

教化研究

2001年(平成13年)

No. 12

研究成果報告

「僧侶(宗教的指導者)養成の総合的研究」

シンポジウム

「戒名 その問題点と課題」

浄土宗総合研究所

教化研究

2001年(平成13年)

No. 12

目次

研究成果報告

僧侶（宗教的指導者）養成の総合的研究……………僧侶養成研究班…

2

オーストラリアにおける日系宗教の現状

——オーストラリア宗教学事情研究調査報告……………開教（海外布教）研究班…

199

平成十二年度研究活動報告（概要）

浄土宗義と現代——『法然上人のご法語（第三集）』対話編』の編集・出版……………林田 康順…

218

浄土宗典籍・版木の研究——浄土宗寺院所蔵文献類調査整理研究……………竹内 真道…

223

教化儀礼の研究

①生前法号授与について……………西城 宗隆…

227

②浄土儀礼の比較研究——浄土真宗本願寺派の勤行……………熊井 康雄…

233

③『礼讃声明音譜』の研究……………坂上 典翁…

238

葬祭仏教研究(第二次)——戒名 その問題点と課題	245
現代布教研究——教化活動における人材・布教情報の収集	249
	細田 芳光
	正村 瑛明

研究ノート

シンポジウム「戒名 その問題点と課題」	256
---------------------	-----

浄土宗総合研究所所員・嘱託名簿	327
-----------------	-----

浄土宗総合研究所運営委員会委員名簿	330
-------------------	-----

平成十二年度 行事報告	331
-------------	-----

平成十三年度 研究課題・担当者	338
-----------------	-----

編集後記	340
------	-----

研究成果報告

僧侶(宗教的指導者)養成の総合的研究

〈目次〉

はじめに

第一章 宗教的指導者としての僧侶像

「宗教的人格」養成のために

初期大乘仏教における菩薩の課題

法然上人に学ぶ宗教的指導者像

第二章 浄土宗僧侶養成の歴史と現状

浄土宗の僧侶養成制度の歴史

浄土律院の生活とその子弟養成

——貞照院史料調査報告

檀林増上寺における学寮制度の一側面

牧 達雄(3)

近代における僧侶養成の変遷
——明治二、三十年代を中心に

佐藤良文(126)

浄土宗の僧侶養成制度の現状

熊井康雄(147)

鷲見定信(5)

第三章 他教団の教師養成制度の現状

小澤憲珠(17)

伝統仏教教団における

林田康順(27)

僧侶養成の現状と課題

熊井康雄(151)

宇高良哲(46)

新宗教における教師養成

武田道生(164)

野村恒道(110)

第四章 これからの浄土宗の僧侶養成を考える

僧侶養成を考える

田中祥雄(66)

——僧風刷新と生涯学習

牧 達雄(181)

僧侶養成の課題——まとめにかえて

研究班(189)

研究班(189)

はじめに

「僧侶（宗教的指導者）養成の総合的研究」研究代表

牧 達 雄

二十一世紀を担う僧侶（教師）の養成は、わが宗門に限らず、各宗派、各教団にとつての緊急の課題であるが、浄土宗総合研究所では平成七年度から、僧侶（宗教的指導者）養成研究班を編成しこの課題に取り組んできた。研究班の目的はこれからの僧侶養成を考えるものであるが、われわれはこの課題を次の二つの視点から検討を重ね、研究を進めた。

第一の課題は「僧侶とは何か」という本質的な問題である。われわれは僧侶を宗教的指導者として捉え、先ず僧侶の理念に関する研究から始めることとした。現在の僧侶に対するさまざまな批判や、増加傾向にあると報道される宗教離れ、それとは裏腹に特定の宗教にのめり込む若者たちの増加など、われわれを取り巻く多くの問題の根本にあるのは、仏教（宗教）そのものの無用論ではなく、指導者たる僧侶の在り方や、聖職者意識の欠如に対する不信感である。そこで二十一世紀に求められる宗教的指導者はどうあるべきかを探求し、望ましい浄土宗僧侶像を求めることを第一の課題としたのである。

第二は宗教的指導者としての僧侶養成の方法論に関する問題である。宗教的指導者には二つの側面が考えられる。一つは教えに生きる信仰者としての立場、もう一つはその教えを人々に伝える伝道者としての立場

であり、どのような教団にも教えを實踐し、広めるための指導者が存在している。教団によってその立場や名称はさまざまであるが、伝統仏教でいえば僧侶がこれにあたるといえよう。理想とする僧侶像は当然ながら教団により異なるものであり、それぞれの僧侶養成法も教団が体系化されるとともにその教団の理想とする僧侶を養成するための方法として確立されるが、伝統仏教ではその歴史の重さゆえ、形式的には旧来からの養成法を踏襲する部分が多く、必ずしも時代や社会の変革に適応してきたとは言いがたい面がある。このような現実を踏まえて、浄土宗をはじめとする伝統仏教教団や新宗教における僧侶養成の歴史と実態等を調査研究し、現在の僧侶養成システムやカリキュラムに関する問題点を明かにすることが第二の課題である。

以上の方針に沿って、平成七年度から「僧侶（宗教的指導者）養成の基礎的研究」、同八年度からは「総合的研究」として研究を進め、平成十一年度に取りまとめの予定であったが、研究テーマが多岐にわたったため焦点が絞りずらく、一年遅れの報告となったことをお詫び申し上げます。最後のまとめも十分な内容とは言えないが、一応の研究成果報告として、今後の教師養成制度を考えるうえで何らかの参考にしていただければ幸いである。

最後に、本研究には今回執筆にかかわった研究員・諸先生の他にも多くの方々にご指導、ご協力を賜った。以下にその主な方々のお名前を記し、心から御礼申し上げます。

新井俊定、梶田真章、柏木正博、佐藤良純、サンティカルロ、釋厚観、スラック・シワラック、土屋光道、戸松義晴、福西賢兆、プラ・パイサン・ウイサーロ、細田典明、細田芳光、丸山一倫、水谷幸正、水野善文、森田孝隆、吉田昭炳

（敬称略、五十音順）

第一章 宗教的指導者としての僧侶像

「宗教的人格」養成のために

鷲見定信

はじめに

僧侶養成問題とは、僧侶という資格を得るための問題であるが、それ以上に僧侶という宗教的人間の養成が問われているのではないだろうか。

寺院が世襲化する以前、僧侶になることは大きな決断

であつたと思われる。寺院に入ることは家庭の問題や、周囲の宗教的風土の問題が関連していたこともあるだろう。しかし、結果的には本人が選びとつたのである。選択は選び取ることであるが、同時に選び捨てることもある。選び取り、選び捨てる、ここに大きな転回点が含まれてくる。いわば僧侶になることは普通の人間としてのあり方を捨てることでもあつた。象徴的には、世俗的

な人間であることを「選捨」し、宗教的な人間を「選択」したのである。そこには人として死に、僧として生まれ変わるといふ「死と再生のドラマ」が見られたのである。しかし現在ではほとんどの場合、僧侶になることはそれほど大きなドラマと意識されていないのではない。僧侶養成の問題はその意識のズレにあるのではないだろうか。

一、聖なるものと人間

まず、宗教的指導者というとき何が特徴とされるのであろうか。宗教が宗教として他の文化と分かれたのは聖性、つまり「聖なるもの」の存在である。「聖なるもの」とは絶対的なもの、究極的なもの、超自然的なもの、超人的なものなどいろいろな説明をされてきているが、共通しているのは人間（存在）を越えたものということであろう。それゆえ人間にはとらえ切れないものといつていいかも知れない。また人間のもつ言葉（概念）では

説明できないものといえる。宗教は聖なるものと人間との関係に成り立つものである。したがって宗教者とは、この「聖なるもの」との関わりに、みずからのあり方（意識、存在）の根拠をおく人と考えておきたい。

世俗の人々にとつて、宗教者は、「聖なるもの」に関わっている、または近いという意味で、聖なる存在として見なされることがある。それが僧侶＝聖人論になる。しかし僧侶も人間という状況を完全に離脱できるものでもない。それが僧侶＝人間論となる。極端に位置するこの二つの見方を架橋、補完するシステムがある。それが修行であり、信仰である。まず、人間という状況を克服するために様々な規則や約束ごとを設定し、人間のあるべき姿を求める。そこに修行がある。修行がとくに厳しい場合を苦行という。苦行は徹底的な身体への制御を特徴とする。史上、この苦行に生きる宗教者がとくに信仰の対象になってきたことは説明するまでもない。その根底には修行によって身体を通して心を鍛えるという岸本英夫の考え方をみることができるといえる。その意味で僧侶＝修行

者となる。もうひとつの補完するものとして、信仰の強さがあげられる。信仰を唯一の目的とし、それを羅針盤にして生きるあり方である。その目的に従って禁欲的な生活を生涯求めていくのである。修行との相違をいえば、信仰という内面的、精神的なものが全てを制御するところにある。これから見れば僧侶＝信仰者となる。特に東洋の宗教伝統では修行による宗教的目的の達成というテーマが強く、西洋の宗教伝統は神（唯一の）を立てるがゆえに信仰による救済というテーマが強いと指摘されている。

しかしそれらは、対立矛盾するものではなく、両者ともに併せもつことが求められよう。そこで、現在の浄土宗教師のように永い伝統の中に育まれた信仰論、修行論を組織（教団）のもとに再編成した養成システムによつて養成される場合を「制度化による僧侶」と呼ぶことができるのではないだろうか。

二、僧侶としての浄土宗の教師

浄土宗における僧侶は宗規によつて規定されている。但しこの規定の中では、僧侶という言葉ではなく教師とされている。僧侶と教師の概念の違いについてはここでは触れない（通常浄土宗僧侶は制度のうえからは教師と規定されている）。「僧侶分限規定」を見ると「教師とは、宗徒又は助教師で教師検定に合格し、伝宗伝戒を受け、年齢満二十年に達した者で僧階を叙任された者をいう（以下略）」と規定されている。このように規則上は、一定の資格を満たせば僧侶、つまり教師となることができ。その意味で「制度化された僧侶」ということになる。無論このことは、長い間に熟成されてきた僧侶システムによるものであることはいうまでもない。

しかし、ここに見られるのは「資格」である。この「資格以前の宗教者としての僧侶とはいかなる存在なのか」という視点が必要なのである。それは一旦、制度と

いう枠組みを超えて、僧侶とは何かを考えることである。

三、僧侶とは何か——寺院機能とその変化

近代に入った日本仏教の重要な課題の一つが、僧侶の養成であった。浄土宗も教学の復興とともに、僧侶の規律、いわば僧風の改革が問題とされたことは『東山学園百年史』に詳しく論じられている。それ以降、僧侶の後継者育成は重要な課題であったことは容易に推測できる。

しかし、近年の状況はこれまでとは異なった種類の問題であるように思われる。近代の問題は徳川幕府による寺院統制の終わりとともに、廃仏毀釈そして西洋文化の流入という、いわば「外側から」の改革が仏教のあり方に再考、再編を求めたといえる。それに対して現在の改革の要因には「外側から」の問題としての地域社会の変化とそれに伴う伝統的な仏教・寺院を巡る意識の変化（例えば先祖意識の変化や個人化現象）があるが、同時に「内側から」としては寺院の家庭化、世俗化がある。

伝統的に、寺院は僧侶養成の基本的な場であった。僧侶養成は教学、教学に裏づけられた儀礼の習得、そして教学と儀礼を踏まえた信仰の確立（への基本的な心的体制）と教化、伝道などが重要な要素と言える。こうした基本的な心構えや作法を習得する場として機能していたのが（個々の）寺院であった。かつては、「一掃除、二勤行、三学問」が僧侶候補生としての小僧の実践目標とされていたことは円熟された僧侶の方々の共通した理解といえるだろう。この意味は、短絡に過ぎるが、仏に仕えることの大切さ、*へ心構え*を謳ったものと理解される。明治五年の太政官令で、僧侶の肉食妻帯蓄髪が許可されたことは、寺院の世俗化の始まりを告げるものであったと言えるだろう。しかし、寺院がどのように家庭化していったかという経緯を歴史的に具体的に明らかにすることは容易ではない。ひとつの目安は師僧が誰か、つまり他人か身内かということが上げられるだろうが、それすら明らかにする資料がないというのが現状である。したがって個人的な印象をもとにすることで恐縮だが、

筆者が大正大学に入学した昭和三十年代の終わり頃の状況を振り返ることで参考としたい。

その当時、地方からの同級生や上級生は少なからず、都内寺院の隨身として小僧生活を送っていたことをよく覚えている。隨身生活においては、生活をさせてもらうとともに、学資の面倒までみてもらうことがあった。しかしそれ以上に、基本的な経典読誦の教育、儀礼の習得、僧侶としての日常業務などについて学ぶことができたことは確かである。それと同時に、僧侶としての自覚が養われてきたといえる。したがって都内の寺院の子弟においても、通学の上では自坊から容易に通える範囲であったも、修行のために他寺院の隨身となることもまま聞くことであつた。

しかし、「隨身する学生が少なくなった」、「学生の隨身は生意気になっておいておけなくなつた」などの言葉を耳にする時代に入っていたことも事実であつた。確かに三十年代までの寺院の経済事情はよくなかつた。いや、日本そのものの経済事情が悪かつた、というほうが正し

い。地方から上京した一般大学の学生たちも、親戚や知り合いに下宿させてもらうことも少なくなかつた。しかし四十年代に入ると、社会一般の経済的レベルが上がつてきた。また、寺院においても、子弟の教育のための学資や生活費も賄えるようになったという状況とともに、隨身を預かる寺院も家庭化して、僧侶教育の機能を果たしにくくなつていたことも関連していると思われる。三十年代終わりから四十年代にかけて、隨身学生は急速に少なくなる。隨身によつて、僧侶としての基本的な態度やあり方を習得するという伝統が、終わりつつある時代に入ったといえる。

これは一見すると寺院の僧侶教育機能の復活と見られるかもしれない。そうではなく、僧侶養成機能を、家庭化した寺院や隨身する寺院ではなく、より公的な大学、宗門などの教育機関に求めた結果と言えるだろう。大学制度の中に優れて知的、教学的な場が提供されたが、それにとどまらず僧堂教育という名目で基本的な寺院の子弟教育の代替機能も求められたのである。

しかし、それには限界があつたことはいうまでもない。今問われているのは個々の寺院での子弟養成機能の復活ではないだろうか。それは僧侶としての經典読誦や儀礼の習得とともに、僧侶としての自覚を促す「場」であり、「期間」の復活である。隨身で言えば、小僧生活をすることで、未成熟な候補者（少年）から新しい一人の宗教者に生まれ変わる準備の場の提供である。

こうした宗教的体験は、通常の宗教学の用語では通過儀礼と言われている。浄土宗の公的組織的なレベルでの通過儀礼は、得度式や加行によって行われている。しかし、それに先立つ自坊という「世俗生活」から「分離」し、小僧生活と言う私的なレベルでの通過儀礼を体験することが、僧侶候補生である隨身学生の意味であつた。

四、通過儀礼の重要性

宗教者が宗教者であるということは、日常生活に生きる普通の人々とは異なつた意識や状態にあると、人々か

ら見なされることにある。しかし、問題はそれがいかに獲得されるかということである。儀礼論から見た場合には、通過儀礼を経ることで「古い状態」から「新しい状態」へと人間のポジションが変わることによって獲得されるという。最も典型的な例としてイニシエーションをあげてみよう。

イニシエーションは成年式、入会式などと翻訳されている⁽¹⁾。通過儀礼では、日常生活から切り離される「分離」と非日常生活のなかで受ける様々な試練、知識の伝達などの場面、時期を「移行」と呼ぶ。そして日常生活に戻ってくるのを「再統合」と呼ぶ。このイニシエーションの筋書きはターナー・Vによれば、死と再生の観念に基づいている。

こうした図式を借りれば、「分離」を強調する得度以降は、「移行」または「試練」の期間である。そして、とても大きなイニシエーションが、加行である。しかし、得度や加行といった制度的、公的な社会的性格を持たないイニシエーションがあるのではないか。強いて言えば

個人的、内面的なイニシエーションといえるかもしれない。

確かに現在の僧侶は得度、加行というイニシエーションを経て教師となる。一般にはそれをもって僧侶(資格所有者)となつたと見なされている。しかし、制度的な僧侶となる、それ以前の段階でのそれまでの自分を捨てる死と、宗教者としての新しい自覚をもって生まれ変わった再生の体験を伴つた(私的)なイニシエーションが問題なのではないだろうか。

僧侶となることへの葛藤。僧侶への途上における挫折と希望。例えば武田泰淳の「快樂」はその葛藤をまざまざと語っている。明らかに世俗の人間と聖なる世界に身を置く僧侶への中間点でのあやうさ、状況を内面の発露として教えてくれた。誰もこの葛藤があるに違いない。こうした葛藤を抱えたままに僧侶資格を獲得し、そして僧侶の自覚を高めていく。そうしたプロセスが一般の教師のあり方と違ってよいだろう。

しかし、現在ではこの葛藤が見えにくくなっていると

いう印象がある。その原因は寺院の家庭にもあるのではないだろうか。葛藤は、対立軸があつて成り立つ。世俗社会と寺院世界、その距離が明確な程緊張感が高い。しかし、寺院の家庭化、世俗的価値の浸透により、寺院は世俗との距離を失い、緊張感は薄れてくる。したがつて家庭化した寺院の中では、個人の私的イニシエーション体験は生まれにくくなつていゝといえるだろう。

寺院継承における世襲化の問題が論じられている。しかし世襲化そのものに問題を矮小化してはいけなと言いたい。重要なのは寺院が宗教的価値を維持する場としての機能を忘れてはならないことである。

僧侶養成を問題にするとき、資格としての僧侶ではなく、それ以前の宗教的価値に目覚める人間(宗教的人間)の育成を基本的な課題にすべきではないだろうか。

五、宗教的人格の形成

(制度としての僧侶)は、加行によって終了するので

はないことは自明のことである。いやそれは単に出発点にすぎない。実際は寺院に入った以後、往生するまで宗教的人格の形成への努力が続くのではないだろうか。

世俗生活に生きている人たちの目からみれば、僧侶は普通の人ではない。日常と非日常という分類を用いれば、僧侶は非日常に生きている人である。それは聖と俗でいえば聖なる世界に身を置いている（置こうとする）人であった。

そうした人、つまり宗教的人間ほどのような人格を示しているのだろうか。W・ジェイムズは宗教的人間の特徴を「聖者性」としてとらえた。彼は「聖者性」の特徴として四つの基本的な心の状態をあげる。⁽²⁾

一 この世の利己的な卑怯な利害関係からなる生活よりも、もっと広大な生活のなかにあるという意識。

そして理想的な力 Ideal Power の存在を単に知的に知るばかりでなく、いわば感覚的に感じているという確信。

二 理想的な力と私たち自身の生命との間に親愛な連

続性があるという意識、そしてこの力の支配に対して喜んで自己を放棄しようとする気持ち。

三 拘束的な自己の外郭がとけてゆくにつれて、無限に意気が高まり自由になったという感じ。

四 感情の中心が調和のある愛情へ、つまり自己でないものからの要求に対して「否」ではなく「然り、然り」と答える愛情へ移って行く。

その心の状態がもたらす結果は、a 禁欲主義、b 心の強さ、c 清らかな心、d 愛である。それらを松本滋の要約を借りれば、

「禁欲主義」とは、聖者は犠牲と禁欲をば、より高い力に対する自己の忠誠の度を測る尺度でありそれを表現するものと考えて、そこに積極的な欲びを見いだすにいたる。

「心の強さ」は、生の拡大感が心を非常に高揚させ、その結果（中略）堅忍不拔の精神の新しい分野が開かれてくる。恐怖と不安は消滅し、それに変わって至福の平安があらわれる。

「清らかな心」は、精神的不調和に対する敏感さが強く、生活を動物的、官能的な要素から洗い清めたいという気持ちがある。絶対的な要求となる。そのような要素と接触する機会を避けるようになる。

「愛」は、愛を、つまり同胞にたいする思いやりを高める。(中略) 聖者は彼の敵を愛し、嫌らしい乞食をさえ兄弟として遇する。

という結果をもたらすという。ジェイムズが資料としたのは西洋の場合であり、キリスト教的聖者像という傾向が強いが、日本の宗教者像の特色に重なることも多く、普遍的な側面があることに着目する必要がある。

そこで、日本における宗教的人格を考えるために、民間宗教者としての聖(ヒジリ)の特色、性格をあげておきたい。

六、聖ひじりにみる僧侶像

平安時代初頭に撰述されたとされる『日本霊異記』

(以下『霊異記』)は様々な宗教者像を語っている。そこには大きく二つの流れがある。国家や制度化された教団に支えられた僧侶と、そうした背景を持たない僧侶、またはそこから離脱した僧侶(主として聖と呼ばれることが多い)の二つである。公認された僧侶と非公認の僧侶ともいえる。

具体的にいえば、一方では奈良時代の国家仏教や平安時代の叡山や諸大寺に籍を置く僧がいた。仮にこうした官僧や諸大寺をエリート仏教というならば、もう一方の私度僧や聖、持経者たちが担ったのは民間仏教といえる。この二つの仏教は様々に重なり、拮抗して仏教史をつくってきた。『霊異記』は薬師寺の沙門である景戒の撰になる説法集である。景戒は、国家の管理を離れた私度僧や民衆の仏教信仰に強い関心を持って描かれている。しかし、その背景にある仏教は国家仏教であり、僧尼令によつて規定された官僧の姿がある。国家の仏教と民間の仏教、この二つの仏教は異なる僧侶像をみせているのである。

まず官僧の場合をみていこう。「僧尼令」は国家に所属する僧尼に対する統制法である。この統制の内容を見ることが、官僧がどのような地位、役割を求められていたかを伺うことができる。中井真孝は「民間伝道の抑圧と私度の厳禁こそ、僧尼令一篇の眼目であった」と明快に指摘している。³⁾つまりは五条の「凡そ僧尼、寺の院に在るに在らずして、別に道場を立てて、衆を聚めて教化し、併せて妄りに罪福を説き、及び長宿を殴ち撃てらば、皆還俗。(中略)其れ乞食する者有らば、三綱連署して、国郡司に経れよ。(以下略)」⁴⁾に見られるように国家に奉仕するための僧侶として位置づけられていたのであり、民衆への布教、救済は否定されていたのである。また官許をえずして僧侶になる、つまり私度の厳禁についても二十二条で「凡そ私度及び冒名して相ひ代れること有らむ(略)」また二十四条に「其れ私度の人ば、縦ひ経業有りとも、度の限りに在らず」と載せている。仏教の戒律と律令制という二重の規制の中に、官僧は位置づけられていたのである。そこに見られる僧侶には国家の安定

を願う役割が課せられていたことはいまでもない。それゆえ、様々な規制を設けることで、官僧の聖性を維持するという方向をみせたのである。仏教の戒律も本来の自律的な精神として受け止められる以上に、国家の安定を補償するための聖性の維持という機能に期待が寄せられたのである。

これに対して民間では行基に代表されるような私度僧による活動がはじまっていた。むしろ、僧尼令が厳禁した姿が、民間仏教の実態といってもよいであろう。強いて言えば、民衆の求めに応じた救済の実践であった。それらを領導したのが民間宗教者であった私度僧であり、その典型が行基だった。

掘一郎は空也の宗教形態とその果たした役割を、(1)遊行頭陀、(2)苦修練行と奇瑞靈応(呪術宗教的性格)、(3)菩薩行(社会救済事業)、(4)沙彌・優婆塞形態の尊重、非世俗性と反權威主義的性格の四点にもとめている。さらに『続日本紀』の行基伝を引いて、そこに見られる(1)都匪周遊、(2)靈異神驗、(3)社会事業と民衆教化、(4)非世俗性

という性格は、平安時代の空也にも受け継がれていることを指摘する。また、空也以外の聖、持経者、沙彌などの民間宗教者にも共通した形態をみることができる⁽⁵⁾という。また五来重は、隱遁性、苦行性、遊行性、呪術性、世俗性、集団性、勸進性、唱導性を聖の特性としてあげている⁽⁶⁾。

堀や五来の指摘を踏まえて見れば、聖と呼ばれた民間宗教者がなぜに尊ばれたのかは説明するまでもない。彼らは民衆の中にあつて、かつ苦修練行と総称される様々な修行、そして、(それゆえにというべきであるが)世俗を捨てた宗教的、聖的価値に生きる宗教者であり、自らの行為において宗教者たりえたのである。(さらに興味深いのは伊藤唯真はこれらの民間宗教者が鎌倉仏教の源流になったと指摘して、法然上人が浄土宗を形成するとそのもとに念仏系聖が集まり、教団を形成したことを明らかにしている⁽⁷⁾。)

このように東西の宗教者は、特に日本の聖においては、その生涯を通じて自らを聖なる価値に律する宗教者であ

ったと思われる。それゆえに民衆の全面的な支持をえることができたのであろう。

おわりに

僧侶養成の基本的な問題は、組織的、制度的な方法の検討以前の問題があるのではないかと感じていた。少なくとも、一人の人間として宗教の世界に生きることを選ぶか、どうかという大きな選択が見えにくくなったのが現代の寺院の実態ではないかとも感じていた。もしそうならば、それにどの様な対応がもとめられるのであろうか。具体策は別としてタテマエの上から言えば、寺院が僧侶養成の最も重要な場であることを再考すべきであるとおもう。それは、生涯を通じての檀信徒の求める宗教者像の追求の必要性だと思われる。明治五年以来僧侶は様々な自由が与えられたが、同時に寺院の家庭化という傾向は強まってきたといえよう。この場合、寺院の家庭化それ自体が問題ではなく、家庭化した寺院のあり

方を宗教的に意味づけし自覚化する努力が足りなかったことが、より大きな問題なのではないだろうか。言葉を変えれば、在家化した寺院の新たな倫理的、宗教的意味を問うことがなかったことに問題の一つがあると考える。

【註】

(一) 『宗教学辞典』(東大出版会)によれば、イニシエーションとは「広義では、従来までの社会状況から他の新たな社会状況への加入・参加をゆるすために所定の手続きをふむ一連の行為体系を意味する。手続きの形態は社会によって多様であるが、一般には儀礼もしくは儀式のかわちをとる。それでイニシエーションを加入礼 (Initiation rite) もしくは加入式 (initiation ceremony) と呼ぶのが普通である。年齢集団・宗教集団・秘密結社への加入、成人式さらにはシャマンや祭司など特別な宗教職への就任のための儀礼は未開社会に見られる加入式であり(中略)、エリアーデ (Eliade M) は社会との係わり合いで加入式を三つに分類する。第一は集団儀礼的なもの。未開社会のある成人式のように一定の年齢に達した少年全員に課するもの。第二は個人参加もしくは任意の小集団加入で、講社・秘密結社への入社など。第三は宗教専門家養成のために、熾烈な試験期間の通過が条件づ

けられる。」

- (2) W・ジエイムズ『宗教的経験の諸相』(日本教文社)
- (3) 中井真孝『日本古代の仏教と民衆』(評論社)
- (4) 『日本思想大系・律令』(岩波書店)
- (5) 堀一郎『空也』(吉川弘文館)
- (6) 五来重『高野聖』(角川書店)
- (7) 伊藤唯真『聖仏教史の研究』(法蔵館)

初期大乘仏教における菩薩の課題

小澤 憲 珠

一、初期仏教の出家者と大乘仏教の菩薩

今日の日本仏教が僧侶という場合、それをインド仏教に置きかえるならば、出家ということになろう。初期仏教ないしは伝統的な部派仏教では出家者とはサンガ（教団）を構成する一員である比丘（男性の出家）と比丘尼（女性の出家）である。これに未成年の見習い僧である沙弥（男）と沙弥尼（女）が加わる。彼らは「律藏」に基づいたサンガでの生活を送り、釈尊の教えにしたがって悟りを目標に修行に専念するのが基本である。生産活動を一切参加しないのが普通である。したがってサンガを経済的な面で支えるのは在家信者である優婆塞

（男）、優婆夷（女）である。

大乘仏教では、特にその初期においては、このようなサンガの内部構成員である出家者と外部からこれを支える在家信者という構成によって出家者をとらえることができにくい状況にあった。つまり初期大乘では未だサンガが存在しなかったからである。大乘仏教運動は西暦紀元前後から次第に盛んになってくるが、大乘仏教発生当初の事情は不明な点が多くあり、どのような人々がその指導的立場についていたのかはつきりはしない。在俗の知識階級であったかもしれないし、伝統的なサンガを離脱した出家者であったかもしれない。ともかく『般若経』もしくは『法華経』等を信奉する集団として大乘仏教は展開していったと見られている。

その集団の中核に位置するのは菩薩と称される人々である。僧侶もしくは出家者に相当するのは、インド大乘仏教では菩薩ということになるかと思う。菩薩は大乘仏教の推進者であつたからである。しかしサンガが未発達段階においては、初期大乘仏教の經典には菩薩のガナ（集團）という言葉は出るが、菩薩のサンガの言葉が登場するのは、二―三世紀になつてからのことである。出家者を自認する菩薩がいたとしても、伝統的なサンガの出家者からは出家とは見なされなかつたであらう。また在俗の生活をおくる菩薩も經典には多く登場してくる。

菩薩（ボーディ・サットバ）とはいうまでもなく大乘仏教ではさとりを目標にする人のことであり、釈尊と同等の悟りを目指して修行する人である。菩薩としての資格がえられるのは、阿耨多羅三藐三菩提（無上正等覺、最高の正しい悟り）に向けて心を発動させたときであり、つまり発心をしたときをもつてその人を菩薩とよぶのである。発心をした人であれば、男女を問わないし、また出家でも在家でもかまわなかつた。

またこれらの菩薩集団を支援する在家の信者も存在した。在家信者は經典では善男子善女人の名でしばしば登場してくる。その場合、大乘仏教では在家の菩薩も存在するのであるから、在家信者との区別がつきにくいときもでてくる。またときには怠けている菩薩にたいして、在家信者が教えを説いて手本を示して励ますこともあつたようである。伝統的なサンガにおける出家者と在家信者との関係とは少し様相が異なつていたと思われる。

大乘仏教の菩薩は仏傳經典に登場する釈尊の過去世の姿がモデルになつている。仏傳經典とは釈尊の伝記をつづつた經典であるが、そこには過去世の阿僧祇劫という長劫にわたる菩薩としての修行時代が説かれている。仏傳經典では、釈尊自身が自らの過去世の菩薩時代をふりかえるのであるが、大乘仏教の菩薩は、釈尊が歩んだ遠い過去世を現在におきかえて、過去世から歩んだ釈尊の道を第一歩からやり直すのであり、遠い将来の釈尊を目標にして、輪廻をくりかえしつつ菩薩道を歩むのである。したがつて大乘仏教では、すべての菩薩にとつて初心

者からの出発ということになる。その起点は発心をしたときからである。初めて発心をした菩薩を初発心の菩薩あるいは新発意の菩薩とよぶ。また発心をして聞のない菩薩のことを新学の菩薩といっている。そしてその新学の菩薩にとって最も大切なことは善知識に親近して聞近に教えを聴聞することであると經典では説いている。釈尊亡きあとに成立した大乘仏教にとって、既成教団にくらべて伝統は浅いのであるから、より善知識の重要性が増してくるのである。

二、善知識に親近する

善知識とはカルヤーナ（善）・ミトラ（友）のことで、善き友人、真の友という意味が原義であるが、同じ目的を持つ仲間であり、先輩の菩薩、さらにより指導者を意味している。善知識の反対は悪知識である。

初期の仏教では釈尊自身がサンガにおける善知識であったことはいうまでもない。釈尊滅後においても、教え

を受けた弟子たちがその役を荷い、その後の伝統教団にもうけつがれていく。パーリ語聖典の中からその一例をあげておきたい。「増支部經典」(「アングッタラ・ニカーヤ」)は一つの譬喩をあげて善知識の重要性を説いている。

「山頂に雨が降れば水は低きに流れ、それは溪谷に、小池に、大池に、小河に、大河に満ち、やがて大海に満つ。それと同様に比丘たちよ、先ず善知識に親近することができるとすれば正法の聴聞が具わり、正法の聴聞が具われれば、信が、如理作意が、正念正知が、身体を護ることが、三善行が具わり、やがて解脱が達成されるのである。」(取意、『南伝大蔵経』二二二下、四頁以下)

出家者は解脱(悟り)を目指して修行するのが基本であるが、具体的な瞑想等の実践に踏み出す前段階があるのである。それは善知識から正法を聴聞することであり、それによって信が生まれ、教えが正しく理解されるのである。一人よがりの修行を誠めるのであって、善知識からの聞法という大前提がくずれると、目標である悟りも成立しないという。

次に大乘仏教の「般若経」の中から例をあげておきたい。「小品般若経」の最後に「薩陀波菴品」という一章がある。この章品には常啼菩薩（サダープラーディタ、薩陀波菴）が善知識を尋ねる物語が説かれている。

常啼菩薩は新学の菩薩である。彼は身命を惜しまず、ひたすら俗事を離れて一人森の中で修行に励んでいた。そこに空中より仏の声が聞こえてくる。その声は「汝は一人ここにはならない。東方にここから五百由旬の所に衆香城という町がある。そこには般若波羅蜜の教えを説法している善知識がいる。その善知識こそ汝の教師である。そこへ行って善知識の説法を聞かなければならない」という内容のものである。

般若波羅蜜を求めるには悪知識を離れて、先ず善知識に親近して聞法しなければならぬとの誠めである。常啼菩薩が師事した善知識は法尚（ダルモードウガタ、曇無竭）という菩薩である。法尚菩薩は在俗の説法師である。彼は衆香城という町に大邸宅をかまえ、多くの女性にかしずかれながら優雅に暮らしている。しかし般若波

羅蜜の教えには精通しており、一日に三度、町中の聴衆を集めて般若波羅蜜の説法をするのである。

ここには初期大乘仏教における新学の菩薩と在俗の説法師という一つの関係がみられるが、伝統教団にはない善知識の姿がそこにはある。また『維摩経』の主人公である維摩居士（ウィマキールテイ）も在俗の菩薩である。維摩居士は釈尊の十大弟子（伝統教団の出家者）をやり込めたことで有名であるが、町の盛り場に出没しては民衆と接触し、「空」の教えを説く菩薩である。法尚菩薩と同じタイプである。

大乘仏教も時代が下って、三、四世紀頃になると菩薩のサンガも整うようになり、出家的要素がまってきたと思われる。中期大乘仏教の代表的な文献である『瑜伽師地論』『菩薩地、種姓品』に、悟りが得られない四つの原因が示されている。

① 善知識が正道を説く機会にめぐりあわない。

② 善知識が正道を説く機会にめぐりあっても、顛倒して修学する。

③ 善知識にめぐりあい、無顛倒に修学しても、怠慢である。

④ 善知識にめぐりあい、無顛倒に修学し、勇猛精進しても、積み重ねた善根が未成熟で、修行が不足している。

これらの四種の原因は大乗仏教に限定される内容ではなく、初期仏教以来の修行者の基本といってもよい。その中でも善知識からの聴聞の機会にめぐりあうことはその筆頭にあげられている。ただしこの『瑜伽師地論』という文献は、「悉有仏性説」の立場にはないので、菩薩としての資質に欠けるもの（大乗仏教思想になじめない人）は善知識の聴聞に出会ってもこの限りではないという。

三、善知識のすがた

初期大乗仏教の代表的な經典である『小品般若経』相無相品（『大品般若経』成弁品）では、般若波羅蜜の説法師（善知識）を母牛に、新学の菩薩を新産の子牛に喩

えている。子牛は常に母牛につきそってそのそばを離れないように、新学の菩薩は善知識の傍らを離れてはいけないというのである。

善知識が奥深い般若波羅蜜の教えを説法し、それをくりかえし聞くことよって教えを正しく理解し、あらゆる疑問をはらしていくのである。經典には「口に誦し、心に解し、正見に通達する」とあるが、修行に入る前段階の学習といえよう。新学の菩薩は善知識から聞法したことを受けとめ、忘れないようにしっかりと記憶し、またそれを声に出して誦するのである。また聞法したことを経巻に書写して読誦することもある。また母牛（善知識）と子牛（新学の菩薩）との関係は、生涯を通したものであって、今世に命終わっても再び来世に人間界に生を受け、菩薩としての発心をとぎれることなく持続させていくのである。

般若經典（『小品般若経』深心求菩提品、『大品般若経』知識品等）にみられる善知識の具体的なものは次のようにまとめられる。

① 諸仏世尊

② 菩薩行に巧みな不退転の菩薩

③ 六波羅蜜において教示教誡するもの

④ 般若波羅蜜を宣説宣揚するもの

⑤ 六波羅蜜、四念処などの三十七道品

この外に、先述の常啼菩薩にたいしては、

⑥ 経卷

⑦ 説法師（ダルマ・バーナカ、法を説く人）

が善知識として説かれている。

この中で、②の菩薩行に巧みな不退転の菩薩は熟達の菩薩であり、菩薩集団の中核であり、新学の菩薩さらには在家信者の指導的立場の菩薩といつてよい。また大乘仏教が目標にする菩薩でもある。不退転の菩薩は奥深い般若波羅蜜の教えに精通していることはいうまでもない。般若經典は新学の菩薩にいきなり奥深い般若波羅蜜の教えを説いてはいけないという。なぜならその教えにたいして驚きしりごみしてしまう、あるいは不信を懷き、誤解を生ずるからである。不退転の菩薩は指導力に長けた

菩薩である。

經典はそのことを「方便力」といつている。方便力（ウパーヤ・カウシャルヤ）とは方便に巧みなことであるが、要するに人々との接し方がわかっていることであり、教化の仕方をわきまえていることである。方便力を具えた菩薩は自らの修行には完成の域に達し（自利行）、利他行に励む菩薩である。教化活動は世俗という社会の中にあつて成り立つのである。したがって世俗の名利や異性等にまどわされない力量が必要になってくる。それがまた方便力でもある。法尚菩薩や維摩居士はこのような方便力を具えた菩薩である。

①の諸仏世尊は善知識の筆頭であつて当然であるが、釈尊滅後に成立した大乘仏教の立場にたてば、釈尊をして釈尊たらしめた「般若波羅蜜」が重要なのである。般若波羅蜜は、過去、現在、未来の諸仏出生の根源なのであつて、その般若波羅蜜から出生した釈尊の言葉、すなわち⑥の経卷も善知識である。仏・法・僧の三宝の中で、「法（ダルマ）」とは元来「仏の言葉」である。その仏の

言葉を文字化して書物の形にしたのが經典である。

私の言葉は善知識から聞法をくりかえすことによつて暗記すればよいのであつて、必ずしも文字化する必要はない。しかし大乘仏教では文字化して経卷を祀つて供養することが奨励され、伝統教団にはない信仰形態がみられる。経卷にすることは、また経済的な負担という側面があり、文字を知っているという前提がなければならぬ。文字を知らない者は人を雇つて書写したようである。書写ができあがれば、それをくりかえし読誦するのである。

③の六波羅蜜において教示教誡するもの、④の般若波羅蜜を宣説宣揚するものとは、⑧の説法師と関係があるようである。常啼菩薩が師事した法尚菩薩も説法師である。説法師には様々なタイプがあつたようである。菩薩集団の中核となる菩薩、不退転の菩薩、出家を自認する放浪の菩薩、家庭生活を営む菩薩などである。だがいずれも般若波羅蜜の教えに精通したものたちである。

ときには經典の中に善男子善女人として登場する在家信者も説法師の役割をしたようである。彼らは信者とし

て経卷を供養し、受持し、読誦をしたが、それのみではなく、積極的に他者に教えを宣布し、時には対論をし、また菩薩に教えの意味を解説することもあつた。菩薩の中にも文字を知らないものもあつたであろうし、努力を怠るものもあつたであろう。新学の菩薩としての基本を怠るものには信者が見本を示したこともあつたようである。ここにも伝統仏教にはない在家信者と菩薩との関係がみられる。

⑤の六波羅蜜、四念処などの三十七道品は聞法のあとの実践であり、菩薩にとつての依り所となる光明、炬、洲、父母である。ブツタを目指すのが菩薩であるならば、過去の諸仏も六波羅蜜から出生したのであるから、実践なくして菩薩道の完成はないことになる。

四、在家の菩薩と出家の菩薩

伝統的仏教のサンガでは『律蔵』にしたがつて、男性の出家者は比丘戒を、女性の出家者は比丘尼戒をまもり、

日常の修行や生活の規範が定められていた。初期の大乗仏教では『郁迦長者経』は男女の区別なく在家の菩薩は五戒である。『般若経』では在家出家の区別なく菩薩の戒は十善戒である。ただし時代が下ると、出家の菩薩は比丘戒、比丘尼戒を採用するようになる。

五戒は初期仏教以来の在家信者、つまり優婆塞（男）、優婆夷（女）の戒と同じであり、在家菩薩の戒である。

不殺生、不与取、不邪淫、不妄語、不飲酒の五戒である。

十善戒は十善業道ともいい、初期大乘經典の『般若経』や『華嚴経』に出るもので、六波羅蜜の中の持戒波羅蜜の具体的な内容である。不殺生、不与取、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪欲、不瞋恚、不邪見の十である。

この中には五戒と同様に不邪淫が含まれている。不邪淫とは夫婦以外の性行為を誡めるものであるから基本的には在家戒である。『大智度論』は十善戒を「総相戒」といつているから、在家出家に共通する基本的な戒という意味であろう。不邪淫を不淫に入れかえれば出家菩薩

の戒にもなりうることになる。

また在家菩薩には「齋日」がある。これは伝統的仏教の在家信者のならわしを踏襲したもので、月の八日、十四日・十五日、二十三日、二十九日・三十日の六日を行う。その日に限っては在家者も出家者に近い生活をする意味が込められており八齋戒をまもる。齋日にまもる八齋戒は、五戒の中の不邪淫戒を不淫にした五戒と、これに装身具や歌舞を離れる、高くゆつたりしたベットに寝ない、正午過ぎて食事をしない、の八つである。

この外に『十住毘婆沙論』によれば、在家の菩薩は出家の菩薩が拠点にする塔寺にゆきて出家の優位性を自覚すべきであるという。塔寺とは今日でいう精舎である。大乘仏教の発生頭初は仏塔信仰と深い関係があったといわれている。仏塔（ストウーパ）とは釈尊の舍利を祀った塔である。また經典を祀った場所（チャイトヤ）を神聖視して塔を建てることもあった。そこには信者が参拝にやっきて華香を供養し、幢幡や伎樂が奉納された。また信者が集うところには説法師がやっきて布教が行

われていた。このような仏塔はやがて塔寺へと変容していったと思われる。

塔寺には比丘（乞食行の人、出家の菩薩）が止住しており、彼らの威儀、坐臥、行止、寤寐、飲食、言説、寂黙、容儀を観察し、経法の読誦や坐禪する姿をみて、在家よりも出家の優位性を自覚して、比丘たちに教えを請うのである。

出家者は生産活動には一切かわらないが、在家者は当然ながら日々の生活があり、社会とのかかわりの中で生きていくのであるから修行に専念できる環境にはない。そこには様々な職業があり、また家庭での束縛もある。しかし大乘仏教では発心したものは在家出家を問わずに菩薩なのであるから、出家者が優位であるのは当然である。在家者は出家者に親近して学び、また衣服、飲食、医薬品、臥具などを布施して供養、敬礼するのである。それは在家者の財施、出家者の法施という相互の関係である。

在家の菩薩は塔寺に詣でて出家の菩薩（比丘）に教え

を請うて学習するのであるが、そこに止住する出家者には次のようなタイプのものがいたようである。（『十住毘婆沙論』）

法を説く者

律を持つ者

修多羅を読む者（阿含経などの経典を読む者）

摩多羅迦を読む者（論、アビダルマを読む者）

菩薩蔵を読む者（大乘経典を読む者）

阿練若を作す者（森林などの静かな場所で修行する者）

納衣を著する者（袈裟すなわちぼろ切れを綴った衣を着た者）

食を乞う者（乞食行の者、比丘の原義）

一食の者（午前中に一日一度の食事をする者）

常坐の者（常に跏趺して横臥しない者）

中を過ぎて漿を飲まない者（正午過ぎに飲み物を飲まない者）

但三衣の者（三衣のみを着る者）

褐衣を著する者(壊色衣、黄衣、粗末な衣を着た者)

随つて敷坐する者(随所に夜具をのべて臥する者)

樹下に在る者

塚間に在る者(墓場に在る者)

空地に在る者(露天、露地に在る者)

少欲の者

知足の者

遠離の者

坐禅の者

勸化の者

これらの出家者は、經、律、論の専門家であり、また説法に、坐禅に長けた者たちであり、出家者にも得意の分野があつたようにみられる。また彼らは塔寺に常住するのではなく、原則的には森林や樹下における頭陀行の実践者である。頭陀(ドゥータ)には俗世間の汚染を振り払うという意味がある。

出家者は生涯を通じて頭陀行をモットーにするが、必要に応じて理由があれば塔寺に入ることになる。「十住

毘婆沙論」はこれに十項をあげている。

- ① 病人に供給する。
 - ② 病のために医薬の具を求めらる。
 - ③ 病者のために看病人を求めらる。
 - ④ 病者のために法を説く。
 - ⑤ 余の比丘のために法を説く。
 - ⑥ 法を聞いて教化する。
 - ⑦ 大徳の者に供養し恭敬する。
 - ⑧ 聖衆に供給する。
 - ⑨ 深經を誦する。
 - ⑩ 他に教えて深經を読ませる。
- 出家者といえども病氣になつたり、また老齡者となれば塔寺に住まうようになったようである。このような比丘の世話をするのも努めである。また塔寺は深經を学習する場である。さらには塔寺に詣でる在家者や他の出家者を教化する場でもあつた。

法然上人に学ぶ宗教的指導者像

林 田 康 順

一、はじめに

宗教的指導者としての法然上人像を如実に知ることのできる二祖聖光上人の語られた次のような逸話が伝えられている。

弁阿、釈尊の説法を聞くがごとく、善導の教化に値うに似たり。心、大いに歓喜して、解行、全く上人の行儀を学ばんとす。その後、八年常随して、日日の学問、一日も懈らず。ある時、真觀房、予れに告げて云く、連日の御学問の間、御老体、定んで窮屈せしめたまわんか。夜中の御念仏も御大事に候う。今より已後は、二日に一度、御参有るべきかと。

△云云△これに依って、弁阿、一日参せざりしに、上人の御房より、即時に、御使いを以て仰せられて云く、今日は、など遅く来たまう。利利、御渡りあれ。法門の沙汰有るべく候うと。△云云△弁阿、この言を聞いて始めて、上人、伝法の志し、予れに深きを知り、涙を抑えて、走り参りたりき。

(試訳)師法然上人の教えを、私聖光が受けるさまは、あたかも釈尊の説法を聞くがごとく、善導大師の教化に触れるがごとくであった。わが心は大いに歓喜し、お念仏の教えを学ぶにしても実践するにしても、まさに師が日々に修める行儀から学ぼうと志したのである。それから八年間、師に付き従って、日々の修学は一日として怠ることがなかった。ある

時、お念仏の道友である真観房感西が、私に告げて語るには「連日続く学問のご精進によって、ご高齡の身である師法然上人のお身体は、さぞや疲労困憊であられよう。また、夜中に修められるお念仏もたいていそう大切である。今日からは、師への参上は二日に一度にしたらいかがであろう」と。感西のこのような勧めにしたがって、私が、一日参上しなかった折り、師の御房から、すぐさま使いが遣わされ、次のようなお伝えがあった。「どうして今日は遅れているのだ。即座にお来しなされ。あなたに伝えるべきお念仏の教えがあるのだから」と。私は、師のこの言葉を伺い、はじめて師がお念仏の教えを私に伝えようとする志の甚深であることを知り、その嬉しさともつたいなさから、あふれ出る感涙の涙を抑えつつ、急いで師の下へ走り参上仕つたのである。⁽¹⁾

この逸話からは、弟子の手本ともなったご自身の念仏実践はもちろん大切であるが、そのお念仏の尊き由縁を誤りなく弟子に伝えなければならぬとする法然上人の

決意に満ちた深い思いが伝わってくる。およそ、宗教的指導者としての浄土宗僧侶の姿勢は、まさにこうした法然上人の姿勢にこそ学ばねばなるまい。

一切衆生を救済の対象とする教えを提示し、現に阿弥陀仏の救いの光明に浴しつつも、決してそれにあまんとすることなく、いやその光明に浴していたからこそ、常に自己を律し続け、その教えを一人でも多くの衆生に伝え続けようとした法然上人の姿勢は、出家至上主義を宣揚し在家成仏を否定した曹洞宗祖道元の姿勢と非僧非俗を宣言し「わが弟子」という認識を否定しようとした真宗祖親鸞の姿勢との中道を行くものと言えよう。⁽²⁾ これまで、ともすると法然上人のこうした姿勢は、これらの宗派を中心に、いわれなき不徹底の謗りを蒙ることがあった。しかし、日本仏教界の現状を虚心坦懐に見据えたならば、その生涯を通して法然上人が保持され続け、決して崩されることがなかったこうした姿勢こそ、浄土一宗のみならず、広く日本仏教界が問い直さなければならぬあるべき僧侶の姿勢であることに何ら疑う余地はな

いであらう。

本稿では、筆者に与えられた「法然上人に学ぶ宗教的指導者像」という課題を明らかにするために「念仏信者・願往生人である宗教者としての法然上人」と「布教者・教化者である宗教的指導者としての法然上人」という二つの側面を通じて考察したい。筆者の視点は、法然上人の教えを頂戴し、お念仏の教えを布教・教化することを究極の使命とすべき私たち浄土宗僧侶が、これまでともすると「念仏が足りない！」との一言で安易に退けられ、なおざりにされ続けてきたきらいのある布教・教化のための修学の重要性に少しでも光が当てられることを眼目とするものである。

二、浄土宗僧侶の宗教的指導者像を求めて

(一) 宗教者と宗教的指導者

まず「念仏信者・願往生人としての宗教者」と「布教

者・教化者としての宗教的指導者」という二つの側面について、若干の整理を施したい。⁴⁾

一般的に宗教教団は、教義や儀式などを他に対して積極的に発現し、それを生活の主体としている布教者・教化者（僧侶・神官・神父・牧師など）と、そうした発現を受け容れて教義に基づき日常生活を営んでいる被教化者とから構成されている。「宗教法人法」第二条の文言を借りれば「宗教の教義をひろめ、儀式行事を行い、及び信者を教化育成することを主たる目的」として生活を営んでいる者と「信者」である。

まさに本稿において言及せんとする宗教的指導者としての私たち浄土宗僧侶こそ前者であり、寺院檀信徒や念仏信者こそ後者である。そして、「阿弥陀仏の本願を信じ浄土往生を目指して専らお念仏を相續する」という浄土宗の根本教義の確信と実践とは、宗教者＝念仏信者にも、教化者＝宗教的指導者＝浄土宗僧侶にも共通の要件とならう。ところが、宗教者＝念仏信者にとってそうした要件は必要にして十分な条件と捉えることが可能であ

るが、宗教的指導者たる浄土宗僧侶にとつて、それはあくまでも必要条件に過ぎないであろう。つまり、私たち浄土宗僧侶には「へ他に対して」宗教の教義をひろめ、儀式行事を行い、及び信者を教化育成すること」という布教・教化の実践が求められているのである。もちろん、檀信徒同士が誘い合つて念仏信仰を広め、家族・親族を中心に百万遍念仏を修めるなどといった行為も、広い意味での布教・教化の実践に含まれるであろう。法然上人のお示しになられたお念仏の尊き由縁の一端が、正にそうした「いつでも・どこでも・誰にでも」修められるという点にあることは言うまでもない。しかし、そうしたお念仏であるからこそ、より一層、宗教的指導者の存在意義として、浄土宗僧侶には「へ他に対して」布教・教化を実践する姿勢が強く求められていると言えるのではなかろうか。

以上の点を踏まえた上で、まず次項において「法然上人に学ぶ宗教者像」について考えてみたい。

(二) 法然上人に学ぶ宗教者像

智者のふるまいをせずしてただ一向に念仏すべし。⁽⁵⁾

法然上人の教えは、まさにこの「一枚起請文」の最後の一節に集約されよう。そして、法然上人は、日々の宗教実践としての日課念仏を次のように奨励されている。

善導を信じて浄土宗に入らん人は、一向に正行を修して、日々の所作に一万二万乃至五万六十万をも、器量の堪えんにしたがいて、いくらなりともはげみて申すべきなりとこそ心得られたれ。

(試訳) 善導大師を信じて浄土宗の教えに帰依した人は、ただひたすらに称名念仏を修して、日々のお念仏が一万遍でも二万遍でも、あるいは五万、六万、十万遍であろうとも、その人のお称えでき得る限り、たとえ何遍であつても心を励まして称えることが大切であると心得ております。⁽⁶⁾

もちろん、このようにおっしゃる法然上人ご自身が日課六万遍、いや、七万遍の念仏行者であつたことは周知

の事実であり、次のようなご法語からも伺える。

源空は、大唐の善導和尚のおしえにしたがい、本朝の恵心の先徳のすすめにかかせて、称名念仏のつとめ、長日六万遍なり。死期ようやくちかづくによりて、又一万遍をくわえて、長日七万遍の行者なり。

〔試訳〕私、源空は、中国の善導大師のみ教えに従い、またわが国の先徳、恵心僧都源信のお勧めのままにお念仏を称え、これまで長いあいだ日課六万遍としてまいりました。いよいよ自分の死期が近づいたと感じてからはさらに一万遍を加えて、日々七万遍称える行者となったのです。⁽⁷⁾

それでは、法然上人の日課六万遍はどのように修められていたのであろうか。管見のため、それを明らかに知る資料を提示することは叶わないが、法然上人の教えを器から器に移し替えるように伝えられた浄土宗二祖聖光上人の日々の行実からそれを窺い知ることができ。

このひじり、浄土門にいりしよりのちは、毎日に六卷の阿弥陀経、六時の礼讃ときをたがへず、又六万

遍の称名をこたることなし、初夜のつとめをはりて、一時ばかりぞまどろまれける、そのちはおきみつ、あくるまで高声念仏たゆむことなかりけり。

〔試訳〕聖光上人は、浄土門の教えに帰依されてから、毎日六遍の「阿弥陀経」読誦や「六時礼讃」のお唱えを六時の定刻通りにお勤めになり、また日課六万遍の称名念仏も怠ることがなかった。初夜のお勤めを終えると聖光上人は、約二時間ばかりまどろまれ、その後は威儀を正して、明け方まで高声念仏に弛むことがなかった。⁽⁸⁾

このように聖光上人は、おそらく六時の勤行にあてることによって、毎日六遍の「阿弥陀経」読誦、「六時礼讃」の勤修、六万遍の念仏を欠かすことなく修めていたのであり、こうした行実は、当然のごとく三祖良忠上人にも受け継がれている。⁽⁹⁾

もちろん、法然上人ご自身は、五種正行の範疇とはいへ「阿弥陀経」読誦や「六時礼讃」の勤修はあくまでも助業であるから、次第に正定業たる念仏一行へと収斂し

ていったことが次のように述べられている。

源空も念仏のほか、毎日に阿弥陀経を三巻よみ候いき。一卷は唐、一卷は呉、一卷は訓なり。しかるを、この経に詮ずるところ、ただ念仏申せとこそとかれて候えば、いまは一卷もよみ候わず。一向念仏を申し候なり。

(試訳)私、源空もお念仏を称える他に、毎日、『阿弥陀経』を三度読誦しておりました。すなわち一回は唐音で、一回は呉音で、一回は訓読です。けれども、この『阿弥陀経』の肝要は「ひたすら念仏を称えよ」と説く点にありますので、今はもう『阿弥陀経』は一度も読誦いたしません。ただひたすらお念仏を称えているばかりです。⁽¹⁰⁾

もとより、法然上人がそうした日課念仏を勧められるのは、数の多少を問うものではない。常にお念仏を絶やさないと相続こそ肝要なのであり、次のようなご法語が伝えられている。

凡夫の習い、二万三万、数遍を配すと雖も、如法の

義有るべからず。唯数遍の多きにはしかず。所詮心をして相続せしめんが為なり。ただし、必ず数を定めて要と為すにはあらず。只常念の為なり。数遍を定めざるは懈怠の因縁なれば数遍を勧むるなり。

(試訳)直しようのない凡夫の性を考えれば、一日に二万遍、三万遍とお念仏の回数を定めたところで、その通りに実行できるものではありません。また、ただ回数が多ければそれでよいというわけでもありません。本来、数を定めるのは心を励ましてお念仏を相続させようという意図によるものです。ただし、必ず数を定めることが必要というわけではありません。ただ、弛むことなくお念仏を相続するためなのです。回数を決めませんと怠ける原因となりますから、回数を定めるようにお勧めしているのです。⁽¹¹⁾

そして、念仏相続の程合いとして次のようなご法語も伝えられている。

問う、日別の念仏の数返は、相続にいるほどは、いかがはからい候べき。

答う、善導の釈によらば、一万以上は相続にてあるべし。ただし一万返をいそぎ申して、さてその日をすごさん事はあるべからず、一万返なりとも、一日一夜の所作とすべし。総じては一食のあいだに三度ばかりとなえんは、よき相続にてあるべし。それは衆生の根性不同なれば、一准なるべからず、こころさしだにもふかければ、自然に相続はせらるる事なり。

(試訳)お尋ねします。「お念仏を相続している」と言えるほどには、毎日称えるお念仏の数をいかほどに見当をつけるべきでしょうか。

お答えします。善導大師の解釈によれば、毎日一万遍以上を称えれば相続と言えます。ただし、急いで一万遍を称えてしまい、「さて(今からはお念仏を離れて)、今日一日を過ごそう」という日があつてはいけません。たとえ一万遍であっても、まる一日かけての勤めとすべきです。およそ、一回の食事をとるほどの間に三度ばかり称えるならば、正しい相

続と言えましよう。相続と言えるほどの回数、衆生の能力が一樣ではありませんから一定の基準を設けるわけにはいきません。往生を願う志さえ深ければ、お念仏を自然と相続出来るようになるのです。(12)

このように日課念仏の基本について述べられている。ただし、日課念仏を「いそぎ申して」しまい、「もうこれで今日のお念仏は終わつた」などと考えるのは誤りで、「二日一夜の所作」とすべきなのである。このご法語からは、数日先の日課念仏の先取りもすべきではないことが知られよう。念仏相続の弛まぬ心がけこそが肝要であり、そのことは次のご法語からも知られる。

たとい事の障りありて、闕かせおわしまして候とも、あさましや闕きつる事よとおぼしめし候わば、御心にかけれ候わんずるぞかし。とてもかくても御わすれ候わずは、相続にて候べし。

(試訳)たとえ何か支障があつて日課念仏を欠かすことがあつても、そこで「あさましいことだ。お念仏を称えなかつた」などと思うようであれば、すで

にお念仏のことを心掛けていらつしやることになるのです。とにかく、お念仏をお忘れになることがなければ、それはお念仏を相続していることになるのです。⁽¹³⁾

そして、注意すべき日課念仏の心構えとして次のようにも述べられている。

開けて候わん御所作を、つぎの日申しいれられ候わん事、さも候なん。それもあす申しいれ候わんずればとて、御ゆだん候わんはあしく候。

(試訳) その日できなかつた分のお念仏を次の日にやろう、というようなこともありましょうが、明日やればいいだろうとはじめから気を許すのはよくないことです。⁽¹⁴⁾

もちろん、念仏相続が大切であるとはいえ、私たちが煩惱多き凡夫であることに何ら変わりはない。したがって、念仏を称える者の器量によって浄土往生が決まるなどといった誤った理解に対して、上人は次のように厳格に対処されている。

ある時間うていわく、上人の御念仏は智者にてましませば、われらが申す念仏にはまさりてぞおわしまし候らんとおもわれ候は、ひが事にて候やらん。その時、上人御気色あしくなりておせられていわく、さばかり申す事を用い給わぬ事よ、もしわれ申す念仏の様、風情ありて申し候わば、毎日六万遍のつとめむなしくなりて、三悪道におち候わん、またくさる事候わずと、まさしく御誓言候いしかば、それより弁阿はいよいよ念仏の信心を思いさだめたりき。

(試訳) ある時、私、聖光が「法然上人は智慧深いお方ですので、私たちが称えるお念仏よりもすぐれていらつしやると思われませんが、それは間違いではないかと尋ねますと、法然上人は顔色を変えて次のようにお答えになりました。「そんなふうにおっしゃってはなりません。もし、私がかにも物知り顔で朗々とお念仏を称えるならば、毎日勤めている六万遍のお念仏は虚しいものとなって、地獄・餓鬼・畜生の境界に堕ちてしまうことでしょう。あな

たのおつしやるようなことはまったくくないのです」

と。そう、きつぱりと断言なされたので、それ以降、私はいよいよお念仏の信心を固めたのです。⁽¹⁵⁾

言うまでもなく、私たち凡夫の往生がただ一遍のお念仏で叶うのは、それが阿弥陀仏の選択本願行であるからに他ならない。だからこそ法然上人は、未来のある一点に必ず訪れる「たった一度のへこの私」の死」にあたり「たった一度のへこの私」の往生」が必ず遂げられるようにと、次のようにおつしやられたのである。

阿弥陀仏は、一念とのうるに一度の往生にあてがいておこし給える本願なり。かるがゆえに十念は十度うまるる功德なり。一向専修の念仏者になる日よりして、臨終の時にいたるまで申したる一期の念仏をとりあつめて、一度の往生はかならずする事なり。

(試訳)阿弥陀さまは、わずか一遍、お念仏を称えれば、その中に一度の往生が叶う功德を込めて本願をおたてになりました。ですから、十遍お念仏を称えれば十回の往生が叶うほどの功德があるのです。

それほど貴いお念仏であることを心得て、ひたすらお念仏を称える身となったその日から、命尽きるその時まで称えた一生涯にわたるお念仏の功德をとり集め、ただ一度の往生は必ず遂げられるのです。⁽¹⁶⁾

聖道門各宗はもとより、真宗や時宗でさえもその捉える「死」はどこまでも理念的・観念的なものとなっており、未来の「死」を先取りして現在完了もしくは過去完了で語ってしまう。なるほど、こうした「死」の捉え方は、バーチャルリアリティー(仮想現実)の世界にひたり、複雑な現実世界や人間のありさまを表面的にしか捉え得ず、「たった一度のへこの私」の死」を正面から見据えようとする人々にはうってつけかも知れない。

しかし、法然上人にとって、今を生きる「へこの私」の死」は、決して理念的・観念的なものではなく、体験的・現実的な未来のある一点を見据えた真剣勝負の場には他ならない。なぜなら、そこを諸行無常の世であるから、私たちを取り巻く環境も、私たちの身心のありさまも、時々刻々移り変わり、したがって「たった一度の

「この私」の死」が訪れる瞬間はどんな人にとつても予測不可能なことだからである。そうしたあたり前の現実を十二分にご存じだったからこそ法然上人は、未来のある一点に必ず訪れる「たった一度の「この私」の死」を迎えるその瞬間まで願往生の志と本願念仏を手放さないように「ただ一向に念仏すべし」と訴えられたのである。そして、こうした願往生の志と念仏相統の実践こそ、法然上人に学ぶ宗教者＝念仏信者のあるべき姿勢と言えるだろう。

以上、周知のことであるが、宗教者＝念仏信者にも宗教的指導者＝浄土宗僧侶にとつても必要な念仏実践の基本的態度について述べてきた。これを踏まえただ上、次項では宗教的指導者としての浄土宗僧侶に望まれる姿勢について考えてみたい。

(三) 法然上人に学ぶ宗教的指導者像

本項では、宗教的指導者としての浄土宗僧侶に望まれる姿勢、すなわち、先に引用した「宗教の教義をひろめ、

儀式行事を行い、及び信者を教化育成する」という布教・教化の実践について考えてみたい。なおここでは、具体的な布教・教化のマニユアルの提示ではなく、これまでもすると安易に退けられ、なおざりにされ続けてきたきらいのある布教・教化の裏付け作業としての日々の研鑽・精進、即ち、修学の姿勢について考えてゆきたい。

もちろん、ここで言う修学とは、次に示すご法語において法然上人が戒められた「悟り（智慧の体得）を目指す修学」や「学問の大成を目指す修学」といった性格ではない。

唐土我朝に、もろもろの智者達の、沙汰し申さるる、観念の念にもあらず。また学問をして、念の心を悟りて申す念仏にもあらず。ただ往生極楽のためには、南無阿弥陀仏と申して、うたがいなく往生するぞと思ひ取りて申す外には別の仔細候わず。

（試訳）私、法然の説いてきたお念仏は、み仏の教えを深く学んだ中国や日本の高僧方が理解して説か

れてきた、心を静めてみ仏のお姿を想い描く観念のお念仏ではありません。また、み仏の教えを学びとり、お念仏の意味合いを深く理解した上で称えるお念仏でもありません。阿弥陀仏の極楽浄土へ往生するためには、ただひたすらに「南無阿弥陀仏」とお称えるのです。一点の疑いもなく「必ず極楽浄土に往生するのだ」と思い定めてお称えするほかには、何も細かなことはありません。⁽¹⁷⁾

学生骨になりて、念仏やうしなわんずらん。

(試訳)学者ぶつて念仏をあれこれ議論していれば、いつしかお念仏を称えなくなってしまうことでしょう。⁽¹⁸⁾

とはいえ、「智慧第一」「深広の法然房」と讃えられながらも、法然上人ご自身が自己の救いを求めて修学を重ねられたことは明らかである。

われ聖教を見ざる日なし、木曾の冠者花洛に乱入のとき、ただ一日聖教を見ざりき。

(試訳)私、法然が經典をひもとかない日などあり

ませんでした。木曾の義仲が京の都に攻め入ったその一日だけ、經典をひもとけませんでした。⁽¹⁹⁾

さらに上人は、四十三歳で善導大師の教えに出会い、念仏往生による救いを確信し、日課念仏六万遍を修められるようになってからも厳しい修学を続けられた。

抑も貧道、山修山学の昔より五十年の間、広く諸宗の章疏を披閲して、叡岳に無き所ものは、之を他門に尋ねて、必ず一見を遂ぐ。鑽仰年積りて聖教殆ど尽す。

(試訳)そもそも私、法然は、比叡山に登嶺して以来五十年間、広くさまざまな宗派の典籍をひもといて、比叡山にないものは、その典籍を他宗の寺院にまで尋ねて、必ずや一度は拝読してまいりました。

み仏の教えに対する鑽仰は、知らず知らずに年を重ねて仏教典籍はほとんど拝読し尽しました。⁽²⁰⁾

はたして、法然上人が保ち続けられたこうした厳しい修学の姿勢は、いったい何を物語るものであろうか。次のような一連のご法語が伝えられている。

勢観上人問うて云わく、智慧もし往生の要となるべくんば、正直に仰せを蒙りて修学を営むべし。また唯称名不足無ければ、その旨を存すべくなり。

祖師答えて云わく、往生の業はこれ称名ということ、釈文分明なり。有智無智を嫌わずということ、またもつて顕然なり。しかれば往生のためには称名足んぬとなす。学問を好まんよりは、唯一向に念仏して往生を遂ぐべし。弥陀・観音・勢至に遇い奉らん時、何れの法門に達せざらん。彼の国の莊嚴、昼夜朝暮に甚深の法門を説くなり。念仏往生の旨を知らざらん程はこれを学すべし。もしこれを知り已りなば、幾ばくならざる智慧を求めて称名の暇を妨ぐべからず。

(試訳) 勢観房源智上人が法然上人に次のように尋ねました。「もし、智慧を具えることが往生の肝要となるのであれば、素直にその仰せを蒙り、仏法を学んで修めるべきではありません。しかし、称名念仏だけで不足がないというのならば、そのように

心得なければなりません。(本当に仏法の智慧がなくともいいのでしょうか)と。

すると上人は次のようにお答えになりました。

「往生のための正しき行業、それが称名念仏であることは、善導大師のご解釈によって明らかです。また、往生は智慧のあるなしを選び好まないことも明らかにかにされています。だからこそ、往生のためには称名念仏で事足りるのです。好んで仏法を学ぼうなどと思うよりも、ひたすらお念仏して往生を遂げるべきです。ひとたび阿弥陀さま・観音さま・勢至さまにお会いしたならば、いつたいいかなるみ教えを究められないのでしょうか。かの極楽浄土の貴い莊嚴は、昼夜朝暮に奥深い教えを説いています。(ただし) 念仏往生の道理がしっかりと理解できていないうちはこれを学ぶべきです。しかし、この道理が理解できたならば、いかほどの成果も見込めない仏法の智慧を求めようとして、かえって称名念仏の暇を妨げることがあつてはなりません」と。⁽²¹⁾

往生のためには念仏第一なり。学問すべからず、ただし念仏往生を信せん程はこれを学すべし。

(試訳) 往生を叶えるためにはお念仏が第一です。

学問は必要ありません。ただ、念仏往生の道理が信じられるようになる程には、学問を修めるべきです。⁽²²⁾

こうしたご法語から窺い知ることのできる法然上人の修学に対する姿勢が「悟り(智慧の体得)を目指す学」でないことは言うまでもなく、「念仏往生の道理がしっかりと理解できていないうちにはこれを学ぶべき」「念仏往生の道理が信じられるようになる程には、学問を修めるべき」という姿勢であることは明白である。

もちろん法然上人が、念仏往生の道理を理解できていなかったり、信じられていないなどということが微塵もあろうはずはない。しかし、その法然上人が、日課念仏六万遍の相続を重ねながらも修学をされ続けたのである。おそらくその事実が、法然上人ご自身が、宗教的指導者・布教者・教化者というご自覚を、終生、抱き続けてお

られた証左に他ならない。こうした法然上人の姿勢を私たち浄土宗僧侶が学ばないわけにはいくまい。つまり、僧侶自身が修学を重ねて念仏往生の道理をより深く理解し、より堅固に確信することによって、檀信徒をはじめとする一人でも多くの大衆に対し、より良き、より深き念仏教化の実をあげられることとなるのではあるまいか。

法然上人には次のようなご法語も伝えられている。

学問ははじめてみたつるは、きわめて大事なり、師の説を伝習はやすきなり。

(試訳) 学問を修めるにあたっては、あらたに見定める事がきわめて大切です。師匠の説をそのまま伝え習うだけならたやすいことです。⁽²³⁾

はたして私たちは、このご法語から何を学ぶべきであろうか。私は、このご法語から法然上人の修学遍歴に思いをいたし、比叡山黒谷での師叡空上人との観称勝劣の論争、さらには、『選択集』⁽²⁴⁾において高らかに宣言された「偏依善導一師」の御述懐などを思い出さずにはいられない。法然上人は、ご自身の修学遍歴の中、それまで

の仏教界の常識であった聖道門の教えを学ばれた。さらには、表面上は浄土教を主唱しつつも、唯心浄土・自性弥陀あるいは心・仏・衆生三法無差別などといった聖道門の教えを思想背景の核心として抱いていた祖師方⁽²⁵⁾の教えを学ばれた。しかし、理論上どんなに勝れて整った教えであろうとも、他ならぬ「この私」を真にお救いくださる報身・報土としての仏・仏土をどこまでも語り得ない聖道門の教えやその一方便の役割に過ぎないこれまでの浄土教の教えによって法然上人ご自身のお心が救われることは決してなかったし、いわんや、今、現に巷に悩み苦しんでいる多くの人々（＝宗教的実存としての一人一人の「この私」）の心が救われるとは夢にも思われなかった。そして、最終的に法然上人は、これまでの聖道門の教えとはまったく異なる本願成就身（報身）・指方立相（報土）としての阿弥陀仏・極樂浄土を主張された弥陀化身善導の『観経疏』に出会うことによって、はじめてご自身が救われるという確信を得られたのである。その法然上人がご自身に課された使命とは他でもない、

以下のことであったろう。つまり、これまでの聖道門（表面的浄土教も含めた）の堅牢なる常識と善導大師の教えとの相違を指摘・峻別し、新たに善導大師の本願念仏の教え（＝阿弥陀仏の常識⁽²⁶⁾）に光を当てることである。そして、その具体的な事跡こそが、比叡山黒谷での師叡空上人との観称勝負の論争であり、大原問答や東大寺講説であり、さらには、『選択集』において高らかに宣言された「偏依善導一師」の御述懐であった。いや念仏教化に尽くされた法然上人のご生涯こそが、聖道門（表面的浄土教も含めた）から浄土門を独立させるための理論的抗争であったとも言えるであろう。聖道門の教えが堅牢かつ膨大であればあるほど、法然上人の修学は一層厳しくならざるを得なかったのである。

「悟り（智慧の体得）を目指す修学」を否定されながらも、一概に修学を否定されなかった一連のご法語や「学問を修めるにあたっては、あらたに見定める事がきわめて大切で」とあると吐露されたご法語の意図を私はこのように察するのである。

そうした推測を現代の視点に置き換えてみるならば次のようなことが言えようか。なるほど、世間は「宗教の時代」「仏教ブーム」などと言われ、書店には各種仏教関係書籍が山積みされている。とはいえ、たとえ「浄土」「念仏」などと謳われてはいても（真宗関連の本を含めて）、⁽²⁷⁾その大半は唯心浄土・自性弥陀的な思想を背景とした教えを説いている。法然上人の教えを受け、正確に浄土宗の阿弥陀仏や極楽浄土を説いている書籍は稀少である。（もちろん、そうした聖道門の教えそれ自体が間違っているというわけでは決してない。）私たち浄土宗僧侶は、そうした膨大な聖道門の教えに基づく書籍に振り回されず、浄土宗の教えとの相違をしっかりと峻別し、より深く念仏信仰を育んでいかねばならない。そして、その上で、その両者を巧みに取り上げて自身の言葉に噛み砕きつつも、檀信徒の念仏信仰の芽を正しく上手に育てていくという姿勢こそ求められているのである。法然上人は次のように述べられている。

有る時上人示して云わく、浄土宗の学者は先ず此の

旨を知るべし。有縁の人の為には身命財を捨てても、偏に浄土の法を説くべし。自らの往生の為には諸の囂塵を離れて専ら念仏の行を修すべし。此の二事の外、全く他の営みなしとぞ仰せられける。

（試訳）ある時、法然上人が次のようにお示しになりました。「浄土宗の教えを学ぶ者は、まずは次のようなことを知らねばなりません。ご縁のある人のためなら、身も命も財産も投げ捨て、ひたすら浄土の教えを説き広めるべきです。自身の往生のために、は世俗のあらゆる喧噪を離れて称名念仏の一行を修めるべきです。この二つの他には、いかなる実践も必要ありません」と。⁽²⁸⁾

以上、「ただ一向に念仏すべし」という宗教者⇨念仏信者に求められる条件に加え、さらに教化者としての宗教的指導者⇨浄土宗僧侶に望まれる姿勢について述べてきた。このように私たち浄土宗僧侶には、布教・教化の裏付け作業としての修学の研鑽・精進こそが肝要なのである。

三、おわりに―現代社会に向けて

昨今、科学的合理主義的知識の攻勢に抗しきれず（うまく取り込まれ）、学問としての仏教ばかりか、宗教としての仏教、とりわけ善導大師・法然上人が開顕された浄土宗のみ教えをも、その枠の中に押し込めてしまおうという愚挙が数多く見受けられる。そして、そうした「科学的合理主義こそ万能・宗教など不必要」との社会的風潮は、学校教育に限らず、家庭や地域社会において確固たる宗教的情操教育を受けてこなかった若い世代に広がっている。また、マスコミや教育現場をはじめとする多くの場で、現在の教団の大きさと祖師の教えの質が比例して語られてしまうという錯覚・皮肉が横行している。その典型が、道元思想と曹洞宗教団であり、親鸞思想と真宗教団に他ならない。その結果、例えば「法然上人の思想を徹底し、純化したのが親鸞の絶対他力の思想である」というとんでもない無知・偏見が跋扈している

という現状がある。

宗教的指導者としての私たち浄土宗僧侶は、そうした根も葉もない誤った偏見や社会的風潮に決して振り回されてはいけなければかりか、檀信徒をはじめとする一人でも多くの大衆を念仏信仰に結縁させるといふ布教・教化の場に立つ以上、法然上人がお示しになられた修学の姿勢に範をとり、そうした誤謬を峻別・払拭する眼を常に磨き、さらには、現代社会を取り巻くさまざまな問題にも応答可能な幅広い視点を失わずに学んでいく姿勢が必要となろう。⁽²⁹⁾そして、深い自己内省に基づく凡夫の自覚とはば広い修学・弛まぬ念仏実践に基づく日々の生活態度とに裏付けられた迫力によって、手をかえ品をかえて信機の自覚を訴え続け、その上で、現当二世にわたって私たち凡夫（一切衆生）を真に救い得る教えは、浄土宗の念仏往生の教えをおいて他にないことをしっかりと伝えていくことこそ私たち浄土宗僧侶に課せられた使命であろう。法然上人は次のようなご法語を残されている。

すこしも念仏にころをかけ候わんをば、すすめたもうべし。これ弥陀如来の御みやづかえと、おほしめすべく候なり。

(試訳)少しでもお念仏の教えに心を向けそうな人には、その教えをお勧めになって下さい。こうしたことはすべて阿弥陀さまへの宮仕えであるとお思いになるべきでしょう。(30)

我れ頸を截らると雖も、此の事を云わざるばあるべからず。

(試訳)私はたとえこの首をはねられようとも、念仏往生のみ教えを説かないわけにはまいりません(31)

こうしたご法語からは、阿弥陀仏の「宮仕え」として念仏教化に尽力され、「首をはねられようとも、念仏往生のみ教えを説かないわけには」いかないという法然上人ご自身の深い思いが伝わってくる。宗教的指導者としての私たち浄土宗僧侶がまじに見習うべき姿勢であろう。限られた紙面の中で充分意を尽くし得ない点多々あるが、それらの諸点に関しては後日を期すとともに、大

方の御叱正を乞う次第である。

合掌

【註】

(1) 『法答授手印疑問抄』卷上「浄全」一〇卷二九頁(原漢文)。これとほぼ同様の説示が「聖光上人伝」「浄全」一七卷三八五頁下、「筑後善導寺志」「浄全」二〇卷四四二頁上などにある。なお、本稿における引用文献は、本書の性格を鑑み、拝読しやすいよう便宜を施し、意味が取りにくい文献に限って、適宜、現代語訳を付した。その際、袖山栄輝・林田康順・小村正孝編訳『法然上人のご法語』一卷「消息編」・二卷「法語類編」・三卷「対話編」(浄土宗出版室)に記載のあるご法語は、その現代語訳を大いに参照している。

(2) 道元のこうした姿勢は、例えば、

おほよそ無上菩提は、出家受戒のとき満足するなり、出家の日にあらざれば成満せず。ゝ仏化はただ出家それ根本なり、いまだ出家せざるは仏法にあらず。(『正法眼蔵』七五「出家」「道元全集」上巻五九八頁)

あるいは、

むかしよりいまだ出家の功德なからん衆生、ながく仏果菩提うべからず。ゝ世人もし子孫をあはれむことあらば、いそぎ出家せしむべし。父母をあはれむことあらば、出家をすすむべし。ゝ三世十方諸仏、

みな一仏としても、在家成仏の諸仏まします。過去有仏のゆゑに、出家受戒の功德あり。衆生の得道かならず出家受戒によるなり。おほよそ出家受戒の功德、すなはち諸仏の常法なるがゆゑに、その功德無量なり。聖教のなかに在家成仏の説あれど、正伝にあらず。女身成仏の説あれど、またこれ正伝にあらず。仏祖正伝するは、出家成仏なり。しかあればすなはち、三世諸仏、皆曰出家成道の正伝、もともこれ最勝なり。さらに出家させる三世諸仏おほしきまします。〔正法眼蔵〕一「出家功德」〔道元全集〕上巻六〇四頁一六一七頁）

(3) 親鸞のこうした姿勢は、例えば、爾らば、已に僧に非ず、俗に非ず。是の故に禿の字を以て姓と為す。〔教行信証〕「方便化身土巻」

〔底本親鸞聖人全集〕一卷三八一頁）

あるいは、

親鸞は弟子一人ももたずさきふらう。〔歎異抄〕

〔底本親鸞聖人全集〕四卷九頁）

などという法語に見出せる。

(4) 筆者は、こうした点、特に教化者と被教化者との信教の自由の積極的な発現形態について考察したことがある。拙稿「明治前期における「信教の自由」の獲得と受容―浄土宗政を中心として―」〔仏教文化学会紀要〕三、平成七年四月）、及び、同「大教院時代に

おける宗政」〔浄土宗総合研究所「浄土宗日常勤行式の総合的研究」、平成十一年三月）などを参照された。

(5) 「一枚起請文」〔昭法全〕四一五頁。

(6) 「浄土宗略抄」〔昭法全〕六〇二頁。

(7) 「聖光上人伝説の詞」〔昭法全〕四六一頁。

(8) 「四十八巻伝」巻四六「法伝全」二九九頁。これとは同様の説示が、「決答授手印疑問鈔」巻下「浄全」一〇巻五九頁上、「聖光上人伝」〔浄全〕一七巻三九二頁下、「念仏名義集」巻中「浄全」一〇巻三七四頁下、「念仏三心要集」〔浄全〕一〇巻三九二頁上などにある。

(9) 「然阿上人伝」〔浄全〕一七巻四一〇頁上。

(10) 「隆寛律師伝説の詞」〔昭法全〕四六四頁。

(11) 「一期物語」〔昭法全〕四四二頁。

(12) 「十二問答」〔昭法全〕六三五頁。

(13) 「往生浄土用心」〔昭法全〕五六五頁。

(14) 「往生浄土用心」〔昭法全〕五六五頁。

(15) 「聖光上人伝説の詞」〔昭法全〕四五八頁。

(16) 「禪勝房にしめす御詞」〔昭法全〕四六三頁。

(17) 「一枚起請文」〔昭法全〕四一五頁。

(18) 「つねに仰られける御詞」〔昭法全〕四九三頁。

(19) 「修学についての御物語」〔昭法全〕四八六頁。

(20) 「北陸道三遣ハス書状」〔昭法全〕八〇二頁。

(21) 「勢観上人との問答」〔昭法全〕六九五頁。なお、

これとほぼ同内容のご法語が、「信空上人伝説の詞・其一」『昭法全』六六九頁、「二期物語」『昭法全』四四二頁にも伝えられている。

(22) 「渋谷入道道遍伝説の詞」『昭法全』四六八頁。

(23) 「修学についての御物語」『昭法全』四八五頁。

(24) 拙稿「選択集」における普導弥陀化身説の意義―選択と偏衣―(『仏教文化研究』四二・四三合併)を参照されたい。

(25) 拙稿「道元禅師のみた浄土教と宋代浄土教と法然浄土教の狭間で」(『駒沢大学禅研究所年報』一〇)を参照されたい。

(26) 拙稿「法然上人「選択思想」と「勝劣難易二義」をめぐって」(『仏教論叢』四三)を参照されたい。

(27) 拙稿「法然上人における俱会一処への視座と親鸞聖人との対比を通じて」(『石上善應教授古稀記念論文集・仏教文化の基調と展開』)を参照されたい。

(28) 「聖覚法印に示される御詞・其六」『昭法全』七三五頁。

(29) こうした姿勢の具体的な実践こそが、二祖聖光上人の聖浄兼学の精神や七祖聖岡上人の随他扶宗の展開に他ならないであろう。その中、聖岡上人の姿勢については、拙稿「平成十二年度 布教・教化指針」(第六章 七祖聖岡上人)を参照されたい。

(30) 「鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事」『昭法全』五三二頁。

(31) 「二期物語」『昭法全』四四二頁。

第二章 浄土宗僧侶養成の歴史と現状

浄土宗の僧侶養成制度の歴史

宇 高 良 哲

一、江戸時代以前の僧侶養成

浄土宗の僧侶養成機関の淵源を尋ねれば、遠く法然上人が比叡山を下り門弟達の指導にあたった東山吉水禅房にそれを求めることができよう。更に三祖良忠の下総(千葉県)の福岡・飯岡談所、性心の秩父水沼談所、妙

観の矢目談所等、鎌倉時代にも有力な僧の許に所化が参集して勉学に励んでいた。しかし浄土宗の場合、名実共に僧侶養成制度が確立してくるのは室町時代の初期に瓜連常福寺の住持として活躍した聖罔のころからである。

聖罔以前は確たる制度はなく、師の考えによって『選択集』『授手印』『述聞制文』などを弟子にあたえて伝法の印可としたが、聖罔によって、当時の天台、真言、禪

などの諸宗派において盛んに行われていた伝法の儀則によつて、あらたに五重伝法の制度をもうけ明德四年（一三九三）十二月に弟子の聖聰に伝えたことをもつて最初とする。これは初重に法然上人作と伝える『往生記』一卷によつて「機」について相伝し、二重は弁長の『末代念仏授手印』一卷によつて「法」（行）について相伝し、三重は良忠の『領解末代念仏授手印鈔』一卷によつて「解」について相伝し、四重は同じく良忠の『決答授手印疑問鈔』二巻によつて「生」について相伝し、第五重は『往生論註』に説く十念に関し凝思十念について相伝する。聖岡はこの五重伝書について『往生記投機鈔』一卷、『授手印伝心鈔』一卷、『領解授手印徹心鈔』一卷、『決答疑問銘心鈔』二巻を著して細釈し、応永十一年（一四〇四）九月には『五重指南目録』一卷を撰して五十五か条の口伝の要目を示した。このうち『往生記』『授手印』『領解鈔』の三部三巻の書をとくに三巻書とよび、さらに『決答疑問鈔』二巻と聖岡の著わした『投機鈔』一卷、『伝心鈔』一卷、『徹心鈔』一卷、『銘心鈔』

二巻の五部七巻を七巻書といい、合して三巻七書といつて伝法の要義書とされている。これらを修学するために、談所あるいは談義所といわれる学問所には所化が常住する学寮が付設されるようになった。聖岡より少し遅れて観誓祐宗が鎌倉光明寺にも学寮を設置している。その後諸所の談所で学寮が設置され、下総横曾根・下総生実大巖寺・下総小金東漸寺・武蔵川越蓮馨寺・武蔵鴻巣勝願寺等が盛んであった。特に戦国時代になると、道誉貞把・安誉虎角の活躍により生実大巖寺が関東の中心道場となり、当時廓大寮・応徹寮・学湛寮等数十の寮があり活気を呈していたという。

二、江戸時代の檀林による僧侶養成

1 白旗派

江戸時代に入ると徳川家康が浄土宗に帰依し、増上寺十二世観智国師源誉存応の活躍とあいまって関東には白旗派の十八檀林ができ、浄土宗僧侶の養成に貢献した。

浄土宗で檀林という語句がいつ頃から使われたかは明確ではないが、聖岡は『教相十八通』下巻の教相第十重定善義内の釈で「請い願くは浄土檀林の衆、努力めて無手の愁を残すこと莫れ」といい、聖聡は『当麻曼荼羅疏』第二十二で「我等幸に吉水の正流檀林の末流なり」といっている。聖岡・聖聡両師のいう檀林は江戸時代のような特別な寺格を意味するものではなく、熱心な念仏出家者の集団というような意味であろう。江戸時代の檀林は慶長二年（一五九七）九月二十五日付で制定された関東浄土宗法度、元和元年（一六一五）七月付の浄土宗諸法度以下の法度で厳しく寺格が規定されているように行政面でも教学面でも一宗の最高責任機関であった。

関東十八檀林は前述の中世以来の有力寺院を中心に、徳川家と特別な由緒関係にある伝通院・大光院と、有力学僧によって新たに江戸に建立された幡随院や靈巖寺等の学山が補充され、江戸幕府の寺院統制策の一環として組織化されたものである。

なお、十八檀林は慶長七年あるいは元和元年に徳川家

康の命で増上寺存応が制定したものと一般には伝えられているが、次表に明らかのように、十八檀林は自然発生的なもので、一度に制定されたものではない。特に十八檀林の確立は、家康・存応の死後で、深川靈巖寺の成立した寛永元年以降である。その後格式によって紫衣檀林・香衣檀林、所在地によって江戸檀林・田舎檀林の區別が生じてくる。

〈寺名〉

〈開山〉

〈開山年代〉

鎌倉光明寺

然阿良忠

一二四五（寛元三）

鴻巣勝願寺

然阿良忠

一二五二（建長四）

瓜連常福寺

成阿成実

一三五八（延文三）

芝増上寺

西誉聖聡

一三九三（明德四）

飯沼弘経寺

歎譽良肇

一四一四（応永二）

紫衣地 田舎

紫衣地 江戸

小金東漸寺 經營清蓮

紫衣地 田舎

下谷幡隨院 智譽幡隨意 一六〇四（慶長 九）

生実大巖寺 道譽貞把

香衣地 田舎

小石川伝通院 正譽廓山 一六〇八（慶長一三）

川越蓮馨寺 感譽存貞

香衣地 田舎

太田大光院 然譽吞竜 一六一一（慶長一六）

八王子大善寺 讚譽牛秀

香衣地 田舎

深川靈巖寺 雄譽靈巖 一六一一（寛永 元）

岩槻淨国寺 総譽清巖

香衣地 田舎

香衣地 江戸

江戸崎大念寺 源譽慶巖

香衣地 田舎

江戸時代の白旗派の僧侶の養成はこの十八檀林の学寮で行われた。檀林学寮が修学を研鑽する場所であるとともに勤行法式作法の修行道場でもあった。江戸時代浄土

館林善導寺 智譽幡随意

香衣地 田舎

宗僧侶になろうとするものは檀林に止住して、所定の課目九部を学習し、履修しなければならなかった。学寮では学寮主と学寮生が共に生活し、寮主は寮生を統率し、

結城弘経寺 檀譽存把

香衣地 田舎

教育した。寮生は修学中の所化であり、種々守るべき法

本所靈山寺 專譽大超

香衣地 田舎

度が定められていた。

一六〇一（慶長 六）

例えば寛永九年九月に増上寺照誉了学によって制定された「所化入寺掟」をみると、入寮許可条件は、十五歳以上で三部経の講読可能なことであつた。それでも入寺希望者が江戸檀林に集中したため、貞享二年（一六八五）十一月、幕府は新来の所化員数を増上寺七十人、伝通院五十人、靈巖寺・幡随院・靈山寺各三十人に制限している程である。そして入寮日を、毎年正月十一日とした。

檀林学寮へ入つた所化は在籍中に修学する学課を九部分けて、初入寺以後、浅より深へと進学した。九部とつのは、名目部・頌義部・選択部・小玄義部・大玄義部・文句部・礼讃部・論部・無部である。各部履修するのに一部三カ年を要した。従つて入寺着帳から修了までは少なくとも二十七箇年以上を必要としたのである。進級を部転といい、春秋二期の講積試験によつていた。

名目部 初入寺より三年までをいう。ここでは聖岡の『浄土略名目図』と『浄土略名目図見聞』とを用いて勉学する。『略名目図』を用いているのは、浄土宗の立場

を広く諸宗と比較して認識させるためである。基礎的段階として仏教の教相判釈を学び、そして善導の釈義に立つところの二蔵二教の教相判釈を理解してゆく。『名目図見聞』は『略名目図』を註解したものである。

頌義部 聖岡の『浄土二蔵二教略頌』『釈浄土二蔵義』『二蔵義見聞』を教科書とする。この部は名目部の教判論を更に深めたもので、『釈浄土二蔵義』通称『頌義』を中心としたようである。この著は浄土の教門を声聞蔵・菩薩蔵の中の菩薩蔵とし、小乗・初分・後分・性頓・相頓の五教の中の相頓教と判じ、事理縦横、事理俱頓、即相不退、見生即無生を明して、極楽無輩品や無生而生などを実義として念仏が諸宗を超過した法であることを述べている。

これまでの浄土宗の教相は宗祖法然の『選択集』以来、専ら聖浄二門、難易二道が用いられてきたのであるが、檀林教学において聖岡の二蔵二教の教相と分類図式的な名目学を初期の学課としたことは、江戸時代の檀林教学の方向を自然に決定し、浄土教学史上における一時代を

なしたということができるのであろう。

選択部 名前のように宗祖法然の「選択本願念仏集」

を修学するところである。この席から上説といって大論義の高席につくことができる。そのほか重要な註釈書として、聖光の『徹選択集』、良忠の『選択伝弘決疑鈔』、聖岡の『決疑鈔直牒』を用いた。

小玄義部 玄義というのは「観経玄義」であって、善導が『観経疏』四巻をあらわし観経の要義大綱を述べた中で、第一巻玄義分は観経の細積ではなく、大意、概論を述べたものである。小玄義部ではこの玄義分のはじめの「先勧大衆」から「往生安楽国」までの疏全体の序分にあたる偈頌、即ち十四行偈を修学する。

大玄義部 小玄義部で履修した次から即ち「第一先標序題」から最後までである。一説には小玄義部を「先勧大衆」より「皆蒙解脱」までとし、大玄義部を「然衆生障重」より最後までともいう。いずれにしてもここでは「観経疏第一卷玄義分」を大小二部に分けて修学する。

文句部 この部においては、「観経疏第二卷序分義」

「観経疏第三卷定善義」「観経疏第四卷散善義」を修学する。

礼讃部 善導の「往生礼讃」「法事讃」「般舟讃」「観念法門」等、いわゆる行儀分と称される教科目を修学する。

論部 ここでは天親の「往生論」とその註釈書である曇鸞の「往生論註」を中心に浄土往生の実技を学ぶ。「往生論」は「無量寿経優婆提舍願生偈」といわれて、「無量寿経」一経の別申論のように思われるが、ここでは「観経」「阿弥陀経」の意も含む三経通申論として講釈されている。「往生論註」は「往生論」の理論的根拠であり、浄土教の高度の論書として難解なものと考え、九部の内、宗乘八部の最後の書として重視された。

無部 宗乘八部を修学して、進むべき部がないという意味である。論釈の義を極め、宗要に精通したものが到達するところである。

檀林能化職、紫衣地、別格寺の住職は無部在席者でなければなれなかった。また五重兩脈の伝授、布薩戒書の

許可、香衣上人の論旨等も八部を経たものでなければならなかった。

以上の九部は檀林学寮の平素の学問研究であつて、夏冬の両安居には本坊の客殿において行われた法問に出席聴聞した。それから学徒は各部において宗乗の研鑽をしたが、有志の者は余乗を研究したり、教養として外典を勉強しても差支えなかつた。

檀林における授業方法には講釈と法問とがあつた。講釈というのは講義であるから、入寺年数の浅い者にとつては授業であるが、講義する者には平素の蘊蓄を發表し、自分の力を判定される機会であつた。その講義にはそれぞれの段階に応じて席役講・再役講・内講の三種類があつた。

法問というのは宗乗に関する問題を出して問答論議を行つて、学徒を教育訓練することである。これには上読法問と下読法問の二種類があつた。

江戸時代の檀林教学は幕府政治機構の完成と共に盛んになり、十八檀林を中心として宗乗、余乗、史学の研究

が大いに進んだのであるが、時代がたつにつれて形式にながれ、九部宗学も規定通りゆかず、檀林教学は異議となることができないので、自然に訓詁学的になり教条主義になつたのである。

2 名越派

名越派では矢目如来寺、折木成徳寺、大沢円通寺、山崎専称寺の四箇寺を通称四本山という。如来寺は名越派三祖良山を開山として、建武三年（一三三六）以前に成立した寺で、四本山の中でもっとも早く開かれ、同派発展の拠点となつた寺である。成徳寺は、如来寺開山良山の弟子良天が元徳二年（一三三〇）に、円通寺はその良天の弟子良栄が応永元年（一三九四）頃に、専称寺は良山の弟子良就により応永二年に開かれたといわれる。これらの中で九月三日付の知恩院徳誉光然書状をみると、専称寺は勅願寺となっている。光然の知恩院在世期間から考へて天文二十三年（一五五四）以前のことである。また天正二年（一五七四）六月二十六日付の正親町天皇

繪旨をみると、円通寺もこの時に勅願寺となっている。

この名越派四本山はいずれも成立当初から、談義所的人格を持ち僧侶の養成機関であったものと思われる。私がかつて「浄土宗檀林伝法の沿革について」(戸松教授古稀記念浄土教論集)の中で、伊勢の樹教寺と近江の浄嚴院の事例を紹介して、浄土宗の伝法は江戸幕府によって檀林だけに限定されるまでは、各地の有力寺院がそれぞれ独自の僧侶養成と伝法行っていたことを考証した。名越派の典籍の奥書や、如来寺に現存する月形函の典籍類をみても、名越派の四本山がその頃僧侶養成を行っていたことは事実であろう。

しかし、近世初期になると江戸幕府の宗教統制により、各宗派共に檀林にだけ僧侶の養成が認められ、それ以外の有力寺院の僧侶の養成は禁止される。江戸時代に名越派で檀林の特権が認められていたのは円通寺と専称寺だけである。いつからこの両寺だけになったか明白ではないか、この両寺が檀林であったことを示すもつとも早い史料は寛文十一年(一六七二)正月の「檀林連署提書」

である。これを見ると白旗派の檀林と共に名越派の両寺が連署しているので、江戸時代に専称寺と円通寺が名越派の檀林であったことは間違いない。名越四本山の中で専称寺と円通寺が檀林として残ったのは、この両寺が共に勅願寺であったことが注目されるが、それ以上に地域的に関東、または関東に近接する場所にあったことが大きな理由であろう。

成徳寺がいつ頃檀林の機能を失ったかよくわからないが、如来寺は「名越派源流志」所収の「当山世代」をみると、十七世良胤のところに「此時迄檀林」とあり、十八世良本のところに「此ヨリ非檀林」とあるので、この間に機能を失ったのであろう。両者共に如来寺の在世期間にはわからないが、十五世良誓が天正元年(一五七三)の寂、二十世良真が正保年間(一六四四〜四七)の住持とされているので、天正以降、正保以前に如来寺は檀林でなくなったのだろう。如来寺は元和五年(一六一九)十月九日付の増上寺観智国師源誓存応定書や、寛永二十年(一六四二)と思われる七月二十日付の増上寺業誉還

無書状をみると、元和・寛永頃には本山・檀林の資格を認められており、これ以降、正保頃までに檀林の資格を失ったのであろう。

そして宝永三年（一七〇六）四月には増上寺の湛誓門秀から兩檀林に対して二通の名越檀林法度が制定されており、江戸時代を通して兩寺が檀林として活躍していたことがわかる。

栃木県鹿沼市清林寺所藏の「名越派入寺帳」前書の「位書之事」をみると、名越派檀林には衆頂、二老、月行事などの役職があり、修学の段階として無部・經部・論部・文句部・玄義部・選択部・礼讃部の七部があった。そして無部所属者は道者、經部所属者は大□、論部所属者は尊者、文句部所属者は禪師、玄義部所属者は論士、選択部所属者は侍者、礼讃部所属者は比丘と呼ばれていた。礼讃部から順次昇格して無部にいたるのである。この昇格することを部転と呼んでいる。名越派檀林の部数とこの部転年数は管見ではこの入寺帳が初見である。これらを従来からよく知られている白旗派関東十八檀林の

部数と部転年数を比較して表示すると（表1）の通りである。

白旗派檀林の修学方法は九部構成で所要年数は二十五年以上である。これに対して名越派のそれは七部構成で、十八年以上である。なお、注意を要するのは白旗派檀林の入寺年齢は寛永九年（一六三二）九月二十五日付の増上寺の所化入寺掟書に、「拾五歳已前者無用之事」とあり、十五歳であったことがわかる。一方、名越派檀林の入寺年齢は宝暦四年（一七五四）十月付の専称寺定書を見ると、「初入寺之輩者、古来御定法之通、世寿可為二十歳已下」とあり、名越派では古来から二十歳が基準となっていたことがわかる。そのため修学年限に差はあるが、実質的な修学年齢には大きな差はなかったようである。

しかし修学の過程を見ると両者には大きな相違がある。九部と七部という修学年限だけでなく、内容的に大きな相違がある。

白旗派檀林の九部の修学内容を見ると、白旗派の修学

表1 両派檀林の修学方法

白旗派	年数	名越派	年数
無部	25以上	無部	18以上
論部	22~24	經部	15~17
礼讃部	19~21	論部	12~14
文句部	16~18	文句部	9~11
大玄義部	13~15	玄義部	6~8
小玄義部	10~12	選択部	3~5
選択部	7~9	礼讃部	1~2
頌義部	4~6		
名目部	1~3		
白旗派の檀林入寺年齢は15歳		名越派の檀林入寺年齢は20歳	

内容は、まず室町時代に白旗派の教学を大成した聖罔・聖聡の教判論を最初に修学して、それを基本として法然、善導の著作を勉学する手順となっている。

これに対して名越派の修学内容は礼讃部からとなっている。この礼讃部は善導の『往生礼讃』などを勉学するのではなく、名越派僧侶の法義・声明などを修練する期間である。そのため学問的には白旗派のように聖罔・聖聡の教学を学ぶことなく、直接法然の『選択集』から勉学する方法がとられていたことがわかる。これは名越派の派祖尊観が一念業成説を主張し、白旗派の派祖良暁と対立した。そして尊観の弟子明心などが『選択集』を基本とする解釈を大切にしている。そのため名越派の伝書には『選択集』に関するものが多い。名越派の檀林修学の基礎を『選択集』においているのはこのような名越派の伝統によるものである。経部とは三部経の修学をさすものと思われ、日本↓中国↓インド↓釈尊というように浄土教の教えを段階的に修学させたのであろう。名越派の修学内容の方が今日的に見れば体系的である。

三、近代の僧侶養成

1 明治維新时期

増上寺勸学講院

明治維新の一大社会改革は江戸幕府の外護の許に泰平の夢を食った仏教界に非常な衝撃を与えた。特に浄土宗にとつて檀林の崩壊は、僧侶養成の教育機関を失つたことになる。さらに国内的には維新政府の当初の方針であった神仏分離令による廃仏毀釈によつて多大の打撃を受け、国外的にはキリスト教や実利的な洋学の勃興により、仏教は空理を談ずるものと見なされ、浄土宗の将来には暗雲が立ちこめていた。

このような困難な情勢に対応するために、慶応四年（明治元年）七月、当時の増上寺七十六世等誉明賢は岩槻浄国寺順譽徹定（後の浄土宗管長養鷗徹定）や増上寺山内無量院法誉大雲（現行浄土三部経大雲点の校訂者）等に命じて新時代に適應するような浄土宗の教学の

刷新をはからせた。そして増上寺山内源興院に新たに興学所を設け、学僧養成や竜成等を招いて講師とし、僧侶の養成道場とした。この興学所こそ明治維新时期の宗門僧侶養成機関の濫觴である。興学所は明治三年二月までに勸学所と改められた。また同時に外教、一般の学問を専門とする貫綜学院が増上寺山内玄信寮に設置された。同年四月十九日には山内広度院に幼学所が設置されている。これは従来の檀林学寮の修学が機能的に麻痺したためだけでなく、新しい学問に対応するためにも宗乗中心の浄土宗の教学を再構築する必要に迫まれていたためであらう。

たとえば同年九月、増上寺学寮の諸谷頭が増上寺本坊に、従来の自分達の立場を否定するような私学の開設を申請していることをみても裏づけられる。これを受けて翌十月、増上寺録所は勸学講院の職員等を任命している。そして翌四年十二月十六日、増上寺は勸学講院の修行規則七箇条を制定している。

明治五年八月には、政府の「学事奨励に関する被仰出

書」が出され、「学制」が發布されていた。そのため学制発効後の文連日進月歩のときに当たって、僧侶に基礎学力がなければ布教の実効が挙げがらず、浄土宗の勢力挽回をはかれないことを憂慮した結果であろう。現在、勸学講院そのものの学科課程については知ることができないが、明治九年三月に発行された三章十八条からなる「浄土鎮西派規則」(同年九月西山派が分立し、以後浄土宗と単称するようになった)に掲げてある明治五年制定の学科規則によると、

一、学科之ヲ分テ八部トス、名目部・頌義部・選撰部・小玄義部・大玄義部・文句部・礼讃部・論部ナリ、又雑部ヲ加ヘテ九部トス、入寺ノ僧、初年ヨリ三年間名目部ニ在テ修学シ、四年ヨリ又三年間、頌義部ヲ学ビ以テ選撰ヨリ論部ニ至リ、諸部各三年、概二十四年ヲ経テ諸部ヲ卒業ス、是ニ於テ所学方ニ尽ク、但雑部ハ始ヨリ未タ年間ヲ限ラス余力ノ及フ所ニ博ク二教十歳ヲ学ハシムとあり、最後の無部と雑部の相違はあるが、大体は前述の檀林学寮の教育方針を踏襲していたことがわかる。

一方、伝宗伝戒道場は江戸時代以来関東十八檀林が独占してきたが、明治七年九月からは京都四本山においても実施することになった。

2 浄土宗大教院時代

宗学校へ東部本校・西部本校へ

浄土宗大教院は明治九年三月、二十章からなる浄土宗学制を制定した。これは浄土宗の僧侶教育の方法を一宗の立場から確定した最初のものとして注目される。このとき学制は浄土宗大教院の管轄下に制定されたものであるが、この時点ではすでに大教院は宗派別になっており、いわゆる浄土宗僧侶の養成を目的としたものである。

この学制によると、増上寺・知恩院に東西の宗学校本部が置かれ、各府県下には学校支部が設けられることになった。そして浄土宗僧侶となるためには十四、五歳になつたら必ず宗学校に入校、あるいは通学することを義務づけられている。

教科課程もこの明治九年の浄土宗学制によりかなり充

実してくる。前述の学課表によれば七課からなる正則と雑則とが立てられた。七課とは九部浅深と同じく易より難への段階であった。正則は宗乗、浄土宗の専門学で、講義と論題に分かれている。この時制定された正則教科課程で特色あるのは初課が選択集から始っていることである。これまでの宗乗、主として檀林教学の系譜をひくものは、最初に聖岡の名目図を修学していたのに対して、檀林教学離れをして、宗祖法然の教学を前面に出してきたことが注目される。

雑則はことさら七課に分けていないが、皇史として『古事記伝』『日本書紀』『日本政記』『日本外史』、漢籍として『論語』『文章軌範』『綱鑑易知録』『左伝』、洋学書として『万国新史』『国法汎論』『仏国民放』『海国図志』、余乗（一般仏教学）として『原人論』『菩薩戒疏』『起信論』『成唯識論』などが指定されていた。

これは将来指導的地位につかなければならない一宗の僧侶は、外典の履修によって幅広い教養をもつ必要があった。さらに前時代から継承してきた伝統宗学を新時代

に展開させ、一般学を身につけた世間の人々に対処することができるだけだけの力量を取得すためにも、なによりも一般学の導入が必要であったのであろう。

入学規定は第五章により浄土宗僧侶は十四、五歳になつたら必ず本校に入学して所定の学課を終了しなければ一宗寺院の住職になれないことになった。

この間、浄土宗教団の内部分裂がみられ、東部・西部の分立は諸制度の改革を促すことになった。明治十二年、西部本校は知恩院所轄となり、校費も知恩院から支給され、校名も浄土宗総本山宗学校、知恩院大教授などと改称された。

浄土宗総本山宗学校はこれまでの西部本校と実質的に大差ないが、東部本校同様明治十二年八月に七章からなる浄土宗総本山宗学校更正規則を制定している。

浄土宗大学林へ東部大学林・西部大学林へ

明治十七年十二月、学制が改革され、これまでの宗学校東部本校は東部大学林と改称した。西部の浄土宗総本山宗学校は西部大学林と改めた。

3 浄土宗学本校・支校

宗学本校

明治十一年から続いていた浄土宗の東西分立は教団の発展を著しく阻害したので、十八年三月、知恩院以下五箇本山および関東十八檀林が協議して、東西の区分を撤廃することに決定した。四月に知恩院徹底が兩部廃止後、初の交番管長に選ばれ、翌十九年、増上寺靈瑞が交番管長として、一宗の新宗制、寺法を制定しようとしたところ、五本山の足並みが乱れ、非公開の会議が持たれ種々話し合われたが、増上寺と四箇本山は相容れず、宗門は一大混乱をきたした。二十年三月に時の内務大臣山県有朋が「自治ノ特典ヲ享有スルコト能ハザル者」とみて、五本山交番管長制を取消し、また宗内に事務取扱を置いて宗制、寺法を定めようとしたので、五箇本山住職は一斉に辞職し、混乱はその極に達した。そこで政府は吉水玄信、泰義応を事務取扱に任じ、四月に福田行誠を知恩院住職に任命した。五月浄土宗宗制が認可され、行誠が

管長に就任したので、宗内の混乱は終止符を打った。

同年五月に制定された浄土宗宗制の第三章「学事」をみると、一宗の教育制度に一大変革を加える前提として、東西の両大学林を廃止し、宗門の学校を宗学本校・宗学支校・普通学校の三種とした。そして七月には浄土宗学則二十八条を制定した。

この新学則により宗学校は高等科と尋常科に分けられ、高等科を宗学本校、尋常科を宗学支校と称し、宗学本校は一宗共立、宗学支校は各地方の共立、普通学校は共立、または私立としている。本校は僧侶の高等教育を、支校は僧侶の普通教育を施すところ、普通学校は一般の入学を許し、各種の普通学科を教授するところとされた。

政府はこれより先、明治十九年四月、小学校令・中学校令・師範学校令を公布し、諸学校通則を制定していた。小・中・師範学校とも尋常・高等の二科が立てられているが、浄土宗が宗学校を尋常・高等の二科に分けたのは、この影響であろう。

このため浄土宗僧侶の専門教育を行ってきた西部大学

林は東京へ移され、増上寺の東部大学林と併せて浄土宗
学本校が設立されることになった。なお旧西部大学林の
学舎を利用して、ここに大阪・京都・滋賀・奈良・兵
庫・和歌山・福井大教会の共立支校である浄土宗学京都
支校が開設されたのである。

宗学支校

次に就学上、宗学本校への前段階である宗学支校は、
当時制定された七大教区制に基づき、第一は東京に東京
支校、第二は京都に京都支校、第三は名古屋に愛知支校、
第四は長野に長野支校、第五は盛岡に東北支校、第六は
未開設、第七は箱崎に鎮西支校を建て普通僧侶の養成所
とした。これら六支校が設置されて以後、第七の山口大
教会が独立して山口支校を設け、未開設の第六教区の教
会と合併したのをはじめ、第二教区の大阪大教会も分裂
して大阪支校を設置し、結局、全国八カ所に宗学支校が
設けられることになった。

この八支校はやがて全国八大教区制の基礎となり、こ
の八大教区制は明治三十一年九月に確立された。それ以

後、宗学支校は教校と改称され、第一教校は東京、第二
教校は仙台、第三教校は長野、第四は名古屋、第五は京
都、第六は大阪、第七は山口、第八は熊本にそれぞれ校
舎を設けて宗門僧侶の普通教育を行った。このように全
国各地域を区画して、それぞれ宗学支校、教校を設置す
る施策は、明治五年の学制が実施されていく過程と同じ
性質のものがみられるのであり、近代教育制度の展開は、
宗門学校の教育にも多大の影響を与えた。

伝宗伝戒の変遷

明治二十年は浄土宗の伝宗伝戒制度上で一大変革点で
ある。この時に制定された規程は次の通である。

教令第八號

今般宗制ニ基キ傳宗傳戒ノ規程、左ノ通相定候事、

明治二十年八月十八日 浄土宗管長 福田行誠

傳宗傳戒規程

第一條 本宗學衆タル者ハ、宗制第十六條後段ニ由リ、
宗學尋常科卒業ノ後ニ於テ傳宗傳戒スベシ、

第二條 本山檀林ハ宗制第廿九條ニ由リ、宗學尋常科卒

業ノ證書ヲ携帯シタル者ニ限り、傳宗傳戒ヲ許スヘシ、

第三條 傳宗傳戒ノ會期ハ、毎年十一月ヲ恒例トシ、必
ス二週間以上ノ別行ヲ修シ、宗戒一期ニ傳授スルモノト
ス、

第四條 伝宗伝戒シタルトキハ、宗戒ノ譜脈及化他ノ歴
書ヲ授受スルモノトス、

第五條 宗戒傳授畢タルトキハ、受者ノ住所姓名ヲ詳記
シ、其傳燈師ヨリ宗務所ニ届出ツヘシ、

第六條 教師補以上ノ僧侶ハ、在家教會衆及有縁ノ信徒
ニ對シテ、授戒及宗義ヲ傳フルコトヲ得、 以 上

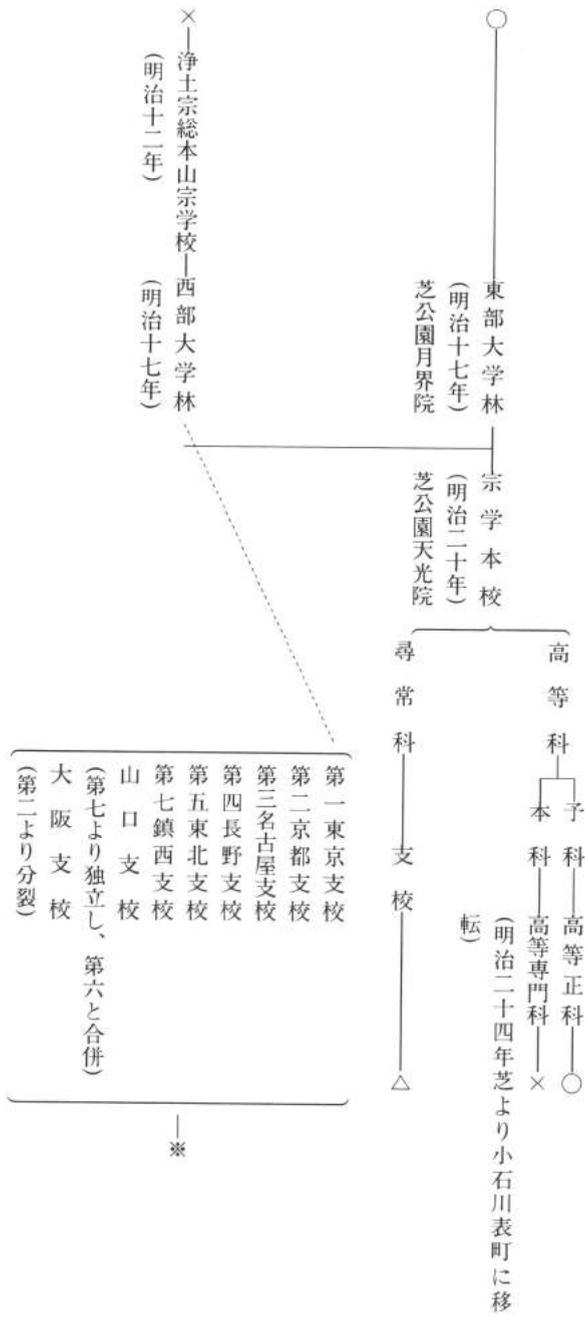
これによつて浄土宗僧侶となるためには、宗学尋常科
卒業後、伝宗伝戒をうけることになった。宗学尋常科は
宗学支校のことであり、それぞれ地方の八支校を卒業し
なければいけないことになった。一方、これまで僧侶養
成権を有していた本山や檀林は伝宗伝戒の加行だけを担
当することになった。これ以降、浄土宗の僧侶養成は単
位履修は学校で、加行は本山・檀林で分担して実施する
ことになった。

四、現代の僧侶養成

現代の浄土宗僧侶の資格は、所定の単位を履修して、
加行（伝宗伝戒道場）を受けることによって得られる。
大正大学・仏教大学などの宗門学校においては、所定の
僧階履修講座が開講されているが、一般学校の卒業生で
も資格取得の道が開かれている。一般中・高校卒業およ
び同等以上の学力を有する者に対しては律師養成講座、
一般他大学・短大卒業および同等以上の学力を有するも
のにおいては、少僧都養成講座が毎年夏期（七月～八
月）に開かれているので、最短コースとしては三年間に
わたつて受講すれば、宗門学校卒業と同じ資格が得られ
ることになっている。その後、知恩院・増上寺で実施さ
れている加行をうけて、浄土宗僧侶の資格を得られるの
である。（詳細については別稿「浄土宗の僧侶養成制度
の現状」（二四七頁）を参照されたい）

〈近代以降の僧侶養成機関の変遷〉







○—宗教大学

(明治四十年四月)

同年十月小石川より巣鴨に移転

—大正大学
(大正十五年)

×—宗教大学分校

(明治四十年四月)

—高等学院
(大正元年)

—仏教専門学校
(大正二年)

—仏教大学
(昭和二十四年)

本校より独立

浄土律院の生活とその子弟養成

——貞照院史料調査報告——

田 中 祥 雄

はじめに

貞照院の地番標記は愛知県碧南市霞浦町二丁目七十三番であるが、以前は碧海郡旭村大字平七であった。しかし三河地方では「中山貞照院」と言った方が通りがよい。潇洒な山門とその扉が参詣者や来訪者を迎え入れてくれる。古い茅葺の山門を思い出す。もともとこの門は応永年間の造りで、吉良氏の役所の門で総ケヤキ造りであったという。

浄土宗総合研究所の僧侶養成研究班が史料採訪として同院を訪れたのは平成十年一月十六日のことであった。

同院は浄土律の聖地として、多くの師弟の養成に当たってきた。浄土宗史上「三河律」などといわれる場合もあるが、その拠点寺院の一つである。貞照院における浄土律の系譜と、同院が所蔵する多くの史料のうち規則類四点と忍徴の書状を中心として紹介し、報告をするものがある。

一、貞照院の開山と伏見屋又兵衛

同院は京都鹿ヶ谷法然院の流れを汲む浄土律の寺である。広大な境内は、その清楚な律院として申し分ない伽藍配置である。その静寂な雰囲気は我が浄土宗を代表す

る浄土律の伝統を継承してこられた道場として、屈指の環境を持つと云って差し支えない。山号は金台山という。同寺所蔵の『貞照院略記』の冒頭の「貞正菴後改号貞照院」の項に、当院はもともと岡崎の松応寺の末院として草創し、当初の名称は貞正庵であった。その庵を譲り受けて鹿ヶ谷の末寺として、忍徴に開山上人を頼んだのであるが成就しなかった。いわゆる謙退にあつて、正徳元年（一七一）に萬無を勧請し開山とし貞照院は草創された。また同略記の中、寺域を書いた「寺境東西三十間南北六十七間」の項によると、境内地となつたところの土地は、大濱村石川八郎右衛門の下屋敷で、それを寛文十一年（一六七）極月六日に休心坊が在俗の時に求めておいたもの。しばらく時間があつて、休心はそこに貞正菴を作つて住んだ、とある。彼はもともと伏見屋に縁の深い人物である。『旭村誌』などは、寛文十一年に伏見屋又兵衛が貞照院を創建したとするが、貞照院として開山するのはしばらく下つて正徳元年のことであり、貞正菴と貞照院の混同であらう。同地に岡崎の松応寺の草

庵子院が荒廢にまかせてあつたものを、同十年になつて現地に移す許可を得て貞照院が草創されたもので、実際に同院を再興したのは休心坊という。彼は小沢与三右衛門といい、その先祖は伏見屋又兵衛の雇人であつたという。それは当然のことながら伏見屋の財的な援助があつて再興できたものに相違なからう。『貞照院略記』には休心坊は、岡崎松応寺の第九世龍天（本論では「上人」「僧正」等の称号を原則的に省略）の弟子となつたことにより、貞照院は松応寺の末寺となり、最初は貞照庵と云つた。伏見屋又兵衛の娘が同庵の施主であつたとも記す。

貞照院の開山上人に、京都鹿ヶ谷の忍徴を請待したが叶わず、知恩院の萬無を開山とし、忍徴は第二代で中興となつてゐる。これは鹿ヶ谷法然院の開山様式と似通つてゐるといえる。貞照院の律院としての基盤が整うのは第五代徳巖によるところが大きい。

貞照院の現在の本尊阿弥陀如来についての「寺傳」がある。本尊の高さは四尺八寸五分、結跏趺座で説法相、

木彫金泊である。律院によく見られる本尊である。一方、同院の庵室当時の本尊としてまつられていた阿弥陀仏は、武田信玄の念持仏とされている。さて現在の本尊の伝来経緯であるが、第四世直入が庵主のころは、現在地に移るまえの所であり、規模も小さかった。彼は晩年に堂塔の拡張を願い、まず本尊の奉載に努力した。直入は京都法然院の恵心僧都作の仏頭の譲渡を受け、その法躰を仏師に注文するために京都に出発した。しかし琵琶湖の近くで数人の賊におそわれ、金銭を取られようとしたが、彼の一喝に改心しその賊達は法然院まで供をしたと寺伝にあるほど休心は気丈な人物であった。

こうしてみると貞照院は徳巖の入山以前と以後、その以前も貞正庵として現在地以前の、いわゆる掘割道路時代とに分けられることになろう。同院は徳巖を奉律開祖とするが、律院としての貞照院は徳巖の晋山からである。これらのことは歴代の項で述べることとする。

貞照院の開基、伏見屋又兵衛は江戸茅場町の人。その先祖は山城国伏見の出であることから伏見屋といった。

三宅の姓は、先祖が家康から授かった、と伝える。彼は大掛かりな伏見屋新田を造った。現在も市内には「伏見町」「三宅町」の町名を残し、「伏見屋」という地点名標識もある。彼は元禄二年（一六八九）に死ぬが、法名を心誓宗休居士といった。貞照院に彼の肖像を所蔵している。「碧南市史」は、

額が広くゆつたりした顔立ちに、彼の理財家としての風貌をうかがうことができる。

と説明する。たしかに老境にある肖像画ではあるが、利発で聡明そうな人格は伺うことができる。また、その絵は袴を着しているが、その家紋は、「二階傘」である。

貞照院の定紋もそれである。それは又兵衛が家康に供した夏の日に、暑気厳しく傘を差しかけた上に自分の傘を掛けた。それを見た家康が、その形を家紋にせよ、と言ったことによる伝聞であると「旭村誌」（『碧南市史料』第五八号所収）はいうが、又兵衛を元禄二年没とすることによると、家康ということにはならない。その先祖と説明すべきであろう。しかし、伏見屋の家紋も貞照院の

定紋も「二階傘」であることは間違いない。

伏見屋の経済基盤である伏見屋新田の成立について、『碧南市史』(第一卷)の記述を集約的にまとめ以下に紹介しておく。正保元年(一六四四)に西尾の米津から碧南の鷲塚までの四kmに堤防ができた。矢作川の治水には難渋を重ねてきた地域であるだけに、堤防を築くことにより治水と新田という大きい課題は日常的なものであった。堤防の完成により油ヶ淵があらわれ、その排水先を東浦の海に逃がすことによつて、油ヶ淵沿いには広大な新田開発が可能になった。そこに着目したのが江戸茅場町の伏見屋又兵衛であった。その財力により寛文年代から多くの新田開発を行った。彼は延宝二年(一六七四)の検地が済んでからその一部を惣百姓に分割して行く。西端村においては年貢を納めると一緒に伏見屋にも役目を徴収した。それは一反あたり二斗であり、新田の特色である二重構造管理によるものであった。そこに伏見屋の経済的基盤が発生するのである。さらに寛文六年(一六六六)になると砂州であった東浦一帯を新田化、その

後も少しずつ浅瀬を埋めて開発を続けて行った。その工事には大変な労働力を必要とする。そこで労働力提供の条件として、新田の耕作は周囲の村々の百姓と契約を結ぶ。しかし、近村で耕作百姓が用意できない時は、しつかりとした確かな百姓を入れる。他村から百姓を、あるいは牢人などは一切入れない。また百姓に対し苦痛になることや負担になることはしない、などの取り決めを行った。これらのことは従前からの農民層から新たな農民団へとかわつていくものでもあった。

その面積はどのくらいであったかという点、約八十三町歩というから広大なものである。この伏見屋新田もその後は所有者の変遷があった。寛延二年(一七四九)になると平七村の藤次郎、大浜村の市古七郎が半分ずつ買い取ったが、その合計石高は一千百六十三石五斗三合であった。その後も所有者は一部変わり、美濃岩村松平能登守家中として代官役をしていた臼井太四郎と大阪の坂崎治太夫が五分五分の所有の時もあった。また享保七年(一七二二)の出水による堤防の決壊は三年間ほど川船

が新田の中を通るほど矢作川は変形する。元文元年（一七三六）の大雨による堤防の決壊、矢作川の氾濫は度々で、その都度、幕府を頼るのであった。

平七村の藤次郎は延享三年（一七四六）には江戸日本橋平松町の平兵衛、三河の加茂郡九久平村（現、豊田市九久平町）の甚兵衛とともに、矢作古川の左右海辺に堤防を作り、およそ二百町歩の新田開発を企画したが実現しなかった。安永八年（一七七九）の記録から伏見屋新田の石高を見ると、惣高一千六百六十五石七斗六升八合で、内六百八十八斗二升五合が御領、その他が私領、家数五十五軒、寺一軒、人数二百九十七人という状況である。伏見屋新田は水害の連続と対応がその歴史といつて過言ではないが、この新田を守るため、その外側に新田を作る構想がもちあがつた。延享三年（一七四六）加田屋藤五郎は伏見屋新田の堤防の外側に新田を作った。これが伏見屋外新田である。現在もその地番を残している。そして次々と新田開発が続けられて行った。

二、貞照院の法燈

石橋誠道は前述の伏見屋に生まれ、貞照院第十五代大信の弟子である。大正から昭和にかけて「宗門の木鐸」とされ、仏教専門学校校長をへて清浄華院法主になられた人。宗学、とりわけ天台学の碩学といわれている。誠道は伏見屋源之助を父に、おもとを母に二男二女の次男として明治十一年四月二十七日に生まれた。そもそも伏見屋は禅宗であったが、伏見屋は三百米ほど西にある浄土宗の貞照院にもよく参詣した。また西隣には生蓮庵があった。生蓮は伏見屋三宅又兵衛の妾の子、すなわち娘がいた。誠道の頃は生蓮庵には西信がいた。資産家の寺院草創という一つの形であろう。こうしたことが誠道を浄土宗に引き入れる土壌ではなかったか。

誠道は昭和四十年一月五日に亡くなった。それは急逝であった。その追悼の書物『青風拂名月』は石橋大僧正記念会から昭和四十年四月二十五日に発行されている。

これは大僧正の米寿記念として発行予定をされた矢先、大僧正がなくなり、やむなく追悼ということで満中陰に出されたものである。いわば頌寿と追悼といった内容になっているが（同書の序）、年譜を大橋俊雄氏が作成している。文中に誠道の「自伝」を引用し、左のごとき文を載せている。

その当時の貞照院は律院であるので、寺内の僧はみな非時食戒を持っていた。即ち正午以後は全く食物を取らなかつた。勿論、末庵の尼僧たちも、みなそれを堅く守っていた。それ故にもし秘密にでも正午以後にでも食物を食するなれば、それは破戒者として世の人から卑しめられる程であつた。勿論、魚類肉類は少しもたべない、たといそれがだし小魚であっても、決してそれを使わない。だしといは椎茸昆布より外には使わなかつた。酒などは寺内のどこにも見出すことは出来なかつた。たといそれが味醂でもブドウ酒でも一切使わなかつた。女に対しても老女でも尼僧でも、午後四時すぎにはみな寺に入れなかつた。寺内には法要等

があつて、男女尼僧等が参詣し、その後種々の雑務があつても、四時以後には必ず帰ることに定まっていた。勿論、寺には女の飯たき使用人、洗濯人等は一人も宿泊しなかつた。それらは極めて厳格であつた。そういう寺院に育つた私（誠道、筆者注）は午後には食物をとることは、私の戒めを破ることであり、非常な罪惡を犯すことであると堅く信じていた。だからいかに腹がへつても食いたいとは思わなかつた。

とあり、貞照院における律の厳格な生活を語っている。育つた寺への愛着と尊崇の念は、だれしも持つところであらうが、とりわけ誠道においては、貞照院第八世徳巖への思慕と第十二世慧頓への傾倒が強く見られる。慧頓は「余少にして貞照院に入り、法兄大島徹水と与に、徳巖和上の末流を汚す」と随所で述べているから、誠道は貞照院のこと、徹水のことなど大切に思っていたのに相違ない。貞照院法脈を前掲の『青風拂名月』から引用する。少し余談になるが、この系譜のうち徳巖は岡崎の昌光律寺の草創でもある。この寺は、三河における浄土律の

靈漂性激

德巖智高

玉淵慧蟠

現譽穩問

法誉信海

貞照院第八世 貞照院第九世 貞照院第十世 貞照院第十一世
昌光寺奉律ノ祖



貞照院の法脈（『青風拂名月』から転載）

寺として中山の貞照院と双壁をなした。その昌光律師の
明治二十年代の住職に深見志運がいる。明治の我が浄土
宗の教育体制、宗学本校及び七支校ができたのであるが、
名古屋に愛知支校ができる。それは明治二十一年のこと

である。その深見志運が愛知支校の設立準備委員長であ
った。現在の東海学園のスタートである。椎尾辨匡のこ
の頃の思い出が『東海学園百年史』に書かれている。
「桑門秀我先生」の項に、

この方（秀我、筆者注）明治二十年に建った東京の本校の普通科五年と二年の専門科をやって卒業するなり、こちらの学校（東海中）へ来られた先生で、東慈海先生と共に入って来られました。当時の大部分の生徒は、余程偉い先生が天下って来られたように考えたものです。この愛知支校が校長はじめ戒律主義のねずみ時代でありますから、早速この先生も「ねずみ」になっちまって、皆から相当信頼を受けたのです。

（下略）

とある。辨匡流にいうと浄土律の僧侶は「ねずみ」である。それは衣が鼠色であることからこの名称ができたのであろう。「浄土律のねずみ衣、捨世の茶衣」は現在でもその伝統は守られている。東海中学の草創期の教員は深見を始めこの「ねずみ」が多かった。つまり質素を生活規範とする徳嚴の流れである。三河における浄土律の貞照院や岡崎の昌光律寺の流れは愛知支校という教育機関で花が咲いたといって過言ではない。百十年後の東海学園も「勤儉誠実」を校訓として、多くの卒業生が巣立

っているが、この校訓は徳嚴以来の精神の継承であろうと思う。誠道も改良服のしたは常にねずみの白衣であったという。

それはそれとして誠道は「貞照院歴代人略伝」をものしている。掲載先は「碧南史料研究」（第七輯、昭和二十九年六月）である。初代から十七代までを概述している。その最後に「筆者のことば」として左の文が掲げられている。

本書は碧南市史料研究会長山中泰造翁が史料研究の一部として貞照院由来歴代等の取調べを要求せられ先住太田戒舟和尚から懇切に余に依頼されたので、図らずも此文の成果を得た。余は幼少の時から貞照院に係あり、何とかしてその大体を取調べたいと思いつつ今まで機会を得なかつたが、今度幸いにしてその志を果たした訳である。甚だ不完全ではあるが、曲がりなりにもこれだけ出来たことは幸いである。一言思いのままを記す。

清浄華院にて 石橋誠道
とある。労作であるのでここに全文を紹介したいが、紙

幅の都合上、筆者の主観で概要を掲げる。その執筆態度は誠道の育った寺への愛着と浄土律への傾倒でなかったか、と思う。また、あえてここに誠道の歴代事蹟を紹介する因由もそこにある。

○第一世 開山玄誉上人万無大和尚

万無は伊勢の国、津の人。慶長十二年（一六〇七）の誕生で、寛永四年（一六二七）二十一歳で津の天然寺真誉について出家し、後に東都の増上寺において修学。万治二年（一六五九）に武蔵国岩付の浄国寺の住職となり、次いで飯沼の弘経寺、新田の大光院、鎌倉の光明寺に歴住して、後に京都知恩院に晋山した。和尚、一の勝地を得て御寺を造りたいと思ひ、弟子忍徴に謀られた。忍徴は、洛東鹿ヶ谷は最も適当な地であることを進言し、延宝九年（一六八一）この地に一寺を創建して、善氣山法然院万無教寺と名付け、万無を開山第一世とした。ところが和尚は、此の寺が未だ落成しない前に病に罹り、其後この寺の落成を聞いて、大いに喜び、その年の六月二十五日知恩院で寂した。時に七十五歳。万無は一度も貞

照院へは行かなかつたが、忍徴の師であり又法然院の開山であつたから、貞照院の開山第一世とした。

○第二世 中興玄誉上人忍徴大和尚

忍徴の父は二見恒貞と称し、曾ては尾張侯義直に重んぜられ、後に武蔵国江戸に移住して二女を挙げ、正保二年（一六四五）正月八日忍徴が誕生。ところがその年の二月十日不幸にして母は病の為に死し、間もなく父も病に罹り、五月十七日に死んだ。父はまさに死なんとする時、二人の娘を枕元に呼び、「この子は不幸にして父母を知らない可哀想な子であるが、此の子が成長したならば、誰か有徳の人に頼んで、立派な僧となる様に、父の遺言として伝えて呉れ。」と懇ろに忍徴のことを頼んで命終した。その後忍徴が丁度九歳になった時、姉らは父の遺言を伝え、涙とともに事細かに言聞かせた。忍徴は父の遺言に随つて僧となり高僧として評判の高かつた増上寺の法誉直傳の弟子となり、十一歳で剃髪し、傳貞という名を与えられた。

万治二年（一六五九）十五歳の時、不幸にして直傳は

没す。直傳が重態の時、その親友の万無に書を送って「若し余がこの世を去つたならば、どうか傳貞の後見として立派に育て、頂きたい」と頼んだ。これより先、万

無は台命を稟けて、岩付の浄国寺に晋山したので、忍微は浄国寺に往き、和尚に随時して薰育を得たいと願つたが、「増上寺は教学の最も盛んな所で実に関東第一である。若し今去つて此の地の来れば、美玉を捨て、瓦礫を摺むと同じである。暫く彼の地に留つて大に勉強するがよい。」と戒めたので、忍微は再び増上寺に還り、林間会下で勉強した。次で幡随院の知闡に従つて研学し、群鶏の一鶴として誉高かつた。

寛文七年（一六六七）二十三歳の時、僧官の事に就いて親友の雲臥と共に、京都に往く機会を得た。共に槇尾山に登り、律苑の正整なるを見て心に深く之を慕ひ、持戒念仏したいと思つた。その後、雲臥と共に江戸に帰り、四ツ谷の法蔵寺の後継を頼まれたが辞退した。その後の江戸の大火で決然として志を立て、修行の旅に赴かんとして、その名を忍微、字を信阿と改めた。そして先づ相

州江ノ島の辨才天、江州木の下地の蔵菩薩、京都の知恩院、清水寺、祇園祠などを巡拝した。

寛文九年（一六六九）二十五歳の時、八幡の正法寺へ往つた。この寺の住職廓道は、万無の学友で最も親しい間柄であつた。しかしてその寺に逗留して内外の典籍を研究すること約一年、この寺には実に沢山の書籍が蔵してあつた。寛文十一年（一六七二）二十七歳の時、槇尾に往つて律苑の衆に入り、持戒念佛を望んだが、槇尾は真言宗であるので念佛を称えることは許されなかつた。

泉州の律苑神鳳寺に至つて快圓律師に面謁し、前の如くに懇願されたが、これ又槇尾と同様に念佛することは許されなかつた。そこで止むなく三年間八幡の正法寺に寓居して、静かに持戒念佛した。付近の人々その道風に感化されて、出家を求める者が多かつた。

寛文十二年（一六七二）二十八歳の時、泉州堺の阿弥陀寺の含榮の請に依じて、暫くの間その寺に滞留した。延宝三年（一六七五）三十一歳の時、万無は台命を稟けて知恩院に晋山した。その後、万無が摂泉二国の末寺を

巡回した際、忍徴の智行兼備は余もまた及ばないと誉め

られたから、信者の人々が益々忍徴を尊敬した。阿弥陀

寺に滞留すること五年をへて泉吾孫子の浄福寺に遁れた。

浄福寺の慧順は、忍徴の幽棲修道の志の深いのに感激し

て、別に一軒を建て、特請した。忍徴は心身共に安静で

更らに塵務の煩いなく、思いのまゝに修道できることを

喜び、自ら誓って八斎戒を受け、別時念仏の八誓を立

て、念佛した。その後自ら誓って菩薩戒を受け、神鳳寺

の快圓律師の証明を得た。延宝五年（一六七七）三十三

歳の時、泉州堺に法行という尼僧がいて、一寺を建て、

上人を請待した。依って上人は万無と相談して、嚴重な

規律を設けてこの寺を法行寺と名づけ、不断斎戒念佛の

道場とした。延宝七年（一六七九）三十五歳の時、法行

寺にあつて、諸傳を参考して『光明大師別伝纂註』二卷

を著した。その後忍徴は知恩院に往き、労苦を厭わず常

に万無に随待したが、ある時万無は宗門の行業の前途を

憂い、「一つの道場を建て、念佛三昧修道の地とした

い。」と云つた。洛東鹿ヶ谷村に法然の念佛三昧田跡の

あることを知つた。

延宝八年（一六八〇）三十六歳の時、造営に奔走した。

同九年の春、万無は病氣になつたが、存命中に精舎が落

成し、善気山法然院万無教寺と命名された。その年六月

廿五日に万無は没した。その後、忍徴は鹿ヶ谷の院主と

して、道業愈々高潔に諸人教化に精進した。宝永七年

（一七二〇）六十六歳の春三月病起こり、八年の春、医

療効なく日々服食を減じ、十月三日病をおして知恩院に

参詣し、七日の初夜自ら発願文を唱えて臨終行儀の念仏

会を始め、正徳元年（一七一）十一月十日六十七歳で

遷化した。

忍徴も貞照院へ来ていないが徳巖の恩人であり、貞照

院と本山の重要な人であつたから、これを崇めて中興第

二世としたのである。

○第三世 性誓一阿休心法師

休心は寛永十七年（一六四〇）に誕生した。俗の名は

小沢与左衛門といひ、伏見屋新田を開発した三宅又兵衛

の家臣で、島田八右衛門や小田甚兵衛と同輩である。と

ころが常に岡崎の松応寺の第十一世九譽龍天に帰依し、元禄四年（一六九一）五十二歳の時出家して龍天の弟子となり、貞正庵に住居した。その後十餘年を経て宝永四年（一七〇七）六月廿七日六十八歳で命終した。当時の境内は最初東西三十間、南北六十七間であった。ここはもと大浜村石川八郎右衛門の下屋敷であったが、寛文十一年（一六七二）十二月六日即ち休心がまだ在俗の時にこれを求めて置き出家の後、元禄六年（一六九三）に貞正庵を建てた。

その庵室は今の墓地の南にあった。始め休心は同心の寂善、了智、念西、清本等と同行を結び常念仏を企て、元禄六年（一六九三）に貞正庵を造り、その年の十一年六月その導師として松応寺の第十五世盛誉大淵を請待して常念仏を創始した。その時の施主は三宅又兵衛の内室松誉妙貞禪尼並びに、妙正、了純などであった。当時の貞正庵の本尊は、今院寮にある宝篋人の立像であった。この本尊はもと甲斐の信玄が念持したもので、曾て休心が鳳来寺道の信玄村に往った時、一老媪が秘藏したもの

であったが、休心はそれを懇望したものであった。

○第四世 超誉蓮阿直入法師

直入は万治二年（一六九五）に誕生し、初の名は市郎右衛門とい、後に島田八郎右衛門と称えた。元禄元年（一六八八）三十歳の時、子息隆信が生まれ、それから発心して元禄五年（一六九二）三十四歳の時、休心の弟子となった。休心の没後、十有余年貞正庵で念仏したが、享保五年（一七二〇）六十二歳の時隠居して、貞正庵の看主を深誉宗心にたのんだ。享保七年（一七二二）五月十八日六十四歳で命終した。宗心は孫市の事件に関連して、伏見屋新田領主津田外記の代官加藤四郎左衛門と共に伊豆の大島に流刑となり、四郎左衛門は後に帰国したが、宗心は彼の地において、享保十一年正月二十二日に示寂した。

前述の休心並びに直入は共に碧南開拓の先鞭をとった三宅又兵衛の家臣であった。そして又兵衛が休心並びに直入の力添えを得て貞照院の基を開いた。この三宅家の祖先はもと山城国伏見の住人であったので、その屋号を

伏見屋といった。当時は江戸の南茅場町（今の日本橋）に住居して御用商人となっていた。この人の祖先は徳川家康に寵愛されて、家康は旗下の侍とする思召であったが堅く辞して三都に地を賜つて宅を建てたので、三宅という名を用いたのであり、その開発の新田を伏見屋新田といったのである。元禄二年（一六八九）八月二十三日死去し、心誉宗休居士と法名が授けられた。因みに内室松誉妙貞禪尼（享保八年五月三日亡）は伏見屋生蓮庵の開基であり、俗名をていという。この又兵衛に二人の手代があり、田地を管理していたが、後に出家して休心、直入となった。

○第五世 奉律始祖徳巖智高大和上

徳巖が貞照院に住職したことについては、何等の記録も見つからない。思うに忍徴が増上寺の雲臥（増上寺第三十四世）と最も親しい間柄であり、徳巖は雲臥の門下であり、また三宅又兵衛とは江戸日本橋茅場町に居たら、其間に何等かの関係があつたのであろう。又徳巖は雲臥門下の秀才で持戒堅固な人であつたから、最も持戒

に重きを置かれた法然院の末寺貞照院に徳巖が晋山することは不自然ではない。寧ろ当然のことである。

貞照院の開基休心は、岡崎松応寺の第十一世九誉龍天に帰依して、その弟子となり元禄六年に真正庵を造り、その弟子直入と同居したが、休心は宝永四年に遷化した。その後十六年を経て享保七年（一七二二）五月直入が遷化し、その年の七月には徳巖が貞照院に住職したから、（徳巖までは岡崎松応寺の末寺の形になっていた。それを徳巖が忍徴の關係から、法然院の末寺に切りかえ、徳巖を奉律始祖とし、法然院の末寺としたものであろう。従つてこの時に真正庵を貞照院と改称したものであろうと思われる。

徳巖は諱は智高字は徳巖、別に衣忍子と号した。俗姓は神谷氏、越中の国伊波の人である。元禄十年（一六九七）十二歳の時に伯父である巖峯の弟子となった。巖峯は大いに徳巖を誉めて、これは非凡の才があるから私の所に置べきでないとして、金沢の大圓寺の巖雪の弟子とした。巖雪もまたこの子を東都の増上寺の雲臥の会下に送

った。雲臥の門下においても最も秀才であった。ところが享保七年（一七二二）に三河国貞照院から懇請されて、その年の七月五日二十六歳で晋山した。その当時は寺は万事整わなかつたので経営に教化に力を尽した。かくして充実した多忙な日を送った。その六年の間に、不斷念仏を実行し、六時礼讃の規則を定め、寺門が大体整備できた。それで一時貞照院を辞退して享保十二年（一七二七）三十一歳の時、蒙光の招きに応じて備中国門満寺に転住した。その後京都に往き、照臨院の靈潭について戒律を学び、享保十九年四月三十八歳で進具した。その年十一月靈潭が遷化したので、大衆は皆その後継者となつて欲しいと願つたが、間もなく金沢に庵を結んだ。寛保三年（一七四三）十月二日、四十七歳の時貞照院の厚誉炭範から、特に徳巖に再住を懇請せられたので、止むなく再び貞照院の第八世となった。宝暦二年（一七五二）五十六歳の時、寺をその弟子玉淵に譲つて、岡崎伊賀の大槌庵に隠棲した。又伊藤村に一字を建て、常閑軒となづけ、その処で峻烈に修行した。宝暦七年（一七五七）

六十一歳の時、請に依じて増上寺において、戒律に関する講義をされた。宝暦十三年六月六十七歳の時、岡崎伊賀の神主柴田氏は徳巖を請待し、幾許の田畑を寄贈し教化の道場とした。漸次に門弟信徒等が集まつてきた。そこで弟子の宣達・忍道の二人が、岡崎において一寺を創建する計画をした。ところが協力者が甚だ多く彼の大槌庵を改造して遂に大きな寺が建つた。今の昌光律寺である。この寺が出来たのは明和五年（一七六八）で、徳巖が七十二歳の時であつた。明和八年の夏頃から病が起り、八月十日七十五歳で遷化した。

○第六世 載誉澄運上人（奉律二世）

この人は貞照院に入門し、天明四年（一七八四）四月二日に示寂しているが詳しいことは分からない。この年代は丁度穩岡が貞照院に住職していた頃で、宝暦十一年（一七六一）に穩岡が貞照院に住職しているから十七年目が即ち安永七年である。それから六年を経て天明四年に澄運は遷化し、穩岡もまたその年に貞照院を辞職した。ところが澄運は貞照院の第六世となつてゐるが、年代か

らいうと第七世の厚誉炭範、第九世の玉淵慧蟠よりも後の人である。それが第六世となっていることはどうも不審である。それでこの人は徳巖と何かの関係があり、又穩岡とも関係があつて、隱に陽に貞照院のことに協力して、相当に功績があつたので、その功績により徳巖の次の世代としたものではなからうかと思う。

○第七世 厚誉炭範上人（奉律三世）

徳巖の傳（浄土宗全書十八卷）によると寛保三年（一七四三）に炭範が、徳巖に請うて再び貞照院に住職したと書いてある。それゆえに徳巖が備中に往つてから十七年間、即ち享保十二年（一七二七）から寛保三年まで十七年の間、即ち徳巖の不在中は、炭範が貞照院に往して管理していたものと推定することが出来る。その後十九年を経て宝暦十一年（一七六一）に示寂した。

○第八世 再住徳巖智高大和上（奉律四世）

炭範の請に応じて寛保三年（一七四三）十二月二日再び住職して、宝暦二年（一七五二）まで在住し、この年寺をその弟子玉淵慧蟠に譲つて徳巖は岡崎に赴いた。

○第九世 玉淵慧蟠律師（奉律五世）

この人は徳巖の弟子であるが、宝暦二年に譲り受けて貞照院に住職し、宝暦十年（一七六〇）十二月二十六日に示寂した。思うにこの頃の貞照院に、澄運、炭範、玉淵等が共に住して修道せられたものであろう。玉淵の傳記も、これ以上知ることが出来ない。

○第十世 現誉唯阿性明穩岡和尚（奉律六世）

穩岡は字は性明と云い、在蓮社と称えた。三河国広瀬の人である。九歳の時、名古屋の遍照院の響誉に従つて剃髪し、十八歳の時、東都増上寺の忍海の学寮に入つて仏書を研究し、覚莖について一宗の奥義を伝え、一度名古屋に帰つたが、再び増上寺に往つて義海に就いて研學した。偶々道心者の託龍が「仏教は広博で際限がない。未だ研究が終わらない間にあたまが白くなるであらう。区々たる知解で解脱を求めると、寧ろ本願の念仏に依つて往生するのが得策である。」と、甚だ懇切に話されたので穩岡はいたくその言に感銘して、直ちに義学を捨て、浄業を修し、託龍が相州小田原の在、真名鶴村の

庵室において念仏した頃、穩岡もその庵室に往つて信心を警策した。その後託龍と共に、八事山の諦忍に就いて菩薩の大戒を受け、専ら心を実行の方面に注がれた。宝曆六年西尾の縁心寺に住し、程なく名古屋の遍照院に住職した。その後宝曆十一年（一七六一）五月二日、名古屋の遍照院に着き、同十九日に晋山式が挙行された。その後、凡そ二十四年間貞照院に在住した。貞照院は忍微の中興で、戒律堅固の寺であるから、信心堅固に行業を精勵せんとて、指を刺し、血を出して発願文を血書し、壁の香を焚いて淨信を琢磨した。であつたから道風四方に伝わつて、民衆が挙つて帰仰した。住職二十四年の後、天明四年（一七八四）寺を信海に譲つてその側に草庵を結んで隠居して静かに念仏された。

寛政元年（一七八九）鷺塚村の片山元宗の懇請に応じて、同村遍照院に住職した。幾程もなく弟子の堪道に寺務を譲り、自分は静室にあつて、専ら念仏に精進した。穩岡は縁心寺の第十世、名古屋の遍照院の第十六世で、又高浜の蓮乗院、尾張の大曾根の阿弥陀院を中興し、貞

照院の本堂を再建し経藏（鉄眼版一切経）を創設した。弟子の中には熱田の雲心寺の辨譽、京都淨福寺の音徴等がある。寛政八年（一七九六）夏の頃から病氣になり、それでも日課念仏六万遍は一日も怠ることはなかつた。其の命終の日においても、六万二千遍を終わつて後合掌し、願以此功德の文を称えて命終した。それはその年の七月二十七日であつた。天性儉約で欲が少なく、紙は古紙、筆は秃筆、衣類はいつも同じ物で、襦袢や内裾は百補千綴であつた。

○第十一世 法譽忍阿性如信海和尚（奉律七世）

信海の傳は、その材料がないので殆ど分らない。今その知り得た範圍を記すと、天明五年（一七八五）穩岡の譲りを受けて貞照院に住職した。その後二十三年を経て、文化四年（一八〇七）十月二十七日、請に應じて京都鹿ヶ谷法然院に晋山されたが、後二年を経て文化六年三月四日再び貞照院に歸つた。その後十二年を経て、文政三年（一八二〇）十月二十四日示寂した。信海の時は、貞照院においても生蓮庵においても非常に面倒な事件が

起こり、大変に心配したので、安心して法然院にいらることが出来ず、病気の為と云う名義の下に、法然院を辞退した。其等の詳細は貞照院に存する信海の記録のなかに明らかである。これらの件に就いては、餘りに複雑であるから、今はこれを略しておく。信海筆の記録は沢山あるが自身の伝記のことは殆ど書いてないのが遺憾である。

○第十二世 圓蓮社戒阿無一慧頓和上(奉律八世)

諱は慧頓と称し、その字は無一、俗称は豊田氏、三河国矢作村の人である。寛政元年(一七八九)に誕生し、十一歳の時大阪阿弥陀ヶ池和光寺の辨譽に従つて出家し、十五歳の頃、江戸深川靈巖寺で兩脈を伝え、圓蓮社融譽と称え、後に京都で布薩の相伝を受けて戒阿と称した。

京都と大阪の間を往来して、教歴に従つて『華嚴探玄記』並に宗部の諸典を研究された。後に洛東鹿ヶ谷法然院の典壽に従つて時々教示をうけたが、後には大阪に帰った。文化九年(一八一二)二十四歳の時、徳本が拱津国勝尾寺で盛んに念仏の教えを弘め、遠近の人々が随喜渴仰して群参するを聞いて、心ひそかに疑を懷き、先づ

試みに参詣して徳本に拝謁した。ところが一見徳本の風貌に接して先の疑念は忽ちに消えた。さらに十念を受けられた時、その音声の熱烈なる、正しく心中の強い信念が溢れ出たのを深く感じて、心の底から尊敬し、実に珍しい大徳である、全く師匠と頼むべき第一人者であると深く感じて、大阪の和光寺に帰らずして、そのまゝ、近所の一室を借りて、一夏六十日の間、毎日徳本の座下に詣でて、法話を聴いて信念を増し、道心が益々堅固になつた。

そこで直ちに世務を捨て、大和国法隆寺の北室院に至り、叡辨に従つて律門に入つて沙弥戒を受け、同国高市郡越村称念寺に往つて千日間の別時念仏を修行した。

それが終わつて再び鹿ヶ谷法然院の浴室で重ねて千日の別時念仏を創めたが、その頃法然院の末寺である三河国貞照院では、先住の信海遷化の直後で、後住に就いて些か紛争があつたので、法然院に使者を送つて、貞照院の後住として、適当な人を任命して貰いたいと懇願していた。そこで山主憶譽は今別時中の慧頓こそ真に適任者

であると思ひ、直ちにこの人を任命した。慧頓は止むなく承諾した。しかし、今は別行中であるので、この別行が終わつて後に直ちに行くという条件の下に承諾した。別行が終わつたので、慧頓は貞照院に來た。しかし直ちに貞照院には入らず、その法縁である鷲塚村の遍照院に着いた。その時貞照院の紛争がまだ完全には治まらず、村民が慧頓の心を疑つて晋山を拒んでいるという話を聞いて強いて辨解することなく、未だ機縁が熟さないとして、直ちに同国御舟村の草庵に往つて、改めて又一千日の別時念仏を誓つた。ところがその翌年に中山と伏見屋との両村の世話方たちが、漸くその高德を知つて、御舟の草庵に馳せ参じて、深く前年の過ちを謝し、懇ろに來臨を願つたが承諾せず、この別行を終るまで、餘日を与えらるゝならば、その後必ず往くであろうと約束した。千日の後、文政七年（一八二四）三月二十四日貞照院に晋山した。

慧頓は自行の傍ら子弟を養成し、信徒を教化し仏殿房舎を修復した。説教をする時は、必ず先づ第十八生因の

願を訓読し、その文相を解釈した後、ほかのことなど話するのが普通であつた。その音声が清徹で辨説が実に流暢で、巧みに譬喩を引用し、弥陀の大悲をたゝえる内容であつた。説教せらるゝ毎に、男女は群集して堂に溢れ、前庭に満ち、四方数里の人々は皆な集まつて、その道念に帰依した。それがために貞照院の東方を流れる矢作川を渡す渡し舟が、参詣者が無理に乗る為に、時々沈んだと伝えられているほどである。

慧頓は四十一歳の時、京都に往て松原西光寺の義間に従つて大乘圓頓菩薩戒を受け、天保元年（一八三〇）四十二歳の時に、宗祖大師が四十三歳で一向専修念仏に歸入し給うた高跡を慕つて、寺務を捨て、隠遁したいと思ひ、両村の世話方に話した。世話方たちは甚だ惜しみ手段を尽くして引きとめたが決意は堅く徒勞であつた。即ち天保二年四十三歳の時、貞照院をその弟子天然に託して、京都北野の成等庵に寓居した。その後洛西泉谷の西寿寺に移住した。

泉谷は山溪の間に在つて、閑寂無盡の境であるから、

慧頓は深くその幽趣を愛し、日夜自行を策励し、弟子を懇ろに薰陶した。これより先き、京都には地震があつて、西寿寺の本堂から客殿房舎まで、殆んど破壊して居つたから、慧頓は当寺再興の施主中村氏と相談し、力を協して仏閣諸堂を修理し房舎厨屋を改造し、末庵においても手を加えないところはなかつた。泉谷はこゝに全く一新した。

慧頓が晋山してから、まだ三四年もならない間に、令名遠近に伝わり、京都の僧俗しきりに布教を懇請した。このような訳で貴賤男女の帰依する者日を追つて多く、山城、大和、三河、摂津の人々書信を送つて、年々布教を懇請したので諸国に往来して教化した。

華頂の門主尊超法親王、慧頓の芳名を聞いて帰依し、御殿に召して聞法せられ、大に随喜称嘆して、親しく超世願主の四字を書いて賜つた。それには寄付書が添えられてあつた。今西寿寺の仏殿に掲げられてある遍額はそれである。又ある時門主手づから水晶五輪の舍利塔を賜つた。これを三河の貞照院に寄付された。今貞照院に安

置されてあるのはそれである。

慧頓は天性質直で、決しておもねり諂うことなく、言色常に和やかで、友達などと争うことなく、常に節儉して冗費を省き簡易を好んで衣鉢の外は、決して餘分の物を蓄えず、なんでも人から貰つた物は、すぐに人に与えるという生活であつた。居る処は極めて質素で、どんな意に適つても、少しでも思ひが起つたならば、直ちに他かに移転して、全く去留に無頓着であつた。

その学解は広く往生の心行を語る際には、能く能く敬意を心得て、縦横無盡に説き去り説き来り、曾て祖釈の轍を超えなかつた。

嘉永五年（一八五二）の春、少し病を感じ二月の下旬、病が漸次に重くなつた、そこで自ら病の癒らないことを知り、医療を絶つて薬を飲まず、命終の準備に取りかかり、二十九日には髪を剃り、湯殿を出て新衣を着した。三十日には信徒を集めて説法遺訓し、閏二月一日には、服を整えて口を漱ぎ、六字名号並に遺偈等を書き、二日から後は、病勞が日々に増して来たので、側の看病の者

に、磬を鳴らして助音して念仏せしめ、七日の暁に頭北面西して、安らかに念仏しつゝ、寂した。時に六十四歳であり、法臘は二十四年であった。遺体は西寿山の山の上に葬った。弟子の中有名な人は、名古屋岡谷家から出家した湛忍がいる。この人は立派な学者であり、書も詩も極めて堪能であつた。故に今も尚岡谷家からは常に泉谷に参詣される。

○第十三世 得阿至道天然老和上（奉律九世）

天然は得阿と称し、幡豆郡西尾町寄近村において文化八年（一一八一）に誕生した。幼いときに慧頓の弟子となつたが、天性温厚篤実な人で、慧頓が常に「私は鍍金の如く、お前は無垢金のようだ」と云つたと伝えられている。古今まれに見る道心者で、その感化力も偉大なものであつたと思う。その要領は天然の平常の行動の中に自ら現れている。天保二年（一一八三）二十一歳の時、慧頓の譲りを受けて、貞照院に住職して殆ど四十年の間、一意専心に清浄無垢の心を以て常に仏に奉仕した。その要領は今伝わっている小話の中に明らかである。慶応四

年九月四日、五十八歳で遷化された。

（石橋誠道は天然の代に小僧として貞照院にいた。吉蔵という寺男がいて、時あるごとに彼から種々な話を聞いた。それが、「天然の小話」「天然と藪蚊」「天然と鯉盗人」「天然と松葉搔く小供」「天然と青年の禪僧」「天然の食物」「天然と貸金」などの小話を載せているが省略。筆者注）

○第十四世 立真戒幢老和上（奉律十世）

本姓は高橋氏であるが、後に三宅と改称した。幡豆郡西尾町寄近の生まれで、天然の甥である。天保七年（一一八三）に誕生し、幼い時に天然の弟子となり、東都の幡随院で兩脈を相承し、昌光律寺の海印に従つて進具した。慶応四年貞照院に住職し、資性温順寡言にして師の天然の衣鉢を継いで欠けるところがなかつた。そして厳しい浄土律を日夜に策励して怠らず、如法に法燈を護り、明治二十二年一月十八日五十四歳で遷化した。戒幢の膝下にて、三宅善苗、太田大信、大島徹水等の人々が薰育され、その持戒の清節は土に沁み入る水の様に、弟子の

人々に深く行きわたった。なかんずく大島徹水についてはその器とその行蹟が顯著であり、又三河律への不断的鞭撻の上においても、記録に留めたいと思うが大部にわたるので他の機会を得て別に記しておく所存です。

戒幢の傳はこれ以上よく知ることは出来ないが、余（誠道、筆者注）は貞照院の隣村伏見屋村で生まれたから、子供の時、母に手を引かれて貞照院へ参詣したことがある。この時高座で説教をしていられた姿を、今なお彷彿と覚えている。

○第十五世 単真大信老沙弥（奉律十一世）

本姓は溝口氏で後に太田と改称した。慶応三年二月十六日、尾張國中嶋郡千代田村字溝口で誕生した。若い時、戒幢に従って剃髪し、長じて愛知支校（東海学園の前身、筆者注）を卒業し、その後京都において勉強し、大本山百万遍知恩寺の堀尾貫務に従って兩脈を相承し、通蓮社達營善阿と称えた。明治二十六年五月三日貞照院に住職し、在住四十五年間、寺門の経営、信徒の教化、子弟の教養に盡瘁された。その間に書院を建て、茶室を設け、

境内を浄化し、器具を完備し、貞照院は全く面目を一新した。

大信が住職した時は、先住戒幢が遷化して後五年間適當な住職がなく、岡崎伊賀の昌光律寺の志運が兼務していた。その当時は、後の最嚴寺の住職となった三宅善苗が在寺したが、この人が極めて無欲快淡の人であり、寺門の経営に念を置かず、寺財を大方貧しい人に施し、極端に諸事に頓着しなかつたので、建物は荒れて全く振るわなかつた。大信はこの後を受けて住職するや、大いに力を経営に注ぎ、しきりに教化の発展に努めて、遂に今日の整備を見るに至つた。その功績は実に大なるものがある。その法名に就いては、未だ具足戒を受けられなかつたから、沙弥の号を用いた訳である。男僧女僧の弟子数十人あり、皆相当の寺院に住職している。昭和十二年五月三十一日七十一歳で示寂。（石橋誠道は大信の弟子、筆者注）

○第十六世 禅月戒舟沙弥（奉律十二世）

戒舟は明治十六年一月二十日当山の西隣杉浦吉之助の

二男として生まれ、幼少の頃から近隣の村児と俱に常に当山の境内に遊び、朝夕念仏の法音に親しみ、宿縁頓に開發して明治二十七年四月、先師大信に従つて剃髪した。当時は法輩頗る多く法務に清掃に努め、進んで京都東山鹿ヶ谷にあつた宗教学専修部本科の学業を卒え、その後先師に随時すること三十餘年、その内助の功は極めて多かつた。先師既に圓寂の後、衆望を担つて当山第十六世を継承し、拮据經營十七年、その間に大戦あり農地改革あり、社会情勢の目まぐるしい轉換異状の中において、寺門を經營して輪奐その美を改め、信望齡と与に加つた。昭和二十九年一月十五日午前六時、七十三歳を一期として亡くなつた。

私かに憶うに、先師夙に寺門の經營に努め、堂宇を改築し境内を整備し、道具掛物備品等漸次に充実されるに当たつては、戒舟は最も良い伴侶であり、又相談の相手でもあつた。それ故に長年のかゝる立場と、人一倍の深い趣味とから、自ら書画、茶華の道に精通し、近来は既に洒脱の域に到達し、拳惜進退に滞りなく、独特の風格

を備えられから、知る人は皆な惜しみてまなお餘りあるものがあつた。そして物事の調和や、自然のありのままの姿を好む生活態度が、普段日常の裡に窺われた。病床にあつても洒々落落として平生に異らず、經文を誦し折節あう人に十八願文を説き、或いは趣味の話に興じ、自身の死後のことに就いては、一言も語られなかつた。しかしながら今私かに顧るに死後のことに關しては、既に心の奥深く安心決定していられたと思われる節が多くある。だから朝夕の動作等何の執着もみられない、たゞ淡淡として水の流れるが如き有様であつた。前夜自ら風呂に入り髪を剃り、十五日午前六時、静かに命終した。

○第十七世 榊原英順師

大信には有為の門弟が輩出したが、英順も大信に得度を受け、在住四十余年、その間能く先任に仕えた人である。この度檀信徒並びに關係者全体の総意により英順を後任に推選し、その法燈を継承して貰うことに定まつた。

以上が石橋誠道の貞照院の初代から十七代までの概要で

ある。歴代の業歴の中から律寺の生活と修行が理解されることと思ふ。

三、貞照院所藏規程類からみる浄土律

①中山蓮社清規 全

大概雖準(法然院)本山清規、拾集所遺以再備于當山之規矩、

更不存別旨也、

日分

大殿洪範 随序示餘

一、後夜(文略、以下記事の多い条もあるので〃と記した場合はその記事を省略したことを示す)○卯刻洪鐘

(〃)○外堂諷經(〃)○衆行小食(〃)○湯水獻

供(〃)○殿堂拂拭(〃)○門前 掃除(〃)

一、晨朝(〃)

一、斎佛儀(〃)

一、臨時斎儀(〃)○臨齋(〃)

一、日中(〃)○注油營備(〃)○処々供華(〃)○常

香点盛(〃)○別時開白(〃)

一、日没(〃)○殿堂掃除(〃)○外堂諷經(〃)

一、初夜(〃)○外堂施食(〃)

一、中夜(〃)

上来日夜六時礼誦叙次竟

次每時別挙十念回向定規

浄土三國傳來祖大師 悟真光明善導大師 元祖圓光東漸

大師 開山直蓮社玄譽上人心阿萬無大和尚

中興白蓮社宣譽上人信阿忍微大和尚(〃) 伍蓮社九譽

上人龍天和尚(〃) 寂蓮社忍譽上人良斎和尚(〃)

深蓮社盛譽上人愚底大淵和尚(〃) 今上皇帝仁主歴代

(〃) 當院三世性譽一阿休心法師 當院四世超譽蓮阿

直入法師(〃) 自餘社主三時回向(〃) 深譽宗心法

師(〃) 松譽妙貞善尼(〃)

臨時靈名三時回向(〃)

別牌三時回向(〃) 二時回向(〃) 一時回向(〃)

別供諸精靈(以下〃)

追加

增上寺第三十四世 證譽上人雲臥大僧正（〃）

獅子谷中興三世 真譽上人玄阿大和尚（〃）

同中興四世 順譽上人澄隱大和尚（〃）

十四日 善導大師忌

十五日 暁天禮釈迦地藏及鎮祠同前、地藏上供又同、此

施主又同前、

十八日 地藏前齋時上供並初夜礼誦了地藏會院主說法、

西譽上人忌、直入忌、

廿二日 聖皇太子忌

廿四日 地藏尊齋時上供、終夜燃燈又暁天一衆礼念同前、

廿五日 圓光大師忌及開山和尚忌（〃）

廿七日 了譽上人忌 休心忌

廿九日 聖光上人忌

亥巳日 鎮祠上供諷經

掃除日 三度十日廿日晦日月小廿九、但如臨時不拘式日、

剃髮日 四度七日十四日廿二日卅日月小廿九（〃）

開浴日 五日十日十五日廿五日卅日月小廿九（〃）

歲分

正月

朔日（〃）

二日 小食雜煮獻供同前、大食如常獻供又同

三日 同前

四日 聖衆前獻供之餅今朝皆悉下収、但菓子一對幡敷

具等如先備之、○又送餅子所生蓮庵一器、其數大小十五計、石橋氏三家各一器、員九箇計、○

院主称賀于庵室及役人之下、庵室送紙五帖及佛

前燒香、役所納豆一器、

六日 忍譽上人忌、○處々燃灯同前、

七日 二時獻供同前、日中念誦了幡敷具等収于篋中、

○七草儀式随世諦門、

八日 院主称賀出足、伏見屋中山之兩村、（〃）

十四日 處々燃灯、同前、

十五日 今朝小食添小豆加餅子、凡如世流布、（〃）

○二時獻供同前、○蓮華勝會如本山之規、

十八日 地藏會及說法、

十九日 大師御忌啓建法會七日夜、道場莊嚴如常、

每日說法、考時機夜說又可、滿日上供応大豆

飯、(〃) ○本山稱賀交通呈銀一兩、○岡崎

三寺祝礼止之、(〃)

二月 彼岸法會道場蔽飾每日說法、

朔日 (〃)

十五日 佛涅槃會開出山釈尊之戸帳、宮備灯燭香華珍

味羞報答慈恩、

廿二日 聖皇太子忌

廿九日 聖光上人忌、(〃)

三月

朔日 寂惠上人忌

三日 鎮祠前上香諷經 (〃)

十四日 終南大師忌當準御忌儀則、

四月 (〃)

八日 灌佛會 (〃)

五月

五日 鎮祠上香諷經就方丈伸賀、

六月 土用之初醬油合製、但其方者大麦大豆各等分塩又

同之、五合塩是、水一倍之、所謂麥二斗五升豆又

同之、水五斗塩二斗五升也、納豆方大豆一斗小麦

一斗塩二升五合水六升入苞則不用入水、在郷漬方

茄子百糎一升塩一升而漬、○茄子切干兼可用心不

然来年春夏中間 (〃) ○沢庵漬、大根、百本粉批一

斗五升塩一升六合、○土用之間經書並懸物等臥具

類宜晒之日、○下薪當設、是山内刈芝草類以當大

釜薪下僕令忘、

廿五日 開山忌二夜三日別時

廿七日 休心忌二夜三日別時

七月 殿堂灯籠張替、又須作磨之、○隔年衆僧分布夏衣、

綿布隨時但各一反、

朔日 自今日晦日施食壇出於大牌備白碗子二箇供淨水

及茄胡瓜等、

七日

八日

十三日 孟蘭盆會殿堂莊嚴如常、供物須用團子、但施

食壇之供可丁寧之、又齋供者聖像前如常、又
施食儀須往壇前而念誦之、但齋供時又復如是

四十五兩日又然、又自今夕墳墓所須作燃燈

諷經（〃）

十四日 齋供之時牌壇設宮珍羞十器（〃）又今日替供

餅子又自今日三日說法、

十五日 晨朝前設三宝之請座、（〃）

八月 彼岸同前、自餘如本山規、

九月 此月折松枝而須疑擬下薪不失念之、

九日 鎮祠上香諷經、賀于方丈、

十月 六日乃至十五日報本會莊嚴如常、旬日午時院主說

法夜說又隨宜、（〃）

十一月

朔日 開爐

六日至十日宣營上人忌預就殿內壇上、掛真供養礼念等

如上、

此月押滓於醬油、即以此糟和糠能令之熱、以當衆之服

用又能洗醬桶、而復漬蕪菜、若遲則年末之 頃、恐得食

未熟、兼可考知醬油終始、又朝漬大根事可兼用意、（〃）
十二月

十三日 煤弘、兼日收殿堂之幡出置後門、直日先以紙

袋覆歲本尊之全身、（〃）

十五日 自此三日禮懺會、須預嚴飾道場、陳香華燈燭

供儀又一衆洗浴着淨衣登殿、香讚三宝礼如常、

先点誦廣懺悔文、而後一心專礼称仏、一時三

百、四時晨朝日中日没初夜積成千二百礼、翌

日又如此、則成二千四百、又翌日兩時晨朝日

中作六百礼、總合得成三千礼念也、（〃）

廿七日 餅突如別紙記、

廿八日 大掃除、月大則用廿九日、並餅子供備、

廿九日 元三之調味宜當設之、既了除髮入浴日没時至

大衆一齋出堂礼誦、院主拈唱五種回向須回向

以年中所修行業往生極樂證大菩提、又処々燃

燈如上、（〃）

雜記 今拈要用以示三五自餘衆事準知本規定

(凡律之中鳴鐘三下者、の書き出して鐘打のルールを記すが略す。)

六時殿鐘之圖、凡四十下 且食鳴鐘圖、凡打八下 昼食鳴鐘圖、凡五十四下

新仄送葬式

凡有亡僧宜考時刻出於室中、從堂前乃至至火屋之間鳴鉦念佛、但住于引接想、徐々可前既到葬處、初四奉請三念佛、次大施餓鬼了導師拈香下炬、次阿弥陀經後貝、次五會念佛回向了大衆拈香、引接幡一個(〃)、四無常幡四個、

行列之圖(〃)

葬礼列席圖(〃)

本山宣營上人(忍微)葬式並圖

初堂前鏡鉢讚念佛、途中行列之間鉢引声念佛、次龕前堂鏡鉢、四奉請奠茶奠湯、大施餓鬼了社主拈香、阿弥陀經了葬主燒香、五會念佛回向了大衆拈香退散、正徳元卯歲

十一月十四日酉刻營之、

行列之圖(〃) 火屋列席圖(〃)

日供月供施財之品差

一、上施永代日供牌 施金三十兩(〃)

一、中施永代日供牌 施金二十兩(〃)

一、下施永代日供牌 施金十兩(〃)

一、永代總日供 施金一兩(〃)

一、永代總月供 施金百匹

施金之文券

收納

一、金子 某兩

為何信士

享保十三戊午何月日

右靈名記別牌每日別供法食別呼靈名大衆十念回向了永代不可有退轉者也、

年号月日

何氏誰殿

貞照院判

冒頭にあるように、法然院の清規に準じているというから、貞照院におけるオリジナルな法度といえる。忍徴の葬儀式、行列図なども所収していること、巻末の収納金のひな型に享保十三年（一七二八）とあることなどからして、この清規の成立は貞照院第五世の徳巖の時のものであることが知られる。同院は徳巖から奉律となるので、その初期における貞照院の規程ということができよう。その内容は「日分」「歳分」「雜記」にわかれていゝる。「歳分」においては年中行事として同院が奉律を主張しはじめた直後のもので、奉律当初の様子をみる史料として注目される。とくに仏前の供物、六月と十一月の条にあるように漬物の方法まで詳しく記述している。また正徳元年十一月の宣誓忍徴の葬式図、行列図など貴重である。さらに日供月供施財に上中下の区分とその金額も載せている。その金額を見る限り一般寺院と格差が無ないように思う。むしろ高額ではなかったか。

②貞照院玄閼掛有之段定目

制規

一、天下之御禁佛門之通誠嚴蜜可相守之、就中當山元祖之垂範、中興之法式慎而違犯する事なかれ、毎日誦經念佛し、寶祚延長武運長久天下泰平國豊民安を懇禱すへし、

一、凡當山一派之寺院住持之人者、準宗祖之家訓圓頓菩薩之大戒を護持し威儀を不失、専ら淨教を扶起して、講經念佛し宜く二利を兼へし、說法教化せんと欲は可依經釋論妄に世語を談し狂言倚語を交ゆる事なかれ、或ハ自讚毀他し、或ハ偏二本願に誇て邪見に墮せしむる事なかれ、人をして止惡修善の正見に住せしめ心行を勵まして念佛往生の經路を教ゆへし、

一、一派之諸衆獨住之門人に至まで堅威儀を守、僧儀を不失宗軌を不亂、深く佛願を仰きて専修念佛し盡形壽綿蜜八齋戒を護持すへし、猥に在家に對し賢善精進之相をなす事堅停止之、

一、當山一派長時之勤行晝三夜三六時禮讀如法念佛敢而懈怠すへからず、縱雖為獨住之僧禮讀念佛四時を不可

減、称名之法音不緩急ならず、字々分明に如法なるへし、六字を訛略し万善の勝徳を損失する事なかれ、道場に在て睡眠し壁欄に倚、或ハ左右を顧ミ誦經念佛之外相共に語ることなかれ、唯すへからく戦々競々として真佛に對するか如く成へし、且又日々深佛三萬聲を修し、是を尋常の行儀として畢念を期として中止すへからす、

一、法服ハ如佛制皆如法なるへし、西堂以上之袈裟ハ其色青黒木蘭之三如法色其體ハ布衲を用へし、絹紬等之類堅不許之、縱雖為任官之僧世流布之花美を飾事なかれ、西堂以下之諸衆ハ三衣直綴皆純黒色たるへし、設寺外へ出るといへ共、妄に緇泥色を着することを得され、惣而一派之僧侶衣衾を樹顯し、有徳の僧に混すへからす、

一、內衣ハ悉布木綿を用て懷色となすへし、若老病不堪寒者僅に絹紬を以て膚に著て寒を防ぐを除く外、相をかたり美麗を好ミ俗服に齎する事なかれ、

一、常住二時之粥飯一羹一蔬に過へからす、深く親施を

怖て儉約ヲ守り、好味を貧ことなかれ、若或ハ來賓を接し、或ハ別施之齋を営み、或ハ法會之大齋行ハんにも必一羹兩蔬に過へからす、

一、當山一派入衆之法者真通實學之人或者有智無智を不擇唯能道心堅固にして精進念佛する者、并入衆を許へし、兪業不律之輩者敢て不許所也、若一派入衆之後、規則を不守して、僧儀を違する者あらは本山に訴之、速に擯罰すべし、是を忽緒にすることなかれ、

一、雖為僧尼未念佛之功を積す修行未熟之輩并在家之男女に對し、猥に五重相承なすへからす、縱為傳法成就之僧侶とも西堂以上にあらずハ堅他に對して十念を授へからす、

一、末流之寺院修覆建立と号して鄙劣之事不可有、若助節説之僧於有之ハ本山に訴之、本より加行殊勝の人にあらずハ堅不可許之、

一、惣而一派之寺院并獨菴之二至迄酒肉五辛堅門内に入へからす、

一、當山之門人と号する者惣而博奕圍碁雙六之類者不及

論、楊弓蹴鞠等一切之遊興堅禁斷之、

一、縱雖為親族尼女輩於寺院寄宿を不可許、勿論日没以後者堅く不可入門内、

一、衆等各市中に出、或梵刹神祠に詣せはすへからく威儀を護へし、縱雖為旅行不着直褻して往来すへからず、就中遊興之場所男女羣衆の處を徘徊し、茶亭に倚て遊觀する事をえされ、且又姪肆魚店歌舞倡妓之邊不可往來、若所以有其邊を行ハ必伴侶を具すべし、

一、各晝夜舍す院内を巡察して火燭を鎮防すべし、且又、三寶物を互用して靈寶物什物を失却することなかれ、謹而常に是を護すへし、惣而未派之寺院靈寶什物之品、祠本堂堂什金之類兼て員數記之本山之文庫に可納置、各什物常住金等積年相増事有ハ時ニ臨て又是を書記して本山に可差出、若紛失有之ハ官門に訴之紀明ニ及へし、

一、僧ハ梵語にして此にハ和合と翻す、然ハ各名に慚形ニ愧て乳水の別なきか如く、同く和合海に入て争論すべからず、況俗漢に對し惡口龜語を成て莫汚佛門、

一、諸末山宗旨證文毎年人別に相改、是を本山に可差出、慎て怠慢することなかれ、惣而僧中之威儀違犯達之者於有之ハ各其寺院之住持、或ハ同侶、或ハ隣地住庵之僧互に練戒して相改へし、強而我意を恣にする者あらず、本山も可訴之、

一、右ハ當山本末之通規也、巨細之規則ハ、中興之永式并清規に記するか如し、今其要用たる者畧して挙之、具なる行事ニ至てハ各其寺院之住持毎年一回本山清規を構讀して院内之衆等を可策勵す、當山中興之素意ハ名利に走らす、習俗ニ移らす、専ら祖訓に遵依して圓戒を奉持し如法念佛して吉水之古風を扶起し貴賤齋く二世安寧の地に遊しめんと欲て也、各宜く外相を不飾、内外真實に勤行して僧儀を不亂、天下之通制臨時之國禁并今所之制條堅可相守之、若有違犯之者ハ依法可擯罰於極重之輩は事を官門に訴へ可令脱却三衣門末之諸衆各可存此旨者也、

元禄元年戊辰四月

今般從御公義諸末山江之法式嚴蜜ニ可申渡旨、依被仰付

候、雖為古法、右之條々重而申觸者也、

本山

享保七壬寅六月

表題にあるように、寺院として目につくところに掛けてある規定とあるように、浄土宗寺院全体が元禄時代に基本とした規制である。十八条からなるもので元禄元年（二六八八）四月に幕府が全国の浄土宗寺院に出した法度で、それを本山である法然院が貞照院に伝達したものである。「本末の通制」として実質十七カ条からなり、元禄期にあつて一般的にもので、浄土律であるから、あるいは捨世寺であるからという内容ではなく、当山元祖の垂範、伝わる法式の順守などから始まり、住職の人物論、宗規の順守、六時の如法念仏、特に訛略念仏の禁止、法服花美の禁止、內衣は木綿、二時の食事の在り方、道心堅固、伝法の保護、寺の修復、酒肉五辛の寺内持ち込みや博打、女性の寄宿などの禁止、火の用心、人別の調査などの内容となっている。基本的には元和法度の基本

精神の再確認の内容といつてよい。第十八条目に「年一回は本山清規の構読」「如法念仏」などの奨励を解いている。僧風の相守がこの規定のベースとなっている。

この法度が出される元禄元年頃は、貞照院の前身である貞正庵もまだ草創されていない。貞照院の第三世休心が貞正庵をたてるのが元禄六年（一六九三）である。彼の出家は元禄四年。元禄元年頃は休心はまだ在俗の生活をしてきた。そして本山法然院から貞正庵にこの規定が届いた享保七年、その年に没している。こうしてみると、法然院は貞正庵の草創にあたり一般的な浄土宗の法度を渡し、一寺院として法度の遵守も命じたのであろう。

③尼菴清規

内題は「白蓮表清規」とあり、その清規は、先に翻刻した「貞照院玄関掛有之段定目」制規十七條と同一内容であるので割愛する。しかし、制規の末文は「享保七壬寅年六月 本山」の後に以下の記載がある。

享保七壬寅年六月 本山

謹白大衆 王法佛法 條々制誠 各宜護持 慎勿違越

天明六年四月 金臺山宝国貞照院信海 拜書

とあり、この「制規」が貞照院において天明六年まで綿々と護られて来たことと、信海が後述の「尼菴清規」と合わせ書写した心情にも注目したい。

尼菴清規

一、凡そ願生西方の行者ハ、常に此娑婆をいとひ、かの極楽を願ふ心を勵して行住坐臥に称名を専とすへし、修行に緩々たるハ地獄を怖れず浄土を慕ふ心薄き故なり、地獄を恐れざれば、厭穢にあらず、浄土を慕はされば欣浄にあらず、是則惣安心不具の人也、悲むへし、集會の勤行には、毎時禮讀経念に省略すへからず、正助四修刹那無間の誠示を堅く守るへし、

一、惣して日課の稱名ハ、かならず三萬或ハ五萬六萬に精進すへし、十萬にもいたらんハ、尤無上なり、ケ様但し数返の多きを申募りて衆並の苦事をいとふへからず、然とも衆和合の上にて苦事許容あらは、制の限に

あらず、上根の人ハ、終日返念佛すせめて、六時の勤行誓受の日課ハ、自策自勵して諸人に劣らぬ様に勤修すへし、

一、酒肉五辛煙草の類すへて非法不浄の物庵内に堅く入るべからず、

一、實父若ハ小兒たりとも菴内に止宿せしめざれば、又尼衆の輩僧所に宿せん事もなぞらへ知るへし、縦ひ據なき客人、或ハ隣家懇意の仁たりとも日没過なば男子たる人にハ軟語をもつて断を「述て指戻すへし、

一、切要の事にあらずんハ猥に在家へ往来すへからず、尤單男の所へハ必ず伴尼を具すへし、若々くすべき伴尼なき時ハ、堅く戒根を守り、深く心地を慎しミ用事弁し終らハ、速に帰るへし、こころさえ清浄なればとて猥に長座の雑談に及び、佗の機嫌を顧ミざるハ佛門宗旨の大なる誹謗なり、去ながら実事なきに、佗人嫉ミ悪らて誇らむハ力及ハす、如来様十惱あせハや、

一、邪命の因縁を以て活命すべからず、邪命とは在家に物を送り俗人を闇應し俗人の衣服を裁縫浣濯し、或ハ

醫藥を調合し、のり細工計細工などとして價をとり、或ハ男女の媒する類たとひ追善の爲とて念佛誦經するにも聊利を求らに心あらハ皆悉く邪命の食となりて、三途の業因と成る、」深く恐れ慎むへし、唯佛制に依違して如法に正命乞食すへし、

一、自の一分の持戒なるをたのミ佗の無戒破戒を軽むへからず、又在家の男女の輕談すへからず、女人ハわけて此過失おほし、心をゆるかせにすへからず、自身の戒徳にて「凡入報土叶ふへからず、況や並々の持戒をや、唯機ハ極重惡人無佗方便とへりくだり、信ハ唯稱彌陀得生極樂と打任せ行ハいかにも勇猛にして上品を期すへし、

一、勤行の内深く慚愧の心を生し、或ハ睡眠し、或ハ惡事を思惟すへからず、自にはつるを想といふ、人にはつるを愧といふ、然ハ睡眠をハ人にはち惡思惟を佛天に恥、又ハ己か心にはつべし、華嚴經に人生れいづる「やいなや同時に俱生神ありて兩の肩に坐し、其人の善惡を記録して天帝に奏すといへり、豈恐るへきの

甚しきにあらすや、然るを緩々としてねふり、或ハ惡念相續して念佛の聲断絶するにいたるハ、無慚無愧の奸盜なり、深く恐るへし、

一、僧尼つれたちて道を行き相共に坐し相共に雜談し、相共に火爐を囲ミ、或ハ互ひに髪を剃合ひ、互ひに灸をすへ合ひ、互ひに垢をすり合ひ病に事寄せて按摩を仕合ひ、或ハ戲談して卑語にわたりなと一切機嫌に及ぶ事致すへからず、堅く是を慎むへし、大事ハ小事より起るなり、若自信大病にして看護の者なき時、機嫌なき中年以後の男子をたのむハ制の限にあらす、

一、在家の別時念佛官寺の通夜念佛、或ハ開帳群集の所へハかたく行へからず、但し尊像希有の値遇を熟求し、衆共に到らんハ除く、又説法の席なりとも三部經御疏選擇集及び御傳等に違可為勸化ならば、他の知識分不及一宗の学生たりとも信用すへからず、唯声を勵して念佛し是にまさる聞法なしと悦び常に是を修行すへし、

一、世間中の極大事ハ火の用心也、第一是を慎ミ細心に

防き護るへし、

右此條件ハ畧して要用を示す所なり、委は尼菴規約に有、深く慎ミ堅ク守り如法に修行して令生死鮮脱者也、

于時天明六年四月下浣 拜書

天明六年（一七八六）四月に貞照院の第十一世信海が書写したものである。信海は天明五年の晋山で、その後法然院の住職を歴任し再び貞照院に戻った人である。天明六年の書写といつてもそのころの尼僧法度ではなく、おそらく前翻刻の②貞照院玄関掛有之段定目について書かれてあるところを見ると、元禄期のものであろう。しかも貞照院のオリジナルなものではなく本山法然院の法度であつたろうと思う。

内容的には十二カ条からなり、条文も尼僧法度らしく表現も分かりやすく作られている。浄土を慕う心構え、勤行の省略禁止、日課称名の精進、それも三万あるいは五、六万とあるから、自策自励を促したものであろう。酒肉五辛、他人の止宿、在家往来などを禁止している。

在家の物を送る、衣服の裁縫、医薬の調合などの禁止については尼僧法度独自のものであろう。「正命乞食」という僧侶本来の生活規範である。軽談、慚愧、髪の擦り合いなどを戒め、開帳などの群衆場所にいくことを戒め唯声念仏の奨励は修行生活において雑念混入をしつかりと自覚させていることが分かる。火の用心などは法度の一般的な条文である。

④院内定規 十一世 忍阿

寛政十年霜月相改

上罰百字 中罰五十字 下罰廿四字 下々罰十二字
蓮社定則

一、衆僧敬上慈下の心を本とし、同入和合海に入り清規厳制相守昼夜牧々として勤行すへし、佛道修行の本意ハ唯道心堅固にして勇修練行し、決定出離得脱すへき条勿論なれとも令法久住し、佛祖の法命を継、化他の志あらんに於てハ、智道兼されハ及難く候得は、若年にして其志あらん者ハ随分讀書すへし、然共衆並の寺

役苦事をもせず随意我假に讀書に沈ミ候事ハ定規違亂の始り、衆不和合の基に候得ハ心得違無之様ニ、常々可相愼衆僧時々可思惟、我此寺に來り候は何の爲そやと口過の爲にも來るべからず、名聞の爲にも來るべからず、財を貪る爲にも來るべからず、院内を汚し清規を破り嫉妬我慢をいたき、衆をミだしにも來るべからず、畢竟正法を護持し如法に佛道修行せん爲にこそ來るへし、然るに氣随我假にして定規を守らず不如法を好とする者は大なる心得違也、若右体之者於有之は爲法の心に住し懇に諫戒すへし、勸誡於不用は速ニ院主へ可申出者也、

一、在院之衆僧何れも一役ツ、願出候て引受可被相勤候、一向無役之者は無衣料也、衆僧願に依て百萬遍偏布施も加増致置候得共、百萬珠數もくらす安座念佛せし者ハ無布施、齋茶菓子受用迄ニ候、但シ無據寺用ニて不出欠座之人ハ出座同前之事也、又新ニ入衆候て本堂番ニ加入候ても中夜番不相勤候内ハ惣て施物半人前也、小僧ノ内ハ禮讚三經等不覚内ハ半人前也、西堂以上は老

人半前、綸旨已後ハ式人前也、

一、惣院内柱、板間、敷疊等へ油墨をこぼし、又ハ障子、行燈、柱戸、壁などへ字を書画を書、又ハ處々切疵爪跡をつけ候時ハ当番吟味致、其主相知候ハ、中罰、尤能洗浄し本之通清淨になり候節ハ許罰すへし、其主知レ不申候時ハ惣衆僧下々罰也、又ともし火線香等にて疊をやき候節も同断たるへき事、

一、衆僧老窟並病縁にて難義之節ハ法券相互ニ看護すへし、(遣カ)實ニ法則衆務難勤由ニ候ハ、評談之上諸免除し衣料を与へ随意ニ念佛せしめ置へし、

一、住庵之僧半月布薩、又ハ法話講釈等有之節ハ前方より心懸ケ随分參詣可被致候事、

一、入湯之規則風呂呂場に書付出置候通可不致違背候、若無據別縁有之暮六ツ過入湯致度候ハ、院主へ願出候て許容有之候上に入湯事、

一、經藏番先規之通、若失念候て夜中戸を不申候節ハ上罰也、

一、元朝鎮(守)主山へ主伴共ニ詣し三拜、香供ノ文ヲ唱へ心

經七卷、念佛會、祝禱回向畢テ東へ向イ日天子ヲ三禮スヘキ事、次テ食堂へ衆僧集り院主十念ヲ授ケ年賀ヲ申、茶菓子ヲ出シ下男モ次ノ間へ出十念ヲ受、年賀ヲ申茶菓子包錢遣シ申事、尤大衆ヨリ院主へ年賀ニ線香ヲ呈シ寺ヨリ大衆半紙壹疊ツ、年賀ヲ遣す事、

一、元日晨朝ヨリ八日明ケ六ツ時過主伴惣出ニテ本堂ニ於テ別時念佛策修可申也、尤本堂地藏堂大三十日又ハ廿八日頃ニ大掃除致幡幡打敷等莊嚴尽美、大三十日暮六ツ時ヨリ臺燈兩方脇檀地藏堂へ燈明ヲ上ケ三日ノ間不斷燈ニスヘシ、護法神前モ同断也、三日ノ日没限りニ臺燈二燈ニスベシ、又七日ノ晨朝ヨリ脇檀地藏堂並護法神へ惣燈ヲ供シ日没限りニ臺燈二ツニシ、又八日曉天地藏堂脇檀へ燈明蠟燭ヲ上主伴列座五會念佛ヲ申別時回向スヘキ事、

○元旦鎮主祝拜ニテ

○回向ノ文ニテ 日天子拜スル事

○別行開白式

表記の第十一世忍阿は信海である。彼は天明五年（一七八五）に入院。その手拵になる史料は同院に多く所蔵されているが、自身のことに關する史料はほとんど無いといつてよい。

九カ条からなる蓮社定則は貞照院のオリジナルな法度である。まず同入和合海を第一条におき、極めて具体的な内容になっている。無布施、半人前、中罰、上罰などの罰を明確にしている。また、相互看護の条も注目される。いずれにしても自行策励がベースとなっていることはいふまでもない。また上、中、下、下々罰が具体的に示された史料である。

四、忍徴の書状

貞照院において忍徴は万無について歴代第二代である。同院が鹿カ谷法然院の法燈により草創され、忍徴の業績を継ぐ寺として意義深い。忍徴は同院に来てはいないが、所蔵する二点の書状はきわめて重要である。ここでは翻

刻にのみに止め後日、忍徴の史料全体の中から、その書状の意義を説明し、その位置付けを試みたいと考えている。

①八月十日付け忍徴書状

七月廿二日之書、今月九日落手、先以^(休心)貴師、直入共二無

患、殊普請等無障過半出来、當月中ニ可致成済由、委細者書面珍重随喜無限候、殊更両曜之瑞夢感心不浅悦入候、一、當廿三日不断念佛開白可被成由尤候、就夫蓮心等罷

下候様ニと申事得其意候、又礼讃なども行被申度由、

兼々願ふ、かく御座候由、信問物語ニ承候、つらく

此事を思惟候に、當年ハ大事之初一步にて、氣をしつめ心を平にして、近く遠く廣クせはく、能々思案可被成候、愚意ニ存候ハ、田舎每物見聞せはく候而、少之事をも僧俗共ニとかめやすく候、不断念佛斗も初而開白之事、京大坂諸国城下共ニ、公儀へ断り候而も、大方にてハ調不申候、其元にても當分言まきらかしたる様にて開白候、其後ノわざわざ如何と察候、あなたこ

なたにて左様ニ猥敷取成候ニ付てハ、必代官方の遠慮出来候事にて、弥不断念佛と人ニも志られ候筈ならば、代官へしかと断免許之上にて、若ハ正應寺和尚など請して開白を被頼候ハ、行末氣遣有候間敷候、若代官所ニハ、かるくと申成候、外之沙汰ハ猥敷時ハ必障出来候、此段宜御料簡可有事、

一、貴寺ニ長老住持有之候へハ、常念礼讃共ニ、互ニは、かり無之候、いまた世間平僧の格ニも不入衆之集りにて候へハ、世間より有道心者共ノあつまりて、あらぬ名利ヲくわて長老寺にも無之、礼讃等迄を修する事、専修一行之法道心そ之風にあらすとて、必評判可有之、扱繁昌に付てハ、種々謀計を以て障を入候半んと被察候、念仏斗さへ如法念佛と候へハ、諸寺之常念佛衆ヲねたみ可參候ことも、さのミ咎可申便無之候、礼讃など候ハ、決定障之本と察候、都にてさへいまた其謗止不申候、まして邊土ハ思ひやられ候、善事も急に十分に能せんと思ふ時、必十分之障有之候、唯いつも不足ノ位ニ止りて自然に弘ルカ能御座候、所詮念

佛礼讚共に自行利他之外ハ無之候、しからは三時五時、或ハ七礼散、或ハ無曲ノ十二光仏を心静ニ拝して自行埒明申候、此上ニ音曲を調ニ付、種々の心苦勞出来候、扱聴聞之結縁ハ、少分ニて世間之取沙汰ハ、甚敷候、名聞之縁誹謗之端、皆これより出来可申候、何事も成就已後、いつとなくおこる諸事ハ目にも耳にも立不申候、利益は永代ノ為ニて候と脇前、一時之快を取んとて、永代之障なと来候へハ、にかゝ敷事候、愚意ノ所存ハ、礼讚之義ハ、音曲必無用ニ仕度候、最早其筈ノ取沙汰有之候ハ、弥以それを忍ひ申か不足之位を樂むニて候、唯常念佛之根を髓ニ公儀邊ヲ堅め被申候か第一ニて、礼讚今年ならずとも時節可有候、自然に可被勤候、

之故、いつとなく心ひたすら追て不覚ふか入之思案をこり遠慮なく成候へハ、必思ひかけぬ障来り候はんか、しからは今之無障にて遂而後ノ大碍ニて候、古徳之慎ハ、順情之時ニ有之候、我等年来其事實を心に覚申候、ゆき當りてハ、何とも歸らぬ事ニて何事も不足ノに勸忍候へハ、末めてたく候ハんと存候、護法ノ龍天ハ三宝興隆を随喜したまいて如何程も首尾能御守可被成候、貴師ハ如何程もそれニおごらす、ひたと物事御ひかへ候ハ、天人和合成就目出度存候、アマリ大切ニ存候故、くり事申候言ハ尚たらぬ心地ニて候、此上を能々御思案可有之候、

一、愚僧首尾能先師(万無)十三回忌を相勤候付、内々約束申置候和州玄阿長老を後住ニ相極メ、八朔ノ日先以内證附属埒明候、當月下旬ニ西向埒證、自是閑居養性之身可成候、一生之大慶此事候、

一、慈光久之頼ニて益前ニ役儀許申候、其替り無之候而色々と評議之上、蓮心ニ相極申候、當住諸事ういゝ遂候へハ、此役人大切候、右之仕合故、蓮心下向

之義如何と存候へとも、當分不下候ハ、其元之首尾もいか、と存候間、十日斗之逗留にて下シ可申候、扱當寺も相續之上にて、九旬十二人ツ、輪番ニ勤メ申答ニ成候、詰衆少ニ候而、是のミ迷惑申候、弥以其元礼讃之助に御超成候、是ニ付而も右之趣、御思案可有之候、念佛衆ハ有易ク礼讃衆ハ頼かたく候へハ、念佛さへ齋戒之元ハ調かたく候、摂州にも求誓坊と申て名高キ發心在、齋戒有福之人にて、弟子もアマタ候故、不断念佛所二三ヶ所取置被申候ても、次第詰衆無之、今ハ一ヶ所ニ有成、其内も随念ましりにて、氣毒ナル物語後悔にて候、其元も必心やすき様ニこしらへ被申候か第一、弘法之方便にて候、後之次第二能々かよく御座候、當分より俄ニよくせんと思し候て、損アツテ徳スクナク候ハ、必々一大事之所にて候、追事ヲ知て退事ヲ不知ハ禍不遠候、先を不見してあとに心を可被付候、千萬難申懸候、心氣勞留多申候、近日蓮心罷下委細可申候、為御用心一日もはやく飛札にて申入候、不備、

八月十日

法然院

貞照院主

信阿(花押)

追而、右之段、直入坊又候良純老兩人之外へハ、他言無之、唯貴師ノ胸中よりをこり申候分ニ、何事も御勤キ可有之候、此事又肝要ニ候、此事他人しり候へハ、はや京方障有之と申ものにて候、

②小春廿五日付け忍徴書状

追啓、焼香合御導師へ上金一給候、

直入俄發足候故、不取敢あらし申遣候、先以大建立始殘慮成就偏各真実願心之所感と随喜至極存候、院主痢疾大切ニ候處、漸々得快状候、珍重存候、然者不斷念佛之義、御公儀首尾能相濟珍重不尽候、唯各御備之候半と被案候、就其所存候通、早々書付遣候、

一、開白之日取は霜月六日又者十四日兩日之内、大吉宿にて候、大切之事に候、是又肝要にて、尤日中開白可然候、

一、爰元僧衆不多候故、四人遣候、蓮心折節無心元病氣

故、指留候、急ニ快状候ハ、自跡可遣候、

一、開白之導師松應寺(岡崎)御丈室可被致、敬請候、愚札進候間、使僧指添役者中迄可被達候、御出節不及申候へ共、御馳走叮嚀可被尽候、開白之作法諸事御指圖次第ニ可被守之候、

一、若開白之節ニ而候間、礼讃勤度被存候ハ、此僧衆ハ少ハ覺申候間、不苦候、それも御導師無用と候ハ、咎無用候、若御許候ハ、日没之礼讃ニ可被致候、無常偈斗ハ日中ノを用候、本師釈迦十方三宝十二光佛等御座候へハ、開白之為にハ尤此礼讃可然候、礼ハ五躰投地可然候、無常偈之次ニ御導師發願文御開白被成候様ニ可然候か、併御下知可被申請候、

一、開白發端ノ第一ハ、大真実心を地盤と致候ニ極り候、地形かたふき候ハ、不遠して退轉魔障可來候、名聞心、利養心、勝他心、驕慢心これらの心ニて開白候ハ、ミナ是虚假雜毒之善根、全往生之大益を失候、此慎候、尤院主良久又候江戸ハ遠キ事ニて、其元ニてハ了純老、此兩人之心願ニ有之候、大方世間長行之間

白を承ニ、至誠心之引等起なく、或ハ為寺相統、或ハ為借金拂、其外種々之意樂有之て、自他往生之為にとて真実心中ヲ發願開白候ハ、大方不承候、刹那ニおこるをさえ名利ノ心を懺悔セよと候に、最早一步之開白ニ虚假心候ハ、大ニ違本願候、安心之思不問、如在ニ罷成候故、此一段に心を付る人杯無之杯と成行候事扱、法事分悲敷事候、相カマヘテ兩人幾度も心中を語り見て御用心可有之候、日頃ハ真実ふかきも只今之時節、建立ニめくるめき希有之、開白ニ心驚キ本心を取うれなひ候て、外聞能様ニ様子能様ニ、とうたき様ニなとあらぬ所ニ、心動キ候へハ、骨法を失ひ大事を損スル事候、物毎ニ当惑してハ、ご聲を失フ物ニて候、若色々心动候ハ、開白之前夜ヲ佛前ニ懺悔し、上氣をさまし、心頭をひや、かになして、心を静メ六道衆生ノ苦患を觀し、落涙して、拔苦与樂之大菩提心をふるひをこして、即今開白念佛全く自己一人往生ノ為ニあらず候、我々ニ法界ノ衆生と平等ニ減罪生善して、同シク往生せんか為なり、若名聞利養等之虚假心あら

は、三宝龍天我を罰し給へと發願して、心中を洗ひ流シ、扱正ク發願開白之時、願弟子等と心中二念スル時、弟子トハ我身也、等ノ一字ハ法界ノ衆生なりと、急ト心を可被付候、尤礼懺之時、普為師僧父母及善知識法界衆生と候は一般ノ事ニ候、必開白之時、貴僧、直入了純此三人ハ萬事を忘れて、右之大菩提心を地にして念言可被致候、種々ノ別願ハ各ノ意樂次第ニ候、惣願之大きに過之候、大菩提心ノ誠より起り候事ハ利も廣ク益も遠ク限り、一心かまへて龍天御護候故、諸人之惑心も自然ニ來候、至誠感人天事不可上議ノ事ニ候、必々少キ心を折重て名利妄想ノ眠をさまし虚空法界ノ大ナル心ニて開白可被致候、詞ハナヲラスニて候、俄故申殘候、

一、萬之長時之勤行ハとくと日数を勤試候ハネハ、落着ハ難成候間、何事も開白ノ時方作法ヲ堅ク極候ハ悪敷候、開白已後如何様ニ被成共、心ノ真実ナル様ニ勤ノ苦勞ニならず、公役ニ落候ハぬ様ニ幾度も〳〵改かへ〳〵其段ハ氣ノま、ニ致して諸人ノほめそしりをかへ

り見ぬかよく候、只いつまでも變すまじき物ニツ有之候、真実心と六字ノ分明ナルト、此ニツ圓備候へハ、安心起行不足無之、自然ニ作法規矩ハ定ル物ニて候、當山ノあらましハ直入被存候、それとても定式とハ思さるまじく候、

一、世流布ニ落て鐘をきらさぬ様ニと候へハ、不人数ノ時、頓而名聞ノ動ク事共有之候、鐘鼓ハ六時惣番ノ時ハ必ス可有之、其外ハ是もしとろもとろ成かよく候、第一念佛をきらさぬ様ニと勤候か不断念佛ノ骨にて候、鐘斗ならして念佛折々申候事愚き、さら〳〵合点不參候、此一段ちと世間ノそしり候ハんか、其そしりをおそれ〳〵てひたと流に随ひ來候故、肝要ノ念佛ハすなしの大鐘ニてた、きつぷし申候、折々さ、波をたて時々流を返す人有之候ハ、黒谷ノ真風又おこるまじきニても候ハす、繪詞傳ノ中に、元祖ノ御念佛ノ躰ヲ書候處ニ、心を可被付候、真実ニ往生せんとおもい候、時俗ノ新規ニか、はらす兩祖三代之御遺跡を尋、學ニきわまり候、それにて一切衆生そしらはそしれ、我ハ

十方ノ諸佛ニほめられまいらせんと存つふし迄候、氣
つかれ候間、書溜候、猶以後さる候、已上、

小春廿五日

法然院

貞照院主

忍微(書)

大岡了純老

尚々、了純老此度之事者、誠其ワたり未曾有の大善
事、傳へきくたに隋喜の思ひにたへす、まして見る
如の踴躍せし、はかるもおろか成へし、此にあたり
てワき出る真実歡喜の心にいききよく財宝を御抛候
ハ、其流法界ニつたわり未來際に及へし、必財宝
を弥陀如来へあつけ候ハ、報身如来ハ常任ニして、
よに涅槃の時なく候へハ、其利息尽期不可有候、京
衆有福人達三宝ノ為にハ、指のつめをはなつ財宝を
諸大名へ借し、失盡ノ報身心をなやまして一念安堵
の樂も見へさる躰さなから、我等か如にハ、狂人ニ
と被存、現當ノ身をわすれたる有様、金銀を宝とす

るハ、何故そといふ事をしらぬハ、さてきて天下ノ
愚症人かなとあさましく存候へとも、上下大方其つ
れにて、今ハはや世のならハしとなり思ひとかむる
人さへなくなりぬる、此世のはてはいかにそや了純
老希有ノ發心惑心不淺候付、いよいよ怠慢なく御す
ミたまへりと存候、以上、

この二点の忍微書状は、彼の念佛三昧を解明する重要
な史料といふ。①文書と②文書が連続して現存して
いるが、貞照院の前身である貞正庵の建築開始、あるい
はその過半出来などの記述から見ると、年代順に並べる
とするなら、②の文書が先ではないかと思われるが、こ
の点は疑問として置く。また万無の十三回忌を勤め終わ
った①の文書、貞正庵の大建立②の文書の開始、
その過半が経過した①の文書などから考えて元禄六
年(一六九三)としてよからう。

八月二十三日に不断念仏を始める、その冒頭で礼讃を
やりたいかがか、というような内容の書状を休心が

忍徴にあてた。その返答と所感がしたためられたのがこの文書である。忍徴が貞正庵の草創にあたり、最初から種々企てて張り切り過ぎるではない、という忍徴の戒めである。今年は最初だから心を静めて全てに対処すること。不断念仏の実施は公儀に届け出ても、田舎であるとか何とか問題にされやすい。しかもまだ平僧の寺であるから常念佛や礼讃をやることは大変なことだ、と戒める。

忍徴は自らの思想として「自行利他」の他はなにもない、心静かに十二光仏を観想することが大切と説く。しかも、礼讃などは音曲は必要ないという。常念仏については公辺をしつかりと固めてから始めなければいけない。それにはなんといつても勸忍が必要。華々しいことをやるべきでない。

②の文書では、その開白を十一月六日と十四日と貞正庵休心がいうと、まず「大吉宿」を選べという。僧衆を派遣する。しかも開白の導師は岡崎の松応寺を頼み、礼讃をやる場合は、導師なしにやればなんら問題はない。開白は大真実心による。名聞心、利益心、勝他心、驕慢

心などが起こるようでは本願にことなる。それは大菩提心であると説く。常念仏において鐘の使用は、必ず鐘が必要ではなく、「是もしとろもとろがよく」とあるように鐘よりも、念仏をきらさないことが大切だという。忍徴の常念仏への心構えは「真実心と六字分明が大切」というように礼讃や鐘は二の次と強調する。

このように不断念仏の心構えを説くが、彼の常念仏の主義なのであろう。このことについては後日忍徴の教学として解明したい。それにしても休心と忍徴が心安くある間柄であることは、書状の随所に伺える。このことはさらに注意されなければならないことと思う。

五、まとめ

貞照院所蔵で寛政二年（一七九〇）六月付けの『出家人別改帳』がある。この時の住職は信海であった。信海の歳は三十七。記載されている弟子は五人、四人は三河の人、もう一人は伊勢の人であった。年齢は二十九歳を

頭に下は十歳、その平均年齢は十六、六歳と若い。これらの僧侶がどのような傳法によりその資格を取得して行ったか。それは元和法度以来傳法道場は厳しく限定されていたのであり、独自の展開は許されてはいなかったはずである。しかし、浄土律としての伝統がどのように継承されていたか、今後の検討事項はきわめて多い。

伏見屋の外護のもと貞正庵として草創されたが、徳嚴の入院により奉律の寺となる。歴代の活躍で三河律の代表的な道場として多くの門弟を教育した。同院は慧頓の入院により浄土律の道場として確固たる位置付けをされるようになった。その伝統は「勤儉誠実」の校風として現在の東海学園に継承されていると本論で考えてみたが、自行策励による僧侶養成はいつの時代にも必要なことであることはいうまでもないことであろう。

浄土律の僧侶を調べていると、沙弥戒を受けることのほか、貞照院第十二世（奉律八世）の慧頓などは円頓戒も受けている。浄土律派と円頓戒派などと言う表現もあるが、傳法上の問題もある。「布薩は妄傳なり」として

切り捨てて来た浄土宗の傳法史上にも浄土律の僧達の位置付けも課題のひとつである。

貞照院には法度だけでも数多く残されているが紹介できなかつた。また所蔵史料も多い。『貞照院所蔵史料集』というような書物の公刊も必要のように思った。ご住職はじめ同寺関係の方々のご協力のお陰で探訪ができたことを、末文ながら厚くお礼を申し上げます。

檀林増上寺における学寮制度の一側面

野村 恒道

はじめに

現在浄土宗の大本山である芝の増上寺は、江戸時代においては、徳川家の菩提寺であり、浄土宗の総録所として、その大きな役割を果たしてきた。そしてまた、関東十八檀林の首座として、檀林という学問所の頂点に立ち、さらに伝法の道場としての機能を通じて、江戸時代の僧侶養成における筆頭の役割と責任を負っていた。

その檀林における僧侶養成の現場は学寮である。そしてその学寮での修学方法や生活については、撰門『三縁山志』⁽¹⁾、大島泰信『浄土宗史』⁽²⁾、戸松啓真「浄土宗檀林における修学について」⁽³⁾、村上博了『増上寺史』⁽⁴⁾、『大本山

増上寺史』⁽⁵⁾などに解説や現在までの研究成果が披瀝されている。ここでは、これらの先学の研究を踏まえ、増上寺史料として残る、江戸時代を通じて度々出された制規などを中心に、学寮での修学や生活の各側面を、実態的に把握する中で、檀林での僧侶養成を考えたい。

一、修学における一面

1 資格について

学寮における修学面において、まずそこに入ってからどのくらいで資格が得られるかということを見てみると、「一、拾五歳以前者無用之事、一、様子見悪き片輪者、附、三経不讀之僧者無用之事、」⁽⁶⁾とあつて十五歳以上で

三経が読める者という条件である。また「一、諸山追放之所化、名を替他山へ可紛入候、他山僧可被入念事、(中略)一、一向宗強可吟味事、付、件之者於宗門中偽號弟子、所化二出候者、露頭次第急度法度可申付事」とあるように、そこには、ほかの檀林を追放になった僧や、一向宗であった僧が宗門を偽るなどに就いての疑いには特に吟味された。

入寺した所化たちは、修学すること五年で五重を、十年で血脈を伝授される規定であった。さらに権上人の繪旨は十五年、正上人の繪旨は、二十年の修学が必要であった。しかしいづれにも但し書きがあり、掬無きについては証人を立てれば免じる、という例外規定があり、これがどの程度実施されたかは定かでないが、時代が下がるにしたがって徐々に期間が短くなっていったのは確かである。

しかしそれでも「一、平日不如法之僧并法門・講釋懈怠之僧者、四年・八年之法臆二相成加行相願候共、寮主・指南も差留可候、」のように日ごろ如法でな

い僧は四年・八年の法臆が足りていても、加行差し止めということであった。

そして寛政期になると初登山より三カ年を経なければ五重を許さず、七カ年を経なければ宗脈伝法許さずとなっていて、あきらかにそれぞれが一年ずつ短縮されている。しかしそれもかなり形骸化されていたことが窺われるのは、「於諸國不如法之僧、初而檀林所江致登山、僅二一兩年を経て兩脈相承致し、直二繪旨頂戴之僧も間々有之趣粗相聞、種々差障候筋有之、悲歎至極二被思召候」とあるからで、一、二年で兩脈を得て、すぐ繪旨を頂戴するなど、普通では考えられないようなケースも目立ってきたようである。

そしてさらに、文政四年(一八二二)になると「近來者在寮修學之切一向無之身分二而、加行願立候段、甚不埒之事二候、自今者古法二準し、法臆之多少二拘らず、在寮修學未滿之もの者、加行不相成二候事、但、在寮之年限不足二候共、法器之僧二而、其段寮主・指南共々申立、加行相願候者可爲二格別一、尤法臆未滿二而者、

不_レ許條勿論之事二候⁽¹⁰⁾」と見られるように、在寮修学しないで加行を願うものが出て、甚だ不埒であるところを禁じている。これもきまりと実態の乖離甚だしきがある。それでも、法器の僧は格別との例外規定もあった。そして相変わらず法臘未満にはクギを刺している。

さて修学も進み、璽書、布薩戒を得た僧は、化他五重が出来ることになるが。貞享三年（一六八六）当時の定⁽¹¹⁾によれば、在家に対する五重や、血脈の相伝は従来御制禁であったのが、最近隠れて密許するものがあるということ、改めて禁止となっている。しかし、それでも自分の寺の檀家であつて五十歳以上の者、あるいは臨終間近かの者には授けてよろしいとされた。このような非常に限定的であつたものが、享保十八年（一七三三）の定⁽¹²⁾によれば、その在家からの希望があれば、五重や布薩血脈を授けるのは「寺院住持の職分たるころ」とまでいわれ、そのためにも法臘二十年になる僧は、璽書や布薩戒の付法を成就するよう促されている。

2 加行について

このような文政期において、文政七・八年（一八二四・二五）の二年間御霊屋修復の折り、尊牌を本堂に安置したため本堂が使えず、その為加行を各寮で行うこととなつた。その結果「行徒之心行已前と不_レ同、甚穩當ニ而、格別神妙ニ相動候様子見聞ニ及び、於_二愚老_一者悲喜之感涙相催候、就而者、後來毎年於_二各寮_一加行令_二執行_一度存候ニ付⁽¹³⁾、」ということに変更されている。加行を行うのに、本堂でするより各寮で行う方が殊勝に勤められるというのも、臍に落ちないところであるが、以後毎年各寮で実施するという。それだけ全体の制度が疲弊していたことを物語るものであろうか。いずれにしても、これを定めた五十九世の宝誉顕了が同じく掲げた「安心相承加行規定⁽¹⁴⁾」の一条に「諸堂遙拜・勤修法樂、可_レ懇_二祈冥加_一事、」とあり、諸堂を遙拜で済ませるのは、各寮を拠点として加行を行った証しとも考えられる。さらに同時に定められた「加行中法度之事⁽¹⁵⁾」五ヶ条に火

の用心は無論の事であるが「附、以紙燭火を取間敷事」のようにその取り扱ひの実態を如実に表すものがある。同じく「一、葷酒堅制禁之事、」なども、加行中と
いうことを考えると、単なる決まり文句とは受け取りにくい五ヶ条の中の一ヶ条なのである。

3 修学内容について

さて学寮においてどんな内容のものが学ばれていたのか、ということについては、やはり江戸時代を通じて少しずつ変化を遂げたようである。寛永十六年（一六三九）の所化方法度⁽¹⁶⁾には、善導の五部九卷や、聖罔の『釈浄土二藏義』や、『二藏義見聞』等が具体的書名を挙げられ所化の教学の中心とされている。また貞享三年（一六八六）の定にも「附、下讀法門頌義卷之次第、縦雖^(持)爲^(持)寺替目^(持)不可改變、」とあって、この頃も、やはり下読法問の際の『釈浄土二藏義』の重視というものがみて取れる。ところが、これが享保十八年（一七三三）になると、所化寮定書⁽¹⁸⁾には「且餘力有^(レ)之時者、詩文章

之講談、遠慮有^(レ)之間敷事、」とあって、漢詩漢文等の教養一般徳目を説いたものなど、広い範囲の学問が許容されていったことが窺われる。

この後宝暦三年（一七五三）から六年にかけて方丈を勤めた、四十五世成誉大玄が著した『蓮門学則』によって、それまでの聖罔の教学の形式にとらわれがちであった檀林の学問体系を、下根の者は『選択集』から三経一論、さらに五部九卷そして『頌義』に進むべきだという革新的動きがあったことは、既に指摘されているところである⁽¹⁹⁾。

こうした方針を受けてか、文化二年（一八〇五）『口達之おほへ』⁽²⁰⁾によれば、『御傳翼贊・語燈録等幾返も會讀致し、』となっていて、法然自身の事績や法語を重要視する文言がみられる。これも法然自身の直接的な教えを優先的に扱う傾向の表れと考えられる。またさらに幕末嘉永五年（一八五二）になると、「宗門之専務たる経釋をも不^(レ)得^(レ)讀輩、（中略）責而者三経要文・四書五経等、於^(レ)三國許^(レ)爲^(レ)三讀習^(レ)」と記され入山前に国元で三経

の要文を習い、しかも四書五経までもが要求されていた。こうした状況の背景については、檀林に登る心構えに欠ける、教学の基礎的な部分の学力不足や、国学の隆盛にともなう一般社会の教養水準の向上も考え合わせなければならぬであろう。

以上のように、江戸時代を通じての修学対象を辿ると、檀林伝法制度の確立の中で中心となっていた、いわゆる阇師の教学というものが徐々に後退を遂げ、法然の直接の言葉や生涯を追求する傾向に変化している。さらに儒教関係の外典までも当然のように身につける時代になっていったことがわかる。

4 大蔵経閲覧について

さて、増上寺には、徳川家康が寄進した宋版・元版・高麗版の三大蔵経があり、日本における仏典研究においては、現在においてもなお最も重要視されるものであるが、当時その利用はどのようなものであったろうか。これは、蔵司職という役が経蔵の管理に当たっていたが、

開蔵日は毎月二日・十二日・二十二日の三回、勿論方丈が必要な時は開けなければならなかった。一方学僧達においては、原則的に一文字席（大衆の最上位五十僧）以上が借り出す事ができた。また扇間席（次位の三十四僧）が席役講（講釈）の時、一文字僧の印形を借りて閲覧することができた。借用期間は、例えば二日に借りると十一日までに返す決まりで、各々開蔵日の前日までの借用となっていた。²²このほか破損吟味や、他所への貸出の禁、土用干しや、近火の警戒等、貴重な典籍の管理についてはかなり配慮がなされたようである。しかし、学究意欲に燃えた学僧たちにとって、こうした大蔵経の三揃いは大変恵まれた修学環境であった事がいえる。

二、寮主・住職への昇格

1 寮持について

所化の修学も進むと、指導的立場に立つものも出てくる。寮持になって寮を主宰し、同庵の所化達の指導に当

たることになる。宝永五年（一七〇八）の掟書には、

「一、寮願之僧、自今以後、可_レ限_二十五年以上轉衣之僧_一事、但、部頭諸役僧并現住方丈御弟子等者格別之事、⁽²⁴⁾とあつて、寮を持つ願いを出せる僧は修学十五年以上で香衣の僧に限られた。元文元年（一七三六）の定書によれば、昔は、百五〜六十軒の学寮に対し、一千五〜六百人の僧がいたが、この頃は二千五〜六百人の大衆帳の人数がいても、学寮は百三十軒余りである。つまり、有名無実の在籍者がかなりいたわけである。その為「其寮相應ニ可_レ致_二同庵_一候」とあつて寮の規模に応じて僧の数を合わせるように定められた。しかし、寮願の時「寮願之僧、近歳明寮有_レ之候而茂、其寮願次第之様ニ相心得、撰ミ嫌ひいたし、⁽²⁵⁾とあつて、寮持を願うとき善し悪しを選ぶので、空いている寮も有るといのである。これには度々火事による類焼などにあつて、再建もおほつかず、小屋掛け同然の寮も有つたせいもあるとしている。そして「学寮相續之儀者、寮主一分之働を以、破損修復無_二怠慢_一」とあるように、学寮をだれかに渡すときは

よく修理をして相續するよう求められている。

また「寮替之節異隔有_レ之庵主、同庵争論ニ及候ハ、組中・谷頭立合、可_レ被_レ致_二料簡_一候、⁽²⁶⁾にあるように寮替時に庵主と同庵との間にトラブルのあることも有つたようでその時は、組中谷頭の立ち会いで解決に当たつた。また寮の庵主が、どこかの寺に入る場合、同庵たちはどこかの寮へ移る必要があつた。しかしそれを怠つて無寮になる僧も出た、そこで「庵主入院前ニ同庵不_レ残改寮之証文被_二差出_一候様ニ⁽²⁶⁾」ということが出され風来坊的な所化が取り締まられた。

2 住職就任について

学寮において修学する所化が、寺院の住職になつていく取り決めは、どのようなものであつたらうか。元禄十六年の定⁽²⁷⁾の三方条によれば、無住寺院が出た場合、上座の僧を差し置いて下座の者がその後継を争つてはいけない、そしてたとえ直弟であつても、法臘二十年未満の僧は不可であつた。そして縁故は排され、上座の方から順

次回状によって内意を聴き、吟味されて座次に拘わらず決められたとしている。

さらに十カ寺の空きがある場合、三割は方丈の法類、隨身、好身、方丈内役者から選び、七割は一文字席・扇間席・縁輪席の三席のうちから任命するとしてある。しかも初めの三カ寺は三席から二人、方丈関係から一人、次に三席から三人、方丈関係二人、そして三席二人、方丈関係一人というように、一応細かい順序立が出来ていた。またさらに、内礼、独礼格の寺院の後住となると、月行事席以外は一文字席へ別回書を回して決めると言う手筈であつた。⁽²⁸⁾

3 祝儀の饗応について

さてこうした、いろいろな昇進、昇格に伴い、様々な祝い事が付いて回る。そうした折りの祝儀については派手になりがちであつた。そのため宝永二年（一七〇五）正月に湛誉門周が出した学寮法度十九カ条⁽²⁹⁾では、実に八カ条が、いわゆる祝儀などの場合の饗応に関する禁止条

項あつた。これらを挙げれば、

一、下讀又者講釈、或月入、或轉席、或新寮・轉寮、其外祝儀之節、同谷者不_レ及_レ申、雖_レ為_二組中・法類_一、號_二取持_一被_レ致_二群集儀_一、為_二自他無益_一、自今以後一向無用、見廻之衆中於_レ有_レ之者、同庵五三僧ニ而令_二著帳_一、返禮可_レ被_レ申、若入寮祝儀之仁江者、煎茶・菓子・昆布之外一切不_レ可_レ出、

但、寺持成就之時者、法類・組中取持各別之事、一、下讀或講釈、又者月入・轉席、新寮・轉寮、其外品々之祝儀に、雖_レ為_二指南或法類_一、寺内衆僧互進物贈答一向禁止事、

一、新月行事古役申請之節、一汁三菜之外堅不_レ可_レ有_レ之、尤濃茶・蒸菓子・莊座敷・盛砂敷石等、其外学寮不相應美々敷馳走可_レ為_二無用_一、勿論同月行事之外、雖_レ為_二組中或指南_一、於_二寺内衆_一者振舞一向不_レ可_レ有事、

一、入一文字或講談之始中終、同谷・組中者勿論、雖_レ為_二好身・法類_一、祝儀振舞停止之事、

一、下讀法門之始中終後、祝儀振舞無用之事、

但、法門成就之日、十人衆江餅・吸物之外不可

出、且又於「本堂・菓子・煎茶等迄不可有之事、

一、新寮持或轉寮之節、同谷振舞之儀、餅・吸物之

外、菓子等迄一切無用之事、附、此外號「由緒、

不可致別振舞」、寺外之衆中者各別、

一、年忌作善之節者、學寮相應に招請五三僧、

如法供養可爲「一汁三菜」、虚託佛事一致振舞之

儀、不可有之事、

一、寮持・転席等之饗應之節、可爲「塗膳」、白木

具・塗木具停止之事、

但、寺外之珍客者各別

ここに見られるように、まず下讀法問や講釈をする場合、

そして月行事になったり席の昇進時、寮を持つ等の時は、

取り持ちに集まることが禁じられた。但し寺院住職にな

る場合の取り持ちは例外であった。又見廻りなどに来た

者は記帳だけであった。そして入寮祝儀の者に対しては、

煎茶・菓子・昆布が出されそれ以外は禁じられた。さら

に下讀法問以下の祝儀において僧同士の進物は禁止であ

った。また、月行事の申請の時や、年忌に五三僧すな

わち一文字五人、扇間・縁輪三人等を招請したとき、一

汁三菜以外は不可となっていて、この様なとき、そうし

た一汁三菜が、一般的に振る舞われていたことが窺える。

尤も、濃茶、蒸菓子等の馳走は無用としているが、態々

挙げられているところを見ると、実際はそのくらいまで

の過剰な接待が、行われていたことが推測される。

又下讀法問終了や新寮持・転寮等の振る舞いとしては、

餅と吸い物までが許可されていて、それに加えての菓子

などは贅沢視されたのか、無用と位置付けられていると

ころは興味深い。そして餅や吸い物が、饗應される際白

木具・塗木具等を用いるのは止められていた。このよう

にかなりうるさく奢侈めいたものが排されていたが、む

しろこのような機会が何かと贅沢になりがちであった事

が推測され、又昇進栄転等に情実が入り易くなるのを恐

れた事も考えられる。それにしても、具体的記述に当時

の様子が垣間見られる。

三、学寮生活の衣・食・住

1 衣体について

当時の所化たちの衣体については、寛政元年二月の覺⁽³⁰⁾に、

此段、下座之僧者布衣、内座之僧者多分緞子衣、緑輪・扇間両席共不^レ残緞子衣、一文字席者、夏者亀甲模様紗衣、冬者雲龍模様絹衣、月行事席者、夏者絹縮衣、冬者縮緬衣、右何れも黒色之常衣ニ御座候、とある。これによれば、一文字席や月行事は黒衣といつても、絹などであつたが、扇間席以下は麻を粗く織つた緞子衣であつたとある。しかしこれは、寺社奉行の問ひ合わせに対する、公式回答で、「三席以上并庵主職之僧侶、法衣・內衣共應其分限可^レ致^三著用^一、一番輪以下借寮之面々者、內衣ハ木綿服、法衣者布細美可^レ致^三常衣⁽³¹⁾」⁽³¹⁾とある様に、むしろ一文字に扇間、緑輪までの三席は分限に應じとしていて、それぞれ相当の法衣を着て

いたようである。そして、その三席と一番輪以下の内座・下座の僧との差は歴然としていて、法衣は布細美すなわち帷布という粗い麻布が原則であつたようである。もつとも何度も華美になりがちなのが、戒められているので、これらが順守されていたとは、言い難かつた状況が窺われる。

また、袈裟の被着に付いては、「色袈裟之儀者、血脈以上之僧者臨時法要等之節、黒衣之上ニ色袈裟著用差許候、是を西堂と稱し候、繪旨頂戴以上之僧者、法要儀式之節々、色衣・色袈裟著用、尤紫・緋之両色相除、其餘者何色ニ而も諸色通而相用候⁽³²⁾」⁽³²⁾とあるように、血脈を伝授された僧以上は、臨時法要などに黒衣に色袈裟を付けることが出来た。また香衣の繪旨を持つ僧以上は、紫・緋以外の色衣や色袈裟を着すことが出来た。そしてさらに、袈裟でも金欄の袈裟については、「但、金欄袈裟著用之儀者、四箇本山・十八檀林并諸國紫衣・香衣御菩提所、御由緒等之寺院ニ限り、其餘之寺院者制禁ニ御座候、且京都四ヶ山之役寺者、飛金入之袈裟差許候事ニ

御座候⁽³³⁾」と回答された規定があつた。つまり、金襴の袈裟は、四箇本山や十八檀林など、或いは紫衣や香衣の格を持つ特別な寺院に限りその使用が許された。一方飛び飛びに金糸を織り込んだ、飛金入の袈裟は京都四ヶ本山の役寺に於いて許可となつた。このように法衣や袈裟については、格付けが細かくされていた。

2 飲食について

さて所化たちの食についてみると、その何かの折りの食事は一汁三菜のかたちが見える。例えば、「雖^レ爲^二佛事^一、一汁三菜之外、彌可^レ爲^二無用^一事^レ」とか「入月行事之節饗應、先規雖^二停止候^一頃日相亂候、依^レ之、此度月行事相談之上、一汁三菜・酒三返^二相究上者、向後堅異變不可^レ有^レ之^レ候、名酒等雖^レ所^二持^一之^レ不可^レ出^レ」等⁽³⁵⁾のようにあり、仏事の際であつても、一汁三菜までの接待であることが定められている。しかし、その僅か四年後の条項では、月行事になつた際の饗應でとかく派手になりがちなので、相談した結果一汁三菜に

酒三献に決めたという。実際はこれ以上の饗應があつたことが容易に推測されるが、とにかく酒も三杯と公然と発表したことが興味深い。さらに、よい酒を持つていても出してはいけなひと言うのも、かなりその飲酒の日常性の実態を表しているよう。また加えて享保の頃では、「於^二学寮^一追福作善之節、齋・非時共酒出候事向後堅御停止候⁽³⁶⁾」という規定がみられる。これは学寮の追善法要の時、酒を出すことを禁じたものであるが、今後禁止であつてそれまでは酒席であつたことがよく分かる。さらに寛政期になると「猶又行振舞・饗應・酒宴、各寮ニ有^レ之^レ候而ハ、一山僧俗過半狂醉ニ及ひ、種々放逸之舉動不^レ忍^二見聞^一義仕出可^レ申候⁽³⁷⁾」に至つては酒による乱れは相当なものがあつたことが窺える。これらは寛政と言う時代背景もあつてのことであらうか。

次に不浄食の事がある。これについては、「不浄食之儀、出家之身分ニ無^レ之^レ事故、御制禁までも不^レ及事候、縱令俗人御家來たりとも、於^二方丈内^一、不浄之食物取扱候儀、前來之御制禁ニ候共、猶亦此度御禁止被

「仰出⁽³⁸⁾候」ここでみられる不淨食とは、具体的には詳らかでないが、魚や肉さらになんにく、らっきょう、ねぎ、ひる、にらなどの五辛迄をも含むのであろうか。この後、こうした物を内々や親類などから贈られるのも断るようにと続いている。いずれにしても、山内には、出家者でない俗人や家来も多く出入りして、精進でない食物も持ち込まれ、それらが食され、寮内へも波及していったことが推測され、そうした状況の中で、このような定が出されてきたものと考えられる。

3 寺外の行動について

所化僧達の檀林の外部での行動についても、いろいろと問題があり規制された。その条文を列記すれば、「會下之僧、或町借宅、又ハ道心者庵ニ寓宿仕もの有⁽³⁹⁾之候段被^レ及^ニ御聞^一、至極不届ニ被^ニ思召^一候」⁽³⁹⁾「近年自山・他山之所化、於^ニ町々^一致^ニ借宅^一、構^ニ佛前^一、講釋勸化与^レ號^レし、殊更不^レ辨^ニ御條目^一、閣^ニ佛經祖釋^一、偏^(扶カ)夾^レ狂言綺語、妄^ニ莊^ニ愚夫^ニ耳、刺自讚毀他、最是為^ニ法衰^一之

因・諍論之縁⁽⁴⁰⁾、堅可⁽⁴⁰⁾制止^一事⁽⁴⁰⁾、」町談義停止之儀(中略)宗義次第第二鄙賤ニ相成、(中略)加之在家も法式ニ相馴、却而輕蔑之心差起、法滅之端と相成候事、尤可⁽⁴¹⁾相慎^一事⁽⁴¹⁾候⁽⁴¹⁾」などが挙げられる。こうした規制を見てみると、町の居宅を借りたり同心者の庵に寓居しているものがある。そして増上寺や他の檀林の所化が、町中に借りた家に仏壇をしつらえ、講釈と称して、經典や祖師の教義を差し置いて、いい加減な言葉を並べ、自慢したり他を誹謗したりするものがある。これは仏法が衰え、争いの本になるから嚴に慎むようにとっている。又町中での談義は在家が法式にも馴れて却って輕蔑される。とやや後ろ向きな見解も出ている。いずれにしても、山内の規制を嫌い、寺外で勝手気ままな振る舞いが横行していたことが分かる。そして、山内の組織の監視の届かない、町中のこうした在家向けの活動については、苦慮される点が多かったことが窺われる。

しかし、こうした町中での活動は、単に制規に対する違背行為的なものばかりでは無かったようで、たとえば

「貧學之徒托鉢・夜念仏を以致三相續」候事、前々々致來候得共、向後御丸之内江罷出候儀、可_レ為_二無用_一候、尤町方江罷出候儀勝手次第候₍₄₂₎、とあつて貧學の僧は托鉢や、夜念仏で町方へ出向くことは、許容されていた、この時丸の内へ出向くことが禁じられたが、その辺りは武家屋敷の地域であつたが、禁止の具体的理由は詳らかでない。それはともかくも、ここにあるように、托鉢や夜念仏をして、いわゆる學費や必要な経費を支弁していた所化も、少なくなかつたと思われる。また「初登山以來在寮年限之内、夏間又者歸國いたし候者、歸寮之後其中間不足之年月、金爲_レ償_レ之、前後都合在寮滿數之上ならてハ加行不_二相成_一事₍₄₃₎」ということもあつて、加行資格の年限について、寮を離れたり、国へ帰つたりして不足の分は、金銭で補う事まであり、こうした一面が町中で活動を助長させていたともみられる。

4 風紀について

さて次に風紀上の問題としては、いわゆる悪所徘徊が

ある。既に享保五年の「演誉白随所化寮定書」にその指摘があるが、文化から文政に於いて特に頻繁に問題とされている。例えば文化期に出されたものには、「無挑燈ニ而譯なき場所徘徊いたし候段、深く御痛心被_レ遊候、畢竟一山取締第一之御趣意(ニモ)候處、爲_レ差用辨ニも無_レ之儀を申立、夜分往來いたし候輩之内二者、表御門方送り候書き付けニ而罷出、裏御門方歸山候ものも間々有_レ之、(中略)猶又夜中出入之内、他寮内・他院内を名乗り、或者他人之名前を申立出入粉わ敷いたし候ものも追々有_レ之哉、不束之事₍₄₄₎」と記されている。夜分の往來において、四つ時(午後十時頃)以降は提灯を持って行く定めであつたが、闇に紛れ、遊郭などの宜しからざる場所を徘徊する者があつた。そして表の門から出て裏から帰る、或いは他の寮の名や他人の名義を語るものまでいるという体たらくであつた。文化文政時代は、退廃的享樂的傾向が強かつた時代と言われているが、檀林においてもそうした影響は、例外では無かつたかもしれぬ。

山内における女性に対する規制については、厳しいものがあつた。元禄時代では、「縦_レ雖_二爲_レ老衰_一之母_一、一宿も不_レ可_レ令_二逗留_一、勿論参詣女人、於_二晚景_一者可_レ令_二退出_一事_レ」⁽⁴⁶⁾となつていて夕方以降の女人参詣者の退出は当然としても、老衰の実母まで投宿は禁じられる徹底振りであつた。こうした規定が寛政期にはより具体的な記述になつてゐる。それには、「且又御家來之面々、縦令妻女たりとも、部屋々々ニ而、婦人ニ致_二應對_一間敷候、(中略)晝七ツ時限り、女人門内ニ入へからず候事、一、護國殿・安國殿・御靈屋向江 御城御老女方其外、御殿向老女衆・法尼衆参詣之節、方丈江御越、御神殿御拝禮ニ付、御支度等御饗應之内ニ下通り之女中、又者法尼衆之供女中等、初而入來之者者、案内を頼、方丈内所々見物ニ立廻り候事も可_レ有_レ之哉ニ候、其節部屋々々より立出挨拶、又ハ往來行違雜語ケ間鋪儀無_レ之様、可_二相心得_一候_レ」⁽⁴⁷⁾とある。ここでは特に方丈内を中心としているが、幕府関係の婦人などに対し、各部屋で応対してはいけない。或いは、七つ時(午後四時頃)以

降は女人を門内に入れない。そして参詣に來られた大奥の老女衆、法尼衆等のお供の女中たちが方丈内を見学するよくな時、余り親しげにしない等、かなり微に入り細に入る条項が挙げられている、このことは、これ以前に目に余る場合があつたことが想像に難くない。いづれにしても、増上寺に埋葬者が増えるに従つて、必然的に増えたであろう、参詣する女性たちに対する接遇については、開放的にするか、閉鎖的にするか難しい点があつたろうと考える。

むすび

徳川の時代も幕末になると制度的にいろいろ破綻をきたしてきたところがある。世の中の乱れが及ぼす影響は、やはり檀林における学寮制度においても例外ではなかつたようである。

嘉永五年の書き付け⁽⁴⁸⁾などをみると、この時の現状が、窺い知れる。それらによれば、諸寺院の弟子がそれなり

の年齢になっても、檀林に行かないので、経釈も読めない、或いはいい加減に登山してくるものの、学寮の勉強についていけないのが多く、恥ずかしい限りである。せめて三経の要文や四書五経ぐらいいは、国元でしっかり学んで来るべきである。そして十五歳になれば、人物をみて檀林に送るべきであるが、その際学費などを持たさず、法衣や着物もなし、寮に着くなり他の寺に随身して、加行の費用も自分で工面するようというのが往々にしてある。甚だしいのは、国から寮に来るだけで、当座の金も無く、帰るに旅費も無く、仕方なく寮にいても長く続かず、寺院に随身しても檀林の規則を守れず勉学を止め、ついどこかへ行ってしまうなど、実に嘆かわしい事である。かねてから檀林に入るときは、三経一論等の必須の書籍等は買い求め、在寮中は加行費用は勿論、普段の支弁も手当をして来るべきである。そして学寮においては、寮主が指導して性質や成績の芳しくない者は、師匠などに断って帰国させる。又被位報酬料という学費などを三年間滞納して音信不通のものは、消帳という除籍処

分とする。このような「学業策励之達」が示されて入るが、かなり常識的なレベルでの落ち込みということも、おおきな問題であったことが分かる。しかしここで特に根底に潜む要素としては、経済的な疲弊というものがいえる、学問修行に対する意識の低下もさることながら、恐らく世の中全体の生活の貧困さが本来の学寮の修学システムを機能させなくなっていた事が窺える。

しかし、こうした檀林の風儀大いに衰微したと言われた状況に対し、自らの反省を含め叱咤激励がされた。すなわち、これらのすべては檀林の学業策励不行き届きで、特に増上寺以外の檀林の怠慢は、中心である縁山の責任である。そして指南席の者はじめ、寮主たちが率先して指導すれば、在庵の者も学問に精を出し、優秀な者も出て来る。さらに五、六年もすれば、諸国まで学問の風潮が行き渡り、宗門も光輝を増し、自然と宗義弘通し仏祖への報酬も限りないと謳っている⁽⁴⁹⁾。

そうした復興鼓舞も、それ程功を奏したようには見えない。むしろ時代は大きな転換期を迎えていた。御一新

と言ふ言葉が登場する、まさに明治に変わろうとする直前の慶応四年四月の達⁽⁵⁰⁾には、当時の時勢に心得違いを致し、檀林に行かず、学徒に対して、自己付法がましい事をする者まで現れ、越法の至り、不埒至極と断罪している。これはまさに、伝法制度が一部破綻を来している、危機的狀況というものがみえている。

以上、学寮における修学や生活の実態というものを、それを規制する条文からあぶり出して見たが、禁止条項が多いため、いきおい否定的な側面が強調されて、必ずしも実際とは一致しない部分もあろうかと考えられる。しかし、具体的な規制となれば、かえって垣間見えてくるものもある。そして二百年以上に亘る檀林制度の間には、さまざまな変化がみられる。そしてそれらは、やはりその時代背景を如実に表しながら変遷していったことが顕著である。幕末の衰退は、当然の帰結ともいえる。この後、多くの宗侶を世に出した檀林の学寮修学制度も、時代の大きな変化に呑み込まれて新しい宗侶養成機関の登場を待つのである。

【註】

- (1) 『浄土宗全書』第十九卷所収
- (2) 『浄土宗全書』第二十卷所収
- (3) 『大正大学研究紀要』第五四輯所収
- (4) 大本山増上寺発行
- (5) 大本山増上寺編集・発行
- (6) 寛永九年九月二十五日付、所化入寺掟之事 (三一三)
- (7) 寛文十一年正月十二日付、「関東諸檀林掟書」(一一六五)
- (8) 天明六年閏十月二十一日付、定(三一二〇七)
- (9) 寛政三年四月五日付、定(三一四二二)
- (10) 文政四年五月十五日付、達書(三一一五三)
- (11) 貞享三年正月付、定(三一一三)
- (12) 享保十八年十月二十三日付、覚(三一一九一)
- (13) 文政八年極月十五日付、書付(三一一六〇)
- (14) 行中規定并法度書(三一一六二)
- (15) 同(14)
- (16) 寛永十六年三月十八日付、南誉雪念所化方法度(一一三三八)
- (17) 貞享三年正月日付、定(三一一一)
- (18) 享保十八年十月付、「所化寮定書」(一一三〇八)
- (19) 戸松啓真稿「浄土宗檀林における修学について」(『大正大学研究紀要』第五十四輯所収) 一一二頁参照
- (20) 文化二年閏八月十三日付、(三一二四五)

- (21) 嘉永五年十月五日付、「学業策勵之達」(三二二五八)
- (22) 享保二十年六月付、定(三一九六)
- (23) 宝永五年十月五日付、掟書(三二四二)
- (24) 元文元年六月付、「学寮附金等定書」(二一三一八)
- (25) 元文四年九月付、「所化寮規律定書」(二一三二六)
- (26) 元文五年閏七月付、「庵主寺院定書」(二一三三一)
- (27) 元禄十六年十月二十六日付、定(三二二四)
- (28) 元禄十六年十一月二十七日付、覚(三二二五)
- (29) 宝永二年正月付、「学寮法度」(一一三三三)
- (30) 寛政元年二月晦日付、答書(三二二九)
- (31) 享保十九年四月五日付、「博奕并二衣體條令」(二一三二二)
- (32) 同(30)
- (33) 同(29)
- (34) 元禄元年四月四日付、掟書(三二一五)
- (35) 元禄五年五月二十六日付、「月行事入饗應定書」(二二二六)
- (36) 享保十八年十月付、「所化寮定書」(二一三三八)
- (37) 寛政二年十一月付、触出(三二二三八)
- (38) 寛政二年五月付、申渡書(三二二二二)
- (39) 正徳五年十月付、「講談定書」(二二二六九)
- (40) 元文二年十月付、「学寮替二町談義制禁之申渡」(二二二四)
- (41) 宝曆五年十月五日付、触出(三一七七)
- (42) 同(40)
- (43) 文政四年五月十五日付、達書(三一五三)
- (44) 文化十二年十月三日付、達(三一二二)
- (45) 享保九年閏四月付、「上讀法問定書」(二二二九〇)
- (46) 元禄元年九月七日付、定(三一七)
- (47) 寛政二年五月付、書付(三二二二)
- (48) 同(21)
- (49) 嘉永五年十月五日付、書付(三二二五八)
- (50) 慶応四年四月付、達(三二二七二)
- (括弧内の番号は、『増上寺史料集』の巻数と史料番号)

近代における僧侶養成の変遷

——明治二一、三十年代を中心に——

佐藤良文

はじめに

近代の僧侶養成について、述べていくのが本稿の目的であるが、その大まかな流れについてはすでに宇高論文に述べられているので、ここではより細かな事柄についての記述が求められていると思う。

しかし、近代の僧侶養成制度についての基礎資料である、諸々の規程や、当時の宗の機関誌と言っても良い『浄土教報』については、それがたかだか百年前の資料であるにもかかわらず、現代では既に入手するのさえ困難になってきている。

そこで本稿では、それらの資料の保存と簡単な分類を行うことを中心に、その紹介や整理を行うことにより、より細かな近代僧侶養成研究についてのガイドラインを提示することを主目的としたい。なお、それぞれの資料はデジタル化してCD-ROMに納め、僧侶養成のみならず近代浄土宗研究の基礎資料を提供することにもなると考えている。

本稿で使用している「浄土宗制」(明治二十二・三十一年版)は、浄土宗東京事務所所蔵のものを、また『浄土教報』については佛教大学所蔵のマイクロフィルムからおこしたものである。『浄土教報』については、量が膨大であるため、今回は発刊(明治二十二年)から明治

末（二〇一八号・明治四十五年七月末）までを取り扱っている。

なお、本稿の脱稿後に、研究所によって明治以降の資料についてもCD-ROM化がなされている。浄土宗総合研究所に所蔵されているので、お問い合わせいただきたい。

また、近代浄土宗の学校制度については、宇高論文の他に、「浄土宗教団の近代化」特に明治十年前後の教育制度の成立過程を通してみたる」（伊藤唯真、『東山学園研究紀要』12・13合集に所収）や、「宗門学校教育制度の近代化課程」明治期における浄土宗僧侶養成教育を中心として」（中井良宏、『仏教教育の世界』所収）があり、明治初期から宗学本校の成立過程がまとめられている。

もう一つ、この時期には学校制度と平行する形で検定試験による僧侶認定も行われていた。ここに関しては、今まであまり研究史に見られないため、本稿においてそれを紹介し、整理と若干の考察も行うこととしたい。

なお、今回作成したCD-ROMについては、「宗制」

と『浄土教報』では閲覧方法が若干異なっている。「宗制」についてはファイルメーカーProデータベース形式になっているので、「目次部分」を起動して目的の規則を画面表示していく。一方、『教報』は、「教報一般」データベースにより記事を検索し、該当の号数をページを控えてから改めて「イメージング」等を用いて画面を表示させる。印刷は、目次・画面表示時いずれも可能である。

一、浄土宗規則（明治二十二・三十一年版）に

見られる諸規程

以下に、所収の諸規程、つまり「学則」「宗学本校支校入学及び退学手続き」「学科及其程度」「教科用図書」「高等科実施方法」「尋常科実施方法」「宗学支校共立法」「宗学本校校費生服務規程」「学力認定規則」「伝宗伝戒規程」のそれぞれについて、ごく大まかな内容を列

挙する。今回「浄土宗規則」から採集した資料は明治二十二年十二月から三十四年十二月までのものだけであるが、以降については『浄土教報』の付録として載せられているものもあるので、それらに關しては(〇〇号)として併せて収録した。

學則

第一章 總則(明治二十三年七月二十五日)

本校・支校は弘教伝道に必要な學術を修める所

尋常予備科卒業以上の者を學衆とし、尋常科以上の教育を得させる義務がある

第二章 宗学本校

本校は仏教の蘊奥を攻究し及び伝道必須の學術を教授する

校長・教頭・教授の職務要領

第三章 宗学支校

支校は仏教の大本を領得させ、それに相当する普通學を教授する

校長・教授の職務要領

校則及び懲戒規則などは校長が定める

宗学本校支校入学及び退学手續(明治二十三年七月二十五日)

支校入学資格は尋常予備科卒業の者

本校入学資格は尋常科卒業若しくは学力同等の者

入学及び保証書の書式

退学願い書式

退学の規程

学科及びその程度(明治二十三年八月五日)

尋常予備科は内典(修身・読書・講読)と普通(小学の科程)

尋常科は内典(宗乘・余乘)と普通(国語・漢文・英語・理科・地理歴史・数学・体操)

高等予科は内典(宗乘・余乘)と普通(哲学・国語・漢文・英語・羅旬語・数学・地理歴史・博物・物理・科

学・理財学・社会学・図書・体操)

高等本科は俱舎・唯識・華嚴・天台と宗乘論議(必修)

尋常・高等科の学年ごとの内容の表あり

教科用図書(明治二十三年八月五日)

尋常科・高等予科・高等本科の教科書一覧

高等科実施方法(明治二十三年八月二十五日)

第一章 学年及び休業

学事歴

休業定日

第二章 試業規則

試験の実施形式・分量・採点方法

入学・臨時・学年試験の日程

及第判定の方法

第三章 選科生

高等正科を何らかの理由で履修できない者への対処

第四章 卒業証書

卒業証書の書式

尋常科実施方法(明治二十三年八月五日)

第一章 学年及び休業

学事歴

休業定日

第二章 試業方法

試験の実施形式・分量・採点方法

入学・臨時・学年試験の日程

及第判定の方法

第三章 卒業証書

証書の書式

宗学支校共立方法(明治二十三年八月十五日)

各支校を共立する区域(大教会単位)

維持の経費負担について

宗学本校校費生服務規程（明治二十五年七月二十五日）

校費より学費支給を受けた者の服務規程

学力認定規則（明治二十三年八月十五日）

明治十九年以前に伝宗伝戒し尋常科相当の学力のある

ものを認定する

出題科目

検定試験実施方法

検定試験願書の書式

明治二十四年九月二十七日までに限る

伝宗伝戒規程（明治二十三年七月二十五日）

尋常科卒業の後に伝宗伝戒する

檀林にて二週間以上の別行を行う

発布（明治三十二年七月二十四日）

では次に、「学科及其程度」と「教科用書」から、実

際の授業の構成を見ていこう。

明治二十三年八月五日の教令第十二号では、教育会諮詢のものとして、これら二つの規定を載せている。

尋常科では、先にあげたように九科目が指定されているが、全てを全学年に渡って行つたのではなく、一・二・三年級では地理歴史を除き、三年級では理科が入っていない。授業の分類は、一年級の場合、全三十三時間のうち、内典（宗乗・余乗）は七時間、のこり二十六時間は普通科目である。この傾向は二年級・三年級になっても変わらない。なかでも、英語に関しては常に八時間は設けられていることは注目に値する。

それぞれの学科の内容を見ていくと、一年級・二年級・三年級について（学年の区切りを／で表示）

宗乗／余乗は、三心の大意、附祖師の言行、各宗の大意・宗意の大意、附祖師の言行、各宗の大意、大小両乗の区域及び戒律の大意、があげられている。授業時間は、第三年級のみ十時間がとられている。使われる教科書は、『三心私記』『勅修御伝』『選択集』『八宗綱要』『決疑鈔』『菩薩戒疏』などである。

国語漢文では、講読、作文が三年間続き、授業時間も四・五時間である。『明治国史略』『十八史略』などが指定されている。

英語は、読方、訳読、習字／読方、訳読、書取／訳読、文法、作文に分かれており、八から九時間が配当されている。『ニューナショナル第一・第四読本』などがあげられている。

理科は、物理化学の大意／植物動物、生理の大意とあり、いずれも四時間である。

地理歴史は三年級にしかない科目で、数学的、地文的、政法的地理の大意と、日本歴史に分かれている。時間は四時間である。

数学は、算術（分数、単比例）／算術（諸比例）、初等代数学／初等代数学、初等幾何学となっている。授業数は四から六時間である。

これら理科・社会科については、教科用書は指定されておらず、口授することになっている。

体操は、矯正術、徒手／啞鈴／棍棒がそれぞれ定めら

れている。

高等予科は、五年間かけて十六科目を履修する。内典と哲学・体操は全学年を通じて、また英語も四年級まで行われているが、国語・漢文や数学・地理は比較的低学年で、歴史や理科・社会学などは比較的高学年に配当されている。宗乗・余乗は合わせても週に五・六時間であり、哲学（二・三時間）が相対的に大きな比重を占めているのが興味深い。ただ、それを合わせても全体に対しては二割から二割五分程度であり、英語（六・八時間）の多さが目立っている。

宗乗の学科内容をみると、宗意安心列祖相承の義が四年級まで、仏教の全体につき宗意の精要が五・六年級に配当されている。使われたのは、『選択集決疑鈔』『三部経』『群疑論』などである。

余乗では、大小両乗の区域及其精要戒律の大意・唯識の精要・因明の精要・三論の精要・天台の精要・仏教全体の精要、と続いている。『梵網経古述』『三論玄義』

『起信論義記』などが指定されている。

哲学は、心理を二年級まで、以下は論理・弁論術・倫理・哲学史が配当されている。指定の教科用書はなく、口授となっている。

尋常科と大きく異なるのは博物学や理科の扱いで、時間数は二時間程度と多くないものの、「金石地質」、「熱学光学」、「電気学・磁気学」などが配当され、大きな時代の変化に対応しようとする姿が伺える。

高等本科になると、俱舎・唯識・華嚴・天台の四部分かれるが、授業数はいずれも週十三時間である。配当も、宗乗が一時間あるのみ(ただし論議)で、各専門の講義が十二時間という構成になっている。

指定の教科用書は、俱舎部が『俱舎論』、『発智論』、唯識部が『三十唯識述記』、『法苑義林章』、華嚴部が『華嚴五教章』、『華嚴探玄記』、天台部が『法華玄記』、『摩訶止観』である。

ちなみに、尋常科の入学資格である尋常予備科には、やはり内典と普通の科目があるが、以下のような規定がされている(明治二十三年教令十二号)。

内典は修身・読書・講読であるが、地方の状況により師僧が教えても良い。また普通科目については小学に準ずる。修身は、高僧の善い行いなどにつき易しく説き聞かせ、平常の行儀を教えて勤勉・廉潔な態度を養うことを重視する。読書については、浄土宗の教典および通常行儀法式に用いる書籍を読むこと。また講読は、浄土教の教への簡単な言葉や短句、名目図書を対象にしている。これらについて教科用書としては、修身が『四十二章経』、『孝論』、『竹窓随筆』、『僧訓日記』など、読書については、『三部経』、『菩薩戒経』、『善導疏』、『行儀分』など、講読は『浄土初学抄』、『鎮西名目問答』、『浄土大意抄』などを指定している。

これらと、小学程度の普通教育を、尋常科入学の前提として明記していることは、現在の教育制度と比べて大きな違いであると言えよう。

以上を基本と捉え、以後の変遷を追うことにする。

明治二十四年以降、学科・教科用書ともに小刻みな変更が加えられているが、大きな変化は二十七年教令五号である。ここでは、尋常科の英語を廃し、宗乗と余乗で十四・十六時間と増やしている。その理由は、『浄土教報』の投書などにも見られるが、「僧侶が、なぜ英語を使えなければならぬのか」といった批判によるものだと考えられる。高等正科（同年、子科から改称されている）では八・十時間が配当されている。

尋常予備科については、いつとき数学・英語・習字など付されたが、ほぼ最初の形に戻っている。

大幅な改定がなされるのは、明治三十一年の浄土宗制改訂以降である。名称も「宗学本校」から「浄土宗高等学院・専門学院」と変わるが、内容も変化している。

まず尋常科では、週六時間の英語が再び取り入れられている。宗乗・余乗は八・十二時間と、若干減っている。尋常科入学のための資格は、高等小学校卒業（程度）と宗乗・余乗・修身だが、内容的には変わらず、三部経の

音読なども含まれている（教令十九号）。

高等正科（以前の子科）は理科が一本化されて時間が減り、宗乗・余乗が七・十時間と増えている。また、外国語にドイツ語が追加されているのは、哲学の導入としてであろうか、高等専門科には「純正哲学」「比較宗教学」が取り入れられた。

三十四年には高等科の改組があり、専門・正科・子科に分けられた。子科（一年間）には図画が入り、正科では宗乗と余乗が一緒になって「宗学」となり、星学、第二外国語（ドイツ語）が新たに設けられた。

以降、明治三十七年には高等科が「浄土宗教大学院」さらに「浄土宗大学」と改称されていくが、今回調べた「宗制」の範囲を超えているので、ここでは述べられない。

二、『浄土教報』に見られる資料

各学校学則

以上見てきたような諸規定に対し、ここではより具体的、個別的な記事を取り上げる。本誌は経年の変化によって、記事の配置が様ではないが、おおむね以下のことがらを見ることができた。

浄土宗としての学則は既にふれたが、各々の学校の学則はいくつか見ることができ。ただし文言は「学則」であったり「校則」であったりする。八十九号（明治二十四年十一月三日）にみえる京都支校の校則の如くである。

行事

入学卒業式・講演会

入学式の様子、といったものは殆ど見られず、案内程度であったが、卒業式に関してはかなり多くの資料が見られた。日程と卒業生氏名を列記する、という形式が多いが、式次第が分かる場合もある。また、祝辞や卒業生答辞からは、当時の「あるべき僧侶像」も垣間見ることができ。例えば、

第三教校卒業式 同校は客月（明治三十七年三月）三十

一日第六回卒業証書授与式を挙行せり同日午前九時学生及教職員来賓一同着席仏前回顧了り藤森教頭の学年報告橋本校長の卒業証授与並びに卒業生に対して訓諭を与へられ松阪所長は卒業生の前途に於ける方針を懇説せられ次で卒業生総代土屋学玄答辞在学生壮大小林与四郎の送辞ありて午前十時式全く終れり（以下略）（卒業生氏名）

また、第二百九十四号（明治三十年七月十五日）には、宗学本校の正科卒業証書授与式の様子 去る八日本校講堂に於て執行せられたり、同日午前九時教職員学生一同猊下の法駕を迎へ次で一同講堂に参集奏楽読経礼拝の後荻原校長より猊下親臨卒業式執行の旨報告し次で猊下より卒業生十名に対し追次卒業証書御親授ありて後左の意味を以て一場の御垂訓あり 今や、正科卒業の典に際す実に宗門の慶事なり唯規する所は爾来益励精宗法に勉めんことを従来の学事は渾て爾後着手すべき活学問の準備たるに過ぎず深く三思せざるべからず、宗門現時大に棟

梁の材を要す大厦高堂の建築美材良木を要するよりも更に急なるものなり希くは益力め益奮ひて宗門棟梁の材となりて以て其大法殿の建立に資せよ至囑至囑 了て勸息

学監の演説、前田正科教頭の祝辞及報告の後卒業生総代小林瑞浄氏は獅座の前に進み肅然として左の答辞を朗読したり 答辞（原文は漢文・略あり）希わくば仏祖の慈光を仰ぎ聖典の誠説により、上は兎下の垂訓を頼り、下は教職員諸氏の提掣により、奮勵蹶起し駑馬に鞭を加え、更に三乗の玄理を進窮せん。快刀一揮、邪見迷網を断除し蔽に法城を護らん。魔軍の長圍を破り、法門を開闡せん。教界の腐乱を革し、法雷を八荒に轟かせ、法雨を四海に洒がんことを。敬白。高等正科卒業生総代 明治三十年七月八日 小林瑞浄 了りて回願奏楽あり一同退場したり（卒業生氏名）（参会者氏名）

といった次第で、やはり本校は宗門の幹部養成という意味を負っていることが読みとれる。ちなみに、『教報』百八十六号には本校の第一回全科卒業・第三回正科卒業を受けて、「今回卒業の諸氏に対し、各地の支校から来

学期の教授にとの依頼があり、それに応じた者もある」との記事を載せている。

校内で開催された講演会の記録も、いくつかを見るこ
とが出来た。第七百九十号（四十一年三月九日）には、芝中学校友会 去三日午後一時より同校校友会の講演開催あり、志賀重昂氏が精神的方面に於ける人格養成、科学的知識の増進、並に体力の発達に就て、氏が歴史的、地理的蘊蓄並に日露戦役従軍中の実験談に基ける根拠より充分に説破せられ、大に感動を与へたり終つて余興講談ありて午後四時半閉会せり

といったものがある。内典、つまり仏教関係のみならず幅広い講演が行われていたことは注目に値する。

なお、卒業式の内、学事報告については「高等学院大十六学年の成績報告」（五百四十七号、明治三十六年）などが見られた。

試験と成績

試験は、学年試験と臨時試験、また入学試験があるが、

それらの予告なども『教報』に載せられている。臨時試験は学年に二回以上、学年試験は年度末に行われ、学年試験の後及第が決定された。その成績についても『教報』に掲載される場合が多く、そこには学科の試験結果のみならず、品行点もつけられている。その上、合否や席次までもが公開されている。また、『教報』の記事中、卒業生数、各寺院における伝宗伝戒者数、教校別本校入学者数、学事統計などの見られる場合がある。しかし、これらは単発的であり、統計や年次の比較は成績表を用いるよりない。

人事

人事については、校長・教頭・教授などの外に、建築委員などの異動をみることもできる。これらは、初期は「雑報」に、明治二十九年からは「宗務所報告」の職員任免・辞令に現れている。

伝道旅行

『浄土教報』には、いくつかの旅行についての記事がある。初期は修学旅行のものばかりだが、見物や登山といった内容のみならず、伝道という側面のあることが興味深い。いずれも記事が断片的で、まとまった比較はできないが、すでに明治三十二年には、

「第八教校修学旅行」として

第八教校にては本月中旬より一週間同校付近名勝の地に例年の如く修学旅行をなし且つ到処演説教をなして伝道の实地演習をなすよしなり同地の寺院諸氏は例年大に学徒を優遇し歓待至らざるなときけば今年も必ず盛大にして且有利なる結果を見るに至るべし余輩は深く同地寺院諸氏の篤志を賛し更に大に後進学徒を策励するの益々至らんことを望むや切なり（三五六一八）
という記事が見られる。

また、これら修学旅行には記録係があり、旅行記も載せられている。

明治三十三年から三十六年までは、高等学院・専門学

院の修学旅行の旅行記が多く見られ、春・秋と一年に二回行われていた事が分かる。ここでもいわゆる見物に加え、演説会が組み込まれている。

三十七年からは、大学生（高等・専門学院から改称）の伝道旅行の記事がいくつも見られる。

宗教学院伝道部学生高山龍善瀧川真殿の両氏は先月下旬より暑中休暇を利用して上毛下毛の地方に於て対時局仏教演説会を開き壬生今市宇都宮小山等いずれも執れも盛況なりしが本月初旬より千葉地方に転じて熱誠を振ひつつあり（六〇四―七）
のごとく、学生による自主的な旅行であつたようだ。

三、検定試験について

近代の僧侶養成制度は、明治二十年から整つた形を見せてくる。つまり、福田行誡が浄土宗管長となり、宗制、次いで同年七月に学則が制定され、本校を之に設置し、各地に支校が設立されてからである。行誡上人の「教師

養成方の義訓示」は、

○教師養成方の義訓示（明治二十年訓示第十四号）

各大教会

宗学支校は将来吾が教会の基礎にして之れが設立の急務なる固より言を待たず而して其設立の法方を確實にし教育の程度を均一に為さざれば善良の教師を養成するに由なし苟くも其実を完ふせんと欲せば之れに資財を準備せざるべからず蓋し願ふに支校共立の区域及方法を定め教師養成の実績を得せしめんと欲す宜く教導商議し以て速に整理すべし

右特に訓示す

明治二十年十一月八日

浄土宗管長 福田行誡

とあつて、教育の程度を均一にしつつ教師養成の実績を挙げるべきことを主張している。

しかし、これは「これから養成される」者についての規程であつて、その時点で既に僧侶として活動していた者達をどう扱うかについては触れられていない。端的に

言え、そのような者達をどう統一的に捉えるか、という問題への回答が「検定試験」制度である。

「僧侶」認定の変遷

明治五年、神祇省が廃止されて教部省が設置され、「教導職」が設置された。これは、神官や僧侶らに国家官吏としての職を付加した、という性格のもので、国民の教導に当たらせるというものであったが、ちなみに明治七年時点、浄土宗では六百三十三人を数えた。

初めは十四の等級があったのが、すぐに（明治六年十二月）七等級以下は「試補」と改称され、明治九年の太政官布告により、僧尼と公認されるのはこの教導職試補まで、と規定された。この時点で、試補に任じられていない者は僧侶と公認されなくなったのである。

しかし明治十七年の太政官達しにより教導職が廃止され、住職の任免や教師の進退については各宗派の管長に委任されることになった。この太政官達しを受けて、また浄土宗の東西統一を承けて制定されたのが浄土宗制と

いうわけである。

この、明治二十年宗制が実施されるに及んで、実際に「お坊さん」として活動しながらも、教導職試補ともなっておらず、さらに宗学支校を卒業していないため、宗からも「僧侶」と認められない方々が出現したのである。その数は千名を越えた様子で、『浄土宗大年表』には、学則の定められる一月ほど前に、

旧教導職以上と未試補伝宗伝戒以上の者に履歴書を提出させた、

という記事があり、その後者がここで言う「非僧侶」に当たると考えられる。

しかし、その中で正式の養成コース＝宗学支校Ⅱへ入学した者は、実際あまり多くなかったようである。『浄土教報』には、地理的な条件や年齢の問題、身体の問題や学費関係、また自坊を離れられないために学校に通えない、等々の理由を見ることが出来る。そして、これらの人たちの受け皿となり、「僧侶」の資格を与えるもの

が「検定試験」制度なのである。

検定試験の概要

その様な経緯で始まった検定試験であるが、時期によつて三期に分けることが出来る。

明治二十一年から三年間が第一期、二十六年からの三年間が第二期、そして三十一年から第三期であるが、以下それぞれについて述べていこう。

第一期（明治二十一年～二十四年）

検定制度の規定については、明治二十三年教令第十六条を見ることができた。『大年表』での初見は二十一年の「認定規則更正」であるが、今回探した範囲では資料を見つけることができなかった。以下に主な条文を挙げる。

○明治二十三年教令第十六号

宗制第十四条に依り教育会に諮詢し及び其建議を採用し

明治二十一年教令第七号学力検定規則左の通更正す 明

治二十三年八月十五日 浄土宗管長 日野靈瑞

学力認定規則

第一条 旧教導職試補にあらずして明治十九年以前に伝宗伝戒し宗学尋常科相当の学力を有する者は本則に依り学力認定を請ことを得る

第十条 試業の評点は一科目百点を定点とし毎科目六十点以上を得たる者を及第と為すべし

第十五条 第二条に示す所の学業履歴ある者及検定試業に於て及第したる者は学監より認定書を付す其認定書を付したる者は教師補に任ず

第十七条 本則の施行は明治二十四年九月二十七日を限りとす若し此期限内に学力認定を受けざる者は明治十九年以前に伝宗伝戒したる者と雖必ず定科を實踐せしむ

第一条では、先ほど述べてきたように、旧来の教導補として公認もされておらず、しかし既に伝宗伝戒した者がこの検定の対象であることを示している。そして、第

十五条に見られるように、これに及第すれば教師補の資格が得られたのである。また、第十七条で、この検定制度の期限を二十四年九月二十七日としているが、これは検定制度の期間を施行より三年間のみとしたことであり、いわば移行措置として作られた制度だということが読みとれる。

会場と実施の時期は、各支校において夏と冬の休業中に行われることが基本とされたが、実際にはそれ以外の実施もあり、この期間『教報』上では合計三十九回の実施が確認できた。

科目は「宗乘（選択集の類）」、「余乘（8宗綱要の類）」、「歴史（和漢の史略）」の三つである。ある回の問題を挙げよう。

○学力検定制験問題（京都支校 明治二十二年）

（宗乘）

無量寿経上云設我得仏十方衆生至心信樂欲生我國乃至十念若不生者不取正覺（以上一題）

觀無量寿経云若有衆生願生彼國者發三種心即便往生何等

爲三二者至誠心二者深心三者回向發願心具三心者必生彼國（以上一題）

（余乘）

汎言此宗總有四名一名唯識宗此宗大意明唯識故二名應理円実宗一切法門皆應理故三名普爲乘教撰五乘故四名法和宗判諸法性相故（以上一題）

此宗明障總立三惑一見思惑二塵沙惑三無明惑見思界内惑故藏通二教三乘所斷塵沙無明是界外惑故別円二教而所斷也（以上一題）

（歴史）

平安城建都の後中古都を外に遷したる事跡
足利尊氏の兇奸にして覇業を成したる事由
秦二世皇帝の滅亡を招きし事跡

趙末の天下を統一したる何人の力多きに居るや（以上四題）

（参考）受験者九十三名、合格者二十四名

『浄土教報』には試験の受験人数、合格者数、氏名が載せてあることがある。それらを集計すると、及第率は平均で三五・三%である。また、同百三十六号には明治二十一年から二十五年までに教師補となった人数の統計を見ることができ、これによると二十四年までで検定試験経由で教師補となった者が圧倒的に多いことが理解できる。(検定試験千九名、宗学支校百七十七名)

第二期 (明治二十六年～二十九年)

明治二十六年三月から開かれた第二期公会にて、特別学力検定が可決された。二十四年の学力検定終了間際にかなり多くの者が受験したが、なお及第を得なかった者があった、というのが直接の原因のようである。条件については二十一年と同じである。

この時期、『浄土教報』には八回の記録が見られるが、二十七年十月(京都支校)のものを最後にしている。また、これらの記事は全部が予告であって、その規模や結果については触れられていない。ただ、『教報』二百四

十五号(明治二十九年三月五日)には「学力未検定者の注意」として三年間の期限が切れることを警告している。また、『教報』には明治二十六年から「教師補新任」

という欄があり、これが検定及第者である可能性も含むが、断定するには至らない。

第三期 (明治三十一年)

この時期の検定の発端は、明治二十八年に出された内務省訓令第九号である。そこには、

(略) 明治二十三年小学校令の発布以来満六才以上十四才以下の児童は該勅令二十一条に該当する者を除の外は小学校其他に於て普通教育を受くるに至れり故に斯の如き人民に布教伝道する教師は教義宗旨に精通するの外尚尋常中等科以上の学識を具備するにあらざれば到底其任に適せず(略)

とあって、教師検定の見直しを迫られたのである。そのため、検定の方法、時期及び場所、検定委員、立会人の

四点について規程を再度定めることとなったのである。

それを受けて作られたのが明治二十九年三月十五日の教令第三号、浄土宗教師教師補進退規則である。そこには、

第二条 教師たらんと欲する者は教師補にして宗学高等科を卒業するか若くは宗学高等科の課程に依り学力検定試業を受くべし

第三条 教師補たらんと欲する者は得度以上の学業にして宗学尋常科を卒業するか若くは宗学尋常科の課程に依り学力検定試業を受くべし

とある。これにより、検定試験は以前の移行措置、或いは救済措置としての側面をなくし、内容的に宗学尋常科と同等のものとなったのである。現代で言うならば保育士資格の試験のようなものであろう。

これを受けて制定されたのが教師検定条規（明治三十一年五月十四日）である。なお今回はこの条文が入手できなかったので、発布時（三十四年八月二十八日）のものから抜粋する。

第五条 尋常科教師検定試業は宗学尋常科の程度に依り三期に分けて之を施行す但尼衆の尋常教師検定試業は尼衆宗学尋常科卒業の程度に依り試業を施す 中学校師範学校又は之と同等以上の学校を卒業したる者尼衆に於ては高等女学校又は之と同等以上の学校を卒業したる者は宗乗余乗以外の学科は試了合格の者と見做し共に宗乗余乗に就て試業を施す

第十条 尋常科教師検定試業を願う者は左の事項を具備する者に限る

1 年齢二十歳以上の者にして宗学尋常科を履修し難き事由ある者

2 現に学業以上の分限を有する者

3 宗学校其他の学校に於て又は教師に就て宗学尋常科相当以上の学課を履修したる学業履歴を有する者

ここにおいても、僧侶（教師補）Ⅱ中学校、師範学校又は同等の学校を卒業プラス宗乗余乗を勉強した者、という図式が見て取れる。

この期においても、『浄土教報』には「検定試験」の

記事は殆ど見られない。しかし、第二期同様、「教報」にはほぼ毎月、「教師任免」「教師補任命」「教師教師補叙任」などといった項目で、新たに教師補に任じている記事があるため、試験の行われた可能性はある。

検定試験は、まず明治十九年以前に伝宗伝戒したものの、教導職試験ともなっておらず、また宗制上でも学校を卒業していないため僧侶と公認できない者達の移行措置として始められた。ゆえに明治二十一年から二十四年までという期限つきのものであった。

その当時は、いわば本コースである宗学尋常科よりも多くの者達がこの検定試験によって僧侶となっていたが、時期が下るにつれ本来の養成制度に重きが置かれるようになってくる。

そして、明治二十八年の内務省訓令を発端とした教師検定条規には、もはや移行措置という側面は認められず、何らかの理由で学校を履修できない者のための平行コースとなり、内容も尋常科同等のものになっていった。

宗学本校・支校といった僧侶養成の本道の外に、それを補完するものとして「検定制度」のあったこと、その変遷を辿り、激動の時代に何とか対処しようとしていった、当時の関係者の努力を見た思いである。

四、付属

学則の変遷

更正（明治二十四年六月十五日）高等科を専門科及び正科とする

増補更正（明治二十六年六月三日）第五章学階・第六章

図書館

更正（明治二十七年五月二十四日）

発布（明治三十年二月二十五日）実施は一年延期

発布（明治三十一年八月五日）

増補更正（明治三十四年二月十六日）高等科を専門科・

正科（一部・二部）・予備科に分ける

更正（明治三十四年八月十九日）

宗学校職員職務及図書館規程（明治三十四年十月八日）

専門学院学則更正認可（明治三十七年二月四日、五百八十三号）

学則更正（明治三十七年五月四日、五百九十二号）

更正（明治三十七年十月八日、六百十二号）

浄土宗大学改正学則（明治四十一年より、七百四十号）

発布（明治四十五年二月十日、九百九十四号）

宗学本校支校入学及び退学手続の変遷

正誤（明治二十三年八月二十五日）

更正（明治二十四年六月二十五日）

更正（明治二十五年七月二十五日）

更正（明治二十六年六月三日）

更正（明治二十七年五月二十四日）

但書（明治二十七年十二月二十四日）

入学に関する規程（明治三十四年八月十九日）

更正（明治四十年二月九日、七百三十四号）

発布（明治四十五年二月十日、九百九十四号）

学科及びその程度の変遷

更正（明治二十四年六月二十五日）

更正（明治二十五年七月二十五日）

正誤（明治二十五年八月三十日）

更正（明治二十六年六月三日）

更正（明治二十七年五月二十四日）

学科程度並に授業時間に関する規程（明治三十四年八月十九日）

正誤（明治三十四年八月二十九日）

正誤（明治三十四年十月二十三日）

改正（明治三十七年十月八日、六百十二号）

更正（明治三十九年七月十六日、七百四号）

発布（明治四十五年二月十日、九百九十四号）

教科用図書の変遷

更正（明治二十四年六月二十五日）

更正（明治二十五年七月二十五日）

更正（明治二十五年九月一日）

更正（明治二十六年六月三日）

更正（明治二十七年五月二十四日）

正誤（明治二十七年六月三日）

制定（明治三十一年八月六日）

高等科実施方法の変遷

更正（明治二十四年八月十五日）

更正（明治二十五年九月一日）

更正（明治二十七年五月十四日）

正誤（明治二十七年六月三日）

改訂（明治三十二年六月十六日） Ⅱ卒業証書

学級学年学期教授日数及休日に関する規程（明治三十四年八月十九日）

試業進級等に関する規程（明治三十四年十月八日）

正誤（明治三十四年十月二十三日）

更正（明治四十年二月九日、七百三十四号）

発布（明治四十五年二月十日、九百九十四号）

尋常科実施方法の変遷

正誤（明治二十三年八月十五日）

更正（明治二十五年七月二十五日）

更正（明治二十六年六月三日）

更正（明治二十七年五月十四日）

類聚更正（明治二十七年五月二十四日）

正誤（明治二十七年六月三日）

改訂（明治三十二年六月十六日） Ⅱ卒業証書

学級学年学期教授日数及休日に関する規程（明治三十四年八月十九日）

試業進級等に関する規程（明治三十四年十月八日）

正誤（明治三十四年十月二十三日）

更正（明治四十年二月九日、七百三十四号）

発布（明治四十五年二月十日、九百九十四号）

宗学本校校費生服務規程の変遷

更正（明治三十一年一月二十五日）

発布（明治三十一年八月二十日）

更正（明治三十四年八月十九日）

正誤（明治三十四年八月二十九日）

正誤（明治三十四年九月十一日）

学力認定規則の変遷

学力検定規則（明治二十六年六月十三日）

教師補の認定

発布より満三年に限る

浄土宗教師教師補進退規則（明治二十九年三月十五日）

本規則施行により明治二十六年学力検定規則は消滅

教師検定条規（明治三十一年五月十四日）

高等教師・尋常教師に分ける

発布（明治三十四年八月二十八日）

正誤（明治三十四年十月二十三日）

更正（明治四十年五月二十日）（七百四十八号）

浄土宗の僧侶養成制度の現状

熊井康雄

浄土宗の僧侶は、宗徒（得度・僧籍登録を完了した者）、助教師、教師の三段階に分類される。教師資格は、宗門大学修了（単位履修）、教師養成講座修了、教師検定試験合格、尼僧道場修了等の後、伝宗伝戒（加行）道場を成満した者が補任されるが、ここでは主要な養成制度として、宗門大学と教師養成講座を取り上げた。

一、宗門大学

佛教大学或いは大正大学で僧階単位（加行単位）を履修する。佛教大学には一般学部（大学院・編入を含む）・専攻科・専修科・通信教育学部の各履修コース、大正大学にはフレックスA（学部・大学院・編入）・フ

レックスB（勤労学生）コースがある。

1 現状

【佛教大学】

佛教大学では、宗門後継者養成のため大本山金戒光明寺内に黒谷道場を設置、伝宗伝戒道場入行単位取得者には男女とも同道場への入寮を義務づけている。昭和五十二年度までは、一回生・二回生は各三日間、三回生は五日間の研修会を学部・通信・専修科合同で実施していたが、五十三年度浄山学寮開設により一年間の僧堂教育を実施、五十六年度から会場が黒谷学寮（現黒谷道場）に変更された。現在はセメスター入寮制で、一回生はすべてで大学で授業を行い、編入・大学院・専攻科（大学卒業

者)生を春学期、学部二回生を秋学期に分けて入寮させ、週三泊四日十四週間修了の僧堂教育を実施、月曜日午後から木曜日午前までの間、伝書・円頓戒・選択集・実践仏教学・伝道学等の講義と、法式実習・勤行等を行っている。

仏教専修科は、浄山学寮に二年間入寮して僧階単位を履修する教師養成コースで、授業はすべて学寮内で行われる。

通信教育学部の教師養成コースは、通信教育授業と夏季スクーリングにより僧階単位を取得するものである。

【大正大学】

大正大学では、昭和五十三年度から埼玉校舎内に道心寮(男子)紫雲寮(女子)を設置、伝宗伝戒道場入行単位取得者(一回生)に一年間の入寮を義務づけ僧堂教育を実施した。平成五年度セメスター制導入に伴い、僧堂教育は仏教学科男子を対象とした春学期(四、六月)のみに縮小、女子と仏教学科以外の男子については廃止、更に十年度ももって埼玉校舎も閉鎖され入寮制の僧堂教

育は中止された。十二年度には各宗修練道場が完成し、この道場において各種実践教育が可能となり、学校教育として許される範囲での行学修練が実施されている。

尚、平成八年度から新しく開設され、学部とは別のシステムで教師養成を行っていた夜間主コース(指定寺院に随身し勤労学生として僧階単位を取得する)は、十一年度からフレックスBと名称を変更し、一般学部(フレックスA)と全く同様に僧階単位を取得できることになった。

2 課題

佛敎大学黒谷道場は、場所的にも佛大校舎と若干離れているため、大学本部との連携が希薄で道場独自運営の色合いが強く、黒谷本山もほとんどノータッチであるという(道場指導員談)。浄山学寮の専修科の場合は更に大学とは連携が少ないようである。

大正大学の場合は、制度改革の都合上、やむを得ず僧堂教育が中断されたが、平成十二年度からは入寮制に変

えて修練道場を活用した僧侶実践教育が実施されている。

いずれにせよ、僧侶養成の学問面に限らず、研修実践面についても大学に一任しているのが現状である。両大学ともに今や僧侶養成機関としての学校から脱皮し、一般大学への改革の道を歩んでいることを考えれば、大学での僧堂教育に限界があるのはやむを得ないことである。今後は何らかの形で宗門が直接僧堂教育にかかわることを再検討すべきではなからうか。

二、教師養成講座

1 現状

宗門大学（佛教大学・大正大学）で僧階単位を取得しない者に、教師資格を得るために必要な僧侶教育を施すために教師養成講座が開設されている。

教師養成講座は行学併修の僧堂教育道場で、大学及び短期大学入学者以上の者を対象とする少僧都養成講座と、義務教育修了又は高等学校卒業以上の者を対象とする律

師養成講座がある。期間はいずれも一期三週間で、少僧都養成講座は三期修了制で男女合同、律師養成講座は二期修了制で男僧道場と尼僧道場に分離して開設している。

【少僧都養成講座】

少僧都養成講座は、昭和五十四年度までは二期制であり、京都と東京の両会場で第一期・第二期を開講していた。五十五年度から三期制へ移行し、初年度は京都と東京でそれぞれ第一～三期の全期を開講したが、翌五十六年度以降は、第一期を清浄華院（四年度から金戒光明寺）、第二期を増上寺、第三期を知恩院と分担して開講している。

【律師養成講座】

律師養成講座は二期修了制で、男性は愛知支校を前身とする律師養成所としての名古屋会場の東海学園（建中寺道場）、女性は尼衆学校を前身とする京都会場の吉水学園（浄土宗尼僧道場）でそれぞれ第一期・第二期を開設していた。平成六年度に男性第一期会場が京都（清浄華院）へ移動、以降は清浄華院と建中寺で一・二期を隔

年で交互に開講し、通常（二年続けての受講）の場合は一・二期とも同じ道場で受講することとなった。女性会場（第一期・第二期）は、平成六年度に一旦清浄華院で男性第一期とともに開講したが、翌七年度からは再び浄土宗尼僧道場で別に開設している。

2 課題（委託講座道場検討会議より）

教師養成講座の在り方について各道場担当者から、

① 律師養成講座受講生の三分の一は「法然」「南無阿彌陀仏」すら書けず、学力の劣性は如何ともしがたい。

浄土宗の教師として養成すべきか否か疑問を感ずるものが多い。

② 少僧都養成講座も宗教的素養が皆無のまま受講する者がかなり見受けられる。第一期当初からいきなり宗乗や余乗の講義が行われても理解することは困難である。

③ 師僧と徒弟が顔すら知らない場合があり、師僧の意識欠如が甚だしい。

④ 各道場の指導（設備・環境・厳しさ）に格差があり、

早急な統一、改善が望まれる。

⑤ 身体に障害がある者・精神的に不安定な者の受け入れについての検討が必要である。

等の問題点が指摘され、①②に関しては、宗門子弟養成講座の活用、第一期当初に五重相伝を行い信仰の下地を養う等の提案がなされた。

これに対して宗門（教学局）からは、かつて教師養成講座を律師に一本化し内容を充実させることを提案したが議案となるには至らなかったこと、宗として教師のビジョンが不明確であること等が問題点として挙げられ、③については、十二年度から師僧受講生合同の面談（オリエンテーション）を実施したいとの改善策が示された。

第三章 他教団の教師養成制度の現状

伝統仏教教団における僧侶養成の現状と課題

熊井康雄

1 現状

一、天台宗の僧侶養成制度

上であれば国籍にかかわらず、本山における集団得度（毎年一回八月）又は各寺院で任意に受けることができる。

【僧籍登録】

師僧を決定し、座主から法名を授与され、得度受戒を受け僧籍登録された者を僧侶という。得度受戒は、十歳以

叡山学寮（僧侶公募）入寮者は、経過を見ながら在寮中に得度、登録を行う。

【四度加行】

教師資格取得のためには、必ず四度加行を履修しなければ

ばならない。

【比叡山行院】

加行を中心に二カ月ずつ年三回行われる。加行期間は三十五日以上とされている。律師以上の僧階取得には行院履修が必要である。

【入壇灌頂・登壇受戒】

大律師以上の僧階取得に必要である。

【資格取得機関】

修了学歴、履修単位及び資格取得機関により補任される資格が異なる。

① 地方教師検定

加行修了者であれば受験できる。各教区で行われ権律師の補任資格を得る。

② 中央教師検定

叡山学院及び大正大学で年一回行われ、修了学歴、資格取得機関及び加行履修条件により律師乃至少僧都の補任資格を得る。

③ 宗立学校

叡山学院及び大正大学で所定単位を履修した者は大律師乃至少僧都の補任資格を得る。

④ 指定学校

比叡山高校及び駒込高校で所定単位を履修した者は律師の補任資格を得る。

⑤ 叡山学寮

僧侶公募者のための学寮（定員三名）で、遂業した者は中律師の補任資格を得る。

⑥ 地方学寮

初等部卒業者は権律師、高等部卒業者は律師の補任資格を得る。

2 課題

天台宗では十二階級の寺格が定められ、僧階によって住職資格にある程度制限がある。僧都以上であればほとんどの寺院に任職することが可能であるが、もし後継者が相当僧階を補任されていない場合は法類が兼務又は代務任職となり、後継者が速やかに任職できるよう努力す

ることとなる。

僧階補任には単位取得が優先される傾向があるため、現在は年齢制限を設け若年者が高位の僧階に補任されないようにしている。単位云々に関する問題は出ていないが、学歴が優遇される面は若干ある。

僧侶公募は世襲化に刺激を与え、広く求道者を募るために設けられた制度である。従来から得度者は少なくなかったが、さらに僧侶としての道を歩みたいとの希望もあつたため、平成七年から始められた。

二、真言宗智山派の僧侶養成制度

1 現状

真言宗智山派における現行の僧侶養成制度は、大学在学又は卒業者に対する課程とそれ以外の者に対する課程に分けられる。大学生は一期から四期までの研修、加行、入壇灌頂等により教師資格を取得し、それ以外の場合は専修学院、成田山勸学院等の研修機関により取得する。

【得度】

六歳以上であれば得度することができる。得度式は智山派寺院において行う。

【二期研修】

常用經典の読誦・法要に必要な声明・基礎的な知識を修得する。大正大学生は二十四日間、一般大学生は三十一日間の研修を行う。

【加行】

五十六日間の加行を行う。

【二期研修】

大正大学生は十五日間、一般大学生は三十一日間の研修を行う。

【三期研修・報恩講】

教相法要の研修で、処依の經典である「大日経」をもとにした論議が中心となる。大正大学生、一般大学生とも五日間の研修を行う。

【入壇灌頂】

総本山智積院において、毎年三月上旬に行う。所用日数

は人数により異なる。

【四期研修】

諸作法を修得するため、大正大学生、一般大学生とも五日間の研修を行う。

一期から四期までの研修はいずれも智山教学研修所において研修する。

【専修学院・成田山勸学院】

一年間在院し、教相事相を修得する。

【教区講習会】

各教区ごとに講習会を開催し、教師を養成することができさる。

2 課題

各機関にそれぞれ問題点がある。大正大学の場合は道心寮閉鎖により、一、二期研修を延長したが十分ではなく、加日回数も取りにくくなり、講義内容が徐々に減少している。一般大学生の場合は事相教相を修得するには三十一日間二回では短すぎ、専修学院・成田山勸学院

(二年間)等の場合は年齢層が広範囲にわたること、教育者の少ないことが問題である。教区講習会の場合開催する教区自体が少なく、講習内容も十分ではないため、この講習会を経て教師になる者はほとんどいないのが現状である。

現代のさまざまな社会問題(福祉・生命倫理・環境等)に宗教者として対応できない、僧侶としての本分が理解されていない等、僧侶の資質に関する問題点に対して、智山伝法院は僧侶の理想像を「智山派の教えを信仰する人」「教えを自身の問題として理解する人、又は理解しようとする人」「教えを自身の問題として実践する人、又は実践しようとする人」「檀信徒から信頼される人」と考えている。

現行システムのさまざまな問題を見据え、理想とする僧侶を養成するための具体策として、教理を学ぶ、教理を実践するという二面からの養成システムの検討が必要である。

三、真言宗豊山派の僧侶養成制度

1 現状

求道心をもって悟りを開くことが出家の道である。出家の根本には菩提心がなければならぬ。菩提心には能求（菩提心を求める）の心と所求（自己の菩提心を確認する）の心があり、前者は教相（弘法大師の著作研究を中心とする教学）、後者は事相（修行を中心とする実践）にあたる。両者が相俟った者が長谷観音の慈悲の伝達者としての真言行者である。

【得度】

得度は満六歳に達した者が受けることができる。僧名を名乗り僧籍簿に登録され度牒を授与された者は僧侶と呼ばれる。

【四度加行】

実践面の作法を学ぶ豊山派僧侶としての基本的な修行で、総本山長谷寺及び全国の加行道場で行われる。期間はお

およそ三十日で道場により異なる。

【伝法灌頂】

僧侶としての資格を授かる二日程度の儀式で、四度加行
成満者が入壇資格をもつ。総本山長谷寺及び宗派の承認
を得た寺院で行われる。

【研修機関】

①大正大学及び種智院大学

得度、四度加行及び伝法灌頂を受けていない者は在学中に履修し、総本山長谷寺における宗派指定研修を履修する。

②宗立専修学院

得度した高校卒業者の僧侶養成機関で、総本山長谷寺に二年間入寮し、二年目に四度加行及び伝法灌頂を受ける。

③教師試験検定

高校及び短大卒業者又は大学卒業者で、教養講習所、宗立事相講習所、特別指定研修第一期及び第二期を受講したものが受験できる。修了学歴により階級が異なる。

る。

④特別専修所

得度、四度加行及び伝法灌頂を履修した者が試験検定を受けるための研修機関。毎夏十五日間長谷寺又は宗務所に開設され、二年間で全課程を修了する。

⑤総本山参籠所

宗派寺院寺族を対象とした短期教師養成機関。例年六月一日から三十日間開設される。

2 課題

短期間の教師養成制度は必要に迫られて存在しているが、実践が少ない等のマイナス面が多く決して好ましいものではない。

教師資格取得後の研修機関として、総本山研修所、教化センター養成所が設置されている。総本山研修所は総本山長谷寺における二年間の入寮生活、教化センター養成所は基礎課程二年、専門課程二年の研修を行っている。

四、高野山真言宗の僧侶養成制度

1 現状

【得度】

高野山真言宗僧侶は、教相と事相を修得しなければならぬ。事相は師資相承であるから、まず師僧につき、事相の基礎を身につけた後（学齢に達した者）、総本山金剛峰寺、高野山大学、高野山専修学院・尼僧学院等の専門機関、師僧寺院のいずれかで得度を受ける。得度した旨を宗務所へ申請し受理されると度牒が授与され、この時点で高野山真言宗の僧侶と認定される。

【受戒】

受戒は毎年一回総本山主催または専門機関で三日間開催される。四度加行を受けるには必ず受戒を受けなければならない。

【四度加行】

百日間の加行で①専門機関②高野山大学③高野山事相講

伝所または④師僧寺院等のいずれかで受ける。①は僧侶養成の専門機関による加行、②は高野山大学在学生対象の加行であり、成満すると伝法灌頂後の教師検定は免除される。

【伝法灌頂】

四度加行を成満すると、伝法灌頂を受けることができ、これにより法を伝えることのできる阿闍梨の資格を授与される。四度加行①②成満者及び高野山大学の所定単位取得者以外は、灌頂の後教師検定を受ける。

【権教師】

教師ではないが、得度を受けた後十一日間の講習を終了すると任職の補助的役割を担うことができる制度があり、これを権教師という。

2 課題

専修学院の定員は八十名であるが、在家出身の僧侶希望者が多く、数年前には百二十名の応募があり寺院徒弟が入れないという時期があった。

五、日蓮宗の僧侶養成制度

1 現状

十教区・七十二宗務所・寺院数五千・教師数九千（内尼僧一千・住職資格を持つ尼僧三百五十）、毎年二百名程度が度牒授与を受け、百二十名程の教師が補任されている。

【得度】

師僧をたてて得度し、宗務院に得度届を提出して度牒を受ける。度牒交付は日蓮聖人が初めて題目を唱えた大本山清澄寺で年四回行われる。

【教師養成機関】

立正大学・身延山大学等で僧階単位を取得するか、検定試験を受ける。

【入場考査】

信行道場入場資格を得るために毎年各教区ごとで実施される考査で、これに合格するためには一通りの読経・所

作等知識以外のことを身につけていることが必要である。不合格者はその年度の信行道場入場講習会を受講することにより合格と見なされる。

【信行道場】

教師資格を取得するための修行道場で、入場審査合格者及び二年間の檀林・宗学林修了者が入行できる。毎年春夏の年二回三十五日間身延山久遠寺で開設され、三宝給仕・正助二行・法要式・布教法・宗学・仏教学大意・信行訓話等を修練する。

教師補及び尼僧の修練は隔年に開設される特別信行道場で行う。

2 課題

僧侶養成面では大学は基礎教学を学ぶ場であり、宗として信仰面を支えるのが勸学院と位置づけられている。

現在の修行方法を考えた場合、とくに儀式作法を無理やり押し付けて一定期間を過ごさせることは、本人にその期間だけ我慢して過ごせばよいというリバウンド意識

を持たせ、悪い方の個性を増長させる結果となることを指導者が十分理解することが必要である。このような修行中の心理変化、僧侶としての資質の向上に関する調査のため、数年前から信行道場入行者にメンタルテストを実施し、カリキュラムの研究を進めている。

六、臨済宗妙心寺派の僧侶養成制度

1 現状

臨済宗妙心寺派は、学問や試験よりも修行に重きをおく宗派であり、どのくらいの期間専門道場において僧堂生活を送ったかが重視される。

【得度】

得度は満五歳以上で受けることができる。得度を受けることと教師補となり、年齢により沙弥（満五歳以上）知客（小卒）藏主（中卒）の法階が与えられる。

【八等教師】

従来の救済措置の意味合いがある。事情により宗門学校、

修行道場、安居会に入ることができなかった僧侶で、正式に寺院の住職になることはできない。

【七等教師以上】（二等教師まで）

妙心寺派の寺院は寺格が三十九段階あり、それぞれの寺格によって住職することのできる教師の階級が一等から七等に分けられている。教師資格の取得には専門道場で修行することが大原則であり、その期間も等級別に学歴と修行期間が細かく定められている。専門道場以外の研修の場として安居会（学生の入行は不可）が開催される。本山安居会と地方安居会があり、研修回数により法臘に換算され教師資格も取得できるが、三等教師以上を取得するには、専門道場での修行が義務づけられている。

【二等教師以上】

新たに補任される教師資格は二等教師までで、一等教師以上の補任には年齢・法臘等の条件が付される。

2 課題

僧侶の資質を高めるためには、僧堂での修行期間を長

くすべきとの意見がある一方、現在の修行（一般大学卒業で三年の僧堂＝二等教師）は就職に差し支えるので一年程度に短縮してほしいという声もある。

本山安居会は、毎年一回夏季に十一日間開催されるが、短期間のため修行は厳しく（睡眠時間は三時間程度）入行者の四分の一程度は中途下山している。

尼僧養成等の問題もある。僧堂は基本的に男性社会であるから、この中で尼僧が生活を共にすることは困難な点が多い。以前は僧堂の近くに尼僧専門の道場をおき、禅問答等には僧堂へ通う方法、臨済宗各派共通の尼僧道場を設置する方法等もとられたが、現在では若い尼僧の希望者は非常に少ない。また修行が長く厳しいため、男女にかかわらず高齢者の受け入れも困難である。

七、浄土真宗大谷派の僧侶養成制度

1 現状

【得度】

得度は、九歳以上の者が本山のみで受けることができ、教区教務所で行われる一泊二日程度の得度事前研修、得度審査を受けた者のみに許可される。

【教師課程】

住職となるためには、十八歳以上で大谷大学等の関係学校、専修学院、真宗学院、教師検定（五科目）等により教師課程を修了しなければならない。

①専修学院は一年間の修学で百六十名程度が学んでいるがその半数以上は在家である。

②真宗学院は全国五カ所にあり、教師資格をもたない寺院徒弟・坊守のために毎週土曜日三年間、春夏休み期間集中等の教師資格取得コースが開催されている。

【教師修練】

前期一週間・後期一週間の教師修練を行い教師資格を取得する。

2 課題

真宗では、教師（僧侶）は袈裟や衣を着け儀式を執行

するが、基本的には僧侶も門徒も同座で宗祖の教えを聞法する立場にあり、門徒でも僧侶より深い信仰をもった者も多く推進員として布教もしている。寺に居る僧侶や坊守がこのような人に励まされることも少なくない。また大谷大学の教師課程必須科目の教化学では熱心な門徒の所へ学生が聞き取りに行くことがあるが、学内の講義よりはるかに感銘を受ける例も非常に多い。

このように教師資格取得の前後を通じて、門徒とともに研鑽することを重視するのが真宗の教師の在り方である。宗派としては、教師となった者には三十五歳位までの間に伝道講究所において四泊五日年三回の研修があり、各教区においても育成員研修が実施される。また住職になる者には二泊三日、総代二名を帯同しての住職修習が行われ、同和問題・靖国問題等を学習する。

今後の課題として通信教育の実施を検討中である。

八、時宗の僧侶養成制度

1 現状

【僧籍編入】

宗務所へ僧籍を登録する手続きであり、年齢十二歳以上であれば申請することができる。事前に得度を受けることとされているが、これは師僧に任されている。

【在堪】

総本山遊行寺（清浄光寺）における僧堂教育である。制度的には「宗学林」（後述）への入学となり、次の三通りの方法がある。

第一は一年間にわたって総本山に起居し、僧堂生活とともに宗学林の教育を受けるもので、全期間修了により無試験で卒業資格が与えられる。

第二は六カ月間の在堪である。生活や教育は一年間の者と同様であるが、修了後に検定試験があり、合格者に卒業資格が与えられる。

以上の在堪に入る者は、高等学校以上の卒業が条件となっている。

第三は宗立学校である藤沢高校に通学しながら、三年間を在堪生として学ぶ方法である。当然昼間は高校の授業を受け、放課後に宗学林の教育を受けることになる。

【加行】

総本山遊行寺において、二年に一度三月に行われる。入行資格は僧籍編入一年以上を経過した者で、加行期間は十日間である。

在堪と加行は僧籍編入者であれば入学或いは入行が認められ、どちらを先に済ませてもよい。以上の過程を経て年齢二十歳以上に達した者に教師資格が与えられる。

尚、在堪生の教育を担当する宗学林については「時宗入門」で次のように述べている。

【時宗宗学林】

時宗宗学林は、時宗教師として必要な学科および法式声明を授け、人々の化導に堪えうる人材を養成することを目的としている。

宗学林に入学する者は、高等学校以上の卒業者でその修行年限は一年とし、総本山に在堪しなければならぬ。

ただし、中学校卒業者で総本山に在堪し、藤沢高等学校を卒業する者は、その間に宗学林必須課程を履修させ、

宗学林を修行したものとみなされる。これにより、宗学林を終了した者は、十三級教師に補任される。(略)授業内容は、宗制宗規・仏教学・時宗概説・時宗史・經典解説・実践仏教・法式声明・法式作法・書道などである。

2 課題

在堪の多くは高等学校卒業以上の者であつて、藤沢高校在学者は少ない。放課後に僧侶教育を義務づけることから、クラブ活動ができない、友人が少ないといったマイナス面があり、敬遠されているようである。在堪制度は僧侶養成の面で非常に有意義と考えられるが、この制度を実施できるのは、在堪者が五、六名から多くても二十名以内に収まるという小規模宗派の利点ともいえよう。

九、西山浄土宗の僧侶養成制度

1 現状

西山浄土宗の教師養成は、得度・僧籍編入、法脈相承、教師養成機関により行われる。

【得度・僧籍編入】

得度は十歳に達すると受けることができる。師僧について得度を受け僧籍に編入する。

【法脈相承】

満十五歳以上で僧籍編入後一年以上経過した者は、法脈相承(加行)を受けることができる。法脈相承は、毎年三月二十四日から四月九日まで行われている。

【教師養成機関】

西山短期大学又は試験検定講習で所定の単位を取得する。西山短大一年修了で擬講、二年修了で少僧都、試験検定講習で準擬講の各補任資格が取得できる。試験検定講習は、夏(八月二十四日から三十一日)冬(三月十一日か

ら十八日)各一週間行われ、受講期間は修了学歴により大卒二年間、高卒三年間、中卒四年間が義務づけられている。

2 課題

近年は寺院における教育が充分でないため、法脈相承入行者には初めて経本を使用し初めて読経する者も多い。このため本来は二週間の加行であるが、本行の前に三日間の前行講習を義務づけている。法脈相承では本山法主による十通(伝法) 伝戒の御尊講、読経・節・差定・酒水・飾り物・相承譜書写・伝法伝戒作法等を修習する。例年平均二十名程度が入行している。法脈相承の入行と教師養成機関の受講はどちらが先でもよいことになっているが、若年(十五歳位)で法脈相承を受けると内容が理解できない場合もある。

試験検定講習は一週間の講習後八日に試験を行い、全期修了者は論文を提出、口答試験を受ける。学生の場合、卒業(証明書を提出)して合格と見なされる。

この他にも教師補任前又は後に次のような研修が行われている。

【中学生研修会】

寺院子弟を対象とした本山得度式を含む三日間の研修で、内容は勤行実習が中心であるが義務研修ではない。

【西山三派中央教学講習会】

西山三派合同持ち回りで行う三日間の教師研修で、毎年一回開催される。

【地方教学講習会】

東部・中部・南部・西部で行う二日間の教師研修で、各地区で毎年一回開催される。

中央又は地方教学講習会を五回以上受講し、補任後二年を経過すると僧階を進めることができる。僧階を進めるためには必ず講習会の受講が必要である。

【曼荼羅相承】

権少僧都以上の僧階所有者が受けることができる。その他、式事研修会(法式)、教学研究会、布教師研修会、寺庭婦人法務講習会等が行われている。

新宗教における教師養成

武田道生

はじめに

伝統仏教団の組織は、多くの場合、宗教法人法の枠のなかで、包括法人と被包括法人の各寺院で成り立ち、被包括法人もまた宗教法人として認証されている。この枠のなかで、各被包括法人の代表者や後継者、あるいは所属する教師の養成が問題となってくる。多くは後継者教師の養成に重点が置かれている。

しかし新宗教はいくつかの異なる性格を持っている。

ひとつは組織の多様性、ふたつめは教師のあり方、役割などである。こうした面から、教師のとらえ方も伝統仏教とは異なることになる。

そこで、個別の教団について紹介する前に、新宗教における教師の特徴を概括しておくことにしたい。なお、以下で紹介する教団の内容については、おもに『新宗教事典』（弘文堂）を参考にした。各教団の教会数、教師数、信者数などは、最新の『宗教年鑑』（平成十二年度版）を用いた。「現在」としているのは、平成十一年末である。

一、新宗教における聖職とは

—— 祭司・霊能者・教師 ——

宗教集団の、教祖以外の中間的役職者の代表的なものに、「祭司」が挙げられる。祭司とは「祭儀、葬儀など

の慣習化され定型化された儀礼の執行を主な任務とする「役職者」である。これには多くの伝統仏教教団の聖職者が多く当てはまる。新宗教のなかにも、成立以来時間が経過して既成化が進んだ教団などには見られるが、これを重要視して中心的な活動にする教団はあまり見られないようである。

なぜなら、新宗教の宗教活動は、信者の現世の苦難や問題の直接的な救済欲求に応えることが主要な課題だからである。そこで、ある程度組織化が進んだ新宗教には、教祖以外に、教団運営や布教化活動に重要な役割を果たす中間的な役職者が存在している。その代表的な存在が、「靈能者」と「教師」である。靈能者とは、「何らかの非日常的ないし超自然的なカリスマ的能力をもつとき、そうした力を通して信徒の救済、指導にあたる役職者」をいう。これに対して教師とは、「教団の教えに対する深い理解や信仰を背景として、信徒の教化・指導を行う役職者」をいう（一五八―一五九頁）。伝統仏教の聖職者は、多くは一人で祭司と教師や靈能者を兼ねてい

るといえる。新宗教は、その救いの特徴や組織の中で役割分担が行われているのである。

教祖以外にこうした中間的役職者が出てくる理由として考えられるのは、ひとつには教団の拡大成長に伴って必然的に教祖カリスマで個々の信者全員を救うことが物理的に難しくなってくるために、教祖を手助けしその靈威や教えを一定の範囲で信者に取り次ぐ、ミニチュアないし代理教祖を養成することになる。ふたつには、新宗教の多くにおいて、全ての信者にその教えを積極的に布教し新たな信者を入信させることが教義的に期待され意味付けられていることが挙げられる。そして、靈能者や教師といった役職は、自らの信仰上の努力や精進によって到達できる地位であり、証であることから、こうした制度を通して信者の信仰が活性化され、教団全体の活力も増幅されることになるからである。

二、靈能者の教団での位置

後に述べるように、真如苑しんじょえんのように靈能者が役職と教義の体系に明確に位置付けられている教団もある。しかし、多くの靈能者が存在するにも関わらず、特別な役職がない教団が多い。その理由として、靈能者の養成が公然とはなく個人的になされたり、あまり表に出したがらない部分であり、教師と呼ばれたりすることもあげられよう。また多くの教団では、靈能は個々の信者の救済教化の手段的な救済であって、教団活動の理念や目的の本筋の役割だと見なされていないこともあげられる。

靈能者の養成

靈能者には、おもに憑靈、降神、脱魂などによって超自然的存在や世界と交流するシャーマン型、他人に憑依した靈を判断したり浄化したり成仏させる審判者さはんしや、技魔師型などがある。前者には、今回取り上げる教団の中で

は、円応教えんのうきやう、中山身語正宗なかやましんごしやうしやう、真如苑が、後者には崇教真光きやうまひかりなどがある。

シャーマン型の靈能者の養成は、教祖の行った行をなぞったり、指導者である靈能者について修行するなど個人的に行われる。多くの教団ではシャーマン養成法をプログラム化している。しかし、だれでもがなれるわけではなく、靈能者の個人的な資質による分だけ、教祖とは別に靈能者個人への帰依や尊崇が起る危険性ははらんでいる。

靈能者の役割

一般には理解しがたい超自然的な力を發揮することによって、信者を直接的具体的にダイナミックに惹きつけることにある。こうした信者の吸引力以外に、被救済者が、自己の努力によって靈能者になり救済者の側に立つことができるという喜びと励みは、教団全体の活力を高めることに作用する。

霊能者の危険性

霊能者は、前述したように教祖のミニチュアであり代理である。信者は、教団の教えや教祖よりも、直接救ってくれた霊能者に対して強い帰依感情を持ちがちである。

ここに霊能者の危険性が潜んでいる。霊能者が信者を大きく惹きつけることに有益であればあるほど、その力が大きければ大きいほど、教団の統合を脅かす存在にもなりうる。霊能者も自分の霊能によって信者を救ったという意識が出がちで、逸脱行動が起こりやすい。人気の高い霊能者の率いる支部がそっくり独立した例は、霊友会から長沼妙俊と庭野日敬が分かれて作った立正佼成会をはじめ少なくない。

そこで、教団としては、霊能者の独自行動を防ぐために、さまざまな方策を教義的に講じていることが多い。たとえば真如苑のように教団本部や施設以外では霊能が発揮できないとしたり、霊能者同士でチェックさせている。いずれにしても、霊能者重視教団はどこも、霊能者

の統制と放任の微妙なバランスが重要な課題となっている。

三、教師の教団での位置

教師にもさまざまな類型が見られる。まず専従と非専従の別がある。天理教や金光教は専従が原則だが、創価学会のように在俗の非専従が多数を占めているところもある。一般的には、多くの教団が拡大し組織化が進むと専門職が必要となつて、専従者の専門知識や技能と非専従信者のエネルギーにあふれた奉仕精神をうまく使い分けて効率のいい教団運営を行うようになっていく。

専従教師の類型では、PLの教師や、崇教真光の導士のように、本部からの任命で各支部に派遣され、教団から給与を支給される「派遣型」と天理教や金光教の教師のように、自分の布教努力で得た信者の献金で自力で教会を建て、独自に運営する「自営型」の教師の二種類がある。初期の新宗教は後者の教師制度が多かったが、近

年の新宗教は、中央集権的な組織効率を重視した教団運営を目指して、派遣型教師制度を採用するところが増えてきている。しかし寺院でもいえることだが、自営型は信者との一体感が強いが、同じ教団他の教会や教団全体との一体的な意識や活動が弱くなる欠点がある。逆に派遣型は、教師と教会信者との強い信頼関係を創り出す時間が足りず、事務的な関係になりがちであり、二律背反するところである。

教師の養成と役割

全体的に見ると、新宗教における教師養成制度は、伝統宗教のシステムと顕著な違いは見られない。霊能者の養成に比べて体系だった養成システムを作りやすいので、ほとんどの教団がもっている。金光教や世界救世教、真如苑のように専修学院を設立しているところもあるが、持たなくても教師養成のための集中的定期的な講座を開設している。

内容も似通っていて、教義、教団史、儀礼の習得、伝

道法、カウンセリング技術などのほか、指導者としての教養科目で構成されている。こうした内容を習得学習し、検定試験などを経て、教師資格が認定される。

さらに教団によっては、教師資格に位階があり、順次上昇していくことが求められ、信仰の励みとされていることもある。

教師の役割は、信者の指導、新信者の勧誘や教会の運営、祭司の執行など、本来の教会における現場での布教化が中心であることは当然であるが、良くも悪くも、官僚機構である教団本部での実務が次第に重要な役割になってきているのも事実である。

四、霊能者と教師のかかわりからみた類型

教師と霊能者の関係も多様である。教師が霊能者であることが期待される教団に中山身語正宗があり、反対に創価学会のように霊能者という概念がない教団もある。

また世界救世教のように、一般信徒と教師に区別するよ

うな霊能が期待されていないところもある。それらの中間的な形として、霊能者になることを中心に据えながら、教師制度と異なる基準を持つ真如苑や、特別な少数幹部のみに霊能を認めるPLの祐祖の例もある。

以上の具体的な内容を、各教団別に見てみよう。

① へ霊能者Ⅱ布教師型

【中山身語正宗】 身語正系と呼ぶ教団群は、歴史的に九州の筑後地方を中心に拡がる新後生または内信心と呼ばれる秘密念仏集団の宗教文化を背景に誕生した密教系のさまざまな民俗的な宗教が混交した宗教である。分派も多く、中山身語正宗、身言正宗、光明念仏身語聖宗などが代表的で、合わせて百万人規模の信者数を数えている。ここでは中山身語正宗のケースを見てみよう。

霊能者となる修行とその意味 中山身語正宗は、「身語正」つまり「身に正しく如来の語を授かること」で成仏を目指すことを究極の目的とする。その方法は、諸仏との霊的な交流を通して仏の真の教えを授かることであ

る。如来の語とは、「ほとけのおじひ」であり、現世的な救いでもある。このおじひを授かるためには、ほとけに「おすがり」することが必要で、そのために各自がさまざまな行を積む。滝行、念仏行、般若心経・御座文誦、お百度、巡礼などのおすがりのための行は、霊能者である親仏おぼを通して授かるおじひによって信者が行う。このため信者から見れば仏のおじひを授かることのできる親仏こそ最も高い宗教的評価をもつことになる。

霊能者の役割と機能 中山身語正宗は、一言でいえば霊能者を組織化した教団である。組織的には、導きの、親仏おぼ—子仏こぼという法のタテの組織と布教能力に応じた位階制で構成されている。位階の認定権は教団本部と親仏（教師資格者）が持っている。親仏は、おじひを授かる霊能力と衆生済度の自覚が必要で、末端信者を教団へ結び付けることが求められている。

霊能者の養成 霊能者の親仏に救われた信者が自らも仏のおじひを授かろうと思ひ、親仏のもとで行の道に入る（同行）。「おすがり」の精神を持って確固たる信仰を

続けていると判断されると、親仏から「御成就（ご本尊との縁結びの儀礼）」を受けることを許される。これが真の信者としてのスタートである。このなかから、おじひを通して宗教体験を持ち、合わせて親仏から資格ありと認められた者が得度を許される。さらにこのなかから、親仏が認め、かつ本部主催の講習会を三回以上、法座を六回以上受け、輔教資格者養成講座で合格すれば、輔教資格者となる。輔教資格者養成講座は、年二回二泊三日で行われ、最後に面接と筆記試験が行われる。合格して輔教資格者になると、信者を御成就まで導くことができ、親仏に準じた資格を得る。輔教資格者で十世帯以上の子仏を持つと輔教に昇格し、布教所を開設でき、親仏と呼ばれるようになるが、得度はできない。また親仏から独立できず、本部との関係はすべて親仏を通さなければならぬ。輔教で五十世帯以上の子仏を持ち貢献度が評価されると、主管者の位を与えられ、教会を持つことができる。親仏から独立し、本部と直轄の関係を結び、子仏を得度に導ける。さらに百世帯以上の子仏を持ち、布教

所を多く抱えるようになると、住職として寺院を持つことが許される。現在の規模は、寺院九十三、教会百三十、布教所百五十九を数える。この合計三百八十二が輔教以上の資格を持つ霊能者の数を示している。

② へ霊能者≠布教師型

【円応教】 円応教は、大正八年に教祖深田千代子が天啓を受け、霊能力を発現したことから成立した、病氣直しなどの救いを霊能によって行う教団である。活動の中心は、修法と呼ばれる儀礼で、修法を行える布教師即ち霊能者の果たす役割は大きい。もともと霊能者の大部分は布教師であるが、布教師であっても霊示である教文の出ない者も、また逆に布教師の資格がなくても教文の出る者も少ないがらいるという。現在、四百五十三教会、教師数は、男一千六十人、女三千四百九十九人、合計四千四百七十九人である。信者数は四十五万九千九百三十五人で、教師の割合は信者の百人に一人およそ一％である。

霊能者の役割 霊能者とは通常修法を行い、教文の出

る者をいう。修法は、靈能者と信者が向かいあって拌みあううちに、靈能者の手先や体が動き出し、教文と呼ばれるリズムカルな言葉が発せられる。この体の動きは「靈」の表現であるとされ、この教文によって信者の問題や過去・現在・未来のことが暗示的・象徴的に指摘される。この靈能者の修法によって、信者は問題解決に努力していくことになる。さらに、靈能者は修法後信者と面談し悩みを聞き、教文について分かりやすく解説しアドバイスする。こうして深い信頼関係が構築されていく。

靈能者・布教師の養成 円応教の救いは修法中心なので、靈能者への信者の個人的な尊敬の念は必然的に強くなる。まして、各教会の独自の布教や活動が比較的多く見られるように、教団本部と各教会の関係は伝統的にあまり強くなかった。そこから、新たな靈能者は先輩の靈能者の修法の癖や影響を受けて養成されてきたといえる。そこには教団の主導養成システムは見られない。ただあまり度が過ぎると、信者の個々の靈能者への個人崇拜になつたり、靈能者の信者の所有意識が出てくる結果とな

る（もちろん現実にあつたことだろう）。そこで、本部や教会などの教団施設以外での修法は禁止されている。

靈能者をコントロールするためにもうひとつのシステムがある。それは大半が靈能者である布教師の養成システムである。布教師には、大司祭師、司祭師、準司祭師、司教師、準司教師、司導師、準司導師、円導師、応導師、智導師、覚導師の十一階級がある。その叙階は布教師検定規定による。それによれば、試験検定は布教師養成講習の受講中に受けねばならない。受講資格は、入教して二年以上在籍する満二十歳以上の信者で、受講開始日の一年前から受講日まで、本部で毎月開講される教団史や教義などの教養講座を二回以上聴講するか、五人以上新入信者を紹介することとなっている。布教師養成講習は、本部で冬と夏の二回開講され、期間は十四泊十五日である。内容は、教団史、教義概要、教祖伝、祭典礼法、信者訓戒、自覚反省懺悔文規則、規程、考查、修法検定、本部清掃奉仕行五日で、二年間に三回まで分けて受講できる。また修法ができなくても、熱意あるものは所屬教

会長の推薦によつて修法を省き試験を受けられる。試験
検定で合格点を越えた者が資格を得ることができる。不
合格者は次回試験のみを受けられる。資格獲得後も生涯
修練を継続することが求められている。こうして、分派
のできやすい霊能者を教団本部がコントロールするシス
テムが作り出されている。

③ へ霊能者≠布教師型

【真如苑】 真如苑では、信者としての修行は、霊能者
になること、教師になること、布教実践に励み導きの子
を教化育成しタテ線の集団の指導者である経親（きょうおや）として独
立することである。真如苑では、この三者は別個である
ことが特徴で、必ずしも霊能者と教師が兼ねているとは
限らない。

真如苑には、現在、百七十三教会、男八千五十八人、
女二万九千九百六十二人、合計三万八千二十人の教師が
存在する。信者数七十八万六千三百五十八人であるので、
教師の割合は、信者の二十人に一人、およそ五%である。

これは非常に高い割合といえるだろう。

真如苑の信者にとつて基本的であり最も大きな目標は
霊能者になることである。現在海外をも含め、霊能者は
千人ほどにのぼる。

霊能者の意味付けの変化 現在、真如苑では、誰もが
本来持っている仏性を独自の修行を積み磨くことによつ
て、霊能者になれるとしている。しかし教団誕生の初期
段階では霊能は教祖伊藤真乘（しんじやう）の妻伊藤友司（ともとせ）（拱受院）

に祖母・伯母を通じて継承されたもので、血縁にのみ伝
えられた特殊な個人的な能力とされていた。その後次第
に血縁を越えて発現されていったが、誰にでも霊能が開
かれるようになったのは、教義の中に大般涅槃経が導入
された昭和三十年代以降である。こうして誰でも自己の
潜在能力の発現が可能だということになったことは、信
者にとつても修行の大きな励みとなつている。

霊能者の役割 真如苑の中心は、接心修行にある。接
心修行とは、正座して印を結び祈念を深めている参座者
に相對した霊能者が、「御神法」という真言を唱え印を

結び即時入神して、各人の心境に応じて靈界から示される「靈言」を伝え、靈位の向上を図るものである。つまり靈能者は靈界と信者を繋ぐ媒介者ミディエーターであり、信者に教えを伝える指導者でもある。

靈能者の育成過程

靈能者になるためには、布施行の「歡喜、布施実践の「お助け」、「ご奉仕」の「三つの歩み」と菩提心向上を目指す「接心修行」を積んだうえで、靈能者になるための特殊な接心である「相承会座そうじょうえざ」に参座する事が求められる。相承会座は、大乘、歡喜、大歡喜、靈能の四段階がある。それぞれの段階で靈能者によって祈りの深さが十分だと判定され、次の段階へ進む。最後の靈能において、靈能が発動される。また「靈能者」になっても、靈能者同士による靈位向上のために、「苑内接心」を受けなければならぬ。これは、各能者の靈能をチェックするためのもので、もし教えに反すれば、靈能力を失い靈能者としての資格を失う。

靈能者の特徴 真如苑の靈能者は教団によって厳しく管理されていることが極めて特殊である。靈能者の地位

は永久に絶対に保障されているのではなく、絶えず互いにチェックされ、資格を失うこともある。また教団本部などの指定された結界の中でのみ靈能は發揮できるとされ、異端や分裂を未然に防ぐ教義的な意味付けがされている。

教師の養成

昭和二十三年に真如苑の前身である「まこと教団」が設立され、教師養成機関「智泉寮」が開講された。翌年、智流学院ちりゅうがくいんと改称され、二十六年、教団名が真如苑となった後も継続されて現在に到っている。毎年四月、入行生が、応募した教徒（信者）の中から選抜される。学院生は、おもに毎週日曜（海外は土曜）午前中に行なわれる講義を聴講する。修養科、本科、研究科を各一年間ずつ、三年間の修養を行なう。履修科目は、宗教概論、仏教概論、宗教心理学、真如教学、真如自相、特別接心、易学、実践伝道、苑史、教相判釈、教制などである。こうした教学の学習の他に、前述の歡喜、お助け、ご奉仕の「三つの歩み」に精進し、卒行そつぎょうを許されるものだけが審査を経て教師資格を授与される。

教師の地位と役割 資格を得て教師に任命されると、さらに布教実践に励み、自己の所属する経の経親に協力して教化に励む。また、霊能者を目指し、自ら経親になることに努力する。教師の任命を受けて三年以内に乗以上の霊位を相承すると、得度を受けることができる。その後の前述の修行によって、出家したに等しい真の仏弟子とみなされて、大きく、律師、僧都、僧正の三段階の僧階を授与される。

【崇教真光】 一時世界救世教に所属していた創始者岡田良一（光玉）が、昭和三十四年、神の啓示を受けて始めた世界真光文明教団では、物質文明で汚れた世界を浄化するために神によって与えられたのが、手かざしによる「真光の業」であるとする。「奇跡の宗教」と彼等自身を呼ぶ真光系の教団では、三日の研修で、だれでも真光の業を行うことができるのだが、人に憑いている霊を霊査したりする霊能力はだれでも持てるわけではない。それを持てるのは幹部教師である。真光系の教団の中で、

崇教真光をとりあげることにする。平成五年末現在、教師数五百二十二人で信者数はこの時四十九万七千七百一十三人であるので、一％、信者百人にひとりの割合である。

幹部教師の役割 教団組織に専従者として所属して、おもに本部や各地の道場（支部教会のこと）で各組織の活動や儀礼を指導するのが本部と道場幹部である。道場で信者の指導・教育・相談・行事の企画などを行う幹部を導士どうしといい、これが教師に該当するが、ひろく、研究会講師の「御役」を教主から任命された者も、信者の指導教育を行なう役割からいえば教師といえる。こうした役割から教師の数の少なさが理解できる。

幹部教師の養成 幹部志望者は、所属道場で一年以上見習として道場の活動に従事する。その後、道場長の推薦を得て、試験に合格すると、岐阜県にある久々野教場で一年間の訓練を受ける。訓練は五期に別れ一・三・五期は教場で、二・四期は各地の道場で実習生として訓練を受ける。教場では、教義、礼儀作法、団体訓練、体力

訓練が行われる。この生活の中で、信仰告白や霊査霊動などの宗教体験を学ぶ。卒業試験を受けて、各地道場に幹部候補生として派遣され、一定期間経過後幹部に任命され、道場に配属される。講習会講師や儀礼指導者になるには、そのための講習会を受講し、試験に合格後任命される。

霊能者と教師 教主が最高の霊能を發揮する霊能者であるのは当然だが、その他の教師の霊能力は均一でない。道場や教団内の役職に応じて、霊能力は向上すると考えられていて、教主を頂点として、幹部の位階はほぼ霊能力の強さに比例して中央集権化した権力構造になっている。

【パーフェクトリバティー教団 (PL)】 PLは「人生は芸術である」に代表されるPL処世訓二十一カ条に従って神の教えを生き、地上天国の建設を目指す神道系の教団である。さまざまな問題を神に伺い正しい生き方を示してもらおう祖遂断おやしきりが救いの中心になっている。現在、

四百二十七教会、教師数は、男六百五人、女二百八十六人、合計八百九十一人である。信者数は百十三万三千八百八十三人で、教師の比率は〇・八％である。極めて教師数が限られた、特別な資格であることが分かる。

教師の位階と役割 PLの指導体制は、上からおしえおや―祐祖ゆうそ―教師―常勤補教師―正補教師―準補教師―一般会員となっている。このうちおしえおやと一般会員以外が広い意味での教師に該当する。

補教師は三段階に別れて、教師を補佐し会員の指導にあたる在俗の会員である。その職権は、祖遂断という会員の祈願を神に取り次ぐことと、おしえおやによる信仰指導の願い（みおしえ願ひ）の受け付けがある。常勤補教師だけが有給で、奉仕活動（献身）と意義付けられている。補教師拜命後は、補教師心得を受けて、おしえおやと「電流の通った」状態で、会員の指導にあたり、教師とつねに連絡を取り合い、教師に報告し、その指導（解説）を受けなければならない。

教師は教団の専従職員で、教団幹部である。人数が少

ないのもここに理由がある。教師は本庁や関連機関の職員として、あるいは教会長として教団運営の中核的な役割をになっている。各教会の教師は、教会運営のほかに、会員の「みおしえ願ひ」を受け付け、祖遂断の祈願を神に取り次ぎ、本部から下される「みおしえ」（みおしえ願ひへの回答）を解説するなど、個別の相談に重要な役割をになう。ただし立場は単なる本部からの派遣者であつて、本部の都合で教会や職務が変更される。かつては、「教師の持ち物は行李こうりひとつに入る」と言われていたという。

補教師と教師に対して、祐祖は、おしえおやに代わつて神と人の媒介者として、「みおしえ」を会員に取り次ぐなど、「天人合一」の境地のおしえおやのカリスマを分かち与えられた、おしえおやを補佐する特別な中核幹部教師である。

教師の養成 補教師になるには、「三人信芸（三名を会員に導き、そのうちの一人以上の世話をする）」を誓つて、補教師講習会に参加しなければならない。教師は、

PL 教校という教師幹部養成機関で養成される。入校資格は大学卒業者で、学科・教義などの入校試験に合格しなければならぬ。教校では一年間の寮生活のなかで、教義、祭式、医学、カウンセリング技術、事務実務、文化、芸術、スポーツなど幹部必須の知識教養が教授される。祐祖は全く特別で、おしえおやから直接、祐祖にふさわしい境地に達したと認められた者のみが任命される。PL の教師システムは、霊能を持つおしえおやと祐祖へのカリスマ集中と教師の養成と中央集権的管理が徹底してなされているのが特徴的である。

④ 〈霊能否定型〉

【世界救世教】 昭和六年千葉県鋸山で、「霊界の昼夜転換」の神示をうけた岡田茂吉もきちによって始められた教団で、手かざしによる浄霊法によつて、貧・病・争のない地上天国の実現を目指す。現在、五百七教会、教師数は、男二千八百十一人、女二千三十人の合計四千二百十一人である。八十三万五千七百五十六人の信者数に対して五%

と、真如苑に並んで高率である。昭和四十六年から、従来の地方分権制度から総本部中心の県本部体制へ改革し、中央集権的体制を整えた。

霊能者の位置付け 岡田茂吉は、神がかり、霊媒行為を戒めていたといわれる。浄霊は特殊な能力ではなく、一定の手続きを踏めば普通に可能なものであるとされている。当然、霊能者の位置付けはないし、霊能者の養成も行われていない。

教師の役割 教師は一般的な布教教化活動のほか、関連団体の自然農法国際研究開発センター、MOA商事、MOA美術文化財団などに出向し、「超宗教的活動」を通して教化に携わる。

教師の養成 教団創設以来、変化はあったが、現在では教師資格は、教師と教師補、助師の三段階である。助師とは職業を持ちながら布教に専念する信者が増加して来たことと、人材育成のために設けられたもので、専業助師、兼業助師に別れる。教師の養成は、教団本部の教師資格検定委員会が行い、総本部や地方における研修会

等を受講することによって資格を得ることができる。

【金光教】 安政二（一八五五）年、岡山県の農民赤沢文治が、のどの病を天地金乃神てんちかみのかみによって救われるという「おかげ」を受け、その後神の神意を感得できるようになり、人の願いを神に伝え、神の思いを人に伝えることができるようになった。この「取次とりぎ」が金光教の中心である。重要なことは、「取次」は霊能力ではないことである。現在、一千六百八教会、教師数は、男二千六十二人、女二千百五十人、計四千二百十二人である。信者数は四十三万百九十人で、一〇％にあたる。極めて多い教師数といえる。

教師の地位と役割 金光教の信者は、教師―教徒、信徒―求信者に分かれる。教師と教徒は冠婚葬祭を金光教で行う者をいう。このなかの教師は、専従者で、生涯を人々の「取次」布教に捧げる者をいう。しかし、「取次」は教師に限定されてはいないし、霊能力も特殊な技法も必要としないので、教師資格は布教専従者の資格である。

教師は本部や各教会に所属する。教会では、各種の「御用」（取次、祈念、儀式、信者の育成、事務など）を行う。そのほか、教団事務、地方教務所などに勤務する。

教師の養成 教師には、本部にある金光教学院を卒業するか、教師検定試験に合格した満二十歳以上の教徒のうち、教師の補任を願ひ出たものの中から教主が任命する。教師は「金光大神の一乃弟子」として教師の位階はなく、男女を問わない平等がモットーである。学院は本科（修養期間一年間）と特設科（一月）に分かれ、満十歳以上の教徒が入学できる。特別な場合をのぞき、本科に入学する。考查を経て五月に入学し、信行と学行を受ける。信行とは、朝夕の祈念その他一切の行の修行で、学行は、教学、研修、実習などである。卒業が認められると教師となることができる。

歴史的に金光教は、教徒が多くの信者を導いて自分の家などを提供して出来上がった教会が多く、世襲化にもなう問題もあるうえに、各教会が独立採算であるため、運営に問題を抱え教師の生計に事欠く教会もある。こう

した寺院にも似た問題を抱え、教団本部主体の布教に取り組み始めているが問題は多い。

【天理教】 奈良県の農家の主婦中山みきに、天保九（一八三八）年、天理王命てんりおうのみことが降りて以後、明治時代に入り、救けを行う生涯を閉じた明治二十一年から、各地に教会が作られていった。みき存命中は、みき一人による救けが行われたが、以後形式が整えられていった。そうした救けの中心が「さづけ」で、それを行う資格を持つ者が、「よふぼく」と呼ばれる、一般に言う教師である。現在、三万七千五百二十四教会、教師数、男七万八千九百八十七人、女十二万二千八百四十五人、計二十万一千八百三十二人である。信者数百八十二万三千四百五十六人で、一一％にのぼる。

教師の役割 天理教では、幾度にもわたる教師規定の変更が行なわれ、現在、信者は、教人きょうじん—よふぼく—信者と分かれている。このうち教人とよふぼくは教師に該当することになる。親神の意を受けて病氣などで苦しむ

人々に救いを与える「さづけ」という治病作法（さづけの理）を授与された者は「よふぼく」といい、教人を補助して、祭儀を行い、教義を伝道宣布し、信者を教化育成する中心的な役割をになう。教人は、教会運営などの中心的な役割をになう。

教師の養成 よふぼくは、教義を学び親神の話を書くために月一回設けられた講習である別席を九回修了することであることができる。また本部で三ヶ月集中して教理と教えの実践を学びかつ別席を受けてもなることができる。教人は、よふぼくのうちに、教会長資格検定講習会前期を修了した者、天理大学を卒業して伝道課程を履修した者、天理教第二専修科前期課程を修了した者、天理高校一類よふぼくコースを履修した者で教会本部に登録された者、をいう。教会長は、教人のなかで教会長資格検定講習会後期を修了し、検定試験に合格した者ができることができる。

教師の人数は教会設立にも重要な意味を持っている。たとえば、大教会は部属教会五十ヶ所以上で教人三百人

以上、分教会は部属よふぼく十六人以上でこのうち教人五人以上を必要とする。

天理教も金光教と同様で、成立当時の時代的影響を受けている。多くの教会は個人的に教会化したところが多く、教会のわたくし化と世襲化にともなう問題や人材難が大きな悩みとなっている。

【創価学会】 創価学会は、「本来の」日蓮正宗の教義をその基本的教義として信奉している在家信徒団体である。昭和二十七年、第二代会長戸田城聖の時に単立正宗教法人として東京都から認証を受け、成立当時の日蓮正宗大石寺の信徒講である法華講のひとつから独自の団体へと変化した。教師数が文化庁に届けだされた最後の昭和六十二年末現在、教師数六万六千九百五十一人、信者数一千七百三十五万九千七百七十一人である。その割合は四％弱である。

教師の役割 創価学会においては、信者への信仰指導、各級組織の運営・活動のリーダーと、おもに教義、宗教

的理念の学習・伝達を役割とする教学部員が存在する。前者は、会長を始めとして、中央本部―方面本部―県本部―総合本部などの基本組織の長などの役職者がそれである。また後者の教学部員は、師範―教授―助教授―講師に区分されていて、教授以上が教師に該当すると思われる。このなかから任命される総務が実質的な教師にあたりと考えられる。総務とは、「会長の任を受けて、儀式を執行し、会員を指導する」もので、信仰経験、人格、識見、指導力、教学力が優れた者と認められたものである。冒頭の教師数はこの総務の人数だと考えられる。

おわりに

以上のように、新宗教における教師は、伝統仏教教団における教師（僧侶）と大きく異なっている。信者各個人が自己の信仰の証しとして、布教・伝道に励むことが、万人祭祀型の新宗教においては必然的に多数の教師を作ることに繋がっているのである。

第四章 これからの浄土宗の僧侶養成を考える

僧侶養成を考える——僧風刷新と生涯学習——

牧 達 雄

一、僧風の刷新——捨世派と興律派——

私が黒谷金戒光明寺の教師修練道場の責任者の立場にあつた教学局長時代のことである。十名前後の若い僧侶たちが、立派な僧侶を目指して本当に真摯な修練をしていた。彼らはどういう形で自分たちを修練していくのか

を求め、あるときは禅宗の僧堂に参籠し、またあるときは比叡山へ行くというように、いろいろと他宗の勉強をしていた。あるとき私は彼らに「浄土宗にも先人の示された道があるのではないか」という話をし、その拠り所として次のようなことを述べた。

宗教というものは、権力の側から保護されると、どうしても墮落するものである。浄土宗は徳川幕府から非常

な庇護を受け、そのお陰で大宗団に発展したが、反面、僧風の墮落ということもあつたようである。一方それに対する自浄作用も起きてきた。僧風の刷新を目指す、捨世派と興律派という二つの流れである。私がこのことに注目したのは東山高校在職中のことである。同校は明治元年の出発であつたので、明治維新前後の学校教育のことについて調べることになつたが、明治初期の浄土宗を遡ると、捨世派と興律派の活動というものに注目せざるを得なかつたのである。浄土宗の捨世派の始祖は称念上人であり、その後、澄禪上人、彈誓上人、忍徴上人、関通上人、徳本行者などの一連のすばらしい徳者が出て、大きな教化の実を上げてきた。八宗泰斗と仰がれた福田行誠上人は、徳本行者の孫弟子で捨世派の系統であつたが、その福田行誠上人は、明治維新後の廢仏毀釈の嵐を乗り越えるために「僧風の刷新」を第一に挙げ、捨世派の僧風をもとに指導されたものである。もう一つの興律派には、徳嚴和上、慧頓和上、天然和上、戒幢和上、志運和上、真寂和上、大運和上といった和上と呼ばれる方

が現れ、徳風が非常に向上したのである。

この二つの派は、ある面では一体となり、ある面では対照的な存在であつた。捨世派は、ただ一向に念仏を唱え、身を山岳の中に置いて荒行をし、やがて社会に戻つて大衆の中に身を投じながら念仏を勧める。彈誓上人の行業を見ても、徳本上人の行業を見てもみなそうである。その念仏聖の導きは「ただ一向に念仏すべし」という元祖の「一枚起請文」に還れという教えであり、ひたすら念仏を申すことによつて僧風を確立し、自分たちの使命を達成していくという風格というものがここに現れているように思ふのである。

一方の興律派は、釈尊に還るといふ考え方であり、釈尊の教えである戒律を中心として僧風を確立しようとする流れである。興律派の僧侶は律院に籠りあまり外へ出ることはしない。外へ出れば必ずから戒を破る機会が多くなるため、律院にあって清浄な生活をし、念仏の生活が具現されていく。大衆はその律院へ参拝して清浄な雰囲気、あるいは和上に出会つて非常に大きな感化をうけ

喜びを得る。

このように両派は対照的な面があった。一方はただ一向に念仏を申すという僧風、もう一方は律によって自分の日常生活を清浄にして僧侶らしい日常の行法、作法を確立していくという僧風、この二つの流れが徳川時代の浄土宗の自浄作用となって宗風を支えて来たと考えられる。

やがて明治になり、廃仏毀釈の嵐にこの二つの派が敢然として立向かい僧風の刷新を目指すのである。「宗団は外からの攻勢によっては崩れないが、内なる僧風の乱れによって蝕まれそして滅んでいく。この未曾有の法難を乗り越えるためには、まず第一には僧風を確立しなくてはならない」というのが、明治初年の廃仏毀釈を乗り越えるための指導理念であった。

二、教学と布教教化の振興

知恩院には江戸時代からの「日鑑」がある。現在、資

料集として江戸の中期、第十三巻まで刊行されている江戸時代からの日誌である。この日鑑の明治前後を見てみると、そのようないろいろな論議が真剣にかわされたことが如実にわかる。明治十年、知恩院大会議という初めての宗会が開催されている。各地の代表者が集まり、当面する宗門の諸問題をどうすべきかについて論議しているが、その中の重点の一つは前に述べた僧風の確立、刷新であり、二つ目は学問を盛大にすること、三つ目は巡回布教を盛大にすること、つまり今で言えば指定巡教あるいは御親教を初めとして布教を盛大にすることである。この三項目が中心となり、そのほかいろいろな問題が提案され、論議がなされている。その議事録の草案及び正式の議事録が残されていて、読んでみると非常に教えられる点が多々あるのである。

学問を盛大にするという点では、まず知恩院の山内に学校が興される。これが今の佛教大学並びに東山高校の出發であり、その中で宗学、仏教学というものを研究する道が開かれるとともに、次第に各地に宗侶養成の学校

が設立されてくるのである。

布教を盛んにするという点では、様々な試みがなされ
ていることがわかる。例えば布教を志す人々が知恩院に
集まりいろいろと研修をする。みんな手弁当で、自坊を
捨て、布教の研鑽に入ってきている。この純粹な布教の
勉強に対して、本山としては捨てておくことはできない
といったような建議がなされ、不借身命の精神でもって
布教をしなくてはならないということが盛んに強
調された。ただし時代の違いが感じられる部分も多く、
例えば現在は詠唱は教化の有力な手段として発展してい
るが、その記録を見ると、興すべきこととして専修念仏
の策励が強調され、布教上排すべきこととして「詠唱」
とか「諷誦」が挙げられるなど、現代の世相とはずいぶ
ん違うことも多く見られる。

明治初年のこのような動きは、江戸時代に確立した檀
林制度をうけて時代に即した学場を各地に建設して、学
問を盛大にするという基本方針によるものと考えられる。
興律派には学者が多く輩出したので、それと一体になっ

て近代の学問が盛大になっていく道がつけられてきたの
であろう。その結果、浄土宗においては錚々たる大学者
が明治から大正・昭和にかけて輩出された。黒田真洞師
を始めとして、望月信亨師、荻原雲来師、小野玄妙師、
林彦明師、椎尾弁匠師、矢吹慶輝師等、きら星のごとく
に全仏教界を、全学会を指導した先達が続々として現れ
たのである。また教化活動においても、例えば共生会運
動、光明会、真理運動等、いろいろな信仰運動が出てく
る。また社会事業においても浄土宗は先進教団であつた。
昭和九年に『社会事業年鑑』が宗務庁社会課から出版さ
れているが、それを見ると全国津々浦々に至るまで、一
寺院一教化事業を行っており、日曜学校、保育園、ある
いは託児所というように、いろいろな事業が報告されて
いる。大変な数である。このようにして浄土宗は教化の
面においても先進教団として一大飛躍を遂げてきたので
あるが、これはやはり明治以後の浄土宗指導者の卓見に
よるところ大である。

僧侶養成を考えると、理想的な宗侶のあり方という

ものの原点をどこに求めるべきかということが先ず問われるのであるが、以上のような明治維新前後の変革期危機の歴史をみると、先ず僧風を確立すること、学問を盛大にすること、布教教化を盛んにすること、という三つに重点を置いて宗侶養成というものがなされて行き、その危機を一応乗り越えたと思うのである。僧風確立の拠り所は江戸時代から連綿と続いており、更にそれを週れば、宗祖法然上人のご人格、ご風格が基本となって宗風が形成されるのである。要約すれば、一つは念仏を中心として専心するという純粹な僧侶の姿を描くことができるのである。もう一つは僧侶らしい生活である。戒律も完璧に守ることは困難ではあるが、行儀作法、日常の立ち居振る舞い等、僧侶としての生活の有り方はすべて律に規定されているのであるから、その律によって自らを律することで僧侶らしい雰囲気というものが備わるのである。浄土宗の宗風としては、僧侶が僧侶らしい僧侶であることが目標とされ、その僧風が師匠より弟子へと受け継がれ、宗風が確立されたものと言えるのである。

三、生涯学習制度の充実を

現在の教師養成機関は、大正大学、佛教大学における教師養成の課程、少僧部・律師養成講座等教師養成講座検定制度等、非常に多岐にわたっているが、その養成機関の発展の基礎には国の教育制度の整備というものが深く関わっている。明治以降、学校教育制度が整えられ国の学校教育制度が確立されるに従って、宗門も檀林制度から教校制度へと整備され、教校から中学校へ、更には仏教専門学校を経て佛教大学へ、宗教大学から大正大学へと改革がなされてきた。

しかし、現代社会における教育界の状況は多くの矛盾を露呈し、根本的な教育の改革が叫ばれている。では、どのような問題が教育制度の改革の上で出ているかといえ、それは生涯学習、生涯教育体制への移行を基本とした教育改革が基調をなしている。この問題はこれからの教師養成制度を考えるうえにおいても無視できない点

であろう。

生涯学習制度には三本の柱がある。第一は全生涯にわたる生まれてから死に至るまで継続された学習が大切であるということである。これを宗侶教育に置き換えれば、教育は大学を卒業して終わるものではなく、学校における学習を終了した後においても、終生我々が浄土にお迎えいただくまで僧侶として学習していかななくてはならず、また多くの社会的課題を背負って生きていかなければならないし、またその問題を解決することが宗門人に課せられているということである。現在の宗門教育制度はそれに応え得るものになっているであろうか。例えば現職教育の場である講習会がそういった観点からなされておるかといえれば、疑問を感じるのは私一人ではないであろう。

次に養成機関に入るまでの宗侶の教育である。かつての如く寺院における師弟間の徒弟教育が十全であろうかという、昔とはずいぶん変わってきており、そこにも大きな問題点があるかと思う。昔は師匠が口移し

で三部経を教え、威儀作法等僧侶としての躰をしたものであるが、それが今なされているかといえれば、恐らくほとんどの僧侶としていないというのが実状であろう。では日常の僧侶としての行儀作法が、師僧（父親）から教えられるとすればどうすればよいのかということが問題になるのである。宗門の教育機関において、宗侶の養成上のかかる問題を考えるのは高等教育機関に入ってから始めて問題の所在が指摘される。初等、中等教育機関は無関係であっていいのだろうか。

次に寺院における基本的な宗侶養成という問題がある。せっかく寺院に生活しているのであれば、胎児のときから教育することが大切であろう。生涯教育ということから考えれば、結婚するときから教育は始まっているのである。もちろん胎児、乳児、幼児の時機における教育というものは、仏様のもとで育てていかななくてはならない。寺院の後継者としての教育は、先ず仏より授かった仏子であるとの寺院における自覚のもとで養育されなくてはならない。仏の子としての躰というものも両親の心の持

ちようであり、念仏の心をもって育めば、その心情はおのずから伝わってゆくであろう。宗門関係学校の就学前教育、初等、中等教育の宗侶養成に関する充実と相俟つて、寺庭における家庭教育の在り方についての反省が必要となる。

生涯学習の第二の特色は総合性である。今、宗門には様々な養成コースがある。大正大学、佛教大学、少僧都養成講座、律師養成講座あるいは検定を受ける方法もあり、別科もある。しかしその多様な養成コースが、総合的見地より位置づけられているであろうか。今言われている教育改革の方向は大学の開放であり、お互いにいろいろな大学と単位を互換しながら単位を累積し、しかも生涯にわたって学習していく体制をとっていくとするものである。ところが宗門の養成機関を見てみるとまさに閉鎖的なのである。先ず単位の互換性の問題である。一旦律師養成講座を受けたならば少僧都養成講座の履修との互換性がない、別科で学んだ人が大学に入っても別科で取得した単位は認められない。もう一度一から出発

しなければならぬということとは、つまり総合性がないということである。何故互換性が認められないのか、それは一つにかかって各コースでの単位修得と、習得のための基準ということにおいて権威が喪失されているからである。また学習の出発点に対する理解の欠如という、教育の基本的立場の欠格性を宗門指導者は抱いてはいないか。生涯学習制度の充実というために、現在教育界は真剣な取り組みがなされている時、独り宗門の教育のみがこの問題と無関係ではあり得ないのである。

更に幅を広げて言えば講習会の問題もある。講習会は単に教階を上げるためにハンコをもらうだけであり、本当の意味での単位の累積、その人が生涯かかって求めていくところの評価の対象となるものにはなっていないのである。宗門がそのようなことに対して目を閉ざしていたならば、必ずや今後の一般教育の生涯学習を通して進めようとしている教育体制から遅れてしまうことである。総合的にもっと大きな立場で考え、しっかりと見極めて我々の宗門子弟の養成制度というものを考え直さ

なくてはならないと思うのである。

生涯学習において基本的に大事な第三の立場は自発学習への導きである。今僧侶になろうという人の中には、恐らく否応なしにこの養成の課程に放り込まれている人がかなりいるであろう。否応なしということは自分の中に非常に大きな問題を抱えているわけである。たとえば僧侶になることに反発しているものには反発する何らかの理由があるはずであるから、自分がどうして反発しているのかを自覚させ、自己課題として自ら解決をしていくように導くことが必要なのである。教育は決して狭い考えで対象を見てはならない。この人はこういう人だから僧侶になる道を閉ざすというようなことをしてはならないのである。人はみなそれぞれに、その人なりの問題を抱えているのであるからその問題を自己の課題として解決するように導くことが教育なのである。このような問題解決学習、自発学習というようなものを大切にしていけば、いろいろな講座あるいは養成機関の学習というものが大変活気を呈してくるのではなからうか。

しかし自発的な研修機関が全くないわけではない。たとえば知恩院の自行道場では、三日あるいは四日、五日と自らのために真剣な研鑽がなされている。これは今のところ何の単位にもならないが、五十名ぐらいの僧侶が四時半に起床して別時念仏を行い、自分たちで研鑽をし修行して清々しい気持ちで下山して行く、そのような道場が年に数回行われている。また長野教区でも如法な姿で独自の自発的な研修を行う教化研修会がある。そのような研修が各地において実状に即して持たれてなければならぬのである。そして宗門としてそれらを生涯学習という立場から位置づけていくことが大事なことでなからうか。

僧侶養成の課題——まとめにかえて——

僧侶養成研究班

一、僧侶（宗教的指導者）の理念

何ごとによらず物事の実現のためには目的が重要であるように、僧侶養成を考える場合にも「望ましい僧侶像」が明らかでなければ結論を求めることはできない。

そのためには「僧侶とは何か」という理念の明確化が必要である。

(一) 宗規則に見る僧侶

僧侶にもさまざまな捉え方があるが、浄土宗における僧侶はどのような立場にあり、如何にあるべきなのかを宗の規則を見ると、「浄土宗宗綱」第二十八条には、

僧侶は、仏祖に奉仕し、総本山に帰向し、大本山を尊崇し、その護持にあたり、宗門の和合及び宗風の宣揚を念じ、自行化他、寺門の興隆に努めなければならぬ。

とあり、また「宗規第三十四号・僧侶分限規程」第三条には、

僧侶は宗祖法然上人の立教開宗の精神を体し、その教旨を宣布することを本分とする。

と規定され、さらに「宗綱」第二十三条には、住職の任務の一部として、

所属の僧侶、寺族及び檀信徒を教導する

ことが明記されている。このことから浄土宗の教師は、

◇阿弥陀仏を信じ、釈尊及び浄土教の祖師方につかえ、

◇宗祖法然上人の教えにしたがつて、自身の修行に励み、

◇本願念仏をひろめ、寺内の人々や檀信徒を教化、教導する

立場にあることが理解される。ここに説かれる僧侶の理念は仏祖に奉仕し、自行化他に励むことである。

(二) 宗教的指導者としての僧侶

我々の研究は、宗教的指導者としての僧侶は如何にあるべきかを考えることからスタートした。浄土宗宗侶の宗教的指導者としての理想像は、もちろん仏祖釈尊であり、宗祖法然上人であるが、現実の生活環境、社会環境その他が、僧侶が「聖なる者」として存在するにはあまりに劣悪な状況であることを考えれば、釈尊や宗祖と同じような道を歩むことは至難の業である。従って、聖職者、宗教的指導者としてのあるべき姿（理念）も理想論ではなく、実現可能なものを示すべきであろう。また、僧侶養成は一朝一夕に成し得るものではないことを考え

るならば、目先の効果をねらった施策ではなく、長期的視野に立った「僧侶の理念」の確立が必要である。

「僧侶の理念」は一宗の根幹に関わる重要課題である。本報告書では、現代の宗教的指導者として僧侶はどうあるべきか、釈尊や法然上人から宗教的指導者としてなにを学び取り実践すべきなのかについて、担当研究員が執筆しているが、ここから僧侶の理念、望ましい僧侶像といったものを読み取っていただければ幸いである。

(三) 寺院経営者としての僧侶

また、現実的問題としては、聖と俗の二面制を考えなければならぬ。前述の宗教的指導者（僧侶）としての聖職者の立場と、寺院経営者（法人役員）としての世俗的立場の両立である。ある意味で相反するこの両者を併せ実践しなければならないのが現代の住職であり僧侶である以上、その立場にふさわしい教師を養成するためどのような教育を施すべきかは、現代的で重要な問題である。

近年しばしばマスコミにぎわしている寺院（僧侶）と一般社会とのさまざまな軋轢問題は、これをことさらに大きく取り上げるマスコミや有識者（と称する人々）にも若干問題はあるにせよ、最大の原因は僧侶側の社会的非常識にあることを自省すべきであろう。住職や僧侶にとって、檀信徒や地域などの一般社会と関わることは欠かすことのできない役割であるが、そのためには世俗的常識や社会論理の範疇での意識や行動が必要であって、僧侶ゆえの社会常識の無さは現代では許されるものではない。ここで必要とされるのが、「実践僧侶学」あるいは「臨床仏教学」といった僧侶としての現実的教養を身につけるための教育である。このようなことは地域社会と緊密な関係を持つ寺院で育った宗徒であれば自然に身につけていることである。しかしあまり開放的でない寺院の宗徒の場合は、僧侶と社会との関わり方について何の経験も持たずに成長し、そのまま教師資格を得て住職に就任するといったケースも少なくないと推察される。宗教者である以上、檀信徒や地域住民の心を理解し、喜

び悲しみをともしめることは非常に重要であり、そのためには一宗としての現代に即した教育がせひとも必要ではなかろうか。

現在の「僧侶分限規程」「教師養成講座施行細則」に規定される履修科目を見ると、僧侶教養科目としては「宗教法制」「同和教育概論」が抽出される程度である。伝宗伝戒道場は伝法の場合であって僧侶教養教育を行うには適切ではないと考えられるので、これを実施できるのはやはり宗門大学あるいは教師養成講座ということになるが、現在のカリキュラムに加えてこのような教育を行うことが可能であるか否か、根本的な検討を要する課題であろう。

二、寺庭における僧侶基礎教育

平成十一年六月二十八日に大本山増上寺を会場として「各宗研究機関交流会（研究会）」が開催された。この交流会は既成仏教宗派の研究機関が、毎年一回テーマを決

めて意見交換を行う研究会で、今回のテーマは「僧侶と僧侶養成について考える」であった。ここで図らずも多くの宗派が抱えている問題として浮き彫りになったことは、寺院における僧侶基礎教育の不在であった。

(一) 僧侶養成制度の変化

浄土宗の場合は、江戸時代の僧侶養成教育機関であった「檀林制度」が明治維新で崩壊し、紆余曲折を経て同九年に「浄土宗学制」が制定され、学校における僧侶養成制度が実施された。檀林時代の僧侶教育は、数年から十数年に及ぶ檀林の学寮における修学を経て、伝宗伝戒を相承するものであったが、浄土宗学制では宗学校における専門教育・一般教育を義務づけ、所定の学課修了後に加行を併せた伝宗伝戒道場に入行する制度となり、僧侶教育に一大変革がもたらされたのである。以後幾度となく制度の改訂が行われ、教育機関は大正大学、佛教大学へと移行したものの、百年余りにわたって基本的にはこの浄土宗学制の考え方が踏襲され現在に至っている。

(二) 寺院環境の変化

一方寺院の生活環境は、明治五年の太政官布告以後大きく変化した。僧侶の妻帯が認められたことにより寺院が形成され、自然の成り行きとして世襲という新たな現象が現れてきた。世襲に関しては、伝統芸能の世界に世襲制が多いことから分かるように、後継者育成の安定化から見れば必ずしもマイナスばかりではない。寺院や檀信徒にとっては後継者の明確化や、将来への安心感などのプラス材料も多く、寺院経済の継承の面から見ても多大な効果があることは明らかである。ただし、それには寺院における寺院後継者教育、つまり宗侶としての基礎教育が必須であって、これが行われなければ世襲のマイナス面のみが強調され、寺院、僧侶の在り方が非難されることは明かである。

(三) 寺院教育の欠如

僧侶養成制度や寺院環境が変わっても、師僧（父親）

による一応の寺院教育が行われ、基礎的な作法や心得を身につけたうえで、宗門学校等の教育機関へ入学するのであれば、僧侶として一定のレベルを保つことはさして困難ではない。しかし現行制度では、宗徒となる僧籍登録までは書類手続きのみでも済ませることができ、そのため、宗門大学や教師養成講座に入学、入講する宗徒の中には、僧侶としての意識が希薄な者がかなりの数に上っている。近年の学生、受講生の多くが「大学、養成講座に入ってから初めて袈裟や法衣を身につける」「お経を読んだことがない」と答えているが、その一番の原因は、師弟関係、寺院教育の欠如ではなからうか。寺院内に親子関係は存在しているとしても、師弟関係が存在しないといったケースもあり、一般的に僧侶としての基礎教育は明かに不足しているのが現状である。師僧（父母）のとりあえずの目的が、後継者としての教師資格の取得にあることも多く、このような場合は当然ながら本人に宗教者としての意識を感ずることはできない。

(四) 師僧・寺院婦人の意識改革

今、最も必要なことは欠如している宗徒（徒弟）教育の重要性を認識することである。昔風に蔽しく仕込むという意味の徒弟教育を望むものではない。少なくとも大小学入学前、できれば小中学生の頃に、僧侶として最低限の知識や心得を身につける教育を、どのように施すかである。最も必要なものは寺院教育であるが、これには師僧・寺院の意識改革の問題が立ちはだかっている。寺院というある意味で恵まれた環境に安住し、師僧が後継者の育成を怠り、世間の期待に背くような僧侶が増えれば、寺院無用、僧侶不要といった声がますます高まるのは火を見るより明らかであることを、まず父母である師僧や寺院婦人が認識するよう、宗門として強力に指導する必要がある。

世襲の長所、つまり寺院における教育こそが、宗門あるいは各寺院の発展のために欠かせない条件であることであらゆる機会を通じて周知徹底し、徒弟に基礎教育を

施すことが師僧として最低限の義務であることを明確に打ち出すとともに、これを果たさない場合には、宗門学校や教師養成講座等の入学、受講を許可しないなど、家庭教育の義務化を規則の上から徹底することもやむを得ないかもしれない。

三、宗門としての宗侶教育

早急な家庭教育の徹底が望めない場合は、宗門としてこれに代わる宗侶教育機関を制度化することも考慮すべきであろう。現行制度を活用する一例として、次のような方法が考えられる。

(一) 宗門子弟教養講座の活用

まず第一には「宗門子弟教養講座」の活用が考えられる。現行の同講座は、夏季（夏休み）を利用した四日間の僧堂教育であるが、最終日には門主宛下御親修による得度式を受けることができ、宗侶の基礎教育にはまさに

最適の講座である。このような講座を各本山、教区、組等の公的機関で定期的開催し、同講座に入り得度式を受けることを僧籍登録の条件とすれば、宗侶基礎教育の効果はかなり上がることが期待される。これは得度を重視する浄土真宗系で行っている得度研修制度と共通するものではあるが、得度は浄土宗においても僧侶としての第一歩であり、もっと重視すべきではなからうか。もちろん実現には総大本山、教区、組等の全面的協力が不可欠である。

(二) 結縁五重の活用

教師養成講座に「結縁五重」を取り入れることも効果的である。現在の教師養成講座では、僧侶としての基礎的知識も少ない受講生に第一期当初から宗乘・余乗・法式等の講義を実施しているが、これは義務教育を受けないままに高等教育を施すようなものであって、受講生の多くは難解な仏教用語の多い講義内容の理解に苦しんでいる。とくに律師養成講座においてはその傾向が

顯著であるという。また教師養成講座の建て前は「同施行細則」にいう学行併修であるが、講座当初から学行併修の僧堂修行を課するため、慣れない僧堂生活の苦痛も相俟って、ただ試験に合格することのみを目標として無意味な三週間を過ごす受講生が数多く見受けられるのが現状である。このような場合、いきなり学科の講義から入るよりも、第一期当初にはまず勤行礼拝を實踐し、念仏の勸誡を受け、結縁五重により信仰心の涵養を計ることが非常に効果的ではなからうか。もちろん教師資格取得の最終段階である伝宗伝戒道場では能化分の五重相伝が伝授されるが、教師を目指す以上、まず念仏の信仰に目覚めることが第一段階であり、そのためにも講座当初における結縁五重は意義深いものといえよう。これは教
学局所管「本宗委託の講座道場の検討会議」における道場指導員の意見でもあり、カリキュラム編成や運用を考慮すれば、現行制度の枠内でも直ちに実施可能な方策である。

また、宗門大学の教師養成課程においても結縁五重の

取り入れの可能性を検討してもよいのではなからうか。佛教・大正両大学のシステムが異なるため一概に論ずることはできないが、佛教大学では黒谷学寮入寮中に、大正大学では実践仏教道場第一期にそれぞれ五重相伝を行うことができれば、信仰心を培うという意味において効果は非常に大きいと考えられる。

(三) 助教師制度の活用

長期的には「助教師制度」の活用が考えられる。現在の浄土宗における助教師はその資格名称以外とくに宗徒と異なる立場は見る事ができず、何のために助教師資格を取得するのか、その目的が明確ではない。助教師養成講座の受講者の多くは寺庭婦人とのことであるが、過去五年間（平成七～九年度）の助教師補任数は合計六十九名（年平均十四名弱）と、せっかくの助教師制度が生かされていないように見受けられる。この助教師を教師資格取得のための第一ステップと位置付けることができれば、その価値は飛躍的に増大すると考えられる。即ち

現行のように宗徒をいきなり教師に補任するのではなく、研修（インターン）制度を導入するような意味合いでまず助教師に進め、その後正式な教師資格を取得させるというものである。助教師補任の時期としては、前述の五重成満後の適当な時期、すなわち教師養成講座の場合第一期を助教師養成講座と位置付けその修了時に、また宗門大学の教師養成課程においては第一学年（初級）修了時にそれぞれ助教師に補任するといった方法が考えられる。

このような方法によれば、宗門子弟教養講座を修了し得度式を終えたものを宗徒、教師養成講座あるいは宗門大学の第一期（第一学年）を修了し結縁五重を受けたものを助教師というように、節目節目に資格を付与することによってそれぞれの講座等の意義が明確になり、また受講者にとっても、段階を踏んで資格を取得することに、徐々に浄土宗僧侶としての自覚を促すことができらるであらう。

(四) 総合教育としての教師養成

「第五回浄土宗勢調査」によれば、宗門大学（前身も含む）を資格取得機関と回答した住職、教師はそれぞれ、六〇%、六二%強に上り、佛教大学、大正大学の教師養成教育に果たす役割はまことに多大である。しかし両大学は今や教師養成を目的とした専門学校ではなく、多くの一般学生が学ぶ総合大学であり、今後は教師養成のすべてを学内で行うことは次第に困難になると考えられる。また大学で行う宗教教育や仏教教育と浄土宗の教師養成教育は、共通する部分が多いが必ずしも同じものではない。宗門大学の教師養成教育については、このような大学の現状と今後の見通しを踏まえたうえで、宗門と大学当局が将来の浄土宗を担うべき教師の養成を念頭において総合的に考慮すべき問題であり、宗門は大学に一任している教師養成課程にどのような協力態勢を敷くことができるのかを十分に検討すべきである。

また、将来的な教師養成としては、宗門で行っている

教師養成講座と大学で担っている教師養成課程を総合的に検討することが必要である。講義科目の統一性、単位の互換性等、避けて通ることのできない課題は山積している。理想的には、どのようなコースを経て教師資格を取得しても、一定レベルの素養を身につけ、信念を持つて念仏を唱え、人にも自信を持って念仏を勧めることができる、まさに「自信教人信」を実践できる教師を養成するための抜本的改革への取り組みが必要である。

四、僧侶としての生涯学習

僧侶教育は教師資格を取得して終わるものではない。教師養成とともに考えなければならないのは、僧侶としての生涯学習の重要性である。個人的には生涯に亘って研鑽を続けるという心構えが必要であり、また社会的立場としては多くの課題を背負い解決することを求められているのが現代の僧侶である。宗門としてもより広範囲な生涯学習の場を提供することが必要であろう。

(一) 公的研修機関の充実

生涯学習の建て前は自主研鑽である。現在一宗が実施している自己研修制度の代表的なものには大本山金戒光明寺における「教師修煉道場」があり、その他にも一部の総大本山や教区で各種の短期研修道場が開設されている。また講習会としては、一宗の教学高等講習会のほか、教化高等講習会・普通講習会等が各教化センター・教区で開催されているが、必ずしもすべてが充実した内容とはいえないように見受けられる。現在はセンターや教区に任されている講習内容、講師選定等について宗門としての指導性を発揮して、より充実を図ることも考慮すべきである。

(二) 分限進級に応じた研鑽の制度化

自己研鑽は僧侶自身の意識向上が第一ではあるが、一宗としても機会に応じて一定の研修を義務付ける等、資格取得後研鑽の必須化も考慮することが必要ではなから

うか。現在の制度では、教階進叙の要件としての教学・教化講習会あるいは布教師研修会等の受講があるが、僧階進叙については大僧都進叙に際して必要とされる聖書伝授以外、教師補任後の研鑽はとくに制度化されていない。僧階が進めば、当然のことながら僧侶として指導的立場に立つ機会も多くなり、それなりの人格見識も求められるのであるから、進叙の都度、僧階にふさわしい研鑽の機会を設け、受講を義務化する等の方法も考慮すべきであろう。浄土系教団で行っている同様の制度には、西山三派合同の「教学講習会」がある。

浄土宗では教師資格取得後の研鑽は個人の意思に任ざれているが、僧侶が宗教的指導者として存在するために、常に自己研鑽に励むべきことを宗門として強力に指導することが必要である。

〈執筆一覧〉（執筆順、平成十二年三月当時）

牧 達雄（研究代表・客員教授）

鷲見定信（主任研究員）

小澤憲珠（嘱託研究員、大正大学）

林田康順（専任研究員）

宇高良哲（大正大学）

田中祥雄（東海学園）

野村恒道（嘱託研究員）

佐藤良文（研究員）

熊井康雄（研究主務・専任研究員）

武田道生（専任研究員）

オーストラリア宗教事情研究調査報告

オーストラリアにおける日系宗教の現状

開教(海外布教)研究班

〈目次〉

一、研究調査の目的と概要

二、オーストラリアの日本人

三、オーストラリアの宗教概要

四、教団別調査概要

〈研究班メンバー〉(調査当時)

驚見定信(研究代表・主任研究員)

水谷浩志(研究主務・非常勤研究員)

武田道生(専任研究員)

戸松義晴(専任研究員)

① 本願寺オーストラリアミッション

② ライフセンター日本人教会

③ 創価学会インターナショナル・オーストラリア

④ 仏光山南天寺

一、研究調査の目的と概要

開教（海外布教）研究班では、これまで浄土宗の海外開教区、特にハワイ開教区の実態的調査結果を基に宗内外の識者の見解も踏まえ、海外布教の方法論に関する実践的理論の構築を進めてきた。そこで、今までに蓄積されてきたこの研究成果を引き続き整理・分析すると同時に、その成果の一部を活用することによって、既存の開教区以外の地域における浄土宗教団の新たな海外布教の可能性を検討すべく、平成九年八月にオーストラリアを対象とした宗教事情調査研究を行った。

オーストラリアには、戦後の戦争花嫁による移民をはじめとして、「シルバークロンピア」と呼ばれる引退者の移民計画、企業の社員派遣、学生の留学、ワーキング・ホリデー制度による長期滞在者等、現在、数多くの日本人並びに日系人が居住しており、その総数は数万人にのぼると言われている。こうした日本人を足がかりと

して、既にオーストラリアに本格的な布教活動を展開している日本の教団も存在し、これらの現状を調査することは、浄土宗教団の海外布教の将来像を模索していく上で大変有意義であると考えたためである。

今回、実際に実態調査を行ったのは、現在、オーストラリアにおいて伝統仏教教団として唯一、組織的布教を行っている「本派本願寺教団」と新宗教系教団で最も活動規模の大きい「創価学会インターナショナル・オーストラリア」、そして、キリスト教教団の中から日本人を対象とした布教を行っている「ライフセンター日本人教会」の三つの教団である。さらに、非日系の教団ではあるが、オーストラリアで活発に活動している仏光山（台湾で始まった新宗教系仏教教団）も調査の対象とした。

調査の具体的な方法は、これらの教団の責任者に対する面接調査方式を採り、質問項目として、

1. 正式名称
2. 所在地
3. 代表者名
4. 歴史的経緯
5. 教団の規模
6. 施設の概要
7. 日本の本部との関係
8. 聖職者・教師の養成・任命法
9. 現

在の宗教活動 10・現在行われなくなった活動 11・最近行われるようになった活動 12・教団のターニングポイントの有無 13・特徴的な布教・伝道の方法 14・社会的活動・事業とその意義 15・布教・伝道における問題点 16・信者の資格 17・信者の構成 18・信者からの宗教的要請の内容 19・信者の主な入信動機 20・聖職者の日常活動の内容 21・非日系人に対する布教方法 22・オーストラリア特有の行事への対応法 23・布教活動に対する地理的・文化的影響 24・宗教意識に対する日本との文化的差異 25・言語問題の克服法 26・布教・伝道に資する日本の伝統文化の有無 27・将来の展望 28・日本との儀礼内容の相違点

等の具体的質問を行い、詳細な回答を得ることが出来た。この調査概要については、「四、教団別調査概要」で後述するが、それに先立って、この研究をすすめる上で、欠くことの出来ない、オーストラリアにおける日本人の状況と、国内の宗教事情についてはじめに概括する。

二、オーストラリアの日本人

オーストラリアは日本の二十倍以上の国土を持ちながら人口は一千八百五万人（九六年）で、その九〇%がアングロ・サクソン系である。宗教もカソリック、プロテスタント、英国国教会が七四%を占めていることからわかるようにヨーロッパの文化圏にあり、白豪主義と呼ばれた有色人排除主義もこの背景の下にあった。広大な国土に少数の人口は、経済や防衛上の問題であり、そのため積極的な移民導入政策が行われたが、オーストラリアの意向は西欧人を中心にした移民導入策であった。

第二次大戦後以降で三百五十万人のへ新しいオーストラリア人が流入し、そのうち一九七八年以降には、ポートピアールと呼ばれるアジア系の人々が含まれている。全体的にはアジア系住民は二%であり、現地先住民であったアボリジニ（Aborigine）は二十六万人で、人口の一・五%を占めているが、そのうち三分の二は他人種と

の混血といわれる。

さて、こうした人口背景の中、一九九七年現在の日本人口は約二万三千人である。

外務省の統計によれば、日本人は現在二万三千九百二十九人（男一万四百三人、女一万三千五百二十六人）で、長期滞在者は、一万三千二百十一人（男六千三百三人、女六千九百八人）、日本国籍保有者でオーストラリア永住者は、一万七百十八人（男四千百人・女六千六百十八人）である。この内日本人が多い地域はシドニー（総領事館管轄）に一万五百七十五人、メルボルン（総領事館管轄）五千七百八十二人、ブリスベン（総領事館管轄）五千四百九十七人、パース（総領事館管轄）一千六百五十六人、オーストラリア大使館管轄で四百十九人である。昭和二十八年以前の移住旅券発給数（二十七年・四人、二十六年・八人）と比較すると大きな数値の違いを見ることが出来る。

へ日本人移民の流れ

旅券の発給数でいえば明治元年から三年までに三人が

オーストラリアに渡っている。

そのうちの一人に広島県出身の野波小次郎がいる。野波はトーレス海峡での真珠採りの日本人最初のダイバーとなり、この結果オーストラレーシア・パールカンパニーの「ブミラー」は日本に労働者の募集を行い、一八八三年十月に雇用契約が行われ、翌月に六組の乗組員と一人の通訳（計三十六人）が採用された。これが日本国が正式に外国で働く労働者を認めた最初であった。八四年には木曜島には「ぼん引き」の手口で連れ去られた日本人船員を含めて百人近くがいた。木曜島へは一八八三年（明治十六）年、八六年、八八年の三回にわたり百七十七名の契約移民が渡ったが、一八九二（明治二十五）年には日本吉佐移民会社がオーストラリア移民を開始し、同年十一月には五十人をクインズランドの砂糖耕地へ、翌九三（明治二十六）年に五百二十人を、翌九四（明治二十七）年に四百二十五人を同じく、同地へ送っている。こうした背景により、一八九七（明治三十）年には全オーストラリアの日本人在留数は二千人を越えたのである。

る。その内訳は、耕地労働九百余人、真珠採り、その関係事業従事に九百余人ではほぼ同数といわれる。しかし同時に日本人排斥運動も一八九三（明治二十六）年ごろから始まり、一八九七（明治三十）年には日本人の渡航が中止となった。この渡航禁止はクインズランドと木曜島に限定されていたものであるが、一九〇一（明治三十四）年「移住民制限法」により日本人は完全に締め出されたのである。これは欧州語一か国の書き取りテストに合格したものが移民となれるという類のものであり、実際これに合格するものはなく、特例として陸地に住まず、船上での生活をする場合は許可されるという差別的なものであった。水上生活なら移民法に抵触しないという理屈である。そうした経緯のち自由移民の道は閉ざされ、契約移民だけの限定されたものとなっていった。

木曜島にはじまり、クインズランドに広がった移民であつたが、一方、他の地域では、西オーストラリアのブルームには一八八七（明治二十）年ごろから主として和歌山県人の出稼ぎの契約移民が、ダーウィンでは一八九

三（明治二十六）年ごろから日本人が進出していた。
〈戦後の移民〉

戦後の定住日本人の流れは朝鮮戦争後の通称「戦争花嫁」と呼ばれる広島・呉に駐留していたオーストラリア部隊の兵隊との結婚による日本人移住である。移住旅券発給数を見ると、昭和二十八年に百九十四人、二十九年には九十人（そのうち子供が二人）、三十年に七十二人、三十一年に八十八人が国際結婚を行っている。むろんこのすべてが「戦争花嫁」と決定する根拠はないが、期的には朝鮮戦争の終結に対応していることに間違いない。

第二の流れは、シルバークロニー計画による移民である。第二の人生を過ごすための海外移住計画で、退職者移住民の増加である。

戦前までの日本人移民の主力が労働移民であつたことは、ハワイ、アメリカ（大陸）、ブラジル等の場合と同様である。しかし戦後の日本は自国の労働力を確保することで急激な進展を遂げてきた。そのため労働移民は少なくなり、変わって企業移民がふえることになった。

オーストラリアにおいても会社の長期出張が増え、さらに留学、ワーキング・ホリデイなどを含めると日本人人口は大きく飛躍してきた。しかし、全体からみれば未だマイノリティであることはいうまでもない。

(驚見定信)

三、オーストラリアの宗教概要

オーストラリアは、一七八八年イギリスによって植民地化される以前は、先住民であるアボリジニが狩猟生活を営み、約三十万人六百部族がそれぞれの領域をもち、自然や先祖の精霊信仰によるアニミズムによって原始的な生活を送っていた。

キリスト教は、イギリス国教会牧師が初上陸と共に囚人のための礼拝を行った時からオーストラリアの宗教となる道を歩み始めた。

一八〇〇年代には、ヨーロッパからの移民の増加に伴い、イギリス国教会だけでなく、メソジスト、ローマカ

ソリック、会衆派教会、バプティスト、ドイツルーテル派、モルモン教、クリスチャンサイエンス、エホバの証人等の教団が相次いで教会を設け、布教を開始した。

以下、『オーストラリア・イヤープック一九九七』を基に、オーストラリアの宗教動向を見ることとする。

一九〇〇年代前半、オーストラリアは、英国系移民が中心で七四％がプロテスタント、二三％がカソリックで、併せて九七％がキリスト教徒であった。

しかし、第二次大戦終了とともにヨーロッパの東方教会信者とイタリアからの移民によるローマカソリック信者が増加し、それぞれの諸民族に根ざした教会が成立し始めた。一九七〇年代から一九八〇年代にかけて、東南アジアと中東からの移民の増加に比例し、仏教徒とイスラム教徒が急増した。仏教徒の場合、一九八一年の三万五千百人から一九九一年の十三万九千八百人へと二九・三％の増加をみた。

特に、ベトナム難民と中国移民の増加がそのまま仏教徒として定着して、ベトナム、中国仏教寺院が設立され

た。

一方、キリスト教徒の人口に占める割合が一九一一年九五・一％から、一九七一年八六・二％、一九七六年七八・六％、一九九一年七四％と次第に減少して、移民に伴う他宗教の増加と無宗教の増加が着実に進んでいる。

又、キリスト教会の中でも、バプテリスト、エホバの証人は、一九八一年から一九九一年にかけて、四〇％増加が見られる。特にペンテコステ教会は、一九八一年七万二千百人から一九九一年十五万六百人へと一〇八・八％の急成長をしている。

イヤーブックによれば二〇〇年には、オーストラリアの宗教動向は、プロテスタント四三％、ローマカソリック二七％、東方教会三％、非キリスト教三％、そして二三％が無宗教という割合になることが予測されている。すなわち、宗教離れと民族主義に基づく宗教の増加が指摘されている。

次に、オーストラリアにおける国家と宗教の関係について言及する。

教会と政府との関係は、開拓初期は政府がイギリス国教会の牧師に給料を払い、一八五〇年までにはすべての教派に補助金が出ていた。しかし、宗派の多くは、政府からの援助を受けることによって社会問題に対する教派の判断、活動に影響が出ることを恐れ、政府の援助を受けることに反対しはじめた。

この結果、政府と教会とが別個の機関であること、いかなる政府資金も教会の建物や指導者の援助に使われはならないという方針が確立した。

教会と国家の関係は、憲法第一百六条に規定されており、公職に就こうとする者に対し宗教審査がなされてはならないことや宗教による差別があつてはならないことなどが述べられている。これは米国憲法の修正第一条を本手として制定された。

しかし、米国では、この条文により教会及び国家のそれぞれの領分がはっきり定義されているのに対し、オーストラリアでは必ずしも明確にされておらず、宗教に対する寛容的な態度が見受けられる。

(戸松義晴)

四、教団別調査概要

以下、調査した四つの教団ごとに、(1)開教の目的、(2)教団の展開・趨勢、(3)組織形態、(4)布教方法の特徴、(5)課題、の五項目に要約して、教団調査内容の概要を報告する。

① 本願寺オーストラリアミッション

(1) 開教の目的

オーストラリアにおける浄土真宗本願寺派の最初の拠点として、主に本願寺門徒の日系人を対象として開教活動を開始している。

(2) 教団の展開・趨勢

まず、一九九〇年にシドニー現地で本願寺門徒の日系人を中心に誘致運動が起こり、数百名の署名を集めた後、一九九二年に法人認可を得て設立される。現在もオーストラリア唯一の拠点である。一九九六年八月より現地に

引越して活動中。

初代開教師には、本派本願寺派カナダ開教総監村上上人が着任。一九九五年三月より後任の稲本広三開教師が着任し現在に至る。

現在、護持会費（月十ドル）を納入しているメンバー数は約四十名で、半数以上が夫婦で入会している。メンバーの年齢構成は大半が、五十歳以上で、既に引退しているものが多い。新規加入者もあるが、仕事の関係で帰国するものも多くメンバーは、現在の所横這い状態である。

毎週行っている日曜礼拝へは十名から二十名程度が参加している。

稲本開教師着任以来の二年半の間に、葬儀を三回行ったが、いずれもメンバーのものでなく領事館からの依頼であった。

(3) 組織形態

現在は、浄土真宗本願寺派宗務庁国際部管轄の開教事務所であり、駐在開教師である稲本広三師もそこから派

遣されている。稲本開教師は滋賀県に父が住職をしている自坊があり、将来はその後継者となる予定である。

現在の開教事務所は将来、寺院経営が日本の援助なしで経済的に独立できる状態となった場合、本願寺派の開教区に昇格する予定である。

現在、専任開教師稲本師の他にオーストラリア人（白人男性）の開教師が二名非常勤で在籍している。彼らは別に仕事を持っており、住まいもキャンベラとアデレードにあるが、毎月一度行われる英語礼拝の際にシドニーへ出向いてくる。彼らはいずれも日本で正式な浄土真宗の教師資格を取得している。本願寺教団は既に英語を母国語とするものに対して英語による教師養成制度を実施しているとのことである。この二名を教師に養成するに当たつての費用は日本の国際部が負担している。

(4) 布教方法の特徴

報恩講、彼岸会など基本的には日本と同様の法要を行っている。しかし、毎月第二日曜日に行われる礼拝は、前述のオーストラリア人の非常勤開教師が中心となつて、

主にオーストラリア人を対象として、すべて英語で行われている。現在の参加者は毎回数名程度である。

現在、シドニーには他に伝統仏教団の寺院がないので、宗旨を問わずに供養の依頼が来ることがある。

シドニーでの開教活動は、まだ始まったばかりなので、現在のところは、本願寺の寺院がシドニーにあるということを知ってもらつたための広報活動に力を入れている。そのため、日系の諸団体の会報等に有料広告を掲載したり、それらの会合等になるべく参加して、認知度を高めよう努力している。

結婚式は布教伝道のよい機会ととらえているが、オーストラリアの場合、司式による結婚証明の発行権は免許制なので現在のところ行えない。

現在の開教事務所は、賃貸オフィスを利用している状態だが、オフィス寺院では本格的な活動には無理がある。

現在のメンバーの特性として元來、日本のスタイルが嫌でこちらに移住してきた人達が多いので、日本的なやり方では反発を招くことが多い。例えば、門法の会には

個人的に参加しても、婦人会活動への参加といった濃厚な人間関係が必要とするような機会は敬遠する人が多い。

(5) 課題

将来メンバー数が増え、日本からの援助なしで独立経営が出来るようになったら郊外地に土地を取得して移転する計画である。その際、建設資金については日本の本部から支出してもらう予定である。

今後は社会活動への積極的参加も考えており、日豪文化交流や日本語学習支援等を計画中である。

今後の布教活動について現地開教師は、オーストラリアへ移住してきた日本人の特性（個人主義的、現世主義など）を十分考慮に入れ、集団を対象とした教化ではなく、一人一人をターゲットとした方法論を確立していく必要があるとの認識に達している。

また、メンバーのニーズとしては、先祖の供養や異国での孤独感の癒しの場を求めていることなどがあげられる。教養として宗教の勉強がしたいという動機を持つものもある。

（水谷浩志）

② ライフセンター日本人教会

(1) 開教の目的

オーストラリアにおける AUSTRALIA ASSEMBLYS OF GOD (福音主義伝道教会) の一派、 Hills CHRISTIAN LIFE CENTERE (HCLC) の日本語部として、一九九五年九月の家庭集会からスタートした。

この教団は、日本人に対するキリスト教伝道は、日本語と日本人によって行われるべきだという考え方から、地域別に既に三つの日本語部を持っていた（百人程度の規模―構成永住者／留学生／長期出張者等）が、これらの日本語部には若者が少なく懸念されていたため、主に若者への伝道を目的として日本語部から独立して布教活動を開始した。

(2) 教団の展開・趨勢

この教会は、主任牧師である中村君枝師とアシスタントをつとめるその夫、中村順也師（別に職業―日本の進出企業の駐在員―をもつ）の二人によって運営されている。現在、主任牧師である中村夫妻の自宅を布教活動の

拠点としており、教会堂をもつにいたってはいない。

現在のメンバー数は、約十名程で平均年齢は三十歳ぐらいである。日曜礼拝への参加者も平均すると十数名から二十名程でまだまだ活動を始めたばかりの教会という印象を受ける。

布教活動には中村家の自宅利用の他、毎週行われる日曜礼拝のために一九九七年七月より地元の小学校 (East Ryde Public School) を借りている。

現在の主な宗教活動は、毎週日曜日午前十一時から午後一時に行う日曜礼拝の他、毎週木曜日午前十一時から午後三時に開かれる婦人集会 (於中村家自宅)、毎週金曜日午後八時半から九時半の祈禱会 (同じく中村家自宅) 等である。このほか信者から要請のあった場合は日時を問わずカウンセリングの機会を設けている。

(3) 組織形態

本部に当たる教団は「Hills CHRISTIAN LIFE CENTRE」としてニュージーランド出身の Frank Hyuston によってシドニー在住の約五十名のメンバー

で一九八四年にスタートした。現在の教会登録メンバーは約五千三百人程である。

ライフセクター日本人教会に対する本部からの資金援助はいつさいなく、教会運営に関わるアドバイスや、日曜礼拝への説教師の派遣といった支援にとどまっている。そのため、本部からの運営に関わる拘束的な指示もほとんどなく、自由に活動している印象を受ける。

聖職者養成制度の面からみると、現在、中村夫妻ともに牧師としての正式叙任のプロセス中である。HCLC の総理事長が、彼ら二人の「senior supervisor」を担当し、北部シドニー地区理事長が「associate supervisor」を担当するといったように、上部組織の責任者が管轄指導しながら一人前の牧師として養成していく方法を採用している。

(4) 布教方法の特徴

儀礼の実施よりも「信仰告白」といった信者の自発的参加 (中村師は「聖霊の自由」という表現を用いている) を重視して活動している。

また、日本人の牧会ケアは日本人でなければ出来ないといった考えに基づいて、カウンセリングを教化活動の中心に置いている。信者から相談を受ける内容は、オーストラリアといった異文化地域で暮らす日本人としての悩みが多く、その意味でも日本人による日本人教会の必要性があると彼らは認識している。

中村夫妻が教化伝道活動のキーワードに掲げているのは、「パーソナルタッチ」であり、彼らは、深い人間関係の構築があつて初めてキリストの教えが伝わるといふ信念に基づいて活動している。

社会活動については、特に意識して行っていないとのことである。信者たちが、信仰の深化とともにそういった方面にも自然に目が向くようになればいいと考えている。

(5) 課題

活動の緒についたばかりの教会であり、メンバー数が少ないため教会堂といった自前の施設を持つことができず、聖職者が専門化することもできない状態である。今

後の展開として新しいメンバーの獲得を目標として掲げているが、メンバーの対象を若者としているため、留学や企業派遣といった理由でオーストラリアに滞在しているものも多く、メンバー構成員としての定着性がないのも教会運営の安定化の障害となっている。

日本人教会といっても本部を含め外部との交流には英語も必要であり、現在のところ日曜礼拝は日英両語によつて行われているがこの言語使用のバランスも現在模索中といったところである。(水谷浩志)

③ 創価学会インターナショナル・オーストラリア

(S G I A)

(1) 開教の目的

創価学会の世界平和主義の理念に基づく世界布教の一貫としている。

(2) 教団の展開・趨勢

一九五七年東京足立支部に入信していた、福井県出身の^{ていじ}廷々努は、東京教育大学理学部修士課程一年を修了し

て、一九六二年オーストラリア国立大学修士有機化学科に入学した。当時、オーストラリアには学会員は一人も確認されていなかった。来豪前、池田大作会長（当時）より、折伏の激励を受けた。そのため大学院生活を続けながら、日本と連絡を取りつつ、来豪している信者と接触を持って纏めていった。博士課程入学を控えた一九六四年五月、池田大作会長が来豪、メルボルン支部が結成された。当時キャンベラに一名、メルボルン二名、シドニー一名。折伏して入信したものは十一名。その後、シドニーでは一年で五十人増えた。大学院修了後、延々努はメルボルンの国立機関に勤務した。六五年の第一回総会には五十人が参加した。会員のほとんどが国際結婚した日本人で、豪州人は彼女たちの夫であった。英語版の『聖教タイムズ』は六五年から発刊されている。このころから豪州の開放政策によって、中国系の移民信者が増加した。特に近年は、中国返還に伴って香港の既会員が移住してきた。日本人の移住者は極めて少ないので、日本人信者の増え方は少ない。七八年時点で、日系人と非

日系人の比率は、半数ずつであったが、現在、日本人二〇%、豪州人三〇%、中国系五〇%、韓国系数%で合計千五百人の会員構成となっている。

教団組織の規模としては五州各州に展開し、四州に本部を置いている。各州に三支部があり、計十五支部で構成されている。支部の下に計四十八地区がある。地区の下には班が置かれている。

(3) 組織形態

創価学会インターナショナル（SGI）傘下の団体であるが、法的には日本の創価学会とは独立した団体である。現理事長は、延々努から替った現地白人である。日本の本部から派遣されたアドヴァイザーはいないし、専従職員もない。ただし五年前大阪の地区副本部長・支部長であった今矢氏が三人の副理事長の一人に就任している。聖職者・教師の養成方法、任命方法は、豪州本部に教学本部が設置されていて、試験制度によって教師が任命される。試験問題・可否の決定は豪州本部にあり、結果を日本本部に報告する。その報告に日本からコメン

トが付けられることがあるが、任命権はあくまで現地にある。

(4) 布教方法の特徴

月一度の地区の座談会、教学勉強会を実施している。班ではインフォーマルな形で非信者を集めて、月に一度「つどい」を行う。月一回、世界平和祈願勤行会を第一日曜朝十時から行っているが、日曜礼拝は行わない。

また、先祖供養は行っていない。友人葬は、僧侶がないため、設立初期から行っている。SGI憲章の変更によって、四月のオーストラリア・クリーン・アップ・デイに参加することになった。ホーンズビイ市のフェスティバルに参加し、会場を提供し、音楽会を共催した。五、六年前から青年フェスティバルを行っている。日本の教団本部からのプレッシャーもなく、日本人のメンバーが最初から少なかったことで、SGI顕章に象徴されるような「文化と平和運動」がやりやすかった。前理事長時代は折伏人数が評価され、それが外部に受け入れられない批判的な空気となっていたが、今は平和運動を中

心にした活動を行っているために社会が好意的に受け入れていてくれていると信者たちは感じている。「つどい」と座談会が布教の大きな特徴である。中国人にとっては、人の前で、自己をさらけ出すことは目新しくはない。個人主義の発達した西欧文化人にとっては、新しい体験として魅力的に受け止められている。

(5) 課題

一、人種の多様さによっては教え方を変えていない。しかし四十人種という多文化多民族に由来する問題がある。例えば、全人種を一つにまとめて組織のアイデンティティを作り上げる困難さがある。人種が多様になるにつれ、人種別の優れたり劣りターの養成が急務だが、現実には困難な問題となっている。

二、豪州で初めて入信した信者と既に入植元国で入信していたメンバー間の意識の差違の問題が、最近顕著になってきている。SGIは各国によって独自の活動をしているからである。

三、組織への関わり方に日本人と相違がある。日本人は

組織の拡大に関心が高く、折伏が活動の中心になる。しかし豪州人は自分の所属する組織の拡大より、自己の宗教的深化が中心となり、結果として組織が拡大すればよいと考える傾向が強い。最近では、S G I Aとしても理事長交代（日本人から非日本人へ）もあり、信者の拡大より信心の深めが重視されるようになってきた。将来の展望としては、「世界平和憲章」の謳う、平和・文化・教育の価値創造運動が理解されつつあり、将来が明るいと感じている。また豪州社会が個人化をますます強める傾向にあるので、S G I Aの果たす役割も益々大きくなってくる。また他教団との協調もS G I 憲章に語られているので、今後の活動が益々円滑になっていくと予想している。

しかし、彼らの樂觀的予想にも関わらず、相変わらず強引な折伏は日本人コミュニティを中心に、軋轢を引き起こしている。一方、こうした幹部信者のよく言えば公式的な発言とは別に、現世利益を求めて入信する信者、中華系コミュニティとして入信する信者達の

現実的入信動機と大きなギャップがあると感じざるをえない。世界平和憲章の謳う、平和・文化・教育の価値創造運動は、あまりにその点のみを協調すると、彼らの求める「救い」という宗教的独自性を失う可能性があると思われる。また、彼らのインタビューにおける豪州での独自布教が真実であるならば、日本本部からの中央集権的指導や管理が強められる可能性も否定できない。また、独自性を認めていくとすれば、今後の各国のあり方と本来の教義とのギャップをどのよう

に埋めていくか、といったことが課題である。
(武田道生)

④ 仏光山南天寺

(1) 開教の目的

移民社会オーストラリアの特殊性を考慮した布教目的や手段がとられている。布教対象は、東南アジア、香港、台湾、中国からの移民が主である。彼らの民族的文化的アイデンティティを支え、中華コミュニティの核となる

ことが目的とされている。

(2) 教団の展開・趨勢

国際佛光会（B L I A）のオーストラリア最初の支部は、一九九一年にシドニーで発足した。その後、満謙法師達の指導のもとに着実に進展してきている。現在、この支部を中心に十二支部に分かれている。

ウォロンゴン支部は、一九九五年に南天寺が完成してから設立された。ウォロンゴンに南天寺建設を決めた大きな理由は、オーストラリア政府の宗教寛容の事情も大きい。郡が工業用地内の土地を年間一ドルで九十九年間賃貸している。南天寺のほか、シドニー四支部、ブリスベン、ゴールドコースト、パース各一支部、メルボルン二支部である。僧侶数は、南天寺に十四人、そのほかの支部に三十〜四十人が常駐している。

会員と信者については、B L I Aの活動理念を認め、年間二十ドルを支払う佛光会個人会員が、一千人、年間十ドルの子供信者が数百人、青年会活動には三百人が参加している。白人は、百人程度で、三十〜四十代と若い。

信徒としては、ニューズレターの発行部数で把握しているが、個人購入会員は中華系三千人で、うち白人二百人と少ない。全発行数は、中国語五千部・英語五千部となっている。

(3) 組織形態

僧侶は本部に属し、二〜三年で各国支部を移動する。寺院の建設に関しては、建設資金は世界各地の支部の援助と信者の献金によって集められ建設されるが、完成後は独立採算性をとっている。なお、聖職者・教師の養成と任命方法についてはすべて台湾の仏光山本部主導のもと、行われている。

(4) 布教方法の特徴

重点は、中華系移民（香港や東南アジア全域）の特に子どもたちへの中国文化（言語・文化）の植え付けを行っている。アイデンティティを強化することが親から求められている。つまり、中華コミュニティの中心となる役目を担っている。また、公教育での宗教教育の一端を担っている。会員からも社会的活動よりも中華文化教育を第一

にして欲しいとの要求がある。アメリカにおける仏光山の特徴である社会活動・事業として医療施設・教育施設の提供といった社会福祉的布教方法は採っていない。オーストラリアは、公共福祉が充実しているからと考えられる。さらにこの国の特徴として、宗教教育に寛容なため、公立学校や大学などでの出張講演や寺での宿泊研修なども盛んである。

(5) 課題

白人への布教がうまくいっていない。寄付者も大部分が中華系である。座禪やヘルシーなベジタリアン中華料理も東洋志向の白人の一時的な関心に留まって、信者としての持続性を持っていない。

B L I A は世界各地のそれぞれの国情に応じた布教方針を採っているようだが、北米ロサンゼルスから来たある法師は、戸惑っていたように思う。アメリカのような移民社会での福祉策の貧困を、宗教団体が肩代わりすることは、ここでは必要とされていないためである。豊かな社会での心の教育やしつけを、定住が進んだ移民には

中華文化を植え付けることを、新たな移民には共同体の提供を、白人には東洋文化としての仏教をと、それぞれニーズが多様化している。

今後の方針としては、文化、教育、福祉、勤行の順で布教していく方針である。オーストラリアは移民の国であり、今後も中華系の移民の増加が見込まれる。この地での南天寺の役割は、中華系共同体の中心として、中国人としての民族文化アイデンティティを中華系オーストラリア人に植え付けることにある。精神文化としての禅は、少数の白人には受け入れられるに留まるのではなからうか。民族教会としての機能については、ハワイにおける日系仏教の展開初期と類似する点も見られる。

(武田道生)

平成十二年度
研究活動報告（概要）

浄土宗義と現代

——『法然上人のご法語・第二集く対話編く』の編集・出版——

林 田 康 順

平成九年三月二十五日、『法然上人のご法語・第一集く消息編く』(以下、消息編) (A五判、二八八頁、定価三、〇〇〇円、浄土宗出版室刊) を刊行、続く平成十一年三月二十五日、『法然上人のご法語・第二集く法語類編く』(以下、法語類編) (同、四一六頁、定価三、五〇〇円) を刊行した。両書とも宗門内諸大徳はもとより各方面からお求めをいただき、特に布教の場でご好評を頂戴していることは、編訳者としてこの上のない喜びである。

あれから二年三ヶ月。平成十三年六月二十五日、いよいよ『法然上人のご法語・第三集く対話編く』(以下、対話編) (同、四八八頁、定価三、六〇〇円) を出版する

運びとなった。『消息編』『法語類編』に比べ、『対話編』は約一〇〇頁増での出版となる。以下、『対話編』の概要を記す。

『対話編』に取り上げたご法語とその性格

『対話編』は『昭和重修法然上人全集』「第四輯・対話篇」所収の左記の五〇の遺文から、それぞれ次に示す数の要文を抽出し(七種の遺文からは抽出法語がなかった)、総計二九三の法語について検討を加え、現代語訳を施している。

法語名

抽出数

一、要義問答					
二、十二問答（禪勝房との問答）	三四	一八、御流罪の時、信空上人との問答	一		
三、東大寺十問答	二一	一九、配流の途次修行者に示されける御詞	一		
四、百四十五箇條問答	九	二〇、常州敬仏房との問答	一		
五、信空上人伝説の詞（其一、其二）	一〇〇	二一、大和入道親盛に示す御詞	〇		
六、十二箇條の問答	一〇	二二、鎮西修行者との問答（其一、其二）	二		
七、念仏往生要義抄	一六	二三、聖護院宮無品親王に仰せられける御詞	一		
八、念仏往生義	一四	二四、悪僧に示す御詞	〇		
九、明遍僧都との問答（其一、其二、其三）	一三	二五、御流罪の時西阿弥陀仏との問答	一		
一〇、勢観上人との問答	四	二六、顕真法印との問答（其一、其二）	二		
一一、禪勝房に示されける御詞（其一、四）	一	二七、甘糟太郎忠綱に示す御詞	一		
一二、四箇條問答	一四	二八、熊谷次郎直実に示す御詞（其一、其二）	二		
一三、大和入道親盛に示す御詞	二	二九、室の津の遊女に示されける御詞	一		
一四、選撰集執筆時、安樂真觀証空との問答	〇	三〇、讃岐在国の間、門弟に示されける御詞	一		
一五、女人往生の旨を尼女房に示されける御詞	二	三一、天台宗の人との問答	一		
一六、高階入道西忍に示されける御詞並に御歌	一	三二、信寂房に示されける御詞	一		
	五	三三、或人の間に示しける御詞	三		
	二	三四、信心未発の人に三室祈請をすすむる御詞	一		
一七、沙弥随蓮に示されける御詞（其一、其二）	二	三五、御遺跡の事につき法蓮房に示されける御詞	一		

三六、御臨終の時門弟等に示されける御詞

(其一〜其八)

七

三七、叡空上人との問答(其一〜其三)

三

三八、慶雅法橋との問答(其一〜其二)

〇

三九、聖光法力安樂三上人との問答

三

四〇、成覚房幸西との円頓戒体の問答

〇

四一、尼女房達に示す御詞

一

四二、慈鎮和尚との対話

一

四三、竹林房静嚴法印との対話

二

四四、聖覚法印に示されける御詞(其一〜其六)

三

四五、法華読誦の尼に専修念仏を示されける御詞

一

四六、或時尼女房に示しける御詞

〇

四七、聖光聖覚両上人との問答

一

四八、隆寛律師聴聞の御詞

一

四九、聖光房との問答

〇

五〇、平重衡の間に念仏往生を示す御詞

一

『対話編』の名称が示す通り、本編には「要義問答」

「十二問答」「禪勝房に示されける御詞」など、弟子から発せられた浄土宗の念仏信仰の種々なる疑問に対し、法然上人がその真髓を簡潔明瞭にお答えになられた一連のご法語から、「百四十五箇條問答」に代表される当時の民間信仰と浄土宗の念仏信仰との狭間でその葛藤に悩む人々に対し、法然上人が実に柔軟にお答えになられたご法語まで、まことに幅広い遺文が含まれている。

現代社会に生きる私たち浄土宗僧侶は、さまざまな布教の場において、念仏信仰の核心に触れる問いから、およそ仏教とはかけはなれているかのごとき思いもよらぬ問いに至るまで、実に多くの問いに応答しなければならぬ。そんな時、本編にみられる法然上人の適切なお答えは、私たちにとって何よりの拠り所となろう。なるほど、時代背景こそ法然上人当時と異なるとはいえ、凡入報土といういかなる時代をも貫く普遍的の教えを伝えていくために、法然上人の実に多様で奥深い応答は私たちにこの上ない貴重な示唆を与えてくれるものだからである。そうした意味でも本書の刊行は、まさに布教の場で大き

な働きを果たしてくれることと確信している。

『対話編』の構成

次に『対話編』の目次は以下の通りである。

凡例

第一章 人間

第二章 救いの道

第一節 浄土宗を開く

第二節 聖道門と浄土門

第三節 わが道、浄土門

第三章 阿弥陀仏の救い

第一節 阿弥陀仏の誓い

第二節 あらゆる仏の証

第三節 わが師、善導

第四節 浄土門の流れ

第四章 お念仏 〓御名を称えて〓

第一節 阿弥陀仏に親しき行

第二節 称名念仏 〓ただひたすらに〓

第三節 時と人に適い 〓時機相應の教え〓

第五章 信 〓心のあり方〓

第一節 信を發す

第二節 信のすがた

一、信をそなえる

二、誠の心 〓至誠心〓

三、深く信じる心 〓深心〓

四、往生を願う心 〓廻向発願心〓

第六章 日々の暮らし

第一節 日々の念仏

第二節 念仏の生活

第三節 人の子として

第四節 ともに歩む

第七章 阿弥陀仏とともに 〓大いなる功德〓

第一節 光はあまねく

第二節 いまわの時に

第三節 滅罪、来迎の功德

第四節 浄土に生まれて

第八章 『百四十五箇条問答』(抄)

あとがき

消息別索引／成句索引／語句索引／用語解説

本書の構成は『消息編』『法語類編』とほぼ同一であるが、第二章や第七章において若干の節の変更や増加を施している。また、一〇〇法語を抽出した『百四十五箇条問答』は、その性格上、「抄」として原文の配列通りに第八章に単独でまとめることとした。

本書の体裁も『消息編』『法語類編』と同一であり、漢文は書き下し、適宜にルビを配し、檀信徒の方々にもご理解いただけるよう分かりやすく明朗な現代語訳を付している。その一方、校訂註や出典・典拠の所在を下段に記し、学術的にも耐えられる装丁となっている。末尾には消息別・成句・語句の三種の索引を配し、法語検索にも容易に答えられるよう配慮した。さらに、法語の内容に即した分かりやすい用語解説を施した。

なお、紙面の都合上、『法然上人のご法語』の編纂目

的や編集経過についての詳細は、『消息編』『法語類編』『対話編』の各「あとがき」を参照されたい。

『消息編』『法語類編』に引き続き、この『対話編』が一人でも多くの方々に親しまれ、お念仏の声の広がるようすがなることを祈念して閉筆する。

合掌

「浄土宗義と現代」法語研究班 袖山栄輝

林田康順

浄土宗出版室編集担当 小村正孝

(付) 私たち法語研究班は、浄土宗出版室との共同プロジェクトである「浄土宗基本典籍の現代語化」作業に本年度(平成十三年度)から取り組むこととなった。しばらくの間、『法然上人のご法語』編集は中断するが、「現代語化」プロジェクトの終了次第、再開する予定である。今後共、大方の諸賢には、ご指導・ご鞭撻の程、お願い申し上げる次第である。

浄土宗典籍・版木の研究

——浄土宗寺院所蔵文献類調査整理研究——

竹内真道

〔目的〕

浄土宗寺院において、その寺の住職さえ自坊に何が所蔵されているのか知らないまま、また、什物帳で所蔵していることは知っていても蔵の中にあつて一度も見たとがないまま、黴や虫食いによつて損傷していく文献類がある。また中には、本堂や庫裏の新築・改築などで、その寺院所蔵の文献類が廃品として処分されたりする例もある。しかしこれらの中には学術的に貴重な文献類が存在することもあり、また学術的でなくても、その寺院にとつてはその寺の歴史を物語る貴重な文献であることもある。

よつて、これらの文献類を調査整理し、各所蔵寺院にその存在価値を認識してもらい、保存し後世に伝えていくことがこのプロジェクト研究の目的である。

〔これまでの経過〕

本プロジェクトは、佛敎大学に部屋を借用している浄土宗総合研究所分室所属の研究員が中心となり、平成五年十月より計画され、平成六年四月より調査研究活動に入った。

まず、既存の情報を調査整理するため、浄土宗宗務庁の許可を得、『浄土宗寺院名鑑』掲載の全浄土宗寺院の

データ及び昭和四十三年の浄土宗勢調査記載の寺院什物（掛け軸・古文書・記録等）を、浄土宗総合研究所分のパソコンに全て入力した。これによりどの寺院にどのような文献があるかが前もって把握できるようになった（データ漏れを防ぐためこれらは厳重に分室で保管している）。

次に平成六年九月と平成八年六月に『宗報』にアンケート「〔浄土宗典籍・版木の研究〕へのご協力のお願い―お寺の古文書古書籍の保存状況をお知らせ下さい―」を載せ、回答のあった寺院及び研究所へ依頼のあった寺院より十箇寺を調査、また、この『教化研究』に報告を掲載したことから新たに四箇寺の調査依頼があり、平成十二年度末現在計十四箇寺を調査した。このうち二箇寺は目録を作成して終了、四箇寺は目録作成中でほぼ終了している。

またこれと平行して、調査対象寺院所蔵の古文書・掛軸等の解説を行っている。

〔調査方法〕

調査依頼のあった寺院での調査は以下の手順をとる。

- ・ 保管現状の記録（写真などで記録する）。
- ・ 全文献類の大まかな分類・並べかえ。
- ・ 上記分類に基づき、通番（仮番号）を付した付箋を全文献類に挟む。

番号順にパソコンに入力（データベース化）。但し場合によってはカードでとることもある。この時、書名・著者・編者・奥付等を記録。必要あれば順番の並べかえも行う。

- ・ 再度の並べかえ。
- ・ 通番（正式なもの・目録番号）をパソコン入力。
- ・ 所蔵者の許可が得られれば、通番ラベルを添付。
- ・ 保管場所に目録番号順に収蔵。（防虫剤を置くこともあり）

○ 所蔵寺院の許可を得て、重要文献は写真・デジタルカメラに撮り、調査研究する。

○ 調査対象寺院の文献類は悉皆調査を原則とし、簡易目

録を作成し所蔵寺院に渡すことでその寺院の調査を一応の終了とする。

〔平成十三年三月現在までの調査状況〕

現在までに調査した寺院、また現在調査中の寺院の調査状況は以下の通りである。(寺院名などは所蔵者の管理上のこともありここでは伏せておく)

京都教区 古書籍五六七点 調査終了 簡易目録作成完了

新潟教区 古書籍六六八点 大蔵経 古文書 調査終了

簡易目録作成完了

静岡教区 古書籍約五〇〇点 大蔵経一部 調査ほぼ終了

了 簡易目録作成中

鳥取教区 古書籍約一〇〇〇点 調査ほぼ終了 簡易目録作成中

録作成中

富山教区 古書籍約一五〇〇点 調査ほぼ終了 簡易目録作成中

録作成中

岐阜教区 古書籍二七五点 古文書 調査ほぼ終了 簡

易目録作成中

大阪教区 古書籍一八一五点 大蔵経 卷子本 古文書

古軸類 うち古書籍調査は十三年度中に終了予定

埼玉教区 版木約三〇点 古文書 調査中

長野教区 古書籍約六〇〇点 調査中

京都教区 古書籍約四二〇点 調査中

京都教区 古書籍約一〇八二点 調査中

滋賀教区 鎌倉期刷り仏紙背文書一点 調査中

和歌山教区 古書籍約三〇〇点 調査中

尾張教区 古書籍数百点 古文書 調査中

〔今後の実施計画〕

このプロジェクトは長期にわたる継続・人員・費用が必要である。一応平成十四年三月終了の予定であるが、あと一年で全ての終了は不可能であり、最初の計画通り総合研究所でさらに調査を延長するか、または別の機関で続きを受け持つか、いずれにしても、対象の十四箇所は全て終了させねばならない。平成十四年以降どのよう

に続けていくかについては、平成十三年度にその方針を決める予定である。

また平成十三年度は今までの調査の一つのくぎりとして所蔵寺院の許可を得て、貴重文献を何らかの形で発表する。またこれまでの調査から浄土宗寺院にひろく流布した古書籍を数点選び、各研究員が分担してこれの解題を発表する予定である。

一寺院文献類全調査を基本とし、さらに依頼があれば古文書のくずし字解読もしているため、たいへん時間がかかり、現在の状況ではこれ以上調査対象寺院を増やすことは無理である。しかし、少なくとも今まで調査した寺院についてはすべて所蔵目録を完成させるよう努めていきたい。

教化儀礼の研究

①生前法号授与について

西城 宗隆

(一) 生前法号は念仏者の証し

先ずもって申し上げたい点は、戒名は授戒会を受けることによつて授かるものです。ただし、授戒会は戒名を授けることが目的ではありません。戒名は、仏の教えによつて正しく生きることを誓つた「仏教徒の証し」として授かるものです。この生前法号授与式は、単に「戒名」を授けるだけではありません。

始(め)は戒をときて人に授(け)、後に教(え)を弘(め)て、ほとけになさしめ給(ふ)。(『浄全』

一七『本朝祖師伝記絵詞』巻第二、P六七A、L

八)

法然上人は、先ず戒を授けて仏教徒とし、次に教えを念仏にひろげます。浄土宗の教化儀礼は、法然上人のなされたような式(儀礼構造)になっています。法然上人の作法は、二部構成です。戒は通仏教徒に、教えは浄土仏教徒になるためのものです。

現世を過ぐべきやうは、念仏の申されん方によりてすくべし。(『法全』P四六二)

この二つの御文から拝察しますと、次のようになるかと思ひます。

(1)「通仏教徒」から「念仏者」

(2) 「生活の中の仏教」から「念仏(仏教)の中の生活」

この生前法号授与式は、念仏者になることが目的であり、教化方針です。この指針によって、生前法号授与式は三帰戒(五戒)を説いてから、日課念仏の誓約をする形式にしてみました。このように法号は、浄土の教えによって念仏を称えることを誓った「念仏者の証し」として授かるものです。

ただし、一日授戒会でも、授戒の儀式作法だけにとどまり、勧誡する時間がありません。このために、事前の打ち合わせの時に、「逆修」「戒名」の話をもつて行う必要があります。そのためにも、「教化パンフ」を始め、「戒名に関する授贈規定」が必要と思われます。あらかじめ、式を推敲した原稿・マニュアルが必要です。これは式を簡潔にするためです。

そして、この式の結語にあたる言葉は、五重授戒会を受けることを勧めることです。この式の目的は法号を授与することだけではありません。もっとも大切なことは、人間として、仏教徒として正しく生きていく法を伝える

ことです。そして、念仏を申しやすくすることです。この意味で、生前法号授与式は阿弥陀仏に対する帰敬式と言えます^①。

(二) 「死者のための戒名」から「仏教徒の証しとしての戒名」——「往生の証し」から「仏教徒の証し・念仏者の証し」

『新訂法要集』(得度式・枕経)には、「二文字の戒名」と「総称した戒名」とを別称していません。戒名は二文字であるということを明確にするために、本稿では「法号」と称してみました。

『戒名に関する調査』^②には、どのようなときに戒名を授与していますかという設問があります。

(1) 大部分は授戒会・五重相伝・帰敬式の際に授与している。 一三・六%

(2) 生前授与することはあるが、葬儀に授与することが多い。 四六・七%

(3) 生前授与はほとんどなく、たいていは葬儀時に授与

している。二九・八%

です。(1)項目の「大部分」と「婦敬式」という言葉に注目して下さい。大部分ですから、すべてではありません。このように戒名は、葬送儀礼でその多くが授与されています。すべて没後戒名という寺院もあるかと思えます。

この没後戒名を、より如何に教化的に授けるかが問題となります。

『浄土宗千葉教区宗教意識調査報告書』^③には、「戒名」は必要かという設問があります。檀信徒が、あまり必要でない二一・三%、必要でない一一・六%と回答しています。学生とインターネットになると、もっと数が多くなります。この数は、戒名の存在価値が問われていることを示しています。これは「仏教徒としての戒名」が「死者のための戒名（没後戒名）」となっているのが一因と考えられます。

戒名は「往生の証し」ではなく、「仏教徒の証し」から「念仏者の証し」とする。これが生前法号授与の意義です。念仏は死者のためでなく生きる人間の原動力とな

るものです。

戒名不要論は、俗化されすぎた葬儀に対する批判かと思われれます。葬送儀礼の『教義の体系化』が必要であり、情報公開としてわかりやすく『葬儀の意義』を説明する責任があると思います。浄土宗の葬儀は『五重相伝会』^④であるということなどを明確にする必要があります。広く一般に行われている葬儀は、この五重に縁のなかった方のために、没後に「五重の儀礼的な作法」をして、念仏者（五重の受者）として往生することを念じています。生前法号授与式ではこれらのことを「前説」などで説き、「戒名」の必要性を強調します。そして、式の最後に五重相伝・授戒会を勧めることが大切かと思えます。

(三) 式の浄土仏教化（試論）

生前法号授与の式は、浄土仏教化とするために、次のような問題点を挙げてみます。

(1) 剃度式・得度式は、日課誓約の前に度牒を授与していただきます。

↓日課誓約を誓ってから、法号を授与してみてはどうでしょうか。念仏を申すことを誓ってこそ、念仏者の号であり、「念仏者の証し」となります。

(2)灌頂は、浄めの式とされています。

↓阿弥陀如来の慈悲と智慧の水によって、加護を頂く式（藤堂恭俊台下説）。菩薩が諸仏の智水の灌頂を受けて仏位に登ったことが仏典に記されています。

身と心を清めて頂くという説が多く説かれています。如来の加護を頂く式とした方が、仏教的ではないでしょうか。次に「剃除鬚髮 当願衆生 断除煩惱究竟寂滅」という偈文を唱えます。これは聖道門的な偈文ではないでしょうか。「不断煩惱 得涅槃分」が浄土教です。「剃髮偈」を始め、「報恩偈」も浄土教的に意識したりしているのが現状です。この意味で、如来の加護を念じる儀礼にした方がよいのではないのでしょうか。

(3)通仏教の三帰だけでよいのでしょうか。

↓「念仏者の証し」とするならば、三帰依文は浄土教

的にすべきではないでしょうか。仏は「願王阿弥陀仏」、法は「浄土三部妙典」、そして僧が「観音勢至両菩薩」です。「極楽世界清浄大海衆」から「観音勢至両菩薩」としたのが藤堂恭俊台下です。三唱するならば、最初の二唱を通仏教で、三唱目を「浄土教の三帰」として見たらどうでしょうか。この三帰依文を具体的な内容でわかりやすく説き、しかも三聚浄戒にもつながる三帰依文に展開して、仏教的な生き方を提唱してみてはどうでしょうか。その好例が、中村元博士の日課経とした「生活信条」^⑤です。浄土真宗のものとせず、よいものはよしとする寛容の精神が必要です。五戒も同様に「してはならない」という受け身的な禁忌ではなく、その原理を積極的能動的に説くことが一般的になっています。

(4)懺悔は、「懺悔偈」でよいのでしょうか。

↓懺悔は念仏の懺悔です。儀礼的な身口意の懺悔として説いてみたらどうでしょうか。剃度の懺悔（身）、念仏の懺悔（口）、偈文の懺悔（意）です。この中

で、大切な懺悔作法は、偈文の後に称える十念です。念仏を称えつつ懺悔することです。

(5) 生前法号授与の式は、どこにポイント（重要な儀式）を置くべきでしょうか。

↓入門儀式は、戒を持つこと（自らよき習慣を作る）とを誓う儀式です。これは通仏教です。さらに、阿弥陀仏に帰依して、日課念仏を誓うことが浄土宗の入門儀式と言えます。生前法号授与の意義は、浄土教の三帰と日課誓約にあると言えます。三帰依文的な「生活信条」には「み仏の誓いを信じ、尊い御名を、となえつつ、強く明るく、生きぬきます」とあります。この文は「帰依仏」に相当します。一向に念仏することが、浄土宗の教えです。日課誓約を誓うことによって、念仏者となります。これによって「念仏者の証し」を授かることとなります。この式のポイントはここにあると言えます。

(6) 寺檀の信頼関係だけでなく、「戒名の授贈規定」という契約は必要ないのでしょうか。

↓この規定は「戒名」の意義を述べる点と、授贈機構の情報公開に意義があります。ある寺院では、誓号・院号・位号を「称号」として別立てしています^⑥。そして、授贈する際の功績点を明記しています。この「規定」を文書伝道とすることも出来ます。

(四) 生前法号を受けるべき人は

最後に、最も簡略に「戒名」を授けているのは、葬送儀式（枕経）です^⑦。この儀式は、剃度式（得度式）をより簡略化したものです。この剃度式を基にして、葬送儀式の没後戒名の授与をより教化的にしたものが生前法号授与です。ただし、この式よりも五重授戒を受けるべきです。さらに、この相伝者は「五重さらい」として、院号位号授与式を受けるべきでしょう。この生前法号は、未相伝、相伝者も共に受けるべき式です。同時に、「戒名」を問い直す式でもあります。

【註】

- ① 既に『教化研究』第四号（平成五年）で「逆修（生前戒名授与）について」と題して、教化儀礼としての逆修を提唱しました。ここで次のように述べました。没後戒名より生前戒名が教化的ということ。五重授戒の相伝者の院号位号は、生前に行うことがよいこと。なぜ故にこのような譽号戒名を授けたかという情報公開すること。この三点から、逆修は、仏教徒としての正しい生活を身につける第一歩の法会としました。
- ② 『宗報』平成十二年六月号付録
- ③ 平成九年に実施した浄土宗千葉教区による宗教意識調査の設問「戒名は必要か」
- | | | | | |
|-----|--------|-------|-----------|-------|
| 檀信徒 | 必要である | 五八・五% | あまり必要ではない | 二一・三% |
| 学生 | 必要である | 一一・五% | あまり必要ではない | 八八・五% |
| I・N | 必要である | 一〇・〇% | あまり必要ではない | 九〇・〇% |
| | 必要ではない | 五〇・八% | わからない | 二二・七% |
- ④ 「浄土宗の葬儀は五重相伝」であるということは、既に『死の儀礼』（東京浄青・一九九七）で詳細しました。熊井康雄研究員も『宗報』葬儀式（平成十二年五月号）で同趣旨を述べています。また、岸門主が臨

終行儀で五重をなされたことは、神居文彰師より教授賜まりました。

⑤ み仏の誓いを信じ、尊い御名を、となえつつ、強く明るく、生きぬきます。

み仏の光をあおぎ、常に、ねが身を、かえりみて、感謝のうちに、励みます。

み仏の教えにしたがい、正しい道を、ききわけて、誠の、みのりを、ひろめます。

み仏の恵みを喜び、互いに、うやまい、たすけあい、社会のために、つくします。

⑥ 東京教区江東組法龍寺木本順司上人により教授賜りました。

⑦ 授与戒名の儀礼を分類してみます。(3)以降を如何に教化的に行うかが、今後の問題点です。

- (1) 授戒会（二字の戒名）、五重相伝（譽号、譽号道号）(2) 逆修（生前法号授与式）(3) 葬送儀礼 (4) 他葬（他宗派寺院等の授与戒名で改名またはそのまま、俗名での葬儀後に授与）(5) おかみそり（他宗派寺院等の剃度式）(6) 生前自己改名 (7) その他（俗名のまま）

②浄土儀礼の比較研究

——浄土真宗本願寺派の勤行——

熊井康雄

(一) 法要と儀式

「法要」とは法の要すなわち、仏教の要旨、肝要を意味する言葉であり、「儀式」は法則、作法を表わす言葉であるが、一般には「法要儀式」として仏教式典の意味に用いられている。浄土宗においても「法式に関する規程」に、

◇儀式は教師がこれを行う。

◇本宗の法要は日常勤行、定期法要、臨時法要及び特殊法要の四種に区分する。

◇法要及び儀式等に精通し、その伝承研究、指導及び普及に従事する者を（略）

等、法要・儀式の語はともに用いられているが、厳密に区別されている訳ではなく、概ね式典そのものを法要、式典の中で行う儀礼を儀式と解釈しているようである。これに対して、今回研究対象とした浄土真宗本願寺派は、

◇法要とは、仏祖を礼拝供養し、経典を読誦し、仏徳を讃嘆して、報恩の至誠を表す行事をいう。

◇儀式とは、仏前に於いて行う、法要以外の行事をいうと、かなり明確に区別をしている。そして法要には、

①恒例法要 ②宗祖月忌法要 ③修正会（元旦法要）

④報恩講法要 ⑤円光大師会 ⑥聖徳太子会 ⑦春・秋

彼岸会 ⑧立教開宗記念法要 ⑨宗祖降誕会 ⑩孟蘭

盆会 ①戦没者追悼法要 ②先師会（鏡如上人祥月法要） ③龜山天皇聖忌法要 ④談山会（藤原鎌足公祥月法要） ⑤除夜会

があり、儀式としては、

①法統継承式 ②新門就任式 ③得度式 ④帰敬式
⑤住職補任式 ⑥教師授与式 ⑦その他（本山での結婚式・初参式・葬儀・起工式・竣工式・建碑式等）

等が挙げられている。ただし、これらは本山行事の区別であり、一般寺院においては法要と儀式がそれほど明確に分けられているものではないと思われる。

(二) 勤行式

浄土宗の「日常勤行式」に相当する本願寺派の本山勤行は、前記法要の中の「恒例法要」である。恒例法要は晨朝と日没に勤められ、通常の差定は、

◇晨朝 本堂 讃念仏・短念仏・回向

御影堂 正信偈・和讃六首引

◇日没 本堂 重誓偈・短念仏・回向

御影堂 正信偈・短念仏・回向

とされているが、今回の比較はこの本山差定によるものではなく、講師を依頼した本願寺派勤式指導所神田典証特別法務員の提案による、

◇三奉請・重誓偈・初夜礼讃偈・合殺念仏・回向

という次第である。ただし実際には重誓偈と初夜礼讃偈を一緒に行うことはなく別々の作法で、全部を行うと一時間以上もかかるものであるという。

浄土宗も提案された本願寺派差定と比較するため、ほぼ同内容の差定を組むこととし、

◇三奉請・開経偈・四誓偈・初夜礼讃・讃念仏・回向
陀

という次第を決定した。当初は一般寺院で通常勤める勤行式の比較を計画していたが、本願寺派の差定を考案された神田師が、初夜礼讃の組み入れを希望されたため、

浄土宗も通常の勤行式には唱えることのない同礼讃を用い、本願寺派の短念仏・回向に相当するものとして、知恩院所伝の讃念仏・回向伽陀を取り入れることとしたも

のである。これはあくまでも本研究が同内容による比較を目的とするためである。

(三) 公開講座について

比較研究のまとめとして、三月二十六日大本山金戒光明寺において公開講座を開催した。今回の公開講座に出仕を依頼した、本願寺派特別法務員、浄土宗七声会、及び当日唱えた偈頌の特徴比較等を以下に記し、研究報告とする。

◇本願寺派勤式指導所

本願寺派の法要儀式声明雅楽等を研究指導する公的機関で、浄土宗でいえば、法式指導所、旧法式研究所、総大本山式衆会等を総合したような研修指導所と考えられる。

◇本願寺派特別法務員

一年間の勤式或いは雅楽の研究を修了した者に与えられる資格で、本山の特別行事等に出仕する。浄土宗の法階所有者（式師・法式教師）に相当すると考えられ、

現在全国に一千人ほどの特別法務員がいる。

◇浄土宗七声会

京都四箇本山を中心にして法式声明を研修指導している青年法式教師・式師のグループで、国内海外各地で声明公演を行い好評を博している。

◇調声ちよしやう

句頭を唱える役であり、浄土宗では通常、序分・流通分は維那、正宗分は導師が句頭を発声するが、本願寺派は調声（句頭）はすべて導師が務めるとのことである。

◇三奉請

出典は『浄土法事讃』で、浄土真宗においてはこの文を捧読するときは、「浄土より真仏影迎したもう思いに住し、威儀を正しくして、尊厳さが道場に充つるように心掛ける」という。本来は華籠けろうで散華するが今回は座ったままで行った。

浄土宗の三奉請は通常節付きで唱えることはなく散華も行わないが、法事讃では「入道場」の次に「散華さんげ

「樂」を加え節を付けて唱える。句頭と同音の扱いは本願寺派も法事讃の三奉請も「散華樂」のみ同音である。ともに律の音階を用いているが浄土宗が三分足らずで唱え終わるのに対し、本願寺派のものは声明旋律のため六分近くを要している。また浄土宗は宮（唱える基準となる音の高さ）を平調（E）とする中音で唱えるのに対し、本願寺派は黄鐘調（A）であるためかなり高い調子となっている。

◇重誓偈

四誓偈或いは三誓偈とも呼ぶが、本願寺派では重誓偈と称している。浄土宗では「引声阿弥陀経」等の特殊法要以外は經典に節を付けて読誦することはないが、本願寺派の重誓偈は一字一字に墨譜を付して唱え、正式には重誓偈作法といって非常に長時間に亘るものであるという。調声の唱える「我建超世願」は声明旋律で複雑な唱法であるが、第二句目からの同音は比較的にリズムカルで幾つかのパターンの繰り返しとなっている。

◇初夜礼讃偈

善導大師の『往生礼讃』の中の初夜讃である。浄土宗では通夜に用いられることが多いが、本願寺派では大切な方々の御命日の晨朝勤行に依用される。浄土宗の礼讃は下音→中音→上音等と音程が変わるが、本願寺派の場合も表現が異なるものの同様に、初重・二重・三重等と出音が変化している。曲調は浄土宗のようないわゆる「雨垂れ拍子」ではないがリズムカルで単調であり、比較的唱えやすいものである。大きな違いは、甲乙二種の博士があることと、「願共諸衆生往生安樂国」は「願」のみ、第二節以降は「西方阿弥陀仏」も「西方」のみを唱え以下を省略することである。安政四年に縁山学頭観随が著した『六時勤行式』に、「国所ニ依テ讃ノ末へ願共ニ止テ諸衆生往生安樂国ノ八字ヲ略去シテ次礼ノ南無至心ヲ発声スルアリ其略スル所以ヲ尋ルニ略短ヲ好ムヨリ起テ其弊風ノ推移リシナリ」と、浄土宗の礼讃も所により諸衆生以降を唱えないことがあると省略を戒めているが、真宗的唱法と関

わりがあることも考えられる。

◇念仏

本願寺派は合殺念仏、浄土宗は賛念仏を用いる予定であったが、所要時間の関係で合殺念仏は省略された。

賛念仏は総本山知恩院御忌大会に用いられる節念仏で、南無阿弥陀仏に節を付け句頭一唱同音二唱するものである。

◇回向・回向伽陀

ともに総回向偈の文に節を付けて唱えるが、本願寺派の回向は縁山流（増上寺流）称讃偈三重程度の比較的簡単な節である。浄土宗の回向伽陀は祖山流（知恩院流）伽陀を用いたが、今回は時間の関係で一・四句のみを唱えた。

(四) まとめ

当初は浄土宗と本願寺派の勤行式の対比、即ち両派の勤行の意義、構成等の比較を考えていたが、結果的には音声法の比較に重点をおくことになった。今回唱えた偈

頌等はほとんどが律曲或いは陽旋法（陽音階）であったため、雰囲気としては両派とも似たような感じに終始した感がある。音律的な比較であれば、本願寺派の唱法をもう少し詳細に調べ、浄土宗は特徴とされる陰旋法（陰音階）の礼讃等を用いる等、比較の目的を絞ったほうが、両派の違いを明確にできたのではないかというのが率直な感想であった。

③『礼讚声明音譜』の研究

坂上典翁

(一) はじめに

大正十三年に発行された『礼讚声明音譜』（浄土宗法式会刊）は、従来、博士による口伝を中心として伝えられてきた声明等の音声法を、初めて五線譜表記によって唱法を一般化したものとして高い評価を得ている。総合研究所伝承儀礼研究班では、平成十二年度の研究テーマの一環として、この『礼讚声明音譜』の研究を進めてきた。

本研究は『礼讚声明音譜』の五線譜による唱法を忠実に再現し、現行唱法との比較を試みるという方法を採用することとし、東京教区城西組一行院の八百谷啓人師を講師として、大正十三年版の五線譜ののつとつて忠実に

唱っていたいただいた。現行唱法は、田中勝道、廣本栄康研究員が行った。

このような実際の音声と比較する研究手法は初めての試みであり、興味深い成果が得られた。

本稿では、特に、日常法要に用いられる、香偈、三宝礼、四奉請（広節）、六時礼讚について、研究会で得られた成果を発表すると共に、目安博士も付記し、考察を試みたい。現行唱法の出典は『浄土宗法要集』による。

(二) 香偈・三宝礼について

まず福西主任研究員より、『礼讚声明音譜』の香偈、三宝礼は、昭和十四年の東西協定以前のものであるという指摘があった。

大正十三年の五線譜を博士化したものと現行の唱法の第一句の目安博士を比較すると、顕著な相違は「香」の箇所、五音の「徴」が大正十三年では、消失していることが分かる。明治四十三年版の『浄土宗法要集』では「香」の箇所が宮↓徴に下向していると推察されるが、大正十三年版では、宮↓変羽になっている^①。研究員からは、関東に関西の節が流入してきて、大正年間に変化し、関東・関西両方面で、宮↓変羽の下向を用いた陰音階の香偈、三宝礼が唱われていたのではないかという意見があった。三宝礼についても、大正十三年版の五線譜と現行唱法との相違はやはり「住」の箇所であった。

(三) 「四奉請」(広節) について

『礼讃声明音譜』に所収されている四奉請は「広節」と呼ばれるものである。宗定法要集差定部には「十夜会古式」に四奉請(広節)が確認されるが、関東方面ではほとんど唱われることはない。従って比較検討ではなく、五線譜による四奉請(広節)の実唱を試みることにした。

(四) 日没礼讃について

大正十三年版では、すでに下音が尅越、中音が平調、上音が双調の指定になっており、礼讃の音変わりは、下中上↓下と変化していた。また、拍子の面で、現行唱法との相違は「故我頂礼生彼国」の「生彼」の部分で、大正十三年版は「生(一拍)・彼(一拍)」であるが、現行では「生(一・五拍)彼(〇・五拍)」である。上音部の「哀愍」部分を博士で表記したものを並記してみた^②。

①

現行 ↓	T. 13 ↓
願	ヨウ 句頭
我	ウ
身	ウ 六
淨	ウ
如	ヨウ 同音
香	ウ 山
爐	ウ 山

香 偈

②

現行

T. 13

↓
ウ

上音
 南ヨウ無ウ西ウ方ウ極ウ樂ウ世ウ界六阿六彌六陀六佛ヨウ

↓
 ウ
 ↓
 ウ
 ↓
 ウ
 ↓
 ウ
 ↓
 ウ
 ↓
 ウ
 ↓
 ヨウ

六
 哀ウ愁ウ覆ウ護ウ我ヨウ

同音
 令ウ法ウ種ウ增ウ長ウ

六
 此ウ世ウ及ウ後ウ生ウ

山
 願ウ佛ウ常ヨ攝山受ヨウ

願ウ共ウ衆ウ生ウ咸六歸六命ヨウ

坐
 故ウ我山須ウ禮ウ生ヨウ彼ウ國ウ

上礼
 山
 願ウ佛ウ常ヨ攝山受ヨウ

「諸菩薩」の部分では、大正十三年版では角↓宮であるが、現行では角↓商↓宮の経過をとる。さらに、「同得往生」の部分で、現行が角↓商↓宮に対して、大正十三年版では角↓変商（勝絶）↓宮の経過をとる。後偈の部分では全て、角から宮への移行に際し、経過音として変商（勝絶）を用いている。これは、実唱を聞くと現行唱法とは明らかに異なる旋律である。

(五) 初夜礼讃について

大正十三年版と現行宗定の実唱による相違は「帰命」の箇所に見られ、大正十三年版の唱法では音譜通りに唱うと縁山流声明の「押し」のような印象を受けた。

また、中音↓上音の音変わりの際に現行では「南」で上がるのに対し、大正十三年版では「無」で上がっている。さらに「シラセ」の部分については、「命」の部分が、目安博士でも分かるように特徴的な唱い方をしており、最後の「衆」の部分では、現行では、宮↓変羽↓徴の移行であるのに対し大正十三年版では、宮↓徴の移

行である。すなわち、「シラセ」の部分の終止形は陽音階を採用し、「同得往生」、「臨終時」、「蒙授手」の部分では変商を用いて陰音階になっているのが特徴的であった。

(六) 日中礼讃について

日中礼讃においても、大正十三年版では中音↓上音に際しては、「南」で上向せず、「無」で音変わりをしている。また「弥陀身色」の部分では、「色」の箇所、五線譜では一音の違いがあり、実唱では現行唱法とかなり異和感を覚えた。

(七) むすび

大正十三年版の五線譜を忠実に再現して唱い、さらに現行の唱法と比較するという初めての試みを研究方法として採用し、比較研究を進めて来た。研究会では実際の音声聞いて、研究員がそれぞれ意見を述べ合うという形式を取り、今回はその中の一부를発表させていただ

⑥

現行 T. 13
 ↓
 下音 南 句頭 ウ
 無 ウ
 至 ウ
 心 ウ
 歸 ウ
 命 ウ ヨウ ウ
 禮 ウ
 西 ウ 同音
 方 ウ
 阿 ウ
 彌 ウ
 陀 ウ
 佛 ウ

③

諸 ハ
 善 ハ
 薩 ハ ウ ウ

④

同 タ
 得 ハ ウ ハ ウ 勝絶
 往 ウ
 生 ウ

⑤

我 ハ タ
 及 ハ タ
 餘 ハ タ
 信 ハ ウ 勝絶
 者 ウ

恆 ハ
 願 ハ タ ウ
 一 ハ タ
 切 ハ タ
 臨 ハ タ
 終 ハ ウ 勝絶
 時 ウ ウ

⑦

現行 ↓ T. 13 ↓

^{上音}南 ^{ヨウ} 無 ^ウ 至 ^ウ 心 ^ウ 歸 ^ウ 命 ^ウ 禮 ^ウ 西 ^ウ 方 ^ウ 阿 ^ウ 彌 ^ウ 陀 ^ウ 佛

⑧

現行 ↓ T. 13 ↓

南 ^ウ 無 ^ウ 至 ^ウ 心 ^ウ 歸 ^ウ 命 ^ウ 禮 ^ウ 西 ^ウ 方 ^ウ 阿 ^ウ 彌 ^ウ 陀 ^ウ 佛

⑨

現行 ↓ T. 13 ↓

願 ^ウ 共 ^ウ 諸 ^ウ 衆 ^ウ 生 ^ウ 往 ^ウ 生 ^ウ 安 ^ウ 樂 ^ウ 國

句頭 同音

南—無—至—心—ん—播—命— — 札—イ— 西—イ—方— 阿—弥—陀—仏—

現
行

句頭 同音

弥—陀—身—色—キ—如—金—山— — 相—好—光—明— 照—十—の—方— —

3 3 5 5 | 5. 5 5 5 5 | 5. 5 4. 5 | 5- 5 5 | 5- 5 0 |

南—無—至— 心—ん—命— 札—イ— 西—イ— 方— 阿—弥—陀— 佛—

大
正
十
三
年
版

5 5 5 3 5 | 5 #5 5 4 5 5 | #5 4 5 5 5 | 4 5 5 2 |

1) 彌—陀—身—色—キ—如—金—山— — 相—好—光—明— 照—十—方— —
2) 觀—音—菩—薩—ッ— 大—慈—悲— — 已—得— 菩—提— 燈— 不—滅—

た。目安博士や五線譜では、実際の音声を聞いた比較に比べ、意を尽くせない部分もあったと思われる。また、大正年間から現行への唱法へ、どのような経緯で移行したか、まだ課題として研究しなければいけない点もある。しかしながら、今回の研究方法によって見出されたさまざまな点を発表することにより、今後、この方面での研究の活性化を期待し、また、参考意見も頂戴いたしたく本稿を閉じた。

最後に、この研究にご尽力いただいた八百谷啓人師に深く感謝の意を表したい。

葬祭仏教研究(第二次)

——戒名 その問題点と課題——

細田 芳光

平成五年十月にスタートしたプロジェクト研究「葬祭
仏教の総合的研究」が一応の成果を納め、その成果報告
書として『葬祭仏教・その歴史と現代的課題』（ノンブ
ル社）を刊行したのが平成九年六月であった。そこでは

いくつかの点について深入りできず、次の研究に委ねる
べく課題を残した。その一つが「戒名」もしくは「戒名
問題」である。

戒名（あるいは法名）が日本仏教において重要な要素
の一つであることは、紛れもない事実である。しかし近
年、特に社会的な問題として戒名にともなう批判的な意
見がクローズアップされてきた。授ける側（僧侶）には

宗教的論拠があったにしても、受ける側（信徒）は戒名
に象徴される葬祭のあり方、特に戒名に伴う布施の問題
の不透明さに関心が集まり、マスコミ等が取り上げるに
至って、社会的な問題となってきた。

こうした状況の中で、葬祭仏教研究の第二次研究とし
てこの戒名問題を取り上げていこうと、前研究に引き続
き佛教学大学名誉教授・京都文教短期大学長（現・家政学
園長）の伊藤唯真客員教授を研究代表とし、平成十年四
月より本研究がスタートした。同年九月には、浄土宗末
来委員会（大田秀三委員長・当時）から浄土宗総合研究
所（水谷幸正所長・当時）に戒名問題についての調査研

究委託があり、本研究班はこれを受ける形も取りながら研究を進めることになった。これより三年の研究期間を経て、平成十三年三月をもって研究終了となった。

以下に今年度の研究活動概要を記す。

〈研究会等の研究活動〉

平成十二年度は、本研究の成果取りまとめの年であり、大本山増上寺でのシンポジウム開催（その内容は本誌「研究ノート」に掲載）、総本山知恩院での教化高等講習会出講等により、広く宗内住職教師の意見を汲み、「提言」に反映させるべく検討を重ねた。本年二月には浄土宗未来委員会（平野仁司委員長）に研究概要を報告（報告書「戒名 その問題点と課題」は『宗報』九七七号〔平成十三年六月号〕の別冊付録として宗内全寺院に配布）、また年度末には最終的な成果報告書を作成し、研究を終了した。

・ 第一回研究会 平成十二年四月十二日 於・宗務庁

「アンケート調査結果について」

・ 第二回研究会 四月十九日 於・総合研究所 「今年度研究計画について」

・ 第三回研究会 四月二十四日 於・総合研究所 「提言について」

・ 浄土宗未来委員会にて研究状況の報告 四月二十五日 於・宗務庁 鷲見、今岡研究員出席

・ 第四回研究会 五月八日 於・総合研究所 「提言について」

・ 第五回研究会 五月二十三日 於・総合研究所 「成果報告書およびシンポジウムについて」

・ 「戒名に関する調査」調査集計結果」宗内全寺院に配布（『宗報』六月号別冊付録として） 五月末

・ 第六回研究会 六月三十日 於・総合研究所 「成果報告書およびシンポジウムについて」

・ 第七回研究会 七月二十七日 於・総合研究所 「成果報告書およびシンポジウムについて」

・ 第八回研究会 八月二十一日 於・総合研究所 「シ

ンポジウムについて」

・第九回研究会 八月二十九日 於・総合研究所 「シンポジウムについて」

・第十回研究会 九月十一日 於・宗務庁 「成果報告書およびシンポジウムについて」

・第十一回研究会 十月二十三日 於・総合研究所

「シンポジウム打ち合わせ、教化高等講習会担当検討、成報告書執筆状況報告」

・第十二回研究会 十一月十三日 於・総合研究所 「シンポジウム打ち合わせ、教化高等講習会担当検討、成報告書執筆状況報告」

・シンポジウム「戒名 その問題点と課題」開催 十一月二十九日 於・大本山増上寺

司会 熊井康雄研究員、趣旨説明 鷲見定信研究員
第一部「戒名および戒名授与に関する提言」

提言者 伊藤唯真代表

第二部「提言」へのコメント

コメンテーター 佐々木宏幹駒澤大学教授・藤井

正雄大正大学教授・藤本浄彦佛教大学教授・石上善應総合研究所長

第三部「シンポジウム」

パネリスト 伊藤・佐々木・藤本・石上の各師

コーディネーター 鷲見研究員、説明補助 岡・大蔵・佐藤・武田・細田の各研究員

参加者 本宗教師・寺族約百名

・第十三回研究会 十二月二十五日 於・総合研究所 「教化高等講習会、成報告書原稿読み合わせ、来年度研究所計画について」

・第十四回研究会 平成十三年一月十五日 於・総合研究所 「教化高等講習会、成報告書原稿読み合わせ、来年度研究所計画について」

・第十五回研究会 一月二十二日 於・総合研究所 「教化高等講習会、成報告書原稿読み合わせ、来年度研究所計画について」

・第十六回研究会 一月二十三日 於・宗務庁 「教化高等講習会、成報告書原稿読み合わせ、来年度研究所

計画について」

- ・第三〇七回教化高等講習会（第三日目助講）出講 一月二十四日 於・総本山知恩院

テーマ「戒名 その問題点と課題」

研究の趣旨と経緯（鷺見・細田）、「戒名および戒名授与に関する提言」について（伊藤）、戒名問題をめぐる社会的反響（佐藤）、アンケート『戒名に関する調査』について（武田）、近代から現代における五重相伝（大蔵）、これからの戒名授与（熊井）（以上、研究班メンバーが分担して担当、受講者約百八十名）

- ・第十七回研究会 二月二十日 於・宗務庁 「成果報告書について」

- ・浄土宗未来委員会にて委託研究に関する成果報告 二月二十日 於・宗務庁 伊藤代表、鷺見・熊井・武田・細田の各研究員出席

- ・成果報告書「戒名 その問題点と課題」提出 三月三十一日

〈研究スタッフ〉

〔研究代表 伊藤唯真（客員教授）

研究主務 鷺見定信（嘱託研究員）

研究班員 今岡達雄（専任研究員）

熊井康雄（専任研究員）

武田道生（専任研究員）

細田芳光（専任研究員）

大蔵健司（研究員）

佐藤良文（研究員）

現代布教研究

— 教化活動における人材・布教情報の収集 —

正 村 瑛 明

I はじめに

現代社会は情報化社会である。浄土宗においても多量の布教情報が存在する。書籍はもちろん、掲示伝道類、テレホン法話、ビデオ、CD、といった多種多様な布教資源が存在する。しかし、その貴重な布教情報を充分活用しているかという点、残念ながら、不十分といわざるを得ない。そこで、現代の様々なニーズにこたえられる布教情報資源の整理と活用法を整備する必要がある。

【本研究の目的】

以上の見地より、人材情報も含め、宗門の布教情報資料を収集整理し、その活用法を研究する。

- 1 宗門の人材情報の収集と活用
- 2 宗門の布教資料の整理と活用

II 研究報告

1 人材情報の範囲

- ① 教師・寺族（寺庭・青年会）・檀信徒
- ② 浄土宗関係諸団体で実施されている講演会・講習

会・研修会等の講師

③その他

2 データ収集方法

①情報の形式について

浄土宗各教区教化団長へ「教化活動における人材と情報の収集」ご協力をお願いを発送し、十二教区の教化団よりご協力があった。

しかし、当方の記入欄の不備（記入式であったため）により、データベース化に無理があることが判明したので、情報の形式を再検討した。

紆余曲折を重ねた結果、次の「登録項目一覧」に示したデータのご登録を個々の先生に可能な限りご協力いただくようお願いすることになった。ただし、分類については、研究の余地を残した。

〔登録項目一覧〕

氏名・（ふりがな）・生年月日・現住所

電話・携帯電話・ファクシミリ・E-Mail

連絡先

写真（撮影 年 月）

経歴 … 西暦 年 月

現職

研究実績（講演テーマ）

宗内実績

著書

主張

専門分類…（複数選択可）

1 幼児教育・家庭教育・社会教育

2 法然上人の教え

3 宗教・生涯教育・哲学

4 自然環境・地域振興・ふるさと活性化

5 高齢化社会・婦人・女性

6 平和・人権・福祉

7 音楽・演劇・スポーツ

8 その他（ ）

②情報源の対象範囲について

各寺院の要望に応える最新の情報を収集すべく、情報源の対象範囲について検討した。

その結果、ここ三年間（平成九～十一年度）を中心に教学局所有の「浄土宗各講演講師一覧」・「布教師大会・布教師会各支部研修会」等を参考に、宗内の対象者を出来得る限り収集することになった。なお、宗外の講師の人材に関しては、現在発刊されている『宗教・仏教』誌等の情報誌より広く求めて内容の充実を期し、並行して収集作業をすすめることにした。

3 パソコンによるデータ処理

データ処理にあたっては、市販のカード式データベースソフト（ファイルメーカープロ5）を使用し、研究所内のパソコンにて、回答されたデータ入力を順次進めている。また、検索等の具体的な使用方法を想定し、現在、試験的なデータベース画面を構築中である。

III 情報の運用と提供

1 情報の運用

本研究で収集した人材データの運用に関しては、いずれ宗内の機関に委託され、管理運用されることを念頭において構成している。その情報は最新情報として順次更新されていく必要がある。

2 情報の提供

寺院より人材データ入手の要請があった場合、宗内機関にて条件にあった情報を検索し、その情報を提供する。

IV 今後の研究課題

1 より多くのデータの収集構築

今後、さらに多くの情報を収集整理し、豊富な人材情報の構築を目指してゆく。

2 情報処理の充実

V 研究班経過報告

平成十二年 四月三日

当研究班スタート

四月十日

研究計画書素案検討

五月一日

素案再検討

五月十六日

研究計画書素案検討

五月十九日

全国教化団長会議にて趣

旨説明と協力依頼

五月二十九日

情報資料検討

六月十二日

教化団長あて依頼状発送

六月二十七日

浄土宗総合学術大会への

取組み検討

情報源の検討

七月三日

宗内宗外情報源分担

八月二十八日

情報整理作業

九月十八日

情報形式の再検討

十月十六日

情報形式の再検討

十一月一日

情報収集範囲検討

十二月一日

情報収集範囲検討

十二月十八日

情報形式の決定

十二月二十五日

今後の方針検討

平成十三年

一月十五日

最終作業方針決定

一月二十九日

人材データ登録対象者一

覧作成と依頼状発送

二月五日

情報整理

二月二十八日

情報整理

三月九日

情報整理

三月十六日

情報整理

次年度方針検討

報告書作成

VI 情報収集の現状報告（平成十三年三月三十一日

現在）

「現代布教研究」班

研究代表 客員教授

八木季生

専任研究員

正村瑛明

専任研究員

今岡達雄

依頼状発送数

百二十四名

回答返送数

研究員

斉藤隆尚

研究員

佐藤晴輝

VII おわりに

研究員

後藤真法

さまざまな教師、寺院のニーズに応えられるように、布教情報の整理、活用を目的としたが、現状では講師方々の人材情報の収集に留まることとなった。しかしながら、今回作成したデータを核として、ゆくゆくは細部にわたり充実した宗内データバンクが構築される事が望まれる。

最後にデータの収集にあたっては、ご多忙の中、関係諸先生方のご協力を賜り、ここに深く感謝を申しあげ、一応のご報告とする。

以上

研究ノト

戒名 その問題点と課題

第一部 「戒名および戒名授与に関する提言」

提言者

伊藤 唯真（葬祭仏教研究班代表）

第二部 「提言」へのコメント

コメントーター

佐々木宏幹（駒澤大学教授）

藤井 正雄（大正大学教授）

藤本 浄彦（佛敎大学教授）

石上 善應（総合研究所長）

鷺見 定信（葬祭仏教研究班主務）

第三部 シンポジウム

パネリスト

伊藤 佐々木 藤本 石上

コーディネーター

鷺見

とき 平成十二年十一月二十九日

ところ 大本山増上寺三縁ホール

浄土宗総合研究所の葬祭仏教研究班（伊藤唯真代表）は、平成十年四月から三年の研究期間を経て十三年三月に研究成果報告書「戒名 その問題点と課題」を作成した。このシンポジウムはその研究過程で開催されたもので、報告書の資料の一部であるが、宗内寺院の教化の一助に資すべく、ここに全文を掲載する。なお、文中の「戒名および戒名授与に関する提言」は、最終的には若干の修正を加え報告書に盛り込まれたが、この時点では（案）となっていることをご了解いただきたい。

【開 会】

司会（熊井康雄） 本日は師走を控え、お忙しい中をお越しいただきまして、ありがとうございます。定刻でございますので、ただいまから平成十二年度浄土宗総合研究所シンポジウムを開催をさせていただきます。今回はご案内を宗内の皆様に限定をしておりますので、まず同唱十念をもちまして始めたいと思います。合掌をお願いいたします。（同唱十念）

ありがとうございます。浄土宗総合研究所の葬祭仏教研究班の第二次研究といたしまして、平成十年度、十一年度、十二年度、テーマを「戒名 その歴史と現代における諸問題」と題しまして三年間の研究を進めてまいりました。そのシンポジウムを今回「戒名 その問題点と課題」で開催をさせていただきます。

まず初めに、主催者側の浄土宗総合研究所主任研究員、副所長を勤めております福西賢兆からご挨拶を申し上げます。

【挨拶】

福西 失礼いたします。本日このシンポジウムを開くに当たりまして、ちょうど年末にかかりまして、諸大徳お忙しい中をお越しいただきましてありがとうございます。

本日の問題提起をご提言いただきます伊藤先生、そしてまたコメントをいただきます先生方があちらのほうにお座りでございますが、特に駒澤大学からは佐々木先生においでいただきましたありがとうございます。大正大学からは藤井正雄先生、佛教大学からは藤本浄彦先生においでいただきました。最終的には私どもの研究所の所長でございます石上善應がここに座っておりますので、後ほどまたご挨拶をいただきます。

コーディネーターといたしましては、こちらにいらっしやいます鷺見定信先生、その他の補助の説明員といたしまして、葬祭仏教研究班のメンバーであります熊井康雄、武田道生、今岡達雄、細田芳光、大蔵健司、佐藤良

文の各研究員がそこに控えておりまして、シンポジウムの場合の補助説明をいたしたいと考えております。

また、本日は宗門を代表して袖山東京事務所長、豊岡総長公室長、小林出版室長をはじめ宗務庁の課長さん方にもおいでいただきましたので、急用で帰られた宗務総長にかわりまして後ほどご挨拶をお願いしたいと思います。

時間もございますので、早速始めたいと思います。最後までよろしくどうぞおつき合いをお願いいたします。ありがとうございます。(拍手)

【日程説明】

司会 それでは、本日の進め方につきまして、ご説明をさせていただきます。

まずこの後、趣旨説明ということで葬祭仏教研究班の研究主務をいたしております鷺見定信研究員から説明をさせていただきます。

その後、第一部「戒名および戒名授与に関する提言」

ということ、お手元にございますレジュメの二ページから四ページまでにその提言の案が掲載をされております。これにつきまして研究代表の伊藤唯真先生からご説明をいただきます。この時間を合計で三十分ほどとりまして、十三時五十分あたりから第二部へ入ります。

第二部は、提言に関するコメントを各コメントーターの先生方からちようだいをいたします。コーディネーターは驚見研究員が勤めさせていただきます。

その後、一応予定では三十分ほどの休憩をとりまして、この間に皆様からのご質問票等を回収をさせていただきます。

予定では十六時頃からシンポジウムということで、フロアの皆様からのご質問あるいはご意見等をちようだいたしまして、できれば十七時前には閉会にしたいと思っております。長時間でございますが、どうぞご協力をお願いを申し上げます。

それでは、早速でございますが、今回の私どもの研究班が発足いたしました経緯、あるいは提言をまとめ、そ

れをもとに今回のシンポジウムを開催したわけでございますが、その辺の経緯などを含めまして、研究主務を勤めております驚見定信研究員から趣旨説明をさせていただきます。

【趣旨説明】

驚見 失礼をいたします。趣旨のご説明をさせていただきます。

戒名が高額だという問題があらわれてきたということ、ご承知だろうと思えます。我々研究班は、社会問題化した早い時期に葬祭仏教研究の一環として戒名の問題を扱っていかうということで、平成十年の四月にはスタートをいたしております。

浄土宗に未来委員会というのがございまして、そちらのほうから、その年の十月ぐらいに話がございまして、十二月に未来委員会の委員の方々ともども戒名問題についてどこに問題があるのかという意見交換会をいたしましたわけでございます。

その席上、当時の総合研究所の所長で現宗務総長の水谷幸正先生が、アンケートをとって客観的なデータを集めろという指導がありまして、すぐにアンケート調査の準備に入りまして、今年度にアンケートの結果がまとまったわけです。むろんそのアンケート作成の段階で、研究班では種々研究会を開きまして、戒名問題というのは何が問題なのか、戒名問題の背景に何があるのか、そういったことを論議をした上で、アンケートを作成をいたしましたわけでございます。その意味で、アンケートの質問項目に我々の意見がすべて出されているということでございます。

そのアンケート集計の結果も含めましてまとめましたのが、「戒名および戒名授与に関する提言」でございます。実はこの「提言」に過不足の問題があるかと思っております。いかがでしたらいいかということがございます。まして、研究班の中から、シンポジウムのような意見集の機会を設けて広く宗門の方々にご意見を伺ったらどうだろうということ、今回に至ったわけでございます。

したがしまして、今回の趣旨は、私も研究班がつくりました「提言」をもとにして、その「提言」でいいのか、足りない分はないのか、修正する部分はないのか、そのことを皆さんにおはかりし、そのいただいたご意見をもとに再度修正をいたしまして、宗務総長にお返しをいたしたい、こういうことであります。

この場合、直接皆様方からご意見を伺えばよろしいんですけれども、そうは言ってもなかなか意見が出しにくいだらうと考え、大正大学の藤井正雄先生、駒澤大学の教授で曹洞宗総合研究センターの佐々木宏幹先生、佛敎大学の藤本浄彦先生、そして我が研究所の石上所長、この四人の方にそれぞれの立場からこの「提言」を読んでいただいてコメントをいただき、ご修正、ご訂正をいただいで、それをもとに会場の皆様方にもご意見をいただいで、よりよいものにしていこうと、こういうことが今回の趣旨でございます。

したがしまして、基本的にはこの「提言」で十分なのかどうなのか、何をつけ加えればいいのか、何をカット

すればいいのか、忌憚ないご意見をいただきたいと思っております。それを修正した上で宗務総長に「提言」をするのが我々の責務と考えております。皆様方は一人一人布教・教化の現場におられる方々と存じます。そういう立場からでも、この「提言」がこれでもいいのかどうか、将来のガイドラインのもとになっていいのかどうか、そんなことを含めてご意見を賜ればと思っております。

以上で趣旨説明を終わらせていただきます。どうも失礼いたしました。(拍手)

司会 それでは、早速第一部に入らせていただきます。第一部は、お手元にお配りをいたしました「提言」に関する説明をさせていただきます。提言者は、私ども葬祭仏教研究班の研究代表としてご指導いただいております浄土宗総合研究所客員教授の伊藤唯真先生であります。先生は、ご存じのように佛教大学名誉教授で元学長、また現在は京都文教短大学長で家政学園長も兼任されております。では、よろしくお願いいたします。

【第一部】戒名および戒名授与に関する提言

「提言」の発表にあたって

伊藤 失礼をいたします。ただいま紹介をいただきました伊藤でございます。この「提言」を取りまとめるに当たりまして、代表の役割を果たしたのでございますが、私どもの研究班は、宗教学者、社会学者、民俗宗教学者あるいは歴史学というように学問的にいろいろの立場の者、しかもだれもが住職であったり、また日々、信徒との対応の中でいろいろと苦勞をしておる者ばかりが集まっております。種々検討を進めてまいったのでございます。この「提言」をまとめるについても、いろいろの立場からの発言がございます。議論も伯仲したのでございますが、ようやくお手元に届けてありますような形でまとめることができたのでございます。もちろんこれ

は全くの基本とも言うべき考えを出したものでございまして、いわゆるガイドラインといったものは、これから後、出てくるものではなからうかと考えておるのでございます。檀信徒、地域の寺といたしまして、いろんな状況・条件があるものでございますから、一律に論じ切るということもできないわけでございますので、そういったことも十分踏まえてつくったものでございます。一度お目通しをいただいて、いろいろご批判をいただきましたと思っております。

前置きはそれぐらいにいたしましたして、この「提言」ができませんにつきましては私どもの考え方の基本を述べてみたいと思えます。

いわゆる戒名問題は、社会が提起した僧・寺院・教団に対します一大警鐘であったのではなかったと考えております。この「提言」の中では、初めのほうに「日本仏教のあり方に対する批判の問題でもある」という言葉で、そのことを書いております。戒名問題は、我々が率直に社会から提起された問題として自戒をし、また自らに対

しましての刷新を加えていかねばならない問題ではなかったかと思っております。

理念と現実との乖離というものは、いろんなところで見られますが、この戒名問題におきましても、またそうございまして、理念と現実とのギャップ、乖離といったものの存在することを認めねばならないと思います。

空洞化が進んでおります慣習仏教——習慣的になっております仏教であります。仮にそれを慣習仏教と呼びますならば、その慣習仏教は、あるべき仏教と対比しますと空洞化といったことではつかまえることもできるかと思えます。空洞化が進んでおります慣習仏教では、果たして戒名に關します理念と現実の乖離・ギャップを埋めることができるであろうか。慣習仏教では埋められない点があるのではなからうか。しかしまた、慣習仏教の中にも十分その機能を果たし得る面もあろうかと思えますので、慣習仏教だからといって私どもは一律に切り捨てるといったことは考えてはならないかと思えます。

申すまでもなく、戒名は生前の信仰と不可分のもので

ございます。この「提言」の中の(一)では、「戒名は念仏者(仏教徒)としての証しである」という言葉で述べております。信仰者としてのありようと不可分のものが、この戒名なのでありますが、現実には戒名が人々の意識の上に浮上してくるのは、死後においてであるという現実もまた否定はできないのでございます。戒名問題は、僧侶の教化、寺の経済、あるいは社会現象としての葬儀、あるいは寺檀との相互の間に見られます心理問題等々を巻き込んで、寺院や教団の存立を根底から問いかけてきておるものではないか、と考えておるわけであり
ます。

果たして僧侶は、社会が提起しています戒名への批判的懐疑的態度に対して、教化者として自信が回復できるのかどうか。また、寺院や教団は社会から信頼関係が取り戻せるのかどうか。我々がどっぷりとつかり切っております慣習仏教から、果たして脱皮できるのであるのか。こういったことを考えてみますと、今、我々は戒名問題に関して何を志向して、自己刷新と申しますか自己改革

をしていくべきであろうか、というような大きな課題を持っていくわけでありませう。

自己刷新のために、その方途を見いださねばなりません。自己刷新のためには、我々の研究班では、まずは実態調査が必要であろうということ、その調査を試みたわけでありませう。そして、そこから酌み取れます問題を、どうすれば自己刷新へつないでいけるのかというようなことを論じ合ひまして、臨床仏教学的にお手元にございますような案としての「提言」を試みたのでございます。

戒名および戒名授与に関する提言(案)

浄土宗総合研究所葬祭仏教研究班

戒名に関する問題は、戒名に対する直接的な問題とともに日本仏教のあり方に対する批判の問題でもある。この複合的な問題という理解のもとに、いくつかの段階に分けた対処の仕方が必要となる。当研究班は、昨年度

(平成十一年十月)に行つた『戒名に関する調査』(以下『調査』)の集計結果等を踏まえ、以下を提言する。

(一) 戒名は念仏者(仏教徒)としての証しである。

戒名の有無が極楽往生の決定要因ではなく、念仏(信仰)がすべてである。しかし、念仏による救済を教えられた法然上人の教えに従うものたちにとって、戒名は浄土宗の信者となつた証しであるとともに信仰の証しとして重要なものである。すなわち念仏者としての自覚を促し、より一層の信仰に生きる契機となるものである。

従つて、戒名の意義についても十分な理解が必要である。特に、教団後継者の各種養成課程で戒名の意義を学ぶ機会を設ける必要がある。

(二) 戒名授与に際して授戒会、五重相伝会などの儀式の普及が必要である。

戒名授与の方法には生前授与と葬儀授与(没後授与)とがある。生前授与が望ましいが、『戒名に関する調査』

でも知られるように実態は七六%が葬儀時に戒名を授与している。

この結果は、本宗が戒名に対して本来的な位置づけを積極的に行つてこなかつたという一般的・社会的な評価を裏付けるものと見なされる恐れがある。問題は、日本における仏教ないし戒名の定着過程の特殊性とも関係がある。日本での仏教は、日本の民俗・文化と習合することで新たな仏教を生み出すという形で定着した。民俗仏教、生活仏教などの用語が生まれているのもこのためである。こうした見解のもとに戒名がもつ民俗的・文化的側面をとらえることも、問題解決の一つの糸口になる。

民俗にみられる改名の慣習をみると、子供、青年、当主、隠居などのライフサイクルにおける変化の時期に改名が行われてきた。改名することで、実際のにも象徴的にもその人の社会的・宗教的位置づけが変わるのである。そうした伝統が戒名を受け入れる基礎になっていた。死に際して生者から死者(先祖)に位置が変わる。その位置の変換の象徴が戒名として受け止められたのである。

すなわち戒名は死後の世界への改名として機能していた。葬儀授与が多いのもこのようなことと関係がある。

しかし、こうした民俗伝統に支えられた戒名の位置も現在では説得力を失いつつある。今後は信仰の証し、念仏者としての自覚の証しとしての戒名授与、すなわち生前授与の勧めが必要であり、積極的に授戒会、五重相伝会などの儀式を行うことが望ましい。そのためには教団はできる限りの支援体制を敷くべきである。

具体的には、本宗の基準では授戒会は三日以上、五重相伝会は五日以上となっている。この基準によると個々の寺院での実施は難しい面がある。その解決のために幾つかの寺院の共同運営、または部、組単位、教区単位での実施方法の検討が必要である、また個々の寺院単独でも開催可能な「生前戒名授与式」(仮称)などの可能性も検討する必要がある。無論基本的には宗規にのっとった方法で完結すべきであるから、いずれかの機会を利用して正式な授戒会等を受けることを前提とする。

(三) 位号、院号は明確な基準で授与すべきである。

位号、院号が差別的という意見がある。他方では、特別丁寧に慰霊をするには高い位階や院号が有用という一般の心情もある。

これらは基本的には、信仰に支えられた寺院護持への態度・貢献など信者のあり方に対して授与されてきたのである。それは他の信者の努力目標になるとともに、寺院活動の運営という点でも必要であった。なによりもその貢献度に関しては信者間での理解が得られていた。誰もが認める、開かれた形での授与方法であったといえる。しかし、寺檀関係の弱体化などの変化の過程で、住職と信者の個人的な関係のなかで授与されるとの印象が強くなった。そこで、こうした誤解を与えないように、個々の寺院において信者の誰でも理解できるように公開性をもった状況、環境を整備していく必要がある。また、位号、院号授与に際して、これまでは「家」を基準にしてきた歴史がある。しかし、近年の状況では伝統的な家制度は崩壊し、新たに家族を中心にした「家」

へと変わってきている。こうした社会の動きを受けて、戒名等の授与も基本的には個人単位、または夫婦単位へと移行しつつあるが、当該人に院号・位号などにふさわしい内実が伴わない場合、安易に授与することは避けるべきである。

(四)「戒名料」という呼称は不適切であるので、使用し

ないことを周知徹底すべきである。

『戒名に関する調査』では、葬儀の際に「戒名料」という名目で布施を受けているとの回答は一四%であり、布施だけという回答が五六%であった。

「戒名料」が一般化したのは葬儀が、商業化されたプロセスに対応している。例えば、葬儀の際の布施を戒名(位号・院号)を基準として見直すことは葬儀をビジネス化する上では便宜的なものであり、わかりやすい。しかし、葬儀における布施は戒名に対する料金ではないことを我々も明確に承知するとともに、社会にも理解を促す必要がある。

また、「戒名料」批判の背景には、寺院のあり方が金銭によつていまいかたよった見方が推定される。寺院運営において金銭を包含する財施は重要な要因であるが、決定要因ではない。寺院は信仰を中心にした宗教的共同体である。この共同体を維持することが僧侶にとつても、信者にとつても重要な課題となる。寺院における僧侶の役割の自覚とともに、信者が担うべき役割が自覚されるような寺檀関係を再構築する必要がある。

伊藤 まず、この「提言」をお読みいただきたいと思えます。そして、また我々が見落としておる点、考え違いをしておる点等々問題はなおあろうと思っております。ひとつお教えをいただきたい、このように考えております。

この「提言」の途中に出てきました問題などをちよつと補足的に申し上げながら、この「提言」の真意をお酌み取りいただければ幸いです。

(一)には、もちろん戒名というものの本質的なものを挙げたところでございます。

(二)のところでは、戒名授与の問題が取り上げられておりますが、実はこの戒名授与につきましても歴史的な、あるいはまた民俗的な背景もございます。そこから学び取るべき点は学び取っていかねばならないと、このように考えております。

生前授与から臨終授与、さらには死後授与へ

伊藤 さて、戒名授与の機会は二通りあったというぐあいに書いてございますが、私どもの研究班の論議では、二つだけではなしに、実はもう一種あったのでございます。三種類の戒名授与の機会がございました。もちろん一つは戒名というものの本質論からいきまして当然生前授与のケースでございます。そして、多いのはやはり死後の授与でございますが、その間に、歴史的な経過の中でもう一つのケースがあったのでございます。そのケースは、我々の宗派におきましても、つい最近まで、ある

いはまた今も行われているケースが臨終授与でございます。その点につきましても研究班ではいろいろと取り上げて論じたのでございます。生前授与と死後授与の二つに集約いたしまして「提言」の中には述べておりますが、実は歴史的な過程の中では、戒名授与が定着してくる中で、もう一種類あったということを申し述べておきたいと思えます。

一番目の生前授与については、言うまでもなく仏門への帰依者であることを表明するものが戒名というものになるわけであります。

二番目に、私がこの話の中で指摘したいと思えますのは、臨終の授与でございます。臨終授与の歴史を見ても、実は天皇・貴族などから始まったものでございます。始まった時期は非常に早く、平安初期から見られます。たもたありますが、その階層は天皇及び貴族の階層において臨終授与、別の立場で申しますと臨終出家ということが行われ、そこで戒名の授与があったわけであり、もちろんそれは教義あるいは経典に書かれたこと、

教説などとは関係なしに、そこから離れた日本的な発想

として臨終授与というものが出現をしたのでございますが、文献的に答えられますのは、天皇で申しますと仁明天皇、九世紀の中ごろからそれが見られております。病氣平癒を願つて落飾入道する中で制戒を受けるといふ形で、これは『続日本後紀』に出ております。死の二日前に戒名が授けられておりまして、天皇が臨終出家するといふことが出てまいりました。それが平安中期の撰関期には定着をし、貴族層に授与されたわけでありまして。

つまり、臨終時ではあるけれども出家をし戒名を授かるといふことには、見落としてはならないのは、来世に対する信仰があつて、自分の来世を仏教に託するといふ意思表示が出ておるわけであります。仏教に対して日常生活の支えとして託してきたといふのは、これは当然生前授与の場合でございますが、臨終といふところにおいてまだ形へのこだわりというものが残つております。形へのこだわりがあるけれども、それでもその中に自分の来世は仏教に託したいといふことが見られたのでありま

す。

時代が下がつてまいりますと、法然上人の宗教が生まれました院政期では、死後になつて授与するといふ死後授与の時代が生まれてまいりました。臨終で出家をするといふことができなかった人に対して、死後出家、死後に戒名を授けるということが行われまして、これぞまた日本的な発想でございます。本人の意思を確認することができるケースもあるでしょうが、その周辺における人々が、亡くなった人物を仏教によつて救済させてあげたいといふ意思表示のもとで、死後の戒名授与が行われておつたといふことでございます。

そこで、問題なのは、本人に果たして仏教信仰があつたのかどうかの確認のすべは確実なものございません。といふことは、信仰面において臨終出家のような形は整えておるけれども、形骸化しておる臨終授与の場合になりますと、やはり信仰がだんだん薄らいでくる形、信仰が欠落した形で死後の戒名授与といふものがあつたのではないか、と思つておるわけでありまして。

これが出てくるのは、まさに法然上人の時代でございます。法然上人は、こういった臨終授与あるいは死後授与についてお考えを持っておられましたのかどうかというところでありますが、これは正面から取り上げますと、なかなか出てきません。しかし、『百四十五ヶ条問答』を見ておきますと、死後授与、死後出家、臨終出家という問題が法然上人のときには一つの課題になっておったんだということが想像されます。

どういう問答でそれが出ているのかと申しますと、ご承知のことだと思いますが、「死に候わん者の髪は剃り候べきか」つまり、亡くなった人の髪は剃り落とすべきでありますかという問いが寄せられておりますのに對して、法然上人は「必ずしもさるまじ」と、必ずしもそうでなくてよいという意味合いの答えをなさっております。髪を剃る云々というのは、そこで戒を授け戒名を授けるということがあったはずなのであります。

また、「髪をつけながら男、女の死に候はいかに」という質問に對しまして法然上人は「髪により候わずだ

念仏と見えたり」という答えを出していらっしやいます。髪をつけながら死んだ男女の髪は剃って出家者の形にして戒名を与えるべきではないでしょうか、という質問に對して、剃っても剃らなくても、それは第二義的なことであつて、第一義的にはただ念仏である、と述べておられます。

ここで注意しなければならぬのは、信仰に生きるべきであつて、髪は剃るべきかどうかという問いに對して、必ずしも剃るべきことではないとおっしゃっておられますのは、形式化の否定でございます。

こういうようなことを学び取つてまいりますと、戒名の問題につきましても私はやはり信仰ということが大事であろうかと思うわけでございます。それにつきましては、「提言」の中でも法然上人の精神を酌み取つて、形式的なものとは絶対的のものではないと述べているということをお知りいただければ、非常に幸いだと思つてあります。

生前授与が本来的なものでございますが、続いて臨終

授与、そして死後授与に移ってきて、今や死後授与が七割以上にもなっておるといふのは、三段階を経てだんだん形骸化をしてきておつて、最初は形を整えながらも仏教に死後を託しようという信仰があつたのが、死後授与になつてくると信仰そのものがだんだん薄らいできて、ついに死者の往生を保証するような意味合いに戒名が機能すると考えられてきてしまうわけでありませう。ですから、死後授与は葬儀の場でもらうことに意義を変えてしまつた、というふうに考えているのではないかと思つておるわけでありませう。したがつて、戒名授与には必ずそれにふさわしい信仰が死者当人も、また死者と関係のある周囲の人々にも持たれていなければ、戒名の宗教的な意義が薄れてしまうことになるのではないかと思つておるわけでありませう。

「提言」の(二)のところで「戒名の定着過程の特殊性とも関係がある」と書いてありますが、戒名の定着過程について、ただいま補足的に説明をさせていただいたわけでありませう。

生前授与にみる西高東低の背景

伊藤 次に、五重相伝あるいは授戒会などにより、生前授与のケースがなお続いておるといふことは、非常にありがたいこととございます。これが統計の上では詳しく見ればもつといろいろな問題がございますが、大體関西地域に多い。逆に言うと同東には五重相伝等は少ないというようなことがございます。こういう点につきましても、これもまた、なぜそうなっているんだらうかという点について、歴史的な背景を考えてみるのが有益であらうと思われ点がございます。単に都市寄りであるから五重相伝などが行われにくい、民俗文化の上の一つの宗教文化あるいは伝統的宗教として五重の機会が継続維持されてきているから、農村部には五重等の機会が多いのだということだけではなく、もちろんそれもございます。いましようが、少し指摘をさせていただきたいのは、関東に五重等の機会が少なく関西などに多いのは、次のようなことと関係があらうというぐあいに研究班では論議

が出たのでございます。

それは、近畿に多い五重等の機会を通しての生前授与でありますが、これは幕府のおひざもとの関東では、法的な規制が強かったのではないかと思っております。元和元年に「浄土宗法度」が出されておりますが、その第四条には「在家の人に対し五重血脈を相伝せしむべからず」という規定が出ております。また、第二十六条には「一向無智の道心者など道俗に対し十念を授け、男女を勧め血脈を与ふるは、まことにもつて法賊なり。自今以後固く停止すべきこと」とございます。在俗者に対する結縁五重、化他五重というものは勧めてはいないのでございます。また、貞享三年の寺社奉行加判の、増上寺発布の「定め書き」の中にも「在家人に対しみだりに五重相伝すべからず。所化あるいは隠者のやから密許の聞こえあるの間、もしその人露見次第屹度くせ事あるべきこと」というぐあいに書かれておりまして、制度的にはその後もこういう考え方が続いております。

ですから私は、江戸は幕府のひざもとでありまして、

法度に対しましてそれを遵守しようという姿勢があつて、伝統的にその考え方がずっと続いておつて、五重相伝が行われなくなつたのではないかと考えます。それに対しまして関西のほうは、各教化者が自由に活躍をしております。まして化他五重等が行われ、戒名を授けるといふことが行われております。こういう政治的な観点からの問題もあつた。

しかし、これは江戸時代の問題でございまして、今はそのやうなことではなしに、むしろ逆に言うならば教団の法的なバックアップによりまして、今、規定されておりますやうに、結縁のための化他五重あるいは授戒会などは進めていくべきではないかというぐあいに感じておるわけでございます。

ひざもとのところは法律的な面を守っていくという姿勢が強いことは、陰暦が太陽暦に変わりました、関東はすぐさま七月十五日がお盆となつてののに対し、関西などは季節感覚を尊びまして八月盆に移っておりますやうに、政治のおひざもとではそういう一つの法的な規制

ができますと、それを守っていかうという姿勢があつたのではないか。その是非は別といたしまして、そういうことが私は関東に五重等が多く行われない理由の一端があろうと思います。

社会的な理由もあろうと思いますが、歴史的な背景も考えていかねばならないように思っておるわけでありませう。それから、生前授与に關して関西が多いということの一つの理由を、逆の立場で見たわけでございます。関東がなぜ少ないのかということとを逆の立場で見ました。

次に三番目は、民俗社会の上に乗っていることがある。この点につきましては、「提言」の中で「民俗にみられる改名の慣習をみると」というところから書いてございます。宗教・民俗学的にそういったことが言えるのではないか。つまり、戒名の受けとめ方が死後の世界への改名として機能している。共同体の規制力ともなるべき形で五重が行われておつたということでありませうので、五重は民俗的なこと、習慣的なことという規定ではなし

に、民俗社会の上に乗って五重が行われておつた。その中には宗教性も含まれておるわけでありませうので、その有意義性を私は認めていき、農村、都市と言わずますます五重、授戒等も盛んにしていくべきではないかと思つたわけでございます。

「提言」の中で、「しかし、こうした民俗伝統に支えられた戒名の位置も現在では説得力を失いつつある」という記述があります。私は有意義性を認めていくべきだと思つたのですが、全体的に見ていきますと、民俗伝統に支えられたライフサイクルの中で来世に続いていく改名として戒名もまたあつたわけでありませうが、それが現今では来世信仰というものが薄らいでおり、説得力を失つていきつつあるのではないかという指摘をし、それだからこそ余計に戒名の生前授与の機会をつくるべきではないか、ということとを「提言」の中で述べたのでございます。

位号・院号と「戒名料」の問題

伊藤 次に、位号、院号の問題でございます。これは

言うまでもなく身分制あるいは階級社会を反映したものでございます。戒名が中国へ入ってきましたとき漢字二

文字であります。三文字の場合もありましようが、そこへ身分制を反映して院号あるいは位号が付加されてまいりました。浄土宗の場合は、ご承知のように五重によつて誉号が付加されてまいりますが、身分制反映の院号、位号については現代とマッチしておるかどうかという点であります。現代にはそういう身分制というものがなく、万人平等という社会を理念として志向しておりますときに、こういった院号、位号は不必要ではないかという論が出るのも当然でございますが、他面、私どもは有用性を考えていかねばならないということを討議をいたしまして、院号、位号の絶対廃止というようなことは言わないのでございます。むしろその新しい意味づけによつて、その有用性を見いだしていくべきではないか。その際には、できるだけ公開性を持ったものであり、寺檀間の信頼関係、あるいは理解、同意が得られるように個々の寺院が一つの方針を持つていくべきではなからう

か、ということを述べておるのでございます。

最後の「戒名料」のことでありますが、「戒名料」というようなものはないものではないかと申します。出てくるはずのないものでございます。戒名というものを院号から位号まで含めたものを戒名というぐあいには拡大解釈的に見るものがありますが、我々は戒名というのは二文字の基本的なところが戒名である。浄土宗においては誉号を付けるのと付けないところがございまして、誉号も付加的なものになりましようか。その誉号を与えるにつきましても、やはり五重という信仰を確立するための機会、方途によつて誉号が名乗られるべきであらうと思っております。

世間通常に言う「戒名料」の中には、院号、位号を含めている場合がありますので、この点ははっきりと私どもは戒名とはこれこれのところ、他は別の観点からのものがつけ加わっておるのだということをしつかりと説明をしておき、戒名については信仰の証しであつて、信仰が樹立されたことによつて与えられるのであつて、金銭

的な対価の対象になるものではない、信仰上の問題である、ということをはきりと檀信徒の方には明言をすべきではないか。院号とはどういうものか、あるいは位号とはどういうものか、を現代にマッチした形で説けるように、各僧侶が姿勢を正しておかねばならないかと考えております。「戒名料」に付随した問題は、大きく言いますれば、寺檀関係の再構築とも絡んでくる問題ではないかと思っておるわけでございます。

戒名問題はいろいろのことが出てまいります。戒名授与の問題、授与の機会、その方途、またそれに対しましての信仰の確立された方々に対して料金的なもの、要請ということとしてはならないし、また、そういう要請が檀家側からあった場合に、戒名とはこれこれでありましてということがはつきり言い得られるように姿勢を正して、しかもそれが信頼関係を失わずしてそのことをはつきりと言えるようにしておかねばならない、と研究班としては考えているわけでございます。

そういったことで、この「提言」は、いわば総論的な

ことになっておると思いますが、この総論的なものをこそ、ひとつ皆さん方によってご批判を賜りたい。そして、個々の問題については、これは住職個人個人が判断すべきもの、これは一宗が応援すべきものというように考え、教団として、寺院として、あるいはまた僧侶としてお互いに刷新の道を歩みたいものだし、その刷新は結局自己改革だろう、と思っておる次第でございます。

言い尽くせないものが多々あったのでございますが、この「提言」をどうぞお読みいただきまして、足らざるところを補っていただければ幸いです。失礼をいたしました。(拍手)

司会 研究代表の伊藤唯真先生から「提言」に関する内容の説明をいただきました。時間的に限られておりましたので、先生もお時間を気にされて、最後のところを少しお急ぎになっていただいたようで、まことに恐縮でございます。

【第二部】「提言」へのコメント

司会 それでは、これから第二部に入らせていただきます。第二部は「提言」へのコメントということで、コメントーターの四先生からそれぞれにコメントをちょうだいいたします。第二部と、それからこの後の休憩をはさみましての第三部のシンポジウムをあわせて、コーディネーターとして葬祭仏教研究班の研究主務でございませぬ驚見定信研究員が勤めさせていただきます。それでは、コメントーターの先生方のご紹介を驚見研究員からお願ひしたいと思います。

驚見 それでは、第二部のほうへ移らせていただきます。これは、先ほどご報告をさせていただきました「提言」へのコメントでございます。最初にまず四先生をご紹介をさせていただきます。

発表順で、最初に佐々木宏幹先生でございます。先生

は浄土宗の方々にはややなじみが薄いかもしれませんが、れども、駒澤大学の人類学の先生でございます。宗教学の先生と言ったほうがよろしいと思ひますが、シヤマニズム関係では大変幅広い業績を残されております。しかし、シヤマニズムだけではなくて、日本の仏の霊の問題にも接近をされておりました、近年では『仏の霊の人類学』という本をお出しになっております。またあわせて、曹洞宗の教師であり、曹洞宗総合研究センター現代教学研究部門の主任研究員もされておることです。さらには、大正大学大学院で講座をお持ちいたしております。そんなこともございまして、特に先生の場合には、近年、生活仏教（プラティカルブディズム）という言葉でもって葬祭などを位置づけていこうということとで、大変積極的でございます。当葬祭仏教研究班とは視点を同じくするということもございます。佐々木先生には人類学者としての立場、それから曹洞宗の教師としての立場、それから生活仏教の視点からの立場、それからこもこも含めてコメントと「提言」に対するご批判を

いただきたいと思っております。

二番目に藤井正雄先生でございます。大正大学の宗教学の先生でございます。もう細かいご紹介をする必要もなかろうと思っております。特に葬送とお墓という問題に関しましては、近年、特にテレビ等でもご活躍でございます。大正大学という場よりも、場合によってはマスコミという場のほうが皆様方にはおなじみが深いかとも存じます。

三番目には藤本浄彦先生。藤本先生は佛教大学の教授でございます。哲学が専門で、またその立場で浄土教の諸問題をとらえておられます。先生からは浄土学の学者としての立場からコメント、ご批判をいただきたいと思っております。

最後にコメントをいただきますのが、当研究所の石上善應所長でございます。石上所長は、この三月までは大正大学の仏教学の教授で、四月から晴れて研究所の所長となられ、余生を挙げて取り組むということで頑張っております。石上先生には所長という立場と、

仏教学者という立場からのコメントをお願いしております。

以上四人の先生方のコメントをいただいた後に、皆様方にアンケート用紙をお配りしてございますので、それにご記入いただいて、ご質問は第三部ということにさせていただきます。

それでは、佐々木宏幹先生からコメントとご批判をお願いできればと思います。佐々木先生、よろしくどうぞお願いいたします。(拍手)

戒名問題の社会的背景

佐々木 失礼いたします。ただいまコーディネーターの鷺見先生から大変ご丁寧な紹介をいただきました。澤大学の佐々木でございます。

本日は浄土宗総合研究所が取り組んでこられました戒名の問題についての勉強会ということで、私もご案内いただきました。同じような問題が、私は曹洞宗の者でございますが、私どものほうにもございまして、今、鷺見

先生のお話にもございましたように、曹洞宗総合研究センターという昨年発足したのでございますが、そこでも葬祭に関する問題ということで、今、所員が勉強しているということでございます。

ご紹介にもありましたように、私は、きょうお越しの石上先生、藤井先生、藤本先生、それから今度のご報告をおまとめになられました伊藤先生、コーディネーターの鷺見先生には、大正大学や日本宗教学会その他の会でもよくお目にかかり、かつお世話になってきているものがあります。本日は、こういう重要な問題を考察する会にお招きいただきまして、一緒に勉強させていただく機会をいただきましたことを、厚く御礼申し上げたいと思います。

さて、戒名の問題は伊藤先生から先ほど包括的なお話がございましたとおり、いわば日本の現代仏教の二十世紀から二十一世紀の変わり目に、こういう問題が大きくクローズアップされて、何かを象徴しているような気がしております。その何かというのは先ほど伊藤先生のお

話では、戒名の問題というのは複合的な問題であって、単純な解決は難しいということをおっしゃいました。そのとおりだと思います。その複合的な問題の中でも特に今の日本仏教が葬祭仏教とか葬儀仏教とか言われてから久しいわけでございますけれども、その中の重要なポイントが世間の批判にさらされてきつつあるということでございます。この戒名問題をのぞき穴にして、日本の現代仏教はいかにあるべきかを予測しようとしておられる研究所の計画に対して、敬意を表している次第でございます。

さて、きょう私に与えられた問題は、まず伊藤唯真先生が代表としておまとめになりました「提言」に対してコメントせよと、こういうことです。この「提言」は前文がございまして、(一)から(四)まででございます。あらかじめ研究所から送られてきました資料に目を通させていたでいて、全く曹洞宗が直面している問題と同じであり、その解決の仕方を示唆なさっているのであります。それもまた極めて同調せざるを得ない、そういう

帰結になっていると私は考えております。

伊藤先生はきょう民俗仏教という概念ではなくて、慣習仏教という言葉で説明をされました。教理仏教の建前と慣習仏教の現実との間にギャップがあり隔離がある。

これはどの大教団でも悩んでいることでありますが、それを戒名というところに凝縮させて考えていこうということでございます。

私は伊藤先生のおまとめに対して、これは大きく違っているのではないかといった点は全くございません。繰り返しになりますが、このとおりだろうと考えております。「提言」をめぐりまして、これから私の考えをいささか述べさせていただくのでありますが、時間の都合もありますから、ちょっとわかりにくいところもあるかもしれませんけれども、ご承知願いたいと思っております。

第一に、ここは東京のご真ん中でございます。全国に浄土宗のお寺がございますけれども、東京で一般的、普遍的な現代の宗門の問題、仏教の問題を考えてみる場合に、大きな問題は、大都市部と地域社会と申しましょ

か大都市以外の、昔、村と言われたところのお寺では、

檀信徒との関係において、かなりの差異があるということでもあります。ですから、一概に戒名問題と申しますけれども、東京で研究者が研究して、あるイメージを持つというのと、地域の第一線でご活躍のご住職が問題意識にしているところが果たして一致するかどうかという点を、私どもは考えていかなければいけない。それから、知識人が論じていく場合の戒名問題というのと、檀信徒、一般の人々の受け取り方、これも東京発の情報と地方発の情報とでは差がないのであろうか、といったようなこととです。

実は、私は駒澤大学内に置かれております曹洞宗総合研究センターの現代教学部門の研究員をやっております。戒名の問題、それから先ほど伊藤先生のお話の中にも出ましたが、寺檀関係がだんだん崩壊していくのではないかとといった問題を非常に深刻に受けとめております。もちろんそれは、全国各地からの情報を中央において分析しまして、そういう見方をしているのですが、寺

檀関係が危機に直面していると私も研究所では考えております。これは時代の先取りかもしれません。と申しますのは、東京とか大阪の状況が今のようなマスコミが発達した時代は直ちに地方に伝播する、地方が影響を受けるといふことがあります。実態はどうかとなると、さつき申しましたように、中央発というのと地方の受け取り方にはかなり差がある。この辺をどういふふうに研究者が考えるべきかです。

ちようど一週間ほど前に岩手県の釜石で曹洞宗の檀信徒が集まった集会が大きなお寺を会場に行われしました。一応、お話が終わりましたから、お寺を見せてもらったり、檀家総代さんと話をしたりする機会がありました。そこで、戒名であるとかお位牌とか仏壇の事情を伺ってみました。そうしますと、深いところでは大きく動いているのかもしれないけれども、少なくとも岩手県の釜石あたりでは、東京で我々が心配しているような問題はないのか、極めて弱いという実情を把握してきました。寺の位牌堂は豪華絢爛たる黄金の光で、

何々家の霊というのが一千個もある。

それでは、問題がないのかというと、まさにそこに問題も見えるわけでありまして、持てる者と持たざる者との格差が出てきております。先ほど慣習仏教と申されましたが、その慣習仏教の強みは、地方ほど大であると言えましょう。あるいは神奈川県、埼玉県、千葉県のような大都市周辺の場合には非常に人口も移動しておりまして、藤井先生の「浮動人口」といったものになっていると思えますが、地方の中都市、小都市、農村部などに行ってみますと、私どもが中央で考えるほどではない。それでは安心していいかということ、安心はできない。しかし、本当の状況をどこでつかむかということになると、大変な方法論上の問題につながるということ、まず申し上げておきたいと思えます。

以下、コメントというよりも、浄土宗の第一線の皆様と共通するところがありますが、むしろ曹洞宗のお坊さんに向けてのメッセージにもなるかと思えますが、私の考えを述べてみたいと思えます。

戒名は布教教化の重要な手だて

佐々木 戒名というのには、生前授与と没後の授与と

いうものがありまして、それに臨終の授与というのがあるということ、先ほど伊藤先生が申されました。もとが生前授与であつたものが臨終授与になり、それから死後の授与というふうに変つてきているというのでありますが、曹洞宗ではどうも臨終授与という形式が欠けているのじゃないか。細かく歴史を点検しないと何も言えません、生前と死後というふうになつておりまして、多分、檀家制度が確立して以来、江戸から現代まではほとんど死後の授与。没後作僧と言ひまして、亡くなつた人を仏弟子にしてあげるということでは、浄土宗のほうと全く共通していると思ひます。日本人はどうも、生前は現世利益でいこう、家内安全で自分が楽しくいく、死後は何とか仏様になつて一族に拜まれたい、といったところがあつて、生前のご利益のほうは祈禱寺を別にしますとほとんど神社がこれを担当し、死後のほうはお寺

さんが各宗を問はず担当するということになつてきた。宗教的なニーズが生前と死後と二つに分けられてきたのが、生前のほうが強調されるようになって、死後のイメージがだんだん弱体化してきているのではないか。そこにむしろ戒名も含めた仏教の問題がありはしないか、というふうに考えております。

私は先ほどの伊藤先生のお話にもございましたように、戒名というのには必要であると考えます。伊藤先生も触れられておりますように、民衆と言ひましようか民俗におきましては、人生の節々に改名ということが行われておつた。子供のときの名前があつて、成年になるとき名前を変える。さらにご隠居さんになるときに名前を変える。つまり、ライフサイクルの節目において改名をするというの、どこまで一般的であつたかわかりませんが、民俗のほうではかなり広く行われておつた。

多分そういうものは若者組であるとか若者宿だとか、民俗学のほうで年齢改定制というのがあつて、ある一定の年齢になると、身分や活動、その他宗教的な意味づけ

も違ってくるということがありました。そういうものが大正、昭和あたりから大きく資本主義の社会が徹底するにつれて脱落していった。

戒名というものも伊藤先生の推定では、そうした民俗レベルの子供、大人、ご隠居といったときの改名の上に乗った形で多分入ったんだらうというわけですが、これも私は全く同じ見方です。

問題は、社会が大きく変わったときに、この世からあの世へとか、此岸から彼岸へ、あるいは現世からお浄土へという、渡るとか境界を越える儀式が得度式であり、お授戒会であり、お葬式だと思いますが、その彼岸と此岸という二元論のようなイメージですが、これはどうもはつきりしなくなってきたのではないか。あるいはお坊さんと在家と言うけれども、形式的には分けられても、実生活その他においては、両者の境界が非常にあいまいになってきている。同じようなことが生者から死者へというその間が多分以前と比べるとかなりあいまい模糊になってきているのではないか。脳死だとか臓器移植とい

う問題をも絡めて考えていくと、ますますその辺の問題性が明らかになると思いますが、戒名というものを考える場合に、先ほどの複合的問題ではありませんけれども、戒名だけではなくて、それをめぐって宗教世界であるとか、あるいはあの世とこの世とといった世界観の位置づけに大きな変化が生じてきているのかいないのか。この辺も絡めた検討が必要になると思っております。

柳田国男がかつて「先祖の話」という名著の中で、戒名というものがあるおかげで遺族は慰められ、一家は後に守護神となった先祖との交流が可能になるということを述べておりますが、仏教をあまり好きでなかった柳田さんにしましても、戒名の意味を重視しておられる一節が出てまいります。

私は日本仏教の、特に中世以降の仏教の大きな役割と、いうのは、死者を祭る機会を通して生者が仏縁を得る、そして、曹洞宗の場合、死者を年忌の法要、追善供養で徐々に仏に近づけていく。仏に近づけることを通じて仏縁をこの世の者が深める。あの世に行く人を安心させて

あげる、その行動を通じてこの世の人も仏縁を深めていく。そういう働きがあるかと思えます。そして、あの世に対して、この世から、此岸から彼岸に渡るというところに、渡った証しがまさに戒名という名前ではなかったか。それは子供が大人になり、大人がご隠居になっていくというときに、その境目を渡ったという証拠であったのではなかったか。だとすれば、戒名というのは意味づけは別として、今後も我々が葬祭を布教教化の大きな手だてとしていく限りにおいて、欠かせないものであろうと考えております。

他界観の再構築が重要

佐々木 二番目あたりに書かせていただいたのですが、曹洞宗の場合もそうですが、お坊さんが葬式に行つて、引導を渡すのに自信が持てないというのが出てきているわけです。お坊さんが主な役割である葬式に自信が持てないということは、現代仏教にとっては大問題でありますが、そうした問題が都市の周辺、千葉とか神奈川あた

り出てきている。

また、このごろ、法事の場合に人々が坊さんに対して死者の何に対して戒名を授けるんですかと質問したとき、霊と答えたり、死者の人格と答えたりいろいろあるでしょう。そして、死者の行く先はどこでしょうかと聞かれた場合、曹洞宗ではお浄土とは言いませんけれども、仏国土だとか仏界という説明をしますと、仏国土に赴いた私どものお父さんとか配偶者はどういう状況でいるでしょうかとといったような質問が出される。

仏教学部では浄土の理念とか仏国土というものは仏教史の中ではこういう位置づけになるということは教えても、現実にごうですというイメージを確信を持って説けなくなっている。つまり、仏教教理学というものの中には、多分そういう領域は必要なのに入つてこなかったんじゃないか。これは大正大学だとか佛教大学を言うんじゃないかもしれません。駒澤大学の反省点でもあるわけであります。教理のほうは満点を取ってしましても、あるいはインド哲学においてはインドではこうだという歴史的な教

理の展開は頭に入っておりまして、今、現実にあつて死者を前にして悲しんでいるという人に対して、どう説けばいいのかという、そういう葬式の対象である死者個人をどう意義づけるのか。赴くところをどう意義づけるのか。これは大変な問題になってきている。

今までの学問は、どうしても知性に基づいていろいろやってきましたが、感覚とか感性というようなところからもう一度再構成する必要があるだろう。死後の世界を実証的にということはなかなか難しいのであります。しかし、感覚的にはそこは強調されるべきところであつて、多分、「感」のあの世観と、理知的な「観」が先ほどの伊藤先生のお話だと中世ごろまではずっと重なつてきておつた。ところが我々がこの百年間に近代知というものを持つて仏教教理を勉強するというようなことになつたときに、齟齬が大きく出てきたのではないか。そういった乱暴な見解も持っております。

時間の都合で次にまいります。三番目に、「戒名料」や「院号料」が、ここの研究所でも問題になつてゐるの

であります。よく院号をもらいたいと言つと、これだけ出せとお坊さんに法外な「戒名料」を要求されたということが「寺門興隆」という雑誌を見ると大きくルポされているわけであります。しかし、そういうお寺は極めて少ないのではないか。むしろ非常にまじめにやつてゐる現場のお坊さんたちがいる。今の問題にはどうも現代の一般民衆の経済原理というものが反映して、この問題が出てきているんじゃないかという節もございます。

つまり、取るときには多額に取つてやれ、お布施であれ、何々料であれ、出すときにはケチケチとやる。安く上げようということがあります。先祖崇拜の念が非常に高い地域になりますと、結婚式と同じように、葬式も身内があの世に行つて安住し救済される大きな機会であるから金がかかるのは当たり前だといふ観念がずっとあつたわけですから、ところが、ここへ来まして金がかかり過ぎる。できるだけ葬式も簡略に、費用も安くというのは、むしろ先ほどの宗教的世界観の変貌と結びついております。これはみんな私が悪いんですと言つ以前に、そうしたあ

り方を資本主義社会の中の人間のおぞましさと申しました。よいか、それに我々も入っているのかもしれないが、出すほうでいろいろ問題になるところに、むしろ宗教とは似て非なる論理が「戒名料」がどうのこうのというふうに出てきているということも考えてみる必要があると考えております。

特に現代、死んだら何もないんだよ、この世を一生懸命生きるのが問題なんだよ、あの世のことなんかは……というのがだんだん常識化されるような世相になりました。これでいいんだろうか。つまり、我々は百万年以上にわたって多分あの世とこの世というものを世界観の中の大きな枠組みとして人類のなりわいを続けてきた。宗派によって天国、浄土、仏国土とかいろいろ解釈が違いますけれども、そういう実証できないような世界に支えられてこの世のなりわいがあるということが、ずっと説かれてきたわけです。ところが、それに対して、二つでバランスをとっている一方だけが高まってしまって、他方の支え手であるご先祖とか仏様のことが非常に弱体

化してきた。この辺をどう回復できるかどうかということが、私は今後の最大の課題になってこないかというふうにとらえてみたいと思います。

四番目に、あまりにも「この世の生活こそが仏のいのちだ」というような現実的な状況を過剰に謳歌する世界観が我々を侵してきているんじゃないか。そうになったら、仕方がないから我々既成教団はそれに乗っていくべきだという論理だけでは、ちよつと悲しいと思うんです。これはやっぱり仏教者の立場から彼岸と此岸とか、お浄土と現実というものが哲学的にも、人生観の根底としても、どうなのかということ、批判点として各個に持つべきものではないのか。しかし、もう手遅れだという結論もあるかもしれませんが、その辺もやはり戒名問題を論ずる場合に大きな課題の一つではないかと考えております。

位号、院号の必要性

佐々木 五番目ですが、私は戒名には宗教的意味と社

会的意味とが複合していると考えます。宗教的、仏教的意味は、戒名は名前ですから二文字ないし道号を加えると四文字、これが最も宗教的な限定された戒名であろうところが、慣習によりますと、その前後に飾りの文字、位号だとか院号を入れないと満足しないという人々が現におります。だから、曹洞宗の場合には特に『梵網経』からの一節で、衆生が仏戒を受くれば諸仏の位に入るんだ。位はお釈迦さんの大いなる悟りと同じだから、あなたはお釈迦さんになりましたぞということをお授戒でもやるわけです。ところが、そこにさっきの慣習仏教が入りますから、お寺のお坊さんもお浄土、仏国土に行つたということ強調すると同時に、ご先祖になつたということも強調するわけです。そこに仏様の弟子になつたと同時に民俗の先祖というものがいつでも複合してあらわれている。この綱引き状態がずっと来ているときに、先祖観が弱まつたついでに、それに付加された仏とか仏のみ子もお弱まつてきたという見方が一つできるんじゃないか。四文字、二文字が基準であるけれども、ど

うしてもという場合には、先ほどの基調講演にありましたように、寺への貢献度であるとか、その人の生涯がいかに仏教者としてふさわしかったかという、お寺さんの評価のもとに差し上げるということは、今後も大きな問題になると思います。

皆さんは無着成恭という教育者をご存じだと思いますが、無着さんは百戸か百五十戸ぐらいの寺の住職で、千葉県の成田空港の近くにお寺があります。評論であるとか講演でほとんど生活ができてくるようであります。この人もまた思い切つてすべてに院号を与えるということにしてしまった。院号は全部に与えてしまえば全部平等になると言うから問題があるのであつて、平等にしたつもりでも、さらに院殿が欲しいとか、別な意味で私どもが貢献したんだからもう少し上の位をとというのが必ず出てくる。これは山折哲雄さんもどつかで言っておりますが、日本人の勲章好きという文化性とも関係があると言っていますが、勲一等から八等までという階級分けがこの社会に国の定めとしてある以上、やっぱりその枠で

宗教にも投影して考えていくという点をあながち否定はできないと考えています。だから、伊藤先生が冒頭に申されましたように段階的な対処、いろんなものがあるが、ここでの「提言」の中に書かれたことをまず一緒にやってみる。これは私どもにとっても同じような結論しか出てこないだろうと思いますが、そこに試行錯誤を加えながら、二十一世紀はもう来年からでございますが、どういうふうにしたらいいかということを検討していくことが必要だと思っております。

最後に、戒名とは直接関係がありませんが、私が心配しているのは、死亡記事を見ましても、葬儀は親戚や知人だけでやっちゃいましたという有名な葬儀が非常にふえてまいりました。だと思つと、何々寺で行うとか、何々センターで行うというのもありますが、その中に、新聞に出るんですから有名人でしようけれども、どうも無宗教葬みたいな形式でやっているのかなと思われる様子が、東京を中心としたあたりで出てきています。これが一体どうなっているのか、もっと調べないといけない。

それから自然葬だとか、無宗教葬、無仏教葬なんていうものがこれから広がる可能性があるのかなのか。それの引き金に戒名という問題があるのかなのか、絡めて考えてみたいところでございます。

もう一つは、私どもの場合について申し上げますと、本来出家者は地味で素朴な生活をしている。そして、少欲知足ということを読んでいく身分でありながら、えてして一般民衆から見ると、お寺さんは大変豪華な生活をしているんじゃないかといったことも戒名というものにかこつけて問題になっているのではないか。つまり、これは一人一人の僧侶が自己反省する機会でもあるのではないかといったことを申し上げて、私のコメントを終わります。ありがとうございました。(拍手)

鷲見 ありがとうございます。佐々木先生には民俗もしくは社会的な背景と絡めて、大変懇切丁寧にお教えをいただきました。

続きまして大正大学の藤井正雄先生からコメントをいただきます。実は藤井先生は最後までいたたいけれども、

大学のほうでよんどころない仕事があるということ、コメントが終わり、しばらくされたら退座されますので、ご了承をお願いしたいと思います。

では、藤井先生お願いします。

戒名問題は教化の問題

藤井 ご紹介いただきました藤井でございます。きょう実は大正大学は入学試験の判定会議がございますので、どうしてもなければならぬということで、これは少し前にわかつたんですが、もう日にちが決まっております、申しわけございません。

かいつまんでお話し申し上げたいと思います。伊藤先生の「提言」、それから今、佐々木先生のお話、すべて納得できることでございまして、改めて敬意を表したいと思えます。実は私がいふん前になりますけれども、現代の社会を一言で言うと、宗教がこよなく企業化し、事業もまた宗教化しているということを言ったことがございます。それは先ほど佐々木先生がおっしゃった彼岸と

此岸とか、あるいは僧と在家等々において区別がつかなくなっているということと同じことだと思えます。それは言いかえますと、葬儀、戒名というのが実は見えなくなってきたている、そういったことを私は表現したことがございます。

戒名問題というのは複合性を持ったものである。都市と地方においては違うといったことを佐々木先生は申されましたけれども、私はコンテキストという言葉をよく使います。時代やその土地の事情によっていろいろ変わってくる。それを踏まえないと戒名問題というのは解決できないと思います。本年の二月十六日の「読売新聞」に「仏教存立を問う戒名問題」というテーマで論じたことがございます。そのときに私が申し上げましたのは、戒名問題、葬儀の問題が話題になるのは、僧と檀信徒との信頼関係が失われていることに由来し、葬儀だけを取り上げる、あるいは戒名なら戒名だけを取り上げるということ自体に問題があるのではないか。それは小手先の問題ではない。むしろ教化の問題として取り上げる

べきだ。ですから、「戒名料」をふんだくられたとか、幾ら取られたとか、そういう表現がなされるということは、既に僧侶に対する不信があり、寺檀関係が崩壊している証左であり、葬儀というのは、その人の教化の最後の締めくくりというふうに考えれば、亡くなっていく人は僧侶に感謝し、また遺族はお寺に対して大ききにあるがとうございましたということが出てこなければ、本当の宗教というのは生きてこない。こういったことを私は論じたことがございます。そういった中でこの「提言へのコメント」を書いたわけであります。

きょう、持てるだけの資料を持ってきましたが、この「提言」は浄土宗の寺院方に配布したアンケートに基づくものでございます。私はアンケートというのは三種類あると思うんです。一つは僧侶並びに寺の住職の意識を問うたものです。水谷宗務総長が会長を務める「教化情報センター21の会」が発行する『現代教化ファイル』といったものもございます。それは僧侶側の意見ということになるかと思えます。次にきょう持ってまいりまし

たけれども、「仏教情報センター」というのがございます。これはテレホン相談で仏事、法事に関する問い合わせに対して答える。現在、浄土宗の人も参加しておりますし、総勢八十人のボランティアが交代で応答に当たっている。十七年前に開設されました、ことしの六月で十万件の電話相談がございました。その分析が先週出ました。先週たまたま水曜日にシンポジウムが行われました。「葬儀」がテーマでした。その際にテレホン相談の内容が発表されました。これは檀信徒からの意見として扱うことができます。もう一つ、きょうお持ちいたしましたのは、「二十一世紀の仏教を考える会」という会がアンケート調査をいたしました。同時に、意見を公募いたしました。それは後で時間が許す限り報告いたしたいと思えます。一般の人が戒名という問題をどう考えるか、ということになるかと思えます。以上のようにアンケートは三つに分かれると思えます。戒名問題というのは、今に始まったことではないんですね。それをまず了解していただきたい。

ことわざに「坊主丸儲け」——私も僧侶ですけれども——とか、「坊主憎けりや袈裟まで憎い」とか、「布施の分だけ経を読む」とかというのがあります。また、我々は誤解しておりましたが「布施なき経を読むな」ということを言いました。布施というのは財施をもらうだけじゃなくて、僧侶側は法施といつて我々は真理を説いているんだ。そのギブ・アンド・テイクとして財施をいただいているんだという相互関係で見なければいけないんですけれども、布施というのはお礼だと思つていゝる。お礼がもらえないようなお経は読まない。だから、この席においてお経を読むわけにいかんなんていうことをよく若いときは言つたんですが、実は感動を与えないようなお経は読むな、ありがたがられないようなお経は読むな、という意味に取らなければいけないんじゃないかと思ひます。また、「経も読まずに布施を取る」といつたことわざもございます。「地獄の沙汰も金次第」とか、それから「生くら坊主」、これは明治五年に「肉食、妻帯、蓄髪勝手たるべし」という太政官布告がออกมาして、

僧侶と在家の区別がますますつかなくなつていつたのでございませう。「坊主殺し」という言葉も生まれました。これは坊主を墮落させるといふ意味で、僧侶相手の私娼・男娼のことでございませう。「坊主読み」といふ読み方があります。これは坊主がお経を読むように、いわゆる「棒読み」で意味を考えないで文字だけを読むことにす。こういうことわざが生まれてきているということに我々は反省をしなければいけない。

ちなみに、江戸時代の文献を見てまいりますと、「庶民生活資料集成」といふのが第一書房から出ていますが、その中で伝通院の僧が權威をかさにしていかによつてゐるかといふことを論じております。それから北川絃洋さんの「葬式に坊主は不要」と釈迦は言つた」といふ本の中で語つてゐるのですが、水戸光圀は「近世葬送をもつて僧家の職となし、習つてもつて常となす。甚だしきは檀越の死をもつて僧家の利となすに至つては、噫、法滅の相、いづれかこれに甚だしからん」と言つてゐます。それから、熊澤蕃山は出家は『大学或問』の中で盜

賊と同じであるというようなことを、はっきりと述べている。

なぜそんなことを言うかといいますと、お坊さんが不当な利益を上げ過ぎている。先ほど佐々木先生がおっしゃいましたように、僧侶の生活そのものが檀信徒にどう映っているか、そこに「坊主丸儲け」といった考え方が出てくるんじゃないかと思えます。

そういったことから、戒名問題というのは寺檀制度が確立されて以後、僧侶に対する批判から出てきているということ、まずご了解いただきたい。

今日の葬儀、戒名めぐる危機的状況

藤井 次に、近年、大きく問題になりましたのは、前の宗務総長の寺内大吉氏と山折哲雄氏の対談が三年前の六月二十一日付の『朝日新聞』夕刊に出ました。そのとき寺内さんが「戒名というのは死後の勲章である」ということを言ったことを契機に、戒名問題が一気に噴き出たということがあります。

それから、昨年ですが全日本仏教会が「戒名料」という言葉は使わないでおこうという提言をしました、それに対してコメントを求められて『読売新聞』と『日本経済新聞』に「死生観の違い」ということで、私はある述べたことがございます。

そういったことで戒名問題が一挙に噴き出してまいりました。それをお寺と一般との中間と言ってもいいと思いますが、仏教情報センターが電話相談の内容を分析をいたしました。お寺側の観点から言いますと、まず寺檀関係が希薄化しているということが挙げられます。檀信徒が寺を支えているという檀家の観念がなくなっている。自分たちが寺を支えているんだという意識が、テレホン相談を通してどうしてもうかがうことができない。そこに問題性があるんじゃないかというんです。僧侶は自分の寺は大丈夫だと言っているけれども、実はそうじゃない。それは『大法輪』のアンケート調査でも明確に出ております。戒名の説明を僧侶から受けた人は、つけた人の六割に及んでいないけれども、二割弱の人がその説明が

どうしても納得できないと答えているんです。そういった意味からいくと、我々のひとりよがりということも常に反省しなければいけない。必ず檀信徒のニーズが一体どこにあるのかということを見ないといけないと思います。

仏教情報センターでは、最近見られるように、遺言でお葬式はしないほしい、戒名も要らないし、お坊さんも呼ぶ必要はないということで、遺言どおりに葬儀を執行したけれども、五年たち十年たつと、あのととき葬式をすればよかったという思いが、実は霊感商法に飛び込んでしまうケースになっている。仏教界が見放した人々が霊感商法に走る。逆に言いますと、私も仏教界が霊感商法の温床をつくっているんだということも反省しなければならぬといったことを述べております。

それから、家そのものが非常に崩壊してきております。葬儀の場で遺産のことを話し合ったり、親子関係、兄弟関係、親戚関係が崩壊している。昔は「遠くの親戚よりも近くの他人」ということを言ったけれども、もう他人

とのコミュニケーションも図れない。こういった状況に對して、一体我々はどういうふうな教化の矛先を向けていったらいいのか。こういう問題が山積しているんだということをもる述べております。

それから、言葉の問題として、密葬というのは本葬に對する密葬と我々は理解しておりますけれども、テレビホン相談で密葬というのを、お坊さんを呼ばないで、ひそかに家の者だけでやってしまう葬儀なんだと受け取っている節があるということも述べております。それから、密葬ということが、お金がかからない葬儀だということふうにも取られている。ということは、まともな葬儀をするに負担がかかり過ぎる。だから、お坊さんは呼ばない。

一般のほうから見ますと、戒名というのは、島田裕巳さんが『戒名』という本の中で、「朝日ジャーナル」が編集して、新潮文庫になっておりますが、一九八九年に出ました「現代無用物辞典」の筆頭に挙げられているのが戒名であります。彼の説明によりますと、お寺さんはキャッチバーと同じだというわけです。その当時、キャ

ツチバー、暴力バーというのがはまりました。「たった一行の戒名で一千万円、それも虎の巻を見て二、三分でつけてしまう。こんな高い原稿料がありますか。都会のお寺はふだんお客がいないものだから、たまに来た客から徹底的にぼる。キャッチバーと同じです。それに、仏教を信じていない人に戒名をつけるのは詐欺ですよ」と書いてある。我々にとつて耳の痛いことなんです。熊澤蕃山の「出家は盗賊と同じである」というように、批判は江戸時代から連綿と続いている。そういった反省をしなければいけない時期に来ている。「戒名料」が高いということは、そういうところから来ている。それは信頼関係が失われているということを強く感じざるを得ないということになります。

それから、お坊さんに対する指摘が非常に多いんです。信頼できるお坊さんがいたら教えてほしいと言う。お医者さんも、どこの医者がいい、悪いということを言います。昔はお医者さんにすべてを任せる。これはパターンリズムと言いますが、親と子のような関係で、親のよう

なお医者さんにすべてを任せた。ところが、今はそうじゃない。お坊さんの世界と同じように、お医者さんの世界にも信頼できるお医者さんを教えてくれというので『名医辞典』というのがある。そのうち恐らく『名医辞典』が出るのじゃないか。どこの地域の人は、どういってお坊さんに頼みなさいといった世の中になっていくんじゃないか。ということは、お坊さんに信頼が置けないということなんです。それならば何も戒名なんかつける必要ないじゃないかというので、島田さんの「戒名無用」という本が昨年の三月に出ました。彼は、今に始まったことじゃなくて、いろんな人が自分で戒名を勝手につけているということを行っています。例えば幸田露伴、森鷗外は自分に戒名をつけ、他人に対しても戒名をつけている。戒名が仏教と関係のない死者の名前であるならば、僧侶でない人間がつけて何が悪いんだという主張なんです。そうすると酔っぱらいの人に酩酊院何とかという戒名を本気でつける人がいてもしょうがないと思います。

「提言へのコメント」に書きましたのは、死生観が変

わつてきている。価値観が多様化している。戒名のほかにいろんな問題が出てきますということなんです。先ほど伊藤先生、佐々木先生からも出ておりましたけれども、戒名の字数がふえ、あまりにも長くなってきてしまった。原点に戻って二字なら二字でいじやないかという論議が、恐らく後のパネラーから出ると思います。例えば真宗「釈○○」はお釈迦様のお弟子さんという意味です。浄土宗なら「仏子○○」という戒名で統一していったらどうだろうかという意見もあります。

それから、香典バンクなんていうのもこれからはつくべきじゃないか。最近、「供物供花一切お断り、平服でお越しください」という新聞広告が出る。しかし、「自分の父親が亡くなったときに故人からたくさんの香典をいただいた。あどきに本当に助かってお葬儀を出すことができた。今度はその人が亡くなったんだから、裕福になった今、倍の香典を出したいと思つたところ、受け付けてくれない。どうしたらいいでしょうか」ということがあります。そういう人たちのために、香典バン

クをつくつて、それを仏教の興隆のためにストックして充てればいいじやないかといった意見を、巢鴨平和霊園の松島さんという方が言っています。

今、葬儀について問題がいろいろ起きていますが、特に関西方面では、遺骨お断りと言う人がずいぶん出てきている。前には山手線の電車の網棚の上に遺骨をさも忘れたかのごとく置いてきて捨ててしまふということがありました。今はそうじやなくて火葬場でも受け取らないという現象が和歌山をはじめ奈良で出ております。奈良の場合には、申し出れば遺骨は処分いたしますということになつてゐるそうです。大阪では、堺市立の堺葬儀場、豊中市の火葬場は、書面で申請すれば遺骨は持つていかなくてもよろしいとなつてゐます。今、関西を中心に遺骨を引き取らないという考えを持つた人が出現しております。

佐々木先生は散骨がこれからふえていくだろうとおつしやいました。散骨するならまだいいほうであります。散骨よりもつと前に、遺骨は要りません、お坊さんも

要りません、お寺も要りません、それは無用だからだといった意見を持った人に、我々はどうやって教化の手を差し伸べていくか、真剣に考えていただきたいと思いません。

ちょうど時間の二十分になりましたので、大変申しわけございませんけれども、これで失礼させていただきます。どうもご清聴ありがとうございました。(拍手)

驚見 ありがとうございます。先生にはだいぶ心痛むようなことを意図的に話しをされたんだろうと思います。我々研究班も仏教者の姿勢ということも研究課題の中に入っておりますので、改めて深く考えさせていただきます。

続きまして、佛敎大学の藤本浄彦先生にコメントをお願いをいたします。(拍手)

アンケート調査の結果からわかること

藤本 藤本でございます。先ほどから伊藤先生の提案、そして佐々木先生、藤井先生と、本能的に突いたお話

をなさいました。私は一応浄土学というふうに銘打ってここにながらせていただいておりますが、自身の浄土宗僧侶としての経験ということのほうが強く出るかもわかりませんけれども、そういう立場からコメントをさせていただきます。

私自身は、佛敎大学で浄土学の領域で宗門後継者養成にもかかわっておりますけれども、どちらかといいますと、私自身は啓蒙的な意識が強いだろ、うなと自分で思っています。

過去二十六年のあいだ、住職を勤めておりました京都近郊の檀家四十軒ばかりの小さなお寺から、三年前に山口教区の瀬戸内の過疎・高齢化の檀家数三、四百軒の私の師僧のお寺に帰って、現在を迎えています。前者は京都近郊で開発されていく地域、今、経験しているところは過疎地で高齢化で大変な地域というふうの特徴づけることができ、そこで住職として人々に接する中でいろいろなことを考えているでもあります。

先ほどのお話でいきますと、地域において非常に大き

な違いがあるという現実は無視できないと思っております。例えば、寺檀関係ということにつきましても、田舎のお寺ではむしろ寺檀関係こそがよりどころになっていくという意識が無言のうちにあります。そういう寺檀関係の一つのテコにして、過疎化という、つまり都会に流出した人々をどうネットワーク化できるかというようなこともあるように感じています。

そのような経験の中で、お手元にレジュメとして提出いたしました事柄に沿いまして、いささか意見を述べさせていただきますきたいと思います。

この研究班がなさいました戒名に関するアンケート調査は、浄土宗の寺院に配布されまして、多分住職方はこれに目を通しておいでだということを期待いたしますが、大変積極的な、また読みを深めた調査の結果がここにあらわれていると思います。

この調査をもとにして、まず話題を出しておきたいと思えます。レジュメのへ1のところですが、戒名に関する問題の発端というのが、①マスコミ等（七五％近）、

②が檀信徒以外の人（四五％余）、③が寺の会合等（二八％）であります。

へ2一般の方が指摘する戒名の問題というのは、どういうことであるかという点、①金銭を対価として授与されるという信仰の商品化（七〇％）、②ランクがあるという不平等（二四％余）であります。

へ3戒名に関する問題の原因は何かでは、①金銭で解決できるという社会風潮（六八％余）、②葬儀のビジネス化（五〇％近）、③一部の戒名・宗教不要論（四八％余）、④寺院・僧侶への不信任（四一％）。

このように数値が出ております。この数値はかなり現実的な私ども僧侶の意識であろうと思います。

へ1については、檀信徒から直接というのが二〇％、へ2では戒名の意義が一二％、へ3では地域社会や習慣の崩壊が一九％というふうに続いております。

つまり、戒名の問題は、「マスコミ等」（七〇％）を媒介として、「我々の現代生活は金銭で解決できるという社会風潮」（六〇％余）を原因とし、「金銭を対価として

授与されるという信仰の「商品化」(七〇%)ということ
が浮き彫りにされるわけでありまして、これは先ほども
既に先生方が指摘されているところであります。

このアンケート調査が宗門の構成員に向けてなされた
ということであるかもわかりませんが、私は特に数値の
中で注目しなければいけないと思いましたが、戒名に
関する問題の原因は「寺院・僧侶への不信感」にあると
いう意見が四一%という点であります。僧侶自身のみず
から寺院・僧侶への不信感を挙げている点に、この問題
の解決方法とともに複雑な背景が予想されると思います。
それは先ほどから先生方が複合的な問題であるというふ
うにおっしゃった点だと思えます。

そこで、こういう調査を一般社会人に実施するとどう
いう結果が出るだろうかということをお私がつけ加えると
しますと、先ほど藤井先生が指摘されたようなことにな
らうかと思えます。

この調査から二つのことを私たちは課題として考える
ことができると思えます。それは、私ども僧侶自身が寺

院・僧侶への不信感と言っている、その不信感というの
は具体的にどうということかという問題。もう一つは、私
ども僧侶はどういう人たちに目線を合わせて判断の基準
を持つべきかということ。私どもが旧態依然として寺檀
制度の中にあぐらをかいていると言われればそうかもわ
かりませんけれども、むしろその構造をどう生かしてい
くかというようなエネルギーの使い方も大事ではないか
と思うからであります。

「臨床仏教学」から「臨床宗学」へ

藤本 その点を前置きしておきまして、提言をめぐ
って意見というほどでもございませんが、こういう問題
もあるのではないかなということ述べてみます。つま
り、戒名の意義と各寺院が有する個別的、歴史的背景の
重視ということが大事ではなからうかということであり
ます。これは先ほど申しましたように私自身の経験でも
ありまして、いささか独断と偏見に満ちているかもわか
りません。

「提言」は(一)、(二)、(三)、(四)と順序立てて述べてくださっていますので、それに合わせまして(一)について、(二)についてというふうにレジュメには書かせていただきました。それに沿いまして、少し話題にしたいと思います。

まず(一)について。「戒名の意義・いわれ」について私ども僧侶がしっかりと学び理解する機会があったかどうかというのを振り返ってみます。私が怠けていたせいかもわかりませんが、あまりそういうことはなかったように思います。そういう意味で先ほど伊藤先生がおっしゃいましたような臨床仏教学ということから一步踏み込んで、臨床宗学というような領域が、これは以前から求められているところでもありますけれども、そういうことが大事なことではないかと思えます。

そういうわけで、「戒名」という項目で辞書を引いてみました。なかなかその点についてしっかりしたことを得ることができなかったのですが、例えば『広辞苑』では「受戒によって得た名。僧が死者につける法号」と書

いてあります。同じところで「改名」も出てまいります。それから、『望月仏教大辞典』におきましても、「戒を受けたる者に与えられる法号、俗名を改名」とか「在家者が生前授戒会に加わり法号を受けること」「真宗のごとき無戒の衆で受戒しない者に法号を付与することが起こったから、戒名と法名の区別が起こってきた」ということが述べられております。『浄土宗大辞典』の戒名の項を見ますと、一つのよりどころとして「持宝通覧の中に浄家において戒名と名づくるは、布薩戒脈を授けて、もって法名を付するがゆえに戒名と名づくと言っているが、一般在家の場合でも受戒者には戒名が授けられる」と述べられており、「現今浄土宗では五重相伝を受けた成人に授けている云々」とあります。

『持宝通覧』という資料が出てまいりますので、調べてみました。これもやつつけ仕事で申しわけないんですけど、これは明治二十六年に龍牙興雲(りゅうがこううん) (一八三五～一八七〇)という人がまとめた三卷本だということまでわかっております。大正大学と龍谷大学に蔵本が

あるということです。今、申していますように「浄家において戒名と名づくるは、布薩戒脈を授けて、もって法名を付するがゆえに戒名と名づく」と、このように「浄土宗大辞典」では、そのよりどころが一つ出ておりました。

それから「戒脈、血脈」という項目でも、まさに出てくるわけですが、「結縁五重」という項目におきましても、五重相伝のいわれということについては言うまでもないと思えますけれども、「結縁五重」というのは、一四七五年、三河の大樹寺の勢譽愚底が岡崎城主に伝えたのが始まりではないかと言われている」と述べられております。しかし、先ほど伊藤先生も紹介されましたけれども、元和元年の浄土宗法度等々でその禁止といいますが、**「すべからず」ということになりましたが、「法度などではどれもこれを禁じているが、盛んに流行し、とどめることができなかつた」と、このようにも記されております。**

そして、今、申しています「浄土宗法度」の項目、さ

らに恵谷隆戒先生が隆文館から出しておられます『新浄土宗辞典』の「戒名」の項の最後に、「近時に至つて戒名のつけ方はすこぶる乱雑となりつつあるのは好ましくない傾向である」と、このように述べられておいでです。このようにたどっていきますと、必ずしも明確にとらえられないように思います。いつごろからこうであるというふうな資料としての押さえという事柄を十分にしていかなければいけない宿題が残っているのではないかと、思います。

先般、『読売新聞』に「葬式要らない。念仏も戒名も」こんなふうな読者の声が出ておりました。「私も葬式は無用と思つていますが、念仏も戒名にもは反対です。念仏は死んだ者にとつておごちそうだと聞いたことがあります。戒名はあの世に行く人の表札とも言われています」と述べています。葬儀は無用だとしても、お念仏や戒名は必要であるという受けとめ方が、ごく一般的に見られる一例であると思われまふ。

そういったしますと、私も僧侶がしっかりと学び理解

する機会が大事なことになるように思います。ただ、念仏者としての自覚とか信仰に生きる契機という点につきましては、実は常に住職を媒体として檀信徒に涵養されていくものではないだろうかと思えます。

(二) について。「戒名に対して本来的な位置づけを積極的に行ってこなかった」ことの反省と改善ということ、確かに儀式を営むということによって、よりわかりやすく自覚的に教化することはできると思いますけれども、やはりそこにはもう一つ僧侶自身が念仏者として自覚・信仰に生きる生活の実践ということによる平生の教化が基本にあるということは言うまでもないように思われます。そのような点から、戒名の生前授与ということが話題になってくると思えます。

このことに関して生前授与ということの持つ大事さの中で、授戒会、五重相伝ということに加えて、逆修ということも大事なことでないだろうかと思えます。私のところにも五重を受けてないお方が、戒名を授けてくださいと言ってくる場合が多くなってきました。その場

合に、どのように対応するかということについてのノウハウといえますか、そういうことができれば一番いいのかもわかりません。しかし、やはりそこには、住職の前に座っておいになる檀信徒との間柄の問題がどうであるかということが基本にはあるように感じます。

したがって、肝要なことは、これらの授戒や五重相伝等を通して、時代と人心を貫く宗祖の念仏の精神の生活化へと導いていくということが、その眼目としてあるのではなからうかというふうに思われます。

(三) についてですが、ここでは都会とか田舎とか、先ほど申しましたような個別的、歴史的な背景が大変大きくあると思えます。少なくとも菩提寺と檀信徒との関係において時代風潮や人心や経済状況などが変化しても、近視眼的・短絡的に判断すべきでない価値観・人間観などをしっかりと見通し導くのが住職の役割だと思えます。例えば、浄土宗のみ教えは所求・所帰・去行というように立てられます。求めるものは何ですか。世俗の意味でいろんなものを求めているわけですが、究極的

には往生浄土である。よりどころとするものは何ですか。平素いろいろな事柄をよりどころとしながら生きていくわけですが、私どもの究極的な所拠、よりどころ、帰依するものは阿弥陀仏。そして念仏を申すということによって、その一つ一つが一步一步実現していくというような意味で、去行があらうかと思えます。

今、申しているような点に裏づけられた対応がなされることにおいて、戒名という問題も大変わかりやすくなってくる部分があるのではないかということです。

「人は生きてきたように死んでいく」と言われます。

「生きてきたように」というところと「死んでいく」というところをどうつないでいくかということも、純粹な信仰の世界として戒名ということが考えられるのではないかなとも思われます。

(四)の「戒名料」という呼称についてですが、今日の法人税務では、経済レベル(何々料という考え方)と住職の宗教的信念(宗教的活動に基づく布施の考え方)とを、宗教法人として明確に区別しわかりやすくするこ

とが重要ではないかと思えます。したがって、「戒名料」という言葉を使用しないことによって、戒名に関する問題は多少改善されるにしても、問題は「信仰を中心にした宗教的共同体(法人)の代表役員としての住職」の経理・金銭感覚、つまりは僧侶としての使命・理念にあると言ってもいいのではないかなと思えます。

住職は、今、申しているような点での役割と大きな使命を持っている——この一点に帰結する問題がかなり強いように思うというのが、私の考え方です。それはどういうことかと申しますと、最初の点に戻ります。寺院・僧侶への不信感にあるという意見が四一%というのは、かなりの自覚症状だと思えます。この自覚症状の具体的な分析が急がれるとともに、私ども住職だけでなく、寺に住む者のありようという点に関連するのではないかと思います。寺に住む者に対して周りの地域の檀信徒が求めているものは何なのだろうかというようなことを考え始めますと、大変難儀な、また重苦しい思いもするわけですが、そのあたりを克服していくというこ

とと、氷山の一角だと思えますけれども戒名の問題というところがリンクしているような気がします。

要領を得ませんでした。五分も時間をオーバーしてしまいました。また後ほどいろいろ教えていただきたいと思えます。(拍手)

鷲見 ありがとうございます。アンケート調査をもとにして極めて実証的な形でご提言をいただきました。

続きまして、浄土宗総合研究所長の石上善應先生からコメントをいただきます。(拍手)

希薄化した戒名における「戒」の意味

石上 石上でございます。今回のコメントーターそれぞれ四名の先生方がいろいろとご発言くださいました。聞いておまして、反対というのがない。戒名に対しての賛否ということになると、皆、それは必要であるということになっております。ここでお話しになる内容というのが、すべての問題点をそれぞれの角度から説明しようということでお話くださった。最後になります。

重複いたしますけれども、むしろ付録として聞いていただきたい。

皆様方にお配りしたレジユメの五番目の例を先にお話し申し上げようと思えます。これは『日本医事新報』という週刊誌でございます。昭和五十九年ですから、十七年前の週刊誌。これに質問ができるのはお医者さんです。当時、雑件というところを担当し、仏教に関するものを私が書いていたわけです。たまたまそのとき「近時、戒名料が非常に高価になったと聞く。子孫の負担を少なくするため自己の戒名を生前に付けたいが、戒名の付け方の参考事項または参考書等を」という質問がありました。これに対して何と答えたらいいか。「近時」とありますが、十七年前に「近時」と書いているわけで、三十年前以上から既に「戒名料」が高いということが問題にされてきたということがおわかりいただけだと思います。一般人は、人間が亡くなれば名前を変えるものではないか、というのが、どうも常識的な受け取り方になっている。それが寺院を通せば手続が高いので自分でつけよう。

そこに幾つかの問題が含まれている。

そこで、戒名の「戒」とは何なんだということについては、どなたも問題にされてない。私、今でも米寿を迎えられた中国学の大權威でいらつしやる先生とおつき合いをさせていただいておりますが、この方は何でも知っているとおっしゃる方なんです。この方は、ある宗派のお檀家ですが、「戒名はおれのほうが詳しいんだ、自分でつけるんだ」とおっしゃるんですが、そんな言い方はないだろう、「戒」というものの意味合いを、ただ死後につけるものと受け取っていいんだらうか、ということ、私は考えざるを得ない。それがまた一般の風潮化しているところ、大変問題が大きいということ、これを通して知ったわけでございます。

ここで言う「戒」あるいは仏弟子、仏教信者としての心構えというものがどれほど強いかというと、ほとんど希薄化している。特に戒を授けてからの生活に変化があるのかなのかということになってくると、いろんな問題が出てくるだろう。この遠因、特に昔の話として私ど

もは理解しなければならぬ一つとして、これは直接的ではございませんが、明治になって国民は、皆、姓をつけなければいけない国民皆姓という形になりました。戸籍上、近代化する必要があったんでしよう。だから、どうしてもそれぞれ姓をつけなければならぬ。けれども、当時の僧侶にしてみれば、これはある意味で屈辱的な還俗を意味していたと思います。明治維新というものがそういうものを含んでいたのではないかと受け取っていいんじゃないか。

私の祖父にいたしましたも、かつては姓名を持つておりました。士族としての名前を持つておりました。それがなくなつたんです。なくなつて坊さんとして生活していたのに、この時期につけなきゃならないというので、新たに「石上」という姓をつけた。そこには坊さんの意識があつてつけたわけが、このことは、当時の人々の中に非常に大きな影響を与えた。

先ほどからお話が出ておりますけれども、それでも妻帯してない人々は師から弟子への意識が明確であつ

たと思います。ところが、今日、法脈と家系というか血脈とが錯綜する時代になってしまいました。それが僧侶の意識というものの何か一つの沈滞化を起こしているのではないだろうかという気がしてならない。

今日でも幼いときの名前、いわゆる俗名が僧侶名あるいは法名になったときに、同じ名前を訓と音とで読み分けて不思議に思っていないということが行われております。坊さんとしては音読みであり、それ以外のときは訓で読むというのは、一体あなたは坊さんなのかどうなんだということも問われているんじゃないだろうか。私の名前は最初から「善應」ですから、子供のときから一つの名前で俗名も僧名も全く関係はない。「石上」と呼ばないで、みんな「ゼンノウ」と呼んでおりましたから、ある人は私のニックネームだと思っていたようにございます。それを法名というか戒名と呼ばなくても、しかし、ある意味の戒名かもしれません、そこにも百二十年以上たった今日でも、私というものが坊さんなのかどうかという、今、図らずも問題にされている点があるのでは

ないだろうか。今は、出家者は心新たにして戒というもの、真宗であれば法というものの意味を考え直さなければならぬだろう。これは、先ほどから申されております。

今、「戒」の意味を正しく伝えることが重要

石上 さて、先ほど申し上げた質問に対して、私はそのとき、「このご質問にはお答えしにくい点がある。まず戒名とは何かということである。本来、授戒とか灌頂とか、各宗派で仏教に帰依した入門の儀式を済ませて初めて与えられるものである。僧侶は、自己の属する宗派の修行と戒を受けて正式の僧となる。授戒を済ませているので戒名が与えられたと言える。在家の人の場合、各宗派でも授戒会とか、その宗派独自の呼称の法会を設け、二、三日から五日間あるいは一週間など全日参加し、その宗派の教えを聞き、最後に戒を受ける儀式を戒師の指導のもとを受けて終了する。そこで戒名がつくものであり、だれでもつけることはできない。僧侶の場合でも上位の

修行をした資格ある僧が戒師となる。在家の授戒会などでも戒師は同様である。したがって、戒名は生前に正式の手続を経てもらうもので戒名をつけるのは資格のある僧に限定されている。ところが、大都會の寺院では、このような法会を設けるところが少なくなり、本山などでまとめてする傾向がある。また、檀家の中では、これを受けることができない人も多く、亡くなったときの葬儀のとき僧が引導を渡すが、実はその際に授戒の儀式をして仏教へ帰依し、仏弟子となった形式をとり、ここで戒名の授与がなされることとなっている。したがって、ご質問のように、だれでもつけることはできません」と書いておきました。この後で日蓮宗、真宗、その他いろいろな形のことを少し書いてございます。

しかし、そこで「戒名料」という言葉が既に出ておったということです。それが各寺院で高く取るといふ風潮に対して非難や批判が高まっていることにあります。

「寺院で何もせず檀信徒に呼びかけもしていないのであるならば、この批判は当然でしょう。その寺院が五年

とか十年とかに一週ずつでも授戒会のようなものを設けているならば別ですけれども、そのようなものも開いていないならば要求をなさるべきで、そうでなければよく話し合っていただいたく思います。お寺によつては、とても開くだけの準備ができず、本山などの紹介をしている場合もあるでしょう。それらを一切していないとするならば、寺院として反省してもらわねばなりません。実際によく開いている寺院もあり、檀那寺、菩提寺との話し合いを行うことが先決のように思います。というのも、大勢の授戒会はそんなに費用がかからないで済むからです。戒名の性格からどうしてもという場合、俗名のままでもということにもなりますが、その点も仏式にするかしないかにかかわってまいります」ということを書いて、「よくご相談してください。それにしても残念ですね。私も悲しい事実として受け取っております」ということを、余計でしたが書き添えました。

もう一つ質問があるんです。「個人が宗派の許可なく勝手に戒名をつけていた場合（院殿大居士）、宗派に対

する授戒権や商標権の侵害にならないか」ということで、
こういう受け取り方があるのを知りました。私どもには、
こんな考え方は全くないわけですね。既にこのときに、
「授戒権や商標権の侵害にならないか」という受け取り
方をしている。これには私も答えようがございませんで
した。

「法律上の解釈は専門でないので、ここでは歴史的事
実、事情のもとで常識的にお答えしたい。前項でおわか
りいただけるかと思うが、戒のない者が勝手に戒名をつ
けることはおかしいし、戒を受けずに戒名と言うことも
おかしいことになります。さらに、特定の檀那寺の檀信
徒であれば、勝手に自分でつけた戒名は認めてはもらえ
ないでしょう。第一に、宗派によっては戒名のつけ方は
それぞれ特色があります。それによって何宗かがほぼわ
かるものであります。したがって、仮に授戒権があれば
明らかに侵害に当たると思われることになるでしょう。
商標権が戒名にあるかということは、今まで考えてみた
こともありません。万一特定の戒名に商標権のようなも

のを認めたらば、同じ戒名はつけられなくなります。
しかし、実際に過去から今日まで各寺院の過去帳などを
全調査したならば、数多くの同一の戒名を見出すことに
なりましょう。それは宗派で大事にしている宗祖の言葉
經典などをとに戒名を付与されるからで、寺院と僧に
よって違った戒名をつけても、日本全体では同一の戒名
が本当に数多くつけられることになります。仮に商標権
を認めたとしたならば、戒名それ自体成り立たなくなる
ことになりそうであります。歴史的に見ても、ご質問の
ような意味での戒名は無理ということになるようであり
ます。これは法律上の手続を経てはおりませんが、以上
のように思います」というのが、そのころの私の見解と
して書かせてもらったことでございます。

この質問のようなことが一般の人々の中に色濃く残っ
ているということをおいいますと、今日話題になつてい
ることは、二十年、三十年変わっていないということにも
なりましようけれども、もう一度私どもは「戒」の意味
というものを本当に理解していかなければならないだろ

うと、私自身は思っているという点だけ特にきょうは強調させていただこうと思います。

そして、一番最初に書きました「戒名の源流」というのは、どの經典にも書かれているんですけども、いろんな名前を持っていたお釈迦様のお弟子たちに「ガンジス河を初めとする河々が、海に流れたらみんな一つになつてしまうように、再びもとの姓に戻ることはないのだ。ただ、沙門釈迦の子と言うのみである」という個所が戒名の源流になっているかと思えます。

仏弟子のお名前は何と呼ばれているか。これはよくわからないんです。通称だろうと思えます。中には、例えばアングリマラーラという名前が出てまいります。アングリマラーラというのは外道に従つてやっていたときに、殺した人間あるいは傷つけた人間の指を取つて、それを飾りにしていた。指鬘外道と訳されておりませうけれども、これは単なる通称として使われているものだろうという気もして、本当の俗名でも何でもないということになりそうです。そうなれば、ゴータマブツダという呼び方も、

これは本来ではない。ブツダのみでよろしいということが、この立場から言えば言えることにもなりそうです。それがもともとの遠因であつたと思われということだけ申し上げて、そのほかのことは重複しますので避けさせていただきます。と思います。

今、諸先生方のお話を聞いておりますと、戒名は必要である、我々仏教徒なるものは反省し懺悔しなければならぬ。信頼関係の欠如から問題にされているんだというようなことが、どうも話の中心であつたかのように思われます。皆さんもお疲れになつたと思えます。私はさつとここで退散したいと思います。ありがとうございます。(拍手)

驚見 ありがとうございます。だいふ時間を超過いたしました。一担ここでお休みをいただいで、その間に担当の者から質問、ご意見を書いたものを集めさせていただきます。どうぞ手を挙げていろいろご意見をいただければと思います。

【第三部】シンポジウム

鷺見 それでは、時間が経過いたしております。この後の残された時間も実際には四十五分程度でございますけれども、今五通の質問がまいつております。その五通の質問にお答えをしながら、この「提言」をより深めていくという形にしていきたいと思えます。

田代祐照さんから質問が二つございます。一つが「戒名」その問題と課題」のシンポジウムは、この後どういうところでなされるでしょうか。この会場のみの集約ではないかと思えます」ということでございますので、伊藤先生、お願いいたします。

伊藤 このシンポジウムが始まる前に司会者や、またコーディネーターの鷺見先生からもお話がありましたように、ここで取りまとめました「提言」を、できるだけ広くご意見をお聞きしようと、そういう段階を経ていき

たいと思っておりますので、もう一つ、今度は関西のほうでこういった会合を開く予定にしております。もう日取りは決まっておりますが、来年の一月二十四日、総本山知恩院の冬安居でこういった同じような機会を設けて、今度は少々説明をなさる方も変わるかと思えますが、同種類のことを冬安居の席で設けていただきまして、広くまたご意見をちょうだいしたいと思っております。冬安居を経過して、しかる後、総長先生にお出ししたいと、このように考えております。この会場のみを集約ではございません。

アンケート調査結果への疑問

鷺見 二番目のご質問がございます。「アンケート質問4-6、すべてが金銭で解決できる」という社会的風潮にあるということについて、大都市で低く田園地域で高くなっている。どう読まれますか」ということでございますので、これは調査担当の今岡研究員のほうから調査結果の報告をさせていただきます。佐々木先生のお話に

もございました都市部と田園部と言いましょつか村落部と言いましょつか、そういうものも含めて今岡さんからお願いいたします。

今岡 お答えいたします。皆様方、綴じ込みになった資料をお持ちになつていらっしゃる方もいらっしゃると思いますが、六ページ図10というところにただいまの質間の問題があります。すべてが金銭で解決できるという風潮によつて、この戒名問題が取り上げられているというのが、都市部と田園地域を比べると、田園地域のほうが一〇%ぐらい値が大きくなつてゐることをどう解釈するかということでございます。

結局、都会にゐる人はすべてが金銭で解決されるという意見は少なく、田舎の寺院のご住職ほどこの問題は金銭の問題だよということを書いていらつしやるということが答へとして出てきてゐるということであり、結局は田園部あるいは郊外、都会でないところの方のほうが金銭の問題だよという意見が強いということでありまして、それほどおかしな答へではなく、田舎にゐる

からこそお金の問題が大きんじゃないのという印象が非常に強いということが、ここに示されているんじゃないかと思ひます。

驚見 これに関連するご質問ございましたら。

室田（質問者） 願わくは、これから冬安居等でなされるという予定を、前に何かの形で出していただければ、私は九州から来ておりまして、この機会だけかというふうにして思つておりました。九州では、きょうは戒名の研修会もやつておりますが、私が代表して行つてくるということになりました。冬安居のときに九州は大挙して参加できるのでないかと思つております。

佐々木先生から言われましたように、地方によつてずいぶん違ふということ、正確に認識していただく。例えば、その具体的な例として、今の問題、大都市と田園地域ではすべてが金銭で解決できるという風潮になつてゐる。今のご説明では、田園地帯の住職のほうが金銭感覚が強いんじゃないかという指摘だったようですが、授戒会並びに五重相伝の開催率は田舎のほうが非常に

多いということとの関連が、またおかしくなってくるかなというふうにも思っております。その辺、地方へ行つて具体的にいろんな方からの……私は結論することはできません。私自身の考えを申すことはできませんが、それぞれ地方の住職の認識を聞いていただくとか、そういう機会をぜひ持っていただきたいという一念でございます。ありがとうございます。

今岡 私の言葉足らずでちよつと誤解されていたようで、そこだけ修正したいと思ふんです。一般的に僧侶の方はこの問題が自分の問題ではなくて、自分以外のところに問題があるんだというとならえ方が多い、ということをお願いしたんであります。したがしまして、田園地域のほうは都会ではこういう問題なんだろうと、逆に凶12のほうを見ていただきますと、都会としては何と云つていいのかというと、都会の問題じゃなくて、それはマスコミの問題だと、こうおっしゃっております。どこの地域でも自分の問題ではない。だけど、問題はあるんだというような認識になっているというのが、このアンケ

ート調査から出てきているんじゃないかということをし上げたくて、田舎と都会の関係についてコメントを加えたんでございます。よろしゅうございますでしょうか。

鷺見 実はこのアンケートを企画した平成十一年のときは、宗門の方に戒名問題というものをストレートに問題にすると、拒否反応とか、そんな実態はないという雰囲気を感じられたのです。ですから、我々が調査するときにどういふふうにしたかというところ、あなたの問題としてではなく、あなたの周りという形で間接的な聞き方をしましたので、今、今岡研究員が言ったように、田舎の人が金銭にシビアな形じゃなくて、田舎の人たちは、その問題は都会なんかの金銭の問題だよという認識でお答えになったんです。しかし、私どもの判断としまして、ストレートに「あなたは……」と設問したときに、どういふ結果が出てくるか、どういふリアクションが出てくるか。我々は、これはまだそういうストレートな聞き方は危ないんじゃないか。むしろ「あなたは知識として知っていますか」という形で聞いていったほうがわかりや

すいだろうという、やや間接的な問い方をしたんです。ですから、そういう時間的な問題も一つご承知おきいただいて、この報告書をお読みいただくとよろしいかなと思います。今、室田先生のおっしゃったことは、田舎の人たちがそういうことだということではなくて、田舎の人たちはそう思っていないしやるというふうに、ちょっと曲折してお読みをいただければと思います。こちらのほうの説明がそうございました。

それからもう一つ、冬安居のことにつきまして、担当の細田研究員のほうからちよつと説明を加えさせていたできます。

細田 今、冬安居という話が出ました。ちよつと説明をさせていただきます。

『宗報』の十二月号、もうお手元に届いたと思うんですが、その中の広告にご紹介させていただきました。知恩院で行います教化高等講習会、三日間ございます。その第三日目、一月二十四日でございますが、午前九時から十一半までの二時間半、私ども研究班が講座を持たせ

ていただきました。講習会の助講という立場で、タイトルはきょうと同じ「戒名 その問題点と課題」です。形は講義ということで、きょうのようなシンポジウムではございませんけれども、きょうの続きになると思います。お時間の許す方は、ぜひご参加いただければと思っております。よろしくお願いいたします。

宗門関係学校での生前授与の取り組み

驚見 続きまして、次に澤田謙照さんのご質問でございます。

「この提言に基づいて今後どのように展開し、浄土宗としての見解を出されるのかお聞きしたい」これは石上先生あてでございます。

石上 これは私からお答えすべきかどうか、よくわかりませんが、今回のこの「提言」というのは、浄土宗のほうへ出すべき資料でございます。そして、それをこの辺で大体のまとめをつくって浄土宗へお出しして、今度は浄土宗がそれを発展させていくという形になって

いくだろうと思います。恐らくどなたもこれから五重相伝その他の授戒会のようなものをもっと的確に、しかも内容のあるものとして大いにそれを拡充しようというお考えであろうと思っておりますけれども、それしか今は申し上げようがありません。研究所そのものが、このところしょっちゅうアンケートをしておりますが、今後も機会に応じていろんなアンケートをとりながら、いろんな地域の問題点を探っていきたいと思っておりますので、その点ご協力賜りたい、そんなふうに申し上げます次第でございます。よろしくどうぞ。

澤田（質問者） 実はお聞きしたのは、私がここへ出てくるときに一番考えておったのは、戒名というのは世間的なものなのか、出世間的な範疇のものなのかということ、伊藤先生のほうからは、いろいろとたくさん長い戒名があるけれども、二字である。あるいは多くても番号を入れて四字であるというお話がありまして、非常によくわかりました。また、最後に石上先生のほうから出された「一、戒名の源流―四姓は同一の穢子―」とい

うことで、きちつと戒名の基本を押さえておられて、しかも一番最後の「六」のところには、「結局、今回の戒名論は現在の仏教界につきつけられた「仏教のあり方」を問われていることである」というふうに、きちつとお書きいただいております。

私はやっぱり法然上人の教えに従って、死ぬば浄土に行くということになったときに、お浄土で何々院殿を何々さんと呼ぶのか、あるいは何々と呼ぶのかということが、私は一番基本であろうと思っております。

そういうことからして、私としては二字か、五重相伝を受けて番号を入れて四字かということが決着であって、これが世間的なものであるならば、幾ら勲章をつけても、衣装をまともしても、それはそれでいいでしょうけれども、戒名がもし出世間的なものであるならば、そういうものがあまりにもいろいろとこれから衣をまともにつけられていくということになれば、私は二十一世紀のそれこそ仏教を生きていく名前としては非常に良くないと考えております。

それからもう一つ。きょうのお話を聞かせていただき非常に勉強になりました、ありがとうございます。ただ、二十一世紀を生きる仏教の戒名ということからして、私、実は突き当たっておりますのは、この二週間後にうちの学校で三年生に授戒をいたします。そのために四百数十名の生徒一人一人に戒名二字をきちんとつけます。

私の学校では伝統的に二日間の説戒を六席やります。前は藤堂俊章上人あるいは服部法丸上人、今は牧執事長にお願いしております。そして三日目にきちっとしたご授戒をいたしますが、学校の生徒というのは決して浄土宗の信徒でも何でもありません。創価学会の子もおれば、あるいはキリスト教の子もおります。しかし、一人として避けることなく、皆、喜んで戒名をもらっていくわけです。

これからの戒名というのは、一つは浄土宗内——これは禅宗でも同じですが、宗内としての問題とともに、もう一つは、未来には仏教徒として私はこういう戒名二字を持っているんだということが一番大事でないかと思う

んです。よく言われるように、外国に行つて、あなたの宗教は何ですかと言われたときに、ほとんどの日本人が無宗教と答えるということからするならば、それはどの宗派に属してしようと、やはり戒名をもらつて仏教徒だという自覚を持たせるといことが非常に私は大事でないかという思いでおります。

そういう意味で、浄土宗がこれからのようにを生かしていかれるかということの中で、私は宗派的な問題とともに超宗派的な形で二十一世紀をどのように日本人が生きていくのかと、それこそ心の時代の基本に戒名というのが私は大きな意味を持つと思いますので、そういうようなこともひとつぜひこれからの宗門のあり方の中でご提言を踏まえてやつていただきたいということでございます。そういう意味で先生にお尋ねしました。どうぞよろしくお願いいたします。

石上 澤田先生、どうもありがとうございます。ご趣旨ごもつともでございます。別に何の異論もございません。私が子供のときに、自分の寺で五重相伝が割とよく

行われておりましたのを見ていますものですから、十七年前のときでも、すぐそれを答えた。田舎のほうですと五重相伝をやるのは一つの寺がやったら、ほかは全部手伝いにまいますから、私の母なんか出られませんが、隣のお寺で授戒会をやるときに、そっちへ参加するというようにしながら今までやってきたのを見ております。

おっしゃる意味で私は基本的には二字であります。これは伊藤唯真先生がチーフですから、これから浄土宗へご提言申し上げるわけですから、結局この二字、四字が中心になって話は進展していくと思います。よくわかりましたので、そのように進めさせていただきます。

伊藤 今、澤田先生からご意見が出まして高校教育あるいは中学校の教育等におきまして、さらには短期大学等においても授戒会ということが宗門関係校では行われおりますが、確かに受けます者は浄土宗信者のみに限定されませんが、二字の戒名を受けさせる。戒名は仏教徒としての基本であろうと思います。これからの生きていく上でのブテイストネームとも言っているいい戒名がつけら

れ、それをただいくということは、教育上の非常な意味があることであると思います。宗教的な心の教育が叫ばれておるときでございまして、それは余計に生きてくるんじゃないかと思えます。もつと年齢を引き下げた保育園とか幼稚園でもブテイストネームをつけたらどうかという意見も出ておりますことが報じられておりますので、願わくはそこまでいくならば非常にありがたいと思います。

二字の戒名がありますのは、これは基本戒名でございますので、女性の場合でしたら浄土宗のご家庭へ嫁が来ましても、浄土宗の戒名の中へ組み込められるように、ご住職に受け入れてもらえるだろうと思っておるわけがあります。自分が先に得た戒名を住職に知らせ、それを生かしてもらおうという方法もあったりいたしますので、仏教徒としての基本のところは授戒会などで授かりましたらば、また五重の場合の剃度式の後、授かりますならば、それを今後は生活の中に生かした上での継続的な家庭での啓発が大事になるのではないかと思っております。

また、こういった問題を討議していきます上でも、教育と授戒、そこでの戒名ということについても論議を深めていきたいと思っております。ご意見、大変ありがたいと思います。どうぞよろしく願います。

「戒名不要」という檀信徒への対応

驚見 続きまして、室田さんからでございます。

「以前ある檀信徒の方が亡くなり、故人の遺言で私は自分の名前（俗名）が気に入っているのです、亡くなるときには戒名は要らないと言っていたので、遺族がお寺に来たとき、故人の遺言なので戒名は要りませんと言われました。戒名の意味を遺族に伝えましたが、故人の遺言なので再度言われ、結局、俗名で葬儀を行いました。遺言と言われるとどうも私は弱いんですが、どこまで遺言を尊重し、仏教の戒名等の本意を遺族にはどう伝えればよいのか。よきアドバイスをお願いします」ということで、藤本先生お願いいたします。

藤本 大変ご苦労された文面だと思います。先ほどか

らのお話のように、仏教徒としての道しるべをしつかり持つということが授戒または五重相伝において培われていくということから言いますと、そのいわれを住職としては、かんで含めてご説明する。そしてまた、そういう機会に出ていただくというようなことであろうと思えます。そういうご努力のたまものとして、それが実現するということもありましょうし、またそのようにお考えでないお方もあると思いますので、今のお話をお聞きいたしますと、その方はそれでよろしいのじゃないかと私は思います。

私どもは一介の住職として檀信徒の皆さんのおつき合いの中で、一人一人のライフヒストリーをつかんでおるといふようなことまでもが大事なことになるようにも思います。そして、その檀家さんとコミュニケーションする努力を最大に払うべきだと考えます。その努力の結末は一定ではないでしょう。そのあたりのことについて、今の文面では必ずしも十分にわかりませんが、今のようにお答えができると思います。

驚見 こういう質問が特別な質問ではなくて、普通の
人たちでお寺とあまり関係のない人たちには、自分の名
前でどうしていけないのというのがかなり素朴に多いん
だと思います。そういう意味では、ご質問をいただいて
大変ありがとうございます。

続きまして、これは要望ということなんですけれども、
正本乗光さんからです。

「提言そのものはまことに妥当なものである。ただし、
当たり前過ぎて新味がないのが残念である。今回のシン
ポジウムであるが、講師全員がこれを是とするような形
なので少しもおもしろくない。なぜ戒名不要論者や戒名
料必要論者をパネリストに加えないのか。今回はぜひそ
の方向で公開でお願いしたい。」

私ども研究班の中で戒名不要だとか戒名否定だとか、
そういった方々の勉強もさせていただきました。そのう
ちで特に一番手っ取り早いのがマスコミ関係で、新聞記
者の人たちも適当にバランスよくといてみましょうか、八
割、九割を戒名否定みたいな形にして、一割ぐらいが戒

名肯定というふうな構成でもって紙面をつくっております。
そうした中でも戒名否定の幾つかのパターンが見えてき
ているわけです。その点について武田研究員からマスコ
ミにおける戒名批判のパターンを紹介させていただきま
す。こうしたものを踏まえた上で我々も本日の席に臨ん
でおるということを多少ご承知いただけるかと思いまし
て、報告させていただきます。

マスコミにおける戒名批判の背景

武田 武田と申します。先ほど藤井先生が「戒名問題
本」を幾つか紹介して下さいました。その中で島田裕巳
氏とかいろいろ出てまいりましたけれども、戒名に関す
る多くの批判はマスメディアを通してなされていること
は皆様方も感じ取っていることだと思います。それがア
ンケートの結果として、「マスコミがかなり大きな影響
を与えている」という意見になったのだと思われま

す。しかし、マスコミと申しましたが、実は幾つか特徴が
あります。日本の各新聞社は一九八六年からすべての記

事をインターネットを使いまして検索できるようになっております。朝日新聞社だけが独自のデータベースを持っておりまして、そのほかの新聞社、『読売』『毎日』『東京』そのほか『河北新報』など地方紙まで全国二十紙が合同のネットを持っています。それを見ますと一目瞭然に興味深いことがわかりました。

つまり『朝日新聞』が戒名問題に関するオピニオンリーダーになっているということがはっきりわかりました。一九八六年、『朝日新聞』の「戒名」に関する記事は、一年間で十件です。そのうち戒名批判は一件。これに對しまして全国二十紙で戒名を扱っている記事は十五件しかありません。時間制約もあり、『朝日』以外の新聞の批判は明らかでないのですが、二十の新聞社がありながら、一年間で十五件しか記事になっていない。載せていない新聞もあります。

それが、八七年が『朝日』が二十件、そのうち四件が批判。ほかの各紙は十二件。八八年は『朝日』が二十六件のうち四件が批判、全国各紙は二十九件。この年あた

りからやっと一對二十の比率が逆転し始めます。

八九年は『朝日』が四十一件、うち四件が批判。それに対して各紙は三十一件。九〇年から圧倒的にふえてまいりまして、『朝日』は三十一件のうち二件が批判。それに対して各紙は六十件。九一年は『朝日』十七件中二件が批判。各紙は八十三件。九二年が『朝日』三十一件中六件が批判。かなり比率高く批判が出ています。各紙は百九件。このときから全国の新聞は百件を超えまして、現在二百五十件ぐらいいまでふえている。これも基本的には『朝日』の記事が出た後にふえるという形になっております。

ただし、『朝日』に関しても見逃してはいけな部分があります。これは記事をつくる部署が文化欄であったり、社会面であったりしていることから、各面で戒名の扱いに違いがあるということです。オピニオンリーダーの『朝日』では、文化面の「こころ」のページで特集を組みます。その特徴は読者の投書を取り上げて、自分たちの意見を読者の意見に仮託して語るというような

形にしていることです。つまり社説のような形で自分たちの意見を述べるのではなくて、読者の意見を掲載する中で『朝日』の意見を出すという形です。そうして戒名への批判を取り上げているのです。

一方、ほかの紙面で戒名が記事で取り上げられる場合、今の比率を見てもわかりますように、圧倒的多数が批判ではありません。一番典型的なのは、有名な芸能人が亡くなったときに、「この方の戒名は何々です」という記事です。

戒名の記事が載るときは大体決まっています、三月、四月、八月、九月の時期にほとんど集中しております。もちろん批判記事も集中しています。明らかに死者のことを思い起こすときに批判記事も出てくる。また死亡記事は一年中です。ですから、『朝日新聞』ばかりか、どの新聞でも、戒名というのは実は日本人大多数にとって極めて重要な意味、社会的な意味を持っているというところです。戒名の持っている意味というのは、先ほどさまざまな意見が出ましたけれども、だれもの関心を引く重

要なものであるということは間違いございません。

そうした批判記事の傾向はといいますと、九〇年ごろから出てくるのは経済的な批判です。典型的な記事を紹介します。これは『朝日』の九八年九月二十二日、お彼岸真つ最中。「声」欄、「疑問を感じる高額の戒名料」という七十九歳のお年寄りの投書です。

「さきごろ聞いた話。生活保護を受けているある高齢者世帯で夫が亡くなったので、町内の助けをかりて葬儀を行い、僧侶にお布施二十万円を払った。ところが、さらに戒名料二十万円を請求された。手持ち金がないので月賦にしてくださいと頼んだら、戒名のない死者は仏になれぬと言って、僧は読経もそこそこに立ち去った。私がかつてPTA役員時代に学童三人の水難事故の学校慰霊祭を行った。予算不足のため学区内の寺僧に読経の奉仕を依頼したところ、読経の後、「布施なき経は読むべからずというのが尊師の教えである」とのたもうた僧がいた。現在、全国に各宗各派の寺院が七万五千ほどあるという。これらはほとんど布教活動などせず、専ら檀

家の法事を一手に引き受けている葬式仏教なのである。宗門の申し合わせと称してお布施の増額に、また墓石商と組んで檀家の増加に懸命な寺院が多いようだ。戒名の最高位の院殿大居士は昔は大名クラスだったが、今ではお布施次第では頼めばつけてくれる。地獄の沙汰も金次第なのである。まさに法事独占の企業と言える。昔の名僧たちは何と言おうだろう。」

こういうような投書を掲載することによって、自社の意見を訴えるというようなパターンが非常に多いです。これは金銭問題として、先ほど藤本先生の話にも出てきたような問題です。

このほかに、多く見えるのは、「戒名は要らない、自分でつける、葬式も自分で決める、遺言で葬儀をしない」というものです。つまり、あらゆることを生きている自分が決めて遺族を縛る考え方が非常にふえてきているということですね。亡くなった後のことは遺族に、僧侶にといいくのではなく、すべてを自分で決定したいという考えが、投書などを含めて非常にふえてきているとい

うのがわかります。これは経済的な問題ばかりではなくて、現代人の考え方が宗教性とかかなりかけ離れたところで、自分自身の死後まで含めて自分で決めたいという意見が非常に強く出てきて、そこには宗教が介在しないんだというような考え方が非常にふえているのではないかと思います。自然葬などの増加と重なった時期からこうした考え方が出てまいりました。戒名の問題も自然葬の問題も根は一つのところがあるのではないかと感じられます。これは「地方ではまだそうではない」という方もおられるかもしれませんが、戒名不要論、葬儀不要論、墓不要論というのは全部根がかなり深いところで一つに結びついているような気がいたします。

こうした傾向が一気に噴き出たのが、実は三年前の我が宗の宗務総長と山折先生の対談です。「戒名料」という表現は一般では使われておりましたけれども、活字の中ではあまり「戒名料」という形で出てきてはいなかったんですけれども、このころからはっきりと金銭の問題として出てくるようになってまいりました。

今、私が申し上げたような一般社会の批判的風潮というんでしょうか、そういうものが、今回のアンケートの僧侶側の反応の中にもかなりはつきりと見えているのではないかと思っております。

驚見 ありがとうございます。このほかにもアンケートを見ていただきますと、一般の人たちがどういうことを戒名批判の根拠にしているかということが、やや見えにくいかと思います。しかし、現在のところでは、この「提言」をどのように修正・訂正をしていただいで、よりよいものにしていくかということにポイントを絞っておりますので、今の正本さんのご要望の件に関しましては、今回はちよつとカットさせていただきましたことを申し添えておきます。

伊藤 今回のシンポジウムに関しまして、なぜ戒名不要論者とか戒名料必要論者を交えて討議をしないのか、刺激がないじゃないかというご意見でございますが、私どものスタートは、僧職者に対する戒名問題のアンケート調査をいたしまして、そのアンケート調査を分析し、

そこから出てくる問題を整理して、まずは我々浄土宗の課題としてどういったことが考えられるのかということに力点を置いたものであります。このパネラーの中に不要論者を入れて、もっと新味のあるものにしたらどうか、刺激的なものにしたらどうかというご意見でございますが、そういうことに将来なるにしても、まず我々自身が姿勢・見解を固めておく必要におきまして、こういったシンポジウムを持ちました。あるいは将来的にそういった議論の場も出てくるかと思いますが、論議が展開する上で必要論と不要論の中でも何か交差する点があるのかどうか。こういう点は共通して、こういう点は違うということが見いだせるまでに私どもの姿勢も固めておかないといけませんので、今回はそういった方を交えないで、むしろ我々自身、浄土宗の課題としてやるということであり、その課題はまた超宗派的な問題でもあるので、曹洞宗のほうから佐々木先生に来ていただいた、こういうようなことでございます。

今回はそういうことでございますので、ご理解をいた

だきたいと思います。今回は、ぜひそういうような方向で公開でやれということですが、これはまた我々の研究会のみでできることでもありませんし、また、適当な主催団体によって行われるんじゃないかなというぐあいにも考えておりますので、その点ご了解をいただきたいと思います。

位号、院号の授与基準を具体的に

驚見 それでは、最後の質問でございます。

「提言(二)に、位号、院号は明確な基準で授与すべきであるとありますが、明確な基準の具体的な指標案がございましたらご教示願いたく思います。これは客観性が必要なのか、住職の主観でよいのか。」

寺檀関係における客観性というのは非常に重要な要素だと思います。したがって、客観性のある位号・院号の授与の仕方というのが求められているのだろうとは思いますが。我々の調査——これは皆さんのお手元に行っているはずでございますけれども、——質問14のところで

「あなたの寺院で院号・位号の基準は何によつていますか」というのがございます。多いのが寺への貢献度によるというのが七二・七%、寺総代・役員経験によるというのが七三・三%、その家代々の院号・位号に準ずるというのが五四%、こういうふうな形で、皆さんがそれなりに幾つかの基準がある。それなりの基準を寺檀関係の中で皆さん承知しておることがあるようにございます。ただ、状況が変わってきた寺院の場合には、こういう枠組が見えなくなつてきておることがあるかと思ひます。

寺と檀家の関係を包む寺檀関係と言いましよいか地域社会と言いましよいか、そういうものがやや弱体化化してきている。それゆえ意図的に客観性をつくっていく必要があるのではないかなという印象も、我々研究班で持つております。一応ご参考で質問14のところのお答えを見ていただければ、やや明確な基準のありようがわかるかと思ひます。

この点に關しましては、曹洞宗の場合、院号・位号授

与の明確な基準って何かといったときに、どういふふう
に佐々木先生の場合にお答えいただけるか、ちょっとお
考えのところをお願いしたいと思います。

佐々木 大変難しい問題をいただきましたが、多分、
曹洞宗の場合には明確な基準がなくて、大都市は非常に
高額だということですね。私もそういうものに関心があつ
て勉強しているものですから、地方を回ってお寺さんに
行って聞きますと、やっぱり二文字です。曹洞宗では道
号という、その人の性格や特徴をあらわしたものを戒名
の前につけますから、四文字になるのが多いんでありま
す。ところが、その四文字で満足しないで、おじいちゃ
んの時代からうちは総代をやっておつて多額の寄附もし
てあるんだから、何とかしてほしいと言う人に対しては、
それでは、今、山門を普請しているとか、あるいは庫裏
の普請をしているから、それに対してご寄附を願うとい
うようなこと。その寄付の高はバラバラなんです、例
えば、最近聞いたんでは仙台の北にあるお寺、農村地帯
のお寺では、何としても院号をと言つた場合には最低三

十万円、あとは上は志といった基準を設けているとい
話を聞きました。

お寺の経営であるとか寺族を教育していくという場合
には、檀家の数にもよると思いますが、それでも、それなり
の経済的な基準がないといけない。基本戒名とでも呼ぶ
べきでしょうか、二文字ないし四文字、曹洞宗では飾り
文字とか飾りとか言っているんですが、院号とか院殿号、
あるいは下のほう居士、大師、それに清の字が入つて、
清居士、清大師なんていうのもございます。全部が全部
等し並みにはいかないんですが、この問題は、先ほど石
上先生がおっしゃつたように、今後とも超宗派的に問題
として検討していく必要がある気がします。

それから、先ほど高等学校のほうで全生徒にお授戒の
機会を与えて戒名を与えるというのは非常にすばらしい
話だと思いますが、その先生のご発言の中に、お浄土に
行つたらみんな平等であるはずなのに、院号を引きずる
人もあれば、そうでない普通のところで行く人もある。
その辺はちよつと矛盾を感じるというお話のように私は

受け取ったんでありますが、それは非常に重大だと思えます。そこで、少し合理化をした解釈になるかもしれないけれども、院号とか院殿号というのは、残された家族とか一門向けじゃないのかと思います。当の故人に対してはやっぱり二文字とか四文字というのが適当であつて、それを先ほどの私のコメントの(五)に書きました。

「戒名には宗教的意味と社会的意味とが複合していると考える。仏弟子・仏の子は宗教的には平等であるはずで二文字または四文字(道号+戒名)で十分であろう。

位号・院号は故人の社会的または経済的地位・立場とかわっている。とすれば「戒名料」はふさわしくなく、地位・院号への布施は、関係生者の求めまたは行為に応じて受けるべきであろう。」

このように書いてあります。「関係生者の求めまたは行為に応じて」というのが、先ほどの貢献度ということだろうと思います。

こういうことを言い出すと、困る状況も出てくるかと思えますが、曹洞宗のほうで提言を求められまして、差

別戒名が曹洞宗に多うございまして、将来は二文字という仏教本来と言いましようか伝統的なところに返るべきであろう。院殿なんていうのは、さっきも話に出ましたように、公家・貴族の住まいを指したわけで、そのお住まいというのが後になって民衆化してくるわけです。そうすると何となく院号というのは俗俚いのであつて、阿弥陀様やお釈迦様のところに帰る場合には、みんな等しく仏の子として帰りたいということがあれば、それがやっぱり本来だろうと思います。しかし、社会性を持つということから見ますと、院号・位号をいきなりどうということではできないだろうから、したがって、五十年かかるか百年かかるか、時代は変わっていきますが、その中で考えていくべき課題ではないかというのが、曹洞宗のほうに答申したときに、私が戒名の意味ということで書いた中身でございました。それは先ほど伊藤先生の「戒名は複合的な問題で、この解決には段階的対処が必要だ」というご発言に絡まると思っております。

驚見 ありがとうございます。大変明快地に聞かせて

いただけたと思います。まだこのほかにも、意見を言いたい、聞きたいということが出るでしょうけれども、いつもの例で時間となつてしまいました。大変残念ではございますが、本日の席は一担ここで閉じさせていただきます。ありがとうございます。

先生方には本当に長い時間ありがとうございました。会場の方々も本当にいろいろとご協力いただきました。ありがとうございます。司会が不慣れというか、基本的に向いてないものですから、うまくいかなかったかと思えますけれども、お許しを願いたいと思います。

【挨拶】

司会　大変長時間にわたりまして、ありがとうございます。ました。

それでは、最後に浄土宗を代表いたしまして、袖山榮眞東京事務所長からご挨拶を申し上げたいと思います。

袖山　先ほどの開会のご挨拶にございましたとおり、水谷総長、本日を非常に楽しみになさっておつたんでございますけれども、やむを得ない所用で私に最後のお礼を申せということでございます。くれぐれもよろしくお礼を申してくれ、こういうふうに申しつかりました。先生方、本当にありがとうございました。また、鷺見先生も得意中の得意というところで、まことに名司会ありがとうございました。また本日は、昨日、九州においてになった方が大勢おいでになるということで、私自身非常に驚いておる次第でございます。冬安居の話が伝わっていなかったせいかもしれませんけれども、またこのたびのこの機会を一つのとば口といたしまして、冬安居のほ

うにもまたご参加いただければありがたいと存ずる次第でございます。

私も長野市差別戒名対策委員会委員長というのをずっとやっておるといような経験上、戒名についてはいろいろと考えさせられました。また、三十年以上になる住職の経験の中で、ともかく院号なんて、そんなものつまらんものだと、私はずっとそれで通しておりました。ところが、どうしても院号をくれという故人の倅に対して、「おまえは、ただ見栄でそんなことを言っているんだ」と言いましたらば、涙を流して死んだおやじを見ながら、「あなたは偉い坊主かもしれないけれども、人の気持ちがちつともわかっていない。わしはとにかくおやじの生きていた間に何もしてやることができなかつた。もう死んでしまった。ここで何かやってやらないと、おれの気が済まないんだ」と、そう言われたときには、これはどうしようもないなと思ひまして、それまでの主義主張をやめまして院号を授けたわけでございます。本日は佐々木先生に、それは社会的な活動だという裏づけをちょう

だいたしまして、まことにありがたく拝受したわけでございます。

もう一つ、佐々木先生には非常に貴重なご示唆をいただいたと思うんでございますけれども、人類が百万年、目に見える世界と見えない世界との枠の中で生き続けてきたのをやめていいのかどうかというご発言と、戒ということとは、非常に密接なつながりがあるものと感じながら、お話を聞きしておりましたところ、石上先生が幼名と僧名のお話をお出しになりました。私は生まれたときには「眞」という名前をつけられました、小学校の五年のときに得度いたしました。「榮眞」になりました。その時、友達にどのくらいからかわれたか、何ともあのときのくやしさいいますか、そういうものを今でも忘れないわけでございます。しかし、それが佐々木先生のおっしゃる二つの世界があるということを幼い心に強烈に印象づけられた体験であったんだと、本日改めて自分が幼名から僧名になったときに、二つの世界の存在に目覚めたんだなということを感じました。

五重相伝などをお手伝いいたしましたり、いろいろさ
せていただきますと、受者の方々は本当に生まれ変わっ
たという体験をなさっておるわけでございまして、そう
いった体験というものが、佐々木先生のおっしゃる人類
がずっと守り続けてきた二つの世界の枠組みというもの
を維持し続けていく原動力になる。それをなくなそうと
しておるのが、先ほど武田先生のご報告いただいたマス
コミの態度だと私は存ずる次第でございます。

きょうは午前中、「二十一世紀劈頭宣言」というのを
驚見先生とさんざん、あっちいじくり、こっちいじくり
しておりますけれども、それは要するに、先ほど武田
先生が報告なさいましたような全部自分の頭で取り仕切
るんだという思い上がった考え方を、私たちが、今、捨
てなければならぬ考え方だと、こういうことの主張の
ために、いろいろと頭をひねりながら午前中を過ごした
次第でございます。

本日は、現在進行形の私にとりまして、まことに貴重
なご教示をちょうだいいたしましたして、この機会を設けて

いただきました総合研究所の皆さん方に改めて敬意を表
しまして、この会のお開きとさせていたいただきたいと存じ
ます。

先生方、大変ありがとうございました。また、ご来場
の皆様方、本当にありがとうございます。今後ともひ
とつ浄土宗をお守りいただきますように、ご指導のほど
よろしくお願いいたします。本日はありがとうございます
した。(拍手)

【閉会】

司会 本日は長時間にわたりまして、またご遠方から
もお越しをいただきましてありがとうございます。ち
ょうど定刻になりました。これを持ちまして浄土宗総合
研究所の本年度のシンポジウムを終了させていただき
たいと思います。

最後に同唱十念で閉じさせていただきますと思います。

〔同唱十念〕

浄土宗総合研究所所員・嘱託名簿

(平成13年7月1日現在)

〒105-0011 東京都港区芝公園4-7-4 明照会館4階

電話 03-5472-6571 (代表)

FAX 03-3438-4033

〈分室〉 〒603-8301 京都市北区紫野北花ノ坊町96 佛教大学内

電話 075-495-8143

FAX 075-495-8193

ホームページアドレス URL = <http://www.jodo.or.jp/jsri/>

所長	石上善應	〒272-0823 千葉県市川市東菅野2-7-1	0473-24-0330
主任 研究員 (副所長)	福西賢兆	〒105-0001 東京都港区虎ノ門3-11-7	栄立院 03-3431-0257
専任 研究員 (分室主幹)	竹内真道	〒522-0064 滋賀県彦根市本町2-3-7	宗安寺 0749-22-0801
専任 研究員	今岡達雄	〒272-0131 千葉県市川市湊18-20	善照寺 047-357-2232
	熊井康雄	〒135-0022 東京都江東区三好2-7-5	龍光院 03-3642-3437
	武田道生	〒193-0824 東京都八王子市長房町16	龍泉寺 0426-64-0865
	戸松義晴	〒152-0003 東京都目黒区碑文谷3-6-9-301 〒106-0044 東京都港区東麻布1-1-5	03-3723-7707 心光院 03-3583-4766
	林田康順	〒230-0052 神奈川県横浜市鶴見区生麦5-13-61	慶岸寺 045-501-2816
	細田芳光	〒135-0022 東京都江東区三好1-4-5	勢至院 03-3641-5780
	正村瑛明	〒114-0023 東京都北区滝野川2-49-5	正受院 03-3910-1778

研究員	伊 藤 茂 樹	〒 637-0042 奈良県五条市五条 1-1-6	称念寺	07472-2-3885
	上 田 千 年	〒 617-0827 京都府長岡京市竹の台 2 D 1-502		075-955-7323
	大 蔵 健 司	〒 193-0082 東京都八王子市式分方町 179	不断院	0426-52-2524
	後 藤 真 法	〒 135-0022 東京都江東区三好 1-3-3	圓通寺	03-3641-7518
	齐 藤 舜 健	〒 615-8017 京都市西京区桂河田町 12-2 セジュール 87 〒 692-0011 島根県安来市安来町 1927	202 号 西方寺	075-394-6173 0854-22-3572
	齐 藤 隆 尚	〒 130-0003 東京都墨田区横川 1-3-20	靈性院 自宅	03-3622-7829 03-3622-5492
	坂 上 典 翁	〒 111-0024 東京都台東区今戸 2-23-6	勝運寺	03-3872-7242
	佐 藤 晴 輝	〒 292-0008 千葉県木更津市中島 2209	正行寺	0438-41-0041
	佐 藤 良 文	〒 112-0002 東京都文京区小石川 4-12-8	光圓寺 自宅	03-3811-1306 03-5689-5634
	善 裕 昭	〒 605-0062 京都市東山区林下町 400 〒 847-0017 佐賀県唐津市東唐津 2-8-23	知恩院浄土宗学研究所内 安養寺	075-531-2111 0955-72-5327
	曾 田 俊 弘	〒 528-0057 滋賀県甲賀郡水口町大字北脇 557	浄福寺	0748-62-1932
	袖 山 榮 輝	〒 380-0845 長野県長野市西後町 1568	十念寺	0262-33-2449
	水 谷 浩 志	〒 471-0842 愛知県豊田市土橋町 8-6	法雲寺	0565-28-3965
	村 田 洋 一	〒 105-0011 東京都港区芝公園 2-11-25	最勝院	03-3434-6611

客員教授	伊藤唯眞	〒520-3101 滋賀県甲賀郡石部町中央 2-5-46	善隆寺 0748-77-2347
	梶村昇	〒157-0066 東京都世田谷区成城 4-21-2	03-3483-1025
	長谷川匡俊	〒260-0812 千葉県千葉市中央区大巖寺町 180	大巖寺 043-261-2917
	八木季生	〒112-0011 東京都文京区千石 1-14-11	一行院 03-3941-2035
嘱託 研究員	西城宗隆	〒132-0015 東京都江戸川区西瑞江 2-38-7	大雲寺 03-3679-5748
	坂上雅翁	〒179-0076 東京都練馬区土支田 4-21-20	03-5905-5012
	柴田泰山	〒173-0022 東京都板橋区仲町 22-14-204 〒806-0049 福岡県北九州市八幡西区穴生 2-5-1	03-3959-2746 弘善寺 093-621-5953
	清水秀浩	〒573-0132 大阪府枚方市野村元町 21-26	法楽寺 0720-58-8542
	田中勝道	〒306-0023 茨城県古河市本町 1-4-7	宝輪寺 0280-32-3467
	廣本榮康	〒135-0022 東京都江東区三好 1-2-8	法性寺 03-3641-1356
	鷺見定信	〒253-0087 神奈川県茅ヶ崎市下町屋 2-14-15	梅雲寺 0467-82-6060

総合研究所運営委員会委員名簿

(平成13年7月1日現在)

委員 (役職)	水谷幸正 (宗務総長)		
	小林昭五 (教学局長)		
	曾和義雄 (財務局長)		
	大島良彦 (社会局長)		
	袖山榮眞 (東京事務所長)		
	小林正道 (出版室長)		
	石上善應 (総合研究所長)		
福西賢兆 (総合研究所主任研究員)			
委員 (総長 委嘱)	香川孝雄	〒543-0017 大阪市天王寺区城南寺町5-16	蓮生寺 066-761-0710
	梶村昇	〒157-0066 東京都世田谷区成城4-21-2	03-3583-3630
	中井眞孝	〒600-8087 京都市下京区高倉通松原下ル樋之下町37-5	長香寺 075-351-1754
	花園宗善	〒612-8304 京都市伏見区榎町713	悟真寺 075-621-2229
	深貝慈孝	〒616-8007 京都市右京区竜安寺山田町2	転法輪寺 075-463-8767
	牧達雄	〒525-0041 滋賀県草津市青地町1146	西方寺 0775-64-2277
	丸山博正	〒113-0021 東京都文京区本駒込1-1-5	潮泉寺 03-3813-2314
	八木季生	〒112-0011 東京都文京区千石1-14-11	一行院 03-3941-2035
	山下法文	〒515-0075 三重県松阪市新町874	樹敬寺 0598-23-9680

平成十二年度 行事報告

▼平成十二年

四月三日

・第一回所内連絡会（研究所）

四月十日

・「現代布教」研究会（研究所）

・専任研究員会議（研究所）

・第二回所内連絡会（研究所）

四月十二日

・「葬祭仏教」戒名」研究会（宗務庁）

・講座 浄土宗実践僧侶学（大正大学）

講師 福西・林田

四月十七日

・「法語集」編集会議（研究所）

・第三回所内連絡会（研究所）

四月十八日

・「法語集」編集会議（研究所）

・予備研究「善導著作の電子化」（大正大学）

四月十九日

・「葬祭仏教」戒名」研究会（研究所）

四月二十四日

・「法語集」編集会議（研究所）

・第四回所内連絡会（研究所）

・「海外開教」研究会（研究所）

・「葬祭仏教」戒名」研究会（研究所）

四月二十五日

・予備研究「善導著作の電子化」（大正大学）

学）

・浄土宗未来委員会「戒名アンケート報告」（宗務庁）

※驚見・今岡出席

四月二十六日

・「教化儀礼」研究班合同会議（研究所）

五月一日

・「布教情報」研究会（研究所）

五月八日

・「法語集」編集会議（研究所）

・第五回所内連絡会（研究所）

・「葬祭仏教」戒名」研究会（研究所）

・分室会議（京都分室）

五月九日

・予備研究「善導著作の電子化」（大正大学）

学）

五月十日

・各宗研究機関交流会（池上本門寺）

※福西・熊井・武田・林田・細田・佐藤（良）・村田参加

五月十五日

・「法語集」編集会議（研究所）

・第六回所内連絡会（研究所）

・「教化儀礼②生前法号授与」研究会（研究所）

分室会議（京都分室）

五月十六日

・「現代布教」研究会（研究所）

・予備研究「善導著作の電子化」（大正大学）

学）

五月十七日

・講座 浄土宗実践僧侶学（大正大学）

講師 熊井

五月十八日

・専任研究員会議（研究所）

五月二十二日

・「法語集」編集会議（研究所）

・第七回所内連絡会（研究所）

五月二十三日

・「葬祭仏教」戒名」研究会（研究所）

・予備研究「善導著作の電子化」（大正大学）

学）

五月二十三、二十四日

・「典籍版本」研究会（彦根宗安寺）

※伊藤・斎藤・善・曾田

五月二十四日

・講座 浄土宗実践僧侶学 (大正大学)

講師 戸松・ジョナサン・ワッツ

五月二十九日

・『法語集』編集会議 (研究所)

・『浄土教比較論』担当研究員会議 (研究所)

・第八回所内連絡会 (研究所)

・『現代布教』研究会 (研究所)

五月三十日

・子備研究「善導著作の電子化」(大正大学)

六月五日

・『法語集』編集会議 (研究所)

・専任研究員会議 (研究所)

・第九回所内連絡会 (研究所)

・『教化儀礼③礼讃声明音譜』研究会 (研究所)

六月六日

講師 八百谷啓人師

・子備研究「善導著作の電子化」(大正大学)

六月十二日

・『法語集』編集会議 (研究所)

・『現代布教』研究会 (研究所)

・第一〇回所内連絡会 (研究所)

六月十一～十四日

・『典籍版本』新湊市大楽寺調査

※斉藤・善

六月十三日

・子備研究「善導著作の電子化」(大正大学)

六月十四日

・講座 浄土宗実践僧侶学 (大正大学)

講師 正村・今岡

六月十五日

・分室会議 (京都分室)

六月十九日

・『法語集』編集会議 (研究所)

・第十一回所内連絡会 (研究所)

・『浄土教比較論』出版会議 (研究所)

・『海外開教』研究会 (研究所)

六月二十日

・子備研究「善導著作の電子化」(大正大学)

六月二十六日

・第十二回所内連絡会 (研究所)

・『教化儀礼③礼讃声明音譜』研究会 (研究所)

・『現代布教』研究会 (研究所)

講師 八百谷啓人師

六月二十七日

・子備研究「善導著作の電子化」(大正大学)

六月二十八日

・『現代布教』研究会 (研究所)

・平成十二年度定例監査 (会計)

※石上所長・大辻 (宗務庁)

六月二十八日

・『法語集』編集会議 (研究所)

・講座 浄土宗実践僧侶学 (大正大学)

講師 田中・武田

六月三十日

・『法語集』編集会議 (研究所)

・『葬祭仏教と戒名』研究会 (研究所)

七月三日

・『法語集』編集会議 (研究所)

・専任研究員会議 (研究所)

・第十三回所内連絡会 (研究所)

・『現代布教』研究会 (研究所)

七月三～五日

・『典籍版本』新湊市大楽寺調査

※斉藤・善

七月五日

・『法語集』編集会議 (研究所)

・『海外開教』研究会 (研究所)

・浄土宗出版企画委員会 (東京事務所)

※石上所長・福西・鷺見出席

七月五日

・『法語集』編集会議 (研究所)

・『海外開教』研究会 (研究所)

・浄土宗出版企画委員会 (東京事務所)

※石上所長・福西・鷺見出席

・教化研修会打合せ(研究所)

※鷲見・林田出席

七月十日

・『法語集』編集会議(研究所)

七月十七日

・『法語集』編集会議(研究所)

・第十四回所内連絡会(研究所)

・分室会議(京部分室)

七月二十一日

・『典籍版本』名古屋市梅香院調査

※竹内

七月二十四日

・第十五回所内連絡会(研究所)

七月二十四～二十六日

・『典籍版本』研究会(彦根宗安寺)

※伊藤・斎藤・善・曾田

七月二十五日

・『海外開教』研究会(研究所)

七月二十七日

・『葬祭仏教』戒名』研究会(研究所)

七月二十八日

・『僧侶養成』研究成果報告書編集会議

(知恩院)

七月三十一日

・『現代布教』研究会(研究所)

八月七日

・第十六回所内連絡会(研究所)

・専任研究員会議(研究所)

八月二十一日

・『葬祭仏教』戒名』研究会(研究所)

・『海外開教』研究会(研究所)

・第十七回所内連絡会(研究所)

八月二十三～二十五日

・『典籍版本』柏原市安福寺調査

※竹内・伊藤

八月二十八日

・第十八回所内連絡会(研究所)

・『現代布教』研究会(研究所)

八月二十九日

・『葬祭仏教』戒名』研究会(研究所)

九月六日

・分室会議(京部分室)

九月八日

・専任研究員会議(研究所)

九月十一日

・子備研究

『日當勤行式』現代語訳に関する基礎研究』基礎調査のための打合せ(宗務庁)

※石上所長・福西・大辻

・『僧侶養成』研究成果報告書編集会議

(知恩院)

・『葬祭仏教』戒名』研究会(宗務庁)

・平成十二年度第一回運営委員会(宗務庁)

九月十二～十三日

・浄土宗総合学術大会(佛敎大学)

九月十八日

・『法語集』編集会議(研究所)

・第十九回所内連絡会(研究所)

・『現代布教』研究会(東京事務所)

九月二十五日

・『法語集』編集会議(研究所)

・『教化儀礼』礼讃声明音譜』研究会(研究所)

講師 八百谷啓人師

九月二十六日

・『法語集』編集会議(研究所)

・子備研究『善導著作の電子化』(大正大学)

九月二十八～三十日

・第七十四次宗議会(宗務庁)

※石上所長・大辻出席

十月二日

・『法語集』編集会議(研究所)

・第二十回所内連絡会(研究所)

・専任研究員会議（研究所）

十月六日

・「浄土儀礼の比較研究」研究会（金戒光明寺）

十月九～十一日

・「典籍版本」研究会（彦根宗安寺）

※伊藤・善・曾田

十月十日

・予備研究「善導著作の電子化」（大正大学）

十月十一日

・講座「浄土宗実践僧侶学」（大正大学）

講師 西城・水谷

十月十二日

・第二十一回所内連絡会（研究所）

・「法語集」編集会議（研究所）

十月十六日

・「法語集」編集会議（研究所）

・「現代布教」研究会（研究所）

・「海外開教」研究会（研究所）

・第二十二回所内連絡会（研究所）

・分室会議（京都分室）

・内局会議・内局懇談会（有馬）

※石上所長出席

十月十七日

・予備研究「善導著作の電子化」（大正大学）

十月二十三日

・専任研究員会議（研究所）

・第二十三回所内連絡会（研究所）

・「葬祭仏教と戒名」研究会（研究所）

・「教化儀礼③礼讃声明音譜」研究会（研究所）

（研究所）

講師 八百谷啓人師

十月二十四日

・予備研究「善導著作の電子化」（大正大学）

・「法語集」編集会議（研究所）

十月二十五日

・講座「浄土宗実践僧侶学」（大正大学）

講師 佐藤（暗）

・「僧侶養成」研究成果報告書編集会議（研究所）

十月二十六～二十七日

・平成十二年度状況監査会（宗務庁）

※石上所長・大辻出席

十月三十日

・「法語集」編集会議（研究所）

・第二十四回所内連絡会（研究所）

十月三十一日

十月三十一日

・「典籍版本」研究会（彦根宗安寺）

※伊藤・善

十月三十一日

・予備研究「善導著作の電子化」（大正大学）

十一月六日

・「法語集」編集会議（研究所）

十一月七日

・「法語集」編集会議（研究所）

十一月九日

・第二十五回所内連絡会（研究所）

十一月十三日

・第二十六回所内連絡会（研究所）

・「葬祭仏教と戒名」研究会（研究所）

十一月十三～十四日

・「法語集」編集会議（研究所）

十一月十四～十六日

・「典籍版本」名古屋市梅香院調査

※竹内・伊藤・齊藤・曾田

十一月十五日

・講座「浄土宗実践僧侶学」（大正大学）

講師 武田・佐藤（良）

十一月二十日

・専任研究員会議（研究所）

・「法語集」編集会議（研究所）

・『仏教福祉』『福祉総覧』編集会議（京都分室）

・第二十七回所内連絡会（研究所）

・『教化儀礼③礼讃声明音譜』研究会（研究所）

講師 八百谷啓人師

十一月二十一日

・子備研究「善導著作の電子化」（大正大学）

十一月二十七日

・『法語集』編集会議（研究所）

・『仏教福祉』『福祉総覧』編集会議（研究所）

・第二十八回所内連絡会（研究所）

十一月二十八日

・『法語集』編集会議（研究所）

・個人研究発表会（佛教大学）

※竹内・善

・子備研究「善導著作の電子化」（大正大学）

十一月二十九日

・総合研究所シンポジウム

「戒名 その問題点と課題」（増上寺）

提言者 伊藤唯真（葬祭仏教研究班代表）

コメンテーター・パネリスト

佐々木宏幹（駒澤大学教授）

藤井正雄（大正大学教授）

藤本浄彦（佛教大学教授）

石上善應（総合研究所長）

コーディネーター

鷲見定信（葬祭仏教研究班主務）

十二月一日

・『現代布教』研究会（研究所）

十二月四日

・『法語集』編集会議（研究所）

・『海外開教』研究会（研究所）

・第二十九回所内連絡会（研究所）

十二月五日

・子備研究「善導著作の電子化」（大正大学）

十二月十一日

・第三十回所内連絡会（研究所）

十二月十二日

・子備研究「善導著作の電子化」（大正大学）

学）

十二月十三日

・講座「浄土宗実践僧侶学」（大正大学）

講師 鷲見・袖山

十二月十五日

・『教化リサーチ』編集協力（東京事務所）

※石上所長・佐藤（晴）参加
十二月十八日

・『法語集』編集会議（研究所）

・第三十一回所内連絡会（研究所）

・『教化儀礼③礼讃声明音譜』研究会（研究所）

講師 八百谷啓人師

・『仏教福祉』『福祉総覧』編集会議（研究所）

十二月十九日

・『法語集』編集会議（研究所）

・分室会議（京都分室）

十二月二十五日

・『現代布教』研究会（研究所）

・『葬祭仏教・戒名』研究会（研究所）

▼平成十三年

一月八日

・『仏教福祉』編集会議（佛教大学）

一月十日

・『法語集』編集会議（研究所）

一月十日

・講座「浄土宗実践僧侶学」（大正大学）

※最終講義 石上所長・全講師

一月十五日

・『法語集』編集会議（研究所）

- ・「開教」研究会（研究所）
- ・専任研究員会議（研究所）
- ・第三十二回所内連絡会（研究所）
- ・「葬祭仏教研究会」戒名」（研究所）
- ・「現代布教」研究会（研究所）
- 一月十六日
- ・分室会議（京都分室）
- 一月十九日
- ・『法語集』編集会議（研究所）
- 一月二十二日
- ・第三十三回所内連絡会（研究所）
- ・「葬祭仏教」戒名」研究会（研究所）
- 一月二十三日
- ・「葬祭仏教」戒名」研究会（宗務庁）
- 一月二十四日
- ・第三〇七回教化高等講習会 出講（知恩院）「戒名 その問題点と課題」
- ※葬祭仏教研究班 担当
- 一月二十五日
- ・平成十二年度第二回運営委員会（東京事務所）
- ・浄光会（赤坂プリンスホテル）
- ※石上所長他出席
- 一月二十九日
- ・『法語集』編集会議（研究所）
- 第三十四回所内連絡会（研究所）
- ・「現代布教」研究会（研究所）
- 一月三十日
- ・浄土宗出版企画委員会（東京事務所）
- ※石上所長・福西出席
- 二月五日
- ・「現代布教」研究会（研究所）
- ・専任研究員会議（研究所）
- ・第三十五回所内連絡会（研究所）
- 二月九日
- ・『法語集』編集会議（研究所）
- ・「現代布教」研究会（研究所）
- 二月十三日
- ・『法語集』編集会議（研究所）
- ・総合学術大会準備委員会（東京事務所）
- ※福西出席
- 二月十四日
- ・「開教」研究会（研究所）
- ・第三十六回所内連絡会（研究所）
- 二月十五日
- ・分室会議（京都分室）
- 二月十九日
- ・『法語集』編集会議（研究所）
- ・「浄土教比較論」研究会（研究所）
- 二月二十日
- ・「葬祭仏教」戒名」研究会（宗務庁）
- ・未来委員会「戒名調査（概要）報告」（宗務庁）
- ※石上所長・大辻・葬祭仏教研究班
- （伊藤・鷲見・熊井・武田・細田）
- 出席
- 二月二十三日
- ・「仏教福祉」福祉総覧」編集会議及びシンポジウム打合せ（佛教大学）
- 二月二十六日
- ・『法語集』編集会議（研究所）
- ・第三十七回所内連絡会（研究所）
- 二月二十七日
- ・『法語集』編集会議（研究所）
- 二月二十八日
- ・「現代布教」研究会（研究所）
- 三月五日
- ・専任研究員会議（研究所）
- ・第三十八回所内連絡会（研究所）
- 三月六、十日
- ・第七十五次定期宗議会議（宗務庁）
- ※石上所長・大辻出席
- 三月七日
- ・個人研究発表会（佛教大学）
- ※上田・齋藤

三月九日

・「現代布教」研究会（研究所）

三月十二日

・「法語集」編集会議（研究所）

・第三十九回所内連絡会（研究所）

三月十三日

・「法語集」編集会議（研究所）

三月十四日

・分室会議（京都分室）

三月十六日

・「現代布教」研究会（研究所）

三月二十六日

・「法語集」編集会議（研究所）

・総合学術大会準備委員会（研究所）

※石上所長出席

・「比較浄土儀礼」浄土宗と浄土真宗本願寺派」公開講座（金戒光明寺）

※出仕 浄土宗七聲会並びに浄土真宗

本願寺派特別法務員

三月二十八日

・「浄土教比較論」合同会議（研究所）

三月二十九日

・第四十回所内連絡会（研究所）

平成十三年度 研究課題・担当者

平成十三年七月一日現在

研究課題		研究代表	研究主務	研究課題担当者	
				研究員	講師・外部スタッフ
一、浄土宗義と現代	① 浄土教比較論研究	梶村 昇	戸松義晴	福西賢兆 林田康順 細田芳光 村田洋一 鷲見定信	浅井成海 五十嵐大策 宇高良哲 大塚靈雲 岡本貞雄 田代俊孝 長島尚道 中西随功 廣川堯敏
二、開教の基礎的研究	① 国内開教		武田道生	鷲見定信	
	② 海外開教		水谷浩志	鷲見定信	
三、浄土宗典籍・版本の研究 — 浄土宗寺院所蔵文献類調査整理研究 —		福西賢兆	竹内真道	伊藤茂樹 齊藤舜健 善 裕昭 曾田俊弘	橋本初子 松永知海
			熊井康雄	坂上典翁 田中勝道 廣本榮康	八百谷啓人
四、教化儀礼の研究 — 伝承儀礼研究 —		福西賢兆	今岡達雄	齊藤隆尚 佐藤良文	
			戸松義晴		
五、ホームページによる教化情報に関する研究	① 日本語によるホームページ			今岡達雄 大蔵健司 佐藤良文 武田道生 鷲見定信 坂上典翁	ジョンナサン・ワッツ
	② 英語によるホームページ				
六、葬祭仏教研究 — 葬儀の実態的研究 —		伊藤唯真 (副) 福西賢兆	熊井康雄 細田芳光	佐藤良文 武田道生 鷲見定信 坂上典翁 田中勝道 廣本榮康 西城宗隆 清水秀浩	

七、現代宗教問題研究―現代社会の生命観―	石上善應	武田道生 戸松義晴		
八、現代における布教の研究	八木季生	正村瑛明	今岡達雄 佐藤晴輝	中野隆英 齊藤隆尚 後藤真法
九、日常勤行式の現代語化に関する基礎研究	石上善應	福西賢兆		山田隆昭 佐山哲郎
十、国際交流に関する基礎的研究	石上善應		鷲見定信 戸松義晴	田丸徳善 松涛誠達 佐藤良純 岩田斎肇
十一、仏教福祉の総合的研究	長谷川匡俊	坂上雅翁	上田千年	佐々木良法
十二、編集	『教化研究』『総研叢書』『成果報告書』他			
細田芳光	大蔵健司	村田洋一		

編集後記

▽『教化研究』第十二号をお届けする。

▽今回掲載の成果報告「僧侶（宗教的指導者）養成の総合的研究」は平成七年度から取り組んできた同プロジェクト研究班（牧達雄研究班代表）の成果報告書である。テーマ内容が多岐にわたりにかなりのボリュームとなったが、テーマの重要性に鑑み、全寺院に公表すべくここに一括掲載した。

▽「オーストラリアにおける日系宗教の現状」は開教（海外布教）研究班が平成九年に行った現地調査の報告書であり、前回のハワイ調査報告に続くものである。

▽「研究ノート」には、葬祭仏教研究の一環として平成十二年十一月に行われたシンポジウム「戒名 その問題点と課題」の全文を掲載した。先に全寺院に配布済みの同名の概要報告書（『宗報』平成十三年六月号別冊付録）、およびアンケート調査集計結果（『宗報』平成十二年六月号別冊付録）等と併せて、「戒名問題」に関する一資料としてご参照いただきたい。

い。

▽その他の研究については、継続中のものもあり、それぞれその概要（一部途中経過）を「研究活動報告」に記載した。

▽新しい世紀を迎え、本誌も総合研究所の研究機関誌としてより一層の充実を計りたく、今後とも宗内各位のご理解とご指導をお願い申し上げます。（細）

教化研究 第12号

平成13年7月15日 発行

発行人 石上善應

編集・発行 浄土宗総合研究所

〒105-0011 東京都港区芝公園4-7-4 照明会館内
電話(03)5472-6571(代表) FAX(03)3438-4033

印刷所 株式会社共立社印刷所

**JOURNAL
OF
JODO SHU EDIFICATION STUDIES**

(KYŌKA KENKYŪ)

No.12, 2001

Published by

JODO SHU RESEARCH INSTITUTE

(Jōdo Shū Sōgō Kenkyūjo)

TOKYO, JAPAN

