

# 韓国の念仏結社に現れた修行法の変容\*

金 星 順\*\*

(韓国 ソウル大学校)

## 1. はじめに一布教と生存の戦略、結社

信仰結社は宗教的志向を共有する人々同士が信仰と実践の約束を結び、周期的な集会を通じて修行を共にする組織体と見ることができる。さらに念仏結社とは浄土往生という究極的目標を共にする人々同士が期日と念仏の修行法、規約を共有して実践する信仰共同体を言う。

信仰共同体としての結社の形式は仏教だけではなく、地域と時間を越えてほぼすべての宗教で見られる。教団の成長と拡張過程で布教の手段として選択されるのがまさしく結社であり、また既成教団として根付いた後には信徒との結束を強化し、教団内部の事業と運営のための後援を確保することができる効果的な手段になることもある。

念仏は浄土往生信仰に基づき阿弥陀仏あるいはそのほかの仏菩薩の名前を唱えたり、あるいはその姿と功德を思念しながら発願する修行法を言う。口で声を出して仏菩薩の名前を唱える念仏の形式を口称念仏あるいは称名念仏と言い、仏陀の色身を思念したり、仏陀の功德ないし浄土の姿を観ずる修行法を観想念仏と言う。念仏に観法を適用する場合、仏菩薩の形相を観ずる観像念仏、法身と自性を観ずる実相念仏へも拡張され、念仏に数息法を適用することもある。

念仏を実践する時間に重点を置く期日念仏もあり、念仏の回数、すなわち念数に集中する数量念仏もある。時間的な概念でも一日に念仏修行をす

---

\* 原題「韓國念佛結社에 나타나는 修行法의 變容」。

\*\* 김성순 (キム・ソンスン)。ソウル大学校宗教問題研究所研究員。

る時間の配分によって四分念仏と六時念仏に分けられることもある。これ以外にも多様な念仏修行法が存在するが、本論文では韓国の念仏結社ないし参禅と念仏を並行した仏教結社の中で実践された念仏修行法に制限して叙述することにした。

この論文で主に叙述することになる韓国仏教の念仏結社の修行法を見れば、大部分は主に称名念仏を実践したものと見られる。これは称名念仏が仏教結社のような団体会合や法会などでたやすく宗教的カタルシス効果を得ることができる方法だという点と無関係ではないだろう<sup>1)</sup>。

韓国仏教の念仏結社は文献上では8世紀中葉の新羅時代、景德王(742-765)の代から現れ始める。各念仏結社の実践は時代によって少しずつ異なる様相が現れ、口称念仏(称名念仏)から、観想念仏、自性念仏、弥陀念仏、数息念仏、高声念仏などその修行法は多様だった。また韓国の念仏結社で著しく現れる特徴の一つは特定の日数を決めて行う日数念仏(期限念仏)方式だが、まさしく万日会と呼ぶ万日念仏結社としての乾鳳寺万日会の場合が代表的である。現代に至っても千日あるいは万日として期限を決めておいて念仏精進を行う事例があり、乾鳳寺でもまた依然として万日会が行われている。

韓国仏教結社の名称としては香徒、万仏香徒、万日香徒、会、社会、道場、契、香徒契、寺刹契、念仏契などの多様な種類が現れる。この中で特に契のような場合は中国や日本ではあまり見られない韓国仏教特有の名称であると言える。

高麗時代には一つの結社が後援して自主的に寺院を新たに作ったり、衰落した既存の寺院を改築する場合も多かったため寺院名自体に「社」がつく事例がしばしば見られる。13世紀高麗末に天台念仏結社として結成された円妙了世(ワンミョヨセ:1163-1245)の万徳山白蓮社がその代表的な事例と言える。

講経と念仏を一緒に実践する法会の形式で成り立つ結社の場合には、その所依經典の名をつけて法華会、華嚴会などと呼ばれることもあった。

本論文ではこのような韓国の仏教結社の中でも念仏結社に焦点をあて、結社組織の結成と構成員、念仏結社によって新たに生み出されたり変容した韓国の仏教文化、念仏結社で実践された各種念仏修行法と、それらの修行法が採択された背景、念仏結社の修行法を取り囲む論難とそこに対する結社の指導者である僧侶たちの弁証について調べようと思った。言い換えれば念仏結社の活動や、構成員によって新たに生み出されたり変容の過程を経る仏教文化と修行法、そしてそういった変容の背景となる結社の指導者の僧侶たちの解釈に関して考察しようとするものである。

韓国仏教の中で結社活動の占める部分が意外に大きいため、極力阿弥陀淨土信仰と関係した念仏結社のみへと叙述をしぼり、3章と4章では念仏だけではなく、結社の修行と関連して付随的に派生した文化にまで視線を拡張した。

本文では大藏經に入藏されていなかった韓国仏教全書 DB の資料を主に扱っており、その中に盛り込まれた僧侶たちの著述から念仏結社の運営と修行法をめぐる彼らの悩みに生き生きと耳を傾けてみようとする。そのほか、念仏結社を結成し運営した寺院の事蹟や縁起、仏画の画記、埋香碑文、高僧の碑文、実録など直接・間接的な多くの資料を捜し、仏教結社によって変容した仏教文化と修行法の名残を確認する道のりがまさにこの論文の目標であると言えるだろう。

## 2. 結社で出会う僧侶と民間信徒－労力と精修

どんな信仰結社であれ、それが布教や教団の生存と運営のために結成された以上、信徒までを構成員として含めるのが一般的である。仏教がまさに民間に受容され始めた新羅時代には布教のために念仏結社形式の信仰共同体が必要であり、すでに仏教が定着した後には法華經や華嚴經のような特定の經典信仰や、弥勒信仰に念仏修行を合わせた法会形式の結社が流行した。朝鮮時代後期に兩亂（訳者註：秀吉の朝鮮出兵）の峠を経て清虚休

静（1520-1604）らが主導した義僧軍のおかげで政府の反仏教政策に隙間が生ずると、韓国仏教は再び18世紀から寺刹契と万日会などの結社を通じて寺院運営の活路を模索した。

韓国の念仏結社はこのように布教と寺院運営の活路という目標を持っていたため、基本的に僧侶と信徒が共に結社の構成員になる僧俗連合の形態をとることが普遍的だった。問題はこのような僧俗連合という結社構成員の構図が念仏結社の実践と、さらに進んで韓国仏教にどんな影響を与えたのかという点にあるだろう。

その答えは韓国仏教のみならず、東アジア仏教全体の念仏結社の信行ではほぼ類似したかたちで見出される。結社の指導者である僧侶は民間信徒の構成員のためにできるだけ簡潔で易しく再解釈した修行法などを提示し、信徒は結社に代表される僧侶と寺院のために物質的な後援を実践したのである。

さらに定期的に開かれる結社の集会にも参加せず、ただ会員名簿に名前のみ連ねる信徒構成員もいた。もちろんこの場合にもその信徒は布施の功德を実践したのだから結社構成員としての資格が問題になることはなかった。これと比べて専門修行者である僧侶構成員と在宅信徒の中で同参の可能な人々は、結社規約に定めたとおり念仏堂のような専用の修行空間に集まって念仏精勤を実践した。現存の文献資料で確認することができる念仏結社のほぼ大部分はこのような僧俗連合の構造で結成されている。

文献上最初の韓国仏教結社である景德王代の万日念仏結社の構成員も労力と精修の二つの類型で分けられたと見られる。

棟梁八珍は観音の応身として集団を結成し千人になると、二つの牌で分け、一つは労力であり、他の一片は精修だった。（『三国遺事』巻5「郁面婢念仏西昇條」「僧伝」）

引用文に登場する労力と精修の辞書的意味から推論して見れば、努力は

物質的布施や労働を通じて専門修行者のグループを支援する民間信徒たちであり、精修は専門修行者のグループを示すものとみられる。もちろん精修の中には僧侶ではない民間信徒たちもあり得るのであり、その場合は寺院内で常在しながら修行した可能性が高い。

念仏結社を示すさらに別の名称である香徒は、このような結社構成の二元的構造から見れば労力の方にやや近い。もちろん香徒の構成員たちが念仏修行を実践しないというわけではないが、中国敦煌地域の邑や、社の場合のように仏事を支援するための後援結社としての性格がより強かったものとみえる。敦煌の初期の社邑が仏窟と仏塔、寺院の築造と仏像の鑄造のために基金を後援したとすれば、高麗時代以後の香徒は主に埋香や、弥陀道場の建立のために組織されたものと見ることができる<sup>2</sup>。この香徒たちが推進する仏事に必要な費用は、結社の構成員たちはもちろん彼らが属した郡県でも施主の形式で後援することもあった。

高麗前期には香徒の活動は主に郷吏の主導下で成り立ったが朝鮮時代に入ってから結社の構成員や主導する人々がもう少し多様化した姿が現れる。これは高麗時代までは仏事を行うのに国家ないし地方の官庁の支援を受けることができたが、朝鮮時代に入ってから仏教に対する抑圧政策によって香徒は該当地域の民間信徒たちが主体となり切り盛りするようになったことを物語ってくれる。

以下の引用文は万海の韓竜雲が乾鳳寺万日会に関連した資料を集めて整理し1928年に編纂した『乾鳳寺及乾鳳寺末寺史蹟』から抜粋したものである。

新羅の景德王17年(758)、発徴和尚が円覚寺を再建して念仏万日会を説き、此が朝鮮の念仏万日会の嚆矢となった。時に発徴和尚が貞信、良順など僧侶31人とともに念仏を勤修する際、香徒1828人が自願発心し、その中120人は衣服を布施し1700人は食べ物布施するので、衣服を布施する者は每人毎歳に布一反を納め、食べ物布施する者は每人毎歳に白米一斗と浄油

一升を納め、念仏の受生を供にした。新羅の元聖王3年、念仏万日会で浄業を修した31人が阿弥陀仏の加被を承けて浄土に往生し、香徒の諸人も徐々に往生したのである<sup>3</sup>。

引用文から分かることは弥陀万日念仏結社は僧侶と俗人の組合として成り立っており、その中から僧侶たちを除いた残りの俗人信徒たちを香徒と呼んだことである。そしてその香徒たちは結社を共にする僧侶と結社で推進する仏事に米、油、布を布施する義務を負っていた。ここから油は結社構成員たちが徹夜精進する時や、日常で使う用途として、そして米と布は食糧や、日用品の物物交換、あるいは現金へ換金して使ったと推測してみることができる。結局この弥陀万日念仏結社も専門修行者グループと彼らを後援する俗人信徒グループの二元的構造で構成されていたのである。

一方、高麗時代には民間信徒たちが共に行う修行結社としての性格よりは寺院や特定の仏事を後援する後援組織としての性格がより強い香徒組織も文献に現れるのを見ることができる。高麗の仁宗9年(1131)6月の『高麗史』の記録では次のような万仏香徒関連の内容が登場する。

近来に僧俗雑類が集まり群れを成し、名前を万仏香徒と言いあるいは念仏と読経を行い、思いもよらない奇妙な仕業をし、あるいは内外寺社の僧徒がお酒を売り、ネギを(焼いて)売り、あるいは武器を持って暴れ狂いながら演戯をし……(『高麗史』卷85 志卷39 刑法2 禁令条)

引用文は陰陽会議所で奏上した上疏文の一部であり、万仏香徒に対する否定的な見方が現れたりするが彼らの修行や、活動の様子についての情報を確認することができる。まず万仏香徒も僧侶と俗人が共に属した結社として主に念仏と読経を実践したことが分かる。また本文に現れる「内外寺社の僧徒」とは都城内外で活動した半僧半俗の存在として、後日朝鮮時代の居士輩ないしサダン牌(訳註:旅芸人)の前身になった人々である。彼

らは寺院に属しており、信仰結社形式の後援組織として主に寺院の下働きをしたり、齋会などの行事がある時ならば大衆を相手に演戯の舞台を開いたり、お酒と食べ物を売って基金を用意し仏事のために布施した。12世紀になると仏教結社が単純な信仰共同体としての機能だけではなく、寺院の後援組織になり仏事に必要な基金を用意して寺院に提供する現象も現れたことを見せてくれる部分である。

朝鮮時代に入ると寺刹に属していた僧徒たちには、朝鮮政府が仏教宗派を禅・教両宗へと統合し、寺刹財産を国庫に帰属する過程で強制還俗に遭う人々が多かった。彼らは民家に仏堂を設けて仏像に仕え、信徒たちを集めて銅鑼と太鼓を打ちながら念仏と読経をしたが、これらがすなわち念仏香徒と呼ばれた結社組織だと言える<sup>4</sup>。

19世紀になると吾魚寺などの多くの寺刹で念仏契が作られるが構成員たちが出した契金で利息活動を行い、その利益金で寺院の土地を購入して念仏堂などの建物を修理したものとみられる<sup>5</sup>。

次の引用文は万日会の形式で念仏結社を行った坡州（パジュ）普光寺の「募縁疏」である。

今、古靈山普光寺では四方の同志らが結社念仏に一万日を約束し西方浄土で会おうと固く誓った。これは末法時代に珍しくすぐれた結社だと言えるので良い知らせをあまねく知らせる。仏陀供養と飯僧に助力する財物のある者が多くの君子と共に無住心から福田に種をまこうとするなら、共に浄土へ行くように結縁して悟りの縁を証明しなさい。（『清珠集』附「募縁疏」（ABC, H0286 v11, p.775a02-a24））

上の引用文の「募縁疏」でも初めに結社を結成する時共に修行を約束した同志たちがおり、その次に仏供と飯僧の儀式に用いられる物資を布施する後援者を求めている。実は大部分の募縁文は特定結社や仏事の後援者を募集する文章でもある。寺院ではこのような勧善状あるいは募縁文を持つ

檀越と呼ぶ民間信徒たちの家へ行き結社後援のための布施金を受け取って来る役目をする僧侶を縁化僧あるいは化主僧と呼んだ。縁化僧が信徒から布施を受ければその名前を会員名簿に載せることで結社の会員になる方式であり、こうして後援信徒になることを「結縁」という。

この時期の万日念仏結社は専門修行者グループと後援者グループが一つの結社の中で共に結縁の形態で帰属されており、他地域に居住する後援信徒たちは会員名簿には名前を載せるが、修行には参加しないか、断続的に決まった日付の儀式にのみ参加したと見られる。

朝鮮後期 19-20 世紀の韓国仏教界の自己救済策の一つとして大いに流行した寺刹契も典型的な僧俗連合の念仏結社形式を見せてくれる。朝鮮後期に入ると全国の寺刹数は減らずにむしろ増え、現実に合わせて運営規模が漸進的に縮小される現象が見れる。大刹が減り小規模寺院が増えたのは国家的規模の支援を受けにくかった当時の仏教界において、生存のために民間信徒との連合を図った寺刹契形式の結社が盛んだったことと関連があるとみられる<sup>6</sup>。結局朝鮮時代の初・中盤期を経る間、様々な原因で経済的基盤を相当部分喪失した韓国仏教の寺院が生き残るためには民間信徒たちに頼るしかなく、それに必要な僧俗の間の結束力と連帯性を確保するための装置が結社だったと見ることができよう。

それでは俗人信徒と僧侶が共に属していた結社ではどんな修行法を実践したのだろうか。まず結社構成員の二元化によって修行法も二元化される可能性があるはずであり、僧侶たちが信徒たちの力量に合わせて易しい修行法を選択することで修行と布教の二つを手に入れようと思った可能性もあるだろう。

これについてももう少し詳しく具体的な答えを次の3章と4章で探してみることにする。



### 3. 結社により分離する祭場と修行法－念仏堂と山神閣

この章では念仏結社によって新たに作られた仏教文化の一つとして、寺院内の空間の分離現象について調べようと思う。

専門修行者である僧侶たちと違い、民間信徒たちは生業の問題による時間の配分や、文字的能力、宗教的訓練の側面で彼らに相応しい修行法を要した。結社の指導者である僧侶たちはこのような民間信徒構成員たちの要求を積極的に反映し既存の修行論を再解釈したり、新たな儀式を創出して彼らに相応しい実践を提示したことは前章にてすでに述べた。

どこであれ生業に携わりながらも口で唱えることができる称名念仏は勿論、民間信徒たちの宗教的要求を反映して作られた儀式や、祭場もあり、その祭場を荘厳するために新たに作られた仏画や仏具があった。それに必要な財源を布施することは当然結社構成員である信徒たちの役割であり、そういう布施自体が功德の実践と同じく、修行に納められた。

よく東アジア仏教内で韓国の仏教寺院の差別化される特徴の一つとして、寺刹内に存在する山神閣あるいは七星閣や独聖閣などを提示することがある。山神閣の建立記録や、山神も画記などを検討してみると、それが韓国仏教で普遍化された現象として現れたのは19世紀以後からである。このような山神閣は仏教寺院が積極的に民間信徒たちと僧俗連合の結社を結成することで得られた後援によるものが多い。このような事実は山神閣や七星閣の新築のために僧侶たちが信徒たちに布施を求める「勸善文」を通じて確認される<sup>7</sup>。

以下の引用文は普照知訥（1158-1210）の著書である『念仏要門』に対して旧韓国末の僧侶錦溟宝鼎（1881-1930）が註釈した『念仏要門科解』の一部である。

結社に参加して心を共にし生死を定めて持戒をした。師匠は初めには（羅州）公山居祖寺で定慧社を結成してから、後に吉祥寺へ移動して修禪社を

結成し定慧を習い曹溪の宗旨を立てた。この結社に参加し共にした者は三長月である正月、五月、九月に帝釈天主を祀る善法堂に業鏡を立てて毎月四洲を照らした。正月、5月、9月には南洲（南瞻部洲）にあたるため南洲人たちは必ず正月、5月、9月の日中に齋戒をしなければならない。これは在家信徒たちが行うものであり比丘たちはこれに制限されない。八交は四時の八節日であり、いわゆる立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至である。なぜ交なのか？ 四時が相對しながら互いに交差することを言う。立春は冬が交差することであり、春分は夏が交差するのである。残る三つの事例も理解できよう。六齋というのは毎月初八日に四天王の使者が見回り、14日に四天王の太子が見回り、15日には四天王自らが見回るのである。23、29、30日にもこれと同様に順に人間の善悪を見回り帝釈に告げるのでこのように齋戒して、如法に清浄修行すれば必ず真如に合するようになる。（『念仏要門科解』（ABC, H0310 v12, p.433b20-c19））

引用文によれば、看話禪の修行を主とする参禅結社である普照知訥（ボジョチヌン：1158-1210）の定慧結社（修禅社）にも民間信徒たちが参加することができた。しかし様々な面で民間信徒たちが専門修行者である僧侶たちと同レベルで看話禪参究の修行を共にすることは大変だったと思われる。それでは参禅結社である定慧結社の構成員である民間信徒たちはどのような修行をしたのだろうか？ 当時彼らは物資だけ後援したのだろうか？ 答えは民間信徒たちは毎六齋日（8、14、15、23、29、30）ごとに家で齋戒をしたり、三長月には寺刹内の帝釈天を祀る善法堂で民間信仰の雰囲気強い儀式を行ったのである。

引用文に登場する善法堂は帝釈天とその眷属たちを祀る空間として、徐兢（12世紀に活動）が書いた『宣和奉使高麗図経』第17巻「祠宇」の「靖国安和寺」に登場するものと見られ、高麗時代の寺刹に存在した堂宇の一つということが分かる。知訥の定慧結社に参加した民間信徒たちは三長月に帝釈天を祀った善法堂で業鏡を照らして自分たちが作った罪業を懺悔する儀式を行ったのである。またこの儀式に僧侶たちは参加せず民間信

徒たちが参禅や念仏修行の代わりに齋戒をしながら善法堂で儀式を行ったという。定慧結社の教祖である普照知訥は念仏修行法について書いた『念仏要門』で十種の念仏について説明し、念仏する者は五戒十善を必ず一緒に実践することを勧めた。重要なのは専ら念仏することができない人々、言わば修行の根機が弱く生業に忙しい者たちは三長月や六斎日に力を尽くして念仏すれば、臨終の時に阿弥陀仏が親しく極楽世界の九品蓮華の通りに迎えるようになり、必ず上品の蓮華台に生まれることができることを強調した。

ここで重要なことは看話禅を最上層の根機の修行論として主唱した普照知訥の修禅結社でも民間信徒構成員たちには帝釈天を祀る空間で彼だけの儀式を実践することを受け入れたという点であろう。知訥は民間信徒たちに六斎日や三長月に齋戒して念仏することでも浄土往生できるという再解釈を提示してくれており、寺院内の善法堂で三長月に業障を懺悔する儀式を行うように勧めている。もちろんこの儀式や六斎日の齋戒に僧侶たちは参加せず、おそらく彼らは禅堂で看話禅を精進したと見て良いであろう。結局知訥の定慧結社でも僧侶対民間信徒の二元的構造が禅堂対善法堂という修行空間の分離として現れていると見ることはできないだろうか。次に、念仏を主とする修行結社というよりは寺院に対する後援組織の性格が強かった七星契などの寺刹契によって新たに生成される寺院内の祭場について調べてみることにする。

高麗と朝鮮初期には七元星君すなわち北斗七星が道教の神格として信仰されたことを図像資料で確認することができるが、18世紀以後には七星如来として名称が変化するようになる。19世紀に至ると七星閣を新築、修理したり供養するために、僧俗連合として七星契が結成され、布施と仏具などの信仰活動をしたことを発見することができる。また七星契員たちの場合、信仰の対象が七星如来であるため、浄土往生のための念仏よりは致誠と発願を通じて現世的な望みを遂げるのが目標だったと考えられる。

したがって18世紀以後の韓国仏教での七星閣の成立と七星図の製作は

民間階層を対象にした仏教大衆化の意味を持つ<sup>8</sup>。問題はやはりこのような山神閣や七星閣などが民間信徒たちの現世的発願のための儀礼空間だったという点であろう。一結社に属した構成員でも、日常の生業に携わる民間信徒たちが僧侶たちと共に徹夜念仏や四分念仏などを実践するのは大変だったろうと思われる。彼らは跡継ぎとなる息子を産むことや、病気を治し、財産を増やすといった現実的な問題を解決してくれる絶対的な存在が必要であり、彼らになじみ深い民間信仰の要素を取り入れた山神閣はこのような要求に相応しいものだった。

一寺院の境内に大雄殿と山神閣が共存できる状況は19世紀の韓国仏教が僧俗連合の結社を通じて生き残りを図ることができた背景と無関係ではないのである。しかし殿閣の大きさや寺院内の配置を見れば決して同等な立場での共存ではなかった。山神閣は大半が大雄殿などの主殿の裏側から少し斜線で斜めにある位置に置かれており、その規模も相対的に狭小で、他の主要建物と違い「殿」ではなく「閣」という名称をつけている。

このような寺院内での信仰空間の分離は大雄殿対山神閣という儀礼空間の二元化のみならず、修行空間の二元化現象としても現れる。以下の引用文は錦溟宝鼎（1861-1930）の『茶松文稿』に収録された「母後山維摩寺新窺念仏堂千日祈祷結社文」の一部である。

光緒5年（1879）に警査のキム・ギョングダムと観察使のキム・ギョホンが一緒に計画して補修し始め、己未年に至って曹溪山のキム・ヨンウンと郡大夫が檀越たちと財物を集めて階段の下に台所を作った。狭くてむさくるしいが到底言いにくく、戊辰年の春に至って住持のオ・ホヨンが発願して寮舎第九館を法堂の前に新たに作った。... 果物の木数万株を新たに開墾した畑に植えただけでなく、念仏堂を建てて志を同じくする信徒たちと千日祈祷を始め結社を結んで心を磨き一緒に極楽往生しようとした。（『茶松文稿』巻第二（ABC, H0315 v12, p.770b22-））

引用文では19世紀後半に維摩寺で千日結社をした状況が現れているが、寺院の土地に果物の木数万株を植えて耕作し、念仏堂を別に新築して千日間念仏修行をしたという部分が目につく。建物と果物農業のための資源はやはり結社構成員である信徒たちの布施で用意したものと考えられる。引用文のように禅堂や講堂ではなく念仏堂を別に作ったのは単に維摩寺だけではなく当時の万日結社や千日結社を組織した寺院の普遍的な状況でもあった。

このように朝鮮後期に入ると念仏実践を土台とする阿弥陀信仰ないし菩薩信仰が流行することにより各寺刹には念仏堂と禅堂が別々に揃うようになる。朝鮮時代の仏教は確かに看話禅を宗旨とする禅宗を主軸にしていたが各種の仏教儀式や、日常的に行われる修行には講経と誦経はもちろん念仏と誦呪、密教作法などの要素が相当部分を占めていた。しばしば三門修学と呼ばれる看経、念仏、参禅の実践が足鼎のように鼎立していたため自ずから寺刹内の建物も禅房と念仏堂、講堂が必須のものとして揃っていたのである<sup>9</sup>。

この三門修学は径截門（参禅）・円頓門（看経）・念仏門を言い、清虚休静（チョンホヒュジョン：1520-1604）と彼の弟子である鞭羊彦機（ピョンヤンオンギ：1581-1644）によって提唱され、17-18世紀に韓国仏教の修行論として定着するようになる。17世紀以後、清虚休静と浮休善修（1543-1615）の法脈を自任した僧侶たちの中で清虚系の鞭羊彦機の門派が最も隆盛となり、清虚休静と鞭羊彦機が主唱した三門修学の教義は韓国仏教の普遍的な修行体系として定着することができたのである。18世紀以後にはその中で念仏門の修学が流行するようになったため8世紀に初めて作られた万日念仏会が復活することができたとみられる<sup>10</sup>。

このような三門修学という思想的背景のほかにも念仏堂と禅堂が空間的に分離するしかない現実的な理由も確かに存在した。1867年此浄居士李奭信が書いた「神溪寺普光庵万日会叙事」という文には当時十余名の僧侶たちが礼仏と太鼓を打ちながら念仏をしたという記録が出る。初めには2

次にわたった華嚴經講義がなされ、万日会では毎日6回にわたって阿弥陀仏を1000念ずつ念じたという<sup>11</sup>。また1858年には全南(ジョンナム)の海南にある美黄寺で靈虚義玄(1816-1874)によって万日念仏結社が行われるようになる。達磨山美黄寺の弥陀前で始まった万日念仏結社は一日四回にわたって高声念仏を行う四分精勤法を修行したという<sup>12</sup>。したがってこのような念仏結社の事例のように声を高めて念仏する高声念仏が行われた19世紀後半の韓国仏教界の状況では禅の修行を全面的に実践する結社の修行者たちの空間的独立性を保障するのが当然必要だったであろうと考えられる。

講経と念仏、そして禅はその実践の特性上、一空間で行うことは困難であり、多くの場合相当な距離を置いて建築されたものと見られる。また念仏堂は初めから境内から徒歩で10~15分位の距離の庵子に別に作る事例も見られる。そして寺院で万日会が結成されるということはすなわち結社専用の修行空間である念仏堂が建てられることを意味してもいた。それによる費用は結社の構成員である民間信徒たちが布施したのは勿論である。整理するならば、結社の構成員たちが念仏を実践するためには静かな環境を要する禅とは空間が分離しなければならなかったため念仏堂を別に新築する場合が多く、これについての費用は結社で布施する後援金を充てた。19世紀に入ると結社の民間信徒構成員たちは現世的発願のための別途の空間を望み、指導者の僧侶たちがこれを受け入れることで寺院内に山神閣や、七星閣などが入り込むことができた。結局これは結社構成員である民間信徒たちの根拠と宗教性に配慮しなければならなかった状況が寺院を構成する空間にまで影響を及ぼしたものとしても見ることができよう。

#### 4. 念仏修行法を取り囲む緊張と再解釈、そして変容

この章では万日会を含めた念仏結社が集中的に行われた朝鮮時代を中心に韓国仏教で念仏修行がどのように受容され、再解釈されたのかを検討し

てみようと思う。先に述べたように朝鮮時代の仏教の主軸は看話禪を宗旨とする禪宗だったが、ひとたび個別寺院の単位へ目を移せば民間信徒たちを意識せざるをえず、信徒と僧侶たちが顔を合わせる儀式の場では禪の代わりに大衆の宗教的欲求を満たすべく多様な実践が広まらざるをえなかった。

禪を実践しづらい民間信徒たちには言うまでもなく称名念仏が主な修行法にならなければならなかった。僧侶たちも浄土往生の修行者が少なくなかったが難行道：易行道という二分構図を意識してか念仏自体に禪的な解釈を加えようとする努力が多く見られる。唯心浄土や実相念仏、数息念仏など禪定と観法の思想と実践的要素を念仏に取り入れようとした試みがそれである。禪と念仏の間の緊張、そして両者間の和解を試みる新しい修行法の登場はただ韓国仏教のみの現象ではない。古くは永明延寿（904～975）から同時代の雲棲株宏（1535-1615）に至るまで朝鮮時代の仏教界が東アジア仏教内で共に思想的振幅を共有すべき機会はいくらでもあった。

以下の引用文は虚応普雨（ホウンポウ）1509?-1565）が撰述した『勸念要録』の中で唯一韓国で創作された極楽往生譚である「王郎返魂伝」に登場する句節である。

前日に閻魔大王がまだ先だと言ったが、明日の朝に冥土の使者である五鬼がやって来るので、君は適切にまさに弥陀の図像を西側の壁に高くかけて東側に座って西側を向き弥陀仏を念すべきである。郎が言うには、冥土の判官が私を急かしたらどうしようか。宋氏が言うには、我が家の北隣りに住む安氏老人が毎日早朝に西側に向けて五十拝し、毎月満月に弥陀念仏を万遍唱えたそうだ。（『勸念要録』（ABC, H0135 v7, p.610b03-b22））

大部分の極楽往生譚が民間人たちに浄土往生信仰と念仏の実践を鼓吹するために作られたように、この『勸念要録』『王郎返魂伝』もまた弥陀念仏を実践する方法を提示している。虚応堂の普雨は朝鮮明宗（ミョンジョ

ン：1545-1567) 代に摂政だった文定王后（ムンジョンワンフ）の信任を得て朝鮮仏教中興の土台を構築した僧侶である。普雨が人々に勧めた念仏は簡単な儀式と共に阿弥陀仏の名号を唱える称名念仏であり、彼はこのような大衆的念仏修行法こそ朝鮮初期の政府の圧迫によって萎縮し縛られてしまった仏教を再び興すのに相応しい実践だと判断したと見られる。一時的に文定王后という拠り所に出会って仏教はしばらく回生の機会を得たが、朝鮮政府の官僚を含めた儒者たちは常に仏教を攻撃する口実を探していたからである。このような状況で仏教が生き残る道は民間にしっかりと根付くことしかなく、このためには民間信徒たちの水準にかなう実践と教義を立てざるを得なかったと考えられる。韓国仏教寺院で死後の極楽往生、罪業の消滅、亡者の追善供養、お産や子らの発福、治病と救命、祈子など凡夫衆生たちの発願のための空間と儀式を提供した様子は念仏結社でもそのまま現れる。

次の引用文は幻空治兆（ヒョンゴンチジョ：19世紀）の『清珠集』から抜粋した部分である。『清珠集』は高宗7年（1870）念仏結社である高靈山普光寺の浄願社で刊行した書籍であり、幻空治兆は浄願社で信徒数十人と共に30年余りの間浄土往生のための万日念仏結社を行った。

ヴィパッサナーは、念仏により三昧を成そうとするなら呼吸を数える方法が一番必要である。およそ坐禅する時にはまず自分の身が円光の中にあることを想像し、鼻先を黙観しながら吸っては吐く息を想像する。毎回息をする時声を出さずに念仏し方便として調息法を行うが、早くも遅くもなく心と呼吸が互いに拠り所となる。その吸っては吐くこと、行住坐臥しながら誰もが念仏することが可能である。間断がないようにして、常に自ら密かに守り、深く禅定に入って行きなさい。念が休むようになると二つを忘れるようになり、この身と心は虚空などのごとく長年かけて純熟すれば心眼が開かれて通じるようになり三昧が忽然と現前したらこれが唯心浄土である。（『清珠集』「心息相依」（ABC, H0286 v11, p.750a10-a17）



引用文で言う「調息」は呼吸の数を数える方法を通じて禅定に入り観ずる数息観の補助手段となるものと見られる。坐禅する時自分の身が丸い光の中にあることを想像して呼気と吸気を観ずることを通じて禅定に入る念仏は観想念仏に属する。幻空治兆は念仏修行で調息法を補助手段とする数息観、禅を適用する唯心浄土を明確に表明している。信徒数十人と共にした結社でこのような観想念仏を実践する事例は非常に珍しいと言える。これは彼と共に結社に参加した信徒数が他の万日念仏結社に比べて格段に少ない「数十人」だったことに直接的な原因があると考えられる。幻空治兆の結社に関する詳しい記録がないため正確に話すことは困難だが称名念仏や、定期的に集会に参加のみしたり、遠くに暮す人から布施を受け取ることによって構成員名簿に名前を載せてくれる「遠結」の方式を採択した結社ではなかったようである。これは結社指導者の修行観により多様な方式で運営された当時の万日念仏結社の一断面を見せてくれる事例だと思う。

19世紀の一般的な念仏結社の信仰活動は専ら念仏修行だけが全てではなく参禅と教学も並行した。万日会や念仏契、万日念仏結社の場合のように結社の名称に念仏を掲げるようになると修行方法で念仏に最大の比重を置く傾向が見られるが、楡岾寺の万日会などでは『楞嚴経』と『法華経』などを講演し、また参禅も重要な修行の過程として規定していた。

19世紀後半に海南の大興寺でも万日念仏結社が流行した当時の時代的潮流に合わせて念仏と参禅、経学、儀式など多様な修行法に基づく結社である無量会が結成された。大芑寺の無量会は心訓懷庵（シンフンフェアン：1808-1887）が雪虚智演（ソルホジヨン：1728-1812）、月如梵寅（ウォルヨボミン：1824-？）と共に1887年（高宗24）以前に結成したことになる。この無量会は懷庵の入寂以後断絶されたが1891年（高宗28）秋雪虚の弟子清峯世英（チョンボンセヨン：1855-？）によって再び復旧した。無量会の貨主を募集するために梵海覚岸（1820-1896）が作成した「無量会重修募縁疏」ではこの無量会が「無量寿仏の禅を念仏する集

まり」であることを明らかにしている。

観音と勢至の二菩薩は阿弥陀仏を補助する法臣である。勢至菩薩は念仏で人を導き、観音は参禅で衆生を教えるので念仏と参禅は相反することがない。今人々は参禅を高く見て、念仏は低く見るが、この二つをきちんと見ることができていないのである。今この南庵（ナンアム）の無量会は無量寿仏の禅を念仏する集まりである。客殿がとても狭く我が国の僧侶をすべて収容するのは難しく、供養を差し上げるのにも困ってご住職の香積飯を借りようと思った<sup>13</sup>。

引用文によれば大興寺の無量会では念仏と参禅を同等な修行として見ており、大勢至菩薩の念仏と観音菩薩の参禅が衆生に行う役目が相補的なものであり互いに衝突しないという主張を繰り返している。「無量寿仏の禅」という教義的に定立されない表現も浄土往生という究極的目標の下に念仏と参禅の二つの修行論を両立させようとする意志の所産と考えられる。このように念仏と禅を和解させたがる無量会の修行観は、19世紀大興寺の主要な僧侶たちが三門修学論の首唱者である清虚休静の法脈に属したところにも一因があると思われる。

一方清峯世英が無量会で実践した四分念仏法は四分精勤法とも呼ばれる修行法として今日でも念仏の定型を成しているのである。大興寺と地理的に非常に近い地域にあり、無量会とよく似た時期に組織されたように見える海南の達磨山美黄寺の万日念仏結社（1858年）でもこの四分精勤法を採択しているのを見ることができる。

美黄寺の念仏結社は霊虚義玄（ヨンホウイヒョン：1816-1874）によって1858年に始まる。『梵海禅師文集』の「美黄霊虚化行説」によれば美黄寺の念仏結社である万日会は戊午年に弥陀の前で始まり、毎日四分を決めて高声念仏を実践したという。美黄寺万日会は草衣意恂（1786-1866）が主禅として参加したことから推測する時、単に念仏修行だけではなく三門

修学を実践したという点を推察することができる。草衣が書いた「美黄寺万日会期」を見ると参禅と念仏、教学を兼修した修行観が明確に現れる。

……靈虚長老の優れた功績はかつてこれを理解された方である。達磨山極楽院で万日会を開き、遠くは匡廬の規範に従い近くは永明から規則を取って念仏と誦経による清浄な課業を持った。阿弥陀の聖号を唱えると蓮華の母胎が安養で芽吹き、実相の奥深い法をそらんじると業障が閻浮から溶け出そうとし、中で止観の明るい知恵を照らした。(『艸衣詩藁』「美黄寺万日会記」巻之下(ABC, H0249 v10, p.863c15-p.864a13))

引用文で見ると美黄寺の万日会は匡廬、すなわち廬山慧遠の白蓮結社と永明延寿の禅定双修の修行観を受け継いだ結社であると推測することができる。万日会で主に実践したのは念仏と誦経であり、阿弥陀仏の名号を唱える称名念仏を通じて浄土往生を志向するが、その過程で実相の奥深い法、すなわち教学を一緒にし、中で止観の知恵を明らかにする禅・教・浄の三門兼修の修行観を基本にしていたのである。

念仏と禅の和解ないし念仏と禅の戦略的共存現象は鏡虚惺牛(ギョンホンソウウ: 1846-1912)の参禅結社でも現れる。鏡虚惺牛は1899年11月1日に海印寺で修禅結社を組織して「結同修定慧兜率同生仏果契社文」を作成した。彼はこの契社文で禅定と知恵を磨き兜率天に共に往生することと世生生道伴となって共に成仏しようという誓願を立てている<sup>14</sup>。特に海印寺の同修浄慧結社で注目すべき部分は結社の規例から弥勒信仰と関連した多くの部分である。規例では参禅結社にもかかわらず弥勒浄土信仰と関連した規約が相当部分目につく。19世紀末の韓国禅門の主軸だった彼が結社の実践規約に弥勒信仰を積極的に取り込んでいる。

鏡虚はこの結社が「同修定慧」を第一に掲げる禅結社にもかかわらず弥勒浄土思想を受け入れる理由について玄奘法師の見解を請い論証している<sup>15</sup>。彼が弥陀浄土の代わりに弥勒浄土を受け入れたのは凡夫である修行

者たちの根拠を考慮したためだというのである。兜率天は欲界の第4天に入っており人間の声と気が互いに適い修行しやすいが弥陀浄土は下品の衆生が到達するにはあまりに遠いため成仏の対象が制限されると見るのである。したがって鏡虚は兜率天上生がもう少し現実的に民間信徒構成員たちの動機を刺激することができるので結社の修行の目標としてより相応しいと思ったのだと見られる。

海印寺で結成した契社文の中で「牧牛子（普照知訥）」を直接的に取り上げているという点からも確認できるように、鏡虚の参禅結社は思想的に普照知訥の定慧結社を受け継いでいる。しかし二人とも韓国の禅仏教の歴史で巨峯となった禅師であり、二つの結社はいずれも看話禅中心の結社であることには間違いないが厳密に見れば明らかな差異が存在する。普照は教団内部の教・禅の葛藤を止揚するために努力したが鏡虚は崩壊しつつある韓国禅仏教を蘇らせるためにより苦心したと見られる。普照知訥の定慧結社では善法堂で帝釈天を祀る儀式を受容することで民間信徒たちが結社に参加できる道を開き、鏡虚の結社では禅が先天的に有している大衆性での限界を乗り越えるために弥勒浄土信仰の実践を積極的に受容していたのである。

## 5. 期日念仏と高声念仏

### －韓国仏教の選択と禅師たちの論証

#### 5-1. 数量念仏ではない期日念仏の選択

この章では韓国念仏結社の修行法の重要な特徴の中の一つに数えられる期日念仏と高声念仏を取り巻く結社指導者たちの思想的背景について考察してみようと思う。仏教結社で選択するようになる修行法は当時の時代的潮流や結社指導者の個人的な修行観、結社会員たちの水準に基づく考慮、寺院の運営と結社の持続性まで勘案しなければならない事情などさまざまな要因が重層的に作用しうる。韓国の念仏結社が数量念仏よりも期日念仏

と高声念仏を選択したところにも同じくこのような要因が作用したであろうと考えられる。念仏結社に関わる僧侶たちの文から千日あるいは万日の期日念仏を实践した背景となる思想的端緒あるいは現実的戦略を読んでみたい。

次の引用文は 19-20 世紀に活動した海曇致益（1862-1942）が書いた『曾谷集』「勸念文贈性仁首座」である。

『禅鑑』に言うには、念仏とは口で詠ずることを誦と言ひ、心にあることを念という。空しく誦して念じなければ道を補えない。ここから推して言うなら念仏は一心にあり、多くそらんずることにはない。……華嚴經に言うには一切唯心造であり、それを告げればそれが現れるのだと言ったが、何が心を離れて現れるのか。何が心を離れて作られるのか。これにより八万大蔵經、千七百公案ないし一切の經論が皆心の一字法門から出たのではないか。だから成仏し、祖師となり、念仏して往生することは皆多くそらんずることにあるのではなくただ一心であるのだ。したがって六祖大師が言うには常に阿弥陀仏を念じても生死を免れることはできないが、私の本来の心を守ることができれば彼岸に至るようになる。だから性仁首座はこの言葉を心から信じ、常に心を守り空しく誦して心を失わないようにしなさい。（『曾谷集』巻下「勸念文贈性仁首座」（ABC, H0316 v12, p.802b02-b18）

引用文では念仏を实践する時、その数量の多寡にのみ心を用いることを警戒し、一心を維持する念仏を強調する傾向が強く現れる。この文は首座、すなわち禅の修行僧である性仁に与えるもので「一切唯心造」と「一心」の思想を念仏の「念」に代入させている。重要なのは「念仏は一心にあり、多くそらんずることにあるのではない」と宣言している部分である。この句節は豆や数珠の玉で念仏の回数を数えていって修行したり、毎日口の中で数万念ずつ念仏することを日課にする数量念仏に対して否定的な視点を見せてくれる。引用文の『禅鑑』は清虚休静（1520-1604）が著わし宣祖 12 年（1579）に刊行した『禅家亀鑑』を言い、朝鮮中期以後韓

国仏教界に莫大な影響を与えた本である。したがって韓国仏教の中での清虚休静の思想史的位置や、『禅家亀鑑』が仏教の学人たちに及ぼした影響力を考慮してみるとこのような視点が朝鮮時代の念仏結社で数量念仏が重視されなかった原因の中の一つではないかと考えてみることができよう。

では期日念仏は一心を守る修行法とどんな直接的な連関性があるのかという質問も与えられることはできないだろうか？これに対しては万日あるいは千日という期日を約定した背景には念仏結社の持続性を念頭に置いた結社指導者たちの戦略的選択が大きく作用したはずだという推定も可能だろう。

計算してみると万日は27年5ヶ月ほどになる時間であり、その時代の基準となる個人が結婚して子供を生み育てて世代をつなげることができる期間でもある。もし父親が青年時期に結社に入会し万日念仏修行を終えるようになれば彼の子孫がまたこれを受け継いで結社に入会することができる年齢になる。万日念仏結社はこのようなライフサイクルを勘案して設定された「世生生の救援のための約束」でありうるとも言えよう。

このような戦略的な理由のほかにも僧侶たちが「一万日」という期日を決めて念仏修行をしなければならないことを主張する思想的背景も当然あると考えられる。以下の引用文は蓮潭有一（ヨンダミュイル：1720-1799）が念仏する学人たちに修行の方向を提示するために書いた文である『蓮潭大師林下録』「示念仏人」である。

昔の師匠たちが人に念仏を勧めたのは、腹中に念ずることを口で名前を呼びその心に忘れないことを言ったのであり、口誦によって心念を助ける正因としたのである。今の念仏する人々は皆口誦するばかりである。……参禅する人はただ話頭（記者註：禅のための公案など）を堅持するだけとし、一かけらの雑念もないので、心がまるで壁のようであり一瞬にして忽然と通ずるようになる。念仏する人は口と心に専ら弥陀だけで一かけらの不純な考えもなくまた心が壁のようである。このように30年、20年を経つよう

にして、このようでないときは一日も、一時間もないので忽然と一瞬にして自心浄土自性弥陀がはっきりと現前する。最後の刹那に西方の多くの仏菩薩が金の車に乗って迎えに来たらこれは当然のことなのだから、どうして良くないだろうか？ 願わくば、すべての念仏人と禪客は適切に口称念仏する時に雑念がひらひらと起きたなら努めて争うことなく雑念を浄念に変えなさい。最初是不純なものと清浄なものが互いに争うが長い間よく慣らせば雑念が減り浄念が増え純浄無雑に至るようになるので、努め励みなさい！（『蓮潭大師林下録』巻之四「示念仏人」（ABC, H0224 v10, p.276c20-p.277a20））

蓮潭有一は華嚴学の講伯として、万日念仏結社である美黄寺蓮池万日会に参加し、「蓮池万日会序」を書いたりした朝鮮末期の高僧である。蓮潭有一は口と心に専ら阿弥陀仏があるから心が純浄無雑になる念仏と、話頭を守る参禅の両者は皆心の状態が壁のようだと見ている。ただし参禅はある一瞬間に忽然と無知を悟る一方で、念仏は20年、30年経つように阿弥陀仏を心に留めないときがないので最後の刹那に自心浄土自性弥陀が現前するようになるだろうと言う。

万日念仏結社に入会するようになる民間信徒たちは30歳以上の大人である可能性が高い。結局引用文で提起する「20-30年経るような一途な念仏」は念仏修行をする学人たちに残された一生の間口と心で念仏すれば臨終の瞬間に浄土往生するようになるだろうという万日結社念仏の提言なのである。

以下は虚舟徳真（ホジユドクジン：1806-1888）が編纂した『浄土紺珠』の「六葉福報指南」である。

念仏はただ一心不乱であることだから、また他の方法はない。例えるならば薬で病を治すのに、病者がただ目だけで薬を見て、手で薬をつまんだりあるいは近い人が鼻で薬のおいを嗅いで、遠くにいる者が器に薬を盛って水に浸して火で沸かしながら皆が私に薬で病を治療せよと言ったらこの

病をどうして治せようか。病が深く治らなかつたとして、またこの薬を効果がないと言って再び別の医学書を探すとしたら実に痛ましく気の毒である。しかし他人も代わりに薬を飲むことはできないので、またそれをどうするか。また数万回の数量念仏を果たそうとすることはただ薬を買おうと思うだけで絶対に服用しないことだからこの薬が丘のように積もっても病が治りうるだろうか。口で薬を飲むことは心で念仏することなので、薬は必ず点々と口から仏に入っていく。必ず一声一声自心から出てこそ、これが正しい処方である。(『浄土紺珠』「六薬福報指南」(ABC, H0288 v0, p.848-b03))

虚舟徳真は当代の善知識と呼ばれた禅師だったためやはり念仏においても一心不乱を強調し、念仏の数量のみに集中することを警戒している。念仏修行を通じて往生することを薬を飲んで病を治療することに当てはめ、数万回の数量念仏を満たそうと労力することはただ薬を買うことに過ぎず自心念仏によってこそ正しい処方になると主張する。虚舟徳真も念仏の数に執着するようになることで数量念仏が肝心の一心不乱の修行になれない可能性に対して憂慮していると見られる。結局このような視点が集まり数量念仏の代わりに期日念仏の方式を選択した韓国仏教の念仏結社の一アイデンティティを構成するようになったと考えられる。

## 5-2. 万日結社の高声念仏と禅師たちの弁証

19世紀の韓国仏教界で流行した万日念仏会の最も代表的な事例がまさに高声乾鳳寺万日会である。この時期に乾鳳寺の万日念仏会は全部で4段階にかけて結成されたが、一番目が純祖2年(1802)聳虚和尚によって主導され、二番目は哲宗2年(1851)に碧梧侑聡によって、三番目は高宗18年(1881)に万化寛俊が、そして次いで錦岩宜重が四番目に主導した。乾鳳寺の一次万日会が終わり、二次が始まった前後に他の寺刹でも万日念仏会を結成したと見られる。金剛山神溪寺で爰有鷲峯が普光殿を建立した



後に弥陀念仏会（1879）を始め、達磨山美黄寺では靈虚義玄（1816-1874）が美黄寺万日会（1858）を結成した。金剛山楡岾寺でも大雲性起が主導して万日念仏会（1862）、表忠寺万日樓で万日会（1860）、雲門寺の万日会（1861）、梵魚寺来願庵の万日会（1875）、海印寺願堂庵の念仏万日会、銀海寺の万日会（1891）、玉泉寺青蓮庵の万日契（1895）、玉泉寺大乘寺雙蓮庵の万日会（1899）が結成された<sup>16</sup>。

既存の研究成果を通じて見れば、朝鮮時代の念仏結社の結成は18世紀まで22件、19世紀は24件であり、その中で記録上で確実に万日を約束する万日会は17件である<sup>17</sup>。

全体的に見れば19世紀の万日会は念仏契の一形式であり、18世紀に4件が結成された念仏契が信仰的性格が強い修行結社だった一方で19世紀の万日会は全22件で念仏修行だけではなく、寺院を後援する経済的目的まで拡張されたのを見ることができる<sup>18</sup>。

万日念仏会の結成はまず主導的に立った指導者の僧侶が共にする同僚の僧侶たちと志を同じくする信徒たちを集めた後に勸善状（勸善書）あるいは募縁文と呼ばれる結社同参勧誘文を各地に回して結社に名前を載せる後援会員たちを募集する方式だった。後援会員として入会した信徒たちは施主・主・主・主に名前を載せるが、大部分は寺院と一緒に住んで修行をすることはなく、特定の期日に集まって法会をしたり、僧侶が指導してくれたとおりに念仏修行をする方式で結社に参加した。法会では華嚴経などの大乘経典を講義したり、多様な仏事が行われたりした。

もう一つ重要なことは万日念仏会も僧俗連合の結社形式だったため、ほぼ大半で参禅と講経、そして念仏修行のための空間が別に用意されたと見られる。特に民間信徒たちに相応しい念仏を実践する念仏堂の場合、念仏結社の構成員たちが布施した布施金で建築した事例が多く見られる。以下の引用文は梵海覚岸が書いた「美黄靈虚化行説」により美黄寺万日会を導いた靈虚義玄と万日会の念仏修行法について述べている。

靈虚は名前が義玄である。戊午年に寺の弥陀前で万日会を開き毎日決まった四つの順番にわたって高声念仏することを指導した。、『梵海禪師文集』第一「美黄靈虚化行説」(ABC, H0259 v10, p.1081c19-p.1082a19))

引用文によれば美黄寺の弥陀前で集まって修行した万日会では一日に四回かけて高声念仏を実践したことが分かる。一般的に高声念仏は太鼓と銅鑼と一緒に叩きながら大きな声で念仏を言う。念仏する時境内から出る騒音により、一日四回や、六回などとして時間を決めて行わざるをえなかったと見当をつけられるだろう。万日念仏結社で行われた六時念仏は一日を六等分して晨朝(夜明け)・日中(正午)・日没(夕方)・人定(宵の口)・夜半(深夜十二時)・鷄鳴時(深夜十二時以後)に念仏を実践した方式である。また四分念仏は朝の礼仏後二時間、朝の供養後二時間、お昼の供養後二時間、夕方の礼仏後二時間など一日四度にわたって念仏精勤をする方式を言う。

念仏について論じている韓国仏教の文献資料の中に、自然に人々が集まって大きな音を出さざるを得ない高声念仏をめぐる、禪の修行をする在家信徒や禪師たちとの衝突があったことを見せてくれる部分がある。結社の修行法として高声念仏を選択しなければならなかった僧侶の指導者たちがこれを責めたり軽視する視線に対して弁証を試みる場面をここで一度検討してみることにする。

以下の引用文は『通録撮要』から抜粋したものである。この『通録撮要』の編著者は明確ではないが、1529年(中宗24年(1529))に全羅道光陽の白雲山万寿庵で開板されたので、編集されたのはそれよりさらに以前であろう。

問う。十六観経に言うには、齋戒して、西の方を向いて座り静かに冥想して、目を開いたり、閉じたり阿弥陀仏を觀想することが口称念より優れていると言ったが、君はどのような理由で高声念仏を行い心を觀ずること

をかき乱すのか。浄土摂受経疏に言うには、心念は深くて難しく、口念は手軽で易しいものだと言う。そのため大集経に言うには、高声念仏は十種の功德があると言った。第一、眠気を退けることができる。第二、天魔が驚いて恐ろしさを感じるようになる。第三、念仏の音で十方、三道の苦痛が止むようになる。第五、外の音が入って来ることができない。第六、念ずる心が乱れない。第七、勇猛精進することができる。第八、諸仏が喜ぶ。第九、三昧が現前するようになる。第十、浄土に往生するようになる。(『通録撮要』〔附録二〕「竜舒福恵説」(ABC, H0147 v7, p.823b19-c03))

引用文では質疑と回答の形式を借りて高声念仏が持つ効用について説明している。質問者は念仏の中でも称名念仏よりは『観無量寿経』の十六観法を適用する観想念仏がより優位にあるという見解を明らかにしつつ、なぜ高声念仏をして(騒がしくして)心を散らかすのかと問う。これに答える者は経典の中でも心念すなわち、観想念仏を口念よりさらに優位のものとする視点があるが、これに反して称名念仏の10種の効用を明らかにする経典もあると言いながら一つずつ高声念仏の効果を列挙している。その効果を整理しようとするなら、高声によって眠気が消えるようになり、外部の音がさえぎられることで念仏に集中するようになり三昧に到達するようになるというものである。

次に茶松子錦溟宝鼎(1861-1930)が著述した『質疑録』では朝鮮後期の万日会の高声念仏をめぐる外部の視線とそれに対する弁証を試みる僧侶たちの姿がより鮮やかに現れる。

ある客が教学の海から来て、どうすべきか分からなかった。怒って目を大きく見開いて、歯ざりりしながら荒々しい声で申し出て言うには、敢えてご老人にお尋ねする。私はすでに浄土の一門を学んでいるが末世の下劣な根機に接し共に唯心浄土を修行して静かに自性弥陀を念じ、念じて至る無念之处である浄土に往生して弥陀を親見する方便門です、念は観ずることだから、ただ心で念じて仏陀を観じた時にこそ得られるのです。どんな理

由で口で仏陀の名前を呼び、手で太鼓と銅鑼を叩き、うるさく道場に響かせて、大衆の心を動揺させるのですか？ これは仏陀を唱ずることであり、もとより念仏ではなく太鼓を打ちながら歌って詠ずるようなものなので、また静念観仏でもありません。これは実に疑団処であり、どの代に始まったのかもわからない。願わくは一言言っていただきたい。…君はもう教学の海で泳いでからずいぶん久しく、暗くなったものだ。仏様が説かれた経書の話は多くの事例の数にかこつけて業報の差別を見せてくれる。経に言うには高声念仏には十種の功德がある。…大きくなるようだから悩むことはない。(『質疑録』「高声念仏撃金打鼓卞説」(ABC, H0308 v12, p.376a16-b09))

引用文は文の題目自体が「高声念仏撃金打鼓卞説」になっている。この文でも同じく高声念仏をしながら太鼓と銅鑼を打ち、うるさい騒音を出すことに対して非難すると、問答の形式を借りて説明しながら高声念仏の十種の功德を提示している。質問者は経学を主に学んだ立場で唯心浄土と自性弥陀を修行するのが無念之処である浄土に往生できる道だと主張する。質問者の立場では念はすなわち観であり、心で念じて仏陀を観ずればこそ浄土往生が得られるというのである。大きな声で仏陀の名前を呼び、太鼓と銅鑼を叩いて道場を騒がせることは念仏ではなく詠唱に過ぎないので、実にその起源も疑わしいところがある修行法だと非難する。これに対して返答者は高声念仏について説いている多くの經典について列挙しながら高声念仏の十種の効用について説明する。この引用文を通じて同時に禅の修行者だけではなく、教学を勉強する人々からも高声念仏の修行法が受容されにくかったという推測をしてみることができる。

次の引用文では『大集経』の句節に出る「小念見小仏 大念見大仏」から「小念」を「小声念仏」として、「大念」を「大声念仏」として解釈している。

大集経に言うには、小念は小仏を見て、大念は大仏を見るとき。私が解釈したところでは小念というのは小さな声で念仏することであり大念とい

うのは大きな声で念仏するのである。宝書に言うには力をこめて阿弥陀仏を念仏すれば三昧がたやすく成し遂げられ、小さな声で念仏すれば心が大いに乱れると言う。……小念と大念の説は宝書では励声、小声として念仏することとして語っている。大念励声というのは高声念仏である。小念小声というのは声なしに念仏するのである。これによって見ると、経書中で大念すれば大仏を見て、小念すれば小仏を見ると言うが、どうして念仏の声が静かでうるさいことに疑心を置くことができるのか。太鼓と銅鑼を打つには二つの説がある。第一は経に言うには10種の功利の中で外部の音が入って来られないとしたことであり、すでに外部の音を聞けないようにするためには念仏の声を高めて外部の音を阻むだけではなく、銅鑼と太鼓を借りて外部の音を阻むのだから、どうして美しくないとするのか。(『質疑録』(ABC, H0308 v12, p.376b10-p.377a03))

引用文ではまた大念励声を高声念仏として解釈しており、大念をすれば大仏をして、小念をすれば小仏を見るようになると解釈している。錦湏宝鼎は懐感の『積浄土群疑論』からこのような論理を引き出したように見える<sup>19</sup>。大念、すなわち高声で念仏をするようになれば大仏を見るようになるという論理で修行に由来するうるさい騒音を非難する見解に対して反撃している。また高声だけでなく銅鑼と太鼓まで打って騒音を加えることについては念仏の声をもっと育てて外部の騒音を阻む効果があるので良いのではないかと反問する。

そのため晋唐以来慧遠の法師が廬山白蓮寺に結成してこのように標準となった。新羅、高麗以後には発徴和尚が乾鳳寺に万日会を作り、またこのように標準となり太鼓と銅鑼を打って外の音を禁じ高声で心を観じた。……第一は外部の音を阻むことのシンボルであり、第二は大衆の心を警策するシンボルである。……現在の高声念仏会で太鼓と銅鑼を打つ流れはどの代に始まったのか疑わしい。頌に言うには唯心浄土は別にある地ではないと言う。自性弥陀がどうして他人にあるだろうか。太鼓と銅鑼を叩く念仏は

三業を備えている。(『質疑録』(ABC.H0308 v12, p.376c07-377a03))

上の引用文では万日会で高声念仏を实践した淵源を一番初めに結社を始めた発徴和尚にまで溯及させており、その効用を外の音を阻むことだけでなく、心を観ずる観法にまで拡張させている。また太鼓と銅鑼を打ち、こちらには騒音で大衆の心を警策する機能もあることを主張する。三業をすべて備えているということは観想念仏や禅の場合にはただ意業として観ずるだけだが、高声念仏をする過程では身業として礼敬し、口業として念仏して、意業として観をなす三業をすべて実践することができるという主張である。

結局称名をせずに静かに観ずる念仏の場合には、ただ意業を動かすだけであり、口で唱え、身で礼敬して、心で観ずる高声念仏は、身口意の三業をすべて使うのでより優れているという主張である。また高声に木魚、太鼓、銅鑼を動員するので外部の騒音を遮断する効果もあり、その大きな騒音によって大衆の心を警策することもできるという効用論を立て、結社の高声念仏を非難する外部の視線に対する反撃と防御を行っているのである。

## 7. 結 論

本論文では大蔵經に入蔵されていなかった韓国仏教全書 DB の資料の中で念仏結社の修行法に影響を与えた韓国僧侶たちの視点と悩みが込められた記録を探して集中的に考察した。

東アジアの仏教結社の大部分がそうであるように韓国の念仏結社もほとんどが僧侶と民間信徒たちが共に行う僧俗連合の形態で結成される。

このように僧俗連合の形態で専門修行者である僧侶と後援者グループである民間信徒たちが共に行う韓国の念仏結社では何種類かの特性が現れる。

第一、結社の構成員である民間信徒たちの後援で進行する仏事が仏教文化の一軸を構成するようになるのである。

第二、僧俗が共に行う結社の特性により既存の修行法を民間信徒構成員の水準に合うように再構成したり、儀式を修行の次元へと再解釈する事例も多かった。

第三、韓国の念仏結社の重要な特徴として期日念仏と高声念仏を挙げられるが、念仏の回数を重視する数量念仏よりは、千日や、万日などとして期日を決めて念仏を実践したことが見られる。また万日会で太鼓と銅鑼、木魚まで一緒に打つ高声念仏を実践したことに対する論争の跡も目立つ。

第四、朝鮮後期には三門修学の影響で禪と看經、念仏が共存する傾向を見せるのである。朝鮮時代の僧侶たちの文集から見れば唯心浄土と自心弥陀、觀想念仏などに関する論議が登場するが、実際に民間信徒たちが共に行う結社では称名念仏が主要な修行法になることが見られる。しかし民間信徒ではない僧侶やエリート在家信徒の構成員の場合には參禪と經学を主要な修行として実践する場合も多かったため全体的な朝鮮後期の結社の修行法は參禪と看經、念仏や儀式などが共存したと言える。

整理して見れば、布教の一方法であれ、寺院の運営と仏事に助けを借りるためのことであれ、韓国仏教の念仏結社には僧侶と民間信徒構成員たちを共に受け入れるのが一般的だった。しかし問題は民間信徒たちが実践できる修行法の範疇が僧侶たちとは違うというところにあり、結社の指導者の僧侶たちは念仏、懺法、儀式、經典信仰などはるかに多様な形態で代案を模索しなければならず、その結果として韓国仏教文化にはさまざまな変容の現象が現れるようになった。結局民間信徒たちに対する布教の次元でも、あるいは寺院の生存のための自救策であっても、その中でこれらの念仏結社の活動が韓国の仏教文化をはるかに豊かにさせる役目をして来たことと見ることができるのである。

【注】

- 1 金星順、『동아시아 염불결사의 연구: 천태교단을 중심으로 (東アジアの念仏結社の研究—天台教団を中心に)』(ソウル, 비움과 소통, 2014), p.379.
- 2 金星順、「동아시아 민간불교결사의 功德信仰과 葬儀—한국의 香徒와 돈황의 邑社 (東アジア民間仏教結社の 功德信仰と 葬儀—韓國의 香徒と 敦煌の 邑社)」, 『종교연구 (宗教研究)』 第 62 集, 韓國宗敎學會, 2011, pp.271-277.
- 3 韓龍雲編, 『乾鳳寺及乾鳳寺末寺史蹟』(소울, 아시아文化社, 1977), p.1.
- 4 『朝鮮王朝實錄』などの資料を見れば念仏香徒たちが主に文献に現れた時期は世宗(세조)の時である。これは世宗自身が初期の反仏政策から後期には親仏政策に切り替えたこととも関連があるだろう。
- 5 『朝鮮寺刹史料』 卷上 念仏契碑文(朝鮮總督府, 明治 44), p. 441.
- 6 崔鐘成、「조선후기 민간의 불교문화—佛僧, 檀信, 祭場 (朝鮮後期の民間の 仏敎文化—佛僧, 檀信, 祭場)」『종교학연구 (宗敎學研究)』 30 卷, 소울 大學敎宗敎問題敎究所, 2012, 19-53, p.50.
- 7 崔鐘成, 前掲論文, p.47.
- 8 金炫廷、「畫記를 통해 본 조선 후기 제 2기 불화의 도상해석학적 연구 (画記を通じて見た朝鮮後期第 2 期仏画の図像解柝學的研究)」『강좌미술사 (講座美術史)』 第 40 号, 韓國美術史敎究所, 2011, p. 204.
- 9 韓龍雲、「조선훈교유신론 (朝鮮仏敎維新論)」『한국의 근대사상 (韓國의 近代思想)』(소울,サムソン出版社, 1986), pp. 485-537.
- 10 李鍾壽、「19 세기 건봉사 만일회와 불교사적 의미 (19 世紀乾鳳寺万日會と 仏敎史蹟の意味)」『동국사학 (東國史學)』 49 集, 東國大學敎史學會, 2010, p. 308.
- 11 韓普光, 『신양결사연구 (信仰結社研究)』(ソンナム, 如来藏, 2000), p. 253.
- 12 韓普光, 前掲書, p.124.
- 13 「無量會重修募緣疏」『草衣詩稿 外』(소울, 東國大詁經院, 1998) pp. 699-700.
- 14 『鏡虛集』 「結同修定慧同生兜率同成仏果契社文」(ABC, H0283 v11, p.603b20-c08)
- 15 『鏡虛集』 「結同修定慧兜率同生仏果契社文」(ABC, H0283 v11, p.604a04-a11)



- 16 これ以外にも 20 世紀初めに至るまで各地の寺刹で万日会の結成がなされ、その上現在でも韓国仏教界では多くの寺院で千日結社あるいは万日念仏結社が進行中である。
- 17 李鐘壽、『조선후기 불교의 수행체계 연구 (朝鮮後期仏教の修行体系の研究)』(東国大学校博士学位論文、2010)、p. 171。
- 18 韓相吉、『조선후기 불교와 寺刹契 (朝鮮後期仏教と寺刹契)』(ソウル：景仁文化社、2006)、p.79。
- 19 故大集日藏分經言，大念見大仏，小念見小仏，大念者大声称仏也，小念者小声称仏也。斯即聖教，有何惑哉。現見即今諸修學者，唯須勵声念仏，三昧易成。小声称仏，遂多馳散，此乃學者所知，非外人之曉矣。子若不信，請試學為，無得不修但生疑惑矣。(『釈浄土群疑論』T1960\_47.0076c02-0076c07)

(翻訳担当 水谷香奈)

# **The Transformations of Praxiologies in Buddha- invocation Societies in Korean Buddhism**

**KIM Sung-soon**

This paper presents an investigation into the effects of Buddha-invocation (yeombul) societies in Korean Buddhism on the Buddhist culture including rituals and Buddhist practice and further its resulting transformations.

Like most of Buddhist societies in East Asia, the Buddha-invocation societies in Korean Buddhism were in the form of Buddhist-secular alliance with the participation of Buddhist monks and lay in most cases. Furthermore, all kinds of Buddhist rituals sponsored by those faith associations of chants made an important foundation of Korean Buddhist culture.

The Buddhist priests as the leaders of associations were considerate of the levels of lay as the members of societies, reorganized the orthodox practice, reinterpreted the rituals they participated in at the level of practice in many cases. Two important features of Buddha-invocation societies in Korean Buddhism are Gi-il and Go-seong yeombul. It seems that they practiced chants by setting the dates such as 1,000 or 10,000 days instead of placing importance on the number of chants as part of Suryang yeombul. There were also traces of disputes over the practice of Go-seong yeombul that involved even the drum, gong, and wood block at Manilhoi.

Entering the latter half of Chosŏn, there was a coexistence trend of Zen, silent reading of the Buddhist scriptures, and Buddha invocations.

There were discussions about Yushimjeongto, Jashimmita, and Gwansangn yeombul in the collections of works by Buddhist priests, but the main practice was Chingmyeon yeombul at Buddha-invocation societies with the participation of lay.

In short, it was a general practice to embrace both Buddhist monks and lays at Buddha-invocation societies in Korean Buddhism. As a result, there were various transformations of practice methods as alternatives for lay to practice in the Korean Buddhist culture. In the end, there is no denying that the Buddhist culture of Korea became even richer due to the Buddha-invocation societies, which were a part of Korean Buddhism's propagation movement or measure to save itself.

# 金星順氏の発表論文に対するコメント

謝 路 軍\*

(中国 中央民族大学)

ソウル大学宗教問題研究所の金星順先生の論文「韓国の念仏結社に現れる修行法の変容」は、18,274文字も書かれて、次から次へととどまることを知らず、韓国仏教全書DBの資料から、念仏結社に関連するものを収集し、そして的確に整理分析し、緻密に明らかにして、要を得ており、韓国の浄土思想流布の特色と規律を明らかにしている。

論文で明らかになった思想から、我々は「融合」という二文字で韓国念仏結社の流布特色を総括できる。この「融合」というのは下記の通りである。

## 一 僧俗の融合

僧侶と民間信徒の融合は、韓国念仏結社の一つの非常に重要な特色だと言うことができる。民間信徒の物質的援助は韓国念仏結社が正常に機能する重要な条件の一つである。つまり、韓国仏教発展の歴史上、居士仏教の発展は無視することができない重要な力であった。念仏結社の力は民間にあり、その拠りどころは「労力」という仏教の役割であった。論文に下記のようにある。

文献上最初の韓国仏教結社である景德王代の万日念仏結社の構成員も労力と精修の二つの類型で分けられたと見られる。

棟梁八珍は観音の応身として集団を結成し千人になると、二つの牌で

---

\*中央民族大学哲学与宗教学学院教授。

分け、一つは勞力であり、他の一片は精修だった。（『三国遺事』卷5  
「郁面婢念仏西昇條」「僧伝」）

## 二 念仏方法の融合

一般的に、念仏方法には四種あって、実相念仏、観像念仏、観想念仏、称名念仏である。この四種の方法は韓国の念仏結社の中で等しく見られるが、なかでも重要視せねばならないのが観想念仏と称名念仏の二種類である。「期日念仏」と「高声念仏」は韓国浄土念仏思想の一大特色と新たな創造と言えるが、この二種類の方法は実のところ、観想と称名と有機的に結びついて取り入れている。「期日念仏」が強調するのは、一心において念仏することで、多く念仏することに結び付いておらず、この点はちょうど中国仏教の浄土念仏法門とは異なる特色を形成している。中国仏教の浄土法門は、比較的数がいくらかを強調し、浄土宗の実際の創立者善導大師は日に仏号を十万回以上唱え、大汗をかいて、地面に倒れるまで念じた。「期日念仏」は韓国念仏の浄土法門と禪宗が強調している「自性弥陀」との結びつきをも反映している。「高声念仏」は韓国称名念仏の思想を創造的に展開させ、更に集中して念仏する助けになったことを示している。

## 三 弥勒と弥陀信仰の融合

韓国の念仏結社の活動で、弥勒と弥陀信仰は共存していると言えるだろう。しかし、主流はやはり弥陀信仰である。論文では下記の通り述べている。

鏡虚はこの結社が「同修定慧」を第一に掲げる禪結社にもかかわらず弥勒浄土思想を受け入れる理由について玄奘法師の見解を請い論証している。彼が弥陀浄土の代わりに弥勒浄土を受け入れたのは凡夫である修行者たち

の根拠を考慮したためだというのである。兜率天は欲界の第4天に入っており人間の声と気が互いに適い修行しやすいが弥陀浄土は下品の衆生が到達するにはあまりに遠いため成仏の対象が制限されると見るのである。したがって鏡虚は兜率天上生がもう少し現実的に民間信徒構成員たちの動機を刺激することができるので結社の修行の目標としてより相応しいと思ったのだと見られる。

#### 四 浄、禅、教、律の修行方法の融合

韓国の念仏結社の中では、禅浄融合の痕跡があるだけでなく、教と律の思想と実践が溶け込んでおり、韓国浄土思想の大きな包容力のある歴史的特色を反映しており、論文では下記の通りに提示されている。

このように朝鮮後期に入ると念仏実践を土台とする阿弥陀信仰ないし菩薩信仰が流行することにより各寺刹には念仏堂と禅堂が別々に揃うようになる。朝鮮時代の仏教は確かに看話禅を宗旨とする禅宗を主軸にしていたが各種の仏教儀式や、日常的に行われる修行には講経と誦経はもちろん念仏と誦呪、密教作法などの要素が相当部分を占めていた。しばしば三門修学と呼ばれる看経、念仏、参禅の実践が足鼎のように鼎立していたため自ずから寺刹内の建物も禅房と念仏堂、講堂が必須のものとして揃っていたのである。

定慧結社の教祖である普照知訥は念仏修行法について書いた『念仏要門』で十種の念仏について説明し、念仏する者は五戒十善を必ず一緒に実践することを勧めた。

## 五 念仏と道教の融合

韓国の念仏結社は大きな包容性を備えており、仏教内部で高次元な融合をただけでなく、仏教外部では道教と融合する現象を起こした。

高麗と朝鮮初期には七元星君すなわち北斗七星が道教の神格として信仰されたことを図像資料で確認することができるが、18世紀以後には七星如来として名称が変化するようになる。19世紀に至ると七星閣を新築、修理したり供養するために、僧俗連合として七星契が結成され、布施と仏具などの信仰活動をしたことを発見することができる。また七星契員たちの場合、信仰の対象が七星如来であるため、浄土往生のための念仏よりは致誠と発願を通じて現世的な望みを遂げるのが目標だったと考えられる。

一般的に、韓国仏教寺院が東アジア仏教の中で異なる特徴の一つを持っているのは、寺院の中に山神閣や七星閣などがあったためだ。

この山神閣と七星閣の多くが仏教寺院で、物質的援助の獲得・継続の為に、民間信徒と結成した僧俗連合の結社に積極的に働きかけた。

つまり、韓国の念仏結社の特色は、浄土念仏結社は中国と入り組んだ複雑な関係があり、その上、多くの独創的な部分も持っており、我々は浄土思想が世界で発展した不可欠で重要な構成部分であることを確認した。

- 問題 1. 韓国において今日の念仏結社はどのような状況か。  
2. 「期日念仏」の実効性をどう考えているか。

(翻訳担当 平松朝子)

# 謝路軍氏のコメントに対する回答

金 星 順

(韓国 ソウル大学校)

まず、謝路軍先生の精緻で洞察力ある論評に対して心より感謝いたします。

質問 1：韓国において今日の念仏結社はどのような状況か。

回答：韓国での仏教結社は念仏結社に限らず、相変らず多様な形態で盛んに行われています。本文に登場する期日念仏結社である万日念仏結社や、千日念仏結社だけでなく、本人あるいは家族の葬礼のための喪布契という形態の結社も活発に結成されて活動しています。

その修行法も称名念仏だけではなく、徹夜精進三千拜、参禅、禅念仏、南方仏教の多様な修行法まで含まれています。最近では mindfulness、各種の心理治療 therapy の技法まで応用した修練法も試みられているところです。

初期には仏教（的）修行や、心と体の健康を回復するために結社体という形態で始めた団体が、外形が成長していく過程で一種の healing center とも言うべき多様な修練院を作り、会員や一回限りの顧客にまでその活動範囲を拡大している現象も現われています。

特に 2011 年以後、協同組合法が新たに整備され、一種の結社体とも言える協同組合が活発に韓国社会で組織されて活動しています。各宗教教団でも協同組合の形態で会員の心身修練のための組織を結成している現象が見られます。まだ今のところはカトリックとプロテスタント教会でこのような動きが活発ですが、まもなく仏教や円仏教などでも布教と修行を兼ね



る協同組合形式の結社体を作っていくのではないかと思います。

もちろん仏教結社だけではなく、このような結社体形式の類似修行団体でも念仏や、念仏に類似したマントラなどの修行技法を多く応用していることが見られます。

質問2：「期日念仏」の実効性をどう考えているか。

回答：韓国の期日念仏結社のリーダーである僧侶たちが意図した通り、期日念仏は、その期間、結社の構成員と寺院の構成員との連帯を向上させることに効果的だと思います。期日念仏結社の構成員は寺院と一緒に集まって修行をせずとも、見えない所属感で縛られており、個人の喪弔事のような人生儀礼を常にとともにするようになり、寺院の大規模な法会や祝祭日の儀式などとともにする機会を自然に得るようになります。あえて仏教修行のみを行っているわけではないとしても、個人が孤立しやすい現代社会でこのような仏教結社のコミュニティを通じて他の構成員と交流して大変な仕事と一緒に参加する機会を得るということは、個人と社会のためにも肯定的なことと考えられます。

そして念仏修行のような場合は「みんなとともに」行った時、私の念仏の声が他の人の声と合することで巨大な法悦の波高を高める体験ができるという長所があります。禅の静的で、観照的な修行とはまた異なる形態で救いとなる側面があります。しかも期日を決めて実践した時には、人間が怠惰になることを防止してくれる効果もあるのではないかと思います。

(翻訳担当 水谷香奈)