

教化研究

1994年3月

No. 5

浄土宗総合研究所

教化研究

1994年3月

No. 5

浄土宗総合研究所

巻頭言

浄土宗総合研究所長 水谷幸正

平成元年四月に浄土宗総合研究所が誕生して五周年になる。当時の大田秀三宗務総長および竹中信常教学院研究所長の並々ならぬ熱意のもとに、教学院研究所、布教研究所、法式研究所の三研究所を統合することによって、現代社会に対応する教化宗団としての推進力になることを期して設立されたのであった。

竹中初代所長の三年間にわたる基礎固めの実績の上に、大本山増上寺藤堂恭俊台下が一年近く所長として研究所の発展に力を注いでいただいた。藤堂台下による『選擇集』連続公開講座をはじめとする各種公開講座、月例研究会、集中研究会、特別研究会、公開講演会、資料収集、各種調査等々、各部門の研究員や研究部員による活発な研究活動によって研究所が充実してきたことは同慶のいたりである。

各研究員による成果はもちろんのこと、総合研究所としての成果を数多く挙げることができているが、その大きなものの一つがこの『教化研究』である。総合研究所の発足以前において、この研究誌に類するもの刊行が浄土宗においては無かったとおもう。まさに画期的な内容をもった研究誌であり、現下の課題に応える教化論考として、ただ浄土宗のみならずひろく仏教界に評価されている。

平成五年四月、不肖わたくしが所長の席をけがすことになった。前所長二先生のご意志を継承しながら、総合研究所設立の趣旨をよりいっそう具現するために、とりあえず本年度は、寺院住職が期待する即今の課題についてプロジェクトチームを組織して研究を進めてゆくことにした。

伊藤唯真先生をチーフとする「葬祭仏教の総合的研究」、梶村昇先生をチーフとする「浄土宗義と現代」がその主たるものであり、そのほか「新宗教研究」、「浄土宗典籍・版木の研究」も着々と進められている。来年度以降はさらに多くの諸問題についてプロジェクト研究を設定してゆきたいと願っている。

また、これまでの総合研究として「浄土宗日常勤行の総合的研究」、「脳死・臓器移植問題に対する研究」、一般研究として「阿弥陀仏信仰論」、「四箇法要の研究」、「情報（パソコンネット）研究」をはじめ多くの研究成果をあげていることはすでに報告しているところである。

三部門に分かれての活動報告は本年度かぎりになるかともおもうが、三部門を基本にしながらか多くの研究部門を開きつつ、しかも各部門の壁をとりはらうことによつて、真に一体となつて総合の実をあげることができる研究所になつてほしい。ではその核はなにか。いうまでもなく教化である。もちろん念仏の信行なくして教化はあり得ない。自行化他である。

総合研究所が宗門人各位の自行化他の拠所になることを願いつつ第五号を世におくる。

目次

卷頭言	水谷 幸正	i
研究ノート		
仏教葬祭学の提唱——「葬祭仏教の総合的研究」の意図するもの	伊藤 唯真	2
浄土宗義と現代——『新・百四十五箇条問答』作成への試み	梶村 昇	18
個人研究		
心理療法と浄土教——内観を通して	石川 隆信	34
布薩法則の準用による弘前貞昌寺開山忌法要	遠藤 聡明	38
善導大師発願文の読み方について	林 隆溪	44
北魏法難の研究(1)	春本 秀雄	50
節念仏雑考	田中 勝道	55
仏式結婚式についてⅡ	西城 宗隆	61

水子供養	倉 昭順	68
臨終もよう	中西 時久	72
法衣について——編衫・裙	羽田 芳隆	78
浄土宗法式雜考(九)——竜王について	清水 秀浩	86
日常勤行式の一考察(その二)	大澤 亮我	94
止住百歳・雜感	石山 昭憲	108
現代の布教現場での問題	藤木 芳清	112
仏教と医療——布教・教化を視野にして	山本 正廣	116
テレホン法話を通じての布教・教化	村上 達亮	123
住職学(その二)	吉田 光覚	130
一宗「福祉」事業展開の一考察	硯川 眞旬	138
——その4 現代社会・経済状況における推進のあり方		
平成五年度活動報告			
教学研究部		
布教研究部		
法式研究部		
	163		
	152		
	144		

教化論壇

四箇法要

法式研究部

羽田 芳隆

大澤 亮我

個人研究執筆者紹介

彙報

編集後記

199 199 198

168

研究ノ
一ト

仏教葬祭学の提唱

——「葬祭仏教の総合的研究」の意図するもの——

「葬祭仏教の総合的研究」研究代表・佛敎大学教授 伊藤唯真

わが国では古くから、仏敎寺院が宗派の別なく、葬送・祭祀と深く関わり、現在も葬祭は寺院活動の大部分を占めている。また墓も寺院と密着している。

このような現状から、仏敎が葬墓のあり方を規定してきた、と人びとは思いがちであるが、葬墓制それ自体は決して仏敎の特定教義から生み出されたものではない。日本の仏敎がその精神風土に定着したのは、仏教とは異質的な民族固有の信仰契機によってである。換言すれば、祖先信仰と結びつくことによつてはじめて、この国土に土着したのである。

従つて、祖先信仰を中核とする日本の仏敎は、他国の仏敎とは異なつて、独自の内容をもつた「日本仏教」として現出したが、その特色は祖先信仰に支えられた「葬祭仏教」にあった。

祖先信仰は伝統的な神道や民俗宗教のなかにも色濃く流れており、仏敎はこれらとも融合していき、祖先信仰を契機に仏敎的な呪法と儀礼で装いをなしつつ、「葬祭仏教」を成立させたのである。また仏敎は葬祭

仏教化によって、はじめて国民宗教となることができたといえよう。仏教の土着化が成ったのである。

では、日本で仏教が葬祭仏教化し、国民宗教となりえたのはいつであろうか。尾頭正英氏は十五、六世紀と考え（『日本における国民的宗教の成立』『東方学』第七十五輯、昭和六十三年）、山折哲雄氏も十五、六世紀が画期だとみる（『仏教とは何か』、中公新書、平成五年）。私もまた、十五世紀中ごろ以降約二百年、すなわち、戦国時代から織豊期を経て、幕藩体制の確立期に至る時期だと考えている（『葬祭仏教』の成立『朝日百科日本の歴史67〈近世Ⅰ 泰平の世〉』、昭和六十二年）。

国民宗教としての「葬祭仏教」は中・近世の交に成立した。近世の村々に立ち並び、平成の今に至るまで続いている寺々は、そのほとんどがこのころに、なかでも天正から寛永にかけての約七〇年間に寺院の数が爆発的に増えている。

このような寺院の開創を支えたのはなんであつたらうか。都鄙の住民が寺々に求めたものは、村や家の鎮護と招福であり、死者、先祖の葬祭であつた。つまり祈願と追善のために寺堂が必要とされたのである。また祈願・追善の機能を果たすべく、僧に請われたのがそれら寺堂への長期寄留であつた。とくに葬送から弔い上げまで長い期間を必要とする葬祭のために、住民は僧の定住を願っていたのである。

かくて中世の漂泊遊行の僧たちが、しだいに寺堂に定住していったが、寄留する僧が何宗に属するかは村人にとってあまり問題でなかつた。人々は居住する僧の宗派にはあまり拘泥しなかつた。葬送、祭祀を滞りなく行なってくれるばよいのであつて、何宗の儀礼によるかは二義的なものでしかなかつた。それに、すでに諸宗は葬祭宗になっていたのである。寺院や村堂の宗派は近世初期まで定まっていな例が少なくない。

戦国の乱世が終息して後、徳川三百年の平穩は、村人の意識からすれば、先祖の加護により、家の平安と

永続がもたらされたからこそであった。また家の平和は村の静謐に繋がっていた。家の安泰は宗派本来の教説によってもたらされるのではなく、家の先祖や死者に対するねんごろな葬祭が導くのだと考えられていた。また村の静けさを脅かす無縁仏などの霊的侵入者を防禦するのに必要であったのは、これも供養や祭祀であった。

近世の仏教ないし寺院は「葬祭仏教」となって墮落したという論者が多いが、私にいわせればそれは当たっていない。「日本仏教」をインド仏教をみると同じ目でみるから、また経典や教学を基準として日本の仏教を整理しようとするから、日本の仏教は仏教でなくなってしまう。しかし、日本の仏教は庶民信仰として民衆のなかに生きている。庶民の内面的な要請によって「日本仏教」は形成されたのである。それはインド仏教でも教義仏教でもない、括弧つきの「日本仏教」なのである。

その「日本仏教」展開の重要な指標が「葬祭仏教」なのである。従って日本仏教は葬祭を抜きにして考えられないのである。まして況んや、死後の往生を課題とし、臨終と死に心をつくし、死後の葬祭展墓を神聖な宗教活動としてきた浄土教においてはなおさらである。

浄土教の発達は、裏側からみれば葬祭仏教の展開であったが、葬墓が日本人の宗教文化であり、民俗であり、歴史であるとするならば、「葬祭仏教」とは自嘲すべきものではなく、むしろ日本仏教定着の道標として大きな研究課題であるといわねばならない。

二

葬祭とは葬送と祭祀であり、ともに「死」にかかる宗教感情とそれを表現する宗教儀礼をともなう。仏教

が人間の精神生活を支える宗教である限り、生の一部である死に関与してくるのは当然であり、また関与する以上、その仕方が日本的精神土壌に対応したものとなるのも当然である。仏教の日本化がみられ、「日本仏教」の形成が進んで行く所以もここにある。

「葬」にあたる古い和語、民俗語に「はふり」があり、また「とむらい」「くやみ」などもある。「葬」という宗教的行為には肉体の処理と靈魂のそれとがあるが、前者の処理を意味するのが「はふり」であり、もちろん死体の放棄を指す。遺棄葬、野葬、林間葬などがそれである。「とむらい」は、人の死をいたみ、その喪にある人を慰めることを指すが、もとは風葬の殯にある死者を訪うことであった。また「くやみ」は死を悼むことであり、死者の霊と喪にある人はそれによって慰められた。死者の霊を慰め、冥福をいのることも「とむらい」であり、法要、追善などの儀礼が意味された。さらに葬式を指して「とむらい」ともいう。死体を墓場まで送る葬送儀礼をも指していた。

日本人には靈肉分離、靈肉淨穢の觀念があり、肉体から完全に靈魂が離れ去った状態を死と考え、靈魂を重んじて肉体を軽んじた。林野に遺骸を放置し、風化にまかせる風葬が後世まで残ったのも、また急速な骨化を果たす風葬が容易に受容されたのも理由はここにあった。代って重視されたのが靈魂であり、その慰養に仏教が関つたのである。「葬」は仏教とは無関係であったが、「日本仏教」は葬と無関係ではありえず、「日本仏教」即「葬祭仏教」と極論づけられるほどである。

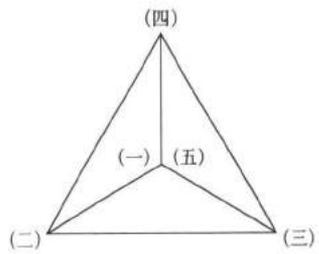
日本化された仏教は、死後の世界（浄土）を受容し、臨終を凝視し、死者を慰養、供養する諸儀礼を築き上げた。さきに、仏教が村の宗教として、諸宗おしなべて葬祭仏教化するのは中・近世の交期であるのべたが、浄土教での葬祭仏教化はそれよりも早く古代まで遡るが、その一典型が認められるのは源信、慶滋保

胤らによる二十五三昧会であらう。

二十五三昧会は浄土信仰者による現世、来世の二世にわたる道俗同志の信仰結社であったが、臨終、葬墓、祭祀までのことが盟約されていた。二十五三昧会は共同体葬祭仏教の源流であるといつてよい。往生院という臨末と祭祀の施設、華台廟（安養廟とも）と称される墓域があり、前者では末期の同志に対し医療と安慰の看護が行なわれ、死亡直後の死体の清めなど「触穢送終」の雑事をとり行ない、また死者の過去帳が保管されていた。後者には卒都婆一基が建てられ、同志は春秋にここへ集まった。葬送、中陰、一周忌の儀礼のことなどが定められていた。ここにはすでに死者（往生人）、看病人（同志）、寺堂、墓、葬祭儀礼のことが揃って出ている。後世のように死者の家族は出ていない。しかし血縁はなくても「父母師長」に孝順するが如くなすのが同志であるから、同志はまさに後世での家族、遺族に相応する存在である。とすれば古代の二十五三昧会において、葬祭仏教での死者、遺族、寺、墓、儀礼の五要素が揃っていたといえる。この意味でも二十五三昧会は葬祭仏教の源流と云えるのである。

日本化された仏教の最大特質は、くり返しのべてきたように葬祭仏教にあるが、それを構造的に理解すると次のようになる。すなわち(一)死者（ホトケ）、(二)子孫（イエ）、(三)僧（テラ）、(四)墓の四者が三角錐のそれぞれの頂角に位置する。

そして、(一)の死者は、(三)の僧から戒名を授けられ、ホトケとして、(三)の僧が執行する葬送の儀礼によって、(二)の子孫たちから(四)へ送られる。また生前の(一)死者と(二)子孫は一つの「家」を構成していた。(二)の子孫は家の永続と自分たちへの加護を願って、(一)死者の慰霊のために、(三)僧に読経、念仏をあげてもらい、遺骨を(四)の墓に埋納する。僧（寺）と家との間には寺檀関係が成立し、僧は(一)(二)に対して葬送祭祀の義務を有し、と



むらい上げまで供養、追善をくり返す。また(二)は僧(寺)に対して檀越としての責務をもつ。また(四)の墓は寺に属し、僧の管理下にある場合か少なくない。

このように、四者はそれぞれが他の三者と密接な関係を保っている。しかも、(一)の死者は(二)の子孫から祭祀を受け続けることによって、また甲い上げの後に先祖となっていく。つまり死霊は祭祀によって浄化され、全一体として祖霊へと昇華するのである。かくして(二)の死者も家の(五)祖先(センゾ)として信仰の対象となる。この祖先こそ三角錐構造の頂点にあつて、家、寺、墓三者の求心力となるものである。わが国の民俗宗教であり、民俗信仰を形づくっている祖先信仰もまた(五)祖先(センゾ)として、葬祭仏教の根基をなしている。いま、これらの構造関係を図示すると上の通りである。三角錐であるから、どの角を頂点にもつてきても構わないが、死者・祖先の葬祭が求心力をもつことを思えば、やはり(一)(五)を頂点に置きたい。なお、葬祭仏教を構成する要素は右の五者であるが、このほかに(二)のイエのなかに(三)のテラや、(四)のハカに相当するものがあるのを指摘しておきたい。すなわち(六)仏壇と(七)位牌である。

葬祭は宗教であり、民俗であり、文化である。それに歴史でもあるので、右の五者についても、所与の歴史的条件で様態を変ずることがある。たとえば(四)の墓は単墓制、両墓制に応じて形態を異にするが、これは民俗学が教えるところである。中世の石造五輪の惣塔が中世末には一人ないし二人(夫妻)の戒名を刻した小型の一石五輪となり、さらに江戸時代になって本百姓の成長とともに個家の存在を誇示するかのよう位牌型の石塔が出現し、それが時代が降るにつれ林立するようになり、明治以後「家」制度を反背させて家名を付した家墓となっていく。

また(三)の僧(テラ)も歴史的段階に依じて、本質的な機能は変らないが、存立形態がさまざまである。たとえば、中世から近世の移行期に激増した寺堂には、大局的に把握すれば二類型がみられる。一つは在地の衰退寺院が復興したもの、いま一つは小仏堂から発展したものである。前者は在地有力武士などが牌所や墓所として開創した菩提寺が、戦乱などにより壇主の没落によって衰退したのを、替わって村の住民がこれを村寺化することによって復興したものである。また戦禍などで蒸発した跡に村人が小寺・庵室を再興したものである。

後者は次のような場合である。中世後期の村落には個人や信仰を同じくする集団の持庵、仏堂、道場などがあり、また神社にも惣堂や仏堂がみられ、ほかに村持ちの小寺や辻堂もあった。惣堂は会所兼用の仏堂である。村持ちの寺は村内の死者を弔い、住民の先祖を祀る村の菩提所であった。また薬師堂、観音堂、阿弥陀堂、地藏堂のような小仏堂は、村人の祈願と追善供養の場であった。

このような種々の在地仏堂が発展して寺院化するのであるが、もちろん仏堂のすべてが近世寺院として再生するわけではない。消滅する仏堂もあれば、仏堂のままで寺院化しなかったものもある。また二、三の仏堂の統合によって新寺院に成長するものもある。今日、宗派と直接関係のない本尊や境内仏堂をもつ寺院があるが、これなどは開創または中興に先立つ前段階の姿——寺の前生ともいえるもの——を色濃く遺している。

近世の村々の寺は右のような階段を経て出現したが、飛躍的な寺院の開創とともに村の墓地——埋葬地や祭祀墓所——の景観もしだいに賑わっていったのである。このような寺院の誕生と祭祀墓地(石塔墓)の出現を促し、またその維持が図られたのは、死者や先祖の葬祭を必要とし、追善供養をもとめたからである。

村人が僧にもとめたものは実に葬祭にあった。このようにして、寺、僧、墓、家などが死者ないし先祖の葬祭を通して構造的に結ばれていったのである。この構造が揺らぐことのない限り、葬祭仏教もまた変らない。葬送祭祀が宗教的、文化的に必須とされる限り、先述の五者の構造連関が持続されることは明らかである。従って日本の寺院は葬祭の機能を今後もちつづけ、また、その機能を果たす僧が求められていくのは明らかである。

三

今まで縷々のべてきたのは、わが国の仏教が葬祭仏教として土着した所以、必然性を明かし、仏教のマイナス面の代名詞となった「葬祭仏教」に自嘲的な現代僧侶に、葬祭への弱気を払拭してもらいたいがためであった。多少歴史的な推移に筆を及ぼしたのも、葬祭がプラス要因となって現在の寺院があること、どの時代も「死」を課題とし、葬祭を通して靈魂の永生が説かれていたこと、それだからこそ国民宗教としての仏教の使命が果たされていたことなどの、史的経緯に触れたいがためであった。

しかし、中、近世での葬祭仏教がそのまま現代で受容されるとは限らない。さきにも述べた葬祭仏教の構造に変化がないとしても、構成要素に変容がみられ、全体として嘗ての葬祭仏教の内容が揺らいでいることが十分予想される。提示した三角錐の底面を支えている社会の状況が変化すれば当然その上に立っている構成要素が昔日と同じであるはずがない。

最近、世上で葬祭の在りようを問いかける声が高まり、人々の葬祭についての意識も変わりつつある。生前に自己の葬送祭祀に関する要望を明確にしておくことを、自身の死後に関する意志の自己決定権だと主張

する人々も出ている。

このような意識動向のなかで、たとえば葬祭仏教の構成要素(四)の墓について、従来と相違した認識が生まれ、墓_{II}石塔の存在を否定する動きが起っている。つまり墓制の動搖である。

従来の墓制を大きく変える、石塔拒否の背景には現代の葬祭状況が横たわっている。葬儀の形骸化や華美化が進む一方で、(一)の死者を悼む心情が薄れてきていること、また都市部で顕著であるが、(三)にかかる墓地が入手し難くなり、石塔の費用が高騰していること、折角墓を手に入れ石塔を建てたとしても、少子化時代の今日、果して墓の祭祀を継承してくれるかどうか疑わしくなってきたこと等々である。とくに(二)子孫(イエ)の核家族化、家庭の少子化が墓の継承を願う親世代に大きな不安を与えている。

このようなことから、焼骨を墓へ埋納せず、骨粉にして自然に撒こうとする、散骨葬が提唱された。石塔に遺骨を納置せねばならぬというのは固定観念であり、これから脱して自由な発想で遺骨を散骨という形で自然に還そうとする運動である。この葬法は「自然葬」と名づけられている。遺骸が風葬や風葬などで自然と大地に還る、一般名詞としての自然葬ではなく、「墓」からの自由」を謳って、火葬後の焼骨を骨粉とし、これを山や海に撒き、自然の摂理に従った地球環境にやさしい葬法だという葬送理念を付して名づけた「自然葬」なのである。遺体の自然葬ではなく、遺骨の散布を「自然葬」というのである。葬とは死体の処置をいうのであるから、遺骨の処置を葬というのは「葬」の概念にそぐわない感がある。

自然に還るということであれば、土葬や風葬はまさに自然葬である。日本人は自然に還るという心性を持ち、焼骨を墓石に納める場合でも関西地方ではカロートの底が抜いてあり、骨壺から出して納めることもあるのは、焼骨もいずれば土に還る、また還らせたいという心情に基づくもので、これも自然回帰の措置であ

るから、自然葬といえるのである。

ここで世上いわれている「自然葬」は火葬後の焼骨をさらに碎いて骨粉とし、遺灰とともに自然界へ散布するのであるから、直截に散骨ないし散骨葬といった方がよい。

そこで散骨の歴史をみると、すでに古代に実施されていたが、火葬の直後に行なわれる遺骨処理で、それに祭祀の観念はあまり含まれていなかったようである。散骨はすでに述べた葬祭仏教成立前のことであって、たとえ成立以後に民俗として湖や河川に流すことはあっても、山陰の浅津のように、その一部は竹筒に入れて仏壇に安置したり、大谷本廟に納めたりしているので、やはり残余の処理といった感が拭えない。

平成の「自然葬」での散骨は、火葬後の焼骨の在り方にかかると、葬式の形式や土葬その他については将来の検討課題だというが、現在のところ、火葬からある期間が経ってからの骨粉の散布であって、散布に当たっての方法、技術にとどまっているように見受けられる。私は、散骨にあっても、祭祀の問題が必ず生じ、この靈魂祭祀を「葬」の体系の一環に入れられない限り、普及に限度があると考えている。散骨と祭祀の問題については他で論じる（拙稿「平成の自然葬」『浄土』平成六年六月号掲載予定）ので、ここでは割愛する。

散骨はハカを否定する。しかしそのハカとは石塔のことである。しかも人によって考えは異なるであろうが、石塔とは別の祭墓までを全面的に否定するものではない。ブック・オブ・リメンブランスとか追憶の碑などが形をかえた祭墓なのである。また埋墓もハカといわれるが、骨粉を撒いた緑や花で埋められた霊園や山や海への撒骨地がまさに埋墓に照応する「自然墓」とも称してよいものである。自然にやさしい葬法という「自然葬」の提唱は、墓の側面からみれば自然ハカ運動だといえよう。

「ハカ」は遺骸を葬むる場所または施設をいい、死体の家からハカへの埋納までが「葬」であり、この間

いろいろな葬に関する儀礼がある。さらに埋納後も「ハカ」「イエ」「テラ」などで死者への祭祀がなされる。ハカは総じていえば、機能的には遺骸の処理——土葬、火葬、風葬など——と靈魂の弔祭との二面性をもっている。形態的には両者が場所を同じくし（単墓制）、または異にする（両墓制）。石塔祭墓は「ハカ」の歴史からすれば、段階的な一形態にすぎない。ことに個家ごとに石塔が林立した墓地景観は近世になってからである。「自然葬」ではこの石塔祭墓を無用としても、右にのべたように自然墓運動であるから、ハカからのがれることはできない。「自然葬」提唱者は死ねば墓（厳密に言えば石塔）に入らねばならないという固定觀念から自由になれというが、逆に墓を石塔としか考えない固定觀念をこそ打破すべきではないか。

石塔に入る自由もあれば、入らない自由もある。また祀られたいという思いがあれば、祀られたくないとする意思もある。散骨を拒む自由もあれば、これを探る自由もある。しかし葬送習俗は一気には変らないが、人の考えと社会が変ってきたので、揺らいできたようである。散骨葬の提唱と実施は、従来の葬送・祭祀に一石を投じた。「自然葬」が捲き起した風は仏教界への警鐘となり、「葬祭仏教」再考・三考の契機を与えることとなったのは確かである。

「葬祭仏教」の五要素の(二)子・孫が構成する家についても人々の意識は揺らいでいる。江戸中期以降庶民がつくっていた死者個々の石塔は、明治政府によって推進させられた家督と祭祀の一体的相続継承の象徴としての「家の墓」の出現によって、急速に衰退して行く。近代になって、この「家の墓」が一般化し、現在に至っている。しかし、女性のなかで「家の枠組に縛られた墓の在り方に強い疑問があり、なんとしても（夫の家であれ、実家であれ）○○家の墓」には入りたくない（「再生」8号）、「葬式、戒名、墓の維持、法事などの行事への抵抗が多く（略）また、この類いの儀式を支える家制度にも反発を覚え」（「再生」一

号)る人々が出てゐる。いま、家制度とか夫婦のしがらみから離れて生きていきたいとする自立的な女性が
増えている。

現在の葬儀も、基本的には家の継承のための儀礼であつた(島田裕巳「現代における葬儀はいかにあるべきか」『仏教』二一〇)。家が後継者に受け継がれていくことの公的な確認が葬儀の一つの役割であるが、この葬儀が現状では形式に流れ、遺された人の社会的な見栄で華美となり、心のこもらないものになっている、というのが一般の認識である。そして、葬儀の形骸化をもたらしたのは葬儀業者、葬式仏教であると極め付け、自由な発想での葬儀運動こそが改革を導き出すとするのが、「自然葬」を選ぶ人々の立場となっている。散骨のみを新葬儀運動とはいえないが、形式から心へと葬儀を刷新する新葬儀運動が仏教界に起つて然るべきだと思ふのは私一人ではなからう。女性に多いようだが、葬式仏教に異論を唱える人の「長男(實際は嫁)が墓を守り、その嫁はよほどの抵抗をしない限り婚家の宗派を継いでいかねばならない。亡くなったときは全く信心しないお寺のお坊さんにわけのわからないお経をあげて戴き、お金で買ったような戒名をつけて戴くのは滑稽でしかない。いくら長男長女であつても「〇〇家の墓」に固執する必要はない」「(再生一号)」という生の声に対し、仏教者はどのように応えるべきであろうか。家制度からの解放、個人の信仰の自由、死後の自己決定を主張する人々に対し、慣習的な思考と葬祭儀礼の枠内に押しこめようとするしか方法がないとすれば、慨嘆が残るのみである。もちろん幾世紀にもわたる葬祭仏教の存続のなかで、(一)の死者当人が生前において、また(二)の子孫たち、すなわち家側に誤解があつたり、さらには(三)の寺(僧)にも葬祭、供養などの真の意義を説く努力に欠けていたことなどが澱となつて、右の女性のような発言になつたと解されるし、またこのような意見が燎原の火の如くなつてゐるわけではないが、現在の葬祭仏教の問題点、矛盾

点を衝いている。

四

人はいつか死ぬ。死はだれにでも、平等に必ずやってくる。死とともに葬送と祭祀がはじまる。死者の送り方や靈魂の祀り方に絶対といえるものはないけれども、いま、その在りようが問われている。

仏教での葬祭はどのような心で、どのように表現すべきであろうか。死者当人が生前に納得し、遺族やまわりの者が受け容れられるものを定立せねばならない。僧侶自らが葬や祭祀、それらの儀礼の意味と役割を把握し、そのことを周囲の人々に主導的、積極的に平常から説いていかねばならないし、寺院もまた死者への葬と供養、生者への慰めの場となって存在価値をもつよう復権を果たしていかなばならない。

葬祭の在りように大きく働きかけているのは、死者の生前の生き方であると思う。まさに「葬」は死者の生前を照映させたものになるべきである。この点で想起されるのは、ほとけの国へ往こうとして、ひたすら念仏の信仰に生きた念仏の祖師たちである。かれらの葬祭観は、その生き方に照応して新味があり、習俗的・伝統的な葬祭観にみごと風穴をあけていた。

法然上人はどうであったか。上人は自己の葬儀や中陰の祭祀は否定しなかったが、その営み方については考えをもっておられた。まず、わが弟子同法らに閑かにかれら本来の草庵に住して「ねんごろにわが新生の蓮台を祈るべし」とされた。葬儀に群居すれば何かと諍いが起こるからであった。そして「図仏写経等の善浴室檀施等の行、一向に修すべからず、報恩の志あるの人、ただ一向に念仏の行を修すべし」とされた。葬儀の際の形式的作善を廃し、念仏専一の儀礼を表明されたのである。平生の時に念仏一行であったから、報

恩追修には念仏以外の修繕をまじえるなかれといわれる。生前なすところの念仏によって、習俗的、伝統的な葬礼に転換をもたらそうとされたのであった。閉眼後直ちに念仏を始め、一七日間念仏をつづけ、その間「誠を標し、誠を至して、各、念仏」するようにもとめられた。また中陰の間の不断念仏はややもすれば「懈倦の咎を生じ、還って勇進の行を闕」くことになる。およそ「没後の次第、みな真実を用ひて、虚化の行ひを棄」てるべきだと誠められた。今もそうだがいつの時代も葬儀は形式に流れやすい面があった。

念仏者法然上人は、会葬者への慮りから上辺の飾りに走りがちになるのを厳に誡め、かかる「虚化の行ひ」はきっぱりと棄て、「誠を標す」念仏だけで「新生の蓮台を祈る」ことが大事だとされた。そのようにすることのなかに、死者への悼みと弔いの心が尽くされるのだと教えられたのである。

また親鸞聖人に「それがし閉眼せば、賀茂川にいられて魚にあたふべし」との法語があつて、葬式無用論者がよく引用している。しかしこの言葉は聖人の曾孫覚如がいうように、「肉身を軽んじて、仏法の信心を本とすべきよし」を表わした言葉なのである。親鸞聖人の場合、蛻の葬儀よりも、生きてゐる間の信心こそが肝腎だというわけで真つ向から葬送拒否を表明したのと少しニュアンスが違ふ。生前の念仏行や信心の有無が往生を決するのであつて、岐路が葬儀自体の大小、善美などにあるのでは決してない。

葬儀を明確に否定した祖師もいる。一遍上人がそうである。「わが門、弟子におきては葬礼の儀式をととのふべからず。野に捨て獸にほどこすべし」という。ただし、この厳しい姿勢は「わが門、弟子」に対してであつて、信者には別であつた。その死に結縁し、葬礼の志をもつ信者があれば、かれらの弔いの行為には干渉するなと説いている。一遍上人は、哀悼の場としての葬礼を必要とする人々の存在に理解を示したのである。世に葬式否定の意思をもって、それを貫徹しようとする場合、かえつて混乱が生じ他人に迷惑を与え

ることがあるが、一遍上人の場合、葬礼は個人本位のものではない、という側面があることを示唆している。世上、葬儀や祭祀の在りようを問いかける声が高い。葬祭は個人を単位に終始するものではなく、もとより個人、家族、社会と深くかかわっている。「葬」の心はこの三者に貫流していなければならぬし、祭祀は少なくとも家族、親族集団にも、その心が通じているべきである。さらにいえば葬祭の儀礼的執行者である僧にも共有されていなければならない。ではその「心」とは何か。法然上人らの右にみた思想に多くの示唆がある。言葉だけの心ではなく、それを体認することによって、習俗としての葬祭に魂を入れ、宗教としての葬祭とせねばならない。ここに僧侶の課題がある。

いま僧侶、とくに青年僧は、頭では仏教の「教義」を考え、足はその教義と結びつかない「葬祭」について生活しているという。この頭・脚分断の矛盾した現実に苦悩している。しかし、生と同じく死も、否、死こそ宗教の最も大きな課題である。死にともなう葬祭の宗教性に思いを至せば、葬祭は宗教人として決して恥ずべきことではないし、日本仏教が葬祭仏教として顕現したことの意味を考えるならば、葬祭の行為は決して後めたいことではない。

識者はいふ。最も大きな課題の「死」を「成仏」とか「往生」といった仏教理念で扱うのが日本仏教であった。僧侶が死者を成仏させたり、往生させたりする自信を失ったとき、日本は葬式仏教となったのだ、と（五来重『葬と供養』）。浄土教は死後の往生を最大の課題として立教し、これに賛同した大衆によって教団をなしたのだから、葬式仏教を見下したり、疎外したりすることは許されぬとも論じている（同上）。

そして、日本仏教の自信喪失の回復を次のように提言される。「一つに往生、成仏を可能にする宗教的力量を得ること、それは民衆の信頼と心服が得られる人格を完成させること。今一つの道は日本人の「葬」の

宗教的意味を理解すること」だと(同上)。蓋し至当の言である。

嘗て、歴史学者・民俗学者の故竹田聴洲博士(同志社大学のち佛教大学教授、本宗寺院住職)は宗門学生に葬祭仏教の日本歴史及び社会における意義について諄々と説かれ、かれらの気弱さに活を入れておられたの思い出すが、祖先信仰と葬祭仏教を学問的に究明された、その自信が愛情のある叱咤となっていたのである。

ここにおいて、われらは状況が変化しつつあるなかで、臨末から死、死から葬送、葬礼から祭祀、追善に至る、いわば「葬」の体系ともいべきものについて、浄土教思想の立場からの理念、意味づけを行ない、それに基づく実修について確固たる見取図をもっておく必要があるのを痛感するのである。

習俗としての葬祭についての実態やそれへの疑問が寺院の内外にあり、また儀礼についてもその意味づけに僧俗の間で相違があるなど、理解と受容に距りがあるのも事実である。これらの溝を埋めつつ、望まじき葬祭へと進んでいくには人間生活における葬祭の真の意味を考える葬祭学をうち立てねばならないであろう。葬祭は十分に必要とする学的対象であるにもかかわらず、葬祭学といった講義が大学で開かれている例があるのを知らない。またその必要性が叫ばれているのも聞かない。

葬祭学は私の見取図では原論と実修とに大別されるが、まず宗教学はもとより、歴史学、民俗学、浄土教、社会学、文化人類学など関連諸学の応援を得て、葬祭論の理論的体系の樹立につとめ、その成果を宗侶養成機関の教育過程においても役立たせなければならぬと念願している。プロジェクト研究「葬祭仏教の総合的研究」は、まずはこのような思いをもつての「葬祭学事始め」なのである。

浄土宗義と現代

——『新・百四十五箇条問答』作成への試み——

「浄土宗義と現代」研究代表・亜細亜大学教授 梶村 昇

(一) 課題を追って

平成五年度浄土宗総合学術大会が、九月七、八日、大正大学で開かれ、その一環として「いま、いのちを考える」というシンポジウムが行われた。私も問題提起者の一人として出席した。発表も終り会場の参加者との質疑応答となり、いくつかの質問があった。その中に「法事はなぜするのか」という質問があった。質問された方は当然熟知した上での質問とは思われたが、その真意をくみとるまで私は当惑した。

そもそも法事というものは、今日、日本の仏教寺院のほとんどすべてで行われていることであって、大袈裟にいえば、それを除いては日本の仏教界は成り立たない体のものである。それを今頃、しかも法事を営む側の中心的存在であるような人から「なぜ行うのか」と問われるとは、一体どうしたことなのかとその時思わざるを得なかったからである。

ともかく私は驚いて言葉がなかったが、私自身が在俗の生活者で、法事を行っていただく側のものなので、その立場から次のような答えにもならないような返事をした。

只今のご質問は、本当は私が今ご質問された方にお尋ねしたいことでございます。どうか来年のシンポジウムは、このテーマを中心に、立場を変えてご討議いただきたいと存じます。もし私個人が法事に参列する理由を言えということでございますならば、私は亡くなった方を追憶するためということでございます。

このような話を冒頭に持ち出したのは、ここには「浄土宗義と現代」というテーマを考える上で、いくつかの重要な点が含まれていると思われたからである。

まず第一に、なぜ私が驚いたかということであるが、それは世間の常識に照らしてのことであった。世間では「法事はなぜするのか」を最もよく知っておられる方は僧侶ということになっている。その方から質問されたので驚いたわけであるから、これは裏返して僧侶の立場から考えれば、世間の常識がそうであるならば、その建て前を驚かすことのないように、一刻も早くこちら側が体勢を整えるべきであるという要請であるということである。これは大事なことである。

第二には、建て前はこうであっても、実際にはこの質問にみられるように、能化の方から尋ねられるわけである。これは何も浄土宗に限ったことではなく、他宗門も、いや日本仏教界のすべてが、それぞれかキリスト教・イスラム教界に至るまで、世界中の宗教界が、それぞれ自分の行っている行事の根源的な意義を能化者が端的に把握していないのが本音であるということである。このシンポジウムの質問がそれを端的に示したということである。

第三に、そうした実状でありながら、表向きはあくまでも建て前に終始しようとするのが宗教界である。これもまた宗教界に限らず、政治・経済・文化など、どの分野でも同じことのようにである。「世間とはそう

「いうものだ」と達観してしまえばそれまでであるが、しかしプロフェSSIONナルなのであるから、それに安住しているわけにはいくまい。とくに宗教界は「真実に生きよ」と教えているのであるから、自らもまた真実に立ち向かっていかなくてはなるまい。この観点から考えると、先ほどの質問は少なくとも本音で討議しようというのであるから、素晴らしいことだったと思う。法然上人が三学非器の自覚にたつて道を求められたことよって日本仏教が百八十度の転換を成し遂げたことを思えば、本音で立ち向かうこと、それが浄土宗の尊い伝統といえるであろう。

そういうえばこの質問の他にも、ある国立大学の教授から「自死についてどう思われるか」という質問があった。この問題も、宗教界は「自死はしてはならないもの」ときめつけてしまっているが、果たしてそれ以外に考える余地のないことなのであるうか。必ずしもそうではあるまい。このシンポジウムでも、三人の問題提起者のうちの二人までが、再考すべきことであるとしていたのは注目に値することであった。本音で話し合う。このシンポジウムはそれを教えてくれた。

第四に、こうした状況を総合して、宗門もその必要性を十分承知して、そのために冒頭の総合学術大会を開き、シンポジウムも行ってきた。また我々の「浄土宗義と現代」というプロジェクトが出来たのも、その努力の具現化であるといえる。宗門がそういう方向に向かって努力をしているという事実を確認する会であった。

第五に、そこで問題になるのであるが、宗門のそうした努力を多としながらも、それではその努力が十分に効果を発揮しているかどうかということである。ノーという答えを言おうとして、こう問いかけるのは嫌味ではあるが、やはり答えはノーである。なぜそう断定するかと問われれば、もし効果を発揮しているので

あれば、このような問いは出てこないし、このプロジェクトも生まれることはなかったからである。

このような私の発言が漫罵でないということを知っていたただくためにも、ここで故竹中信常先生の発言に耳を傾けたい。竹中先生が平成二年、浄土宗総合研究所・布教研究部の定例研究会において「浄土教の未来像」という講演をされた。その記録は『布教資料第5集・現代の教化をもとめて』（浄土宗総合研究所刊・平成3）に収められているが、その中で先生は「浄土宗の現代社会に対する対応」として具体的に次の四つを挙げ、それぞれに鋭い分析批判の目を向けられている。

- 1、教学布教大会
- 2、教化推進会議
- 3、おてつき運動
- 4、浄土宗総合研究所

この四つの中で、この問題と直接関連するものは、1の教学布教大会でのシンポジウムである。この大会が平成元年に「現代人に極楽をどう説くか」というシンポジウムを開いたことに触れ、それに対して中外日報が社説で「はつきりいうとどうもピンとこない」と書いたと指摘し、先生はそれに同調されている。それどころかこういう対応の仕方そのものが問題だと指摘されている。

平成二年度のシンポジウムは「現代人の宗教観と浄土宗」であったが、これもまた中外日報が社説で「あまり注目すべきものはなかった。これは浄土宗の教団人が（ここからが大切ですが）まだ二十一世紀に向かっての浄土宗のあるべき姿に対して、十分に考えていない結果であって、教団人のそのような宗門改革の意識の低さにいささか失望した」と書いていることを指摘し、このことを我々は念頭に置かなくてはならないと強調された。括弧内が竹中先生の注であることを思えば、先生の言いたいことがどこにあるかが想像出来るであろう。こうした指摘の結論として、教学布教大会の内容に「世間の評価はあまり芳しくない」と言われている。

2の教化推進会議についても痛烈に批判され、第十回の「二十一世紀に向けて教化活動はいかにあるべきか、教化の現代的対応を考える」などは、まさに浄土宗門の現代社会に対する対応そのもののテーマだったが、結局は、

イ、言いつばなしの聞きつばなしで、それだけである。

ロ、言うことは言うけれども、誰も実際にそれを具体化していない。

ハ、いたずらに抽象的な観念的な理論にだけすべってしまっ、いわゆる言いつばなしになってしまう。聞く方も聞きつばなしになってしまう。効果が出ていない。

と述べられている。

3の「おてつき運動」と、4の先生自身が所長である「浄土宗総合研究所」についても意見を述べられ「いまの浄土宗の現代的対応は、どれひとつとして現実具体的な機能を発揮していないということですよ」と結んでおられる。ご生前から齒に衣を着せない毒舌を吐かれる先生であったが、今この記録を拝見していると、改めて極楽から吐咤激励されている思いがする。

そこで先生の尻馬に乗って言うわけではないが（実際は乗って言うわけであるが）、冒頭のシンポジウムが終了の際に、私もこんなことを思った。このシンポジウムは、後に印刷物になって残るそうであるが、その時点で終わってしまった、それ以上には何も展開しないであろう、と。竹中先生の言葉を借りれば、「何も具体化しない。言いつばなしの聞きつばなし」で、また来年同じようなことをするであろうということである。というのは、今までも同じようなテーマで何回となく行ってきて、いつも「言いつばなしの聞きつばなし」で終わっているからである。まあそういうものだ、それでも少しは前進しているのだから、それでよいの

だという見方もあると思うし、いやそんなことではいけない、もっと何か考えるべきだという意見もある。そこで第六に、それでは何をどうすればよいかということになる。しかし何といわれようと、ともかく日本仏教には、今の法事の質問に象徴されるように、根本的に検討していかなければならぬような問題が山積しているのであるから、まずそれに答える必要がある。答えなければ始まらないのである。

しかし考えようによっては、仏教関係の学会発表などに見られるように、論文は目白押しに並んでいて、汗牛充棟とまでは言わなくとも答えは有り余るほど出ているということもできるのである。それにも拘らず問題は依然として残されている。それはどういふことかといえ、

一つには根源的な問題があるということであろう。それは人生の課題は永久になくなるものではないといふことである。解決し尽くされないもの、それが人生であるということである。聖徳太子が『勝鬘經義疏』の中で、「後際ごさい」（未来）を釈して、

後際とはいはく、衆生ことごとく仏と作るなべきに、しかも衆生はことごとくは仏と作るななければ、すなわち如来の常住なることを明らかなり。（第五・一乗章）

と述べられている。未来において衆生はことごとく仏に成るべきであるのに、しかも衆生はことごとくは仏と成ることがないから、仏は衆生を一人残らず仏たらしめるために、常住でなければならぬことになる。それゆえに仏が常住であることは明らかであるといわれるのである。透徹した人生の凝視と身にこころみた仏教の把握とを窺せられるものがある。衆生はことごとくは仏となることはない。すなわち問題が解決し尽くされることはあり得ないのである。

二つには、このような根源的なことではなく、むしろ我々の怠慢に属するような事柄であるといえよう。

たとえば我々の論文が、a、先程竹中先生の言われたように、いたずらに抽象的・観念的な理論の積み重ねのような論文であれば、なかなか人は読んでくれぬ。b、書いている本人が、何をいつているのか分らないような論文もないではない。c、答えが千差万別で、結局何が何だか分からないものもある。断っておくが、これは学術論文を非難していいのではない。しかしこのような論文がないとはいえないであろう。そのようなものが汗牛充棟したからといって、先程の問題が解決するものではない。人々は言うであろう。a、そういうものは読まない。b、なぜかといえば読む気がしないから。c、また読んでも何を言っているのか分からないから、と。

布教界と学会との不協和音は多くここに由来する。布教界は、学術研究が布教の役にたたないとこぼし、学会は布教のための学術研究ではないと言う。といって両者を合体して大会を開いてみても、中味が変わらなければ改善されるわけではない。大事なことは、布教界も学会も、難しい問題を避けて通ろうとしないことである。本音をぶつけて問い、本音で答えようとするのである。世間で騒いでいる靈魂の行方に浄土宗はどう答えるか。難しい問題である。しかしこれを避けて通っている限り一步も前進しない。

そこで思い出されるのであるが、昭和四十一年、知恩院浄土宗学研究所で、藤吉慈海先生が中心となって『往生浄土の理解と表現』という本を刊行した。どういう内容のものかは、次に引用する藤吉先生の「はしがき」をみれば明らかであるが、要するに藤吉先生も、抽象的、観念的な理論ではなく、また頭が痛くなるような難しい論文でもなく、簡明に一宗の基本となる教えを提示出来ればという思いと、明らかに「浄土宗義と現代」を意識しての企画であったと思う。

私が現在、浄土宗内において往生浄土の理解と表現とが、一体どのようなになされているか、その実態を

知りたいと思ひ、広い意味で浄土宗の布教伝道に従事してられる百二十五名の方々に依頼して、その報告を求めた。すなわち、

往生浄土に関する日頃の御信念なり、その現代的表現について、左の如き執筆要項により、二千字以内におまとめ下さい。

一、私は「往生浄土」をどのように理解しているか、そしてそれを現代人にどのように説いているかについてお書き下さい。

二、各種職域、年齢層に対し、「往生浄土」をこのように表現するとよく納得されるという、その表現をそのままお書き下さい。

その結果、短期間に多くの解答が集まった。(中略)それらを拜読して往生浄土という一宗の基本的な教義が、現代人に受けとられるために、かくも多義に理解され、解釈され、説かれているのかと、その実態に驚くと共に、それぞれ念仏の体験と信仰に基づく表現の妙味にもまた心を動かされた次第である。というのである。そうして先生は多くの答えを便宜上次の項目に分類して編集された。

一、問題の所在を追及したもの(二篇)

二、伝統的な理解と表現に近いと思われるもの(九篇)

三、伝統的な理解と表現への反省を示すもの(三十一篇)

四、各種年齢層への表現のしかたを示すもの(二十四篇)

問題が幅濶しているのである。藤吉先生も驚かれているように、「往生浄土という一宗の基本的な教義」が、いかに「現代人に受けとられるため」とはいえ、「かくも多義に理解され、解釈され、説かれているの

か」という実態であった。それは先生も言われているように、「それぞれ念仏の体験と信仰に基づく表現の妙味」なのかも知れない。この意味で浄土宗はまことに円融無礙と言うことが出来るし、この伝統は今後も継続されることを望みたいが、この円融無礙も、まずは基本となる答えがあって、それに対して体験と信仰に基づく妙味によって実存的に理解されて円融無礙になるのであるうから、ともかくまずは的確な答えを提起する必要がある。そうでないと質問をしている者は、いずれに拠ればよいのか選択に迷ってしまうからである。

それではどうすればよいのかと問われると名案がない。そこであれこれと試行錯誤している。今はその過渡期というところなのであろうか。

(二) 『新・百四十五箇条問答』について

問題を追ってこう見てくると、浄土宗の現代的対応の機能を具体的に発揮するということは実に難しいということが分かる。その中へ「浄土宗義と現代」などというプロジェクトを組んで入っていくことは、全く「飛んで火に入る夏の虫」みたいなものと観念せざるを得ないが、すでにスタートしてしまった以上、何とか従来の成果を生かして、少しでも前進しなければならぬ。

一番の問題点は、竹中先生も指摘されているように、「言うことは言うけれども、誰も実際にそれを具体化していない。いたずらに抽象的な観念的な理論にだけすべってしまっ、いわゆる言いはなし、聞きっぱなしになってしまっ」という点である。去る平成六年三月八日、我々のプロジェクトの研究会が開かれたが、このときも、このようなことが討議されたが、結局は、徹底しない、具体化しない、という点を何とか

解消しなければならぬということになった。

「徹底、具体化」するためには、簡単に読めるもの。一行で答えられるようなものでなければならぬ。そうしたものを作り、まずはそれで答えておいて、次に解説を加えていくようなものを実際に作る。

こう言うと、キリスト教のカテキズム (catechism) 教理問答・キリスト教信仰を教えるための問答体の解説書) のようなものを作るつもりかと思われるかも知れないが、それに類するものではあっても、彼らのように、それで異端審問をするようなものではない。浄土宗は良くも悪くもまことにおおらかである。この点は今後も守り、その中で一本筋だけは通していこうとするものである。

そう思うと私はすぐに法然上人の『百四十五箇条問答』が頭に浮かんでくる。この問答の成立は明らかではないが、『四十八巻伝』によると、

またある人が、往生の用心について、気がかりなことを百四十五箇条まで記してお尋ねしたところ、上人のご返事があった。(巻二十一・『法伝全』一三二)

とあって、以下十九条だけが記されている。これに対して『翼賛』は、

百四十五箇条という数は、よりよりお尋ねしたことにお答えくださったのを記しているうちに、この数になったのではないか(『浄全』十六―三五六)。

としている。たしかに一度に百四十五箇条の問答が出来上がったのではないようである。それはいずれもよいが、法然上人はここでいろいろな質問に実地的に答えられている。全文は元亨版『和語灯録』にあるが、その中から三、四、現代語になおして引用すると、

一、つまらない師をもおろそかにいたしますと、習ったことのご利益がないというのは本当でしょうか。

答、師のことはおろそかにするようなことがあってはなりません。恩の中で深いこと師の恩に過ぎるものはありません。

一、にら・ねぎ・にんにく・肉を食べて、匂いが消えなくとも、念仏はいつも申してよいのでしょうか。

答、念仏は何にも邪魔されるものではありません。

一、仏像に金箔の薄いのを押して供養するものでしょうか。

答、それほどしなくとも。

一、子どもを生んで仏や神にお参りするのに、百日は障りがあるというのは本当でしょうか。

答、仏法には物忌みというものはありません。

というような具合である。日常生活のこまごましましたことをみんな上人にぶつけている。どうも女性の質問が多いようであるが、時代背景も分かり、読んでいてまことに楽しい。まさに各種問答中の白眉の書といふべきものであろう。

そこで私はこれに習って『新・百四十五箇条問答』というようなものを作ってみたらどうかと思った。実はこの発想はもう二十年も昔、『法然上人浄土開宗八百年記念』に刊行された『浄土宗の教え―歴史・思想・課題―』（編集・知恩院浄土宗学研究所、山喜房仏書林刊・昭49）の中で、私が「課題」の部を担当した際に提起したことであったが、それこそ当時提起しっぱなしになっていたことである。その関連部分だけをここに引用したい。昭和四十九年は、日本中が「平和運動」なるものに熱中していた頃である。

現代はあまりにも概念が横行し過ぎている。たとえば「平和」といっても、これは概念に過ぎない。概

念は使う人によって、自由自在にその意味内容が置き換えられる。「平和」それは「平和な社会の実現を目指すこと」、そのためには「階級をなくすこと」そして「階級闘争に挺身すること」、そのためには「一部の指導層の人々に対しては、憎悪の念を燃やして、その打倒に直進すべきこと」とつながっていき、ついには平和とはおよそかけ離れた憎悪の世界を現出してしまふ。

法然上人の教えは、このような概念を捨て去って、身近な具体的事実の上から説くべきことを教えている。たとえば上人の『百四十五箇条問答』を見ると、

「酒のむはつみにて候か」「まことには飲むべくもなけれども、この世のならひ」

何と素晴らしい問答であろうか。上人はもちろん酒を飲むことを肯定されているのではない。上人の第一義はあくまでも「念仏の申されむよう」に生活することにある。しかしただ「酒は飲むべきではない」と言つて万事解決したような顔をしている道学者流や教条主義者流のしたり顔を対し、「この世のならひ」と言ふ。この一言はまさに値千金の価値がある。これに習つて、たとえば今風に、

問「平和はいかにして達成されるのでしょうか」

答「一人一人がなごやかな心をもつことが先決である」

問「人権尊重とはどのようなことでございましょうか」

答「あなたの心を他人の心に通わせ、他人の心になつて事をすることです」

問「民主主義とはどういうことでしょうか」

答「お互いに至らない人間であることを自覚し、みんなと一緒に行動しようと思ふことです」

というような『新・百四十五箇条問答』を作つてみたいかがであらう。

というのである。それから二十年経ったが、今もまだ『新・百四十五箇条問答』を作りたいという思いは変わらない。容易ならぬことであるとは承知しているが、ともかく誰かが手をつけ始め、それをみんなで討議して、徐々にまとめていけばよいのではないだろうか。

試案

- 1、題は『浄土宗義と現代——新・百四十五箇条問答——』とする。
- 2、問いは多岐に渡るが、将来「基本編」「応用編」などと分類したらどうであろうか。
- 3、「基本編」は、信仰思想の基本に属するようなもの。「応用編」は現代の諸問題、生活にかかわるものなどとする。
- 4、法然上人の『百四十五箇条問答』の中で、今日でもそのまま使えるものは使う。
- 5、『新・百四十五箇条問答』は現代語を使う。
- 6、答は出来るだけ簡明にして、一行から数行以内で答える。
- 7、答の後に解説をつける。解説は大論文にならず要点に絞り、最大二千文字程度に止める。関係論文を指示して参考に供する。
- 8、刊行には、簡明な問答だけの『新・百四十五箇条問答』と、解説を加えた『新・百四十五箇条問答』（解説版）とを作る。
- 9、「浄土宗義と現代」のプロジェクト・メンバーも執筆に当たるけれども、執筆陣には広く内外から参加を願う。プロジェクト・メンバーは編集者となる。
- 10、執筆陣は、宗報で募集したり、直接の依頼したりしてお願いする。

11、執筆に当たっては、「問い・答え・解説」を担当していただく。こちらが問いを出して答えていただくのではない。

12、そのために重複することもあり得るが、その際の取捨は編集者にお任せ願う。

13、出来れば宗内外の刊行物をお借りして、少しずつでも原稿化し、批評を受けながら、試行錯誤を重ねていく。

14、法然上人に成り代わって書くわけではあるが、我々は法然上人ではないのであくまでも本人の署名原稿とする。この意味で、もちろん「公の浄土宗義としての答」とはならない。この点がキリスト教のカテキズムとは違う。

15、締切りはこのプロジェクトの終了時、現在は平成八年三月三十一日の予定なので、それまでに出来る限りまとめたい。

16、浄土宗義とは、言うまでもなく法然上人の教えである。広くいえば、曇鸞・道綽・善導、また二祖三代などを総合したものということになるが、中心をなすものはあくまで元祖法然上人の教えである。

折角のプロジェクトであるから、またまた竹中先生から「何も具体化しない。言いつばなしの聞きつばなし」と言われたいようなものでありたいと願っている。そのためにも次回には何箇条かの問答・解説を提出して、ご批評を賜りたいと思う。それでもまた「言いつばなしの聞きつばなし」で終りそうならば、次の具体策はその時点で考えることに致したい。

個人研究

心理療法と浄土教

— 内 観 を 通 して —

石 川 隆 信

ここでいう内観とは、懺悔の心理療法である。懺悔することにより、病気が治る、あるいは自己修養的効果をもたらすのである。

浄土の教えにおいても、懺悔は重視されている。

〔善導大師〕

◎ 上品・中品・下品の懺悔（眼・毛穴から血を流す）

◎ 機の深信「自身はこれ罪悪生死の凡夫、出離の縁あることなし」

〔法然上人〕

◎ 自らを「十悪の法然、愚痴の法然」と称す。

〔親鸞聖人〕

◎ 「いづれの行も及びがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」

浄土の教えの祖師方は、非常に深い懺悔をされていたと思われる。

今日、我々は、日常勤行などにおいて、

我昔諸造諸悪業、一切我今皆懺悔

と唱える。また、念々称名常懺悔ということばもある。

しかし、懺悔というものが形式化してしまっているように思える。

懺悔というものの、また、浄土宗における凡夫というものを考えるとき、内観が多くヒントを与えてくれる。

1 内観とは

創始者は奈良県大和郡山の吉本伊信（一九一六〜八八）。身調べという浄土真宗の修行法を元に開発した。身調べは数日間、飲まず・食わず・眠らずで自己を反省していく荒行であった。吉本はこの身調べから、苦行的要素・宗教的要素を取りのぞいて、内観と称して、大衆に広めていったのである。

〔内観のやり方〕

（状況設定）

静かな部屋の角に屏風を立てて、その中に楽な姿勢で座る。朝六時〜夜九時、一週間、内観のテーマにそって自分を調べる。

（テーマ）

- ◎ 母・父・配偶者など重要な人物に対する自分を、
- ◎ していただいたこと、
- ◎ して返したこと、
- ◎ 迷惑かけたこと、

の三点に関して、年代順に区切り、相手の立場に立つて具体的な事実を調べる。

一週間の内観は、ほとんどこのテーマに費やされるが、その他、◎養育費の計算・◎嘘と盗み、というテーマもある。

（面接）

約二時間ごと、一回数分、一日八回ほど、指導者との面接があり、調べたテーマに関して報告する。

2 内観における二つのテーマの構造

一般に、一番最初は母親に対する自分を調べる。調べていくと、していただいたこと、および、迷惑かけたこと、とのあまりにも多いのに気づく。（人間・迷惑かけられたことは調べるまでもなくいつまでも覚えているものである。内観は、我執・無明の闇に隠れ、忘れている迷惑かけたことに重点的に目を向けるものである。）また、して返したことといっても、自己中心的な動機からした場合が多いことに気づいていく。

していただいたことがあまりにも多く、して返したことは実際にはほとんどない。それに対して迷惑をかけたことばかりを思い出すとき、懺悔の気持ちが生まれる。

(二種深信のうちの機の深信)

また、迷惑かけたことがあまりにも多く、して返したことが少ないのに、していただいたことが莫大であることに気づくとき、感謝・報恩の気持ちが生まれ、生かされているという気持ちに充たされる。(法の深信)

「養育費の計算」において衣食住・学費・おこづかい等、いくら親からお世話になっているかを細かく計算することによって、他者の愛を感じるができる。また、「嘘と盗み」(盗み聞き・人の目を盗む等、幅は広い)を調べることによって、罪悪感を深め、機の深信の自覚を強める。戒(不妄語戒・不偷盜戒に相当するであろう)を守ろうとしても守りきれないことに気づく。

3 内観における罪悪感

一般に、心理療法において、患者に罪悪感を感じさせる

ことは、性格を消極的にさせたり、ときには自殺願望さえも引き起こす恐れがあるとして、よくないこととされてきた。しかし、内観における罪悪感は、他者から愛されてきている。生かされている、という感情と表裏一体になっているため、治療的効果をもたらす、有効な罪悪感である。内観における罪悪感の特色は、観経などに説かれる阿闍世の話に表されている。これは、古沢平作によって阿闍世コンプレックスと名付けられ、精神分析の分野で注目を集めている。

母、韋提希は夫の頻婆娑羅王の愛をつなぎとめようと早く子供が欲しかった。そして仙人の「三年後に自分が生まれ変わる」という予言を待たずにその仙人を殺す。やがて身籠るが、予言が恐くなり、阿闍世を高い塔の上から生み落とそうとする。しかし、無事に生まれ育ち、のちにその事実を知った阿闍世は親に対して敵意・殺意を抱く。そして、その罪の感情が元で、阿闍世は重い病気になる。その阿闍世を、改心した母韋提希が必死に看病する。阿闍世は自分の罪が母親によって許されてい

ることを知り、深く懺悔する。この懺悔の心が内観における罪悪感である。阿闍世は積尊に帰依するに到る。

多くの病的症状は、自己中心性を自覚していないこと
に由来する。またこの自己中心性は誰でもが持っている。
この自己中心性こそが仏教における悪といえる。言い換
えれば、人間誰でもが悪人であり凡夫なのである。その
ように自覚することは、即そういう自分でも多くの人に
よって、また、偉大な力によって生かされていると自覚
することである。機の深信は即、法の深信につながるの
である。自己中心性に気づくことにより、病的症状が
治ったり、精神的に成長したりするのである。

4 結び

浄土宗においては、念仏行が中心である。この念仏も、
内観的な考えがないと無意味になるのではないだろうか。
内観によって、自分の罪悪性が照らし出されてくる。そ
れを照らしくれるのは阿弥陀様である。その名を呼ぶ
のが念仏である。内観は浄土宗の信仰を深める一つの具

体的な方法である。

浄土宗に限らず、また仏教に限らず、既成宗教は懺悔
というものを重視してきた。(形式化してしまっている
場合が多いが。)また新宗教の中には実際に、内観を取
り入れているものが幾つかある。こういったものは宗教
の本質とも言えるものではないだろうか。

宗祖法然上人は九才のとき父親を殺された。その時犯
人を追い掛けて行って、弓を射った。非常に気性の激し
い方だったのでないだろうか。その上人が自らのこと
を「十悪の法然房」と称した。深い懺悔の末のお言葉で
あろう。宗祖に還る、という意味で内観のようなもの
目を向けてみるのもいいのではないだろうか。

〔参考文献〕

- 三木善彦『内観療法入門』創元社 一九七六
吉本伊信『内観への招待』朱鷺書房 一九九〇
吉本伊信『内観法四十年の歩み』春秋社 一九八九
村瀬孝雄『内観法入門』誠信書房 一九九三

布薩法則の準用による弘前貞昌寺開山忌法要

遠藤 聡明

青森県弘前市新寺町の貞昌寺は、もと名越本山專稱寺の直末で、近在の浄土宗寺院はほとんどが貞昌寺末であった。藩政期には藩主津軽家の裏方菩提所、浄土宗僧録所として六十石の寺禄を受けた。寺伝では、開山は京極誓願寺岌山の弟子の圓蓮社寂普法庵岌禎、永禄三年（一五六〇）であるという。なお、岌禎の入寂は元和四年（二六一八）四月四日とされる。同寺には、珍しい内容の開山忌法要の次第が伝えられている。その起源は判然としないが、大正の中頃にはすでにあつて、昭和二十年代末まで実修された。同寺が焼失してしばらく途絶えていたが、去る平成三年五月に徐々に復活し、今年まで継続している。

同地には宗定と異なる法儀や節^①ものが残存し、日常修

されているが、衰退傾向にある。組としてそれらを伝承する機会をもつこととなり、手始めに、貞昌寺前住善誉上人の記録や組内長老の記憶をもとに、貞昌寺の開山忌法要の復活厳修を試みた。ところが、漢文の表白に意味のとれない箇所があり、『浄土宗法要集』^②にないその内容とあわせて議論が百出、特に「これが何であるか」が問題となった。折しも『教化研究』三号の八尾師論文^③により、同寺の開山忌法要の根幹は、特殊法要「布薩法則」であることが判明した。すなわち、それとは知らずに広布薩のまねごとを行っていたわけである。この

「田舎広布薩」の紹介とともに、広布薩全般を考察する。

「布薩」は本来外教の行事が仏教にも取り入れられたもので、長淨、善住、齋などと意識される、俗語 *posadha*

などの音写である。一定の地域内の出家者全員が波羅提木叉を誦して自省する、在家信者の六斎日や八斎戒に連なる小乗の布薩のほか、大乘戒律である梵網戒等の誦による大乘布薩もある。特に、半月に一度行なう「半月布薩」の制度が流布している。これに対し、年に一度行なう大規模な布薩があって、「広布薩」、「大布薩」などと称する。その作法を詳記したものが「布薩法則」であるが、浄土宗独自のものではなく、例えば真言宗では、「慶灑陀儀則」というものがこれに相当する。現在、浄土宗で用いられるテキストは、増上寺五十七世騰譽實海大僧正が文政二年（一八一九）年に記した『布薩法則』と思われるが、これは文化十三年（一八一六）に、諸宗のものを校訂して作られている。

なお、作法に授戒会と類似したものであるのが「布薩戒」の伝授作法と混同される余地が残るが、この法要は種類、名称が「布薩」なのであり、説戒は梵網戒によっている。「布薩戒」の伝授作法は、例えば了吟の『浄土布薩広戒儀尽規』などに規定されるところであり、明治

末年に廃止された「浄土布薩戒」という戒法との関係は認められない。

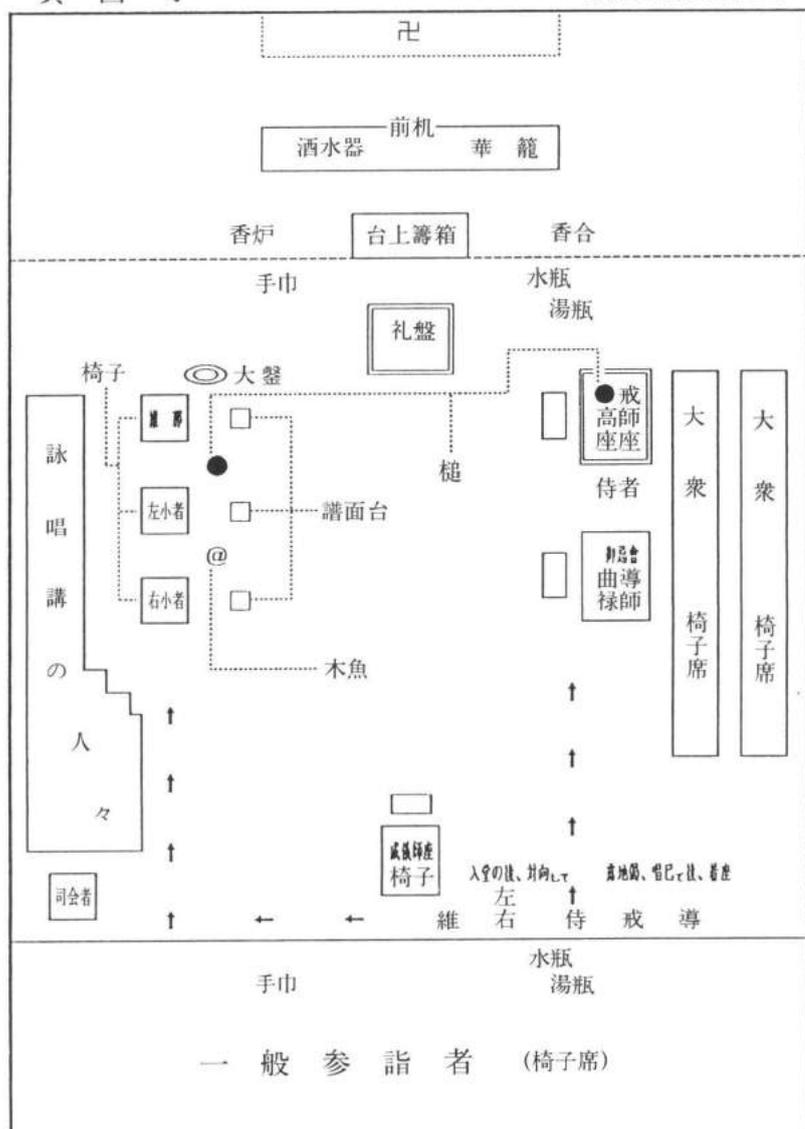
上述の記録や論文により増上寺、法然院、貞昌寺各々の次第を比較すると、貞昌寺開山忌の次第は省略や混乱（無意識の）を伴った形態であることがわかる。主な例として、役僧「小者」は四名であるが、貞昌寺では二名であり、それに伴い所作の省略がある。また「問答、正説戒」はこの法要の中心をなす部分であるが、貞昌寺では内容の一部省略と次第前後がみられる。あるいは、貞昌寺の「制教布薩作法已訖……」の偈文は半月布薩式のもので、広布薩には用いない。また、実際の法要での戒師の動き、役僧や大衆の着座位置、坐具の不使用、「威儀師」なるものの存在など、貞昌寺は異端の法式であるといえる。

ただし、同寺はこれを開山忌として修しているものであり、広布薩としての開筵ではない。さらに言えば、「制教布薩作法已訖……」の偈文のあとは併修の御忌会に移行し、檀家の申し出による追善回向をも行なう。その

貞昌寺

青森県弘前市新寺町

弘前貞昌寺の開山忌 (平成五年五月実修)



露

地

偈

下無

聞 \ 諸 一 露^山 \ 降 一

此^山 \ 欲 一 地^山 \ 伏 一

妙^ウ \ 聞 一 擊^ウ \ 魔 一

響^山 \ 法 一 捷^山 \ 力 一

音 \ 人^死 \ 稚 \ 怨^死

盡^タ \ 度 一 菩^タ \ 除^ウ

當^タ \ 流 一 薩^タ \ 結^死

雲^山 \ 生^ウ \ 聞^山 \ 盡 一

集^ウ \ 死^山 \ 當^ウ \ 無^山

此 \ 海 \ 集 \ 餘^死

ため色衣着用であり、貞昌寺住職が途中から戒師にかわって導師となる。このことはすでに布薩の本義からは逸脱しているが、同法要は年に一度の開山忌に、同じく年に一度の法要である広布薩をのせたという趣であり、主眼は開山忌、さらには併修の御忌会の方にあるということでご理解願いたい。「布薩法則の準用」と銘打つ所以である。

音声については、三者でそれぞれ異なるようである。實海本には博士がないが、千葉満定『浄土宗法要儀式大観』第二章に付されているものが増上寺流と思われるので、参照いただきたい。また、法然院の節は八尾師前掲論文に明快に図示されている。貞昌寺の節としては「露地偈」を例出する。なお同寺開山忌の節は、露地偈の節、その他の偈文の節、梵唄の節の三種類だけである。これらは同寺開山忌独自のものではなく、当地の授戒会で用いている節の準用である。

註

① 礼讃の節については神泰純「六時礼讃——その歴史と現状——」（雄山閣『浄土宗の諸問題』二二〇頁）に、弘前付近の唱例が紹介されている。

② 戒師が「正説戒」の前に読むもので、「梵網經」巻上と巻下の間にある「序」ほか、複数のものから引かれている。

③ 八尾敬俊「法然院広布薩法則本について」（『教化研究』三号五八頁）

④ 半月の根拠は「我今半月半月自諸佛法戒」（『梵網經』巻下・「正藏」二四卷一〇〇四頁上）に求められるものと思われる。

⑤ 「大布薩」は曹洞宗の呼称である。

⑥ 折本『布薩法則』（大正大学図書館蔵）の後記による。

⑦ 「正説戒」の内容は、『梵網經』の「我今盧舎那……」の偈文以下しばらくを戒師が読誦するが、貞昌寺では全員で偈文を木魚にて読誦し、以下を省略。また、「正説戒」に続いて『梵網經』の「明人忍慧強……」の偈文を誦するが、貞昌寺ではこれも省略。

⑧ この偈文を「結前生後偈」という。

⑨ 戒師は通常法要でいう右脇導師の位置に着座し、途中、維那の指示で外陣向きの高座に転座するが、貞昌寺では法要当初から、通常法要の最下座位置の高座に着座する。

⑩ 維那、小者は通常法要でいう左脇導師の位置に本尊向きに着座するが、貞昌寺では高座と対向する場所が定位置である。

⑪ 威儀師とは、通常法要の導師の座に位置し、全員を監視して「大衆同和」と発声する役僧であるが、法要での機能としては重要とはいえない。本来の広布薩における戒師の最初の着座位に近いことからみて、「戒師と同等の役僧」の必要性から設置された、窮余の一策と思われる。

⑫ 『浄土宗法要儀式大観』第二章一六〇頁

⑬ この博士は工藤泰弘師のご協力を得ている。

善導大師発願文の読み方について

林 隆 溪

高祖善導師大師発願文

願弟子等

臨命終時心不顛倒心不錯乱心不失念

身心無諸苦痛身心快樂如入禪定

聖衆現前乘佛本願上品往生阿弥陀佛国

到彼国已得六神通入十方界

救摂苦衆生虚空法界盡

我願亦如是

發願已至心帰命阿弥陀佛

善導大師の発願文と言えば、私は子供の頃から、法然上人の一枚起請文や一紙小消息と並んで、お経を読む時は殆んどの場合に読んで来た親しみのある文章です。しかし私にはこの発願文の中に書いてある文章が、どう言

う意味が理解し難い点や、誠に不遜な言い方で恐縮ですが、文章としてこれでは余り旨くないのではないかとさえ思える点が幾つか有って、檀信徒の前で胸をはって読む事が出来ないのです。私がそんな風ですから、それを聞いて居る檀信徒のかたは益々わからないと思うのです。この発願文は普通の場合、訓読して、返り点や送りガナをつけたものを読むわけですが、現在私達が拝読して居るいろいろのお経本について、この発願文の訓読の文章をそのまま読むと、今申しあげた通りです。そこで私は元にもどして、漢字だけの文章にして、自分なりに、漢文の読み方に忠実であるよう考えて、この文章を読みかえてみました。

五部九巻の書物をお書き下さった博学の善導大師であ

り、中でも観無量寿經を心読してその疏をお書き下され、わが法然上人は、その観無量寿經の疏の中の一節に目を留められ実にその一節に依って、法然上人はお念仏をおすすめ下さったわけであります。あの往生礼讃をみても、中国の方ですから私達に難しい漢讀でお書き下さったのは当り前の事ですが、実に見事に表現された讃仏歌だと思つたのです。今現行のままの訓読に依って、この發願文を読む限りでは、善導大師の文章らしからぬ思いがするの、独り私だけでしょうか。法然上人が、わが国の思想史の上に、大きな影響を及ぼされたと同様に、善導大師は、中国思想史の上に、大きな影響を及ぼされた方です。それ程の善導大師の文章ですから、發願文も、既成の觀念にとらわれず、もっと文章を見直して返り点や送りガナをつけてみたならば、私達にもわかり易いものになるに違いない、と思つて私なりに訓読を試してみました。すると意外に解り易く、すっきりした文章になります。従つてとても有難く拝読出来るように思つたのです。これなら私としても、檀信徒の前で胸をはって読む事が

出来るし、聞いて居る檀信徒や、一緒に拝読する檀信徒も、良くわかつてとても有難いのではないかと思つたのです。古来いろんな人達が、いろんな読み方をされたと思つています。現在私達が読んで居る訓読が、何時の時代に、どなたがお読み下さったのかわかりませんが、今の時代、これを読み直して、学問の上で納得のいく読み方であれば、思い切つてこれを書き直して、教化の上にこれを活用するのが、本来の有り方だと思つたのです。

以下順を追つて私見を述べ、最後に私が訓読した文章を書いて置きます。

① 願弟子等

ここはいろんな受けとり方をされると思いますが、私はここでは、自分をふくめて私達仏弟子と言ふ事では無いと思つたのです。これは善導大師が、自分の教えに従つて念仏門に入つて居る弟子達よ、と呼びかけて居られるのだと思つたのです。同じ善導大師の發願婦敬偈に、「道俗時衆等」と先ず大衆に呼びかけて居られるのと同じ様な形式だと思つたのです。これについては後で述べますの

で、ここでは善導大師がご自分の弟子達に呼びかけて居られるもの、と思つて頂きたいのです。

臨命終時心不顛倒心不錯乱心不失念身心無諸苦痛身心
快樂如入禪定

こここのところは従来の訓読と同じように、「命終の時に臨んで、心顛倒せず、心錯乱せず、心失念せず、身心に諸の苦痛無く、身心快樂にして、禪定に入るが如く」と読めば良いと思ひます。

② 聖衆現前乘佛本願上品往生阿弥陀佛国

ここは、思ひ切つて読み方をかえたいと思ひます。なぜかと言うと、従来のように「聖衆現前し給へ……上品往生せしめ給へ」等と、如来様へお願いするように読んでは、前の文章や、すぐ後に続く文章が、弟子達へ向つての言葉であるのに、如来様へ向つての言葉がここに入つて居るのは不自然であつて、この事が、この発願文を読み難いものにして居るように思ふのです。私は、最初の願弟子等から救摂苦衆生虚空法界盡まで一貫して、善導大師がご自分の弟子達に向つて呼びかけて居られる

言葉だと思ふのです。ここは「聖衆現前し給う、仏の本願に乗じて阿弥陀仏国に上品往生し給へ」と読むべきだと思ふのです。既に善導大師の教えに従つて念仏門に入つて居る弟子達の事ですから、ここで自分の方から如来様へ向つて聖衆現前の事をお願いしなくても、聖衆は必ず現前して下さる事です。この事は無量寿経や観無量寿経に詳しく述べてある事であり、阿弥陀経にも「われこの利を見るが故にこの言を説く」とお釈迦様は述べられ居る事です。善導大師は弥陀の化身とまで当時の人々から尊敬された方であり、三昧発得の方であります。今善導大師はご自分のお弟子達に向つて、あなた方は命終の時には必ず聖衆現前し給うのです。だから仏の本願に乗じて阿弥陀仏国に上品往生しなさいよ、と呼びかけて居られるのだと思ふのです。法然上人は一紙小消息の中で、「定て命終の時は来迎し給はん」と言う言葉を使つて居られますから、聖衆現前し給わんと読んでも良いと思ひます。しかしこの発願文をお称えする上からは、「し給う」の方がすっきりして居るように私は思ふので

す。それに表現が強いように思われて、三昧発得の善導大師の文章にふさわしいと思うのです。

到彼国已得六神通

ここは「彼の国に到り已って六神通をえ」と普通に読めば良いと思いますが、最後のところは「六神通を得て」と「て」を入れると前の「到り已って」と、後の「十方界に入りて」と重って、余りに「て」が続くので、ここでは「六神通をえ」と読んだ方が良いと思うのです。

③ 入十方界救摂苦衆生虚空法界盡

ここは、従来は「十方界に入りて（かえって）苦の衆生を救摂せん、虚空法界盡きんや」等と読んで居るのですが、これでは全く意味が通じないように思うのです。ここに十方界とあるのは十方法界ではなくて、苦の衆生の居る迷いの世界です。虚空法界の虚空は、限りないとか、尽くす事の出来ない、無限の、と言う程の意味です。法界は私達が救われて往く法の世界であって、苦の衆生の居ない極楽の世界です。それなのに「虚空法界盡きんや」とは一体どうなる事なのでしょう。たしかに言葉

としては、盡虚空遍法界と言うような使い方もありますが、これは使う目的が違って居て、ここでは苦の衆生を救摂するのですから、その為に虚空法界を尽くすと言う使い方は成り立ちません。この文章を意識する上からは「盡きる事のない虚空法界が、たとえ盡きる事があろうとも」等と言う意味に解釈出来るかもしれませんが、しかしその為には少し文字を加えなければ、この文章のままでは、そこまでは無理があるように思うのです。従来の訓読にとらわれないで、しかも漢文の読み方に忠実に、発想の転換をしなければならぬと私は思うのです。そこで、今この文章は「十方界に入りて苦の衆生を虚空法界に救摂し盡くさん」と読むべきです。このように読めば、往生させて頂いた彼の国即ち法界から、苦の衆生の居る十方界に入って、そこに苦しんで居る衆生を、皆限りない法界に、救摂し尽くすではありませんか、と言うような意味になって、誰れでも極く自然に理解出来ると思うのです。

前に述べました通り、願弟子等から救摂苦衆生虚空法

界盡までは、一貫してお弟子達に向ってのお言葉であつて、その意味にここまで読んで頂くと、誰れにでも素直に読めるし、誰れにでも理解出来るし、善導大師の、弟子達への心情が、私達にまで良く伝わって来て、有難い文章に拝読出来ると思うのです。

④ 我願亦如是

ここに出て来る「亦」と言う字に注目しなければなりません。今さら私が申しあげるまでも無く、この亦の字は、又と違って、「もまた」と言う字です。我願亦如是は「わが願もまたかくの如し」と読むべきです。そこで「かくの如し」とは何をさすのでしょうか。私は、願弟子等から救摂苦衆生虚空法界盡までの全文をさすと思うのです。わかり易く申しますと、善導大師ご自身が、今まで私は、弟子達への願いとして述べて来ましたけれども、私自身の願いもまた、私が弟子達への願いとして述べて来ました願いと同じでございます、と如来様へ向って発願して居られるのです。

私は最初、願弟子等のところで、これは自分もふくめ

ての私達仏弟子と云う事ではないと申しましたが、それはこの我願亦如是の「亦」の字に注目したからです。つまりここまでの文章が、ご自身もふくめて私達仏弟子等の願いとして述べて来られたのであれば、今ここに「わが願もまたかくの如し」と有るのは文章として変です。

ついでですが、「我が願も亦是くの如くならん」と言わないで、「我が願も亦是くの如し」と切るべきだと思ひます。何故ならば、是くの如くならんと言うのは願いの意味がありますから、我が願も亦是くの如くならんと言いますと言う文章になり、文章としてはまずい事になります。

発願已至心帰命阿弥陀佛

これは従来通り「発願し已んぬ、至心に阿弥陀佛に帰命したてまつる」と読めば良いと思ひます。

ところでこの発願文をお称えする時、「至心に発願す願わくは弟子等」と言う風にお称えされる人が多いと思ひますが、私が上述しました意味に於いてこれは変に思へるのです。一枚起請文をお称えする時、「元祖大師ご

遺訓一枚起請文」と称え始めるのと同じように「高祖善導大師發願文」とお称えしたら良いのではないかと思えます。

最後に私の考えました訓読の發願文を書いて置きます。

高祖善導大師發願文

願弟子等

臨命終時、心不顛倒、心不錯乱、心不思念、

身心無諸苦痛、身心快樂、如入禪定、

聖衆現前、乘佛本願、上品往生、阿弥陀佛国、

到彼国已、得三神通、入十方界、

救摂苦衆生、虚空法界盡、

我願亦如是、

發願已至、心歸命阿弥陀佛、

北魏法難の研究(1)

春本秀雄

安居香山博士の論文、「漢魏六朝時代における図讖と仏教―特に僧伝を中心として―」（『緯書の基礎的研究』安居香山、中村璋八著所収）に、北魏太武帝（四二三―四五二在位）の廢仏は図讖の禁絶をも兼ねていたことが述べられている。このことについて、これまで、何回か、拙論を重ねてきた。⁽¹⁾この研究の意義は次のような点にあると考えている。

ある思想の流行と廢絶についての理由を明らかにすれば、その明らかにされた理由により、よりその思想が浮き彫りにされ、更に、その理由を思弁化して百慮すれば、そこにアウフヘーベンスされたある歴史的価値がそこに見い出されるものであると信じている。

このような、大所高所からの視点を持ちながら、この研究をしていきたいと考えている。

中国に於て、仏教は、後漢明帝（五八一―七五在位）の頃より伝来してより以来、魏・晋の格義仏教の時代、東晋・南北朝の發展と定着の時代、隋・唐の完成と盛大の時代、宋・元以後、現代にいたるまでの実践と浸透の時代、と、胡（えびす）の教えでありながら、中華思想のある、中国に定着し、浸透していった。「儒仏道の三教」と人口に膾炙されている程、中国の思想、哲学を語るのに、中国の仏教をないがしろにはできない。この約二千年にわたる中国の仏教の歴史の中で、「三武一宗の法難」⁽³⁾と言われる仏教廢棄が行なわれた。つまり、

・北魏、太武帝、太平真君五年（四四四）、太平真君

七年（四四六）

・北周、武帝、建德三年（五七四）

・唐、太宗、会昌五年（八八五）

・後周、世宗、顯德二年（九五五）

である。

図讖については、包括された概念である「緯書」⁽⁴⁾が、

前漢中、末期より後漢にかけて流行した。後漢光武帝

（二五一五七在位）は李通⁽⁵⁾、蔡少公⁽⁶⁾、万修⁽⁷⁾、彊華等⁽⁸⁾の

奉った図讖により意を決して挙兵し、新の王莽（九一

二三在位）を打倒して劉漢王朝を再興した。更に、薛漢

に詔して図讖を校定させたり、中元元年（五六）には光

武帝自ら図讖を天下に宣布した程でもあった。⁽¹¹⁾また、光

武帝の次の明帝の永年元年（五八）には樊愷が讖記に

よって五経の異説を正したのである。このように、後漢

の初期に於いては図讖が世に行なわれ、為政者にとって

は図讖に通じることが人々を治めるのに重要な課題と

なっており、「内学」と「外学」とに分ければ、緯書、

図讖は「内学」⁽¹³⁾と称された程、当時の学問の主流であり、

古来の儒教の經典である五経でさえも讖記をもって正された程なのである。しかしながら、

・西晋、武帝、泰始三年（二六七）⁽¹⁴⁾

・後趙、石虎（三三四—三四七）⁽¹⁵⁾

・前秦、苻堅（三五七—三八五）⁽¹⁶⁾

・宋、孝武帝、大明（四五七—四六四）⁽¹⁷⁾中

・北魏、太武帝、太平真君五年（四四四）⁽¹⁸⁾

・北魏、孝文帝、太和九年（四八五）⁽¹⁹⁾

・齐、武帝、永明三年（四八五）⁽²⁰⁾

・梁、武帝、天監（五〇二—五一九）⁽²¹⁾

・隋、文帝、開皇十三年（五九三）⁽²²⁾

・隋、煬帝（六〇五—六一六在位）⁽²³⁾

と、図讖は禁圧、禁絶された。

以上、概略、中国における仏教と図讖の流行と廃絶に

ついて述べてみたが、これを、より深く、より広く、研

究することが、当初の目的である研究の意義を全うする

ものであると信じている。

つまり、「北魏法難の研究」は、総論と各論に分けれ

ば、総論に当る、研究の目的、意義を全うすべく、その視点を持ちながら、各論として、中国に於いて、奇しくも、同時に、仏教が廃棄され、図讖が禁絶された、北魏太武帝にターゲットを絞って研究をするということなのである。

註

- (1) 「北魏太武帝の廃仏と図讖禁絶」(仏教論叢第二十八号)、「崔浩について」(仏教論叢第二十九号)、「崔浩の図讖禁絶について」(大正大学総合仏教研究所年報第八号)、「崔浩と緯書」(大正大学総合仏教研究所年報第八号)、「崔浩の仏教観」(仏教論叢第三十号)、「崔浩と寇謙之」(仏教論叢第三十一号)、「崔浩と道教」(浄土宗教学院研究所報第九号)、「北魏太武帝の廃仏についての一考察」(大正大学総合仏教研究所年報第十号)、「崔浩と新天師道」(大正大学総合仏教研究所年報第十号)、「北魏太武帝と崔浩」(仏教論叢第三十二号)、「寇謙之と図讖」(「牧尾良海博士喜寿記念論文集儒仏道三教思想論攷」)、「北魏太武帝の図讖禁絶」(仏教論叢第三十五号)、「寇謙之の儒教観」(宗教研究第六十五卷二九一

- 号第四輯)、「寇謙之の新天師道についての一考察」(大正大学総合仏教研究所年報第十四号)、「寇謙之の仏教観」(仏教論叢第三十六号)、「北魏太武帝と寇謙之」(中国学研究第十二号)、「北魏太武帝の道教観」(宗教研究第六十六卷二九五号第四輯一)、「北魏太武帝の仏教観」(仏教論叢第三十七号)、「北魏太武帝の廃仏と図讖禁絶についての一試論」(「安居香山博士追悼緯学研究論叢」)、「北魏の法難と寇謙之」(宗教研究第六十七卷二九九号第四輯)。これ等の諸拙論の叙述と本小論の叙述とが同一のものがある。重複はなるだけ避けたいと心掛けたが、本小論は「北魏法難の研究(1)」と題し、これまでの諸拙論を整理して、系統立てて、これからも(2)、(3)、(4)、……と述べていくものであり、このことは論者にとつて如何ともし難い重複であることを申し添えておく。
- (2) 鎌田茂雄著『中国仏教史』(岩波全書)を参考にさせて頂いた。
- (3) 柴田道賢著『廃仏毀釈』(公論社)、野村耀昌著『周武法難の研究』、鎌田茂雄著『中国仏教史第一卷、二卷、三卷、四卷』(東京大学出版会)、道端良秀著『中国仏教史』(法蔵館)、等参照。

(4) 安居香山、中村璋八著『緯書の基礎的研究』(国書刊行会)参照。

(5) 『後漢書』光武帝紀に「宛人李通等以圖讖說光武云。

劉氏復興、李氏為輔。光武初不敢當。然独念兄伯升素結輕客、必舉大事、且王莽敗亡已兆、天下方乱、遂与定謀、於是乃帝兵弩。」とある。

(6) 『宋書』符瑞志に「初光武微時、穰人蔡少公曰。讖言。劉秀發兵捕不道卯金修德為天子。国師公劉子駿名秀。

少公曰。国師公是也。光武笑曰。何用知非僕。道士西門君惠等並云。劉秀當為天子」とある。

(7) 『宋書』符瑞志に「光武平定河北、遷至中山。將軍

万修得赤伏符。光武當受命。群臣上尊号、光武辞。前至鄴、諸生彊華又自長安詣鄴、上赤伏符、文与修合。群下又請白。受命之符、人応為大。光武又夢乘赤龍登天、乃即位、都洛陽宮闕。」とある。

(8) 『後漢書』光武帝紀に「行至鄴、光武先在長安時、同舍生彊華自關中奉赤伏符、曰。劉秀發兵捕不道、四夷雲集龍闕野、四七之際火為主。群臣因復奏曰。受命之符、人応為大、万里合信、不議同情、周之白魚、曷

足比焉。今上無天子、海内淆乱、符瑞之応、昭然著聞、宜答天神以塞群望。光武於是命有司設壇場於鄴南千秋亭五成陌。」とある。

(9) 安居香山「図讖の形成とその延用」光武革命前後を中心として(『緯書の基礎的研究』安居香山、中村璋八著の第一編第二章)参照。

(10) 『後漢書』第七十九下儒林列伝第六十九下薛漢伝に「薛漢字公子、淮陽人也。世習韓詩、父子以章句著名。漢少伝父業、尤善說災異讖緯、教授常数百人。建武初、為博士、受詔校定図讖。」とある。

(11) 『後漢書』光武帝紀に「(建武三十一年)十一月甲子晦日、有食之。是歳、初起明堂、靈台、辟雍、及北郊兆域。宣布図讖於天下。」とある。

(12) 『後漢書』卷三十二樊宏陰識列伝第二十二に「永平元年、拜長水校尉、与公卿雜定郊祠礼儀、以讖記正五経異說。」とある。

(13) 『後漢書』方術伝序に「自是習為内学、尚奇文貴異数。」とあり、この注に「内学、謂図讖之書也、其事秘密故称内。」とある。又、『晋書』葛洪伝に「洪師事南海太

守鮑玄、玄亦内学逆占「将来。」とある。又、『資治通鑑』後漢紀に「順帝、永和二年、扶風田弱薦同郡樓真博通内学。」とあり、この注に「東漢諸儒以三七緯為内学、六經為外学。」とある。このように「内学」とは讖緯の学のことであり、「外学」とは六經の学のことである。

(14) 『晋書』武帝紀に「禁星氣讖緯之学」とある。

(15) 『晋書』石季龍上に「禁郡国不得私学星讖、敢有犯者誅」とある。

(16) 『晋書』苻堅上に「及王猛卒、堅置聽訟觀於未央之南、

禁老莊凶讖之学」とある。

(17) 『隋書』經籍志一「至宋明中、始禁凶讖、梁天監已後、又重其制。」とある。

(18) 『魏書』世祖紀に「太平真君五年春正月」戊申、詔曰。

「愚民無識。信惑妖邪。私養師巫、挟藏讖記陰陽凶緯方伎之書。又沙門之徒、假西戎虛誕生致妖孽。非所_レ以_レ志_レ齊政化_レ希_レ淳德於天下也。自王公已下至於庶人、有_レ私養_レ沙門、師巫及金銀工巧之人_レ在_レ其家者、皆遣_レ官曹_レ、不得_レ容匿。限_レ今年二月十五日、過_レ期不_レ出、師巫、沙門身死、主人門誅。明相宣告、咸使_レ聞知。」とある。

(19) 『魏書』高祖紀に「九年春正月戊寅、詔曰。凶讖之興、起於三季。既非_レ經国之典、徒為_レ妖邪所_レ憑。自_レ今凶讖、秘緯及名為_レ孔子閉房記_レ者、一皆焚_レ之。留者以_レ大辟_レ論。又諸巫覡假稱_レ神鬼、妄說_レ吉凶_レ及委_レ巷語_レ、非_レ墳典所_レ載者嚴加_レ禁斷。」とある。

(20) 安居山香著「中国神秘思想の日本への展開」(大正大学選書5)一九八頁に「斉でも永明三年(四八五)に同様な処置が取られている」とあるが、史書に於て論者未見。

(21) 注(17)参照。

(22) 『隋書』高祖紀に「開皇十三年丁酉、制、私家不得_レ隱_レ藏緯候凶讖」とある。

(23) 『隋書』經籍志一に注の(17)に続けて、「及高祖受禪、禁_レ之踈切。煬帝即位、乃_レ差_レ使四出_レ搜_レ天下書籍与讖緯相涉者_レ皆焚_レ之、為_レ吏所_レ糾者至_レ死。自_レ是無_レ復_レ其学、秘府之内、亦多散亡。今錄其見存。列_レ于六經之下_レ以備_レ異說。」とある。

節念仏雑考

田中勝道

はじめに

節念仏の用語は「節の付いている念仏」として、現行の本法要集所収のものをみると、まず一唱一礼、三唱一礼、笏念仏、称讃偈、念誦、広義には念仏一会等が挙げられる。本稿では念仏一会を採りあげ、法要、勤行の中でどのように位置付けられ、その目的はどこにあるかという点について考えてみる。

まず念仏一会が「節の付いている念仏」といえるのかという疑問について考えてみる。確かに法要集でも健稚については触れているものの、調子の定めもなく、五音・口音もない。

視点を變えて檀信徒の教化に当っては、念仏一会を同

じ音高で長時間唱えることに苦痛を感じることもある。別時念仏では特にその傾向がみられ、ためにもっと喜んで唱えられるような念仏の節や健稚の研究が俟たれている分野ではある。

そこで今回は念仏一会を広く捉え節と健稚の両面より検討し、日常勤行と化他の法要に勤めることで、修者は称名念仏の弘通と信心の確立を期し、檀信徒には法悦が得られるような試案を発表するものである。

念仏一会の意義と実際

本宗では日常勤行式として晨朝、日中、日没の三時勤行を定めており、念仏一会は三時を通して正宗分の中でも重要な位置を占めていて、いわゆる「正宗分中の正宗

分」とされている。

日常勤行式中の念仏一会は宗祖の御法語に続き勤めるので「自信教人信」の養いのため日課を策励していることは言を俟たないところである。すなわち正定業で最も大切な行業であるから宗祖も

「念仏トイフハ、仏ノ法身ヲ、憶念スルニモアラス、タゞ心ヲイタシテ、モハラ、阿弥陀仏ノ名号ヲ、称念スル、コレヲ念仏トハ申スナリ、故ニ称我名号トイフナリ」(知恩院蔵版 元祖大師御法語第五選択本願)

と仰せられていて、念仏の相続の大切さが示されている。目を化他の法要に転ずると、念仏一会では僧俗共に往生浄土を願って、同唱することが望ましいものと考ええる。念仏一会について、大谷大学教授岩田宗一氏は

「唱え始めと唱え終りに旋律定型が現われるほかは、一定の音高で唱え進められる。この時、木魚、鉦かねが一種のシンクーパーシヨンの「合い間打ち」で打たれる。と述べている。(法蔵館 聲明辞典)

まず唱え始めの旋律定型は僧俗共に同唱が容易な箇所

で問題はなく、次の一定の音高で唱え進めることについては、時間の経過に伴う喉の疲れにより、初めの音高が保てなくなること気がつく。六時礼讃の例をみるまでもなく、長文の偈頌を最後まで唱えられるのも下音、中音、上音、上上音、中音と変化させ、緊張と弛緩を保つ智慧が働いているからである。念仏一会も同じで、一つの音高を長く保とうとすることは無理があるので、次には念仏の相続が容易になる四つの型を示し、試案としたい。

〈五音凡例〉

六 六 ● ウ ● ヨ ● 山 ● タ

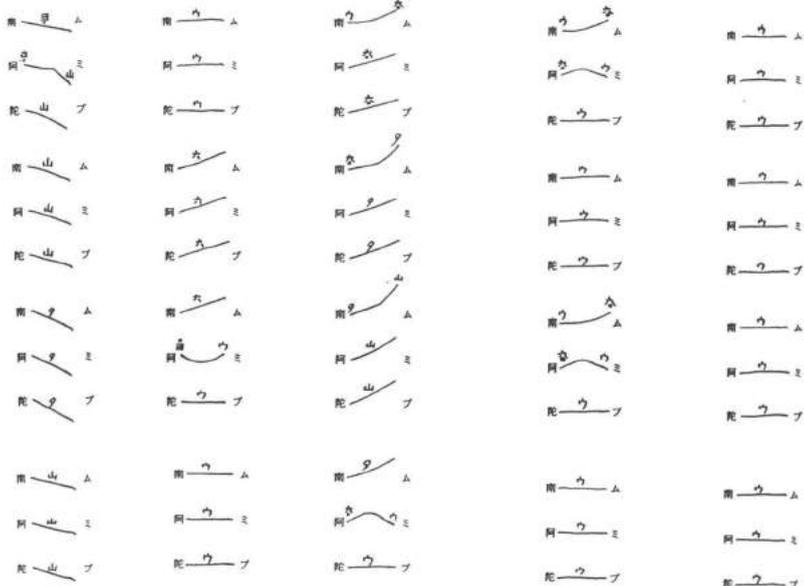
商 變 商 宮 嬰 羽 變 羽 徵 律 角

下 無 絶 平 越 仙 涉 鐘
勝 調 杵 神 盤 黄

(II) 変化型

(III) 上行型

(IV) 下行型



まず資料 1 (I) 標準型を基本として一定の時間、念仏を続ける。次に (II) 変化型を用いて、(III) 上行型に進み、さらに (IV) 下行型を経て、再び (I) 標準型にもどるのを繰り返すのである。また変化型を用いて下行、上行、標準の各型を自由に使い、念仏の速度や法悦の深化の度合いに応じて、広略は使い分けられよう。少なくとも、一定の音高を保った念仏から生じる苦痛からは解放され、踊躍の念は高まるものと思考する。

さらに僧俗共の同唱で困難が生じるのは前述の岩田説の後半に当る「合い間打ちで打たれる」という箇所が問題なのである。この「合い間打ち」は能化でも打てない人がいることを考えると、檀信徒ではとても無理なようである。「合い間打ち」は本宗独自の鍵稚法で、声を木魚等の楽器で消さないという先人の智慧の賜とするならば、今後受け継いでゆかねばならぬ。したがって能化は「合い間打ち」と檀信徒と同唱する時の「頭打ち」の両様を理解し、実際に打てることが肝要になってくる。では念仏一会の「頭打ち」を考えてみる。南無阿弥陀

仏は六字であるが、発音はナム・アミ・ダブツと七拍に数えられ、ツを唱えなければ六拍となる。南無を一拍と数えれば、ナム・アミ・ダブは三拍となり、三拍子の存在が考えられる。

資料2を解説すると、まず(A)は三拍子の拍の第一拍目にアクセントがあるものとして一拍目と二拍目と三拍目に健椎点を付したものである。

(B)は一拍目に付したものの。

(C)は一拍目と三拍目に付したものの。

(D)は一拍目と二拍目に付したものの。

(E)は二拍目と三拍目に付したものの。

この三拍子を木魚等の健椎物で打ち分けることにより、同じ「頭打ち」でも型によって歡喜踊躍の気分が高まるのである。

化他の法要ならば、導師が木魚のリズムを変えることにより、檀信徒と同唱の念仏一会に生き生きとした声が出てくるのではないかと思う。

別時ならば維那の大木魚が打ち方を導くことにより、

大衆の木魚の乱れを防ぎ、躍動感に満ちた別時會になるものと期待している。

参考までに私が三十数年前に京都鹿谷法然院の貫主梶田信順上人のもとでの日夕勤行の指導では、念仏一会に鹿谷独特の法式があったことである。それは南無阿弥陀仏をナム・アミ・ダブツと唱え、すなわちナム・アミ・ダブツと四拍にして字音の合間に鉦ふたがねを打つのである。資料3を解説すると、その念仏を数十遍唱え、次にアミ・ダブ・アミ・ダと数遍唱え、(健椎は最初の一遍はアミ・ダブ・アミ・ダ、二遍目からはアミ・ダブ・アミ・ダ)終りはアミ・ダブ、アミ・ダブ、アミ・ダブと唱え、最後に大から小へ一通三下を打ち、終止感を与えていた。

思うに古式の念仏一会の健椎法では、最後の一念ナム・アミ・ダブの中で雨垂れ拍子のような法式もあったことが思い出される。

念仏一会の宗定化の過程で各山の法式が参考にされた様子がさぐれ、興味がわくところである。鹿谷法然院は現在も浄土宗系単立寺院であるが、時代の趨勢と共に交

主部を占めるようになるわけで、今回は節の扱いと健稚の応用による試案を発表し、各師の御指導を仰ぎ、念仏弘通にいささか奇与したいと願っているものである。

仏式結婚式についてⅡ

西城宗隆

本年（平成五年）は皇太子殿下の結婚の儀が行われ、一連の報道によってブライダルブームになった。ここで改めて婚姻儀礼、特に結納・教化儀礼としての婚約式を考察したい。

仏式結婚式はまだ一般的ではないが、僧侶寺族の間では通常行われている。しかし、結納は結婚式の付随的なものとして、形式的に行われていることが多いのである。そこで僧侶の宗教性テストとしての結納・婚約式に関するアンケートを行った^①。回答数が少ないので、よい資料とは言えないが、浄土宗僧侶の結納の実状を多少知ることが出来るかと思う。

アンケートの回答を見ると、婚約式は誰も行っていなかった。結納はほとんど一般の人と同じ形態で行って

る。結納の取り交わしは、仲人が使者となって両家を往復することは少なく、立会人として一同を会してホテル等で行うことが多くなっているようである。結納の式そのものに宗教的儀礼を行った人は少数であった。その弁解として、『法要集』に式次第等が明記していないことと、どのように行ったらよいのかわからなかったため、世俗的形式的に行ったと言う。また、相手が在家であったからとか、宗教儀礼はまったく考えていなかったという人もいた。これに対して、女性宅の仏壇前で回向してから行ったとか、ホテルでは同唱十念をしながら始めたという人もいた。道衣で行った人は二名であった。本尊等に報告を行ったかという僧侶の宗教性を問う答えは、何も行わなかった人もかなりいた。日常生活のあり方、

仏教徒として何かをなすべきではなかったか。仏教徒にふさわしい結納儀礼として、仏前婚約式（結縁式）を取り上げた所以である。

では、結納の本来の意味はどういうものであったか。

①結婚申し込みの挨拶儀礼の形を残した「いひいれ」説
②結い、村落の労働の協力関係に地盤を置いたしきたりが「結い納れ」となった説、③両家が共に食事をする酒と肴を意味する「結いの物」であるという説がある。このように「婚約」の証としての酒肴等の取り交わしが、後にさまざまな礼法家によって煩瑣な儀式を作り出し、挨拶作法等に至るまで微細に規定してしまった。そして今日の結納は本来の意味が失われ、金品の贈答が普通となり、婚約の中心的儀礼になり、結納の品は実際に用いる物ではなく、様式化された「結納飾り」セットとして商品化されている。結納品にはそれぞれ意味があるが、語呂合わせの物なので、結納は形式的な習慣にならざるおえないのではないか。

ここで、形骸化された儀式を問い直し、実質的な形に

していく上で、宗教的な結納式を概説してみたい。まず始めに皇室儀礼の例を見てみる。明治三十三年二月十一日に、皇太子嘉仁親王（大正天皇）の結婚成約奉告祭が行われた。これが皇室における宗教儀礼の伴った「結納」の始まりかと言える。本年の納采の儀を見ると、極めて簡潔な式で宗教色はない。しかし、宮中では明治四十三年に制定された「皇室親属令」の「賢所・皇靈殿神殿に成約奉告の儀」等とほぼ同様に神事が行われた。皇室の儀礼構造として、納采・奉告の二部構成を取り、必ず宮中三殿等で奉告の儀が行われる。仏前婚約式を体系化する上で、本尊（開山歴代）・先祖等に報告すべきであり、式そのものを仏教的に行うべきである。

次に、キリスト教の婚約式、特に日本基督教団信仰職制委員会の例を見てみる。同編『新しい式文』には、結婚の誓約は、宗教的なものではなく、家庭的私的な事柄であり、結婚当事者たちが証人の前で相互にかわすものであって、「神前の誓い」ではないとしている。また、婚約式は教會的必然性もないとしている。婚約式・結婚

式は、基本的構造において礼拝式の次第を取っている。

次に、各宗派の『法要集』を見ると、結婚式の項目はあるが、一宗として結納・婚約式は明記していない。ただし、浄土真宗本願寺派の仏教婦人会総連盟は『仏前結婚式』を発行し、仏前婚約式を勧めている。この式の主旨は、仏教徒として婚約者同志が仏前で誓約奉告することにあると説いている。婚約式の次第は、結婚式と同様の形態を取っている。婚約指輪などを贈る場合は、勤行後に組み入れ、司婚者が仏前より下げ、仲人をへて本人または両親に手渡すとして、結納品の取り交わしが出来るようになってくる。また、讃仏偈などを唱えて焼香するという、一般法要と同じような形態でもある。

以上、納采の儀・婚約式を見ると婚約式と結婚式の儀礼構造は同形態である。仏前婚約式を法立ほうたてする時に、無宗教的な納采の儀、勤行をする本願寺派の形態を取るのではなくて、帰敬式的な構成にするべきではないか。特に、教化儀礼の法要は、一般法要とは違い、時代に即応した簡潔さが好まれる傾向がある。

では、浄土宗の結納式を見てみたい。本宗で初めて仏教結婚式を制定した『正因縁』には、結納のときに結婚宣誓用紙を添えることが説かれている。婚約成立と同時に、娶家所属の寺院へ行き、結婚宣誓用紙に宣誓し、女性は右手、男性は左手を朱印する。これを結納品に添えて交換し、挙式当日再び交換し、寺院に保管するべきと説いている。これによれば、必然的に仏前で誓約する婚約式を行うことになる。

一宗として、『法要宗』には、結納に関することを明記していない。ただし、大正七年の『宗報』号外には、特命巡教使会協議事項決議のなかに、「婚礼出産其他一家大禮ハ之ヲ祖先ニ奉告スル件」を挙げている。昭和十三年の『宗報』には、「質素にして敬虔なる佛式結婚の設備を爲し、(略)一般の慶祝を祖先の靈に報告せしむる等の習俗を駆使せしむることを挙げてゐる。これは一宗として皇室祭祀と同様に、「大礼」の時には祖先に報告すべきことを説いている。祖先に報告することを習俗としているが、まず本尊に報告等の宗教儀礼が必要か

と思う。

昭和十年の『宗報』には、浄土宗法式協会が浄土宗法式を創造一定しようとして、創案実行している挙式作法等の報告を依頼した。その中に結婚に関する前後一切の事項として、結納授受式・婚約成立報告式等を挙げ、研究事項を募集した。しかし、その回答は不明である。この法式協会の一員であった板倉貫瑞師が、昭和四十六年に『蓮門小子の技折』を著すまでは、浄土宗の儀礼の中に結納が組み入れられることはなかった。神田寺教化部は、昭和二十九年に『式典行事故話集』を発行し、実際に行われた「婚約式文」を記載したが、式文（表白）のみで式次第等には触れていない。

『蓮門小子の技折』には、仲人が使者となって行う納采發送式と納采式の例を挙げている。發送式は、納采品を祖先の靈前に陳ね、低頭黙禱、祖先の靈に報告、使者に委嘱の礼をする。納采式は、使者がまず先方の祖先の靈前に納采品を供え、祖先の靈に低頭黙禱、口上をして目録を本人に渡す。本人は頂戴して父母に渡す。父母は

拝見して、使者に一揖して、靈前へ供え、後に床の間に飾るとしている。祖先の靈に低頭することは、結果的には本尊に合掌礼拝することになるが、あくまでも本尊前で言うべきである。この式の特徴は、現行の結納で、仏壇に供えることによって十分に意義のある結納になる点である。

婚約式・結納式を見てきたが、婚約式に至っては婚姻儀礼の中に位置付けられなかったのが現状である。ここで仏前婚約式の叩き台を考える上で、教化儀礼の基本的立場を挙げてみる。

I 簡潔な法要。

II 個別的伝統によって制約される習慣は、もはや浄土宗の法式ではない。

III 煩瑣な儀礼作法的な法式・口伝法門的な法式ではなく、より教化的で生きた法式・開かれた法式に重点を置く。

この三原則で進めていきたい。

この式の目的は、結婚への準備期間を過ごす心構えを

本尊・証人の前で表明する儀式である。不思議な縁によって結ばれた阿弥陀如来の思召しを感謝する儀式でもあるので、婚約式というよりは「結縁式」と称した方がよいかもしれない。この結縁式を機縁として、よき家庭を築くためにお互いに理解と協力の心を育て、そしてみ仏の教えにかなった道を共に生きていく善知識として拝み合う心を育てることが狙いである。

では、結縁式の叩き台を概略したい。^② 結納そのものが俗的私的であり、両親仲人の果たす役割が多いので、ここではなるべく当事者が主となるようにし、僧侶檀信徒の区別のない式にしたいと思う。式次第の中核部とした点は、同唱十念（合掌低頭）であり、仏教的礼法を身に付けることである。いきなりお念仏を称えよと言っても無理であるから、挨拶としての合掌・十念を称える。同時に、「知識対面の伝」の具現化と言えるかわからないが、お互いにもみ仏によって結ばれた者であり、み仏の教えを頂いていく同行同志であるから、尊敬し拝み合うようにするための十念を称える（檀信徒の場合は、合掌

だけでもよいかも知れない）。法話は結婚式の告諭そのものが儀礼化しているので、あまり規定しない方がよいかもしれない。あくまでも教化を儀礼化してはいけない。

最後に、結納を始め初参り・七五三等の通過儀礼は、宗教的な意図があって行われていたが、今日では形式的な習慣になっていく。その本来内在したものを見極めて据え直していくべきかと思ひ、結縁式（婚約式）を考察した次第である。また、法式人がこのような儀礼を通して教化の先頭になって行っていくべきかと思ふ。

註

① 結納・婚約式に関するアンケート（回答数四十二）

※いつ結納・婚約式をなさいましたか。（年月日を忘れた、二十五名）結納をした、三十八名。しなかった三名。婚約式をした、〇名、忘れた、一名。

※どこで結納・婚約式をなさいましたか。

結納を（女性宅、十三名。ホテル、十一名。レストラン料亭、四名。仲人宅、二名。両家、二名。書院、二名。本堂、一名。男性宅、一名。公共施設、一名。女性宅と書院、一

名)でした。

※仲人が両家を往復しましたか、または一同に会してなさいましたか。仲人は、(結納の使者、六名。立合人、二十五名。立てなかった、六名。その他・当事者出席せず仲人両親のみ、一名。)一同を会して行った。三十一名。

※結納・婚約式に、宗教的儀礼をなさいましたか。

宗教儀礼は、(した、八名。しなかった、三十名。)

※結納・婚約式の当日は、どのようになさいましたか。

本尊に報告、六名。本堂にて報告法要と墓参、四名。

本尊と墓参、四名。仏壇に報告、三名。墓参、二名。

本尊と仏壇、二名。

※結納・婚約式の前日、または後日に宗教儀礼をなさいましたか。しなかった。十一名。後日にした、七名。

前日にした、〇名。

※結納・婚約式の前日、または後日にどのようになさいましたか。後日に、(本尊に報告、七名)

か。後日に、(本尊に報告、七名)

※結納・婚約式の時に、仲人は仏教的法話をなさいましたか。

しなかった、三十五名。した、三名。

②結縁式(私案) ④本堂または仏間、ホテルのときは本尊(掛

け軸)を持参し奉安する。⑤双方が一堂に会して行う。と

きには親族・友人も出席可。⑥荘厳は簡素にして、結納品

・婚約指輪等の贈呈品は、予め仏前に備え置く。⑦席次は、

結婚式に準じる。⑧衣体、結縁師(色衣・大師衣・切袴等)、

婚約者(和服または洋服の礼装、僧侶の場合は道衣・小五

条・略袴・朱扇・日課数珠。ただし色衣・大師衣等でも可)。

※結縁式次第(私案) 両親・婚約者、仲人着席。結縁師着

席。恭敬三礼(一堂合掌礼拝)。奉請。表白。転座(一堂对

面)。同唱十念(合掌低頭)。授与三帰(または三帰依文を

同唱)。結縁の言葉(法話)。誓いの言葉。〔結納〕(結納取

り交わり、婚約指輪・尊香・プロミスリング等の贈呈)。恭

敬一礼(一堂合掌礼拝)。結縁師退出。一同退出。(祝賀会)。

※結縁式表白(私案) 「謹しみ敬って、大悲願王阿弥陀如来

大恩教主釈迦牟尼世尊 十方三世の一切の三宝 別しては

(当寺開山歴代上人、檀信徒各家先祖代々諸精霊、並びに)〇

〇家、〇〇家累代の諸精霊の尊霊に白す。／今茲に〇〇〇〇・

〇〇〇〇の両名は、赤き絲の縁ありて、絲を牽い婚をなさし

む。／方に今、三星天に在り。因って結縁の儀を挙げんと

す。／歡喜 結縁の嘉儀を修し奉り、／感激 報恩の微忱を表

し奉る。／即ち／今よりは、み仏の教えに従い、異体同心にし
て、敬愛を旨とし、／共に善知識として、知恩報恩の道を歩
み、／以て（妙好人の範を示し）、結縁の意義を成就せんこと
を念ず。／願わくは、如来大悲の照鑑を請い奉りて、哀愍護
念し給わんことを。／年月日○誓○○○敬って白す。（括弧内
は能化）

※誓いの言葉（結縁の言葉・私案）「私達は、み仏の不思議な
縁により、選び選ばれて、婚約致しました。／み仏の教え
を導きとして、明るく正しく和やかな家庭を築く為に、こ
れからの日々を大切にしていけることを誓います。／年月日

／○○○○○○○○

※結縁式の席図

父母 仲人

師 男

卍 縁

結 女

父母 仲人

水子供養

倉 昭 順

水子とは『広辞苑』によると(1) 出産後あまり日のたたない子・あかこ、(2) 流産した胎児とある。『学研・国語大辞典』には(1) 生まれてまだあまり日のたたない子、(2) 胎児、特に流産したり、墮胎したりした胎児とある。『小学館・仏教大辞典』には水子(みずこ)という呼び方は元来なく、水子(すいじ)・孩子と書いて生まれて一年以内に死んだ嬰兒や死産した胎児とされている。近年水子供養が盛んに行なわれているが、流産とか墮胎された意味合いの場合が多い。墮胎すること「水にする」といい、流産することを「水になる」といったことから「水子」の名がついた。又掻き出した胎児を笹の葉に乗せて流したことから「水子」の名がついたともいわれている。色々な理由があるが、母親の生命

があぶない場合、子供を育てる経済力がない場合、そして先天性異常がはっきりと予測される場合に墮胎することがある。ただ親の身勝手により新しくうまれてくる生命をつみとるようなことは、仏教徒であるかぎり五戒の中の不殺生戒を破るものである。しかし仏教において、墮胎について解かれている経典はない。又このようなことは規制しようとするのでなく、自分自身の心の底からの反省・過ちを悔いる気持ちがあほしいものである。仏教での教え・道というものは、押しつけるものでなく求めるものであり、自らが目覚めるもので、自覚があるからこそこちらから求めるといふ態度になるわけである。

このような人は自分の負い目により、何か悪い事がある度にこの過ちのためにということを考え、占い人・霊

感者の所へ行く。水子の霊がついているというようになことをいわれ、そしてお払いをしないとたたりがあるというようなこともいわれてくる。人間は弱いもので、人からそのようなことをいわれれば思い悩んでしまう。このような人達は、自分自身の過ちを悔いると同時に水子の霊に対して供養をしなければならぬ。

『仏教民俗辞典』によると、水子は仏の数には入れず、葬式や埋葬も別にする。墓地に埋めても墓地の入り口や隅に埋めて、丸い石・板塔婆だけで、墓を建てない所がある。葬式をやらなかったり、棺の中に生臭い魚を入れて仏に渡さないという風習があり、これはすぐに生まれ変わってくるようにという願いがこめられている。又一般に子供は七才までは神の子とされ、子供は死んでも賽の河原にとどまるとされて地藏信仰と結びついている。釈尊入滅から弥勒菩薩が五十六億七千万年の後に成道するまでの無仏の時代に六道の衆生を教化救済されたのが菩薩であった。我が国では平安後期から地獄での苦しみから救済してくれるのが地藏であるとされていた。鎌倉

以降は道祖神信仰と結びつき賽の河原の児童救済などの民間信仰と関連して全国寺院の境内・路傍などに安置された衆的な信仰をあつめた。このような地藏信仰と結びつき地藏を建て、子育てなり・水子の救済を願う地藏尊供養がさかんに行なわれようになった。

前にも述べたように水子は葬儀もしないし埋葬も別というが、ここで戒名・葬儀・供養のことを一考してみる。

『啓蒙随録』には、古来胎未だ成らずして流産せるを水子と名づく。これまた八・九月にも及び肢体具したらんは孩・嬰というて可なり。又孩・嬰は幼稚なり、始めて生るを嬰とも孩ともいふ。男を孩・女を嬰といひ、始生より二・三才までをいふ。

『浄土びす寶庫』には、孩・嬰とは始めて生たるものなり、男を孩という・女を嬰という。始生より二・三才までを嬰兒・孩児と名くべしとある。

『孟子』の尽心章には、(イ)孩は男児・嬰は女児を表わす。(ロ)孩は幼児・嬰は乳児を表わす。

『法名戒名大辞典』には、水子——流産・死産・胎児

嬰兒（子）嬰女——乳を飲む間の小兒（満一才まで）
孩兒（子）孩女——二・三才まで。

『新浄土宗辞典』改訂版には、水子号は流産または死産した稚子に付する戒名に用いる称号。孩とはみどりこ幼稚な子・いとけなき子の義。生れて間なき男兒のこと。戒名にこの号を付するのは大体生れて二・三才までの男子。嬰とは生まれたての赤ん坊、いわゆるみどりこのこと。生れて二・三才ごろまでの女子。

色々な文献にはこのように書かれているが、現在一般的には流産・死産した子を水子と称し、生まれて間もなく死亡した子を嬰子・女と称し、二・三才までの子を孩子・女と称するようである。

葬儀については、流産・死産した子は一般的に葬儀はされていないようである。しかし依頼があれば、遺体なき葬儀のような形式で行なえばよいのではないか。両親が待ちに待って、子供の為に用意していたものを遺品と同様に考え、ご本尊前にお飾りし葬儀式に従って行なえばよい。生まれて間もない子供の場合も同様に考えてよ

いのではないかと思う。俗に死産と出生後の幼児も一般に水子として供養している。又中陰中の回向文は、降魔偈か新亡精霊生極楽の文を用いればよく、追善菩提でなく超生浄土と回向するわけである。普段の供養は資料にあるように一般法要と変わることはない。他宗派において、どの様な供養をされているのか尋ねてみたが、ごく普通の法要で心をこめて勤められているということである。増上寺においては、供養される方に資料の水子和讃の用紙をお配りして唱えられている。又右端のお塔婆にご夫婦の名前を書き入れて、西向観音へ建てられている。供養の証として、又お位牌代りに家のお仏壇に飾れるようなお札を持ち帰る方もいらっしゃるようである。水子をつくることはよくないことではあるが、そのことに惑わされ、いつまでもよくよくせず、積極的にもの事を考えることが大切なことではなかろうか。今育てている子供、そしてこれから生まれてくる子供が、水子の分まで元気で丈夫に成長してくれることを願うことが大事なことであると思う。

臨終もよう

中西 時久

臨終という言葉は、私達が平素何の気なしに使っている言葉ですが、もう一度原点にもどって考えてみたいと思います。

辞書によりますと「臨終」——（生命の終わる時）となっています。生命の終わる時とは、私達のこの世での命の終わる時と考えます。

善導大師の発願文には「願わくは臨終の時にのぞんで、心転倒せず、心錯乱せず、心失念せず、……聖衆現前したまい、……」とあり、これが臨終の理想の姿という事になると思います。

それでは臨終即ち生命の終わる時とは、どの時を指して終わったと言うのが問題となります。総合研究所布教研究部から「脳死と臓器移植」についての統一見解が

出されまして、新聞・テレビ等で大きく報道されて話題を呼びましたが、「死」の「時」の確定ということは、医学的・法律的・宗教的な諸事情を考え合わせてみると非常に難しい問題であります。又、「死」とは何が死ぬのであるのか、何が往生するのであるのかという、私達が腫れ物に触るかのようにして来た問題もあります。現代における臨終のありかたについては、このような問題を解決していかなければならないのであります。

さて、臨終のありかた「臨終行儀」であります。 「臨終行儀」——（臨終のまぎわに修する念仏）となっています。「臨終正念」（臨終の時、妄念をしずめて、安らかな気持ちで仏の来迎をまつ）で、臨終行儀をして、この世との別れをするのが、善導大師の発願文の心だと

受け取っています。が、「臨終正念なるがゆえに仏来迎し給ふにあらず、仏来迎し給ふが由に正念なり。」と申します。(真宗系では、臨終を期待し、来迎をたのむは眞実の信心を得ていない人。諸行往生の人。)

そこで、四十八巻傳における臨終相(別表1)、平家物語における臨終相(巻一〜六・別表2、①巻七)については後日の課題)を調べてきましたが、今現在の時代における臨終の儀式はと申しますと、非常に難しいものがあります。統計によりますと約七割の方が病院で息を引きとられると聞いております。(都市部においては八割以上になると思われます。)その理由としては、現在の家族構成では看病が出来ない。又、往診の出来る医師が少ない事(診断書の問題)。病院で十分な治療をさせたい等が挙げられます。人生最後の重要な儀式としての臨終行儀は難しくなっています。

知り合いの住職から聞いた話によりますと、檀家さんから入院中の老人の臨終念仏を依頼されたとの事であり、また、病院のことですので和尚も遠慮して俗服にして、

道衣と袈裟を持参し、病院にて着替えて、引鑿にて小聲でお念仏を始めたところ、看護婦さんが飛んで来て中止さ、れたとの事でした。このように臨終行儀を行える状態が無くなっているのも事実です。

一方では、森田孝隆先生が研化研究No.3に発表された大日比の臨終行儀は比叡山横川に伝わる六道講式と同じ形式の法要であり、又法式的にも難しい法要でもあり、誰にでも今すぐに出来るという法要ではありません。しかし、私達の任務として、私達が、いつでも、誰にでも出来るような現在における臨終行儀というものが必ずや必要になっているのも又、確かなことでもあります。

善導大師の臨終正念訣には「即ち無上を念じて一心に死を待つべし。須らく家族の人及び来訪の人に頼んでたゞ我が為に念仏して眼前の縁務、長短の事を説かしめず、又呪願安慰の語を用ゆず、順当に浄土に往生せしむるやう祈願を心懸けしむべし。又家人親族、病者の前に来て涙をたれ泣いて懊悩の聲を起し、病人の心神を惑乱しその正念を失はざらしめよ。ただ教つて阿弥陀仏を憶念

別表1 「四十八巻伝」における臨終

	巻	段	仏像	仏画	無	花敵	磬	坐	臥	来迎	備	考
1	1	5		○		○	○	○				
2	2	1		○				○		○		
3	12	3		○		○	○	○		○		
4	12	4			○	○		○				
5	12	6		○		○	○	○				
6	13	4			○			○				
7	14	5			○		○	○				
8	16	5		○			○		○			
9	17	5			○		○	○			丸い磬	
10	19	4		○			○	○				
11	20	3	○					○				
12	24	6			○			○				
13	25	3	○			○	○	○				
14	26	1			○			○			戦場	
15	26	2			○			○				
16	26	3			○			○				
17	26	4		○		○		○			椅子	
18	27	5		○		○		○				
19	28	3			○			○				
20	35	5			○			○				
21	37	3	○			○		○		○	法然上人	五色糸
22	37	5			○				○	○	法然上人	
23	41	3			○				○			
24	43	1			○		○		○			
25	43	2		○					○			
26	43	3		○			○		○			
27	43	4		○			○		○			
28	43	5		?			○		○			
29	44	4		○		○		○			詞、五色糸	絵、五色幡
30	44	6		○			○	○			丸い磬	
31	45	1		○			○		○			
32	45	2			○		○	○		○		
33	45	3		○			○		○			
34	46	4			○				○		五色幡	
35	47	4		○				○				
36	48	4		○		○	○	○			別時念仏中	
37	48	5		○			○	○				
38	48	6		○			○		○			
			3	10+?	15	10	19	27	11	5		

別表2 「平家物語」における臨終 (I) 岩波書店・日本古典文学大系上 (1~6巻)

	巻	段	人数	死 因						氏名及び宗教的記述
				記無	戦	病	刑死	捨身	その他	
1	1	祇王	4	○						祇王、祇氏、仏御前、とち ◎皆往生の素懐をとげるとぞ聞こえし。
2	1	願立	1			○				後二条関白
3	2	西光被斬	7				○			西光、前加賀守師高、近藤判官師経、左衛門尉師平、郎党3人
4	2	大納言死去	1						謀殺	大納言成親
5	3	頼蒙	1						餓死	頼蒙
			1	○						皇子
6	3	僧都死去	1						餓死	俊寛僧都 ◎をのづからの食事をもとどめて、偏に弥陀の名号をとなへて、臨終正念をぞ祈らせる。~ついにをはり給ぬ。
7	3	医師問答	1			○				平重盛 ◎臨終正念に住してついに失給ぬ。
8	3	大臣流罪	3	○						右大将兼長、左中將隆長、範長禪師
9	3	行隆の沙汰	2		切腹					江戸夫判官遠成、江左衛門尉家成
10	3	法皇被流	1	○						6条院
11	4	橋台戦	1		打ち死					一本法師
12	4	宮御最後	3		打ち死					兼綱、六条藏人仲家、藏人太郎仲光
			1		自害					伊豆守仲綱
			1		切腹					三位入道 ◎西にむかひ、高聲に十念となへ
13	4	”	7		打ち死				高倉宮、鬼佐渡、荒土佐、あら大夫、理智城坊の伊賀公、刑部俊秀、金光院	
14	6	新院崩御	1			○				上皇
15	6	小督	(² / ₁)	○						小督、二条院(六条院重複)
17	6	”	1		処刑					額入道西寂
18	6	入道死去	1			○				平清盛
19	6	祇園女御	1		打ち死					郷公義圓
20	6	嘆聲	1						天罰	城太郎助長
21	6	横田河原合戦	1			○				権大副大臣定隆
			1						頓死	大阿闍梨覚算法印
合計			46	11	18	5	7	2	3	宗教的記述(4ヶ所)7人

せしめ、一時高聲に念仏して称念を持續せしめ、而して病者の氣息尽き了るを待つてまさに哀哭すべし。或いは明了に浄土を領解する人（善知識）を請して来つて策勵せしめば最も佳し。往生せんこと必ず疑なし。」

又、要集主曰く「別處なくば只面を西に向け、香を焼き華を散じ、心口相應して聲々絶ゆることなく決定して往生の想をなせ等と云はれたり。次に臨終の行儀とは堂中に一の立像を安置し面を西方に向け、像の右手を挙げ、像の左手の中に一の五綵の幡をかけ、幡脚地に引き垂る。病者を像の後に置き左手に幡脚を執らしめ、仏に随つて浄土に往くの意をなさしむ。」

しかし、良忠上人の「往生要集記」巻六には、三尺の阿弥陀立像に関して「故上人曰く、臨終の本尊は塙佛を用ふべし」と先師相伝を挙げ、とあります。

ここでは六戸栄雄先生の「浄土宗法儀の実際」から、能化の葬儀式の一部分「臨終」の所を参照して「臨終行儀の一例」を考察してみました。これは能化のみならず、一般在家においても充分利用出来るものだと思います。

一、臨終近く、

臨終が近くなればよく見える所に来迎図を掛け、花香等を供えます。

（良い香を絶やさぬように、と言われます。）

一、本人の希望があれば善知識をお願いします。自分の氣力がなくなりお念仏が称えにくくなった時、善知識の助声念仏の中で息を引き取るのが理想です。この時冴えた音色の引鑿で一唱一下します。

（人間は聴覚が最期まで残るからです。）

一、死が近くなれば、お念仏以外聞かせてはならないと臨終心得に書かれています。本人が死ぬことを知り、仏のお迎えを願っているのだから大声で名を呼んだり、手を取ったりすると心が乱れるからです。正念往生が大切です。

臨終行儀の一例

先、発願文（和文にて）

次 撰益文

〃 念仏一会（引鑿にて、一唱一下）

一、呼吸と脈が止まれば助念の者は発願文（音読）を読み、十念します。

以上

参考

仏教語大辞典 中村 元著・東京書籍

浄土宗全書

平家物語（上） 岩波書店・日本古典文学大系

浄土宗法儀の実際 六戸栄雄 監修・国書刊行会

法衣について

— 褌 衫 ・ 裙 —

はじめに

浄土宗で使用される法衣は、大きな意味から申せば直綴であり、直綴は褌衫と裙を直ちにつないだ（連綴）物である。そこで今日我が宗で日常的に見ることの出来ない褌衫・裙について少し調べてみた。

褌衫・裙については了誉聖師の『佛像標幟義』^{註1}、空^{註2}、善義海の『佛像標幟義箋註』^{註2}、『佛像標幟義圖說』^{註3}、大聖院盛典の『聖道衣料篇』^{註4}、龜海の『決正祇支編』^{註5}、黙室の『法服格正』^{註6}等に詳しく述べられているので、これらの諸本に導かれて自分なりに理解してみたい。

羽 田 芳 隆

一、僧祇支^{註8}

初期仏教教団の出家の衣相は、僧伽梨、鬱多羅僧、安陀会の三衣であった。しかし教団の発達にともない衣相も三衣ではすまなくなってきた。『摩訶僧祇律』^{註7}、『十誦律』^{註8}、『五分律』^{註9}、『望月佛教大辞典』僧祇支の項、『釋門章服儀』^{註10}にあげる如く、三衣だけの行動は、時により比丘尼の胸が肌けたり、比丘の様相が乱れたりしたので、佛は、比丘尼の為に僧祇支を制せられ、また比丘が用うることを聴（ゆる）された。そして、聚落に入る時には、僧祇支の着用を定め、犯す者は、罪とされた。又、『大唐西域記』^{註11}、『佛制六物圖』^{註12}、『南海寄歸内法傳』^{註13}から、僧

祇支の大きさとおおよその被着法とその用途として下着に類する袈裟であることがわかる。

また左肩を覆う僧祇支とは別に、『佛制六物圖』、『大智度論』^{註14}の如く、聴衣としての右肩を覆う覆肩衣を上げてている。しかし、この祇支と覆肩を二物に見るか同じ物に見るかについて論のあるところで、京都西光律寺十阿義聞は『十八種物圖便蒙鈔』^{註15}に問題を投げかけている。默室の『法服格正』^{註16}には「一案するに。祇支。覆肩。もとより両様なし。中略（僧祇律、十誦律、四分律比丘尼羯磨法に載る祇支、覆肩の量をあげ、肘量に差異無しとして）明けし。祇覆二様なきことを。唯一重のものを。祇支といひ。襲量（へきじょう）せるを。覆肩と云歎」として、祇支、覆肩と二つあるのではなく、一重の物を祇支と言ひ、たたみ重ねた物を覆肩と言うのではないかとしている。『南海寄歸内法傳』^{註17}巻第二には「准（てらし）て）梵本を検ずるに。覆肩衣の名無し。」と註をつけていることから思うに、インドに於いては、覆肩衣と言つた物があつたのではなく、皆、僧祇支と呼ばれる物で訳語

が覆肩衣であると理解すべきであろう。阿難尊者因縁の覆肩の衣は、右肩僧祇支と呼ぶべき物と思う。これとは別に中国に至りて覆肩衣が出来たと考えたい。

二、編 衫^{註18}

『大宋僧史略』^{註18}巻上に「後魏の宮廷の人が、僧の自恣の日に偏袒右肩なるを見て、一つの肩衣を施した。これを編衫と言ふ。両肩に衿と袖をつけて僧祇支の体裁をなした。これは魏より始められた。」（意訳）『翻譯名義集』^{註19}巻七僧祇支の項にも竺道祖の伝を引いて「魏の時代、僧を宮廷内に請して自恣せしめた。宮廷の人、僧の偏袒を見て好とせず、衣を作って僧に施した。つまり左辺祇支上につなぎあわせて、これを編衫右辺と称した。今僧祇支の名を隠して、しかも両袖をあわせ呼んで編衫と言ふ。作る時は後ろを開いて領（えり）をぬいととのえるべきである。これは本来の方式を残すためである。」（意訳）また『釋氏要覽』^{註20}巻上偏衫の項にも同文を載せ「今脊を開いて領を接するは、蓋し魏制の遺なり。」と

して後魏の時代に偏衫が作られたとする。ここに言う魏は皆後魏（西魏ともいう紀元五三五―五五六）の事であり、この王朝の諸王が仏教に帰依していたと言う事が義海の『佛教幟幟義箋註』^{註21}巻之中に詳しく述べられている。

『佛制比丘六物圖』^{註12}にも「中国の往古は僧祇支を服していた。後魏の時に至り、始めて右袖を加えて両辺を縫い合わせ、これを偏衫と言った。領（えりくび）より截（た）ちて裾を開き元の形を残す。故に偏衫左肩が本当の僧祇支で、偏衫右辺が覆肩であることがわかる。今人此に迷う。偏衫の上にも覆肩を加えたのである。律を学ぶ者は必ず服著するべきだと思ふ。」（意訳）としている。

以上の事から中国の習俗から片肌を脱ぎて素肌を見せることが嫌われ、右肩を隠す偏衫右辺と称する覆肩衣が作られ、僧祇支の上に覆肩衣を重ねさせて一衣が出来た。ここに両肩が隠されそれぞれに袖が付けられ僧祇支の体裁が崩れ、その名も偏衫と変っていった。両袖が付いたにも拘わらず、その成り立ちが重視され偏衫と呼ばれた事がわかる。その上に、律を学ぶ者はこれを服着せよと

言うのは、この衣が元は仏の制聴の袈裟から起こっているからであり、ここを重視しなければならぬとするものであると理解したい。

二、^{註27} 裙

裙は『望月佛教大辞典』裙の項の如く、涅槃僧、泥恒僧と作り下裙、內衣とも訳すとされる。

『十誦律』^{註22}、『南海寄歸内法傳』^{註23}、『大唐西域記』^{註24}から裙が聴衣とされた因縁とその量、そして布や粗末な絹の生地を襲を作りて腰に付け、別紐にてしばったものであることがわかる。しかし、中国にては襲の数、量の大小、製の単復については意に任せていたと察せられる。

尼僧の裙については、『南海寄歸内法傳』^{註25}に「唯々裙の細かい処に僧と尼僧の違いがある。尼僧の裙は梵語では俱蘇洛迦と云ふ。訳して篇（せん）衣と言う。」（意訳）として、比丘と比丘尼の裙には形に違いがあるとしている。『望月佛教大辞典』の裙の項の如く、この俱蘇洛迦は厥修羅^{註28} kusūta のこと篇（せん）衣と訳される。

この筈の字から竹籠の様に筒状に出来ていたものと想像でき、比丘のものとは巻スカートの様であるのに対して比丘尼のものはスカートのように筒状に出来ている物ではないのではないかと考えられる。因みに現代中国語でも裙子と書いてスカートを言っている。

四、現在の我が国に於ける編衫・裙

編衫という字は、資料に使用した諸本ともにんべんの偏を使用しているのに対し、『法服格正』と『新訂浄土宗法要集』は、ころもへんの編の字を使用している。漢和辞典の『大漢語林』には、ころもへんの編衫をのせ、「僧侶の衣服の一」として記載されている。僧侶の衣服を現わすことを考えれば、ころもへんの編衫が適しているのではこの字を使用すべきではないかと思う。

現在の仏教界に於いて編衫・裙はどのように使用されているのであろうか。南都の東大寺、薬師寺。天台宗。

真言宗の高野山、豊山派、智山派。真言律である靈雲寺派に聞かせて見たところ、日常的に使用している宗派は

真言律の靈雲寺派だけである。南都の東大寺、薬師寺。真言宗豊山派、智山派に於いては使用されることは無い。もしくは、個人的には使用されることであるとのことであつた。天台宗と真言宗の高野山では日常的には用いないが、特別な折には着用されるとのことである。この特別の折というのは、授戒や特別の行、高野山ではこれに加えて、加行の折など受者が着用しているようである。まれに天台宗、真言宗高野山では伝戒者である、大阿闍梨が着用することもあるとのことであつた。また、先に上げた、まれに使用されことがあるとしたのは真言宗豊山派で、自行の折で有ると言う。編衫・裙は各宗とも次第に使用されることがなくなりつつあり、使用されるとしても自分自身の行、つまり、自行の折着用されているのが現状の様である。天台宗では写経会の折、着用されることもあるようであるが、これも化他行というより自行の範囲であると考えたい。

以上の事から、先に述べたように、編衫・裙は仏の制聴の衣として伝えられ、自行の衣服として使用されてき

たので、律家では特に重視されたのではなからうか。

褌衫・裙は紗や木綿など質素な生地で単衣に作られ、色も、木欄、茶、鼠、黒などの壊色が使われる。

褌衫の特徴は、背が襟のみ綴られ、襟から下は綴じられずに開いている。着用の時は、左前に着る。つまり、右の衿（おくみ）が上となる。前左身頃の紐と後ろ左身頃の紐を結び、前右身頃の紐と後ろ右身頃の紐を結ぶ。つまり前と後ろの身ごろがそれぞれ交差する形となる。註6

褌衫の成立課程を考慮して、僧祇支を先につけ、後から覆肩衣をつけたとすると自然と左前に着る形となり、これを守っているのであろう。まれに、右前の褌衫も有ることであるが、これはむしろ特殊な物であると思う。今日の裙は簡略化されてきているのか、両脇に折襲が一つずつ付けられているだけの物で、その着用の仕方は、裙を開いて中心を背に合せ、着物を着るがごとく身につけ、前中央にて紐で結ぶ。

褌衫・裙着用の時は、まず裙を付けて、その上に褌衫を着するのである。

おわりに

褌衫・裙は、我が宗において特殊な物の扱いとされ、一般僧侶の目から遠のいているが、法衣の源流を考える時、欠く事の出来ない法衣として伝えていかなければならぬ物と考えたい。その必要性として、用途を問われるならば、仏の制聴衣の名残と、自行のための法衣との立場を考慮して、僧侶の喪主としての衣体、並びに僧侶の往生衣として使用していったらどうかと提案してみたい。

註

- 註1 浄土宗全書第12巻 P 850～851
- 註2 大日本仏教全書73 服具叢書第一 P 1～68
- 註3 大日本仏教全書73 服具叢書第一 P 69～142
- 註4 大日本仏教全書74 服具叢書第二 P 165～190
- 註5 大日本仏教全書74 服具叢書第二 P 203～209
- 註6 大日本仏教全書74 服具叢書第二 P 210～253
- 註7 『摩訶僧祇律』巻第38 大正新脩大藏經第22巻 P 528 中

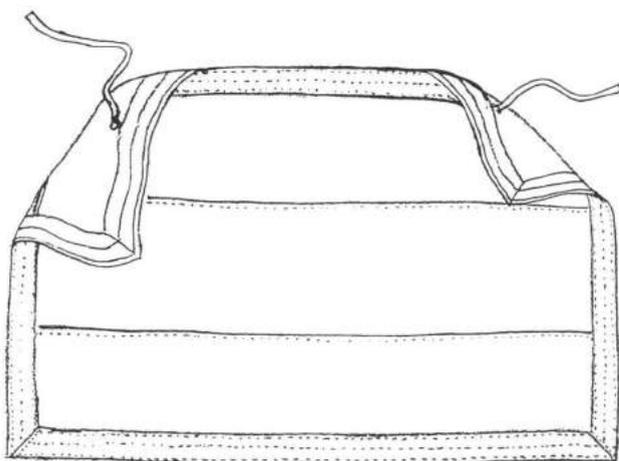
- 註8 『十誦律』卷第61 正藏第23卷 P 467中
- 註9 『彌沙塞部和醯五分律』卷第20 正藏第22卷 P 138中
- 註10 『釋門章服儀』方量幢相篇第6 正藏第45卷 P 838上
- 註11 『大唐西域記』卷第2 正藏第51卷 P 876中
- 註12 『佛制大物圖』正藏第45卷 P 901中
- 註13 『南海寄歸內法傳』卷第2 十一、著衣法式 正藏第54卷 P 215中
- 註14 『大智度論』卷第3 正藏第25卷 P 84上
- 註15 大日本仏教全書73服具叢書第一 P 481上
『十八種物圖便家鈔』
- 註16 『法服格正』大日仏卷74 P 247上々下
- 註17 『南海寄歸內法傳』卷第2 十二、尼衣喪制 正藏第54卷 P 216中
- 註18 『大宋僧史略』卷上 正藏第54卷 P 238上
- 註19 『翻訳名義集』卷第7 正藏第54卷 P 1171真下
- 註20 『釋氏要覽』卷上 正藏第54卷 P 270上
- 註21 『佛像標幟義箋註』卷之中大日仏73 P 25上々下
- 註22 『十誦律』卷第61 正藏第23卷 P 469上々中
- 註23 『南海寄歸內法傳』卷第2 十一、著衣法式 正藏第54

卷 P 215下

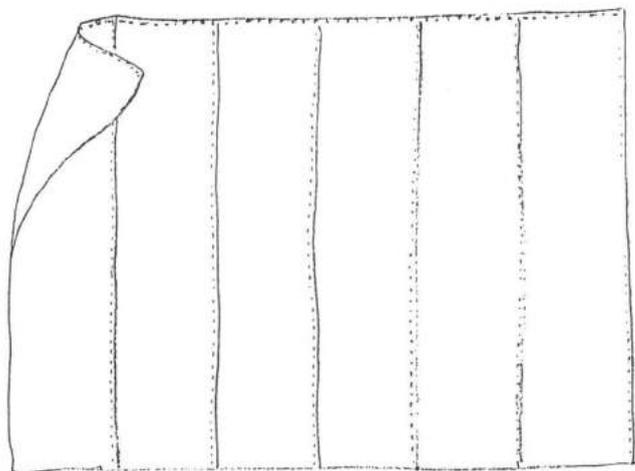
註24 『大唐西域記』卷第2 正藏第51卷 P 876中

註25 『南海寄歸內法傳』卷第2 十二、尼衣喪制 正藏第54卷 P 216中

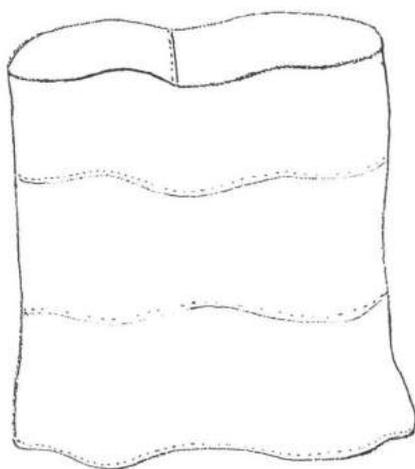
註26 図 僧祇支の図 『望月佛教大辞典』より写す



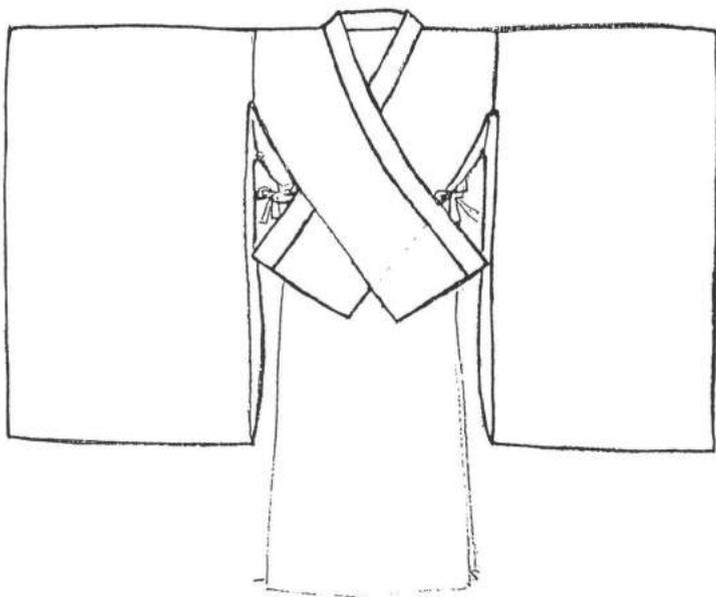
註27図 『望月佛教大辞典』より写す



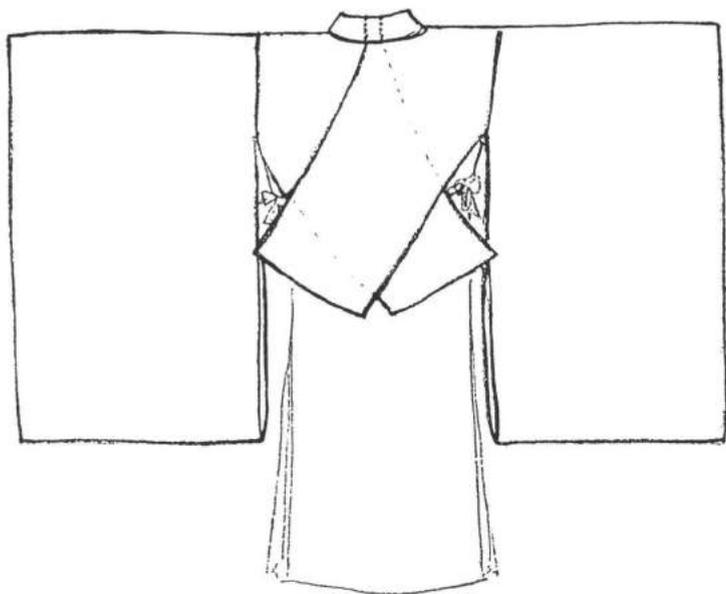
註28図 『望月佛教大辞典』より写す



註29 図 褊衫前側



褊衫後側



浄土宗法式雜考（九）

——竜王について——

清水 秀 浩

東洋・西洋を問わず竜の説話はあるが、中国では麒麟、亀、鳳凰と共に四瑞の聖獣として崇められ、日本においては『日本書記』に海宮に住む竜神が登場し、飛鳥高松塚古墳の壁画に天空に駆ける青竜（四方神のうち東方）として描かれるなど、その伝来の古さを物語る。

平安以降、勅使による祈雨の行なわれた大和室生の竜穴や、弘法大師の雨乞いの聖地、京都神泉苑（善女竜王）などは特に有名で、福岡県玄海町鎮国寺奥之院に「釈迦如来演説請雨經八大竜王聞法所化像」が線刻され、^{（一六三）}弘長三年亥癸六月十二日発願同十四日降雨」と記される如く、密教に於て請雨經曼荼羅^①に諸竜王が描かれて尊崇されてきた。

一方、『法華經』序品に列座する難陀・跋難陀・和修吉などの八大竜王^②に対する信仰は篤く、聖徳太子開創を伝える滋賀・御沢神社や高野山開創時に空海感得という生駒山の竜光院など枚挙に遑がない。また単独に祀る例としては北九州市若松区の竜光の滝（竜徳寺）や、映画の舞台ともなった福井県の夜叉ヶ池などやはり深淵・湖沼・滝などの水に縁りの処に祭祀されることが多い。筆者の住む嵯峨にも隣山の二尊院に正信上人によって解脱昇天した竜女のご事から、池竜脱苦蓮華名号（後奈良天皇宸筆）の寺宝と竜女池が残り、清滝の奥、空也滝には八大竜王が祀られている。或いは不動信仰の一端として俱利伽羅竜をあらわしたものは和泉犬鳴山七宝滝寺・

北陸富山俱利迦羅不動寺・東京目白不動金乘院などが挙げられ、工芸としては奈良当麻寺奥院に国宝の経宮が伝わっているのが好例である。

更に龍王は准胝観音の侍者となり、千手観音に仕える二十八部衆にも列せられている。奈良興福寺には天竜八部衆像が伝わるが、そのうち沙羯羅像が竜に相当する。また同寺には華原磐と呼ばれる梵音具があって、四頭の竜を配した鑄物であるが、幢幡や洪鐘の龍頭・手水舎の竜口など、寺院の様々な荘嚴具に採り入れられている。

同じく仏法守護の立場より、禪宗の法堂の鏡天井（一面板張りの平天井）には必ず丸龍が描かれる。花園妙心寺の法堂（明暦二年再建）には、周囲を瑞雲で囲んだ円相内に、狩野探幽筆の巨竜が描かれ、寛永十三年再建の大徳寺法堂にも同人の筆になる雲竜がある。このほか、相国寺の蟠竜（一六〇五）（慶長十年狩野光信筆）のように鳴竜として名高いものもある。

伝説には、これら護法の竜と共に、毒竜・悪蛇の話も多く、それぞれ封じ込めた跡は徳島の焼山寺・慈眼寺・

香川の竜水寺・奈良の竜蓋寺などの霊場となって継承されている。

インドの方でも、大菩提寺南側の蓮華池（沐浴場）中央に、ミャンマーから寄贈のムチリンダ竜王像（文隆院ミチリンダ）があるというが、釈尊降誕のときにも竜王が甘露の法雨を洒いたとか、成道後七日間の禪定三昧中、暴風雨より身を守ったなどと説話にこと欠かないが、宗祖法然上人の絵伝である『勅修御伝』にも竜は登場する。

上人黒谷にして、華嚴経を講じ給けるに、あをき小ぐちなは、机のうへにありけるを、法蓮房信空に、とりてすつべきよし、おほせられければ、かの法蓮房、かぎりなく、くちなはに、をづる人なりけれども、師の命そむきがたきによりて、出文机の明障子を、あけまふけて、ちりとりにはきいれて、なげすて、障子をたて、けり。さてかへりて見れば、くちなは、なをもとのところ（一六〇五）にありけり。これを見るに、遍身にあせいで、おそろしかりけり。上人見給て、など、りてはすてられぬぞと、仰せられければ、法蓮房しかじかと

こたへ申さるゝに、上人黙然として、物ものたまはざりけり。其後法蓮房の夢に、大竜かたちを現じて、我はこれ華嚴経を、守護するところの竜神なり。おそるゝ事なかれ、といふとおもひて、ゆめさめにけり。

中略上人の披講まこといたりて、竜神を感ぜしめたまひける。ゆゝしくぞ侍ける。卷七 第二段 ⑨

毎年御忌大会に、唱導師によって古式ゆかしく読まれる諷誦文に、「華嚴披閱の窓には青蛇化して燭を挙ぐ」とあるのはこのことである。

法然上人の師であつた皇田阿闍梨は『扶桑略記』の著者として有名であるが、一説には弥勒下生を待つために竜に変じたと云い、その遺跡は遠州桜ヶ池¹⁰として残っている。また類似の伝説が信州善光寺にもあり、山内本覚院に阿闍梨池として顕彰されている。

さて、浄土宗寺院に於ても本山蓮華寺や天童仏向寺（雨乞の竜神堂）のように、鎮守として竜神を祀る所もあるが、これらは稲荷社・八幡社のように境内に別堂を建てて鎮座する。これに対し、護法神を堂内に勧請する

例は常行堂に於ける摩多羅神もそうであるが、比叡山西塔輪法輪堂（釈迦堂）内陣に、山王社はじめ赤山明神等の八所明神祠として奉祀せられ、高野山にても明神が別に建立されてはいるが、金堂内に高野四所明神が描かれている。

本宗に於て念仏護法・伽藍守護のため、王蒼妙竜・竜誉高天の二竜を祀ることは周知の如く、幡随意白道上人の故事による。この二竜のように異類に戒名（法号）を授けた例は、山口県大日比向岸寺に鯨の過去帳として保存され、また竜に関して云えば、山形県鶴岡市にある善宝寺（曹洞宗三大祈禱道場之一）の竜神が前例であると思われる。（九三八〜九五七）

寺伝によれば天慶・天曆の頃、法華経の行者開山妙達上人のもとへ二竜神が示現し聞法したと云い、その後総持寺二祖峨山紹碩禪師、延慶年間当地に留錫中、再び二竜現われて法脈を授けられたという。禪師七世の法孫太年浄椿禪師、永享年間に竜華寺（善宝寺の前身）を復興するが、三たび竜神が参じたため、この二竜に、竜道大

竜王” “戒道大竜女” と法号を授けたというものである。

浄土宗における幡随意上人二竜化益の縁起を、今暫く
檀林下谷幡随院志¹⁴⁾ によって尋ねることにする。

遊¹⁵⁾ 上之野州館林二慶¹⁶⁾ 善導寺去¹⁷⁾ 終南山二里許有¹⁸⁾ 龍
淵名¹⁹⁾ 躑躅池然一日腥霧圍堂衆甚異之須臾龍王現²⁰⁾
堂下²¹⁾ 忽變²²⁾ 人禮²³⁾ 師曰吾久棲²⁴⁾ 深淵不²⁵⁾ 轉²⁶⁾ 傍生²⁷⁾ 願師於
許授²⁸⁾ 蓮教²⁹⁾ 脱³⁰⁾ 苦報³¹⁾ 矣師乃傳³²⁾ 宗戒³³⁾ 法諱號³⁴⁾ 龍譽高天³⁵⁾
後還³⁶⁾ 武江³⁷⁾ 創³⁸⁾ 知恩寺二利共今為³⁹⁾ 大叢林二夜女子來
謂⁴⁰⁾ 師曰始南山真⁴¹⁾ 戒之龍王妾夫也浄土之生必矣妾有⁴²⁾
故障⁴³⁾ 不⁴⁴⁾ 共⁴⁵⁾ 受戒⁴⁶⁾ 是妾遺憾也女身罪深欲⁴⁷⁾ 遂⁴⁸⁾ 夙志⁴⁹⁾ 和
尚以⁵⁰⁾ 大悲⁵¹⁾ 聽⁵²⁾ 許傳法⁵³⁾ 師曰未審何以爲⁵⁴⁾ 信女子出⁵⁵⁾ 先龍
王之譜脉⁵⁶⁾ 證⁵⁷⁾ 之師感傳⁵⁸⁾ 於宗戒⁵⁹⁾ 號⁶⁰⁾ 王譽妙龍⁶¹⁾ 龍女受訖
禮曰清泰之妙果已決高恩何以謝⁶²⁾ 之師曰境内乏⁶³⁾ 清泉⁶⁴⁾
爾可⁶⁵⁾ 湧⁶⁶⁾ 出甘泉⁶⁷⁾ 獻⁶⁸⁾ 三寶⁶⁹⁾ 龍女忽庭中供⁷⁰⁾ 冷泉⁷¹⁾ 到⁷²⁾ 今滿
盈又龍女誓曰護⁷³⁾ 持蓮法及師之墨跡⁷⁴⁾ 矣今見持⁷⁵⁾ 師之筆
痕⁷⁶⁾ 者於⁷⁷⁾ 屋裏船中⁷⁸⁾ 免⁷⁹⁾ 水火之災⁸⁰⁾ 者多有⁸¹⁾ 信士⁸²⁾ 云云⁸³⁾
また、妙竜水碑という見出しで

天正十壬午和尚住越之後州高田善導寺七日別行念佛未

後三日疾風迅雨晦冥中和尚專修不輟忽有一女子恍然拜
和尚請受法脉乃曰我則畜生龍女願欲頼脉譜而得脱苦和
尚即授一乘戒也住運開悟道場實相覺月洞朗故號王譽妙
龍又曰今已願遂乃誓和尚之所住涌出清泉長捧水言畢不
見果如意再來影像所安或南或北而清泉又徙移無地來有
今龍水此也¹⁷⁾

と触れている。更に本書には師の上足隨岩の真言家との
法論がもとで惹起した法難を、妙竜が菩薩身を現じて急
事を告げたため、ことなきを得たとか、林泉寺に於ける
禪家との法論にも、浄家側の勝利を快しとしない者達の
一揆のため、高天は竜力によって大洪水を起こし、妙竜
は本体を現じて師を波浪逆巻く川の向う岸へ渡して追手
から逃がれさせた等、二竜の靈驗談を載せている。¹⁸⁾

斯かる法力をもつ靈竜であるが故に、五重相伝開筵に
當っては特に尊号を浄書し、来迎柱上部や裏堂等に奉祀
して加護を願ってきた。²⁰⁾ ところが未だかつて会中に、こ
の竜神に対して法業を捧げた——などとは聞いたことが
ない。授戒と並ぶ嚴儀であり乍ら蔭に隠れて忘れてし

まっているのではなからうか。なる程要偈や密室道場の如く、道場洒水によって結界するとき、あたかも四天王を勧請したかのように見える。しかし竜神に関してはそのように思わせる所作もない。祀った以上は会中安全・無魔成満を祈ってご法楽を捧げるべきである。

幸い、西山深草派^①には次のような心得ごとが伝えられているので参考までに記しておく。

後記のような白位牌を造り、法要開始百日前より前机に祀り、毎朝浄水を供え心経三巻を誦して祈れば法要中晴天に恵まれ、無障礙に法要を厳修する事が出来ると伝えられている。法要が始まれば、法(血)脈の裏に「授与^{竜普高天}王^{普妙竜}」と書いて位牌の前に立て、毎日、蠟燭、線香、花、靈供、供物等を供える。法要が終れば法(血)脈を、海に近い寺院では海に流して竜王に与える形にしていたが、現代では海に物を流すことを禁じられているし、又海のない所もあるので、法要後読経供養をして焼却するのが適当であろう。位牌も同様に焼却してもよいし、又法要が無事に勤められた感

謝と記念の気持から脇壇その他適当な所に祀って置くのもよい。

位牌

○ 竜普高天
王普妙竜 位

近年、本宗寺院に於ても四天王を木像で祀るところが見うけられるようになった。そうすれば何れは二竜も彫刻で祀る寺院もあらわれると思う。既に奈良法隆寺では、金堂修理(元禄時代)の際に上層支柱四本に昇竜^{東南}・降竜^{西南}を絡ませて守護神としている例もある。伝説には世に名作とされる竜が、夜な夜な水を飲み、寺を抜け出したとか言う類の話は多い。天橋立成相寺や静岡竜潭寺には左甚五郎作と伝わる竜の彫刻があり、小豆島靈場には仏が滝、西ノ滝などに竜神として木像が安置されている。今後、内陣荘嚴の一試案として彫刻竜の場合の祀り方も検討課題になると思われる。

以前に浄鏡に竜王尊号か又は竜王の梵字^ナや或いは^ノを^ニ書いて安置すれば良いと考えたこともあるが、やはり紙

札を貼るよりは先述の深草派のように位牌の方が丁寧である。(筆者が得度した滋賀正覚寺には、越州大竜王と朱書きして浄蒼俊竜などと刻まれた八寸ばかりの位牌が祀られてある。一對あるので雄雌二竜かと思われる。どういう縁故で安置したかは不明であるが竜神を位牌で祀る一例である。)

最後に二竜への法楽であるが、『新訂法要集』修正会の鎮守法楽に準じて執行すれば良いと思う。五重会中ならば時間の制約上、開白法要などに組入れて誦経(心経一卷乃至三巻程度)念仏して祈願するのも一案である。また回向文として『新訂法要集』では神祇法楽偈を挙げることが、高天・妙竜の誓願——厄難消除——からして普濟偈の方が祈願の趣旨にもそうではなからうかと思う。なお実用向きにはならないかも知れないが、竜王の真言³³は「オンメイギャシャニエイソワカ」である。

法儀執行にあたって、道理にわきまえた祀り方(荘厳法)と筋の通った勤行を心がけねばならないと痛感するものである。

(付言)

惟うに在家の戒名ですら禪定門・禪定尼・居士・大姉等の位号を付けている。にもかかわらず道場の守護神である二竜には尊号・戒名をみの四文字を書いて掲げてきた。世俗にあつては甚だ礼を失した呼び方であると思つてきた。尊崇するものであれば施餓鬼の五如来幡の如く「南無」の字を冠するとか、竜神に相応しい大竜王とか善竜女という呼称を考えて浄書すべきであるとも考えてきた。

偶々、拙稿を草するに当たつてその遺蹟地館林善導寺へ参詣の折、本堂内陣の丸柱に「預主王蒼妙竜大師現靈」「善主竜蒼高転居士存靈」という周囲に雲の彫刻をあしらつた聯が掛けられているのを拝観し、なるほどそのような書式もあるのかと永年の謎も解けた。寺伝によるとこの文字は幡随意上人の自筆とされ、雄竜の法名が通例の「高天」ではないところが特色であるが、その理由について不詳である。

註

① 京都東寺に鎌倉時代の重文絵画が伝わっている。海竜王宮中央に釈尊と左右に金剛手菩薩・観自在菩薩を描き、下方右に転蓋竜王、左に難陀・跋難陀竜王を配している。

② 『大正新修大藏經』九 P 2 上 ℓ 20 ~ 23 に難陀・跋難陀・娑伽羅・和修吉・徳又迦・阿那婆達多・摩那斯・優鉢羅の八竜王を挙げてゐる。

③ 『古寺巡礼 奈良』7 図版79 P 152

④ 同書 11 図版64 P 139 ~ 140

⑤ 『古寺巡礼』京都10 図版6 P 118 ~ 119

⑥ 同書 16 図版7 P 136

⑦ 同書 2 図版9 P 133 このほか鳴竜として有名なものに、日光輪王寺薬師堂(本地堂)や高野山南院(波切不動)などがある。

⑧ 『新纂仏像図鑑』別巻補遺 P 82 ~ 83

⑨ 村瀬秀雄『全訳法然上人勅修御伝』P 83 上 ~ 84 下

⑩ 『元祖法然上人靈蹟巡拝の栞』P 83 ~ 84

⑪ 小林計一郎『善光寺さん』P 260 ~ 261 竜の出現を建久九年(一一九八)のこととしている。

⑫ 『幡随意上人諸国行化伝』五巻喚蒼撰 宝暦五年(一七五

五)刊、『望月仏教大辞典』5 P 4255 上 ~ 中を参照されたい。

⑬ 『新浄土宗辞典』P 79・P 780 では館林説を採用し、『浄土宗大辞典』3 P 458 には天正10(一五八二)越後説を述べ

て、館林での化益は上人の弟子定善随波であるとしているが、事蹟はともあれ本論説の中心論題でないのだから、このことには触れないでおく。

⑭ 『望月辞典』5 P 4255 下 ~ 4256 上

⑮ 『浄土宗全書』20 P 193 下、檀林館林善導寺志には「幡随意白道上人を以開山第一祖と定められ中略是躑躅池の大竜濟度の因由に寄遠近道俗徳風に靡き」とある。伝説の池は今では城沼と呼ばれ、寺も東武館林駅前より近年この城沼畔に移転された。

⑯ 『浄全』20 P 225 上 ~ 下

⑰ 同書 20 P 227 上 ~ 下

⑱ 同書 20 P 215 上 ~ 218 上

⑲ 『望月』5 P 4984 上 ~ 4985 下

⑳ 『仏具大事典』浄土宗の仏具 P 504・P 505 参照。穴戸栄雄著『本堂の荘嚴』P 44と『浄土宗大辞典』3 P 458 には裏

堂での扱いが逆になっている。裏堂に祀る釈尊や観世音菩薩を主尊とした空間とみた場合の祀り方が前者であり、裏堂はあくまで本堂の一部（後門）であるとして観音・勢至それぞれ側の丸柱に祀られた二竜をそのまま裏へ廻せば後者の立場となる。

⑳ 深草叢書『相承修法要覽』P 72 ～ 73 雌雄竜王の位牌と供養

㉑ 徳山暉純『梵字手帖』主尊・種子 P 19・P 22

㉒ 『平成新編』『平成大辞典』陀羅尼集 P 693 には八部衆の一として

竜真言を挙げ、南摩三曼多勃駄喃迷伽設淨曳婆囉訶(namanā

samante - buddhānām megha - asaniye svāhā) 即ち

帰命普遍諸仏雲噉成就と訳し、衆生の垢障である黒暗

(雲)を噉うもの＝竜＝に対し、能く諸障を噉して自在を

得られるようにと念ずる意であるとしている。また坂内竜

雄著『真言陀羅尼』には別に、難陀拔難陀竜王の真言(南

莫三漫多没駄南難陀拔難陀莎訶)も挙げている。P 218 ～ 219

諸尊真言及び資料篇 P 376 参照。

日常勤行式の一考察（その二）

大澤 亮 我

日常勤行式は、浄土宗において現在僧俗ともに行う毎日のお勤めということで、香燭から始まって送仏偈にいたるものである。この日常勤行式に対しては、今まであまり考察が加えられていない。最近、大谷旭雄氏や清水秀浩氏等によって考察が試みられている。その見解等も参考にしながら少し考察を試みたい。

現在において、僧と在家の日常勤行には差異というものがあまりみられないが、以前にはそれぞれの勤行式に異なりがあったであろうことは充分に考えられ、文政四年刊の『浄土宗在家念仏勤行式』は在家の勤行式の典型であり、安政四年刊の『六時勤行式』は出家の勤行式の典型と理解されうる。両者の差異は、在家の勤行式では発願文以下の部分のみで成り立っているのに対して、

出家のそれは現在の日常勤行式には近いものであることが解かる。このことに関連して少し考察をすることにしたい。

出家の者の日常勤行式は、縁山学頭であった観随の『六時勤行式』において一応の統一がなされ現在にいたっている。『六時勤行式』については大谷氏の研究（『蓮門六時勤行式』の制定と展開）に詳しいところである。これには六時勤行式と小子訓との合わせた冊子本（縁山蔵版）と六時勤行式だけの折本（西山堂総兵衛刊）とがある。折本には序と跋は無く、内容は大方同じであるが、少しの文字の異同と折本にだけ変食呪の唱法が示されている点等に異なりがあり、日々用いられたのはこの折本のほうのようである。この『六時勤行式』以

前においては清水氏の指摘のように、文政九年刊の小松谷藏版の『曼陀羅勤行式』がほぼ同じような差定を示している。是れと同時代の非常に近い内容のものに文政十年刊の黒谷藏版の『浄業略勤行式』がある。この本は黒谷第五十世の明誉顕海（深川靈巖寺より文政三年に晋薰）の代に黒谷から版行された勤行式である。いま以上三者を比較すれば次の様になる。

『曼陀羅勤行式』	『浄業略勤行式』	『蓮門六時勤行式』
文政九(一八二六)文政十(一八二七)安政四(一八五七)		
香偈	香偈	香偈
三寶礼	三寶礼	三寶礼
奉請	奉請	奉請(四・三)
過現諸仏之文	十念	歎仏
懺悔(要懺悔訓)	懺悔	
開経偈	開経偈	開経偈
阿弥陀経訓読	阿弥陀経訓読	誦経(阿弥陀経)

十念 十念 礼讚

一枚起請文

發願文訓読 發願文訓読 發願文(音訓)

撰益文訓読 撰益文訓読 光明遍照文

念仏一会 称名一会 念仏

総回向偈訓読 総回向偈訓読 別回向

別回向 普回向 普回向 総回向

普回向

四弘誓願 此界一人念仏名 四弘誓願

念仏三拝 三敬礼(三身礼) 三帰礼

送仏偈

十念 十念

比較してみると『曼陀羅勤行式』では送仏偈を用いている事、『浄業略勤行式』では阿弥陀一仏だけの奉請文と一枚起請文の拝読、また四弘誓願の代わりに此界一人念仏名の文を用いている事、更に両者とも阿弥陀経や発願文・撰益文・総回向偈を訓読している事等が指摘でき、

『蓮門六時勤行式』では発願文以外は訓読されていない事などに他との異なりがみられるが、三者とも若干の異なりはあるとしても、大筋は同じであることから文政年間には大方の煮詰った形の勤行式が行われていたと予測される。というのは刊行された資料ではないが五重関係の写本文献の中、同時代の順阿隆圓の『吉水瀉瓶訣』と『浄業信法決』（文政六年）にも香偈・三宝礼・四奉請までと、撰益文・念仏一会・回向・四弘誓願・三拝念仏が差定に組まれている事などを挙げられているからである。また文政十年刊の『施餓儀軌 辨誤』に三宝・三奉請・供花・焼香・旋遶・嘆仏・懺悔（中略）発願文・撰益文・念仏百声・総回向偈・総回向別回向・四弘誓願・三帰礼・十念と差定が組まれ、懺悔までは「施食二限ラズ。何ノ法要ニモ是非ニ此ヲ其初ニツトムベシ」と更に「極略ストモ三礼ト奉請ト香偈ト懺悔トハ是非ニ闕ベカラズ」と記されていることからそれが確かめられる。しかし、それ以前はどうかというと四休庵貞極の『浄土寺院朝夕勤行並回向文』に見られるように「始焼香 次

三拝 次礼讃 次弥陀経 次念仏 後回向」や、享保十一年刊の『日用念誦』に見られる晨昏礼誦の「初敬礼 次散華（三奉請） 次焼香（願此香煙雲） 次礼讃 次誦 次念仏 次回向 次説偈発願 次三帰礼 次無常偈 次発願（発願文）」といったようなものであった事が知られる。それ以前となるとあまり判断としないのであるが、元祖法然上人の伝記に見られるような阿弥陀経の誦誦と念仏や只一向の念仏、二祖聖光上人の伝記の阿弥陀経六卷 六時礼讃 六万辺の称名のおつとめ、三祖良忠上人の伝記に見られる六万辺の日課、阿弥陀経六卷 六時礼讃等が浄土宗の日課となっていたものようである。このような誦経 礼讃 念仏といった日常の勤行が次第に整備され、それに法要偈文の採用と諸法要の浄土宗化によって文政の頃迄にはほ今日の勤行式に近い形が出来上がり、江戸末の勤行式の統一化、即ち『六時勤行式』の制定へと移行していったものと考えられる。

一方、在家の勤行式は清水氏の挙げられた『浄土宗在家念仏勤行式』や『御忌勧誘記』に見られる「三拝・発

願文・撰益文・念仏一会・総回向偈・十念・別回向・十念・三礼」といったようなものであった。これを裏付ける資料として、『在家念仏者勤行式』や『在家朝夕看経式』などをあげることができる。前者は信岡（一七五五〜一八二〇）のものと考えられ、伊勢の甘露園蔵版であり裏に「円光大師御忌在家勧誘記」を付している。内容は『浄土宗在家念仏勤行式』とほぼ同一内容である。ただ残念なことに刊行年月日が記されていない。また後者は祐天の弟子である愚蒙祐海（一六八三〜一七六一）の編になるもので寛政七年（一七九五）に円随によって刊行され、更に文化元年（一八〇四）再治されている。こ

の中の回向文に元祖圓光大師とのみあることから宝暦十一年（一七六一）の慧成大師の諡号以前のもので円随によって勤行式が改訂されていない事、つまり祐海撰そのままの式である事が理解される。これは今までのなかでも時代が遡り、知られているなかでは一番古い在家用の勤行式であると思われる。これに広略二様があり、略式は「仏前に頭をたれ合掌して始めより唯念仏すべし、是れ略儀のようなれども宗門の極意也」と念仏だけの勤行式としている。広式は焼香・三礼・懺悔・発願（音・訓）・開白（撰益文）・念仏・総回向・別回向・十念・三礼となっている。ちなみにこれら四者を比較してみると

『浄土宗在家念仏勤行式』

『御忌勧誘記』

『在家念仏者勤行式』

『在家朝夕看経文』

広式

三礼

三拝真続念仏

三礼

焼香

三礼

懺悔

発願文（音訓）

発願文

発願文（音・訓）

発願（音・訓）

光明遍照

光明遍照文

光撰文

開白（光明遍照）

念仏

真続念仏

念仏

念仏

願以此功德

総回向

回向（願以此功德）

総回向

念仏十遍

十念

十念

別回向

別回向

別回向

回向

十念

十念

亡者回向

十念

三礼

三礼

十念

三礼

小消息他

一枚起請文

一枚起請文

となり、焼香と懺悔が他の勤行式よりも多いだけで他の次第は何ら変わっていない事が解る。一つ面白いことは、出家の勤行式では撰益文や総回向偈などが訓読されていたのに対し、在家のそれは訓読されず、音読されていることである。それは訓読だけの勤行よりも、一部を訓読するほうが勤行として適したもので、却って解りやすいものとなるからであろう。ともあれこれら四種の勤行式の類似することから在家の勤行式は以外と早く確定

されていたものと考えられる。現在でもこういった勤行式が行なわれることは非常に結構なことであり、これから勤行式を模索する上で非常に参考になるところでもあろう。

以上、出家と在家の勤行式が概ね江戸時代の中期後半ごろには成立しそれぞれ行なわれていたと考えられ、それが明治時代に統一され、現代に至っているのである。勤行式も時代とともに変わるものではあろうけれども、

以上、出家と在家の勤行式が概ね江戸時代の中期後半ごろには成立しそれぞれ行なわれていたと考えられ、それが明治時代に統一され、現代に至っているのである。勤行式も時代とともに変わるものではあろうけれども、

江戸時代のこういった勤行式もなかなか善いお勤めであり、味わいのある勤行であり、非常に参考にすべき点の多いものである。最後に参考のために祐海の『在家朝夕看経式』ここに記載しておきたい。

『在家朝夕看経式』

それ我等希に人身を受け仏教に逢うは実に大幸なりされば先ず仏法僧に帰依し ことに教しゅう釈尊広大の恩徳を念ずべし。善導大師のたまわく不因釈迦仏開悟弥陀名願何時か聞かんと さて看経は二時三時五時六時に勤べし 道俗ともに縁務繁きは 多くは二時なり勤めに広略あり。

広看経式

○ 入道場 仏間に入り仏壇にむかうをいうなり

○ 焼香 三度香を拈(ひね)り合掌して幾度も南無

阿弥陀仏と申し身も心も清むる思いにて供

養するなり。

又 願我身淨如香炉 願我心如智恵火 念々焚

焼戒定香 供養十方三世仏

と唱うるもよし 香炉に息をかけず香を先にきくべからず。因みに灯明を消すには押さえて消すべし。

○ 礼拝 扇子鼻紙にても坐具の意にて展べしき五体を地に着けて仏足を頭上に戴く思いにて三

礼すべし。滅罪の法念仏に過ぎることなし 念々称名

○ 懺悔 常懺悔とあれば合掌して無始より以来自他の罪業皆懺悔したてまつる南無阿弥陀仏と申すべし。

我昔所造諸悪業 皆由無始貪瞋癡 從身語意之所生 一切我今皆懺悔

又 意之所生 一切我今皆懺悔

と唱うるもよし。

○ 発願 我等この度六道の苦界を出でて西方浄土に生まれんと願をおこすべし。かく願うを厭

離穢土欣求浄土というなり。この心誠に起

こりて他力の本願を疑わざれば三心おのず

から具足す。是れ大切の安心なり。さて発願文覚えし人は心を静めて唱うべし。

「願弟子等（中略）至心帰命阿弥陀仏」

「ねがわくは できとう（中略）云々」

○ 開白 光明遍照 十方世界 念仏衆生 撰取不捨

○ 念仏 声をたてて申す念仏を仏の本願と心得て、

しかも時・所をはからうべし。声をたてて申すは十徳あり。伏鉦・木鉦或いは木魚にても調声すべし。若し障りあらば ただ小聲に唱えよ。ながく唱うるあいだに時々大の恩徳を心に浮かべ、我等必ず極楽に遂げばやと眼をしめ心を凝らし銘々の機分に応じて信心を励ますべし。

○ 総回向 願以此功德 平等施一切 同発菩提心 往生安楽国

この文を唱え合掌し頭を垂れこの功德をもて自他平等に必ず極楽に往生せしめたまえときつと意願し奉るべし。

○ 別回向 南無大恩教主釈迦牟尼如来

南無西方極樂世界阿弥陀如来

観音勢至二大菩薩

九品海会諸聖衆等

光明善導大師

元祖圓光大師

過現両親先祖代々六親眷屬過去帳当日精靈等法名俗名一々に唱うるもよし。

四恩三有怨親平等有縁無縁三界万靈かくべつかくべつに念仏一声十声心に任す。回向

終わりに三礼すべし。

又、中分の勤めようを言わば上の次第に應じて略すべし。若し読誦せんには阿弥陀経又、礼せんには阿弥陀如来七礼十二礼二十四礼四十八礼数百礼念仏して礼すべし。病人老人は座礼にてもよし。又、礼讃を勤めば六時各々礼文あり知識に問うべし。

ちなみに云う或は建立し仏事し供養し勸進し随喜し橋かけ道造り等して念仏す。或は貧人を救い鳥獸に食を与

え放生し餓鬼に手水を与え、また別に水向し六道一々にあてる等して念仏す。或は人に対し或は往来の時貴賤わきて非人畜類等へ念仏を施すこと皆尊き志にてはべる。

略看経式

仏前に頭をたれ合掌して始めより唯念仏すべし。是れ略儀のようなれども宗門の極意也。一心一行一帰依とて我等が一心ひとえに弥陀一仏に帰依し専ら念仏の一行を修する尤も本意とす。上に云う広看経式は助業という事ありて行儀作法によれば念仏相続の助けとはなれども、これ智者の一分也。無知の男女は三心の名義も知らず仏の本願をもわきまえず唯名号を唱うれば必ず浄土に生ず

ると深く信じて申すまでなり。是れも単信の大信亦単直仰信の人と名づけて浄土の本機なり。自然と本願に的中す。大經に一向専念無量寿仏と説き給えり。神にも仏にもこの世も後世も阿弥陀仏助けたまえのほか無きこそ最上の行者なれ。智者も学者も是れを学ぶべし。

(以下の日課回向法・付録・臨終行儀大略・行住座臥念死念仏は略す)

寛政乙卯(一七九五)

浪華東高津 源正寺蔵版 文化元甲子(一八〇

四)再治

円随

『浄土宗在家念仏勤行式』

信問(一七五五〜一八二〇)

文政四(一八二一)

『御忌勧誘記』

文化三(一八〇六)

『在家朝夕看経文』

祐海(二六八三〜二七六一)

寛政七(一七九五)

《広式》

『浄業修行次第』

任阿(一七六七)

明和元(一七六四)

『念仏勤行略回向同修百万遍之式』

任阿(一七六七)

明和元(一七六四)

三礼

三拝真続念仏

三礼

焼香

三宝帰依礼

焼香讃

三礼

香の文

発願文（音訓）

光明遍照

念仏

願以此功德

念仏十遍

別回向文

十念

三礼

発願文

光明遍照文

真想念仏

総回向

十念

別回向

亡者回向

十念

三礼

一枚起請文

懺悔

発願（音・訓）

開白（光明遍照）

念仏

総回向

別回向

十念

三礼

阿弥陀観音勢至礼拝

懺悔（無始以来無量罪）

発願文（訓）

念仏開闢文（訓）

念仏

総回向の文

十念

亡者回向祈願

知死期の願

臨終念想の要語

一礼

懺悔の文

願弟子等

光明遍照

念仏

回向

総回向

十念

一礼

日常勤行式の考察 その二

前回では日常勤行式制定に至る前資料として、信因編と理解される『在家念仏勤行式』、愚蒙祐海編の『在家朝夕看経式』（寛政七年一七九五刊）、黒谷藏版の『浄業

略勤行式』を紹介し、文政四年（一八二二）刊の『浄土宗在家念仏勤行式』、文化三年（一八〇六）刊の『御忌勧誘記』や観随編の『六時勤行式』等との比較をとおして在家・出家の勤行式の変遷などを少しみてきたわけである。今回は明和年間に日常勤行式関係の著述のある任

阿をとおして勤行式を考えてみたい。

任阿については『国書総目録』によって『浄業修行次第』、『浄業修行次第付録』、『念仏勤行略回向 同修百万遍之式』の三部の著作のあることが確認出来る。その典拠をみると『浄業修行次第付録』についてはその所蔵に基づいているのたいして、他の二書については『大阪書籍出版目録』によって記載されていた。そこでこの『大阪書籍出版目録』を見ると『浄業修行次第』は「作者 任阿（生玉寺町） 板元 秋田屋市兵衛 右版元よりの申出でを本屋行司にて聞届け板行 申出年月 明和元年七月二十日」とあり、『念仏勤行略回向 同修百万遍之式』は「作者 任阿 板元 九應寺 支配人 秋田屋市兵衛 支配人 誉田屋伊右衛門 出願 明和二年六月二日」とありこの記述に基づいて『国書総目録』が収録したことになっている。ちなみに『浄業修行次第付録』は「作者 九應寺任阿（生玉寺町）板元 誉田屋伊右衛門 出願 明和三年十一月」となっている。また『仏書解説大辞典』でも『浄業修行次第目録』について

のみ記していて、その中作者について任阿も託阿と間違っていて記載している。任阿の著作についてはこの他には著述はないようで、明和九年の書籍目録にもこの三書が載せられるのみで、また『浄宗書籍目録』（文久元 宇多氏蔵）でもこの三書をあげていて、前二書は任阿と記し、『念仏勤行略回向』は作者名を欠く。この他には後の書籍目録からも任阿の著作は確認できない。ただ九應寺には現在『輪光蓮華百万遍靈瑞記』が所蔵され、その奥書に六代淳管 寛保二年（一七四二）の記述があるそうである（筆者未確認）。またその人物については大坂生玉の九應寺の第六代住職であり、心蓮社淳管任阿弥陀仏と号していたことが確認されている。その他には靈澤撰の『圓光大師御遺蹟二十五箇所案内記』（明和三年版）の中、宝暦十二年の序に続いて行脚発起助縁講頭蓮衆があげられ、その一人に「摂州大坂生玉九應寺諱管上人」の名が挙げられている程度しか確認できなく、生没年代も特定できない。

ここでその三書について一々見ていくことにしたいが、

ここで問題になるのが諦忍上人の存在である。つまり

『浄業修行次第』の巻頭に「八事山諦忍比丘述」、『浄業修行次第付録』にも巻頭に梵字の名号があり、これらの書と諦忍との関係が問題となってくる。これらの他には『浄業修行次第』には金剛合掌の説明に「委しくは尾州八事山興正寺諦忍律師撰述の合掌叉手本儀編を見るべし」、一枚起請文の大意の末に「右発願文及一枚起請文は八事山諦忍和上染筆」、巻末には六字の名号と落款がある。また『浄業修行次第付録』では巻頭に梵字の名号と落款、巻四の六に『加持土砂功德書』の印施の写しがある。（『念仏勤行略回向 同修百万遍之式』には諦忍との関係は見られない）。このように諦忍と任阿の書との関係が認められ、ややもすれば『浄業修行次第』については諦忍の著述のように見てしまふ事さえ起こりかねない。そこで両者の関係について見ることにしたい。任阿の側の資料は以上三書だけであるから、当然、諦忍の側の資料からそれを窺わなければならない。諦忍は尾州八事山興正寺の五代住職で真言宗の学者として知られ、

浄土関係の著述も多い。その伝記のなかに任阿について

の記述が見られる。『八事山諦忍和尚年譜』（門人慧・真隆共編 八事文庫蔵）の宝暦十年（一七六〇）十月の項に「十月大坂生玉九応寺任阿上人特来拜謁」とあり、また明和五年（一七六八）の項に「五年戊子正月大坂九応寺任阿寄師會所添削浄業修行次第付録新刻一部礼謝之」とありその関係を知ることが出来る。^①是れによると宝暦十年（一七六〇）十月に任阿が諦忍のもとに出かけ、この時に『浄業修行次第付録』の添削を依頼して、それがない、明和元年に『浄業修行次第』を、また『浄業修行次第付録』を明和四年に出版することが出来て、明和五年にその礼の為に『浄業修行次第付録』を寄贈したことが知られる。（現に八事文庫に『浄業修行次第』と『同付録』が所蔵されている。）この『浄業修行次第付録』というのは『浄業修行次第及び付録』のことであることは当然であろう。ここにおいて当時の多くの浄土宗僧侶が諦忍に添削を受けていたと同じように任阿も『浄業修行次第及び付録』の添削（校訂）を受けていたこと

が知られる。これ以上のことは何も判らないけれども両者の間に交流があったことが諦忍の伝記によって裏付けすることが出来る。

次に一々について簡単に見てゆくこととしたい。

先ず『浄業修行次第』は表題は『浄土宗門安心起行浄業修行次第 完』、表紙裏に「八事山諦忍比丘述」、内題に「浄業修行次第 附一枚起請文同註釈」とある。折本と冊子本（未見）の二様のものがあり、折本で九四ページ（四十七丁）ある。目次を挙げると「勤行前意得・向仏壇念想・焼香讚・金剛合掌（引文註釈）・三寶礼・弥陀観音勢至礼拝、罪障懺悔・発願文訓読・念仏開闢文・訛略念仏事・別回向仕様・総回向文・亡者回向祈願・知死期願・浄経讚嘆偈・善導忌・一枚起請来由・吉水遺誓文・同註釈・安心起行和歌・起請文大意・無能和尚発願讚・同いろは和讃」となっている。本文中に「滅後既に五百五十年来ます云々」とあり法然上人滅後五百五十年来としている。これは宝暦十一年（一七六一）が元祖大師の五百五十年御忌にあたり慧成大師の諡号を

賜っていることによっている。また起請文大意の末に「其節には心蓮社淳養任阿弥陀仏と一仏浄土の結縁を希うのみ 願共諸衆生 往生安楽国」と記して、任阿を中心とした同行衆の為のものであることを感じさせている。この書には版行年月日は記されていないが、先のとおり『大阪書籍出版目録』によって明和元年の板行であることが知られる。

次に『浄業修行次第目録』は表題内題とも同じで、任阿自身の浄業修行次第併付録叙があり（明和三年春）、後跋は順阿弥陀仏苗によるものである（明和元年）。因みにこの順阿弥陀仏苗は先述の『圓光大師御遺蹟二十五箇所案内記』の撰者である靈澤の事である。巻末には明治四年初冬の刊行であることが記されている。この叙は次第と付録にわたる叙であるから、それを見ると浄業修行次第について「平日勤行の次第及び老若共に心得置くべき事を書記して云々」と記し、『浄業修行次第付録』について「我が宗門の故実など思い合せそこはかとなく書集めて云々」と述べている。このように付録で

は六卷百五十七丁にわたって故実や具体的な心得等が記されている。

最後に『念仏勤行略回向 同修百万遍之式』は折本で、表題内題共に同じで、見開きに「速夜念仏鉦打句頭の作法併に切りえこうのしだい百万遍願主の志によりてそれぞれにえこうの仕様を記す」とされている。先の『浄業修行次第付録』の巻末にこの書のこと触れられていて『速夜念仏略回向 並 百万遍諸回向 五穀成就請雨折本全一冊』となっており、『念仏勤行略回向 同修百万遍之式』の内容からみて同一のものであることは間違いないと考えられる。「念仏勤行略回向 同修百万遍之式」はじつは三部からなり、(1)念仏勤行略回向と(2)百万遍之式と(3)請雨五穀成就とに別れる。(1)では御詠歌・引接の文十念・香の文(香偈)・三礼・さんげの文(懺悔偈)・発願文(音)・撰益文・切り回向・総回向文 十念退座 (付) 法界別回向となっている。(2)では(1)に基づいて数珠繰りと各回向の唱え方が示され、(3)では百万遍之式よっての請雨(雨ごい)の法と五穀成就祈禱虫

送りの式が示されて、現在各地に伝承される百万遍念仏の目的との一致を資料の上からも確認できる。また巻末には明和元初冬 沙門任阿と見え、撰州浪華 品蓮山九應寺蔵板とあり、『大阪書籍出版目録』にある「出願 明和二年六月二日」とは一致しない。このことは版の出来上がりと出願とが一致しないことを示しており、先の『浄業修行次第付録』では板行は明和四年初冬で出願同三年十一月である事から実際の年次を特定は出来ない様である。

以上三書を簡略に見てきたわけであるが『浄業修行次第』と『念仏勤行略回向 同修百万遍之式』を日常勤行の一資料として理解されるものであり、そこに記述される勤行式は基本的には前回紹介した資料と概ね変わらない。特に愚蒙祐海遍の『在家朝夕看経式』(寛政七年一七九五刊)に示される広式の次第とは近いものがあり、ここに示される勤行式がこの時代の一典型であることを明確に知ることが出来る。

① 川口高風氏「諦忍律師伝の研究」(禅研究所紀要

第八号) 所収の『八事山諦忍和尚年譜』二五六ページ
と二七六ページ参照

川口先生よりは貴重な資料を頂戴し更にご教示を頂
き、ここに謝するものであります。

止住百歳・雑感

石山昭憲

小生の自坊・法隆寺は、今から百年前、明治廿七（一八七四）年ひとりの托鉢僧・吉岡法隆師によって開創となる。寺が位置する北海道・当麻とうまという村に屯田兵が入植し開拓の畝が入れられた翌年のことである。よって本年寺の開創百年目を迎え、この九月一、二両日、記念の大法会を開筵、その感激も冷めやらぬまま、今大会に馳せ参じた。

その百年法会を迎えるに当たり、フト想起したフレーズが標題の「止住百歳」であり、寺内の掲示や書き物にも、これを使わせていただいた。言及するまでもなく、これは『選択集』第六章段「末法万年特留念佛篇」における「経道滅尽（中略）特留此经止住百歳云云」とある一節からのもの。しかるに、法滅以後の衆生を釈尊が慈

悲を以て念仏のみ教えのみとどめおかんとする大経の説示と、我が寺の数字上の百年とを、短絡的に結び付ける誤謬は、その誹りを免れ得ないが、その過誤を犯してもなお用いたかった意図がある。

私事ながら、先述の如く我が村に屯田兵が入植した翌年、いち早く吉岡師によって布教が始められ、早くも二年後（明治廿九年）、近村にない立派な堂宇完成、寺の前身たる説教所の開設となる。しかし同三十二年、吉岡師は一身上の都合により退山、その後翌三十三年北海道庁より正式に寺号公称の許可、同三十八年祖山（知恩院）直末への編入と着々地固めさるるも、そが為の建築費や許可に伴う借財等増す一方。吉岡師退山後十年間に、五名ほどの僧派遣されるも定住にまでは至らず、当時の

総代・世話人方共々、悲哀を託つ日々。御本尊を給仕する定住の僧なきが故に、腹を減らした本尊御自身が、信徒の上げた供物を取って食らうといううわさが広まる。上げた供物がすぐに無くなってしまふからである。総代のひとりがある一日、本堂で見張りをしていると、それは何と大きく肥えた木鼠の仕業だったという。そんな年月を重ねつつ、明治四十二年さる寺の紹介から、当寺先住・石山良応師入山、檀徒が念願の正第一世住職就任に至るのである。

話は相前後するが、今から十年ちかく前、小生は布哇における官約移民百年祭へ出向した。その折り、布哇の地で思うところがあった。それは、南の地・布哇、北は北海道と地理上の異なりはあるにせよ、明治以降の我ら日本人移住開拓史において、歴史的な同時進行ということである。一方では南の異国の地で酷暑に耐え原野を開拓、他方北辺未開の台地にあつては極寒と猛暑とを乗り越え開墾して行った。そんな点と点が大きな線で結ばれるような感慨を抱いたのであった。

さて今回、当寺の百年法会を執行するに当たり、寺の役員方からの懇請で信行策励の場をも併修し勤めるところとなり、二日にわたる会中一日目は、授戒会に限りなく近い内容で、昼間は剃度式、夜は記念速夜の如く懺悔会を修行、浄衣を身にまとった受者共々如法に相勤めたのである。

かようなよき寺門の気風は、開拓住時以来多くの先人方の労苦を礎に、昭和五十八年開庭の五重相伝会中での御本尊の光明奇瑞の出来事により花開く。その時受者百数十名、会中記念施餓鬼の折り、特別に檀徒三名内陣焼香、その三人目の焼香が終わらんとした時、「光顔巍々」御本尊の尊容の回りが下から左右対称に一筋の光明が昇つたのである。実は撮影中気付かずについてビデオを、後刻確認の為モニター再生して初めて気付いた瑞相であった。下陣最後方から内陣御宮殿内の御本尊まで、家庭用のビデオライトが届くはずはなく、何ら細工を施したものでもない。また後日、これをその場で肉眼を以て見たという方も名乗り出て、いよいよ思議すべからざ

るところとなつてしまつた。当時御勸誡の深谷常玄師や
本山布教師会の先生にも御高覧いただくも、ただただ不
可思議光と合掌さるるばかり。僧俗一体となつた寺門興
隆への長い歲月の上に、多くの受者達一同が心を一にし
て祈りを込めたその念を納受され、尊容の回りは光明燦
然、更に白毫からは一道の光放たれ、それがやがて幾重
にも分かれ、その先の一つ一つに菩薩方が化身となつて
現われ来たるかと。まさに感応道交月の水に印するが如
く……。

この九十周年記念五重会より五年後に授戒会開筵、そ
して今回百年を迎えての檀徒発願による信行道場併修の
記念会に至つたのである。もとより、お誘いしながらこ
の法案の中へ誘引しきれずに終わった例も一部にはある。
「同人和合海」「自信教人信」を全うし切れなかつたこ
とは、自らの力量を今後不断に養うことを教えられた。

ところで昨夏、七月の東京でのお盆を終えた直後、御
縁により新橋の矢吹法律事務所を訪れることかない、か
の矢吹慶輝先生の御長男・輝夫師と謁見した。矢吹先生

五十回忌記念に復刻の論文集『法然上人』を入手したく
事務所に照合申し上げたことによる。輝夫師自ら部屋に
お通しいただき、御書物を頂戴、しばしお話も伺い、拙
著を御礼がわりとして退室際、とある本をもう一冊手渡
された。それは師と同じ弁護士仲間でもある方
の著になる、各仏教教団への告発の書であつた。我が宗
に對しての項では、実名を挙げてかつての戦前戦中戦後
にかけての上人方の見解への弾劾や、遠忌・慶讃等の淨
財の使途について、更に差別戒名の問題等々、仔細に批
判を加えられている。これまで目にしたこの種の書物の
どれより一層、衝撃的な内容であつた。これが各教団毎
に項を設け、執筆されている。矢吹師が「よかつたら」
と手渡し下されたその言外に、何かしらの教訓を与えら
れた思ひであつた。

いささか私事にわたりすぎる話となつてしまつたが、
授戒や五重の教えそのものを、普段の法務や日々の生活
に生かし切っていく、一見当然のことながら、これを真
に実現しつつ歩んで行きたい。年間の寺の行事の合い間

を埋めて『法座』を開き、膝を詰め合わせて聞法・座談の形でその場を設けていることの一層の充実を図りながら、我が寺百年という大きな節目を機に、また進んできたい。それがわずかながらも、末法の世にあつて念仏のみ教えのみこの世にとどめおかんとする、釈尊その人の慈悲心に相応し得るものと確信するからである。

現代の布教現場での問題

藤 木 芳 清

私は平成四年度の初級に引き続き平成五年度は中級と、布教師養成講座を受講し、そこで生活を共にした方々との会話から、東京で起こっていることが、決して特殊な場所での突出した問題ではなく、都会や地方都市、或いはもっと田舎であっても起こっている問題なのだということを知りました。

中でも、あらゆる事柄に対して無関心・無理解・無責任といった特徴は、現代の人々共通の特徴であるように思われるのです。

すべての事柄に対して、自分自身に関することを含めて、一切の思考を停止をし、すべての責任を自分以外のものに転嫁してしまうという極端な人も少なくないようです。

何故その様なものの考え方がうまれるのか。その考え方を由とする人が多く存在するのか。自由と権利を口にしながら、義務と責任を言う人が少ないのは何故か。いや、最早、自由や権利という意識さえなしに勝手放題に振る舞う者も多い。中には勝手放題に振る舞っているという自覚さえも無い者がいる。何故その様なことが起こるのでしょう。

それは私が一番関心のある問題なのですが、何分にも、結果として起こった問題に対する情報は豊富にあるのですが、その原因を扱っているものは少ないため、つまみ食いのようにして集めた情報を基にして結論を探っていく以外には方法が見つかりません。

これは、あまりにも複雑に入り組んだ問題でもあり、

一概に結論を出すことが出来ないということなのでしょう。当然これから私が書かせていただくことも結論ではなく、いわば、途中経過のようなものとしておうけとめ下さい。

私は何時も檀信徒の方々に、まず何よりも自らの行いやものの考え方を省みることから始めるようにお話ししております。

自分の周りに何が起ころうとも、それはすべて他人事であり、そのことが自分が無意識に行ったことに原因があったとしても、その自覚が無く、従って責任を感じることもない。すべての事柄に対して高みの見物を決め込んで、評論家のように接してしまう。それははっきりとした自覚無しにものを考え行動しているからだと思えるからです。

ではどうしてそのような状態になったのか。そのことを日本だけ、しかも明治から現代に至るまでを通して眺めながら考えてみました。

歴史には、支配者・権力者の移り変わりが記録されて

います。いつの時代も変わることなく、新たな権力者は前者を否定することで自らが権力者であることを示してきました。

明治政府も徳川幕府を否定することで自らが権力者であることを示しました。そして新たに精神の支えとして天皇を頂点とする神道を創り出し、社会倫理の規範をヨーロッパの哲学に求めました。

その変革は、上は社会組織・政治形態から下は肉食や洋服の着用などといった衣食住に関する些事にまで徹底して行われました。さすがに否決されましたが、国会議員に対して議会開催中は洋服を着用させようという法律を作ろうとさえしたのです。

見方を変えれば、それだけ徳川時代に確立された社会制度や文化・伝統・風俗・習慣といったものが深く根付いていたということでしょう。今でも注意深く見れば、江戸時代の名残を止めて生活している人達が居るのですから。

それは、「徳川時代のことはすべて徳川幕府の責任」

であり、「権力者としての地位を確立する」という明確な意図をもって行われたといえます。

従って、明治政府には、自分達の行為に対して責任を負うという自覚はあったものと思われます。その自覚故に、太平洋戦争にまで突き進んでしまったのかも知れません。

次なる権力交代は、その太平洋戦争に負けることで起こったわけですが、この権力交代は世界史上まことに希有な例だと思えます。

戦争があった場合、殆どは勝った側が負けた側を直接に支配します。それが戦争の目的でもあるわけです。ところがこの戦争では勝った側が負けた側を直接支配することはしませんでした。私達は、他民族との戦争に敗れながら、文化・伝統・歴史などを保有したまま、独立国として存在することが許されたのです。

先勝国側が要求したことは、戦争犯罪者を裁くことで戦争の決着を着けるということと、再び軍国主義への道を歩まないように、先勝国側の監視化に置くということ

でした。

ではいったい誰が新たな権力の座に着いたのでしょうか。私達です。

私達は、太平洋戦争に敗ることによって権力の座を手にいれました。新たに権力の座についたとはいっても、否定すべき前体制は既に無く、文化・伝統などは先勝国側が意識的に残したものの故あからさまに否定することも出来ず、憲法を始めとする国家体制さえもが強制的に指示されるという有り様での権力交代だったので。

唯一残された方法は、前体制によって否定されてきたことを行うことだけです。つまり、鬼畜米英の真似をする事です。

しかもそれさえも望む前に身近にありました。兵隊軍属が駐留し、戦争終結による余剰物資が、「哀れな日本のため」に大量に送り込まれたからです。

おまけに先進国が戦争責任者を処罰してくれたことで、裁きの場に引き出されることの無く有罪判決を受けなかった人々は、しようとさえすれば、自分には戦争に対

する責任が無いと思ひ込むことさえ出来ました。

こうして、誰一人そのことに対して責任を感じることはない社会体制が出来上がったのです。現在でさえ、自国の憲法に対して義務も責任も無いという人が少なからずいます。

これほど見事にすべての責任を他に押しつけることのできるような状態のまま存続している体制がかつてあったでしょうか。こうした社会で暮らす内に、多くの人々は、他に責任の所在があるという状態をつくりだした上で行動をすれば、その結果におけるすべての責任を回避できるという方程式を、無意識のうちに身に付けてしまったのではないのでしょうか。

三十年ほど前に盛んに言われた年賀状や中元歳暮などに対する虚礼廃止の声も、あるいはマスコミが現在も行っている差別用語の廃止なども、本来は自分自身の精神の問題です。自分自身の精神から発生した問題さえもが物や言葉に責任を転化できるという発想がなければ出てくる考えではありません。

戦前戦中を経験した人々がこの様な考え方になるには、それなりの選択もあったでしょう。しかし、一度こうした方向を選択してしまつと、その後が続く者達はその考えの中で育つことになります。自らが選択したという自覚無しにその考え方を継承することになります。更に不幸なことは、この様な考え方を選択した人々が、マスコミ界や教育界に多いということです。

今の儘では、他者との関係の中に自分が在ることも認識せず、何の意識も自覚も無く行動し、その結果に対して責任を負おうとしない若者は今後増え続けることでしょう。

以上は一方から考えてみたという程度のものに過ぎませんが。現代という問題について常に考え続け、権信徒の方々や世の中に提示していくことが教師・住職の役割ではないかと思っております。

仏教と医療

— 布教・教化を視野にして —

山 本 正 廣

はじめに

亀井勝一郎氏は、病気の功德を三つ挙げています。

一、生命の自覚

二、自然と人生に対する細やかな愛情の覚醒

三、祈らんとしたつ心の、おのずから湧くこと

彼はこの箇所にわざわざ傍点まで打っていますから、よほど確信があつての発言にちがいありません。（『病床の人々へ—眠られぬ夜のひとときに—』百華苑刊、「病気について」亀井勝一郎）

そして、こうまでも言いきります。

「病気は神を発見する。健康より病気のほうが神に近

い。」（同書）

この場合、彼のことでありますから神を、仏もしくは阿弥陀如来と言ひ換えてもさしつかえありません。そして、

「すべて信仰者とは、本来生命の医師でなければならぬ。肉体のみならず、精神や思想や文化のあらゆる病毒を正確に診断し、その再起を促す処方箋をかかねばならぬ人間である。人間の研究者であり、人生の達人でなければならぬ。万人の喜悅も悲哀も偕にして、病のあるところ何処へでも捨身して救済に志す——所謂大乘の道とはそういうもので、医者は大乗の実践者なのである。」（同書）

と述べ、宗教と医療の相即を主張しています。

「仏教」と「医療」と言う二つの概念を、布教・教化という側面において包括的にとらえ、あるいはその接点を見据えることが布教者としてのわたくしの目的です。

あるアンケート

平成四年三月、和歌山教区布教師会の研修会が「臨終末期における宗教的介護にふれて」というテーマで開催されたおり、わたくしは、ホスピス運動の歴史的経緯と宗教家の取り組みむべき姿勢について発表しました。そのおりアンケート調査がとられ、次の結果が得られました。

1 あなたは、終末医療における宗教的介護を必要と
思いますか。

イ 思う 七二人（八六・七％）

ロ 必要なし ○人（〇％）

ハ その他 一人（一三・三％）

2 終末医療における宗教的介護や脳死等の問題を話

し合う研究会ができたなら参加されますか。

イ 参加する 六二人（七四・二％）

ロ 参加しない 一二人（一四・五％）

ハ その他 九人（一〇・八％）

じつに、（１－イ）八割強の本宗和歌山教区布教師が、終末医療における宗教的介護を必要と思うのです。そして（２－イ）七五％もの高率で参加の意志をえて、おおいに心強く思ったものでした。周知のごとく、この十年来の仏教者によるこの種の運動への関心の昂まりはめざましいものです。それらは、仏教ホスピス・ビハラ運動・仏教的ターミナルケア・仏教的介護などの用語で示され、すでにわたしたち多く宗侶の認識にあります。従来こういった運動は、東京・京都・大阪や一部地方を中心に行われてきましたが、和歌山という地にも時期到来と感慨したものです。同時にわたしは、アンケート中（１－ロ）の回答〇％に引っかけものがありました。

「終末医療の宗教的介護必要なし」との積極的な否定意見を期待し、そこから宗義までにおよぶ議論がはじまると思っていましたのですが……。とまれ、上記結果を得

て私ども数人が中心なり、和歌山市を中心とした本宗宗侶六十数人に呼びかけ、浄土宗以外にも興味ある人々にも参加をお願いして、「宗教的介護のための勉強会」を発足させました。

宗教的介護のすれ

さて、会の発足準備会や最初の数回の集まりで討議するうちに、参加者間の用語認識の齟齬がどうやら明確になりました。たとえば、わたくしども世話人は宗教的介護については、臨床末期を重視し、人のターミナル期に積極的な関与をする宗教者による宗教的介護と布教・教化の時期の模索を視点に入れていましたが、他の参加者は、もっとソフトな意義を期待し、通常病人に対し宗教家がどのように接していくべきか。そのノウハウを知ることに関心を示していたのです。そして、後者の考え方が多勢でした。

これは理解外のことはありません。たとえば、「ビハーラ」という言葉のとらえかたです。この語は「ホス

ピス」に代わるべき仏教者の用語として定着されたもので、その本義は「仏教の理念にたったターミナルケア」（ビハーラ提唱者・田宮 仁氏）のことであります。したがってビハーラ・ケアとは、予想される余命が六ヶ月以内と診断される病人とその家族への、仏教者の看取りが本意ですが、現実には多くの僧侶がたには、ビハーラは仏教の教え（とくに慈悲心）による病人介護「ターミナル期にかかわらない」として理解されつつあるのが現状です。

言葉の持つ本義とその認識にずれが生じているのが宗教的介護の舞台です。そう理解すると、さきほどのアンケート結果、宗教的介護必要なし〇%というのもわかります。いのちの問題として、多数の僧侶がたはとらえないのです。それは日常教化の形で、肉体としては滅びゆく人間の心を救済することを目的としています。したがって、ターミナル期であるとかないとかは注目しないのです。たとえば、檀家のおじいさんが病で伏せているから、病床にお見舞いして法話をさしあげる、といっ

た状況を想定しています。

そこで、わたしたちの会の活動は、多数に立つ見識を重視し、ターミナル期を考慮しない「宗教者の介護」を検討する、という方向設定をしました。そのほうがみんなの願意にかなうからであります。そうであれば、申すまでもなく、日常においてのちの教化が重視されなければならぬでしょう。視点をかえれば「日常」の枠組みの拡大です。あるいは「生死」の再解釈です。さきほどの亀井勝一郎氏の引用「すべて信仰者とは、本来生命の医師でなければならぬ」とはまさにこのことです。現在わたしたちは、そういった意味で「宗教的介護」の用語を使っています。

宗教的介護の二方向

さて、この現象を系統立ててまとめると以下のごとくになります。

宗教者による宗教的介護は二つの方向があります。

A ターミナル・ケアの一環として

B 通常病人に対して

この二方向は、担当者（われわれ宗教者）にははっきりと峻別されていなければならないと思います。現在わたくしどもの会は、B について活動しているといえましょう。この両方向にそれぞれ仏教的契機を探ります。

A ターミナル・ケアにかかわる時↓看取りのレベルの介護

アメリカの精神科医 E・キューブラー・ロスによれば、死にゆくひとには四つの要求（身体・社会・精神・宗教）があるとし、さらにそのひとが死を受容するに五つの段階（1 否認と隔離 2 怒り 3 取り引き 4 抑鬱 5 受容）を想定します。そのうちで、わたくしは3 取り引き (bargaining) の段階に注目しました。「助けてくれるならなんでも……」といった心理状態の段階で、ここに宗教的契機を見るのです。この時を、日本人のわく組みでいえば「願」に近いものだろうと思われ、教化へ一番の機会だと考えます。詳しい検討はたなあげませんが、キューブラー・ロスの次の言葉に注意したい。

「再生を信じている人々、あるいは東洋の文化で育ち東洋の宗教をもっている人々は、ごく若い年齢のもので、信じられないくらいに平和と平静さで死を受容することがしばしばでした。これに対してわたしたちの見たキリスト教徒の患者には、死の受容のむずかしい人が多かったのです。（『死ぬ瞬間の対話』E・キューブラー・ロス、読売新聞社刊）

わたくしはこの言葉に、日本的看取りのシステムが予見されると思います。

B 通常病人に対して癒しのレベルの介護

このレベルの介護がわたくしたちの勉強会が当面の課題にしたのですが、ある意味では次の言葉で尽くされます。

「日常教化のなかで、いのちの問題を扱っておれば充分だ。あらためてものすべき類ではない」

確かにそうであります。じつは、これが前の布教師会研修会で期待した討論でした。

「いけば念仏の功つもり、しなば浄土にまいりなん、

とてもかくても此身には、思ひわずらう事どなきと思ぬれば、死生ともにわずらひなし」（法然上人「禅勝房に示される御詞」）

このお言葉がすべてを物語ります。しかしわたくしたちが反省を込めて言えば、上人のお言葉のままに日常実践できていないからこそ、病に床に着いたときの教化の必要があらためて請われているのです。

わたくしどもは現在この癒しのレベルにおける仏教的契機、すなわち教化のチャンスを探ることに留意しているわけです。たとえば、

・ 特別養護老人施設で、先祖位牌を前にしたボケ老人の症例が軽くなった。

・ ある患者は、病院内においてもお念仏を称えていた。しかし病室の事情でできない。

といった報告になにかの行動も可能でありましょう。

またこの癒しのレベルの介護として、精神療法の一環に宗教が用だてられます。これには「信仰」が基本的要件であり、なしでは成り立ちません。布教・教化に携わ

るわたくしたち宗教家の役割が、大きな存在理由をこどもも持つのです。

また、『病院文書伝道』もこのレベルの介護としてとらえます。現在、近畿ブロック浄土宗青年会の委託を受け病院における伝道用文書を制作しています。かつてない試みとして位置づけられましたが、じつはさまざまな困難が存在します。

・ほとんどが本宗檀信徒でない不特定多数の病人に、いかに、なにを訴え、教導するか。

・直接お念仏への回心を狙うべきか。

・仏教なかんずく浄土教は、死を説くことにより生を際立たせる論法をおおいにとる。いっぽう病院では死は禁句とされる。これはどう文言にあらわしているか。また病院内のタブーを崩せるか。

・文書伝道の持つ一方向をどうするか。

など、問題点が指摘されています。しかし、新しい布教のアドバランとして期待もされましよう。

まとめとして

いまわたくしは、A ターミナル・ケアに関わるものとして「看取りのレベルの介護」と、B 通常病気に関わるものとして「癒しのレベルの介護」に分別して述べてきました。先述しましたように、これらはそれぞれとして扱わなければ、布教・教化としてはまっとうしないのです。したがってA、Bそれぞれに布教・教化方法論の完成が計られるべきでありましよう。

しかし、別個の方法論をとる両介護にも、双方に貫く原理があります。それは根源的なる宗教的「いのち」観でありましよう。肉体的生命を超えた「いのち」を説くことこそ、どういった状況にある病人にたいしても望まれるのです。

「祈るによりて病を止め、命も延ぶることあらば、だれかは一人として病み死ぬる人あらん」（法然上人『浄土宗略抄』）と「病をなおすは、全生命の再生をはかることと同じである。病気を肉体的な部分的な部分現象とし

て、そのみに固執するとき、信仰が功利的になるように、医療も功利的になるであろう」（亀井勝一郎「病氣について」）とは同じことを述べているのです。

註

(1) 「ビハラー」は、医療関係者とは違った仕方で「人間の生死」ということ、「いのち」ということを、再重要課題の一つとして考え追及してきた仏教の側から、タミナルケアの問題に対する具体的な対応策の一つとして提起したものである。（『現在のエスプリ』274「ホスピスケアの展望―「仏教の理念にたったタミナルケア／ビハラー」田宮 仁、至文堂刊）

(2) 現在同会は「宗教的介護を考える会」と名称変更し、講師招聘、会員の発表、シンポジウム参加などの活動を行っている。

テレホン法話を通じての布教・教化

村上達亮

一、テレホン法話の意義と必要性

(1) 現代人について布教・教化をすすめる上での観点

1 高学歴の時代――

知識中心になる傾向がある。智慧の大切さ、特に仏の智慧の大切さを格調の高い布教・教化方法をもってあたらなければならぬ。

2 マスコミ・情報化の時代――

現代社会はマスコミの影響が大である。マスコミを活用した布教・教化を考えねばならない。

3 仕事中心による苦楽の発散――

現代は週二休の傾向にあるが、日本人は勤勉よく働く。職場での人間関係、近代的機器文明等によ

るストレスは限りなく大きい。そのストレスの発散を酒等快楽的、せつな発散に走る傾向が多い。宗教的立場より心をいやす方法も考えなければならぬ時期である。

4 年金生活者の増と高齢化――

宗教的関心が高くなっていく傾向にあるといえよう。今後この傾向に対応できる布教・教化が大切になってくる。

5 経済大国――

飽食、豊かな現代、限らない人間の欲、放縱な生活に陥りがちである現生活に少欲知足の布教・教化が必要である。

(2) 寺院は布教・教化の場

現在一般社会人がみる寺院観は、死者の葬い、供養をする所であるという概念が強い。現実には菩提寺（香華院）的性格が強く、多忙の中にそのことが主を占めているのではなからうか。僧侶自体反省して見る必要がある。生と死の問題が現在、宗教、仏教界に大きな課題となっているが、生と死の課題を今後追求してゆけばゆく程、この問題が一層クロービアップされることであろう。

仏の「さとり」の智慧・「選択集」に説く三縁（親縁・近縁・増上縁）等による仏の護念、そして一切の人々を平等に救済するために本願を建てられた仏の大悲を、法然上人の念仏を通じて民衆に布教・教化していかなければならないと思う。

そこでこの布教・教化をどのような方法ですすめるかである。色々な方法が考えられるが、現在ほとんどの家庭に普及している電話を利用したテレホン法話もその大きな役割を果たしていくことであろう。

(3) テレホン利用の意義

1 一般家庭に普及しているテレホンの活用

現在電話は日常生活において必要機器となり、老若とわず気楽に活用され、外国とのコミュニケーションもでき日本の全家庭にという程普及されている。そこでこの電話を活用することは有意義である。

2 テレホン法話は計画的、継続的機能を持ち肉声を通して親密感

寺の実情にそって、檀信徒の要望等をまとめて計画化でき又継続してできる機能をもっている。そして住職自身の声で録音するので聴取者にとって親密感、相互信頼感が生まれる。

3 冊子としてまとめられ布教・教化の本づくりに効果原稿を本にまとめ刊行できる。

4 人間の六根（眼耳鼻舌身意）の中で耳眼意の活用平成五年度浄土宗布教・教化目標に述べているように、『天台大師の「法華玄義」にて「さとり」を求める菩提道において人間の六根（眼耳鼻舌身意——感覚器官）のうち、耳眼意の三つは重要であって、他のもの（舌鼻身）は関係が薄いといっている。そ

して更に耳（根）が特に重要である。これによって教法を聞き修道に励むことが出来るからともいわれている。』

したがって耳（根）と関係の深いテレホンを活用した布教・教化は意義あることであるといえる。

5 過疎化の傾向にある寺院と遠距離にいる寺檀関係の密接化への利点

家の後継者が都市へ流出する傾向がある現在、過疎化がすすんでいる。当寺もそれと同じ環境である。

そのためテレホンを活用した密接化が必要となっている。

6 住職自身にとって布教・教化への意識を高め活動意欲をかきたてる。

「住職は全て布教・教化の教師である」

といわれる。そのため住職は寺の運営・管理と共に仏教学・浄土教のみならず社会一般の諸科学の知識を学び博い学識と教養をもつ格調の高い布教・教化につとめなくてはならない。

テレホン法話は、先ず内容が充実してないと大衆は継続して聴取してくれない。一回の法話は一通話、3分間、原稿用紙一枚半この範囲内で、充実した内容で、わかりやすい言葉で表現することは大変な苦勞であり、大変住職にとってよい勉強になるといえるよう。

二、寺院経営における

テレホン法話活動の位置づけ

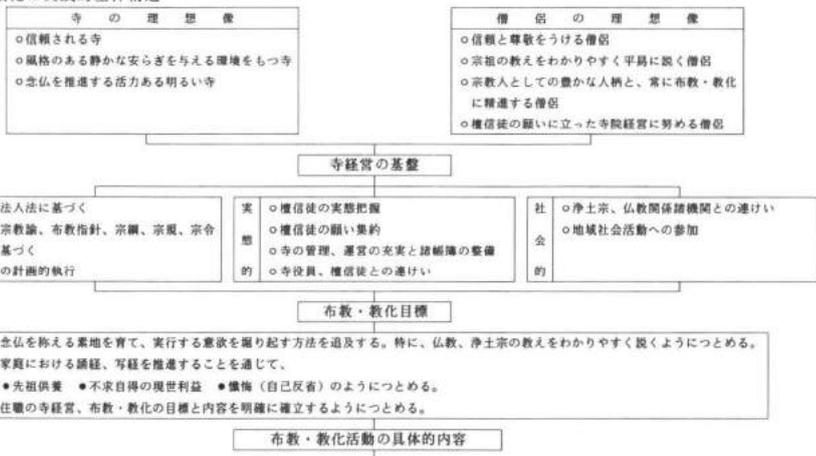
(1) 布教・教化の実践的全体構造に位置づけ

筆者が住職をする峯高寺の布教・教化の実践的全体構造を中心にして述べる。

1 別紙 峯高寺の布教・教化の実践的全体構造を参照

「寺の理想像」と「僧侶の理想像」を先ず想定し、これを土台にして「寺経営の基盤」をも想定した。そしてこの寺の実態と寺としての在り方を自分自身でまとめ、これを土台にして「布教・教化目標」と更に具体的な実

峯高寺 布教・教化の実践的全体構造



<p style="text-align: center;">仏 事</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 年間の寺行事執行 <ul style="list-style-type: none"> ●寺報・掲示板にて計画を告知 2. 御忌会（4月） <ul style="list-style-type: none"> ●家庭動行の練習 ●涅槃・マンダラ仏画開帳 ●法話 3. 施餓鬼会（8月22日） 4. 輪書大法要準備（平成4年 御忌会） （平成8年 普導忌会） 5. 本堂石庫の充実 <ul style="list-style-type: none"> ●仏具の整備 	<p style="text-align: center;">法 事</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 各家年忌法要の徹底 <ul style="list-style-type: none"> ●浄土宗カレンダーで告知 ●法話の実施 2. 月忌参り <ul style="list-style-type: none"> ●寺発行の経本により家庭動行の推進 3. 写経のすすめ <ul style="list-style-type: none"> ●寺発行の写経本により写経の推進 4. テレホン法話実施（毎月1日・15日人替り） 5. 寺場示板の活用（寺史・布教・教化の案内、浄土宗カレンダー） 6. 通夜供養の在り方について検討 7. 看護学校、成人・婦人、老人学級、郷土史学校での法話 	<p style="text-align: center;">僧 事</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 1年1課題の設定と実施 <ul style="list-style-type: none"> ●寺岡基「福徳のお子様方」の本刊行資料収集 2. 朝・壇羅（6時） 3. 朝・動行（仏説三部経の和訳） 4. 寺建立の主旨の徹底—寺史づくり— 5. 寺報づくり 6. 寺の記録づくり 7. 寺の環境整備（寺庭を中心に） 8. 研修・教化団への参加 <ul style="list-style-type: none"> ●役員会、講習会、布教・教学大会出席 9. 同和問題 10. 地域社会への奉仕 <ul style="list-style-type: none"> ●教育委員 ●町史編集 ●中学校環境整備対策委員長
---	---	---

践目標として「布教・教化活動の具体的内容」を設定した。そしてこの方針で毎年実施して行くようにしている。

そして又毎年末一年を反省し、補足、修正していくようにしてマンネリ化しないように心がけている。

この全体構造の中で、テレホン法話の位置づけと役割は大きく、テレホン法話を実行する事により、寺として目標にしている布教・教化活動の目標及び具体的内容が連鎖反応で活性化していくようである。いかなれば一本の芯となり、地下水的な役割を果たしているといえよう。

(2) テレホン法話の衆知

聴聞をいただくことが基本であるので次のように努めている

- ・ 寺行事、寺仏事を通じてPR
- ・ 檀家への年忌法要、月忌参り、寺掲示板、寺報、「寺発送の手紙の封書と葉書に印刷」通じてPR
- ・ 地域社会での活動（看護学校、老人大学、婦人学級、郷土史学校等）においてPR

三、テレホン法話の実践

(1) テレホン法話を始めた動機

1 檀信徒の都市流出に対して密接な連けいをとるためにテレホン活用が有意義だと思った。

2 大衆の寺院観として、葬式仏教という考え方が強い。

そこで寺院経営の理解と近代的センスをもった布教・教化を創造していかなくてはならない。現在日本の社会をみると電話がほとんどの家庭に普及しているのでこの電話を活用することは有意義ではないかと思った。

3 新興宗教への反省にたつて現代人の要望を汲み取りそれに答えていくような積極的努力が必要な時期である。現在社会はマスコミに大きく影響されている。逆にマスコミを活用していくという考え方も必要ではないだろうかと思う。その点テレホンを活用した法話も有意義ではないかと思い実施した。

平成三・四・五年の峯高寺テレホン法話の題

(毎月1日と16日に入れ替え。時間は3分間位の予定)

平成三年度に実施したテレホン法話の題

一月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
二月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
三月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
四月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
五月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
六月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
七月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
八月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
九月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
十月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
十一月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
十二月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え

平成四年度に実施したテレホン法話の題

一月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
二月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
三月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
四月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
五月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
六月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
七月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
八月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
九月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
十月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
十一月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
十二月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え

平成五年度に実施したテレホン法話の題(予定)

一月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
二月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
三月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
四月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
五月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
六月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
七月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
八月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
九月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
十月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
十一月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え
十二月	○ 戒律の巻と修行の巻の教え

(2) 操作

現在 N T T ・ 応答専用装置 A T - E 3 0 の器種を利用している。

(3) 内容

平成三年一月一日より実施して現在に至っている。その内容は前頁の通りである。

(4) 聴取者への感想と意見調査

テレホン法話に対する聴取者として当寺の檀家よりハガキにより自由記載式にてアンケートをとった。次のような意見があった。

1 仏教について、全く知らないことを教えていただき感謝している。

2 耳が遠いので娘にきいてもらい、その内容を教えてもらっている。娘と二人できいている。

3 会社の従業員に、はなす上に参考になる事が多い。

4 御住職の声で直接話されるので、遠地にいる者にとつて有難く思っている。

5 短い時間であるが楽しくきかせていただいている。

次回の予告をだされるので、たのしみに待っている。

6 ききたい時、自由にきけるのでよい。

いつも私は記録帳に記録をしている。

7 時期をみて本にしていただけがあればありがたい。

四、課題

テレホン法話の使命は沢山の人々に仏の教え、念仏の教えをよく理解して頂き生活に活かしていただくことである。そのため、人々のもつ要望をいかにしてきき、まとめ、それによく答えていくようにするかが課題である。このことが聴聞者を拡大していく基本になるのではないかと思う。

テレホン法話を通じて更に現代の人々に必要な近代的布教・教化の在り方を一層模索していきたいと念願している。

(テレホン法話 Ⅷ〇九三〇三三一五七七)

住職学（その二）

吉田光覚

標題については、昭和五十七年の本大会に於いて発表した。〔佛敎論叢〕二六号掲載）今回は続体験談で御批判を頂きたい。

一、日々学生たらん

「われ聖敎を見ざる日なし。木曾の冠者花落に乱入のとき、ただ一日聖敎を見ざりき」

宗侶たる者、この祖師のお言葉を行ぜねばと思う。私は、昭和重修法然上人全集を、坐右の書としている。

常に宗祖の行履に学ぶと同時に、仏敎各派全般に渡る学習を怠ってはならない。この意味で、私は中外日報は大学の講義、文化時報はNHK、雑誌住職は週刊誌、リサーチは少年指導の教科書として購読している。

二、世論に応える

私共はマスコミの批判を謙虚に受止め、世音を聞き、それに対処した教案を練らねばならぬ。対機説法は茲から出発する。

昨年四月、知恩院御忌について、中外日報は社説で批判をした。今年九月一日号の文化時報は「無有」欄で、待つのはどんな場合がイヤかのアンケート調査を掲載した。それに依れば、お経を聞く、結婚のスピーチが上位を占めている。又、増上寺の御忌は、単なる和尚のショウという批評を耳にした。

悪評の原因は何か？、宗門の勤行式は最高に整っている。音律も素晴らしいと思うが、音読の一方交通では

アキアキするのも無理がない。念仏一会に五十人集まれば大音響がひびく筈なのに、一般から唱和の声が聞えない。これは宗門挙げての当面の課題と思う。

三、指導力の發揮

私共の使命である仕事を、大半の寺院は葬儀屋、仏壇屋、石屋等に委せきりである。更に世俗の慣習を墨守して改めさせようとしない。業者にも、福島市で葬祭会館経営の樋口屋主人の如く、僧侶以上に立派な方もいるが、大半は仏書一冊読んだことのない利益本位の業者が多い。私は、今秋こそ仏教関係業者の研修会を主催しようと計画しているが、大方は野放しの状況ではないだろうか。

四、改革を要する具体例

イ 葬儀について

お位牌——東京辺では、戒名を大半、法名紙に書いて添付しているが、毛筆で直接位牌に書いて上げるのが至当だと思う。

死亡月日の下に、逝去ならまだしも、去と書いてあるのを見て滑稽に思った。往生が適切ではなからうか。

住職のお位牌に、一々僧階まで記さねばならぬのだろうか。私は疑問を持つ。

戒名を授与したら、お通夜なり、葬式後の回向の機会に説明してあげることだ。私は、主だった人の葬式には、ハガキ大の容姿に戒名と解説を記して会葬者全員に配布して貰っている。戒名の解説に依って、遺族は、涙の中に遺徳を追憶し、明日の道標とすることができ、本当の追善供養に役立つと思う。

式次第——横浜で驚いたことは、式次第を市当局で作成してあると云う。洵に不可解なことである。住職は主体性を持つことだ。

川越市在の上福岡市では、葬儀に弔辞は読むが、弔電は告別式に読む習慣だと葬儀屋が云う。これは一応譲歩したが、告別式は弔問者が、外で次々とお焼香して帰るのだから、弔辞同様取扱うべきと思う。

ここで問題は、弔電は誰に聞いて貰うのかと云うこと

である。岩手地方では弔電披露として参列者に聞かせる習慣を墨守しているが、一体、なぜ弔電を参列者に披露しなければならぬのか。代議士とか、県議とか、肩書のある有名人から弔電を貰いましたよと、遺族が誇らし気に吹聴する様にさえ思えてならない。私は、弔電報告として、弔辞同様、祭壇の前で読上げる様切り替えている。

「お父上、誰々から貴方の不幸を悼んでこう云う電報が来ましたよ」と本来なら喪主が読上げるべきと思うのだが如何。

岩手の農村では自宅葬が多いが、都市では大半、寺院で行なう。然るに開式の辞はあるが、閉式の辞がない。葬式と告別式が同時のため、弔問者は焼香を済ませば次々と帰ってしまう。すると遺族方は見送りに外へ出てしまう。式場に残るのは読経中の僧侶と僅かな親戚の方々である。閉式の辞は不必要、これを改めようとする寺院が各宗殆んどない。

式中、喪主の謝辞は引導の直後に済まし、参列者には、受付で、香典返しとハガキ印刷のお礼状を上げて居るの

だから、一々見送る必要があるであろうか。第一、遺族方が式中に坐を離れるなど精霊に失礼ではないか、外の見送りが必要なら親戚代表に代更させればよい。然るに住職の葬儀にもこのていたらくである。私は憤りさへ感じている。

関連して、進行係から式次を聞かれるので私は印刷して全員に配れるよう準備しているが、檀家の多い寺院は模造紙に記入してその都度本堂に掲示すれば、説明の点数も省けるし、一般にも分かって貰える。かかる点にも僧職者は手足も動かすことだと思ふ。

仏教用具の活用——最近、一般僧侶間で、松明も妙鉢も用えぬ方が増えて来たと聞くが、合鉢で無常観を抱かせ、松明の作法から厭離穢土欣求浄土の信仰を教えるべきだ。以前は無常旆を行列の先頭に立てたものだが、今日は省略した所が多いように見える。車の時代で止むを得ぬが、私は今春、自坊の落慶法要のお練り供養―パレードの先払いに用いた厭離穢土欣求浄土と、紫地に白字に染め抜いた二流の大旆を、今後の葬列（門前―墓所

迄)に使用しようと思いついた。

ロ 三大行持の新解釈と実践

行事予定表の行事は、行持——行を持たせて頂くと思味付けるのが、仏教的と思う。

御忌会——宗祖の忌日を供養して、恩徳を讃えるのが目的ではあるが、過去一年間を回顧して、実施した報恩行を御報告申上げるのが末輩として御忌会奉修の主眼ではないかと思う。従って私は、

表白——宗定法要集には実に名文の規範が示されているが、あの文をそのまま読んだだけでは、現代人にピンと来ないと思う。住職たる者、例文を参考にして自ら作文するのが当然の役目と思う。

私は、表白の最初には、開山の翌年から毎年実施したことに計算して、「本日茲に檀信徒相寄り相集いて当山〇回目の御忌会を奉修するに際り」と読み始める。法要後の挨拶に何回目の御忌でしたかと問えば、菩提所が誕生してから幾年になると復習にもなる。

次に、「昨年今月今日より、今年今日まで〇人の引導

を垂れ玉へり」と読上げれば、一年間の死亡者数もはっきりする。そして、「最後臨終の夕べには引導を垂れ玉わんことを」で結ぶ。内容には、主だった事業を報告する。

かくすれば表白が生かされ、来年の希望が燃え上ると思われるのである。

お盆・施餓鬼会——お盆に私は縦横二つの意味合を理解させる。縦は血の流れで祖先崇拜の信仰、横はいのち死すべき身の、今、生かされている喜び——生命の祝典・健康の祭典であることを知らせ、如何に生くべきかをさとらせる。

施餓鬼は餓鬼とは飢えたる者、即ち生活(困窮)健康(病人)孤独(愛情)等に飢えている者へ、施す—物心何れかを施すことである。現代語で言えばボランティア活動である。仏心とは大慈悲これ也の実践に努めること。

十夜会——十日十夜の法要は、近年は短縮されて来たが、一回の法要だけで済ましてはならない。お十夜はお念仏の旬間だから、この機に特にお念仏の行を課すこと

である。寺から使いが来たから、代表して老人一人行けばよいと言った安易な考えを拂拭して家族全員わが家で取組めるお念仏の作業を課すことである。先ず十夜法要であるが、三尊礼と四誓偈位で、天下泰平回向文―天下和順から務修礼讓で終らせるだけで済ましてはいけない。寧ろお十夜にこそ天下和順のところの偈文を和訳で僧侶一緒に朗読することが望ましい。

写経であるが、農村等では回向料を納めて迄寺へ来て写経をなさる篤信家は一人も居ない。そこで、私は、用紙を渡して家族ぐるみ名号の書写を勤めて来た。カナでも漢字でも、ボールペンでも鉛筆でもよい。数多く名号を書くことである。或家庭ではノート一冊に小三の子供達に迄書かせて届けて呉れた。称い乍ら記し書き乍ら称している―これに優る念仏培養の手立はないと思う。前述にお念仏の家庭作業と言ったのはこの事である。

何処の寺にも、境内に百万遍供養塔が一基や二基は建ててあると思う。私は一億遍念仏供養塔を建立したい。こうした信仰運動は、各センター当りが計画して、プ

ロック毎に一億遍念仏書写を集め、随時随所に建立したらと提案したい。

とまれ写経を他に奨める以上は、住職自ら写経を心掛けるべきである。私は加行中は休憩時間を利用して観經一卷を書上げた。拙寺の位牌堂新築の際は、天井板に阿弥陀經、発願文と歴代住職の法名と遷化年月日を書いた。本堂内陣の天井には、三尊の御徳を讃えた文を和文で書いて見た。

宗門役職員の社会的活動

教区長・教化団長・組長・教区会議員等の諸師方は、上意下達や宗門指定の行持だけに終っては行けないと思う。教区内寺院及び檀信徒の布教活動の助言なり指導は勿論であるが、社会的活動についても、現実社会を直視して対策を講じて頂きたい。また、色々やりたくも予算がなくてと言われる方がいる。これは単なる逃げ口状に過ぎない。

新興宗教がどんくはびこる現状、如何に対処すべきかが大きな課題である。新聞やテレビに時折見えるが、

葬儀代がかかって困ると云う。それを救済する方法が無いのか、寺院は全く無策、無関心である。私は教化団長時代、六波羅蜜を宗門的に（禪定）落つきましよう。お念仏となえてと云う風に砕いて、教区内寺院檀家に全戸無料配布した。この外にもポスターを全戸に配った。郡仏教会では、父母恩重経を現代風に改訳して郡内各戸に配り、相当活動資金が生じた。全国の宗門の中では立派に活動している寺院も教化団もあるのだから、団長会議に資料を持ち寄って交換し、同一步調で活躍することが望ましいと思う。

五、各寺に望ましい備品

国歌国旗国史と同様、宗教宗紋宗史がある如く、各寺院にも夫々寺の歌、寺の紋、寺史一冊を備えること、拙寺では寺の歌として、普通の唱歌に類した歌曲と、詠唱用と二通り作った。寺紋は、極楽寺なので極楽鳥を形取った。寺史は印刷してどなたにも上げられる様にしてあるのと、学校で用いる歴史年表の如く、模造紙四枚に

「この寺の歴史」として墨書して本堂に張ってある。初めて来られた方は、まず寺が創立以来何年になるかを聞きたがる。こうしけおけば、留守中にそと本堂へお参りに入った人でも一目で分かるのである。

六、目で視る布教

自分のことのみを記して借越ではあるが、一、二参考になればと思ひ列挙してみる。拙寺では今春、本堂屋根の改修と小規模の本山寮の落慶法要を営んだ。私は、この建築は「ふるさと創生」の一環として、観光的役割も含めて推進したのである。

現代は視聴覚の時代と迄言われているが、私は浄土宗——引いては仏教の要を目で観、心で読んで貰える様に、建物その他に具現したのであった。屋根の構造は銅板本瓦葺であるが、本堂外部の塗装は多少宇治の平等院を参考にし乍ら、黄卷赤軸（経文）を具現して縦は赤色、横は黄色とした。棟に掲げた三個の紋章は、金色に輝くだけで晴天には下から見えず内容が不明なので、下に同じ

く描いて表示した。三尊を梵字で書き、弥陀は法輪で、勢至は宗紋、観音は寺紋で囲んだ。棒葺の先端は全部法輪とした。

本堂の外陣の中央正面には一間半の立派な欄間があるが、東西四面が削除していたので中国北京の芸術協会の協力を得て、見事な彫刻が実現出来た。正天云海・彩鳳凌棲、蓮花白鷺、熊猫竹子と山門に掲げた醒覚老鼠（これは日光の眠り猫に対照したもので、釈尊入涅槃の際の鼠の活動に依ったものである。親しまれているパンダは高祖が若い頃愛した動物と推定し、パンダの好きな竹の一節の人生忍辱精進を論じ、更に次男三男が郷里を離れる時代なので「筍や何処へ生えても根は一つ」の俳句から古里を忘れる勿れの教訓ともした。

山門の前には、菩提樹（左）沙羅樹（右）に樹名と解説の立札を建てた。山門をくぐると本堂向拝迄一〇メートルほどの参道の中央三分の一を白く染め二河白道を現出した。庫裡の屋根の下に四門を大きく掲示し正面は発心門から始めて右廻りにし西部が涅槃門で結んだ。山門

の正面の柱には四句の偈を記し、イロハ歌を付けた。

七、布施行の垂範

古来、桑門は財施に対して法施と言われて来た。然し宗教家が財を施したからと破戒僧とは言わぬと思う。寧ろ現代は、経済力のある寺院はどしどし財施を行ずるべきと思う。ボランティア活動を推進することが、私共の一任務ではないだろうか、物心二面の活動ができる僧侶は仕合せであり理想的である。

私は、経済力がなくとも、人間誰にでも出来る最後の、そして最大の布施行を提案したい。それはアイバンクと献軀に登録することである。

若し自分のこの目が、事故か何かでつぶれたと仮定したらどうであろう。耳が遠いなどの比でない。お先真暗である。又、高齢者社会を迎えた現代ではある。その原因は多々あるが、その一つは医学の進歩であろう。一層研究して頂いて、高血圧や癌も征服して貰うためにも、自分の遺骸が役立たせて頂けるならこんな有難いことが

ないではなからうか。

私はアイバンクには十五年前登録した。献体に申込んだのは昨年五月一日で、受付番号は千五十番であった。名簿を見ると、僧侶らしい人は一名もなかった。

私は宗議会で、宗侶は全員登録するよう決議されることを望んで止まない。それこそ日本一の浄土宗になれる。仏心者大慈悲是也私共は布施行の実践に垂範しようではありませんか。

八、往生の覚悟

諸行無常——今日は他人の葬礼し、明日はわが身の野送りぞー黒谷和讃の一節である。これを説く私共は、果して往生の準備をしているであろうか。臨終行儀を盛んに論議しているが、推尾大僧正のような往生は千人に一人であろう。私は十年前に遺言と遺訓、辞世の句を認め表具し、喪主が臨終の年月日時間を記入出来る様になっている。葬儀の際のお礼の挨拶も自ら為すべくテープに録音しておいた。

一宗「福祉」事業展開の一考察

— その4 現代社会・経済状況における推進のあり方 —

硯川眞旬

まず筆者が確信することは仏教の指導性についてである。それは極めて広汎なものであり、時代の潮流で行きづまることはありえない。要は、教義の顕し方が明確であるか否かと言うことである。

このことは、浄土宗にあっても例外ではなく、現代社会において宗義の社会的な発露がなされているかどうかの点検・立証が必要であろう。

就中、国民大衆（住民）と密着できうる教団としての在り方が問われているのである。そうした意味で、「誰のための寺院か」について考えなおしてみることが大変意義がある。

言うまでもなく、住民のための寺院（公共施設）であ

る。したがって、宗侶の実践は住民の台所と直結した活動でなければならぬし、寺院は住民の生活の福祉（幸福）を求める「こころのオアシス」でなければならぬ。すなわち、住民の生活を日々安じる宗侶の姿勢、併せて社会の平和を求め挺身する態度は宗侶の当然の在り方である。

すべての宗侶が、かかる意識・覚悟をもって実践するときはじめて、宗義の社会的・現代的展開が可能になると考える。その一方策が「福祉」事業の展開であると言えよう。

なお、拙論に言う「福祉事業」とは宗規第二八号に謂う「公益事業及び教化事業」を指すことにする。した

がって宗令第七五号に謂う「社会教化」に同義とする。

周知のとおり、浄土宗は大正期「社会事業宗」と称されるほど一宗における取り組みはまことに活発であった。それは当時の宗務当局の慈愛にみちた積極的な施政と、自己欲望を抛棄し、まったく己れを空しくして住民の中に没入した宗侶らの慈悲行・布施行・菩薩業に支えられていた。こうした誇りを現代社会に転じ、みなおしてみる必要がある。

さて、近年の一宗における「福祉」事業への取り組みをみてみると、これにかかわる宗侶・寺院等は必ずしも多くはない。また、かかわっている場合にあっても国家の社会福祉政策や教育行政の委託事業としての経営や、行政職への従事がそのほとんどであり、本宗独自の宗義を活かした（宗義に基づく）取り組みはいまひとつである。

関連する宗務施策をみても、宗義の具体的発露を推進するための組織的・計画的な「福祉」事業促進・奨励策が未整備・不十分である。例えば、その現状は公益・教

化（社会教化）事業の全国組織（社会福祉事業協会、保育協会、保護司会、教誨師会、児童教化連盟、青年会、スカウト連絡協議会——順不同）を通して、その連絡、調整をはかっている程度である。このように、関連する宗務施策は明確な推進・育成策を持たず、そのため末端への助成・支持が徹底していない。

なお、今後次のような全国組織化と、その育成が必要である。すなわち、民生・児童委員や仏教看護・地域サービス・施設奉仕ボランティア、テレホン相談（法話を含む）、福祉系研究者、福祉行政職員、教育等の其々の全国組織である。

そこで基本的に重要なことは、一宗としての「福祉」事業（社会教化事業）の理念（教義の顕現）を具体的に明確化（宗乗・宗学として）することがまず大事である。併せて、「福祉」事業を活性化させるための宗務当局の科学的専門性の向上が急務である。

さて、周知のように現代資本主義社会に生活する国民大衆は、「利潤追求」という資本主義論理の遂行の中で、

経済的困窮や精神的・身体的疾病等、様々な福祉問題の発生と紙一重の生活を強いられており、常に生活の危機・生命の危険（福祉の危機）にさらされ続けていることを忘れてならない。

言わば、構造的な政治上の問題がその底流に横たわっており、これが種々の福祉問題を産み落としているのである。その結果、例えば精神的荒廃や人間性喪失、健康破壊等をも増大させている。

思うに、こうした状況の時代にこそ、浄土宗義・教団の社会的価値・存在意義がとくに問われていることを認識しなければならない。

すなわち、いのちの尊さや、人間としての基本的な在り方の認識がとかく軽視され、物質的な欲望に支配されがちな現代社会状況下において、人格的・精神的・心理的な「こころ」の問題は正しく自覚されにくい現状にある。そこで、かかる意識改変・人格錬磨・健康回復をはじめ、パーソナル（対人）ソーシャルサービスを中心とした民間活動として、宗義を基づく具体的な「福祉」事

業の展開が要請されている。同時に、資本主義的諸現象への宗義による「こころ」（良心・倫理）の浄化・裏づけが期待される。こうした浄土宗独自の拡がり企図されるべきである。

つまり、宗義に基づく社会教化事業をすすめる宗侶・寺院・宗務当局（教務所を含む）の社会的役割の重要な柱をここに求めたい。必ずや、このことが宗義の社会的・現代的展開になるものと確信する。

さて、次に厚生行政との関係について注意を喚起しておかねばならないであろう。

昭和六十一年五月、厚生大臣諮問機関・社会福祉基本構想懇談会で「社会福祉改革の基本構想」がまとめられた。これによると、今後の社会福祉の方向を経済的福祉（ものや金、救済的福祉）から、人間的福祉（パーソナル・ソーシャルサービス）へ転換をはかることが強調されている。

また、平成元年三月、厚生省所管・社会福祉関係三審議会合同企画分科会「今後の社会福祉のあり方」（意見

具申)も、先きの「構想」を發展させる形となっている。

すなわち、経済的負担の軽いパーソナルサービスや在宅福祉施策に力点が置かれ、相互扶助が暗に強調されている。このように、物質・金銭給付サービスの等閑化や、民間活動強化による人的資源の確保等、所謂「安上がり福祉」の志向が色濃く盛られている。

これらの点の問題性については、別に拙著『現代社会福祉方法体系論の研究』（八十年代出版、昭和六〇年）ほかで述べているので参照されたい。なお、よく確認しておくべきことは、こうした「魂胆」を看破したうえでパーソナルサービス（人間的福祉）として、この「このころ」の問題へ取り組むことが肝要なことである。かかる方向での宗義に基づいた慈悲行・布施行の実践でなければ、人らしい生活を希求し、迷い苦しむ現代人に「真実」を伝えることはできないであろう。

また、以上のような認識を持たない限り、仏教者の純粋な実践行も予期しない方向へと転用され、国民生活をかえって混乱させ、住民一人ひとりを苦境へ追い込むこ

ともなりかねない。つまり、この視線が欠落すると、崇高な宗義を国民大衆へ正確に伝えることはできない。

このことは宗学のうえからも明らかにされるべきことであり、そうした宗乘的な姿勢の堅持が必要である。

そのため、一宗「福祉」事業推進の総合的ポリシーが不可欠である。また、その基礎となる宗規・宗令、財源、人事等の確立が急務である。併せて、相互の統括・調整・助成を緻密にするための前出全国組織の拡充が重要である。さらには、これらの要となる宗議会・宗務当局の一層の活発化が要請される。加えて、総合研究所規程に福祉・教育研究部を追加すること、並びに総合学術大会に福祉・教育部会を設けること、あるいはまた本宗関係学校の福祉・教育学科等の連絡・協議機関の設置などを要望しておきたい。

なお、本宗においては平成二年三月に、社会教化主事に関する規程が發布された。これは、現代の社会構造の変化に対応する本宗教化の拡充発展を図るための専門資格制度である。今後、社会教化事業の中核となり、拙論

で指摘してきたような方向で活躍する「望ましい主事」の誕生を期待したい。また、仏教大学に平成五年四月開設された仏教看護（ビハラー）専攻科についても、同様の期待が持てよう。

ところで、これまで述べてきた事柄に関して、これらを体系的に推進する基本的理念と、その具体的な「総合システム」（規程・機構等）の筆者案につき、仏教大学刊の『仏教福祉』第十四・十五・十七号や、『仏教社会事業研究所年報』創刊号、『仏教と福祉』、並びに日本仏教社会福祉学会の『年報』第二二号に詳述しておいた。

とにかく、早急に全国寺院・宗侶の意識・実態の調査を行なうとともに、そのデータに基づく関係制度の審議設定がまず急がれる。

然うして、「社会事業宗」としての歴史的誇りをも基盤にして、全宗侶が丸となり、こうした慈悲行・布施行に積極的に取り組み、ひいてはそれが菩薩業につながるよう一層の精進をしたい。

そうでないと、信仰宣布の実際が表現できなくなり、

後世に大きな課題を残し、歴史の評価は必ず厳しいものとして、本宗自体・宗侶自身にかえてくると考えられる。

願わくば、一宗あげて経済優先・物質中心の価値観を是正する方向で、今後ともこの病根に介入し、「福祉」事業の積極的な展開によって「人さながらな社会」の建設に尽したい。この道が、浄土宗義の根元からの社会的・現代的展開であると確信している。

平成五年度
活動報告

教学研究部 活動報告

一、阿弥陀仏信仰論

阿弥陀仏信仰論は、救済者としての阿弥陀仏と、被救済者としての衆生との関係を中心として、その基盤の上
に論じられるべきである。従来しばしば論究がかさねられて
いるような、ただ単に、救済者としての阿弥陀仏の
仏身（三身説中の報身仏）、あるいは本願（四十八願の
分類、第十八王本願）についての論議でもなく、ただ単
に被救済者としての凡夫（人間観）、往生行（安心、起
行、作業、行儀）、往生浄土（往生観）についての論議
でもない。そのような論議を重層的に統合しつつ、救済
者と被救済者とがいかに関わりあい、その関わりを通し
て被救済者はいかに質的な転換をするか、といった信仰
の具体的種々相を説明するのが、この阿弥陀仏論である。

被救済者としての私は、人間の性に支配まかされながら、
その命ずるままに、ただこの世をオンリーとする生の営
みをくりひろげる孤独者であり、救済者としての阿弥陀
仏の実在はおろか、自分自身が人間の性に束縛されてい
るという現実すら把握できないまま、その束縛から脱出
することを意識することなく、ただ自身のこの世俗にお
ける栄枯盛衰や、肉体の死生に思い煩うばかりの哀れな
生存者に過ぎない。

しかるに救済者としての阿弥陀仏は、そのような世俗
に埋没している私をして束縛から脱出せしめ、死生に思
い煩らないのみに私に転換せしめようとする利他度生を自
身の根本願望とし、しかもその願望を成就させた救済者
である。したがってその救済の活動は、因位における願
行を成就して阿弥陀仏となり給うたその時以来、迷いを

続けているかけがえのないわが子に向かって、「わが名を称えよ、しからばわが国に迎えとる」と呼びかけ、今日にいたるまで絶え間なく呼び続けられている。被救済者としての迷い子である私は、阿弥陀仏のその呼びかけの声、願成就の救済の聖意に気づくと、気づかないとはかかわらず、その真直中に包みこまれ、被救済者として位置づけられている。被救済者という表現は、救済者による救済を前提とした表現であるから、救済をめぐる能所の関係は、救済者である阿弥陀仏の願成就の聖意と救済活動にはたらく中に成立する。

阿弥陀仏信仰は、阿弥陀仏の名号を主軸とする二重の呼応関係の上に成立する。したがって阿弥陀仏信仰論は、称名を主軸とする二重の呼応関係の上にくりひろげられる信仰上の具体的な種々相を解明するにある。

具体的には、まず、「わが名を称えよ」という、阿弥陀仏からの呼びかけを我々が頂戴する。その呼びかけに応じて、阿弥陀仏の御名を呼び奉る。また心の中で「どうぞ、この私をお救い下さい」と、阿弥陀仏に呼びかけ

ると、その呼びかけに応じて阿弥陀仏が救いの手を差しのべてくださる、ということである。

阿弥陀仏信仰論を論ずるには、阿弥陀仏信仰に生きた人の言行を資料とし、それに基づくべきである。法然上人（一一三三—一二二二）は、口称念仏三昧発得という体験者であり、在世中に「源空はすでに得たる心地にて念仏は申すなり」（つねに仰せられける御詞）第二十三・『法然上人行状絵図』第二十一巻所収）と述懐され、「いきらば念仏の功つもり、しなば浄土へまいりなん。とてもかくても、此身には思ひわづらふ事ぞなきと思ぬれば、死生ともにわづらひなし」（同上）第二十七）という心境に達せられ、阿弥陀の信仰を生き抜かれたのであるから、上人の言行こそ阿弥陀仏信仰を論ずる最適な資料とすべきである。

法然上人の言行は、その遺文と伝記の上に伝承されている。しかるにこの遺文と伝記には、それぞれ新古の層があり、伝承の過程において修飾、布衍、改竄などがなされているから、よほど注意深く見極めて良質な資料を

選ばねばならない。

とくに遺文には漢語と和語によって綴られたものが現存している。そのなか和歌を除けば、ほとんど、どれ一つ取りあげても、上人が自発的に執筆されたというよりも、他のもとめに応じて執筆されているといつてよい。

このことは、上人が自身の宗教体験を組織に体系的に論述する著作人でないことを物語っている。さらにまた、和語の遺文には消息、問答、法語という類があるが、いずれも相手があつてのことであるから、上人はまさに対機説法の人といわねばならない。これらのことを踏まえ、考えてみるに、上人は自身の阿弥陀仏信仰を客観的に論述することはなかつたけれども、自発的にいくつかの和歌を遺しているのです、その心情を汲みとることができ。さらには、信仰を同じくする道俗からの問いに答えているから、阿弥陀仏信仰に対する幅広い具体的な種々相にふれることができる。

ともかく、現存する宗祖法然上人の言行に関する資料を駆使しながら、上人をとおした阿弥陀仏信仰の実態を

解明したい。

以上のような研究主旨のもと、十四名の研究員が左記の課題について、分担研究をすすめるものである。

第一章

① 曇鸞の阿弥陀仏信仰論

② 道綽の阿弥陀仏信仰論——仏・凡の関係において

③ 善導の阿弥陀仏信仰論——『観経疏』・『行義分』を

中心として

④ 懐感『釈浄土群疑論』における仏と凡夫

⑤ 法然の阿弥陀仏信仰論

第二章

① 初期阿弥陀仏經典の成立

② 浄土經典に見られる誓願思想の起源と展開

③ 初期菩薩道と阿弥陀仏信仰

④ 浄土の問題——『十住毘婆沙論』から『往生論』へ

⑤ 西蔵仏教の浄土教理解

⑥ 念仏と業——普賢行願讃から五種正行へ

⑦ 現代における阿弥陀仏信仰論の意義——現代の諸問題

に対する相対的意義の確立へ向けて

(研究員・小林尚英 記)

二、浄土宗日常勤行式の総合的研究

我々宗門人にとって「日常勤行式」を知らない人はなく、それが布教教化活動の中核をなす重要な宗教儀礼であることは言うまでもない。現在放映されているテレビ放送の中に、『知ってるつもり』という人気番組がある。いまそうした視点で「日常勤行式」をみると、一見多く

を知っているつもりであるが、事實は現行「日常勤行式」の起点に立つものが、どのような状況下で、どのような目的をもって成立制定され、またいかなる変遷を経て今日に至ったかなどについてもほとんど確かめられないままに、いわば「知ってるつもり」で経過している面も少なくないように思われる。いま、現代人にむけて「勤行式」の時機相応なあり方が問われているとき、ま

ず成立変遷等を適確に把握したうえで、そのような課題と取り組む必要があることは言うまでもない。

本研究は時機相応の「勤行式」のあり方を探ることを主眼におきつつ、その前提としての基礎的研究を目指すものである。

ところで浄土宗における現行「勤行式」の差定は、諸宗のそれと比較してもよく整備されたものとして、識者の評価も極めて高い。しかし、例えばその起点にたつものについて、つい最近まで『浄土苾芻宝庫』に記載されている「勤行式」に始まると信じられてきたほどである。

昭和五十二年『蓮門六時勤行式』(以下『六時勤行式』と称する)が発見されて以来、研究がかさねられ、現行「勤行式」にみる差定は安政四年(一八五七)五月、増上寺学頭、即誓観随を中心とする学識経験者により編纂制定された『六時勤行式』が、ひろく宗内に流布していたことが確かめられた。当時、浄土宗における増上寺(総録所)の位置からみて、それは幕藩時代の浄土宗におけるいわば「宗定勤行式」といって過言ではない。

本研究はこの『蓮門六時勤行式』の制定を研究の中核において、左記事項にそって分担研究を進めているものである。

①『六時勤行式』に関する今日までの研究成果をふまえ、起点にたつ『六時勤行式』自体を再検討し、勤行式が置き忘れてきた重要な課題等を指摘し、「勤行式」のあり方を考える一助とする。

②『六時勤行式』の編者、観随によれば、六時の勤行は宗祖の開宗以来、誦経・礼讃（礼拝・讃歎）・念仏あるいは助正兼行の実践をもって一宗の軌格とし、宗徒もこれを遵守してきた。しかし、安政年間にはすでに弊風が浸透し、法儀も溷濁の状況にあったという。この事態を憂慮し、正当な勤行の回復をはかった者も少なくはなかったが、観随はそのような先哲の努力の一端として忍激、法洲が『浄業課誦』『浄土礼誦法』等を編纂刊行したことを指摘しているが、そのほかにもこの『六時勤行式』に影響を与え参考にされたものが存在したことは想像に難くない。

い。そこで『六時勤行式』の成立、制定に至る過程及びそれに影響を与えた各種典籍を調査し考究する。

③宗祖、二祖、三祖時代の勤行

④鎌倉末期より室町時代の勤行

⑤忍激以前及び以後、『六時勤行式』に至るまでの勤行法

⑥影響が予測される他宗の勤行法

⑦『六時勤行式』の制定後十一年を経て明治維新をむかえ、明治六年（一八七三）には浄土宗大教院が誕生し明治十八年に及んだ。この時代の浄土宗の動向については従来あまり語られていなかったと言えるが、そのことは「勤行式」成立以後の展開を考えるうえで一考しておく必要がある。そこであらかじめ神仏混合の大教院、浄土宗大教院という明治初年の浄土宗政の動向を研究し、時代を把握したい。

⑧大教院時代、明治九年（一八七六）三月、徹底は『鎮西派規則』（三章十八条）を制定しその第三章第一条（「法式の事」）中「恒式」及び「別式」を定

めている。その「恒式」は先記『六時勤行式』と関わりながら現行のものに近づけたとして注目される。また無視できないのはこの時代に『教会行儀式』として、在家用の「勤行式」を制定していることであり、明治八年十二月浄土宗大教院は「浄土宗教会規則並施設方法」を制定しその第四条に「教会行儀式」の実修を信徒に勤進するよう指示している。その差定の内容は今日までの調査により明らかになったが、またこれを基礎とした各種在家用「勤行式」が刊行流布している。出家用に対し在家用「勤行式」の必要がさげられる中で大いに参考とされるべきものもあり、この点も更に研究を重ねたい。

⑨「勤行式」は明治二十年代より大正年間をすぎ、昭和十四年（一九三九）現行「宗定勤行式」の制定に及ぶ。およそ半世紀の間に、しばしば機会を得て改訂され変遷をくりかえし、以後七版を重ねて今日に至っている。そこで宗制の改正にともなう宗定「勤行式」の変遷と平行して考察する必要もあるが、今

回はとりあえず、「宗定法要宗」及び宗定外の重要な「法要集」を調査し、昭和十四年に至る「勤行式」の研究と変遷について解明する。

⑩「勤行式」に列記される多くの偈文は浄土経典、浄土宗祖師の典籍にその根拠を求めることができ、それらの偈文及び「勤行式」の中で重要視される「礼讃」の元意をふりかえり、「勤行式」に採用される意義等を検討研究される。

以上の分担研究の成果に基づいて、新時代における浄土宗「勤行式」のあり方を模索してみたい。

（研究代表・大谷旭雄 記）

二、浄土宗典籍・版木の研究

——浄土宗寺院所蔵文献類調査整理研究——

浄土宗寺院において、その寺の住職さえ自坊に何が所

蔵されているのか知らないまま、また、什物帳で所蔵していることは知っていても蔵の中において一度も見たことがないまま、黴や虫食いによって損傷していく貴重な文献類は多い。また中には、本堂や庫裏の新築・改築などにおいて、その寺院所蔵の文献類（古書籍・古文書・経本・寺誌・記録・版木・絵伝等）が廃品として処分されたりする例もある。しかしこれらの中に貴重な文献類が数多く存在するのである。よってこれらの文献類を調査整理し、各寺院にその存在価値を認識してもらい、保存し後世に伝えていく援助となることを目的として、平成五年十月浄土宗総合研究所内に「浄土宗典籍・版木の研究——浄土宗寺院所蔵文献類調査整理研究——」のプロジェクトが発足した。

このプロジェクト研究は、顧問に水谷幸正所長（佛教大学教授）・松永知海佛教大学助教授を迎え、研究所の竹内真道研究員（担当代表）・大澤亮我研究員・齊藤舜建研究部員が担当することになった。プロジェクトのメンバーは数回の会議を重ねて、まずこの研究には長期に

渡る研究期間が必要であることを認識し、平成五年度は、研究準備期間として、浄土宗総合研究所西部のパール・コンピュータに既存の情報を入力し整理することを中心に行うことにした。そして平成五年十一月より同六年二月にかけ、浄土宗宗務庁の許可を得て『浄土宗寺院名鑑』掲載の全浄土宗寺院のデータ及び昭和四十三年の浄土宗宗勢調査記載の寺院什物（掛け軸・古文書・記録等）を全て入力した。この後、『全国寺院名鑑』『日本寺院名鑑』『増上寺史料集』『浄土宗全書』及び各地方より出されている文化財関係誌や新聞記事等に掲載の浄土宗寺院所蔵文献類を現在入力中である。

これらの入力作業により、全国の浄土宗寺院に何が所蔵されているかの基本的把握ができるのである。また浄土宗にとっても文化財保存の上から貴重なデータとなることは間違いない。ただデータの悪用を防ぐため、寺院の教区・組は入力したが住所は入力しなかった。またデータ・フロッピーは浄土宗総合研究所西部で厳重に保管している。

さて、平成六年度からはパソコン入力作業と平行して現地調査を実施していく予定である。この調査にあたっては、往々学者が行う学問的関心のある部分だけの一部調査とならないよう、一寺院所蔵文献類全調査を基本とし、対象寺院に喜ばれる結果となるよう努力してすすめていきたい。

このプロジェクト研究は長期にわたる継続・人員・費用が必要であり、浄土宗各御寺院の御理解をお願い申し上げる所存である。

(研究員・竹内真道 記)

布教研究部 活動報告

一、環境問題研究

世界各地で異常気象が多発し環境（自然）への関心と危機感が高まっている最近の状況の中で、我々宗教者だけが、無関心を決めこんでいるわけにはいかない。なぜならば、環境問題が優れて政治的、経済的、社会的、科学的問題であるばかりでなく、極めて倫理的問題であり、我々の生き方そのものに関わる問題だからである。

我が研究班では平成四年度の活動として、「環境問題への視座」をテーマとして、四回の学習会をもった（『布教資料』第七号に掲載）。これは我々浄土宗教師が環境問題を取り上げるにあたって、どのように立ち向かうのかという、基本的なコンセプトが求められていると考えたからである。

第一回は七月二十日に環境監査研究会の酒井嘉昭氏に「環境問題とは何か」のタイトルで環境問題の基本的概念をお話いただいた。第二回は九月二十八日に、大正大学教授の松濤誠達氏に「環境としての自然——初期仏教の場合」として、インドにおける初期仏教徒がどのように自然と立ち向かっていたかについてお話いただいた。また第三回は十月十九日に筑波大学教授の奈良博順氏に「日本文化と自然」として、日本人は理念が感性とは結びつくが、行動とはなかなか結びつかない点をお話いただき、しかし宗教者は実践を通して理念を深めてゆくことが使命であるということを、椎尾先生の「共生運動」を参考としてお話いただいた。さらに第四回は十一月九日に、埼玉工業大学の前学長である武藤義一氏に「地球環境と宗教」としてお話いただいた。科学者でもある氏

は宗教者の環境問題への関与、影響力については極めて否定的な見解であった。

以上の四回の学習会の中で問題となったことは、我々にとって環境問題と言った時の、その「環境」という言葉について、整理をしておく必要性を感じたことであった。つまり「環境」と言っても、地域レベルの環境もあれば、国単位、地域レベルの環境もあり、また隣人どうしの環境という意味も含まれるということで、議論がかみ合わないことがたびたびおきたからである。

こうしたことから平成五年度は、コーディネーターとして研究代表に松濤誠達氏をお迎えし、言葉の整理を行い、今年度は環境問題に立ち向かうための、我々宗教者としての理念枠の構築を目標とすることが決まった。

そして今年度のテーマは「仏教と自然」とした。もはや西洋の自然観のゆきつまりは、西洋人自身が認めるところであるが、それに変わる東洋（仏教）の自然観をはっきりとした形で打ち出すことが、今最も我々に求められていることであると考え、平成六年二月十六日に

「仏教と自然——環境問題を考える——」のタイトルで公開シンポジウムを開催した。

提言として①「インドの自然観」を松濤誠達氏に、②「チベットの自然観」を佛教大学助教授の小野田俊蔵氏に、③「中国宗教と自然」を早稲田大学教授の福井文雅氏に、④「日本における仏教と自然」を東洋大学教授の河波昌氏にそれぞれ講演いただき、終了後会場からの質疑も交えて、松濤誠達氏の進行でディスカッションを行った。そして最後に大本山増上寺の藤堂恭俊台下より「念仏者にとっての環境問題」と題して御垂示を戴いた。自然に対する仏教者としての理念枠の構築を踏まえ、浄土宗の教師一人一人が環境問題に対しての意識を高め、そして世界的視野にたつて平和を考える姿勢を築いていくことが、本研究班の最終目標であることを確認した。なお、このシンポジウムの講録（要旨）は『宗報』に掲載予定である。

（研究員・長谷川岱潤 記）

二、生命倫理研究

——寺院活動におけるターミナルケア——

浄土宗の寺院教化活動にとって、檀信徒の臨終にいかに関わるかという問題はすべての教化活動の核心となる課題である。

本来、死の不安におののき、死後の恐怖から逃れるための教導は浄土教の独壇場であったはずだが、近代医学との乖離、寺院と周辺社会との関係の変化、法要儀式の形骸化等々の環境変化にともない、寺院と檀信徒との関係もまた変化してきたのが実状である。伝統的な臨終の儀式を行っている寺院はほとんどなくなった。一方、一般社会では、地域の共同体が崩壊し、家族形態が大幅に変化しており、東京都では菩提寺をもたない、すなわち自分や家族の死後の納まり場所の決まっていない人が半数以上いるという調査報告もある。また、迷える若者たちは、心の救い、安定を求めて新しい宗教や集団に多数

押し寄せるといった現象も生まれている。

かかる現状のなかで、共通していることは〈こころ〉の拠り所がない、〈いのち〉の落ちつき場所がないということではないだろうか。ここに臨終の儀式をふくめた〈看とり〉の習慣を再考する必要があると考える。

総合研究所は宗務当局の諮問を受け「医療と宗教」の問題を取り上げ、前に「脳死臓器移植に関わる問題」について報告を出し、続いて「寺院活動におけるターミナルケアのちの看とり」についてというテーマで研究を進めている。

この研究班は「寺院活動」に重点を置き、現在浄土宗内寺院ではどのようなちの看とりに関する対応がなされているのか、また出来るのか、「宗報」の平成五年十一月と十二月号にアンケートを添付して予備調査を行い、その回答者に調査票を送って詳細な回答をしていた。

現在、このアンケート調査の分析中であるが、現地調査も実施し年度末には報告書を提出したい。

またこの研究班においては、臨死問題研究会より藤木雅清、斎藤晃道、安孫子虔悦の三氏、小倉南病院より村上徳和氏に協力していただいている。

(研究員・大室照道 記)

三、情報研究——パソコン通信——

ある組織の「情報」について論じる場合、研究の対象になるメディアは多岐にわたる。現在布教部において中心に据えている課題は、教団内部の各機関、寺院相互の連絡の迅速化をはかると共に、時代即応の教化力の充実を促進するための方法について研究を進めている。具体的には、①宗内のスケジュール監理、②宗内各機関との連絡、③経典、教化資料のデータベース化、④教化情報のネットワークである。

この目的達成のため、近年急速に発達し、既に学問・経済等の様々な分野で大きな成果を得て、普及してきて

いるパソコンを使用するニューメディア、パソコン通信に注目し、研究所の実験局「浄土宗ネット」を、国内大手のネット局である「NIPPON Server」の中にプライベートフォラムを設けて平成五年より試験的に運用をしている。

パソコン通信とは、私たちが日常使っている電話回線に、パソコン（またはワープロ）を接続するだけで、膨大な資料の中から必要な情報を検索したり、同時に多くの人々と会議を行ったり、お知らせを一度に大量に送ったり、また一つのテーマについての意見をストックすることが出来る、大変に便利なニュー・メディアである。

パソコン通信の持つ、他のメディアとの決定的な相違は、単なる一方通行の連絡手段ではなく、通信に参加するすべての人が、情報の受け手であると同時に、情報の送り手でもあるという、双方向のきわめて柔軟性に富んだコミュニケーション手段であるということである。このことは、パソコン通信に参加することによって、参加する者同士の相互の情報、知識、ノウハウを共有しあう

ことができるのである。具体的には一宗、各教区から送られてくる各種の情報、各寺院の教化の実践例、法要の差定例が登録されれば、四六時中思い立った時、即時の参照が可能となる。

パソコン通信は、学問やビジネスの世界では既に多大な成果をあげ、多くの人々によって利用されているが、このパソコン通信を浄土宗の各種情報の収集・提供及び宗内の各種コミュニケーションに積極的に利用しているというのが、「浄土宗ネット」の目的である。

(研究員・市川隆士 記)

四、葬祭仏教の総合的研究

本研究「葬祭仏教の総合的研究」は、浄土宗総合研究所のプロジェクト研究として、宗門の研究者にこだわらず広く有為な人材の参加を求める形で発足した。当初、二カ年の研究期間には、一カ月に一回程度のペースでの

研究例会、講師を招いての特別研究会、寺院に対してのアンケート調査などが計画され、論議が深められることになっている。

そもそも日本では、日本人の靈魂観や祖先信仰などをもとにして仏教が定着したといわれ、葬祭仏教は必然的方向であったとみられる。そして現在の、実態としての日本仏教(浄土宗)は葬祭仏教といってよい。しかしこの葬祭仏教が、本来の仏教精神、あるいは浄土宗学と乖離しているのも否めない。溝を埋めるべきなのか、葬祭を否定すべきなのか、問題は重大であろう。さらに、現代社会において、家制度が変貌し、町並みが都市化し、寺院も檀家制度や墓地問題、追善法要などで変化を余儀なくされ、新たな対応を迫られている。

よって、もし葬祭を否定すべきでないならばどうすればよいか。過去から現在にかけて葬祭仏教の社会的必要性を解明し、僧侶の葬祭観などをふまえて、現在から未来の、望ましい葬祭仏教のありかたについて提言できるように、基礎分析が進められている。

参加している研究者の専門領域は仏教学、宗教学、歴史学、社会学、文学、文化人類学、民俗学、思想史、浄土学など、多岐にわたっている。研究例会は、それぞれが強烈な個性を秘めながら、時には重なりあって展開され、研究成果が期待される場所である。

個々の研究テーマを紹介しておく。

伊藤唯真（研究代表・佛教大学）

…葬祭仏教の成立と展開

—— 仏教の民衆受容の観点から ——

藤井正雄（大正大学）

…諸宗派との比較からみた浄土宗葬儀式の

儀礼構造と民俗

松濤弘道（上野学園短期大学）

…最近の葬送習慣の動向について

—— 日米との対比において ——

鷲見定信（浄土宗総合研究所）

…現代における葬送習俗の変容

村上興匡（文化庁）

…葬儀執行者の歴史の変遷と死の意味づけ
の変化

池見澄隆（佛教大学）

…葬祭仏教観の構造とその変遷

広瀬卓爾（佛教大学）

…現代における新（新）宗教の葬祭儀礼研究

…現代における葬送態度の研究

大村英昭（大阪大学）

…一般儀礼論からみた葬送

…新宗教における葬礼

神居文彰（大正大学総合仏教研究所）

…浄土宗葬儀式の変遷

伊藤真宏（浄土宗総合研究所）

…日記・伝記・寺伝等に見る将軍・大名な

どの葬祭史料、葬墓関係史料集成

（研究部員・伊藤真宏 記）

五、浄土宗義と現代

——現代浄土宗の問題点の把握と整理——

総合研究所には現代を生きる私たちが抱えている様々な課題に対応しようと、いくつかの専門プロジェクトがある。いずれにしてもそれらの研究は「いかにして浄土宗の教えを実践するか」という一点を求心に進めなければならぬ。その求心力を生み出すためには、日々変容する教化現場の実際に、不変の教えである宗義を的確に対応させ、さらには実践活動を支え、さらに展開させる教理を提示する必要がある。このプロジェクト研究「浄土宗義と現代」は、まさにその役割を背負って発足した。当初よりその研究の範疇が広い分野にわたることが予想されたが、研究代表に亜細亜大学の梶村昇先生をお迎えしたほか、研究所の外から様々な分野で活躍する方々に参画をお願いし、充実した研究メンバーのもと、平成五年十月に初会合が開かれた。

現在はそれぞれの立場からの問題提起と討論を重ねながら、具体的な問題点を把握・整理しつつ基礎的な研究資料を収集している段階だが、研究の方向を教化と宗義との具体的な接続方法を指し示す「応用宗学」の構築に定めた。

これには演繹的な研究が求められるが、この方向の一つの指標として法然上人の『百四十五箇条問答』があげられる。研究会では例えば現代版『百四十五箇条問答』のような冊子を作るなどして、宗義に基づいた現代的理解を提示しながら「教えの実践」を展望したいと検討している。

「現代化」や「現代人」という言葉にとらわれると、ややもすれば「凡夫の自覚」を自我が席卷してしまう危険があるが、いつの時代であろうとも人間が抱える心の問題は同質であって、普遍的な真理に基づいて往生極楽を願う浄土宗義の本質を見据えながら現代と教学の接点を探求し、さらに予想される諸問題について教団として対応できるような体制を追究したいと考えている。

末筆ながら本研究に参画いただいている先生方を紹介しておきたい。

梶村 昇（亜細亜大学教授／法然教学）

石上善應（大正大学教授／梵文学・仏教文化）

袖山榮眞（東京都立大学名誉教授／英文学・長野教

区長）

奈倉道隆（龍谷大学教授／京都大学病院老年科医師）

藤本浄彦（佛敎大学教授／宗教哲学）

このほか、研究所から大谷旭雄、小林尚英、鷲見定信、袖山榮輝の各氏が本研究を担当している。

（研究部員・袖山榮輝 記）

◇ ◇

またプロジェクト研究「浄土宗義と現代」の今年度の活動の一つとして、平成六年二月十七日、公開シンポジウム「現代と教化——『脳死・臓器移植報告』を読む——」を大本山増上寺において開催した。これは、総合研究所が先に発表した「脳死・臓器移植問題に対する報

告」（『浄土宗総合研究所報』第3号に全文掲載）の意図するところを今改めて問い直してみようと企画されたものである。

総合研究所が宗務当局（大田秀三宗務総長）の諮問を受けて「医療と宗教」の問題に着手したのは平成二年五月であった。その目的は、①脳死・臓器移植に関わる問題、②臨終末期における宗教的介護（ターミナルケア）の二点について、それぞれの問題点の把握、さらには仏教、特に浄土宗教団としての理念と方向性を示すための基礎的研究であった。このうち、第一点の研究成果が平成四年九月に発表された「脳死・臓器移植問題に対する報告」である。この報告については、正式発表以前に中間報告という形で既にマスコミ等にも取り上げられ、他の既成教団に先駆けたいち早い仏教教団の見解としてかなりの話題を呈した。

今回のシンポジウムでは、この「報告」を改めて読み直すとともに、提言者の奈倉道隆（龍谷大学教授——医療の立場から）、藤本浄彦（佛敎大学教授——宗教的・

哲学的観点から)、梶村昇(亜細亜大学教授——法然上人のご法語との関連から)の各氏をはじめ、この研究に携わってきた指導講師や研究スタッフ、さらには研究所各研究班の研究代表および現宗務当局的の諸氏(真野龍海、藤井正雄、藤木雅清、安孫子虔悦、袖山栄真、小林正道、三枝樹降善、鷲見定信の各氏)をパネラーとして迎え、水谷幸正所長を座長に活発な提言や意見が交わされた。

さらに、大本山増上寺法主・藤堂恭俊台下(前総合研究所長)からは「念仏者にとつての脳死・臓器移植問題とは」という内容の御垂示をいただいた。東京教区教化団の後援もあり、公開ということ、併せてテーマがまさに今日的ということもあって、来聴者も百人を超える盛況ぶりであった。

今日、脳死・臓器移植問題については各界、各方面から賛否両論、多種多様な意見・提言があり、中でも医療の立場から移植推進を積極的に計ろうと、その法案が国会提出間近(平成六年三月現在)といわれている。このような社会状況下において、この問題に対する浄土宗教

団の立場を改めて確認し、宗内外に広くアピールしたという意味において、今回のシンポジウムの持つ意義は大きいと言えよう。

なお、このシンポジウムの講録(全文)は『宗報』に掲載予定である。

(研究員・細田芳光 記)

六、海外布教研究

海外布教研究班では、開教問題に対する本格的な取り組みと研究にこそ、浄土宗教義の国際化や普遍化への第一歩が見いだせるのではないかという認識のもと、元開教使の親睦組織である「昭和会」の会員代表を研究協力者に迎え、開教にまつわる諸問題を検討してきた。

平成五年度は、特にハワイ開教区に焦点を絞って研究を進め、平成六年二月十八日から二十六日までの九日間、研究調査団を結成してハワイ開教区の現地研究調査を

行った。

ハワイ開教区は今年、開教百周年を迎え、今後ますますの発展が期待されている浄土宗の海外教区であるが、その一方で、開教にまつわる様々な問題点を抱えている現状も指摘されている。

これらの課題解決のためには、科学的・客観的な研究調査に基づき資料の収集によって、開教区の現状を正確に把握し、それに対する対応策を模索し、提言していくことが不可欠である。

こうした趣旨のもと、以下のような詳細で、研究調査が実施された。

まず、開教区現地への研究調査団は総合研究所の所員を中心に元開教使昭和会と大正大学宗教学科の協力を得て以下の団員で結成された。

調査団長 鷺見定信（総合研究所主任研究員）

幹事 水谷浩志（同 研究部員）

調査員 武田道生（同 研究員）

〃 戸松義晴（同 研究部員）

調査員 古水義教（元開教使昭和会会員代表）

調査助手 黒崎浩行（大正大学宗教学科大学院生）

〃 細谷 至（同 〃）

〃 越智秀一（同 〃）

調査団は調査を効率的に行うため二班に分かれ、以下の日程と内容で行われた。

・二月十八日

（一班、二班）ジョージ田辺・ハワイ大学宗教学科助教から、ハワイにおける日系仏教教団全体の現状

は問題点についての講義受講

・二月十九日

（一班）藤谷義昭・元本願寺派ハワイ開教区総長から本願寺教団の開教政策と今後の展望に関する講

義の受講

（二班）ハワイ大学付属図書館調査

・二月二十日

（一班）ハワイ浄土院並びにコハラ浄土院調査

（二班）ハワイ大学付属図書館調査

・二月二十一日

(二班) ハマクワ浄土院調査並びに主任開教使の面接調査

ラウパホエホエ浄土院調査

(二班) ホノルル別院調査並びに駐在開教使の面接調査

・二月二十二日

(一班、二班) 大久保清・日系移民資料館館長から寺院を支える日系移民の現状と動向に関する講義の受講

ハカラウ浄土院調査並びにワイナク浄土院調査

・二月二十三日

(一班) ヒロ明照院調査並びに主任開教使の面接調査
(二班) カーチスタウン浄土院調査並びに主任開教使の面接調査

・二月二十四日

(一班、二班) ハワイ州政府での資料収集

・二月二十五日

帰国

なお、収集資料の主なものは以下の通り。

・ハワイ大学図書館所蔵の各種文献収集

・日系移民コミュニティーの崩壊過程を追跡調査し、過疎化寺院の実態を明らかにするための家族調査結果

・調査対象寺院の各開教使への面接調査結果(質問票回答)

・各浄土院が所有する檀信徒名簿、過去帳、会計報告、議事録等の写し

・アメリカ合衆国並びにハワイ州の発表している各種統計資料

・講義をお願いした各講師の講義録
・その他

今回の研究調査結果は平成六年度の浄土宗学術大会の特別部会にて中間報告がなされ、最終的には報告書の体裁にまとめられる予定である。

(研究部員・水谷浩志 記)

法式研究部 活動報告

一、特殊法要の研究

「特殊法要の研究」の平成五年度のテーマには「四箇法要」を取り上げた。四箇法要は梵唄・散華・梵音・錫杖という四種類の声明を唱えて供養する法要であり、古

来諸大寺の大法会には欠かすことのできないものとされてきた。しかしながら、その規模の大きさをゆえ近年は殆ど勤められることのない貴重な儀式となっている。今回は、特に浄土宗の四箇法要を調査研究するため、総本山知恩院・大本山増上寺の古記録の調査、

天台宗法儀研究会

杜多道雄

大正大学講師

布施浄慧

叡山学院教授

天納伝中

大谷大学教授

岩田宗一

一級法式教師

田丸嶺弘

等の各先生を講師に招いての研究会の開催等を行って鋭意研究を進め、三月一日に法要発表会としての公開講座を開催した。

古式の四箇法要は、規模・所要時間ともに長大なものであり、そのすべてを復元することは困難なため、公開講座の企画に当たっては、そのポイントを二つに絞ることとした。即ち、四箇法要に欠かすことのできない「声明」、古式の「舞楽付き四箇法要」の例に倣った「舞楽」の二点である。第一の声明に関しては、浄土宗に知恩院を中心とした「祖山流」、増上寺を中心として「緑山流」の二つの流れがあることから、この両方を一つの法要の中で唱えるという方法を試みた。しかしながら、二流の声明はその曲調が全く異なるため、同時にこれを

唱えることは不可能である。従って「四箇の声明」の内、散華・梵音を祖山流、始段唄・錫杖を縁山流で唱えるという方式を採用した。両方で唱える笏念仏と併せ、二流の声明の異なる曲調・唱法・雰囲気等を比較できたものと自負している。

第二の舞楽については「振鉦」「陪臚」の二曲を演ずることとした。振鉦は舞楽会の始めに演奏するのを通例とする曲で、左右二名の舞人が、一節は左方、二節は右方、三節は二名が同時に登台して共に舞う舞楽曲である。又、陪臚は唐招提寺の「陪臚会」に舞われる有名な曲であり、聖徳太子による戦勝の舞とも伝えられ、四箇法要の古記録にもしばしば現れる舞楽で、四名の舞人が右手に鉦、左手に楯を持つ勇ましい姿で登台し、破・急の二曲が舞われる。

本来の四箇法要は、本堂前に舞楽台を設宮し、境内全体を極楽浄土に見立てるべきものとされているが、今回は敢えて舞楽台を内陣に設けた。これは、天候による影響を避ける、参観者が声明・舞楽両方を堂内で鑑賞でき

る、等の理由によるものである。また、奉納舞楽は当然ながら本尊前に向かって舞うべきものであるが、鑑賞の便を考慮して外陣向きに舞うこととした。

尚、四箇法要は「四箇の声明」を唱える法要の総称であり、それ以外の差定次第は法要の趣旨によりさまざまなのが用いられるが、今回は時間的な制約もあり、声明以外は極力省略し、浄土宗として最も重要な行である念仏の一種としての「笏念仏」のみを取り入れることとした。このため法要形式としては、不完全であることをご了承いただきたい。

(研究員・熊井康雄 記)

二、節念仏の研究

本宗の宗教的な極致とする念仏の唱法は、各地の布教者が民衆に対して情熱的な念仏弘通を試みた結果、各地の習俗や儀礼と結びついて独特な節念仏として息つい

ている。法式研究部で従来続けている「節念仏の研究」の一環として、本年度は「名越の音声法」と、「嵯峨清涼寺の引声念仏」を取り上げることとした。

「名越の音声法」は東北地方の中でも、特に青森県弘前市を中心とした津軽地方に数名の確かな伝承者とともにわずかな命脈を保っている。その念仏は聴衆の魂をふるわずごとく、ある時は往生人の臨終の不安を除き、家族には平安を与えてきたのである。しかしながら、伝承者の高齢化と後継者難の問題は切実なものがああり、それらの解決に向かって数年前より対策が取られているものの、ここ一兩年が総合的な収録と後継者育成の限界と思われる。現行本宗の音声部との比較声明学の研究と新しい念仏の唱法を模索するべく本研究に取り組んで来た。具体的方法としては、

①名越の音声法の伝承者の確認と、それらの声明を用いた法会の把握。

②現在伝承されている音声法の収録と、五線音譜等による記録保存。

③名越の法則をはじめ、五重・授戒の伝書を収蔵している寺院の把握。

④後継者養成の現状と展望。

⑤現行本宗の念仏（教師は合間打ち、檀信徒は頭打ちの三拍子のもので宗教的な浄化作用は期待できるのか等、将来に向けての検討と提案。

等を調査研究し、平成六年春の法会（半月布薩式）に合わせて集中研究会を実施した。

「嵯峨清涼寺の引声念仏」も、伝承者の高齢化と後継者難は名越同様である。本研究は関西在住の研究員が担当し、前記②④に関して調査研究を実施した。

この研究は、平成四年度に行った「天童仏向寺の踊躍念仏」も併せ、今後の「節念仏の研究」とともに適当な時期にまとめて発表したいと考えている。

（研究員・田中勝道 記）

教
化
論
壇

四箇法要

法式研究部 羽田芳隆

大澤亮我

一、四箇法要について

四箇法要は四箇法用とも言い、大法会に際して梵唄（ぼんばい）、散華（さんげ）、梵音（ぼんのん）、錫杖（しゃくじょう）の四種の聲明が唱えられる法要を特に「四箇法要」もしくは「四箇の法要」とよんでいる。法要の内容には慶讃、講式、論義、供養等種々あるが、上記の四種の聲明が含まれるものを四箇法要と呼んでいる。四箇法要が厳修される多くの場合、舞樂が奉納される。このような法要は「舞樂付き四箇法要」と呼ばれ、今日では、大阪の四天王寺において毎年厳修される「聖靈

会」が名高い。

何故この四箇法要を用うるのかについては、『塵添蓋囊鈔』第十五（大日本佛教全書卷百五十、三五八―三五九）に四箇ノ法要ノ事として

梵唄ハ如來ノ色身ヲ讚歎シ奉ル。口業ノ讚也。依ニ此供養。十方ノ世尊相好具足シ。諸根悦預シ給カ故ニ。大功徳ヲ。成スル事ヲ得ト云々。

散華ハ花開クニ清淨ノ妙色妙香散。諸ノ佛刹。若シ華開クル事アレハ。諸佛來テ坐シ給フ。是故ニ。下界ノ中ニハ。花ヲ以テ爲淨土。色ヲ見香ヲ聞ニ。

諸ノ鬼神等嫌之。猶シ人ノ糞穢ヲ。キタナムニ過タリト。所以ニ花ヲ散シ。惡神ノ障礙ヲ背ケ。佛ヲ請

シテ。志願ヲ成スル也ト云々。

梵音ハ如來ノ梵音。響キ十方ニ聞ルニ。其ノ音ヲ聞ク者。皆道果ヲ得ル。是ノ故ニ以テ淨音ニ諸佛乃至法僧ヲ可ニ供養ト云々。

錫杖ハ。即搭婆ノ形也。寶搭高妙アル事。譬ハ如須弥山王。今此ノ錫杖ハ。是寶搭也。功德高顯ナル事。亦如須弥山。此錫杖ヲ見ハ則須弥法界搭婆ヲ見ト同シ。故ニ一タヒ見ル人。先現世安樂ニシテ。後二生ニ淨利。悉ク成ニ佛界ノ悟。仍テ六道ノ能化ノ地藏錫杖ヲ持テ。受苦ノ衆生ヲ驚覺シ給也。此ノ錫杖ノ徳ヲ唄ヘテ。三寶ヲ供養シ奉ル功德無量ナル故也。委クハ説法明眼論ニ見タリ。此等ノ功德尤モ法會ノ肝要也。

とあり、これらの功德を得るためにこの「四箇法要」が修せられるのである。

次に四箇法要に使われる聲明について概説する。

(一) 梵唄

梵唄は単に唄もしくは唄匿(ばいのく)という。唄匿はbhāṣāの音写で讚歎と漢訳される。顯教の四箇法要に用いられる梵唄を「如來唄」と呼び、その文は我が宗で歎佛偈と呼ばれる偈文と同文である。

如來妙色身 世間無與等 無比不思議 是故今敬禮
如來色無盡 智慧亦復然 一切法常住 是故我歸依
(『勝鬘獅子吼一乘大方便廣經』大正藏經卷十二 二一七頁上、また『大寶積經』卷百十九 大正藏經卷十一六七三上)

このうち、「如來妙色身 世」まで唄えられるものを「始段唄(しだんばい)」と呼び、「間無與等 無比不思議 是故今敬禮」を唄えるのを「中唄(ちゅうばい)」と呼び、「如來色無盡 智慧亦復然 一切法常住 是故我歸依」と唱えるのを「行香唄(あんきゃんばい)」と呼んで、如來唄を三段に分けている。密教の四箇法要には「云何唄(うんがばい)」が使われる。この云何唄は『大般涅槃經』卷第三壽命品第一之三(大正藏經第十二、三七四下)にある文で「云何得長壽 金剛不

懐心 復以何因縁 得大金剛力」と唱えられる。梵唄にはこの他に出家得度の剃髪の時唱えられる「毀形唄（きぎょうばい）」（使用される内容から「出家唄」とも呼ばれる）、「後唄」等がある。これら梵唄を唱える時に限り、唄を唱えるとは言わず「唄を引く」と言われる。唄を唱える役は経験豊かな上座の役とされ、唄師または唄匠と尊称されている。よほど大きな会場を使用しない限り唄師は独唱をする。

(二) 散華

散華の文は

願我在道場 香華供養佛 (以上を初段または上段
という)

天地此界多聞室 逝宮天處十方無 丈夫牛王大沙門

尋地山林遍無等 香華供養佛 (中段)

願以此功德 普及於一切 我等與衆生 皆共成佛道
(後段または下段)

である。初段の出典は真言宗の聲明本である『新義聲明

大典』に「金剛頂經」の文とあるが見当たらない。中段の天地此界の文は『阿毘達磨俱舍論』卷第十八（大正藏經第廿九九五中）に、後段の文は『妙法蓮華經』卷第三化城喻品第七（大正藏經第九廿四下）よりの出典である。この散華中に名称の如く花が撒かれ、中段に至って行道が行われる。特に古来より四箇法要に於いては、散華大道と言ひ、散華が唱えられ、続いて雅楽が奏される中、衆僧が本尊あるいは御堂を右繞行道することが行われてきた。中段の天地此界の文は散華の中で使用される時は特に「釋迦散華」と呼ばれる。散華中段は、始段唄が引かれた時は「釋迦散華」が唱えられ、云何唄が引かれた場合「大日散華」を用うるとされ、本尊により唱え分けるものとも言われている。大日散華の文は「掃命毘盧舍那佛 身口意業遍虚空 演說如來三密門 金剛一乘甚深教 香華供養佛」出典は『金剛頂經瑜伽修習毘盧舍那三摩地法』（大正藏經第十八三二七上）である。

因みに他の本尊の散華中段の文と出典をあげてみる。

藥師如來「藥師瑠璃光如來 大慈大悲照光明 良與法樂

救衆生 故我稽首瑠璃光 香華供養佛」『葉師如來本願經』の文と言われるがこの經典に同文は見当たらない。

阿彌陀如來「稽首天人所恭敬 阿彌陀仙兩足尊 在彼微妙安樂國 無量佛子衆圍繞 香華供養佛」『往生禮讚偈』（大正藏經四七四二上）。

觀世音菩薩「光明熾盛照十方 摧滅三界魔波旬 拔除苦惱觀世音 普賢一切大神力 香華供養佛」『觀世音三昧經』文と言われるが、この經典は大正藏經に記載されていないので確認はしていない。

彌勒菩薩「彌勒上生都史天 四十九重魔尼殿 晝夜恒説不退行 種々方便度衆生 香華供養佛」『彌勒講式』（大正藏經第八四八八九上）。

(三) 梵音

梵音は『大方廣佛華嚴經』卷第十四（大正藏經第十、七十四上〜中）に出ている偈文を継ぎ合せて作られている。「十方所有勝妙華 普散十方諸國土 是以供養釋迦尊 是以供養諸如來 出生無量寶蓮華 其華色相皆殊妙 是以供養大乘經 是以供養諸菩薩」の文である。『智

山聲明大典』には梵音についての問答がある。

問、今此贊ハ漢語ナリ何故ニ梵音ト云フヤ。答、師

云今既ニ梵音ト云テ梵語ト云ハス夫レ梵音トハ梵ハ

清淨ノ義ニシテ所謂以テ清音 讚歎三寶ニ是言梵音

として梵音の解説をしている。梵音同音中に散華が行われる事がある。

(四) 錫杖

錫杖には九條錫杖と呼ばれるものと、九條錫杖を省略したと考えられる、三條錫杖がある。通常の四箇法要では三條錫杖が唱えられる。

錫杖を唱えている中決められた所で、僧侶や山伏の執持物である錫杖が振られる。一度振る事を一振乃至三度振る事を三振と表記して用いられている。

その文は梵音と同じ『大方廣佛華嚴經』卷第十四（大正藏經第十、七十下）に始めの十六字が出ているがその他の文の出典は不明である。

「九條錫杖」の文は

手執錫杖 當願衆生 設大施會 示如實道 供養三

寶 設大施會 示如實道 供養三寶(三振) 以清

淨心 供養三寶 發清淨心 供養三寶 願清淨心

供養三寶(二振) 當願衆生 作天人師 虛空滿願

度苦衆生 法界圍遶 供養三寶 值遇諸佛 速證菩

提(二振) 當願衆生 眞諦修習 大慈大悲 一切衆

生 一乘修習 大慈大悲 一切衆生 恭敬供養 佛

寶法寶僧寶 一牀三寶(二振) 當願衆生 檀波羅蜜

大慈大悲 一切衆生 尸羅波羅蜜 大慈大悲 一

切衆生 屬堤波羅蜜 大慈大悲 一切衆生 毘梨耶

波羅蜜 大慈大悲 一切衆生 禪那波羅蜜 大慈大

悲 一切衆生 般若波羅蜜 大慈大悲 一切衆生

(二振) 當願衆生 十方一切 無量衆生 聞錫杖聲

懈怠者精進 破戒者持戒 不信者令信 慳貧者布

施 瞋恚者慈悲 愚痴者智慧 橋慢者恭敬 放逸者

精心 具修萬行 速證菩提(二振) 當願衆生 十方

一切 邪魔外道 魍魎鬼神 毒獸毒龍 毒蟲之類

聞錫杖聲 摧伏毒害 發菩提心 具修萬行 速證菩

提(二振) 當願衆生 十方一切 地獄餓鬼 畜生八

難之屬 受苦衆生 聞錫杖聲 速得解脫 惑癡二障

百八煩惱 發菩提心 具修萬行 速證菩提(二

振) 過去諸佛 執持錫杖 已成佛 現在諸佛 執持

錫杖 現成佛 未來諸佛 執持錫杖 當成佛 故我

稽首 執持錫杖 供養三寶 故我稽首 執持錫杖

供養三寶(三振) 『魚山聲明集』(大正藏經第八十

四八一四、四段目く八一五、一段目)

「三條錫杖」は「九條錫杖」の第一條、第二條の句と

三條目の文中の「三世諸佛」の文に第三條以下第九條に

至る文の意が収められているのだと言われ、これに第九

條の句がつく。「三條錫杖」の文は

手持錫杖 當願衆生 設大施會 示如實道 供養三

寶 設大施會 示如實道 供養三寶(三振) 以清淨

心 供養三寶 發清淨心 供養三寶 願清淨心 供

養三寶(二振) 三世諸佛 執持錫杖 供養三寶 故

我稽首 執持錫杖 供養三寶 故我稽首 執持錫杖

供養三寶(三振)

である。

二、古式の四箇法要

四箇法要がいつから始められたかについては詳らかにする事は難しいが『群書類従』『統群書類従』『大日本佛教全書』等に記載されている諸寺の大法会の記録を見る事により四箇法要の概要を探る事が出来る。『東大寺要録』巻第二（統々群書類従第十一巻）に「東大寺大佛開眼」の法要の記録がある。天平勝寶四月（七五二）四月九日に大佛開眼の大法要が聖武天皇出御の下に厳修された。記録に依ると「梵音二百人 維那一人 錫杖二百人 唄十人 散花十人」云々とあり又雅楽や伎楽衆についての文も見られる事から当然としてこの時代に既に「舞楽付き四箇法要」が勤められたであろうと想像する事は容易である。それではこの「舞楽付き四箇法要」がいかん盛儀に勤められたかを治安二年（一〇二二）七月十四日に厳修された『法成寺金堂供養記』（群書類従第廿四

卷）を一例として見てみたい。法成寺は時の関白藤原道長卿の創建の寺で、寛仁四年（一〇二〇）正月より造立し始め二年の歳月をかけ阿弥陀堂、十齋堂、三昧堂、金堂、五大堂を建立して治安二年七月、後一條天皇の行幸を仰いで、百五十僧を招き御齋会に准じて慶讚の式をあげたという。

（望月佛教大辞典第五、四六一九頁）

この日の次第を見ると次の如くである。

寅刻（午前四時頃）

小音声を発す、神分。同刻御佛開眼す

卯刻（午前六時頃）

諸僧に法服を分送す

巳刻（午前十時頃）

二點、衆僧集会の鐘を打つ。威儀師二人相分かち

て召召る

同刻

天德行幸（鳳輦）。公卿、諸司、諸衛、供奉。寺

の西門に到り、左右乱声。

中門に到り樂船を池に進めて樂を奏す。

天皇諸堂を拝して控所に入御の後樂船退帰。天皇、公卿々に饌を供す。

午刻（正午頃）

一點、行事鐘を打つ。諸司卿着座、二點、天皇、

皇族御着座。太政大臣他諸卿着座。この間、乱声。

先新樂、次古樂、次相並べて一節（振鉾）。獅子舞台上に出て臥す。

次 一越調の調子を吹く。雅樂寮、樂人を率いて衆僧を迎う。僧衆南より入り、東西樂人の樂屋前に列し北面して立つ。樂止めず獅子舞う。衆僧着座して止樂。樂人会集幄に到り樂を奏す。新安城樂。古、威城樂。獅子立ちて舞う。導師延曆寺座主院源權僧正、咒願興福寺別當林懷大僧都各々輿に乗り南門より入り舞台兩角下にて輿を降り、舞台を経て礼盤に着き佛を礼す。この時衆僧座にあって惣礼。導師、咒願高座に登りて止樂。

次 堂童子、東西各八人相分れて庭の中の座に着く。

金鼓を打つ。

十天樂を奏す。迦陵頻八人、胡蝶八人、菩薩十人各々佛供を奉る。二行に分れ舞台を経て壇下に列して伝供す。僧これを伝供す。迦陵頻八人、菩薩八人舞台上に胡蝶八人、菩薩八人鐘楼台の座に着く

次 菩薩行道樂にて舞台上、鐘楼台、菩薩を同時に

舞う。次迦陵頻、胡蝶舞了。樂船進み、樂を奏す。廻坏樂。

次 唄師二人座を起ち、舞台に着座して止樂。この間左大臣勅語を奉りて大赦の詔を触れる。

次 定者沙弥二人舞台上に登り礼佛。了って案下について火舎を取りて立つ。

次 金鼓を打つ。唄師発音。この間堂童子花莖を分ける。

次 散華二人、東西より舞台に昇る。引頭、衆僧を率いてこれに随う。樂人、東西に分れ控える。

散華発音。楽人、楽を奏す澁河鳥、河水鳥。こ

の間、引頭、納衆、讚衆、梵音衆、錫杖衆等散

華大行道。行道了って復座。

次 金鼓を打つ。楽人、重光楽を奏す。讚衆三十人、

東西に分れ舞台に昇り止衆。

次 讚頭、鑊鉢を持ち讚を唱う。他の僧花苜を持つ。

先、東寺。次、天台。了って海青楽を奏す。讚

衆帰座して止衆。

次 金鼓を打つ。楽人、鳥向楽を奏す。梵音衆三十

人舞台に昇り止衆。

次 梵音頭香炉を持ち唱える。他の僧花苜を持つ。

唱え了って楽を奏す（曲不明）。梵音衆帰座し

て止衆。

次 金鼓を打つ。楽人宗明楽を奏す。錫杖衆三十人

舞台に昇り止衆。

次 皆錫杖を持ちてこれを唱える。其儀前の如し。

唱え了って、楽、越殿楽。錫杖衆帰座して止衆。

次 金鼓を打つ。導師表白。表白了って経題を揚ぐ。

誦経（経名不明）。

次 咒願

次 僧録を賜う

西刻（午後六時頃）

導師、咒願高座を下り礼盤に着き礼佛退出。この

間平蠻楽、長慶楽。

次 金鼓を打つ。この間、僧、公卿等に饌あり。左

右音楽を發して種々の舞あり。僧に布施を行う。

僧衆退出。

施を行う。僧衆退出。

主殿寮、炬火を供す。後に管弦等あり。

前大相國（施主）より天皇に贈り物あり。佛師、

職方に叙位等の賞あり。

子刻（午前零時頃）

天皇輿にて還幸。東宮還御。公卿等退出。

丑刻（午前二時頃）

事すべて了りて諸士退出。

このように法成寺の記録を見ると、午前四時頃より翌

以上

日の午前二時頃まで丸一日を要する大法要である。その会場は、南面していると思われる金堂があり、荘嚴された金堂前庭に導師、咒願師の高座がしつらえられている。庭の中央には楽船を浮かべられるような池がある。東には五大堂、西には阿弥陀堂がある。池には中之島があって橋が架けられている。中之島の東西に七丈（一丈約三メートル）の幄舎が建てられ楽所とした。池の南に舞台が設けられた。天皇、公卿等は金堂の西側庇下に座を設けて参列し、諸役は、五大堂、阿弥陀堂前にある僧座より池の橋を渡って舞台上に上がった。散華大行道の時はいち池を巡り、行道は他に鐘楼や経蔵でも行われた。

これらの事から想像するに、法成寺に於ける四箇法要は一堂宇内に止まらず法成寺境内全体に繰り広げられた一大宗教野外儀式と見る事が出来る。

この大掛かりな儀式と雅楽聲明の響きに人々はこの世に居ながら極楽浄土を感じた事と思われる。平安末期、浄土教の発達に伴い、「聲明成佛」の思想が起こり、僧侶の他、公卿や雅楽に携わる人々にも「音楽成佛」の思

想も顕れて一層「舞楽付き四箇法要」が発達したものと考える。

聲明に関する事から言えば、導師、咒願、讚等の文面から諸宗の僧の出仕により行われたと思われ、散華、梵音、錫杖等僧衆が和して唱えられる節が用いられたのではなからうか。あるいはこの当時、各宗の聲明に大きな相違が無かったかも知れない。

三、天台宗の四箇法要

天台宗の四箇法要は慶讃に嚴修される事が多く嚴密に言えば法要後半に論議が付けられる。天台宗では經典を出来るだけ漢音で唱えると言う立場をとるが、四箇法要に使われる偈文には呉音が多い。

句頭は二人で勤めるのが本儀のようであり、左右に分れて座して居る。

衆僧の多い時は梵音衆、錫杖衆と別々に分けて勤められる。

近年は四箇法要が厳修される事が稀になってきており、現代の聲明本である昭和版の『魚山聲明全集』では梵音、錫杖が略されているのが現状である。今日、唄、散華が唱えられればこれを四箇法要と呼ぶ事が多い。

(一) 唄

頭教の四箇法要の時には如來唄(始段唄)が用いられ、(密教の四箇法要の時には云何唄が用いられる。

唄師は上座の者が勤め、別席にて結跏趺座して香炉を持って唄を引く。現在の多くは上座の者が最上座に跏趺

(樂座)して、中啓の柄を執って唄を引く。

導師、登高座して塗香焼香等の後、磬一打したら唄師発音。

始段唄の添書きの自家とは勝林院の永縁上人のことで、師説とは良忍上人のことである。

中唄は散華の間、引合う。

行香唄は上座に香を配る折に引かれる。また一説には梵音の間引合うと言う。

本来は始段唄が終わって散華が唱えられるが、始段唄の途中から散華が始まる時は、散華が畢わったら唄を引き終える。

密教の云何唄が引かれた時は、この間逆洒水の作法がある。

(二) 散華

散華師(散華の句頭)も上座の者が唱える。唄が引き畢えられて唱える場合、散華師は華籠を賦し佛前に進み出て発音する。中段の同音から行道一匝する。行道が式衆だけでない、大行道のときは、樂人、唄師、上座も含めて行道が行われる。列次は引頭(先進)、樂人、散華師、衆僧と続く。上座を先とする。

下段は本尊左辺(堂の右奥)にて発音し同音で帰座する。各段共、「供養佛」で散華する。

略儀には散華師座前に起立し上段を発音。畢って下段を句頭する。

中段釋迦散華の時、同音「多聞室」より「香華供養

佛」にとび中を略すことあり。

中段は本尊により偈文が変る。

四箇法要の折だけ散華の後、略対揚文「諸願成并観自在尊」と棒読みで唱える。勅会の時は諸願を御願と読み変える。

(三) 梵音

梵音には清浄という意味があるので、出来るだけ清浄に唱える。

梵音師は柄香炉を持ち佛前に進み句頭する。衆僧は華籠を持って起立して同音より唱える。梵音を上下二段に分けて呼ぶことがある。上段は「十方所有勝妙華 乃至是以供養諸如來」までの四句。下段は「出生無量寶蓮華 乃至 是以供養諸菩薩」までの四句である。

上段、下段の各二回計四回「供養」の供の処で華が撒かれる。

極略に唱える時は、第一句と第四句の二句だけが唱えられる場合が多い。

四箇法要に論義が行われる場合、四箇法要が了って行われる場合と四箇法要の途中に行われる場合があるが、途中にて行われる場合は、梵音の後行われる。

(四) 錫杖

錫杖は三條錫杖が唱えられる。

錫杖師は長柄の錫杖（法具）を持ち佛前に進み句頭する。一、二、三、各條の句の終わりに、三振、二振、三振と錫杖が振られる。錫杖の振り方は長柄の下を右足の親指、人差し指の間に押さえ、右手で柄の中央あたりを握り、右手を前後に振って音を出す。おおよそ五、六回振って一振と数える。

衆僧は起立して同音より唱える。

錫杖が畢って「佛名」が唱えられ、「咒願」、「論議」または「誦經」へと次第して行く。

四、真言宗智山派の四箇法要

真言宗智山派の四箇法要は、布施淨慧師の講説と『智山法要便覧』、『智山聲明大典』によると次のように考えられる。

智山派の法要には顕教共通の法要である顕教立と密教の法要である密教立に分けられる。法要のおもなるものに一箇法要、二箇法要、四箇法要の種類がある。一箇法要は法要に唄が唱えられるものを言う。二箇法要は唄、散華が唱えられるものを言う。このうち一箇法要は今日殆ど行われる事は無い。密教立の法要には二箇法要が修せられる。この中にまた事相と教相の別がある。顕教立には四箇法要が修せられる。今日この四箇法要が修せられる事が稀になってきており、二箇法要で勤められているのが現状である。しかし四箇法要を略したものが二箇法要であると考えるのは間違えであって、二箇と四箇は別のものであり、二箇法要に於いては梵音、錫杖は対揚に込められているのだと考えている。であるから、四箇法要には対揚は唱えられず、二箇法要には対揚が必ず付けられる。

(一) 唄

四箇法要には如來唄が用いられ二箇法要には云何唄が用いられる。『智山聲明大典』に

唄 具には唄匿と云う此翻して讚歎又止と云う 意は此唄曲に由り外陣内場両ながら寂靜にして法事と爲すに任たり」又「天台には此唄を始段唄と云う又嚴儀の法要には唄も兩人にて之を引と云う密家にはいまだ之を聞かず

と注意書がある。

唄師のみ座を立たず唄を引く。これについて『智山聲明大典』に或鈔に云くとして

昔唐土魚山に善唄此丘と云うあり 音曲殊に勝る故に時の帝王法會を行う時必ず此人を招請して唄を引か令む 然るに此人短身にして極めて立坐を耻故に帝立坐に及ばず旨の勅有り 之に依り唄師立坐なさず例となす故唄を又魚山の曲と云う云々

として伝えられている。唄師はその会の一、二臈の上臈

の役である。唄師は法要の金二丁を聞いて、扇を立てて発音する（密教立の時扇を立てない）。唄師が「色」まで唱え終わると散華師が立座（起立）するが、唄師は散華師の所作が了るのを待って再び発音して「身世」の二字を唱えるのである。

(二) 散華

四箇法要の時の中段には「釋迦散華」を用う。唄が云何唄の時は「大日散華」を用う。散華師は唄師が唄の所定のところまで唱えたら、扇を立てて立座し佛前広板敷（我宗で言う池の間）に進み出て本尊に向い蹲踞し、蹲踞のまま坐具を展開して華籠（智山派では花宮はなみやとも呼ぶ）を持ち坐具上中ほどに進んで（智山派では右進左退）起居三礼する。

坐具、華籠等は承仕（じょうじ）が法要中所定のところで運び出す。

四箇法要の時は梵音師、錫杖師とともに佛前机前右より散華、梵音、錫杖と並び起居礼をなす。

散華師は唄師の唱え畢るのを待って発音する。職衆（衆僧）は散華が発音されたら蹲踞し、「在」にて立座（起立）し「場」以下助音（同音をつける）する。中段、後段と唱える。三段共に「香華供養佛」の「供」のところで葩（はな）を散ずる。初段で一葉、中段で二葉、後段で三葉散ず。

散華の唱え方に「次第散華」と言う唱え方がある。これを「蓮（つれ）散華」とも言う。句頭が初段全部を唱え終えて、助音が初段全部を唱えると言う方法にて中段、後段と唱えるのである。昔はこの様な唱え方であったと言う。

(三) 梵音

『智山聲明大典』にこの名の由来について

問、今此の賛は漢語なり何故に梵音と云うや。答、

師云く今既に梵音と云うて梵語と云はず。夫れ梵音

とは梵は清浄の義にして所謂清音を以て三寶を賛歎

す是を梵音と云う

と記し、その後、梵音は律曲盤渉調であるのは律曲は秋の清月の如くの曲であるとし、その故に清音に唱えるべき梵音にこの調子が使われるのだと説明している。

梵音師は散華師、錫杖師と共に立座し、佛前板敷に進み華籠を持ちて散華師、錫杖師の中央に立ち、散華の畢るのを待って発音する。

散華（さんか）するところは、第一段の「釋迦尊」にて一葉、「諸如来」にて二葉、第二段の最後「諸菩薩」にて三葉を散ず。異説では第一段は同じ、第二段の「大乘経」で三葉、「諸菩薩」で残余の花を散ずるのだと言うのである。

(四) 錫杖

三條錫杖が唱えられる。

錫杖師は散華師、梵音師と共に佛前板敷に進み出て、梵音師の左に立ちて散華、梵音と勤める。梵音の了りに華籠を置き、錫杖を台より執り、立ちて発音する。錫杖

(法具)は承仕が梵音中所定のところ錫杖台に立て、

両手で台ごと錫杖師の前に運び出す。

諸衆(衆僧)は錫杖師が錫杖を執ったら蹲踞して華籠を置き、懐中(襟)より扇を出して立ち上がり助音を発声する。

各條の終わりにそれぞれ三振、合計九度錫杖が振られる。

錫杖は聲明用の短い柄のものが使用される。

持ち方は右手親指の腹を錫杖の金具に当て、他の四指で柄を握る。

錫杖を振る時はサラサラと三度程振って次に細かに振り収める(これで一振)。上から下へ緩より急に落ち着いて振り下ろす。特に下から上に振り上げぬよう注意されている。

錫杖が畢ると錫杖師蹲踞して、錫杖を台に収め懐中より扇を出して立ち、扇にて衣の前を押さえ「佛名」を発音する(佛名の句頭は錫杖師の役)。

佛名に牒(じょう)と言う唱え方がある。これは、句頭が唱えると同じところを助音が唱える、これを何度か

繰り返すのを牒を取ると言つ。

佛名の終わりに金三ありこれを聞き諸衆は着座し、散華師、梵音師、錫杖師は揃って本座に戻る。

以上の聲明が大法要の中に組込まれて厳修されるのであるが、「大般若会」の次第を上げると次の如くである。奠供、唄匠、散華、梵音、錫杖、前讀、法則、後讀、廻向と厳修されるのである。

五、増上寺の四箇法要

浄土宗の法式に於いては、聲明を「特殊聲明」と位置付け、各本山の伝統儀式の一部として取扱かつていて、一般教師に対して宗としての聲明の伝授はなされていない。それゆえに浄土宗としての四箇法要の決まりは無い。各本山の儀式の中にその本山独自の四箇法要が厳修されてきたと言うのが現状である。浄土宗に伝わる聲明には大きく分けて二流ある。一つには、良忍上人を祖とし、

京都大原の天台宗勝林院、来迎院に伝えられた「大原流

聲明」を踏襲している知恩院を中心とした「祖山流」と、また一つには、「大原流聲明」を源流としながらも増上寺に於いて独自の発展をとげた「縁山流」である。

ここでは増上寺に伝えられた縁山流聲明に於ける四箇法要について見る事とした。

(一) 増上寺の資料

増上寺は幾多の天災、火災、戦災に遭いながらも多くの貴重な歴史的資料を守っている。その中から目に触れる事の出来た次の資料から四箇法要を探ってみた。意図としては、一、浄土の列祖の法要、二、増上寺の開山、中興等歴代の法要、三、將軍家の法要、から四箇法要が厳修されたと思われる法要を出来るだけ年代が続かぬように選んでみた。残念ながら開宗、開創、落慶、晋山等の慶讃法要の四箇法要は見る事が出来なかったが、百年を越えた御忌や遠忌は慶讃法要の部類に入れて良いかも知れない。資料を年代順に並べると

①西暦一六五四年(承應三年)台徳院殿(秀忠公)二十

三回忌

② 一六五八年(明曆四年)台徳院殿二百七回忌

③ 一六八〇年(延宝八年)厳有院殿(家綱公)中陰法要

④ 一七六一一年(宝曆十一年)淳信院殿(家重公)中陰法

要

⑤ 一七八九年(寛政元年)開山西譽上人三百五十回忌

⑥ 一八一一年(文化八年)文昭院殿(家宣公)百回忌

⑦ 一八一九年(文政二年)観智國師二百回忌

⑧ 一八三六年(天保七年)記主禪師五百五十回忌

⑨ 一八五三年(嘉永六年)慎徳院殿(家慶公)中陰法要

⑩ 一八六一年(文久元年)宗祖慈教大師六百五十年御

忌

以上の法要である。このうち①、②、③の資料は『増上寺資料集』第九巻に活字となって記載されているが、他の資料は古文書であり今後史学の方々の援助を請いたい。有難い事に差定、次第については楷書体に近いので読む事が出来た。

(二) 江戸期の増上寺(縁山) 四箇法要

ここにあげた資料の中ではっきりと四箇法要とうたっているのは、將軍家の法要だけである。他の法要については正式な四箇法要でなく、四箇のうち何かが抜けていて、その順序もまちまちである。將軍家の法要でも四箇法要とうたっていないものでも梵音、散華、錫杖が入っていたりする。今日の天台宗では唄匿、散華があれば四箇法要と考えられると言うが、そうであるならば、四箇のうち二つ揃えば四箇法要に準じたものとして見てみたい。縁山では句頭は一人であり天台に見られる如く複数立つ事は無い。また資料からは威儀作法を探る事が出来なかつた。

I 列祖の法要

⑩の御忌は三日間勤められている。その最終日の法要の次第は

奏楽 昇堂 梵讚合鉢 伽陀附楽 十種供養 登高

座 錫杖 散華 梵唄 法則 称讚偈 弥陀経 後

唄 称名一會 別時念佛回向 退堂

⑧の遠忌の七月六日御当日法要の次第はこの資料から抜けている。たぶん別に抜出して記録したと思われるが、

『月番日記』（増上寺資料名 月一〇一—87）の七月二日の処に坊中の当役の名が見え、錫杖、梵音、散華が唱えられたと推定される。

II 増上寺開山遠忌、観智国師の法要

⑤の遠忌は三日間勤められている。二日目の巳上刻（午前九時頃か）の法要の次第は

奏楽 昇殿 四智讚合鉢 梵唄 錫杖附楽 四佛勸請 禮讚 阿弥陀経行道 後唄回向附楽 念佛一會 下堂

である

翌三日目のこの時刻の法要には散華、梵音の順ではなく梵音中に奠供、檀林住職等の献香拝礼がありその次に散華が唱えられている。この次第ではまた佛讚と双鉢とになっている。四智讚と佛讚、合鉢と双鉢。同じ記録に書き分けられているが違いがあったのであろうか。

⑦の遠忌は⑤の開山忌と同様であるが、二日目には開山忌とは違い三部経が輪読されている。従ってこの法会の折には梵唄、錫杖は唱えられなかった。弥陀経の処も行道の記載はない。

III 將軍家の法要

①、②の二代秀忠公の年忌は同じ様に一日二座乃至四座六日間行われ五日目の初夜法要に四箇法要が厳修されている。①の記録には細かな次第は記されていないが四箇法要として唄、散花、梵音、錫杖の文字が見える。①には奏楽された曲名の記録も有り四箇法要の折には平調が奏されている。（天台宗の杜多道雄師の講説の中で平調は弥陀の言説を現わすと言われているとの話があった。）千葉満定師の『浄土宗法式精要』に依れば「縁山流の始めは承應二年大原向之坊惠隆上人を招き、縁山坊中一同へ聲明の伝承を企てた」（同書四丁）とあるが、①の法要を機に聲明が伝承されたのであろう。

④、⑨の記録は將軍家の葬儀、中陰法要を知る上で重要な資料と思う。内容にほとんど変りがないことから宝曆

年間には縁山の法式は確立されていたと想像出来る。④、⑨の記録から四箇法要は中陰四七日逮夜に勤められた。

その次第は

奏楽 昇堂 讚鉢 献供 導師 登高座 唄 武家
拜礼 散華 附衆 梵音 附衆 錫杖 附衆 弥陀
經 木魚 回向文 念佛回向 奏楽 下堂
である。

百ヶ日忌の法要には御経供養として梵音、散華、錫杖が唱えられている。

⑨の慎徳院殿の四箇法要の差定には当役の上に「唄 如来妙 散華 天地此界、梵音 初段、錫杖 初段、」と偈文が記されている。これを見ると他宗の四箇法要と違い、偈文の一部を唱えていたと思われる。このことは

『慎徳院様一回御忌御法事聲明句偈』（嘉永七年七月）

という資料を見ても、唱えられた伽陀、散華、梵音、錫杖、後唄と一応に各二句である。この資料に興味を引くのは梵唄として「出生無量 乃至 皆殊妙」（梵音の第一二段の始め二句）が記されている事である。散華は初段

の二句と中段の二句が日により替えられている。しかし散華の後段については他の資料にも見られない。

將軍家の中陰法要には四箇法要の他、弥陀懺法、般舟三昧、佛名會、大施餓鬼、法門、放生會、三経頓写會、が厳修された。

將軍家の記録から聲明衆は坊中三十坊の僧が勤めた。

聲明衆は年毎に当役が決められており、月毎に聲明講なるものが開かれて聲明の研讃が謀られた事が坊中月番日記から推察される。④、⑨、一七八七年（天明七年）の『淳信院殿二十七回忌法事記』から、聲明衆に用いられた衣体が判る。黒道具衣、九條、坐具、刺貫、珠数、襪子、沓と記され、袈裟には但施衣、珠数には但半装束と記された資料もある。

(三) 今日の上寺の四箇法要

明治維新と廃佛毀釋は特に増上寺に変革をもたらした。明治に入っての資料に『静寛院宮様御法事記』（明治十、十六年の間の年回忌）がある。これを見ると僅か数年

の間に用いられる聲明の数が減少している。この法事記に依れば中陰法要以後の法要に四箇の聲明は見られない。年忌は三部経が輪読されている。明治維新以後一時縁山流の聲明は衰退したと言われたが、千葉満定師の御努力と先輩聲明諸師の研讃により伝承されてきた。現在も教授師津田徳翁師の指導の下に縁山聲明の伝承がなされているが、四箇法要が厳修される事は極めて稀となっている。近年では去る昭和五十四年の御忌に舞臺付き四箇法要が厳修された。

I 唄

始段唄の「ン如來妙」が唄師一人の独唱により唱えられる。「ン」と発音するところから良忍上人の流れを窺わせる。秘曲と想像され、伝承されている者は極めて少ないと思われる。縁山流の旋律として、ナヤシ、マクリ、押マクリ、毛抜合せ、大由、和由、大波、小波等が有り、これらの旋律を唱え分けるのが難しいと想像される。

II 散華

「願我在道場 香華供養佛」の二句が用いられている。

縁山では散華と言うと普通この二句を指す。

「場」から同音となり、「華」「供」「養」の所定の箇所にて鈴の合図により華が撒かれる。

旋律としては、句頭のナヤシ、クイ切が聞かせ処と言われ華やかである。同音では、押上、ナヤシが有り、また三息と呼ばれる技法が使われる。

散華にもう一つ「天地此界」がある。これも「天地此界多聞室 逝宮天處十方無」の二句が唱えられる。

「多」から同音となる。旋律としては、三ツ山、押巻、押下、シャクリ押、ユリ三段上りが有り、技法として、関東特有の鼻声音が有る。しかし唱えられる事が少なく残念である。旋律が難しいからであろうと想像される。

III 梵音

「十方所有勝妙華 普散十方諸國土」の二句が唱えられる。「普」から同音。旋律として、毛抜合せ、押返、ユリ返、ナヤシ押、ホッス下り、二重ユリ、小ユリ三段上り、当下、等が有る。技法としては句頭発音のおり、蟬と呼ばれる口伝が有ると聞く。

IV 錫杖

「手執錫杖當願衆生 設大施會示如實道 供養三寶」

の句が唱えられる。この聲明には法具として短い柄の錫杖を用いる。縁山では錫杖は座して唱えられ、法具の錫杖は柄の末を右膝に立てるようにして振る。「設」から同音。「養」で一振、「三」で二振、「寶」で三振と錫杖が振られる。

旋律としては、ナヤシ押、押卷、イロ当、二重ユリ、三段上り、小ユリ三段上り、当下、押下、等が有る。技法として切押、切当が有る。

四箇法要としてはこの後、誦経、念佛、後唄と次第していく。

以上大雑把に縁山の四箇法要に目を当てて資料を見てきたがその結果、幾つかの疑問も生じてきた。その疑問とは

1、四箇法要と謳われた時は「唄」とあり謳われぬ時には「梵唄」が使われる。梵唄と梵音が同じ次第に記さ

れることは無い。唄と梵唄、梵唄と梵音がどのように使い分けられていたのであろうか。

2、四箇法要と謳われぬ法要でも散華、梵音、錫杖が唱えられている。しかしその順序が一定でない。四箇法要の時は順序どおりに次第する。三箇の聲明があっても唄唄が入らぬ時は四箇法要と呼ばなかったのか。また散華、梵音、錫杖の順序は問題視されなかったのか。

3、威儀作法はどうであつたろうか。
また四箇法要に直接の関係は無いが、縁山ではほとんどの法要の頭に讃が唱えられている。しかし表記に四智讃、梵讃、佛讃と読み替えられているが違うものであつたかどうか。同じものとすれば、何故書き分けられたのか。

江戸期の縁山の伽陀に「一切業障海」の文が度々見られるが、今日唱えられていない。失われた聲明が有るのではないか。またその復興は出来ないものかなど。

これらの事は増上寺のあらゆる貴重な資料が活字となり、より多くの者の目に止ることによって説明されて行

く事と期待する。

しかし、縁山流聲明は、一日でも早くより多くの研究がなされ、一つでも多くのことが、解明されていかなければならぬ時期にあると考える。そして、伝承者の口伝を重視して、次代に継承され、一層の発展を願うものである。ともあれ法式の伝承は弛まぬ精進と研究の裏付によりなされて行くものと思う。

(羽田芳隆)

六、知恩院の四箇法用

古来諸宗の大法要に於いては必ずと言って良いほど声明の唄・散華・梵音・錫杖を唱える所謂「四箇法用」が厳修されており、声明や法要の最も古い形式を伝えるものと理解されている。例えば天平勝寶四年(七五二)の東大寺大仏開眼供養、延暦十三年(七九四)の延暦寺供養等の大法要には四箇法用が用いられたことを確認でき

る。
現在浄土宗に於いてこの四箇法用は用いられておらず、

現今の法要集の差定の中に組まれたものも見ない。ただ

『浄土宗法要集』末の声明譜の最初には順にこの四曲が記載されている。これはこの声明譜が承応二年(一六五三)天台の惠隆の伝承本に基づくものであり、天台の声明譜はその最初に四箇法要を記するのが常であることによっている。また、『浄土諸回向寶鑑』や『浄土苾芻寶庫』等のようにこの四曲と仏名をあわせて「四箇ノ法用」と別に項目をあげている本もあり、中には『四箇法用并伽陀』と題する別行本も存在している。これは浄土宗においても四箇法用が行われていたことを物語るものである。この声明本に残る四箇法用が浄土宗、特に知恩院に於いていかなる法要に用いられたのか、ここに取り上げてみたい。

まず「知恩院史」を見ると「御忌と勅会」の中に

尚ほ二十二日(法会の中日也)には門主尊統法親王勅を奉じて四箇法要を行はせられる。本宗の祖忌の勅会は實に此に始まるのである。

と記されている。この記録は元祖大師の五百年御忌、つ

まり寶永八年（一七一二）正月二十二日の勅会の記録であって、その法要の次第が以下詳しく記録されている。

言うまでもなく御忌は後柏原天皇の大永四年（一五二四）の鳳詔に始まり、それより毎年行なわれている浄土宗の最大の法要であるが、この法然上人の御忌が勅会として修されたのはこの寶永八年の五百年御忌からの事である。これは現在知恩院に蔵されているもので、『大師五百年御忌法事次第』と題する記録である。但しこの『次第』は正月二十二日の勅会の次第のみであり、その他の次第の記録は何も記されていないのである。その次第を略記すると

- 次 導師上堂執香爐着礼席
- 次 総礼伽陀
- 次 作業 伝供
- 次 供舞
- 次 唄
- 次 散華
- 次 讚

次 梵音

次 供舞

次 導師唱導

次 後伽陀 二云々

次 被物

次 舞

次 撒被物

次 退出

となる。総礼伽陀、唄、散華、讚、梵音が唱えられ、錫杖は唱えられていない。この時の配役では伽陀一人、讚衆十人、梵音衆十二人、散華衆十人、唄師二人となっていて、その中特に唄師は長老がその役を勤めていたようである。この勅会には錫杖抜き四箇形式で行なわれたものである。ここでは他の日の差定がはっきりしないが、此を補う記録に寶曆十一年（一七六一）正月の『大師五十年御忌 諸記』がある。これは『大師五百年御忌法事次第』に続く大御忌法要の記録であり、種々の記録が収められている。その差定には

二十九日

晨朝

引聲念仏行導

寅刻

二十二日

晨朝

寅刻

二十四日

晨朝

寅刻

二十五日

晨朝

讚鈸

伝供

蠟燭

菓子

菜

奉請

祭文

護念經

後唄

別時念仏回向

日中

作相集會

大衆入道場

奏樂

伽陀

讚鈸

奏樂

讚鈸

奏樂

花瓶

香飯

筋匙

菜羹

香爐

筋匙

香飯

日中(二十一日音律)巳刻

作相集會

乱声

大僧正昇堂

奏樂

伽陀

讚鈸

奏樂

讚鈸

日中

勅会

作相集會

大衆入道場

公卿

大僧正

覺了院僧正

供奉衆僧入道場

御導師法親王

巳刻

着座

着座

着座

着座

着座

着座

御昇堂

御昇堂

巳刻

日中

作相集會

衆僧入道場

奏樂

讚鈸

奏樂

伽陀

唄匿

散華

辰刻

奏楽

伽陀

唄匿

散華

唱導

後伽陀

奏楽

讚鉢

伽陀

唄匿

散華

梵音

唱導

後伽陀

被物

舞楽

初夜

奉請

護念經

礼讃

引聲念仏(二十一日(八行道))

申刻

申刻

梵音

錫杖

唱導

後伽陀

宿忌

献茶

引聲念仏行導

説法

伽陀

唄匿

散華

唱導

後伽陀

四奉請

護念經

後唄

回向

御廟前

奉請

護念經

後唄

とあり二十二日は法親王を御導師として勅会を行い、五百年御忌と同じように唄、散華、梵音を修している。讚の位置が五百年御忌では散華と梵音であるのに対し、五十年御忌では導師上堂の次に唱えていることを除いて

他は殆ど同じ次第で行われている。勅会としての御忌法要は法親王を御導師として御忌の御中日の二十二日に勤められたものであった。十九日から二十一日、二十三日は唄散華の同じ差定で修し、二十一日だけ音用は律で、

他は呂の音用で唱えた事が知られる。また二十四日には四箇法要が行われ、二十五日には十九日と同じ法要に四奉請と阿弥陀経、後唄が付した差定で行われている。ここに示されているのは勅会を中心とした大法要の折の差定であり、通常の御忌はそれとは少し異なるようである。

知恩院にはその記録として『年中行事記草案』と題する記録がある。いわゆる知恩院の年中行事に関する記録であり、そのなかに御忌についての記録がある（御忌以外四箇法要に関する事項は無い）。今それを見ると十九日と二十五日に差定が示されている。そこには、

十九日 寅下刻 晨朝

引接念仏 行道

双番鐘五會念仏 一會

廿五日 子刻大鐘百八撞

寅刻御昇堂

讚鉢

傳供

四奉請

阿弥陀経

引接念仏

笏ニテ一称御始直ニ双番鐘ニ
移別時御回向

御回向文

願以此功德

御廟参

卯刻

四奉請

阿弥陀経

回願文自信教人信

念仏

日中御法事 巳刻

集會乱聲

奏樂

伽陀 音呂

讀經 上卷

奏樂

讚鈸 音呂

奏樂

伽陀 音呂

唄匿 同

散華 同

唱導

後伽陀 音半律

回向文 十方恆沙仏

念仏

逮夜 勤行

引接念仏 行道

双番念仏

と記されている。十九日から二十四日までは同じ差定で行われ、二十二日にだけ「但声明方律」とその音用が呂

日中法事 午刻

集會乱聲

奏樂

讚鈸

奏樂

伽陀

唄匿

散華

梵音

錫杖

唱導

後伽陀

回願文 十方恆沙仏文御句頭

念仏

ではなく律であることを但し書きをしている。また二十五日には四箇法要が行われている。これを先の五百五十

年御忌と比較すると、二十二日の勅会法要が無くなり十

九日と同じ普通の御忌法要となり、四箇法要は二十四日ではなく二十五日に修せられようになっている。また律の音用は二十一日ではなく二十二日の中日にを用いられている。このように御忌法要においては大法要に限らず年中行事としての御忌に於いても四箇法要が厳修せられていたことが知られる。こういった御忌の差定がいつ頃から行われていたか判然としないが、知恩院の『日鑑』の元禄二年（一六八九）の一月二十五日の条に

日中法事九ツ 四ヶ法用 阿弥陀経行導 後唄 廻
向 七ツ前二終ル

と記されるように元禄二年に四箇法要が修されたことが記録されている。また法然院に『知恩院例年御忌法事式』という記録があり、そこに十八日から二十五日迄の差定が記録されている。この記録は寶洲（一七三八）の印のある『雜記』に筆記されているもので差定に続いて寛永十八年（一六四一）正月二十五日付けの「知恩院御忌諷誦之模」がある。この差定を見ると十九日から二

十四日まで

於集會堂問訊 行列入堂 有樂 伽陀 讀經 終而
有樂 四智讚（中日当日律讚）

合鉢 唄長老役 散華 唱導法則御諷誦并說法 回
向伽陀 有樂 三念仏

十方恆沙仏 回向 退散。
という次第であり、二十五日は

当日 四箇法用 四奉請 弥陀経行道 焼香 退散。
とあって、元禄の差定と同じように四箇法要に阿弥陀経の行道がある。

このような記録から御忌法要は勅会となった寶永八年（一七一）よりも前から四箇法要にて毎年修せられていたことが確認される。

また御忌以外では四箇法要を修する記録としては『善導大師千年忌七晝夜別時念仏法事之次第』（一六八〇）がある。これによると十四日の当日には

四箇 唄師 上徳寺
四奉請

弥陀経行導

後唄

となっていて、四箇法要が厳修され、その前の六日間は礼讃を中心とした行事が修されている。それ以後の善導忌は次の千五十回忌や千百回忌でも四箇法要は行われず、阿弥陀経と礼讃中心の法要として厳修されるようになってる。

この他では知恩院においては東照宮の二百回忌や二百五十回忌、台徳院殿の二百回忌、等の將軍家の法事が奏楽 伽陀（讚） 唄 散華 讀経 伽陀 念仏。といった法要形式で行われている。また宮家の薨去の記

『知恩院史』記載明治期御忌差定

十九日（20〜24日）日中 二十五日日中

奏楽

大衆昇殿

法主御昇殿

伽陀 付楽

唱導師昇殿

奏楽

大衆昇殿

法主御昇殿

伽陀 付楽

唱導師登高座

現行知恩院御忌

奏楽

大衆昇殿

門主御昇殿

献香

前伽陀 付楽

『浄土宗法要集』記載
「御忌法要別式」

奏楽

入堂着座

無言三拜

止楽

四智讚

録などでも唄散華の同様の差定が用いられ、増上寺における將軍家の法事や葬儀のような四箇法用が用いられたという記録は知恩院には見当らないようであり、上記のような唄散華の二箇の法要で多くは執り行われたようである。

しかし四箇法要で行なわれていた御忌も明治に入り次第に四箇法要が厳修されることはなくなり明治三十五年に『教令第一号』『御忌法式差定関係事項』が公布されること等により現在の御忌法要次第へと移行することになったのである。最後に参考の為にそれらを比較しておきたい。

開経偈

讀経

唄

散華

導師唱導

伽陀 付楽

唱導師下堂

讚念仏

笏念仏

自信教人信文

授与御十念

奏楽

退堂

散華

梵音

錫杖

唱導師発声 (唱導)

伽陀 付楽

唱導師下堂

讚念仏

十方恆沙仏文

御十念

阿弥陀経

笏念仏

自信教人信文

授与御十念

奏楽

退堂

唱導師昇殿

開経偈

讀経

散華

導師唱導

(間に一枚起請文)

伽陀

唱導師下堂

讚念仏

笏念仏

自信教人信文

御十念

授与御十念

奏楽

退堂

合鉢

前伽陀 付楽

表白

開経偈

讀経

散華

諷誦

笏念仏行道

御回願

後伽陀 付楽

無言三拜

以上のように明治に入って御忌法要の差定が変更され、

一座の法要で四箇曲が唱えられることは無くなり、二十

五日の四箇法要では唄が略されている。但しまだこのこ

ろは十九日から二十四日までは唄と散華が、二十五日は

散華、梵音、錫杖の三曲が唱えられ通じて四箇の曲が唄

われていたのであるが、現行の御忌法要では散華の曲だ

けを唱え、十九日から二十五日まで同じ差定、同じ音用

で行なわれるものとなっている。

このように見てくると知恩院における四箇法要は元祖大師の御忌を中心に修されたものであり、御忌が知恩院において最大の重要な法要と位置付けられていたかを知る事ができる。しかし時代とともに時間的な制約、法要に対する意識や状況の変化等にともない、四箇法要が勤められ無くなったものと考えられる。

(大澤亮我)

個人研究執筆者紹介

(掲載順・敬称略)

- 石川隆信 大正大学大学院、東京教区・長安寺
遠藤聡明 青森教区・来迎寺
林隆溪 広島教区・西方寺
春本秀雄 大正大学講師、茨城教区・西光寺
田中勝道 浄土宗総合研究所研究員(法式研究部)、茨城教区・宝輪寺
西城宗隆 浄土宗総合研究所研究員(法式研究部)、東京教区・大雲寺
倉昭順 浄土宗総合研究所研究員(法式研究部)、東京教区・玄信寺
中西時久 浄土宗総合研究所研究員(法式研究部)、大阪教区・宗泉寺
羽田芳隆 浄土宗総合研究所研究員(法式研究部)、東京教区・願行寺
清水秀浩 浄土宗総合研究所研究員(法式研究部)、京都教区・念仏寺
大澤亮我 浄土宗総合研究所研究員(法式研究部)、京都教区・大円寺
石山昭憲 北海道第二教区・法隆寺
藤木芳清 東京教区・貞源寺
山本正廣 和歌山教区・永禪寺
村上達亮 福岡教区・峯高寺
吉田光覚 岩手教区・極楽寺
硯川真旬 佛敎大学助教授、京都教区・称念寺

彙報

▼公開講座

本年度は、宗務庁、東京事務所等を会場として、左記の公開講座を行った。

九月十六日 藤堂恭俊台下「法然上人に聞く―選択集を通して」第十九回 於東京事務所
十月四日 ナハトマ・タティヤ師「インドにおける自然と仏教―環境問題の視点から―」
於東京事務所

十月二十一日 藤堂恭俊台下「法然上人に聞く―選択集を通して」第二十回 於増上寺
十一月二十五日 藤堂恭俊台下「法然上人に聞く―選択集を通して」第二十一回 於東京事務所

一月十三日 藤堂恭俊台下「法然上人に聞く―選択集を通して」第二十二回 於東京事務所
二月三日 岩田宗一師「四箇法要と声明」
於宗務庁大会議室

二月十日 藤堂恭俊台下「法然上人に聞く―選択集を通して」第二十三回 於東京事務所
二月十六日 公開シンポジウム「仏教と自然―環境問題を考える―」

藤堂恭俊台下、松濤誠達師、小野田俊藏師、福井文雅師、河波 昌師 於増上寺大殿地下ホール

二月十七日 公開シンポジウム「現代と教化―「脳死、臓器移植報告」を読む―」
藤堂恭俊台下、奈倉道隆師、藤本浄彦師、

梶村 昇師、真野龍海師、藤井正雄師、藤木雅清師、安孫子虎悦師、袖山榮真師、小林正道師、三枝樹隆善師、水谷幸正所長、鷺見定信主任 於増上寺大殿地下ホール
二月二十五日 阿川文正師「絵詞伝への憧憬―法然上人絵伝を通して―」① 於東京事務所

三月一日 「四箇法要」 於増上寺大殿
知恩院、増上寺式衆

三月十七日 藤堂恭俊台下「法然上人に聞く―選択集を通して」第二十四回 於東京事務所
三月二十五日 阿川文正師「絵詞伝への憧憬―法然上人絵伝を通して―」② 於東京事務所

▼研究発表会

研究員、研究部員の研究発表会を左記のとおり行った。
十二月九日
山極伸之研究員
「ニカーヤに含まれる律的要素」
於佛教大学鹿浜館
戸松義晴研究部員
「一九九三年度米国宗教学会報告―アメリカにおける仏教研究動向―」
林 純教研究部員
「般舟三昧経西藏訳及び漢訳諸本における比較研究（特に空思想との関連について）」
於東京事務所

▼集中研究会

集中研究会は左記のとおり行った。
六月十日 「六道講式」 於比叡山横川

▼総合学術大会

平成五年度総合学術大会は九月七・八日に大正大学で行われ、次の所員が発表した。内容は「教化研究」第五号「仏教論叢」第三十八号に掲載予定。
小林尚英、竹内真道、齋藤舜健、戸松義晴、水谷浩志、林純教、若麻績敏隆、山極伸之、伊藤真安、熊井康雄、清水秀浩、田中勝道、大澤亮我、羽田芳隆、西城宗隆、中西時久、田野島孝道、倉昭順、市川隆士。

▼特殊法要の研究

九月三十日 田丸嶺弘師「増上寺の四箇法要」 於総合研究所
十月二十九日 杜多道雄師「天台宗の四箇法要」 於京都宗務庁
十二月二日 天納伝中師「天台宗の四箇法

要」 於京都宗務庁

十一月二十五日 布施淨慧師「真言宗智山派の四箇法要」 於東京事務所

▼プロジェクト研究会

今年度は、部ごとの枠を越えてプロジェクトチームを編成し、各プロジェクトごとに研究会を開催した。

◇生命倫理(ターミナルケア) 研究班

五月十七日、六月十四日、七月二十一日、

八月九日、九月十三日(ガン患者と語る会)、

十月八日、十一月四日、十一月二十二日、十一月二十九日、三月四日

九月、十月『宗報』にてアンケート実施。

十一月に個別に詳細調査実施。

◇環境問題研究班

八月三十一日、十一月十五日、一月十三日

◇海外布教研究班

八月十八日、九月二十七日、十月十四日、十一月三十日、

二月十八日から二十六日、ハワイ開教区現地調査

◇「葬祭仏教の総合的研究」研究班

十月二十八日、十一月十六日、十一月十八日、十二月十七日、一月二十二日、三月七日

◇「浄土宗義と現代」研究班

十月十九日、十一月九日、一月二十四日、

三月八日

◇情報問題研究班

二月十八日 全国各教区から情報担当者を招き、パソコン通信講習会 於大正大学

◇新宗教研究班

十月二十一日、十一月十一日、十一月二十

五日、十二月九日、一月十二日、一月十八日、二月十日

三月十、十二日 天理教教団見学と講演

◇その他

法式研究部では「節念仏の研究」として次の現地調査を行った。

①青森県弘前市貞昌寺(旧名越派)に伝わる

音声法の調査・収録。

②京都市嵯峨清涼寺に伝わる引声念仏の調査・収録。

◇運営企画会議

第十六回 六月四日

第十七回 十二月六日

編集後記

○浄土宗総合研究所の「教化研究」第五号をお届けいたします。

○今年度は水谷幸正新所長のもと、総合研究所は新体制でスタートいたしました。その概要については新所長が「巻頭言」で触れておりましたが、いくつかの新たなプロジェクト研究が発足しました。

○「研究ノート」には、そのなかでも特に重要な二つの研究「葬祭仏教の総合的研究」並びに「浄土宗義と現代」について、それぞれの研究の目指すところを伊藤唯真、梶村昇両研究代表にご執筆いただきました。

○「教化論壇」には、法式研究部が特殊法要の研究テーマとして取り組んだ「四箇法要」についての研究発表をお願いしました。

○「個人研究」は、平成五年度の浄土宗総合学術大会における一般研究の発表要旨(本号に掲載希望分のみ)を掲載しました。

○「平成五年度活動報告」として、教学・布教・法式各研究部の活動状況を、それぞれ各研究班ごとにその概要を掲載しました。

○本号の編集には、新井俊定、熊井康雄、長谷川岱潤、細田芳光、若麻績敏隆の各編集委員があたりました。

(細)

教化研究 第5号

平成6年3月31日 発行

編集兼行 浄土宗総合研究所

印刷所 ヨシダ印刷株式会社

発行所 浄土宗総合研究所

〒105 東京都港区芝公園4-7-4 明照会館内
電話(03)5472-6571(代表)FAX(03)3438-4033

浄土宗総合研究所 蔵書

3679-17-B

教化研究

教化研究

5

**JOURNAL
OF
JODO SHU EDIFICATION STUDIES**

(KYŌKA KENKYŪ)

No.5, March 1994

Published by
JODO SHU RESEARCH INSTITUTE
(Jōdo Shū Sōgō Kenkyūjo)
TOKYO, JAPAN