

寺族研修

No.30'09

平成21年4月1日発行/第30号

3 宗敬

4 平成21年度 布教教化に関する告諭

6 平成21年度 布教教化方針

8 釈尊伝

33 「〈寺族問題〉についての意見等をお聴きする会」に参加して

75 仏教としての「少欲」と「知足」

—現代のコンテクストから読み解き表現する—

平成二十一年度 寺族研修会資料

寺族研修 (30)

曹洞宗宗務庁教学部

曹洞宗宗歌

大内春樹 作詞
長養完至 作曲

崇重に

は なの あしたにかたほえみ ゆ

き の ゆ う べにひじをたちよ

よ につ た(と)うる み ちは し も よ

そ に た ぐ い は あ ら い そ の 一 な

み - も え よ せぬ た か - い わ に か

き - も つ く べき の り な ら ば こ そ

花の晨に片頬笑み
雪の夕べに臂を断ち
代代に伝うる道はしも
余処に比類は荒磯の
波も得よせぬ高岩に
かきもつくべき
法ならばこそ

平成二十一年度 布教教化に関する告諭

管長 福山 諦法
ふく やま たい ほう

我が曹洞宗は、一仏両祖の教えに基づいた生き方を実践していくことを旨とします。

仏前に静かにすわり、息をととのえましょう。お灯明をともし、み仏と自分とがひとすじに結ばれるところにお線香を立てます。合掌し、み仏とご先祖のみ名をとなえ、ご供養いたしましょう。朝夕のおまいりは坐禅をするのと同じ功德があります。わたくしも毎日つとめております。

瑩山さまは『坐禅をする、ところが澄み、人間のもっとも美しい姿が現れる』と説いておられます。そのみ教えから発せられる言葉が「愛語」です。『おはようございます』の挨拶で一日が始まります。挨拶はお互いの無事を祈り、絆をつよく結ぶ愛語です。

現代社会は混迷し、理不尽に命が失われ、不安と不透明の世相です。しかし決してあきらめてはなりません。み仏と自己の絆、人間どうしの絆、自然と自己の絆をつよめて、生かされて生きる喜びをもてる社会にいたしましょう。

道元さまは『ただひとりでも世のために尽くす強い決心をもち行ずれば、世の中すべてがそうなる』と励ましておられます。曹洞宗の「人権・平和・環境」はそのための目標なのです。

この身がみ仏の教えに照らされ、ご先祖の温もりにつつまれている幸せを、よくよく自覚しなければなりません。そうして孤独に涙する人に、不安におののく人に、み仏の言葉としての慈しみの言葉、「愛語」を語りかけてほしいのです。

『愛語能く廻天の力あることを学すべきなり』

南無釈迦牟尼仏

平成二十一年度 布教教化方針

曹洞宗の布教教化は、一仏兩祖のみ教えにより、坐禪に親しみ、生かされ生きていることを自覚して、社会性に裏付けられた正しい信仰生活を目指します。

いのちの軽視に象徴されるごとく、現代社会は混迷しています。「宗門として、また、一宗侶として何をなすべきか」を熟考し、人びとの願いや苦悩に耳を傾けるとき、「み仏の絆」即ち「み仏と自己の絆」「先祖と自己の絆」「人と人との絆」「自然と自己の絆」など、思いやりに満ちた関係を築く菩薩行が強く求められていることは明白です。

これらをすすめるために、教化施策である「人権・平和・環境」の展開を図り、本年度も「愛語」を日々の実践徳目とし、次のように布教教化方針を定めます。

一、「南無釈迦牟尼仏」のおとなえの普及に努めます。

私たちは、常にみ仏を身近に感じつつ、その行いを我が身に引き当てて、共に歩みます。そこに「南無釈迦牟尼仏」とおとなえする

修行の意味があるのです。

二、あらゆる差別の解消と人権啓発の活動に取り組みます。

私たちは、他を傷つけない人格を目指し、慈しみの心を修め、差別を受けている人びとの悲しみ、苦しみに共感し、さらにその解消のために社会と共に歩んでいきます。

三、共に喜びを分かち合える平和な社会の実現を目指します。

私たちは、過去のあやまちと戦争の惨禍を直視し、不戦を誓います。全人類の安心と平和な社会を実現するため、理解と協調による道を共に歩みます。

四、大いなる自然に生かされていることを思い、「地球環境をまもる全曹洞宗の運動」(グリーン・プラン)を継続していきます。

私たちは、自らが大自然とひとつであることを深く心にとどめ、未来の地球に思いをいたし、身近なところから、環境に配慮した生活を実践していきます。

五、人びとの出会いにおいて、さまざまな菩薩行を重ねます。

私たちは、他者の心の安らぎを我が心の安らぎとして共に歩みます。身近な地域をはじめとして苦難の中にいる人びとの心に寄り添い、ボランティア活動など見返りを求めない積極的な菩薩行を実践します。

釈尊伝

本稿は、曹洞宗教化研修所（現曹洞宗総合研究センター教化研修部門）発行の『教化研修』第四号（一九九七年三月三十一日発行）に掲載された共同研究報告「寺院を場とした安心確立のためのカリキュラム」の「付」として、当時の教化研修所研究部によって作成された「釈尊伝」を参考にし、その内容を寺族研修のテキストとして活用するために、新たにセンター内に検討委員会を設置し、内容の検討を行い、成稿を得たものである。

「序」にもある通り、この「釈尊伝」を通して、寺族のみなさんが、釈尊の生涯と教えを理解し、信ずることによって、釈尊を一人ひとりの心に生かしていただくことを期待するものである。

なお、人名・地名及び仏教語の原語は、サンスクリット語によって表示した。

序

生きているということは、どういうことなのか。いつしか歳を重ね、老いていくのはなぜだろうか。人はなぜ病を得て苦しまなければならないのか。そして、どうして死ななければならないのか。日常の繰り返しの中で、たえない出来事の波に隠れてしまっているこれらの問いを、ふと静か

な夜、真つ暗な床の中で思い出したとき、空恐ろしい気持ちにとらわれたことはないだろうか。そして翌朝になってまた、それらの問いが日常の中に埋没されてしまっただろうか。

これから紹介する仏教の開祖釈尊は、わたしたちが普段忘れてしまい、ふと考え始めると不安に陥ってしまうそれらの問いを、自らの出家求道しゅつげきどうを通して究め、菩提樹のもとで答えを見出し、その答えを自らの生きかたそのものにしていった人なのである。

仏教徒であるということは、まず、釈尊を信ずることである。釈尊を信じるということは、釈尊の生涯を学び、その教えに従った生き方をするものである。

自ら仏教を信仰し、日々を生きていく中で、迷いも生じることがあるだろう。そんな時、わたしたちは信じるものとの対話が必要とする。しかし、現身げんしんの釈尊はいない。

だから、釈尊の生涯を学び、教えに従って生きることによって、わたしたち一人ひとりが、釈尊を自らの心のうちに内在化させなければならないのである。

この釈尊伝は、釈尊をわたしたちの心に生かすために、釈尊の生涯と教えを理解し、信じられるようにするために考察したものである。

第一章 誕生

はるか昔、遠くインドの大地で、その人が誕生しなかったならば、仏教は存在せず、生しょう・死じの苦

から解脱する教えも伝わることはなかった。わたしたちは、釈尊の誕生の持つ重みに、深く心をめぐらさなければならぬ。

釈尊の誕生年代には諸説あるが、現在、我が国では西暦紀元前四六三年とする説が有力である。誕生地はシャカ国のルンビニーという名の園であった。それは、現在のネパールの首都カトマンズより、南西約二〇〇キロにある。母が出産のため実家に戻る途次、ルンビニーで産気づき、野外で釈尊を産んだのであった。

シャカ国は現在のインド・ネパール国境地帯に存在した。そこは、ガンジス河中流域に広がる肥沃な大平野の北側に位置する。シャカ国は稲作農業を主な産業としていた。米を豊富に産出し、経済的には比較的豊かであったようである。シャカ国はカピラヴァストゥという町を都にしていた。この都が存在していた場所については、インド領側にあるビブラーワ遺跡であるとする説と、ネパール領側にあるティラウラコト遺跡であるとする説があり、確定していない。

釈尊の故国は、経済的に豊かではあったが、小国であった。南方と西方には、それぞれマガダ国とカウシャラ国という強大な王国があった。この両大国は、ガンジス河中流域の覇権を競い合っており、周辺の小国を併合しながら、軍事的衝突を繰り返していた。釈尊の誕生当時、シャカ国はカウシャラ国の圧迫にたえきれず、服従を余儀なくされていた（後にカウシャラ国によって滅ぼされる）。

シャカ国はシャカ族（シャークヤ、釈迦）と呼ばれる民族の王国であった。シャカ族の祖先につ

いてはつまびらかではない。一説には、モンゴロイドであるチベット・ビルマ族系の民族であったと言われている。シャカ族が米づくりをして暮らしており、しかもモンゴロイドであった可能性があるということは、我われ日本人に強い親近感を懐かせるであろう。釈尊を想うとき、このようにいくばくかでもわたしたちに近いイメージを抱くことができることは、わたしたちをより釈尊に近づけてくれる、喜ぶべきことであらうと思われる。

釈尊の生家は、シャカ国の有力な領主であり、代々国王として国を治めていた。一族はみなガウタマという姓を名のっていた。釈尊の父はシュッドーダナ（浄飯じやうはん）という名で、シャカ国の王位に就いていた。母はマヤー（摩耶）という名、隣国のコーリヤからシュッドーダナのもとに嫁いできたのであった。

シャカ国は絶対的な力と権威を持った国王が統治する国ではなかった。同族の領主（貴族）たちが連合し、合議により国を運営する貴族的共和制の国であった。ゆえにシュッドーダナは、国王とは呼ばれるものの、その実は執政官とでも言うほどの地位であった。

釈尊はシャカ国の王子として生まれた。父は自らの国が周辺の大国にのみ込まれようとしているなかで、将来の国の指導者となるべき息子に、大きな期待をかけたに違いない。

釈尊の名については、インド成立の古い仏典には見えない。やや後代に成立した仏典には、シュッドーダナ王が我が子を「シッダールタ」と名づけたと述べられている。シッダールタとは、「目的を成就している人」を意味する。それは、自らが成し遂げようとする事柄を、その生涯の中で必

ず実現することが出来る人であろうことを表している。「シッダールタ」が釈尊の名であったかについては、実のところ確証がない。しかし、仏教徒たちは、伝統的にそれを釈尊の名として受けとり、語り伝えてきた。ゆえにここでも、そのように扱っておきたい。

釈尊の誕生には、さまざまな劇的、神話的挿話そうわが付されている。たとえば、母マヤーが、ある夜、夢を見ていると、白象がマヤーの体内へ入っていったという「白象入胎びやくぞうにゅうたい」の話や、誕生直後に直立して七歩あるき、両の手でそれぞれ空と大地を指し、「天上天下唯我独尊てんじょうてんげゆいがどくそん」と宣言したといった話などである。

これらの話は、後世において釈尊を慕う人びとが、師を敬慕するあまりに加えた脚色であると考えられている。釈尊は、人間の生・老・病・死の苦を自覚し、そこから解脱を求めていった人である。ゆえに、そこにのみとらわれると、釈尊の人間としておくれた生涯が我われになげかける意味を、見えにくくしてしまうくらいがある。よってここでは、そうした話を詳しくとりあげることは控えたい。

さて、母マヤーは、ルンビニーで釈尊を産むと、その七日後に亡くなってしまった。屋外での出産とその後の処置の不適切が、生母を死に追いやってしまったのかもしれない。王位継承者の誕生の報に沸き返っていたシャカ国領内は、一転して悲しみに包まれたに違いない。シッダールタはその後、マヤーの妹であるマハーブラジャーパティー（摩訶波闍波提まか はじや はだい）に育てられることになった。

第二章 成長

生母の死は、シッダールタの成長を待つて、彼に告げられたであろう。あるいはシッダールタの気持ちを案じ、告げられることはなかったかもしれない。しかし、そのような事実は、何らかの経路を通じて本人の耳に入ったことであろう。

今、自分が育ててもらっている目の前の母親が、実母でないという事実を知った時、シッダールタは強い衝撃と深い喪失感に襲われたに違いない。直接の記憶をもっていないことが、かえって亡き母への追慕の情をかきたてたであろう。写真などの存在しない時代である。シッダールタの心は未だ見たことのない、そしてこれからも永遠に会うことのできない母への思いに、満ちあふれていかに違いない。

やがてシッダールタは、死というものに、思いをめぐらし始めた。死とはどういうことなのか。そして生とは何なのか。シッダールタは、内向的で思索を好む青年として成長していく。

仏典には次のようなエピソードが伝えられている。

シッダールタが少年の頃のことであった。シャカ国は、国家祭祀としておこなわれていた恒例の農耕祭に沸いていた。その祭りの行事のひとつに、「田おこし競争」というものがあった。五百頭もの牛が鋤すきを引いていっせいに田おこしを行う。すると耕された土の中から、小さな虫

が驚いたように外に飛び出した。しかし、虫は集まってきた小鳥たちに啄つばまれてしまう。そしてその小鳥たちも、上空で様子をうかがっていた鷺ぎが舞い降りてきて、たちまちに餌食えじきにされてしまった。

一瞬の出来事であった。人びとは祭りにさんざめき、そのような光景を気にもとめてはいない。シッダールタはその光景をまのあたりにし、打ちふるえた。弱肉強食のならないを頭ではわかってはいたが、その現実がこれほど厳しく苛烈なものであることは知らなかった。

シッダールタは、人びとが気づかない光景に目を向け、心をふるわせてしまう感受性の鋭い少年であった。さらに、そうした体験を、折りに触れては自らの思索の中でいざなっていたのである。シッダールタは、インドの修行者が行うように、樹蔭こかげにあつて禅定ぜんじやうを修することを好んでいた。思索は禅定のなかでさらに深められていった。

また、仏典には次のようなエピソードも伝えられている。

ある日のこと、シッダールタは、気晴らしに庭園で過ごそうと、車に乗って王宮を出ると、道すがら老人・病人・死人を見かけた。その時に人間には必ず老・病・死がおとずれることを知り、深い衝撃を受けたのであった。シッダールタは、生母の死も含め、人間の老・病・死ということに触れるにつれ、自らもまた、同じく老い、病み、死していく定めにあることを深く自覚していった。現在は若さに、健康に生きていることに慢心しているが、いずれは自ら老い、病み、死する身であることを真正面から凝視するようになっていったのである。

父シュッドーダナは、ひとり物思いにふける息子の姿を見て、心配に思っていた。というのも、父の脳裏には、気がかりなことがひとつあった。それはシッダールタが誕生して間もない頃のことである。父王は、当時の風習にしたがって、シッダールタが生まれると、王宮に占い師を呼び、その将来を占わせたのである。その時占い師は、シッダールタの将来には二つの可能性があると述べた。俗世にとどまるならば戦争によらず平和裏に世界を統一するてんりんじよおう転輪聖王となり、出家するならば人びとを生・死の苦から解脱せしめるブッダきと（覚った人）となる、と占い師は王に告げたのであった。

これを聞いたシュッドーダナの気持ちは複雑であつた。純粹に父親という立場から考えれば、転輪聖王であれ、ブッダであれ、我が子が偉大な人物になることには変わりなく、どちらも喜んで受け容れられる。しかし、国王という立場で考えるならば、シッダールタには、やがてはシャカ国の王位を継いでもらわなければならないのであり、出家するなどということは、とうてい受け容れられない。こうした思いがその後シュッドーダナの脳裏に交錯し、我が子の成長を喜びつつも、息子の出家という事態だけは起こらないことを祈り続けていたのである。しかるに、何かに悩み、ひとり物思いにふける息子の姿を、しばしば目にする。シュッドーダナの心中には穏やかならざるものがあつた。

父は、これまでも息子に何不自由のないような生活を与えてきたが、さらに享樂に満ちた生活を与え、シッダールタを楽しませようとした。しかし、それでその悩みが消えることはなかった。シ

ッダールタの心は揺れ動き、打ちふるえるばかりであった。

十六歳の歳に、シッダールタはヤショーダラー（耶輸陀羅）という名の女性と結婚する。王位継承者としての立場が大きくかわっていた結婚であつたろう。結婚生活に入っても、人生の生・死ということに対する苦悩は、深まるばかりであつた。そして次第に出家への思いが募つていったのである。しかし、妻という愛すべき者を持ったシッダールタには、それはもはや容易になしうることはなかつた。

やがてシッダールタとヤショーダラーの間には、男の子が生まれた。愛すべき者がまたひとり増えた。日ごとに募る出家への思いとは裏腹に、息子の誕生でそれがさらに遠のいていくこととなつた。シッダールタは、息子が生まれたとの知らせを使者から聞くと、「さまたげ（ラーフラ）が生まれた」と思わず声を漏らした。それは、子への愛情が強かつたがゆえに出た呻きであつた。

生まれた男の子は「ラーフラ」（羅喉羅）と名づけられた。ただし、この名はシッダールタがつけたものではなかつた。シッダールタが思わず漏らした「さまたげ（ラーフラ）が生まれた」という言葉を、使者を介して聞いたシュッドーダナが、生まれた男子（孫）に名前をつけたものと思ひ込み、「ラーフラ」と命名してしまつたのである。

なお、シッダールタは、ブッダとなつた後にラーフラを出家させている。ラーフラは、「仏法を厳格綿密に行ずる第一の者」（密行第一）と呼ばれ、釈尊十大弟子のひとりとなつたのである。

第三章 出家求道

ラーフラの誕生は、父親としての情から見れば、出家への思いを遠のかせるものであった。しかし、それはまた出家の好機でもあった。当時のインドの社会においては、家長の第一の責務は、家を絶やさないようにすることであった。ゆえに、息子の誕生で跡継ぎをもうけたシッダールタにとっては、すでに家長としての義務が果たされており、妻子への情愛ということを除けば、出家の障害はなくなっていたのである。

生・死の苦からの解脱の道を求めようとするシッダールタの気持ちは、すでに臨界点に達していた。そして、その気持ちは、思索の深まりの中で、たんに自らの生・死の苦からの解脱ということにとどまらず、自己の解脱と他者の解脱が別の問題ではないとの認識にいたった。そして、その認識は、妻子という限定的な対象への情愛を超えて、すべての人びと（一切衆生）の安樂を願う大慈・大悲の地平に、シッダールタを立たしめることとなったのである。

二十九歳の歳のある日、シッダールタはカピラヴァストウの王宮を去った。そして、ある河のほとりから髪と髭をそり落とし、俗服を脱ぎ捨てて袈裟をまとい、「沙門」（シュラマナ、「努力する人」の意）と呼ばれる出家修行者のひとりとなった。沙門の生活は、三衣という三種の簡素な衣のみを身につけ、鉢ひとつを持って家いえを托鉢して食物を乞い歩き、定住する家を持たずに樹下石上に起居するというものであった。

妻子と別れ故郷を後にした沙門シッダールタが、まず求めた修行方法は禪定であった。まず、シッダールタは、シャカ国から南東約五〇〇キロ以上の道を歩き、ガンジス河を渡った先の、マガダ国の首都ラージャグリハ（王舎城^{おうしゃじょう}）に到った。そこで当時、禪定家として名高かったアーラーダ・カーラーマ仙人のもとに参じる。入門を許されたシッダールタは、間もなく師の禪定に達してしまふ。アーラーダ・カーラーマに「共に弟子を持つとう」と引き留められるが、シッダールタは、この境地はわたしの求めているものではないと、アーラーダのもとを去ったのである。次いで、シッダールタは、その上の境地を求め、別の禪定家ウドウラカ・ラーマブトラ仙人のもとに参じる。ここでも、間もなく師の禪定の境地に達し、同じく師に引き留められるが、この境地もわたしの求めているものではないと、ウドウラカのもとを去ったのである。二人の仙人のもとで修した禪定では、心のはたらきをとめて、生・死を一時的に頭から消し去ることはできた。しかし、その苦を根本から解消することはできなかったのであった。

次にシッダールタが採った修行方法は苦行であった。当時の沙門たちの修行方法といえば、禪定か苦行であった。シッダールタが苦行を行った場所は、ラージャグリハより南西約一五〇キロにあるウルヴィヴァー近郊の、ナイランジャナー河（尼連禪河^{にれんぜんが}）のほとりの苦行林であった。そこではすでに五人の沙門が苦行を行っていた。

シッダールタの苦行は、苦行の中でもとりわけ苛烈なものであった、窻息寸前まで息を止める止息^{しき}の行と、断食^{だんじき}の行であった。そのような烈しい苦行を六年ほども続けた。シッダールタの身はぼ

ろぼろになり、死の寸前状態にまでいたっていた。しかしながら、シッダールタの求めているものは得られなかった。苦行は、苦をおさえこみ、苦に対して我慢強くすることはできても、生・死の苦を根本から解消することはできなかったのである。

第四章 成道

苦行を放棄したシッダールタを見た五人の沙門は、彼を見限って去っていく。ひとりになったシッダールタは、苦行でよごれた身体をナイランジャナー河にひたし洗浴せんよくをする。清すがすがしい身体を得たシッダールタに、近所の村ウルヴィルヴァーの娘スジャターが乳粥ちちがゆを差し出す。その乳粥を口にして、苦行で弱りきった体力を回復させた。

シッダールタは、ナイランジャナー河の対岸ガヤーの近郊の菩提樹のもとで禪定に入る。ここに入った禪定は、かつて二人の仙人のもとでおこなった禪定ではない。それは、心のはたらきを止めてしまうのではなく、心のはたらきをしっかりとちつつ、心を静めて集中させ、その上で世界と自己の本質をじつと観察するというものであった。

菩提樹のもとに坐したシッダールタは、禪定を深め、世界と自己への観察を研とぎ澄すませていった。すると、そこにある気づきが生まれてきた。それは、苦のプロセスと、苦を解消するためのプロセスに関する気づきであった。この気づきを「覚ぼだいり」（ボーディ、菩提）と言う。あるいは「智ち

慧」(ブラジュニヤー、般若はんにや)とも言う。釈尊は菩提樹のもとで覺りを得たのであった。その瞬間、沙門シッダールタは、ブッダ(覺った人)と呼ばれ、釈尊(釈迦牟尼世尊しやくかむにせそん、シャカ族出身の聖者しょうじや)と呼ばれる存在となった。

釈尊が得た覺りの内実とはどのようなものであっただろうか。釈尊は、まず「縁起」を認識した。それは、物事はすべて原因や条件が種々に複合して成り立ち、存在しており、その原因・条件を突き崩せば苦は生まれない、と見ていった。そしてさらに、①何が我われの苦であるのか、②その原因・条件とはどのようなものか、③苦を生ずることのないありかたとはどのようなものか、④苦を生ぜしめる原因・条件を突き崩すにはどのようにすればよいのか、と問いを巡らし、思索を深めていった。その答えとして見出されたのが「四聖諦」(四つの聖なる真理)と呼ばれるもので、この四聖諦を見出すことで、覺りは完成したのであった。

それでは、釈尊の見出した四聖諦とは、どのような内容のものであろうか。

まず、「何が我われの苦であるのか」という問いについては、人間には生・老・病・死があり、それらが我われにおいて苦として立ち現れるとの答えを見出した《苦諦くたい》。

生・老・病・死の苦ということは、釈尊の出家求道の出発点ともなった問題であるが、ここにおいてそれを改めて自覺したのである。

次に、その苦の原因・条件ということについては、我われの思考・行動のありかたにそれがある、との答えを見出した《集諦じゅうたい》。

そもそも、生・老・病・死とは、大いなる自然の摂理せつりの上にある生命の法則として起こるものであり、人間がこれを完全に制御し、自らの思いどおりにすることはできない。しかしながら我われは、そのことを知っているように見えて、実は知らない（無明むみょう）。我われはどこかで、自己はずっと存在し続けられる、自己は自己であり続けられると考えている（我見・我執がけん・がしゆ）。しかし現実はそのうではない。ここに、なんとかして自己の存在を保持させたいとする、自己保存への強い衝動的欲求（渴愛かつあい）が生まれることになる。そして、我われに不可避的に立ちはだかる生・老・病・死という現実と、これに抗あがおうとする自己保存への欲求との間に、対立・衝突が生まれることになる。生・老・病・死の苦とは、こうして生まれるものであること、とりわけ自己保存への欲求にその問題があることを、釈尊は理解したのであった。

次に、苦を生ずることのないありかたについては、それが自己保存への欲求（渴愛）が解消された状態である、との答えを見出した《滅諦めつたい》。

渴愛の消滅ということには、当然のことながら、我見・我執ないし無明の解消ということも包摂ほうせつされている。ゆえに、それは苦を成り立たしめている一切の要因が破壊された状態にほかならない。このことから、苦を生じることのないありかたとは、「涅槃ねはん」（ニルヴァーナ、「すべての迷いの火が吹き消された状態」の意）という言葉をもって呼ばれる。

最後に、苦を生ぜしめる原因・条件を突き崩す方法ということについては、それが「八支聖道はつししょうどう」（八つの項目から成る聖なる道、「八正道はつしょうどう」とも言う）である、との答えを見出した《道諦どうたい》。

八支聖道とは、①正見しょうけん(正しい見方)、②正思惟しょうしゆい(正しい思考)、③正語しょうご(正しい言葉)、④正業しょうごう(正しい行為)、⑤正命しょうめい(正しい生活)、⑥正精進しょうしやうじん(正しい努力)、⑦正念しょうねん(正しい憶念)、⑧正定しょうじやう(正しい禪定)から成る。それらの根幹に位置するのは、第一に挙げられている正見であると言える。正見とは、自己というものを、その本質のとおり、に、真実のありようを曲げることなく見ることを指す。このような見方に立って自己を把握すること、自己に関する謬見びやうけんを打ち砕く。そして、苦を生ぜしめるものである渴愛、我見・我執、無明を滅すべく、我われの思考・行動のありかたを打ち立ててゆく。それが八支聖道の趣意しゆいにはかならない。

以上の、苦諦・集諦・滅諦・道諦から成る四聖諦を見出したことで、釈尊は自らの覺りを完成し、出家求道の出発点となった苦の問題を超越して、苦から解脱したのであった。そして、その覺りは、その後の、説法を通して同じ問題に直面する他の人びとに示され、人びとはその導きにしたがって苦から解脱していったのである。

第五章 初轉法輪しよてんぽうりん

釈尊は成道の当初、覺りの内容をもろもろの人に説くことをためらっている。釈尊自身は、この教えは甚だ微妙はなはであり人びとはそれを聴いても理解しがたいであろうと考えた。確かに釈尊の気づきは、人間の我見・我執の世界を正面から見据えたものであった。自らの内にある我見・我執は、

人びとにとって否定されたくない事柄である。ゆえに、説いたところで、受け入れてもらえないだろうという憶いがあったのだろう。

しかし、釈尊の心はその逡巡を打ち消したのであった。それは、自・他の苦がひとつであり、別の問題ではないとの認識であった。釈尊の出家求道は、すべての人びとの安樂を願う大慈・大悲の地平に立ってなされたものである。ゆえに、自己の覚り（自覚）のみをもって出家求道の終着点とすることを、よしとはしなかったのである。自己の覚りを他者の覚りへ展開していくこと（覚他）によって、自らの出家求道ないし覚りの真の意味が成就すると考えたのであった。仏典の中では、このときの一連の心情の変化を、インドにおける世界創造神、梵天が釈尊に伝道をすすめ、釈尊がこれを受諾するという象徴的表現をもって描かれている。いわゆる「梵天勧請」の話である。

こうして釈尊は、その後四十五年間におよぶ伝道の第一歩を踏み出したのであった。

釈尊が、まず最初に伝えようとした相手は、出家して初めに参じた禪定者アーラーダ・カーラーマであった。彼なら、速やかにこの教えを理解してくれるに違いない。しかし、アーラーダはすでにこの世にいなかった。次に思い浮かべたのはウドゥラカ・ラーマブトラであった。しかし、彼もすでに生を終えていた。

次いで心に浮び上がってきたのは、六年間苦行を共にした五人の沙門であった。彼らは釈尊が苦行を放棄するのを見て去っていったが、彼らならあるいは理解してくれるのかもしれない。そして、五人が当時の沙門の集合地のひとつであるムリガダーヴァ（鹿野苑）にいたことを知った。

釈尊はそこからおよそ三〇〇キロ北西の、バーラーナシー郊外にあるムリガダーヴァに向って歩き始めた。ひとたび伝道の決意をした釈尊の足どりは、力強いものであったろう。裸足でインドの大地を踏みしめる。釈尊は、四十五年間の伝道において、わたしたちの想像を絶する距離を裸足で歩き続けたのである。その事実には思いをいたさなければならぬ。

ムリガダーヴァへの途次、釈尊は一人のアージーヴィカ教徒（邪命外道）と出会う。彼は、光輝く釈尊の顔色を見て、いかなる師に就いて学んだのかを問うた。釈尊は、自分は無師独悟であり、すべてに勝る者（一切勝者）、すべてを知る者（一切智者）であると答えた。しかし、このアージーヴィカ教徒は、釈尊の言葉を信じることなく、「もしかしたら、そうなのかもしれない」と頭を振りながら、釈尊の前を去っていった。

彼が何も感じなかったということはなかったであろう。しかし、深く乞うまでにはいたらなかった。釈尊は、恐らくこうしたことを繰り返しながら、ムリガダーヴァへの道を歩んだであろう。そして、これから五人の沙門に法を説くにあたって、どのように教えを説くべきか、ということに思いを巡らせたに違いない。

ムリガダーヴァの五人の比丘は、釈尊がやってくるのを認めたとき、「墮落した沙門ガウタマが来る。彼には礼をなすまい」と、一同釈尊を無視することにした。しかし、彼らに近づいてくる釈尊の容貌の清すがしき、神々しさを見て、自然に座より立って礼をなした。

釈尊は語り始めた。「わたしはもはや如来である。最高の覚った人である。なんじらは聴くがよ

い。私はすでに不死の法を得たのである。それを今教える」と。それは、釈尊にとっての初めての本格的な伝道であった。古来インドでは、説法をする行為を、「教えの車輪を転じる」（転法輪）と表現した。このことから、釈尊のこの最初の説法は、「初転法輪」と呼ばれている。

經典には、五人の沙門が真理の眼を得るまでの時間の経過については、はっきりとした記述は見られないが、約一か月程度の時間が費やされているように思われる。釈尊と五人の沙門の間には、高度な対話がなされたであろう。懇切なる説示が繰り返されたであろう。その間、ある時は二人が教えを受け、三人が行乞して六人で食し、ある時は三人が教えを受け、二人が行乞して六人で食したという。

さて、この初転法輪において釈尊が説いた教えは、四聖諦と八支聖道であったと伝えられている。とりわけ、八支聖道（四聖諦の道諦にあたる）に力点が置かれて教えが説かれた。

釈尊は、この最初の説法の冒頭において、「中道」を説いた。中道とは、極端なありかたに偏らない道の意味する。釈尊は、人生の価値を過大評価することから生まれる楽天主義・楽観主義と、それに根ざしたありかたは、一つの極端であるとする。また、人生の価値を過小評価することから生まれる厭世主義・悲観主義と、それに根ざしたありかたは、これもまた一つの極端であると述べる。このような二つの極端に偏ることなく、人生の価値を中正に評価して生きることが中道を歩む生き方であり、苦からの解脱に結びつく生き方であると説いた。そして、それは八支聖道にはかならないと語ったのである。

説法を終えると、最初に、五人の沙門のうち、カウンディヌヤ（きやうじんによ 憍陳如）がさとり眼を得た。釈尊は「カウンディヌヤがさとした。カウンディヌヤがさとした」と、率直に喜びを表現している。自らのさとした真理を初めて他者が理解したときの、充実感をもなった喜びは大きなものであったろう。釈尊の伝道への決意は、間違っていないかった。そのようにして、残りの四人もさとりを得、かくしてサンガ（そうぎやう 僧伽、「修行者の集い」の意）が形成された。

ムリガダーヴァの一隅で開始された釈尊の伝道活動は、その後、ガンジス河の中流域を中心におこなわれることとなった。

第六章 伝道

釈尊にとって伝道とは何であつたか。それは、生・老・病・死の苦を抱えるすべての人びとに、解脱の道を説き示すための伝道であつた。すべての人びとの安樂を願う大慈・大悲の心を基盤としてなされた、自覚を覚他に展開しようとする営みであつた。

仏典の中に次のようなエピソードがある。

マガダ国のある村に、自ら田を耕し糧（かて）を得るバラモンがいた。ある日のこと、このバラモンは出家者に食料を配っていた。そこに托鉢をする釈尊が通りかかった。バラモンは釈尊に対し、「わたしは耕して種を播（ま）き、その後で食べる。あなたもそうしてから食べてはどうか」と言っ

た。釈尊は、「わたしも種を播いてから食べている」と答えた。そして、「わたしにとつては、信仰が種であり、努力が雨である。智慧が鋤^{すき}であり、恥じらいが鋤の棒、心が鋤を結ぶ縄、憶念が鋤の先である。この耕作は涅槃という実りをもたらし、すべての苦からの解脱を実現する。云々」と説いた。これを聞いたバラモンは深い感銘を受けた。そして、お礼に食物を差し上げたいと申し出たところ、釈尊は「私は偈^げを説いた謝礼として受け取った食物を食べることはしない。それはブッダたちのすることではない」と述べた。

このエピソードは、ふたつのことを示している。一つは、伝道者というものは道の実践者・体现者でなければならぬということである。いま一つは、伝道は報酬を目的とするものではないということである。釈尊の伝道活動の底流にはこうした理念があった。

釈尊は死の直前まで伝道を行っている。一言で四十五年間といっても、それは想像を絶する伝道の旅であつたろう。移動距離は相当なものであつた。ガンジス河中流域の村から村へ、徒歩で移動したのである。それがなかったならば、わたしたちが仏教に出会い、生・死の苦からの解脱の道を知ることもなかったのである。

釈尊は、乾季の間は各地を遊行^{ゆぎょう}し、雨季の間は町や村の近くにもうけられた精舎^{しょうじゃ}（僧院）に弟子たちとともに、あるいは一人でとまり、修行をおこなつた。これを雨安居^{うあんご}という。そのように釈尊の伝道は、自然の移ろいに逆らわず、ゆったりとしたものであつた。

釈尊の伝道における事跡は数多くある。それらの中から、興味深い二つの事跡を紹介しよう。

釈尊は、初転法輪で五人の沙門たちを覺りにいたらしめると、バーラーナシーに住む長者の子ヤシャとその友人たち五十四人に教えを説き、同じく覺りにいたらしめた。次いで釈尊はウルヴィルヴァーという土地に赴き、そこで火（火神）を信仰する徒、ウルヴィルヴァー・カーシャパ、ナデー・カーシャパ、ガヤー・カーシャパの三火との兄弟に教えを説いた。兄ウルヴィルヴァー・カーシャパに法を説くと、彼は覺りの入口にいたり、火をまつるための道具を川に捨てた。ナデー・カシャパは川上から流来る兄の道具を見て、釈尊の真価を認め、教えを聴き、やはり覺りの入口にいたった。ガヤー・カーシャパも同様であった。彼らにはそれぞれ五百人・三百人・二百人の行者が従っていた。彼らも時同じくして釈尊に帰依したのであった。

釈尊は彼らを率い、ガヤーの南西近郊の山、ガヤーシールシャ（象頭山）に登り、山上において、人間にある六種の感覺器官（六根・眼・耳・鼻・舌・身・意）は、貪欲・瞋り・愚痴の三種の煩惱（三毒）の火で燃えており、その火を消し去るべく精進しなければならない、との教えを説いた。

釈尊は、火を信仰の対象としていたカッサパ兄弟らに火を捨てさせ、彼らを教えに導いた。しかし、ここであらためて真に捨てるべき火とは、自らの内に巢食う貪欲・瞋り・愚痴の火であることを説き明かしたのであった。彼らはこの教えを衝撃をもって聴いたであらう。こうして釈尊は、巧みな譬喩により教えの内奥に誘い、人びとを速やかに覺りにいたらしめたのである。

齢八十よわいとなった釈尊は、パーパーという町に入る。その町の鍛冶工チュンダは、釈尊に供養しようと自宅に一行を招待する。

食事は「スーカラ・マッダヴァ」という料理であった。この料理がどのようなものであったかには諸説がある。葷料理まじりであったとも、肉料理であったとも言われている。いずれにせよ、この料理を食べた後、釈尊は腹痛を起こし、激しく病まれた。傷んだ食材が入っていることがわかっていたのだろうか。釈尊はその料理を他のものに食べさせなかったという。釈尊はチュンダの深い信仰の心を感じていたであろう。ここで、チュンダの食事を拒んでしまったら、チュンダは悲しむであろう。釈尊は、チュンダの供養した食物を躊躇ちゆうちよすることなく食べたのであった。

釈尊は激しい痛みに堪え忍びながら、「この病気がもとで私が亡くなったならば、誰かがチュンダのことを非難するかもしれない。そうなれば、チュンダは自分がおこなった供養のことを深く後悔してしまうことになるかもしれない。しかし、その時は、彼はブッダの最後の食事を供養したのだから、むしろ功德が大きいのだよと言って、チュンダの後悔の念を取り除いてあげなさい」と、随侍ずいじしていた弟子のアーナンダ（阿難あなん）に告げた。

このエピソードが示しているように、釈尊は人びとに常に限らない慈愛の念をもって接していたのであった。

第七章 入滅

にゆうめつ

釈尊は最後の旅を、その病んだ身体であえて行った。身体はまるで古い車が革紐かわひものたすけによって、かろうじて行くようなものであった。しかし、釈尊は一つの所にとどまっていなかった。最後の瞬間まで、伝道が続けたのである。

弱られた師の姿を見て、教団の後継者に思いをめぐらす侍者のアーナンダに、釈尊は、

「なんじらは、ここに自らを洲しまとし、自らをよりどころとして、他をよりどころとせず、法を洲とし、法をよりどころとして、他をよりどころとせず、住するがよい」

と説いた。

ここに言う「自」とは何であろうか。それは我見・我執によって把握はさくされた自己ではない。大いなる自然の摂理の上にある生命の法則に生かされている自己であり、その本質のままの真実の自己である。「法」とは、その生命の法則であり、自己というものの本質・真実である。苦からの解脱の道は、常にこの「自」（自己）と「法」に立ち戻るところに見出される。釈尊は、あらためてこの重要な点を弟子たちに示誨じかいしたのであった。

ヒラヌヤヴァティー河を渡り、釈尊はクシナガラ郊外に入る。激しい下痢と下血をともしなう腹痛に絶えながら釈尊は歩き続けた。すると、一對のシャーラ樹さうじゆ（沙羅双樹）が聳そびえていた。釈尊はその双樹の間に床をしつらえさせると、静かに身を横たえた。釈尊の最期が近づいていた。

その時、シャーラの樹は時ならぬ花を咲かせ、白い花卉を降らせたという。それは如来への供養であつた。しかし、釈尊は言う、

「如来への供養は、教えを行じていくことである」

と。この言葉は、現在のわたしの心にも響いてくる。わたしたちは、花をあげ、香を焚くことで、供養は事足りれりと思つている。しかし、本当の供養は、釈尊の示された教えを行じていくことなのである。

アーナンダは涙を流し始める。すると釈尊は、

「泣くな、アーナンダよ。わたしはかつて言つたではないか。いかなる愛するものといえども、かならず別れ離れねばならぬ。すべて生じたるものは、また滅する。生きとし生けるものにして、生・滅しょうめつの法則をまぬがれうるものはないのである」

と。悲しむアーナンダに対して、自分とて自然の摂理の例外ではないことを、自らその姿を示して教え諭したのであつた。

釈尊は入滅の直前まで教えを説き続けた。シャーラの双樹の間に横たわる釈尊のもとに、スバドラという遊行の沙門がやってきた。彼は、釈尊と会見できる最後の機会を逃すまいとして、釈尊への面会を求めた。釈尊の身体のことを考え、アーナンダはこれを拒否した。しかし、釈尊の方からスバドラを招き入れ、懇切に教えを説いた。そしてスバドラは最後の仏弟子となつたのである。

いよいよ入滅の時が近づき、釈尊は、

「もうわたしに問うことはないのか」

と居並ぶ修行僧たちにたずねた。修行僧たちは黙したままであった。釈尊はなおも言う、

「なんじらは、あるいは如来を尊崇するがゆえに問わないのかもしれない。修行僧たちよ、それではいけない。友人が友人に尋ねる心持ちで問うがよい」

と。

釈尊が存命中であれば、不明なところ、疑いのあるところは、釈尊に問えばよかった。しかし、釈尊亡き後は、そのようにすることはできない。このことを考えて、釈尊は弟子たちに念をおしたのであった。しかし、なおも修行僧たちは黙したままであった。アーナンダがその沈黙をひきとり、

「今やひとりの修行僧も、疑い^{うたが}や惑い^{まど}のものはない、と信ぜられます」

と釈尊に告げた。

そして釈尊は言った。

「では修行僧たちよ、わたしはなんじらに告げよう。つくられたものはやがて消えてゆく。おこたり怠けることなく精進するがよい」

これが釈尊の最後の言葉であった。こう言う^うと、釈尊は静かにその八十年の生涯を閉じたのであった。

「《寺族問題》についての意見等を

お聴きする会」に参加して

はじめに

二〇〇八（平成二〇）年十二月一日（木）、曹洞宗檀信徒会館三階の桜の間において、「《寺族問題》についての意見等をお聴きする会」が開催されました。二〇〇六（平成一八）年に始められた公聴会は今回で三回目となります。最初は「寺族の相談窓口」に関する公聴会でしたが、前回からは、より広く「寺族問題」としての公聴会となりました。寺族を取り巻くさまざまな問題、寺族からの要望などを、直接お聴きする場として開催されました。

発表者は、全国から応募された申込者の中から、意見の重複などを避けるための協議検討がなされ、その結果、四名の寺族と一名の住職の方に意見発表をお願いすることになりました。また、今回の公聴会でも、昨年に続き、曹洞宗総合研究センターの田中良昭所長による基調講演をお願いしました。基調講演と意見発表に引き続き、今回は、五人の意見発表者、二人の司会、全国曹洞宗青年会の会長を交え、田中先生にコーディネーターをお願いして、八名のパネリストによるディスカッ

ションを行うことができました。

今回の基調講演は「寺族（准教師）喪儀法（案）について」というテーマです。現行の『曹洞宗行持軌範』には、周知のとおり、「寺族得度」については盛り込まれておりますが、寺族の喪儀法については盛り込まれておりません。その「寺族得度」は「寺族」と見なされる基準となる「寺族得度登録簿」に登録するために必要な儀礼なのですが、その立場については、出家なのか在家なのか、僧侶なのか信者なのか、なお依然として曖昧な状態であることには変わりありません。そのような状況の中で、寺族の喪儀法を確定することは極めて難しいといえます。曹洞宗で行っている檀信徒への喪儀は、檀信徒を僧にして送り出すことになっており、「没後もつご作僧さそう」という理念に基づいて行われています。それゆえ、喪儀のはじめに檀信徒を僧にするための授戒儀礼を行うことになっております。しかし、寺族については、未だ位置づけが明確になっていない状況であり、出家者としての喪儀法を用いるのか、在家者としての喪儀法を用いるのか、その理念を構築するところから考えておかねばなりません。寺族に関する問題については、さまざまな議論が重ねられてきていますが、なお多くの問題を残しています。寺族の喪儀法は未だ制定されておりませんが、寺族の喪儀は確実に行われているのが現実です。寺族の喪儀法を制定しなければという声が出てくるのも当然のことといえるでしょう。しかし、寺族の喪儀法を確定するためには、解決しなければならぬいくつかの問題があります。このような状況を鑑みるならば、これからも議論を重ね、寺族に関する問題を解決していかなばなりません。

まず、問われている寺族の位置づけが現在も曖昧のままになっている状況について考えていく必要があるでしょう。寺族の問題が僧侶の結婚にもとづいていることはいうまでもありません。それゆえ、寺族に関する問題を解決するためには、寺族だけの問題としてではなく、広く僧侶や教団の在り方を問う問題として宗門全体で考えていかなければならないでしょう。

このような状況の中で、寺族を取り巻くさまざまな問題に配慮して、二〇〇四（平成一六）年四月より二年間の準備期間を経て、二〇〇六年四月に「寺族の相談窓口」が開設され、本格的な取り組みを目指して活動が続けられています。この「寺族の相談窓口」を円滑に運営していくためにも、当事者である寺族や住職の方々から、直接、「寺族問題」についての意見をお聴きすることは意義のあることです。

今回の「《寺族問題》」についての意見等をお聴きする会」では、曹洞宗総合研究センターの所長より、准教師に限定した寺族喪儀法（案）についての基調講演をしていただき、また、実際に現場で活動しておられる寺族や住職の方に、意見発表やディスカッションを通して、現場で直面している具体的な寺族の問題を指摘していただきました。これらの問題提起により、一人でも多くの方に、山積している「寺族問題」について関心をもって、考えていただきたいと願っております。

今回の本誌への掲載につきましては、紙幅の制限もあり、すべてを紹介することができませんので、発表者の論旨を損なわないように留意して編集させていただきました。なお、発表者の掲載順序は、当日の発表順序となっています。

基調講演 「寺族喪儀法について」

曹洞宗総合研究センター所長 田中良昭

本日の講演テーマの「寺族喪儀法」は、寺族得度を受けて通信教育を修了し、准教師に補任された方を対象にした喪儀法であり、准教師に限定した「寺族（准教師）喪儀法」ということになります。しかも、ここでの「寺族（准教師）喪儀法」は、直ちに宗門の正式な規程である『曹洞宗行持軌範』等に記載されるものではなく、あくまでも一つの案であります。寺族に関する喪儀法につきましては、現行の『曹洞宗行持軌範』に規定がありません。

かねてから宗門では、寺族に関する喪儀法の制定についての要望があり、その要望に基づいて平成七年に当時の内局が寺族の喪儀法についての研究を現代教学研究センターに諮問されたのであります。そこで、当時の現代教学研究センターでは、寺族喪儀法に関する研究班を編成し、その研究成果を「寺族喪儀法の研究」という報告書にまとめて答申しました。しかしながら、この答申にまとめられた「寺族喪儀法」は、結果的には実施に移されることはなかったのです。

そこで、平成一九年一月になって、改めて内局より、曹洞宗総合研究センターに対して、かつ

ての答申を視野に入れた、新たな喪儀法について研究してほしいとの諮問がなされました。具体的には准教師の補任を得た寺族に限定した「寺族（准教師）喪儀法」としての研究ということになったのです。そこで総合研究センター現代教学研究部門のメンバーに、かつての答申に関わった研究班のメンバーを加えて検討してきました。寺族に関する問題は、寺族の位置づけなど、さまざまな問題があるのですが、今回の答申は、喪儀の差定、念誦、回向文に限定したものになっております。

現行の『曹洞宗行持軌範』（昭和六三年九月一日発行）に収録されている喪儀法には三種あります。一つは「尊宿喪儀法」、二つは「亡僧喪儀法」、三つは「檀信徒喪儀法」です。一つ目の「尊宿喪儀法」というのは、住職になられた方に用いる喪儀法です。二つ目の「亡僧喪儀法」というのは、住職になられなかった僧侶に用いる喪儀法です。この二つの喪儀法は出家された僧侶に用いることになります。三つ目の「檀信徒喪儀法」は、檀信徒に用いる喪儀法であり、在家者に対して用いることになります。檀信徒に対する喪儀は、宗門の教化活動の中でも最も大きな割合を占めており、宗門の極めて重要な儀礼として位置づけられています。しかし、この「檀信徒喪儀法」が『曹洞宗行持軌範』に組み込まれたのは、昭和二五年のことであり、宗門の歴史からいえば、極めて最近のことだといえるでしょう。

ところで寺族は、住職に協力し、徒弟の育成や寺門の興隆、檀信徒の教化に生涯を捧げた人であり、その喪儀であることから、ここで示す喪儀法は、追悼の意とともに報謝の念を込めた喪儀にな

るよう心がけています。「お寺のためにご尽力いただき、ありがとうございました」という気持ちを回向文等に盛り込むことを心がけております。したがって、在家信者を対象とする「檀信徒喪儀法」よりは、むしろ出家者対象の喪儀法に準じた差定を措定することになりました。

内容の説明に入ります。「檀信徒喪儀法」では、剃髪の儀、授戒の儀を行うことになっていますが、寺族の方は、ご本山での寺族得度を行うとき、大本山貫首猊下のもとで剃髪と授戒を受けておられますので、今回の「寺族（准教師）喪儀法（案）」の中には記載されておりません。ここが「檀信徒喪儀法」と大いに違う点になります。

次は念誦、回向文です。亡くなった方をお送りする「あの世」というのは、宗門的というならば、仏様、菩薩様がおられる覚りの世界であるということになります。そのような世界へお送りするわけですが、そこにおられる仏様、菩薩様をお願いするために、仏様や菩薩様のお名前を何回もお唱えするのです。そのお名前を唱えるのが念誦です。ですから、念誦というのは、「これから亡くなった方がそちらに行きますので、どうかお導きくださって、修行させていただき、少しでも仏様に近づくことができますように」とお願いするということになります。このように私は解釈しております。

回向文というのは、これを略したものです。「今読んだお経はこういう意味でお唱えしました。このような功德のあるお経なのです。仏様、菩薩様をお願いし、功德をどうか亡くなられた方に回

らし施していただきたいのです」ということで唱えるもので、回向文もその内容は念誦なのです。こちらの方は略した形、念誦は丁寧に唱えた形、このように理解してよいと思います。

念誦、回向文では、出家者と在家信者では用語が使い分けられているのですが、准教師の寺族さんにはどちらの用語を用いるべきかが議論され、亡僧に近い用語にしようという基本がたてられて案がまとめられております。たとえば、尊宿が亡くなることを「遷化・示寂」といいます。「遷化」とは教化の場を「この世」から「あの世」へ遷すことです。「示寂」とは寂滅の境地をお示しになられたということです。一方、在家信者の方は「逝去」と表現されます。寺族さんの場合には、寂滅の境地にお帰りになったという意味の「帰寂」という言葉を用いております。そこで亡くなられた直後に枕元でお読みするいわゆる枕経、これを帰寂諷経としました。諷経というのは、声を出してお経をお唱えすることです。すなわち、寂靜の境地にお帰りになったことを悼みつつ、お経をお唱えするという意味になります。

さて、お位牌に戒名を書く時に、その位牌の上段には、尊宿の場合には「新般涅槃」、亡僧の場合には「新円寂」と書くように規定されていますが、寺族さんの場合には「新帰寂」としております。また、四字連の戒名の下にどういう尊号をつけるか、これもいろいろと議論のあるところかと思ひますが、女性の寺族の場合には「禅尼」、男性の寺族の場合には「禅士」を案として示しております。さらに、その下に書く置字については、尊宿の場合には「真位」、亡僧の場合には「品位」、在家信者の場合には「靈位」を用いています。寺族さんには「覚位」を用いるようにしま

した。この語は「覚^{さと}っている」ということではなく、「覚^{さと}りの世界に身を置かれた」という意味です。この「覚位」の意味についても、いろいろ議論があるかと思いますが、このような案になっております。

次に仏事^{ぶつじ}ですが、尊宿、亡僧の喪儀には「乗^{ひんこ}炬」、在家の場合には「引導^{いんどう}」を用いますが、寺族の喪儀には「下^{あこ}炬」を用いております。下炬の炬という字は、たいまつ、現在は火葬場でスイッチひとつで火葬することができますが、かつては薪^{まき}を積んで、その薪にたいまつで火をつけて火葬したのです。乗炬の乗とはたいまつを振るうという意味です。下炬というのもたいまつをそこに下^{くだ}すということであり、乗炬と同じ意味です。

さらに、願文に相当する用語ですが、尊宿の場合は「真位を増崇^{ぞうそう}せんことを」「覚路^{かくろ}を増崇^{ぞうそう}し」「覚路^{しじよ}を資助^{しじよ}し」、亡僧の場合は「品位を増崇^{ぞうそう}せんことを」「報地^{ほうち}を莊嚴^{しやうげん}せんことを」「覚路^{かくろ}を莊嚴^{しやうげん}す」「覚路^{かくろ}を資助^{しじよ}し」「覚霊を資助^{しじよ}し」、在家信者の場合は「報地^{ほうち}を莊嚴^{しやうげん}せんことを」「覚路^{かくろ}を莊嚴^{しやうげん}す」「覚路^{かくろ}を資助^{しじよ}し」「覚霊を資助^{しじよ}し」となっているのに対し、寺族さんについては「覚位を増崇^{ぞうそう}せんことを」「覚路^{かくろ}を莊嚴^{しやうげん}す」「覚路^{かくろ}を資助^{しじよ}し」「覚霊を資助^{しじよ}し」という言葉で表現しています。

さて、今度は具体的な回向文について申し上げます。帰寂諷經の場合は、『遺教經^{ゆいきょうぎやう}』、『大悲心陀羅尼^{だいしんに}』を大衆^{だいしゆ}がお唱えし、維那^{いの}が「上来、香華灯燭、淨水を供え、諷經する功德は、……」と回向文をお唱えしますが、これは「お経をお唱えする功德を、新たに寂滅の境地へお歸りになった寺族さんのために回^{まわ}し向けるのであり、亡くなられた寺族さんのお覚^{さと}りが仏法僧の三宝の導きによつ

て、ますます輝かしいものになりますように」という願いを込めてお唱えするものです。

入にゅう龍りゅう諷經の場合には、『大悲心陀羅尼』をお唱えし、その功德を亡くなられた寺族さんに回し向むかけ、ご遺体を龍りゅう（現在では棺かん）に納めましたので、どうか亡くなられた寺族さんのお覺りをますます輝かしいものにしていただきますように、との願いを込めて回向文をお唱えします。

次に大夜だいや念誦ですが、ここには、新たに「身はぜんねん禪苑を護り、一切の功德を具え、心は願行がんぎょうに住し、慈眼もて衆生を視たもう」という他の回向文にない文言を入れました。このような文言を挿入したのは、寺族として生涯を終えられた人の生前の面影を偲びつつ、その功に報いる思いを言い表そうとしたからです。「身は禪苑を護り」とは、禪苑、つまりお寺や境内を含んだ寺域全体をお護りくださったという意味であり「一切の功德を具え、心は誓願の実践にあって、慈眼をもて衆生を視たもう」とは、修行によってさまざまな功德を具えられ、心は願行に住し、仏法興隆のために実践してこられた、そのようなお方が慈悲の眼をもって人びとを見まもってこられた、という意味です。これは、ご存知のとおり、『法華經』の「觀世音菩薩普門品」、いわゆる『觀音經』の中に出てくる文言から引用しております。そのような言葉を盛り込んで、寺族さんの徳を讃えるということでもあります。そして、「生死交謝し寒暑互いに遷る……」というところは、時が移り変わるように、人の命も移ろいゆく無常の在り方を述べた回向文であり「檀信徒喪儀法」の回向文と同じ文言です。「諸聖の洪名こうめいを誦じゆす」というのは、念誦のことです。「現前の清衆を集め」というのは「修行して清浄な心となっているお坊さん方に集まっていただき」ということです。「諸聖」とは十仏のこ

とです。もろもろの仏様、菩薩様のお名前を声に出してお唱えします。「集むるところの鴻福」というのは唱えることによって得られる大きな功德ということです。鴻福の鴻は大きなという意味です。これから歩む覚路、お覚りへの道を莊嚴していただくのです。「清淨法身毘盧舍那仏……」といつて、仏様、菩薩様のお名前をお坊さんみんなでゆくりと大きな声でお唱えします。これが十仏名といわれるものです。すなわち、十仏の洪大な徳を讃え、十仏のお力で覚路を莊嚴していただきたいと祈念するところです。それから、「今、念誦したその功德は、故人の靈に対して向けられて、その人の覚りへの境地をますます高めていただくように」というのが、次の回向文の内容です。そして『大悲心陀羅尼』をお唱えし、続いて回向文をお唱えするのですが、「神、淨域を超え、業、塵勞を謝す」というのは、「故人の心は、清淨な境地を超えるほどに清められ、その行いから生じた煩惱を捨てきってしまう」ということです。「神」というのは心のことであり、いわゆるの神という意味ではありません。「業」は人間の行い、塵勞は塵のついた煩惱のことです。「塵勞を謝す」というのは煩惱から離れるということです。そうすれば、蓮が素晴らしい花を咲かせ、そこにおられる仏様から必ず成仏できますよという約束を与えていただけます。それを記別といいます。その記別をどうか与えてくださいますように、そのように願ってお唱えするのです。

次は拳龜念誦です。『大悲心陀羅尼』を唱え、これから茶毘、すなわち火葬をするところへ赴きます。そこで茶毘に付すのですが、ついでには、もう一回、十仏のお名前をお唱えしそのお導きを祈念します。「攀帷を用表し」というのは、靈龜、お棺を飾ったとばりに寄りすがり、亡き人の死を

悼むことを意味します。

そして、鼓鉢三通、その後、帛辭、帛電、そこから下炬へと続きます。奠湯、奠茶が先にある場合は、まず蜜湯を供え、それからお茶をさしあげます。これは禪門の來客に対する接待法なのです。現在でも、正月などお寺さんに伺うと、蜜湯ができて、お菓子が出てきて、その後、普通のお茶がでてきます。そのことは寺族さん方もご存知だと思います。そのように、亡くなられた方に対しては奠湯、奠茶、蜜湯とお茶をお供えして召し上がっていただきます。それから下炬です。下炬をされる導師さまは、法語をお唱えになります。

次いでは山頭念誦です。その回向文は、「是の日即ち新婦寂某甲〈禪士・禪尼〉有って、既に縁に随って寂滅す」で始まりますが、これは、縁によって來たもの縁によって去るという教えにもとづき、縁に随って寂滅したのだといっているのです。すべては因縁のなせるわざだということで、これが仏教の根本の教えです。「法に依って茶毘・掩土す」とは、仏法の規則に随って、このように茶毘したり、掩土するということです。「茶毘」は火葬にすること、「掩土」は土葬にすることです。現在では、ほとんど掩土はないと思います。「百年救世の身」というのは「長い間、この世の中心を救うために尽力され精進してくださった」という意味です。百年とは長い間ということですが、そのあなたの身を茶毘に付し、一路、理想の世界、涅槃の道へ入るようになるとお願いをしているわけです。「怪」とは道のことです。そこで、最後にもう一度、十仏にお願いするわけです。そのことを「覺靈を資助して念ず」といっているのです。亡くなられた方が成仏できますように、と十仏に對

してお坊さん方がお願いするのです。そして、「上来、聖号を称揚し……」と回向文を唱えます。聖号というのは十仏のことです。「覺靈を資助す」というのは、お坊さんたちがその名を唱え讃えた十仏によって資助していただくということです。「唯だ願わくは、慧鏡輝きを分かち、真風彩を散ず」という「慧鏡輝きを分かち」とは、仏の智慧が鏡のようにあらゆる真実を照らして光輝いている、ということであり、「真風彩を散ず」とは、仏の慈悲が、風のようにいたるところにめぐみの風を吹きおよぼしているということ、仏様のすばらしい智慧と慈悲の功德を亡くなられた方に回らしてください、ということ唱えているのです。「菩提園裡に覺意の華を開敷し、法性海中に無垢の波を活動す」というのも、同じように、覺りの世界において目覺めの華を咲かせ、覺りの境涯においてとらわれなき清らかな波をただよわせる、ということ、これから行く先の理想の在り方をいっているのです。そして、お茶一杯をお供えて丁重にお勧めします。お茶を三奠とは、三杯という意味ではなく一杯のことです。「雲程に奉薦し、聖衆を和南す」とありますが、雲程は仏国土へのみちのりのことであり、和南はサンスクリット語の音写語で、頂礼するという意味であり、聖衆、すなわち仏・菩薩を頂礼するということです。

その後、『寿量品偈』や『修証義』などのお経をお唱えし、その間参列者の焼香があり、終わって回向文をお唱えします。その回向文には、「当山護持の功に報い、寺灯照耀の徳に謝し」という文言を新たに挿入しています。「当山護持の功に報い」というのは「このお寺を護ってくださいった功績に感謝を申し上げます」という意味であり、「寺灯照耀の徳に謝し」というのは「お寺の灯

火を大いに輝かしてくださったその素晴らしい徳行に感謝を申し上げます」という意味です。これは寺族として生きてこられた故人の徳を讃える言葉であり、回向文の最後でお唱えし、お送りするのです。

以上、今回の講演テーマである「寺族（准教師）喪儀法（案）」が作られた経緯、その喪儀法がどのような念誦・回向文としてまとめられたか、どのような内容なのかについて、私の理解している範囲で説明させていただきました。先ほども申しましたように、この喪儀法は一つの案として提示させていただいたものであり、これから皆さんのご意見をお伺いしながら、再度検討し、早く成果を得たいと考えております。以上をもって私の講演を終わらせていただきます。ご静聴ありがとうございました。

〈参考資料〉「寺族（准教師）喪儀法（案）」「念誦・回向文」

◇帰寂諷経（遣教経・大悲咒）

上来、じようらい香華灯燭、かうげとうしよく浄水を供え、じようすい諷経する功德は、ふぎん新帰寂某甲（しんきじやく禅士・ぜんし禅尼）ぜんに覚霊の為にし奉り、かくれい覚位を増崇せんことをたてまつ

◇入龕諷經

上來、諷經する功德は、新婦寂某甲〈禪士・禪尼〉に回向す。伏して願わくは、入龕の次いで、覺位を増崇せんことを

◇大夜念誦

身は禪苑を護り、一切の功德を具え、心は願行に住し、慈眼もて衆生を視たもう。
切に以れば、生死交謝し寒暑互いに遷る。其の来るや、電、長空に激し、其の去るや、波、大海に停まる。是の日即ち新婦寂某甲〈禪士・禪尼〉有つて、生緣已に尽きて大命俄かに落つ。諸行の無常なることを了つて、寂滅を以つて樂と為す。恭しく現前の清衆を集め、謹んで諸聖の洪名を誦す。集むる所の鴻福は、覺路を莊嚴す。仰いで清衆を憑んで念ず

(十仏名)

上來、念誦する功德は、新婦寂某甲〈禪士・禪尼〉覺靈に回向し、覺位を増崇せんことを(十方三世云々)

(大悲咒)

上來、大悲心陀羅尼を誦誦する功德は、新婦寂某甲〈禪士・禪尼〉覺靈に回向す。伏して願わくは、神、淨域を超え、業、塵勞を謝す。蓮は上品の華を開き、仏は一生の記を授く。大夜の次いで、覺位を増崇せんことを

◇拳龜念誦

(導師入堂)

(読経—大悲咒)

靈龜を挙して〈茶毘・掩土〉の盛礼に赴かんと欲す。仰いで清衆を憑んで、諸聖の洪名を誦す。攀帷を用表して、上み覺路を資助して念す

◇山頭念誦

是の日即ち新婦寂某甲〈禪士・禪尼〉有つて、既に縁に随つて寂滅す。乃ち法に依つて〈茶毘・掩土〉す。百年救世の身を〈焚いて・埋んで〉、一路涅槃の徑に入らしむ。仰いで清衆を憑んで、覺靈を資助して念す

(十仏名)

上來、聖号を称揚し覺靈を資助す。唯だ願わくは、慧鏡輝きを分かち、真風彩を散ず。菩提園裡に覺意の華を開敷し、法性海中に無垢の波を活動す。茶三奠を傾け、香一炉に爇き、雲程に奉薦し、聖衆を和南す

(読経―修証義・普門品等)

上來、念誦諷經する功德は、新婦寂某甲へ禪士・禪尼へ覺靈に回向す。伏して願わくは、当山護持の功に報い、寺灯照耀の徳に謝し、へ茶毘・掩土の次いで、覺位を増崇せんことを

(鼓鉞三通)

意見発表

1、「寺族問題」について 二一緒に考えてみませんか 鳥取県宗泉寺寺族 小原 圭子

時が経つのは早いもので、住職と共に私も宗泉寺をお守りすることになって、今年で十年目になります。十年前、寺院の繁栄、活性化のために、寺族として何が出来るだろうと期待と不安の思いでいっぱいになりながら、夫と共に入山式を迎えた日のことを昨日のことに思い出します。十年前に宗泉寺に来た当初、寺院を少しでもきれいに清めていこうという思いから、まずお掃除からはじめました。お掃除で寺院が清められていくことにより、お檀家さんや一般参拝者の方々に、気持ちよくお参りしていただきたかったからです。

また、供え花も生花で美しくたてるように心がけてまいりました。すると、そのうちに一般参拝者の方々から「心の悩み」のご相談を受けるようになった時期がありました。

悩みは千差万別で、病氣、仕事、家庭の問題など、さまざまでした。中には、夜中の十一時、十二時まで電話でお話することもありました。世のため、人のためと思い、心の悩み相談を受けながら、年子の二人の幼児の子育ては、我が子とはいえ非常に大変でした。そのため、体を壊したときがあり、今は休ませていただき、ほとんど相談を受けておりません。

そしてその後、今からちょうど五年前に地藏盆を行うようにしました。多くの人が和気あいあいとした雰囲気の中でお集まりいただければという願いを込めて行うようにしたのです。読経と御詠

歌だけでは人が集まらない時代なので、講演会、アロマテラピー、紙芝居、ジャンボ絵本読み聞かせ、童謡コンサートなどを行い、昼食時には手作りのカレーライスを二十人から三十人分を作り、手作りのお土産を配布し、地藏盆活性化のために、自分を生かし役立て貢献してきました。

特に講演会では、私の体験談に基づいたお話が多いのですが、神戸出身の私が「阪神大震災十年目を偲んで」というテーマで、生命の尊さをお話したときは、大きな反響があり、アンコールの声がかかるほどでした。

また、花祭りのときも同じように、読経、御詠歌の後、数々のイベントを行い、盛りだくさんな行事にしております。

他には「癒し」をテーマに、世のため、人のために自分を役立たせたいと思い、去年より「癒しのアートギャラリー」を開設いたしました。ビーズアクセサリー展、押し絵展、カントリードール&ドールハウス展などをいたしました。お陰さまで毎回ご好評をいただいております。「心が癒されます」「ほっと心が和みます」というご意見をいただいております。特に女性には大人気で、中にはギャラリーを見たいために、わざわざ遠方よりお参りに来られる一般参拝者の方もおられます。有難いことです。これからも皆さまに喜ばれるかぎり、多くの方に「癒し」を与え続けることのできるギャラリーを目指し、役割を果たしていきたいと思っております。

また、少しでも多くの世界中の子どもたちが、普通に学校に通えますようにと祈りを込めて義援金も寄付させていただいております。タイ、ラオス、カンボジアなどでは、家庭が貧しくて学校に

行きたくても通えない子どもたちが沢山います。せめて小学校だけでも通い続けられますようにと願っております。多くの人々の幸せを思いながら、毎日一枚の写経を書いております。

掃除、お清め、仏前供花、心の悩みのご相談、お地藏様建立、地藏盆や花祭などの年中行事、癒し、ギャラリー開設、義援金寄付、お祈り、写経など、御仏に静かに見守られ導かれながら、多方面にて活動をさせていただきました。信仰のためと思い寺院のお仕事をさせていただいております。

しかし、協力してくださる方が非常に少ないというのが現実問題です。護持会の役員さんが年に一、二回、草刈りや雪かきをしてくださるくらいで、他には殆ど協力者がおられません。住職と話し合いながら、寺院のお仕事を行い、二人で行事やイベントを興し続けて五年目になります。お願いしても、嫌々される方もあり、また見返りを期待される方もあり、困っているところもあります。

私の行いに対して、涙を流して感動してくださる方もおられますが、寺院への協力と奉仕活動となると、なかなか難しいところがあります。

無料で寺院からの手作りの昼食やお土産は求められても、協力や奉仕についてはなかなかです。今の時代、無償の奉仕の精神で尽すということを、お檀家さんに教え広めていくのはとても難しいことのように思います。

また、先住忌や歴代のご住職様墓建立のときに、ご浄財を募るのも一苦勞です。難しいです。他

には、「にわか信仰」に走る方もおられます。つまり、不幸のどん底に陥ったときにだけ、一時的に足繁く寺院に通い、にわか熱心に信仰され、やがて運勢が徐々に好転し、悩みから完全に解放された途端に、再び信仰から離れていく方のことです。残念に思います。

私は信仰について次のように思います。信仰とは、幸福なときもそうでないときも、あるがままに受け入れ、人知れずひっそりと陰徳を積むかの如く、毎日、無心に「行」を積むことなのではないでしょうか。世のため、人のために、掃除、お清め、お祈り、読経、写経などを、感謝の思いで、日々、有難くさせていただくという想いが大切だと思います。そして、その想いを人と人とは分かち合い、困難な状況も乗り越え、苦悩の末の歓喜を目指し、共に生きていくことが大切だと思います。寺院での講演会のときに、私は「毎日一分で良いです。幸福なときもそうでないときも、真心を込めて、世のため人のために祈りを捧げてください。それで十分、皆さんは徳を積んでおられますよ。有難いですね」と伝えたのですが、果たしてどれだけの人の心に届いているでしょうか。

2、迷走

岩手県地藏院寺族 大場 修子

私は岩手県の一関から来ました。七月の地震の際には、全国の皆様から、励ましのお電話やお手紙を沢山いただき、ありがとうございました。お陰さまでみんな元気で過ごしております。

世の中では迷走という言葉が横行しています。私自身、毎日が迷走の日々です。まず、最初に近

くの方丈様にいわれたことは、「寺族問題」という言葉を耳にしたが、「問題」というと何か寺族が問題を起こしたように聞こえるので、これは「あり方」と変えたほうがよいのでは、との指摘を受けました。世の中では、毎日毎日、さまざまな事件が起こっております。世の中には、生きていくことや、食べることも思うに任せることができない人々が多くいると思うと、寺族のあり方は表現することもできないくらい小さなことなのだと思います。最近、檀家さんでない方が「お宅の檀家さんで生活に困っている人がいるから、和尚さん、なんとか助けてやってください」という電話をしてきましたので、いろいろなことをして、何か手伝わってもらうことにより、物をあげたり、そういうこともさせていただきました。

寺族の問題とは、もしかして多くは後継者のことと、身分保障のことなのでしょう。宗務所主催の寺族研修も、ここ何年かは寺族規程の歴史についてであり、これからどのように変化していくか、規程の見直しの意見は出てきていないようです。研修会に出席して、寺族の方々と話をしていくと、もちろん後継者のこと、あるいは住職亡き後の保障のこと、この二つのことは繋がっており、多くの方々が抱えている問題のひとつだと思います。しかし、それだけではなく、仏教のことについて多くを学びたいという方もいます。これは寺族だけではなく、住職との関わりもあり、お互いに布教活動をどのように進めるか、大きな悩みのひとつではあります。「曹洞宗宗憲」には、「本宗の宗旨を信奉し、寺院に在住する僧侶以外のものを寺族という」という項があります。それ自体も曖昧であり、「曹洞宗寺族規程」には「寺族は、住職を補佐し、寺門の興隆、住職の後継者

の育成及び檀信徒の教化につとめなければならぬ」とあります。この規程を忠実にうけとめ、実行することは大変なことだと気づきました。求められるものは大きく、寺族への保障は何もないことです。ちなみに、私自身、寺族得度、准教師、寺族代表登録、干与者、責任役員という名目を与えられても、これは現住職が在任しているときの効力であり、後継者のいないときは無に等しいものです。確かに、世の中の制度からいえば、当たり前のことであり、寺族だから特別であるという問題ではないと思います。一生のなかで檀信徒への布教活動は当たり前のことであり、寺に在るものとして、作務に始まり、作務に終わる一日も毎日のことです。現在おかれている環境が、明日なくなってしまうって活動しているわけではありません。しかし、将来、寺を出ることになったときには、身一つで出る覚悟はしております。先ほど述べたような資格は何の役にも立たないことが分かっているからです。近くの寺の住職が亡くなりましたが、他より後継者を迎え、本葬、晋山式と無事務め、立派に乗り切りました。行き先のある方は、まだ救いがあります。お子さまを連れて出て行かれた方もあります。出て行った後、大変なご苦勞をなされたと聞いております。心に不安を抱えながらも、寺として檀信徒への布教活動は怠らない毎日であります。人間である私たちは、胸の中に多くの引き出しをもっていますが、出せるものと出せないものがあると思います。すべてを吐き出すことにより、周りの人々に悲しい思いや、心に深い傷を与えてしまうこともあるでしょう。多くの人たちが集うときは、特に言葉を選び、自分の思いを表現できないときが多々あります。この長い人生のなかでは、多くの失敗、失言もあり、他の人を傷つけたこともあります。そんなこと

への反省も、消しても消しても消し去ることはできません。生かされながら生きている毎日ですが、時折、住職がいなくなったらとの不安に苛まれております。自分自身の死についてではなく、なぜ住職が亡くなることが不安になるのかと申しますと、自分の居場所がなくなるのではないかと、いう身勝手な心がいつもちらついています。寺族の居場所は寺であり、住職がいて初めて生かされています。他に後継者が来て次世代に引き継がれても、私たちの積み上げてきた心が、次世代の心に繋がる保証がないことは当たり前のことなのでしょう。思いつきの悪さは物欲があるからでしょうか。現在は檀家さんを初め多くの人々に支えられ、毎日、新米ができれば届けてくださり、季節の野菜もおいしいから食べてくださいといわれ、感謝する毎日です。その中にドブプリ浸かっている私もいます。過疎になりつつある地域は子どもたちの声も聞こえません。そればかりでなく、普通の家にも嫁のなり手はありません。ましてや寺にはなかなか来ていただけません。現実の話として、あるご住職がお見合いをし、まとまりかけたとき、近くの寺で後継者が絶えたことにより、寺族が寺を出たという話を聞き、破談になってしまったとのこと。確かに保証のない毎日ですが、楽しみや喜びもあります。それは、ただ寺だけの問題ではなく、一人の人間としてどう生きられるかが最大のポイントであり、毎日が生かされていることを感じながら、多くの人々と接しております。それよりも、住職も寺族も意識を向上させ、これからの時代に対処できる自分作りが大切だと思っています。新聞やテレビでも、死後どのようにしたいか、喪儀そのものも変化しつつあることを伝えています。都会に出ていかれた檀家さんは、連絡をしてくれれば話のしようもあります

が、すべてが終了してから連絡してくる方もおられます。アルバイトの僧侶に頼んだので、無事納骨も終わりましたという方、火葬して散骨するからと連絡しないという方もおられます。宗門の僧侶であったなら、アルバイトで葬儀を行うにしても、一言、菩提寺に連絡をしてくれるくらいの気持ちをもってほしいと思います。バイト僧の行動の把握は宗門ではしていないのでしょうか。ぜひお伺いしたいと思います。身近にいる住職の中にも、勝手に他檀家の喪儀をされる方もおられます（註・曹洞宗懲戒規程には、正当な理由がないのに、他の檀徒に対し引導師若しくは焼香師となり、又は戒名その他の諡号を授与した者は、一年以下の分限停止又は謹慎に処せられると規定されています）。これから、ますます檀家制度は崩壊し、人間性が問われる僧侶が増えてくることは必須です。とても悲しいことです。「寺族問題」の方向は寺族だけの問題ではなく、多くは住職の問題にもかかわってくるのではないのでしょうか。寺族だから特別というのでは、規程の中に何が盛り込まれようとも、解決しないと思います。自分自身の問題として解決していきたいと思います。いくら規程があっても、守らない人が多いのはなぜでしょうか。もしかしたら、寺というものに甘えているのでしょうか。研修会にも、心を閉ざして出てこない方、出たくても出してもらえない方、いろいろな方がおられます。何のための「寺族問題」か分からないことがあります。一方的な変化だけではなく、僧侶と寺族を交え、話し合える機会があれば今後に役立つのではないのでしょうか。世代交代の時期に入り、世の中の情勢を鑑み、布教活動自体も多様化されることが望まれます。

3、調停委員制度を

熊本県天福寺寺族 巖 人美

私も住職もお寺に入るまでは、会社勤めをしておりました。私たちのお寺は、山の中腹に位置し、熊本市内が一望できる環境にあり、人里から離れ、車がやっと一台通れる細道を登って行かなくてはなりません。

檀家さんは少なく、観音信仰のお寺といっても過言ではありません。信者さんのお参りは、曜日とお天気に左右されて、人数がつかめません。毎月、十八日の法要が寺の主な収入です。毎月、寺の周りにある山菜を利用して、信者さんの接待をしております。四月は大祭ですので、境内の周りにあります筍や椎茸などを使って特別にお弁当を作ります。年々、数も増え、作る要領もよくなり、今年は三百個以上作りました。

十五年前、私たちがお寺に入ったときは、本堂は傾き、庫裡も普通に住めなくなっており、水も途切れる状態でした。お寺のことはあまり分からずに入りましたが、このお寺をどうにかしなくてはいけない、という思いで頭の中は一杯でした。まず、水は山の湧き水だけです。水を確認するための工事を手がけました。次は、本堂の床がブカブカだったので、床の取り替えをしました。そして、畳や建具を直すことなど、次から次へと直すことの連続でした。

地域の方々とふれ合うことを大切に心がけていましたから、半鐘しかないにも関わらず、大晦日の鐘つきに多くの人が来てくれるようになりました。この熱意に打たれ、五年目に鐘楼堂と梵鐘の落慶の法要を行うことができました。

また、出会いをもっと広げたいと思い、スローライフ、スローフードに賛同していただける人と石釜を作り、それを「ふれあい釜」と名づけて、さまざまな方とパン焼きをしております。ときには引きこもりの方も来られます。

お寺に入ったころ、寺族とはどんな役割か本当に分からず困っていたときに、寺族会の方から誘いの電話がありました。その集会に行くことを迷いました。その理由は、年を取っていて何も知らないし、よそのお寺さんとの面識がなく、行って恥をかくより、行かない方が無難ではないかと心の葛藤がありました。

しかし、参加したことを、よかったと思っています。それ以来、研修会があれば、ほとんど出席しております。また、私たちは五人の寺族で毎月一回の勉強会を始めて、早いもので八年になります。寺族会や勉強会を通して多くのことを学びました。仏教の勉強ができたこと、寺族の役割も少しは整理ができ、自分自身も建て直しながら変わることができました。

とにかく、ただお寺をどうにかしたい一心で、お金が少し貯まると、お寺の修理に使い、貯金はいつもゼロでいいと自分にいい聞かせていました。三年前には、坐禅もできる多目的の小さな庫裡ができました。この庫裡は、全部自分たちのもっているお金で建てましたが、お寺に残せることに喜びを感じております。

無我夢中で頑張っているうちに、二人とも六十歳を過ぎてしまい、いつ逝ってもおかしくない年齢になっています。

私たちは、勉強会で「寺族問題」について話すことがあり、多くの「寺族問題」があることを知りました。それぞれの寺族に「寺族問題」があります。私の場合、子どもがいないので、住職が先に亡くなったときは、准教師の資格と責任役員であっても、いずれお寺を出なくてはなりません。私たちが現在の寺に入るときも、いろいろな問題があり、むなしい思いをしました。お寺の入り方も、出方も問題があるのです。

そういう経験から思うのですが、宗制にも詳しい、中立の立場で相談相手になっていただけの方がおられたらよかったと思いました。住職が亡くなった後、どこで自分の気持ちを聞いていたか、るのでしょうか。「寺族の相談窓口」があっても、直接、解決につながるのでしょうか。「寺族の相談窓口」で後任住職と寺族を調停できないのでしょうか。

いろいろな問題が発生したとき、宗務庁、宗務所長、教区長などがその役割をされておられるのではないかと思うのですが、それはそれで意義があっても、お互いに困ることもあると思うのです。そこで、調停委員としての研修をされたプロの方にいてほしいと思うのです。私一人の問題ではありません。全国的に同じような立場の寺族が沢山おられます。私は、決して権利を主張するものではありません。後任の方と円滑に手を携えていきたいのです。

調停していただける機関があれば、トラブルが少なくなると思います。お寺を出ていくときに、恨み辛みを残して悲しくお寺を去るのではなく、お寺を出ても気持ちよくお参りさせていただけようになりたいと思っています。寺族はお寺にとっても愛着があります。どなたも大事に思われて毎

日精進されておられると思うのです。最後になって不安にならないように、どなたも安心してお寺をお守りできるようになれたらと思います。

4、寺院の家族論研究を

静岡県泉龍寺寺族 鏡島眞理子

宗門全体が、高齢化している中であって、若い世代と高齢者の寺族との間に意識の隔たりがあることは、お寺という環境でなくとも容易に想像できます。同じ宗門人として、同一のスローガンのもと、檀信徒教化にあたるためには、お寺が率先して、み仏の絆を深めなくてはなりません。ところが、同士であるはずの寺族が、世代の交代と共に、意思の疎通すらできなくなり、中には、日常生活にも支障が出る程ぎくしゃくとして、食事などの場の共有を若い寺族に拒まれるようになる、などというお話もお聞きます。食事はおろか、庫裡の出入りすら拒否されるお話には本当に胸が痛みます。親やお年寄りを大切にしましょうと法話で説く協で、お寺のお年寄りには疎外されても修行と心得て、檀信徒の手前、若手をかばって泣くこともできない、美談を超えて悲劇とはいえませんが、
んでしょうか。

出家主義を標榜する禅宗は、僧侶の結婚の歴史が浅く、当然、寺の家族の歴史も浅いと思います。そのためか、建前ばかりが先行し、本音は罪の意識すら伴うためののか、自分という僧侶の結婚が生んだ現実を見失っていることに気づかないのかもしれない。出家者たる住職に妻がいるのなら、親も兄弟もいる現代的出家であり、自分の寺という狭い世界で、真の出家者の如く立てられ

るからといって、親である先代住職やその妻の寺族、つまり父母を、寺院運営の使用人扱いすべきではないということはありません。また、寺に住する限り現役で、寺のために生きることとは生きがいであり、そのように生きていきたいと思っている方が長くお寺を守ってきた寺族の方の気持ちだと思います。年齢や経験年数の多い先輩寺族も、経験の浅い若い寺族も、住職の妻かどうかではなく、一仏教徒としてお互いを大切に、寺に住む者すべてが、それぞれの良さを発揮できる環境を作らなくてはならないと思います。

寺族の老後について、宗門をあげて問題視し、寺院の特殊な家族の運営を研究することは、出家主義の宗門に隠されていた新しい課題かもしれないと思うようになりました。寺の中に住む者すら救えない宗教が、どうやって檀信徒を救うのでしょうか。老いも若きも、抑圧された寺院環境で、真の宗教生活ができないとすれば、檀信徒教化もままならず、宗門の未来もないと考えられないでしょうか。いわば曹洞宗寺院家族論の確立は、急務ではないかと思っています。

逆の立場というのもあると思います。私は今回のテーマで世代を超えてご意見をいただきました。うという打ち合わせの中で自分は若手という意識でお話しているのですが、私がお聞きしたり伝え聞いた話では高齢の方ばかりではなく、若い方がお寺の中で苦しんでいたりと辛い思いをしている、それは世間の嫁姑問題や家族問題とまったく同じだといわれる方もおられますが、お寺という特殊な環境の中では、それが強く作用してしまう危険性があるのではないかと思います。

住職をトップにした縦社会といえる社会がお寺の中にあると感じています。住職の立場にある人

の考え方がそのお寺を決定することは仕方のないことかも知れませんが、住職を中心として上になるか下になるかという年齢ではない縦社会という枠ができていて、仏様を大切にするという下に住職があつて、私どもが僧侶を大切にして、仏法僧の三宝を敬うわけですから、その敬う素地がお寺の中に確立されていますので、それを大切にするあまり、その枠が強く作用しますと、若い住職やそのつれあいの寺族が東堂やそのつれあいである先輩寺族を大変な状態に追いやることもあるでしょうし、また逆の立場もあると思います。出家教団である曹洞宗寺院の新しい家族論のようなものを寺族や住職たち寺院全体で求めていただいて、現職研修や寺族研修において、そのようなテーマで研修することができたなら、お寺の未来もよくなっていくのではないかと思います。

5、宗門の興隆は寺族の在り方にこそ

京都府西方寺住職 水谷 恵丈

私が十年ほど兼務住職をしていたお寺があります。そのお寺の今の住職が小学校六年のときに父親が亡くなりまして、その寺族が路頭に迷ったわけですが、それから、寺族の人が一生懸命に苦勞を乗り切つて、子どもを小学校、中学校、高校に行かせ、さらに、駒澤大学、永平寺に行かせ、五月の終わりに晋山結制をしました。それは本当に立派なものでした。地方、遠方から、大勢のお参りがあり、よかったと思います。これによって、一緒に檀家の人たちが盛り上がりました。お寺への認識が深まり、みんなで、こうしよう、ああしよう、ということが無言のうちにできていきました。これは寺族の目に見えない努力が影にあったからこそと思っております。

住職には法類会というものがどこにもありますが、私のところは法類が十三あります。法類会というのは、住職が集まっては意見交換をしたり、親睦だといって飲んだり食べたりしますが、寺族も法類会と同じように法類寺族会を作って親睦を深め意見交流をして、研鑽を図ったらどうかということを考え、三年ほど前に立ち上げることができました。寺族たちが親睦を深め、勉強会を行い、共に研鑽を深めていくための組織を作ることとは大事だと思います。

私は、三十八年間、教員をしております、給料、退職金、年金などをいただいてきましたが、寺族にはそういったことがなく、そういったなかで家庭をもって子どもを育てていかなければなりません。お寺は千差万別です。私どもの寺には多くの収入はありません。寺族の身分保障や生活保障障といっても、収入のないお寺では、しようと思ってもすることができません。寺族の身分保障や生活保障については、宗務庁の方で考えていただきたいと思っています。これが私の今日の意見です。

このような会も悪くはありませんが、叱咤激励するばかりで、線香花火のように、明日になったら消えてしまっています。こういうことを発火点にして、「寺族問題」を解決するための組織作りを宗門で考えて行なうべきだと思います。曹洞宗の寺族の会が強いものになり、寺族の身分などを保障できるようになれば、宗門は活性化していくものと思っています。宗門が発行している『曹洞宗報』にも寺族が関心をもって読めるような内容にしてほしいと思います。

ディスカッション

田中良昭（コーディネーター）：…それでは、これから、壇上に上がっておられます五人の意見発表者の方々、司会をされたお二人、さらに、ゲストとして来ていただいた全国曹洞宗青年会会長の芳村元悟さんと、「寺族問題」を中心としたディスカッションをお願いしたいと思います。

まずはじめに芳村さんより今まで、五人のパネリストの発表をお聴きになって思われたこと、ご自身がいろいろとお寺で体験しておられること、同僚の若い全曹青のみなさん方とのお互いの意見交換の中で、それぞれが抱えている「寺族問題」等々、色いろな角度からご意見をお願いしたいと思います。

芳村元悟（ゲストパネリスト・全国曹洞宗青年会会長）：ご紹介いただきましたとおり、ただいま第十七期の全国曹洞宗青年会の会長を務めさせていただいております。

今日、お時間を頂戴いたしましたので、先ほどの五人の方々のお話を伺った中で私の思いをお話しさせていただきますと思います。

先ほどのお話を拝聴しておりまして素直に感じたことは、今は既に寺族さんでありますけれども、その皆さんが寺族になるという、その時には、やはり相当な覚悟というものがあつたんだと思うのです。覚悟があつて、決意があつて、勇気があつて、分かつていて覚悟する部分もあつたでしょうし、何をしたらいいのか分からないけれども、何かやらなければいけないという覚悟もあつて

始められたこともあったでしょう。そして、そこからスタートをしていろんなことが分かって、いろんなことをやったらいいと思って進んでこられてきて、その都度その都度、やはり覚悟があったんだと思います。その覚悟の歴史が、寺族さんとしての時間になっていると思います。

まず「問題点ありき」ではなくて、その寺族さんお一人おひとりの、その覚悟の積み重ね、覚悟の歴史に対して、我々僧侶ももちろん、宗門挙げて答えていかなければならないと思います。そうした上で、答えなければならぬ問題点は、さて何でしょうか、というところから踏み込んでいくアプローチが、本当に必要なんだということを、改めて感じさせていただきました。

私も、実はその覚悟の連続の中から産み落とされた一人の子どもであり、その覚悟のもとに僧侶の道を歩んでしまったうちの一人であります。

私の母親は東京の生まれで、普通の在家として生まれ育って、銀行に勤めて、銀行の職員で永平寺に参禅に出かけて、そのとき、たまたま、うちの父親と出会ってしまったのです。そして、お坊さんに嫁いだわけです。嫁いだのが昭和四十二年です。私の住んでいるところは北海道の滝川市です。当時は、飛行機で千歳に降り、そこから鉄道で六時間かかりました。ですから、それだけでも覚悟が必要です。そこで、覚悟をもって生活をして、子どもが四人生まれまして大騒ぎになったところで、父親はあの世に逝ってしまったわけです。その時点で長男の私が十歳、その下の兄弟が八歳、六歳、四歳とありました。そこからこれまでの時間というのは、本当に覚悟以外の何ものでもありません。そのとき、子どもの目を見て、お寺をどうすればいいのか、自分たちはどうすればい

いのか、ということが一番最初にあったと思います。それともう一つ、私の母親の一番見習わなければならぬと思うところは、自分の夫が何をしたかったのか、自分の夫が僧侶として、仏教徒として、手探りで探し続けてきたことは何だったのか、という何を何も知らずに過ごしていたということに気がついて、そのときから鬼のように勉強をして、人と出会って一緒に活動をして、お寺を支えてくださる檀家さんの方々の二人三脚で時間を過ごしてきたところです。そういう情熱を見た中で、お寺という部分の生活に対して、黙って見ているわけにはいかないという思いから、僧侶としての生き方、いい先生に出会いたいと強く望むようになったのです。そして、自分が本当にお師匠さんと呼べる方に出会えるように、手探りで進ませていただいたその手本は、自分の母親にありました。ですから、寺族というものに対して、それぞれの立場やそれぞれの環境、それぞれの状況の中で考えなければならないことは、本当に千差万別だと思います。私も結婚して二人の子どもの父親になりました。お寺というものは、「住職さんが」というものではなくて、お寺という言葉がイコール住職さんもあり、寺族さんもあり、周囲の方々もあり、それが曹洞宗のお寺であると思います。そしてまた、「お寺」という言葉の大きな外郭には、檀家さんもある、そういう状況であると思うのです。その皆さんが手を携えて頑張れる状況を一つひとつ手順を踏んで作っているのが、現段階の状況ではないかと思います。こうした機会を通じて、それぞれに抱えている問題点やご意見を、一つひとつ出していただいて、それにながしかの答えをみんなの力で導いていくということができるのは本当にいいことだと、五人のお話しをお聴きしながら、改めて感じたところで

す。

先ほども申し上げましたように、「問題ありき」で取り上げていくのではなくて、毎日毎日、時間を重ね、その積み重ねを無駄にしないために、自分たちが必要なことを一つひとつ見つめ直していくことが必要だと感じているところです。

田中：芳村さんは、ご自分の母親の生い立ち、若くして方丈さまが急死されたことを話していただきました。芳村さんのお父さんは、托鉢行をなんとか宗門の若い人たちに広めようという運動を始められた直後に、急に亡くなられたということです。当時、長男の芳村さんが十歳で、その下に三人のお子さんもいたという、大変な状況の中で、お母様が子どもを一人前にするために尽力された寺族としての生き様を見てこられたとのことですが、こうして今は全曹青の会長になるほどの人材になられたわけです。先ほど、水谷老師も、法類の方で小学校のときに先代を亡くされて、母親である寺族さんが頑張られたおかげで、晋山結制まで後継者を育てられた話をされました。二つの例をお聴きしまして、寺族さんの力はすごいと感じたわけであります。

私どもが駒澤大学に入った当時、在家から出家して駒澤大学仏教学部に来た人は、お寺で生まれて入学してきた人たちに対して、「我々は発心して坊さんになったが、おまえたちは発心がない」といわれ反論できなかったことを憶えています。しかし、「自分は坊さんになろう」と決心する瞬間は、お寺の子どもでもあると思うのです。そのように決心する瞬間こそが発心なのではないかと思うのです。それぞれ自分自身の問題ですが、それを自らの発心として、坊さんとしての生き方の

原点と位置づけ、その気持ちを踏まえていけば、お寺に生まれようが、一般の家庭に生まれようが、それは関係ないと思うのです。

芳村さんが話されたように、お一人おひとりが寺族になろうとしたときに、それぞれが寺族になる覚悟をなさり、決断をして、勇気をもってその道に入られたことが、その方の寺族としての原点だと思います。皆さん方が、寺族になろう、お寺の住職、あるいは住職の後継者と結婚しようと思ったときの気持ちを、寺族としての自分の原点に据えて活動していただくと、すばらしい活動ができるのではないかと思うのです。

萩野頼子（司会）：先ほど、お聞きしたら、今日ご発表の四人の寺族さんのうち、三人の方が在家のご出身であるということでした。在家ご出身の方が、ここまで本当によく活動をなさったということに敬意を感じています。今回、公開はしていませんが、全部で二十四通という応募がありました。しかし、この中には公表されたら、多分、地域の人たちに私だと分かるので、やめていただきたいという方もおられました。それぞれに葛藤があるようにお見受けいたしました。

先ほど、芳村さんにお話をさせていただきましたが、私は、曹洞宗婦人会を通して、芳村さんのお母さんと一緒に二十年以上前から活動をしてきました。その芳村さんのご子息さんが、このように成長され、お育てになったお母さんは本当にご立派だと思います。また、総代さんの奥さんに初期のころから婦人会の評議員をしていたいておりましたが、その方が心から応援しておられ、私たちが絶対に最後までお世話をするから東京に帰らないでほしい、といっておられたことは、当時

よりお聞きしておりました。そのとき、四人のお子さまがおられ、まだまだお若かったこともあり、東京にお帰りになりたかつただろうと思われませんが、そのときに踏みとどまる決意をなさったのは、その背景に檀信徒の方々の応援があったということが大きかったと思います。そして、そのような応援は、普段から、お寺と檀信徒の皆さま方との深い心の交流があったからではないかと思っています。そのことと共に、すなわち、法類の存在というののも大きかったと思います。その両方のことが、芳村さんの幼少時代から今日までの支えになってきたのではないかと想像しております。

芳村さんのお話をお聞きして、普段からの檀信徒さんとの心の交流ということを、いつも大切にしていたのだと思います。それが私たちの身の立つ寄る辺ではないかと思っています。

田中：「寺族問題は僧侶問題である」という言い方をしますが、寺族の問題は僧侶と一緒に考えて考えなければ解決はないと思います。これは、かなり前からいわれていることです。今、萩野さんがお話しされましたように、法類会であるとか、檀信徒であるとか、一緒に考えていくことができればと思います。しかし、そうするためには、普段からの信頼関係、交流が必要になってくることは大事なことだと思います。檀徒総代の方が、お寺が困ったときに、いろいろと相談のり、お寺のためにご尽力されるようになれば、大きな力になると思います。

柚木祖元（司会）：今から五年前に、寺族友の会などの働きかけ、「寺族の相談窓口」を作ってほしいという要望がありました。当時の指導課の課長さんから「通信教育でアンケートをいただいている」というお話がありました。私が見たのは五百通ぐらいですけれども、寺族の通信教育でス

クリーニングに來られた方たちのアンケートを見て、その中に書かれている悩みとか苦しみとかについての分析をさせていただきました。分析していきますと、今日、ご発表いただいた方々のお話とほぼ重なるわけです。さまざまなご意見やご要望やお悩みがあるのですが、それを、私たちが聞き置くだけではなく、研修とか行政の面で何か具体的なことが可能ならばと思いつながら、「寺族の相談窓口」の立ち上げにいささか微力を尽くさせていただきました。今日、つくづく思いましたことは、会場の中に三十人以上のお坊さんがおられることです。もちろん、宗務庁、内局の方たちも含めてですが、宗議会議員さん、宗務所の役職員の方々、それから研究者の方々などです。そういう方々と、今、出てくださっている方々と一緒になって、新しい方向に向かって考えていくことができればと思っております。一人だけで考えていても難しいと思いますので、できるだけ多くの人たちと一緒に考えていければと思っております。

田中：寺族通信教育につきましては、私も講師をしており、二泊三日のスクーリングでは最後にアンケートを書いていただくようになっていきます。今、柚木さんは五百通のアンケートの内容を分析されたと話されましたが、今までは寺族さんの思いを表現する場合は寺族通信教育のアンケートでしたが、柚木さんたちのご尽力により、新たに「寺族の相談窓口」が設けられました。このことは、宗門として寺族さんのご意見を聞こうという姿勢が示されたと思います。

それから、寺族通信教育についてよくいわれることは、その後のアフターケアがないということです。二泊三日のスクーリング、一年間のテキスト、それで終わりなんです。本当は、生涯教育と

して学んでいければいいのですが、そうはなっていません。ですから、通信教育で学ぶきっかけをつかんでいただき、あとはご自分で学んでいただくことになります。そのようなことを考えると、通信教育で学んだあとに、さらに学べるシステムを構築していく必要があると思います。

大場：准教師をとるために、通信教育を受けて、レポートを出すのですが、さらに、その上の段階をつくってほしいというようなお話しがあったのですが、私も、そのようなことをしていたければありがたいと思います。また、寺族会の集まりでは、このような話し合いもいいのですが、たとえば眼蔵会などの勉強会もあれば幸せだと思えます。是非、そのような企画をしていただきたいと思えます。

田中：数年前から、宗務所寺族会という寺族会の組織が各宗務所にできて、そこで寺族さん方が集まって研修ができることになっています。寺族さんたちに対する宗門の新しい施策だと聞いております。その宗務所寺族会において、講師などを派遣していただき、寺族さんが求めている勉強会を行うようにしていけばいいと思います。宗門としても、現職研修に加えて、寺族研修についても今後の課題として考えていただければと思います。

水谷：今、お話しされた寺族の研修についてですが、なるべく小さな範囲で行っていくことが大事だと思っています。たとえば、法類の寺族会を考えた場合、最初は二人か三人であったとしても、一緒に旅行などをしたりして、次第に輪を広げていけばいいと思います。講師などを依頼する場合にも、大げさになると経費もかさみますので、関係者の中に適当な方がおられれば、その方にお話し

していただければいいと思います。

田中：水谷老師がお話しされましたように、寺族さん方で勉強会を開く場合、小さなところから次第に広げていくという方法も考えておく必要があると思います。

先ほど、パネリストの方から、世代間の断絶について考えておかなければならないというお話があったのですが、この問題について、青年会の立場としては、どのようにお考えでしょうか。ご意見をお聞かせください。

芳村：私を含めて、最近の傾向を考えてみますと、私たちの世代は、頭の中で理解をして頭の中で答えを出すということに頑張りすぎてしまって、何の役に立つかわからないけれど、とにかく十年ほどやってみようというところがないんです。母が長い年月をかけて築いてきたことについて、どんな意味があるのか、何の役に立つのか、頭の中で考えてのことですが、意見の衝突があったのです。長い年月をかけて頑張ってみて、そこから見えてくる何かは確かにあると思います。最近の世の中というのは、すごくインスタントになってきて、その場で聞かれたことにはその場で答えなければならぬというような風潮があると思います。その場で聞かれたことに対して、その場で端的に答えられる人が優れた人であり、モゴモゴと口ごもってしまう人については「あの人は何を聞いてもハッキリしない」と思われてしまうのです。だから、頑張って答えを出そうとするのですが、頑張って答えを出そうとしても時間がかかってしまうことがあります。長い年月を過ごしてこられた先輩の皆さん方には、長い時間をかけて過ごしてきたからこそ自信をもっていえることが

あると思います。

昨今の世代間の事を考えれば、どこかで誰かが舵をとって「ここは、あなたの言うことはもつとも、あなたの言うことももつとも。でも、ちょっとここはね、頑張りましょう」というような、一つインタビューをおいてあげられるような事、例えば、一番そばにいる人たち、僧侶であったり檀家さんであったり親であったりが、ひと言加えてあげられることというのが、実は小さなそういう問題に対しての改善の方向性になるんじゃないかということを、感じたところです。

おわりに

本誌に掲載しました基調講演では、准教師に限定した寺族喪儀法（案）とは言え、さまざまな問題を抱えていることから、「寺族（准教師）喪儀法（案）」の差定、念誦、回向文に限定して紹介し解説していただきました。また、寺族や住職の意見としては、寺族の位置づけなどに関する理念的な問題、寺族会の在り方などに関する行政的な問題、実際に寺族が直面している切実な現実的問題、「寺族の相談窓口」の運営に関する問題など、寺族を取り巻くさまざまな問題が提起されています。さらに、ディスカッションでは、僧侶と結婚し寺族として生きていくことの覚悟、寺族を通しての檀信徒との心の交流、寺族のための勉強会の必要性、年輩の寺族と若い寺族との世代間のギャップなど、これから考えていかなければならない問題について議論されています。

このような寺族に関する問題を、今後、どのように考えていけばいいのか。ここに提起されている問題について、さらに議論を深めていく必要があります。さまざまな立場から意見を出し合い、今後の寺族の在り方、ひいては、今後の僧侶の在り方をも視野に入れ、慎重に考えていく必要があると思います。それは、寺族ばかりではなく、僧侶をも含め、宗門全体が考えていかなければならない問題であると考えています。今回の試みを「踏み台」にして、今後さらに「寺族問題」について、ご一緒に考えていきたいと思います。

仏教としての「少欲」と「知足」

―現代のコンテキストから読み解き表現する―

曹洞宗人権擁護推進本部

1 縦糸と横糸または真理と経験

人間の一生と人格とは、織物に譬えられるかもしれません。

次に紹介するのは、染織家・志村ふくみさんの随筆の文章です。

織物の地色は単独ではなくて、必ず、経糸と緯糸が重なりあって出て来るもので、これを織色と申します。……経糸というものは、基本的なもので、一たん建てたら動かすことは出来ません。でも緯糸は、自由に入られます。……経糸は伝統、緯糸を今生きているあかしにたと

えれば、この陰陽がかさなって織り色が生れます。

『一色一生』から抜粹・編集 ※1

織物は本数も色合いも最初から定められた縦の糸と、無数の横の糸との組み合わせによって成り立っています。縦横の糸の線が織物の面として生まれ変わるとも言えるでしょう。それと同じように、人には容易には変えられないものごとと、その瞬間瞬間の現場で、ある程度自由にできることが重なり合っています。たとえばお釈迦さまがおっしゃっている生老病死苦の現実などは、どんなに医学や治療方法が進歩したとしても、人間が生きていることからまったく排除することができない要素です。一方でその人がどのような老いや病いや死を生きているのかということには何ら固定した答えがないようなものです。

私たちが日々、読誦^{どくじゆ}し仏道の寄る辺^べとしているお経・經典は、インドでは「スートラ」という名前と呼ばれています。数珠^{じゆず}や飾り物を貫く「たていと」が原義のようです。漢語でも「縦糸」を意味する「経」の文字で翻訳されています。

私たちがお経・經典の教えを学ぶということは、どのようなことでしょうか？ ただ単に經典の文字情報を正確に理解することにとどまりません。お経の言葉はいわば織物の経糸^{たて}に当たります。経糸は時代や社会の変動によっても容易に変わらない真理や法則です。しかし、ただ普遍的な真理というだけでは、私たちの心に響く教えにはなりません。経糸に譬えられる真理に、私の経験や思

いという緯糸よこいと一本一本を重ね織り込んでいくことによって、今を生きる私を導く教えとなるのである。

仏教の布教や教化は、釈尊や祖師方が過去に示された経糸たていとに譬えられる真理に、布教者の理解と経験という名の緯糸よこいとを織り込んで、仏の教えの織物を他の衆生に示すことです。大切なことは、話し方の上手下手ではありません。嘘や誇張でごまかしたり、美しい逸話だけを部分的に貼りつけて済ませるものでもありません。經典の示す真理に私の真実を織り込むことを通して、勇氣と生きる希望を伝えていくことが教えを広め、教えにしたがって自らを正すことだと思えます。古いお経では、釈尊の説法を聞いた直弟子や信者が次のような言葉で賛嘆している場面によく出会います。

……譬えは倒れた者を起すように、覆おほわれたものを開くように、方角に迷った者に道を示すように、あるいは暗闇の中で灯火をかけるように、ゴータマさまは種々のしかたで真理を明らかにされました。

※ 2

絶望に倒された者を立ち直らせ、道に迷った人に本当の路を見出させ、迷いの暗闇に光明を掲げるような布教や教化が少しでもできているでしょうか？

次の伝道揭示板の言葉を通して、自己点検をしていきましょう。

2 「下見て暮らせ」が仏教の伝道標語？

伝道句や仏教標語は、たとえ何千年、何百年前の言葉であっても、これを教訓として掲げる送り手も、それを理解する読み手も他ならぬ現代の私たちです。経糸に例えられるいにしへの教えに、今の私どもの経験や生活を緯糸として織り込んでいく行為が、伝道句や法話を使用した布教活動になります。

ここに一枚の写真があります。掲示板に掲げられている次の言葉をご覧になって、読者の皆さまはどのような感想をお持ちになられるでしょうか？



撮影の時期は、一九九八（平成一〇）年九月六日頃。場所は神奈川県横浜市鶴見の大本山總持寺の表参道前にある伝道揭示板です。

揭示板に書き込まれた標語は

「上見れば ほしいほしいの 星だらけ

下見て暮らせ 星の気もなし」

ということわざ・道歌^{どうか}です。道歌とは一般に仏教や僧侶の教えを世俗の道徳として分かりやすく詠^よんだ和歌とされています。

この文言はどんな意味なのでしょう？ また、ご本山の伝道揭示板に掲げられた仏教上の意味合いはどのようなものでしょうか？ さらに、社会的な影響や問題はあるのでしょうか？

この道歌の出処・出典ははっきりしていません。いつごろから使用されるようになったのかもわかりません。ことわざの辞典としてはもっとも詳しい小学館版の『故事俗信ことわざ大辞典』（初版一九八二年）には、まったく同じ歌が次のように紹介されています。

「上を見るより下見て通れ」と同意のことば遊び

とあり、「上を見るより下見て通れ」の辞項には、

上を見ればきりがないので、むしろ下を見、自分の境遇に満足するほうがよい

と説明されています。辞典のこのような解釈だけが正しく、それ以外の意味は成り立たないわけではありませんが、この「上見れば ほしいほしいの 星だらけ 下見て暮らせ 星の気^けもなし」と

いう道歌は、「上見りや限りが無い、下見りや方図ほうずが無い」（辞典の語釈Ⅱ上には上があり、下には下があって、どちらも際限がない）や「上な見そ」（分をわきまえて、いたずらに上をうらやむな）や「上見れば榜示ぼうじ無し」（上を見ればきりがいいから、適当なところで満足するのがよい）などのことわざと同工異曲どうこういさくです。さらに揭示板に掲げられた道歌は、もっとよく知られている「上見て暮らすな 下見て暮らせ」を容易に連想させます。

この「上見て暮らすな 下見て暮らせ」について、小森龍邦さんはかつて曹洞宗ブックレットの中で次のように述べていました。

部落問題は徳川幕府の封建時代に士農工商「穢多」「非人」という六段階の身分差別の制度が体系化されたというか、法制的にもあるいは社会の慣習の中にも根付いてまいりまして、人々の觀念の中に、「上見て暮らすな下見て暮らせ」というものがずっと定着をさせられていきます。……中世の封建社会というものが、近世封建社会に衣更えをする時に、どうしたらいつまでも封建制というものを維持することができるか。極端な言い方をすると、どうしたら徳川一族一門によって、我が国の政權を掌握し続けることができるか。そのためには何をすればよいかを考えまして、「大衆を分裂させ支配するのが一番よい」と考えついたわけです。彼等にとっては、政權の脅威になるような大衆の動きを、未然に阻止することが大切でありましたから、したがって「上見て暮らすな下見て暮らせ」という考え方を徹底させ、しかもその考え

方が崩れないように、その裏打ちとしての制度、社会の物質的な生活の状況というものを、毎日「上見て暮らすな下見て暮らせ」という考え方になじむように持つていかなければなりませんので、士農工商「穢多」「非人」という六段階の身分差別の制度が作られたのです。

※ 3

この小森さんの文章は、近世社会における部落差別の起源について述べたものです。近世幕藩体制の中での身分制度つまり小森さんの表現に従うと士農工商と、被差別の民とみなされていた二つの身分、「穢多」と「非人」を合わせて六段階の身分秩序を固定させるために政治権力者（徳川幕府）が当時の人々に植えつけた考え方の典型が「上見て暮らすな 下見て暮らせ」であると説明しています。部落差別の近世政治起源説とも言われています。江戸時代の身分制度がはたしてこのような六段階に単純化できるのか？ 天皇・皇室や僧侶として非定住民はどこに属するのか？ 本当に「上見て暮らすな下見て暮らせ」が当時の思想や倫理として実際に機能していたのかどうかは、現在では検討の余地はあると思います。

しかしながら、この一連の道歌やことわざは、上の身分や階層および経済的に豊かな境遇をうらやんで悶々とするのは愚かなことである。それよりは、自分より下の境遇の人々の不幸や貧困を思い浮かべて、今の境遇にあることに感謝せよ。自分の分をわきまえて、現状に満足するのがよろしいという道徳を表わしていると言えるでしょう。

いずれにせよ、この「上見れば ほしいほしいの 星だらけ 下見て暮らせ 星の気もなし」に代表される類似の道歌やことわざを、現代においてそれも仏教の教えや信仰と関わって積極的に用いる理由はあまりなさそうです。人を目覚めさせ勇気づけるような教えとはおよそ程遠い感じもします。

それにもかかわらず、掲示担当の布教師の方は、どのようなわけでこの道歌をご本山の伝道掲示板に掲げたのでしょうか？

3 解説文の出典はいつたいどこに？

冒頭の伝道掲示板の写真をもう一度ご覧ください。

掲示板に向かって左下に白い状差しのような箱が見えるでしょうか。この写真では不鮮明ですが、この中には何も入っていません。この道歌の掲示が明らかになった後で、後日、ご本山に確認したところ、この状差しには下記の法話・解説文「掲示伝道標語」が当初（八月下旬頃）は入っていたそうです。

相対的に小い通原語

H10・8・15

本山市教部 □Ove(Se)

上見れば

はいはいの

星だらけ

下見て暮らせ

星の気もなし

お経の中に「猿を降らせる方法」が出てきます。

猿を捕まえる人間は、まず、口の小さい籠を用意するんだそうです。その中に好物を沢山入れておきます。食べ物欲しがるとは、籠の中に手を入れて、手らっぱい食べ物をつかみ取ろうとします。ところが、手のひらに食べ物をつかむと、手を放すことが出来ません。握りしめた食べ物を放して初めて手から抜けるのです。しかし、猿にはそれが解らないのです。つまり手を放げているのは、猿の食べ物に対する欲望なのです。猿は自分の欲望を満たそうと、僅か一握りの食べ物をつかんだために飽けなくなり、捕まえられてしまうのです。

揭示伝道標語

H10・8・15

本山市教部

上見れば

ほしいほしいの

星だらけ

下見て暮らせ

星の気もなし

お経の中に「猿を捕らえる方法」が出てきます。

猿を捕まえる人達は、まず、口の小さい壺を用意するんだそうです。その中に猿の好物を沢山入れておきます。食べ物欲しがる猿は、壺の中に手を入れて、手のひらいっぱい食べ物をつかみ取ろうとします。ところが、手のひらいっぱい食べ物をつかむと、手を抜くことが出来ません。握りしめた食べ物を放して初めて手が壺から抜けるのです。しかし、猿にはそれが解らないのです。つまり手を抜けなくしているのは、猿の食べ物に対する欲望なのです。猿は自分の欲望を満たそうとして、僅か一握りの食べ物をつかんだために動けなくなり、捕まえられるてしまうのです。

この話、皆さんはどう思われますか？ これは単なるたとえ話ではなく、私たち人間に当てはめて考えてみると、大事な教えのような気がします。たとえば、壺をこの世の中とします。そこにはおいしい食べ物である欲望が渦巻いている。私たちが壺の中に手を入れるのですが、私たちは欲望を放棄すれば簡単に手を抜くことが出来るのに、それがなかなか出来ず、あの猿と同じように自分自身で縛られてしまうのです。自由になるにはまず欲望を放棄することなのです。私たちは世の中が私たちを縛っていると思いますが、実は自分自身の欲望が私たちを縛っているのです。

私たちの欲望には、限らないものがあります。つぎからつぎと「あれも欲しい、これも欲しい。あれも食べたい、これも食べたい」と。それはまるで喉が渴いた人が、海の水を飲んで、

いっこうに渴きがおさまらないのと同じようなものです。それはいつまでも満足することがなく、ますます渴き（欲望）は強くなるばかりです。しかし、この人間に欲望があったからこそ、人は努力して社会を進歩させ、発展させて来たことも事実です。ですが、そこに何らかの歯止めがないと、人は欲望という煩惱の炎の中に迷い続けるだけになってしまふのです。

お釈迦さまは「少欲知足」の生き方を教えています。いかにして自分の欲望を少なくして行くか、今の自分が足りていることに早く気が付き、いかに満足して行くかが大切なのです。

『はだかにて 生まれてきたに 何不足』

私たちはこの世にはだかで生まれ、はだかであの世とやらへ行くことを考えると、「少欲知足（欲を少なくし、今に満足すること）」の生き方が大事なのではないでしょうか。皆さん勘違いしないで下さい。「少欲知足」とは、「何かを我慢することではないのです。分けあえば足りる」ということなのです。

〈原文掲載・改行等は編集〉

ここで初めて「少欲知足」が登場します。仏教の「少欲知足」、文中の言葉に従えば「欲を少なくし、今に満足する」生き方を伝えるために、冒頭の道歌を紹介したようです。

標語や伝道句の解説文・法話ということであれば、「上見れば ほしいほしいの 星だらけ 下見て暮らせ 星の気もなし」の文言の説明や解釈があるのが普通ですが、「上見れば」や「下見て暮らせ」についても一切触れられていないのが不自然です。

実はこの不自然さには、この解説文・法話ができあがるまでの特別な事情が関係しています。

この「猿を捕らえる方法」という寓話に始まる解説文・法話は、担当布教師の方の文章ではなく、ほぼ全文がある書籍からの断片的な借用であることが後日判明しました。もちろん布教師の方はこの書籍の著者に対して、このような断片的な借用と編集を施して揭示伝道として利用することの了解を得ていませんでした。

布教師の方が無断で借用したのは、これも宗門の僧侶であり、布教師でもある方が著した『はがき伝道 集大成 閑話百題』（一九九七年刊）という書籍です。この『閑話百題』の中にある少なくとも三箇所（の標語や話材をつなぎ合わせてつくられたのが、ご本山の伝道揭示板に置かれていた「揭示伝道標語」という解説文・法話です。冒頭にある問題の道歌については、担当布教師の方は、この書籍とは別なところから引用したということを証言していますが、一文字もたがわぬ道歌が『閑話百題』の別の頁にあることも確認されています。

問題は担当布教師さんによる他人の法話集からの無断借用だけにとどまりません。無断で借用された書籍の該当箇所も、この著者自身のオリジナルかというと、そうでもないのです。この法話集が出版される数年前には、あるインド人の講話集（日本語訳）が出版されていますが、この中には、「猿を捕らえる方法」という寓話やその解釈がほぼそのまま出ています。担当布教師さんの解説文・法話や『閑話百題』では「お経」「仏典」に出版があると思われた寓話自体が、実は仏教とは関係のないところからの借用である疑いが出てきました。

このように、経典や祖録の文章や話を使用するような振りをしながら、実際は仏教とは関係のない話材を使っていたのです。少なくとも、担当の布教師の方は、この寓話と解釈が仏典とは関係のないものであるとは知らずにコピーしたのでしょう。コピーにコピーを重ねた挙句、何が仏教のオリジナルかも分からなくなってしまったということなのです。

4 経典と道歌の経糸を見まちがえる

「上見れば ほしいほしいの 星だらけ 下見て暮らせ 星の気もなし」を揭示し、その解説文・法話を書いた担当布教師の方は、この道歌に仏教の「少欲知足」の教えを現代的に織り込もうとしました。

その何が問題で、何がまちがいだったのでしょうか？

問題が明らかになった直後に、担当布教師の方が発表した見解文「伝道掲示板の文言選択に関する趣旨と反省」(平成十一(一九九九)年十一月九日)には次のような説明が残っています。 ※4

.....

伝道掲示板の文言選択に関する趣旨と反省

〈主要箇所 の 抜粋〉

この度御指摘をいただきました伝道掲示板の文言「上見ればほしいほしの星だらけ 下見て暮らせ星の気もなし」は、仏教で教えています「少欲知足」（欲を少なくして、足ることを知る）の大切さを説く意味で引用いたしました。解説のプリントにも記していますが、私たちが限らない欲望に振り回されていることを戒め、今足りていることに早く気づいて行くことが迷いから脱することであるという意味合いを説こうとしました。

引用いたしました語句中の「上」「下」は、限りなく「ほしい」という人間の欲望、「あれもほしい、これもほしい、もっとほしい」という上限ない欲望ととらえ、自分自身が足りていることに気づくこと「知足」、そして限らない欲望に振り回されぬよう「脚下照顧」（自分自身を見つめ直しなさい）して行く意味ととらえ、「星」を見る、見ないということに関連した語として受け止め引用いたしました。これは例えば社会階層の意味でとらえ、引用したのではなく、まして「上見て暮らすな下見て暮らせ」の差別的意識とは全く別の観点からの、異なる趣旨の文言として引用いたしましたのであります。…〈後略〉…

担当布教師の方の説明の要旨は次の通りになります。

- ①「上見れば ほしいほしの 星だらけ 下見て暮らせ 星の気もなし」の文言は、仏教の「少欲知足」を説くための伝道標語として掲げた

②文言の「上見れば」は上限のない欲望への戒めであり、「下見て暮らせ」は欲望に振り回されない「脚下照顧」の意味として理解している

③よって、類似の道歌「上見て暮らすな下見て暮らせ」という身分や社会階層に関わる差別意識とはまったく趣旨の異なる標語である

このたびの「大本山總持寺伝道揭示板問題」は、もし「上見れば……」の標語が別の伝道句に替えられて、その標語についての「少欲知足」の解説文・法話に終わっていたのであれば、おそらくはこの解説についての議論はあったでしょうが、差別問題に関わっての問題提起にはならなかったでしょう。

担当布教師の方にとっては、今回の揭示伝道がなぜ差別問題にからめて指摘されるのか当初はまったく理解ができなかったのではないかと思います。おそらく文字通り青天の霹靂せいてんへきれきのように感じたのかもしれませんが。この布教師さんの名替のために確認できることは、この文言が差別的な意味合いで流通してきた道歌であることを知ったうえで、あえて揭示したのではありません。そればかりか、この伝道標語は仏教の「少欲知足」と相通じる面があると理解していたのです。主観的にはまさに善意からの引用といえますが、なぜこのようなずれが生じたのでしょうか？

①揭示された伝道標語「上見れば ほしいほしいの 星だらけ 下見て暮らせ 星の気もなし」

の一般的な（辞書的な）意味は、「上見て暮らすな下見て暮らせ」とほぼ同義であるのにもかかわらず、まったくその認識がなかったこと

②従来の一般的な道歌の意味を異なった意味内容に解釈し直すことは可能だが、そのためには一般的理解をくつがえすだけの説得力をもたなければならぬ

③「上見れば」は上限のない欲望の比喻とし、「下見て暮らせ」は仏教の「脚下照顧」の教えとする解釈も根拠が希薄なこと

④よって、「上見て暮らすな下見て暮らせ」と当該道歌をまったく趣旨の異なる標語であるという結論も説得力のない言い訳にしか聞こえないこと

担当布教師の方の今般の揭示伝道に関わる過ちは、それほど特異な事例ではなく、当時の布教化の現状や「少欲知足」の解釈の歴史を見ると、ある意味では常套じょうとうの方法論を踏襲とうしゅうしているといえます。

※ 5

当該道歌の一般的理解と仏教の「少欲知足」の理解の両方を取り違えたがための過誤といえるでしょう。この道歌に従来にはない善意の解釈を盛り込もうとしても、歴史的にあきらめや差別的に機能してきたことわざをそう簡単に意味転換できるわけはありません。ことわざの辞書や仏教辞典を参照すればこのような間違いはある程度は防止できたのではないかと思えます。

小論の冒頭に、「仏教の布教や教化は、釈尊や祖師方が過去に示された経糸たてに譬えられる真理に、

布教者の理解と経験という名の緯糸を織り込んで、仏の教えの織物を他の衆生に示すことです」と述べたことをもう一度想い起こしてください。真理や歴史という経糸に、私たちの経験や真実の思いを織り込む作業では、まず容易に変えられない經典・祖録に示された真理・教えや、歴史的に強い影響力をもってきたことわざや箴言をまず正確に把握することから始めなくてはなりません。経糸の色合いや品質を間違ってしまうと、その後でどんなに素晴らしい経験や話材をつけ加えても、チグハグで統一性のない作品しか生まれてきません。

自らが受けとめた法・真理を現代の人びとに具体的に示すことが、法話・布教教化という営みです。すから、少なくとも法の参究が教えを説く者にとって最も大切にされなければなりません。そのような努力が足りなかったことが、今回の問題の背景のひとつにあると思います。

それでは、仏教としての「少欲」と「知足」とはどのような教えなのでしょう？

5 「少欲知足」は説き方によっては社会的差別になるのですか？

一九九九年十一月に部落解放同盟広島県連合会から、大本山總持寺の伝道揭示板標語「上見ればほしいほしいの 星だらけ 下見て暮らせ 星の気もなし」が問題提起を受けました。その「申し入れ」書には、「部落差別が『上見て暮らす下見て暮らせ』の意識を多くの人々にもたせる支配の道具として制度化され」、悪しき業論と同様に、「被差別者はもとより、多くの人々に『あきら

め』を強いてきた」と指摘し、このような文言の揭示は「曹洞宗の教義及び部落差別撤廃のとりくみに相反するものといわなければなりません」という異議を大本山總持寺と本宗へ提出しています。

この標語と「少欲知足」との関係が明らかになったのは、ご本山での事実確認後になりますが、本宗と運動団体との話し合いが進んでいく中で、次のようなことが宗内で噂されていました。

① 仏教の業論だけではなく、「少欲知足」も説き方によっては誤解が生じ社会的差別を助長し、人権問題や差別思想になる

② 差別だと誤解を受けないためにも「少欲知足」を用いた説教や布教教化は当分のあいだ禁止・自粛すべきである

③ 特に「少欲知足」は、本来出家比丘への教えであるから、不特定多数の人々に説くべきではない

④ 「少欲知足」の宗門としての結論が定まっていない時点で、これを積極的に用いることは自粛するのが望ましい

⑤ 不勉強な教えの理解で布教や説教をただけで、名指しで指弾されるらしいなどなど

曹洞宗人権擁護推進本部としては、これらの噂や意見について、次のような考えでいます。それぞれの意見や疑問に回答します。

①社会的差別や部落問題に抵触するのではないかと指摘されたのは、あくまで揭示された伝道標語（道歌・ことわざ）であり、仏教の業論や「少欲」と「知足」の教え自体が社会的な差別や人権侵害行為に直結するものではありません

②誤解をする側にだけ問題があるということだけでは、宗教者の社会的責任を他者に押しつけることにもなります。「少欲知足」の教えは正しく理解され説かれる限りにおいては、それを禁止したり制限することはありません

③必ずしもそうではありません。それぞれの立場や認識において応用できる大切な教えです

④宗門の結論が出たとしても、本当に仏道になっっているかどうかは保証の限りではありませんし、それを待っていたのでは永遠に仏の教えが説けないということにもなります

⑤個人の責任において引き受けていくべき事がらと、集団や教団が共に担っていくべき問題とは区別して考えます。不勉強なるがために厳しい批判にさらされるという被害者意識にとどまらず、仏者は衆生に対して教えの真実を説示する説明責任があると受けとめてはいかがでしか

ただし、この伝道掲示板の問題提起から約十年間を経過しても、いまだに何らの方向性もビジョンも出していないということであれば、教団としてはあまりにも無責任に過ぎます。

次の章から、本宗が問題提起者へ回答した『大本山總持寺伝道掲示板問題』に関する第二回報告書（二〇〇五年八月二日提出）を基軸にして、仏道としての「少欲」と「知足」のありかたについて整理をしてみたいと思います。

6 仏教の「少欲」と「知足」を調べる方法は？

「少欲知足」は仏教だけの実践徳目と考えていらっしゃる方も多いのではないのでしょうか？ 実は言葉こそ異なりますが、古今東西の宗教や倫理思想の中では、いたるところに見られる教訓といっても言い過ぎではありません。例えば聖書の中にも似たようなフレーズがありますし、ローマの哲学者の著作や、古代中国思想や日本の近世封建思想にも見出されます。 ※6

仏教外の「少欲知足」と、仏教の「少欲」と「知足」が混同されたり、同一な考え方とされてきました。

これからは、仏教の「少欲」と「知足」特に曹洞宗の教えの伝統の中で、どのように理解され、実践されてきたのかを点検していきましょう。

さて、「少欲」と「知足」の教えの基本を調べるにはどうしたらよいのでしょうか？

仏教学の専門家や宗学者であれば、大蔵經だいざうきやうの用語索引から用例を網羅的に調べたり、関連する学術論文を読んだりできるでしょうが、専門書が手元になく、調べる具体的な方法も分からない人にとっては無理な話です。

専門家のようにとはいかなくても、布教や教化の中で展開する教えの基礎をある程度の精度で調べる方法があります。よほど複雑な事がらでもない限り、大抵のことであれば十分に事足りることも少なくありません。

① 仏教の辞書を活用する

『仏教辞典』『仏教語辞典』のひとつやふたつはお持ちでしょう。言葉の意味が分からなかったり、理解が曖昧だったりする時に、辞書を引きます。ただし、漫然と調べていたのでは活用になりません。できれば複数の辞書で、なるべくたくさんの説明を見ておくことが大切です。言葉の説明のところに詳しい目を奪われてしまいますが、たくさんの用例が紹介されている、できれば出典も明示されている辞書がお勧めです。

② 辞書にある言葉の説明を疑う。鵜呑みにしない

辞書は言葉の意味を、執筆当時の言語感覚で別な言葉と文脈で説明し直したものです。これが辞書の本体ですが、専門家が執筆したとはいえ、最初からすべてを信じてはいけません。本当にそうなのかとまずは疑ってかかることが本当の辞書の活用につながります。自分で納得できる説明や解釈はあくまで辞書などを道具にしてあなたが表現するのです。辞書はまるごと写すものではなく、

手がかりのひとつとして活用しましょう。

今回の「少欲知足」の言葉について、担当布教師の方はこれを「欲を少なくし、今に満足すること」「欲を少なくして、足ることを知る」と現代語訳しています。直訳としては辞書にもある説明ですので、これ自体が決定的な間違いということではありません。しかし、このような理解が最終的には「上見れば ほしいはしいの 星だらけ 下見て暮らせ 星の気もなし」の掲示にまでずれ込んでいくということになれば、下調べが十分だったとは断言できないのではないのでしょうか。

さらに「少欲知足」という四字熟語が、担当布教師の方の理解にも辞書の項目にも見出されません。一見当然そうな表記も、辞書の実際の用例で見ると「少欲は……知足は……」とありますので、にわかに四字熟語であると早合点できないことも分かります。

③類語・反対語も気をつけて見る

辞書を引くもうひとつの効用は、類語や反対語が分かるということです。

例えば「少欲知足」の直前に「少欲懈怠しやうよくけだいたい」という言葉が出ています。この「少欲」は「少欲」「知足」のそれとは異なり、「精進心がなく、大行を修めない」という意味で、欲が必ずしも物欲や悪しき欲望の意味ではないことが分かります。このような記述から、それでは「欲」とは何だろうという探究心も出てくるはずです。

さらに「少欲」「知足」の反対語としては「多欲」「不知足」などがあります。これらを現実の状況に置き換えて考えてみる想像力を働かせてみましょう。さまざまな価値観や社会的な立場におい

て「少欲」と「知足」がどのように働くのかあるいは当てはまる場合とそうではないケースなどに思いを及ぼすことが教えの理解に厚みと深みをもたらします。

④さまざまな解釈や用例・出典をじっくりと検討する

ひとつの言葉にひとつだけの説明しかないことは稀です。その辞書ではひとつでも他では複数の解釈や用例があったり、また時代や地域によって意味が逆転していることも珍しくありません。経典や祖録の文脈の中での意味はそれらのどれなのかを検討したり、代表的な用例や出典を検討してみましよう。面倒だなと億劫がらないでください。実はひとつの言葉に関わる意味の違いやゆらぎは、言葉が時代や社会によって変化したり成長したりしている証拠なのです。現代人が現代語の文脈の中で、古代語である仏教の用語を表現する際には重要なヒントが辞書の多様な説明の中に隠されていることが多々あります。「少欲」と「知足」についても四字熟語が妥当かどうかという点も含めてさまざまな違いやゆらぎがあります。

⑤代表的な用例や出典によって言葉の意味をもう一度確かめてみる

専門家でなければ手に入れることのできない書籍まで探すということではありませんが、図書館や文庫本・一般書の範囲で調べられることもたくさんあります。法という経系は古代から現代まで必ずしも単一・均一な意味内容ではありません。「少欲」と「知足」もそうです。インド仏教の初期段階の意味と、日本仏教で普及した意味とは言葉は同じでもその中身は大いに異なります。自分が求めている言葉の意味内容はどうなのかをじっくりと検討してみましよう。

7 仏教としての「少欲」と「知足」の経歴

① 教えになるまでの歴史を知ること

皆さんが「少欲」と「知足」についての布教や教化を思い立つとき、どの経論や祖録を参考になさいますか？

宗侶の場合には、おそらく『ぶつゆいきようぎよう仏遺教経』にある釈尊の「なんだちびく汝等比丘……」という最期のお説教や道元禪師の『はちだいにんがく正法眼蔵』八大人覺の説示を念頭に置くことでしょう。

この選択は結果としては正しいのですが、道元禪師による八大人覺の教えは、これだけを読んでいたのでは、禪師の真意や特徴は十分に理解できません。

お経の教えは、数千年、何百年の風雪に耐えて継承されていく中で、それぞれの時代や社会そして仏教者の生き方や考え方を通過して発展し深化していくものです。禪師の八大人覺に触れるということは、それになるまでにいたった経歴を知ることでもあります。

「少欲」と「知足」も道元禪師の受けとめになるまで長い年月と多くの仏教者の修行があったのです。

このことを富士山を眺めるという体験に譬えてみましょう。写真に撮影された富士山の山頂部分だけを見ること、実際に富士山の広い裾野を含めて眺めるということ、そして実際に富士山に登山

した後で、自分が往来したその山をその時の感動も含めて観るということ、これらの行為はそれぞれ富士山というもののすがたを見るということでは同じかもしれませんが、まったく別な体験内容です。

それと同様に、完成された教えの結論や成果を体験するということは、それにいたるまでの過程や、先達や先輩の苦勞も含めて受けとめるということではなければ、お経を本当に身をもって読んだということにはならないということです。

② 初期段階 比丘の生活スタイル 無欲と自足

八大人覺が説かれているお経は、『仏遺教経』が有名ですが、鳩摩羅什くまろじゆうによる漢訳一本しか存在しないこの經典の成立はかなり後代（紀元一世紀以降）と考えられています。

古代インドの原始仏典ではもっと素朴なかたちで説かれています。

どのような八法を起こすべきであろうか。すなわち八大人覺。この法は少欲者のありかたである。この法は多欲者のものではない。この法は喜足（知足）者のありかたである。この法は不喜足（知足）者のものではない。……この法は独居者のありかたである。……この法は勤精進者……この法は念現前者……この法は定者……この法は具慧者……この法は離戲論を喜ぶ者のありかたである。そのようにこれらの八法は起こされるべきである。

『仏遺教經』の八大人覺とは八つの徳目の呼び方が多少は異なりますが、八大人覺の説示の早い段階のものと推定されます。不思議なことに「少欲」と「知足」だけでなく、すべての徳目について具体的な説明がありません。

説明がないのはわざと脱落させたのでもなければ、經典の編纂者が不親切だからでもありません。お釈迦さまが目の前で実際にその模範を示している生活態度ですから、いちいち説明することではないということです。これらは出家僧侶の日々の実践のことですから、改めて理屈で解釈する必要がそもそもないのでしょう。しかしながら、後代の私たちには、釈尊が教えの生きた見本としていらっしやらないので見当がつかないという難があります。經糸として残されている「少欲」と「知足」だけでは、手がかりが見つかりません。

さて、別の原始仏典では後の『仏遺教經』とは趣旨の異なる八大人覺が説かれています。

最初は『増支部經典』『居士品・阿那律』の經文によれば、後に八大人覺と呼ばれる徳目は当初、七つであつたらしいのです。つまり①「少欲」②「知足」③「喜足」④「樂寂靜」⑤「不忘念」⑥「念現前」⑦「修智慧」⑧「具慧」の七つの徳目について仏弟子の阿那律尊者が説法しました。釈尊はこれをほめたうえ、ご自身で最後に第八番目として「不戲論」をつけ加えたという言い伝えが残っています。このエピソードは八大人覺の最初から七番目

と最後の不戯論とは趣旨が多少異なることを暗示するようですし、実際その後の八大人覺の教義解釈や道元禪師の受けとめにおいても重要なテーマとなっています。

第二番目に同じく『増支部經典』『居士品・阿那律』の經文の後半では、次のような八大人覺「少欲」「知足」の説示が出ています。

比丘たちよ、このような比丘がいるとしよう。少欲にしてしかも他人に少欲なりと知られようと願わず、……知足にして他人に知足者として知られようと欲しない……(中略)……無戯論を楽しんでいても無戯論を楽しんでいると知られようとは欲しない。比丘たちよ、この教えは少欲者が所有しているものであって多欲者の所有ではないと説くはこのようなわけである、と。

『増支部經典』(南伝二・一一四頁)から現代語訳

「少欲」「知足」などの項目への具体的な説明や解釈がないのは、前に紹介した原始仏典と同じですが、私どもが通常目にする八大人覺とは異なる説き方がされています。「少欲」ないし「不戯論」を、他人に知られようと思わない、自分の修行を自慢しないという態度が本当の「少欲」ないし「不戯論」を実践しているのだという主張です。

このような「少欲」「知足」をさらに「少欲」「知足」するともいふべき特異な説き方は、釈尊の晩年に、ブッダの血縁者で弟子でもあったデーヴァダッタ(提婆達多)が自らの清貧を誇り、釈尊

を贅沢に墮落しているとして非難したエピソード（バーリ文律蔵）がもしかしたら関係しているのかもしれない。

このような一風変わった「少欲」の説き方も教理の展開において重要なテーマとなっています。ここではとりあえずさまざまな説示があったということを指摘するにとめておきましょう。

いずれにせよ「少欲」と「知足」とは、教理というよりは出家比丘のライフスタイルそのものであり、特に初期の段階では限りなく無欲の生活と、わずかなものごとで自足感をもって生きることが指していたのです。

③ 中期段階 解釈と理論化

原始仏典の段階では、釈尊と直弟子たちが「少欲」と「知足」の生きた見本として存在したもので、ことさらに言葉で説明する必要がありませんでした。

ところが、その見本がなくなり、出家教団もその性質が時代や社会とともに変化していく中で、「少欲」と「知足」だけではなく八大人覺についても詳細な解釈や教義の理論化が必要とされるようになってきました。

その中で後代にも大きな影響をおよぼしたと考えられる解釈を紹介しましょう。

『阿毘達磨大毘婆沙論』あびだつまだいびはしろん 卷第四十一（大正二八卷一六四頁上―下）には、少欲と知足の定義と、ふたつの違いや説示対象について述べられています。（該当箇所を要約して意識）

問う。少欲と知足（喜足）とはどのような違いがあるのか。これに回答する。在家者にとつては、まだ獲得していない好ましいと感じる色・声・香・味・触などの五感の対象を願わず求めないことを少欲という。出家者にとつては、まだ自分のものとなっていない衣服・飲食・床座・医薬などの生活道具を願わず求めないことを少欲という。

在家者にとつての知足とは、すでに自分の所有となっている好ましいと感じる色・声・香・味・触などの五感の対象をさらに願わず求めないことをいう。出家者にとつての知足とは、すでに所有している衣服・飲食・床座・医薬などの生活道具をさらに願わず求めないことをいう。

ここで分かることは、①「少欲」は未来に向かってものごとを求めないこと。一方の「知足」は現在あるものごとに自足しさらに求めないことの違いがある点です。②さらに「少欲」も「知足」も在家者のあり方と出家者のそれとは最初から区別して考えている点です。これらの解釈は後期段階の展開においても基本的に引き継がれていきます。

次は『仏遺教経』です。このお経は道元禅師「八大人覺」の直接の底本となった最も重要な経典です。「少欲」と「知足」に関係する部分を書き下し文で引用します。

汝等比丘、詔曲の心は道と相違す。是の故に宜しくまさにその心を質直にすべし。まさに知るべし、詔曲は但だ欺誑たることを。入道の人は、すなわちこの処なし。この故に汝等、宜しくまさに端心にして質直をもつて本となすべし。

汝等比丘、まさに知るべし。多欲の人は、利を求むること多きが故に苦惱もまた多し。少欲の人は、求むること無く、欲すること無ければ則ちこの患いなし。ただに少欲のみなりともなお、まさに修習すべし。いかにいわんや少欲の能く諸の善功德を生ずるをや。少欲の人はすなわち詔曲して、もつて人の意を求むることなし。また諸根の牽く所とならず。少欲を行ずれば心すなわち坦然として憂畏するところなし。事に触れて余りあり。常に足らざることなし。少欲あればすなわち涅槃あり。これを少欲と名づく。

汝等比丘、もし諸の苦惱を脱せんと欲せば、まさに知足を觀ずべし。知足の法はすなわちこれ、富樂安穩の処なり。知足の人は、地上に臥すといえども、なお安樂なりとす。不知足の者は、天堂に処すといえども、また意に称わす。不知足の者は、富めりといえどもしかも貧し。知足の人は、貧しといえどもしかも富めり。不知足の者は、常に五欲のために牽かれて、知足者の憐愍する所となる。これを知足と名づく。(原漢文)

不思議なことに「少欲とは……のこと」とか「知足とは……の意味」という定義が見当たらない。出家比丘にとつては、日々に修行し実践していることがらですので、理屈でどうのこうのと解釈する必要がないということなのでしょう。お経の文脈からは「少欲」は「求むること無く欲すること無く」さらに「詔曲して、もって人の意を求むること」がないあり方です。また、少欲を行ずる人は「事に触れて余りあり。常に足らざることなし」とありますので、「少欲」と「知足」とはいわば表裏の関係にあるといつてよいでしょう。一方の「知足」はというと、「富樂安穩」「安樂」という平靜さのようです。

その後の「少欲」と「知足」の展開のうえで注目すべきことは、『仏遺教経』においては「詔曲の心」つまり他人の歡心を得るような曲がつた心を正直に誠実（質直）に正すべきだと強調している点です。この受けとめは『正法眼蔵』八大人覺でより明瞭になります。

④ 後期段階 教理の体系化

六世紀頃の中国隋代の学僧、淨影寺慧遠えおんによる「八大人覺」の教義解釈を紹介します。『大乘義章』だいじようぎしょう卷第十三にある説明です。この書籍は中国で編集された仏教辞典で、インド原始仏典から部派仏教を経て、大乘の経律論きやうりつろんにいたる諸説を体系的に整理しています。

八大人覺の義。

八大人覺とは、仏は是れ大人^{だいじん}なり。諸仏の大人此の法を覺知して涅槃の因となすを、大人覺と名づく。所覺不同なれば、一門に八を説く。八名とはこれ何ぞや。一にはこれ少欲、二にはこれ知足、三には樂寂靜、四には勤精進、五には守正念、六には修禪定、七には修智慧、八には不戲論なり。彼の未得^{みとく}の五欲の法において、広く追求^{いっぐ}せざるを、名づけて少欲となす。已得^{いどく}の法の中には、受取限りをもってするを、稱して知足という。…（中略）…樂寂靜…精進…正念…禪定…智慧…証して分別を離れるを不戲論と名づく。一一に広く弁ずれば、『遺教經』の如し。此の八が中に就いて、前の七は方便^{ほうべん}、後の一は正証^{しょうしょう}なり。八大人覺これを略してしかいう。（原漢文）

※ 8

「少欲」とは

未得の五欲の法において、広く追求せざるを、名づけて少欲となす。

（まだ獲得していない感覺的な欲の対象をさらに追い求めない態度を少欲とする）

「知足」については

已得の法の中には、受取限りをもってするを、稱して知足という。

（すでに自分が所有している物事に対して節度をもって受け取れることを知足とする）

という説明があります。道元禪師の「八大人覺」では『大乘義章』のこの部分が直接引用されています。

また、注目すべきことは、八つの徳目が順不同で漫然と並んでいるのではなく、「前の七は方便、後の一は正証なり」とありますように、初めから七つ目までを具体的な修行方法とし、最後の不戲論を修行の本質や目標としている点です。これについては、前に紹介した『増支部經典』『居士品・阿那律』の經文において、釈尊が当初は七つあった徳目に、不戲論をつけ加えて八大人覺にしたというエピソードを思い起こさせます。

8 『正法眼藏』八大人覺における「少欲」と「知足」とその実践

最後は道元禪師『正法眼藏』八大人覺にある「少欲」と「知足」です。『仏遺教經』の經文を底本とし、語釈については『大乘義章』の解釈を参照して集大成すると同時に、それを学問的な考察にとどめず、仏者の主体的な生き方として引き取っていきます。

従来の仏典にはない文言を道元禪師があえてつけ加えている箇所がいくつかあります。釈尊以来数千年におよぶ伝統の經糸（きぬいと）を踏まえて、さらに禪師が新たな緯糸（おし）を織り込んでいます。

八大人覺

諸仏はこれ大人。大人の覚知するところなれば、ゆえに八大人覺と稱するなり。この法を覚知するを涅槃ねはんの因となす。我が釈迦牟尼仏、入涅槃の夜の最後の所説なり。

一つには少欲。(彼の未得の五欲の法の中に於いて、広く追求せず、名づけて少欲と為す) 仏言く、汝等比丘、当に知るべし、多欲の人は多く名利りょうりを求むるが故に、苦惱もまた多し。少欲の人は、求むること無く欲無ければ、則ちこの患い無し。直爾じきに少欲すら尚なお応に修習しゆしゆすべし。何いかに況んや少欲の能く諸の功德を生ずるをや。少欲の人は則ち諂曲じきして以て人の意を求むること無し。また諸根の為に牽かれず。少欲を行ずる者は、心則ち坦然として、憂畏する所無し、事に触れて余り有り、常に足らざること無し。少欲有る者は、則ち涅槃有り。これを少欲と名づく。

二つには知足。(已得の法の中、受取るに限りを以てす、稱して知足と曰う) 仏言く、汝等比丘、若し諸の苦惱を脱せんと欲せば、当に知足を觀ずべし。知足の法は、即ちこれ富樂安穩の処なり。知足の人は、地上に臥すと雖いへども、猶なお安樂なりとす。知足の者は、天堂に処すと雖も、また意に稱わず。知足の者は、富めりと雖も而も貧し。知足の人は、貧しと雖も而も富めり。知足の者は、常に五欲の為に牽かれて、知足の者のために憐愍せらる。これを知足と名づく。

……(中略)……

八には不戲論。(証して分別を離るるを不戲論と名づく。真相を究尽す、すなわち不戲論なり)

(原漢文から読み下し)

……(中略)……

これ八大人覺なり。一々各具八、すなはち六十四あるべし。ひろくするときは無量なるべし、略すれば六十四なり。

(傍線太字は禅師による付加部分) ※9

前の「少欲」と「知足」の解釈で、すでに触れている箇所については割愛します。道元禅師が新たに盛り込んでいる解釈を整理しましょう。

①『仏遺教経』からの引用文で「多欲の人は多く利を求む」の箇所を「利」を「名利」に改めている

十二巻本『正法眼蔵』（永光寺所蔵本一四四六年書写）等の古い写本には、「名利」と出ていますが、後世の校訂本では『仏遺教経』原文に合わせて「名」字を削除しています。この巻の禅師真筆が発見されていませので、本来に「名利」としていたのかどうかの確証はありませんが、道元禅師の「吾我名利」（自我へのこだわりや虚栄や物質的利益への欲望）に対する鋭い批判精神からはむしろ自然な付加です。「少欲」や「知足」をただ質素・儉約などの道徳だけではなく、「名聞利養」で表される諂（へつち）いや虚栄心も含めていることが特徴です。この付加は「諂曲」を戒める『仏遺教経』の趣旨からもうなづけます。道元禅師がいかに深く細やかに經典に参学しているかが伺える箇所でもあります

※10

②「不戲論」の語釈部分で「ぐうじんじつそう究尽実相、乃不戲論」の文言を独自に付加している

不戲論の徳目を釈尊が最後に特別につけ加えたという原始仏典のエピソードや、『大乘義章』で不戲論は正証（さとりそのもの）であるという注釈を踏まえてさらに発展深化させた解釈です。不戲論はもととは修行とさとりに関係のない無用の議論に耽らず、仏道に邁進まいしんするという意味でしたが、大乘仏教以降は「戲論」を言語表現・分別にとらえ、言葉による分別や固定化への警戒を提唱してきました。道元禪師はこのような「不戲論」に対する大乘の解釈を踏まえて「実相を究尽」すること、または「究尽せる実相」（※11）が「不戲論」の当体であるとしています

③八大人覺の最後に「一々各具八、すなはち六十四あるべし。ひろくするときは無量なるべし、略すれば六十四なり」を独自に付加している

「少欲」と「知足」をはじめとする八大人覺はそれぞれ独立した実践徳目ですが、第一「少欲」から始まって第八「不戲論」で結ぶ八大人覺は直線的な関係ではなく、「少欲」の中にさらに八大人覺のそれぞれが重層的に関係しています。仏道は単なる目的のための手段・方法ではなく、その修行の過程一つひとつが大切であるということです。今までの「八大人覺」解釈を下敷きにしながら、禪師が主体的な仏行として引き受けている様子が伺えます。

さて、道元禪師は日常の中で「少欲」と「知足」をどのように実践されていたのでしょうか？
そのことが伺えるさまざまな逸話や禪師の発言が懷辨禪師『正法眼藏隨聞記』に紹介されています。

榮 西禪師が建仁寺にいらった時、貧窮者が訪ねてきて、家族が餓死寸前にある窮状を訴え救済を願いました。当時の建仁寺には修行僧の生活にも事欠く状況で、何も手立てがありません。榮西禪師は薬師如来像を造るために保管していた銅板を貧窮者に惜しげもなく分け与えました。このような行為に対して、貧者の救済とはいえ、寺院の貴重な財産を私用のために浪費してしまったのはけしからんという非難が他の僧侶から向けられました。抗議を受けた榮西禪師は、「私は罪によって地獄に落ちても、衆生の飢えと苦しみを救うことは仏さまのみ心にかなうであろう」と答えられたことを、道元禪師は懷辨禪師への夜話で感銘をこめて述懐されています。

（長円寺本『正法眼藏隨聞記』三—二から）
道元禪師にとって、「少欲」と「知足」は単なる經典の文字やスローガンではなく、自らが「学道の人^{もつと}は尤も貧^{ひん}なるべし」（『正法眼藏隨聞記』四—四）という日常の営みの中で、世の中の人々の幸せと安樂を願いそしてそのために具体的に行動することでした。「少欲」と「知足」とその具体的な現れである貧学道は、ただ貧困な生活をすればいいということではありません。物をもたなければよいというのでもありません。いかなる時にも、自己へのこだわりも含めて、執著を離れ、一切衆生の幸せを願う生き方がその根底にあります。

9 問題群

仏教の八大人覺の中で説かれてきた「少欲」と「知足」の歩みを、特に釈尊から道元禪師に至る道筋を紹介させていただきました。

「少欲」と「知足」の仏教としての理解は以上のような経糸にどう一人ひとりの緯糸を織り込んでいくのかということになりますが、現代においてそれを表現するための留意点や問題となるポイントを「大本山總持寺伝道揭示板問題」を踏まえて挙げてみましょう。

1. 「少欲」（無欲）の「少」と「無」とは 何を基準にいうのか？
2. 「少欲」は要するに欲の総量規制を指すのか？ もしくは悪しき欲だけを制限するということであつても量的な規制をかけるということになる
3. 「少欲」と「知足」とは、消極的で後ろ向きな生活態度を勧めているのか？
4. 仏教者は「欲」じたいをどのようにとらえているのか？
5. 「少欲」と「知足」では節制と自足以外の優れた目標はあるのか？ 他者に向かった時、いかなる態度をとる徳目なのか？

6. 「少欲知足」が四字熟語で使用されることが、世俗におもねった差別的な理解となったという

指摘は妥当か？

7. 「少欲」と「知足」の共通点と違いは何か？

8. 「少欲」「知足」は仏道のすべてであるわけではないが、仏道の中の位置づけは如何？

9. 「少欲」「知足」は涅槃と解脱にいたる手段と方法であるという見解に対して、道元禅師の宗風から違和感があるが、これにどう回答できるか？

10. 一般的に「少欲」「知足」理解と、道元禅師の虚栄心や名誉心・権力志向を戒める解釈とは論理的に調整は可能か？

以上の問題のポイントを考慮しつつ、仏教の八大人覺の教えに照らして、現時点での「少欲」と「知足」の実践のあり方を、次のような命題文にまとめてみました。

問題となった伝道標語・道歌「上見れば ほしいほしいの 星だらけ 下見て暮らせ 星の気もなし」とどれだけの違いがあるかどうかをご判断ください。

10 あなたの意欲を濁らせないために

— 「少欲」と「知足」に学ぶ —

自動車は燃料や電力で動くように、気候の変化には太陽などの自然界のエネルギーが必要なよう

に、動物の活動には独特な生活能力や本能が欠かせないように、私たち人間には意欲や希望という心のエネルギーがあります。

心のエネルギーは人間が希望を実現するために欠かせませんが、この使い方や対象を間違うと、心のエネルギーが逆に人を失望させたり、人間関係を断絶させたりするだけではなく、自分の身心が伸びやかに活動することを阻害することが多々あります。

心のエネルギーはさまざまな名前で呼ばれています。たとえば欲、意欲、欲求、意志だけではなく、誓願や悟りを求める心などの仏教を求める清浄な意欲にも関係しますし、逆に我見、欲望、煩惱などのように自らと他者との穏やかな関係を邪魔するような悪しき心のエネルギーになる場合もあります。

仏教の教えでは、欲そのものを邪悪なはたらきとして断絶せよとは説きません。だからといって、欲望や煩惱を当然のこととして野放図に放置し、したいようにせよとは勧めていません。

仏教の修行や実践では、仏の教えを頭で理屈として理解するよりも以前に、普段の生活をただし、悪い習慣から離れ、よき習慣を身につけることを求めています。これを戒の学修といいます。

この戒の学修は、ルールや規則によって、ある行動を禁止したり抑えつけたりするという消極的な営みではありません。心のエネルギーである意欲が本来の仏の道から逸れて無駄に消耗しないように、心のエネルギーに方向転換を与えるという積極性があるのです。

八大人覺の初めにある「少欲」と「知足」は、心のエネルギーとなる意欲の積極的な方向転換を

図るものなのです。

道元禪師は『正法眼藏』八大人覺の中で、『仏遺教經』や『大乘義章』を引用して「少欲」と「知足」を説明しています。

「少欲」とは未来のものごとに対して散漫に求めない態度をいう。少欲が身についている人は感覚的な欲望や世間の評判に振り回されることがなく、いつも心は安定を保ち、自足している。要するに少欲の人は涅槃を実現しつつある。（取意）

「知足」とは現在のものごとに節度と満足をもって受けとめる態度で、心に余裕があり安定している。（取意）

「少欲」も「知足」も心がこれからの未来に向かうのか、現在のものごとを対象にするのかの違いはありますが、両者のとるべき態度としてはほとんど重なります。他では「少欲知足」という四字熟語が多く使われてきたこともこのような事情から理解できます。

「少欲」と「知足」とは、簡素な生活態度と高く充実した精神性を言い表したものです。簡素な生活は強いられて貧乏に甘んじることでもなければ、現在の境遇に仕方なく辛抱せよとするものでもありません。より高い目標と価値に自らの心のエネルギーの方向を転換することなのです。

ところで、道元禪師の「少欲」と「知足」の解釈では、このような伝統的な「少欲」「知足」理解に加えて、「他人からよく思われたい」とか「自分の修行を他に誇りたい」などのような名譽欲や虚栄心そして他者への媚び諂いへの誠めが強調されています。私たちは、このことをどう理解し

たらよいのでしょうか？

釈尊時代の僧侶は、家なき生活をする実践者つまり文字通りの出家、比丘（比丘尼）沙門です。釈尊と弟子たちは、衣食住のすべてにわたって簡素な生活の中にありました。人よりもぜいたくな生活をしたくないなどの感覚的な欲望については節制するのが当然です。しかしながら、そのような出家沙門にとって最後まで煩惱として仏の道を阻むのは、名瞋心や虚栄心なのです。釈尊は「少欲」や「知足」の実践もそれが他者に対する自慢や虚栄心につながるのであれば本当の「少欲」「知足」ではないと説いているのはそのような事情からなのです。

「少欲」と「知足」に代表される戒の学修（善へ向けての行動）があつて、そこを通してじっくりと考える（禅定）と正しい見極めと決断（智慧）が深まっていくのです。

そのように言うと、「少欲」と「知足」の戒の学修は、仏道の究極の目標に至るための単なる手段・方法・方便に過ぎないのかと思う人もいるかもしれませんが。そうではありません。行動（戒）↓沈思（定）↓決断（慧）はさらに最初の行動に戻り、そこからさらなる修行が続いていくのです。足ることを知らない人は、常に手段と方法に生きることになります。道元禅師も『仏遺教経』を引用して「少欲有る者はすなわち涅槃有り」と述べていますように、「少欲」「知足」実践はそれ自身が仏道の究極の目標である涅槃（こよなき平静さ）を実現していく営みともいえましよう。

あなたの意欲や願望を濁らせてしまい、あなたの本当の歩むべき道を見失うことのないようにという願いが、「少欲」と「知足」に込められています。

「少欲」と「知足」の願行は、一切衆生の幸せと安楽を念じて、自らは貧の学道に誇りをもって従う仏教者の誓願の発露なのです。

まずは目の前の身近な有縁の人々から出発して、縁の薄いと思っている方々へと、そして関係が直接はない無縁の衆生へと、自らの行動によって「少欲」と「知足」の生き方を示すことから始めてみましょう。

※注記・出典

- 1 志村ふくみ『一色一生』求龍堂 一九八二年九月刊 講談社文芸文庫 再版
- 2 中村元訳『ブッダのことば―スッタニパータ―』（岩波文庫・改訂新版）一九八四年五月刊 より
「第一 蛇の章・四、田を耕すパーラドヴァージャ」二六頁から抜粋
- 3 小森龍邦『主体的仏教者の道』曹洞宗ブックレット宗教と差別3 一九八五年七月 曹洞宗宗務庁刊
一―三頁
- 4 「部落解放同盟広島県連合会より伝道揭示板の文言についての『申し入れ』に関する報告書」一九九
九（平成十一）年十一月八日 大本山總持寺監院 渡邊剛毅 所収
- 5 「大本山總持寺伝道揭示板問題」に関する第二回報告書 二〇〇五年八月二日 曹洞宗 第二章「当
該伝道句と解説文の問題整理」を参照。なお、この報告書の全文は、『曹洞宗報』第八四五・八四六

号 二〇〇六（平成十八）年二月・三月 に掲載しています

6 中村元訳『ブッダのことば―スタニバーター』（岩波文庫・改訂新版）一九八四年五月刊 註二

八三―二八五頁に古今東西の「知足」を紹介。『老子』三三には「自勝者強、知足者富」、古代ギリシアのストア派の哲学者、エピクテイトス『人生談義』の「満足」、古代ローマの哲人皇帝マルクス・アウレリウス『自省録』の「自足」の徳などが例示されています。その他、『新約聖書』の「金持ちが神の国に入るよりも、らくだが針の穴を通るほうがまだ易しい」とか、近世日本では石田梅岩の「知足安分」（『都鄙問答』）などがあります

7 仏垂般涅槃略説教誡經 大正蔵一二巻―一一一頁―中―下段 書き下し文は大東出版社『国訳一切經』（インド撰述部經集部三）を参照しました

8 大乘義章卷第十三 大正蔵四四巻―七三五頁―上段 書き下し文は東方書院『昭和新建国訳大蔵經』（宗典部一二）を参照しました

9 水野弥穂子校注『正法眼蔵（四）』（岩波文庫）一九九三年四月刊

河村孝道校訂・注釈『道元禪師全集』第二巻 一九九三年一月 春秋社刊

寺田透・水野弥穂子『道元 下』（日本思想大系一三）一九七二年二月 岩波書店 などの諸本を参照。八大人覺の本文は古写本の記載を原則採用しています

10 道元禪師は「吾我名利」について「無常を觀する時、吾我の心生ぜず、名利の念起らず、時光の太だ速かなることを恐怖す」（『学道用心集』菩提心を発すべき事）、あるいは「今の世の人、世を遁れ家

を出たるに似たれども、行履^{あんり}をかんがふれば、猶を真の出家にては無きも有り。所謂^{いふ}出家と云へふは、先づ吾我名利をはなるべき也。是へれをばなれずしては、……ただ無理の勤苦^{ごんく}のみにて、出離にあらざるも有り」(『正法眼蔵随聞記』六一二二)と述べ、出家者の基本は遁世脱俗のふるまいにあるのではなく、吾我名利の念を離れることにあると強調します。

道元禪師没後、吉田兼好(一二八三—一三五〇年)『徒然草』第三十八段には、「名利」を追い求めることの愚を説いた文章があります。「名利に使はれて、閑かなる暇なく、一生を苦しむるこそ、愚かなれ。財多ければ、身を守るにまどし。害^{あきな}を買い、累を招く媒^{なかたち}なり。……利に惑ふは、すぐれて愚かなる人なり」

「究尽実相」の読み方は河村孝道校訂本(春秋社全集本)にだけ「究尽セル実相ハ」とあります。その他は「実相を究尽す」と訓読しています

寺族研修 30

発行日 平成二十一年四月一日

発行者 堀 英徳

発行所 曹洞宗宗務庁

〒105-8504

東京都港区芝一五一一

☎ 〇三(三四五四)五四一一(代)

印刷所 三協美術印刷株式会社

教 学 部