ISSN 0917-2181

教化研究

1992年3月

No. 3

浄土宗総合研究所

教化研究

1992年3月

No. 3

目次

巻頭言
浄土教団は若返るか …… 成田 有恒… 1

研究ノート
仏教の普遍化と現代化について
――宗学の立場より―― …… 阿川 文正… 4

個人研究
仏教における生命観
――スッタニパータにみられる生命観―― …… 安井 隆同… 12
凡夫成立の一背景
――阿含に見られる機根―― …… 袖山 栄輝… 21
法然上人のお念仏の価値観 …… 石山 隆円… 31

近世浄土宗の布教研究
——西圓寺11世法道——……岸村　定浩…35
一宗「福祉」事業展開の一考察
その2　大正期の救貧事業並びに防貧事業等から学ぶもの……硯川　眞旬…46
「臨終行儀」の再現について……森田　孝隆…51
法然院広布薩法則本について……八尾　敬俊…58
浄土宗法式雑考（七）
——新訂『羅漢講式』制定への経過——……清水　秀浩…80
開経偈について……大澤　亮我…86
日常勤行式の再検……小川　貫良…91
縁山声明の芸術性……中村　孝之…98
縁山流伽陀の音楽論……小島　伸方…108
縁山流声明〝錫杖〟について……渡辺　俊雄…146
日牌月牌の考査……吉水　善弘…165
「断酒会」に学ぶ……松本　彰瑞…170
写仏会私考
——一般寺院で勤める写仏会について——……熊井　康雄…175
お盆について……長谷川岱潤…186

袈裟塚の建立を発願して……森野　現弘…193
和歌山教区布教師会の活動で考えたこと……中西　恭雄…195
兼職・副業を通しての教化活動……吉田　光覚…202
情報収集手段としてのデータベース利用……水谷　浩志…208
臨死体験と来迎・堕地獄……大室　照道…217
保育と教化に関する一考察
——幼稚園教育要領を中心に——……家田　隆現…227
「いのち」の教化の研究をめぐって……佐藤　雅彦…234
現代教化における対象へのアプローチの視点について
——特に法然上人における対社会的指向性の問題を中心として——……小林　正道…241
供養儀礼と現代……鷲見　定信…253

教化論壇

「法儀探求」
荘厳　その二——供物について——……宍戸　栄雄…262
声明における音階の研究（Ⅱ）……福西　賢兆…270
寛文七年版『臨終用心鈔』について……神居　文彰…280

書　評 …… 296

特集「医療と宗教」パート2

公開研究会「臓器移植問題と生命観」 …… 302

坪井　俊映
藤本　浄彦
奈倉　道隆
司会　三枝樹隆善

執筆者紹介 …… 379

彙　報 …… 381

編集後記 …… 382

巻頭言

浄土教団は若返るか

宗務総長　成田有恒

アメリカの経営学者は企業における「文化性」を次のように定義づけている。

――人間行動の綜合的な形態であって、思考や言行および人為結果のさまざまなものをふくみ、その集団意識が次の世代へと伝達されてゆく浸透力を持つ。

つまり企業における文化性とは立派な社屋でも製品の内容でも収益実績でもないという。社員たちの心のなかで生き続ける仕事への熱情――、その炎を絶やさない物心にわたる環境づくりこそが文化性と呼ぶものである。

伝統宗教にあって開宗者の教義や人格が不変に尊ばれることは言うまでもない。ただし、その尊崇信者の集団に文化性があるかどうかは、いまふれた企業の「文化性」と共通しているのであろう。

21世紀をのぞんで浄土宗に求められたもの、それはより高く、より広汎な文化性であろう。浄土思想が持つおだやかで智恵深い探究姿勢が世界の精神界でリーダーシップを握ることは間違いないからである。

一宗教師たちの教団への愛情はどんなものであろうか。とりわけ若い世代は、憎悪の念こそないだろうが

無関心に近いのではあるまいか

その証拠として青年宗侶で布教師を目ざす層が余りにも薄い。若き布教師こそ教団の核弾頭でなければならない。その育成が急務であろう。

教団への熱愛――文化性を高める環境づくりは私ども管理者に付託された責務である。綜合研究所にお願いしたいのは、その日常的人づくりの方法論である。

企業用語をかりれば、魅力ある仕事内容、収益計算、戦略分析など若者の情念をかきたてる資料やキーポイントの提示である。

とりわけ近ごろ増幅しつつある女性教師の存在を見逃してはいけない。非教師である寺庭婦人をもふくめて、女性による布教家集団の結成こそ明日の浄土宗を約束するものであり、かつ教団への熱愛度を高める重要な点火剤となるはずである。

女人のたおやかな声音に乗って語られる宗祖上人の遺徳は必ずや伝統教団に新しい教化者像をもたらしてくれることであろう。

個人研究

仏教の普遍化と現代化について

――宗学の立場より――

浄土宗総合研究所教学部主任　阿川文正

近時、仏教における普遍化とか現代化とか云う問題が、各宗において注目され取り沙汰されている。この問題は今急に派生したものではなく、各時代々々に祖師方が真剣に取り組まれている問題である。特に「念仏の法門は時機相応の教えである」という浄土宗の教えの立場からするならば、その教えはその時代、そしてその時代に生きる人々に相応するものでなければならない。

仏教の普遍化という言葉の解釈について、二つに大別することができる。

第一の普遍化は、釈尊が成道して以来、二千五百年の今日に至るまで、その教えが宇宙の大真理であり、人々の心を安住ならしめる最高原理であると共に、正しい修道の実践がある所に普遍性があるのである。仏教は遠く印度に起って中国に伝わり、そして日本へと伝来して思想の発展を遂げた。そこには経典翻訳の発達に伴い、所依とする経典が選定され、経法の是非が分別されてくる所から教相判釈の発展を見るに至るのである。従って中国・日本においては教判の発展と共に、各宗派が生じる原因となるのである。因みに日本においては、南都六宗、平安二宗、鎌倉五宗の計十三宗がある。現在存続するところの仏教の各宗派が、長

い歴史を経て現在に至るまで今なお存続し発展しているのは、その宗派の伝統的な教えが、人心をとらえ、宗教的安心を与えている所に、普遍性をもたらしているのである。

第二の普遍化は、この伝統的な教えの中から、現代に即応する教えを見出そうとするものである。この両者はいづれも大切な事で、仏教の伝統的な教えというものは、普遍的なものでなくてはならない。即ち第一の普遍性が無ければ、第二の普遍化は絶対にあり得ないのである。故に第一の仏教各宗の普遍性の重要性について、宗学の立場から少しく述べて見たいと思う。

仏教各宗の中において、自宗の教義を宗乗又は宗学という。つまり宗学とは、その宗の教えの絶対価値を示しているものだけに、その宗にだけ通ずる所の宗義であって、当然その中には教義弁証の宗典も含めているのである。一般には、宗義と教義とを混同しているものが多いが、宗義と教義とは、詳しく分別すると差異があるものであって、宗義は狭く、教義は広いものである。即ち教義は、教の文理又は教理というもので、これは客観的教法であるから、広汎にわたるものであって、人師の所見に従ってその釈文を異にする事があっても、敢えて不思議な事とは云えないのである。故に種々なる論考がなされるのである。空海の『辨顯密ニ教論』巻上に、

諸経論中往往有二斯義一、雖レ然文随二執見一隠、義逐二機根一現而已、譬如二天鬼見別人鳥明暗一、

（『正蔵』七七―三七五）

と述べられている。即ち真実の文義も、一方的な見方によっては真意が隠れて了い、また人の受け入れ方によって正しく現われるものである、というのである。

これは例えば同一『法華経』を見るにおいても、華厳と天台とでは、各々その教義を異にする所から、実

教の宗義を異にするのであるが、若し他からその宗義を異解すれば、宗義を知らざるものとして笑殺されるものであって、門外者の智解をさしはさむべきものではない。故に法然上人は、

一切経は、おなじく釈迦一仏の所学なれども、宗々の所学にしたがひて、浅深勝劣不同なれば、いづれの宗の一切経といふべし。天台宗の一切経あり、華厳宗の一切経あり乃至法相・三論にも、おのおの一切経あるべし。天台の一切経のなかには、法華をすぐれたりするがゆへに、爾前の諸経に相対して十勝を立たり、華厳宗の一切経には、華厳をもちてすぐれたりとす、云云。

『四十八巻伝』第五巻（法伝全一八）

と述べて、「宗には一切経あり」と云い、その解釈を各自にするのは常の習いとして、宗旨は他よりこれを容喙することを許さないのである。

そもそも宗義というものは、些かの異解を挟むことをも許さないものである。もし異解を試みて宗義の大綱を改めるならば、それは一宗とはならない。また宗義の大綱は伝承しているけれども、細義を改めるときは、本流から離れて何宗の何派となって了い、宗の正流とはならないのである。即ち一、二の例を見るならば、同じ『法華経』を所依の経典とするけれども、大綱において異なる所があることによって天台・日蓮の二宗となり、天台の大綱を奉行（宗の趣旨を承けてそれを実行する）するけれども、細義を改めることによって、天台宗の真盛派となるのである。また同じ『浄土三部経』を所依の経典とする浄土門においても、同じ口称の念仏も、その安心如何によっては、「信心正因称名報恩」の浄土真宗、「仏体即行機法一体」の西山浄土宗となり、良忠門下において白旗・名越等の六派を生じた如きがそれである。故に自宗において、宗祖の宗義に改造を試みるような事があるならば、宗祖の法灯を汲む一宗とはならないのである。

自宗の教義において、宗義、宗乗、宗学という言葉があるが、これが同じような意味で用いられている傾向がある。この言葉の意味は厳然と区別すべきであって、これを明確に理解していなければ、宗義の普遍化も現代化も考えることはできない。平成二年三月に浄土宗総合研究所の教学部が「現在社会の変化とその展望及びそれに対応する今後の施策に対する基礎的研究」についての研究報告書を当局に提出したが、その中に示された三義について参考にして述ぶるならば、先づ「宗義」というのは、宗祖の言葉、即ち具体的に示す宗祖の遺文をいい、「宗乗」とは乗は「乗りもの」の意味で、「乗る」という主体的実践がなければ「乗りもの」としての本来の役割を果すことができない。つまり宗祖の教えである宗義を実践することで、端的にいえば念仏の実践、即ち念仏を称えることである。そして「宗学」は、宗祖の遺文を宗義と仰ぎ、それを通して救済の道理を心得ることが「宗学」である。即ち宗祖の宗義を、その時代社会に如何に適応させるかということによって、宗義の活性化をはかり、宗祖の真精神に帰るということである。宗祖が、

念仏往生のむねをしらざらん程は、これを学すべし。もしこれをしりなば、いくばくならざる智恵をもとめて、称名のいとまをさまたぐべからず。

『和語燈録』巻第五――信空伝説の詞――（浄全九・六〇三）

を拡大解釈すると、このように考えられる。

以上のことから考察すると、「宗義」と「宗乗」は、時代が変っても変ってはならないものであるが、「宗学」はその時代々々に相応して絶えず発展し展開すべきである。即ち「宗義」「宗乗」には普遍的深秘性が内蔵されており、「宗学」には時代に相応した現代化という重大な問題をかかえているのである。

日本仏教は宗派仏教といっても過言ではない。この中で、各宗派の仏教が長い歴史を経て現在にあるのは、

伝統的な教えが普遍的なものであるからである。宗派が存続する以上、宗派に属するものは、宗祖の教えを正確に伝承しなければならない。宗祖の教えは、宗祖の宗教体験に基づいて教義を理論的に組織されたものである。その教えを無視すれば、その宗派では無くなって了うのである。法然上人は、

我れ浄土宗をたつる心は、凡夫の報土にむまるゝことをしめさんがためなり。

『浄土随聞記』（浄全九・四五八）

といわれ、浄土開宗の目的は「凡入報土」にあることを強調されている。即ち釈尊一代仏教中、聖道門、浄土門の二種の勝法の中から、聖道門を捨てて浄土門を選ばれた。聖道門は自力証悟の教えであり、浄土門は他力救済の教えである。しかるに浄土門に入ったならば、正雑二行の中より正行に帰し、正行を修するにおいては、助正二業の中から正定業を専修すべきであるといい、

正定業とは、即ち仏名を称するなり、名を称すれば、必ず往生を得、

と述べ、また

称名念仏はこれ彼の仏の本願の行なり、故にこれを修するものは、彼の仏の願に乗じて必ず往生することを得、

『選択集』第二章段

と述べられている。阿弥陀仏の本願を絶対の保証として、総べての衆生が念仏の一行で弥陀の浄土に救われる、という凡夫救済の教えを示されたのである。このような簡明にして広大な道を開かれた事に、宗教としての重要性を見ると共に、ここに浄土教の普遍的教えの重大さがあるのである。

現代において、伝統的な教義をどの様に一般の人々に普遍化して行くか、という事は、換言すれば、仏教

（浄土宗の教え）を如何に現代的表現を以って理解させるか、という事であろう。そしてこの普遍化・現代化の問題としてあげられる事柄は、概ねその宗派の特色とされる教義の個所なのである。

去る昭和四十一年八月に、知恩院浄土宗学研究所より出版された『往生浄土の理解と表現』に、六十六名の浄土宗内の諸学者の意見論考が記載されている。編者はこれを、

㈠、問題の所在を追及したもの
㈡、伝統的な理解と表現に近いと思われるもの
㈢、伝統的理解と表現への反省を示すもの
㈣、各種年齢層への表現のしかたを示すもの

と分類されて纏められているが、この分類を見る事によっても、宗内の錚々たる諸師においても、種々なる考えをもっている事を知るのである。

近時、宗内外において、法然上人の法語、消息等を解説する出版物が刊行されることは誠に喜ばしい限りである。しかしその解釈において、宗祖の本意と微妙に相違するものが目につくのである。ここで大切なことは、宗義、宗学の現代的理解を試みるときに、ややもすれば現代への適合を急ぐあまり、宗義の本質を損ない、異質の宗義になって了う恐れが多分にあることである。宗祖の宗義の真意を壊すことなく、宗義を基準として現代的表現を正しく施して行くことが肝要であろう。これらの現代化は、前述した如く現在において初めて問題になったものではない。二祖も三祖も宗祖滅後の混乱期の状勢の中でご苦心されていることは、『西宗要』、『東宗要』等の述作を通して窺うことができるし、各時代において論議されている問題でもある。本願称名念仏の教えは、已に浄土宗の普遍化であり、現代化の問題を的確に把らえた教えであるが、私共末

徒の者は、移り行く時代と共に、更に慎重にこの問題に取り組んで行かなければならない。それには先づ宗義の基礎をしっかりと把握することが肝要である。

研究ノート

仏教における生命観
――スッタニパータにみられる生命観――

安井隆同

スッタニパータの中で生命（いのち）にふれられている偈を検討してみると、第五章、彼岸に至る道の第十一、学生カッパの質問というところの一〇九二偈で、カッパが

極めて恐ろしい激流が到来したときに一面の水浸しのうちにある人々、老衰と死とに圧倒されている人々のために、洲（避難所、よりどころ）を説いて下さい。あなたは、この（苦しみ）がまたと起こらないような洲（避難所）をわたくしに示してください。親しき方よ。

と釈尊に問いかけている。これに対して師（ブッダ）は、次の一〇九三偈で

カッパよ。極めて恐ろしい激流が到来したときに一面の水浸しのうちにある人々、老衰と死とに圧倒されている人々のための洲（避難所）を、わたくしは、そなたに説くであろう。

と述べて、次の一〇九四偈で

いかなる所有もなく、執着して取ることがないこと、――これが洲（避難所）にほかならない。それをニルヴァーナと呼ぶ。それは老衰と死との消滅である。

と、いかなる所有もなく、執着がなければ老も死もなくなり、老死にとらわれることなく、老死を超越して、ニルヴァーナに致ると端的に答えている。

スッタニパータ七七六偈で

この世の人々が、諸々の生存に対する妄執にとらわれ、ふるえているのを、わたくしは見る。下劣な人々は、種々の生存に対する妄執を離れないで死に直面して泣く。

と、多くの人が生に対する妄執のために死に苦しめられているとし、五八二偈では、

汝は、来た人の道を知らず、また去った人の道を知らない。汝は（生と死の）両極を見極きわめないで、いたずらに泣き悲しむ

と、生についても死についても何も知らないでただ苦しんでいるだけだと述べ、五八七偈では、

見よ。他の〔生きている〕人々は、また自分のつくった業にしたがって死んで行く。かれら生あるものどもは死に捕えられて、この世で慄えおののいている。

と、また九三七偈でも、

世界はどこも堅実ではない。どの方角でもすべて動揺している。わたくしは自分のよるべき住所を求めたのであるが、すでに（死や苦しみなどに）とりつかれていないところを見つけなかった。

と、世の中どこにおもむいても、みんな生老病死の苦しみに苦悩しているとし、つづいて九三八偈では、

（生きとし生けるものは）終極においては違逆に会うのを見て、わたくしは不快になった。またわたくしはその（生けるものどもの）心の中に見がたき煩悩の矢が潜んでいるのを見た。

と、世のすべての生きている人々の心の奥底に煩悩があり、これが苦の原因であると説き示し、二七七偈にも

かれは無明に誘われて、修養をつんだ他の人を苦しめ悩まし、煩悩が地獄に赴く道であることを知らない。

とし、次の二七八偈で

実にこのような修行僧は、苦難の場所に陥り、母胎から他の母胎へと生まれかわり、暗黒から暗黒へと赴く。死後には苦しみを受ける。

とし、無明に迷い、煩悩がすべての苦の原因であること

を覚らなければ、迷いの生死輪廻をくり返しながら地獄に行くのみであることを説いている。

そして第三章、大いなる章、第八、矢の五七四偈に

この世における人々の命は、定まった相なく、どれだけ生きられるか解らない。惨ましく、短くて、苦悩をともなっている。

と、この世の無我、無常、苦なることを述べ次の五七五偈では、

生まれたものどもは、死を遁れる道がない。老いに達しては、死ぬ、実に生あるものどもの定めは、この通りである。

と、生あるものは必ず老い、そして死なねばならないとし、次の五七六偈と、七六偈とではさらに、

熟した果実は早く落ちる。それと同じく、生まれた人は、死なねばならぬ。かれらにはつねに死の怖れがある。

たとえば、陶工のつくった土の器が終にはすべて破壊されてしまうように、人々の命もまたその通りである。

と、人の死は、熟した果実が落ち、どんな陶器でもいつか必ず壊れてしまうように、法爾自然のことわりであることを述べ、つづいて五七八偈では、

若い人も壮年の人も、愚者も賢者も、すべて死に屈服してしまう。すべての者は必ず死に至る。

と、老若、賢愚にかかわらず、すべての人は必ず死ぬと断言している。そして五七九偈と五八〇偈で

かれらは死に捉えられてあの世に去って行くが、父もその子を救わず、親族もその親族を救わない。見よ。見まもっている親族がとめどなく悲嘆に暮れているのに、人は屠所に引かれる牛のように、一人ずつ、連れ去られる。

と、死に捉えられて死ぬ人をたとえ親であろうと親族であろうと、死から救うことができないのだとし、五八九偈で、

たとい人が百年生きようとも、あるいはそれ以上生きようとも、終には親族の人々から離れて、この

世の生命を捨てるに至る。

と、また八〇四偈でも同じように、

ああ短いかな、人の生命よ。百歳に達せずして死す。たといそれよりも長く生きたとしても、また老衰のために死ぬ。

と、たとえ百年、それ以上生きたとしても、必ず老いついには死に至るのだと、そして、五八八偈で、

ひとびとがいろいろ考えてみても、結果は意図とは異なったものとなる。壊れて消え去るのは、このとおりである。世の成りゆくさまを見よ。

と、人々が何んとか死からのがれたいと願っても、結局はみんな必ず死に去る。この現実を厳しく見つめよと、五八一偈で

このように世間の人々は死と老いとによって害われる。それ故に賢者は、世のなりゆきを知って、悲しまない。

と、賢者は、現実の生老病死を諦らかに如実知見して決して迷ったり悲しんだりしないと。以上検討して来たように、何はともあれ生命あるものは必ずどんな場合でも死に至るのだと説示している。

そして七四二偈では、

執着に縁って生存が起る。生存せる者は苦しみを受ける。生まれた者は死ぬ。これが苦しみの起る原因である。

と生老病死の苦の起る原因はすべて執着であると述べ九〇二偈では、

ねがい求める者には欲念がある。また、はからいのあるときには、おののきがある。この世において死も生も存しない者――かれは何を怖れよう、何を欲しよう。

と、七七七偈では、

（何ものかを）わがものであると執着し動揺している人々を見よ。（かれらのありさまは）ひからびた流れの水の少ないところにいる魚のようなものである。これを見て、「わがもの」という思いを離れて行うべきである。――諸々の生存に対して執着す

ることなしに。

と、すべての苦は、「わがもの」という執着によって起こることを明らかにし、であるからこそすべての執着から離れるべきであるとし、七四三偈では、

それ故に諸々の賢者は、執着が消滅するが故に、正しく知って、生れの消滅したことを熟知して、再び迷いの生存にもどることがない。

と、七七九偈でまた

想いを知りつくして、激流を渡れ、聖者は、所有したいという執着に汚されることなく、（煩悩の）矢を抜き去って、つとめ励んで行い、この世をもかの世をも望まない。

と、聖者は、世の人の心のすべてを知りつくして現実の生死から離れ、なにものにも執着せずに、生死を乗り越え生死ともにわずらいないのだとし、そしてさらに、八四九偈、八五六偈では、

師は答えた、「死ぬよも前に、妄執を離れ、過去にこだわることなく、現在においても、くよくよと思いめぐらすことがないならば、かれは（未来に関しても）特に思いわずらうことがない。

依りかかることのない人は、理法を知ってこだわることがないのである。かれには、生存のための妄執も、生存の断滅のための妄執も存在しない。

と、欲望、執着のない人は、世のありのままの理法を知ってすべてにこだわることなく、生存に関して死に関しても、ともに思いわずらうことがないのだと断言しているのである。

また二〇三偈では

〈かの死んだ身も、この生きた身のごとくであった。この生きた身も、かの死んだ身のごとくになるであろう〉と、内面的にも身体に対する欲を離れるべきである。

と生と死を如実に見、生と死の欲望から離れるべきであることを述べ、つづいて二〇四偈では、

この世において愛欲を離れ、智慧ある修行者は、不死・平安・不滅なるニルヴァーナの境地に達した。

と、智慧ある修行者は、この世の生と死の愛欲から離れ、生も死も越えた不死、不滅のかぎりない生命の世界に安心して生き、ニルヴァーナの境地に達したと述べている。そして現実にニルヴァーナに達している人の例としてスッタニパータの中に次のように表現している。四六七偈では、

諸々の欲望を捨て、欲にうち勝ってふるまい、生死のはてを知り、平安に帰し、清涼なること湖水のような〈全き人〉（如来）は、お供えの菓子を受けるにふさわしい

とつづいて四七〇偈でも

こころの執着をすでに断って、何らとらわれるところがなく、この世についてもかの世についてもとらわれることがない〈全き人〉（如来）は、お供えの菓子を受けるにふさわしい。

と、すべての欲望を捨て、生死を如実に智見し、すべての執着を離れ、生にも死にもとらわれることのない人は如来であり応供であると述べ、さらに四九六偈で

この世でもかの世でも、いかなる世界についても、移りかわる生存への妄執の存在しない人々がいる。——そのような人々にこそ適当な時に供物をささげよ。

と、また同じく五〇〇偈で

生と死とを捨てて余すところなく、あらゆる疑惑を超えた人々がいる——そのような人々にこそ適当な時に供物をささげよ。——バラモンが功徳を求めて祀りを行うのであるならば。

と、この世、かの世、いかなる世にも、生老病死に妄執せず、生にも死にもとらわれず、生・老・病・死を超越した人（如来）にこそ供養しなさい、そうすればバラモンの祭祀以上の功徳があると説いている。そして六三四偈で

現世を望まず、来世をも望まず、欲求もなくて、とらわれのない人、——かれをわたくしは〈バラモン〉と呼ぶ。

と、つづいて次の六三五でも

こだわりあることなく、さとりおわって、疑惑なく不死の底に達した人、――かれをわたくしは〈バラモン〉と呼ぶ。

と述べまた同じように、六四三偈に

生きとし生ける者の死生をすべて知り、執着なく、幸せな人、覚った人、――かれをわたくしは〈バラモン〉と呼ぶ。

とし、さらに五二〇偈では

安らぎに帰して、善悪を捨て去り、塵を離れ、この世とかの世とを知り、生と死とを超越した人、――このような人がまさにその故に〈道の人〉と呼ばれる。

と、そして五一七偈で

あらゆる宇宙時期と輪廻と（生ある者の）生と死とを二つながら思惟弁別して、塵を離れ、汚れなく、清らかで、生を滅ぼしつくすに至った人、――かれを〈目ざめた人〉（ブッダ）という。

と断言している。

以上、スッタニパータのなかで、生命に触れられているいくつかの偈を取り上げて検討して明らかなように、釈尊は、あらゆる人々、生命あるものは、必ず生老病死していくものであると如実知見し、「死」そのものを生・老・病・死という生命の流れの中で、必ず「死に至るべき身」としてとらえ、その「死に至るべき身」でありながら、如何に生きれば生老病死の根本苦から離脱し、あらゆるものに執着なく、現実の生も死も超越した「生死一如」という自覚境地に達して、安心を得てかぎりない生命の流れの中に生・老・病・死しながらよろこんで生かされつづけられるかを力説している。このことは、釈尊の出家の本懐は生老病死の人間のどうしてもさけることのできない根本苦を解決することにあったことを考え合せても当然のことである。

何人かの著名な仏教学者や高僧が臓器提供、臓器移植は、仏教におけるジャータカの捨身飼虎の譬えなどによって、布施行であり菩薩行であると短絡的に考え、仏教の立場から認められるとしている。しかし仏教におけ

る菩薩行とは、あくまでも正覚を得、仏となるための実践行であり、強根有力の時に、みずからの意志と力によって求道実践するべき行であり、寿命尽き体が弱り切って意識もなく死ぬ直前、または死んだ後できる実践行であり菩薩行であろうか……。

また、人間は、五蘊仮和合だから、臓器提供、臓器移植は仏教的に認められるとしている方もいる。しかし五蘊仮和合とは、釈尊が永久不変の個定した我（私）というものがなく、人間はすべて縁により、五蘊がよりて集まって仮りに和合して形成され存在している。いわゆる無我（うつり変り変化してやまない我）なのだ、だからそんな我に執着しとらわれ苦悩するなとの事で説かれた教えであり、五蘊仮和合はあくまでも、苦の原因である執着から離れるための教えである。人間は五蘊仮和合であり、それぞれがよりて集まって形成されたものだから、身体を切り刻み別々にして、臓器提供、臓器移植してよいとこれまた短絡的に考えられるであろうか。他人の臓器まで提供してもらい移植を受け長生きしたいとの欲望は、我執そのものではないだろうか。釈尊の説かれた仏教は、あくまですべての苦の原因である。我執、執着、妄念から離脱し生死をのり越え、かぎりない生命の世界に生死しながら生きつづける教えである。臓器移植によって、たとえ二年や三年あるいは十年、二十年延命したところで、いつかはまた死の苦しみがおとずれる。かぎりない永遠の生命に目覚めること、目覚めさせることこそが釈尊の本懐である。

仏教者、僧たるものは、あくまで時代が、人々が、現実社会が、医学が、科学がどうあろうと、そんなものにとらわれ迷わされずにかぎりないもの、かぎりない生命の真理、生死一如の仏法を、ただひたすら説きつづけるべきである。

スッタニパータを拝読して最後にどうしても、心に残る偈がある。これは九二七偈の

わが徒は、アタルヴァ・ベェーダの呪法と夢占いと相の占いと星占いとを行なってはならない。鳥獣の声を占ったり、懐妊術や医術を行ったりしてはな

らぬ。

という偈文である。これは、仏教はあくまで因縁、因果の教えであるから、仏教徒たるものは、縁起の法則から外れた、根拠のないいかなる占いをも行ったり信じ迷うこと無いようにとの教えであり、懐妊術や医術を行なうなどは、何か現代の、人間を物質的に見、人工受精したり、技術的に行き過ぎた医学界、医療に警告を発しているように感じてならないのですが諸大徳のお考えは如何がでしょうか。

（本論文は平成三年度浄土宗総合学術大会における発言要旨である）

凡夫成立の一背景
——阿含に見られる機根——

袖山栄輝

1．研究の視点
～出家と在家という矛盾～

阿含の原典研究は、世間に対して釈尊や出家修行者の生活態度なりその教えを広く示し、多くの人々に感銘を与えてきた。ところが、上村勝彦氏は、もし釈尊ら出家修行者たちの精神を現実の生活に役立てようと思ってみたところで、それは不可能である。何故ならば、それは社会を捨てなければ実現できない「反社会」主義であるから、我々一般社会人は救われないと主張する。涅槃を求める出家修行が文字どおり家庭生活を離れ、一般社会との関係を断たなければ成立しない以上、確かに彼らと在家信者とでは一線を画している。社会に留まる以上、出家修行は成立しない。従って、涅槃に到達できないことになる。逆に、もし到達できるのならば、出家修行の意味がなくなってしまう。これでは二律背反である。仏教にとって在家信者とは一体何者なのだろうか。

在家信者について語る場合、従来、出家修行者との證果の優劣を中心としてきた。けれども、例えば来世で釈尊となるヂョーティパーラと親友であった、ガディーカーラ陶師が出家の縁に触れながらも盲目の父母を養うために在家に留まり、死後、生天して最後身の天子となり、やはり最後身となった釈尊との再会を喜ぶ件は[1]、在家と出家に優劣があるとは感じさせないのである。

浄土教が凡夫往生を旨としていることは誰もが承知していよう。往生思想の源流についても、原始仏教以来説かれてきた四沙門果（特に生天して涅槃に到達する不還果）の思想にあると指摘されて久しい。そこで我々は、阿含経典に見られる四沙門果を軸としながら、凡夫が重要な概念になって行く背景を検証していきたい。

2．在家信者の證果についての諸見解

在家信者と出家修行者の證果の比較に関する議論は古来からあり、現在もまた考察の対象となっている。近年、我国の初期・原始仏教に対する研究の動向を振り返るとき、まず目につくのが船橋一哉氏の見解である。

氏によれば預流（四沙門果の第一、仏教の流れに入って悪趣に落ちることなく、決定して正覚に至る位）の起源とその成立について、阿羅漢・不還の成立の後に預流・一来が成立したとする宇井伯寿博士に対して、預流の成立は不還と阿羅漢とがその間に進展の関係が認められる以前から、預流は預流だけで初めから独立した意味をもっていて、如実智見に始まる「見道的な預流」と浄信を中心とした「在家的な預流」があるとしている。

「見道的な預流」というのは、如実智見→厭離→離貪→解脱智見という阿含においては證悟の在り方を示す基本的な型として示されているのであるが、「在家的な預流」とは、四預流支、つまり仏・法・僧に対して不壊の浄信を成就することと、聖所愛の戒を成就すること、あるいは布施の実践による福徳によって、死後、善趣・天界に生まれることを約束されるのである。そして「見道的な預流」が悪趣に落ちないことを説いているとしても、それは必ずしも善趣・天界に生まれることを意味していないと述べ、預流に入るためには「出家的なもの（智）と在家的なもの（信）」の二つの考え方があったとし、別々の方法で同一の證果が得られたことを示している。

しかし、それ以外の證果については、四預流支によって在家の信者になっても、未だ涅槃の證果は約束されて

おらず、ただ悪趣に堕せざることにおいて、決定せるものとなったに過ぎない。在家には不還果までの證果が許されているのみで、阿羅漢果には至り得ないことを思うべきである、としている。

これに対し在家信者でも阿羅漢果に達し得る、涅槃に住し得る、それが仏教本来の姿であるとしたのが藤田宏達氏や中村元氏である。

藤田氏によると、北道派と呼ばれる学派は、五比丘の次に出家したヤサなど三人が在家のまま阿羅漢果に達したと伝えている。ヤサについては仏伝史上つとに有名な人物であるが、『マハーヴァッガ』によれば、釈尊は初転法輪の後、バーラーナシーの良家の息子であるヤサに対して次第説法され、ヤサは遠塵離垢の法眼を得る。次いで息子を尋ねてきたヤサの父に対しても次第説法するのだが、その最中に、ヤサは「見るがままに、知るがままに、大地を観察し、その心は取著なくして、諸漏から解脱した」という。これは明らかに在家のまま阿羅漢果を得たことを示している。ヤサは直後に出家を許されるが、これが在家阿羅漢論の根拠となった。

これに対してパーリ上座部では、『ミリンダパンハー』の中に表れる所説が、在家阿羅漢に対する見解をはっきり示している。ミリンダ王とアーユパーラ長老との対話はその古層に属するが、出家と在家の比較に関するものである。アーユパーラ長老は「法の現観」を得た在家信者のいたことを知っていたが、これに対しミリンダ王は、しからば出家は無意味ではないかと質問している。この質問についてアーユパーラ長老は一言も答えなかった。その理由としては長老が論争を避けたせいもあろうが、論理的な弱点をつかれたのも一因と言える。

その後この経典はは増幅されるが、再びこの問題を取り上げ、出家者が在家信者よりも優れていることを示した上で、もし在家者が阿羅漢果に達したならば、即日出家するか、あるいは般涅槃するしかないとし、言わば即日出家説と即日死亡説を提起している。先のヤサの例は即日出家説にあたる。つまり阿羅漢は在家であってはならない、ふさわしくないのである。ただし、これらの説

を提示したところでヤサが在家のまま阿羅漢になったことにはかわりない。

氏は更に、部派仏教では、阿羅漢果に達するためには出家修行が原則であるのに、ヤサのような例を認めるのは、出家教団の維持者であるところの在家信者に対する配慮であったとしても、原始経典に見られた在家阿羅漢の記事を認めざるを得なかったからだとし、次いで原始経典の在家阿羅漢論を検索・検証している。それによれば、「在家者は諸欲を享受するものであり、在家の生活が穢れ多く結縛に覆われていることは色々な形で強調されているけれども、……在家阿羅漢に関しては、これを否定するものよりも、これを肯定する経証の方が、むしろ多いとさえ言える。これは、在家者であっても、解脱涅槃に達し得るという思想が仏教本来の考え方であった」と結論付けている。

中村元氏も、原始仏教の理想の境地が様々な言葉で表現されていたことを指摘した上で、「当時の社会生活においては現実に在家と出家という二つの生活様式が行われていたのであり、……それが社会の実情であったために、仏教は両者の生活法をあっさりと承認し、それぞれに即して理想的な生き方を説いたのである。」とし、在家者でも出家者でもどちらでも構わないという見解を示している。

以上、少ないながら諸見解を見てきたが、このように在家信者による涅槃の可能性が示される一方、阿含経典には出家修行者の生天など、現世で涅槃に到達しなかった場合にも触れている[2]。

3．出家修行の達成度
～不浄観を例に～

『相応部』五四－九によれば、釈尊が不浄観を勧めた結果「極めて身を厭患して」自殺したり、他の修行者を殺してしまう事件があり、代わって数息観を教示したことが伝えられている。仏教の瞑想法では、古来、数息観と不浄観が有名であるというが、上述の事件は修行内容

のただならぬ異常性を予想させる。

ブッダゴーサ（Buddhaghosa：AD5C）の『ヴィシュッディマッガ（Visuddhimagga：清浄な道の意）』第六品は不浄観について、出家修行者は死体遺棄の場所において死体を繰り返し観察し、その不浄な観察内容を心に止めることができるようにするとしている。松濤誠達氏は、この念想方法について「他に類を見ないほど、特別な実践法」「いかに危険な、いかに恐るべき念想法」であると表現する。[3] 死体置き場自体が一般社会から隔離された、特殊な場所であるせいもあるが、その最も大きな理由は、念想中に生ずる異常心理であろう。念想者は観察対象・環境に対する恐怖の余り、死者の遺体が立ちあがったかのような、襲い掛かってくるような、あとを追い掛けてくるかのように見えることがあるというのだ。

冒頭の記述が事実であるかは別としても、このような異常心理を伴う不浄観が、極めて達成困難な瞑想法であったことは事実であろう。実際、不浄観が離貪から涅槃を齎すとしても、現世で達成する場合と、生天して達成する場合とが述べられるのだ。

先の『ヴィシュッディマッガ』によれば、不浄観は「病苦の盛んなる病者が嘔吐や下痢の作用に対して「嘔吐や下痢のために気分が軽くなり、我は快方に赴くならんとして気悦を生ずる」」のであるとしている。つまり、身体から不浄な汚物、貪りの対象であったものが排出されるのだから、不浄観の立場からは貪りを滅するのに有効でり、その意味では心の平安さえ生ずるというのだ。

このことは『増支部』五―一二一等にも見られる。釈尊が病気の比丘に対して[4]以下の五法から離れないでいたならば、「久しからずして諸漏の尽くるが故に、無漏の心解脱・慧解脱を已に現法に於いて自ら知了し、作證し、具足して住す」としている。つまり、

①身体に対する不浄観　②食に対する違逆想
③一切世界に対する不楽想　④一切行に対する無常観
⑤心に於ける死想

という不浄観を基盤とした五法により現世で涅槃に住す

るのだ。

これに対して『増支部』四―一六九は、先の五法を修する場合、二通りの結果があると言う。つまり、

①現法に於いて、有行般涅槃となる

②身壊れて後、有行般涅槃となる

のである。この相違は五法の達成度を示すと思われるが、まずこの有行般涅槃（欲界の修惑を断じ尽くして色界に生まれ、のち長い修行によって般涅槃する不還果）となるのは五法について「有学力」、不完全であるからだとする。そしてその證果が①現世で現れるか、②死後に現れるかは五法に伴う五力・五根が①優れているか、②否かによるという。ここでは更に無行般涅槃（色界に生まれて修行せず、いくばくかの時を得て自然と般涅槃する不還果）となるのは、欲を離れ四禅を修してはみるものの「有学力」であるからであり、③現法に於いて、無行般涅槃となるのは五力・五根が優れているから、④身壊れて後、無行般涅槃となるのはそうでないからだという。要するに、修行が不完全である出家者は生天してから後、涅槃に至る不還果を獲得せよ、ということである。

このような解釈がいつ頃から述べられるようになったか示すことも必要であろうが、出家修行しても、現世に涅槃を達成できない場合が認められるのは、在家信者の位置を考える上で、また機根を重視する浄土教にあっては注目される。

4．法鏡の法門

四沙門果各々に達する割合を、とりあえず数値として示したのが、『マハーパリニッパーナ・スッタンタ（大般涅経）』第二品のナーディカ村での教示である。

阿難はこの村で死んだ数々の仏教者の證果についてに、一々釈尊に教えを求めている。これに対し、釈尊は四沙門果をもって丁寧に答えている。それによれば、

①阿羅漢果・比丘一名

②不還果・比丘尼一名　優婆塞五〇名以上

③一来果・優婆塞九一名

④預流果・優婆塞五〇〇名　優婆夷一名

とあり、実数ではないにしろ、阿羅漢果の割合が六四三分の一であるのに対し、預流果がその大多数を占めていることは、編纂者の意図として注目されて良いであろう。何故なら、『相応部』五五ー八～一〇の相当箇所においては各證果一名ずつの名前を挙げるのみで、五〇、九〇、五〇〇といった数値が示されないからである。この傾向は、出家修行者にあっても『相応部』五五ー五二のように、「阿羅漢果に達した比丘は少なく、不還果に達した比丘は多い、不還果に達した比丘は少なく、一来果に達した比丘は多い、一来果に達した比丘は少なく、預流果に達した比丘は多い」という修行者の證果についての評価と一致する。

更に「法鏡の法門」は四沙門果に於ける預流果に対し重要な役割を与えている。釈尊は続いてこう言っている。

人間が死ぬことは何の不思議もない。しかし、人間が死んだとき、その行き先、有り様について一々質問されたのでは、手間のかかる「煩わしい」事柄になってしまう。だからこの私に聞かず（言外に釈尊の死後、自らの證果を知る能力のない凡夫は以下のようにすべきである、と読み取れるが）、

「我に地獄は滅し、畜生道は滅し、堕地獄・悪趣は滅し、我は須陀洹（預流）にして不退転の法に住し、決定して正覚に達せむ」

という法鏡の法門を自ら語るべきだとし、続いて四預流支の次第を説いている。

これは、説示の対象が在家信者であって預流がふさわしいという仮定が成立したとしても、むしろ預流こそが必要なのだと解釈できる。預流にある以上、いずれは一来となってこの世に生まれ阿羅漢果を獲得する、あるいは不還となって涅槃を獲得する。その意味では、預流は他の三者を包括する概念と言うことができる。そして、現世涅槃が現実的でないからこそ、釈尊は「煩わしい」にもかかわらず四沙門果を並べ立てた上で、出家も在家も欲するならば「預流に入る」ことを勧めるのである。

この私見は藤田氏が四沙門果について、原始仏教にお

いて重要視され、部派仏教に入って修道体系の基本的階位とされるに至ったのは、現世における涅槃が原始仏教本来の立場であったとしても、それを達成できたのは少数であり、多くはむしろ達成できずに死んでいった。が、修行者の修行は無に帰するのではなく、未来に生を変えて続けられるのであって、そこで究極の證果が約束される、という見解と軌を一にする。また、船橋氏は「見道的な預流」が生天を目的とした「在家的な預流」に影響を受けたとしているが、その場合、修行が不完全である出家者の存在を背景とすることができよう。

預流が在家も出家も包括する例証としては、アヌルッダが、その昔、アンナバーラという貧しき食物運搬者であったとき、沙門ウパリッタに食事を供養したことが因となり、七度人主として生まれ、七度天界に生まれ、今、釈迦族に生まれてアヌルッダとなり、釈尊のもとで出家修行し、生死輪廻を越えた、と自覚している事例（『長老偈』九一〇以下、漢訳中阿含六六『説本経』）などが挙げられよう。アヌルッダも、もとは預流果に達した在家信者であったと理解されていたのである。修行の効果は生を替えても無とならないのだから、過去現在未来という三世の時間で修行、涅槃を理解すべきである。

以上、現世で阿羅漢果に達し得なかった出家修行者の存在が、原始仏教本来の立場がどうあれ、実際的な問題として注目されるべきではなかろうか。出家修行者自身にとって、現世における涅槃の可能性が極めて可能性の低いことと自覚していた実情と、それを前提とした来世涅槃への道の探求があったと推測される。

ところで、中村氏は仏教が形而上学を説かず、天の観念も原始仏教当時の諸宗教から取り入れたとして、仏教の生天論については教化の方策なのだとの評価を与えている。つまり在家信者に対して出家修行者の「絶対の境地」を天と表現し、そしてそこから帰って来ないのが理想であるという。しかし、不浄観のような「危険な修行」をしない在家信者と、「危険な修行」をした出家者が、死後ともに「理想の境地」に達してしまったならば、在家の信仰生活と出家修行の生活とは同価値となり、

先の指摘のように修行の意味が消失してしまう。もし同価値であるならば、我々は更に「信仰」と「修行」とを同価値にせしめている何らかの「働き」を検証する必要があろう。この問題は不還果に於いてさらに、明確で確実な疑問となる。何故なら不還果が出家修行者でも在家信者でも達し得る境地であるからだ。

この「働き」こそが凡夫往生成立の動力源だと思われるが、これについては別の機会に論じたい。

5. まとめ

阿含経典が現世涅槃を説いたとしても、現実には不可能に近いこという前提が窺える。従って、出家者も在家者も預流に入ることが最重要課題であり、在家阿羅漢論は理念的な問題でる。しかし、転生するにしても出家者の完全な修行と、不完全な修行、あるいは在家者の信仰を、より高次の證果に変換せしめる機能がなければ不合理である。その機能にこそ凡夫往生の原動力が求められる。以上をもって阿含における凡夫成立の背景としたい。

《注記》

（1）『相応部』一―五〇、二―二四。『中部』八一『陶師経』はガティーカーラが迦葉仏の熱心な信者で、友人ジョーティパーラを迦葉仏の弟子として出家せしめたとしている。『相応部』では天子となったガティーカーラが釈尊の枕元に現れ、涅槃について語り合う。

（2）真野龍海氏は右記の『相応部』一―五〇で比丘が解脱して、なおかつ上天した点を指摘し、生天が必ずしも在家型でないとする。「仏教における死の理解」（『仏教文化研究』平成二年）。なお阿含における天の諸相については宇井伯寿「阿含に現はれたる梵天」（『印度哲学研究』第三、岩波書店）に網羅されている。

（3）松濤氏は、釈尊をはじめとする出家修行者たちが、ことさら死体遺棄の場所を選んで、そこにとどまっていたということは、あるいは死体を直接目撃するためと推測し、釈尊が成道後もそのような場所にいたとし、さらに、釈尊として生身の人間で有る限り、自他の肉体に対する「貪り」の心が起こるのはむしろ自然なことであって、問題はそれをどうコントロールし、活性化させないかで、そのためには生きている限り死体を観察し、それを念想する実践が必要であったと指摘する。

（4）『増支部』一〇―六〇でも重病のギリマーナンダに対し不浄観等の十の念想を説く。また『相応部』五五―三ではもうすぐ死んでしまう病の長寿優婆塞に対し、四預流支を確認した後、離貪想を含む六順明分法を説く。その後、長寿の死を聞いた釈尊は彼が不還果に達したと述べている。

（本論文は平成三年度浄土宗総合学術大会における発表要旨である）

《参考文献》

上村勝彦『ダンマパダの教え―初期仏教の「反社会主義」』（昭和六二年筑摩書房）特に「まえがき」と「結語」

松濤誠達『仏教者たちはこうして修行した』（平成三年浄土宗出版室）

船橋一哉『原始仏教思想の研究』（昭和二七年法蔵館）

藤田宏達「在家阿羅漢論」（結城教授頌寿記念『仏教思想史論集』昭和三九年大蔵出版）『原始浄土思想の研究』（昭和四五年岩波書店）特に第六章二「往生思想とその源流」

中村　元『原始仏教の生活倫理』（昭和四七年春秋社）第九章「人生の理想」『原始仏教の思想』上（昭和四五年春秋社）第三編第七章「天の世界」

なお、阿含経典は主に『南伝大蔵経』を使用した。

法然上人のお念仏の価値観

石山隆円

（一）

私は、この論題において述べる前に自らの考えを申し上げその視点から、法然上人のお念仏の価値というものについて、考え述べさせていただきます。

今日の時代というものを考えます時、実に混迷した時代であることを指摘するものであります。それというのも、表面的には、豊かな社会であるように見受けられるが、裏面においては、人間としての心の安らぎさ、人間生活の中にあっては、潤いのある生活など微塵を感じられないほど、世相が混迷している中にあって、これらの事柄に対して、私共が如何にして、法を説くか困難な気持さえしてならないことを常に考えている訳けでありま す。今日の時代における人々の「物事に対して」の考え方をみても、個々まち〳〵の考え方、受け止め方、見方をしていることを思うと、そこに、人間的な精神の孝養というものが失われているように感じてならない。昔のように、人間関係にあって、義理とか人情とか敬愛とかが、微塵にも見受けられない状況であることも確かである。「現代人として、何かが一つかけているような気さえしてならない。」人間生活において、ただ悶々と日々を過していることでよいか、また、惰性的なものの考え方、妥協性のないものの考え方で、未来に向かっての人間生活に対し、不安さえ持つものであります。

したがって、人間らしき生活、正しい人間としての生き方というものを考えてみるとする時、私は、そこに必

要とすべきものは、「宗教的な信仰に、改めて、還りみること」が重要ではないかという視点にたって、それを実践的布教教化としての活動によって、人々の救われる道としての一番の糧でなかろうかと思うものであると指摘するものである。

法然上人が、（常に仰せられける御詞）を引用すると、次の如く御詞である。

「有縁の人のためには、身命財を捨てても、ひとえに、浄土を思い法を説べし。」（十六門記）

この御詞を以ってすれば、「自分の身近におる縁のある人々のためには、自分の身体、命を捨てて、財産をも投げ出しても、ひたすらに、浄土の教えを説きなさい。」教化者はそのぐらいの覚悟がなければ、人々を救うことはできないことを明示している。

この事柄を考えてみて、法然上人の自らの教えを生かす意味においても、私達は、一教師としての使命感を忘れてはならないのであります。したがって、私共が、法然上人を継承し信奉し、自らの与えられている職務遂行のためにも、努力し、常に教化に専念することが必要であることを認識し、これから述べるところの「法然上人のお念仏の価値観」というものを知っていただく意味において、考えを述べるものである。

（二）

「名号を聞くというとも、信ぜずんば、聞かざるが如し。たとえ、信ずるといえども唱えずば、信ぜざるが如し。只つねに念仏すべし。」（常に仰せられける御詞）

人々が、「南無阿弥陀仏のいわれをどんなに聞いても、それを自ら信じなかったら、聞かないのと同じことだ。たとえ、そのことを信じたとしても、お念仏を唱えなかったら、信じないのと同じことである。お念仏というものは、やはり唱えることによって、自らの信心も深くなり、そのいわれの理解をできるものであると、だから、常にお念仏を申しなさい。」という御詞を法然上人が明記しております。この事から、私は、今日の人々の心の

内面が失われている原因を知るとき、そこに、「お念仏の価値」を知る人は、別であるが、知らない人が多いのではないかと思うものであります。

現に社会は混迷している中にあって、如何に人々の心の安らぎのある生活にとりもどすことができるか。――ということを考えなければなりません。

釈尊にとっても、釈尊の時代においては、末法思想という中で、「如何に人間どうあるべきか」「自分はどうなんだ」「人生の無常観には、諸行無常、四苦八苦の中に常に道理としてなされている苦しみの解説というものを自らが悟された。その根本原理を基軸となされ、法然上人も、法然上人の時代において、混乱させる人々の心の安らぎの救いの道を追求せられたことである。それも、法然上人は、末世末法とみる時代感覚を通して、時機相応の念仏の教えを確立し、しかも、それ措いて人の救われる道のない永遠の教えであると強調した。

「……とにかく法然が「無量寿経」の末法万年後の止住百歳を主張し、かっこの経の止住は念仏にほかならないと言いかえたことは、法然上人の念仏にまったく独自の性格を与えたものと言える。それは、法然上人が余行を捨て去って念仏の一行のみを選択したこと、および念仏が、末法万年の後の絶対的破滅に直面してもなお生きつづけ、衆生の救済を背負うという確信を強く打ち出して、いわば念仏に永遠の生命をあたえたことを意味しているのであります。」即ち、法然上人が、念仏を超時間、超歴史的に価値づけたことを指摘なされているのである。法然上人の自らのみ教えである「念仏信仰」とは、人間存在の本質自覚として意味づけておられるところに唯一の価値があると指摘するものであります。

したがって、法然上人のお念仏は、善導大師の「観経疏」において、専修念仏の灯をたてられ、更に報恩蔵にたてこもり、「一切経」をひもどき「阿弥陀経」を読誦なされ、そこに法然上人独自の著述を明らかにされたのが「選択本願念仏集」である。この本願の念仏においては、二つの念仏の意を明記なされている。一つは、「称名念仏」であり、二つには「三心具足の念仏」である。

したがって、この念仏が浄土宗の本意をなす教えであり、念仏の意味としては、「人間性」を意味し、個々人間の感情をおし静める糧として受け止めていただくとそのお念仏というものの理解ができると思うのであります。

お念仏を唱えることによって、罪悪凡夫である私達すべて極楽往生ができるその意味とても、例え臨終という人間究極的な場においても、何んの恐れもなく、人間らしき正しい心を持って唱えさえすれば、「心は顚倒せず心はと錯乱せず心は失念せず身心にもろ〳〵の苦痛なく身心快楽にして、仏の本願に乗じて阿弥陀仏国に上品往生ができる」ことを指摘されております。日常生活にあって、常に私達は、智者の振るまをせずして、ひたすらに念仏することが肝要であることをも指摘なされているのであります。

そこに唯一のお念仏の価値があることを述べ、とりとめのない発表でありましたが、時間がきましたので終らせて頂きます。

（本論文は平成三年度浄土宗総合学術大会における発表要旨である）

近世浄土宗の布教研究

——西圓寺十一世法道——

岸村定浩

はじめに

いつの時代にも、仏教者として問題意識や危機感を抱き、仏教界の堕落腐敗に抗して、純粋な仏法による真実なる生き方を貫かんとした僧侶が輩出している。彼らのことを近代の学問は革新運動や復興運動と位置づけ、その僧侶達を一つの枠にはめてしまった。しかしながらそれは学問上のことであって、彼ら自身が○○運動と称して行動したわけではないはずである。更に学問研究が進むにつれ「捨世派」「興律派」という分類(枠)も無理が生じ、何れはこの考え方も改めなくてはならなくなると思う。

近世期の浄土宗でも改革革新運動が各地で起こり、「捨世派」「興律派」と学問上いわれる僧侶群が存在した。「大日比三師」も、関通（一六九六－一七七〇）の流れを汲む「捨世派」の一峰をなすものとして、浄土宗史上ながく君臨している。「大日比三師」といえば地方官寺にありながら、法然の祖意そのままに称名に励み、多くの念仏者を育て教導した三人の僧として広く知られてきた。法岸（一七四四－一八一五）・法洲（一七六五－一八三九）・法道（一八〇四－一八六三）とつづく軌跡は後世、「大日比流」と呼ばれるようになった。

捨世という表現からは隠遁生活のイメージが強い。確かに法岸は若いころ遁世捨身の志しが強かったが、関通と出会ってその志しは法然へ善導へ向けられて行く。法洲・法道は法岸の遺志を承け二利円満に邁進するのである。従ってこの三師には遁世的意識はない。

大日比とは現在の山口県長門市仙崎町の青海島の一村落で、静かな浦を抱える半農半漁の土地柄である。この三人の僧が住し、布教活動の拠点にしてきた西圓寺もここ大日比にある。

そもそも「大日比三師」の敬称はいつ頃から使われ始めたのか。『大日比三師伝』一巻は一九〇九年（明治四二）二月八日青蓮会編によって編輯発行された。これは『法岸和尚行業記』・『法洲和尚行業記』・『法道和尚行業記』を翻刻したものである。また、三師の著作・法語を集めた『大日比三師講説集』三巻が一九一〇年（明治四三）九月五日発行された。管見ではこれら以前の「大日比三師」を知らないが、三師を慕い尊崇してきた人々が、大日比西圓寺の三人の師と呼び習わしたところからきているのだろう。だが、元祖・法然を忘却した「大日比三師」はあり得ない。

一、『大原問答』と『帰命本願鈔』の講説

法道の著書として伝わっているものはない。しかし西圓寺の伝統では、

> 予は説法するに、其説く下を、兼ねて草稿し置しを、又三遍以上勤学し、此所斯く説かば、聴者の能聴して、安心を決着すべきや否やと、或は説者となり、或は聴者となりて、思惟工夫せずして、説きたることなし、汝等、僧は仏の使にして、至ての大任ぞと云ふことを忘れて、世の弊風にならひ、麁心に説法すべからずと、勧誡し玉へりと、
>
> （『大日比三師講説集』巻上・一五・下）

と訓えられている。これは法洲が或る先哲のことばとして、『講説大意』に紹介しているものである。たとえ法洲本人のことばでないにしても、法洲の膨大な著述が全て講説のためにあることから、推して知ることができる。こうしてみると法道が、その布教歴からしてかなりの著作（説法の草稿）を残していてもおかしくない。しかし一篇も伝わっていないのは不思議である。

法道には著述はないが、編集したものは在世中に開版されている。『二祖国師褒賞弁』一巻と『御伝撮要講

説』八巻がそれである。両者とも法洲の書き残したのを法道が編修している。『二祖国師褒賞弁』の成立は巻尾に法道が記し、『御伝撮要講説』の成立縁由は的門（一八〇八―一八八九）が後序（巻八）で詳しく述べている。

ところで、法道がどのような書物を研究して、説法講演に備えていたのか。それを知るには、法洲が法道へ答えたことばを見るのが適当であろう。

> 尊師一代専学し給へるは、何等の書ぞや、先師（法洲・註岸村）曰く、予は学解の日浅故、これぞとさせる専学の書なし、されども選択集大原問答十勝論等なり、他を勧めて信を立しむるは、本願鈔に如くはなし、又大原問答、大師一代の力を用ひて述給へる書にて、諸宗村対判の利剣なり、依て予もこれを講ぜり、されども此書は老年におよびは、頗る講じ難し、故に汝も時を得て一度講ずべし、一には大師の諸師に勝れ給へるを知り、二には念仏の余法に超過せるを知るに足れり（『法道和尚行業記』）

右のように宗典の『選択集』を始め、『大原問答』『浄土十勝箋節論』『帰命本願鈔』などが挙げられている。

『大原問答』は浄土宗の教義を理論的に他へ示す上で講説者になくてはならない。中でも、最も詳しい内容を有する『大原談義聞書鈔』一巻（編者不詳）は広く読まれ末註の数は四十を越える。こうして『大原談義聞書鈔』は浄土宗説法のオーソドックスな題材となる。法道自身も法洲の遺訓であって、「法眷の懇請にて開講し給ひ、それより八箇年を経て、四百八十席にして終講」したのである。

浄土宗説法では『帰命本願鈔』（向阿証賢著『三部仮名鈔』の一つ）もまた大切に扱われてきた。法洲が法道へ「他へ勧めて信を立てしむるは、本願鈔に如くはなし」と、信の確立へ導くには『同鈔』よりおいてないと示している。『同鈔』が純粋な信仰を説いていると言うことである。また「衆生の往生を勧誘する書多しといへども、機信行の三つを、手もて引がごとくに教示し給へるは本願鈔なり」（『法道和尚行業記』）と指導している通り、まさに浄土宗の真面目（機信行）を教導するに最適の布教

書だと言える。そして本文の流麗な表現は仰信を勧めるのにも大変優れている。近世浄土宗を代表する布教者たちは皆、向阿証賢の『三部仮名鈔』を、殊に『帰命本願鈔』を法筵に掲げている（浄土宗布教の歴史的研究―中世後期の向阿証賢・近世初期の講誉牛秀―」小稿「仏教文化研究」三六、一九九一・九参照）。法道もこの『同鈔』には、現代では想像を遙かに越えた時間を掛けて講説していた。その初講は一八四八年（嘉寛元年）二月の別行からのようである。『法道和尚行業記』によれば、

向誉上人（関通）は三十七遍講じたまひ、老師上人（法岸）は十六遍講説せられ、しかして先師上人（法洲）は十三年にして、一回説畢り給へりと、予も亦今より開講するとぞ、師（法道）は此開講より安政五年（一八五八）戊午二月まで、十一年にして終講せられ、また同年四月別行より再説をはじめられ、文久三年（一八六三）癸亥二月までに、三心段の「本願によりのきのさかひは、この心のすゝみしりぞくあはひにて侍るべし」といふまでを説畢り給ひき

と伝えている。『同鈔』本文の要所をかいつまんで三十数遍、或いは十数遍講じるのではない。法道の『同鈔』もまた講席で懇ろに説かれていた。こうして見てくると「機信行の三つを」を説く『同鈔』は大切に読み継がれ、心を込めて聴衆に語られてきたことがよくわかる。

『大原問答』にしろ『帰命本願鈔』にしろ、この席数を見ただけで、一つの題材の講説に有した時間とその準備に費やした時間が、如何に膨大であったかを我々は知らなければならない。並みの教養や学問研究では絶対できない所行である。

二、教化内容

法道の説法講筵は『大原問答』や『帰命本願鈔』にその特徴を窺知できた。だが、内容に就いて詳しく知るための、著書を伝えていないのが誠に残念である。

現代の西圓寺には、法岸・法洲・法道がそれぞれ書き

残した『垂誡』（同寺では「ごすいかい」と尊称する）が伝わっている。本来は法岸が法洲へ、法洲が法道へ、法道が弟子や信者達へ贈った訓諭である。三通の『垂誡』には「本願大悲の他力を喜ぶべき宗門人が、自力、慢心を増長して、往生をし損ずることなき様」（「仏教と児童福祉」綿野得定氏稿「仏教福祉」六、一九七九・一一、仏教大学仏教社会事業研究所　なお同氏は三師の『垂誡』全文を掲げ、その意義に就いても論述しておられる。）明快かつ丁寧に述べられ、弟子や在俗信者への深い愛情が溢れている。

そこで、法道の『垂誡』に日頃の布教内容を見てみる。

先第一親に孝行を尽くすべし、夫孝は百行の本なれば、衆妙の門とやいはん、故に三道一致にこれを教ゆ、仏教には孝名為戒の金言あり、……又身の程をしること至て肝要なり、されば吾身の分際を能々知り、衣食住をはじめ、一切の交際に至るまで、……万事につきて倹素を守り、……又身持心持は常に正しく、日月すなほにめぐるが如く、昼夜こゝろに懈怠なく、それぞれ家業を出精すべし、又貪欲は凡夫の常色とは申ながら、強欲なる事をよくよく慎むべし、……強欲をはたらき金銀を子孫に遺すは、慈悲に似たる無慈悲なり、子は其金ゆゑに驕奢に長じ、終に其家を泯滅するに至り、親は強欲の堕獄して、永劫苦報を免れざるにいたらん、豈浅ましき限りにあらずや、……又浮世一偏の人は左まれ右まれ、出離生死を願ふ念仏の行者は一際吾身を省て、身の行ひ心の居やう、総て倫理礼節にかなふやうにすべし、畢竟は無常をわすれぬを第一として念死念仏すべし、朝暮身の起臥には、必ず十念を唱へよ、……又御忌会彼岸十夜等、其他祖師祖先の忌日には、在家の信者たりとも逮夜より必ず酒肉五辛を禁じ、唯念仏して懇ろに廻向すべし、……又当村中に新亡あらば、老幼まで残らず打集ひて、長き線香五柱の定めなれば、高笑雑談を堅く慎しみ、念仏廻向丁寧に勤むべし、総て命終の時より中陰の間は、最大切に追善を営むべき等、其制に背くべからず、又総じては専修念仏の行者、別しては当村中の者、男女を他へ結親

せんに、先専修の家を撰ぶべし、必ず貧福に拘泥することなかれ、宗旨に依りて往生の得不を定むるにはあらざんめれど……又妊娠五箇月にいたらば、胎児の為に日課十称を代受せよ、生後必ず利益あらん、又産後百日にいたらば、又日課十称を加倍し、児三歳まで母これを代修し、四歳にならば課号を授与し、児の進みて唱ふるやうに、勧めこしらへて、必ず児に自修めせしむべし、又月足らずの児を産せし時、寺へもしらせず埋葬する者あり、こは甚だ不実にこそ、上にもいふごとく、家滅亡の基なれば慎むべし、又鬼門金神方位方角地相家相の吉凶禍福等、世人のやかましてくいふて、狼狽さはぐ事なれども、専修念仏の行者には毫その崇りある事なし、……いらぬ鬼門金神的殺と狼狽、摂取の光明中を飛出ることなかれ、又五月早乙女中は、かならず念仏を申々植付すべし、念々不捨の意楽を忘るゝことなかれ、且つ日輪煦育の余光により、漸々早苗も生長し、終に実のりて米となるなり、殊に日輪は阿弥陀の垂跡なれば、不求自得の利益ならん、かの智明房の、念仏をもて田歌とせられし、賢き余風を学ぶべし、又当村は田圃少き海浜なれば、殺生を家業とせざるを得されども、意楽起悪正見、意楽起悪邪見といふ事あり、かく殺生を生業とするは、固より意楽なれども、かゝる悪業をなす事詫るは正見なり、生業なればと許すは邪見なり……本願ぼこりとなることなかれ、恐るべし慎むべし又、已ことを得ずべし為す殺生なれば、なるたけ残忍なる殺生は禁ずべき事なり、……況や出生無上の大教を信受せる念仏の行者に於いておや、……（傍点、岸村）

これを見ると、法道が如何なる布教を行っていたかがよく窺える。日々の教化これ五重なりと言われるほど、法道は在家信者の生活スタイルへ無理なく滲透するよう称名念仏を勧めている。貪欲の絶えざる身、世俗の習慣に惑わされやすい身、ややもすると本願力に溺れる身（「本願ぼこり」）。こうしたことが往生を仕損じさせることをよくよく自覚したうえで、念仏を申し申し暮らして

行けるよう教化に当たっていたことがわかる。

三通の『垂誡』は現代人をも化導している。西圓寺の盂蘭盆法会では昼夜三日間、必ず『垂誡』が法筵に揚げられ、懇切に三師の深い心が説かれる。生活様式は当時と変わっていようとも、三毒にさいなまれた人間の本性は未だ変わることを知らない。

十方に浄土多けれども、求むる所は極楽一土、三世に諸仏はましませども、帰依する仏は弥陀一仏、八万四千の法はあれども、修する所は念仏一行

（『法道和尚行業記』）

これは「大日比三師」の時代から現代に受け継がれている聖句である。「此外には浄土宗の安心起行なし、畢竟斯心得るまでの事なり」と法道が述べる如く、このことを伝えんがために法道も独自の布教法を展開して来たのである。その事例は『法道和尚行業記』に散見できるが検討を加える余裕のないことを遺憾とする。

むすび

『大原問答』や『帰命本願鈔』を盛んに説いた法道の教化活動は、根底に愚鈍の身である自覚を忘れなかった。また生活者の現実に根ざしたひたむきなのであった。

かつて讃誉牛秀（一五二四－一六〇五）が『説法色葉集』に於いて、説法始めんとするとき高座を蓮華座とし我が身を成道の釈迦とおもえ、と教えている。教化する側は自らの偽らざる姿を顧みることなく、阿弥陀仏の代説を行っていないか。

時代にマッチした、大衆のニーズに応じた教化が模索されて久しい。だがそれは「たとへば聴衆百人あらんに、九十九人は随他の説をこのむ」ことに迎合していることにはならないか。随他赴機をせず「唯一人の為に随自意をとけ」と言うことが如何なる意味を秘めているのか。法道の教化者としての真実の姿勢に、我々は学びたい。

（一九九一・一一・二二）

法道（一八〇四～一八六三）略年譜　主に『法道和尚行業記』によって作成

年次	事項
文化　元年（一八〇四）	長門国阿武郡萩に生まれる（父は村尾氏、母は長嶺氏）。
	誕生百日目ごろ萩熊谷町の功運社にて、周防国右田の徳性寺老隠賢誉法山より十念受ける。
	仏法結縁の最初。
文化　九年（一八一二）	九月前西圓寺主法岸、功運社にて別時念仏厳修中、父に連れられ日々参詣。一三日法岸より十念受ける。
	一一月一三日風雨の中、父に連れられ大日比へ赴く。一五日剃度の式行われ、法洲の弟子となる。
文化一四年（一八一七）	三月一五日父や弁雄法子らと萩を発ち、五月九日東武に到着。増上寺立誉弁信へ入室。秋、弁信が三河国岩津の信光明寺へ転昇するに伴う。
文政　元年（一八一八）	春より疲労重なり、弁信の下を辞して療養のために帰国。
文政　二年（一八一九）	侍医の野見孝順の診療で快復。秋、周防国三田尻向島出身の、江戸小山の龍源寺老隠法誉歓信に伴って江戸龍源寺へ着し、寺主綜誉信定に随侍。
文政　三年（一八二〇）	増上寺五八世空誉舜従に五重相承。一〇月～翌年三月まで慧照律院の圓通に就いて天台戒疏や戒部を研究。
文政　四年（一八二一）	舜従に宗戒両派を稟承。
文政　五年（一八二二）	二月信光明寺弁信の下を辞す。三月備後国尾道の正受院で法洲と面会。三月下旬功運社に帰着。同日長嶺氏の祖母を見舞い、臨終の浄業を勧め四月五日寂。累七中は祖母の追善を修す。
文政　六年（一八二三）	西圓寺の後任に定めるが固辞し、萩鶴江の音声寺で断食別行す。
	法洲と父の教諭で別行成満し西圓寺へ戻る。
文政　七年（一八二四）	三月一九日西圓寺住職許可下りる。四月一日晋山の式行われる。一〇月法洲の命で本殿香厨等の再建始める。

文政　九年（一八二六）	六月賜香の綸旨下りる。
文政一一年（一八二七）	一月再建成る。二月彼岸別行修し、法洲を請し入仏慶賛の法筵を開く。
天保　二年（一八三一）	秋、彼岸別行結願の翌日一〇月二五日法洲より垂誡受ける。以来盆会中はこの垂誡の講説行われる。
天保　六年（一八三五）	二月一三日弟子専立の懇請で石原の庵室にて勧誡、日課一万遍以上誓受六十余人。二月一五日随時の隆典・圓暢等と乗船。下旬京都の専念寺へ着く。三月知恩院世聴誉説行に布薩戒を稟承。某日黒谷の的門の庵を訪れ『浄土十勝箋節論』の校訂作業に入る。
天保　八年（一八三七）	八月法然の小肖像を法洲より附属される。
天保　九年（一八三八）	七月一一日病床の法洲より遺嘱を受ける。法洲遷化にともない七月晦日～八月一一日まで上酬慈恩のため不臥無言別行を修す。八月一三～二〇日まで追善別行を修し、別行中法洲の行実を講じる。八月二五～二八日まで別行場で無言別行。九月二二～二四日まで無言別行。
天保一二年（一八四一）	一月一日法眷らの願いで『当麻曼荼羅』を講じる。一月二九日から二月五日まで『大原問答』を講じる。法洲三回忌追善のため羽島の信者が名号石を建てる。その開眼のために二月二一～二三日まで井町氏にて別行し勧誡、日課授与は七〇余人。三月一日法洲三回忌追福の日課授与千人を誓約し弟子純道と萩を発つ。明木・山口・小郡・串山・高泊・小月・長府・赤馬関・田部・七見・上畑・瀧部・粟野・先大津ほか所々に飛錫し三月八日帰院。五月二八日～法洲三回忌と信教軒唯称即往居士三十三回忌追善の無言別行を修し、業事成弁する。六月一一日法然を感得。一一月二九～　二七日間の不臥無言別行。
天保一三年（一八四二）	三月二九日仙崎極楽寺で同浦漁夫一二名溺死の追善を行う。四月一七～一九日同溺死者の亡者追福を行う。五月二八～六月六日・八月一五～一二月二七日不臥無言別行。
天保一四年（一八四三）	一月一八～　一七日間の別行。一一月中旬仙崎浦の田中屋孫七の病床で十念授与。

弘化	一年（一八四四）	七月二四日法道の母寂、瑞誉霊室誓光大師。
弘化	三年（一八四六）	七月知恩院七〇世赫誉歓道に召されるも年来の多病にて一僧を以て応じる。一〇月再度命じられ『勅伝撮要講説』を著すも半途で筆を措く。
嘉永	一年（一八四八）	二月別行で『帰命本願鈔』を開講。
嘉永	二年（一八四九）	三月萩龍昌院主承誉立伝の請で一七日間『父子相迎』を講じる。日々の聴衆三千余人、日課授与一九五八人。以後、諸寺院の請で化益日を追って盛んになる。
嘉永	七年（一八五四）	七月一五日法道の父寂、浄誉興岳誓巌居士。
安政	三年（一八五六）	一月二七日萩常念寺主文等および門中代理三名、寺社奉行の報恩寺移転兼職の令書持って法道を訪れる。三月七日報恩寺兼職の命を受ける。三月九日晋山、三月二三日～　一七日間『蓮門住持訓』を講演、一二月二八日報恩寺兼職を大津の大願寺無関と代わる。
安政	五年（一八五八）	二月、嘉永一年より始めた『帰命本願鈔』を一通り終講。四月別行～『同鈔』再説を始める。
万延	一年（一八六〇）	九月五日弟子大順へ『泝別七訓』を垂誡す。
文久	一年（一八六一）	冬、来年の法然六五〇回忌の報恩に擬するため、『一枚起請文』一〇〇枚を有信行者へ授与をけつい。一月御忌会中、法然の絵伝を法眷の請で指説。一〇月一日赤馬関の徳永久左衛門から本尊両大師の開眼を請われ、翌日夜開眼す。
文久	二年（一八六二）	二月一一日大津郡吏より通浦近海怨魂得脱の廻向を依頼される。二月一三～　一七日間の追善別行勤修。五月六日夜明け、有情へ結縁のため真称念仏し名号一〇〇〇余枚と袈裟等を施しつつ青海島を巡る。九月一七日～萩無蔵院で講莚開かれるも四日後発病、長嶺氏宅で病療養し一一月二四日帰院。
文久	三年（一八六三）	三月八～　一七日間、赤馬関の酉谷寺の請で『賜号慈教大師の勅書』を講じる。三月一五～一七日赤馬関

の引接寺で講演。三月一八日赤馬関を発錫し西浦通り先大津の吉田氏で一泊し帰院。四月七～一三日法洲二五回忌のため追薦別行修し、法洲著『勧進法語』を以てその行実を講じる。四月二一・二二日萩長嶺氏で新亡の追善別行。四月二三～二九日報恩寺勲誉の正忌追善別行中勧勧、五月二日帰院。

五月一二日報恩寺主無関来訪し、一派教育講演の事を謀る。五月一七～二三日仙崎極楽寺を講場として講筵。六月一八日法船庵上座二、三尼へ十念授与し遺言す。六月二一日法船庵衆尼へ十念授与し遺言し、申の刻弟子大順・義応・庫頭へ遺嘱。六月二三日未の上刻遷寂春秋六〇歳、法臘五三、徳蓮社元誉上人信阿圓如法道和尚。

＊恒例の別行

一二月大晦日～翌年一月八日まで無言別行し、当村中のため昼夜三席講筵で年中行事を示す。

一月二九～二月五日まで関通の正忌報恩別行。

四月七～一三日まで法洲の正忌予修別行。

八月七昼夜の彼岸別行。

一〇月二七～一一月五日まで法岸の正忌予修別行。

（各別行、昼夜三席の勧誡。在世中は昼二席を法洲が勧誡）

＊月次の別行

毎月二・五・一三・一四・二五日

（本論文は平成三年度浄土宗総合学術大会における発表要旨である）

一宗「福祉」事業展開の一考察

その2　大正期の救貧事業並びに防貧事業等から学ぶもの

硯川眞旬

Ⅰ．はじめに

「その1」では、宗務所・総本山等が実施した「福祉」事業推進のための諸方策・施設や具体的な活動について、大正期より今日までの変遷を確認し、これへの考察を加えた。そして、今後における一宗「福祉」事業のあり方につき、小考を述べた。

そこで、本論では大正期各地区の本宗寺院による実際的な活動について、『浄土教報』等の記事よりこれをとりあげ、考察を加えたい。

Ⅱ．救貧事業について

（イ）細民救助事業

各寺院が施餅、白米、物品施与、托鉢、花売り、廉売等を行なっている。

（ロ）罹災救助事業

各地に起きた災害に対して、様々な救助・救援活動がなされている。火災、桜島噴火、北海道・東北凶作への慰問、慰問袋・義捐金募集、金銭・塩・米・雑穀・餅・衣類・雑品・薬施与、托鉢等である。

とくに、関東大震災に際して宗務所は、統一ある救助運動として、一宗が一丸となり取り組むことを企図し、

これを奨励した。しかし、他宗団に比して、精彩を欠き、組織的展開がいまひとつであったと言われる。

（ハ）養老・施薬・救療事業

養老については、それなりの取り組みがみられるが、施薬については浄土宗門人の努力が比較的に欠如していたと言うコメントが『浄土教報』にみられる。

（ニ）方面事業

この領域における本宗の活動は、必ずしも活発とは言えない。一宗としては、「適切なる菩薩業」としてこれを奨励したものの、公営の方面事業とは没交渉のままで、方面委員である宗侶を活かしきれていない。そのため、社会事業指導員や社会事業委員への任命もおこなわれていない。

（ホ）免囚保護事業

本宗の場合は、この領域において特に活発さがみられる。司法省の方針に響応し、愛国護法の考えに基づき、寺院の道徳的責任として積極的に取り組んでいる。

（ヘ）児童感化・少年保護事業

宗門では、児童・少年の健全育成・保護を社会全般の義務として位置づけ、この事業の活発化を期待している。また、これらの事業は、貧児保護事業とも連携しておこなわれた。

（ト）託児保護事業

特に、七～八年よりは農村寺院を中心に、農繁期託児所の開設があいつぐ。そして、託児所従事者の養成講習会も、毎年、しばらくの間開講されている。ただ、託児保護所を開設したものの、保護の急務と、対象児童数の多さにより、その経営と運営内容に無理が生じ、困惑した寺院も少なくなかったようである。

（チ）児童相談事業

特に、十年～十一年以降、こども相談所や、健康相談所、児童遊園地の活動が大変活発になった。

Ⅲ. 防貧事業について

（イ）労働保護事業

宗門としては、各寺院がその地区の隣保施設として活動することを期待し、これを奨励した。そこで、そうした機能が果せるように、各寺院が自坊を整備するよう促し、具体的な活動の展開を期した。

そのほか、宗務所等は宗内の関連施設・団体の活発化とこれを通じての一宗関連事業の盛況を期し、種々の奨励策を講じている。その結果、活発な活動が展開されるところとなる。

（ロ）人事相談・職業紹介事業

人事相談や民衆生活相談、その他職業紹介等のため、寺院等が、相談機関を設けたり、関連の活動を展開した。

（ハ）地方自治・振興のための改善・改良事業も積極的に展開されている。

Ⅳ. 社会教化・児童教化事業

宗門では、この事業をそのまま「社会事業」として位置づけ、展開している。そこで、ここでもとりあげておく。たとえば、コドモ会や、少年会、青年会、婦人会、日曜学校、図書館などが盛んであった。なかでも、児童教化活動が最も活発で、『浄土教報』では、七年二月より「コドモ欄」を特設し、全国寺院による活動状況を詳しく報じ、一層の活発化を促している。

Ⅴ. 確認事項

以上みてきたなかから、その特徴について確認をしておきたい。

①浄土教義や寺院を、地域住民に密着させ、住民の実生活の中に定着させるため（教化・布教）の一方便として、この「福祉」事業を奨励し、寺院の足腰の強化を図ったこと。

②同時に、教義の必然的な発露（念仏の聖業）として、この「福祉」事業（慈悲行・布施行）へ取り組むことを奨励し、これを「好菩薩業」としたこと。

③本宗にあっては、免囚保護と児童保護の活動が特に

活発であったこと。

④「福祉」事業に関する研究活動と、従事者の養成・教育に努めていること。

Ⅵ. 今後に向けて学ぶべきこと

今日、国民大衆の生活問題はますます深刻化し、人間性の喪失や人間関係の稀薄化が叫ばれている。こうした状況の時にこそ、仏教（浄土教義）の社会的価値とその存在意義が問われる。そして、仏教「福祉」事業としての独自な（主体的な）あり方が要請されている。

かかる状況下にあって、大正期の諸活動より学ぶべきことは、次の二点に集約できよう。

①すみやかに、教義に基づいた「福祉」事業として整序しなおし、大いに活動を奨励し、振興させるべきことである。そのためには、推進制度の整備を図り、宗務庁等による指導・統制がより一層本格化すべきことを学ぶ。

これを怠ると、現代社会における信仰宣布の実際が表現できにくくなり、後世に大きな課題を残すことにもなろう。

こうしたことにつき、宗務当局及び浄土宗制度審議会における審議の設定を懇願しておく必要がある。そうでないと、歴史の評価は必ず厳しいものとして、教団自体・宗侶自身にかえってくると考える。

②寺院の地域社会における位置づけや、宗侶の社会的なあり方についてである。これらにつき、明確な覚悟が不可欠であろう。言わば、寺院は、地域社会における公の共有のものであり、宗侶は、地域社会の平和と地域住民の福利・安寧のために身を挺し、献心すべき存在である。こうした活動に終始した大正期の先師先徳に学ぶことがたくさんにある。

すなわち、生存権的人権の視点に立った現代的な慈善事業として、「福祉」事業へ献心し、その過程で僧俗が人格に棹さし（菩薩行）ていくことの一貫性についてである。

その基礎には、教義に基づいた必然的な実践（慈悲行

・布施行）としての位置づけが明確化されていなければならない。

このようにして、仏教の有用性を具体的・実際的に立証することも、教化・伝道の基礎的要素として大切なことであると考える。

いずれにせよ、国民大衆と密着できる教団としてのあり方を求め続けた大正期の各寺院の活動、ならびに宗務所・総本山等によるこれらの奨励・推進方策・施設について、あらためて学びなおさねばならないであろう。

我々は、一層の勉強を重ねることにより、仏教教理（浄土教義）の根源からの「福祉」事業展開を期したい。

（本論文は平成三年度浄土宗総合学術大会における発表要旨である）

「臨終行儀」の再現について

森田孝隆

平安期より鎌倉期にかけて、日本で流行した臨終行儀の源流の一つに、唐の道宣（五九六―六六七）の「四分律刪繁補闕行事鈔」があり、その巻下の四の「瞻病送終篇第二十六」には「看病法と送終法」が示され、特に中国の本伝（印度見分記）を引用して、「無常院を作ったり、金薄塗りの立像を西向きに祭ったり、浄衣を着て、仏の左手より糸を引いたり、酒肉五辛をさけ、ついには無常の磬を打ったり」と、いろいろとその行儀について述べられている。この「四分律行事鈔」等の影響によって源信の「往生要集」が書かれ、その基と云うべきである。その「往生要集」の巻中末に「別時念仏」の中の第二「臨終行儀」の一節が後世の各祖師に影響を与えたと思われる。今ここに再現をこころみようとするものは、一応、法然上人の撰と云われます臨終行儀。従来、これは真偽未詳とされているが、内容は「臨終講式」であって、沼津・乗運寺本は、焼失してありませんが、江戸末期（安政六季）、縁山南渓竺、徹定上人が発願され、復刻された「臨終行儀」が山口県大日比西山寺に現存されてあったので合わせて参考にした。その奥書の中に「モシコノ行儀ヲ修スル者アラバ、須ク蓮門ノ清規ニ準ジテ、前後ニ総礼、伽陀、及び称名、回願、普礼等ノ諸文ヲ補足シテ如法ニ修行スベシ　云々」とあります。又、金井秀道師遍の「浄土荘厳宝庫」上巻第二十一に「臨終行儀」があります。それには念仏及び偈文等には、それぞ

れ博士が左側に付載されていますが、出図、五音など朱点が明示されていないので、実際どのように唱えていたかは不明です。

又、六事の所には念仏の数が、六辺。五辺。九辺。五辺。七辺。四辺の計三十六辺となっていますが、今はこころみとして、偈文には、横川の恵信僧都の二十五三昧式の和讃節を用い、それに従い、念仏も偈文の後に入れて全て、十念に統一をした。尚、読み方も現代的に少しでもわかりやすく、いいかえておりますことをおことわりいたします。

終り称仏名の次の「回願」は大日比の現当二世のものを用いました。

臨終行儀　次第

先　総　礼（無言二拝）

次　伽　陀

次　導師着座

次　散　華

次　表　白

仏子年来の間、此界の希望を止め、唯西方の業を修す。憑む所は弥陀の本願待つ所は聖衆の来迎なり。今既に病の床に臥し恐る可し悦ぶ可し。須く目を閉じ、掌を合せて一心に誓期すべし。仏の相好に非ざるよりは他を見ること勿れ。念仏の音に非ざるよりは他を聞くこと勿れ。浄土の教えに非ざるよりは他を説くこと勿れ。仏の本願に非ざるよりは他を思うこと勿れ。是の如く乃至命終の後、宝蓮台の上に坐し、阿弥陀仏の後に従い、菩薩衆の中に至って、十万億の国土を過ぎる間、亦復是の如くにして他の境界を縁ずること勿く、唯極楽世界の七宝池の中に至って、始て応に目を挙げ掌を合せて弥陀の尊容を見立てまつり甚深の法音を聞き、諸仏功徳の香を聞ぎ、法喜禅悦の味を嘗め、極楽海会の聖衆を頂礼し、普賢の行願に悟入すべし。今、六の事有り、当に一心に聴き一心に念ずべし。一々の念毎に疑心を生すこと莫れ。

次六事

一つに先ず此の界を厭離すべし。今此の娑婆は是れ悪業の所感、衆苦の本源なり。生老病死輪転して際無し。この世に縛られ、極楽を願うこと無し。若し今、此の時に於て之を厭離せずんば、当に何れの時にか離るべき。然るに阿弥陀仏に不思議の威力あり。若し一心に名を称すれば念々の中に八十億劫の生死の重罪を滅す。是の故に、今当に一心に阿弥陀仏を念じて此の苦界を離るべし。まさに是の念を作すべし。願わくは阿弥陀仏、決定して我を抜済したまえ。

（平調・和讃節）

句 大衆同心厭三界　同 三途永絶願無名
三界火宅難居止　乗佛願力往西方

（同唱十念）

二つに浄土を欣求すべし。西方極楽は是れ善業の世界なり。苦しみ無き処なり。一たび蓮胎に託しぬれば永く生死を離る。眼には阿弥陀仏の御姿を瞻たてまつり、耳には妙なる尊き御教を聞く。全ての快楽そなわれり。若し人、阿弥陀仏の誓願を信じて念仏を称こと、上一形を尽し下一声に至るまで、決定して彼の安楽国に往生す。仏小宿因多幸にして深く本願を憑む。永く生死の愛河を渡りて、速に安養の彼岸に至んこと、今正しく是の時なり。願くは仏今決定して我を引摂して極楽に往生せしめたまえ。

五濁修行多退轉　不如念佛往西方
到彼自然成正覚　還来苦海作津梁

（同唱十念）

三つに本願を思惟すべし。阿弥陀仏の願に云く。「設我仏を得たらんに、十方の衆生至心に信楽して我国に生んと欲して、乃至十念せんに若し生ぜずんば正覚を取らず。」と。善導大師述して云く。若し我成仏せんに十方の衆生、我が名号を称え下十声に至るまで若し生ぜずんば正覚を取らず。彼の仏今現に世に在して成仏したまえ

り。当に知るべし。本誓の重願虚しからず、衆生称念すれば必ず往生することを得。当に知るべし。五劫の思惟只だ十念の本願に在りということを。我等仏子は是れ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来常没流転して出離の縁あること無し。然るに極楽往生を深く信じて疑無く慮無ければ、阿弥陀仏の本願力に乗じて定めて往生することを得。今既に命終の時に臨めり。本願引摂今に在り。疑う可からざるが故に、重ねて真実の信心を発して回向発願す可し。

弘誓多聞四十八　偏標念佛最為親
人能念佛佛還念　専心想佛佛知人

（同唱十念）

四つに摂取光明を念ずべし。感無量寿経に云く。無量寿仏に八万四千の相有り。一々の相に各々八万四千の随形好有り、一々の好に復八万四千の光明有り、一々の光明遍く十万世界を照して、念仏の衆生を摂取して捨てたまわず。同経の疏に問て云く。備に衆の行を修して但だ能く回向せば皆往生を得ん。何を以ってか仏の光普く照すに唯だ念仏者をのみ接したまう事何の意か有るや。答えて曰く、自余、衆の行をも是れ善と名ずくと雖ども、若し念仏に比すれば、全く比校に非ず。是の故に諸経の中に処々に広く念仏の功能を読む。無量寿経の四十八頭の中の如きは、「唯だ弥陀の名号を専念して生ずることを得と明す。又阿弥陀経の中の如きは、」一日七日弥陀の名号を専念すれば生ずることを得、又十方恒沙の諸仏の証誠虚からず、又此の経の定散の文中には、唯だ名号を専念すれば生ずることを得と標す。此の例一に非ず。又観念法門に云く。前の身相等の光の如く、一々遍く十万世界を照せども、但だ阿弥陀仏を専念したてまつる衆生のみ有り、彼の仏の心光、常に此人を照らして、摂護して捨てたまわず。総じて余の雑業の行者を照摂することを論ぜず。此に仏子専ら弥陀の名号を念じて、専ら念仏の一行を修せり。摂取光明久く我身を照したまわん。不捨の誓約豈此の時に非ずや。惑障相隔て見たてまつる

こと能わずと雖ども、願力疑う可からず。決定して来て我身を照したまわん。故に眼を閉じて慈光を念じ、口を開て名号を唱えん。

弥陀身色如金山　相好光明照十方
唯有念佛蒙光攝　當知本願最為強
（同唱十念）

五つに来迎の儀を念ずべし。彼の仏の願に云く。設え我れ仏を得たらんに、十万の衆生菩提心を発し、諸の功徳を修し至心発願して我国に生ぜんと欲せば、寿終の時に臨み、仮令大衆の与めに囲遶せられて其人の前に現ぜずば正覚を取らず。仏子久しく極楽を願う。是れ則ち発菩提心なり。又念仏の行を修す。豈、多善根に非ずや。今、寿終の時に臨て定て大衆と共に来りたまわん。法性の山を動して生死の海に入りたまわんこと、当に知るべし、是の時なり。是の念を作すべし。弥陀如来と観音勢至恒沙の聖衆、無数の化仏菩薩と倶に只今、極楽の東門を出て此の室に入りたもうらん。故に歓喜合掌して一心に念仏すべし。

行者見已心歓喜　終時従佛坐金蓮
一念乗花到佛會　即證不退入三賢
（同唱十念）

六つに後生の得益を念ずべし。行者彼の国に生じて已て蓮華初て開きて後、見る所は悉く是れ浄妙の色、聞く所は解脱の声にあらずということ無し。香味触の境も又復是の如し。時に観音勢至、行者の前に来至して、大悲の音を出して種々に慰喩したまいて、汝知るや否や。此処をば極楽世界と名く。此界の主をば阿弥陀仏と号したてまつる。汝仏を念じたてまつれば仏又汝を念じたもう、本願に乗ずるが故に、今此に来生せりと、即ち菩薩に従て漸く仏前に至て、目を挙げ掌を合せて尊顔を瞻仰したてまつれば、烏瑟高く顕れて晴の天翠濃に白毫右に旋て秋月光満り。青蓮の眼、丹菓の脣、迦陵頻伽の声、師子相の胸、仙鹿応の膊、千輻輪の趺、是の如く八万四千の相好柴金の身に纓絡せり。無量塵数の光明は億千の日月

を集たるが如し。梵音深妙にして衆心を悦ばしむ。又普賢文殊弥勒地蔵等の諸大菩薩、徳行不可思議にして、倶に一処に会い、互に言語を交えて問訊恭敬したもう。或は宝樹の下に経行すれば、自然の微風七宝の樹を吹に無量の妙華、風に随て四に散ず、其響き微妙にして念仏の音を出し、聞き已れば即ち無生法忍を悟り、或は宝池の辺に遊戯すれば、八功徳水其の中に充満し微瀾廻り流れて転た相い灌注す。其声微妙にして仏法ならずということなし。鳧鷹、鴛鴦、孔雀、鸚鵡、迦陵頻伽等昼夜六時に和雅の音を出す。凡そ水鳥樹林、皆、仏法僧宝を讃嘆し、恨力覚道を演暢せり。宝池の中に宝華あり、各々蓮台に坐して互に宿命の事を説く。我れ本、其国に在て発心し、我本其行を修して往生せりと、具さに来生の本末を陳べ、兼て往昔の同行を憶う。或は端座して弥陀を念じたてまつれば自行自然に増進し、或は遊戯して有縁を導けば利他速疾に円満す。此の如く行願相並び功徳具足すること、塵劫を歴ずして早く正覚を唱う。此等の快楽又何れの処にか在ん。故に倍々欣楽の心を発し、仏の号を称念す可し。

直入弥陀大会中　見佛荘厳無數億
六通三明皆具足　憶我閻浮同行人
西方進道勝裟婆　縁無五欲及邪魔
成佛不労諸善業　花臺端坐念弥陀
一々池中華盡満　華々惣是往生人
各留半坐乗花葉　待我閻浮同行人

（同唱十念）

次　教化文

仏子知らざるか、只今、是即ち最後の心なり。臨終の一念は百念の業に勝れり、此の刹那を過ぎて生ずる処を定むべし。今、正に是其の時なり。将に一心に念仏して彼の西方極楽微妙の浄土に往生し、八功徳池の中の宝蓮台に上らん。

此の念を為すべし、如来の本誓は一豪も謬りたもうこと無く、願わくは仏引摂したまえ。

同唱十念

次五悔（大衆長跪合掌）

次三念仏

次称仏名（或は行道引声念仏、節念仏）

次回願　『願已上来　称名所修功徳　現前衆等　業障消滅　称名相続　臨終正念　専修結縁　衆生信疑　日課念仏　同行衆等　如来大悲　哀愍　護念　願行相続　必得往生』　十念

次三帰晋礼

次後伽陀

次総礼（無言一拝）

以上

法然院広布薩法則本について

八尾敬俊

平成三年九月十日、獅子谷法然院において二十数年ぶりに広布薩が勤修された。これは総合研究所の研究発表として勤修したのである。復元するに当たって使用した資料として「縁山版布薩法則、法然院で以前使用されていた手書きの音声部本、昭和四十二年の布薩式の記録」等を原点にした訳であるが、「時間の短縮化、音声部威儀部が解りやすく」を重点において、諸師、諸先輩の意見を参考に新しく法則本を作成した。これをもって今期の「研究のまとめ」とさせて頂きたい。

なお、法則本と平行してビデオを制作したので諸寺院で勤修される場合の参考にして頂きたい。この法則本の作成に当たって、大澤亮我師の御協力により完成できたものである。今回の法要を機に、法然院では毎年九月十日「広布薩」を勤修されることになった。今後、永く継続されることを願う次第である。

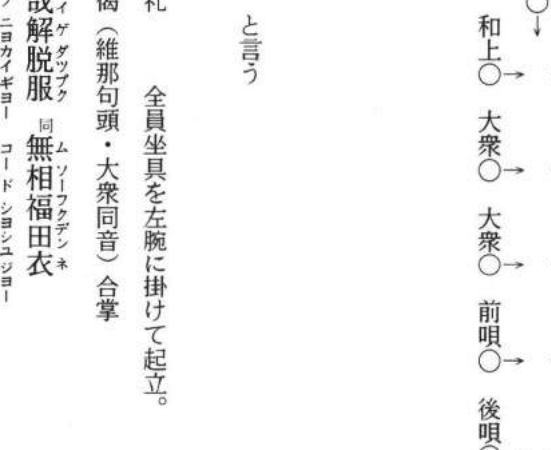
版木　一通三下（大衆整服）

作相	和上	茶衣	二十五条	坐具（大） 百八念珠
	唄師	黒衣	茶如法衣	坐具（中） 日課念珠
	維那	黒衣	茶如法衣	坐具（中） 日課念珠
	小者	黒衣	鼠如法衣	坐具（小） 日課念珠
	大衆	黒衣	茶如法衣	坐具（中） 日課念珠

※如法衣は南山衣扇は持たない

喚鐘　一通三下（大衆集会）

控室　於　書院二の間（一の間は出勤者の控室）



調読

着座

磬一下

「一礼」と言う

磬一下

上礼一礼　全員坐具を左腕に掛けて起立。

袈裟被着偈（維那句頭・大衆同音）合掌

句 大哉解脱服（ダイサイゲダツブク） 同 無相福田衣（ムソーフクデンネ）
被奉如戒行（ヒブニョカイギョー） 広度諸衆生（コードショシュジョー）

上堂

全員拱手　（維那先進　和上　大衆　前唄　後唄　大衆　小者①②③④の順）

磬（維那）と喚鐘（殿司）一下づつ交互に打つ。

塗香は堂の縁にて各自作法（歩行中）。

維那、本堂正面に至る。和上より順次外面して止住する。維那は最後の小者の所まで行き止住するのを見て又、和上の前を経て堂正面に内面して止住する。

磬・喚鐘は次第に早く打つ。

露地偈

（維那磬二下・合掌　和上句頭、大衆同音）

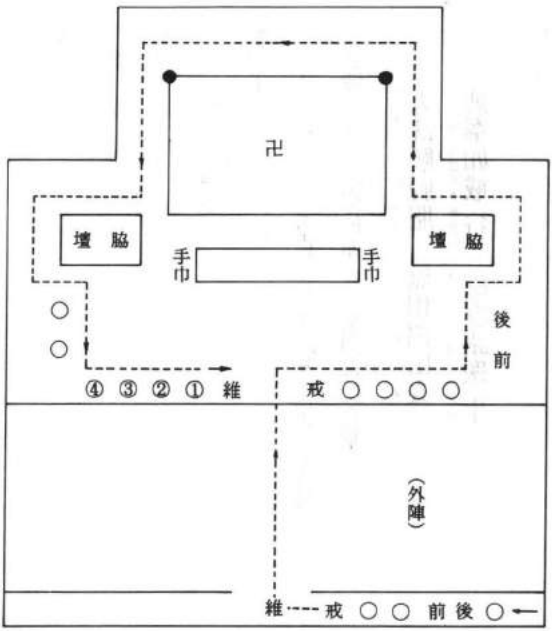
句 降伏魔力怨（ゴーブクマリキオン） 同 除結尽無余（ジョケツジンムヨ）
露地撃犍槌（ロヂギャッカンチ） 菩薩聞当集（ボサツモントーシュウ）
諸欲聞法人（ショヨクモンボーニン） 度流生死海（ドルショージカイ）
聞此妙響音（モンシミョーコーオン） 尽当雲集比（ジントーウンジューシ）

入堂

全員拱手、維那磬を静かに打ちながら入堂。

和上より触香、仏前にて合掌一揖（内陣畳二枚目にて）。

各々自席に止住、下席半分は本尊背後を廻り自席へ。



入堂偈

無言三礼

磬一下、上礼三礼（終り磬二下）終って胡跪。

坐具して着座（胡跪）。

維那磬一下にて全員同時に合掌、第二下にて一揖、展

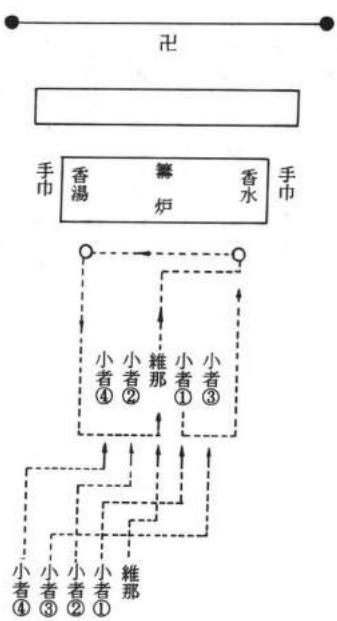
和上句頭、大衆同音、胡跪・合掌。

句 持戒清浄（同）如満月　身口皎潔無瑕穢
大衆和合無違諍　爾乃可得同布薩

終わって版跏座。

洗掌

維那は磬を背後に置き、坐具を左腕に掛けて立つ。小者は坐具そのまま（二つ折）にして起立。同時に一揖。五名、仏前に進み横一列に右より図の如く並び同時に一揖



維那は香水の前に行き一揖し胡跪、香水少量を掌に灌ぐ、両手を合わせて手を洗う。

指を手巾の両端にて拭い起立して一揖、小者①は維那に合わせて一揖。

維那は香湯前に進み、小者①は香水前に至り同時に一揖し胡跪。同時に香水、香湯終わって両者起立。小者②は維那・小者①に合わせて一揖、維那は元の位置へ。小者①は香湯へ、小者②は香水へ。

小者③④も順次香水・香湯にて手を洗う。

維那は元の位置に戻り、三歩下がって、展坐具・上礼三礼（小者④が元の位置に戻るまでに）。

小者④自席に至り、五名同時に一揖して胡跪。維那は展坐具せず。（敷物の上）

香水偈

胡跪のまま合掌して始めより同音（五名）

八功徳水（ハックドクスイ）浄諸塵（ジョーショジン）　盥掌（カンショー）去垢心（コクシンム）無染（ゼン）
執持禁戒（シュージキンカイ）無缺犯（ムケツボン）　一切衆生（イッサイシュジョー）亦如是（ヤクニョゼ）

香湯偈

胡跪のまま合掌して始めより同音（五名）

香湯薫沐澡諸垢（コートークンモクソーショク）　法身具足（ホッシングソクゴ）五分充（ブンジュー）
般若円照（ハンニャエンショー）解脱満（ゲダツマン）　群生（グンジョー）同会法界融（ドーエホーカイユー）

偈終わり五名起立・一揖、前机に進み一揖・胡跪。維那は籌筐の蓋を開き、籌を取り上向きに持つ。維那は籌の右端を香水の盆の上に、小者①はこれに香水を灌ぐ。次に維那は籌の左端を香湯の盆の上に、小者②はこれに香湯を灌ぐ。

浴籌偈

維那句頭、小者同音（胡跪のまま合掌）

菩薩（ボサツ）同聖僧衆（ショーソーシュー）　凡夫衆和合（ボンブシューワゴー）
香湯浴浄籌（コートーヨクジョーチュー）　布薩度衆生（フサツドシュジョー）

小者③・④「浴浄籌」で手巾を取りに行く。偈終わり維那籌、小者①香水、②手巾、④手巾を持って一列に立ち一揖。維那は槌の前に進み、覆を除く。小者②は維那

に続き、槌に香湯を灌ぐ。

和上大衆洗掌

小者①（香水）・③（手巾）は和上大衆の洗掌に廻る。小者③（香湯）・④（手巾）これに続く。和上には胡跪にて作法、他には立ったままで作法。一巡終り前机に到り一揖して諸具を戻す（①②は胡跪、③④は立ったまま）。少し下がり一揖。順次自席に帰り一揖・胡跪、坐具（二つ折）をひろげ半跏座。

敬　白

維那は槌一下して朗称。大衆合掌・黙念。

「敬って白す　諸仏小等　掌を合わせて聞き　各々声に随って念を作したまえ　この南閻浮提大日本国洛東師小谷法然教院僧伽藍所に我本師釈迦牟尼仏、遺法の弟子、出家在家の菩薩等自ら惟るに生死の長劫なるは即ち無常慈尊に遇いたてまつらざるによってなり。今生若し出離の心を発さずんば恐らくは還（また）流浪せんことを。故（かるがゆえ）にこの日において同じく三宝を崇め大乗を渇仰し、衆とともに菩薩の戒蔵を宣伝す。願くは此の功徳を以て資益したてまつる。

天龍八部威光自在ならしめん。師僧父母常に保って安寧ならん。見聞随喜、宿障氷の如くに解け、三途四趣罪業霜の如くに消えん。願わくは我等誓って沙婆を出でて法界の有情と共に同じく安養国に生ぜん。」（一下）

問題行

「諸仏子諦らかに聴き給え。各々今身より乃（いまし）仏身に至るまで其の中間に於いて能く邪を捨て正に帰し悪を断じ善を修し菩提心を発し菩薩戒を持（たも）ち菩薩の行を行じ給うや否や。」（一下）

問監護

「諸仏子諦聴衆中誰小小者収護」（一下）

この時、小者④座を立って維那の後へ進む。

召集凡聖

「諸仏子諦聴外有清浄大菩薩入」（一下）

告集受籌

「諸仏子諦らかに聴け。此の衆の小者すでに収穫す。外の清浄大菩薩すでに入りたまいぬ。内外寂静、諸の難

事無く、行籌し、広く布薩を作すべきに堪えたり。我れ○○衆の為に行籌し布薩事を作さん。衆まさに一心に布薩を作すを念ずべし。

願くは上中下座各々次第如法に籌を受け給え。」（一下）

行　籌

維那、槌に覆を掛け、籌を両手で横に仰向けて持ち、「竝受嘱授人籌」と微音で唱える。

小者④を従えて、和上の前に到り問訊。胡跪して、右手で籌を一本取る。

和上、胡跪し微音にて受籌偈を誦し、両手を仰向けこれを受け、「我今頂戴」に至り額の前に頂戴。

次に還籌偈を誦し「還此籌」の文に到りて小者④に還す。

大衆は胡跪し、維那は立ったままにて籌を受け渡しする。順次微音で偈を唱える。

小者④は常に胡跪して受けとる。終って維那・小者④は槌の側に相向い胡跪。

受籌偈

維那　偈を唱え自ら籌を一本とり「我今頂戴」にて額前に頂戴する。

金剛無礙解脱籌（コンゴームゲゲダッチュー）　難得難遇如今果（ナントクナングーニョコンカ）
我今頂戴歓喜受（ガコンチョーダイカンギジュ）　一切衆生亦如是（イッサイシュジョーヤクニョゼ）

還籌偈

維那　偈を唱え「還此籌」にて小者④にこれを還す。

具足清浄受此籌（グソクショージョージュシチュウ）　具足清浄還此籌（グソクショージョーゲンシチュー）
堅固喜捨無缺犯（ケンゴキシャムケッポン）　一切衆生亦如是（イッサイシュジョーヤクニョゼ）

次に維那・小者④に籌を一本渡し、小者④これを受けて受籌偈を唱え、次に還籌偈を唱え「還此籌」の文にて自らこれを納める。終って維那・小者④は硯所に到り、維那籌を小者④と交換して数を調べ二本（弥陀・釈迦の分）を増し、出家菩薩○人、結縁菩薩○人と紙に書く。互いに向き合い、これを籌に挟み音読し小者④に渡す。小者④これを持ち和上の所に到り、亦、音読して和上に

渡し、本尊の背後を経て自席に帰る。維那・和上の前に到り、和上　音読して籌を返す。維那受け取り槌の前に戻り槌の覆を取る。

唱　数

維那　一下にて独唱。

「諸仏子諦かに聴きたまえ。此の一住処一布薩に出家菩薩○人、結縁菩薩○人（都合若干人）各々仏法の中に於いて清浄出家和合布薩して、上　仏教に順い、中　四恩を報じ、下　含識の為に各々経中の清浄妙偈を誦し給え。」（一下）

清浄偈

維那句頭　大衆同音

清浄句（ショージョー）　如満月（ニョマンガツ）　清浄同（ショージョートク）　得布薩（フサツ）

身口業清浄（シンクゴーショージョー）　爾乃応布薩（ニナイオーフサツ）（一下）

終って維那槌を覆い前机の所に進み、籌一本を香水の盥に、一本を香湯の盥の上に置く（八の字の形になるように）。残りの籌を筐に納め散華の盥を籌筐の上に置く。

請説戒師

維那　和上の前に進み展坐具・上礼一礼、胡跪して音読。

維那「上座慈悲為衆説戒」

和上答「此説戒事正当我作」（但此説戒任当某甲但為老病言詞濁鈍恐悩衆僧奉請次座大徳慈悲為衆説戒不堪次座亦辞不堪此説戒事正当我作某甲大徳堪作此作此事当往彼言衆差説戒此説戒事正当我作）

唱告説戒師梵唄師

引き続き維那・唄師の前に進む、唄師二名立って順次維那と問訊。維那一匝して槌の前に戻る。

維那は槌の覆を取り一下して音読。

「諸仏子　諦かに聴き給え　衆差○○和上為衆説戒、梵唄○○和尚、後唄○○和尚、戒師昇高座」（一下）

維那終って住立す。

戒師昇座

和上坐具を納め仏前に進み、机上の柄香炉を執り焼香、展坐具三礼胡跪して微音にて唱える。

「我某甲稽首和南敬白大衆衆差説戒恐有錯誤願同誦者指授」

終って一礼、坐具を納め登高座・半跏座。

散　華

小者②③④前机に到り一揖、小者②散華、小者③香水、小者④香湯の盥を持ち、瓶に籌を同時に入れて立つ。内陣中央に相向かい下図の様に立ち一揖。

槌一下にて小者②　偈を発す。

散華荘厳浄光明（サンゲ　ショーゴンジョーコーミョー）　荘厳宝華以為帳（ショーゴンホーケ　イチョー）
散衆宝華遍十方（サンシュホーケ　ヘンジッポー）　供養一切諸如来（クヨーイッサイショニョライ）

小者②の独唱に合わせ一散（華・水・湯）順次散じて（十二回）一巡する。一巡し終り元の所に戻り先の如く相向い、華を一辺に寄せ、香湯を香水に少し入れ香水瓶に華盥にのせ一揖。

小者②正面に住立し、小者③④具を戻し自席に帰る。

梵　唄

維那、小者の一揖を見て槌一下、唄師発音。

如来妙色身（ニョライミョーシキシン）　世間無与等（セケンムヨトー）
無比不思議（ムビフシギ）　是故今敬礼（ゼココンキョーライ）
如来色無尽（ニョライシキムジン）　智恵亦復然（チエヤクブネン）
一切法常住（イッサイホージョージュー）　是故我帰依（ゼコガキエ）

この間に小者②盥の華、水瓶を持ち、背行にて散華・散洒一巡す（十二回）。

小者①は小者②が裏堂を経過したとき前机より柄香炉を執り展坐具、焼香、三礼、執炉長跪、意念。

小者②前机前で散洒終ったところで槌一下、梵唄も同時に終る。

焼香偈

維那　唄の終わるをまちて槌一下、小者①句頭、大衆同音。

句 戒香定香 同 解脱香　光明雲台遍法界
（カイコージョーコー　ゲダッコー　コーミョーウンダイヘンポーカイ）
供養十方無量仏　見聞普薫證寂滅
（クヨージッポームリョーブッ　ケンモンフクンショージャクメッ）

終って小者①柄香炉を置いて上礼一礼、終って柄香炉を小者②に渡す。これを前机に返す。

小者①②維那（槌に覆いをかけ）各当自席に帰り半跏坐。

説大戒序

和上焼香槌二下、払子を左手に執り説戒を始める。全員合掌。

「諸仏子等　掌を合わせて至心に聴き給え。我れ今、諸仏大戒の序を説かんと欲す。衆集まれり黙然として聴き給え。

《中略》

少水の魚の如し。斯に何の楽か有る。」（一下）

問　答

（和上　合掌して問う）

（第二席　合掌胡跪して答う）

（問）衆集まれりや否や。

（答）衆すでに集まれり。

（問）和合するや否や。

（答）和合せり。

（問）衆今和合し何事をなすを欲するや。

（答）布薩説戒を願う。（答えおわって着座）（二下）

「布薩説戒　衆まさに一心を聴くべし。戒を持ちて身口を浄め、心を摂めて正に憶念すべし。云々

《中略》

今問う、諸仏子是の中　清浄なりや否や。（三度問う）諸仏子是の中　清浄なり。黙然するが故に是の事　是の如く持すべし。」

正説戒（捻香　合掌）（二下）

「菩薩戒経

我今廬舎那　乃至　仏告諸菩薩言已説十波羅提木叉四十八軽今略

爾時釈迦牟尼仏説上蓮華台蔵世界　乃至　如仏華光王七行品中説」

次偈頌

（槌二下　払子を執る）

「明人忍慧強　乃至　疾得成仏道」（槌一下）

賛念仏

（維那句頭・大衆同音）

南無阿弥陀仏（三唱）

念仏一会

（維那句頭・割笏）

呪願

和上　念仏に引き続き訓読

「願わくは仏法吉祥、僧伽吉祥、九衆万安、持戒堅固、道業増長、是の如く熏修を以て、日月清明に紙祇威を増し、風雨順時

《中略》

微塵の刹土普く弥陀の慈光を蒙り、一切衆生同じく九品の蓮台に登らんことを。」（槌二下）

後唄

槌二下を聴き、唄師発音。

処世界如虚空（ショセカイニョキョークー）　如蓮華不著水（ジョレンガフチャクスイ）

心清浄超於彼（シンセイジョーヨーヒ）　稽首礼無上尊（ケーシュレイブショーソン）（槌二下）

和上この間に下高座、仏前にて展坐具、三礼して（説戒終った旨）微音で『某甲敬謝大衆衆差説戒三業不勤多有誤失悩乱大衆衆多不善願慈悲布施歓喜』の文終り一礼。自席に戻り一揖・展坐具・着座。

維那は和上自席に到るを見て立ち、和上座する時の一揖に合わせて一揖、槌の前に進み覆をとる。

槌一下、唄終る。

四快偈

槌一下、和上胡跪して句頭、大衆胡跪・同音。

句　諸仏出世（ショブッシュッセ）同第一快（ダイイッケ）　聞法奉行安穏快（モンポーブギョーアンノンケ）

大衆和合寂滅快（ダイシューワゴージャクメッケ）　衆生離苦安楽快（シュジョーリクアンラックケ）

三帰敬礼

維那　槌二下して句頭。大衆は三礼（維那は立礼）。

句 自帰依仏当願衆生 同 体解大道発無上意（一下）
句 自帰依法当願衆生 同 深入経蔵智慧如海（一下）
句 自帰依僧当願衆生 同 統理大衆一切無礙（槌 二下）

出堂

維那　槌に覆を掛けて自席へ（展坐具）、磬一下・大衆上礼、磬一下・坐具を収め立つ、磬一下・同時に一揖。維那・小者①より次第に出堂、裏堂をまわり、本尊前に到り一揖の後、最初の如く堂の縁に外面して住立する。維那は全員の住立するを見て本堂正面に戻る。

讃仏偈

和上句頭、大衆同音、合掌。

句 讃仏諸功徳 同 無有分別心
能令即満足　功徳大宝海

下堂

維那磬二下にて問訊す。拱手。

これより維那先進、上座より次第に集会処に到る（上堂の如く磬につれて）。始めの如く整列。

帰僧息諍論

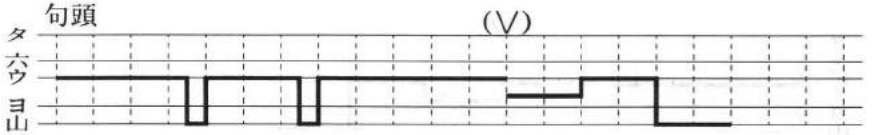
維那句頭、大衆同音、合掌。

句 帰僧息諍論 同 同入和合海
願共諸衆生　回願往生　無量寿国

座・礼

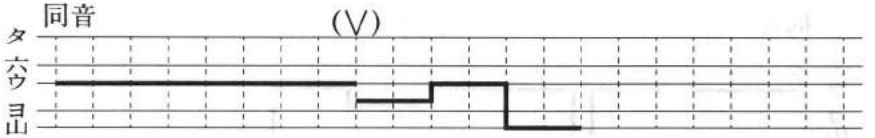
露地偈

和尚
句頭

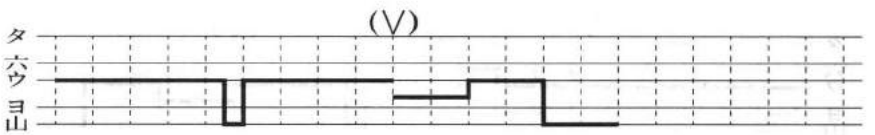


ゴーブクーマリーキオン　(ン)　ー　ー
降　伏　　魔力　　怨

同音

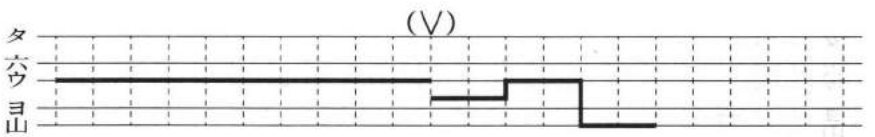


ジョケッンジーンムヨ　(オ)　ー　ー
除結　尽　無余

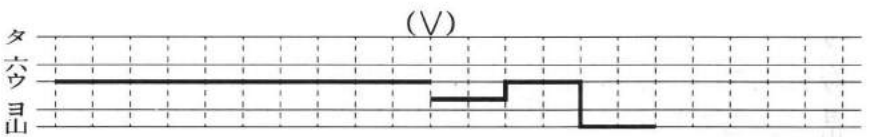


ロジギャッカーンチ　(イ)　ー　ー
露地撃　犍　　稚

牧上建

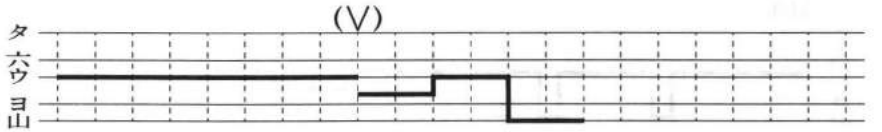


ボサツモーントーシウ　(ウ)　ー　ー
菩薩　聞　当　集



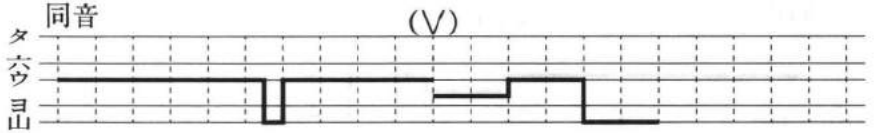
ショヨクモーンボーニン　(ン)　ー　ー
諸欲　聞　法　人

露地偈

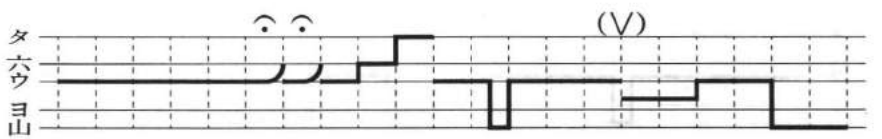


ド ル ショ　ジ カ イ　(イ)　ー　ー
度 流 生　死 海

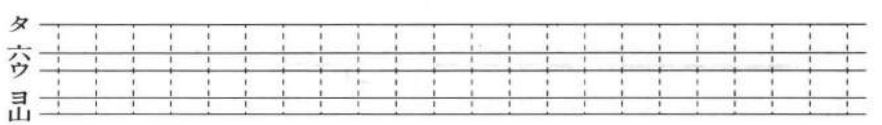
同音

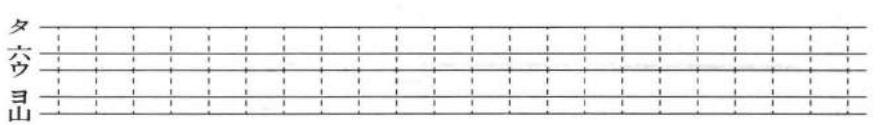


モ ーンシ ミョーコ ーー オ ン　(ン)　ー　ー
聞　此 妙　響　音



ジ ー ントーウ ン(ン)(ン)(ン)ーシ ウーー シ　(イ)　ー　ー
尽　当　雲　　集　　此

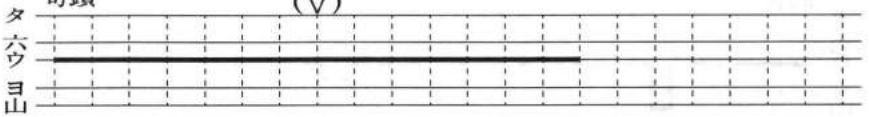




入堂偈

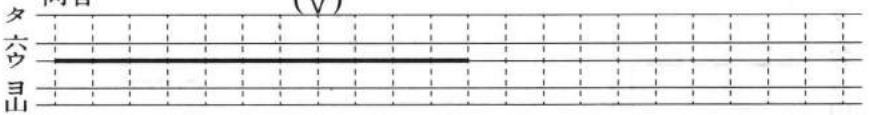
和尚
句頭

同
(∨)



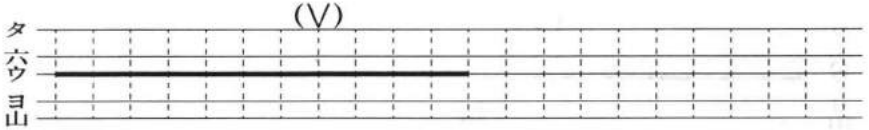
ジ カ イ ショージョー ニョ マ ン ガ ツ
持 戒 清 浄 如 満 月

同音
(∨)



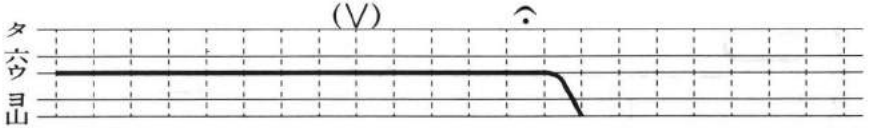
シ ン ク コ ー ケツンム ゲ エ
身 口 皎 潔 無 瑕 穢

(∨)

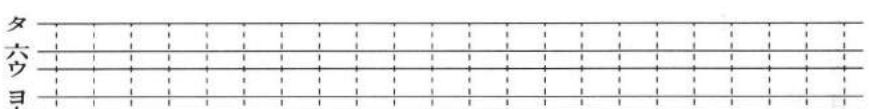


ダ イ シューワ ゴ ー ム イ ジョー
大 衆 和 合 無 違 諍

(∨)



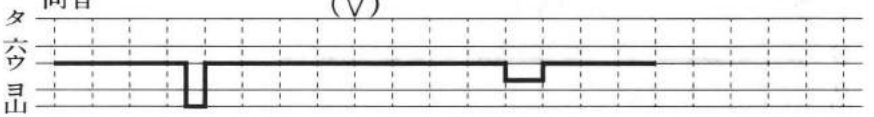
ニ ナ イ カ トクドー フ サ ツ
爾 乃 可 得 同 布 薩



香水偈

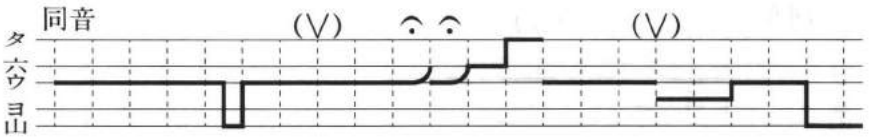
維那 小者4名

同音 (∨)



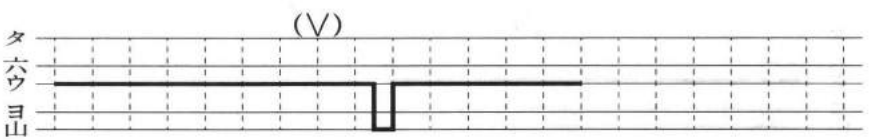
ハーックドーークスイジョーショージーン
八　功徳　　水　浄　諸　塵

同音 (∨) (∨)



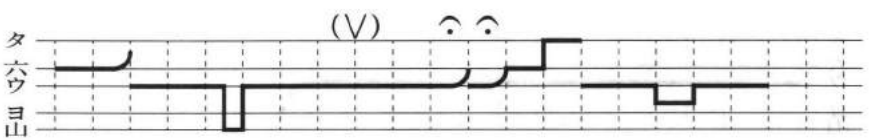
カーンショーコーークシーンム(ウ)(ウ)ーゼン　(ン)　ー　ー
盥　掌　去　垢心　無　　染

(∨)

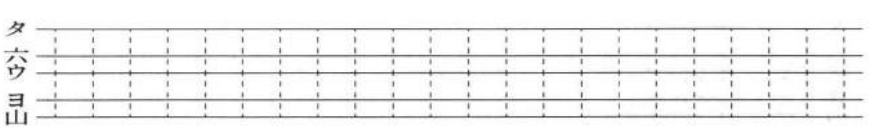


シュージキンカイムケーンボン
執　持禁　戒　無缺　　犯

(∨)



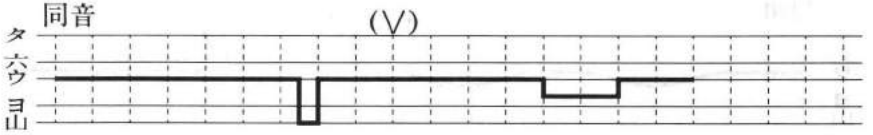
イーッサ イシュー(ウ)ジョー ヤク ニョ(オ)(オ)ーゼ　ー　ー
一　切　衆　生　亦　如　　是



香湯偈

維那 小者4名

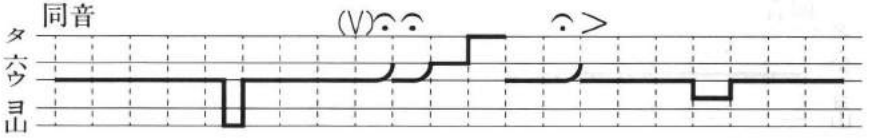
同音



コ ー ト ー ク ン モ ー ク ソ ー ショーク ー

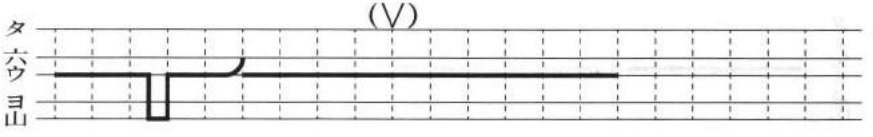
香 湯 薫 沐 藻 諸 垢

同音



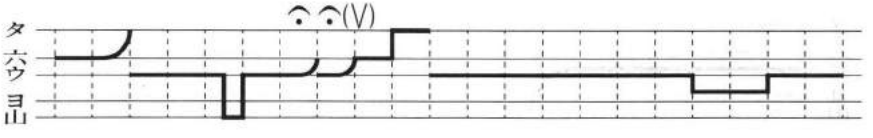
ホーッシーングー ソ ク ゴ(ォ)(ォ)ー ブ ン(ン)ジ ー ー ウ

法 身 具 足 五 分 充



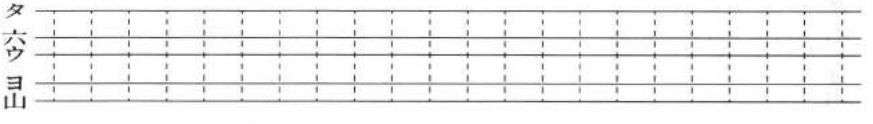
ハーンニャーエ(エ)ーン ショーゲ ダ ツ マ ン

般 若 円 照 解脱 満



グーンジョードー エ(エ)(エ)ー ホ ー カーイ イ ウ ー ー

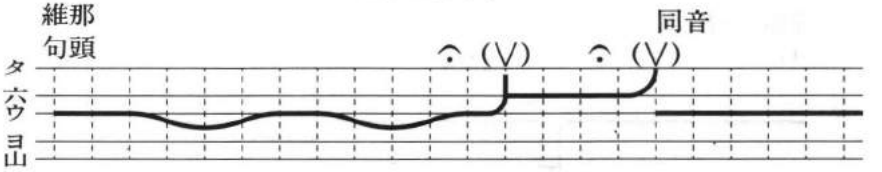
群 生 同 会 法 界 融



浴籌偈

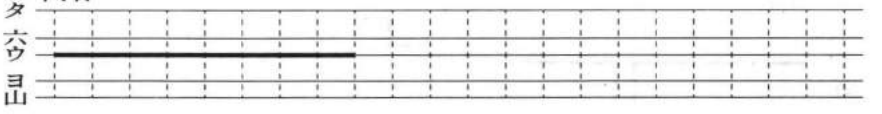
維那
句頭

同音

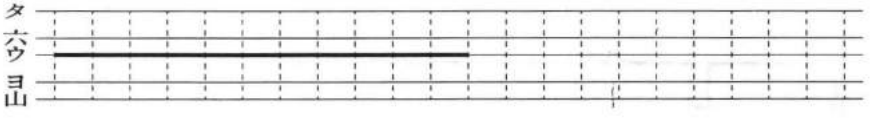


ボ　ー　ー　ー　ー　サ　ー　ツ　ー　ショーソ　ー　シュー
菩　　薩　　聖　僧　衆

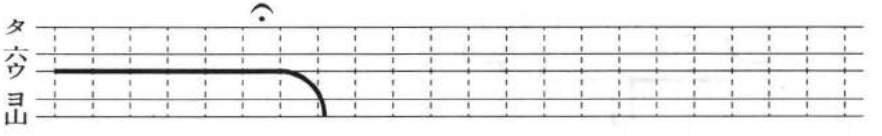
同音



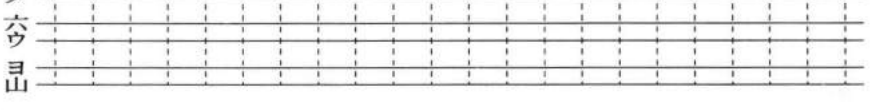
ボ ン ブ シューワ ゴ ー
凡　夫衆　和合



コ ー ト ー ヨ ク ジョーチ ウ
香　湯　浴　浄　籌



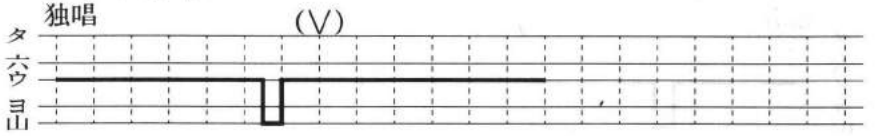
フ サ ツ ド シュジョー
布薩　度衆生



受籌偈

維那 小者4各々

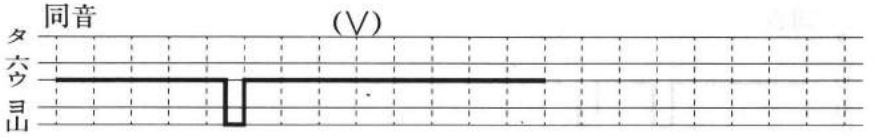
独唱



コ ン ゴ ー ム ゲ -- ゲ ダ ツ チ ウ

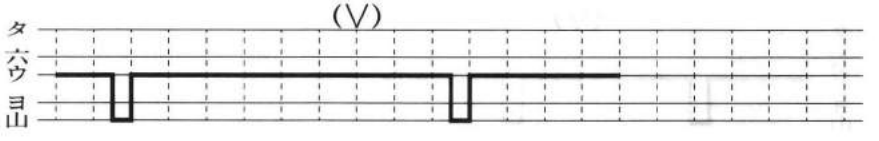
金 剛 無礙 解脱 籌

同音



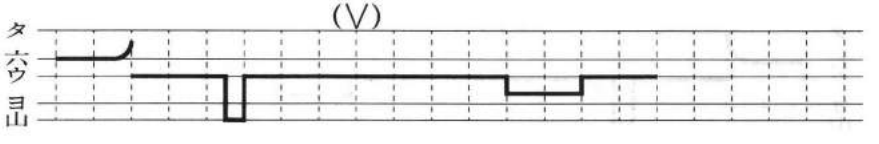
ナ ン ト ク ナ -- ン グ ニョコ ン カ

難 得 難 遇如今 果



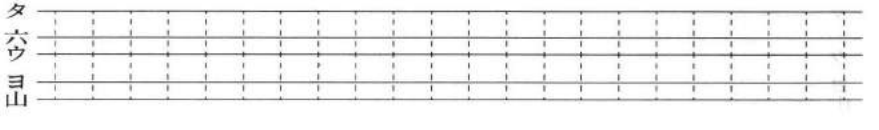
ガ コ -- ン チョーダ イ カ ン ギ -- ジ ウ

我今 頂 載 歓 喜 受



イーッサ イ シュージョーヤ ク ニ ョ ゼ ー

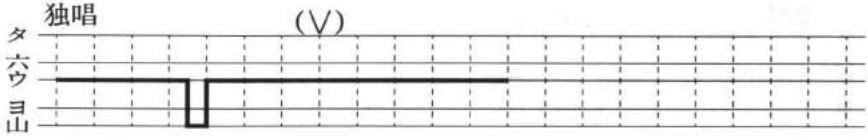
一 切 衆 生 亦 如 是



還籌偈

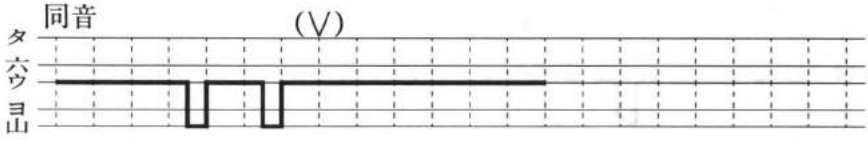
維那 小者4各々

独唱

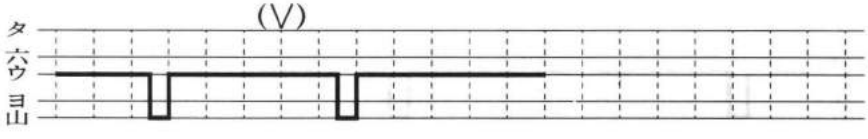


グ ソ ク ショージョージュシ チ ウ
具 足 清 浄 受 此 籌

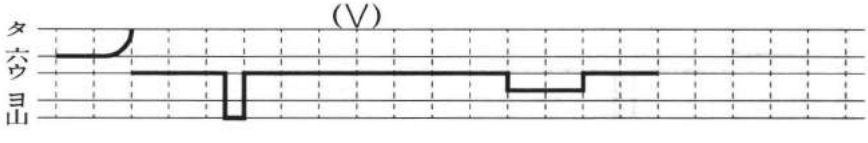
同音



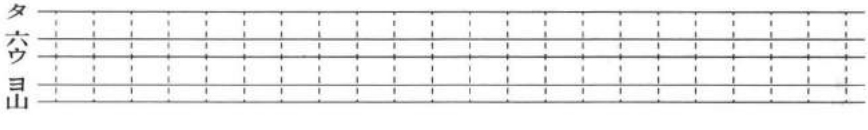
グ ソ ク ショージョー-- ゲ ン シ チ ウ
具 足 清 浄 還 此 籌



ケ ン ゴ-- キ シャム ケ --ッン ボ ン
堅 固 喜 捨 無 缺 犯

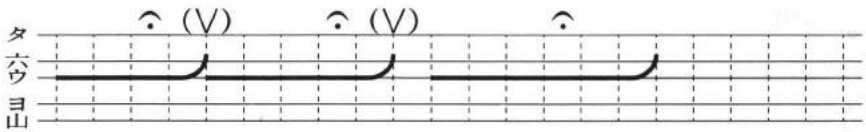


イーッサ イ シュー-- ジョーヤ ク ニ ョ ゼ ー
一 切 衆 生 亦 如 是



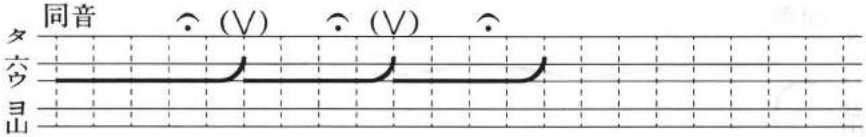
散華

小者4各々

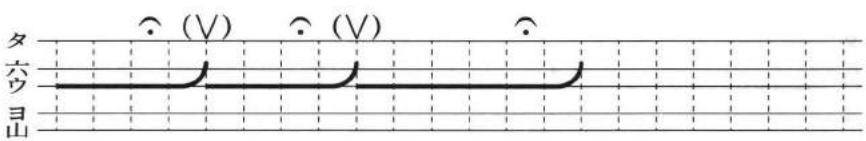


サーンゲ ー ショーゴ ン ー ジョーコ ー ミョー
散　華　荘　厳　　浄　光　明

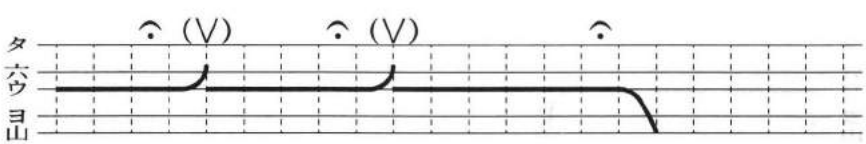
同音



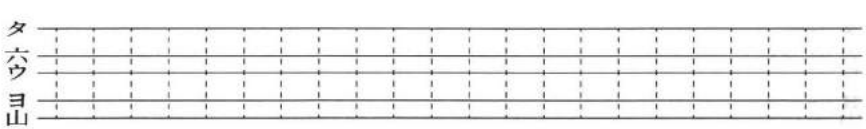
ショーゴ ン ー ホ ー ケ ー イ イ チョー
荘　厳　　宝　華　以為帳



サーンシューホ ー ケ ー ヘーンジーッポー
散　衆　宝　華　徧　十　方

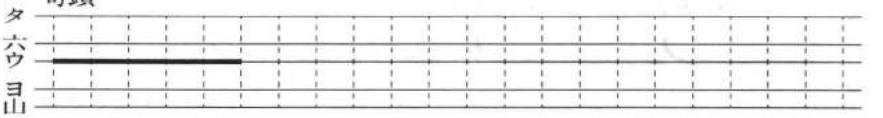


ク ー ヨ ー イーッサ イ ー ショーニョー ラ イ ー
供　養　一　切　　諸　如　来

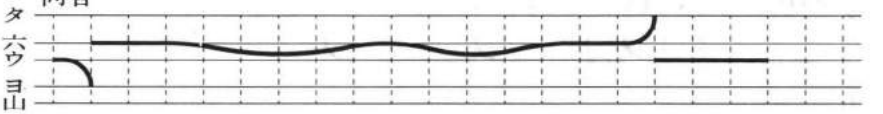


三帰敬礼

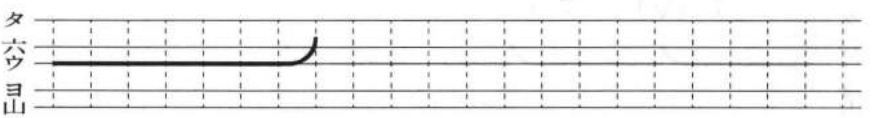
維那
句頭



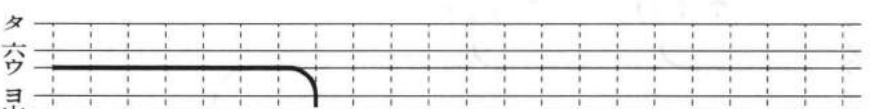
ジ キ エブツ
自 帰 依 仏
同音



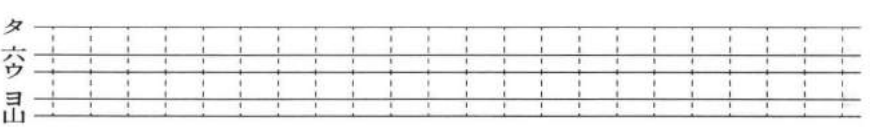
トーガ ー ー ー ー ンシュジョー
当 願 衆 生



タイゲタイドー
體 解大 道



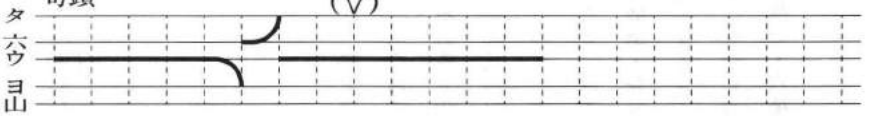
ホツムジョーイ
発 無上 意



焼香偈

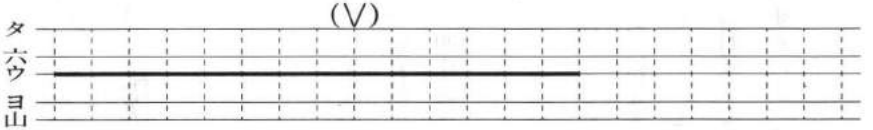
小者1
句頭

同
(∨)



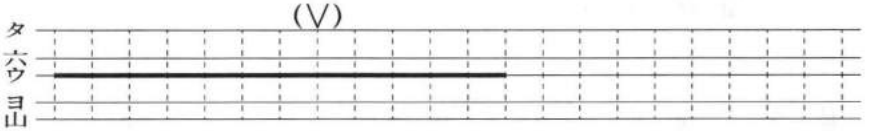
カ イ コ ー ジョーコ ー ゲ ダーッコ ー
戒　香　定　香　解脱　香

(∨)



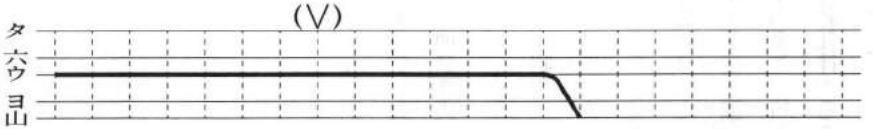
コ ー ミョーウーンダ イ ヘ ン ポ ー カ イ
光　明　雲　台　徧　法　界

(∨)

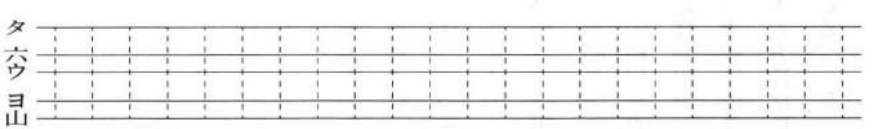


ク ヨ ー ジーッポ ー ム リョーブ ッ
供養　十　方　無量　仏

(∨)



ケーンモーンフ ク ン ショージャクメ ツ ー
見　聞　普薫　證　寂　滅



(偏征)

浄土宗法式雑考（七）

――新訂『羅漢講式』制定への経過――

清水秀浩

平安時代、浄土信仰の高揚と共に永観の『往生講式』や源信の『六道講式』が生まれ、鎌倉期には南都仏教の復興を策る貞慶や明恵によって、四座講式等の大衆教化のための諸講式が草せられた。

もとより講式とは、仏教教義の和文化から派生し、儀礼の形式としては本尊諸尊を礼拝する惣礼に始まり、法用（唄・散華・梵音・錫杖による四箇法要）・表白（講式の趣旨と式文の次第を挙げる）・そして式文と伽陀（梵語gāthāの音写、仏徳讃歎の偈頌のこと）が各段毎に続き、神分・六種廻向と次第するのが一般的な構成である。

浄土宗に於ける講式の種類は、『蕊葉宝庫』によると舎利講式・地蔵講式・羅漢講式・大般若講式略の四種を挙げ、そのうち地蔵講式については近年、宍戸栄雄師によって改訂されたものがある。また、先述の『六道講式』を参考として昭和四十五年、同師が『三途講式』として簡略化した法則があるが、これは阿弥陀経の意訳と式文と、中夜礼讃の十二礼の文に比叡山横川伝唱の〝和讃節〟[1]なる譜を付けたもので、阿弥陀経の和訳という点では、以前浄土宗法式協会より『六道講式』の名で発行されたものもあるが、特色として途中六方段に於て、諸仏名を以て称名礼拝することとしている。[2]

現行宗規[3]に於ても、講式類は阿弥陀懺法や放生会などと共に特殊法要とされ、その伝承については非常に困難となっている。

時あたかも平成四年四月、祖山三門の大修復落慶に当たって、羅漢講式を復元することとなった。日程に関しては、桜花咲き誇る四月初旬という当初の考えであったが、御忌大会が続くこともあり参詣者の便も考慮して、御忌と併修することになった。但し、修復中撥遣してあった釈尊はじめ、十六羅漢像等の開眼法要と開門式、並びに報告法要を御忌開白の前日に執行することになっている。

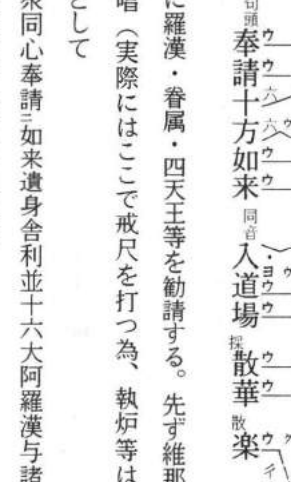
三門に於ての法要は、楼上の本尊である釈尊の〝讃歎法要〟と、本尊両脇に祀られた十六羅漢のための〝講式〟との二座立てで、それぞれ午前・午後に一座ずつ勤めることになった。

こうした特別法要の場合、知恩院に於ては法儀研鑽会が企画・審議に当たり、実際の奉修は法要係として式衆会が司る形式をとっている。今般、特殊法要の保存ということで、法式研究部（西部）の活動として、京都獅子谷法然院に伝わる広布薩の復元が一応完了し、元祖大師作とされる臨終行儀の再現も終盤を迎えるに至った。

そこで研究活動の一環として、羅漢講式復元の為の準備をする旨、当局へ提案しておいた。祖山と並行することになるが、総合研究所の目標の一つとして、古式の保存と共に近代化（傍点筆者）をも研究課題として枢っているためである。[4]

『羅漢講式』には江戸時代の木版本もあるけれども、今回底本としては、比較的宗内に普遍性のあった『浄土宗聖典』[5]（以下『聖典』と称す）を取上げた。先ず、次第としては焼香（願此香烟（ママ）雲の文）・敬礼（三宝礼）・奉請・歎徳（歎仏偈）・散華（散華荘厳の文）に始まるが、先ず入堂・着座・無言三拝ということで焼香・敬礼の両偈文、並びに釈尊讃歎は別座にてとの理由から、歎徳の偈をも省略した。奉請は四句で「奉請十方如来入道場」以下、弥陀如来・釈迦如来・文殊普賢諸大菩薩を請召するが、当講式が釈尊付法の聖衆の為のものであるから、

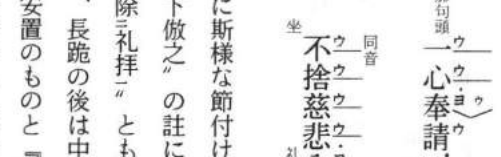
釈迦三尊を意識して文普両尊の名を挙げたと思われる。ならば弥陀を奉請しているから観勢二尊も欠くことは出来ず、十方如来を奉請すれば尚更、随従諸尊の宝号は限定しない方が良いと考え、単に「諸大菩薩」とした。加えて、これらの四句に各々「散華楽」の句を付して此所で散華し、続く散華荘厳の文[6]は作法重複ということで削除した。節付は『法事讃』三奉請の譜[7]を依用し、磬一下で準備し二下目で起立する等の法は、礼讃の散華行道の時や盂蘭盆の九位奉唱などの場合と同様である。

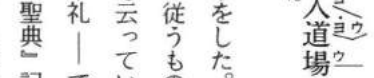


次に羅漢・眷属・四天王等を勧請する。先ず維那炷香長跪唱（実際にはここで戒尺を打つ為、執炉等は不可能）として

大衆同心奉請三如来遺身舎利並十六大阿羅漢与諸眷属等一。（『聖典』によると音読）

の文があるが、これを訓読するために「奉請すべし」「請じ奉れ」「請じ奉るべし」と、結びの部分に関して三案が出た。何れにせよ、訓点の誤りもあり、一応『宝庫』に従って第三案ということで決定をみた。続いて奉請の文は維那句頭、衆一名宛尊号輪誦という形式を採用し、





新たに斯様な節付けをした。以下十六句迄〝長跪合掌唱畢礼下倣之〟の註に従うものの、最後に〝長跪合掌唱畢稽首除三礼拝一〟とも云っているから、ここでは先の註の如く、長跪の後は中礼――で統一することとし、尊名が祖山安置のものと『聖典』記載のものと若干相違があるとの指摘から『聖典』に準ずると申し合わされた。（但し、第九の戎博迦尊者の「戎」の字はジュウと読み、明

治の『法要集』ではジュツと読む「戌」の字が使用されているが、ここでは「戌」の字ではなかろうかと私考している。）

この後、祭文・総礼偈・表白と次第して愈々式文に入るが、時間的制約もあり祭文を略して表白のみとし、これに就ては知恩院として、落慶の祝意を表したものが作製されると思うが、研究所としては一応『聖典』所収のものを安易な表現に改めてみた。

（例）

原文	新訂
夫れ祇樹に蔭を息め、沙羅、葉を変ぜしより以後、人天覆護を失ひ、世間依怙なし。	夫れ釈迦如来、沙羅林中に於いて涅槃に入り給いてより已来、人天覆護を失い、衆生師表なし。

但し、表白の文末が講式の次第列挙に終わり、直ぐ第一の式文に入っている為、「願わくは六通を以て我等の志願を照鑒し、哀愍納受し給わんことを」と付加して結ぶことにした。

更に『聖典』『宝庫』共、第二式文後の伽陀を欠いていた。このことで当初、総礼伽陀（我此道場如帝珠の偈）を第一段に充当し、報身多在十六処云云の伽陀のみ、一段下げて―という考えもあった。ところが明治版『法要集』[8]には、我所説諸法云云の偈文の記載があり、故にこれを補足して伽陀の組替えは不必要となった。この為式文と伽陀の文意に矛盾も生ずることなく、ただ総礼偈は先の三宝礼に通ずる、との見解で省くことになった。

この講式では式文は五段[9]に分かれ、一挙三羅漢住処一　二挙三如来付属一　三挙三福田利益一　四讃三現在神徳一　五讃三遺身舎利一ことになっている。問題は第五の〝遺身舎利〟の存在である。これが無ければ舎利に関する全項目（奉請・第五段の式文・伽陀・礼拝等）が無意味となる。式文の中に

浴像功徳経云舎利[10]安三置塔中一随レ力供養恭敬得三十五種勝功徳一云云（『宝庫』上）

と指示される以上、古式に則って本尊前へ舎利塔[11]を奉安

すべきである。併し今回祖山ではその荘厳を敢えてしないという。斯かる豪壮な三門ゆえ、地鎮の鎮壇具（俗に鎮め物と云う）の中に舎利も含まれている筈―という仮定の基に修されるのであろう。以下開経偈・誦経・念仏・総別回向・四弘誓・三帰礼とする常の差定を、舎利礼文割笏責打・宝号三唱[12]（南無釈迦牟尼仏に宗定の一唱一礼の節を借用したもの）・付回向・無言一拝して退堂する形に改めた。

草稿の段階で、誦経は羅漢の尊名が多く並ぶ『無量寿経』の序分[13]が最適であるとの意見もあったが、引続き結縁回向をする関係上、なるべく短い偈頌をということで、前述の理由からも舎利礼[14]を用いることに決着した。然し、この文は正式には経文の部類に属さない。本宗では涅槃会や収骨式等に読む慣例であるが、誦経の代用としては晨朝や後夜の礼讃偈と同じ扱いをしている。ただ、これに開経偈が必要かどうかは、双方の文意の上から検討する余地はある。

今一つ、式文の意訳・簡略化と共に、全体を通じて〝念仏抜き〟というのが今回の最大の特色と言える。「宗義と儀礼[15]」の嚙合いという点からは問題が残るが、仏祖（知識）対面伝[16]や仏仏相念[17]の旨趣は一先ず擱いての新企画である。本講式が祖山法要だけに留まらず、平成新訂の末寺用として使用できるよう、文章・次第ともにもっと洗練すべきものであろう。

註

（1）『天台声明大成』下P24
（2）日本音楽叢書三『声明』一　P157～159
（3）宗規第二十九号　法式に関する規程　第五条
（4）宗規第八十七号　浄土宗総合研究所規程　第四条三のイ
（5）望月信道編、明治四十四年七月初版、以降大正六年迄に十五版を発行している。
（6）『六十華厳経』六（『大正蔵経』九　P435上）『四分律行事鈔』巻上四（大正40　P36下）等で見られ、また『諸経要集』巻三（大正54　P24下）には文字が若干違っている。
（7）『浄土法事讃抄本法則』（S53・6　法式研究諸撰述）P21

（8）明治四十三年十月刊『浄土宗法要集并声明』千葉満定編

（9）建保三年（一二一五）明恵の講式の踏襲である。（『声明辞典』等参照）岡山千手院に室町期の重文写本有り。

（10）『大正蔵』十六　P799上（宝思惟訳）・同書P800上（義浄訳『浴仏功徳経』）

（11）柳枝軒版の〝得度軌則〟（仏教大学蔵書二七四二九八）による荘厳図のようなもの

（12）蓋し、名称については『聖典』涅槃会P1198の如く「称念宝号」と言うべきか。

（13）『大正蔵』十二　P265下

（14）伝不空三蔵作。近年金岡秀友・田上太秀氏らの解説がある。「入我我入」等の語に関しては、宗義上問題が残る。

（15）『仏教論叢』第二十二号所収　第二十三回教学大会シンポジウムP177～P208

（16）『浄業信法訣』巻四（伝灯輯要P1043）

（17）『無量寿経』上（大正十二　P266下ℓ6）

（付記）

本研究は古式法要復元の一つとして、かつ近代化をも考慮して、平成三年四月、宍戸栄雄法儀司の草稿にかかる本講式を、同年五月筆者が校合したものを法式研究部の研究成果の一端として発表したものである。

従って平成四年四月に厳修される総本山知恩院三門修復落慶式における『羅漢講式』とは大同小異があることを予めお断りしておく。

開経偈について

大澤亮我

開経偈は必ず経典読誦の前に読まれる偈文である。これは各宗派においても同様であり、普通一般に「無上甚深微妙法　百千万劫難遭遇　我今見聞得受持　願解如来真実義」の偈が古来用いられている。この他に浄土宗では『法事讃』の「念念思聞浄土教　文文句句誓当勤　憶想長時流浪苦　専心聴法入真門」の偈が代用として用いられる。

今回はこの開教偈について考察してみたい。

先ず、浄土宗で今までどのように考えられてきたかを見てみると、多くの場合「古徳所作出拠不詳」として記されることが多い（『浄土宗方式精要』、『続浄土宗法儀解説下』、『新浄土宗辞典』、『浄土宗大辞典』など）。僅かに恵谷隆戒『新浄土宗辞典』に「おそらくは無量義経より出たものであろう」という見解[1]を述べておられる。また、望月信亨『仏教大辞典』にはその出典として『浄土芯芻宝庫』巻下を挙げている[2]。これら『新浄土宗辞典』、『仏教大辞典』ぐらいが開経偈の出典について言及している程度である。また各宗の辞書においても経読誦の前に読む偈文として挙げられているだけのようである。このことから『仏教大辞典』に出典として挙げられている『浄土芯芻宝庫』を頼りに見ることとしたい。周知のように『浄土芯芻宝庫』は金井秀道氏により明治二十七年（上巻）、二十八年（下巻）に編集された書籍である。

『浄土苾芻宝庫』巻下には開経偈として、「古徳ノ結フ所未タ其資始ヲ詳ニセス」と述べていて、やはりその典拠は記していない。しかし、『浄土苾芻宝庫』巻下はその凡例に『日用念誦』、『浄業課誦』、『無縁慈悲集』、『諸回向宝鑑』、『啓蒙随録』、『真俗仏事編』其他諸書より対照取捨して収録した旨が述べられている事から、それらの典籍より収録されたものであることが解る。そこでそれらを調べてみると、開経偈を収録しているのは『日用念誦』と『浄業課誦付録』だけである。『日用念誦』は享保十一年（一七二六）に編纂されている。そこでは単に開経偈として挙げられているにすぎず、「晨昏礼誦」や「斎供儀」「斎食儀」の次第の中にも開経偈は組み込まれていない。また享保十九年（一七三四）の『浄業課誦付録』でも「古徳ノ結フ所未タ其資始ヲ詳ニセス」としているのみである。この二書に『浄土苾芻宝庫』が基づいたものであることは解るがそれ以前の浄土宗文献には所見のかぎり開経偈は見られない。先の凡例のなか忍澂の『浄業課誦』はともかくも、元禄十一年（一六九八）必夢の編になる『諸回向宝鑑』に記載されていないことは注目されよう。『諸回向宝鑑』は、やはり出典の不明な「一切精霊回向文」すら記載しているのに、開経偈は収録していない。これは当時の浄土宗の方式において開経偈が重要な偈文と見做されていなかったことを裏付けている。このことは天和三年（一六八三）の松村十兵衛開版声明本に附される諸文集にも掲載されていない事からも首肯されるものである。また、元禄年間の東大寺開眼法要に浄土宗四箇本山の法要も行なわれているが、そこでも開経偈は用いられていない。これらのことから浄土宗として開経偈が最初に記載されたのは『日用念誦』であると考えられよう。しかし、このことが浄土宗においてそれ以前、開経偈が用いられていなかったという意味ではない。通常用いる偈文として浄土宗において一般的では無かったということである。ともあれ『日用念誦』以前の浄土宗典籍のなかに開経偈は見られない様である。また『日用念誦』が何処に依拠したかは不明である。『日用念誦』以降の典籍となると、先の『浄業課

誦付録』が、安永五年（一七七六）の『当麻曼荼羅供礼誦法』、文政九年（一八二六）の小松谷蔵版『曼荼羅勤行式』、天保十三年（一八四二）版の『浄土三部妙典』、そして安政四年（一八五七）に浄土宗勤行の統一を目指した即誉観随の『六時勤行式』等が挙げられる。特に『当麻曼荼羅供礼誦法』では開経偈に「如常」と記しており、常用偈文として用いられていることが注目される。特に『六時勤行式』以後になると多くの場合誦経の前には開経偈が唱えられるようになるわけである。言い換えれば今まで誦経の前に開経偈が唱えられなかった法要にもそれが組み込まれていくようになり、それが現在の『法要集』に顕著にあらわれることになったと考えられる。(3)

以上浄土宗における開経偈について見てきたが、開経偈は浄土宗のみにおいて用いられるものでもないから、他宗についても考察すべきであろう。しかし、各宗の辞典等の開経偈の項にもやはりその典拠が明記されていない様である。当時のものとして他宗では正徳五年（一七一五）の大心義統撰『轉經考』（禅宗）の轉經式に開経偈として、また明和三年（一七六六）の日尚撰『犀浦沙弥訓』（日蓮宗）に開題偈(4)として挙げられている。また経本の巻頭に天保版『浄土三部妙典』と同じように開経偈を記す本もその頃にはたまには存している。そして、特に安永三年（一七七四）の真宗学匠である玄智の『浄土三部経学音考』にも開経偈をあげている。幸いなことにその読経誦心事縁に『諸経日誦集要』の啓経儀式にこの偈の有ることを示して「此偈本拠未詳」と述べている。この『諸経日誦集要』は明の珠宏（一五三二―一六一二）の撰になる書で明読蔵の雲棲法彙三十四巻に収録されている。しかし実は『諸経日誦集要』に開経偈は見られないのであって、それにつづく『半月誦戒儀式』にある事が知られる。しかし、現存する『諸経日誦集要』には玄智のいう啓経儀式はないのであるから玄智の見た『諸経日誦集要』と現存する『諸経日誦集要』とが異なるものであるのかも知れない。しかし、この雲棲法彙三十四巻の中に開経偈が有ることは珠宏その後の影響を考

えると重要な意味を存するものと考えられる。ともあれ珠宏の撰書の中に開経偈がみられる事は、この偈が中国において彼以前に撰せられたことを示している。このことから玄智のいう『諸経日誦集要』の啓経儀式を一つの出典として考えることも出来る。しかし、『日用念誦』や『轉經考』以前、特に江戸時代以前の文献に於いて調べてみると、所見の限りでは次の三つの文献を見出すことが出来る。第一には永録九年（一五六六）の『諸回向清規式』、第二には応永三十二年（一四二五）の『大通禅師語録』、第三には源信僧都（九四二－一〇一七）の『読経用心』の三つである。第一は開経偈に続いて還経偈を説き、第二は供養五部大乗経の第二称贊にこの偈が用いられている。又第三では最後に開経偈を説いてはいるが、その偈文が「無上甚深微妙法　百千万劫難遭遇　我今見聞徳黒白　依之銅砂羅満盛油希薄計　云々」となり我今見聞得以下の文が異なっている。源信僧都の著作のなかに開経偈が見出されることは、平安時代中期、中国では宋代に既に開経偈が用いられていたことになる。

しかし、この『読経用心』が源信の著作であるかどうかは明確でなく、源信に仮託したものとも考えられ得る。ともあれ珠宏以前に既に日本において用いられていたことは確実な事である。

ここで中国での開経偈についても少し述べることとしたい。珠宏は明代末にでた人であるから、先ずそれ以後について現在でも用いられているものも含めて調べてみると、つぎのような文献があった。つまり、『慈悲薬師宝懺』、『禅門日誦』諷華厳経起止儀、『金光明懺斎天科儀』、『仏門常用儀式規範』金光明懺斎天法儀、『八十八仏洪名宝懺』、『金剛科儀宝巻』、『地蔵懺法巻』等に開経偈が挙げられている。しかし、それ以前となるとなかなか見いだせない。所見の限りでは僅かに『華厳道場起止大略』（明代）と『律苑事規』（一三二四）の二書に開経偈を見いだすことが出来る。『律苑事規』は禅林の軌式に基づいて律宗の寺僧の行事儀式を詳細に述べたもので元代の省悟の編になり泰定元年（一三二四）に上梓されている。この『律苑事規』では各偈文を挙げる中に開経

偈と還経偈を挙げており、これは先の『諸国向清規式』と同じである。これは禅宗の中では早くよりこの偈文が用いられていた事を示すものである。ただ日本では大正大蔵経に収載される他の清規等にはこの偈は見出せない。

以上簡単に開経偈について調べたかぎりで、その報告を行なったわけである。開経偈を記載する文献として、年代からいうと問題は有るが源信の『読誦用心』が最初であり、明確な所では『律苑事規』（一三二四）と『大通禅師語録』（一四二五）や『諸回向清規式』（一五六六）などがあり、浄土宗では時代は下るが『日用念誦』（一七二六）と『浄業課誦付録』（一七三四）が挙げられよう。又、浄土宗における開経偈の定着という意味では華頂王宮版の天保十三年刊『浄土三部妙典』と安政四年の『六時勤行式』の果たした役割が大きかったというべきであろう。現在のところ、以上のように出典の解明というには程遠いものではあるが、一応の開経偈に関する報告をしたつもりである。

註

（1）これは『無量義経』が法華開経に位置付けられ、「甚深」の義に「無常甚深」の解釈がなされていることからの推測と理解される。

（2）望月仏教大辞典では開経の項に(1)開経の説明、(2)開経偈の説明とその出典として「一代聖教大意（日蓮）、浄土蕊葉宝庫下等に出づ」としておられるが、一代聖教大意は(1)の出典であり、開経偈は記載していない。

（3）浄土宗において開経偈が必ず経典読誦の前に読まれるかといえば必ずしもそうでない。たとえば『浄土宗法要集』の差定の中「十夜法要別式」「食作法第一式」の二が開経偈を伴わない。二式とも古くから用いられて他宗でも行なわれている式である。

（4）真実義が第一義に変えくれている。

日常勤行式の再検

小川貫良

浄土宗今日の日常勤行式が、いつ頃どなたが構成されたのかは不明であります。江戸時代の学僧貞極上人（延宝五年－宝暦六年　一六七七－一七五六）の『浄土寺院朝夕勤行並回向文』に

浄土宗大小寺院。朝夕二時三四時等之勤行。[注一]

第二祖鎮西上人善導寺法則勤行。初夜、後夜、始焼香、次三拝、初、礼讃。次弥陀経。次、念仏。後、回向。

右即以三五種正行一。亦讃嘆正行。亦是助正兼行也。謂礼讃礼拝正行亦是讃嘆正行也。読経読誦正行也。所称之名号選択本願称名正行也。能称調声亦是讃嘆門当。一仏二菩薩等壇上位次、第八像観指南依。彼土真仏擬奉。本尊敬礼奉観察正行少分当。香華証明及也飲食等供養即是供養正行也。

「右は即ち五種正行を以ってす。亦讃嘆正行。亦是れ助正兼行也。謂に礼讃は礼拝正行亦是れ讃嘆正行也。読経は読誦正行也。所称の名号は選択本願の称名正行也。能称調声亦是れ讃嘆門に当る。一仏二菩薩等は壇上の位次、第八像観の指南に依る。彼土の真仏に擬し奉る。本尊を敬礼し奉るは観察正行の少分に当る。香華証明及びまた飲食等の供養は即ち是れ供養正行也。」と示されているように、日常勤行式が五種正行、正助二業の宗義によって配当されて、次の後代に構成されていくことになります。

ここで先ず留意すべきことは、これは浄土宗寺院、出家物僧侶への勤行法則であります。今日の浄土宗日常勤行式が所謂「自行の勤行」であるということを、銘記すべきでありましょう。

さて、諸宗派に比べて首尾よく整い、読むにも聴くにも有難いと言われております。今日の日常勤行式に最も近いものに整えられたのは、安政四年（一八五七）[注2]縁山学頭観随上人による『蓮門六時勤行式』を挙げておきたい。

初香偈　次三敬礼　次奉請　次歎併
次開経偈　次誦経　次礼讃　次重発願
次光明遍照文　次念仏　次別回向
次総回向
次四弘誓願　後三帰礼　以上

今より約百三十余年前にこのような充実した勤行式次第が出来ていることになります。

この六時勤行式の「跋」に

蓮門行法[注3]軌則有三正助二業一焉然弊風浸興法儀殆滅
是以諸山耆宿相議折二衷今古一以定三勤行式法一上溯二
祖訓一下随二時機一所レ庶清規一定威儀斉整広播三宗教一于
千歳一永垂二令模一於四方一

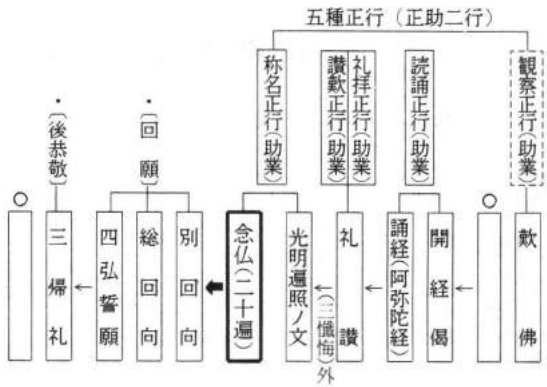
安政四年丁巳五月

縁山学頭　観随識

「蓮門行法の愷則正助二業有り然れども弊風浸興り法儀殆んと滅る是を以て諸山の耆宿相議して今古を折衷して以て勤業の式法を定む
上祖訓に溯り下時機に随う庶う所は清規一定し威儀斉整して宗教を千歳に広播し永く令模を四方に垂んことを」

これを見ますと、安政四年頃までは、まだ勤行式次第が一定していなかったのであろうか。観随上人がこの勤行式次第に注いだ苦心と、その構成の完璧さと、その統一に精力を尽されたことが窺われます。

右の「蓮門行法の愷則正助二業有り」というところを、



大正大学の大谷旭雄先生が、教学高等講習会（昭和六十年度）に於て次の如く表記して詳述されております。[注4]

上の表記を一見すれば明らかに勤行式が、五種正行、正助二業の宗義にかない、おつとめの中で最も大切なる称名念仏が助業によって励まされ、すすめられていくと受けとめる。先徳の智慧と、深い思い遣りを見るのであります。

しかし、今日の時代、日々夜々所謂「六時の勤行」は、とても行じ難いおつとめであります。せめて朝夕「二時の勤行」には自らを励まして、おのずから五種正行を修して、先徳のご指南に随順していきたいものであります。

さてここで朝夕の「日常勤行」が三種行儀の中、何れの行儀に当るものか二祖上人に問うてみたいと思います。

『浄土宗名目問答下』（二祖聖光上人著）

有三三種行儀一所レ謂一者尋常行儀二者別時行儀三者臨終行儀也第一尋常行儀者以二世常行一名二尋常行一也問其尋常行相念仏様如何答於二道俗男女之輩一云二其処一雖レ不レ入二道場一於二一切行住坐臥之処一唱二念仏一云二其食一不レ簡三浄不浄一云二其衣服一不レ簡三浄穢一随二根性一只欲レ修二正行一之人修二称名一計一若唱三三万五万一若念二六万七万等一若欲レ修二正助二行一之人者先専唱二称名一後其上若誦二阿弥陀経一若可レ修二六時礼讃一若可レ備二香花等一又尋常別行者日夜十二時之中定二一時一時之程一籠二居道場一一向唱二念仏一是又尋常之中別行日夜行儀也

（浄全・十巻・四一七頁）

「三種行儀有り謂わゆる一には尋常の行儀二には別時の行儀三には臨終の行儀也第一に尋常の行事とは世常の行を以て尋常の行と名づく也問う其の尋常の行相念仏の様如何答う道俗男女の輩に於て其の処を云へば道場に入らずと雖も一切の行住坐臥の処に於て念仏を唱う其の食を云へば浄不浄を簡ばず其の衣服を云へば浄穢を簡ばず根性に随って只正行を修せんと欲するの人は称名計りを修して若しは三万五万を唱へ若しは六万七万等を念せよ若しは正助二行を修せんと欲するの人は先ず専ら称名を唱えて後其の上に若しは阿弥陀経を誦し若しは六時礼讃を修すべし若しは香花等を備うべし又尋常の別行とは日夜十二時の中に一時二時の程を定めて道場に籠り居て一向に念仏を唱う是れ又尋常の中の別行日夜の行儀なり」

二祖のご指南には、尋常行儀はその人の根性にまかせて、念仏のみを専称するもよし、或は先ず念仏を専らにして後、誦経礼讃するもよいと申されている。そして今日の朝夕二時の勤行などは尋常の別行と名づけられております。

第二の別時行儀には、所謂、日時道場を定め、諸縁を清浄にして、三業一致の念仏を行じ、三昧を成じて不思議の相を見るとも、口に出さず、ひそかに「自ら心に記して之を持すべき也是の行も尋常別行の義有り謂わゆる若しは日別に之を修し若しは四季に之を修し若しは年に三度之を修し若しは年別に之を修する者を尋常別行と云う也」と申されている。そして、尋常行儀は長時修は勿論のこと、恭敬修、無餘修、無間修を具足すると説き明かし、「謂わゆる深く浄土を信ずるの人は月毎に別時を修し或は四季に別時を修し或は一日の中に於いて一時半時の間道場に入りて別時を修す此の如く畢命を期と為して長時に別時を修する故に尋常の行にも別時を修すと云う也」と説いておられます。私にはこのご指南から、二祖上人の尋常の大意は、善導大師の「行住坐臥に時節の久近を問はず」を浄土宗の骨子と受けとめ、祖師法然上人の「たゞ一向に念仏すべし」の御遺訓を忠実に承知しての、飽く迄も受けとめるものであります。

このことからも今日の朝夕二時の勤行、或は例月、或

は年毎の例時の法会など、怠りなく修することこそ、私どもの日常のつとめでありましょう。

ここで特に留意すべきことは、二祖上人は常に「先ず称名を専らにすべし」と、云うことであります。祖訓を忠実に聴き、いかに念仏を大切にしたかと云うことであります。よくよく心に銘ずべき一言であります。

ここで愈々祖師、二祖、先徳のご指南に随順するとは、如何心得うべきかと自らに問うて、私は自らの出生より出発して、人生の一大事の目的たる「往生浄土見尊体」へと一本の道（線）で結んで見たのであります。先ず仏門への第一歩として「出家」して仏道を歩みはじめることになります。浄土宗では古来より、一に掃除、二に勤行、三に学問と、出家者、僧侶、住職としての仏道修行の徳目が伝承されております。ここで云う「勤行」はまず自行の面が強いものでありましょう。むしろ「自信教人信」と自行の念を強くすべきものと自答するものであります。

この意念が「安心」を喚起して、朝夕二時の日常勤行をつとめれば、おのずから「五種正行」を具足して、四修も三修行儀もその中に納めて、人生の目的「往生浄土見尊体」が決定されると自答するものであります。

ここで元来出世間たるべき寺院生活今日の実情を顧みますと、本来「自行の勤行」であるべき日常勤行が、在俗檀信徒の依頼を受けての、先亡精霊の追善回向をつとめている。即ち「化他の勤行」に終始していると云って過言ではないでしょう。

今日の「自行と化他」、この渾然さの実状から、日常勤行式の「経本」の化他用の回向文、別回向の取り扱い、要するに記載の仕方に工夫があろうかと考えられます。

この度「日常勤行四季の再検」に当り、宗門人の自覚によって、この自行と化他の渾然さを解消すべく、お互いの衆知を将来に期待するものであります。

最後に、近代の浄土宗法式学の権威、宍戸寿栄上人（明治廿三－昭和四六　一八九〇－一九七一）の日常勤行に於ける住職の心得などについての述懐を、お聞きしたまま参考までに紹介しておきましょう。

先ずは、「日常勤行に於けるお勤めは、自行のお勤めなれば、導師座を避けてお勤めするものであると。古老から聞いている。それは日常の勤行では出家、仏弟子となった初心にかえってのお勤めであるとの心得であろう。隣寺の住職は、毎日維那席でお勤めしてござる、奥床しいことであるとの述懐であります。

（浄土宗辞典によれば、導師とは、衆生を導いて仏道に入らせる師のことをいう。又法要のときに願文や表白などを述べて、念座の大衆を導き儀式の主導をなす僧のこととあります。）

次に「誦経などは、仏徳讃歎の読誦であって、それは又、自己の信楽受持聞法となる。要は誦経、回向文、十念までは、仏前であれば仏徳讃歎になり。善導大師、祖師像前であれば報恩謝徳となる。そして発願文、念仏は自行と心得るものであろう。

厳しく云えば、善導大師、祖師、歴代などは、それぞれの前に到り、誦経一巻、回向文、自信偈、十念と唱える。次いで檀信徒諸霊の諸堂の前にいって同じく誦経一巻、回向文、一切精霊偈、十念と称えるものであろう。

（現在、私どもの勤行は同じ座のところで、終始している実状であります。）

なお、日常勤行に於いて、（加行の後夜も同じ）「総回向偈のあとの（或は前）別回向を、「又願わくは」と、繰り返し済ませているけれど、恐れ多いことになりわせぬか。」と、

私どもは今一度、先輩古老の話しを謙虚に受けとめて、日常勤行を再考してみることでありましょう。

法式研究部員　小川貫長
共同研究者　久末亨道
〃　田野島孝道

平成三年一月より右の三名にて「日常勤行式の再検」に当る。偈文の出典、作者など将来の便の為に後に付記する。

註

1．昭和六十年度第四十六回教学高等講習会
　大谷旭雄師講述の資料より
2．『仏教論叢』第三十
　「浄土宗法式雑考（一）」
　清水秀浩師述
3．註1に同じ
4．註1に同じ

縁山声明の芸術性

法式研究部員　中村孝之

今度の研究は第二回目となる。ここで取り上げる声明は散華・先請弥陀の二つである。

まず始めに声明全体の表現（様々なフレーズ）を紹介し散華・先請弥陀の中で一～二のフレーズを分析する。又各々の声明が唱えられる状況にも触れることにする。又声明博士の時代による変化も紹介しながら、縁山声明と恵隆、縁山声明と武家の係わりについても紹介したい。更には声明本来の発声の根源にも触れる事にする。

以上の順序で進めてゆくが芸術性を論ずる為には各々の項目で私なりの考え方を展開し結論づけてゆくつもりである。又散華・先請弥陀以外の声明として四智讃の句頭の一部を博士の変化比較の為使用した。

1（表現分析）

声明のフレーズ紹介

『浄土宗法式精要』によると押・当

押

呂押・律押・シャクリ押・ナヤシ押・押上・押下・押込・押巻

当

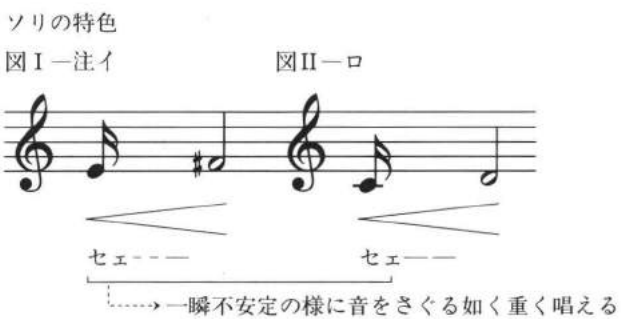
呂当・律当・軽当・色当・三ツ当・暁烏・谷渡・柳・引込ミ・由リ込ミ・由リ返シ・喰切リ・由リ上ゲ・二重由・三重由・知ラセ・ナヤシ・律ナヤシ・ソリ・マクリ・ハネ節・手抜合セ・逆ソリ・二重ソリ・ウキ・カツギ下ゲ・大波・小波・払子下リ・切不切・山・大

山・三ツ山・蟬・呑節・小由三段上リ・三段上リ・藤由リetc

代表的表現（フレーズ）の分析－ソリ・引込ミ・ナヤシ・先請弥陀におけるソリ・引込ミ

ソリの特色

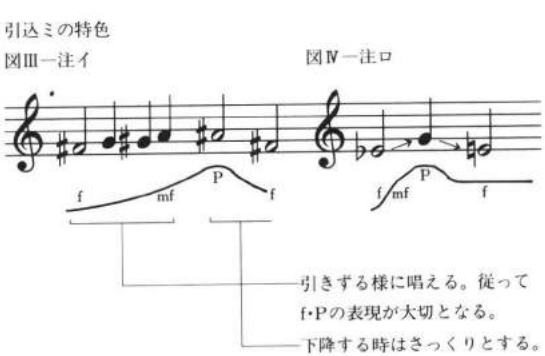
当曲は平調出音宮となっている。するとE（ミ）より出音となる。次が商までソル即ち下無である。＃Fの音となる。しかし最近の採譜ではC↓D（ド↓レ）となりかなり低く又移る幅も狭くなっている。図Ⅰは従来の譜で図Ⅱは最近の採譜である。図Ⅱの出音は神仙であり何調にも属さないわけである。



引込ミの特色

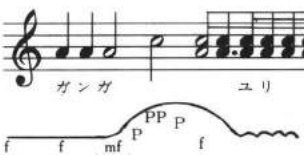
引込ミの出の音も平調商である。従って＃Fより始まり四律高い＃A（＃ラ）迄行き再びF＃へ戻る。しかしこちらも最近の採譜によるとE♭（ミ♭）より出音となりG（ソ）迄行く。即四律は動く。しかし何とE♭（ミ♭）迄落とす。

引込ミの最初の音よりも一律高い所へ戻している。この様に図Ⅰと図Ⅱ、図Ⅲと図Ⅳと各々微妙に高さ、幅が異なっている。例えばこう言う考えがある。図Ⅲの場合、＃F

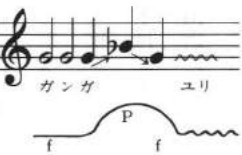


散華におけるナヤシ
ナヤシの特色

図Ⅴ注一イ



図Ⅵ注一ロ



ここは延ばす。従って下降する時の選音はなめらかに……PP・P・fの区別をきれいに出して唱える。

mfからPPの時間はさっくりとする。

↓＃Aへ動くが実際の耳で聞くと＃A迄は出なくて余韻でそれを表現する事もある。従って出た音はAかもしれないが＃Gかも知れないのである。序々にf～mfへ行くわけだから、mfから力を抜く、その辺りでPでもって＃Aを表現するけである。音は出てない場合もあるが、大切な事は気持ちは＃A迄達していると言う事である。そこを理解しなければ高いの低いの狭いの広いのと少々次元の下がった論に陥る危険が生ずる。真に日本の芸術の奥の深い視点と言える。

散華におけるナヤシ

ガンガーと言ってすぐに高音に移るのはあまりプロらしくない。そこは延ばし始めたら少しmfに近い状態を維持させる。その音で即ちガンガーの音量を借りて上音へ移った方が美しい。下段の時は丸みを以て下降する。

2（唱えられる状況及び状態）

四智讃・散華・先請弥陀等……立　唱

伽陀・梵音・錫杖等……座　唱

そこで状況であるが四智讃・散華・先請弥陀は興味がある。

特に大鋲の後に発声するからである。

大鋲の打法はソリストによって任意となっている。

（ソリストが大鋲を打法する場合）

大鋲打法の最後の一打の為に前の打法がある様にそれ程最後の一打は重要である。

問題は最後の一打のすぐ後に発声と言う事だがその間合いと発声である。大鑿の音の響きにも色々有り、全て間合いがずれてくる。大きくない大鑿の場合音の響きは即座に伝わる。しかしまさに大鑿と言うものになればそこに微妙な空間が生じ、ソリストはこの空間の最も良い間に発声するのである。

従って大鑿最後の一打から発声に移る微妙な間は実は自然の内に決められているのである。それを外すと間の抜けたスタートをしなければならない。実際にはソリストによって様々であり正確さはないがそこには必ず調度良い時間が存在している。その調度の管宮が大変微妙な時空に考えられてならず、ソリスト達はこの時空を自然の内にマスターしている。大変高度な技と言える。

縁山声明の芸術性を論ずる時影響を及ぼした俗楽というものがある。どうしてもそこを避けて通れない面がある。従ってどの様な係わりかについて触れてみたい。

考えなくてはならない事として幕末期の動乱と縁山式衆の動向である。廃仏毀釈の中での宗家の価値感の変化である。

その様な社会情勢は日本が初めて体験する事であって国民全体が新しいものを求めた事である。反対に言えば古い物は捨てられた訳である。そんな情勢下に於て社会文化面も大きく影響を受けるのである。寺に於ても例外ではなかった。即、恵隆の示した声明実唱や徳川家の庇護のもとに確立された連綿として生きつづけて来た声明自体もひっくり返る様な社会情勢の中で新しく模索された声明が現在我々の聞く事の出来るそのものである。なぜならば幕末以前の声明譜は幕末以降の譜では全くなくおそらく恵隆の指導の連綿として生きてきた声明と幕末以降の浄家の示した声明との最大の相違点はユリが数多く加えられた事でありフレーズが作曲された事（？）であると考える。

又、幕末以降の縁山の声明家は大変俗楽に堪能した人多く従って粋に遊んだ様である。（神明）そうした中遊芸に秀でた人がおりその中新内を得意とした人がいた。この様な人は新しい旋律を創作するより新内の曲のフ

レーズを声明にくっつけ作り変えた様である。なおこの様な事が言えるかと言えば四智讃の中のフレーズに『暁烏』と言うのがある。これは新内にしか存在しない独特の表現である。即ち遊芸新内のメロディーの一部が縁山声明の一つのフレーズに取り入れたと言う事である。

更に別の角度から現在の声明を考える事にする。よく武家の声明が縁山の声明だと無責任に言う人がいる。しかし何等かの火元があるのだろうと考えて色々調べてみた。

3（武家と声明の係）

室生流が最初の謡本を刊行したのが寛政十一年であり十四代室生大夫英勝の時

英勝は加賀藩お控えの室生分家の出で自ら安永四年に幼少の十三代友勝の後見となった頃から徳川三卿の一橋家に出入りして能や謡を指南していた。

その一橋家から出た徳川家斉が天明七年に十一代の将軍となるに及び一橋以来の関係を有する英勝が将軍の能の指南役となり宝生流の流勢は急に広まった。

本来将軍の指南……観世流

家斉によって……宝生流に変わった（田沼意次の時代）

さて、この時期一八五九／五安政六年どういう訳か増上寺の僧、了従なる人が（縁山式衆）能の本を刊行している。即ち『鶴聴琴』である。何と縁山版として出したのである。加賀藩前田家が関与南渓と記してあるので縁山九谷の一つである。従って増上寺が能の本を了従を介して刊行したと言う事になる。この了従は慶長年間廓山・了的と言う法系である。又興味ある事として増上寺の刊行に関して先代宝生九郎が増上寺に抗議したが（興味）維新の混乱と了従の死でうやむやになっている。明治四十一年四月号『能楽』に宝生九郎知栄の談話にみえる。時間をかけてみたくなる事がらではある。

いずれにしてもこの様な形で能を縁山式衆とのかかわり合いがこれではっきりする。従って武家の声明と言う何等かの根拠はこの辺りかもしれない。

緑山声明博士の時代による変化

四智讃 ―『唵縛日羅薩』迄の博士比較

注①1653恵隆版



注②1683天和３年版



注③1698諸回向宝鑑



注④1829文政版



注⑤1895浄土芯窮宝庫



注⑥1910浄土宗法要集 声明下巻



注⑦1924浄土宗法要集上巻



注⑧1927厚誉本



注⑨現在



次に紹介するのは各声明の博士の変化についてである。①は宗定法要衆の末に明記されている恵隆の示した声明譜である。恵隆は大原向坊の人で元和三年（一六一七）～同九年（一六二三）大原で宮中の御懺法講に出仕していた人である。其後大原での記録なく、万治二年（一六五九）大原で没している。

即ち、一六二四～一六五九年の間三十六年間が不明と記してある。……（注⑩）

しかし、上記の資料は大原向坊にあるが恵隆でなくて隆恵となっている。名前からすると別人である。だがこの恵隆と隆恵が実は同一人物とすれば縁山は大原から声明師を招いた事の実証が出来る。今ではかなり困難な事となったが、その当時の大原で三千院門跡の名で『他宗へ許可なく行くな』と言う事があった。天台宗は学問宗なのだと言う事だろう。更に又縁山の中の言い伝えによると大原から招いた声明師は、大変に優遇された様子であった。従って当時のおきてを破ってでも彼等魚山の声明師達は他宗へ行こうとしたのである。それほど貧しいと言う事である。天台の考えの中に論湿寒貧と言う言葉があるくらいである。この様な経緯で恵隆は承応二年（一六五三）浄土宗に対し縁山に於て声明譜等を表したのである。①～⑧迄の声明譜を四智讃の第二息迄にそろえて比較したのが次に示した縁山博士の時代による変化である。

以上の如く時代によって少しずつではあろうがおよそ三百年以上と経過すると随分と異なるものである。特に徳川家の庇護受けた頃から、大きく本流から脱し縁山独自の旋律を創作した様である。加えて前述の如く幕末の動乱期には更に変化に跳んだ旋律が出、これはもう新曲に近い感すらするのである。資料で示すなら大正十三年版～昭和二年版辺りが著しい。そして現在に至って博士もきれいに整えられている。資料というのは一つに結果であって問題となる事は、その様な旋律的結果になる迄の過程があったと言う事である。その様な動き始めた時期、即ち旋律的に変化し始めた時がおよそ数十年あってようやく資料として残るものである。理由は様々な事が

言えるが一つはっきりと考えられる事は聞く方の側である。聞く方としてはやはり好まれない旋律があればこれは自然淘汰されようと、その意味を踏まえた芸術性を考える時、より旋律が細かくなっており表現が豊かになる。

従って唱える声明師もそれなりの努力が必要とされるのである。更に考えられる事は、資料の中……（注⑨）縁山声明音譜では各調子、出音、呂律等が全んどの声明に明記されている。

古い縁山声明譜は十分な明記がなされていない。しかし最近の唱法ではその全体の傾向として呂旋より律旋を用いる事が多いのである。なぜそうなるかとの問題は詳しくはいずれの時に述べる事にするが、呂より律が日本人の感覚に合うと言う事だろうもっとわかりやすく言えばマイナーの旋律と言える。従って律旋に於ける芸術性と言うのは律の世界で論ずる必要がある。例えて言えば散華の出である。ガンガーとあるガーの延ばした箇所に古い唱法と最近のそれとの相違が感じられる。そのAの音を延ばしどこまで上げ延ばすかによって呂・律がはっきりする。古譜時代呂旋法とするなら商が（ガー）のナヤスの音高とすると盤渉（H）となろう。

しかし、序々にそれは変化していた。即ち感覚的に聞くほうもマイナーを望んでいた訳である。従って盤渉（H）迄行かず一律下の変商・即ち鸞鐘（#A）近く迄表現する様である。こうなると壱越・平調・雙調・黄鐘・盤渉の五調子では表現出来ず十二調子を全て使わないと表現出来なくなっている。それ程現代人の耳が鋭くなっている証拠である。浄土宗縁山声明の芸術的特異な点は実唱分野で既に十二調子となってしまっている事であると言える。この事はより現代的な調子と言え、聞く方にも理解を深めよう。現在の縁山声明の実唱的大きな芸術性を感じられるのである。

次に声明発声についてである。古く記した書として天明二年（一七八二）に五音相通説、五音連声説……（注②）と言うのがある。此れを見ると自然の状態での発音が良いと考えられる。従ってその状態を保って発声すると言

う事であり西洋学に於ける発声の基本ではないかと考えられる。様は澄んだ声を出す為の物理的最良状態をこの五音相通説・五音連声説は言っている。現在の縁山に於ける声明指導でただ一つ欠けている所としてこの発声に関して全く指導が無いと言う事である。又他宗の現状もほぼ同じ事が言える。従って縁山での法儀師即ち声明伝承者の声のまねをするしかないのが現状である。しかし声はまねられない側面があり同じ四智讃でも乱々しく唱える人あればどちらかと言うとそうではなく少しソフトに唱える人もいる。この辺りは声明師の技量によると考えられる。特に縁山の声明で特異な諸々のフレーズ（鶯の谷渡り・暁烏・柳etc）等の間の取り方は個人の持味が出る。前述した様に大変に細かな旋律が出来ているのでその個人個人の声明師の表現が微妙に異なるのであり、これは他宗のその事とは意味が異なる声明のフレーズに特異なものがあり、他宗には全くあり得ない表現であり又豊かである為、各声明師のずれが出てくる。この事は他宗で同じ声明師が同じを声明を唱えてのいずれとは根本的に異なる面である。あまりに繊細な為、言い換えて言えばその辺りも大いに芸術性の脈打つ箇所と言える。但し発声に関して言えば今すすこし発声事態の指導があれば更に有難い事であろう。

（声明発声の根源）

天明二年壬寅十一月に阿闍梨法印恵日寂明の記した五音秘伝というものがある。

五音秘伝（声明発声に関して）天明二年壬寅十一月吉日　阿闍梨法印恵日寂明

・五音相通説……（注⑪）

アイウエヲ

喉ノ奥カ喉士ニ属ス土用宮、此ノ一行ハ同ク喉音ナル故五音相通ト云云……

・五音連声説

アカサタナハマヤラワ

全開也、此横行ノ十声ハ、唇モ歯モ開ク故ニ全開

トス云云……

太陽　全開　アカサタナハマヤラワ
陰陽　半全開　イキシチニヒミ井リイ
大陰　全合　ウクスツヌフムユルウ
半陽　半合　エケセテ子ヘメエレエ
半陰　半合　ヲコソトノホモヨロオ

喉牙喉歯舌舌唇唇喉舌喉

注①－浄土宗法要集　承応二年版　一六五三
注②－声明・施飢餓ｅｔｃ　天和三年版　一六八三
注③－緒回向宝鑑　元禄十一年版　一六九八
注④－文政版声明譜、文政十二年版　一八二九
注⑤－浄土苾芻宝庫　明治二十八年版　一八九五
注⑥－浄土宗法要集并声明譜附下巻　明治四十三年版　一九一〇
注⑦－浄土宗法要集上巻　大正十三年版　一九二四
注⑧－縁山声明音譜厚誉徳順　昭和二年写　一九二七
注⑨－現在使用　平成二年版　一九九〇
注⑩－両院（大原魚山・上院・下院）僧坊歴代記
注⑪－五音秘伝　阿闍梨法印恵日寂明述　天明二年版　一七八二

注イ図1．3．5→著者の採譜による。
注ロ図2．4．6→甲田／広瀬氏採譜による。

縁山流伽陀の音楽論

小島伸方

【序　文】

伽陀とは、サンスクリット語 gāthā の発音を漢字で表記したもので「うたう」ことを意味する。漢訳経中にある五言または七言の四句一連の詩に定型の旋律を当てはめてとなえる曲のこと。経文中の韻文詩を「偈」と呼び、これに旋律をつけてとなえることを「頌する」というところから、伽陀は「偈頌」とも呼ばれる。

縁山流声明の伽陀には、現在　前伽陀　後伽陀　先請　敬禮　我此道場　天下和順　自信教人信（光明遍照には、前伽陀。願以此功徳には、後伽陀というタイトルがつけられているが、その他五つの伽陀にはそれぞれタイトルがついていない。）

この七つの伽陀が継承されている。この七つの伽陀のうち　前伽陀　後伽陀　先請　敬禮　我此道場を音楽楽理に研究する事にする。しかしながらこの膨大な作業は簡単に結論ずける訳にはいかず又継承者によって、幾分かの個人差があり、声明は継承されらがら生きている音楽芸術と言う事が実感として解る。

いずれにせよ長時間の研究が必要であり今回は、その序文程度にすぎず、今後引き続きその作業を行いたいものである。

伽陀を音楽的立場から考察すると声明の音階、声明の諸音の働き、声明を形成する旋律型に分けられる。

今回は声明を形成する旋律型を重視し、伽陀の音楽的旋律型を形成する構造を解明する。

1．音　階

音階は、声明理論書の大半がこれにあてられているほど重要視されている。

奈良時代に中国から輸入された楽書要録には、ある一つの音を基準としてこの音の完全五度（4全音＋1半音）の倍音をとり、さらにこの倍音の倍音を求めるという作業をつづけて行くと、宮商角徴羽の五音のほかに変徴、変宮を加えた七声ができることが説かれているが、のちにこの理論によって呂旋がつくられた。

さらに平安初期に書かれた悉曇蔵（安然の著）には横笛による五音が述べ等れているがこれによって後世の律旋がつくられた。

呂律の二つの旋法を考えたのは、平安時代の後期に入ってからである。

まず後白河法皇の著といわれている梁塵秘抄口伝集には、その当時ひじょうに流行した郢曲（歌謡曲）の旋法が記されているが、呂はまったく楽書要録の七声と同じであり、律は悉曇蔵の五音とほとんど一致している。さらに半呂半律という第三の旋法が記されているが、これはその名のとおり呂律の中間であって、のちに中曲旋法を生じるさきがけとなったのみである。

しかし理論と実際との食い違いを生じ、実際の音楽とは何の関係もない単なる机上の空論にすぎないものすら存在する。また呂律の旋法といえども、実際に使われている音はきわめて複雑で、とても単純な音楽論でもって律しきれるものではない。

まして縁山流の声明は、天台声明、真言系声明の音律をもっても解明しがたい独特なものを持っているところが多々見られる。

声明の音階　（平　調）

	呂（上曲）	中曲	律（下曲）
平　調	宮	宮	宮
勝　絶			
下　無	商	商	商

双調		嬰商
鳧鐘	角	
黄鐘		角
鸞鐘	変徴	
盤渉	徴	徴
神仙		
上無	羽	羽
壱越		嬰羽
断金	変宮	
平調	宮	宮

五音程関係

呂　（上曲）

宮－商↓長二度　商－角↓長二度　角－変徴↓長二度
変徴－徴↓短二度
徴↓羽↓長二度　羽－変宮↓短二度　変宮－宮↓短二度
宮－角↓長三度　宮－徴↓完全五度　宮－羽↓長六度

中曲

宮－商↓長二度　商－嬰商↓短二度　嬰商－角↓長二度
角－徴↓長二度
徴－羽↓長二度　羽－嬰羽↓短二度　嬰羽－宮↓長二度
宮－角↓完全四度　宮－徴↓完全五度　宮－羽↓長六度

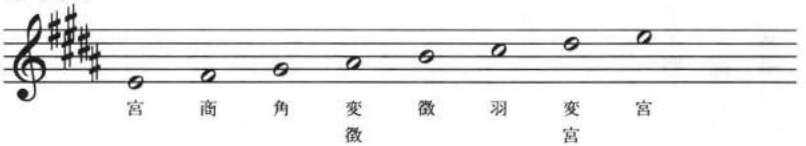
律　（下曲）

宮－商↓長二度　商－角↓短三度　角－徴↓長二度　徴
－羽↓長二度　羽－宮↓短三度
宮－角↓完全四度　宮－徴↓完全五度　宮－羽↓短六度

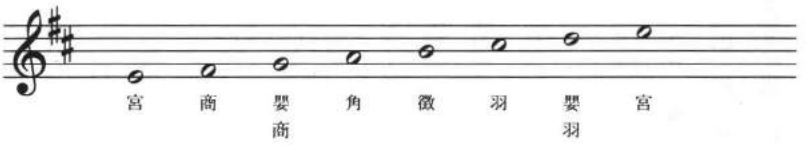
現在の洋譜にすると左記のようになる。

現在の洋譜にすると下記のようになる。

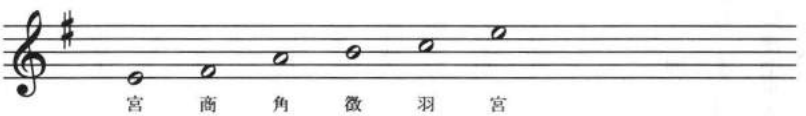
呂（上曲）



中曲



律（下曲）



2．声明の諸音の働き

宮・徴はともに安定観ある終止を任務する。

宮は主音の働きがある。

商は常に高音への仲介の役をなす性格をもっている。

角は音階の特性を左右する。

徴は盛んなる姿で幅広く動揺する。縁山流伽陀にはこの音は見あたらない。

羽は不安定な音であり、宮音に引きつけられる（導音）傾向がある。

＊一般には右記の様な事柄が常識のようだが、縁山流に対しては一部当てはまらない箇所がある。

3．旋律型

現在の声明は旋律型の音楽である。旋律型というのは一定の形をした旋律の短い単位であって、これは音楽の積み木に相当する物である。この最小の単位である旋律

型が数多く存在し、声明の曲は色々の旋律型が組み合わせられた積み木細工のようにしてでき上がったのである。この旋律型というのは、それぞれまとまった旋律の型であるから、それ自信でいわばすでに完結している単位ともいえる。天台声明、真言系声明においてはオクターブにわたるものがほとんどない。広くてもせいぜい完全四度までの範囲に限られている。たとえばオクターブ（完全八度）という音程は、二つ以上の旋律型が適当に積み上げられた場合のみ現れてくる。しかし縁山流声明は、この音程幅が一つの旋律型であっても不規則である。この点を非常に着目し、縁山流声明の旋律型を解明していく事で、その特色、芸術性を解明できるのである。

その旋律型には単複の二つがある。

単旋律型とは、例えば　ユリ　賓ユリ　ソリ　押し　当たり　柳　引込　山　大山　逆ソリ　がある。また縁山流の特徴は単旋律型を色々に組み合わせ複旋律型を造っている事である。これらの特徴については、墨譜・楽譜で説明する事にする。

【本　論】

調子について

伽陀を唱える調子即ちどの調号（西洋音楽でいうと、ハ長調、ホ長調等、日本音階でいうと壱越調、平調）で唱えるかという問題である。

陰陽五行説によればこの図のように春夏秋冬に分けて調子を分けている。（尚、佛に関しては他より用いる）縁山ではどのように唱えていたのだろうか。

別表墨譜1は明治四十三年の墨譜であり、調子　出音はなにか記していない。しかし別表墨譜2は大正十

五行	時	調　子	音階	方位	色	国家	佛
木	春	双　調	角	東	青	民	阿閦
火	夏	黄鐘調	徴	南	赤	事	寶生
土	土用	壱越調	宮	中央	黄	君	大日
金	秋	平　調	商	西	白	臣	彌陀
水	冬	盤渉調	羽	北	黒	物	釋迦

三年四月発行の法要集で前伽陀　平調、出音宮　後伽陀　平調、出音角と記してある。現在では伽陀の調子は平調で唱えているが音程を幾分低く唱えている傾向である。しかし調子については、今後研究が必要である。

そして現行では別表墨譜3の五音より別表墨譜2の博士に近い唱え方をしている。

前伽陀（別表墨譜2と別表墨譜3）

別表2　2－1参照

明（A）は明の字の中心より博士が書かれている。

思うにこの音は　宮である。

遍（B）は遍の字の肩より博士が書かれている。この音は　角である。

照（C）は照の字の中心より博士が書かれている。

この音は　宮である。

別表3　5－1参照

明（A）は明の字の中心より博士が書かれているが　商（𝄪六）の音程が記してある。

遍（B）は遍の字の肩より博士が書かれている音程は角（タ）の音程が記してある。

照（C）は照の字の中心より博士が書かれているが　商（𝄪六）の音程が記してある。

このように現行の音と五音に誤差がある事を指摘しておく。詳しくは後でで指摘するが現在唱えている伽陀の音程と墨譜の五音の相違点を一例あげると下記のようになる。

別表3　5－1墨譜と別表4　3－1～3－3五線譜を比較していただくとお解りのとうりで平調の調子で商はGesであるが、現行ではGより少し高いピッチにすぎない。

完全に違う所は別表3　5－1G・Hと別表4　3－3D・Eの終止形の音である。

別表3　5－1Gはエーは宮（E）商（Fes）Hの界カは商（Fes）アイは宮（E）即ち長二度の関係で終止

しているのに対し現在唱えている終止形は別表4　3－3Dエー宮（E）商（Fes）より少し低い音　Eの界カは商（Fes）より少し低い音アイ宮（E）即ち長二度より狭い幅で終止している。これは、所作（礼）する為音程が商・宮の幅が狭くなる為である。

このように調子はその季節、堂内の広さ、唱える人の音域、音程もまたほかならない関係となる。

声明とは器楽音楽ではなく、どの音にも、はまらないファジー理論的音程が声明師の妙味であり非常に難しい技法である。声明は伝承者の口伝により受け継がれてきている。その時代々々の伝承者の努力が今日の縁山声明たる生きた音楽、芸術性となったのである。

この意味からすると、明治43年の墨譜に調子、出音が示されていないのも理解できる。

旋律型

伽陀中にある旋律型　（五線譜の音は例である。）

①ユリ・母音を基音より完全四度または完全五度上の音を一定の間隔から次第に速く基音に向かって約17回－25回前後揺る。



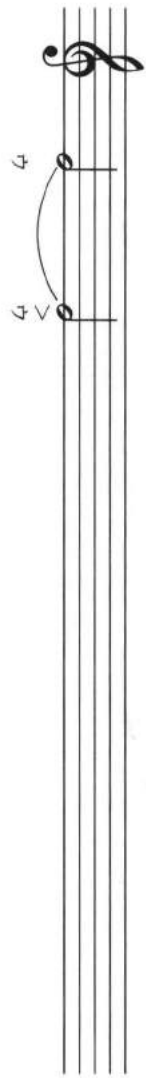
②ユリ下げ・母音を基音より完全四度または完全五度上の音を一定の間隔から次第に速く基音に向かって約17回－25回前後揺り目的音まで下げる。縁山流声明には、このユリ下げという名称はないが唱法として使われている。



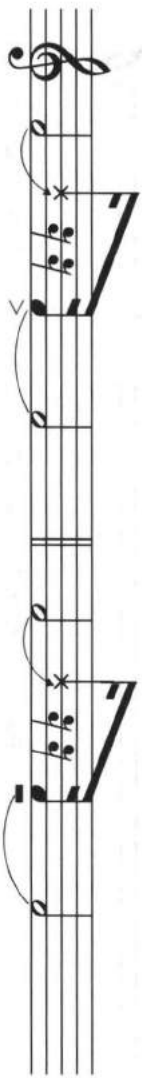
③賓ユリ・母音を基音で細かに揺る（ビブラートさせる）旋律型の前後によく使用する。

★ユリの唱法は、縁山流独特であり最も注目すべき點で他宗では聴く事はない。
また伽陀のユリと讃のユリとは唱法が違う事も注目すべき點である。

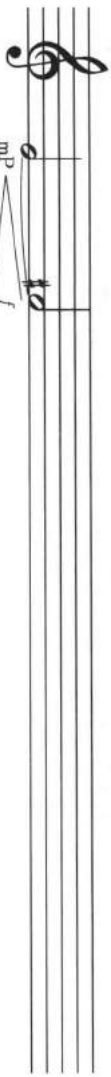
④押し・延ばした母音を基音のままその母音で特に強く（アクセント）発声する。



⑤当たり・基音で延ばした母音を瞬時に止め（息切らず）はね上げ（完全4度）基音に戻し再度母音強く（アクセント）発声する。

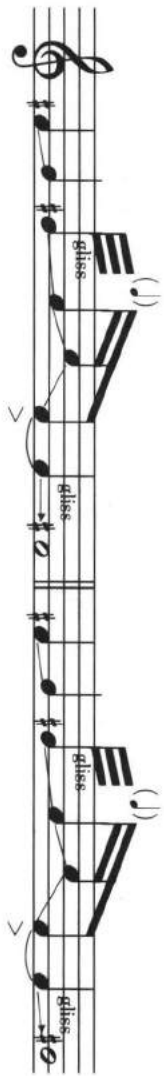


⑥ソリ・基音で延ばした母音を目的音まで上げる。

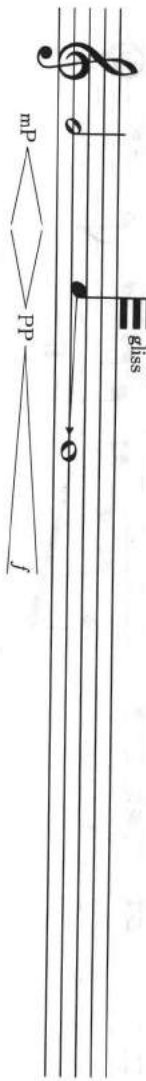


⑦ソリ・基音で延ばした母音を重々しく約減五度上げて完全五度下がり基音に戻る。

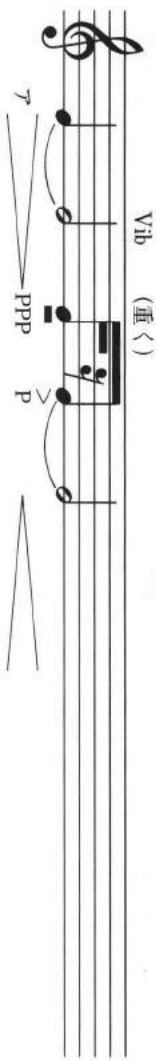
または、目的音まであげる。



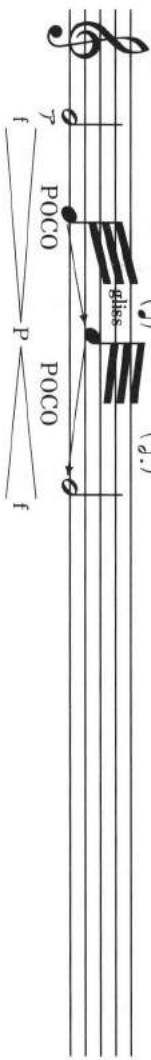
⑧ソリ・基音で延ばした母音を強く発声する。音量と重みを付け基音は崩さない。



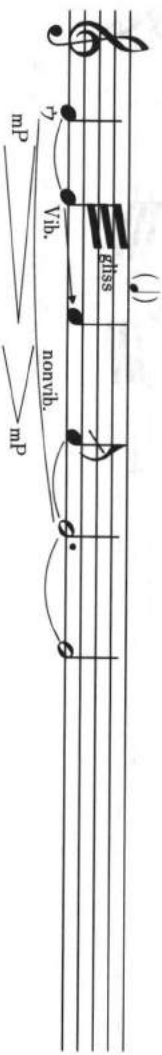
⑨柳・基音で延ばした母音を重々しく賓ユリ（細かに揺る）し段々弱く（デクレシェンド）し、一番弱くなった所で瞬時に止め（息切らず）音程は僅か低くなり基音に戻し母音アクセントを付ける。



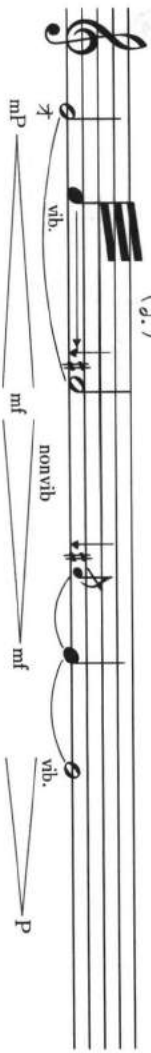
⑩引込・基音で延ばした母音を重々しく賓ユリ（細かに揺る）し段々弱く（デクレシェンド）し基音より短三度高くし基音に戻し初めの母音の音量に戻す。



⑪山・基音で延ばした母音を短二度上げ、重々しく基音に戻す。



⑫大山・基音で延ばした母音をゆっくり約長二度上げ、約短三度下げた音にする。墨譜では商で大山の旋律を使い宮に戻している。大山で移調の役割を果たしている。



⑬逆ソリ・基音で延ばした母音をゆっくり重々しく短七度上げ、オクターブ下げ長二度上げた音まで戻す。



伽陀では、十三種類の旋律型（技法）を使用している。

各伽陀の旋律型比較表　（別表3　5－1～5－5参考）

前伽陀 光明伽陀			後伽陀 願以此功徳			先請　伽陀			敬禮　伽陀			我此道場 伽陀		
番号	旋律型	番号	番号	旋律型	番号	番号	旋律型	番号	番号	旋律型	番号	番号	旋律型	番
1	ユリ	①	1	ソリ	⑧	1	ソリ	⑥	1	ソリ	⑧	1	ソリ	⑥
2	ユリ	①	2	ユリ	①	2	ユリ	①	2	ユリ	①	2	ユリ	①
3	押し	④	3	ソリ	⑥	3	ユリ	①	3	ソリ	⑥	3	ソリ	⑧
4	当	⑤	4	ユリ	①	4	押し	④	4	ユリ	①	4	ユリ	①
5	押し	④	5	押し	④	5	当	⑤	5	押し	④	5	押し	④
6	ユリ	①	6	当	⑤	6	柳	⑨	6	当	①	6	当	⑤
7	押し	④	7	押し	④	7	ユリ	①	7	柳	⑨	7	押し	④
8	当	⑤	8	ユリ	①	8	引込	⑩	8	ユリ	①	8	ユリ	①
9	柳	⑨	9	押し	④	9	当	⑤	9	引込	⑩	9	ソリ	⑥
10	ユリ	①	10	当	⑤	10	ユリ	①	10	当	⑤	10	ユリ	①
11	引込	⑩	11	柳	⑨	11	ユリ	①	11	ユリ	①	11	ソリ	⑦
12	当	⑤	12	ユリ	①	12	押し	④	12	ユリ	①	12	ユリ	①
13	ユリ	①	13	引込	⑩	13	当	⑤	13	押し	④	13	押し	④
14	ユリ	②	14	当	⑤	14	押し	④	14	当	⑤	14	押し	④
15	ユリ	①	15	ユリ	①	15	ユリ	①	15	押し	④	15	当	⑤
16	当	⑤	16	ユリ	②	16	押し	④	16	ユリ	①	16	押し	④
17	押し	④	17	ユリ	①	17	当	⑤	17	押し	④	17	ユリ	①
18	当	⑤	18	ソリ	⑦	18	柳	⑨	18	当	⑤	18	逆ソリ	⑬
19	当	⑤	19	当	⑤	19	ユリ	①	19	柳	⑨	19	押し	④
20	押し	④	20	押し	④	20	引込	⑩	20	ユリ	①	20	当	⑤
21	大山	⑫	21	当	⑤	21	当	⑤	21	引込	⑩	21	押し	④
22	山	⑪	22	当	⑤	22	ユリ	①	22	当	⑤	22	ユリ	①
23	山	⑪	23	押し	④	23	ユリ	②	23	ユリ	①	23	押し	④
24	当	⑤	24	大山	⑫	24	ユリ	①	24	ユリ	②	24	当	⑤

前伽陀 光明伽陀			後伽陀 願以此功徳			先請　伽陀			敬禮　伽陀			我此道場　伽陀		
25	押し	④	25	山	⑪	25	ソリ	⑥	25	ユリ	①	25	柳	⑨
26	山	⑪	26	山	⑪	26	当	⑤	26	ソリ	⑦	26	ユリ	①
27	山	⑪	27	当	④	27	押し	④	27	当	⑤	27	引込	⑩
28	当	⑤	28	押し	⑤	28	当	⑤	28	押し	④	28	当	⑤
29	柳	⑨	29	山	⑪	29	当	⑤	29	当	⑤	29	ユリ	①
30	引込	⑩	30	山	⑪	30	押し	④	30	当	⑤	30	ユリ	②
31	当	⑤	31	当	⑤	31	大山	⑫	31	押し	④	31	ユリ	①
32			32	柳	⑨	32	ソリ	⑦	32	大山	⑫	32	ソリ	⑥
33			33	引込	⑩	33	山	⑪	33	ソリ	⑦	33	当	⑤
34			34	当	⑤	34	押し	④	34	山	⑪	34	押し	④
35			35			35	当	⑤	35	押し	④	35	ソリ	⑥
36			36			36	押し	④	36	当	⑤	36	当	⑤
37			37			37	逆ソリ	⑬	37	押し	④	37	押し	④
38			38			38	山	⑪	38	逆ソリ	⑬	38	当	⑤
39			39			39	山	⑪	39	山	⑪	39	当	⑤
40			40			40	当	⑤	40	山	⑪	40	押し	④
41			41			41	押し	④	41	当	⑤	41	大山	⑫
42			42			42	山	⑪	42	押し	④	42	山	⑪
43			43			43	山	⑪	43	山	⑪	43	山	⑪
44			44			44	当	⑤	44	山	⑪	44	当	⑤
45			45			45	柳	⑨	45	当	⑤	45	押し	④
46			46			46	引込	⑩	46	柳	⑨	46	山	⑪
47			47			47	当	⑤	47	引込	⑩	47	山	⑪
48			48			48			48	当	⑤	48	当	⑤
49			49			49			49			49	柳	⑨
50			50			50			50			50	引込	⑩
51			51			51			51			51	当	⑤

グループ型旋律

この旋律型をグループにまとめると14のグループに分けられる。

1. ソリ＋ユリ
　⑥＋①
2. ソリ＋ユリ
　⑦＋①
3. ソリ＋ユリ
　⑧＋①
4. ソリ＋山
　⑧＋⑩
5. 押し＋当たり＋押し＋ユリ
　④＋⑤＋④＋①
6. 押し＋当たり＋柳＋ユリ
　④＋⑤＋⑨＋①
7. 押し＋押し＋当たり＋押し＋ユリ＋逆ソリ
　④＋④＋⑤＋④＋①＋⑬
8. 押し＋当たり＋押し＋逆ソリ
　④＋⑤＋④＋⑬
9. 当たり＋押し
　⑤＋④
10. 当たり＋当たり＋押し＋大山
　⑤＋⑤＋④＋⑫
11. 山＋山＋当たり＋押し
　⑪＋⑪＋⑤＋④
12. 山＋山＋当たり＋柳＋引込＋当たり
　⑪＋⑪＋⑤＋⑨＋⑩＋⑤
13. 引込＋当たり＋ユリ＋ユリ
　⑩＋⑤＋①＋①
14. 引込＋当たり＋ユリ＋ユリ
　⑩＋⑤＋①＋②

単旋律型関係　単旋律型四つに分けられる。

15. ユリ　①
16. ソリ　⑥
17. ソリ　⑦
18. 賓ユリ　③（技法）として使用する。

全体の曲想はこの十四に分けたグループ旋律と四単旋律型また、五音の関係作用で成り立っている。

伽陀の旋律型パターン

句頭

全共通パターン

旋律　押し－当たり－押し－ユリ－押し－当たり－柳－ユリ－引込－当たり－ユリ－ユリ

グループ（P121）　【1】5＋6＋14

【光明伽陀】　遍　比較表No.3－14

【願以此功徳】　功　比較表No.5－16

【先請彌陀】　道　比較表No.12－23

【敬禮天人】　覺　比較表No.13－24

【我此道場】　帝　比較表No.19－30

共通パターン

旋律　押し－当たり－柳－ユリ－引込－当たり－ユリ－ユリ

グループ（P121）　【2】6＋13

【先請彌陀】　陀　比較表No.4－11

【敬禮天人】　人　比較表No.5－12

旋律　ソリ－ユリ

グループ（P121）　【3】1

【願以此功徳】　以・此　比較表No.1－2・3－4

【先請彌陀】　先　比較表No.1－2

【我此道場】　此　比較表No.1－2

【敬禮天人】　禮・天　比較表No.1－2・3－4

独立グループ

旋律　ソリ－ユリ－押し－当たり－押し－ユリ

グループ（P121）　【4】1＋5

【我此道場】　場　比較表No.3－8

旋律　ソリ－ユリ－ソリ－ユリ－押し－押し－当たり－押し－逆そり

グループ（P121）　【5】3＋2＋7

【我此道場】　如　比較表No.9－18

全共通単旋律型パターン

旋律　ユリ

グループ（P121）　【6】15

【光明伽陀】　光・明・照　比較表No.1・2・15

【願以此功徳】　徳　比較表No.17

【先請彌陀】　請・場　比較表No.3・24

【敬禮天人】　尊　比較表No.25

【我此道場】　珠　比較表No.31

同音

全共通パターン

旋律　当たり－押し－当たり－当たり－押し－大山

グループ（P121）　【7】9＋10

【光明伽陀】　方　比較表No.16－21　で〝ほう〟の（う）を拾う。

【願以此功徳】　等　比較表No.19－24　で〝どう〟の（う）を拾う。

【先請彌陀】　願　比較表No.26－31　で〝がん〟の（ん）を拾う。

【敬禮天人】　福　比較表No.27－32

【我此道場】　寶　比較表No.36－41　で〝ほう〟の（う）を拾う。

旋律　山－山－当たり－押し－山－山－当たり－柳－引込－当たり

グループ（P121）　【8】11＋12

【光明伽陀】　世　比較表No.22－31

【願以此功徳】　一　比較表No.25－34

【先請彌陀】　時　比較表No.38－47

【敬禮天人】　圓　比較表No.39－48

【我此道場】　現　比較表No.42－51

共通パターン

旋律　ソリ－山－押し－当たり－押し－逆そり

グループ（P121）　【9】4＋8

【先請彌陀】　應　比較表No.32－37

【敬禮天人】　皆　比較表No.33－38

独立パターン

旋律　当たり－押し－ソリ

グループ（P121）　【10】9＋16

【我此道場】　三　　比較表No.33－35

共通単旋律型パターン

旋律　ソリ

グループ（P121）　【11】16

【先請彌陀】　不　　比較表No.25

【我此道場】　方　　比較表No.32

共通単旋律型パターン

旋律　ソリ

グループ（P121）　【12】17

【願以此功徳】　平　　比較表No.18

【敬禮天人】　恒　　比較表No.26

句頭の旋律型と同音の旋律型をそれぞれの伽陀で整理して見ると下記のようになる。

【光明伽陀】　句頭	【光明伽陀】　同音
【6】+【1】+【6】	【7】+【8】
【願以此功徳】　句頭	【願以此功徳】　同音
【3】+【3】+【1】+【6】	【12】+【7】+【8】
【先請彌陀】　句頭	【先請彌陀】　同音
【3】+【6】+【2】+【1】+【6】	【11】+【7】+【9】+【8】
【敬禮天人】　句頭	【敬禮天人】　同音
【3】+【3】+【2】+【1】+【6】	【12】+【7】+【9】+【8】
【我此道場】　句頭	【我此道場】　同音
【3】+【4】+【5】+【1】+【6】	【11】+【10】+【7】+【8】

伽陀の句頭について

四字一句【光明伽陀】を除いて五字一句、七字一句【願以此功徳】【先請彌陀】【敬禮天人】【我此道場】

それぞれ旋律型は【2】・【3】・【4】・【5】の組み合わせで、造られている。

四字一句【光明伽陀】、五字一句【願以此功徳】、七字一句【先請彌陀】・【敬禮天人】・【我此道場】それぞれ最後の二句は【1】＋【6】の旋律型を使用している。

伽陀の同音について

【光明伽陀】・【願以此功徳】・【我此道場】のそれぞれ最後の二句は【7】＋【8】の旋律型を使用している。

【先請彌陀】・【敬禮天人】のそれぞれ最後の二句は【7】＋【9】＋【8】の旋律型を使用している。

【光明伽陀】を除いて【願以此功徳】【先請彌陀】【敬禮天人】【我此道場】の旋律型は、【10】・【11】・【12】を使用している。

【光明伽陀】は伽陀の入門編であり、【敬禮天人】【我此道場】伽陀はかなり高度なテクニックと、間の取り方が要求される声明である事が解る。

＊　P7－P11の五線譜でVibと記しているところは、賓ユリである。

【結　論】

緣山流声明「伽陀」の特色を分析してみると次の事柄が推察される。

単旋律が持っている特色は音程の幅が広い。緣山流以外の声明は、その音程幅が完全四度までの範囲に限られいたがその概念を越えユリ、ソリに見られる様に音程幅が広い。また時間的経過についてみるとユリのユル時間的間隔が序々に短かく成る。音楽的発声から見るとユリに関しては音程間の音をハッキリ唱え、その反面ソリは曲線的に唱える。組織的にみると旋律型がパターン化されこのパターン化された集合体が幾つか集まり曲全体を構成している。またパターンの組み合わせによりまたパ

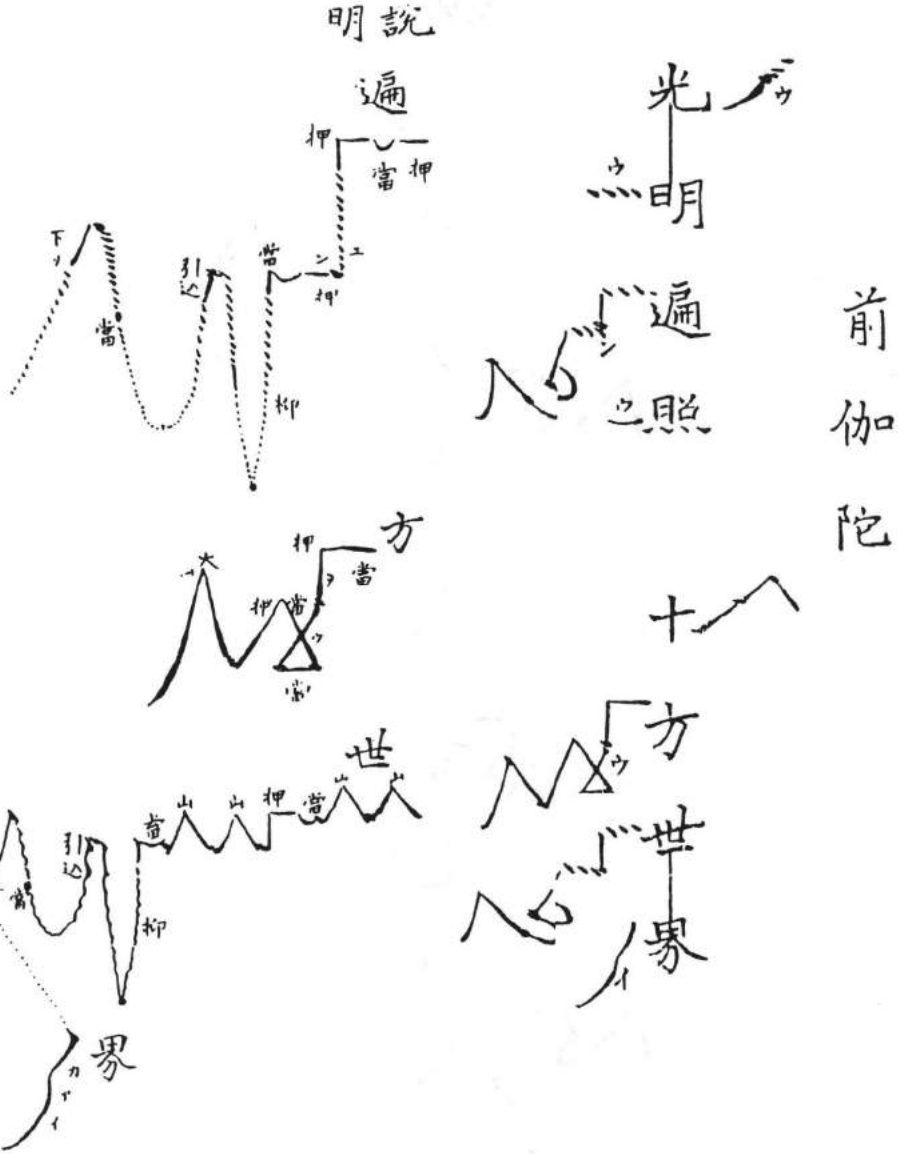
ターンとパターンの音程関係「反音」を取り入れそれぞれ「伽陀」の曲相、特徴を表現する事が出来たのである。

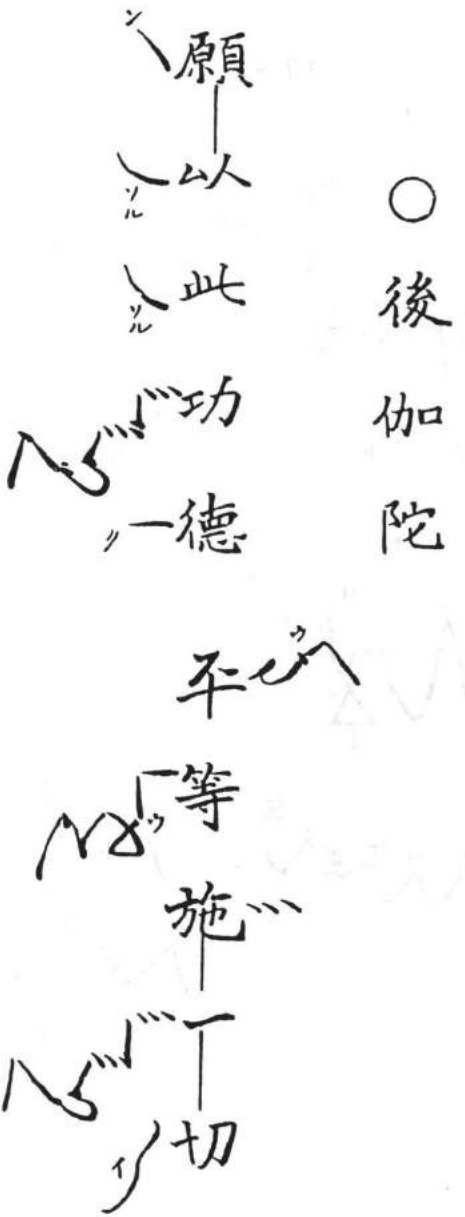
また縁山流声明の全体的特徴としては発声法にある事を、ここに明記しておく。

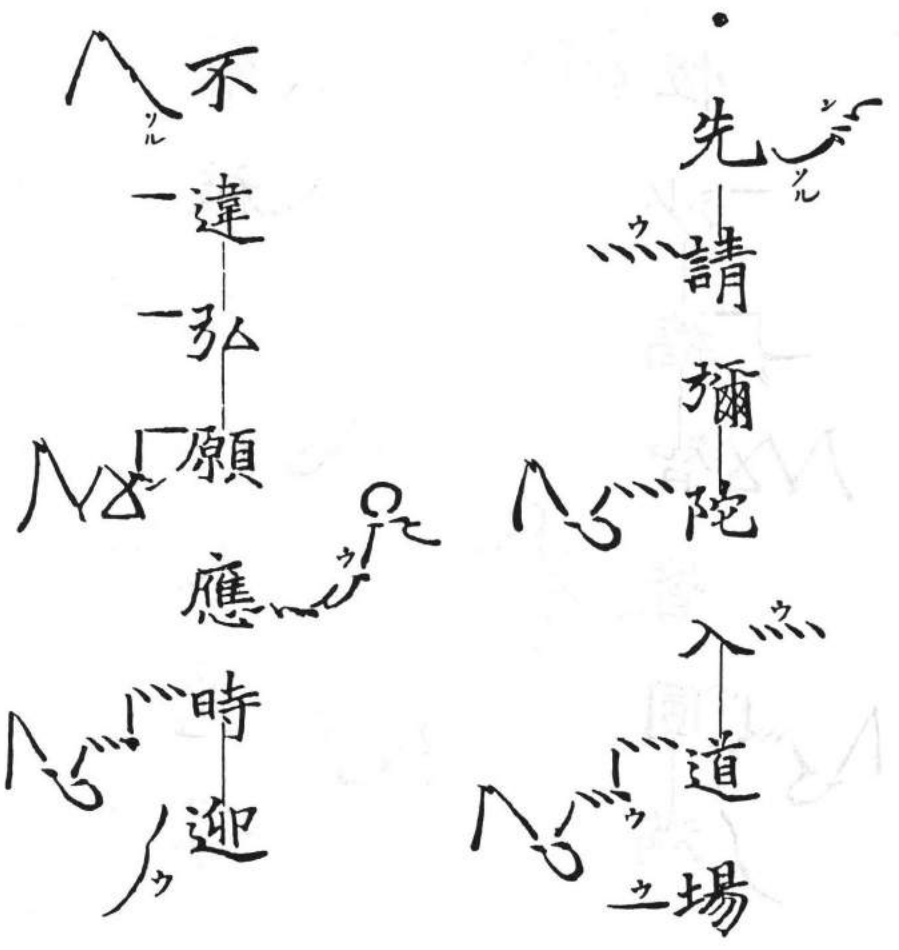
以上の事柄より縁山流声明は音楽的、芸術性を十分備えた声明と賛美する事ができる。今回の研究で音程についてまで発表することが出来ずまた墨譜と現唱法との違いについても説明出来ず残念であるが今後の研究課題にする。冒頭でもお話したように声明とは器楽音楽ではなく、ファジー理論的音程が声明師の妙味であり非常に難しい技法である。伝承者の口伝により受け継がれてきた生きた音楽、芸術性と成っている事はまぎれもない事実である。

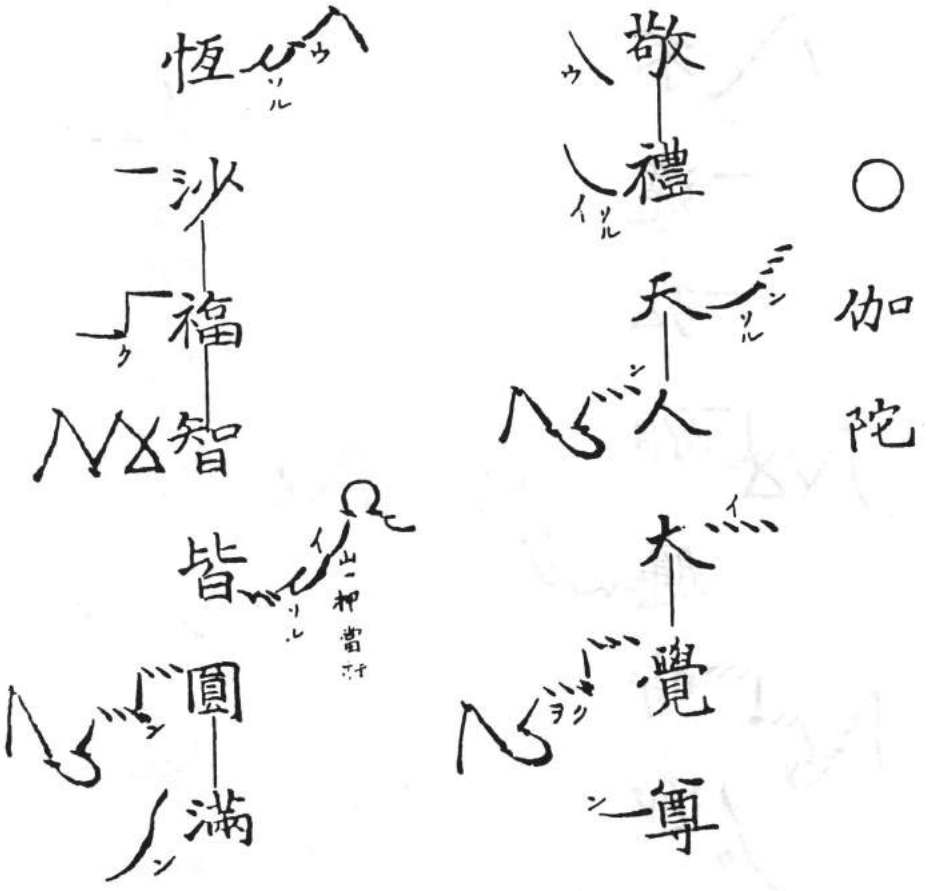
最後に縁山流声明の墨譜が明治43年本がもっとも古い資料であるという事を承っていましたが、ここに嘉永巳酉（嘉永2年・1849年）4月　縁山沙門大雲誌　酉山堂出版（別表5）の三講式の中に敬禮伽陀及び光明伽陀の墨譜が出典されておりました、今後の研究課題と参考の為に記述しました。

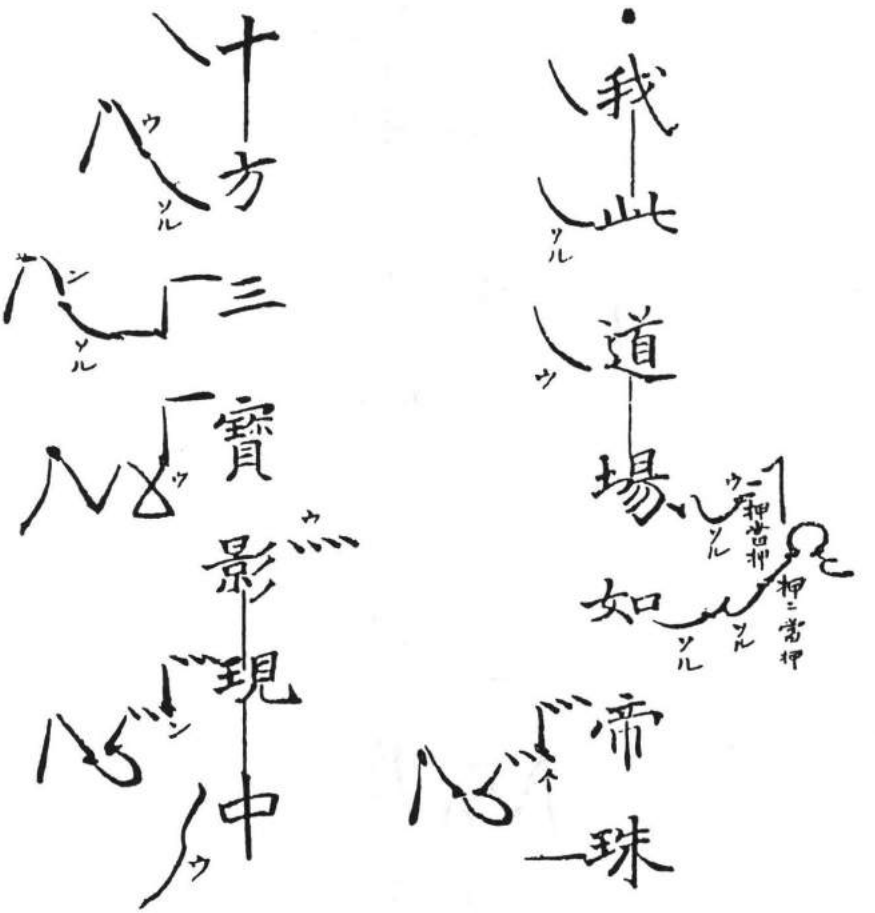
〈参考資料〉
浄土宗全書　十八　傳記系譜　略傳集P567　大雲上人略傳
魚山藪芥集（南山進流）　仏教音楽（東洋音楽選書　六・音楽之友社）
声明辞典（声明大系特別付録・法蔵館）　三講式（嘉永2年・三縁山御門前　西山堂總兵衛上梓版）
浄土法要集（明治四十三年　増上寺発行・大正13年4月増上寺発行）
御忌法要集（昭和五十八年四月増上寺発行）縁山声明集（平成元年四月十八日増上寺発行）


明說
遍
光
明
遍
照
前伽陀
方
世
界
十
方
世
界


願
以
此
功
德
○
後
伽
陀
平
等
施
一
切


不
違
弘
願
應
時
迎
先
請
彌
陀
道
場

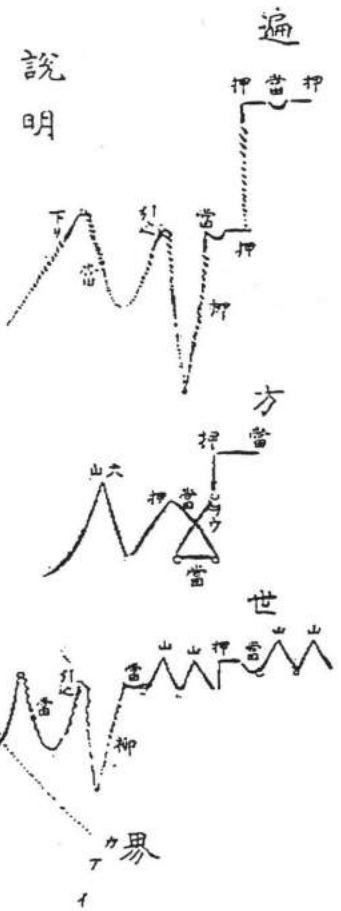

恆
沙
福
智
皆
圓
滿
敬
禮
天
人
大
覺
尊
○
伽
陀


我此道場如帝珠
十方三寶影現中

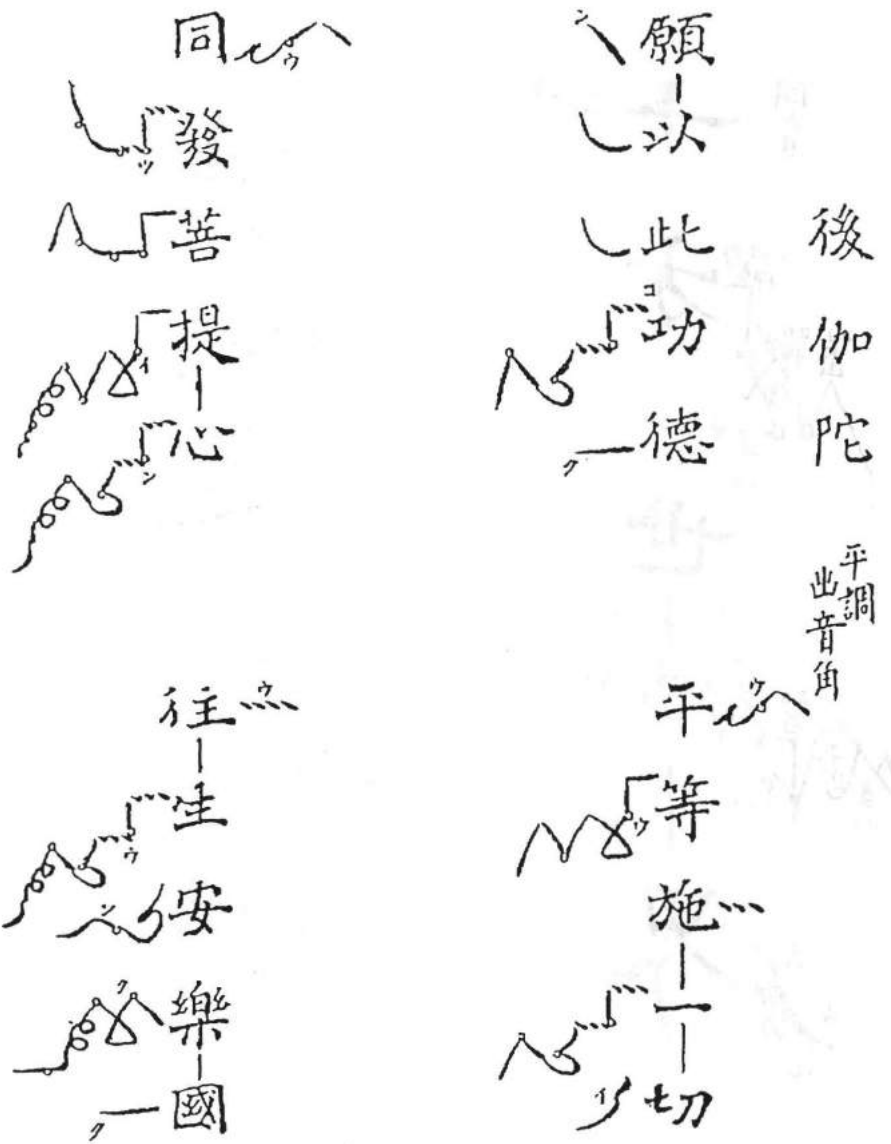

天
下
和
順


日
月
清
明


自
信
教
人
信
難
中
轉
更
難


遍
説明
方
世
界
攝
取
不
捨


光
明A
遍B
照C
前伽陀
平調出音宮
方
世
界
念
佛
衆
生


願
以
此
功
德
後
伽
陀
平調此音角
平
等
施
一
切
往
生
安
樂
國
同
發
菩
提
心


前伽陀
献供
附楽
同音
十
方
世
界
光
明
遍
照

後伽陀　平調　出音角

願 A



以 B



此 C

功 D



德 E



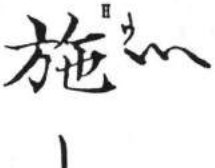
平 F



等 G

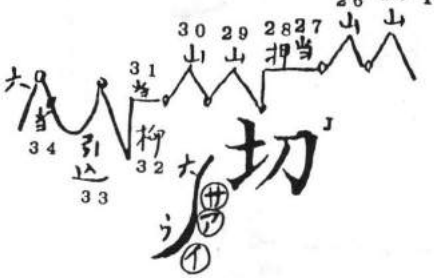


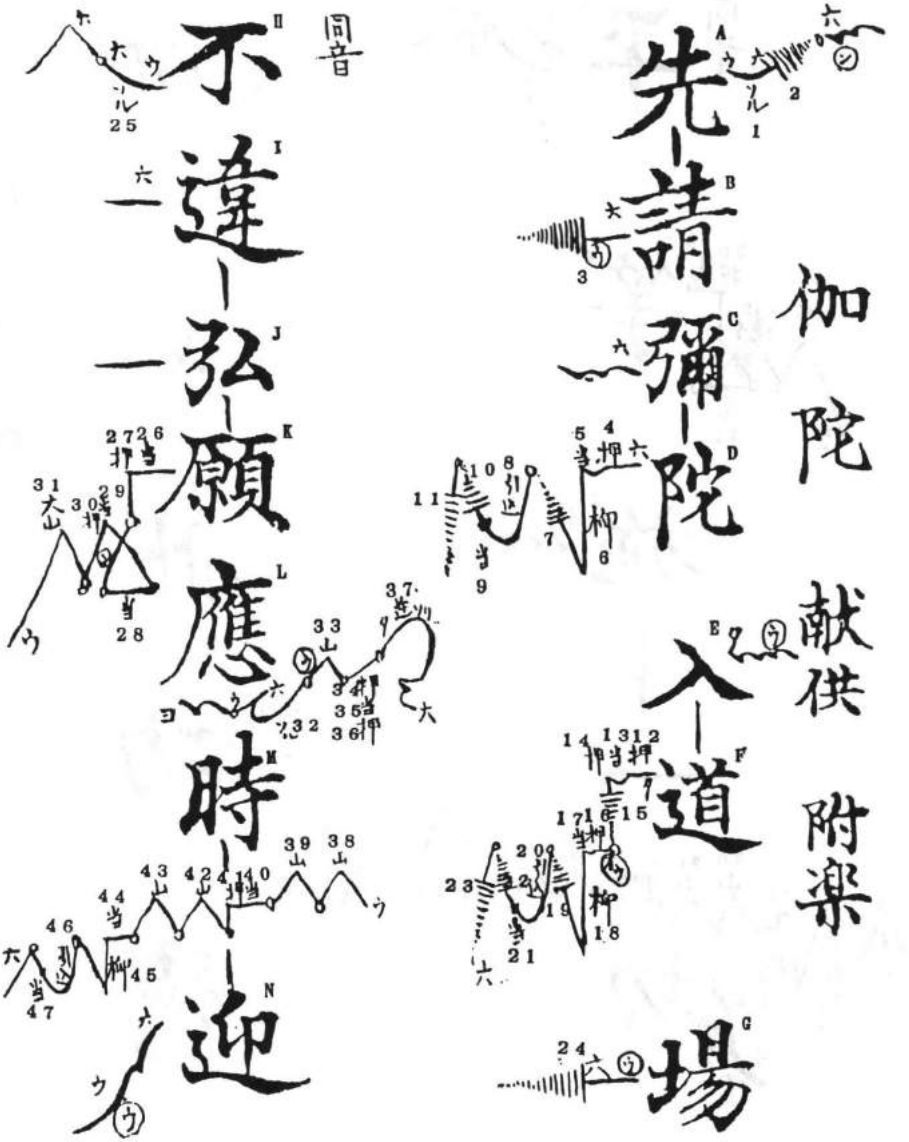
施 H

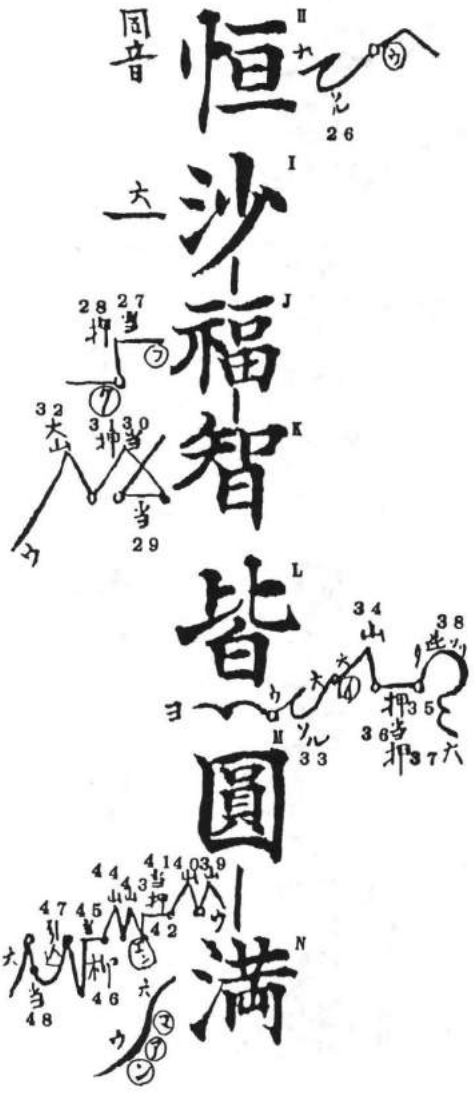


一 I

切 J

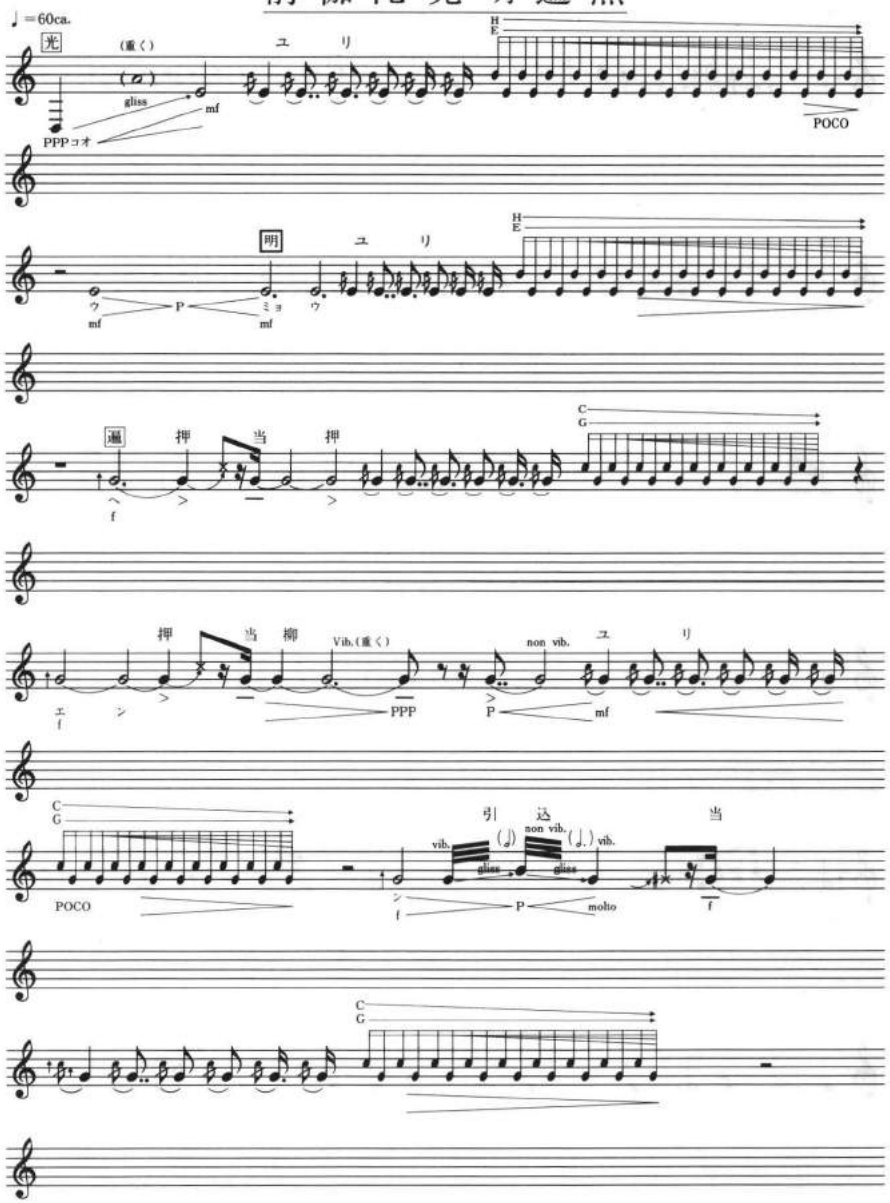


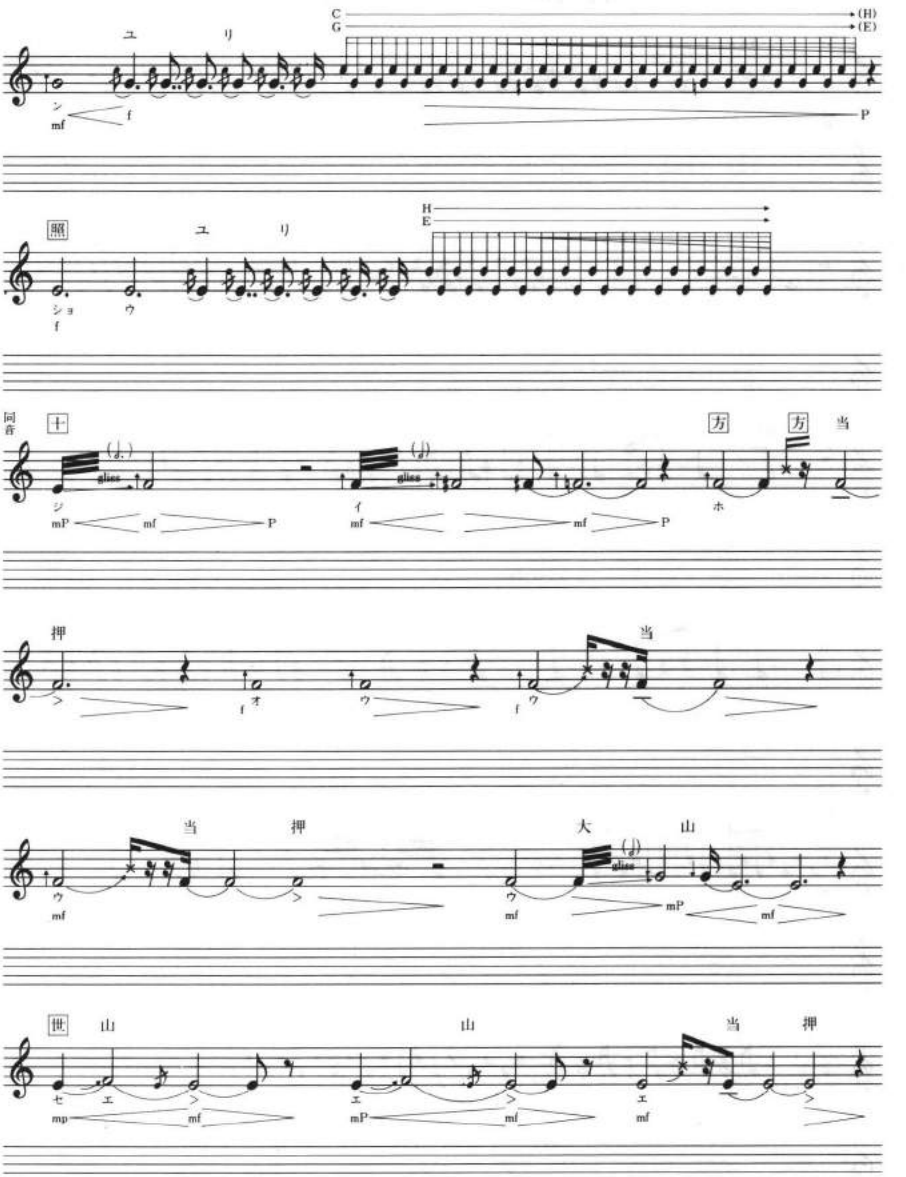

伽陀
献供
附楽
先
請
彌
院
入
道
場
同音
不
違
弘
願
應
時
迎

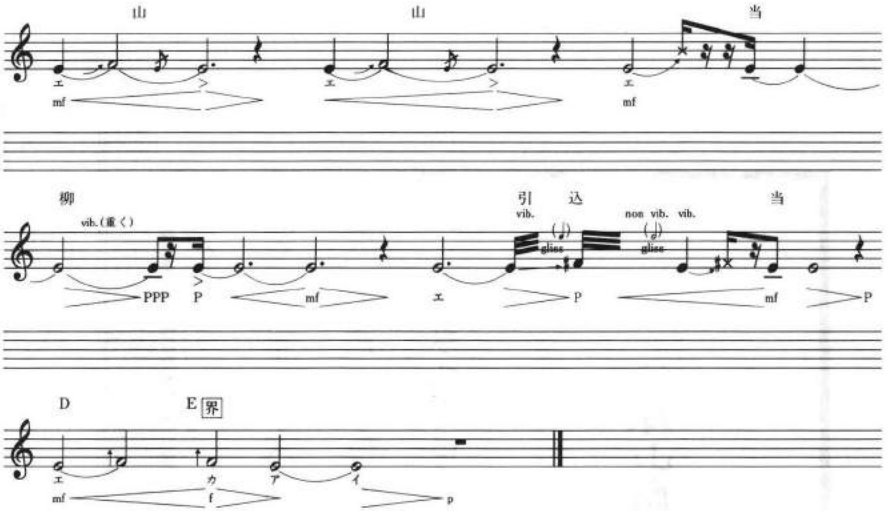

同音
恒
沙
福
智
皆
圓
滿
敬
禮
天
人
大
覺
尊
伽
陀
献供
附楽

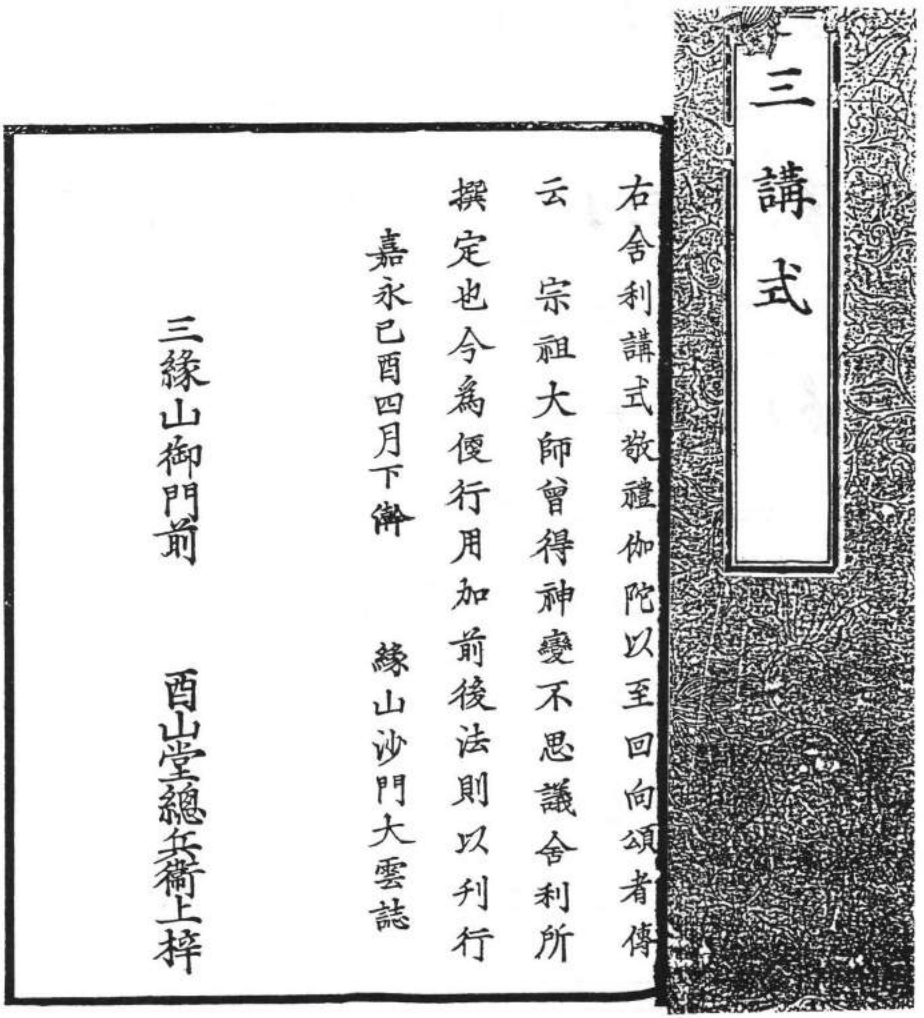

同音
十
方
三
寶
影
現
中
我
此
道
場
如
帝
珠
伽
陀
献
供
附
楽

前伽陀光明遍照


♩=60ca.
光
(重く)
ユ　リ
gliss
mf
PPPコオ
H
E
POCO
明
ユ　リ
ウ
ミョ
ウ
mf
P
mf
H
E
遍
押
当
押
f
C
G
押
当
柳
Vib.(重く)
non vib.
ユ　リ
エ
ン
f
PPP
P
mf
C
G
POCO
引　込
当
vib.
non vib.
vib.
gliss
gliss
ン
f
P
molto
f
C
G


ユ
リ
C
G
(H)
(E)
シ
mf
f
P
照
ユ
リ
H
E
ショ
f
ウ
同音
十
ジ
mP
mf
P
イ
mf
mf
P
方
ホ
方
当
押
オ
f
ウ
f
ウ
当
当
押
ウ
mf
ウ
mf
mP
mf
大
山
世
山
セ
mp
エ
mf
山
エ
mP
mf
エ
mf
当
押


山
山
当
エ
エ
エ
mf
mf
柳
vib.（重く）
引　込
vib.
non vib. vib.
gliss
gliss
PPP
P
P
mf
エ
P
mf
P
D
E 界
エ
カ
ア
イ
mf
f
p



三講式

右舍利講式敬禮伽陀以至回向頌者傳云　宗祖大師曾得神變不思議舍利所撰定也今爲便行用加前後法則以刊行

嘉永己酉四月下澣　　緣山沙門大雲誌

三緣山御門前　　酉山堂總兵衛上梓

敬禮伽陀

敬
禮
天
人
大
覺
尊

恒
沙
福
智
皆
圓
滿

因
圓
果
滿
成
正
覺

住
壽
凝
然
無
去
來

光
明
遍
照

十
方
世
界

縁山流声明〝錫杖〟について

渡辺俊雄

古来縁山では声明の伝承は口伝に重きをおき、調子等については文献として記録されたものは稀であった。しかし、平成元年、大本山増上寺式師会の創立二十周年記念事業として、縁山流声明伝承者である津田徳翁師の実唱が五線譜化された。これが『縁山聲明集』として出版されている。『浄土宗法式精要』（一七頁）には、出音について「特に道場の間口の広狭、奥行の浅深に注意し、建築の構造如何を考えて、発音の高低を加減せねばならない」と述べられている。ゆえに、伝承された声明の原曲の調子等は、声明を将来に伝承してゆくためにも是非とも知りたいところである。

本論は口伝により指導されている縁山流声明〝錫杖〟の調子について推論を試みるものである。

声明の歴史からみると外国から日本に音楽が入った例として今日知られている最古のものは、允恭天皇四十二年（四五三）、天皇の葬儀に、新羅王が楽人六十人を派遣参列させたという『日本書紀』の記事である。[1] 声明に関する記録の上に一番早いものは『続日本紀』に、養老四年（七二〇）に「転経唱礼」を正す詔勅が出され、今後は唐僧道栄の曲節によって儀式を行なうようにと指示されたものである。[2]「転経」とは、経典の朗誦すなわち一種の声明というものと見られる。

次に『東大寺要録』[3]に

法用　梵音二百人　維那一人（中略）

錫杖二百人　有施梵音同

唄十人　散花十人云云

とあって、天平勝宝四年（七五二）四月九日に東大寺大仏の開眼供養が勤修され、これは後世のいわゆる《四箇法要》を意味している。四箇法要とは、唄、散華、梵音、錫杖の四種の声明曲が中心となって構成される法要である。この開眼供養会は、声明のみならずあらゆる音楽が演奏されており、空前の盛儀といわれている。この時の請僧千二十六日、集まった僧及び沙弥九千七百九十九人、そのほか僧九千人で約二万の僧が参集し、『続日本紀』の編者も「仏法東帰斎会之儀、未嘗有如此之盛也。」と述べていることによっても、うかがわれる。(4)

仏教伝来より二百年にわたって輸入されて来た仏教音楽がこの時に至って始めて独立した一大法会を営み得るまでに形を整え、奈良仏教の声明が形成されたものと考えられる。片岡義道氏は、「かくて錫杖の歴史もまた我が国声明史と共に始まると言わねばならない」と述べている。(5)

平安朝に入って、空海と円仁が相継いで入唐し、空海は長安で、円仁は五台山で声明を学び、この二人が帰朝して真言声明では空海によって東寺に、天台宗では円仁によって延暦寺にそれぞれ声明の中心地が形成され、日本の声明は新しい時期に突入した。(6)

円仁は五箇の秘曲および中秘曲などの妙曲をも相伝せられた。五箇の秘曲とは、

一、長音九条錫杖　二、独行懺法

三、羅漢勧請　四、長音供養文

五、梵網戒品

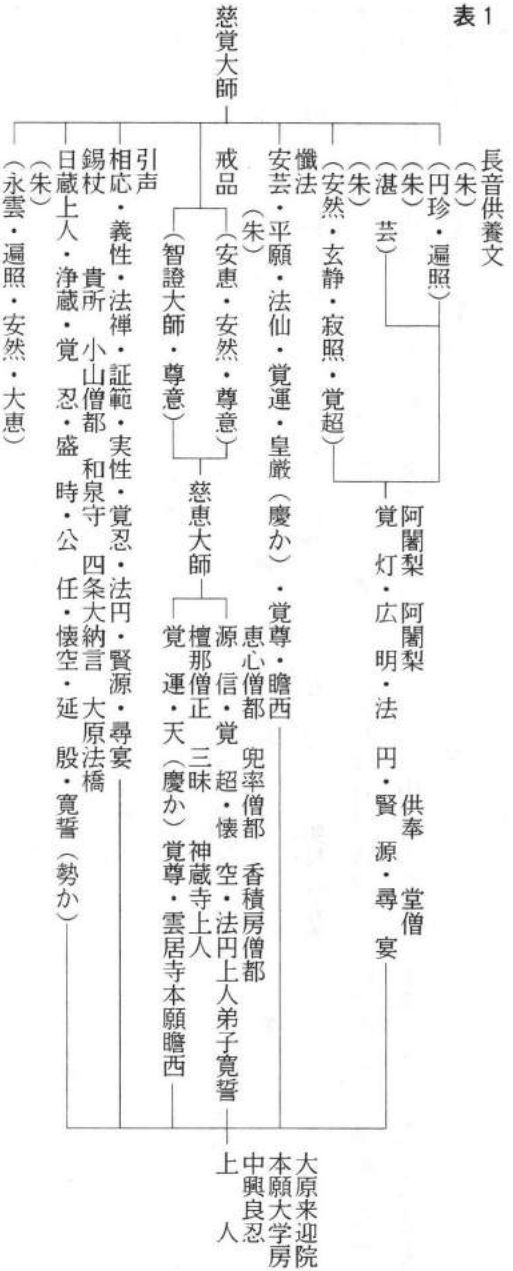
であり、中秘曲とは、

云何唄、始段唄、異説唄、引声念仏、普賢讃、千手教化、驚覚真言、三十二相、礼時懺法

などである。錫杖は五箇秘曲の一つである。

円仁は自分の修得した声明曲を各家に専門的に相伝させた。大山公淳氏作成(7)の相承譜を記すと次のとおりである。（表1）

表1



- 慈覚大師
  - 長音供養文（朱）
    - （円珍・遍照）（朱）
      - （湛芸）（朱）
        - 阿闍梨 阿闍梨 供奉 堂僧
          - 覚灯・広明・法円・賢源・尋宴
    - （安然・玄静・寂照・覚超）
      - 懺法
      - 安芸・平願・法仙・覚運・皇厳（慶か）・覚尊・瞻西
        - 恵心僧都 兜率僧都 香積房僧都
          - 大原来迎院
          - 本願大学房
          - 中興良忍
          - 上人
    - 戒品
      - （安恵・安然・尊意）（朱）
        - 慈恵大師
          - 源信・覚超・懐空・法円上人弟子寛誓
            - 檀那僧正 三昧 神蔵寺上人
            - 覚運・天（慶か）覚尊・雲居寺本願瞻西
      - （智證大師・尊意）
        - 引声
        - 相応・義性・法禅・証範・実性・覚忍・法円・賢源・尋宴
        - 錫杖 貴所 小山僧都 和泉守 四条大納言 大原法橋
        - 日蔵上人・浄蔵・覚忍・盛時・公任・懐空・延殷・寛誓（勢か）
          - （永雲・遍照・安然・大恵）（朱）

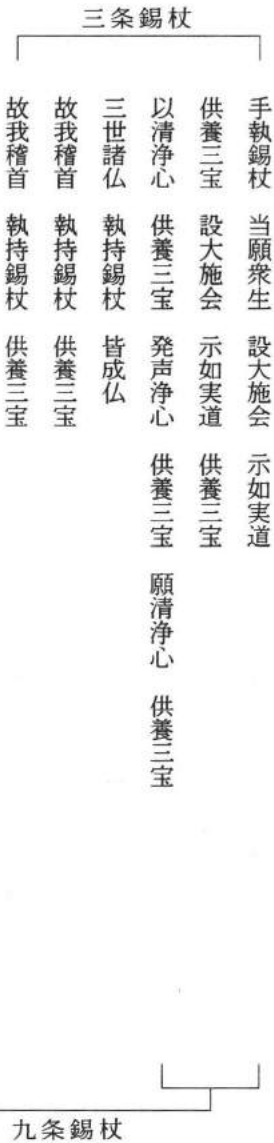


表2

- 三条錫杖
  - 手執錫杖 当願衆生 設大施会 示如実道
  - 供養三宝 設大施会 示如実道 供養三宝
  - 以清浄心 供養三宝 発声浄心 供養三宝 願清浄心 供養三宝
  - 三世諸仏 執持錫杖 皆成仏
  - 故我稽首 執持錫杖 供養三宝
  - 故我稽首 執持錫杖 供養三宝
- 九条錫杖

当願衆生　作天人師　虚空満願　度苦衆生　法界囲繞　供養三宝　値遇諸仏　速証菩提

当願衆生　真諦修習　大慈大悲　一切衆生

俗諦修習　大慈大悲　一切衆生　一乗修習　大慈大悲　一切衆生

恭敬供養　仏宝法室　増宝一体三宝

当願衆生　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

屏提波羅蜜　大慈大悲　一切衆生　毘梨耶波羅蜜　大慈大悲　一切衆生

禅那波羅蜜　大慈大悲　一切衆生　般若波羅蜜　大慈大悲　一切衆生

当願衆生　十方一切　無量衆生　聞錫杖声　懈怠者精進　破戒者持戒　不信者令信

慳貪者布施　瞋恚者慈悲　愚癡者智恵　憍慢者恭敬　放逸者摂心　具修万行　速証菩提

当願衆生　十方一切　邪魔外道　魍魎鬼神　毒獣毒龍　毒蟲之類　聞錫杖声　摧伏毒害

発菩提心　具修万行　速証菩提

当願衆生　十方一切　地獄餓鬼畜生　八難之処　受苦衆生　聞錫杖声　速得解脱

惑癡二障　百八煩悩　発菩提心　具修万行　速証菩提

過去諸仏　執持錫杖　已成仏　現在　諸仏　執持錫杖　現成仏

未来　諸仏　執持錫杖　当成仏

故我稽首　執持錫杖　供養三宝

故我稽首　執持錫杖　供養三宝

錫杖は日蔵・浄蔵・覚忍・盛時・公任・懐空・延殷・寛誓・良忍と相承されている。七人のグループに分けられた声明秘曲は良忍に至って統一される。天台声明は良忍上人の不断念仏道場として建てられた大原の来迎院をもって、魚山声明の根本道場として大原流声明と呼ばれることになるのである。十三世紀の歌論書『野守鏡』には良忍が錫杖に堪能であったことが記されている。

錫杖には九条錫杖に長音、切音の二曲と、三条錫杖の一曲の計三曲が相伝されている。四箇法要には三条錫杖を用いる。『得道梯橙錫杖経』を普通に『錫杖経』というが、声明の錫杖の文は見られない。「手執錫杖・当願衆生・設大施会」だけが、『大方広仏華厳経』実叉難陀訳巻十四浄行品に出ている文であって、それから以下はこの四句に習って作られたものであって作者は不詳である。偈文によって分けると三条、九条になる。三条錫杖は九条錫杖の省略されたものである。各偈文は前記の通りである。（表2）

縁山流錫杖は三条錫杖を用い、「手執錫杖、当願衆生、設大施会、示如実道、供養三宝」の偈文に種々の技巧をつけて唱える。縁山流の錫杖を縁山流の伽陀と比較すると表3になる。

伽陀の各曲は、押（オン）・当（アタリ）・ソル・柳（ヤナギ）・引込（ヒキコミ）、大山（オオヤマ）・山（ヤマ）・逆ソリという単旋律型で作曲されており、由（ユリ）の位置は商と角にかぎられている。図1の博士は各伽陀の句頭の一部分である。句頭の曲の流れの中に変化をもたらしたサワリの箇所で、押（オン）・当（アタリ）・由（ユリ）、押（オン）・当（アタリ）・柳（ヤナギ）・由（ユリ）、引込（ヒキコミ）・当（アタリ）・由（ユリ）、由（ユリ）という旋律型集団であり、各伽陀に共通して使用される。この中の〝柳〟と〝引込〟は、伽陀における代表的旋律型である。同音では、光明伽陀を例にとると、図2の「方」における旋律型集団と「世」における旋律方集団が各伽陀に共通して見られ、その中の「大山（オオヤマ）」、「山（ヤマ）」が同音での特色である。

錫杖は切当（キリアタリ）・切押（キリオン）・当三（アタリサン）・ナヤシ押（オン）・押上（オンアガリ）、イロ当・二重（ニジュウ）ユリ・押巻（オンマキ）・ハリ・三段上リ、当下（アタリサゲ）・小（コ）ユリ三段上・ユリ上（アゲ）・押下（オンサゲ）・当下・同音二重ユリ・当二（アタリニ）という複旋律型が主流をなし、単旋律型の当（アタリ）は二十四回、押（オン）

表3

錫　杖	光　明	後伽陀	先　請	敬　礼	我　此
切当　2	口伝アリ	ソル	ソル　4	ソル　5	ソル　6
切押　2	押　6	押　6	押　9	押　9	押　12
当三　2	当　9	当　8	当　12	当　12	当　12
当　24	柳　2	柳　2	柳　3	柳　3	逆ソリ　1
押　23	引込　2	引込　2	引込　3	引込　3	柳　2
ナヤシ押　3					引込　2
押上　3	大山　1	大山　1	大山　1	大山　1	
イロ当　3	山　5	山　5	山　6	山　6	大山　6
二重ユリ　2			逆ソリ　1	逆ソリ　1	山　1
押巻　4					
ハリ　2					
三段上り　1					
当下　1					
小ユリ三段上り　1					
ユリ上　1					
押下　1					
当下　1					
（同音）二重ユリ　2					
当二　1					
ソル　2					
小ユリ　3					
ユリの位置	ユリの位置	ユリの位置	ユリの位置	ユリの位置	ユリの位置
宮・商・角（同音）・微	商・角	商・角	商・角	商・角	商・角
三段上り　宮・商・角					

図 1

先請伽陀



後伽陀



前伽陀
（光明伽陀）



我此道場



敬礼伽陀



『御忌法要集』
昭和五十四年四月
大本山増上寺

図 2

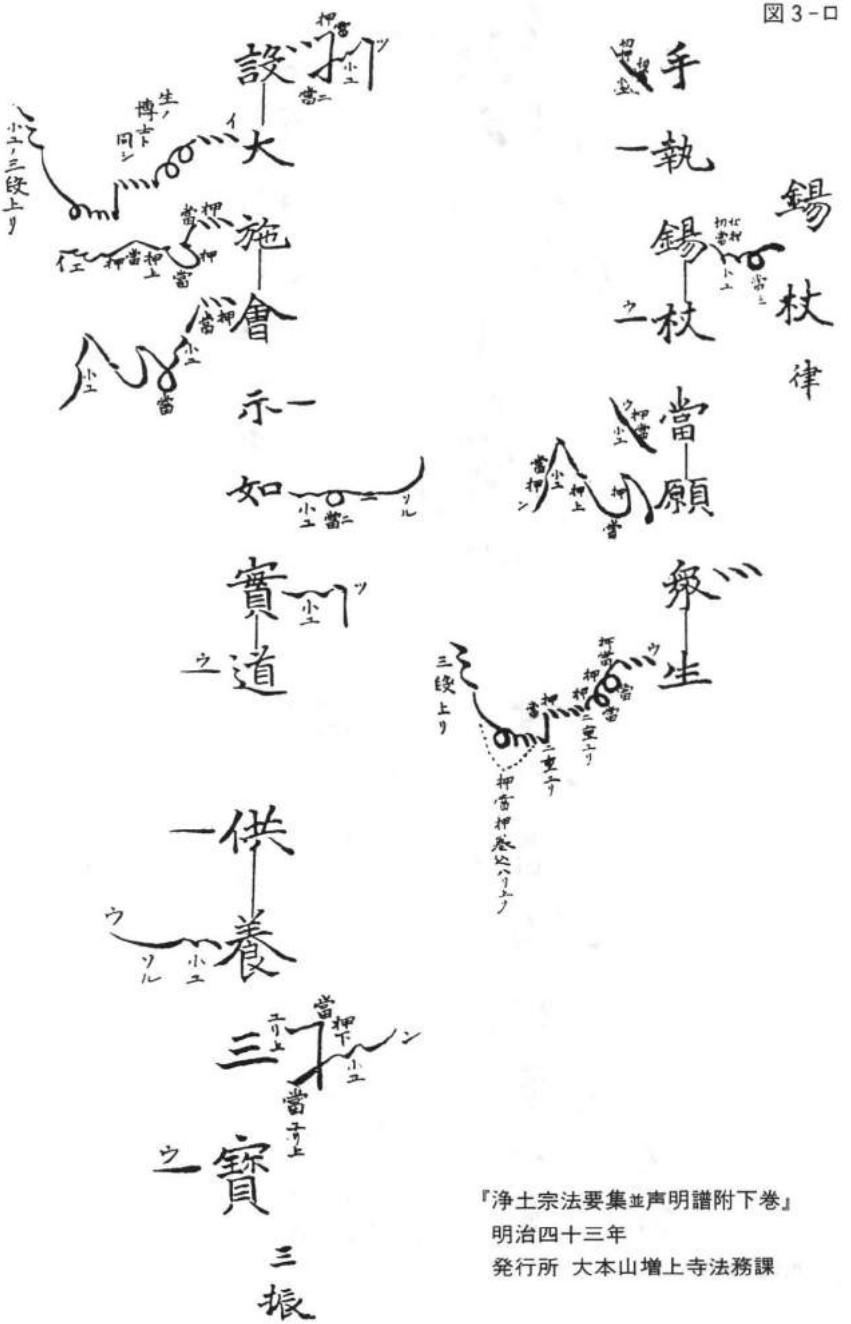




図3-イ

『魚山六巻帖』

図3-ロ



『浄土宗法要集並声明譜附下巻』
明治四十三年
発行所 大本山増上寺法務課

は二十三回使用されている。由（ユリ）の位置は宮・徴・商・三段上で宮・商・角・同音で角の由がある。錫杖は伽陀の句頭に見られる柳（ヤナギ）・引込（ヒキコミ）・逆（ギャク）ソリ、同音での山・大山がなく、曲風は伽陀とは異なり、旋律の動きも華麗であり、唱える上での技巧上の難易度も増し、さきにのべた複旋律型が多く、切当（キリアタリ）・切押（キリオン）・イロ当・二重ユリ・三段上りにその特色がある。

五箇秘曲の一つとして相伝されてきた錫杖は縁山流声明においても、その秘曲たる所以を伺い知ることができる。

大原流声明は縁山流声明の基調であると言われている。しかし、縁山声明を少し練習した者にとって、旋律、ならびに由（ユリ）の滑らかさと拍子の緩やかさに特色をもつ大原流声明が、直線的ではぎれよい当（アタリ）・押（オン）・由（ユリ）に代表される縁山流声明の基調であるとは、聴覚的感覚では信じがたい。その点を明確にするために、まず、視覚の上で比較してみる。図3で比較してみると明らかなように、博士の型が非常に似ているのに気がつく。まず、「手執錫杖」では「執」の博士の出発点の左右の逆があるが、その他の型はほとんど同じであり、旋律型の小由の位置も[8]同じである。「当願衆生」から「供養三宝」もすべて博士が一致する。また大原流の「衆生」の博士は「大」にそのまま使用されるが、縁山流においても同じく、「衆生」の博士が「大」に使用されている。

次に旋律型を比較してみると図4と表4のようになる。まず記号Aで示した旋律型「小由（コユ）」について見ると、大原流声明の「小由」の位置は縁山流声明では必ず「切（キリ）当（アタリ）・切押（キリオン）」、または「当（アタリ）・押（オン）」、あるいは「当」、「押」になっている。大原流の「小由」は吉田恒三氏によると、『軽くアタッテつめ、ただちに本来音に帰ってそのあとふつうの「一回ユリ」が付いているから、あたかも「アタリ・一回ユリ」のように見える』[10]と説明している。大原流の小由にあたる縁山流の「切当」は切不切（キリキラズ）と当（アタリ）であり、切不切と音は切っても息つぎはしないという技巧である。「切押」も切不切と押であり、この「当」、「押（オン）」は縁山流声明の特色であり、基本である。「切（キリ）

図4－イ



『浄土宗聲明集』
昭和六十二年三月一日発行
総本山知恩院
三上人大遠忌奉修事務局
墨譜者　宍戸栄雄識

図4－ロ



錫杖　献供　附楽

『御忌法要集』
昭和五十四年四月
大本山増上寺

表4

記　号	大原流声明	縁山流声明
A	小由	切当・切押、当・押、当、押
偈　文	右に同じ	手、錫、当、願、設、会、如、実、養、三
B	マクリ	当三、当二
偈　文	右に同じ	錫、設、如
C	マクリ	押巻
偈　文	右に同じ	生、大、会、如
D	ソリ	ナヤシ押
偈　文	右に同じ	願、施、会
E	ソリ	ソル
偈　文	右に同じ	如、養
F	ユリニ	二重ユリ
偈　文	右に同じ	衆生、大
G	ユリニ・キリ	三段上り
偈　文	右に同じ	生、大
H	半ソリ・イロ	イロ当・当
偈　文	右に同じ	衆
I	マクリ・イロ	イロ当・押
偈　文	右に同じ	衆

当（アタリ）」、「切押（キリオシ）」は錫杖だけにある旋律型である。

つぎに記号Bで示した「マクリ」について見ることにする。大原流「マクリ」は音をマクリ返す意味の旋律型で、一つの方向から他調に変移させる働きを持っている。[11] この旋律型に対応する縁山流の「当三（アクリサン）」、「当二（アクリニ）」は、当を三回つづければ「当三（アクリサン）」になり、二回であれば「当二（アクリニ）」である。つまり、縁山流では大原流の「マクリ」を「当」に置きかえているところに、その重要な特色があると言えよう。

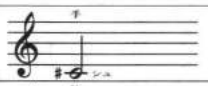
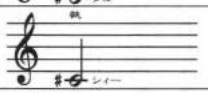
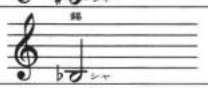
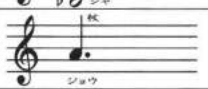
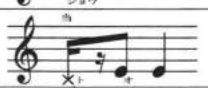
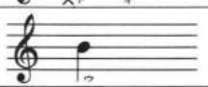
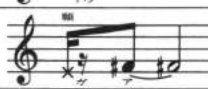
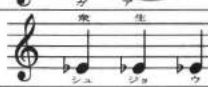
さらに記号Cの大原流「マクリ」の個所に対応する縁山流の「押巻（オシマキ）」の部分を検討してみると、縁山流「押巻」は押してその勢いで音をまくようにして二律上昇させる。つまり両流とも音が基音より上昇することは共通であるが、縁山流では、とくに四ケ所のうち二ケ所までが「三段上り」に展開してゆくところに特色があると思う。

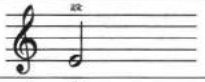
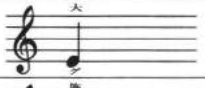
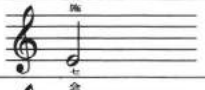
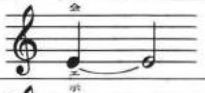
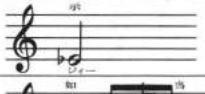
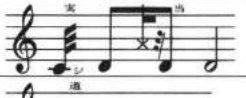
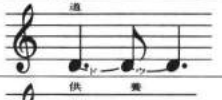
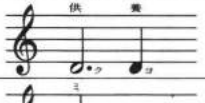
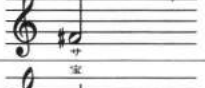
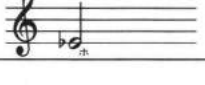
つぎに記号Dに示した大原流「ソリ」の部分は対比させると、縁山流では「ナヤシ押」の旋律型の個所にあたる。大原流の「ソリ」は、小川貫良氏によると商音または徴音より、なめらかに三律ソリ上って、またもとの音になめらかに下降し、更にもとの音ぐらいまで上昇する。この「ソリ」には呂性と律性の二種があるが、呂性のソリは浅く（一律）、律性のソリは深く反る（三律）と言われている。このソリのように、基音より上昇し、またもとの基音になめからに下降するものに縁山流では、「ソリ」、「引込」、「ナヤシ」、「暁烏」がある。この四種の唱えは、実唱の音と意識ともに高く上昇する度合の程度によって、区別されている。さらに「ナヤシ押」はナヤシのあと押して唱えるのである。

つぎに記号Eで示した大原流「ソリ」の個所には、縁山流では「ソル」になっており、縁山流「ソル」は基音より二律上昇する「如」、「養」ほとんど同じであり、そのままであると思える。

つぎに記号Fで示した大原流「ユリ二」のところは、縁山流では「二重由」になっている。「由」の技法は大変な差があるが両流ともソリを二回つづけることは同じ

表5

	実唱五線譜	実唱音	原曲五音	一越調	平調
手		上無(♯ド)	宮	反宮	羽
執		上無(♯ド)	宮	反宮	羽
錫		鸞鏡(♭シ)	羽	下羽	反徴
杖		黄鐘(ラ)	徴	徴	角
当		平調(ミ)	宮	商	宮
ウ		盤渉(シ)	徴	羽	徴
願		下無(♯ファ)	商	角	商
衆		断金(♯レ)	宮	変商	宮（一律低い）

	実唱五線譜	実唱音	原曲五音	一越調	平調
設		平調(ミ)	商	商	宮
大		平調(ミ)	商	商	宮
施		平調(ミ)	商	商	宮
会		平調(ミ)	商	商	宮
示		断金(♭レ)	宮	変商	
如		(ド) 神仙➡一越	宮	嬰羽➡宮	変羽➡嬰羽
実		神仙➡一越	宮	嬰羽➡宮	変羽➡嬰羽
道		一越(レ)	宮	宮	嬰羽
供・養		一越(レ)	宮	宮	嬰羽
三		下無 (♯ファ)	角	角	商
宝		断金(♭ミ)	商	変商	反宮

である。つぎに記号Gで示した大原流「ユリ二・キリ」の個所は縁山流では「三段上り」になっている。縁山流「三段上り」は一息で宮の由、すぐ商に上昇し由、さらに角に上昇し由る。非常に苦しくむずかしいが、ここで句頭のフレーズをはなやかに終える。

つぎに記号Hの個所は大原流では「半ソリ、イロ」で縁山流では「イロ当(アタリ)・当(アタリ)」になっており、記号Iでは大原流では「マクリ・イロ」、縁山流では「イロ当・押」になっている。旋律型「イロ」はいう名称は共通である。大原流「イロ」はユリの変型であり、徴角・徴角と二度音を短く揺らす。[12] また滑らかにややハデに色と名づける技巧であり、声明のなかでは最も装飾的な型である。[13] 縁山流「イロ当」は繊細緻密に二律上昇し、基音にもどって、普通の「当」よりは声量をおさえてアタる。同じく装飾的な技巧である。

以上両流の博士と旋律型を比較してきたが、博士は非常に類似しており、旋律型においても同じ位置に共通性を見い出すことができた。縁山流声明曲〝三条錫杖〟は大原流〝三条錫杖〟を基調としていることは明白であろう。

つぎに、縁山流〝錫杖〟の調子を考察する。そのための試みの一つとして筆者は、原曲五音と津田師の実唱音を対照させて見た。〈師が苦心伝承した声明を、筆者ごとき若輩が解剖するのは甚だ心苦しいかぎりではあるが、おゆるしを頂きたい〉それが表5である。つまり原曲を一越調または平調と仮説してみて、そのうえで師の実唱音との関係をこの表によって見ることが出来ると思う。

これを詳しくみるとまず師は「手」を上無で出音している。原曲五音は宮で、一越調とすると反宮（一律低い）、平調とすると羽である。「執」も同じで、「錫」は原曲五音では羽と示されていて、一越調では一律低い。平調では反徴。「杖」は原曲五音では徴、一越調とすると、実唱音が黄鐘(オウシキ)で一致する。「杖」の徴は、低い響きで厳粛浄寂の趣から一気に活動的・華麗な世界へ飛躍する大事な音である。徴は楽理の上では属音であるが、このフレーズでは主音的な働きをもつ音で、調子を決定す

る音といえよう。天納傳中師の『復刻六巻帖』に三杖錫杖の注釈があり、「調子・実唱は一越調」とある。祖山流声明（知恩院の声明で大原流声明）の『浄土宗聲明集』の錫杖も一越調であり、博士の型、旋律型ともに大原流声明を基調としていることからも、「手執錫杖」の一句は一越調であると思われる。

津田師から稽古の時、「手執錫杖」までは〝声をおさえて〟、「当願」から〝声をひらく〟と指示を頂いている。このことは大変に重要な意味を持つと筆者は考える。「手執錫杖」の一句を一越調とすると、「手執錫」までは一律低く唱えるべきであり、まさに〝声をおさえて〟という口伝がそのまま活きてくることになる。

「当願」から、平調に移るとすると実唱音と原曲五音が一致する。つまり、「当願」の部分から転調されてくることになるのである。ある調から他の調へ導入することを声明では、〝反音（ヘンノン）〟といい、反音には（一）羽調反音（ウチヨウ）、（二）商調反音（ショウチヨウ）、（三）徴調反音（順・逆あり）の三種類があるとされている。とするとこの個所の反音は商調反音に相当するものと考えられる。つまり津田師の指導される〝声ひらく〟とは反音をもさしていると考えられるのである。この反音は同音の個所から原調（一越調）に復帰してゆくのである。

以上述べてきたことから筆者は縁山流声明錫杖の調子は一越調で反音（商反音）の曲と考えるのである。

注

（1）片岡義道　「天台声明」『仏教音楽』十九頁
（2）金田一春彦　「真言声明」『仏教音楽』八四頁
欽明朝の仏教本来とともに若干の儀式音楽（声明）が伴っていたであろうことは推察できるが、具体的な記録がない。
（3）『東大寺要録』供養章第三　『続々群書類従』四一～四三頁
（4）『東大寺辞典』二八七頁
（5）片岡義道　『叡聲論攷』二九二頁
（6）金田一春彦　「真言声明」『仏教音楽』八四頁
（7）大山公淳　『大山公淳著作集』第四巻一一〇頁
（8）縁山流声明では「小由」は賓由をいう。後に「小由」

の表記は博士から消える。

（9）吉田恒三　「天台声明学概論」『仏教音楽』二八五頁

（10）同書　二八七頁

（11）小川貫良　「知恩院声明伽陀の旋律について」『教化研究』二号　一四四頁

（12）同書　一四六頁

（13）多紀道忍・吉田恒三　「伽陀音楽論」『仏教音楽』一九六頁

日牌月牌の考査

吉水善弘

昭和時代より平成年に、移り変って参ります中に、信仰の篤き浄土真宗でも、日々の勤行が少なくなったとなげきの声が聞かれます。

此の事をふまえて、吾が浄土宗の日牌月牌を見て、先人の努力とその為に住職の鍛練が強きものかと、振り返らせて頂きます。

月刊『浄土』に先年、松浦行真上人が「伝弘」と云う表題で、大僧正岩井智海台下の事を書いて居られました。その中に朝の勤行が二時間程なされたそうです。勿論日牌月牌は云うに及ばず、現存者供養、並に物故者の供養を懇ろにされたそうです。現在吾等の地区に居られる明治生れの老僧もやはり同じ事をされて居られます。

毎日「歎仏頌」や「般若心経」或は「四誓偈」等をどれだけ読誦されたか判りませんが、仏の数だけ誦された事には違い有りません。かかる事を考査して行きますと、現在使用されて居る浄土宗勤行用式は、江戸時代始めに、「観智国師」に依って、天台の経門の中より、抽出され作成されたと聞きます。現代でも、浄土真宗より較べると「有難い」感じがすると云われます。それでも今一番遅れて居るのが、「法式」ではないかとも思われます。現代にマッチした、勤行の短くして有難きものを作成し、且つ大衆と共に、共演の出来るものを作成して、発表して頂き度く存じます。

又日牌月牌三ケ寺を対象に考査したのですが、海善寺

は海辺に有り又福厳寺は山の中に在り、遐代寺はその中間に有ります。唯同じ浄土宗でも、祭る神は山と海では多少異って来て居ります。その地の特色が出ます。

江戸時代の神仏混合の時に出来たと思われ、皆自分を守って下さる方々に敬意を以て仕えたと思われます。

以　上

考査資料

「越前地方における日牌月牌記」

調査寺院

海岸部－海善寺（福井県丹生郡越前町城ケ谷）
中間部－遐代寺（〃　坂井郡三国町平山）
山間部－福厳寺（〃　南条郡今庄町今庄）

日付	仏菩薩神名	海善寺	遐代寺	福厳寺
1	①錠光如来　②寂恵上人　③雄誉上人　④熱田大明神	①②③④	①	①②③④
2	①日月燈明仏　②行基菩薩　③向阿上人　④諏訪大明神 ⑤観智国師　⑥叡空上人　⑦永観律師	①②③④ ⑥⑦	①②	①②③④
3	①多宝如来　②天親菩薩　③少康法師　④廣田天明神 ⑤了実上人　⑥天智天皇　⑦解脱上人	①②③④ ⑤⑥⑦	①②③④ ⑥	①②③④

4	5	6	7	8	9	10	11	12
①阿閦如来 ⑤蓮生法師	①弥勒仏 ②聖覚法師 ③幡随意上人 ④気多大明神 ⑤慈愍三蔵 ⑥達磨大師	①二万燈仏 ②良忠上人 ③俊乗坊重源 ④鹿島大明神 ⑤徳本行者 ⑥義賢行者	①三万燈明仏 ②逆誉上人 ③北野大神明 ④天満宮	①薬師如来 ②韋提希天人 ③厳有院殿 ④江文大明神	①大通智勝仏 ②阿闍世太子 ③呑竜上人 ④貴船大明神	①燈明仏 ②恵心僧都 ③常憲院殿 ④天照大神宮 ⑤頻婆沙羅王	①歓喜如来 ②真諦三蔵 ③空也上人 ④八幡大菩薩	①難勝仏 ②康僧鎧三蔵 ③観勢上人 ④賀茂大明神 ⑤泰氏妙海 ⑥淳信院殿
①②③④ ⑤	①③④ ⑤⑥	①②③④ ⑤⑥	①	①②③④	①②③④	①③④ ⑤	①③④	①②③④ ⑤⑥
①②③④	①②	①②③④ ⑤⑥	①②	①②③④	①②	①②③	①②	①②
①②③④	①②③④	①②③	①②③④	①②③	①②	①②④	①②③④	①②③④

13	14	15	16	17	18	19	20	21
①虚空蔵菩薩 ②慈恩大師 ③隆寛律師 ④松尾大明神 ⑤証空上人 ⑥曇良耶舎三蔵	①普賢大士 ②善導大師 ③文照院殿 ④大原大明神 ⑤慈覚大師 ⑥中将法女 ⑦顕心法師	①阿弥陀如来 ②不空三蔵 ③法照禅師 ④春日大明神 ⑤浄飯大王 ⑥明恵上人	①陀羅尼菩薩 ②明遍僧都 ③本誓院殿 ④平野大明神 ⑤閻魔大王 ⑥慧可大師 ⑦良弁僧正	①竜樹菩薩 ②東照大権現 ③大比叡権現 ④真覚大師	①観世音菩薩 ②小比叡権現 ③智光法師 ④西誉上人	①日光菩薩 ②聖真子菩薩 ③時国公 ④称念上人	①月光菩薩 ②馬鳴菩薩 ③客人大権現 ④大猷院殿 ⑤羅什三蔵 ⑥有徳院殿	①無盡意菩薩 ②弘法大師 ③八王子権現
①②③④ ⑤⑥	①② ⑤⑥⑦	①③④ ⑤	①④ ⑤⑥⑦	①② 	①③④ 	①③④ 	①③④ ⑤⑥	①③
①② 	①②③④ 	①②③④ ⑤⑥	①②③ 	①②③ 	①②③ 	①② 	①②③④ 	①②
①②③④ ⑤⑥	①②③④ ⑤⑥	①② 	①②③ 	①②③④ 	①②③ 	①②③ 	①②③④ ⑤	①②③

22	23	24	25	26	27	28	29	30
①施無畏菩薩	①大勢至菩薩	①地蔵菩薩	①文殊菩薩	①薬上菩薩	①盧遮那仏	①大日如来	①薬王菩薩	①釈迦牟尼仏
②聖徳大師	②一遍上人	②浄影大師	②円光大師	②曇鸞大師	②道綽禅師	②不動明王	②智証大師	②懐感禅師
③南岳大師	③本光院殿	③台徳院殿	③弾誓上人	③智覚大師	③了誉上人	③道元禅師	③聖光上人	③有照院殿
④稲荷大明神	④住吉大明神	④牛頭大王	④赤山大明神	④建邦大明神	④了暁上人	④兵主王明神	④苗鹿大明神	④吉備大明神
① ② ④	① ④	① ⑤ ⑥ ③ ④	① ②	① ③ ④	① ② ③ ⑤	① ④	① ⑤ ③ ④	① ③ ④ ⑤
① ②	① ② ③	① ② ③	① ② ③	① ② ③	① ② ③	① ②	① ② ③	① ② ③
① ② ③ ④	① ② ③ ④	① ② ③ ④ ⑤	① ② ③ ④	① ② ③ ④ ⑤ ⑥	① ② ③ ④ ⑤	① ② ③ ④	① ② ③ ④	① ② ③ ④

（本論文は平成三年度浄土宗総合学術大会における発表要旨である）

「断酒会」に学ぶ

松本彰瑞

(1)　「一日断酒」ということば

はじめに私ごとで恐縮であるが、昨年八月三十一日「幽門窄狭」という病名に依り、その病因となったポリープを除くために、胃を四分の三切除する手術をして、去る八月三十一日で満一周忌を無事に勤めたことは無上の喜びであり、今はただ新しく賜わった命の一日一日を大切にして生きようと思い定めて、昨年の本大会に申込みをしながら不参加をしたお詫びの気持ちもこめて本日発表させていただくことを有難く感謝します。

生きていく間には色々なことばを耳にしますが、先ず「一日断酒」ということばについても複雑な感想をお持ちになるでしょう。

人の言葉は人の心のなかを表白するものであり、偽りのないものである。人は嘘を言うこともあるが、「原則として人は本当のことを言う」という前提があってこそ嘘も成り立つわけであるから、人の言葉は本当のことだと、まず第一に理解される。と中村元博士は「人生を考える」（P205）に説かれているが、混迷虚偽の渦巻く現代の世相の中で極めて得難い真実の声の一つに、この「一日断酒」ということばがあると思う。

「今日も一日、酒を一滴も呑まないでこの例会に坐ることが出来ました。」断酒会の座上での会員のこのことばは、毎月の例会で耳にしながらいつも新鮮な感動を呼

ぶ。

それは裏も表もない真実の告白だからと思う。

(2) 私と「断酒会」との出会い

生きていると色々な出会いを経験することになるが、その中には自分の人生が変るような尊い出会いもある。

私と「断酒会」との出会いは、まさにそれであると思っている。

昭和四十三年に島根県断酒新生会が誕生し、四十七年に私の町宍道町にも断酒新生会の宍道地区会が発足し、やがて昭和五十年に始めて私の寺で地区の断酒例会が開かれて同席したのが出会いの始まりである。会とのふれ合いが深まるにつれて五十五年の秋の彼岸から毎年、会員の「物故者慰霊法要」が営まれ、終ってからひき続き思いを新たに真剣な例会が行われて、今日に至っている。

(3) 「アルコール依存症」という病気

私たちの生活の中で、酒と無縁の生き方をすることは非常に困難である。飲酒には「酔い」は付きものであり、一時的にも「急性アルコール中毒」の状態（酩酊）になるのが普通であるが、酒の有害性はこの急性異状よりも、むしろ知らず知らずのうちに慢性的に害を受けて、体よりも心が酒のとりこになり易い点にあると言われる。この酒のとりことなってしまって、酒から離れられなくなった心と体を「アルコール依存症」と医学的に呼ばれ、一般には「アル中」という俗称で知られている通りである。

このアルコール依存症が進行するに伴って、胃炎、肝臓、膵臓炎等々内蔵諸器官に色々な体の病気が起って来ると同時に、最も困ったことに、人間が生まれながらに持っている心の悪い面（無始以来の貪瞋痴の煩悩）がその人の全生活の表面に躍り出して来ることである。

例えば、飲むためには平気で、上手にうそをつくよう

になる。家族に対する思いやりや責任感が無く、万事自分本位、自己中心的になる。仕事や生活についても誰かが何とかしてくれるだろうと依存心が強くなって、自分に都合のよいことばかり考えるようになる。

このような心の病気が悪化するに従って、家庭内の人間関係が混乱し、家庭不和、家庭崩壊への道をたどることになる。

(4) 「断酒会」とは

アル中を癒すためには先ず専門病院へ入院して、アル中は心の進行性の病気であることを自覚し、規則正しい生活療法を受けて自分の過去のふしだらな生活を反省して、人間らしい正しい生き方（仏－明るく、法－正しく、僧－仲よくの三宝帰依の生活態度の確立）に立ち戻らせることである。そしてその最高最善の治療は、「酒を飲まないこと」に尽きると言われる。入院中に「断酒の覚悟を決める」ことが一番大事なこととなるが、一度アル中になると断酒を継続することが難中の難である。断酒の決意をして退院する眼前に酒が用意されている。酒への誘惑の網がてぐすね引いて隙間なく張りめぐらされている。到底自分一人ではこの決意を実行することは出来ないという。永い深い強い体験の中から、断酒の一点に心を凝結したアル中の同志が、肩を組み手をつないで作り上げた組織が「断酒会」である。親となって初めて知る親の恩と同様に、私もまた胃の手術を受けてから、他人の病気の痛みが少し解るようになり、断酒会を単純に、家庭や社会に害を与えた困った人達の集まりであるとする、偏見や独断に対しては大いに反省せねばならないと考える。

否、私の狭い体験からも断酒会の性格はむしろ正反対である。虚偽諂曲邪悪の現代に、断酒会のように清らかで自主的で、然もすなおに前向きに人生を考え行なおうとする集まりは極めて珍しいと思う。

(5)「断酒会」に学ぶ

断酒会の例会は、県内各支部や地区会で毎晩各地で開かれているから、断酒意欲に燃えている会員は遠近の別なく希望する会場に出席できる。私は毎月第二月曜夜七時から九時までの二時間開催されている。八束南支部の例会に参加することにしている。宍道町中央公民館会議室は毎回六十余人の会員でうずまる。

断酒会に学ぶことは非常に多い。

先ず「時間を大切にすること」。開会閉会五分以上ずれることはほとんど無い。

例会は、黙禱の中に会員と家族の誓いのことばが室内に流れ、次で断酒の誓いを起立して朗唱し、拍手に迎えられながら全員の自己紹介があって断酒会が始まる。

例会は、会員各自の体験談の発表が中心となる。

酒に心を奪われてしまって、子どもや妻や親や社会に対する義務や責任も忘れ果てて、酒におぼれ、酒にさいなまれ、遂に家庭からも社会からも見放されてしまったあの悲惨な当時の苦しかった体験を、ありのままに、何のてらいも飾りもなく素朴に、とつとつとそして真剣に語り合う。この二時間の体験談を聞かせてもらうのが、私にとってこの上もなく有難く心洗われる人生勉強である。

心に残るたくさんのことばの中から、思いつくままに二三を紹介する。

前述の「一日断酒」は「一日往生」に似ている。一期一会の今日一日の断酒が一生を一貫する基本である。一日断酒は私の信仰の指針となる。痛烈な生き方を示す告白のことばである。

「あの当時の暮しを思えば、今はまるで嘘のようです。今は極楽です。」としみじみと語る家族のことばは、現世の地獄極楽のお手本を教えられる思いである。人は誰ももれなく苦しみや障害を背負って生きているのだ。と言った人のことばの真実を見出す。苦しみを乗り越えるそこに楽しみが待っていることの共感である。此岸から彼岸へ渡る願往生の心の花が開いたような感じがする。

共に断酒を誓った「善き友、善き仲間」とお互いに苦楽を分かち合い、励まし合い、自分のこれからの本当の生き方を考える場である。「自分の力だけではどうにもならないことを認め、互いに助け合って新人生を建設します」との断酒の誓いは、そのまま「同発菩提心。往生安楽国」の誓いと軌を一にするものではないだろうか。

（本論文は平成三年度浄土宗総合学術大会における発表要旨である）

写仏会私考

――一般寺院で勤める写仏会について――

熊井康雄

《一》「写仏会」とは

近年、檀信徒教化の一環として「写仏会」という法会が行われている。

「写仏会」……まだあまり耳慣れない名称であるが、仏菩薩等の画像を手本に従って書写し、その功徳を志す霊位に回向し、あるいは心願の成就を願う法会である。『写仏のすすめ』（難波淳郎著）によれば、写仏は密教において如来・菩薩・天部等の諸尊の画像を儀軌に従って白描（墨線のみで描く画法）で書写したことがその起源であり、弘法大師空海に始まるとしている。しかし写仏という名称自体は比較的新しいものであるためこれに関する文献は少ない。仏の画像を書写することの功徳については『諸回向宝鑑』『蕊薬宝庫』に「畫仏像功徳説（出法華方便品）」として次のように記されている。

彩畫仏像百福荘厳ノ相ヲ作ラシメ。自ラ作リ若クハ人ヲ使テモ。皆ナ已ニ仏道ヲ成ス。乃至童子ノ戯レニ若シハ草木及ヒ筆或ハ指ノ爪甲ヲ以テ。而モ畫イテ仏像ヲ作ス。是ノ如ノ諸人等漸漸ニ功徳ヲ積テ。大悲心ヲ具足シテ皆已ニ仏道ヲ成ス。

「写仏会」のように書写した功徳を回向する法会として、先ず頭に浮かぶのは「写経会」である。「写経会」は経典を書写した功徳を回向するが、これを簡素な仏画の書写に変えたものが「写仏会」と考えればよいであろ

う。ここでは「写経会」の資料を参考に、一般寺院で開催する「檀信徒教化を目的とした写仏会」について、法式面から私的考察を試みたいと思う。

《二》　古式の「写経会」

釈尊入滅後、その教えは専ら口誦によって伝えられてきたが、やがて貝葉（ばいよう）や樺樹皮等に書き記すことが行われ、中国では訳経の際に浄書されたものが仏教の興隆とともに広く書写されるようになった。特に大乗仏教では写経の徳をたたえてこれを勧め、『法華経巻四法師品』には、五種法師（経を信行し弘布する人）の中、書写法師と呼ばれ尊敬されている。

日本の文献に伝えられる最初の大規模な写経は、六七三年（天武一）大和川原寺における『一切経』の書写である。天平年間には官立の写経所が置かれ、諸大寺や貴族も写経所を建立し、写経が盛んに行われるようになった。当時の写経は仏教流布を目的としたものであり、従って願主自ら筆を執ることはなく、書写はすべて写経所（写経司）にゆだねられていたが、版本が普及するにつれ、自らの修養のため、あるいは心願成就のための写経が主として朝廷貴族の間で行われるようになった。このような福業のための写経には、多くの日数をかけて行う「漸写経」一日に完成する「頓写経」一人で大部の経を書写する「一筆経」一人が一巻あるいは一品ずつを担当する「一巻経（一品経）」等の方法がある。

写経の儀規を定め修する法会が「写経会」である。その起点は天台において『法華経』を書写する「如法経次第」であり、慈覚大師円仁が比叡山横川で『法華経』を書写して塔に収め如法堂を建立したことに始まるといわれている。その次第は、

先方便、堂荘厳、開白、如法懺法、御料紙
並水迎、筆立、写経、結願、十種供養

とされ、数十日を要するものであった。

浄土宗における「写経会」の歴史は一二〇四年（元久一）後白河法皇十三回御忌に当たり、法然上人が『浄土

三部経』を書写されたことにさかのぼる。『勅修御伝巻十』（浄全十八）には、

後白河法皇の十三年の。御遠忌にあたりて。土御門院。元久元年三月に。御仏事を修せられけるに上人蓮華王院にして。浄土の三部経を。書写せられ能声をえらひて。六時礼讃を勤行して。ねんごろに御菩提をぞ。訪申されける。（中略）上人浄土の三部経を。如法に書写すべき次第。法華の如法経に。なぞらへて。法則を出さる。

とあり、「浄土三部経如法経次第」として

御料紙事、　堂荘厳事、　前方便七箇日事、　入道場次第、　写経七箇日事

の五箇条、また『漢語燈録巻三』（浄全九）には同じく「浄土三部経如法経次第第四」として先の五箇条に、

起筆次第、奉納次第、礼讃時尅

を加え八箇条の「如法書写法則」が定められている。以後、浄土宗における「写経会」はこの法則が規範とされるようになったと考えられるが、明治時代以前の法式関係の資料はあまりないようである。近代に至り昭和十六年大本山増上寺遠忌局発行の『声明並特殊法要集』には右の法則を基にした「頓写如法経法要」の差定が次のように示されている。

（略）法鼓・経衆着席（塗香・触香）・道場洒水・道場散華・喚鐘・入道場（奏楽）・無言三匝行道・四奉請（散華）・惣礼・合殺（導師料紙水瓶に洒浄）・表白・錫杖（此間分経料紙浄水を分配し墨を摺り始む）・開経偈・経題・写経・弥陀讃歎偈・十念・伽陀・納経（経衆行道納塔導師納経に洒浄）・献香・献茶・十種供養（奏楽）・歎経偈・誦経・回向文・十念・礼讃・摂益文・念仏一会（撤茶）・宣疏・総回向偈・十念・送経文・無言三礼（奏楽）・退堂

また、昭和四十九年八月一遇会発行の『頓写会』（宍戸栄雄編）には、第二次世界大戦の折に知恩院で勤められた「写経会」を基として、次のような差定が記されている。

（略）法鼓・入堂・道場洒水・道場散華・無言三拝

・奉請・登高座・惣礼偈・回願・惣礼偈・回願・唄・開経偈・経題・写経・弥陀讃歎偈・十念・（中略）・納経・経塔洒水・献香・献茶・摂益文・念仏一会・送経文・総回向偈・十念・下高座・総願偈・三帰礼・送仏偈・十念・下堂

以上挙げた法則、差定はいずれも古式の「写経会」であり、僧侶が経衆となって写経をするものである。このため近年広く勤められている檀信徒教化のための「写経会」とは若干その目的を異にしている。（右記法則、差定の対比表を稿末に掲載した）

《三》　現代の「写経会」と「写仏会」

『仏教儀礼辞典』（藤井正雄著）によると、現在「写経会」の多くは、除災招福のための行という形式をとり、普段あまり仏法に接する機会の多くない檀信徒に、写経を通して精神の統一を計り、生活への新しい活力を涵養させる布教法の一つとして宗派を問わず行われ、その差定は各宗派の儀規によるとされている。しかし、浄土宗では法式の規範とされる『新訂浄土宗法要集』に「写経会」の項はなくこれに類する指示もないため、宗として特に定められた差定次第はないものと考えられる。従って、「写経会」の資料としては前述の古式の外、現行の例として各所で実際に行われている差定等を参考として用いざるを得ない。そこで本山、一般寺院で勤められている「写経会」の例を若干挙げてみると、

①大本山増上寺写経会

法鼓・経衆着席・喚鐘・導師入堂・三礼・三奉請散華・伽陀（洒水）・献供・表白・写経・開経偈・誦経・摂益文・念仏一会（写経奉納）・法問（長跪）・御回願・自信偈・十念・授与十念・法話・退堂

②茨城教区宝輪寺写経会

入堂着席・喚鐘・導師入堂・無言三拝・奉請・懺悔偈・十念・伽陀・写経（摂心念仏→テープにて）・開経偈・誦経（写経した経文）・御回願・普済偈・十念・摂益文・念仏一会（写経奉納）・御回願・総

回向偈・十念・請護念偈・十念・法話・退堂

③同・別式

写経（書院にて）・本堂入堂・開経偈・誦経・摂益文・念仏一会（写経奉納）・御回願・総回向偈・十念・法話・退堂

等がある。「写仏会」についてはまだ法要として勤められている例が少ないので、浄土宗東京教区青年会（東京浄青）で開催したものを例に挙げてみた。

④東京浄青写仏会（第二十回記念、大本山増上寺法主台下御親修）

法鼓・開式の辞・会長挨拶・講師紹介・喚鐘・奏楽・入堂・無言三拝・三奉請・懺悔偈・十念・伽陀・写仏・開経偈・誦経・讃仏偈・十念・念仏一会（写仏奉納）・祝聖文・十念・請護念偈・転向・十念御授与・御垂示・奏楽・退堂

⑤東京浄青写仏会

開式の辞・講師紹介・写仏講義・喚鐘・奏楽・入堂・無言三拝・三奉請・懺悔偈・十念・伽陀・会長挨拶・写仏・開経偈・誦経・讃仏偈・十念・念仏一会（写仏奉納）・祝聖文・十念・請護念偈・転向・授与十念・奏楽・退堂

このうち①④⑤は本山を会場にして声明師、楽師等専門的且つ十分な係（スタッフ）を揃えて厳修されたものである。また②③は大正大学講師田中勝道師が自坊で勤められているもので、③の別式は毎月の「写経の会」、②が年に一度勤める「写経法会」であり、いずれも住職と寺族のみで行っているとのことである。一般寺院で小規模に勤める場合には、大いに参考になる例であろう。

《四》　一般寺院で勤める「写仏会」

どのような法会にせよ、一般寺院で小規模に勤める場合には寺族が中心となって行うことになり、あまり多くのスタッフを頼むことはできないであろう。また在家を対象とした法会であれば時間的な制約も考慮しなければならない。「写仏会」もその例外ではなく、差定、配役

等を考える場合にはこのことを十分に頭に入れておく必要がある。短時間で行うのにあまり多くの内容を盛り込んでみたり、人数相応以上の配役を設けるのはスタッフの負担を増すだけでなく、全体に無理が生じ、決してよい結果は期待できない。「写仏会」に限らず、より良い法会を勤めるためには、

①目的とするものは何か（自行・化他の別、施主の有無等）。

②どの程度の規模で行うか（開催場所、スタッフ、参加人数等）。

③所要時間はどのくらいが適当か。

④差定の中で最も重点を置くべきところ（重要なポイント）はどこか。

等の諸点を考慮することが重要である。

そこで今回の「写仏会」差定の考案に当たっては、右記の諸点に対して、

①教化が目的であるから「檀信徒のための写仏会」としての在り方を考える。

②開催を容易にするため、なるべく小人数のスタッフで可能な方法とする。

実施する場所は、書院を控室、本堂を写仏会会場とする。

③儀式としての雰囲気を損なわないと思われる範囲内で式次第を簡略化し「写仏」以外の時間を極力短縮する。

④使用する偈文等は可能な限り一般的なものとし、檀信徒とともに称えられるようにする。

時間の短縮を考慮し、料紙・筆等は予め配っておき洒浄用に一組を仏前に備える。

という一応の条件を設定した。また稿末に掲載した古式「写経会」の対比表、及び現代式「写経会」の差定を集約して、

経衆入堂・導師入堂・無言三拝・奉請・惣礼・伽陀（洒水）・表白・開経偈・経題・写経・弥陀讃嘆偈・納経・献香・献茶・十種供養・摂益文・念仏一会・送経・総回向偈・十念・無言三拝（又は流通分）

導師退堂・経衆退堂

との「写経会」差定を考え、これを参考にすることとした。

以上の条件、参考資料を基に試案した「一般寺院で勤める写仏会」の差定は次のようなものである。（※印の箇所は都合により省略してもよいと思われる）

控室集合　教導　（注①）

※先、法鼓

次、大衆入堂　塗香・触香

※〃喚鐘

〃導師入堂

〃無言三拝

〃三奉請　散華　（注②）

〃洒水　料紙・筆等洒浄

※〃表白　（注③）

〃仏名奉唱　（注④）

〃写仏　摂心念仏　（注⑤）

〃摂益文

〃念仏一会　写仏奉納　（注⑥）

〃総回向偈

〃十念

〃願文　（注⑦）

〃三唱礼

〃導師退堂

〃大衆退堂

この差定の中で、法式上特に留意すべき点（注）は

①写仏の心得については、出来る限り控室で行うことが望ましい。写仏中に解説等をすると儀式としての雰囲気を壊す恐れがある。

塗香・触香の意味・作法、式次第、配られている料紙・筆等は予め浄められていること等も控室で説明しておく。

②三奉請で散華する場合は、「入道場」の後に「散華楽」を付けて称える。

③〈表白の例〉→『頓写会』表白の一部を引用、改作

〝謹み敬って　大悲願王阿弥陀如来　大恩教主釈迦

牟尼世尊　十方三世一切諸仏　観音勢至諸大菩薩の宝前に白す　現前の大衆等　本日を卜してその身を浄め　志を専らにして　〇〇〇〇を書写し　以て修善の一助とすることあり　経に曰（のたまわ）く彩畫仏像百福荘厳の相を作らしめ　自ら作り若くは人をしても　皆已に仏道を成ず　乃至童子の戯れに若しは草木及び筆或は指の爪甲を以て　而も畫いて仏像を作す　是の如の諸人等漸漸に功徳を積て　大悲心を具足して皆已に仏道を成ずと　また先徳の曰く　み仏の相好を観ずることは　これ観察正行の浄業なりと　大いなるかな写仏の功徳まさに信ずべし　伏して願わくは　弥陀の慈光　我等が所願を哀愍納受して　この写仏を成就せしめたまわんことを　更に願わくは　この会の機縁を以て　益々信根を培養し　いよいよ浄業を増長し　弥陀の仏国に至らしめ給わんことを　維時　平成　年　月　日　〇〇山〇〇寺第〇世　〇誉〇〇　敬白〟

④〈仏名奉唱の例〉→『頓写会』経題を参考に作成

〝謹んで浄写し奉る　〇〇〇〇の御尊影〟（発声の前後に割笏各一下）

⑤摂心念仏は一唱一打、微声にてゆっくりと称える。写仏終了の合図に割笏を二下する。

⑥奉納中以外の人は心静かに念仏を唱えるよう指導する。

時間がゆるせば、奉納の後、献茶等を行うとよい（「写経会」では十種供養を行う）。

⑦〈願文の例〉→『仏教儀礼辞典』より一部を引用

〝現前の大衆等　今至心に発願し　謹んで〇〇〇〇を浄写し奉る　願わくは我等が一切の罪障を消滅して　心願を成就せしめたまえ〟（割笏一下して願文を読み、続いて三唱礼を唱える）

等である。以上頁数の都合で差定（次第）関係に限定して「写仏会」の考案を試みた。可能な限り時間の短縮を目指したので、省略した部分が多く問題点もあるかと思うが、飽くまで私案としてご寛容戴きたい。

《五》 まとめ

浄土宗は教化宗団である。しかし今回「写経会」「写仏会」を調べてみて、改めて感じたことは、我々が法式のより所とする『浄土宗法要集』の中に檀信徒の望む法会、参加できる法会がどれだけあるかという点であった。古式の伝承が伝統保持の面から大切なことは言うまでもない。しかしその一方で現代人のニーズに目を向けることもまた檀信徒教化のためには重要なことである。勿論単なる目新しさだけを追う必要はないが、伝統の中から時代に応じたものを見いだし、これを教化に生かすことができるなら、宗門における法式に対する認識も、より一層高まるのではなかろうか。

（本稿は東京浄青発行の『写仏会の手引』所載の拙稿「写仏会の法式」から、差定部分を抜粋し、加筆したものである）

《参考資料》浄土宗全書
浄土宗大辞典
浄土芯翫宝庫
頓写会
仏教儀礼辞典
写経入門
昭和新訂法然上人全集
浄土諸回向宝鑑
声明並特殊法要集
綜合仏教大辞典
仏教文化事典
写仏のすすめ（正・続）

※「浄土三部経如法経次第（入道場次第）」「頓写如法経法要」「頓写会」の対比表

〈①浄土如法経次第〉	〈②頓写如法経法要〉	〈③頓写会〉
（前略）	法鼓	法鼓
		香水
		香湯
	塗香	塗香
香象	触香	触香
入道場	経衆着席	入堂（経衆）
	道場洒水	道場洒水
	道場散華	道場散華
	喚鐘	
	入道場（導師等）	入堂（導師等）
無言行道（三返）	無言三匝行道	無言三拝
奉請	四奉請（散華）	奉請
合殺		
惣礼伽陀		
	惣礼（大衆三唱一礼）	惣礼偈
	合殺（引声念仏）	唄・摂心念仏
	表白	表白
	錫杖	
	開経偈	開経偈
	経題	経題
	写経（唄、伽陀、朗詠等）	写経（唄、摂心念仏等）

弥陀讃歎偈

経讃歎偈

礼讃

念仏

経讃歎伽陀

（後略）

出堂

弥陀讃歎偈
納経（伽陀）

献香
献茶
十種供養
歎経偈
誦経
回向文・十念
礼讃
摂益文
念仏一会

総回向偈・十念
送経文

無言三礼

退堂

弥陀讃歎偈
納経（摂心念仏）

経塔洒水
献香
献茶

摂益文
念仏一会

送経文
総回向偈・十念
総願偈
三帰礼
送仏偈・十念
下堂

◎　①は、前方便であり、この後、写経七箇日を経て、奉納と次第する。
◎　②と③では、「総回向偈・十念」と「送経文」の順番が異なる。

お盆について

長谷川　岱潤

お盆の行事というものは、現代日本の仏教の年間行事の中におきまして、とりわけ大きな位置を占める行事であると思いますが、我が宗におきましては教化の方針というものが、余り定まっていないのではないかと思い、私の中にある素朴な疑問を考えてみたいと思います。

お盆は、宗内のご住職のいる各寺院におきまして、ほとんどの寺が何らかの形で勤めている行事であると思います。お盆は『仏説盂蘭盆経』をその由来とし、七月十五日の法会を、盂蘭盆会と申します。そして宗定の法要集を見ましても、そこに盂蘭盆会という差定が載っており、『仏説盂蘭盆経』を読誦することが書かれています。しかし現在ほとんどと申すより、全ての寺院で勤めておりますお盆行事は、この盂蘭盆会ではありません。それは申すまでもなく施餓鬼会です。これはいったいどうしてなのでしょうか。『仏説盂蘭盆経』が現在のお盆行事において、その由来を説明するとき以外、何の出番もないのは何故なのでしょうか。

そして施餓鬼会を考えてみますと、最近は五月に行う寺も増えているようですが、全国的にみますと、その多くがお盆の前後に勤められています。そのような各寺院で行うところの施餓鬼会と、お盆中に各お檀家を回って勤めます棚経としての施餓鬼会と、施餓鬼会には二種類があるように思います。

そこで問題を整理いたしますと、第一に、施餓鬼会と

盂蘭盆会との関係は何か、ということであり。第二に、浄土宗にとって盂蘭盆会はどのように意味づけるべきなのか、ということであり。第三に、盂蘭盆会の法話はどのように行うべきなのか、という三点だと思います。

まず、第一の施餓鬼会と盂蘭盆会との関係では、今回この調査にあたり市販されている仏教の手引書、ハウツゥものの本を十数冊見てみましたが、どの本も決まって施餓鬼会の説明の冒頭に「お盆に施餓鬼会をする所が多いので、この二つは混同されやすいのですが、もともとは別のもので全く違うものです」という言葉が必ず書かれています。確かにこの二つは由来からしても、またその意味からしても、全く別のものであることは明白です。

盂蘭盆会は目連尊者が亡き母を餓鬼道から救うために僧侶に供物を供養し、その僧侶の供養によって、母はじめ七世の父母を救い、後のちに渡り供養することによって、報恩の心を養う法会であり、一方施餓鬼会は阿難尊者が自らの命の延命を願って、餓鬼とバラモンと仙人に飲食を施し、三宝に供養することによって餓鬼の苦を除き、自らの延命長寿を得た法会です。

つまりそのモチーフに餓鬼が登場する点と、その餓鬼の苦を除くということでは一致しているものの、救うべき対象が全く違うという点において、藤井正雄先生の言葉を借りるならば、対他儀礼と対自儀礼という、正反対の違いがあることが解ります。

そして当初施餓鬼会は、お盆行事とは関係なく、時期を選ばずに行われていたようです。しかし、江戸中期頃からか時期ははっきりしないのですが、この二つは習合し、切っても切り離せない、現在の関係になっていきました。その理由につきましては、大変大きなテーマでもあり、先生方の結論と私の感想を極めて簡単に申し上げることにします。

伊藤唯真先生[1]、藤井正雄先生[2]、田中久夫先生[3]、八木透先生[4]、坂本要先生[5]の説によりますと、一つは共通のモチーフ、つまり餓鬼に供物を施すということであり、もう一つは霊魂に対する考え方ということになるようです。

つまり霊魂を、本仏と新仏と無縁仏の三つに分け、新仏と無縁仏はその類似性が高く、どちらも不安定で、祟り多き霊魂ということから、その救済が特に必要とされ、新仏が新盆を迎える盂蘭盆会に新棚が祭られ、また無縁仏への恐れから餓鬼棚が作られるようになり、施餓鬼会を催すことになったようです。それがいつからか同一の棚に省略されるようになってしまったようだとしています。

このことによって、藤井先生は縁者への追善回向と無縁の者への供養が合わさって、はじめて死者追善は成就されることになったとし、庶民にとっては盂蘭盆会に施餓鬼会を修することによって自らの福徳・長寿の現世利益が約束されるので、二つが習合したことにより、現当二世の利益、現代と未来二世の利益が同時に果たされることになったとしています。

また田中先生は、稲の害虫駆除の行事、虫送り行事の時期と、盂蘭盆会の時期が合い、そして虫送りに施餓鬼会を修したことから習合していったとする説を、一つの理由としてあげていることは誠に興味深いことです。

いずれにしても、現在ではこの両者はまったく別に考えられるものではありません。むしろ盂蘭盆会の供養として施餓鬼会を勤めていた、もしくは盂蘭盆会の時期に施餓鬼会を勤めていたと解することができるように思います。つまり施餓鬼会の側から見ますと、施餓鬼会は一年中いつ行ってもいい法要ですが、お盆の側から見ますと、お盆は施餓鬼を修することによって勤まるということが、現実の状況を理解する鍵だと思うわけです。

また棚経というものも、慶長十八年（一六一三）に、徳川幕府の布告によって、邪宗門調べのために始められたものであることは周知の事実ですが、当初寺側の建前としては、各家にて、施餓鬼会を勤めるという意識があったと理解することがいいようです。[6]

そうしますと、第二の問題、浄土宗として盂蘭盆会はどのように意味づけるべきかとなりますと、当然他宗とは違う意味づけが必要ということになります。盂蘭盆会が餓鬼道におちている母親乃至先祖を救うためということになりますと、我々の先祖は全て餓鬼道におちている

ことを前提としなければなりません。盂蘭盆会が発展を遂げた十世紀、十一世紀は正に末法の時代であり、せめて肉親を餓鬼道から救いたいという切実さがあったわけですが、鎌倉新仏教、特に浄土宗では、往生すれば餓鬼道におちることはないと説いているのですから、餓鬼道からの救済を言わず、追善のための祖先祭りだと発展的に理解するべきだと思います。

事実同じ鎌倉新仏教の浄土真宗では、施餓鬼会も盂蘭盆も勤めていませんし、日蓮宗でも、施餓鬼会の法式は法華経のみを用い、また施餓鬼棚を外陣に置かない等独特なものがあるのに、我が宗は未だに最も古い形である真言宗と曹洞宗と同じ形態をとっているわけですから、不思議な気が致します。

近年我が宗でも、宍戸栄雄上人[7]がその書の中で、「また一般の施餓鬼では、先祖の位牌や塔婆を所謂施餓鬼壇に祀るので、『毎年お勤めしているのにどうしていつまでも餓鬼道から抜けられないのですか?』との疑問が起こってきます。また勤めている和尚さんもこの点が理解できず『施餓鬼をしてあげないと亡くなった人が餓鬼道から救われませんよ』と勧めているようですが、これは大きな誤解です。先祖が餓鬼になっているのではありません。他の餓鬼道におちているものに法の力で飲食を与え、その功徳で先祖の冥福を祈るのです」と書かれておりますし、また稲岡覚順上人[8]も、同様のことをお書きになって「お盆を先祖に対する感謝の念に発する報恩行」と位置付けております。

しかしどうしても解らないのが、宗定の法要集による盂蘭盆会の表白です。平成二年五月発行された新訂の法要集にも、「仰ぎ願わくば、現在の父母並びに過去七代の恩処、共に三界の牢獄を脱し、同じく九品の法閣に登らんことを、伏して請う」とあります。これでは一般の和尚さんが誤解するのは当たりまえだと言わなくてはなりません。実質上意味をなしていない盂蘭盆会の表白とはいえ、教理的におかしな点は、やはり見直しておかなければならないと考えます。

そこで第三の問題、盂蘭盆会の法話はどのように行う

べきかを、合わせて考えてみますと、今回この調査の過程で、六十四名の先達の御上人のお盆法話を読ませて頂きましたが、そのほとんどすべてが両親への孝養を説く話、先祖への報恩感謝の話でした。先に申し上げたごとく、『仏説盂蘭盆経』が最終的に父母及び七世の先祖への報恩を説くお経ですから、これはあたり前といえばあたり前のことですが、私が今回注目したお盆に施餓鬼会を行っていることは、どなたの法話にも出て参りませんでした。むしろ必ずその違いを区別してありました。もし浄土宗らしさを強調するならば、逆にこの点を表に出し、法話の中に盛り込むべきではないかと考え、私なりのお盆法話を考えてみましたので、皆様からのご批判を仰ぎたく存じます。

そこでまずお盆行事のとらえかたですが、お盆くらい日本人の生活の中に深く入り込んだ仏教行事は少ないのではないでしょうか。東京、横浜等での七月盆は、それほど一般化していないようですが、八月の月遅れ盆は、完全に日本人の生活のサイクルになっており、その帰省ラッシュは、もはや対策だけがニュースになるくらいに、当然になった社会現象です。地方の農村では成人式もこの時期に行う所が増えている程、行楽化現象が進んでいるとはいえ、お盆というものが日本人の生活にすっかり定着している事実だと考えてよいと思います。つまりこれは、お盆というものが日本人の古くからの信仰である霊帰りの習慣、魂祭りの行事として、正月と共に二大節期であったためであり、もう一つ現代ではこちらの方が意味をなしているようにさへ思える、生身魂（生御魂）の行事、生きている現在の父母の息災を祝う行事との習合した意識が底辺にあることを忘れてはならないと考えます。そしてそうした日本人の祖先崇拝と現世利益の信仰の上に、仏教としての盂蘭盆会の思想と施餓鬼会がジョイントして現在の仏教行事としてのお盆が成立していると考えます。

ごく一般的に申し上げますと、多くの日本人が信じていますお盆の行事は、十三日にお墓にお迎えに行き、その晩迎え火と共に亡くなったご先祖の方々が、我が家に

帰ってきて、十六日の朝、送り日と共にまた帰ってゆく。その中の二日乃至三日間の間に菩提寺の和尚さんに来て頂いて、お経を上げて頂く。そして家族が皆そろって、食事をし盆踊り等に興ずる。こういうことだろうと思います。そこにある意識は、先祖への供養と父母への感謝であり、古代人のような霊への恐れという意識はないと考えます。

そうしますと、我々は先祖がお盆の期間は極身近な存在として、そこに帰ってきていることを強調してあげればいいわけです。そして帰ってきてくれたご先祖を、どのように歓待しおもてなしをすれば、ご先祖が一番喜んでくれるかをお話しすることが大事であると思うのです。ですから、母親が餓鬼道におちるとか、逆さづりの苦しみを味わうとかという話しは、あまり意味をなさないと考えます。現在盂蘭盆の語源につきましても、ウランバナと、ウランパーナと、ウルバンの三説あり、未だ結論が出ていないのが現状です。

そこで私の考えた要点のみをお話し致しますと、まず第一は法然上人がどのように孝養を考えていたかです。それは多くの方々が引用されております和語燈録の、「出世の孝養とは、自ら仏道を行じ、以て父母を勧めて三宝に帰し、菩提の道に入らしむ。これ真実の孝養なり」のお言葉どおりであるわけです。そしてここにいう仏道の心として、『観無量寿経』のお言葉「仏心とは大慈悲是なり、無縁の慈を以て諸々の衆生を摂し給ふ等」のお言葉に従うとき、ここにお盆の法要として行っております施餓鬼会が生きてくると考えるのです。

つまり、檀信徒の皆様の前で私はこのようにお話しします。

『本当の親孝行は皆さんが仏様の教えを守って生活することになるのです。考えてみて下さい。皆さんは皆さんのお子さんが、皆さんのためお父さんお母さんのためには、ご馳走やいろいろなプレゼントをしてくれることは確かに嬉しいことですが、もっともっと嬉しいのは、皆さんのお子さんが世の中のため、人々のためにいいことをして、立派な人間になることではないでしょうか。

皆さんのご先祖も同じです。と言うよりも、ご先祖は仏様の世界にいられ、仏様になっていらっしゃる方です。自分たちだけにご馳走やご供物もくれることよりも、本当に救われない者たちに皆さんが施しをして下さることがどんなに嬉しいことか、この精霊棚にて行う法要は、目には見えなくてもいつも施しを受けられずに飢え続けている、餓鬼という救われない者たちに、施しをしてあげる法要なのです。この施しの心を持つということが、仏様の最もお気に入りの心なのです。また、お盆は現在のご両親にも感謝し、そのご長寿を願うお祭りです。今現在のご両親に喜んで頂くためには、皆さんが今現在地球上にいる、病気や食べ物がなく苦しみ悲しんでいる人々のことを考え、そしてできることを精一杯してあげること。そうした実践を通して私たちの心に施しの本当の心、布施の心を育ててゆくこと、それがお盆の行事の心なのです』。

このようにお話しさせて頂き、救援募金などを集めています。私はこの布施の心こそ、お盆の行事の仏教的核心なのだと考えています。

棚経に施餓鬼会を勤めることは、とてもすばらしいことです。そのすばらしいことを生かしてこそ本当の教化と考えます。

（本論文は平成三年度浄土宗総合学術大会における発表要旨である）

註

（1）『盂蘭盆－三つの盆棚』『仏教と民族宗教』所収　伊藤唯真
『お盆行事の歴史』月刊『大法輪』平成二年八月号　伊藤唯真

（2）『仏教儀礼の構造比較』『浄土教－その伝統と創造』所収　藤井正雄
とくに通常法要儀礼と盆施餓鬼行事をめぐって

（3）『盂蘭盆界と無縁仏』『仏教民俗学体系』第六巻所収　田中久夫

（4）『お盆の民俗』月刊『大法輪』平成二年八月号　八木透

（5）『餓鬼と施餓鬼』『仏教行事歳時記』七月　第一法規　坂本要

（6）『仏教大事典』小学館　坂本要

（7）『浄土宗信徒の心得ごと』探究社　一二二頁　宍戸栄雄

（8）『いのちのあけぼの』教育新潮社　一五二～一五三頁　稲岡覚順

袈裟塚の建立を発願して

森野現弘

私が「袈裟塚」の建立を思いついた事について申し上げたく存じます。

「三衣一鉢」と申しますと、僧侶の日常生活に於て最も大切なものを指しております。特にその中の「三衣」とは、仏弟子たる僧侶は必ず三種類の袈裟を護持せねばならないということです。

それは、安陀衣（五条衣）、鬱多羅僧（七条衣）、僧伽梨衣（九条～二十五条）の三種類です。

この三種類の袈裟は僧侶にとって最小限度の数であると同時に最大限度の数でもあります。

「四分律」には

「ときに世尊、初夜露地にありて座し、一衣をつく、中夜に至り、身の寒さをおぼゆ、すなわち第二衣をつく、後夜にいたりて身の寒さをおぼゆ、第三衣をつく、ときに世尊かくのごときの念をなす、当来世の善男子、寒にしのびざるものは、三衣をたくわえて足ることをゆるす、すぐることを得ず」

とあり、インドにおいては、どんなに寒いときでも、三枚の袈裟があれば充分たえることが出来ると云うことであり、云いかえれば「小欲知足」であると思います。

又、袈裟（三衣）の総称を「糞掃衣」とも申しまして、捨てられたボロ布を縫い合せたものの意であります。このように、人々の捨てた不浄なものが仏法では一番価値ある袈裟となるのです。

そこで、私の申し上げたい事は、袈裟の処分法として「袈裟塚」を建立した意図であります。

その価値ある袈裟を大切に使用させていただいて、使用価値がなくなった場合どうするかという事です。

在家生れの私が縁あって出家致し、五年後得度を受け、その時、師匠より袈裟を授与されました。この時、師匠が「このお袈裟は大切に使いなさい。そして使えなくなっても決して焼却してはならない。焼衣の罪といって罪を犯すことになるからな」と諭されたからであります。それ以来、現在でも袈裟を着用すると思い出されますので、専門書店に行って調べようと足を運んだ事も幾度かありますが、「袈裟の研究」とか「袈裟について」等は有り、内容は、袈裟の由来や造り方といったものばかりで処分についての書は、私の調べた限りでは、どこにもありません。

ある研修会に参加する機会を得て、高僧に質問した事もあります。高僧は、「お墓の片隅の清い土の中に埋めればよい」と教示して下さったのです。ところが私としては、その教示通り埋めたとしても、目標がなければ、自分の住職時代は知っておっても、次の代になれば足で踏んでしまったり、供養も出来なくなる。大切だったものだけに粗末に出来ない。どうしようかと思案をしている内に、頭に浮かんだのが「塔」である。

そこで「袈裟塚」の建立を発願したのであります。

考えてみれば、「筆塚」も有れば、「写経塔」も有る。「袈裟塚」も有って当然なのです、なぜ今まで考えられなかったのか。

早速私は、石屋と計画について相談致し、完成予想図も作成、石も自然石で三メートル以上のもの、準備より完成まで順調に運び、我々法類の先師である山下現有大僧正の祥月命日の前日、四月十日に開眼法要を奉修致しましたのが三年前であります。

現在では、春、秋彼岸に、自分の袈裟や、法類、縁者の袈裟を供養して奉納しております。

「塚」には、「三衣之塚」と刻んであり、中には、七条なら百枚位は入るでしょう。

（本論文は平成三年度浄土宗総合学術大会における発表要旨である）

和歌山教区布教師会の活動で考えたこと

中西恭雄

一、布教師会の組織

1. 組織の概要

平成元年（一九八九年）十一月に発足した和歌山教区布教師会は、活動をはじめてから二年数ケ月の若い組織です。会員数一三四名組織率八八・六％（和歌山教区全寺院教師一五〇名中、一三四名が加入している）ここでいう布教師とは、俗にいう説教師ではありません。[1] 年間予算六十二万円（平成三年度）

2. 事業内容

事業内容は、年四回の研修会の実施、その集録の作成、アンケートの実施、年一回の総会の開催。

二、研修会について

1. 研修会

研修会の主題を「誰でも出来る布教活動」[2]に設定し、回数は一往年四回とし、企画、運営は当番にあたった組[3]があたる。開催日時は、原則として土、日、祝日を除く普通の日の午後二時より五時までとし、会場は寺院とする。

2. 第四回研修会（研修会の一例）

平成三年四月三十日の研修会の内容を会の案内状で紹介すると、

――第四回布教師会案内――

「ベテランが伝えます。五重相伝のノウハウ」

――「日方組の五重相伝」――

一、日　時　四月三十日（火）午後二時～五時

一、会　所　永正寺（海南市日方一九八）

一、今回の主題「五重相伝」をめぐって

一、提案者と要旨

△「準備から正伝法まで」

土山義昭師（永正寺）

△「五重相伝終了後の教化について」

福井光道師（善福寺）

△「五重相伝の会計処理について」

中西恭雄師（専念寺）

一、日　程

午後二時　受付、回願

二時半～三時半　提　案

三時半～四時半　協　議

五時　閉　会

3．研修会への出欠状況

過去四回の研修会の出欠状況の平均をみると、出席者五二名（三九％）、欠席者二一名（一三％）、出欠の返事なし五一名（三八％）以上の結果より、次のようなことが考えられる。会員の約四割が出席、欠席の返事を含めて、約六割の会員が会への関心をもっている。問題なのは約四割の会員が、出欠の返事も出さない。返信用の葉書すら投函してくれないのが現状です。普通の団体なら考えられない事です。この事をどう考えたらよいのでしょうか？

三、アンケート調査の結果から

1．調査の方法

アンケート調査は、会の出欠の返信用葉書を利用している。回収率は六〇％前後である。

2．アンケート調査の結果から

㋑「文書伝道活動」

文書伝道活動アンケート結果の報告について

a　調査時期　一九九〇年（平成二年）十一月

b　調査対象寺院　一二九ケ寺〔会員は一三四人（内副住職加入5）〕

c　解答数　七九ケ寺

d　解答率　六一・二%

e　調査内容

問Ⅰ　△文書伝道活動をされていますか

①活動している　四八ケ寺（六一%）

②停止または活動していない　三一ケ寺（三九%）

問Ⅱ　△文書伝道活動の回数について

③毎月一回発行している（年十二回）十二ケ寺（二五%）内二ケ寺宗・知恩院よりの出版物

④季節毎に発行している　（年四回）十三ケ寺（二七%）

⑤不定期に発行している　二二ケ寺（四六%）

⑥毎週発行している　〇ケ寺（〇%）

⑦隔月に発行している　一ケ寺（二%）

問Ⅲ　△文書活動の形式について

①寺　報（三一ケ寺）

②ハ　ガ　キ（　五ケ寺）

③掲示伝道（二七ケ寺）

④そ　の　他（　五ケ寺）

〇その他の内容、宗や知恩院出版社のものをつかっている

〇問Ⅲは複数回答

〇寺報と掲示、ハガキと掲示等が多い

問Ⅳ　浄土宗新聞の購読について

①購読している寺院　三三ケ寺（四一・八%）

②購読していない寺院　四六ケ寺（五八・二%）

〇購読部数について　三三ケ寺で、一、一六三部（内不明五ケ寺）

〇檀家全戸に配布していると思われる寺院数　五ケ寺

以上から考えられることは、

△寺院より檀信徒へ発行する文書の回数は、不定期が

一番多く、全寺院の五〇%弱がなんらかな形で文書を出している。

△これに対し、毎月、年四回と定期的に発行している寺院は、五〇%を越えている。

△浄土宗新聞の購読している寺院は三三ケ寺（四一・八%）。購読していない寺院は四六ケ寺（五八・二%）と購読していない寺院の方が多い。檀家全戸へ配布していると思われる寺院は五ケ寺である。

こうみてくると、寺より檀家への文書情報の量が極端にすくない事がわかる。これは和歌山教区だけの実態だろうか？

㈣「五重相伝」

「五重相伝」アンケート結果　一九九一年四月実施

会　員　一三三名中　回答者　八六名

回答率　六六・六%（内住職　一二九名）

一．住職になって、五重開筵された回数

未実施（二八人）、一回（一九人）、二回（一二人）、三回（一四人）、四回（四人）、五回（四人）、六回（二人）、（未記入る）

二．五重相伝の日数

五日（四一）、六日（七）、七日（一）、五日と六日（二）、五日と七日（三）、六日と七日（一）

三．冥加金（会費）について

七万（二）、五万五千（一）、五万（一六）、四万（四）、三万八千（一）、三万（一一）、二万五千（一）、二万（四）、未解答（一五）

四．会計の主管者

住職（四〇）、総代・世話人（九）、受者（〇）、住職と総代（三）、記入なし（三）

五．勧誡師への法礼

七〇万（二）、六〇万（三）、五〇万（一四）、四五万（一）、四〇万（三）、三七万（一）、三五万（一）、三〇万（二）、二五万（二）、二〇万（一）、未記入（二五）

以上から、回答よせられた住職のうち、いまだ五重相伝を開筵されていない住職と、一回開筵された住職が全

体の五割以上をしめていることから、「五重相伝」の開筵が、容易でない事をものがたっている。浄土宗の布教の根幹をしめる「五重相伝」の機会をもっと多くするため、教団としてなんらかの対策がのぞまれる。

㈥「布教活動で教団にお願いしたいこと」

布教活動で教団や宗務当局にお願いしたいこと

－平成三年六月調査－

会員　一三三名中　八六名回答　回答率　六四・七%

八六名の回答内容（二項目の選択）内十六名無記入

実質　七十名

一．文書伝道に必要な資料を送ってほしい。（二三）

二．ファックスを利用した布教活動を考えてほしい。（一）

三．檀信徒むけの出版物（布教シリーズ、行事シリーズ）の充実。（二三）

四．布教用のビデオを多く製作してほしい。（二五）

五．指定布教の充実をしてほしい。（九）

六．五重相伝がどの寺でも出来るよう補助金制度を考えてほしい。（一三）

七．掲示伝道のポスターを配布してほしい。（一七）

八．教典の現代化にとりくんでほしい。（二九）

計（一四〇）

要望の高い順から並べると

1、教典の現代化にとりくんでほしい（二九）

2、布教用のビデオを多く製作してほしい（二五）

3、文書伝道に必要な資料を送ってほしい（二三）

4、檀信徒むけ出版物（布教シリーズ、行事シリーズ）の充実（二三）

教団の布教活動の中心にされている指定布教について、あまり関心がないことがわかる。一番多く期待されている「教典の現代化」について、教団として、未だに展望もあきらかにされていないのは、どうしたことだろうか？

四、教化活動は推進されているのか

－共通の問題として考えてほしいこと－

以上研修会や、アンケートから教化活動の推進について次のような事を問題にしてほしいと思う。

1．教団が企画し指導する教化活動や、研修会に、無関心な教師（住職）が多いと考えられる。（約四〇％）それはなぜか、この追求がされねばならない。

2．教化活動の実があがっているかどうかの見きわめ、検証する作業がぬけているのではないか？

たとえば、昨年に比して、檀信徒が何人増減したか、また、檀信徒の中から、真の念仏信者に何人がなったか等、こんな視点で教化推進活動のなかみを検証してほしい。

3．そのため、比較するための基礎資料の蓄積が必要であると考える。今からでも準備できる資料として。

△普通講習会への参加状況（その教区の教師のなん割が参加したか）

△五重相伝の実施状況（各教区毎に分布図を作る。）等、一例である。

以上活動推進の内容を年ごとに評価し、その上に立って、次の年の活動を進めていけるような教団であり、組織であるよう再生を願って報告を終ります。

注記

（1）浄土宗和歌山教区布教師会規約

第三条（目的）本会は浄土宗の宗規に則り、浄土宗布教師会および近畿支部との連携のもと会員相互の連絡を密にし、布教の研修練磨及び実践を図り、宗風を宣揚することを目的とする。

第五条（会員）和歌山教区在住の本宗教師にして本会の主旨に賛同し、入会を希望する者をもって会員とする。

（2）浄土宗和歌山教区布教師会平成二年度活動方針

－活動方針から－

一、基本テーマ「だれでも出来る布教活動を目指して」

一、設定の理由

○すべての教師に対して、布教活動を積極的にするよう要請されている（浄土宗布教指針）

○教師自身の反省として、私たちの日常活動の中心は、

日行まいり、法事、葬儀等に重点がおかれ、布教活動がなおざりにされているのが実状であり、布教活動の量、質ともおとっている。

○一般、檀信徒より、教師に対して法を聞きたい。聞かせてほしいという要請が強い。

以上の現状をふまえ、今までより質、量とも進んだ布教活動が必要である。

一、具体的な活動

研修会を年六回（二、四、五、六、十、十一月）に開催する（今年度は年四回）あらゆる機会をとらえ、誰でも平易に、普通のコトバで、布教活動ができるよう理論を高め、資料を巾ひろく集め、実践力をつけるための場として研修会を設定する。そこで、お互いが自由に討論し、批判し合って、研鑽を積む。そんな研修会を継続していく。

（3）和歌山教区は和歌山、日方、野上、加有、有田、日高、西牟婁、東牟婁の八つの組でなりたっている。この組織には東牟婁組が入っていない。

（本論文は平成三年度浄土宗総合学術大会における発表要旨である）

兼職・副業を通しての教化活動

吉田光覚

一、はしがき

わが国は、農業立国を国是として来たが、現代は専業農家は半数に充たない。同様に寺院も兼職、兼業が大半になった。岩手教区三十ケ寺を眺めても、住職のみで生計を立て得る寺院はやゝ半数である。茲に必然的に兼職・副業の問題が派生する。

資料調査の範囲は東北六教区内だが、回答を寄せられたのは二十六カ寺、職種は、学校教員が一番多く、役場、会社等、多少あったが、大半は定年退職者で、現職は教員三名のみであった。副業寺院に於いては保育園経営三カ寺のみに過ぎない。

二、アンケートの分類整理

A. 現職の教師から

1. 教室へ直接思想的教育の持込は避けねばならぬが、生徒指導の根底に汎仏教的精神を踏まえて実践している。
2. 生徒に直接布教はできぬが、間接的に僧侶であることが知られているので、生徒が信仰の問題を聞きに来り、檀家になる同僚の先生もあり、種々の面で布教にプラスする。

B. OB（オービー）の方々から

―現在役立っていること―

1. 文章作成、事務、庶務等の経験、印刷技術視聴覚

機具の操作。

2．教職の体験談、学童の指導事例を現在の法話に引用し活かしている。

3．児童心理、青年心理が分かっただけでも子供会で役立っているかと思う。

4．檀家以外の父兄との交流、教え子の結婚式に招待され、祝辞に仏の導き等の話を挿入。

5．社会教育の関係だったので、寺との交流が現在でも続き行事などに役立っている。

6．町の戸籍事務を担当して来たので、時折運送会社から住所氏名を尋ねられる。

7．町福祉活動専門員だったので、温い心で悩んでいる人々の幸福のために、お念仏を勧めることも、弥陀の本願の下僕として勉強させて貰いた。

8．教化資料や広報などへ、随筆などの投稿もできるようになった。

9．宗教学及び社会福祉を担当したので（専門学校）研究自体が教化の理論的研究と応用面に役立っていると思う。又、青年層を対象とした講述の経験がプラスしている。

10．過去に於いては接触した児童生徒、地域社会人との交流が円滑に進み、終始、以心伝心の教化活動が生れていると自負している。

C．現場で指導した事例

1．倫理、社会の事業を多くの教員は不得手としていたが、私には寧ろやり甲斐があり面白く、生徒も喜んで呉れた。

2．児童生徒に対し朝礼、集会、クラブ活動学校行事等に役立った。父母祖父母、学区民がら授業参観、研修日、主な学校行事には、関心を持たれたと思う。

3．仏教経典、高僧伝から「道しるべ」となることを折に触れ引用した。

4．公立学校のため多少神経を使った。でも休日に希望者を寺へ呼んで、仏教書を読ませたり、お話をした。

5．単に教科書のみならず、広く生活を通じて情操陶

冶を心掛け、報恩感謝の念の涵養と実践に努めた。

○食事訓の励行。

箸とらば　天地（アメツチ）　御代の御めぐみ

君と親との　御恩味わえ

○掃除（作業）の徹底

一命令、三事慣行の主体意識の涵養と掃除の主体的取組

D. 寺院の副業について

1. 社会福祉保育園。檀家の寄附で建設。副住職加園長。妻副園長。役員檀家の人。仏法僧の三宝に基づき保育方針を定む。
2. 宗教法人和敬保育園。寺として行っているが、実際は個人経営。檀家より資金借用建設。
3. 不動産賃貸業（宅地一軒　駐車場十台）収益は寺の維持費に一分充当。
4. 私の寺は無檀家。本尊虚空蔵菩薩が部落信仰の中心。年一回の祭礼と祈禱寺として存在。貸室四間を寺院運営費に計上、生計費には触れず。店舗アパート及び駐車場は法人としての収益事業。収益は維持費へ繰入れ（掃除夫人件費）、更に教化活動費に役立っている。

E. 兼職で困ったこと

1. 法務との両立－職場の行事と重複した時。
2. 寺の仕事が自然と疎遠になりがち。
3. 檀用で度々休暇を取らざるを得ず、兼職の悲運を痛感。
4. 共産党にねらわれ騒がれたこと。
5. 暇と金がないので、宗門の研修会や講習会に参加不能。

F. 宗教法人某保育園理事長の所見

○寺院だけで生活している人は視野が狭い。

○一般社会人の多様な生活に深い理解を示し難い。

○裕福な寺院住職は、組長とか教区長、宗議などになりたがるが、社会上の多くの団体に見るような本当の卓見を持つ長にはなれず、割と平凡で姑息な人が多い。

○推選する側にも問題はあるが、多くは推選されるのではなく、なりたがる長が多いので、本当の実力がない。

○対社会性に乏しい人が多い。（本当の意味での）

○寺の住職だけやっていると、カンセプションが無くなる。「一つの宗教だけ知っている者は真の宗教家に非ず」とマックス・ミラーの言葉通りですね。大寺の住職の多くは名誉欲のみ旺盛で、仮に会議の議長をさせても、小学生の議長にも劣る。

G. 私の歩み

私も住職前五ケ年、住職後廿一年間、小中高に教鞭を執った。その間、十五年間は遠く自坊を離れて単身赴任、自炊生活をし乍ら、兼職の辛さを骨の髄まで味わった。

私は留守居の妻に、朝の勤行以来、檀用をやれと言ったことは一度もない。然し、妻はたま〳〵年回に来られた檀家の方に、空戻りさせては申訳ないと、自ら塔婆を書いて回向して上げ、却って檀家から喜ばれていた。

在職中、教頭を十七年間つとめたので、クラス担任もせず、授業の持時間も少なかったが、担当教科は、社会と国語が主で、よく補欠授業に廻った。

教育と宗教は分離されてはいるが、道徳教育即ち生活指導は特定の時間と限らない。校内校外を通じて毎日〳〵が指導の場と機会の場を与えられている。これは敢えて教師に限ることではなく、余宗教人の使命である筈ではないか―。

今、現職時代を回顧して、我乍ら良かったと思うことは、

1．授業の最初、五、六分は時事問題、社会ニュースを取上げ、適格な判断力を培ったことである。

2．教科書以外に、古典から仏教的資料をプリントして学習させた。

3．昭和廿五年七月未明、金閣寺炎上の際は、教材を金閣寺中心に切替えた。放火犯人林義賢に対し、公判での判決文は実に名文であった。早速プリントし

て生徒と共に勉強した。法隆寺金堂の壁画焼失の際も同様。

4．高校生に歴史の実習として、夏休み中の宿題に「わが家の歴史」を調べさせ、過去帳式に、法名、死亡年月日、続柄、年齢、病気等の外、故人の逸歴、特徴まで記入する様指導した。結果、数人は町史の一頁を飾るほどの、実に貴重な歴史をまとめて来た。序文も印刷しておいたので、全生徒に渡して閉じさせて、一巻が完成したのである。無論、菩提所名と宗旨を終りに記させ、宗派について解説して聞かせた。

5．小学校では、全学科を受持つので、毎夜ローソク一本宛、オルガンを練習した。音楽を未熟乍ら覚えたのも教職の余韻である。

6．学芸会には、全職員が一目見ただけで出演できる・よう寸劇のシナリオを作成。職員劇を実演。大好評を博した。

7．中二の誕生会をラジオ出演させたこともある。

8．校歌の作詩、応援歌を生徒に作らせ、檀家に有名な音楽家が居ったので無料作曲して貰った。

9．浄土宗東北連合会の歌を作った時は、早速、教室で板書して解説、作詩法を教えながら宗乗を覚ばせた。

いばらの道を切り拓き、弥陀の本願ひろめたる先師の遺徳仰ぎみん

こうした体験が、退職後老人クラブの指導に役立った。作品展示会、運動会（テレビに六回出演）など。今日なお各地老クから出張講話を頼まれているのも兼職のお陰である。

三、総　括

昔の出家者のように一所不定、天涯孤独で一杖一鉢の行乞遊行に徹して居った時代とは異なり、現代は寺族の生活上、僧職に甘んじることは出来なくなった。

江戸時代?には、出家に禁じられた宮理行為が、厳し

く守られていた様であるが、「儲かりさえすればよい」と単純に利に走ることは、寺院として宗教人として謹しむべきである。然るに、かかる戒律すら無反省な宗徒に無視されつつある傾向には、警鐘を乱打したい。皮肉にもそうした悪徳事業家は裕福な肉山の僧侶に多いときく。かかる観点から、前記の方々の報告を伺って、異口同音に教化者の自覚の下に努力され現に活動して居られることは喜ばしく、力強い限りである。

茲に、当発表をまとめるに当り、資料提供下さった各位に、厚くお礼申上げます。

（本論文は平成三年度浄土宗総合学術大会における発表要旨である）

情報収集手段としてのデータベース利用

水谷浩志

現代の我々は、高度な情報環境の中で日々生活を送っている。この情報の氾濫する高度情報化社会の中で、それぞれの情報の利用価値を高め、情報入手のための重複投資を回避する方法として、データベースと呼ばれるニューメディアを利用した情報技術が近年とみに注目を集めつつある。本稿では各界におけるデータベース利用の現状を紹介し、知的生産活動や学術研究支援のための情報収集ツール（道具・手段）としてデータベースがどのような利用価値を持つかについて検討してみたい。

データベースとは

データベースとは元々、米軍が食料、武器、弾薬などの情報（データ）を基地（ベース）において一括管理する必要から生まれた造語であって、一種の情報管理技術を意味している。通産省が発行している『データベース白書一九八九』の定義によると、「相互に関連のあるデータの集まり。複数のユーザーが種々の目的で利用できるよう、内容を高度に構造化することによって、検索や更新の効率化が計られたもの。一般には情報を統合化し、コンピューター処理が可能なファイルの形で蓄積する。」と述べられている。要するにコンピューターの支援のもと、多くの情報を特定の検索語（キーワード）を使って入手できるシステムのことで、言わば電子化された百科事典か図書館と言ったイメージで捉えると理解が容易である。例えば実際の図書館ではカード目録をいち

いちめくったり、書架をながめたりして本を探すのに対して、データベースではコンピューターの画面を見ながらキーボードに検索語や検索式を入力して探し出せるようになっている。

データベースの歴史

データベース開発の直接のきっかけとなったのは一九五七年のスプートニクショックにあったと言われる。人工衛星打ち上げでソ連に先を越されたアメリカは宇宙開発のような最先端科学技術情報の従来のような蓄積方法に見直しを迫られることとなった。元々、科学技術などの専門分野の研究開発には、先行する学術研究の成果を十分参照する必要があるが、そのためには、これまでどのような文献が発表されているかを効率よく調べられるようになっていなければならない。そうした目的を実現するために、六〇年代にはいってアメリカ航空宇宙局がロッキード社に開発を依頼したシステムが、今日のデータベースの始まりのひとつだと言われている。このシステムが七〇年代に入って商用化されるようになったが、まだまだ専用の端末と高度な検索技術を必要とする特殊なものであった。しかし、八〇年代になると、端末としてのパーソナルコンピュータの普及と通信回線の発達で一般の利用者がオンライン上で容易に利用できるシステムとなった。

データベースの情報提供形態は必ずしも通信回線を利用して自宅やオフィスからアクセスする方法に限られるものではなく、それについては後述するが、今回は現況のデータベースの主流をなすこのオンライン・データベースを中心に話を進めたい。

データベースの種類

データベースはその扱う内容によって大きく二つに分類される。ひとつは「全文（フルテキスト）データベース」と呼ばれるもので、情報の全文がそのまま電子ファ

イル化され、画面上で読み出せる。後で紹介する新聞記事データベースがこれに相当し、この他に企業情報、紳士録などがある。もう一方は「文献（レファレンス）データベース」と呼ばれるもので、文献の情報からインデックスに当たる部分を抽出して情報の所在を表したり、内容を抄録として提供したりするものである。同じく後で紹介する書籍・雑誌書誌データベースや特許情報、科学技術論文、医学文献などを扱ったものが多い。[注(1)]

データベースの流通構造

データベースは膨大な情報をコンピューター上に電子ファイル化することによって構築されるものであるから、その作成には特別の技術を持った専門家集団とその作成に要する相当の費用を負担できるプロデューサー（データベース作成業者）の存在が欠かせない。又作成されたデータベースは通常、ベンダー（あるいはディストリビューター）とよばれる流通業者によって一般の利用者に提供される場合が多い。つまりデータベースを利用しようとするものは、これらのベンダーとサービスを受けるための契約を結び、データベース利用に対する使用料を支払わなければならない。しかし最近ではパソコン通信を扱う大手商用ネットワークがゲートウェイサービスと呼ばれるデータベース利用のシステムを導入し、ベンダーとの直接契約と言った煩雑な手続きをとることなくデータベースが簡単に利用できるようになった。そのためパソコンユーザーの間にもデータベース利用が身近なものとして浸透しつつある。

国内外のデータベース・サービスの現状

現在世界で使えるオンラインデータベースの数は四千種類を超えている。このうち日本国内で利用できる海外の商用データベースの数は約千五百種類と言われている。[注(2)]一方、国産のデータベースの数は約二百種類である。そこで先ず、大手商用ネットワークによる国産データベー

スのサービスの現状を紹介することによってデータベース利用の実際をみていきたい。

大手商用ネットワークによるデータベースサービス

パソコン通信を扱う大手商用ネットワークのサービスは電子会議や電子掲示板、電子メールといったコミュニケーションを中心とするサービスが主流であるが、最近では新聞記事等のデータベースを提供するサービスが充実してきている。ここでは数ある商用ネットワークのなかでも特にデータベースサービスを充実させているニフティサーブ（ＮＩＦＴＹ－ＳＥＲＶＥ）を例に、どのようなサービスを受けることが出来るかを具体的に見ていきたい。

(1) 新聞記事データベースについて

まず、ニフティサーブでは、朝日新聞、読売新聞、毎日新聞、日本経済新聞、共同通信、日刊工業新聞等の新聞記事データベースが提供されている。新聞記事データベースというのは、今日、新聞社で日常的に行われている記事編集作業の電子化に伴い、日夜生み出された膨大な新聞記事を一定のルールに基づいてデータベース化し、一般の利用者が自宅のパソコンなどを通して利用できるように公開したものである。電子化されているため、文字の検索も容易で、記事入手の迅速性を売物にしている。

例えば朝日新聞の場合、一九八五年一月から現在までの毎日の記事全文を検索しその場で即座に入手することが出来る。検索の方法としては(1)思い付く言葉（キーワード／フリーワード）で検索する(2)キーワードが見出しに含まれる記事を検索する(3)新聞分類コードで検索する(4)日付・指定期間で検索する、といった方法があり、更に一度検索を行った結果に対して別の検索語を与えたり、検索期間を限定したりすることによって、検索範囲を絞り込んだり広げたりすることができる。又、これらの方法によって検索した新聞記事は(1)見出しのみ表示

⑵前文まで表示⑶全文すべて表示、というように出力結果を指定できるので、もし出力された記事の件数が多く、キーワード検索の限界から自分の求める記事以外が含まれている可能性（一般にノイズと呼ばれている）がある場合など、見出しのみを先ず先に表示して、その中から本当に自分に必要な記事だけを全文表示するといったことも可能である。更に表示された記事内容はそのままコンピューター上の磁気媒体（フロッピィディスク等）に保存できるので、その記事を自分の目的に従ってワープロなどで加工・編集したり、印刷したりすることも容易である。

現在のところ八五年以前の記事は当時の記事編集作業が電子化されていなかったこともあって利用出来ないという制約はあるが、過去に新聞を切り貼りして何十冊というスクラップブックを作ったり、自分に必要な記事を求めて図書館にある新聞の縮刷版やマイクロフィルムを長時間に渡って探し回ると言った経験を持つものならば、コンピューターの支援によって必要な記事を即時に、しかも自宅に居ながらにして入手できる新聞記事データベースの便利さは、十分理解できるものであろう。

⑵　雑誌・本等の情報を入手する場合

新聞記事データベースと並んで利用価値が高いのは雑誌・本などの書籍等に関する書誌情報データベースである。ニフティサーブを通して、データ提供会社である日外アソシエーツの「ＢＯＯＫ」や三菱総合研究所が提供する「国立国会図書館書誌情報」「日本出版販売書誌情報」が利用できる。書誌情報というのは書籍に関する「書名」「著者名」「出版社名」「発行年月日」「書籍内容の抄録」等の情報を意味するものである。例えば、これらの書誌情報データベースを使えば、膨大な書籍リストの中から著者も出版社もわからずタイトルだけが記憶にあるような本を手に入れるための情報を得たり、気に入った著者の本をすべて読んでみたいのだが、一体どれだけの本がどの出版社から出されているかが分からないと言った場合に、その一覧表や内容の概要を記した抄録を

手に入れたりすることが出来る。「BOOK」は八六年二月以降に国内で発行された書籍（学習参考書、マンガ、雑誌を除く）を収録している。情報は週毎に更新され、年刊三万～四万点の情報が追加されている。また「日本出版販売書誌情報」は本の大手流通会社日本出版販売が扱う本の書誌情報で、二九万三千件以上のデータを収録している。一方、「国立国会図書館書誌情報」は国会図書館にある蔵書の書誌データベースである。日本国内で刊行された本は、全て国会図書館に納本されることになっているので国内刊の本に関する書誌情報は全てこのデータベースによって手に入れることが出来ることになる。国会図書館には一般書籍に加えて、官公庁、地方自治体、国公立研究機関が発行した調査・実験・研究の各報告書等も収録されているので非常に広範囲に利用できるデータベースと言える。

次に雑誌に関して見ると、「MAGAZINE」や「雑誌インデックス速報」といったデータベースのサービスを受けることが出来る。「MAGAZINE」は先ほど書籍のデータベース提供会社として紹介した日外アソシエーツが提供する雑誌データベースで、さまざまな種類の雑誌、約千三百誌の情報（八一年から現在まで）が収録されている。検索の方法はキーワードによるもののほか著者名、掲載雑誌、刊行年月日等によって行える。一方、「雑誌インデックス速報」は週刊誌、隔週刊誌、月刊誌、隔月刊誌等、一般誌三三誌、コンピューター関連雑誌一八誌の主要記事をテーマジャンル別に独自に分類し、更に内容、見出しを編集して雑誌の発行日に合わせて提供するものである。

こうした書誌データベースや雑誌記事データベースは、新聞記事データベースのように記事全文を入手することは出来ないが、数多く発売される書籍・雑誌によって氾濫する書誌情報に溺れることなく、自分の興味ある分野のものだけを選び出す事が出来るために、非常に有効な情報収集の手段となりえる。

学術研究を目的としたデータベース

以上、商用データベースの実際の利用例を紹介してきたが、データベースは商用のものに限られるわけではない。学術研究の支援を目的として学術情報センターが一九八七年より、情報検索サービス（ＮＡＣＳＩＳ－ＩＲ）を行っている。これは現在のところ、全国の大学等の研究者や大学院生の研究活動、図書館の参考調査業務などを対象とするサービスに限られているが、既に三〇種類以上のデータベースと二千四百万件以上のデータ量を有し、手元の端末機（パソコン等）を使って希望の文献情報、書誌情報などを瞬時に検索することが安い料金で出来るようになっている。またこのＮＡＣＳＩＳ－ＩＲのデータベース・ディレクトリを利用すれば、現在全国の大学・研究所等で作成し、検索サービスを実施している学術目的のデータベース約千件の所在情報を得ることも出来る。[注(3)]

インフォメーション・ブローカーの存在

データベースを利用する場合、利用者がデータベース提供業者と利用契約を結び、検索システムの操作方法をマスターして自分で検索を行うわけであるが、データベースはそのシステムごとに検索方法が異なっている。そのため、多くのデータベースを利用して自分に必要な情報を入手する場合など、それぞれのデータベースの検索方法を熟知していなければならず、あまり実用的とは言えない。そんな場合は、インフォメーション・ブローカーと呼ばれる専門家に依頼して、有料で検索を代行して貰うことができる。インフォメーション・ブローカーは世界各地のデータベースと既に利用契約を結んでおり、豊富な検索経験を有する専門家（一般にサーチャーと呼ばれる）を揃えているので、急ぎの検索やコストがかかっても確実な結果を求められる調査の場合などに最適である。[注(4)]

オンライン以外のデータベース提供形態

データベースの提供形態は現在、通信回線を利用したオンライン方式によるものが主流である。それは、(1)必要な情報が直ちに入手できる(2)情報提供側が常に情報の更新をサポートしているので、利用者側はアクセスするたびに最新の情報を入手できる、といったメリットがあるからである。しかし、オンラインの場合、利用頻度が増すに従ってデータベース利用料以外に通信回線利用の為の費用（主に電話代）がかさむといった難点がある。現在この通信費のコストダウンをはかる方法が色々と試みられているが、それでも回線を利用する限り通信費は必ずかかるのである。[注(5)]

この問題を解消するのが、オフラインによる利用方法である。例えば、データベースが提供する情報を磁気テープや磁気ディスク、光ディスクに収録し、これをユーザーに頒布するといった方法である。特に入手する情報が大量に及ぶ場合はこの方法が威力を発揮する。現在のところ必要な機器類が高価で一般の利用者には馴染みの薄いものとなっているが、今後ハード面の技術開発によって量産化と低廉化が進めば非常に利用価値が高まってくるものと思われる。

その中でも特に注目株はＣＤ－ＲＯＭと呼ばれる光ディスク方式の読みだし専用装置である。音楽のコンパクト・ディスク（ＣＤ）と同じディスク盤にデータを記録し、専用の読取り装置にかけてパソコン上で検索する方式である。パソコンで一般に用いられているフロッピィディスクの数百倍の記憶容量を持っているため、文字だけでなく絵のような画像情報も扱うことが出来るのを売物としている。既に新聞記事の縮刷版や国語辞典、裁判の判例集など実用化されているものも多く、今後、データベース利用の新たな媒体として発展していくことであろう。[注(6)]

結び

以上みてきたようにデータベースの技術は、従来の活字媒体をその源とする情報収集手段に省力化の道を与えることによって、今後の学術研究や知的生産活動に新しい可能性をもたらすニューメディアと言える。何故なら、これまで情報入手のために投じられてきた人的資源を、今後は情報の利用そのものに有効に配分していけるからである。

また人的能力の限界から単独では収集不可能とされてきた沢山の情報を個人ベースでも充分利用することが出来るようになり、情報の公共化、非独占化といった望ましい状況を作り出すための促進剤となりうるであろう。

しかし、データベース技術を過信してバラ色の情報未来社会を論ずることなく、情報利用の目的を常に明確にしてこの技術を扱っていかなければ、その利用価値を高めることが出来ないのは言うまでもない。

注記

注（1）データベースの先端技術、科学技術庁編、一九八八、P3

注（2）梁瀬三千代：わが国における海外データベース・サービスの現状調査、情報知識学会誌 vol. 1、一九九〇

注（3）学術情報事務研究会編：NACSIS-IR総合マニュアル、電気・電子情報学術振興財団発行

注（4）三輪真木子：サーチャーの時代、丸善、一九八六

注（5）通信費を削減する為の方法としてオンライン上で利用者が検索した情報をデータベース提供者側でプリンターに出力してもらい、郵便等の方法で送付してもらうことが出来る。情報を出力する時間分だけ通信費を押えることが出来るが、郵送のため、迅速性が失われるといった欠点もある。

注（6）世界CD-ROM総覧一九八八、紀伊国屋書店

（本論文は平成三年度浄土宗総合学術大会における発言要旨である）

臨死体験と来迎・堕地獄

大室照道

一

近年、「臨死体験」や「末期医療」に関する研究は世界的に盛んになっております。そのきっかけとなった本にレイモンド・ムーディ・Ｊｒの『かいまみた死後の世界』（評論社）とエリザベス・キュブラ・ロスの『死ぬ瞬間』（読売新聞社）の二冊があります。これらはともに一九七五年に出版されました。『かいまみた死後の世界』は事故や心臓発作などで死にかけたり、実際に心臓が停止して医師に死を宣告された後、蘇生した人たちの体験を集めたものです。そして『死ぬ瞬間』の方は、「死にゆく人々との対話」という副題があるように、末期がん患者などの死が避けられない病気におかされた人のインタビューです。

「臨死体験」とは一般に前の方の、死にかけたが蘇生したという人たちの体験をさします。レイモンド・Ａ・ムーディ・Ｊｒは、バージニア大学および大学院で哲学を学び一九六九年に哲学博士号を取得し、三年間ノースカロライナ東部の大学で教壇に立った後、一九七二年にバージニア医科大学に入学し医学博士号を取得しています。現在はミルジェヴィル州立中央病院精神科に勤務しています。

ムーディは『かいまみた死後の世界』の執筆にあたり、約一五〇の臨死体験例を集めました。ムーディはこれを次の三つに分類しています。

一、担当医が臨床的に死んだと判断、宣告、断定した後に蘇生した人たちが体験したこと。

二、事故、重傷、病気などのために、物理的肉体が死に瀕した人たちが体験したこと。

三、蘇生した人が、自分が体験したことを、臨終の場に居合わせた人たちに話し、さらにその人たちがその内容をわたしに報告したもの。(注、二)

この体験例には死を体験した人々のタイプが人種や年齢など多種多様であるにもかかわらず、同じような体験をするという特徴があります。これを整理してムーディはこの共通点をすべて含んだ典型的なモデルを組み立てました。「臨死体験」をした人は必ずしもこのモデルのような体験を全てするわけではありませんが、このなかのいくつかを体験する場合が多いといわれています。(注、二)

ムーディの「臨死体験」典型モデル

私は瀕死の状態にあった。物理的な肉体の危機が頂点に達したとき、担当の医師が私の死を宣告しているのが聞こえた。耳障りな音が聞こえ始めた。大きく響きわたる音だ。騒々しくうなるような音といったほうがよいかもしれない。同時に、長くて暗いトンネルの中を、猛烈な速度で通り抜けているような感じがした。それから突然、自分自身の物理的肉体から抜け出したのがわかった。しかしこの時はまだ、今までとおなじ物理的世界にいて、わたしはある距離を保った場所から、まるで傍観者のように自分自身の物理的肉体を見つめていた、この異常な状態で、自分がついさきほど抜け出した物理的な肉体に蘇生術が施されるのを観察している。精神的には非常に混乱していた。

しばらくすると落ちついてきて、現に自分がおかれている奇妙な状態に慣れてきた。私には今でも「体」が備わっているが、この体は先に抜け出した物理的肉体とは本質的に異質なもので、きわめて特異な能力を持っていることがわかった。まもなく別のことが始まった。誰かが私に力をかすために、会いにきてくれ

た。すでに死亡している親戚とか友達の霊が、すぐそばにいるのがなんとなくわかった。そして、今まで一度も経験したことがないような愛と暖かさに満ちた霊－光の生命－が現れた。この光の生命は、私に自分の一生を総括させるために質問を投げかけた。具体的なことばを介在させずに質問したのである。さらに、私の生涯における主なできごとを連続的に、しかも一瞬のうちに再生して見せることで、総括の手助けをしてくれた。ある時点で、私は自分が一種の障壁とも境界ともいえるようなものに少しずつ近づいているのに気がついた。それはまぎれもなく、現世と来世との境い目であった。しかし、私は現世にもどらなければならない、今はまだ死ぬ時ではないと思った。この時点で葛藤が生じた。なぜなら、私は今や死後の世界での体験にすっかり心を奪われていて、現世にもどりたくはなかったからだ。激しい歓喜、愛、やすらぎに圧倒されていた。ところが意に反して、どういうわけか、私は再び自分自身の物理的肉体と結合し蘇生した。

その後、あの時の体験をほかの人に話そうとしたけれど、うまくいかなかった。まず第一に、想像を絶するあの体験を、適切に表現できることばが全然見つからなかった。それに、苦労して話しても、物笑いの種にされてしまった。だからもう誰にも話さない。しかし、あの体験をしたおかげで、私の人生は大きな影響を受けた。特に、死ということについて、中でも、死と人生との関係に関する私の考え方に、大きな影響を受けた。

このモデルは、その後の「臨死体験」研究に大きな影響を与えました。しかしムーディの研究は厳密さを欠く点がいくつかあります。そこで心臓外科医のマイクル・B・セイボムはムーディの研究では死を宣告された患者だけではなく、単に重体だった患者も体験例に入れているのに対して、確実に心臓が停止した後に蘇生した患者のみの調査をしました。

また、セイボムは意識不明に陥ったと思われる間、自

分の肉体の周辺で起こっていた出来事を後で思い出せた者が多かったとムーディが書いたことに対して、ムーディはその裏付けをとっていない点を指摘しています。セイボムは心臓外科医ですから、このような患者を一〇〇例以上扱っていました。(注、三) このような点から詳細に「臨死体験」における手術中の体験を調査しています。これによるとその場にいた、専門家以外にはわからないようなことまで患者が記憶していることが報告されています。(注、四)

これは「臨死体験」を実体験とは考えず、瀕死の状態にある脳が幻覚を見ているのだとする立場に対する、大きな反証となっています。

現在わが国では、丹波哲郎氏などに代表されるように、「臨死体験」をオカルト的に考える人たちもあるようですが、アメリカではより学術的にとらえる面が多いようです。

『臨死体験』(ブルース・グレイソン、チャールズ・P・フリン共編、春秋社) という論文集があります。原書は一九八四年に刊行されており、高い評判を得たようです。内容の紹介はひかえますが、執筆者の一覧をあげます。医学、心理学、哲学、看護学などいろいろな立場から論文が寄せられていることがわかると思います。

また、天文学者のカール・セイガンが論文を寄せているのも目にとまります。

『臨死体験』春秋社　執筆者一覧

ケネス・リング
　コネチカット大学心理学教授
ラッセル・ノイエス
　アイオア大学病院精神科
ドナルド・J・スライメン
　アイオア大学病院精神科
ブルース・グレイソン
　ミシガン大学医学センター救急精神科
エルンスト・ロディン
　ミシガンがんセンター医学部長

マイクル・セイボム
エモリー大学医学部心臓病学助教授
ロナルド・K・シーゲル
カリフォルニア大学LA校医学部精神科
ジョン・C・ギブス
オハイオ州立大学心理学助教授
ダニエル・B・カー
ハーバード大学医学部講師
カール・セイガン
コーネル大学惑星研究所教授
カール・B・ベッカー
大阪大学文学部教授(現、筑波大学宗教哲学系教授)
マイクル・グロッソ
ジャージィ・シティ州立大学哲学科助教授
レイモンド・A・ムーディ・Jr
ミルジェヴィル州立中央病院精神科
アナリー・R・オークス
シアトル・パシフィック大学救急医療看護学助教授
アンソニー・リー
『RNマガジン』編集長
キンバリー・クラーク
ワシントン大学医学部ソーシャル・ワーク学助教授
チャールズ・P・フリン
マイアミ大学社会学助教授

二

「臨死体験」例の多くでは、ムーディの典型例にもあるように、光に包まれた人物、あるいは生命に出会います。そしてほとんどの場合、安らかな満ち足りた気持ちになると言われています。これは、浄土教の知識がある人ならすぐに、阿弥陀仏の来迎を連想させるものです。阿弥陀三尊が二五人の菩薩とともに白雲にのり迎えにくるところを描いた「来迎図」は、宗教的信仰だけによるものではなく、実体験にもとづいていたものだと考えても良いでしょう。

また経典などには阿弥陀仏の来迎について多くみられますがここでは『観無量寿経』の記述を例として揚げておきます。

阿彌陀如來與二觀世音大勢至無數化佛百千比丘聲聞大衆無數諸天七寶宮殿一觀世音菩薩執二金剛臺一與二大勢至菩薩一至二行者前一阿彌陀佛放二大光明一照二行者身一與二諸菩薩一授レ手迎接觀世音大勢至與二無數菩薩一讃二歎行者一勸二進一。（注、五）

これに対して地獄の体験は非常に少ないと言えるでしょう。エバグリーン州立大学のジェームズ・リンドレイ、セシン・ブライアン、ボブ・コンレイの三人の研究者によると地獄の「臨死体験」をする確率は〇・三%としています。（注、六）

エバグリーン州立大学の研究者たちは地獄の体験例を一つだけ報告しています。

エバグリーン州立大学による地獄の臨死体験例（要約）

下の方へ行ったんです。下は暗くて、みんなわめいてました。火（が燃えていました）。みんな水を一口飲みたがっていたんです……。そのとき誰かが私のところへ来ました。誰だったかわかりませんが、私を脇へ押しやって、「こんなところへ来るんじゃない。上へ戻れ」と言ったんです。（注、七）

これによく似た例が『往生要集』にあります。

八阿鼻地獄者。在二大焦熱之下一欲界最底之處一。罪人趣二向彼一時。先中有位啼哭哭レ偈言。一切唯火炎。遍レ空無二中間一。四方及四維。地界無二空處一。一切地界處。惡人皆遍滿我今無レ所レ歸。孤獨無二同伴一。在二惡處闇中一。入二大火炎聚一。我於二虛空中一。不レ見二日月星一。時閻羅人以二瞋怒心一答曰。或增劫或減劫。大日燒二汝身一。（注、八）

「悪處闇中に在り」、「大火炎聚に入る」および「時に閻羅人瞋怒心をもって答えて曰く」などの記述がエバグリーン大学の体験例に相応しています。

三

わが国の古典においては、『今昔物語』、『日本往生極楽記』、『宇治拾遺物語』などに「臨死体験」が見られますが、本論文では『日本霊異記』(注、九)を見てみたいと思います。

『日本霊異記』は薬師寺の僧、景戒によるもので正しくは『日本国現報善悪霊異記』といいます。景戒については生まれなど詳しいことは判っていません。『霊異記』の成立年代は、下巻の序文に延暦六年(七八九)また下巻の三九話に嵯峨天皇の弘仁一三年(八二二)の記述がありますので、八世紀から九世紀にかけて成立したと思われます。

次にその体験例を揚げますが、まず上巻、中巻、下巻の何話目かを示し、題名を揚げ、かっこの中に「臨死体験」に関する記述を短く示しました。また、好ましいと思われる体験をしたものに、○、地獄へ行ったり閻魔大王に会った場合は、●をつけてみました。

『日本霊異記』

○ 上巻、五話
三宝を信楽しまつりて現報を得し縁
「黄金の山、聖徳太子、僧に会う」

○ 上巻、二一話
勤に佛教を求学し、法を弘め物に利あらしめ、命終の時に臨みて異しき表を示しし縁
「西方極楽浄土に向かって正座、光が部屋を満たす、(蘇生せず)」

● 上巻、二七話
邪見ある仮名の沙弥の塔の木を斫きて、悪報を得し縁
「地獄の火がせめてくる、体を焼き焦がす(蘇生せず)」

● 上巻、三〇話
非理に他の物を奪ひ、悪行を為し、報を受けて奇しき事を示しし縁
「二人の使いがくる、黄金の宮殿、大王、妻、父に会う、川がある、釘、鞭で責められる」

● 中巻、五話
漢神の崇に依り牛を殺して祭り、又放生の善を修して、以て現に善悪の報を得し縁
「七人の異形のもの、高い楼閣の宮殿、閻魔大王に会う」

● 中巻、七話
智者の変化の聖人を誹り妬みて、現に閻羅の闕に至り、地獄の苦を受けし縁
「二人の使い、行基のための黄金の宮殿、神人二人（閻魔には会わず）」

● 中巻、一六話
布施せぬと放生するとに依りて、現に善悪の報を得し縁
「法師五人、優婆塞五人、黄金の宮殿、獄卒に会う」

● 中巻、一九話
憶に心経を持せし女の現に閻羅王の闕に至り、奇しき表を示しし縁
「閻魔大王に会い、般若心経を読む」

● 下巻、九話
閻羅王の奇しき表を示し、人に勧めて善を修せしめし縁
「武者、河、輝き光る楼閣、人物、妻、閻魔大王（地蔵菩薩）に会う」

● 下巻、二二話
重き斤もて人の物を取り、又法花経を写して、以て現に善悪の報を得し縁
「四人の使者、野原、大勢の人々、河、黄金の宮殿、閻魔大王、熱鉄の柱を抱かされる」

● 下巻、三七話
因果を顧みずして悪を作し、罪報を受けし縁
「轟く声、閻魔大王に会う、太幸府に申告書を出す」

全部で一一例揚げてみましたが、蘇生しなかった例が二例ありますから、厳密には九例が「臨死体験」の例と言えるでしょう。この中で七例が閻魔大王に会っています。現代の例では前述のように、地獄の体験は非常に少

ないのですが『霊異記』では八割近くが地獄の体験をしています。そして、黄金の宮殿を見ているものが六例あります。これは現代の例で光を見ているのに関係があるのではないかと思われます。そして河を見ているのが三例あります。これは現代の例で境界に出合うものに相当しています。

蘇生はしていませんが極楽往生したものが一例。聖徳太子に会うものが一例あります。このように、好ましいと思われる体験例が少ないのが『霊異記』の特徴です。

四

いままで「臨死体験」について述べてきましたが、残念ながら現代の日本の「臨死体験」の研究は、アメリカにくらべ大変おくれています。多くの症例を集めそれを統計的に処理することが必要でしょう。しかし一般的に言えば、現代の日本の「臨死体験」は安らかな、穏やかなものが多く地獄の体験は少ないようです。ムーディの典型モデルと良く似ているといってもよいでしょう。

ところが、インドの「臨死体験」では多くの場合ヒンズー教の死の神ヤムラージュに会うとされます。ヤムラージュは閻魔大王にあたりますから、『霊異記』の作成された八～九世紀の日本では、現在のインドに似た体験をしていたと考えても良いのではないでしょうか。もっとも『霊異記』は単なる説話集ですから断定はできません。

マイクル・グロッソは前に揚げた『臨死体験』の中でユングの元型の理論から「臨死状態における元型の基本的役割は一定であるように思われるが、投影される内容は、文化その他の個人的変数によって変わるのである。」(注、一〇)と述べていますが、日本人の「臨死体験」の元型が『霊異記』の時代から現代までに、社会、科学技術、宗教意識の変化にともなってインド型から欧米型に近いものに変わってきたと私は仮説をたてています。

(本論文は平成三年度浄土宗総合学術大会における発表要旨である)

注

一、レイモンド・A・ムーディ・Jr、『かいまみた死後の世界』、評論社、二六頁
二、レイモンド・A・ムーディ・Jr、前掲本、三一頁
三、マイクル・B・セイボム、『「あの世」からの帰還』、日本教文社、一〇頁
四、マイクル・B・セイボム、前掲本、一〇二頁
五、浄土宗全書、一巻、四六頁
六、レイモンド・A・ムーディ・Jr、『光の彼方に』、TBSブリタニカ、四六頁
七、レイモンド・A・ムーディ・Jr、前掲本、四四頁
八、大正大蔵経、八四巻、三五頁、下
九、『日本霊異記』、日本古典文学全集、小学館
一〇、ブルース・グレイソン、チャールズ・P・フリン、『臨死体験』、春秋社、二〇七頁

保育と教化に関する一考察

――幼稚園教育要領を中心に――

家田隆現

1　現行浄土宗保育指針の問題点

浄土宗保育指針の書名が示すとおり、これは浄土宗保育施設に勤務する教職員に対して浄土宗保育はどう実践すべきかというマニュアルである。だから文部省が昭和二十三年に刊行した「保育要領」を底におき、更に学校教育機関として我国独自の位置付けをするに当り、幼稚園教育の内容のあり方について研究を重ねた結果、昭和三十一年に「幼稚園教育要領」と昭和三十九年に改訂された「幼稚園教育要領」を下敷にして作成されたものである。

従って「幼稚園教育要領」に盛られた幼稚園教育の目標を達成するために打ち出された「健康、社会、自然、言語、音楽リズム、絵画制作」の六領域と、「保育所保育指針」が保育内容を発達に則して区分し、二歳未満児は「生活、遊び」二歳では「健康、社会、遊び」三歳では「健康、社会、言語、遊び」四～六歳では「健康、社会、言語、自然、音楽、造形」の領域を設定しているのを受けて、浄土宗の宗儀にのっとってどう実践していくか、を述べたものでなければならなかった。

しかるに昭和四十三年発行、昭和四十八年及び五十七年に改訂された浄土宗保育指針の目次を追うと、

保育される方々に……1
第一章　仏教の教え……2
第二章　仏教保育者として……37
第三章　浄土宗の保育の心……47
第四章　仏教保育の目標……52
第五章　浄土宗保育の指針……57
第六章　仏前の作法……67
第七章　年中行事の解説……69
第八章　年中行事の話……78
第九章　行事と儀式の歌……105
あとがき……146

となる。幼稚園教育要領と対応できるのは第五章　浄土宗保育の指針一一頁分だけであり、これに第三章　浄土宗の保育の心を加えても総頁の中に一〇％を占めたのみである。

もちろん目標とする教育内容が文部省及び厚生省の内容を受けた形で浄土宗保育の理念が生かされていれば問題はないだろう。

しかしここに登場する浄土宗保育の内容は一般道徳論であり、たてまえ論であり、仏前奉仕や年中行事、仏教儀式である。仏教概論や宗史、或いは教義の解説もあるが浄土宗保育の内容がない。

第三章には浄土宗の保育の心　に念仏を子どもに唱えさす理由が述べられている。即ち、

「南無阿弥陀仏というなかの阿弥陀仏というのは、仏さまのお名前です。南無というのは、どうぞということです。仏さまどうぞお救いください。お守りくださいというので、そのお名前を呼ぶのです。

みなさんが、お母さん、わたしをだっこして、というのと同じなのです。

といった平易なことばでわからせるようにしたい。

このような仏のみ名を一生となえると、心が美しくなって、正しい行ないが出来るようになる。といったこと、そのような心の美しい、正しい行動をする幼児は、いつも仏さまのお守りをうけることが出来る。といったことを保育のなかで幼児の心と行動とに植えつけるよう

にすることである。」（四八頁）

念仏申すことをしつけようというのである。このパターンが浄土宗保育の指針には随所に散見される。

＜健康＞

○休息の大切なことに気づかせ、一分でも二分でも静かに精神統一をさせる訓練をする。（禅定は休息だろうか。訓練なのか）

○だれとでも仲よくし、きまりを守って遊ぶ（画一主義、全体主義というべきか）

＜社会＞

○すすんで仏様の教えをきく態度を身につける（形だけ聞いていたのでは意味がない、お説教を喜ぶ子はいない）

○和の精神をしっかりと身につける（大人でもむづかしい和の精神を先生たちはどうして身につけさすのか）

○うそをつかない（文化文明は生れない）

○お寺の役割について知る（葬式と観光とご利益さん以外に何かあるのか）

＜指導上の留意点＞

○奉仕をよろこぶ気持、労作をいとわない根性の芽生えを大切にしたいものである（人のためにしてあげる喜びを根性を育てるとは）

＜自然＞

○自然の事象におどろきや親しみを感じ―大いなる力の存在を知る（阿弥陀仏は造物主ではない、自然の事象は怖れを感じても親しみは感じない）

＜言語＞

○仏様の教えとしてのことば（聖句）や、御法語に親しむとともに、それを日常生活の中に生かすようにする。（日常生活にご法語など持ちだす幼児がいるだろうか）

＜音楽リズム＞

○音に関係のある仏教の楽器に興味と理解を深める。

〔かね、木魚、伏せがね、梵鐘半鐘、割笏など〕

（現実には無理）

○南無阿弥陀仏のお念仏のリズムに親しむ。

○東洋的な音律への親しみをおぼえる。

〈絵画製作〉

○どんなものも、生かして使うことに、ねうちのあることに気づかせる。

○身近な環境、特に仏教的文化財に深い関心をもつ。

（いづれも幼児には無理）

（　）内は発表者私見

2　新しい幼稚園教育要領のねらい

「育」は〝育てる〟面と〝育つ〟面を持つ。自ら育つ力を伸すためには子どもたちに自由を与えねばならない。自由を与えられた子どもたちは自ら選んだ遊びに打ちこむ。その中から自分で判断したり、他と協調したりといった生きていく上で大切なことを学ぶ。自由は放任ではない。基本的生活習慣のしつけはせねばならない。「よい子」を作るのでなく、変化に対応してみづから判断し、新しい行き方を考えたりするような、柔軟で適応力のある個性を持った子を作る必要がある。（河合隼雄）

幼稚園教育要領の改定が二〇数年ぶりになされた裏には、幼児を取り巻く環境の変化に対応した幼稚園教育のあり方を問い直す必要が生じたからである。

㈠　遊び場の喪失

子どもは家の中での生活が多くなり、遊びを失ってきた。遊びは幼児にとっては大切な学習であるが、遊び場が喪失し、見よう見まねの自己学習をする場が失われた。

㈡　自然の喪失

自然とのかかわりのなかで自然の変化、巡り、因果関係、時空の関係を丸ごと体験的に認識させてくれる。自然は畏怖、畏敬の気持をおこさせるものであるが、生活の便利さ合理化は時間と手間ひまかけて自分の体に覚させ、組みこんでいく学習

のしかたを子どもから取り上げようとしている。

(三) 多様な価値感

過度の情報化社会となり、子どもの生活にも選択の能力を超えて入りこみ、多様な価値感に振り回されている現実が生じた。

(四) 競争社会

経済成長が学歴社会を拡大し、受験戦争をもたらし、教育を画一化した。教育産業が生れ、幼稚園にまで及んで、知識技能詰めこみの促成栽培教育がふえてきた。(高杉自子)

これらの事情を踏まえて幼稚園教育の方向を具体的に示したのが平成二年度から実施されている新しい幼稚園教育要領である。

その底流にあるものは幼児の生活をたいせつにすることである。保育実践の上では一人一人の発達の課題に対応した指導をすること、幼稚園修了までの幼稚の生活する姿を見通すこと、である。

幼稚園教育の基本は物的人的な「環境」を通して行うこととしている。このために重視せねばならない点は

① 幼児期にふさわしい生活の展開

② 遊びを通しての総合的指導

③ 一人一人の特性に応じた指導

そこで幼児期の発達の側面から領域が再編成された。従来の六領域は小学校の教科と似ているため教科的な指導になっていたのを改め健康、人間関係、環境、言葉、表現に再編成された。幼児の発達の道筋はおおよそ一定しているからこれを見通した教育計画が立てられねばならない。そのために具体的なねらいと内容を設定し、それにふさわしい環境を構成し、幼児が望ましい方向にむかってみづから活動が展開できるように必要な援助をすることである。(高橋一之)

3 浄土宗保育指針は如何にあるべきか

概観した現行浄土宗保育指針を新幼稚園教育要領に合せて改訂しても、形の上で六領域が五領域になっただけ

で、保育現場の保育者が日々の保育の中で浄土宗の精神を生かすことにはつながってはこないのではなかろうか。

それは先に揶揄したとおり、幼児の理解を超える仏教哲理や念仏の精神を上面の形だけで示そうとするところに無理がある。勿論、保育者にとっても難解な浄土宗のポリシーが幼児に伝わるはずもないし、現行の浄土宗保育指針を保育者に与える園長は多いが、これをテキストとして学習会を開いたり、指針に目を通したりする園や個人は微々たるものであった。

威儀即仏法で形が整えば自然に理解されるとも、ただ一向に念仏すべし、で疑わず念仏さえ申しておればすべてが解決されるとも、幼児に理屈は不要だともいえようが、それは浄土宗教師の怠慢のいいわけである。文部省はこのたった一〇頁余の新幼稚園教育要領を作成するために一〇年余の歳月と、何百人にも及ぶ学識経験者や文化人を動員しているのである。

浄土宗保育指針は保育関係の浄土宗教師五名がそれぞれの項目を分担して執筆したと聞き及んでいる。期限も一年余と短く、十分納得のいく原稿ができたとは考えられない。

浄土宗の教儀には保育思想は含まれていない。それは幼児が親の養育権に属する存在だからであろうが、日本人の思惟方法として子どもと老人を神、異人と考えたところにあるようである。神の手の内にある高齢者や乳幼児は自由にさせておこうとする考えである。

明治以後の近代浄土宗の教化の対象は学齢期に達した児童であった。終戦後の幼児施設の急増から文部省の指導に基づき学校教育の一環となって保育理論の必要に迫られて俄かに編集されたものだったのである。従ってその内容がしつけ中心の、上からおさえるやり方になったのはやむをえまい。

浄土宗が五重相伝を頂点とする教化の形態をとる限り、幼児教育に目はむけられまい。老病死中心となるのは必然である。

お念仏は誰でも唱えられるところに意義があろう。弥陀仏の光明に遇って心意柔輭となって善心が生ずるので、

善い子になれ、と命令してよい子になるのではない。

親が合掌して念仏申す環境であったなら、幼児はその文化的行動を人格の基礎に据えるであろう。親が時として念仏申すことに一心不乱になれるならば集中力の備った子となろう。親に安心があれば安定した心情を持つ子になろう。親の生活態度をこそ子は学習するのである。

従って浄土宗保育の現代のポイントは親たち養育者の教化であり、やや長じては保育者をいかに教化するかである。後はただ薫習をまつのみではなかろうか。

幼児には可能性の芽が芽生えている。いわゆる仏性である。保育者や養育者は何故これを認めようとしないのか。刮目すれば養育者も保育者も幼児も平等である。共に教えられるものは多いはず。鼎の足のように三本が平等に力を出しあって生きているのである。拝みあえるような生活であってほしい。

念仏申すのは幼児の課題ではない。試行錯誤が許されるような暖い心くばりのできる保育者が育つ保育指針が確率されねばならない。

参考

○浄土宗保育指針……浄土宗保育協会
○幼児保育小事典……日本らいぶらり
○浄土宗の教え……知恩院浄土宗学研究所
○新・幼稚園教育要領を読みとるために……ひかりのくに株式会社

（本論文は平成三年度浄土宗総合学術大会における発表要旨である）

「いのち」の教化の研究をめぐって

佐藤雅彦

「いのち」の教化の必要性

脳死・臓器移植を中心とした「死」の問題は、ほんのわずかな一端にすぎない。我々が考えなければならない問題は、生命の誕生に関すること、「老い」をめぐる「生きがい」や、痴呆性疾病の介護のこと、「病」をめぐっては、ガン告知やその当事者たちに対する精神的援助のこと等々、単に生物学的「生命」の問題として処理し得ない、人として生きるうえで考えられる「命」の問題、これをここでは、「いのち」として扱うこととする。

しかし元来、仏教の立場から考えると、「いのち」の問題は、人、人間のいのちだけでは論じられない。「sattva」（衆生・有情）の語が示すように「いのち」は、「生きとし生けるもの」として考えられなければならない。「一切衆生悉有仏性」、「山川草木悉皆成仏」等に見られる生きとし生けるものの発想からすれば、今日しきりと話題にされる地球規模の環境問題も、「いのち」というキーワードのもと、同じ領域において論じられなければならないことが頷ける。

ところで、「これら『いのち』の問題に、我々宗教家が関わる必要があるのだろうか。」「大切だと思っても、取り止めのないことで、一部の専門家に任せておけばいいこと。」といった意見を耳にすることがある。たしかに、一ケ寺の主として檀信徒に接し、一般的寺務に追われる日々をおくる我々宗侶の実態で、必要外のことに無益な労力を費やさない姿勢のあることは、否めない。

しかし、それらの懸念を抱く宗侶に、あえて二つの疑問を投げかけたい。

一つは、宗教家の使命を「教えを伝えるもの」「教化者」として定義するとき、その対象は、自分以外の他者であって、社会であらねばならない。社会の中の一部分として檀信徒がいるのであり、檀信徒のみの教化を考えればいいという宗教家の姿勢は反省されるべきものではなかろうか。我々宗教家の教化の対象は、一人一人の檀信徒を通して、社会全体にはたらきかける眼差しをもたなければならないのではなかろうか。檀信徒の一人から「いのち」の問題について尋ねられたら何と応えるのか。

今一つは、人として、一人の人間として「あなたは、どう考えますか」という、主体的な「いのち」を問う疑問である。確かに、脳死が生じる確率は、数千人に一人といわれているが、いつ我々やその家族にこのようなケースが生じるとも限らないではないか。また、我々の家族に、他者の臓器を移植しない限り、あと数日の命といわれるような子供がいたりした場合、我々はどんな判断を下すのか。他人のそらごととしては解決できない問題ではなかろうか。このように、我々は、当事者の立場にたった状況を想定して、その苦悩のありさまを思いやるとき、初めて、現代の「いのち」について学ぶことの重要性を認めることができるだろう。

「いのち」について、学ぶだけではすまされない責務を負っているのが、宗教家として生きる我々だろう。無論、宗教家という「職業」に責務を負わされているのではない。宗教家という「生き方」が、「いのち」に対する責務を感じさせるのだ。

なぜなら、釈尊や祖師の教えの中に「私が」生きようとし、と同時に「他者に」その教えを伝えることを目的として生きていくとき、私も他者も、共通の「いのち」という「場」において、その「いとなみ」のすべてがなされる。「いのち」は、我々の存在の根源であり、宗教の根幹である。換言すれば、「いのち」の問題は、宗教における「生命」といえよう。こと、いのちの問題に関しては、「譲ることはできない」「一歩も退けない」とい

う気概は、宗教家としての「生き方」が自ずと興せしめるものにちがいない。

かかる「いのち」をどう説くか、自分が学ぶだけではなく他者に「いのち」を通して、祖師の教えをいかに伝えていくのか。またあるときは、祖師の教えを通して「いのち」をどのようにして充実させていくのか。この表裏一体の「いのち」の教化が、さらに深く、これからの時代は求められるだろう。

「現代」の教化と「いのち」の問題

「現代」という時代について分析すれば、それのみでいく篇もの論釈を編めるだろう。だがここでは、いつの時代にも「現代」が、前時代をはじめ比較する時代から「多様に変容」した社会を構成するものの上で論じられてきたところから、「現代」を「多様に変容する社会」という程度にとどめておく。

とりわけ、急速な変容をたどった今日の社会においては、教化の施策も多様な対処方法を講じていかなければならない。その意味でも、高度な先端医療から生じた脳死・臓器移植をはじめとする「いのち」の問題に、我々がどう取り組んでいくのかという命題は、「現代」の教化はいかにあるべきかということの一分野としても、意味づけを認められるだろう。

「いのち」の教化の研究について

生命科学の領域として扱われる問題に、我々が取り組もうとしている「いのち」の問題もおおよそ含まれる。生命科学の各々が極めて微細であって、かつ膨大に広い世界を相手にする。それに対して今、我々が問題とする「いのち」は、おおよそ人間の営みを中心とし、なおかつ医療の中で生じている「こころ」の問題に絞り込まれてくる。しかし、それとて初歩から学ばなければならない。この数年の間に、多くの人が、脳死や臓器移植について、あるいは、ターミナル・ケアについての本を読ま

れ、話を聞き、知識を身に付けられたことだろう。研究は初歩から始まることは疑うまでもない。

果たしてそれが、「教団の利」となるような成果にまで高められてきているだろうか。論者はそこで、研究を行う人や機関が、ともすると、「研究」をしつつも「研修」に終わってしまっている危惧を感じている。つまり、先に述べたごとく、初歩的知識を身に付けるし、課題について学び続けていくことだろう。だがそれは、あくまで個人の研修の域にとどまり、教団を利する研究には及ばない。

勿論、研究者といわれる人の多くがそれに気付いているように、研究の「評価」は、その専門領域を研究する、研究者自身が一番知っていることなのだ。「いのち」の問題に限らずとも、教団の内部に属し、教団にとって何らかでも有益となる研究を考えるのであれば、専門領域の研究者以外にも、その研究を遂行していくことが、教団もしくは各教師にとって、「△△だから、○○な意義がある」という、平易で明確な『意味付け』を提供することが必要とされてしかるべきだろう。その基本的な手続きがなされていない研究は、ともすれば、独り善がりの、自己満足的で、自慰的なものに陥りやすい。

だが、リアルタイムにその成果を待ち続けている人々が存在する「いのち」の問題に関しては、社会の要求を満たす、あるいは、より要求と等しい次元へアプローチしていくであろう研究成果を生み出していかねばならない。

特に、「いのち」の問題に関する研究を行うときの基本的作業として、釈尊や祖師の残した言葉を通して、その教えのなかに、生、死、生命、等の問題とされる概念を抽出する行程がある。想像のとおり、祖師方の言葉の中には現代に必要とされている教説は、ダイレクトには明示されていない。

では、どうしたらいいのか。これまでは、「行間を読む」という言葉が使われることもあった。しかし論者は、これを、「信仰の解釈学」と読み替えたい。

我々の毎日の生活、これも祖師の教えを依りどころに

しながら積み重ねているとはいえ、生活の中で起こっている様々な事象は、我々自身初めての経験であり、むろん、祖師の時代には、起こり得なかったことだろう。つまり、日常の生活ですら、自身が祖師の教えをもとにしながら、積み重ねている。「法は人により広まる」というように、教え（法）は、各人の生活に基づき、同時に各人の信仰的思慮により、解釈されていく。

これを踏まえて考えれば、祖師の教えを、「私はこのように頂戴している」という、極めて主体的な教えの頂きようで、眼前の事象に対する判断の処し方も、自ずと異なりが生じてくることを、だれが否定し、だれが否めよう。例していえば、自然な営み以外の、一切の人為的な生命操作を否定する考え方も間違いではなく、より多くの社会の役に立つ仕事をしようと誓い、他者の臓器の提供を受けても生きたいと願う生き方も決して罪とはいえない。「いのち」の問題、総じては、現代の教化全般に渡って、自らの「信仰の解釈学」を持ち得た者が、多様に変容する社会にも安住の島に住せしむるのかもしれない。

研究の二つの方向性

「いのち」の教化をさらに、効果的で効率的に、推し進めていくためにはどうしたらいいのか。論者は、一部の専門研究者に任せておけばいいという時期は終わったと考える。一宗の総力規模で次の二点を推進するとき、「次の時代には何をなすべきか」かなり見えてくると確信する。

一つは、「いのち」の教化に対する研究の、抜本的な編成である。今日までの教団の研究スタッフが、宗内の限られた研究者によって凡そなされてきた。無論そこには、経済的な問題もあるのだが、宗内外を問わない「依託研究」を有効的に取り入れるべきだろう。より質の高い研究成果を得るためには、「人材」を宗内既存の研究者だけに求めていては、既に先が見えている。

ネットワークが時代のキーワードになっている現在、

宗内寺院に所属する「いのち」に関与する職業従事者を掌握する必要は、至急の課題だろう。医師、看護婦、病院従事者等々。同時に、どれくらい宗門の要請に協力しようとする、または学んでみようという意識があるか、調べる必要があろう。そうすることで、「浄土宗」という教えと御縁をいただいている自覚を植え、育てることに繋がり、そこから研究協力者も抽出されてこよう。

二つには、「いのち」の教化をする上で、最も説得力があるのは、実体験に基づく事例である。しかし、凡そ感情レベルのエピソードに終わってしまい、教化の材料にまで高められていない。急を要して、全国宗内寺院または、先にあげた医療協力者から、「いのちの問題を、念仏によって克服した」人達の体験談、事例を収集する必要がある。

「いのちがあってもなくても、同じなんだってところへきているんです。(死は)カーテンの向こうに行くぐらいなものだと思うんです。(中略)生きること、死ぬことっていうのは、ある点から一つになって、その先は今と変わらないわけです。」

(寺本松野著『そのときそばにいて』より)

これは、浄土教の信仰をもった末期ガン患者の女性が看護婦でシスターの寺本氏に語っている「生も死も乗り越えた心境」である。

このような「いのち」の問題に、祖師の教えによって「救い」を感じることのできた事例の収集は、「生きた念仏」を人に伝える教化の第一級の研究資料となるだろう。

病む人への教材作り

今、現に心の支えを欲している人に、宗教家が、ダイレクトにはたらきかける方法、病院へ訪問すべきか否か等より、間接的ではあれ、欲しいと思ったときいつでも手に取れる教材を三点だけ指摘しよう。

一つは、「大人の絵本」的なものだ。病床にある時は、長く難解な文章は、身体に辛い。病人が故郷や、幼い頃

の憧れの世界をイメージできるような絵や、写真にわずかな言葉（教えの詩）を添える。

二つには、仏典や法話を収録したカセットテープの制作。温もりのある言葉をいつでも聞けたらいいだろう。

三つには、看病する人達に、その功徳を説く、なるべく短い本。病人だけが苦しいのではなく、その家族は、さらに辛い忍耐を味わっている。と同時に身近な病人の看病を通して、看病者自身が、より宗教に眼差しを向けられるようにサポートすることが肝心である。

「いのち」の教化の未来像

宗内の役職任期は、数年である。だからといって、その任期中に治まるような仕事しか手掛けないのなら、なんら教団の将来は、現状維持に停滞しよう。

あえて、「いのち」の教化の未来像のために、今すぐにも取り掛かりたい提案を一つ述べ、この章を終わろう。

「いのち」の教化の実践の場としての「施設」を作ることである。どんなに高尚な理念も、実践を伴わなければ意味がない。「浄土宗立病院は、不可能か」論者は、不可能ではないと考える。無論、時間のかかる仕事だろう。しかし、一、特別プロジェクトの作成。二、数年次計画の立案。と基本線を周到に抑えていくことで、夢は、現実のものとなる。

「いのち」の教化の研究は、理念と実践との融和を認められたとき、高い評価を受けるだろう。

現代教化における対象へのアプローチの視点について

――特に法然上人における対社会的指向性の問題を中心として

小林正道

一

日々変化していくこの現代において、本浄土宗の教えをいかに伝えていくか、人々の現実の生き方にいかにかかわるのかの問題は、私共教師につきつけられた課題である。新宗教などからの攻勢を待つまでもなく、その教学・背景、いわばハードウェアの面ははるかにすぐれているにもかかわらず、説き方・表現・応用など、いわばソフトウェアの面が求められている現状であろう。行き着くところは念仏信仰であるが、どのようにしてそれに近づけるか、の問題とも言える。構築されている教学もむしろ信仰を確立した側から構成されている感もあり、特に一般の人々、信仰に入っていない人々、又その入口に立った人々のためのアプローチ・切り口を探り、提示することが課題になっているのではないか。教学に裏打ちされた説き方の体系化、いわば教化学といったものの形成が待たれる所以である。

ここでは主に宗祖法然上人（以下、法然と記す）にもどり、現代人の関心や心理的状況に対応すると考えられうる、いくつかの切り口を提示し、先学の所論に負いながら、現代において人々に浄土教を導入する道を探る試みをなしたいと思う。

又それに関連することであるが、マス社会の中で自己が見えない状況、換言すれば社会の中でアイデンティ

ティの問題、その中での自己実現が、現代において特に大きな課題となっていることに鑑み、浄土教（特に法然）における自と他の問題を見ることにより、現代教化における対象へのアプローチの視点をごく簡単に垣間見たいとも思う。

二

平成二年度『布教指針』には、この年の布教目標「おかげさまで」の説き方がいくつも紹介され[1]、教師が対象によっていかに説いたらよいかを考えるときなどに便利なようにされている。

その中で、第一にあげられているのが「仏教の縁起思想による説き方」で、「『おかげさまで』ということは、自身のみでなく、他の存在をも認めて、そのものに依って生かされ、生きている自己を知って感謝の意をあらわすことである。仏教では、この考えを『縁起』という」「多くの人々および自然に依って、『いのち』を永らえ、『生かされている私』であることに思いをめぐらして感謝の心を持つべきである[2]」と、述べられている。これは阿弥陀仏などを説くときにも、現代人に比較的抵抗なく受け入れられる一例であろう。

画期的な冊子の『阿弥陀仏の理解と表現』でも、例えば松涛基道師は「我々人間はもとより、総べての事象は、生々発展して止まない、不思議な、大きなみ力に生かされている。（中略）私はその時間・空間を通じて絶対的な真理・宇宙に遍満する大光明、それが阿弥陀仏であると信じている[3]」と述べ、今日ある程度定着した表現方法となっているようである。

三

一方、この冊子で藤井実応師が「阿弥陀仏の理解には、先ず一番手近な自己自身を反省することである。自己の反省、内省、凝視をとおして、現身の愚底、愚悪、無力に気付くことである。救われぬ身であると信ずる（信

機）、このどうにもならぬ自身が投げ出される時、そのまま許し、抱き、導き下さる絶大なる御はたらきに気づく。（中略）それが阿弥陀仏の本願力と仰がれる（信法）[4]」と述べられているような、自己を見つめることから大きな力に気付くという説き方も、仏からというより自己の側から入っていくという意味で、現代人に受け入れられやすいであろう。この構造、二種深信は、法然が『選択集』第一章を『安楽集』の引用で始めたのに象徴される、法然の機・自己に対する凝視を出発点とするものであることは言うまでもない。

この点に関し、藤堂恭俊師は、改宗以前の三学非器の自覚と、称名の行の上に展開される機の自覚（信機）を区別すべきとし、まず、「法然は三学非器の自覚の上にたって仏教を見直し、人間の性を否定することなく、歩むことが出来る出離生死の道の探索に長い年月を費やすことになった[5]」と述べて、そのような自らの自覚をとおして現実の人間のための教えを求めるようになったとする。そして次に、それによって機の自覚をもつに至るが、「機の自覚は法（仏）に向う前提であり、しかもその機の自覚は法、すなわち仏のはたらきかけを前提として成立つ[6]」、すなわち、「機の自覚が信法との関係の上に成立つこと、機と法（仏）とは常に相互に関係しながら信仰の内実を深めてゆく[7]」のであり、ここに仏凡の関係が深まり、仏凡が一つにとけあって入我我入の境地が示されとする。そして、「月かげのいたらぬさとはなけれども、ながむる人のこゝろにぞすむ」の歌をあげ、「このなか、『すむ』は、『住む』に『澄む』をかけている。すなわち自己の心の中に仏心が住み、宿どり、澄むと言うことをあらわしている。それは摂取不捨の願心を自己の心とすることでもある。従ってただ入我我入と言う三昧の境地にあぐらをかいているだけでなく、まさに生死界に苦悩し流浪し続けているすべての人の心を自己の心とし、利他のはたらきにたち向かうことは、摂取不捨の願心を自己の心とする者だけがなし得ることである。法然の利他行の背景にはさきに指摘したような自己否定が既に行われていること、とともに阿弥陀仏の摂取不捨の願心・

大願業力が厳存し、それによって支えていることは言うまでもない」[8]と述べ、自己の心と仏心、そしてそれを他の人の心にもという利他行にまで言及している。

入口として、自己の自覚、信仰生活の中での機・法の相互関係しながらの深化、そしてその結果として仏の願心を自己の心とし、すべての人の心を自己の心とする利他のはたらき――このように示され、きわめて明解である。現代人に理解されやすい構造であろうと思われる。

又、藤本浄彦師は、深心が「深信」と理解され、しかもそれが「決定」の語とともに用いられていること[9]に注目し、考察の後、結論的に、「決定深信とは、宗教的現実を最も具体的に表現する世界である。単に平面的な観念の次元ではなくて、立体的な奥行きある宗教的実存の脈動する次元である。しかもそれは、念仏行の実践の只中において深まりゆく構造と内容を有している」[10]と言い、三心の中でも中心的存在である深心[11]における、動態的・主体的・実存的性格、さらにそれが念仏実践行の中に深まってゆく点を、「信」「深」「決定」というキーワードから迫っている。浄土信仰が、いかに内面的実存的か、動態的か、又、念仏行といかに深くかかわっているかなどが、論理的哲学的に了解でき、理知的な人には、このような説き方がかえって理解されやすいかも知れない。

四

さて、前項において触れた利他に関連していえることだが、今日ますます「教化」の強化が叫ばれている。大正大学にも「社会教化者養成講座」が開設され、そのテキストも兼ねている『仏教の人間学』で石上善応師は、「個的な行体験は一般の民衆と接点を持っており、決して個人体験にとどまっているわけではない。（中略）仏教が社会性を持たずに今日まで発展しえたはずはなく、その発揮がさらに今後の発展につながる。対社会ということを考察すれば、そこには『教化』ということばが浮かび上がってこよう」と、個人と他、仏教と社会について端的に述べたあと、「教化とは『他者とのかかわりに

よる自己完成』と言い表すことができよう」[12]と、仏教において自己完成には他者とのかかわりが重要との見方を示している。

このことは、教化者のみでなく、ひろく一般の人々にも当てはめられ、この情報化しながらも孤立化しアイデンティティ欠如で苦悩する個人に、又そういった人々が満ちた社会において、求められていよう。又求められているだけに、人々に素直に入ってゆくものではないだろうか。

浄土教では、善導が『観経疏』の第一である「玄義分」の冒頭で、「道俗の時衆等、各無上心を発せ。生死甚だ厭い難く、仏法また欣ひ難し。共に金剛の志を発して、横に四流を超断すべし。弥陀界に入らんと願じて、帰依合掌して礼したてまつれ」、さらに「願くは此の功徳を以て、平等に一切に施し、同じく菩提心を発して、安楽国に往生せん」[13]と高らかに呼びかけ宣揚し、また『往生礼讃』で繰り返し「願共諸衆生　往生安楽国」[14]と記し、「道俗の時衆等」「共に」「一切」などの語を多用し、他者と共にという姿勢を示していることは、又、例えば同じく『往生礼讃』で「自ら信じ人をして信ぜしむること、難きが中に転た更に難し。大悲を伝へて普く化すれば、真成に仏恩に報ずるなり」[15]とし、人に伝え化することの重要性を説いていることは、浄土教が対他性を含むことを端的に表していると言えよう。この点、浄土教における対社会的指向性や利他について、さらに見てゆきたい。

五

ここであげられるのは、大乗の利他精神としての還相廻向であろう。

梶山雄一氏は、「（小乗仏教の）業報輪廻説の転換というか、超越がおこって」きた、「この新しい原理を廻向という」[16]とし、その代表として阿弥陀仏をあげ[17]、廻向は利他を特色とする大乗仏教の特徴的な考え方だとしたあと、廻向には、業報の内容を転換してしまう、すなわち

「善い行為は世俗的に幸福な結果をもたらすべきであるにもかかわらず、その幸福を超世俗的な悟りに転換してしまう」ものと、「方向転換して他者にふりむけるもの二種がある」[18]と述べている。浄影寺慧遠の概念によれば、前者は「菩提廻向」、後者は「衆生廻向」[19]となろう。

曇鸞は、往相と還相の二種廻向があるとし、「往相とは己が功徳を以て一切の衆生に廻施して、共に彼の阿弥陀如来の安楽浄土に往生せんと作願するなり。還相とは彼の土に生じ已って奢摩他、毘婆舎那を得て方便力成就しぬれば、生死の稠林に廻入し一切の衆生を教化して、共に仏道に向う。若くは往、若くは還、皆衆生を抜て生死海を渡んが為なり」[20]と、往相・還相共に一切衆生のためであることを示した。

これに対し善導は、三心の一つ、廻向発願心を説明して、「過去及び今生に自ら身口意業に修する所の世、出世の善根及び他の一切の凡聖の身口意業に修する所の世、出世の善根とを随喜せると、此の自他の所修の善根を以て、悉く皆真実深信の心中に廻向して彼の国に生ぜんと願ず、故に廻向発願心と名くるなり」[21]と、自及び他の修する善根をすべて自らの至誠心、深心に廻向して往生を願うべきことを説いている。又、還相回向について言及し、「彼の国に生じ已て還て大悲を起し、生死に回入して衆生を教化するを回向と名くなり」[22]などと、往生後、娑婆世界に還って衆生を教化することを述べている。塚本善隆師は、「自己独善の個人のための発願ではなく、自他一切人の共生（ともいき）を期する心を忘れてはならぬ」として今あげた善導の言葉を引用し、「みずからの往生への回向（往相回向）と、浄土の大慈悲のもとで聖者の域に進めば又この世界に還り来たって一切衆生を教化し救済しつくすことに身命をささげんと利他大慈悲活動への回向発願（還相回向）との二門を一つの回向発願心としていることに注意したい」[23]としている。

さて、法然の廻向論も善導を概略において踏襲し、『選択集』第八章には、前掲の『観経疏』の廻向発願心の部分をそのまま引用している。土屋光道師は、「（法然においては）いわゆる菩提廻向に近い浄土廻向を説くこ

との方に力点がおかれ、世親・曇鸞流の一切衆生に功徳を廻施するという衆生廻向は表面に顕われてこない[24]」としている。さらに、このような法然の往相廻向の他に、還相廻向はどのように自覚されていたのかと問い、それが「その人格の実践行に顕われるものとするならば、如来大悲の本願力の救済を確信し得た後の法然の言行は、まさにこの菩薩道の実践そのものであったと云えよう[25]」

「その信仰生活の随所に、身を以てする大乗利他の還相廻向の自覚とその実践とを窺うことが出来る。（中略）法然はまさに、弥陀の本願に自らもよおされて、その人格、その生涯の上に還相廻向を顕わし行じたと言えよう[26]」と見解を展開している。藤吉慈海師も、法然は「その晩年において勢至菩薩の応現であるとの自覚を持たれたようである。（中略）還相廻向の心をもって発願し浄土の行を修せられたのであるが、その間に自ら還相の菩薩であるとの自覚を持つに到られたと考えられる[27]」と述べ、両師とも、教説理論からよりも、本願力の救済確信後の生活はまさに還相利他の日々だった、その姿勢から法然上人の利他の精神を見ることができるとし、又それらを学びたいと強調している。

六

次にとりあげるべきなのは、異類の助業に関する点である。この問題については先学の研究があるが[28]、ここでは広川堯敬師の所論により概観していきたい。

師は、法然教学における廃立の構造として五段階が考えられようとし、第一段階を聖道門の諸行（此土成仏の行業としての諸行）の廃捨、第二段階を浄土門の諸行（彼土往生の行業としての諸行）の廃捨としたあと、第三段階を浄土門の諸行の再生（異類の助業[29]）、第四段階を異類の助業の止揚的展開とし、又第五段階を聖道門の諸行（成仏にいたる行業としての諸行）の再生とその実践として、第三・第四の二段階は決定往生信の確立以後において、第五段階は往生以後はじめて問題とされるとする[30]。

この第三段階について広川師は、「法然はこの決定往生信の確立による、雑行の助業化の根拠として、善導『観経疏』廻向発願心釈に注目している」とし、拙稿でさきにあげた廻向発願心釈をあげたあと、法然のこの章の私釈のいわば結びの「この三心は総じて之を言わば諸の行法に通じ、別して之を言わば往生の行に在り。今通をあげて別を摂す。意即ち周し」[31]を引き、「つまり、三心とは往生の行のみに限定されずに、広く諸々の行法に通じ、『真実深信の中に廻向』することによって、諸々の行法をして阿弥陀仏と関係のある行業（助業）へと価値転換することができる」と論じ、「異類の助業と正定之業との間には能助所助の関係が持続される」と述べ、これについて法然の「現世をすぐべき様は、念仏の申されん様にすぐべし。念仏のさまたげになりぬべくば、なになりともよろづをいとすてゝ、これをとゞむべし。（中略）衣食住の三は、念仏の助業なり。これすなはち自身安穏にして念仏往生をとげんがためには、何事もみな念仏の助業也。（中略）もし念仏の助業とおもはずして身を貪求するは、三悪道となる。極楽往生の念仏申さんがために、自身を貪求するは、往生の助業となるべきなり。万事かくのごとしと」[32]を引用、「この法語で注目すべきことは、異類の助業の範囲が宗教的実践行のみに限定されずに、念仏者の生活全体にまで拡大されていることである。（中略）念仏の生活化、つまり、念仏と社会的・世俗的活動とが相即すべきことを強く主張しているものと考えられる」と述べている[33]。

決定往生信の確立を境として雑行は異類の助業となり、その範囲は念仏者の生活全体へと拡大され、念仏を助成するはたらきを持つことになる。ここに念仏者の社会性を見ることができ、又言ってみれば、往相である廻向発願心の中にも社会性を持つ、ある意味では浄土廻向の中に衆生廻向を包摂していると言えないであろうか。

さらに、第四段階について、「この異類の助業はいつまでも正定之業を能助する立場にとどまるものではない。異類の助業の止揚的展開とは、助業と正定之業との二元的関係が一元化し、助業が正定業の上に止揚される段階

を意味する」と、ここでは助正一体となることを述べ、法語「又云、たとひ余事をいとなむとも、念仏申々これをするとおもひをなせ。余事をしし念仏すとはおもふべからず」[34]をあげて、これは「究極的な念仏体験の境涯として余事（つまり助業）は念仏（正定之業）の上に止揚されて行ぜられるべきことを説いたものと考えられないであろうか。すなわち、助業の止揚的展開とは正定之業から対諸善万行へ、または対社会的・世俗的活動へと出てゆく、そういう指向性をあらわしている」[35]と結論づけている。

これに対し丸山博正師は、「（法然の）この詞が異類の営みを念仏を助成するものにまでたかめるという意味に解するか、念仏の上に止揚され、正定業から対諸善万行などへとでてゆく指向性としてとらえるかは極めて微妙な問題であろう」[36]と述べている。

いずれにせよこの文脈の中で、念仏者の社会性、人生――それも念仏を中心とした生活――の中における社会生活の意味といったものの把握につながる基底となるものを見ることができるであろう。念仏生活と社会生活の一体化である。念仏信仰の中で、他者とのかかわりの中での自己実現がなされる、すなわち社会の中、あるいは社会的参加の中で確固とし安定した自己位置づけの上での生き方が確立することになる、といったことが、教学的にも裏付けられることになる。平和・国際協力・環境問題をはじめとする社会的課題を考えるにあたっても精神的背景となるであろう。

七

以上、現代の教化において対象にアプローチする際に有効と思われる概念をいくつかかかげ、それについて先学の見解を概観してきた。

このように教化の視点から、現代への、現代教化へのアプローチを求めていくと、結局教学の基本にいきつくことに気づく。いかにこの分野の研究が肝要かをあらためて知らされる思いがする。その一方で、教化を意識し

て教学がさらに積極的に紹介され研究される必要を痛感する。その意味でも、教学側と教化側が相互に接触・交流しあい、より生きた研究が相互になされることが求められよう。

又、機の自覚の項でも見たように、法然は三学非器の自覚から、ありのままの姿で歩める道を求められた。自らの自覚がすべての出発点であり、そこから深心において法との相互関連となってゆくのである。浄土宗教師は、常に自分から出発する、自分の経験・心情を述べるという主体的な態度を持てと、宗祖は示されたのであり、そのようにして私達は宗祖の出発点、とられた道を各人なりにトレースしてゆくことが大切なのであろうことを、現代教化にあたるにあたってもう一度確認したい。

註

（1）浄土宗刊『布教指針（平成二年度）』一〇～二二頁に、一　仏教の縁起思想による説き方、二　法然上人の御法語による説き方、三　自然科学による説き方、四　念仏信仰による説き方などが提示されている。

（2）同　一〇～一一頁

（3）知恩院浄土宗学研究所刊『阿弥陀仏の理解と表現』一八四頁

（4）同　九九頁

（5）藤堂恭俊「法然上人における仏凡の関係」（『浄土教における宗教体験』三〇五～六頁）

（6）同　三〇九頁

（7）同　三一二頁

（8）同　三一一～二頁

（9）「深心と言うは即ち是れ深く信ずるの心なり。亦二種有り。一には決定して深く自身は是れ罪悪生死の凡夫曠劫より已来た常に没し常に流転して出離有こと無しと信ず。二には決定して彼の阿弥陀仏四十八願をもて衆生を摂取したまふ、疑ひ無く慮うらおもひ無く彼の願力に乗じて定で往生を得と信ず」（『観経疏』「散善義」（『浄全』二巻五六頁）。法然の引文は、『選択集』第八章（『新法全』三二八～九頁）など多い。

（10）藤本浄彦「決定深信の世界――二種深信の構造と内容をめぐる哲学的考察――」（『法然浄土教思想論攷』七八頁）

この論文の要点をかいつまんで紹介すると、まず「深信」という点について、

「『心』の在り方を『信ずる』という動作の内にとらえる世界が、『深心』の世界である。しかも、『信ずる』ことが『深く』信じることであるから、どこまでも信じる主体の内奥なる世界の状況である。（中略）そこに最も実存的に

して宗教的な前景がリアルな自覚内実として具体性を増してくるのであり、それこそ『信機信法』の構造を通してとらえられるものにほかならない。つまり、『深信』の只中において、最も真なる意味での自覚の形態が生起してくるのということなのである。（中略）『深く信ずる』と言いきれる自覚の方向は『罪人』としての自己実存と『本願』の働きの実感ということの明確さを前提としている」（同五九～六〇頁）と論じ、一方、「決定」（「心身の方向と意義を確定してゆくこと」（同　七七頁））について、

「二種深信における『決定』の概念の内に理性的なるものの相剋（罪悪生死の自己）とそこからその相剋をふまえて翻転される宗教的現実（信法の自己）とが同時に脈打っていると言わざるを得ない。（中略）理性をこのようにして超えしめるのが、『信法』における『決定』の力動であるといえる」「この理性の論理の及ぶ場としての信機は、決定深信の動態において念仏実践行を中軸としながら信法へと翻転してゆくのである。信機が信法へとこのように主体的・同時的に生成しうるのは、念仏行そのことを場としているのであって、信機という自覚が自覚以上に高められるのも念仏実践行の只中においてである」（同　六七、七六頁）とし、法然の二種深信について考察している。

（11）「三心は区に分れたりと云えとも、要を取り詮を撰て是をいへは、深心ひとつをさまれり」（『三部経大意』（『新法全』三二～三頁））

（12）石上善応「仏教の思想と教化の意義」（『仏教の人間学』一一～三頁）

（13）『浄全』二巻一頁

（14）同　四巻三六一～三七四頁

（15）同　四巻三六二頁

（16）梶山雄一『輪廻の思想』七一頁

（17）同『「さとり」と「廻向」』一四五頁

（18）同『輪廻の思想』七一～二頁

（19）慧遠『大乗義章』巻第九（『大正蔵』四四巻六三六頁下）。ここにおいて、慧遠は「廻向義三門分別」として、一　菩提廻向、二　衆生廻向の他、三　実際廻向（「己が善根を以て廻して平等如実法性を求むる」）を示す。

（20）曇鸞『往生論註』（『浄全』一巻二三九頁）

（21）善導『観経疏』「散善義」（『浄全』二巻五八～九頁）

（22）同（同　二巻六〇～一頁）。又、「彼の国に到り已って六神通を得て十方界に入り苦の衆生を救摂せん」（『往生礼讃』（『浄全』四巻三六〇頁））、「誓って弥陀の安養界に到り、穢国に還来して人天を度せん。願くは我が慈悲際限無く、長時長劫に慈恩を報ぜん」（『法事讃』（『浄全』四巻一六頁））。

（23）塚本善隆「浄土教の誕生と大成」（『仏教の思想』第八巻一七〇頁）

（24）土屋光道「廻向論の展開」（『浄土教――その伝統と創造――』四五頁）

（25）同　四七～八頁

（26）同　五九～六〇頁

(27) 藤吉慈海『法然上人の世界』一二五頁
(28) 香月乗光「一向専修の実践的構造――廃助傍の三義について」(『法然浄土教の思想と歴史』)、藤堂恭俊「法然における実践論の諸問題」(『法然上人研究』)など。
(29) 法語には次のように見られる。「我身、仏の本願力に乗じての後、決定往生の信起らん上は、他善に結縁する事、全く雑行と為るべからず、往生の助業とは成るべき也」(「禅勝房に示されける御詞」『新法全』六九七頁)。他に、「十二問答」(同 六三三頁)、『四十八巻伝』巻四五(『浄全』一六巻六四六頁)など。それぞれに字句が多少異なるが、その同異を比較するのも興味深い。
(30) 広川尭敬「法然教学における廃立の構造」(『法然仏教の研究』五五四～五頁)
(31) 『選択集』第八章(『浄全』七巻四六頁)
(32) 「禅勝房伝説の詞」(『浄全』四六二～三頁)。同様の言葉は「十二問答」(『浄全』六四〇～一頁)などにも見られるが多少字句が異なる。
(33) 広川前掲論文(前掲書 五七一～二頁)
(34) 『四十八巻伝』巻二十一(『浄全』一六巻三三〇頁)
(35) 広川前掲論文(前掲書 五七三、五七五頁)
(36) 丸山博正「法然の念仏思想」(『浄土教文化論』一三〇～一頁)

(本論文は平成三年度浄土宗総合学術大会における発表要旨である)

供養儀礼と現代

鷲見定信

① 供養への関心

近年の宗教的な特色の一つに供養への強い関心もしくは行為が見られる。

仏教用語としての供養は、インドのバラモンに行われていた動物供養を否定して、その精神を象徴化したものである。プージャ（puja）もしくはプージャナー（pujana）と記されるが、その意味は供給資養で、仏、法、僧の三宝もしくは、これに関連するもの（経典、鐘）、死者の霊、父母、師、年長者などに供物を供える事にある。

供物は、基本的には飲食、衣服、湯薬、房舎の四事供養であり、広がって『法華経』に説かれる華、香、瓔珞、末香、塗香、焼香、絵蓋、幢幡、衣服、伎楽の十種供養など様々なものがあるが、必ずしも物質的なものだけでなく、精神的なものも含んでいるとの解釈もみることができる。『遺教経論』に示された身分供養と心分供養の分け方である。

いわば供養は供物という媒介を通して人と三宝、祖先などを結びつける宗教的システムとして定着してきたとみることができる。

こうした供養の在り方は、わが国においても容易に受容されたのである。仏、法、僧の三宝への諸供養とともに七世父母への追善供養の事例は古代の早い時期から営まれた事はよく知られている。また民間においてもカタシロと見なされた人形や針、農具などの生産生活に重

要なもの、もしくは農耕などを阻害する虫の供養なども行われてきた。

これまでの供養は、宗教的対象もしくはその本質である「聖なるもの」に向けられた行為という、一応の枠内で行われてきたとの印象があったが、近年の供養という行為には、個々人が関わるモノに至るまでのあらゆるものが対象となっていると思われる。いわば、現代では供養対象の拡散化が進んでいるのではないかとの疑問がもたれるのである。こうした現象を理解するために現代において供養という行為が、どの様な目的のために行われているのかを改めて整理する必要があると思われる。

そこで、現代において供養とは何なのか。そしてそれは現代という社会（の変化）とどの様な関わりを視る事ができるのかという問題を設定し、当面の課題として、どの様な供養が行われているのか、またそれは何時頃から行われたのかの実態をとらえ、さらにこの実態の背後にあるアニミズム的、シャマニズム的な呪術的宗教の流行との関わりについても考えたい。端的に結論めいたものを言えば、呪術的宗教の流行の重要な源泉の一つとして民俗信仰（民間信仰）が考えられる。民俗信仰（民間信仰）とは言わば、無意識のレベルの民衆の宗教観念によるものと仮定しておきたい。

また、ここで使用する供養儀礼とは〈ある対象の鎮魂・慰霊を目的とした呪術宗教的行為〉として仮に作成した用語である。供養は本来的には報恩、尊敬などのほかに祈願や鎮魂が目的としてあげられるが、現代では〈鎮魂・慰霊を目的とした呪術宗教的行為〉として行われていることも多く見る事ができるのである。従って供養儀礼という言葉は従来の供養という考え方からより限定した用語として用いている。(注1)

② 供養儀礼の実態

供養儀礼の実態を求める手段の一つとして、関東地方の寺院四、五〇〇ケ寺を対象にして供養儀礼の種類、開始時期、その理由等々についてアンケートをおこなった。

その結果、供養儀礼をおこなっている寺院数は七二〇ケ寺であった。

これらを、動物供養、水子供養、モノ供養の三種に整理を行った。動物供養は八一例、水子供養は二一四例、モノ供養は四〇例であった。

動物供養、水子供養については共同研究者の武田道生氏が昨年発表されたので、ここでは概略を掲げておきたい。

動物供養では、使役動物と愛玩動物に分けて、ペット供養のブームを裏書きするように、愛玩動物の供養は、買い主が主で、昭和五十年以後の開始が六三%をしめていることが知らされた。使役動物では、業者が担い手となり、昭和四十年代以降が六〇%を越えている。水子供養では、二一四例のうち、昭和四十年代以降に集中し、それ以前は、十六例であり九〇%を越えている。さらに言うならば、五十年代以降により集中していることも付け加えておく。水子供養への関心の現れから、現代の祖霊信仰、霊魂観の、ひいては宗教意識の変化を示唆する現象と考えられる。

モノ供養は四〇例であるが、幾つかに区分けして紹介したい。

1. 人形供養は八例で、昭和五十年以降に七例が始められている。

2. 花供養は六例のうち五例が四十年以降の開始である。担い手は、生花組合などの業者である。

3. 道具供養

a. 針供養は七例見られるが三十年以降は四例で他は昭和以前であり、淡島信仰と結び付いている例が二例見られた。

b. 筆供養は、九例であり、不明と江戸時代を除いた七例が四十年以降である。担い手は、書道塾、書道教師である。

c. その他、玩具供養（二例）、茶せん供養（三例）、眼鏡供養、はき毛供養、古札供養、臼供養、算盤供養（各一例）などがみられた。

以上「供養儀礼の実態的研究」の調査の一端を報告したが、ここで明らかなことは、昭和四十年代以降に供養儀礼が始められたと言う事実である。

動物供養では、八一例中、五〇例が昭和四十年以後であり、約六二%である。

水子供養では二一四例中、不明の九例を除いた二〇五例のうち一六例が三十年代以前である。一八九例つまり約九二%が四十年代以降である。

モノ供養では四〇例のうち、四十年代以降が二八例で七〇%を占めている。

全体で言えば、三三五例中二九五例が昭和四十年代以降で八八%を占めている。

むろんこの数字は一応の目安である。次の段階として都市寺院を媒体にして檀信徒の供養儀礼への参加、意識などを問う必要があると考えているが、いまはこの数字が何を語っているかについて考えていきたい。

③ 民俗信仰と精霊信仰

この背景をなしているのが現代社会の変動であることは、すでに語り尽くされていることである。例えば、農村から都市へ移り住んだ多くの人々は、（一九六〇年（昭和三十五年）の都市人口は三〇・九%だが一九八〇年の都市人口は七六・一%）かれらを包みこんでいた共同体を離れ、新たな共同体は見つからないまま、夫婦を中心とした家族をベースとした私化のなかに止まっている。家郷喪失と考本貢氏は指摘する。

社会の変動は、同時に宗教への関心の在り方を変えたのである。宗教の個人化現象と言えるだろうし、世俗化現象と見ても良い。いずれにしろ、家郷を失った人々は家の宗教からも切り離されたのである。しかし、宗教から離れる事はできにくい。何よりも宗教は人間と人間の世界についての様々な不幸や、苦難を意味ずけてくれるという、何ものにも替え難い機能を持っているからである。それでは、伝統的な家の宗教から引き離された人々

は新しい宗教を選ぶしかないのであろうか。新宗教、新新宗教がそのような都市への流入者を積極的に取り込んだ事実は周知の事である。しかしこうした新しい宗教の多くが、民俗に育まれた呪術宗教的世界観を再生させたものである事の意味を見詰める必要がある。

いわば、都市に移った人々は、新宗教、新新宗教という新しい衣装をまとった宗教を手にいれたが、実はその多くは無意識の内に刷り込まれていた民俗的な呪術宗教的世界（これを基層信仰、民俗信仰と呼びたい）への回帰をめざしたのである。つまり、基層信仰、民俗信仰への回帰現象と言う事ができるだろう。

民俗信仰について荒木美智雄氏は『日本宗教事典』で「仏教、キリスト教などの体系のととのった成立宗教と自然崇拝や、精霊崇拝などあらゆる宗教現象の基層にあたる部分との丁度中間を占める領域で民間信仰という枠組みと重複する部分が多い。つまり成立宗教と民間信仰の両者と交錯しつつ、かつ独自の宗教世界を形成して」おり、その特色は、「宗教的であるなしにかかわらず、民俗宗教は日常生活のニーズに関わってきたと言う事である。（中略）…日本の民俗宗教はしばしば生活全体の聖化を目指す。そして人間が神的なるものに関係ずけられうるという、基本的な思想を維持することによって民衆のニーズに応えようとする。」[注]ところにあると述べている。

その信仰の形態もアニミズム・シャマニズムによって特色づけられる。それらは、神的なものも何等かの方法によって操作できることを語っているのである。

供養儀礼もこうした流れの中に位置づけることができるのではないだろうか。民俗信仰の重要な観念はオカゲとタタリに代表されるといわれるが、供養への関心もオカゲとタタリの観念が主因を成しているのである。霊を慰めること、もしくは霊を鎮める事が供養の目的なのである。

寺院で行われている供養儀礼もその母胎が仏教思想にもとずいた布教、教化の結果と言うより、それを行う人々の呪術宗教的関心（基層信仰、民俗信仰）が仏教思

想の供養というモチーフとが重なったからである。短絡過ぎるかもしれないが、強いて言えば、民俗信仰と仏教が供養という共通のモチーフのうえに結ばれたところに供養儀礼が生まれたのである。

④ 供養儀礼の神学

供養儀礼を支える主題は何であるのか。動物、植物、さては道具などのモノにまで特別な関心を寄せるこの様な在り方を支えている宗教的観念をアニミズム＝精霊信仰と言い換える事ができる。これを藤井正雄氏が指摘するように「あらゆるものに生命を認める仏教思想の展開」と言う見方もできるが、ここでは四十年代以降に急激に生まれたと言う立場から、仏教以外の要因も考える必要があろう。

島薗進氏は、近代の都市に精霊信仰が興隆する理由を、救済神型信仰（阿弥陀仏信仰に通じるタイプ）と精霊信仰型（霊界の存在を強調する呪術的救済儀礼で憑依の実践・供養で操作型）とに分けて、精霊信仰が現代人にどうして受け入れられるのかを解明している。

つまり、精霊信仰は「近代の技術的思考や操作的態度は世界の諸現象を因果関係の連鎖と見て個々の現象についての因果関係の知識に基づいて環境を統御し支配することに関心を集中する」ととらえる。

近代人は、救済神型は過去の人々が自明とした神話的世界像を受け入れていない、精霊信仰は個々の現象領域に関わるものとして表象されているので、経験的に機能的思考法と結び付き、強い確からしさの感覚が与えられる、という。

こうした精霊信仰型の持つ意味あいは、同時に供養儀礼にも通じるものである。つまり、供養という仏教の枠をかりて、民俗宗教的な精霊信仰を取り込んでいるのである。

供養儀礼の社会的背景と民俗信仰の表出の関係は、社会の変化に伴って、従来の宗教では対応できにくくなり、

つまり家や村落共同体が保持していた宗教の補完的機能が失われ、それに変わる代替物もないという状況の中で、宗教的空白が生じ、その間隙を埋めるために供養という仏教装置を借りて民俗に埋込まれた宗教伝統を再生して問題を解決しようとするものである。

個人レベルにおいて危機への対応として宗教伝統を再現するのである。それが供養儀礼の流行の一つの見方である。宗教の変化変容の立場から見れば、こうした供養の拡散化も宗教の世俗化の一現象と見ることができよう。

供養儀礼は、民俗信仰の表出を意味していたことを、言い換えれば、仏教的供養と民俗信仰の結び付いたものが、供養儀礼として現れたのである、と言得るのではないか。

もしこの事が、許されるならば、我々は、これにどう対応して布教・教化を行うべきであろうか。呪術的な要素の強いゆえにレベルの落ちる疑似宗教としてそぎ落とすのか。またここに民衆のもとめる宗教の一面があると受け止めた上で、浄土宗の世界に導くのか、意見の分かれるところである。

しかし、当面の問題は、仏教と混交している民俗宗教的な実態を自覚的にとらえることにある。言わば、原理原則（教学）を踏まえた上での対応が成されなければならないと考える。

注1――文部省科学助成研究『供養儀礼の実態的研究』（代表者　藤井正雄）

教化論壇

「法儀探求」

荘厳 その二

――供物について――

宍戸栄雄

仏前に荘厳のうち、花について目を引くもの、また智識を要するものは供物（盛物）である。

広い意味で〝供物〟と云えば香華灯明、飲食なども含まれるのであるが、通常〝供物〟と云えば菓子・果実等を器に盛りあげて供える。いわゆる〝お盛りもの〟を指すのである。

供物に何をあげるか、どのように盛るかに就いて良き教書も無く、口伝らしいものも無いようである。ただ先輩の仕方を見たり、自分が考えて適当に行っているのである。以下に述べることも私自身の経験と考案に依るものである。

菓子三種

日本の古い饗応の作法に〝菓三種〟と云う言葉がある。即ち正式の膳部について〝水菓子、生菓子、干菓子〟を出すのである。今日の会席料理でも終りに〝水菓子（クダモノ）〟が出され、正式の茶事では料理の後、膳を退げて〝生菓子〟が出され、濃茶の後に〝干菓子〟で薄茶

をいただくことになっている。

このうち〝水菓子（クダモノ、果物）〟は太古から食事の間の栄養源であった。

註　〝菓〟は本来〝木の実、草の実を意味する字であった。それが現在のような菓子が出廻るようになってから〝クダモノは果〟となったようである。

中国との交流が多くなり、中国風の間食（おもに粉を使い油で揚げたもの）が伝わり、これを〝カラクダモノ〟と云った。この種の供物は古い神社に伝えられている。

〝生菓子〟は饅頭、羊羹などの類である。茶の湯の流行と砂糖の伝来によって高度な発達をとげ、ついに饗応の際の間食の主位を占めるに至った。

註　今日の大福餅や花見団子等は〝餅菓子〟と称し、造りたてを味わうものとされ、午後の贈物や儀式の席には出さなかったものである。

〝干菓子〟は押物（打物）。有平糖等の類である。〝押物（打物）〟は今日の〝紋菓の類〟で干菓子の中で最上の格式とされている。〝有平糖〟は西洋から技法が伝えられた飴細工菓子で、花や流水など見事な形と色を誇っている。食用よりは〝見て楽しむ〟菓子である。

註　〝煎餅（せんべい）〟や〝飴玉（あめだま）〟は〝駄菓子〟と呼ばれ、やはり儀式の席へは出さないものである。

こうした作法から仏、菩薩、祖師等にも、この菓子三種の法は流用されても良いと考える。

古老の中には「仏さまへの供物はモン、ジュー、ベイ、カである」と云われる方がある。

これは〝紋（紋菓）、頭（饅頭）、餅、菓（クダモノ）〟で、餅と先の菓子三種である。

餅と団子については後で述べる。

以上の説から供物には水菓子・生菓子・干菓子を取り合わすのが良いと思う。

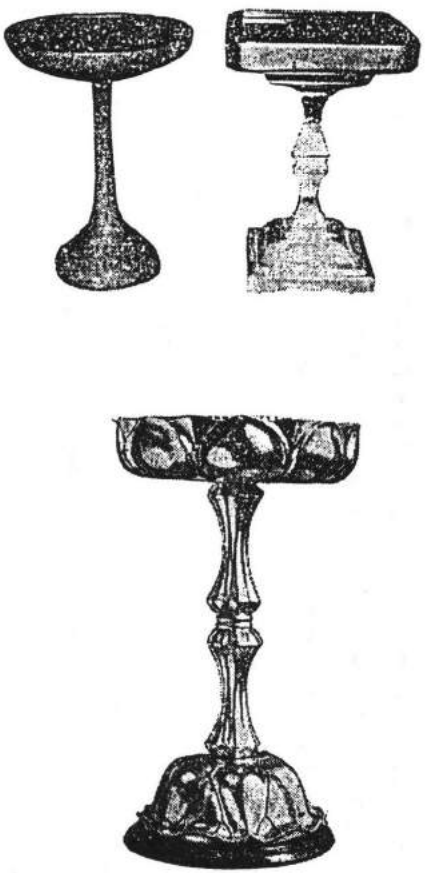
仏前の荘厳は左右対象が心が落付く。供物台が一対または二対の場は、先の三種のうちの一種か二種を左右同じように盛った方が端正である。

供物台について

供物を載せる供物台には三方、高坏（たかつき）を始め、脚や受皿に荘飾を施した物、脚の数の多いもの、脚の形を変えもの等いろいろの種類がある。

〝三方〟は三方に飾り穴がある故の名称で〝三宝〟と書くのは誤りである。下の方はトジメが仏前に、上の折敷（オシキ）のトジメが参詣者の方に向くように用いる。塗の物でトジメの無い品は飾り穴で方向をきめる。

図一

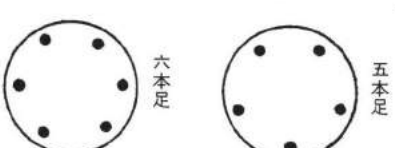


高　杯

平常は塗の物を用い、晋山式、葬儀式などは白木の物を新調することが望ましい。晋山式結婚式に白木の物を用いるのは〝新調〟を表示し、葬儀式では〝予期せぬこと〟〝とりあえず2〟の心を表わすのである。

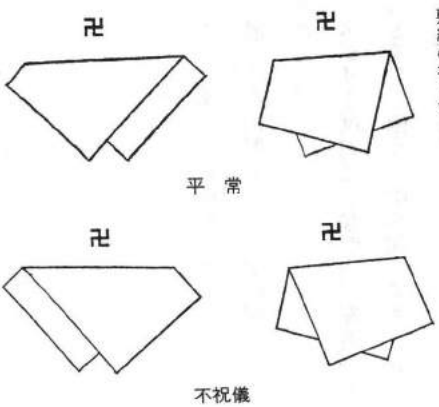
上下とも円形の高坏は紋が無ければ向きに問題はない。脚の数の多い物は、その数に注意する。脚の数が奇数のときは参詣者の方へ一本を、偶数のときは二本を正面にする。

図二



図三

敷紙の折り方



受け皿の所に蓮弁を彫った物もある。このときは一対の蓮弁の方向を合わせておかなければならない。

これ等の台に供物を盛るとき、本来は台に直接に盛ったのであるが、現在は衛生的な感覚から皿や紙を用いている。

紙は角のまま用いるのが荘厳端正であるが、にぎやかに斜に折ることもある。この場合、葬儀式など不祝儀と、祝儀、平常とは折り方が逆になる。〝不祝儀は左前〟にするのが一般の礼法である。（和服の衿の合せ方と反対である。）心得ておくべきであろう。

折目が参詣者の反対（仏前の方）になるように敷くのである。

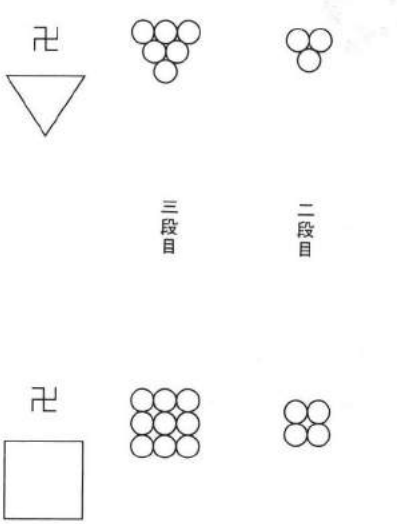
盛り方の実際

さてその盛り方であるが、形よく盛るにはかなりの経験と技術が必要である。

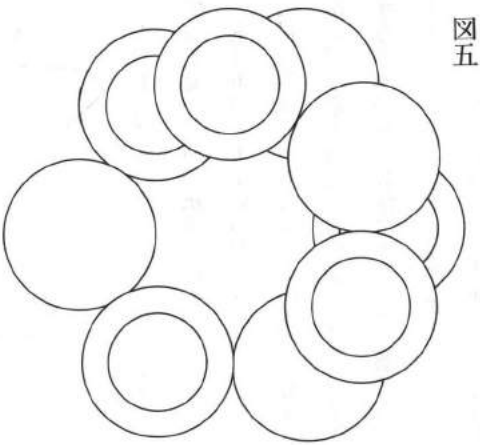
饅頭等は図四のようにすると良い形になる。

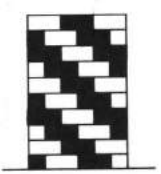
紋菓は三個～五個を重ね、饅頭類と同じように盛りあげるのが簡単である。

図四



図五





少し手間はかかるがネジリ盛りにすると豪華になり、高さも自由になり便利である。

最下段を円形に並べ、次の層は半分づつずらせて積みあげて行く。

ネジリを反対にしながら、左右一対を同時に盛りあげると美しく揃う。中へ向ってネジレルように供える方が安定感がある。

果物は三段以上盛りあげるのは困難である。特に三方では中へ落ちこむ。へりと同じ高さまで上げ底にすると、リンゴや梨は転げ落ちることがある。

この場合はヘリまで米を入れ、紙を敷いて盛る物を押すように置くと安定する。最下段が安定すれば上も安定する。（それでも落ちそうな時は相互に串を打つか、見えない所でセロテープを使う。）

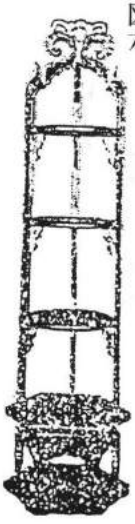
こうして盛られた二対、三対の供物を前机や壇に並べる場合、嵩の大きい物を外側にする方が安定感がある。

段盛について

昔は〝三段盛り〟と呼び、最上段は供物を載せない形が多かった。現在は一見したところ四段に盛れるようになっている。この場合、下段であけるか、上段であけるか、むつかしい所である。

ある寺で懸盤（膳の一種）のような形の供物台を多数用意し、必要に応じて積み重ねていられるのを見た。これに依ると段盛りは菓子三種を下から三段に盛り、最上段は載せないのが古式であると思う。嵩の高い物を下段に置く方が安定感がある。

図六

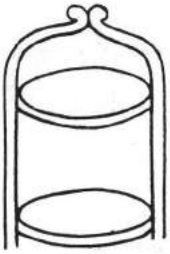


盛

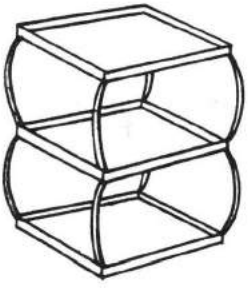


段

図七



古風な段盛



段盛の一種

十種供養

本宗では大法要のとき、仏前の上卓や前机に十個（五対）の供物を並べ供えることを〝十種供養〟と呼んでいる。これは宗内だけの供養呼称と心得べきであろう。

註　辞書に依ると

一、華
二、香
三、瓔珞
四、抹香
五、塗香
六、焼香
七、繒蓋幢幡
八、衣服
九、妓楽
十、合掌

の供養物が挙げられている。

この五対の供物は先の菓子三種の乾物、野菜を各一対にすることが多い。（海の幸、山の幸、との説もあるが、精進の海産物は種類も少く盛りにくい。）

この場合、中から外側へ生菓子、干菓子、水菓子（果物）、乾物、野菜の順にするとよく調和する。盛りあげた嵩を均一にするか、外側を大きくするのが心得である。乾物は盛りにくい。昆布や寒天は図の如く紐で結び、

図八



椎茸や湯葉はセロハンテープで見えないように止めておく。

十個の供物を裏堂に用意し、法要中に侍者か式衆が持ち出して机上に並べて行くことが多い。注意して崩れぬように盛ることは勿論、並べて置く位置に（カラーテープ等で）印をしておくことが望ましい。

両側の式衆がつぎつぎに手渡しして行く方法をとることがある。俗に〝お手ぐり〟と呼んでいる。またこの作法を〝十種供養〟と云う人がある。作法は正しくは〝伝供（てんぐ）〟と云うのである。

餅と団子について

餅は古来、味の良いこと、栄養価の高いこと、保存の効くこと、調理法が多いこと等の理由が貴ばれた。祝うべき事があると、早くから準備し、自分も楽しみ、他人にも贈って喜びを分ちあったのである。こうした貴重な餅を仏さまへも供えたのは当然で「他の物は無くても餅だけは」の心得は広く行きわたっている。

しかし餅は主食である。他の菓子と同じように間食の料として扱うべきではない。このため〝鏡餅〟として壇の中央に供えられる。即ち膳と同格である。

註　鏡は形を映すもの、霊の駐るものとして扱われ、〝神鏡〟の信仰を生じた。鏡の無い庶民は餅でその形と心を表現したのである。
また餅は主食であるから、〝鏡餅を供えたときは霊膳は不要〟とも云われている。

餅を造るためには米の精白から搗きあげるまで、ずいぶんの手間と時間が必要である。早くから予定された祝いの席には出せるが急の間には合わない。このため誰かが死亡した場合も貴重な餅を供えることは出来ない。

〝せめて形だけでも〟の心から〝団子（ダンゴ）〟を供えるのである。こうした事から〝枕団子〟や盆の〝迎え団子〟の風習が生じ〝祝儀は餅、不祝儀は団子〟の説が

生じたようである。

京都では白の小餅を〝オケソク、オケソクさん〟と云う。ケソクは〝華足〟で、脚に花の彫刻を施した供物台に盛ったからとも云い、ケソクは〝華束〟で、菓子等を盛りあげた中央に時の花（或は造花）を立てた（宮廷や公卿の）礼法に依る。との説もある。

その他の供物

浄土宗法要集には盂蘭盆会に〝百味五果〟を献ずと書かれている。

〝百味〟は〝多数の〟の意で、多くの食物のことである。〝五果〟は広辞苑に依れば、〝五種類の果物。李（すもも）・杏（あんず）・棗（なつめ）・桃・栗をいう〟と書かれているが異説もあるようである。

施餓鬼会には、餓鬼壇に〝飯・浄水〟を備えるよう指示している。本宗では飯の上に幡を立てるが、一説には餓鬼は咽喉が細いから飯と水を混じ粥状にして与える、とも云われている。

十夜会には（旧法要集に）精進供（ナマゴゼン）を献ず、と書かれていた。

ナマゴゼンは生御膳で、調理して霊膳に盛る材料を、素朴のまま三方等に華やかに盛って供えるのである。十夜は季節が晩秋で、収穫感謝の意が含まれている。とも聞いている。

以上、供物に就いての説明をしたが、自身で数多く手がけることが大切である。文書や言葉や写真で習得できることではない。よき指導を受けて身体で覚えるより致し方のないものである。

「法儀探求」

声明における音階の研究（Ⅱ）

福西賢兆

前回は、私達が口ずさむメロディーが、どういう音素材を用いて作られているのか、それを、話し言葉にみられる音の高低から始まって、洋楽の「ドレミファソラシド」のメカニズムや、五音音階等を理解するのに役立つ、テトラコードやペンタコードのお話しをしました。

今回は、音階や旋法の種類、区別の仕方、そして終止感を持つ核音や主音等について、お話しをすすめて行きたいと思います。

現在の私達の身のまわりには、音を出す機械、例えば「ド」はどんな高さの音かなと思った時に、それを確かめる道具が沢山あり、そしてそれ等を比較的気軽に使う事が出来ます。

今やピアノは都会部ではうっかりすると各家庭にあるのでは、と思う位に普及し、電機式のキーボード、所謂シンセサイザーなるもの等を含めて考えると、「ド」の音を耳にした事の無い人、今から短時間のうちに、いかなる努力を払っても、その音を確認する事の出来ない人は、極めて少ないと思われます。何となれば、電話の受話器を持ち上げて、その発信音を聞けば、「ソ」の音が聞こえてきます。

お話しは、現代から昔へと遡ります。時は正倉院の、今でいう宝物が（昔でもそうでしょうが）広く、巷に出

まわっている頃、いやもっと以前でもかまわないでしょう。要するに、私達人類が初めて、歌なるものを口にした時です。

その声は、「ド」でも「ソ」でも無く、若しくは、「ド」、「ソ」だったのかも知れませんが、その認識は無い高さの音だったはずです。今、私達もその時の気分になって、ある音を口ずさんでみましょう。

♪Hum Hum Hum Hum♪ここではお話しを簡単にするため、まず一定の高さの音で歌ってみます。始まりの音と終りの音は、同じ高さの音です。

物事に始まりがあって、終りがあるように、歌が終った時も、言いたい事は全部言い終った、ハイこれでおしまい。そう相手に伝える事のできるように、また自分の心の中でもそう思えるように、終りの音を、大切に歌ってみて下さい。もう語りつくしましたよ、と思えるまで音を持続する。若しくは繰り返す、それが音の上での終止感をつかむ、第一歩なのです。

でも、いつまでも一定の高さでばかり、声を出しているのではつまらないし、また、本当に同じ事の持続、繰り返しは、何からの変化を伴わないと、苦痛になって来ます。そこで、次にもうひとつ別な高さの声を出してみましょう。

その高さは人それぞれに、いろいろな高さの音を選ぶ事になると思います。何故ならば私達は、まだ今出している音が「ド」なのか「ソ」なのか、そんな事は知らないし、関知しない事だからです。（ちなみに、私達日本人の音律、音高が過去、どうであったかと言う最も古い資料は、先に出て来ました正倉院の、宝物殿に収められている。調子笛等によって、確認出来るそうです。）

さてその第二の音、それは人それぞれに、いろいろな音を考えて出す事が出来ますが、バラバラでは困りますし、いつもその高さが第二の音として、確認出来て、正確に出せるものであった方が、良いではありませんか。そういう意味で、良くわかる第二の音を見つけてみましょう。

皆さんは、隣で歌っている人と、同じ高さの声を出せ

ますか。時に、一緒に歌っていると、全然別な高さで、ひとり気ままに歌える方がいらっしゃると思いますが、大方の人は、他人と一緒に歌おうとした時、同じ高さの音を出す事は、比較的容易な事だと、思います。

そこで第二の音は、最初の音と同じ高さの音と思える音を、選ぶ事にします。同じ高さの音と言っても、本当に同じ高さの音では、始めに歌った一定の高さで歌う事と同じになってしまいます。どうするかと言うと、若しあなたが男性ならば、隣で歌っている女性と同じ高さの声を出すのです。（女形にでもなった気分で）若しあなたが女性ならば、その反対をするのです。こうする事によって、いつも正確に高さを確認出来る第二の音を、手に入れる事が出来ます。

それは今の言葉で言うと、オクターブという音程関係の事です。このオクターブと言うのはどういう関係でしょうか。それを、目で見える形で考えてみます。

ここに一本の長い笛があると思って下さい。一本の長い弦が張ってあっても構いません。その笛を吹くと、その弦を弾くと、ある高さの音が出ます。これが第一の音です。次にその笛を半分に切り、弦を真ん中から半分に区切って、弾いてみて下さい。そうすると、そこには第一の音からオクターブ上の、第二の音が現われます。

この様に、オクターブの関係は耳で聴いても、簡単にその音を確認する事が出来る音程関係なのです。では、そのオクターブの関係を足掛かりにして、また口ずさんでみましょう。

♪Hum Hum Hum♪♪Hum Hum Hum♪（・印は高い音です）音の高い低いは、人によって、低高低や、高低高の様に、いろいろな組み合わせになると思います。

でも、やはりおしまいの音で、たとえそれが、高い音でも低い音でも、ちゃんと言う事は言った、もうこれでおしまい。ちゃんと相手に伝える事が出来るように、自分でも、そう思えるように歌って下さい。この終止感は決して忘れてしまってはならない事なのです。

例えば目隠しをして立ってみて下さい。そして今いる場所から、別の場所へ、ピョンと移ってみます。その時

にその場所がどのあたりで、どの位ピョンと動いたのか、それを、忘れないで心に入れておかないと、ピョン、ピョンを繰り返しているうちに、全然元の場所と違う所へ行ってしまい、此処は何処、私は誰、の行方不明になってしまいます。音の世界も同じで、終止感と言う拠を考えないで歌い続けていくと、音痴と言う行方不明現象が、現われて来るのです。

さて、そろそろオクターブ跳躍だけにも、疲れて来ましたし、飽きても来ました。第三の音を見つける事にしましょう。

これも、先程の第二の音の時と同じ様に、人それぞれ出す音は違います。どうやって、いつもそれが第三の音として確認出来て、正確に出せるものにすれば良いでしょうか。

私達には、男性、女性の性別しかないので、オクターブの時の様に、異性のマネをする事で、同じ音を出す感覚は、もう使えません。また、笛や弦をもう半分にして、再びオクターブの音を作っても、それを歌いこなすには、音域の問題で、とても困難な事になります。実は、この第三の音を、耳だけで正確にその音高を確定しようとするのは、大変難しい事なのです。そこでまた目を使って、笛や弦を用いる事によって、第三の音を確定する事にします。

思い出して下さい。先程のオクターブの音を作るためには、笛や弦の長さを半分にしました。では次に、比較的簡単に長さを変えられるのは……そう、三等分です。(四等分はオクターブの二等分を、更に二等分する事になりますので、前述のオクターブ関係の、また繰り返しになってしまいます。)また、この三等分するという行為は、宗教的にも、数学的にも、音楽的にも、重要な意味を持っています。

宗教的には、天・地・人の事ですし、三位一体という宗教もあります。数学的には、正三角形、直角三角形の発見でありますし、音楽的には、完全五度、完全四度の確立です。

笛の(弦の)長さを三等分し、その1／3を取り去っ

て、2／3の長さで音を出す方法は、前回のお話ししました様に、中国では三分損益の法、日本では順八逆六の法、ヨーロッパではピュタゴラス音階として知られていた事です。

ここで第三の音が出現した所で、説明を易しくするために、「ドレミファソラシド」の音の名前も、登場させて下さい。（第三、第四の音と言う数の表現よりも、具体的に、音が表現できるはずです。）

では改めて、第一の音をド（ハ）の音と決めます。そして第二の音は、そのオクターブ上のド（ハ）の音になります。これも高低のドそれぞれの位置で、終止感を覚えて下さい。さて第三の音は、先程の方法で、第一の音の完全五度上のソ（ト）の音になりました。これで、低中高の三種類の音が出来ました。ここでも、それぞれの音高での終止感を、必ず確認して下さい。

如何でしょうか。ひょっとすると、現代の氾濫する洋楽に慣れている私達の耳は、中音の「ソ」で終止すると思うには、いささかの努力が必要かも知れません。これが、後述する調性感、長短調の持つ調性感と、旋法と言われるものの持つ調性感の違いなのです。

そこで、その終止感を持つのに努力の必要な「ソ」の音の下に、何かの拍子で「ファ」の音（ヘ）を加えて見て下さい。

この「ファ」の音は、高音のドから数えて下へ完全五度、つまりドから、ソの音を生み出したのと、反対の方法で、その音をつかまえる事が出来るので、第四の音、と呼んでも良いと思います。そうすると、ソの音のおさまり、終止感が先程より、安定して来る事にお気付きになるのではないでしょうか。

若し、そう感じる事が出来たなら、長短調の終止感と、旋法の持つ終止感の二種を、つまり、ある意味で日本音楽と現代の西洋音楽のふたつの色合いを、知っておられる事になります。ここで、先程から登場している旋法と、長短調についてのお話しを、少ししてみようと思います。

ヨーロッパの古典音楽、所謂クラシック音楽と呼ばれる、私達が比較的、耳にする事の多い音楽は、例えばハ

長調とか、ホ短調等の調名を持ったものです。これは、ハ音を終止音とした長音階（明るい性格の音階）による楽曲である。ホ音を終止音とした短音階（暗い性格の音階）による楽曲である。という事を表わしているのですが、その長短調音楽の持つ終止感と言うのは、「シ」の音が、半音上行して主音「ド」で終止する、と言う導音の機能、少し難しい言葉ですが、ドミナンテという和音（例えば、ソ・シ・レ・ファの様な）が、トニックという和音（例えば、ド・ミ・ソ）に進行したくなる、と言う和声的機能の上に、成立する音楽なのです。

しかし、その長短調音楽の持つ機能的終止感と言うものは、そのクラシック音楽が確立して来た。この二、三百年の間の、比較的短い時間に用いられた音楽語法なのです。

ではそれ以前の音楽はと言うと、それは教会音楽と言われる、グレゴリオ聖歌に代表される様な旋法、モードに基づいて歌われた音楽なのでした。（譜例四に、計十二種の教会旋法の音階を、書き出してあります。）言ってみれば、これ等の旋法と言うのは、ピアノの白い鍵盤だけを用いて、つまり七つの白い鍵盤の、それぞれの上に成立する音階で、支配音や終止音の配列の関係が、長短調の様に、同一ではありません。と言う事は、使われる旋法によって終止感が、それぞれに異ってくると言う事なのです。

長短調では、半音関係で、導音が二度上の主音に導びかれて、必ず終止する訳ですが、旋法においては、導びかれて終止すると言うより、中途半端な感じで終ったり、強力に下行導音の様な感じで二度下に引っぱられて終ったり（これは日本で言うと、都節の雰囲気に通じるのです）。様々なニュアンスを持った終止感が存在するのです。

余談ですが、九番のエオリアは、後に第七音のソを#として導音を持つ事によって短調に、十一番のイオニアが、そのままの形で長調にと、発展して行ったのです。

少し前の話しに戻りますが、先程見つけ出した第三と第四の音、つまり「ファ」と「ソ」の音を並べて、その

二つの音で終止感を考えてみましょう。

皆さんは、ソ→ファ→ソと歌った方が安定する感じがありますか？いや、ファ→ソ→ファと歌った方が落ち着きますか？少し大胆に話しを進めますと、前者は旋法的終止感、前回述べました〝はーなこちゃん　あそびましょ〟的な感覚で、後者は調性感に基づく終止感と言えると思います。

では西洋音楽ではない声明、例に用いました。香偈、三宝礼、四奉請、歎仏偈等の様な音階はどの様に成っているのでしょうか。

実は、声明においても、旋法的終止感というのは、非常に共通する感覚なのです。今、その四曲に用いられている音、五線譜に書き込まれている音を、低い音から順に書き出して見る事にします。幸いな事に、四曲共使用されている音は、全くの共通な音なので、同次元において、四曲の音階を調べる事が出来ます。

使用されている音は、低い音から順に、「シ」・「ド」・「レ」・「ミ」そして装飾的に「ファ#」の音です。そして曲を唱えてみると、御承知の通り、香偈と三宝礼は、「シ」の音で終止し、四奉請と歎仏偈は、「ミ」の音で終止します。いずれにしても、その曲の持っている二大特徴音は、その「シ」と「ミ」の音であり、その二音の間を埋めるべく「シ」の半音上の「ド」の音があり、「ミ」の全音下の「レ」の音が存在しています。

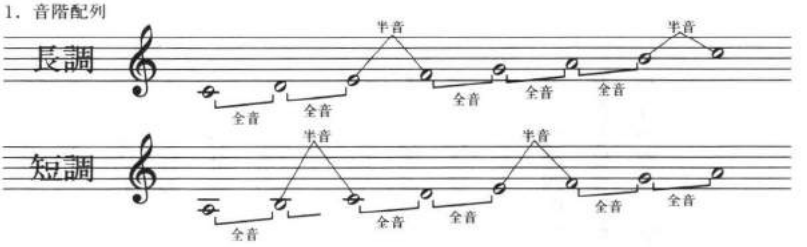
この中間を埋める「ド」の音は明らかに先に述べました「シ」に向う下行導音的要素を持った音でありますし、（と言うのは「ド」の次には、必ず「シ」の音があるではありませんか。「ド」の音が「シ」の音を欲求する感覚を起こすのです。）「レ」の音は全音の幅を持った上行導音なのです。（これは、〝はーなこちゃん　あそびましょ〟の感じで代表されるものです。）もっと言うならば、オクターブに渡る、全部の音は出て来ませんが、終止音を「シ」、支配音を「ミ」とした、教会旋法第四番のヒポフリギアだと、言えなくもありません。

紙面も残り少なくなりましたので、少し話しをまとめる事にします。まず、私達の口ずさむメロディーには、

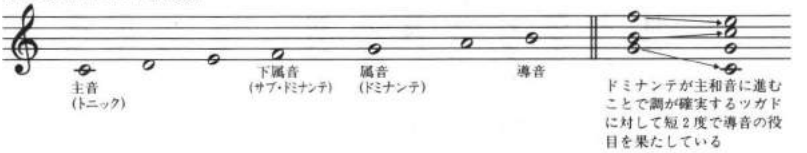
必ず中心になる音、心の拠となる音、（それは、いろいろな意味での終止感を持った音なのですが）があります。そして、その感覚を持った音階の考え方として、旋法と言うとられ方が、非常にわかりやすい事だと、思われます。それ等は、ヨーロッパで使われている、長短調音階や、教会旋法等を知る事によって、応用の仕方を学ぶ事が出来るのです。

決して、私達の声明は、ヨーロッパの音階と、同一ではないのですが、旋法という範囲の中で考える事より、その共通点は、沢山見い出せるのです。その方法論として、例えば旋法を解体、分析して、オクターブまで広くないテトラコード、つまり二つの中心となる音、（恐らくは完全四度の音程関係）そして、その間を埋める音の存在を見つける事によって、より中心となる音の存在感を確かめられるのではないでしょうか。

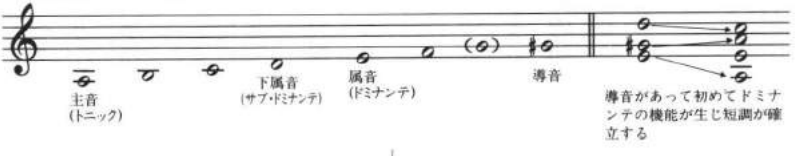
1．音階配列



2．長音階における機能



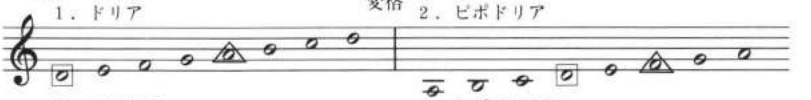
3．短音階における機能



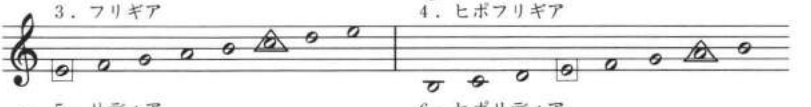
4．教会旋法

正格　　変格

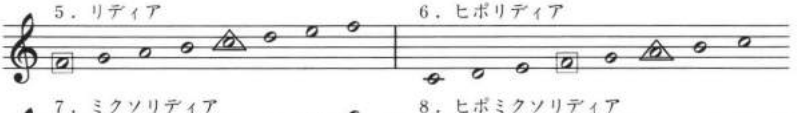
1．ドリア　　2．ヒポドリア



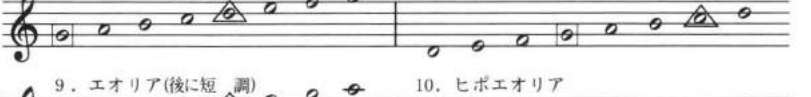
3．フリギア　　4．ヒポフリギア



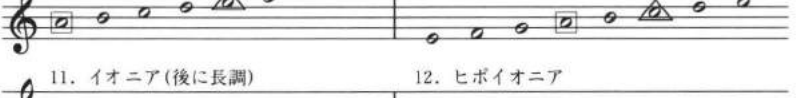
5．リディア　　6．ヒポリディア



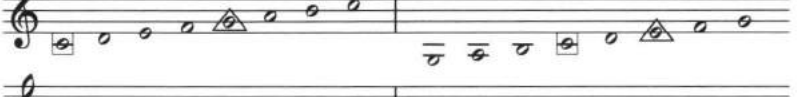
7．ミクソリディア　　8．ヒポミクソリディア



9．エオリア(後に短　調)　　10．ヒポエオリア

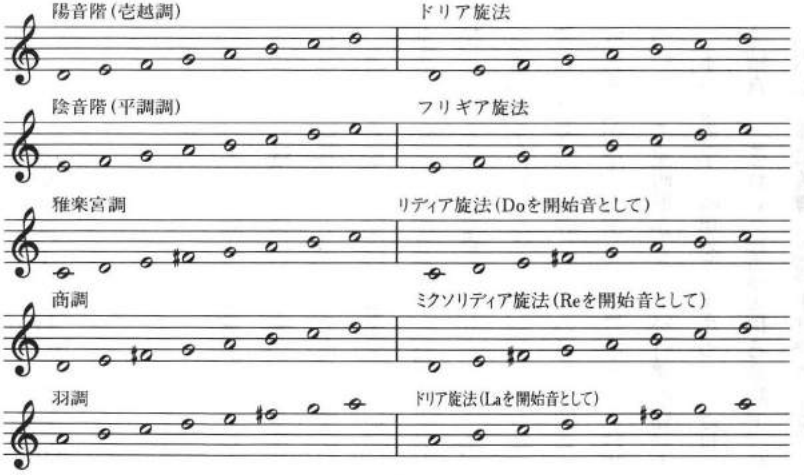


11．イオニア(後に長調)　　12．ヒポイオニア

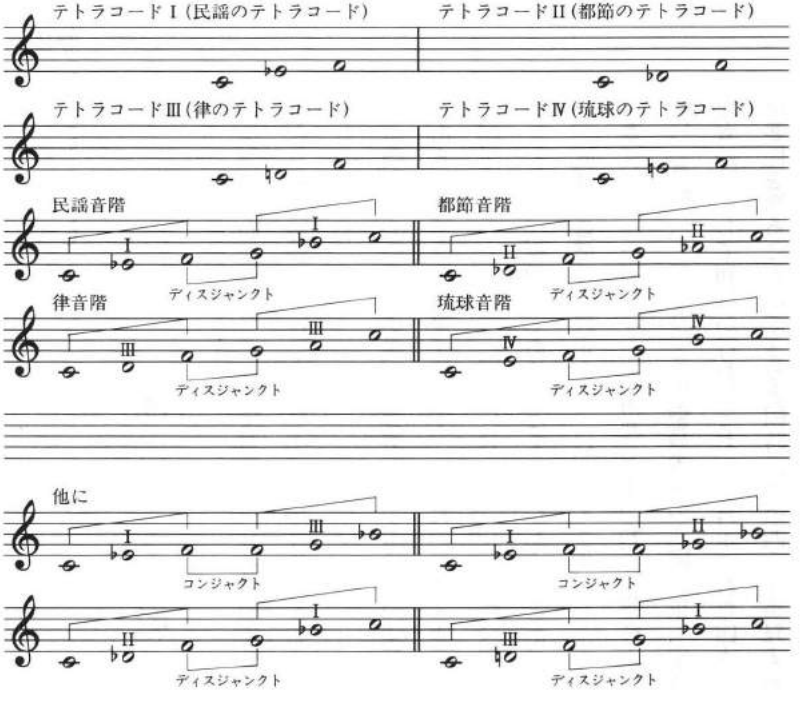


□は終止音　　△は支配音

5．旋法の比較



6．4種のテトラコードとその積み重ね



のような積み重ねも考えられる。

寛文七年版『臨終用心鈔』について

神居文彰

近世では多くの臨終行儀書が刊行されているが、それらの多くは既存の臨終行儀書の写本や注釈書、またはそれらを新編纂したものが多く含まれている。

近世の看取り、臨終行儀系譜についての研究は、藤堂恭俊博士が、『「臨終要決」の異本とわが国における流伝――とくに注釈書を中心として』（戸松啓真先生編『善導教学の成立とその展開』）のなかで近世以降の善導『臨終要決』所収の版本の書誌学的考察を行い、玉山成元先生が浄土学第二十七号法然上人特集「臨終行儀について」で室町期からの臨終行儀の略譜を論述している。

本稿は先学の成果をふまえつつ、近世の看取りの系譜を精査し、それらの伝播を探る意味で、特に寛文七（一六六七）年に善導『臨終正念訣』、法然『臨終行儀』、聖光『臨終用心抄』、良忠『知識看病之用心』の四本を合本とした『臨終用心鈔』を取り上げ、紹介検討をおこなうものである。

『臨終用心鈔』は奥書に「旹寛文七丁未稔夾鐘望月」とあるだけで序・奥書を持たず、いずれの撰者・版元か不明である。しかし、題簽には『新善導源空板拝阿然阿臨終用心鈔』とあり、再刊書であることをうかがわうことができる。同様に善導『臨終正念訣』以下四本を集録したものに寛文十（一六七九）年水田甚左衛門刊行『臨終正念記』、寛政二（一七九〇）年編纂未詳の在阿訂正『臨終指南鈔』として刊行が行われており、合本された四本の重要性を知ることができると同時にこの四本を集録することに意味をもたせていたと考えることもできる。

以下所収の四本について若干の考察を試みることにするが、善導『臨終正念訣』については藤堂博士により、国内に伝わるさまざまな異本を調査する上ですでに論及され、本稿では特に取り扱わないものとする。[1] しかし、すでに他稿で指摘したこともあるが、近世往生伝では善導の『臨終正念決』を臨終に読誦することが少なからず記されており、その頻度を知ることができる。臨終の読誦経典として本書に『臨終正念訣』が冒頭に収録されていることに意味があるといえなくはない。

さて、第一に「沙門源空述」として集録されている『臨終行儀』であるが、これは乗福寺本、乗運寺本と全く異るものである。

本文は漢文体で撰述されているが、「家内事」五カ条、他に五カ条から構成され、多少の字句の変化があるだけで源信撰と伝わる『臨終行儀』と同一のものといえ、[2] 伝播の段階で源信、源空が混同されたといえる。ただ、源信撰と伝わるものが「名号をとなふべし」[3] であるのに対し「一向静心十度可唱手号矣」[4] と臨終十念を力説し、寛文七年版では文中に「往生要集之臨終行儀可見矣」[5] とある。寛文十年版のものにも同様の文が続き、源信のものを踏襲することを明記しようとしたことがわかるが、不自然な表現である。

さらに寛文十年版『臨終正念記』所収のものでは、源空撰のままで平仮名書きに訂正され、寛政二年版在阿訂正『臨終指南鈔』[7] では集録文献から除外されている。いずれにせよ不確かなものであり、特に良忠のものが臨終の注意を実践的にまとめそれと重複する部分も多く、版化を重ねる上で他の集録のものと性格を異にし、かつ実際に応用できる四本をまとめる形に移行したといえる。

次に、弁阿述『臨終用心抄』であるが本書では漢文にて収録が行われている。

寛文十年版、寛政二年版では平仮名交りに変化し、特に寛政二年版集録のものでは『聖光上人臨終用意』[8] と題の移動が見られる。寛文七年版『臨終用心抄』は寛政二

年版『聖光上人臨終用意』と比べて詳しく、引用等も丁寧であるが反面寛政二年版集録のものには新たに加えられた字句があり、在阿(増上寺五三世智堂)訂正によるものと思われる。

聖光上人の著作目録には本書に該当するものが見当たらず、また写本も存在しないことから、これらがどのような系譜をたどるか現在究明することは出来ない。

内容をみると先ず、道綽、善導、源信の文を引用し、臨終の大事、酒肉五辛の禁制等を述べている。しかし、本篇は動作的なもの、または心得的事項を論ずるのみならず、臨終の心理面、特に愛執の問題を取り上げて論述している。

臨終における愛執の問題は源信以来、湛秀『臨終行儀注記』[9]覚鑁『孝養集』[10]等、数多く取り扱われてきたが、『臨終用心抄』では臨終の一念を重視し、その為には愛執を離れることが臨終における大事としている。

『臨終用心抄』では愛執を離れる為に、一厭離穢土、二欣求浄土の二心をもって治めようとし厭離穢土に、一境界愛、二自体愛、三当生愛の三種の愛心(三愛)を上げ各々を説明し、存命の時愛執が起これば、一顚到、二錯乱、三失念の苦に逢うとしている。二欣求浄土では往生極楽を願う心とし「於二此処一者云二願力一唯信二弥陀本誓之力一計也云云行業一修二称名念仏之業一計也」と、弥陀の本願を信ずることとして称名念仏の行を示している。この点について寛政二年版『臨終指南鈔』所収『聖光上人臨終用意』では厭離穢土、欣求浄土の行者の修すべき二心を分類せず、「凡そ臨終の善悪は執愛の有無によるこの執愛ことさら多しといへども束ねてこれをいへば三種に過ぎず」[11]と三種の愛心のみ言っている。そして、「弥陀の本願のちからをたのみ口称の一行を修するばかりなり」[12]と寛文七年版と同様に欣求浄土の為に一向に念仏を修することをいい、両書とも念仏によって自然に愛執を離れその為に仏の来迎を得ることが出来、臨終正念を念じて往生出来ると臨終を重視した同一の結論をいっている。

又、寛政二年版(『聖光上人臨終用意』)には、削除さ

れているが、寛文七年版、寛文十年版『臨終用心抄』末尾には、「決定往生心不レ可レ過レ之行者従二平生之時一行住坐臥発二此心一書夜朝暮生観念二練レ心習レ念鶴林之暮上品之暁決定往生無レ疑者也」[13]と愛執を離れることが臨終に大事であるとさらに強調するとともに、往生の方法とは平生から臨終に至る念仏であることを述べ、法然以来の、平生臨終念仏について聖光なりの解答を出している。

このように『臨終用心抄』は、臨終に修することを臨終者の側の心得を一つにしぼり、その理由、方法を展開していくという他とは異なる立場のものである。

本書は、正しく臨終についての要点を心理面からまとめたもので、江戸時代には聖光作として伝わっており、当時、死に対峙した臨終者自身の指南抄と呼ぶには最も適当であった書物であったかもしれない。[14]

本書の最後には『知識看病之用心』が収録されている。その原本は良慧『然阿上人伝』等の著述目録に見ることのできないものであるが、[15]すでに多くの先徳によって真撰であることが論証されている。[16]

もっとも古い写本に、

一、『看病用心鈔』一巻　平仮名混じり

滋賀県浄厳院所蔵　横川霊山院隆堯書写本　巻末に「案悟真寺上人作也」

二、『看病用心鈔』一巻　片仮名混じり

京都宇治常楽寺所蔵

巻末に「本云鎌倉上人御作私云然阿弥陀仏良忠也」

の二本が存し、多少の字句の相違があるだけで同一のものであることは周知のことである。

一の「案悟真寺上人作也」というのは、玉山先生によって良忠のものであることが論証され、[17]二について鷲尾博士によって良忠撰『浄土大意』と比較することによって、それと内容的に姉妹関係にある事が知られている。[18]また、壬生台舜博士も本書の重要性を指摘している。[19]

常楽寺本の奥書には、「貞治二卯癸　九月二六日書写畢　老眼筆不道行之間経数日者也写本者去文和二年二月九日綱厳大僧都於浄華院所所之本也　桑門（花押）七十四才」[20]

とあり、浄華院綱厳書写のものを在覚（＝桑門）が転写したことがわかり、後世「桑門良忠」と伝わっていったことが知られる。

この点について、在阿訂正の際間違ったとする考えがあるが、寛文七年版『臨終指南鈔』集録の『知識看病之用心』において、すでに「桑門良忠」とあり、在阿訂正以前に「桑門良忠」と伝わっていたことがわかる。また「桑門良忠」書かれている点や片仮名混じりであるという点などから寛文七年所収のものは「常楽寺本」の系列を引いていると思われる。

ところで、寛文七年版『知識看病之用心』の内容は、浄厳院・常楽寺本と全く同じというわけではない。浄厳院・常楽寺本が序文・本文十九カ条・跋・奥書きであるのに対し、寛文七年版所収のものは構成的には序文、用心の十八カ条を設け、跋、最後に「有人云」の一カ条を付加してあり、浄厳院・常楽寺本と在阿訂正のものとの中間に位置するといえる。この場合寛文十年のものは、平仮名交じりであるもののほとんど寛文七年のものと同一であり、ここに

常楽寺本→寛文七年版→寛文十年版→寛政二年版
浄厳院本

というひとつの系譜が確認できる。

それらは、多少の字句の相違が認められるものの十三条までは、浄厳院・常楽寺、在阿訂正と同じ条目である。第十三条以降は闡法の部分、その他に移動があり、浄厳院・常楽寺本の十五条は寛文七年版以降は削除されている。十三条以下の相関を図示し、本文の比較を行う。

十三条以下　四本の条文比較

浄厳院 常楽寺本	寛文七年版	寛文十年版	寛政二年版 （在阿訂正）
十三条	多少変化	多少変化	同意別文
十四条	○ママ	変　化	×
十五条	×	×	×
十六条	ほぼ同文	ほぼ同文	○
十七条	○	○	○
十八条	○	○	○
十九条	○	○	○
有人云	有人云	有人云	有人云

十三条以下の本文比較表

（浄厳院）・常楽寺本	寛文七・十年版	寛政二年版
（十三条） 一聞法にハ常に臨終講式と往生要集の十楽とをよみて　きかさせ給へく候　十楽の中にもことに第二段をつねによませ給へ　又和尚云　およそ人臨命終の時　浄土に往生する事をえむとおもハヽ　すへからく　先つゝしんて死をおそれ　生をむさほる事をえされ　常にミつから　おほしめすへし　我現在の身ハおほく衆苦あり　不浄悪業　種々に更纏すもしこの穢身をすて　すなわち浄土に往生する事をミつれハ　無量の快楽を受　見佛聞法離苦解脱せむ　すなはちこれ稱意の事也　臭弊の衣をぬきて　珍御の服をきる事をえむか	一聞法にハ常臨終講式ト往生要集十楽トヲ讀聞可レ給其対外三經中肝文等大師御書九帖要文共時々讀讃嘆可二令レ聞給一也特衆生稱念即除多却罪命欲終時佛與聖自來迎接乃至一切善惡凡夫得生者乃至彼佛今現在世成佛乃至光明遍照等此等讀テ念佛ヲ可レ勸也	一病者若聞法の氣力あらハ　三經の中の肝文　九帖の要文等の中にて臨終に便ある文を耳ぢかく聞き易きほどに　ときかせすべて説法教示ハ機したがひ時によりて　一準しがたしといへども柳窮なき生死を出て不退の浄土に至らむこと　いまそれ時なり　本望を失ことなかれ　努〳〵用心おこたるべからず　夫一期の念佛ハ臨終の来迎を期し　本願の引接は壽終のときをまつ　臨壽終時假令不與大衆圍繞現其人前者不取正覺の文本願誓の重願もっとも深し終焉の来迎疑うことなかれ　たとひ百苦来りせむるとも心はげまして　口

ことし　身心を放下して　戀着を生
する事なかれ　わつかに病患あらは
　輕重を論する事なく　すなハち無
常を念して　一心に死をまつへし
専ら阿彌陀佛をねんして　心口相應
し聲にたゆる事なかれ決定花臺聖衆
來て迎接し給ふ想をなすへし
已上略抄　此文を常によみてきかさせ給
へく候　又念佛をしつかに申て　來
迎の讃を頌してきかさせ給ふへく候
　又云衆生稱念即除多却罪　命欲終
時佛與聖衆自來迎接乃至　一切善惡
凡夫得生者乃至　彼佛今現在世成佛
乃至　光明遍照十方世界乃至　此等
の文を頌して　念佛をすゝめ給へく
候

称おこたらず　聖衆の来迎を期すべ
しなど　是等の趣きを以て時のよろ
しきにしたがひ勧誘し給うべし

（十四条）

一説法のおもむきハ　さきにあら〳〵申候　又すへて厭離穢土　欣求浄土の理　本願の引接この時にあるへく候抑無窮の生死をすてゝ不退の浄土にいたらん事　すてにこの時にのそめり　ゆめ〳〵本望を失する事なかれ　返々用心怠るへからす　夫一期の念佛は　臨終の來迎を期し本願の引接ハ壽終の時をまつ現其人前者　不取正覺といへり　本願重願尤もふかし　終焉の來迎疑事なかれ　まことに平生多年の勤修なをしこれをおこたらす　臨終少時の念佛何そこれをはけまさらんや　たとひ百苦きたりせむとも　一心みたる事なかれ　三尊の來迎此時そミたり九品蓮臺さためて疑なし　故に相構

一説法赴厭離穢土欣求浄土理本願引接此時可有也柳無窮生死捨テ不退浄土至哀既此時也努力本望ヲ先哀ナカレ返々用心不可懈夫一期念佛臨終ノ來迎ヲ期シ本願ノ引接ハ壽終時ヲ待現其人前者不取正覺之文本誓重願尤深シ終焉來迎勿疑誠平生多念勤修尚是不怠臨終少時念佛何不勵耶縦百苦來責一心亂ルヽ哀ナカレ三尊ノ來迎此時得九品蓮臺定無疑故相構テ正念不亂口稱不怠命ノ盡ルヲマチ聖衆ノ來迎ヲ可期云云此等赴ヲ以テ可勸矣

（この条のみ寛文十年版）

えて　正念みたれす　口稱おこたらすして　命つくるをまち聖衆の迎へを期すへしと云云　このおもむきを勸給へく候

（十五条）

一病者（某甲）カ年來の臨終用心の様ハふかく現其人前の御ちかひをたのみ　慈悲加祐の御たすけをあをくに候　しかれハすなわち　日來の功によりて　臨終にハ佛來迎し給へし　佛の來迎をみたてまつり護念力を蒙（ル）によりて　正念に住して念佛して往生の素懐をとくへしと心えて候なり

しかるあひた平生の時より最後の念にいたるまてたゝほとけたすけ給へとおもふ　この存念なり　されハ常にこの念をかまへて　わするなと

おほせ候へし　およそ我等凡夫の往生をとけん事　彌陀の大願業力にあらすハ　多生曠劫にも　のそみたえたる事なり　されハ佛ハふかくちかひをおこして　引接をたれ　我等ハふかくちかひをたのみて　來迎をまつ　此故にねてもさめても　たゝたすけ給へ阿彌陀佛とおもひて稱念をはけむへし　是を最要としてすゝめさせ給へ　もしハ又失念のためにつねに念佛を申きかせいかになとおとろかしすゝめ給ふへく候

（十六条）

一もしハ業障により　苦痛にも責られて　物くるハしくなり　気色もあしさまにみえ候ハヽ　彌陀身色如金山云々　觀音頂戴冠中住云々

一若業障ニヨリ苦痛ニ責メラレ物狂ハシクナリ気色悪様ニ見ヘバ弥陀身色如金山乃至観音頂戴冠中住乃至門々不同八万四是等ノ文ヲ唱テ念佛ヲ高ク

一若業障により苦痛に犯され　気色あしく見へば念佛を耳にあて聞入るほどにとなうべし　若苦痛きはまって失念し称るにもおよばぬほどなら

門々不同八萬四云々　この文三ツを
つねにとなへて　念佛を高く申給ふ
へし　中にも門々不同の文ハ　よく
頌しきかせて　高聲念佛をみゝにあ
て　きゝ入るほとに申させ給ふへし
もし又苦痛きハまりて　失念にも
およひ　稱念もかなはす候とも
たゝみゝに念佛たかく申きかさせ給
ふへく候　およそ　としてもかくし
ても　往生の正業　臨終の勝縁　念
佛にしくへからす候

（跋）
以前條々ハ　病のはしめより　か
ねてよく〳〵このむねを　御心えあ
るへく候　その御用心のために　あ
らあら注申候　これを大概として

可レ申中ニモ門々不同文ヲハ常ニ讀
聞テ高聲念佛耳ニアテ聞入ルヽホ
ドニ可レ申若又苦痛極テ失念稱念ニ
モ不レ叶只念佛ヲ高ク申シ聞スヘシ
トテモ角テモ往生正業臨終勝縁念佛
ニシクヘカラズ

是ヲ大概トシテ其外臾時ニノゾミ折
隨テ能樣御計可レ有候加樣之事モ思
召定テ彼今一向臨終ノ念佛丁支成皈
テ偏耽欣勤稱念勵壽終時待來迎令レ

バ念佛を高くとなへ聞かすべし　唯
往生の正業臨終の勝縁念佛に如くべ
からず

これらを大概として其外のことハ時
の宜にしたがひ給うべきなり　外の
ことは時にのぞんでかはるといふと
も佛たすけ給へ　とくむかへ給へと

その外の事ハときにのそみ　おりにしたかひて　よきやうに御はからひ候へく候かやうの事とも　おほしめしさためてのちハいまは一向臨終念佛の一事に　なりかへり候て　一すちに厭欣をすゝめ　稱念をはけまして　壽終の時をまち　來迎を期せしめ給へ　所詮余事ハ　時にのそみていさゝか　かはるといふとも　佛たすけ給へ　とくむかへ給へといふ　この念をはしめよりおはりまて肝要として　すゝめおハしますべく候　就中に最後にハ　ことはおほからす　要をとり願くハほとけとくむかへ給へと思ひて　念佛せよとすゝめおハしますへく候　あなかしこ

南無歸命頂禮大慈大悲最後善知識臨終哀愍勸進往生

期給所詮餘叓時臨デ替云共佛助給疾迎給ヘト云此念ヲ初ヨリ終マデ肝要可ニ勤給一就レ中最後ニハ詞不レ多要取願佛疾迎給思念佛セヨト勸可ニ御座一上件穴賢病者某甲予年來臨終用心樣源現其人前之御誓ヲ賴慈悲加祐之抑ニ御助一候然日來功依テ臨終ニハ佛可レ在來迎佛來迎奉レ見依蒙ニ護念力一正念住往生素懷ヲ可レ遂心得候也平生時最後念至ルマテ唯佛助給思存念也去常此念搆亂ルナト仰候ヘシ凡如ニ我等一夫遂ニ往生一叓非弥陁大願業力一多生億劫絶レ望叓也去深發レ誓垂ニ引接一我等須ニ憑レ誓待ニ來迎一此故子テモサメテモ唯助タマヘ阿弥陀佛思テ稱念ヲ可レ勵是ヲ要勸メサセタマヘ若失念為ニモ念佛ヲ申聞セイガゞナンド驚勸可レ給矣

いう意地をはじめより終まで肝要として勸め給べし　わけて最后には詞多からず要をとりてねがはくは佛われをむかへ給へと思ひて念佛せよとすすめたまふべきなり　予年來臨終の用心の樣ハ　現其人前の誓願をたのみ慈悲加祐の護念を仰ぐなり　しかあれバ日ごろの功によりて　臨終にハ佛定めて來迎し給うべし　佛の來迎をおがみたてまつり　護念力を蒙むるによりて　正念に住して往生の素懷をとぐべしとこころうるなり平生より最後の念に至るまで唯佛たすけたまへと思うばかりなり　凡そ愚縛の凡夫往生を遂ることハ弥陀の大願業力にあらざれば多生億劫にも望みを絶へたることなり　されば佛ハふかく誓を起して引接をたれ　我

南無歸命頂禮大慈大悲阿彌陀如來不捨本弘誓願臨終來迎引接極楽上求下化大願圓満

沙門辨性護摸金口意云

渡河海旅人　見舩師競來　願案養行者　臥病牀勇喜

知識看病之用心

有人云病人念佛忘　時人來勧候難有存可唱又不忘時勧候弥〻難有可存某不忘唱物思ヘバヤガテ憍慢成依也不忘勧　夏弥陀如來預加念御利益存至信心可奉唱名号又看病人病者アツカフトテ退屈出來候共早御往生候ヘカシナンド、思夏努々不可有候一大夏砌ナレバ何マデモアツカイ可候病者慰可給候早往生アレカシナンド、存倏ヘバ殺生ノ果ヲ感ズル故也

等ハひとえに誓をたのみて来迎を待つ　此故に称てもさめても唯たすけ給へ阿弥陀佛と称名はげむべきなり

用意のためにあら〳〵詮しおはんぬ

一有人の云　病人念佛をわすれたる時に人来りて勧めバ有がたく思ひて唱うべし　又わすれざる時すゝめられバいよいよ有難く思べし　我ハわすれずして唱うるものをと思ヘバやがて憍慢になるに依ってなりわすれさるにすゝめ給ふことは佛の加念にあづかるなりと思ひ信心をいたして称名すべし　又看病の人病者をあつかふとて退屈のこころ出来るともはやく往生し給へがしなむど思うことゆめ〳〵あるべからず　一大事の時なれば　いつまでも臨終正念を期し

病者をなぐさめ給うべし　はやく往生あれがしと思へバ殺生の業をむすぶがゆへなり　此趣きも知べきことなり

※段落ごとの空白は筆者による

浄厳院・常楽寺本の奥書は後世の伝本に全く掲載されておらず、「有人云」を巻末につける寛文七年版のものが寛文十年版・寛政二年版の基本とされている。「有人云」の有人は不明であるが慈空撰『臨終節要』中に一項として掲載されている。

また、浄厳院・常楽寺本の十三条において聞法の書を具体的に、

『臨終講式』
『往生要集』十楽―特に第二段―
『浄土略抄』

念仏をしつかに申し来迎和讃を頌す。

「衆生稱念即除多劫罪　命欲終時仏興聖衆自来迎接　一切善悪凡夫得生者　彼仏今現在世成仏　光明遍照十方世界」を示し、巻末に十楽の文句を示すが寛文七・十年版では

『臨終講式』
『往生要集』十楽
「三経中の肝文」
「大師の御書九帖の要文」
「衆生稱念即除多劫罪　命欲終時仏興聖衆自来迎接

一切善悪凡夫得生者　彼仏今現在世成仏　光明遍照十方世界」と「三経中の肝文」、「九帖の要文」がふやされ、寛政二年版では

「三経中の肝文」

「九帖の要文」－臨終に便ある文－

と簡略化し、浄厳院本・常楽寺本と寛文七年版における「十四条」を十三条中に含め来迎について述べている。

浄厳院・常楽寺本十五条には平生より臨終に至る阿弥陀仏に対する帰依と、ただ「たすけたまへ」と阿弥陀仏の来迎を待つことが示されていたが、寛文七年版・寛文十年版、寛政二年版には削除されている。前項から引き続いての来迎の意味づけと、他の各項に阿弥陀仏への帰依が重々記されている為この項目は除いたと考えられる。

『看病用心鈔』はしだいに簡略化しているが、それはむしろ、よりわかり易く整然とする過程といえ、条項の段階的削除により実践的項目のみを残したことがわかる。

いずれにせよ、内容を見る限りでは、『看病用心鈔』が中世以前の臨終行儀書の総まとめ的なものである事がわかり、それ以後の臨終行儀の基礎となったといえ、近世において再三版化を繰り返す中で整備が行われたことは注目に値する。

しかし、各祖師らによる性格の異なるこれら四本の合本を近世における看取りのテキストとしての完成体・要録集として捉えてよいか疑問で、これらが実際の場でそのまま使われたとは思いにくい部分もある。善導『臨終正念訣』は引き続き後代も臨終行儀書の巻頭に掲載される場合が多く、実際に読誦を目的とする場合もあったであろうが、他の三編の改編の多さは使用にあたっての不便さからといえなくはない。また往生伝中にこれら三編が記されることはない。

本書はむしろ、以前近世における看取りのテキスト・一般流布の教導書であろうと発表・紹介した、慈空撰『臨終節要』編纂の前段階的なものと位置付けられる一書といえるのではないだろうか。

註

① 藤堂恭俊『「臨終要決」の異本とわが国における流伝－とくに注釈書を中心として』（戸松啓真先生編『善導教学の成立とその展開』）

② 恵心僧都全集一、五八九－六〇〇

③ 同右、五九七

④ 私蔵本　本章四丁右

⑤ 〃　本章二丁右

⑥ 玉山先生は貞慶の影響を受けたとしているが（『中世浄土宗教団史の研究』一四二－一四九）、源信の注意事項と考えられる。

⑦ 寛政二年版では善導『臨終要訣』、聖光『臨終用意』、記主『知識看病用心』『聖女房へ答給ふ文に曰く』の四編が集録されているが、寛文七年版の源空『臨終行儀』以外名称を変え集録されていることになる。

⑧ 私蔵本、目次、一一丁右

⑨ 続浄一五、三一一上

⑩ 続浄一五、五六下－五七上

⑪ 私蔵本一二丁右

⑫ 私蔵本一四丁左

⑬ 私蔵本七丁左　寛文十年版では「決定往生の心これにすぐべからずこ乃ゆへに行者平生のときより行住坐臥に此の心を於（ママ）こし昼夜朝暮に親（観）念をなせよ心を練らして思（念）ひをならはば鶴林乃ゆふべ上品乃あかつき決定往生うたがひなきものな利」

⑭ 本書の校合結果及び本文は紙面の関係で別の機会とする。

⑮ 鷲尾教導『記主禅師と伝うる「看病用心鈔」について』（仏教史学三－八）

⑯ 前掲註⑮、伊藤真徹『「看病用心鈔」について』（日本歴史一三九）、笹田教彰『「看病用心鈔」の一考察－看取りの意義と善知識の役割をめぐって－』（『三上人研究』収録）、玉山成元『「看病用心鈔」の価値』（『中世浄土宗教団史の研究』収録）、同『善導著「臨終正念訣」について』（『善導大師の思想とその影響』収録）、同『善導と臨終行儀』（『中国の宗教思想と科学』収録）、久下陞『良忠上人における臨終行儀の相承』（『三上人研究』収録）等において研究が行われている。

⑰ 玉山成元『中世浄土宗教団史の研究』一三二－一三五

⑱ 前掲註⑮

⑲ 壬生台舜『死をいかに捉えるか』一七二

⑳ 仏大蔵二四九九・五九

（浄土宗総合研究所教学研究部）

書評

【新訂　浄土宗法要集　―音声部―】

『浄土宗法要集音声部』は昭和二十八年改版のまま今日に至っている。しかし『法要集』全面改定に伴い『音声部』も時代に即応した形態に改められ、平成三年八月『新訂浄土宗法要集音声部』が刊行された。今回改訂の最大の特徴は、従来の博士表記に併せ、松涛基道師採譜の五線音譜を採用した点である。もとより「音声法」は曲節緩急等師伝（師匠から直接指導を受けること）が基本であるが、音程等の目安として五線音譜を併用することにより、若手宗侶に対する音声指導には特にその効果を発揮するものと思われる。この他にも幾つかの改正点があるが、その主なものは、

①すべての博士（礼讃本分の一部を除く）に詳細な五音（邦楽音階の記号）が付され音程の指示が明確になった。

②六時礼讃すべてに後偈を入れたことにより前の頁へ戻る必要がなくなった。

等である。

今後の各種講習会、道場等には、すべてこの新訂本が使用されるので、一寺一冊は常備しておきたいものである。

『新訂浄土宗法要集音声部』

発　行　浄土宗

監　修　浄土宗総合研究所法式研究部

頒　布　浄土宗出版室

価　格　二、五〇〇円

【新訂　浄土宗法要集　―威儀・犍稚―】

浄土宗法式の規範を指示する『浄土宗法要集』が全面改訂され、その第一巻として『威儀・犍稚』が昭和五十

九年に刊行された。従来の『浄土宗法要集』は、昭和十四年発行のものを底本としていたため、文語体表記を用いており非常に難解であったが『新訂浄土宗法要集－威儀・犍稚』ではこの点を改めて口語体を用い、さらに写真を多用して文書で表現しにくい部分も分かりやすく説明されている。その他にも、

①時代の変遷に応じ「倚座（椅子を用いたときの座法）」「大師五条の着脱法」等の指示が加えられた。

②特殊な法服類、執持物等は削除され簡素化された。

③説明を補うため「ビデオソフト」を制作し参考にできるようにした。

等の改訂、考案がされている。

『新訂浄土宗法要集－威儀・犍稚』

発　行　浄土宗

監　修　浄土宗法式研究所

頒　布　浄土宗出版室

価　格　七二一円

『参考ビデオソフト』

価　格　威儀部　一五、四五〇円

犍稚部　一二、三六〇円

【新訂　浄土宗法要集

－差定・偈文・表白・宣疏部－】

『浄土宗法要集』は昭和十四年初版が発行以降、第七版に至る迄、時代の推移に伴い、版を重ねるごとに、その構成・次第を整え、多少の改訂や、更に新しい項目を加える必要が生じた。そこで方式研究所が、昭和五十五年より改訂・検討作業を行い、同五十九年「威儀部・犍稚部」平成二年「差定・偈文・表白・宣疏」平成三年「音声部」として三部を独立して発行した。

この「差定・偈文・表白・宣疏」の特徴は

一、常用漢字を使用し、読み仮名を付けた。

二、差定のなかで、指定の偈文・表白・宣疏は掲載頁を示した。

三、活字を大きくした。

四、従来の法要集差定の次第は、縦に列記したが、本書は並列にした。

五、表白・宣疏のなかで、法名・日時など適宜読みかえる所は○○で表した。

本書は法式審議会の決定を受け、編集された。今後に良き指針となり得る書で、常時の法要儀式等に活用され、法式即布教の意を体して、一層の努力精進を願いたい。

発　行　浄土宗
監　修　浄土宗総合研究所法式研究部
頒　布　浄土宗出版室
価　格　二、〇〇〇円
問い合せは、浄土宗出版室まで。

【かいまみた死後の世界】

レイモンド・A・ムーディ・Jr、評論社

【臨死体験】

ブルース・グレイソン、チャールズ・P・フリン、共編、春秋社

臨死体験に関する図書を一冊推薦せよということですが、ここではあえて二冊あげさせていただきます。

『かいまみた死後の世界』は臨死体験研究の原点ともいうべき図書です。哲学および医学博士で精神科医のムーディが事故や重病などで死にかけたり実際に死を宣告されたが蘇生した人たちの体験を集めたものです。そして驚くべきことに多くの体験に共通点があり、見方によっては死後の世界の実在を示唆するともとれたからです。そんなことから臨死体験に対する関心が高まりました。

しかしこの本は学術的なものとは言えず、統計的な考

察がされていないとか、体験者の話の検証がなされていないなどの欠点があります。それを補うものとして『臨死体験』も読んでいただけたらと思います。

『臨死体験』は心理・宗教・医学など各方面の研究者による論文集の翻訳です。ムーディを始めケネス・リング、マイクル・セイボムなど臨死体験研究では著名な人たちや天文学のカール・セイガンなどが論文を寄せています。全体的に非常に学術的です。

また臨死体験は死に瀕した脳が幻覚を見ているのだという立場の論文もあります。これは一部の日本の医学者たちなどが、安易に臨死体験は幻覚であると断定するのに対して、慎重に論じられており好感がもてます。

【ポスト・モダンの親鸞

―真宗信仰と民俗信仰のあいだ―】

大村英昭　金児暁嗣　佐々木正典　共著

同朋社　一九九〇年刊行

ポスト・モダンとはいうまでもなく、脱近代である。宗教に限っていえば、M・ウェーバーが指摘した「呪術の園からの解放」が近代化への営みであった。しかし近代化の果てに見えてきたものは、呪術からの解放というよりも、呪術や民俗宗教が育んできた非合理性への新たなる関心であったことは否定できない。近代合理主義への反発がポスト・モダンの一面なのである。著者の一人、大村はいう。近代合理主義を否定して前近代への逆戻りを企図しているのではない。「ただ近代合理主義そのものが、一つの大きな迷信体系として機能してきたし、現に機能しつつあるのではないかと問うているのである。」と。

基本的な考え方は、真宗のありようをピューリタニズ

ムとカトリシズムとの対比を借りて説明することにある。真宗ピューリタニズムとは「一切の妥協を排して教義を純化するポジの面と、だがしばしば排他的に硬直したセクト主義に陥るネガの面との功罪を合せ持つもの」であり真宗カトリシズムとは「人類普遍の名に隠れた妥協をこととしひたすら現にある制度に安住するネガの面がある。だが、我々が今のキリスト教カトリックに学べと提案するのは、一方でピューリタニズムを修道院に生かし、しかも他方では、日本の先祖崇拝まで同化してしまおうとするしたたかな二枚腰があるからだ。」と説明している。つまり民俗信仰を包含するとともに自らの信仰の純粋性も培うというしたたかさに学ぶべきことを教えている。

本書で訴えているのは、浄土真宗〈真宗信仰〉、つまり真宗教団が唱える教義、信条の在り方と、民間習俗と真宗信仰の習合した〈民俗信仰〉のなかで生きている末寺寺院の在り方との間にある乖離の指摘にある。タテマエとホンネの落差を見つめ、ホンネを支える呪術、迷信、習俗を飲み込んだ民俗宗教をいかに親鸞の教え（真宗信仰）の中に取り込んでいくのかこそが問われていることなのである。このことは真宗教団だけの問題ではない、浄土宗寺院にあるものにとっても共通の問題を論じているのである。さらには日本仏教が抱えている問題でもある、という点で普遍性をもっている。

特集「医療と宗教」

パート2

臓器移植問題と生命観

公開研究会

「臓器移植問題と生命観」

坪井俊映
藤本浄彦
奈倉道隆
三枝樹隆善

司会　ただいまより、浄土宗総合研究所主催、「今、われわれに問われる命とは」というテーマに、「医療と宗教―臓器移植問題と生命観」と題します公開研究会を開催いたします。

今日、とみに高まりました医療と宗教の問題のなかで、特に、脳死と臓器移植についての是非論、又は賛否両論が、各方面の研究機関から続出しております最中、実際に各所で臓器移植が行われ、また五月二九日付の毎日新聞日刊の一ページのトップに、臨調の結論を待たずして岡山の病院で脳死段階で腎移植が行われましたことが大きく出ておりますが、脳死臨調が審議中だけに論議を呼び

そうだと記しておりますことは、皆様方もご承知のはずと思います。今回は、「臓器移植の問題と生命観」と題して、医学、宗教学、仏教学の三方面から問題に検討を加えていただき、理解を深めたいと存じます。

初めに、講師の先生方をご紹介申し上げます。順序は不同でございますが、基調講演をしていただく順番にご紹介をさせていただきます。皆様方のお手元の講師略歴をご覧いただきたいと思いますが、初めに、こちらにお座りいただきました奈倉道隆先生でございます。

奈倉先生は、現在、龍谷大学教授として教鞭を取っておられます。そこにも挙げてありますように、京都大学の医学部を卒業されまして、公衆衛生学、老年医学を専攻されておられます。また、異色と申しますか、佛教大学の元学長であられました恵谷隆戒先生に師事されまして、佛教大学の通信教育部仏教学科を卒業し、浄土宗の教師資格も取得されておられます。また、龍谷大学の関係上、浄土真宗本願寺派ビハーラ実践活動研究会専門委員としても活躍なされておられます。その間に、たくさんの著述を残しておられますが、特に、この関係といたしましては、多くの著書のなかでも『生と死の最前線』を文化書院から浄土宗の御門主藤井実応先生と共著で出版されておられます。機会があれば、ぜひご覧いただきたいと思います。

次に、藤本浄彦先生でございますが、現在、佛教大学の教授として教鞭を取られておられます。先生は、早稲田大学文学部哲学科を卒業されまして、その後、知恩院浄土宗学研究所で浄土宗学を

研鑽され、並びに大谷大学大学院におきまして宗教哲学を専攻されました。そして、その間、文部省科学研究グループの「仏教とターミナルケア研究」の世話人として活躍されておられます。また、先生は、浄土宗教師資格をお持ちでございまして、京都教区の三宝寺の住職でおられます。関係の著述や論文がたくさんございますが、その論文のなかに、特に、「法然浄土教にみられる生命観」が『日本仏教学会年報』のなかに収められております。もう一つは、『仏教を背景としたターミナル・ケア　ビハーラ・ケア方法論』の共著がございますし、また仏教とターミナルケアの研究、報告書もございます。折りがあれば、ぜひ拝読していただきたいと思います。

次に、坪井俊映先生でございます。先生は、現在、佛教大学の教授として教鞭を取っていただいております。龍谷大学研究科を卒業されまして、仏教学を専攻しておられます。そして、佛教大学の教授になり、しかも佛教大学の通信教育部長、あるいは文学部長、あるいは仏教文化研究所長として、重職に就かれて今日に至っておりますが、特に、韓国円光大学におきましては、名誉哲学博士を授与されておられます。また、浄土宗教師でございまして、京都市内長徳寺のご住職であられますし、また浄土宗といたしましては、学階の最高位でございます勧学になられておられます。

そのようなことで、坪井先生は仏教学の立場から、藤本先生は宗教哲学の分野から、奈倉先生は医学の方面から基調講演を頂戴いたしまして、その後、討議に入らせていただきたいと思います。

医療の実践から得た生命観

奈倉　従来、医療は、命と身体とを分けまして、身体は命を宿すものであるという考えで進められてまいりました。ところが、今日では、その考え方が成り立たないということにだんだん気付いてきたわけでございます。

といいますのは、従来は身体を「臓器が集まった機械のようなもの（人間機械論）」という考えでやってまいりました。人間が機械であるとすれば、悪い部品を交換すればよく活動するようになる、という理屈です。実際それをやってみますと、後ほど申し上げますような拒絶反応とが起こってまいりまして、生命全体が危機に陥るのであります。そこで、いろいろ考えますと、命は「その命を取り巻く環境のなかで、その人固有の精神と身体が相互に関連しあい、全体的調和を目指して自発的に変動していく統合的な営みである」というように考えざるを得なくなってまいります。これは仏教の根本原理であります縁起論、この縁起論に基づく「縁起的な存在」というほかはございません。

整理して申し上げますと、「霊・肉二元論」的な考えから「心身一元論」へと発展しました。心と体は一つであるという考え、もうこれは常識になってきていますが、単に心と体だけではなくて、環境も非常に大事です。最近、「エコロジー」が重視され、環境の重要性が強調されております。

「環境のなかで生かされて生きている生き物、そして心を持っている」という視点に立って、エコロジカルな心身統合体という見方をしないと、医療がやっていけなくなってきています。

命の特色を申しますと、命はその固有性を維持しようとして、原則的には他の生命体、例えば、病原菌のような細菌、あるいは他人の臓器、こういったものの侵入を拒絶いたします。では、外からの生物に対して拒絶する一方かといいますと、そうとは限りません。自発的に他の生命体を受け入れようとすることもあります。

例えば、生殖のときに受精ということが行われます。これは普通の細胞ではいたしませんが、生殖細胞が減数分裂という、自分の染色体を半分に減らしてしまうという変化をいたします。そして、相手の染色体も半分に減ったものがやってまいりまして、そして両者が合体して一つになるというような、自己を変革した細胞と細胞が結びつく場合がそれです。

あるいは、腸内には有益な細菌がございます。その腸内の細菌と人間とが共生関係を持っております。その細菌がいなくなりますと、下痢をしたり体が不調になってまいります。お互いにもちつもたれつの関係で共生していく、こういうこともございます。

あるいは、輸血をいたします。血というのは生き物で、血液の足りない人では他人の血が大きく役立ってくれます。しかし、他人の血がそのまま自分の血になりきってしまうわけではありません。しばらくしますとそれは分解いたします。つまり他人の血は死んで血液の材料に還元していきます。

その材料を用いて、本人が自分の血をつくる、そのような形で、他者の命も新しい姿で自分の体のなかで生きていきます。

つまり、自他ともに変わることを前提として他者と同化し、新たな命の営みを始めます。ただしそれは、生命自身がそれを求めていくという自発性があったときに初めて行われることであります。自己変革と協調ということが起きて新しい生き方が生まれてくる。これは仏教の説く真理そのものであると思います。

移植医療の特色と患者の課題

従来の医療というのは、「患部に生じた病変を癒し、患者本来の健康体に戻すこと」を目標としてまいりました。言い換えるならば、患者さんの命の営みを支持し、命を助けていくことが医療の目標であったわけですが、臓器移植の医療というものは、それとは根本的に原理が違います。他人の臓器を移し入れて患者の命の営み方を変えていこうとするものです。患者さんが今のままではもう長くは生きられないといったときに、他人の臓器を移し入れて、命の営みを変えていく原理が違う医療だというところに注目したいと思います。そして、そこでいちばん問題になるのは、移入した臓器と患者の命との親和性ということです。親和性を持っている場合にはうまくいきますが、そ

うでないとうまくいきません。

例えば、一卵性双生児は親和性がございますから、臓器移植をしてもそのままうまく自分のものになっていきます。しかし、兄弟、親子、これは多少違いますので、親子や兄弟の間でやりましても、いろいろ問題が起こってまいります。

なるべく親和しやすい臓器を選んで移植するのですが、そういうことをしましても、免疫反応による拒絶が起きてまいります。この免疫を抑制する薬剤、サイクロスポリンというような薬が開発されてから、臓器移植が急速に進みました。そういう薬剤を用いて免疫を抑えて拒絶反応を和らげようとするわけですが、こういう薬を一生涯用いる必要がございます。免疫というのは、本来、その人の身体を細菌の侵入やがんの増殖などから守るための働きをしているものであります。これが抑制されてしまいますと、感染症（肺炎や敗血症のような病気）にかかりやすい。あるいは、がんが増殖しやすくなります。移植を受けた人は、危険を抱えつつ生き抜く構えが必要になります。移植を受けたら万事よしではなく、移植を受けてからが大変な闘いであります。いわば自然に逆らう形での医療ですから、当然、そこではいろいろな苦が生ずるわけです。患者さんがその苦と取り組まなければならないというのが、移植の医療です。移植医療の方法はまだまだ未完成なもので、発達途上にあります。現在は、治す医療ではなく、延命を図る医療と考えたほうがよいと思います。よく、移植で、命が助かるんだ、治るんだ、というようなことが言われますが、決して病気が治る

というような生易しいものではございません。やはり、懸命な努力で延命を図る医療だと、私は理解しております。

したがいまして、移植という方法でなく、人工臓器が使えないものか、こういう面の研究成果が、待たれております。しかし、今、移植を受けないと命が危ないという人にとっては、やはり移植が切望されます。しかし、大事なことは、死が免れられるのではなく、死が猶予される医療である、これを望む人には、猶予されたひとときを有意義に生き抜く姿勢を持ってもらう必要があると思います。

移植医療と仏教者の役割

次に、移植可能な臓器というのは大変限られております。そして、移植を希望する人は多くなります。移植が実際に行われるようになると、その希望者というのはますます多くなって、臓器が圧倒的に不足することが考えられます。そうなりますと、移植希望者が選別されるとか、あるいはあってはならないことですが、臓器が商品化されるということも起こってくると思います。そうなりますと、命を尊ぶ宗教者は非常に大切な役割を果たさなければならないと思います。つまり、功利的価値を重視する生命観、これが現代社会を支配しております。それに対して、宗教者は生命の

主体的意味を重視する生命観を持ちます。とりわけ仏教は命の宗教といってもいいほど、これを重視いたします。その意味で仏教者は大切な役割を担います。

次に、移植医療の大前提としまして、患者の意思とか、提供者の自由意思とか、自己決定、あるいは社会的合意、こういったことを保障するシステムが絶対に必要になってまいります。そうなってまいりますと、患者や提供者の人間性を重視する宗教者の役割は、大変大きなものになります。医療のなかに宗教者が積極的に参加していく、あるいは生命倫理委員会というものが、病院その他に設けられるようになってきておりますが、こういったところに宗教者が積極的に参加することが求められてまいります。つまり、今までは患者を客観的にみる医療でした。それに対して、患者の主体を尊重する医療、こういうものへの転換が、今、必要です。生命の主体的意味を明らかにしていくのが宗教者の役割であるからです。

最も大切なことは、次に述べるようなことだと思います。つまり、延命技術の発達は、人々の延命願望を高める結果を招きます。つまり、臓器移植を受けたいという希望者が多くなってまいります。願望がかなえられる人はともかく、大部分の人は願望がかなえられません。そうなりますと、欲求不満はかえって強まります。欲求を技術で満たすことには限界があります。どうしても価値観の転換が必要になります。宗教は価値観の転換を結果としてもたらしてくれるものです。生の根源的価値を主体的に追求し、煩悩即菩提に目覚める仏の教えがますます重要になると思います。つま

り、迷う心、助かりたいという心、あるいは死にたくないという心、そういう迷う心をばねにして、真の生き方、人間らしい生き方を求める仏の道へと導くことが大切になってくると思います。特に、強調したいことは、技術が発達すればするほど、医療における仏教者の役割は増大するということでございます

臓器移植問題と生命観——宗教哲学的視点から

藤本　私の与えられました役割は、宗教学並びに宗教哲学的な立場からということでございます。先ほどの奈倉先生の具体的なご意見、さらにはこの後で坪井先生が具体的にお話をなさると思うのですが、私はいささか抽象論に終わるかもしれませんが、お許しをいただきたいと思います。

ここで、積極的に考えなければならない事柄は、医療と宗教の分離という状況から、医療と宗教の再結合へという話題の方向性であろうかと思います。基本的には、人間の生命観の問題であるといえます。その場合に、問題となる基礎は生命観にあるという考え方が、宗教哲学的といえる一つの特徴であると思いますので、まず、生命観につきましての話題から入りたいと思います。

例えば、生物的な生命は生物学的な死で終わります。しかし、人間はそのような死のみを考えることができずに、そのような生物学的な死によって終わるものではないという、死への観念を持っ

ております。むしろ生物的な死を超えた生命観を志向させずにはおかない考え方があります。常識的には、前者は肉体的な生死としての生命、すなわち生から死への有限なタームを決める、期間を決める事象であり、後者は生と死の持つ根源的な意義について考えさせます。

人の生と死について、近代の医学はその事実を客観的に説明いたします。しかしながら、それの意味・意義を主体的に解明はいたしません。人の生と死の意味・意義を主体的に解明するのは、元来宗教の役割だと言われております。つまり、近代医学・科学において、「生命」と呼称される概念を、宗教においては「命」または「寿命」というように呼称し、区別しておきたいと思います。

ゴータマ・ブッダやイエス・キリスト等のいわゆる世界宗教の開創者の出現と、その教えの展開は、人類の歴史の下で概観するならば、肉体的な生命ではなくて、宗教的命（今、ここで言わんとする命、寿命であります）のレベルを願い、求め続けてきた歴史であるとみなし得ることができます。その意味では、命の問題はいつの時代のいかなる人々にとっても大きな課題であるわけですが、例えば、ブッダの記録『マハーパリニッパーナ経』（岩波文庫本で『ブッダ最後の旅』として出版されておりますが）や、またイエスの言行録ともいえます『新約聖書』を通してそういうことをとらえることができると思います。

晩年のブッダに恐ろしい病が生じ、死ぬほどの激痛が起こったときに、ブッダは次のように述べています。「私が侍者（修行僧）たちに別れを告げないでニルバーナに入ることは、私にはふさわ

しくない。さあ、私は元気を出して、この病苦をこらえて、寿命のもとをとどめて住することにしよう」というふうに述べています。自らの死に執着しているのではなくて、ブッダは寿命を保つための潜勢力のなかに自らとどまるということを強調しております。ここには、寿命のもとをとどめるという命観（いのちかん）があるように思われます。

また、その後、臨終の地に向かう道すがら、お供をしておりますアーナンダは、ブッダの姿を見て、思わず、「尊い方よ、不思議なことです。珍しいことです。修行完成者の皮膚の色は清らかで輝かしい」と語っております。臨終に近いブッダは次のように答えています。「アーナンダよ、そのとおりである。修行完成者の皮膚の色は清らかで輝かしい。修行完成者が無常の悟りを達成した夜と、煩悩の残りのないニルバーナの境地に入った夜とである」と。ブッダにおける輝く命の成就であり、この命観こそは、仏教信仰者の生命観だろうと思います。

聖書では、有名なパウロの「われ、既に生くるにあらず。キリストわれにありて生くるなり」（ガラテア人への手紙）、また、「今やあなたがたは罪から解放されて神に仕え、清きに至る実を結んでいる。その終局は、永遠の命である。罪の支払う報酬は死である。しかし、神の賜りものは、私たちの主キリスト・イエスにおける永遠の命である」（ローマ人への手紙）、そしてまた、「私のことばを聞いて、私を遣わされた方を信ずる者は、永遠の命を受け、また裁かれることがなく、死から命に移っているのである」（ヨハネによる福音書）とありますように、信じる者は死して生き

る永遠の命を受けるという。また、「信仰を守り世を去るにあたって、義の冠が待っている」（テモテへの第二の手紙）という命観が特徴的であります。

また、次のような命観も決して無視はできないと思います。それは、七五歳の法然上人が流罪にあたりまして門弟に次のように述べています。「たとい山・海を隔つとも、浄土の再会何ぞ疑わん。また、厭うといえども存するは人の身なり。惜しむといえども死するは人の命なり」と諭しております。浄土の再会を確信しております。

一方で、イエスは、「あなた方は心を騒がせないがよい。神を信じ、また私を信じなさい。あなた方のために場所を用意しに行って、場所の用意ができたならばまた来て、あなた方を私のところに迎えよう。私のいるところに、あなた方も居らせるためにである」（ヨハネによる福音書）。死別は永遠の別れではなくて、天国での再会の約束であるという受け止め方があります。このように、いわゆる死後に、浄土、天国で再会するという考え方には注目する必要があると思います。

ところで、宗教的な側面からいいますと、医学・科学にみられる生命の強調は、近代という時代の特徴であるように思われます。しかし、人間の心身的な存在要素からいえば、ここに挙げるような二つの生命観は、衝突するのではなくてむしろ次のようにいえる新しい生命観として受け止めるべきであろうと思います。それは、「生物的生命を考えない宗教的命は盲目的であり、宗教的命へと言及しない生物的生命は空虚である」という、新しい生命観といえるような一つの考え方を私ど

もが必要としているように思います。

今、申しましたような、医学と宗教に特徴的な人の生と死の考え方の歴史のなかで、科学・医学と宗教とがともに話題にすべき場が、この臓器移植問題によって極めて具体的に提示されているといえます。ここでは、脳死の問題が常に臓器移植と関連しているという点から、臓器移植ということを話題にしたいと思います。

そこで、わかりやすく三つに分けて考えてみようと思います。まず、一つは、脳死を個体死、すなわち人間の死と認めるかどうかということ。二番目に、先ほど奈倉先生もおっしゃいましたように、臓器移植による延命をどう考えるかということ。三番目に、脳死・臓器移植を是認する考え方について話題にしたいと思います。

まず、脳死を個体死、すなわち人の死と認めるかどうかということでありますが、脳死が人の死であると認知されるためには、その判定基準と方法が社会的アクセプトを得る努力が必要であると思います。少なくとも、脳死こそ人の死であるということを疑うことなく受け入れる習慣や文化が醸し出されていく時間が必要であると思いますけれども、少なくとも現状のいわゆる「脳死判定基準」の六項目の確認が、たいていの場合に人工呼吸器を装置した状態で医師集団がいわゆる先端機器による判断で行う作業が多いというような状況のなかで、患者側の関係者にとっては「見えない死の判定」といわれ、実はそこに相互の信頼関係が基本になっている大きな問題があると思います。

また、個人的な存在としてみた場合、人間は常に自覚的にして全一な人格的存在であり、知・情・意を心身の働きとして表現しております。脳の働きによって初めてそれらが可能になるという機能説に基づいて、脳の死をもって個体死と断ずることは、これは私、本当に素人の考え方でありますけれども、脳の働きイコール知・情・意という論法になりはしないだろうかと、こういうことを思います。

また、一方、人間は社会的存在であります。人間の死は、個人の死であるとともに社会的意味を持っております。つまり、その人をめぐる種々の関係世界、例えば親子、夫婦、親戚等の関係を網の目のように持っている生の営みのなかで、死に対する観念も社会的な意味を備えていると思います。知・情・意のレベルにおいて実感できる見える死、見えない死に対しまして見える死、いわゆる心臓死を体験することを通して、実は、人は他者の死から死を主体的にわがものとするという知恵を培ってきたと思います。そこに、死が文化たり得る意義があり、このことは非常に重要なことだと思います。

臓器移植による延命をどう考えるかということでありますけれども、脳死が個体死であるということが認められなければ、少なくとも心臓や肝臓の場合の移植が不可能であるのが現状であります。よって、脳死の判定が社会的コンセンサスを得て確立したときに、臓器移植が本来の意義を発揮すると言えます。この社会的コンセンサスを得るということの具体的な問題がいろいろあろうかと思

います。しかも、臓器移植によらねば延命できない人、いわゆるレシピエントのために、脳死の判定の疑義を残している現状で、医師が見えない死の判定に基づいて、ドナー（提供者すなわち脳死者）の親族等の関係者を説得するためには、何をさておいても医師と患者及び関係者間の信頼関係と医の倫理の実践とが平生から積み重ねられているかどうかという、現実的な問題があります。

もう一つは、臓器移植によらねば延命できないという判断をどのような形でするかということの公開性というようなことも出てくるのではないかと思います。つまり、医師の宗教観と倫理観が求められるとともに、実は、宗教者が人の生と死について社会的な発言をすべき問題でもあります。

臓器移植は、基本的な生命の原理として、他者の臓器の移植に対して拒絶反応を伴っているわけですが、免疫効果が非常に高まったとはいえ、拒絶反応を抱えた生命維持の問題からいうと、臓器移植は延命効果ということであろうと思います。

その場合に、臓器移植による延命こそが本当の生命の尊さであり尊厳であるといえるにしても、一方で、他者の臓器による拒絶反応が厳しく現れる点に、人間の肉体の神秘と尊厳とを覚えます。この両側面をいかにとらえ解決していくか、そこに人の生と死の意義・意味を深く考えるべき宗教的問題が横たわっていると思います。

脳死・臓器移植を是認する考え方

さて、脳死判定の厳密化などの公開性が問題にされています。つまり、脳死・臓器移植を認める意見は、今、申しますような、脳死判定の厳密化というような事柄と相呼応していると思います。その場合に、先ほど申しましたように、諸条件が社会的コンセプトを持つということが最も強調されているわけです。

二番目に、宗教という問題でいきますと、生命をして尊厳たらしめているものに気付き、普遍的生命に目覚めることが宗教であるという考え方から、その実践として脳死・臓器移植を是認するということがあります。実は、そのことによって、アニミズムや死体崇拝などの古い因習を含む宗教が批判されるということになるわけですが、このことはやはり宗教の側の問題としては、いろいろ問題を起こすことだと思います。

三番目に、個人の覚悟・信念の問題であって、自己の場合の問題として是認する場合、一般的にいえば、キリスト者は自分の身体は神からの賜りものであり、自分には不要となった体の臓器を他人のために役立ててもらうということを喜びとする、そういう考え方が基本的にあるように思われます。実は、同じように、仏教の思考方法におきましても、いわゆる宗教的な絶対的立場の身体、第一義諦と、世間的相対的立場の俗諦とが不二であるという考え方のなかで、例えば、布施の実践

としての臓器移植ということが教義・思想的には肯定されます。しかしながら、現実、私どもの実生活のなかで、その問題はどちらかというと非常に消極的な側面を持っているように思います。これは仏教の持つ一つの考え方として注目される必要があると思います。

四番目でありますが、上に挙げましたように、個人の生存の確立といいますか、個人の立場というものがはっきりし、個人の意思決定が何よりも優先する社会においては、脳死・臓器移植の実施が進みやすいと、このようなことになろうかと思います。

いずれにいたしましても、脳死の判断にせよ、臓器移植にせよ、実はこの世に一度しか起こらない個人の生と死を扱うものであります。受けがたき人の身を受けて、今、ここにいる私の生と死をどう受け止めて自ら生きるか、実はこの一点について自問自答する訓練を、現代人は必要としているようにも思われます。つまり、いかなる場合にも、今の命の根源的な価値に目覚め、自ずから安心・立命する境地を培うことの大切さであり、そのような教化を実践し得る人材の養成というようなことが、宗教の課題になっていると思われます。

臓器移植と仏教の生命観

坪井　レジュメに詳しく書きたかったのでございますが、字数が制限されております。それで、

要点を箇条書にしただけで、十分意味が通じないかもしれませんが、これにつきましてそれぞれ、お話しをさせていただきたいと思っております。

今回のテーマは、臓器移植の問題でございますが、これは何と申しましても、脳死という考えが前提になってのことだと思います。

そこで先ず、私が疑問に思いますことは現在、医学が脳死、脳死と云っておられますけれども、昭和六三年の統計によりますと、日本の死者は七九万三〇一四人と出ております。この人の死を全部脳死でもって判定するのか、という疑問であります。ただ、臓器提供の方のみが脳死であって、ほかの人は従来どおり心臓死とされるのか、あるいは何時何分に脳死して、何時何分心臓死したのかというように二重になるのか、この辺のところは私にはわからないのであります。

それから、脳死につきましても、現在、臓器提供ということで考えられていると思いますが、承りますと、脳死とされても皮膚にまだ生気がある、ことによると温かみがあると、それを個体死だとして、すぐ棺桶に入れて葬式をすることができるか、果たして人間感情として、特に家族の者といたしまして、そういうことが是認できるかどうかという問題がございます。私自身、これにつきまして何ともお答えを申しかねるような次第であります。

次に、臓器提供でございますが、いろいろとお話を承りますと、提供できる方は若い方で病気を持っていない極めて健康な体でなければいけないということです。そうなりますと、どこに求める

かと申しますと、交通事故死または不慮の死ということになります。大体、自動車交通事故による死者が一万幾らという数が出ておりますが。このなかにはご年配の方もあり、また若い方もありまして、果たして何人の方が提供資格があるかわかりませんが、よく見て半分と考えましても五千人ほどです。五千人の方は資格がある、しかし、五千人の臓器の必要のために、八〇万人の死者も一緒に脳死を以て人間個体の死と考えるのかどうかという問題も起こってくるのでございます。

それとともに、ここで考えなければならないことは、青年の方が事故に遭って死に、あるいは壮年の方が事故で亡くなると、その家族にとって、わが子、わが夫、わが妻を失うことであって、その家族の者が大変悲惨な心情になります。その場合、明日からどうして生活すれば良いだろうというような問題も起こってまいりますし、また、自分の子供となれば、将来を託し立派に育ててきたものが死んでしまって、その悲痛な親の心情を考えずに、この臓器はちょうど間に合うから提供せよというようなことになりますと、何か気の毒な感じがいたします。この辺のことにつきまして、もう一度考えなければならないものがあるのではないかと思います。

今のことは、事故死者の家族に対する配慮でありますが、人間の考え方は、一般に知・情・意の三つがあります。理論としましては十分に理解できます。脳死に関する書物とか論文とか、乏しいながらもいろいろ読ませていただきましたが、常に客観的に他人の死、他人の脳死、他人の事故死という観点から、ほとんどの方が論じられておられます。わが身内の者、特に、わが子、わが夫、

わが妻といったときに、果たして家族の者はどういう気持ちになるのかという、心情を含んだ論旨というものは、余り見たことはございません。われわれ宗教人といたしまして、果たしてどのように考えたら良いのだろうかという気持ちを持っております。

私はお寺の住職をいたしておりまして、よくお葬式に参るのでございます。その場合に、ご年配の方のお葬式はそれほどでもございませんが、特に、わが子、あるいはまた所帯ざかりの方の場合、お通夜の晩に多くの方が帰った後で、家族の方が亡くなった方の頭に手を当てて、もう一度死を確認することがあります。手に冷たい感じがいたしますが、それでとうとう亡くなったということを、自ら認めるというようなことであります。最後の最後まで、何とかして生きられないものだろうか、もとへ戻れないものだろうかという家族の心情は、宗教者、医師共に考えなければならない問題と思っています。

臓器移植のほうへ入っていきたいと思いますが、最近、京都大学であるいは地方の大学で行われました生体肝移植は、親子という関係におきまして、つまりわが子である、しかも不幸にしてこの子は臓器が十分ではなかった、だから何とかしてたとえ一日でも一ヶ月でも延ばしてやろうという、親の犠牲精神、親の最大の愛だと思います。親として自分が腹をいためた子であるから何とかしてやろうということで、ああいう生体肝移植が行われたのだと思います。しかし、三〇代四〇代になって、お酒を飲み過ぎて体をこわしてから、親に、自分の体はここが悪いから臓器をくれと、こ

ういうようなことは許されることではないと思います。やはり、自分の健康には自分自身が責任を持つべきであって、悪くなったから他の人に求めるということが、許されるか否か、十分に考えなければならない問題ではないかと思います。

脳死者からの臓器移植でございますが、これも先ほど申しましたとおり、他の人からいただくのでございますが、受ける方は、他人の死というものが前提となっていただくことができるのですから、ただ臓器をもらうのではなく、命をもらうことです。しかし、その命を提供した裏側には、家族の悲しみがあります。だれも喜んで死ぬ人はありません。家族の悲しみがあるのだという提供者の家族に思いを致すべきだということも考えなければならないと思います。ただ、金を出したから、わたしはこれだけのことをしたからもらえるんだ、当然当たり前なんだということは、考えるべきではないと思います。その点を十分に考えなければならない問題があるようでございます。

それと同時に、移植には大変な経費がいるそうでございます。これはまた将来、だんだん安くなると思いますが、それに関連しまして、人工臓器を早急にお願いいたしたいというのがわれわれの願いでございます。

アメリカでは、ドナーにつきまして登録制ができているとかというような話も耳にいたしております。自動車の運転免許証を取るときに、自分が自動車事故によって死んだならば、何時でも提供しますというドナー登録制があることを承っております。いずれ日本もそうなるかもしれませんが、

そうなりましても、やはり家族の悲しみというものは抜くことができません。

ただ、そこで、いわゆる学なり功遂げたといいますか、われわれの年配になりますと、一応、子供はみな一人前になっております。ですから、こういう古い臓器――これは間に合わない様でございますけれども――何とかもう一度活性できないものだろうかと思います。そうしますと、それには、家族の苦しみというものもほとんどございませんし、今まで社会で十分に働いて来た方ですから、最後のご奉公として、臓器の活性化と提供ができないものだろうか。もし、ドナー登録制ができるならば、これも考えられないものだろうかと思います。古いものは全て駄目だそうでございますけれども、ひとつこれは希望といたしまして述べさせていただきます。

そこでここに大きな問題がございますが。現在、ドナーが大変少ないということが言われております。この間も、住友電工の社長が、「ミーイズム」という言葉を言っておられました。鐘紡の会長も、似たようなことを言っておられました。つまり、個人主義、利己主義、自分さえよかったら良いのだという、個人主義が利己主義の社会になっています。小は一個人から、家庭、さらに大きく言って、集団、あるいは国家や民族の利益のみを考えて、他のものの存在を利益獲得の対象としてしか考えないという利己主義の考えがさかんです。これを言い換えますと、一個人の我欲ですけれども、大きく言いますならば、国家さえよければ、日本さえよかったら良いという我欲の考えがあります。このごろ、熱帯雨林の問題、サケ・マスの問題も起こってきておりますが、これは、自

分の国の繁栄のみを図りまして、他の国家・民族を考えないという、いわゆる仏教で言いましたら我欲的考えなのです。我欲は人間個人のことにのみ考えられますが、単なる一人ではなしにグループの利益のみを考えて、他の者を無視し、支配下に置くことは、仏教では我欲、我執の考えと申します。現代は個人主義が我欲・我執主義に陥っていないだろうか、自分さえよかったらよいんだ、他はどうでもよいんだという考えが、社会協調・社会奉仕の精神を失わせて、現在、いろいろな社会問題が起こっているのでないかと思います。新聞を見ますと、皆さん方ご存じのとおり、どこの会社が幾ら儲けたとか、幾ら脱税したとか、いろいろな記事が出ておりますが、これはグループの金儲けだけ、グループの繁栄だけを考えまして、他のことを考えないものでここに社会の秩序が乱れ、また苦というものがあるのではないかと考えるのでございます。

仏教は、基本に縁起の考え方、いわゆる相依相関の関係というものを説いております。縁起とか因縁とは、一切のものは直接原因、間接原因、空間的・時間的に関連性を持って存在しているということです。この関連性なくして、一切のものは存在できないという考えに立ちまして、仏教では無我の教えを説きます。またお互いに協調（相依相関）の関係にあるということを説いて、協調の精神を説きます。こういう考え方がもっと一般化していかなければならないのではないか。社会のために、世の人のために、私も奉仕をさせていただき、働かせていただく、という考え方が一般化しますと、悲しいなかにもせめてこの子は何とかお役に立てよう。だれかそれによって助か

る人があったならば結構じゃないかという臓器提供の考え方が出てこないだろうかと、考えます。また、それによって、受ける方も、私もその人の命をいただいたのだから、自分が将来健康になったならば社会のために働きましょう、また自分の命が終わったときには、臓器に間に合うものがあるならばひとつ使ってほしいという奉仕の精神が出てこなければならないと思います。その基盤には、仏教で言いますところの縁起（相依相関）の考え方がなければならないということを、私は考えております。

仏教の生命観

そこで、生命観の方に進めていきますが、最近は、人間の死ということを忘れているのでないかと言われております。幾ら長生きいたしましても、人間には終点があります。大体、生命をどのように考えたらよいのか。いろいろ難しいことがありますが、現在の世間常識では、われわれの肉体を生存させ、存続せしめるところの原動力というものを生命としてとらえたらどうかと考えています。

仏教では、この人生・生涯というものを生・老・病・死の四苦としてとらえています。生はつまりバース、生まれ、生きていく。老は年老いる。病は病気になる。死は人生の終点です。この生・老・病・死の四点で人生をとらえますが、この生と老と病と死というのは自然現象です。別に、人

間だけが生まれて、年老いて、病気になって死ぬのではなしに、一切のものは生・老・病・死をしています。自然現象です。それをわれわれが苦と考えるのは、結局、生・老・病・死したくない、年老いたくない、病気になりたくないという考え方があるからです。これは個人の自我意識です。自我意識において生命というものがあると言ってもいいと思います。人間だけが四苦を感じます。犬や猫の死は果たして苦なのか……。かわいそうにと思いますが、これは人間感情で言うのであって、その犬・猫それ自体は果たして苦と考えているか、次元が違いますからわかりません。人間は常住不変を願いますから、いつまでも健康でありたいと願っていてもそのようには参りません。そこで苦というものが出てきます。いつまでも長生きしたいのです。けれども、やはり終点があります。そこで悩み、苦しみますが、如何ともすることができません、これは自我意識によるものです。自分さえよかったらという意識です。

仏教は、生命体の永遠性というものを説いております。これは唯識でとらえまして、阿頼耶識という名前で説いております。これは第八識といいます。われわれ人間の五感、六感、その六感の後に第七、第八を説きます。この第八識が永久に存在するところの唯識であるととらえています。これはわれわれの心の第七識によって自我として執着されるところの識であると、言われております。これが、自我の主体です。それによって肉体と精神の存続が図られるのですが、自我を起こさせるところのものは第七番目の識だというのです。だから、苦を感ずる、苦しいということは言い換え

ましたら、自我意識があるということ。結局、生きているということなのです。感じなくなったら終りです。

仏教では、そのように個人の生命を考えていますが、同時に、一切の生物には生命があるという考え方に立っております。これは現在の遺伝子工学の先生方からいろいろなお話を聞きますと、細胞とか、ＤＮＡとかＲＮＡとか、一切のものにはＤＮＡ、ＲＮＡがあるんだ、原子生命があるんだと。それが変化・発展して、現在の人間一切生物になったんだというようなことを言っておられます。一切のものは生命がある、だから生物を動物、植物、微生物という三分類をされているようでございます。そういう生物は全部生・老・病・死をするものです、変化をするものです。しかし、そのなかで人間だけが苦ととらえているものです。だから、生命とは自我の所産であると、このように先ほども申した次第でございます。

宗教の使命

そこで、先ほど阿頼耶識のことを申し、阿頼耶識が永遠だということを申しました。そして、生命の永遠性を説いていくところ宗教があると考えています。われわれはその永遠性を実証できませんけれども、しかし、信ずることはできます。そういう永遠の生命を信じまして、人生に長い短い

があります、八〇歳、九〇歳の方もあれば、また二〇歳の方もおります。しかし、人間として生きてきた人性に長短がありましても、これでよかったんだという満足感をもって終わるところに、その人の人生の生き方があるのではないでしょうか。満足感充実観を与えるところに宗教の使命があると考えます。つまり、人生はいつ終点が来るかわかりません。次の人生があるかないかは、信じない方には無いかもしれませんが、宗教は次の人生を説いております。これが地獄か極楽かどこかわかりません。わかりませんけれども、教えにしたがいまして、法然上人、親鸞聖人、キリスト教ならキリストの教えにしたがいまして、地獄へ行こうがどこへ行こうが、その人に全部任せていくところに宗教的生き方があり、これで良かったという満足感に満ちた人生の終点があるのでないかと考えます。

私、檀家の方のお葬式によくまいるのでございますが、なかには立派な方の葬式もあります。また普通一般のものもあります。別に大臣になったから偉いのでもなければ、普通の仕事をしている人が劣っているわけでもないのです。皆、それぞれの方がそれぞれのパートにおきまして、自分の生き方を見出して励まれるところに、本当の人間の生き方があるのではないだろうか。大臣にならなければならないとか、博士にならなければならないというのではなしに、人間として人間らしく生きていくところに本当の人生があると思います。一生涯家庭にある主婦でありましても、立派に子供を育てられ、そして次代に仕事を譲っていかれることは、それで立派な方ではないでしょうか、

われわれはその人の人生に立派であったと満足を与えるべきではないでしょうか。これはわれわれ宗教者の考えであろうと思っております。

奈倉　私、臓器移植には直接かかわってはおらないのですが、医者として医療の現場におりますので、いろいろとこういう問題について迷うこと、考えさせられることがございます。大変よい機会が与えられましたので、ただいまの坪井先生、藤本先生の、深いご見識について、さらにもう少しお聞きしたいなと思うところを、これから両先生にお伺いしたいと思うのでございます。

大きく分けますと三つの点がございまして、一つは、臓器を提供するということについて、いろいろな疑問とか、あるいは誤った考えなどがあるように思いますので、こういった点をはっきりさせるためにおききしたいと思います。

二番目には、坪井先生のお話にもありましたが、臓器移植を受ける人の問題についてもう少しお聞きしたいと思います。

三番目には、私、医者でございますので、率直にお聞きするのですが、これから医療の担当者が心得ていかなければならない問題があると思うのです。こういったことについての忌憚のないご意

見を伺わせていただけたらありがたいと思います。

臓器を提供するということについて

それでは、早速、臓器の提供ということについてお伺いしたいと思いますが、家族などへの配慮が必要だとか、あるいは臓器提供の裏には他人の死を望むというようなことが問題になるとか、いろいろな問題があると思います。そういったことを踏まえた上で、まず、死体から臓器を取り出すといいますか、死体から提供を受けるというようなことは、仏教ではいけないことだと言っているように言われているのを耳にするのですが、仏教は本当に遺体の臓器を提供するということがいけないことと説いているのかどうか、仏教の遺体（遺骸）観についてお伺いしたいと思います。

藤本　遺体観ということですが、例えば、先ほど話題にしましたブッダの臨終と申しますか、入滅といいますか、その記事等によりますと、ブッダが入滅されて数日間はそのまま置かれ、そして弟子が供養し、その後で荼毘に付したというような記事であったと記憶しております。そのことはどういうことかということですが、ブッダ時代のそういう宗教的習慣があったかもわかりませんが、やはり自然に帰っていくというような考え方があるのではないだろうかと思います。もう一つ、今の話題から思ったのですが、皆様方もご存じのように、嵯峨の釈迦堂に三国伝来の仏様があります

が、あの仏様の体内には臓器がちゃんとあるわけです。そういうごく素朴な身体観ということが流れているのではないかと思います。したがって、臓器を取り出すというような点につきましては、仏教の歴史のなかでは、非常に消極的な考え方になるのではないかと思います。

奈倉　坪井先生、いかがでございましょう。

坪井　臓器提供といいますことは、最近の問題でありまして、仏教の戒律のなかにそのようなこと――まあ、細かいことが書いてあるのですが――はどうも考えられないようです。ただ、教えを求めるために、わが体を犠牲にする、いわゆる雪山童子の捨身供養というのは載っておりますが、臓器を提供するということに関しては記憶がございません。

ただ、言えますことは、仏教は火葬、お釈迦様も火葬いたしましたし、日本でも火葬のいちばん初めは道詔僧正が始まりで、それまでは土葬ということです。火葬は、肉体を焼いて灰にすることであります。遺体を焼き亡すことは、日本の民俗信仰としては出来なかったのではないかと思います。仏教の教えからいきますならば、われわれの肉体は五蘊仮和合ですから、いつまでも存続するものではありません、いつかは無くなるものですから、それをどのようにしても構わないということにもなるのですが、チベットの鳥葬では、鳥に遺体を供養する（食べさせる）のが葬式だというのもありますから、遺体から臓器を取り出すことにつきましては、仏教の考えからいきますならば、それほど大事なことではないのではないと思います。だから、臓器を提供してもいいのではないだ

ろうかと思います。

奈倉　お二人の先生からお話をお聞きしまして、日本の土着の信仰として遺体というものを大変重視する考え方はある。そういう感情は無視できないけれども、仏教そのものの教えは五蘊仮和合、もともと固有の私というものはない、すべて縁によって相寄り合って集まってできている体であるということですから、生命活動を終えた遺体に執着することはないんだというお教えのように伺いました。よく、この土着の宗教感情と仏教とが混同されまして、「仏教が遺体にとらわれている、だから臓器移植の妨げになっている」と誤解されております。この誤解は解いていかなければならないということを感じております。

続きましてお伺いしたいのでございますが、脳死状態で臓器を提供するということです。これは仏教の生命観から可能だろうか、あるいは、もし可能だとすればどういう条件の下でそれは可能になるか、といったことをお伺いしたいのですが、藤本先生、いかがでございましょうか。

藤本　提供ということで考えますと、例えば、布施行ということがあると思います。布施の行、これは実は、三輪清浄とも言われますように、やはり布施する者の心持ち、布施する当体そのもの、そして受け止める側の心、このことが清浄であるという条件があると思います。

実は、先ほど、私の意見発表のなかで、第一義諦、教義においては肯定されるけれども、生活的な状況、俗諦においては非常に消極的であるというのは、ここのところをちょっと考えたわけです。

つまり、私たちの現実生活において、果たして、今、指摘しているような清浄な布施ということが成り立つ枠組みができるかどうか、こういうことが一つポイントになると思います。これは先ほどの先生方のご説明にもありましたように、経済的な問題、そしてまた功利的な考え方、いろいろな考え方があるわけでありますけれども、やはり仏教においては、宗教においてはみんなそうだと思いますが、清浄という点での条件が非常に大事なことになるのではないかと思います。

坪井　大体同じ意見でございますが、先ほども申しましたとおり、ドナー（提供者）はあくまで自発性がなければいけない、私の臓器を提供することによって、ある人が生命の延長が図られるという自発性がなければいけないと思います。死んだから、用がないから、何でもそれを利用するのだというのではなしに、やはり自発性がなければならないと考えております。

生命観から言いますならば、いわゆる脳死をもって死とするかどうかということは、いろいろまた問題がございますし、生命といいますものを肉体的な生命と考えるのか、それともっと宗教の言う永遠の生命と考えているのか、この辺のところにいろいろ問題が出てきますが、とりあえず、肉体的な生命と言いますならば、これは肉体が終わると同時に生命の終点が来ると考えております。

奈倉　私、念仏者であり医学を学んできた者として思いますのに、生と死というのは連続的なもののように思います。例えば、今は、呼吸が止まり、脈が止まり、瞳孔が開いたときを死と言っているわけですが、では、そのときに全部の細胞が死んでしまうかといいますと、そうではなくて、

体の細胞はまだまだ生きております。息が止まって、脈が止まってから、頭の毛がのびたというような話があります。本当にのびたかどうかわかりませんが、のびても不思議はないぐらい、可能性はあるわけです。けれども、息が止まったとき、脈が止まったとき、もちろん、それに電気ショックなどをいたしますとまた心臓が動きだすということもありますが、従来からそういう状態になったら、例外はあるにしても、一応、人生が終わったと認めます。そしてそれからもし心臓が動きだしても、そこまで衰弱した体というのは、たとえしばらく心臓が動いてもまた止まっていく。このあたりを死と認めてお別れしようじゃないかという考え方できたように思います。

死というのは、消えてなくなることではなくして、関係の転換だと思います。例えば、私が死んだとします。そうすると子供は、今まで生きている父親の奈倉とかかわっていのが、今度はあの世へ行き、仏となった奈倉とかかわるという、かかわり方の転換が生じます。そのかかわりの転換点をどこに見出すかということですが、現在までは、社会が、息が止まり脈が止まるというところを転換点としてきたわけです。これは長い間持ってきたものですから、そう簡単に変えられるものではないと思います。

医学のほうでは、「脳全体の機能が停止してしまったら再び人間として生きることはできない、呼吸も当然止まる。人工的に機械で呼吸をさせているだけで、機械を止めれば生命が維持できない。脳の働きがどうなったかということを検査を幾つか重ねて調べた上で、専門家がこれは元に戻らな

い脳幹の機能停止というように見た状態を「脳死」と言おう。そして脳死になれば、人間の死だ」というような考え方が医学の世界では出てきております。しかし、医学の専門家は納得がいくかもしれませんが、先ほど藤本先生もおっしゃいましたように、目に見えないところの死というものは、本人は意識はないにしても、周囲の関係者にはなかなか納得しにくいものです。ここに大きな問題があるように思います。

私は、心臓が止まった状態で臓器を取り出す移植、例えば、角膜とか腎臓とかは今、既に移植されていますが、これも実は臓器は生きてます。生きているから移植できるわけです。死んでしまった臓器はいかにうまく手術をしましても、移植はできない。生きているから移植ができるということは、臓器提供すべては生きている命を差し上げることだと思います。ですから、死体からの提供であれ、脳死からの提供であれ、死んで要らないものをあげるのではなくて、医学的に言っても生きている臓器を差し上げるということなんだ、そういうことを自分として本当に納得してできるのかどうかということを、みんなで考えていく必要がある。臓器移植をもしこれから進めていこうとするならば、死んだものだからあげるのではない、要らないからあげるのではなくて、生きている私の命を差し上げたいという自発性が非常に大事だと思います。坪井先生も、本人が十分納得して自発的にそのことを認めていくということでなければだめだとおっしゃいました。

さらに、生命倫理の立場から言いますと、本人が納得するだけではいけないわけで、社会の合意

ということが必要だと思います。例えば、本人が納得して、「私は自殺したい、殺してほしい」と言ったとします。本当にそう望んだからといって、医者が殺していいか、それはいけない。今、安楽死問題でいろいろ論議されていることがそれなのです。社会的に合意されていないことは、たとえ本人やあるいは本人に代わる人から望まれたとしても、それはしてはいけない。これは医の倫理、生命倫理の大切なポイントであります。もし、「脳死」からの臓器移植をするなら、それは生きた臓器を差し上げる、しかもそのことを本人が自由意思で十分納得し、しかもそういうことをこれからしていこうじゃないかと、みんなが社会的に合意すれば臓器移植の道は開かれます。それにはちょっと時間がかかりますけど。しかし、これは命の問題ですから、大切です。それを待たないで専門家が一方的に正しいといって進めていきますと、ますます社会的合意が遅くなってしまうと私は思います。私は、臓器移植に賛成とか反対というのではなくて、念仏者の立場から、本当にみんなが納得いく命の尊厳が保たれるような医療をこれからしていくなかで臓器移植を謙虚に考えていかなければいけないというように思うわけであります。

坪井　脳死に関連しまして、実はちょっとお伺いしたいのですが、死ぬということは人生の長い経験のなかの一回きりのものであって、この経験はだれにも語ることはできないものです。ほかのものでしたら、もう一遍やり直しがききますけれども、これはできないものです。昔から、いろいろと生き返り、つまり、一応死んだとされたが、しかし何時間か後にまた息を吹き返したというよ

うな話がままございます。かつて『宗教研究』に、洋の東西を問わずそういう実例がたくさんあるということが書かれておりました。そういうことについて、医学ではどのようにお考えなのでしょうか。また、お伽噺ではございませんけれども、お墓のなかで、子供が生まれていて母親が、幽霊となって子供にお饅頭を食べさせていたというような話もあります。われわれはそういう話をたくさん耳にしますし、また書いたものもございます。しかし、死というものは一遍きりのもので、だれもその経験を言えないものです。ただ、客観的に、医学的な観点から、この臓器がこうなったからだめだということです。ですから、そういうことについては、どう考えたらよろしいのでしょうか。

奈倉　仮死状態になったのを死と見間違えてしまうというようなことが、今まであり得たと思うのです。ですから、単に顔を見て、顔色が変わっているとか、脈に触れて脈が感じないというだけの曖昧なことではいけないと思います。やはり、医学というのは、心臓が動いているかどうか、これは簡単な機械でわかりますし、脳が働いているかどうかというのは、いろいろな機械を用いて推定する方法があります。そういうものを踏まえて、論議されるべきです。脳死と判定されてから何週間も生きていたとか、あるいは脳死と言われた人がお産をしたというようなことが言われたりして、そういった例が本当に脳死だったのかどうかということの追跡の調査もされているようです。特に、脳死かどうかは、外見だけではわからないわけです。機械をつけている限り呼吸もしていま

すし、心臓も薬の力で動かしていますから。本当に脳死状態かどうかというのは、やはり専門的な方法で調べるだけではなく、本当にそれを信頼して受け止められるような状況がないと、安心できないと思います。これは藤本先生もおっしゃられたことです。

藤本　非常に乱暴な言い方なのですが、元来、医療・医学というのは生命の管理といってもいいのではないかと思います。そういう生命の管理ということのなかで、ずっと突き詰めてきた一つの問題が脳死ということになるのではないだろうかと、このようにも思うわけです。例えば、今、先生がおっしゃったように、自分に与えられた生命がわかるような形で管理されていく、または医学の技術によって管理されていくことによってそこに一つの矛盾が起こりはしないか、というような問題に置き換えてもいいと思うのですが、そういう観点からいきますと、現代の医療というのはどういう考えがあるのでしょうか。

奈倉　かつてはお任せの医療だったわけです。信頼できる医者を選び、選んだ以上は全面的にその医師に任せましょう、というのが今までの医療でしたけれども、最近では、技術もいろいろと発達して患者さんと医師との間に機械とか技術が入ってまいります。そうすると、全面的に任せて何をしてもらってもいいという気持ちには、患者の立場ではなれなくなってきております。ですから、どこまでも納得がいくように説明をしてもらう。専門家でないと出せないデータもありますから、そういう情報も提供してもらって、そして十分納得いくまで対話をする。そして、どんな治療法が

あるかということを専門家から聞いて、自分がそのなかから治療法を選んで、こういう治療をしてほしいというように意思表示する。患者の自己決定ということが医療の大切な要素で、医療担当者と患者さんとの合意が成り立ってから治療はすすめなければいけない。インフォームド・コンセントということが、欧米では一九七〇年ごろから言われているのですが、日本では数年前からそのことが強調されるようになって、先生がおっしゃるように、技術を介してでないとわからない問題がたくさん出てきておりますので、やはり話し合いということが非常に大事だと思います。

藤本　ということは、人と人との問題ですね。

奈倉　そうですね。

藤本　技術と人との問題ではなくて、人と人との問題というところで。

奈倉　はい、そうです。

藤本　医療の現場においては、今のような話題というのは、積極的に出ているのでしょうか。

奈倉　せざるを得なくなってきています。ただ、それが、外国ですと、自己決定とか主体性ということが非常に重視されるのですが、日本の文化ではまだまだそういうことになじんでいなくて、医師のほうがいろいろ説明をしようとしても、「いや、先生、そんなことはいいです。全部お任せします。いいようにして下さい」ということで、先ほど言いましたインフォームド・コンセントが断ち切られてしまうという問題があります。でも、それはだんだん変わっていくと思います。やは

り、自分の命のことですから、聞くべきことはきかなければいけない。自分の命は自分でしっかり見つめて、どういう生き方をするかを決めていかねばなりません。仏教の立場からいっても、自発性を持って生きるということは大事だと思います。

臓器移植を受ける人の問題について

では、今度は、臓器移植を受けるということについて、先ほどからお2人の先生におっしゃっていただいたことでございますが、受けるということをもっともっと深く考えなければいけない。仏教の生命観に照らして、これはどう考えたらよいのだろうか。

それと関連してでございますが、臓器移植ということが、これは治す医療ではない、延命の医療だ、あるいはそれには大変な費用がかかるとか、あるいは人手が要るとか、あるいは遺族の悲しみのなかで提供されるんだとか、いろいろなことが言われ、わかってはいても、今、命が切迫してあと数か月で自分には死がやってくるんだという患者さんにとっては、やはり臓器移植を受けたいという——健康な私たちは、いや、そうまでして延命を図ることはない、私は受けない、というように思われる方が多いと思いますが、——本人の身になって受け止める必要があります。実は、私も今は移植を受けてまで生きていたいとは思いません。けれども、今はそうですけれども、もし私が

あと数か月の命だ、臓器移植を受ければもう少し延命が可能だということがわかったときに、果たして臓器移植は要らないという気持ちを貫けるどうかですね。やはり受けたいと思うでしょうし、受けるということにはいろいろな問題があるということを知っているだけに大変苦しむと思います。そういった苦しみに対して、僧侶は——きょうもお坊さんが大勢来ていらっしゃいます、私も僧侶ですが——それに対してどう臨んでいったらいいんだろうかということをお教えいただきたいのですが、藤本先生、いかがでございましょうか。

藤本　非常に難しい問題ですが、私個人は、まず、臓器移植を受けたいという、そういう場合の基準がどういうところにあるんだろうかということをひとつ教えていただきたいと思うのです。つまり、脳死ということにつきましては、いろいろな基準が論議されていますが、移植を受けるべき人といいますか、それが必要な人はどういうふうな基準があるんだろうかと、こういうことなのです。

それから、仏教の生命観に照らしてということで言えば、やはり少なくとも欲望としての生命ではないということだと思います。したがって、先ほどのご発表にもありましたように、欲望として生命ということが考えられる場合、やはり仏教の生命観とは外れてくるのではないだろうかと、このように思います。

それから、死ということを目をの前にした方への僧侶の態度ということでありますが、やはり延

命ということで考えられるとするならば、臓器移植による延命のお陰の生の質と、それから極々自然に死を迎える、安らかに死を迎えるということの生の質と、やはりこの2つが非常に対照的な問題になると思います。安らかに死を迎えるという生の質は、今、この与えられた命を一生懸命に生きるというところから出るのではないだろうかと、このように思います。

したがいまして、私個人の僧侶としての態度から言うならば、臓器移植が延命ということで、その方のもっと生きたいという欲求・欲望といいますか、希望、これは本当に素晴らしいことでありますけれども、人間として命を持って生まれてきたというこの原点に立ち返るというような話題から始める必要があると思います。

奈倉　臓器移植は、日本では、死体からの腎臓の移植というのはかなり行われておりますが、そんなに頻繁には行われていない。

医師の立場からいいますと、「絶対に臓器移植が必要です」という判定を患者さんにすることはまずないと思います。ただ、「このままいくともう命は長くはない。そしてあなたの体は全体が衰弱しているのではなくて、ある臓器だけ、例えば腎臓だけとか、心臓だけとか、一つの臓器の働きが非常に落ちているために命が危なくなっている。その臓器がもし臓器移植で機能が高まるならば、まだ寿命は延びる可能性がある」ということは判断できます。手術をして一年間それが体のなかで保たれている確率を生着率と言いますが、生着率はよく見ても八〇％というところですから、臓器

移植をしたためにかえって自然な寿命より短くなるという可能性だってないとは言えないわけです。けれども、やはり、可能性として長くなるかもしれないということが医学的にわかれば、そのことをご本人にお話しする、そしてご本人がぜひとも受けたいというように言ってこられると、それは臓器移植の適応ということになってくると思います。

坪井　大体同じ考え方ですね。僧侶としてということになりますが、本人があくまで臓器移植を希望し延命を願っているに、人生は無常である、いずれ死ぬのだから、やめてしまって早く死んでしまえということはできません。やはり、現代の医学でできる最高の技術ですから、それを受けられたらいいと思います。

しかし、先ほど申しましたとおりに、それは他の人の命をもらうのですから、単なる身体の部分ではなく、他の命をいただいて、こちらが延命させていただくのですから、ここに感謝の気持ちがなければなりませんし、また先ほど奈倉先生のおっしゃったとおり、かえってそれがために延命が短命になってしまうこともあり得るのですから、それはそれとして、自分の人生はこれでよかったんだという一つの自己満足といいますか、足ることを知るという考え方をもって、安心して任す、という気持ちで受けられたらよいのではないかと思います。

奈倉　大変温かいお気持ちでありがたく思います。私は医師という立場で患者さんがこの世でできるだけ長く生きていただけるように努力――医療は臓器移植だけではありません――をするわけ

ですが、しかし、これは、どこまでも世俗の命でございます。世俗の命というのは、どんなに大切にしても、また病気を治していくことができたとしても、必ず限界がやってまいります。そこで生死を超える命、これが宗教――特に仏教――の説く命だと思いますが、そういう永遠の命に目覚めていくということが大切だと思います。

私は、医師として、患者さんに今ある世俗の命を精一杯健康に生きられるよう支援しています。しかし、それですべてが解決するんじゃない。命というのは延びれば延びるほどさらに欲が出てもっと延ばしたくなる。よくありますが、「先生、もう一年でいい、生きたい」とおっしゃる。一年たったときに、その方が「もう結構です」と言われるかというとそうではない。「先生、もう半年でいい、生きていたい」とおっしゃる。人間というのは、最初は欲を出さないつもりでも、やはり一日でも長く生きていきたいと思う。特に、死が間近に迫ってまいりますとそうなります。元気なときには、「弱ったら早う死にたい、寝たきりになったら生きたくありません」と言っていらっしゃる方でも、いざ、弱ってきますと、「何とか助からないでしょうか。もうちょっと生きたいんですけど」という気持ちを示されます。これが、私、人間だと思うのです。そういう果てしない煩悩を持つ人間が、煩悩を持ちながらも本当の幸せを得ていくためには、「自分の命が私の体だけではない、開かれた命だ、縁起の存在として多くの人や物とのかかわりのなかで生かされている命だ、そして私の命は永遠の命につながっている大きな命の流れのなかに生かされているひとつの支流と

して、今、この世で生活をさせていただいているんだ、この世の生活はこの世の生活でありがたいが、しかし、この世の生活が終わってもなおありがたい」という心境になることが望まれます。この世においての満足感を得て、ああ、生きていてよかったという気持ち、さらにその生かされてきた私が命の働きは永遠に続いていくという信念をもちたいものです。命は目に見える形で続いていくわけではありません、縁起の存在として開かれた命として続いていくわけですけれども、そのことに目覚めていただく。それがないと、延命を図っても本当の幸せにならないのではないかと、医療の現場で感じます。

しかし、死が切迫してまいりますと、だれでも長生きしたいという気持ちが強くなりますし、その望みがかなえられないときは大変苦しみます。そういう方々には、その苦しみ、痛みを共感的に受け入れていくということが大切だと思います。共に苦しみながらより人間らしく生きる道、永遠の命に目覚めていくことを共に求めて努力するほかはない。僧侶といえども仏になったわけではないですね。仏の性をいただいておりますけれども、煩悩に満ち溢れた凡夫でございますから、その凡夫である私どもが患者さんとともに目覚めていくという、そういう努力が必要じゃないかと思います。これを医師にも求めたいところですが、お医者さんが皆仏の道を歩んで得度して下さるのを待っているわけにもいきません。むしろ僧侶が医療のなかに積極的に入っていって、そして医療の専門職と僧侶とがともに歩むことによって、今申し上げたような永遠の命を支えていく医療にして

いく。こういう努力をしないと、臓器移植をしたとしても行き詰まるのではないと思います。

今、私が医療の現場からのそういう苦しみを申し上げたわけですが、これからの医療の担当者に何を望むかということをお聞きしたいと思います。

これからの医療担当者に望むこと

藤本　先ほど奈倉先生がお話になったことに尽きるかとも思いますが、実は、奈倉先生のご発表のなかで、移植医療の特色ということで、「医療の原理が異なる」という表現がございました。「医療の原理が異なる」ということは、地動説と天動説ぐらい変わるというような気もするわけです。そういたしますと、そこのところの変わり方をもう少し医療の現場の方々からかみ砕いていただかないと、どうも座標軸が違っているような気がするわけです。それを一つ思います。

それから、やはり、私どもの現代の社会が技術というところでいつも特徴づけられるわけですが、先生のお話によって、やはり人であるということが理解できました。そういう人というところで医療担当者の養成ということと同時に、先ほどご指摘のような宗教者との対話、交わり、また宗教の側が現代の医療を学ぶということ、こういう相互学習といいますか、非常に大事なことだと思います。

奈倉　ありがとうございます。大変励まされました。坪井先生、いかがでございましょうか。

坪井　先ほどの先生のお言葉に尽きるのでございますが、先月でございましたか、国際会議場で医学総会がございまして、私はまた聞きです。ある大学の先生から聞いたのですが、確かに、現在の脳死、臓器移植は、いわゆる医学の先端技術であって、技術に走り過ぎていて、そこに医者の哲学がない、だからもう一度人生について考え、宗教について考えなければならないということを、基調講演か何かである人が言われたそうでございます。

それに関連いたしまして、先ほど質問が出ているのですが、私も宗教人でございますから当然ですけれども、教育者でありましょうと、医者でありましょうと、商売人でありましょうとも、いかなる仕事に従事しておりましても、仕事をする基本的な心構えに宗教心がなければならない。それが仏教でありましょうと、キリスト教でありましょうと、いかなる宗教であっても構いませんが、やはり神・仏の存在というものを信じ、神・仏の目の前において私がこれをさせていただいているんだと、神・仏には絶体嘘を言わないんだ、自分は不完全な人間（凡夫）であるが、自分が誠心誠意人間として十分のことをやっているのだということで、神に答えられるだけの宗教心を持って行っていただきたいと思います。そういう意味におきまして、医療担当の方も、仏教でもキリスト教でも何でも結構ですから、その内容をはっきり把握していただきたいと願います。

特に、縁起の考え方と申しますものは、世界平和の基本的な原理、相依相関の関係、お互いに助

け合っているんだという関係、これをしっかりと持っていただくことが肝心ではないだろうかと考えております。

奈倉　「医療の原理が異なる」ということ、これは天動説と地動説がひっくり返るほど大事なことだとおっしゃいました。私は、これは臓器移植を考えるときにみんなで考えていきたい問題だと思います。従来の医療というのは、その人固有の生命を大切にしていく、その生命が求めているものを与えていくということだったわけです。

例えば、私が肺炎になったとします。何とか肺炎の病原菌をなくして、回復したいと私の体は求めます。私の白血球や免疫の力でそれができれば自然に治っていきますが、私の持っている生命力だけでなかなか病気を克服できないようなときには、お薬をもらいます。抗生剤をいただくことになるでしょう。そうすると抗生剤が病原菌をやっつけてくれます。何とか自分の力だけでやろうとしてもできないところを、お薬の力で助けてもらい、ああよかったという安堵の気持ちで、生命はどんどんと回復力を発揮します。薬は病原菌をなくすことはいたしますけれども、炎症の起きた体そのものを元に戻していくのは薬でなく生命力です。例えば、切り傷がくっつくというのも、薬を塗ったからくっつくわけではございません。切れた皮膚の両側から新しい細胞がだんだん出てきまして、それが握手をしていつの間にか切れ目がふさがり、やがては跡もなくなっていく。傷は生命力で治るのであり、病気もすべてそうなんです。

その生命力が求めているものを与えていくというのが従来の医療だったわけですが、臓器移植はそうではありません。生命は他人の臓器を求めてはいないわけです。むしろ、他人の臓器が入ってきたら拒絶反応でそれをだめにしたいという強い働きをいたします。ですから、単に臓器を移植するだけでは、拒絶反応でその臓器もだめになりますから、拒絶を抑える薬を使って、そして何とか他人の臓器を体のなかで働かせ続けようとします。ですから、薬の力で拒絶できなくし、どれだけ長く続くかわかりませんが、働かせ続けます。そのお陰で命が長らえられます。一方では、病原菌を拒絶する働きも抑えてしまいますから、例えば病原菌が体に入ってくると増殖して重い病気になるとか、あるいはがん細胞ができると増殖するというような、いろいろなトラブルが起こってきます。

ですから、臓器移植を受けたら非常に厳しい生活をしていかなければいけない、甘い延命が得られるのではないんだということを、私たちもよく知っておかなければいけないと思います。それでもいいから受けたいというお方も実際はあるわけです。そしてまた、そういう方のために臓器を提供したいというお方もありますから、そこを結びつけていくということも必要だと思います。

ただし、その場合に、どこまでも自発的な意思でなければいけない。しかも、それが社会全体の合意を得ることも必要です。というのは経済的にも大変なお金がかかります。また臓器移植が進めば、臓器の不足ということから起こってくる新しい問題があります。こういうことを睨んだ上で、

全体の幸せを考える姿勢が必要ではないかと思います。

両先生がおっしゃいましたが、医学には哲学がなかった。やはり哲学を持たなければいけない時代になってきております。

もともと日本の医療は僧侶がしておりました。医療は仏教によってもたらされ、僧侶が医療の担当者であったわけです。だんだん医療を専門とする医者が発達してまいりまして、僧侶はそれに譲っております。しかし、日本の医者は、もともと「医者とぼんさん」という言葉があるように共通面も多く、医者に対して僧侶が持っているようなものを求めます。その気持ちは、国民の文化として非常に根強く残っております。やはり、医師が哲学を持ち、いや宗教心を持つということが必要であろうと思います。単に臓器移植を技術としてとらえるのではなく、命を支える方法として適当かどうかをとう姿勢が必要だと思います。

私どもは念仏によって生かされているものでございます。念仏者として命を支えていくという気持ち、これを私どもがしっかり持って、医療にもそれを反映させていく。私たち僧侶が医療にかかわること、あるいは生命倫理委員会に臨むこと、そういうことを通して、現在の医療そのものを、人間的な医療、宗教的命を尊重する医療に変えていくことが大変重要ではないかと、お二人の先生から学ばせていただいた次第です。

三枝樹　今までのお話をうかがいまして一貫して感じられましたことは、現代人のおのおのが自分を、すなわち自分の生・老・病・死を見つめて、如実に認め、よりよく生きるという宗教的生命観の重要な意義が明かされたように思います。

浄土宗では、二祖聖光辨長が「念死念仏」という教理を明らかにされております。今、このことがいたく迫りくるものを感じます。時代に即応する人間に相応した時機相応の万機普益の念仏信仰がいかに大切であるかを教えられたように受け止めさせていただきました。

司会　大きく質問要旨を見まして、医学的な知識の問題、それから三先生に対しましてそれぞれ個別にある問題、それから三先生共通にある問題と区別されるようでありますけれども、まず、初歩的なと申しましょうか、奈倉先生に医療の問題についてお伺いいたします。

死亡時刻から二四時間過ぎなければ火葬許可証が発行されませんが、脳死と認められればすぐにその場で火葬にしてもよいということがあるのでしょうかという、死亡の時刻という問題に関するご質問ですが、いかがでしょうか。

奈倉　仮に、脳死が死であると認められるようになったとしても、直ちにそれで火葬ということは私はできないと思います。やはりこれは文化の問題です。死というものを受け止めていくのは文化でございます。呼吸が止まってからやはり二十四時間はそっとしておきたいというのが文化ですから、心臓が止まってもすぐにはできない、ましてや脳死状態で火葬というのは考えられないことだと思います。

司会　ドナーカードの問題で、やはり奈倉先生に。ちょっとお名前は知りませんが、イギリスに滞在しておられた方が、ドナーカードというカードを、定期券などに入れて持っていたという話を聞きました。交通事故に不幸にして遭い、生命の維持が無理なときに、自分の臓器を他人のためにいかようにでも役立てて下さいという意思表示ができるシステム等です。日本ではこのようなシステムはどの程度進んでいるのでしょうか。例えば、腎臓には腎臓提供の登録者カードというのがあるようですが、病院によってといいましょうか、協会によって何かまちまちなようなのですが、その辺の現状はいかがでしょうか。

奈倉　外国では自己決定（自分の意思）というものを非常に大事にしますから、万一自分が脳死状態になったときには臓器を提供しますという人に関しては、日本の文化がそれになじむかどうかは別としまして、脳死状態で臓器をとりだしていいというふうに割り切っているわけです。その代わり本人がノーと言えば、たとえ家族がいいと思っても本人の意思を優先しますから、移植できな

いというきちんとした制度を持っております。その意思表示が今おっしゃったドナーカードです。

日本では、死体に関して、亡くなった後腎臓を提供する、あるいは角膜を提供する、と本人が意思をはっきりと示していて、しかも亡くなった後、家族が承諾したら臓器を使わせていただいてよい、角膜を使わせていただいてよいという法律がございます。これはドナーカードという形ではございませんけれども、登録制になっております。一応、法律に基づく手続きですので、これは実際に運用されているのですが、残念ながら提供者は外国に比べて少ないというのが現状であります。

司会　脳死問題は、早期に解決すべき問題だと考えますでしょうかという素朴な質問を、三先生にお伺いしてみたいと思います。

それから、藤本先生、坪井先生に対しましては、海外で脳死者からの臓器移植を受ける日本人患者がオーストラリアなどにたくさんいる現状から、日本ではだめで海外ではよいという考え方、これらの思想的な背景はどういうふうに感じられますでしょうかという質問でございます。

まず、早期解決すべきかどうかという、この辺のところは、先生方のお話のなかでも既に指示はあったかと思うのですが、一言ずつコメントをいただきたいと思います。

奈倉　脳死を判定するのは、やはり医学の技術を媒介としないとできないわけです。ところが、死というものは医学に属するものではなくて、文化に属するものです。だから、たとえ専門家が「これは死だ」と言ったとしても、文化としてそれが受け入れられていかなければいけない。残念

ながら、医学と文化との間にギャップがございます。だから、医療というものをもっと文化のなかに定着させていく、日本の文化のなかに医療を定着させていって、医学的判断が同時に文化的に受け入れられるような素地をつくることがいちばん大事じゃないかと思います。それを抜きにして、専門家が死と認めるんだからみんな納得しなさいという脳死の社会的合意を得ようというのは、かえって国民の合意を遅らせるのではないかと思います。したがって、結論としまして、急がないで、まず、医療そのものがもっと信頼され、文化のなかで定着するものにすることが先だと考えます。

坪井　人間の死に関する問題ですから、そう簡単にお医者様が決められましても、果たして家族がそれで納得できるかどうかという大きな問題がございます。理論としては確かに立派でありよくわかるのですが、やはり感情としてできることかどうか、これにつきまして、十分な検討をすべき大きな問題が残っている。ただ、医学的に一方的に、これで死んだからそれでいいんだとは、ちょっと私は是認しかねる次第でございます。

藤本　奈倉先生のご指摘のように、私も、死は文化という領域にあると思います。したがいまして、早急に結論を出すというような問題ではないのではないかと思います。

司会　早急に結論が出せないというところにどうしても話がいくわけですけれども、というところで外国へ移植を受けにいくという日本人の姿勢といいましょうか、その辺のところについては、坪井先生、藤本先生、いかがでございましょうか。

藤本　実は、その問題と非常に矛盾する現状があるわけです。したがいまして、今、指摘のような現象から展開していけば、早急にということになると思いますが、これは本当に臓器移植を望んでいる方々の切実な態度であり、また判断で、海外に行って受けられるというこの気持ちは、十分にまた痛いほど理解できます。そういうなかで、実は、先ほどのように時間をかけてということの下で、やはり総力をあげて取り組む問題であると、このように思います。

坪井　これにつきまして、かつて、日本人は金にあかしてわれわれの臓器買いにくる、だからこんなのはやめようじゃないかと。つまり、日本的エゴイズムといいましょうか、そういうようなことが報じられた新聞を見たことがございます。これにつきましては、その人の生命に関する問題ですから、行っては駄目だ、日本でやれ、それまで辛抱しなさいということは、簡単には言うことはできないと思います。先ほども申しましたとおり、やはり個人的なことですが、特に、現代の日本は、国家的なエゴイズムと批判されるのですが、社会の考え方自身を大きく変える要があります。つまり世界のなかの日本人、世界とともにあり、宇宙船地球号のなかの一人である。だからお互いに協調しなければならないという協調精神というものが、日本の国においてもっと成長し、同時に、世界的に成長して、お互いに助け合っていくというところまで思想が大きく転換していかなければならないと思います。これは理屈かもしれませんけれども、それでこそ世界の平和、社会の平和があるのではないかと思います。その時点において、お互いに助け合う、不幸にして若死にをした場

合には、臓器を提供して代わりに励んでほしいという気持ちも大事だろうと思います。海外につきましては、簡単にオーケーということは申し上げにくいというのが考えでございます。

司会　ただいまの質問のバックにもあることですが、やはり、欧米社会におきましては、キリスト教をその社会のバックボーンとして、脳死を積極的に肯定し、脳死移植を盛んにしている。ところが、日本では、民族性の特質の差か仏教的な影響のためか、この点に関してなかなか社会的合意には至っていない。ともに世界的な偉大な宗教をバックボーンにしながら、どうしてこのように社会に対する宗教のバックボーンというものが違ってくるのだろうか。その辺のことをお聞きするために、キリスト教社会でのバックボーンの移植問題進退論に関する考え方と日本との大きな差というようなものを、藤本先生、簡単にお話しいただけたらと思います。

藤本　実は、一般論としてこういう問題を、キリスト教ではとか、仏教ではというふうに言うのはおこがましいのですが、実は、キリスト教世界においても、この問題は非常にバリエーションがあります。現在、日本においては、アメリカの情報がどんどん入ってきておりますので、全部がそれで覆われているかのように思うわけですが、ヨーロッパ大陸においては、かなりとらえ方が違うように私は聞いております。そういうようなことを一つ指摘しなければいけません。

それから、やはりキリスト教という宗教自体が、神を立てる宗教と言われていますように、創造主としての神という原点を持っていると思います。そういう意味で、命は賜りものであるという感

覚が基本にあると思います。それはどういうことに連なるかといいますと、個人主義といいますか、個人の立場というところでそのことが非常に意味を持つ、またはそういうことでヨーロッパ社会が成り立っていった歴史もあると思います。したがって、そこから出てくる倫理ということがあるわけです。その場合の倫理は、キリスト教が非常に大きく影響を及ぼしています。それで、今のようなことから、例えばカトリックでいいますと、ローマ法王庁が発表すれば、それがカトリック信者にとっては全ての規範になります。これが現代もあります。そのようなことは、仏教界では考えられないことだと思います。

それから、実は、医師の養成ということにつきまして、いつも私は思うのでありますが、ヨーロッパの学問観の基本では、キリスト教が非常にウェイトを持っております。哲学とキリスト教が非常に大きいウェイトを持ちながら、そういうなかで学問観が伝統を築き上げてきている。したがいまして、医師の養成ということにつきましても、必ずそこでキリスト教、または哲学的な思考ということが求められるというカリキュラムになっております。一方、日本ではどうであろうかというようなことを考えてみますと、そこにかなりな違いがあるようにも思うわけですけれども、そういうところがバックボーンという意味にもなろうかと思います。

クオリティ・オブ・ライフについて

司会　それから、欧米の社会から、私たちの医療の場に戻ってきた問題で、「クォリティ・オブ・ライフ」という言葉がございます。また藤本先生にお伺いしますが、医療界でクォリティ・オブ・ライフと言われるときに、「生命の質」というふうに訳されますが、どこでその「質」という問題を問題にしていくのか。どうも「生命の質」と、「質」というふうに言ってしまうと、それに上とか下とか、いいとか悪いとか、善悪とかという、価値基準をつけてしまう危険性があるのではないだろうかと思います。先ほどからのお話のなかで、今、そのときを一生懸命自立して生きていくという仏教の生命観と、医療の場で言われるクォリティ・オブ・ライフという問題に相違点はあるのでしょうか。藤本先生と同時に、また奈倉先生にもお伺いしてみたいと思います。

奈倉　「生命の質」というふうに訳すのは正しくないのです。従来、寿命の長さということが非常に強調されていたのに対して、長さだけが問題ではなく、限られた人生の充実を図っていかなければいけないという、医療が新しい視点に立ちだしたのです。ですから、私は、「生の充実」と訳すべきだと思います。「生命の質」といいますと、質のよしあしがあるのか、あんたはいい質でわしは悪い質だと差別するような誤解が生じます。寿命を延ばすだけじゃだめで、充実した生命に持っていこうということを「クォリティ・オブ・ライフ」と言っているので、これはちょっと誤解

があると思います。

藤本　今のご質問のように、量といういうこと、長さということではなくて、質という問題で考えられ始めたという点に、実は医療と宗教の出会いをそこに求めることができるように思います。つまり、宗教の思考方法は、奈倉先生がおっしゃいましたように、常に充実といいますか、ブッダのところで言いますと「輝く命」というところにあると思います。さらに言えば、南無阿弥陀仏の阿弥陀仏がまさにそうでありますように、無量寿、無量光、無量という点であります。したがいまして、質の問題として生命が考えられ始めたということを、宗教の立場といたしましては、願ってもない契機であると思います。

もう一つは、先ほど申しました延長線でありますが、日本では僧侶（宗教者）養成のなかに果たして生命とか医療というようなことを話題とするカリキュラムが組まれているだろうか、このようなことも一方で出てくると思います。そういうこと等を思いますと、やはり医療の側でクォリティ・オブ・ライフということが強調されるこの点こそが、これからの接点になりつつ展開していくのではなかろうかと、このように思います。

司会　先ほども、インフォームド・コンセントのところで、奈倉先生からアメリカのほうの事情の説明のなかで、向こうでお医者さんが必ず説明をするんだ、その背景のなかには、同時にその裏側にお医者さんが十分な説明をして、患者さんが自分の意思を決定しなければ、逆に、何かミスが

生じたときに、患者さんからお医者さんが訴えられるという医療訴訟という問題があるわけですね。つまり、患者さんが自分の命に対する責任、自分の命に対する自分の管理、自分の決定権ということを非常に持っているわけですね。ところが、どうも日本人は、お医者さんに、「いちばんいいようにやってください」「いちばんいい薬をください」というような調子の自分の命に対する取り組み方ではないかと。その辺のなかで、今、クォリティ・オブ・ライフという質の問題も出てきたわけですが、それではどうしたら、日本人の命に対する姿勢が、質を考え直す方向に進んでいくのだろうかという質問があるのですが、いかがでございましょうか。

奈倉　命を客観的に外側から見てますと、動物の命も人間の命も本質的には変わらないということになってしまうわけです。そして、そういう命がうまく働いていないようなときには、例えば機械が壊れたら修理工場へ持っていくように、病院へ行ったらよくしてもらえるだろうという、こういう考えが大なり小なり今の私たちの心のなかにあると思うのです。そうではなしに、命というのは主体的に生きるものです。そして命の主体的意味を深く追求していこうというのが宗教です。そういう宗教性が日本では眠っていると思います。これを高めることだと思います。

日本は仏教国だといいます。仏教思想は確かに文化の底流をなしておりますけれども、私、僧侶ですから率直に申しますが、僧侶が、現在では命の主体的意味に目覚めさせる教化活動を十分していない。その結果、一般の方がそういう宗教性を眠らせてしまって、命を外側から客観的にしか見

ない。だから「お預けします」ということが簡単に言えるわけです。もっと主体的に自分自身の生きる意味を見出すような努力をすれば、そうでは済まされなくなるでしょう。私は私の命をどこまでも息抜きたい、病気になったときには、医療の力を借りて、よりよく生きられるように生の充実を図りたい、という意欲を持つようになると思います。これがインフォームド・コンセントを進めていく力にもなります。

ですから、医療も変わっていかないといけません。幸いにして「転換期に立つ医学と医療」というテーマで、医学会総会が京都で開かれました。三万五千人の医師が集まってそういうテーマでディスカッションしております。医学はこれから変わろうとしております。

同様に、宗教者の私たちの活動も、もっと生きた活動をしていかなければいけない。生きるということの主体的意味に、ともに目覚めていく、これは私はお念仏だと思います。お念仏を私たち自らの生き方とすることです。お念仏によって生かされているという信念をもって、人々とともに生きるということが大事ではないかと思います。

司会　その辺のところは、坪井先生、藤本先生、もう少しご意見がおありでしょうか。

坪井　生の充実ということがございますが、戦後になりまして、命というものは大変重視されるようになりました。わたくしの若い時分、今から四十何年前、私の友人には特攻隊で死んだ者もあります。もちろん、その前、われわれが学生時分は『葉隠聞書』によりますと、「武士道とは死す

ることとみえたり」というのが人間の生き方だといって、命というものを極めて軽く考えられていたのです。戦後になりまして、命が大変注目されまして、命は一つしかない、大事なんだと。本当にそのとおり大切なものでございます。

しかし、幾ら大事なものでありましても、そこには必ず終点がある。もちろん、肉体的な終点でございます。ただ、そのなかにおいて、永遠の命といいますものをわれわれは見出していくべきではないでしょうか。それは、日々の充実がそのまま永遠につながっていくものである、瞬間瞬間がそのまま永遠につながっていくものであるという考え方が仏教の考え方でございまして、奈倉先生も念仏申されましたが、私も念仏を申しているわけでございます。やはり充実ということが大事ではないだろうかと考えております。

藤本　インフォームド・コンセントということでございますが、ある本でこういう指摘がありました。お医者さんと患者さんの上下関係というようなことがあるのではないだろうかと。つまり、横の関係ではなくて縦の関係になっていやしないかと。これは同じことが宗教者と人々の間にもあるように思います。つまり、宗教者がどうも上下関係で人々に触れる、さらには同じような図式を私は描いているのですが、医療の現場においてもそういうことがありはしないか。これはインフォームド・コンセントをいささか曖昧にしているのではないかというふうに、私はその意見から読み取りました。

したがいまして、お互いに人間としてというそこのところに立ち得る医療・医師、そこのところに立ち得る宗教者といいますか、こういうことが求められている所以だと、このように受け止めております。

司会　問題がだんだん哲学的な観念的なお話にのぼっていくところで、また素朴な質問に戻してみたいと思うわけですが、奈倉先生に、脳死について、また基本的な確認になりますが、人工呼吸器をつけない場合、自宅において脳死というような状態は存在しないんですか。

それから、移植は延命のための単なる生命を長らえるだけであって、社会復帰を考えるということに対しては、対象にはならないのでしょうか。先ほどもいわゆるせいちゃく率、生存率というようなお話も出たかと思いますがその辺の実情はいかがでしょうか。

奈倉　普通の状態、人工呼吸器を全く使わない状態ですと、生から死にだんだん移っていく途中で、脳死は瞬間的に通り過ぎます。ないわけではないですけれども、脳死の状態で止まるということはできません。ところが、人工呼吸器を使い、場合によっては心臓を薬の力で保たせていくということをしますと、脳死状態が長く保てます。これもそんなに何日もというわけにはいきませんけれども。人工呼吸による生命維持装置を使った状態でないと脳死はないと言ってもいいと思います。

それから、延命をはかっている人も、限られたいろいろな条件がつきますが、社会で活躍していらっしゃる方もありますし、家庭で療養されている方もあります。

ただ、治療と延命とを区別したのは、健康なもとの体に戻るということを治すというならば、これはもとの生命に戻るのではなくて、ある意味では人工的な支えによって生きながらえ続けられるようにしているのだから、延命だと言ったのです。社会復帰ができないとは限りません。ただ、死が免れられるのではなくて、死が一時猶予されるものです。だからこそ、猶予された与えられた命を精一杯生き抜くという覚悟が必要だと思います。

司会　いままで、死というものを怖いものと感じてきた仏教でしたけれども、きょうのお話を聞いて、仏教が死だけを説くのではない、本当に生きるためのことを説くということが少しわかったような気がします。けれども、医療のなかに仏教を組み入れられる、奈倉先生も特にその辺のことをおっしゃられたわけですが、それでは、現実に、病院での医療のなかに、私たち、宗教家、僧侶がかかわることが本当に可能なのでしょうか。また、可能だとしたならば、どういうようなかかわり方ができるのでしょうか。

また、違う方からは、例えば倫理委員会に加わったらどうかというようなことだけれども、実際、そんなことができるのかという質問も寄せられております。その辺、奈倉先生、コメントをお願いいたします。

奈倉　外国では、倫理委員会に宗教者は絶対に必要な人です。命の根源的な価値・意味というものを追求していく宗教者は、やはりこういう委員会になくてはならない人です。日本で無視されて

いるということは、私たちも反省しなければなりません。社会全体にもっと宗教の意味を認識してもらわないといけないと思うわけです。そのためには、倫理委員会だけでなくて、もっと積極的に医療のなかに宗教者が入っていく必要があると思います。これは、仏教教団の中には、かなり積極的に進めていらっしゃる教団が幾つかございます。

私は現在、龍谷大学の教員をしておりますが、龍谷大学を支えております浄土真宗本願寺派は、ビハーラ活動というのを一九八七年頃から始めております。僧侶や熱心な信者の方々が二年間のトレーニングをして、病院や老人ホームで活躍できる仏教ケア——仏教の精神に基づいて患者さんを全人間的に支えていく——という方法を身につけます。そして、法衣を着て病院に入る活動が既に始まっております。法衣を着た人は病院で嫌われるといわれますけれども、こっそり行くと嫌われます。堂々と病院と話し合いをしました上で、法衣を着て行きます。一方、病院の側も、「お坊さんが来られますよ。人生相談があれば申し出てください」、あるいは「法話会が開かれます。聞きたい人は来て下さい」と、アナウンスしてくれますと、患者さんのなかには、法話を聞きたい人や、お坊さんと話したいという人が来られます。ですから、そういう活動は求められていると思います。

浄土真宗の本願寺派だけではなく、ほかの教団でも考えていらっしゃるところがありますから、きょうは、いろいろな宗派のお坊さんが来ていらしゃると思いますが、それぞれご自分の教団でそういうことに真剣に取り組んでいかれることをお考えください。仏教者がそのような生きた命を支

える活動をすることを待っていると思います。現にそれをやっていくなかでいろいろな問題も出てきます。それをお話しする時間はありませんけれども、それを乗り越えながら進むことが、実は仏教者自身が鍛えられ、目覚めさせられるのです。そういうビハーラの活動をしていらっしゃるお坊さんは、日ごろの法務が変わってくる、日ごろのお寺での法話が変わっていきます。檀家さんとの接し方が変わっていく、そういう面もあります。ですから、ただ病院へ行くだけ、あるいは生命倫理委員会に出るだけというのではなくて、僧侶の全生活が変わり、僧侶の社会における活動というものがしっかりしたものになっていくように思います。

司会　そのなかで、どうやら脳死・臓器移植の問題が、それを論じるというところよりも、命の問題すべてにかかわってくるんだというところから、具体的な話が大分明確に出てきたと思うわけでございます。

先ほど、藤本先生から、私たち宗教者のなかには医療の問題を学ぶようなカリキュラムがなかったというお話を伺いました。そのなかで、今、奈倉先生のほうからは、龍谷大学ではというお話をお伺いいたしました。その命の問題を私たちが広く学んでいくためには、これは専門教育家だけではなくて、一般の方々にまでひろくおしなべて考えていかなければならないわけでありますが、その辺の命の教育というような問題に対しまして、奈倉先生のお話の龍谷大学のなかでということのほかに、例えば、医学のなかには仏教的な思想を学ぶようなことがあるんでしょうか、ということ

を奈倉先生にお尋ねしたいと思います。

また、同時に、藤本先生、坪井先生、佛教大学のお立場でもいらっしゃいますので、佛教大学のほうでは今どうなっているかという状況をお伺いしたいと思います。

それから、例えば、医学の方々のなかでは卒後教育というのでしょうか、一人前のプロフェッショナルになってからの教育というものに非常に重きを置いて、例えば、先日の医学総会のなかのお話のような問題が出てきたわけですが、宗教家のなかには卒後教育というようなところで命の問題を考えるところがあるのかどうか、その辺の具体的なお話を伺えたらと思います。

藤本　実は、これはいささか個人的な動機もあるのですが、五年前から仏教大学のスタッフを中心にして看護婦養成に関わっている方とチームを組みまして、文部省の科学研究の助成に該当いたします仏教とターミナルケアの研究というのを押し進めています。やはり、一つの試みとして、大きな関心を持たれているということを、私どもは自覚しながら来ました。また、それが今年と来年、採用されることになっています。これは仏教を基礎とした、奈倉先生のおっしゃいましたビハーラという運動、そういう活動、ターミナルケアの領域でありますけれども、その理論構成から実践へと移る段階を私どもは迎えております。この実践段階、つまりそういう僧侶養成、そういうことの活動で社会的に貢献できる僧侶というのを一つ考えております。これができることかどうかという段階に入っておりまして、いろいろと検討を重ねております。

ここに宗務総長さんもおいでですので、宗侶養成にあたって、そういう取り組みがぜひできていきますように、この席を借りてお願いいたしたいと思います。

その場合に、実は、医療の現場を私どもがよく知らないということがあります。したがいまして、いつも思いますのは、例えば浄土宗であるならば、浄土宗の檀家さんといいますか、信者さんで、お医者さんも多くおられるわけですから、そういう方々とのネットワークをつくりまして、そういう領域での勉強というか指導をしていただくことは大事なことではないかとも思います。そういうようなことで、奈倉先生はパイオニア的な存在であられますので、いろいろなことを試みながらという、そういうなかでのご発言こそが真実であろうかと思います。一応、佛教大学という宗門の大学におきましても、そのようなことに取り組んでいるという状況をご報告するに過ぎませんけれども、お願いいたしたいと思います。

奈倉　パイオニアと言われましたけれども、パイオニアではございません。私も本当に一介の医者で、迷い迷いどのように医療を進めていったらいいのか、迷いながら、実は佛教大学へ勉強に行かせていただきました。今、藤本先生がおっしゃったように、非常に熱心な方々がいらっしゃいます。私はその佛教大学で念仏の道に入れていただき、そして恵谷先生の温かいお導きで念仏者にさせていただきました。その仏教思想の上に立った、お念仏の教えに基づく医療の実践ということを目指してやっておりましたら、ご縁があって龍谷大学のほうに四年前から行かせていただくことに

なったわけでございます。

龍谷大学そのものは、今、佛教大学で企画していらっしゃるような、ビハーラが実際できるような人の養成を大学でやっていくというところまでは行っておりません。せいぜい私が、「医療と宗教と社会福祉」という特別講義を持ちまして、社会福祉の学生さんや真宗学の学生さんが学びに来てくださるという段階です。現に、僧侶や僧侶を志す学生さん達がそういうことを求めています。

そこで、本願寺派の教団としてそれをせざるを得なくなってきました。人材の養成ということで、毎年七〇人ぐらいの僧侶やあるいは熱心な信者さんが本山に来られ、トレーニングを受けて、各地域で活動なさるようになってきております。まだまだ本格的に軌道には乗っておりませんが、実際、やりだしてみると協力者も現れてきます。お医者さんのなかにも仏教者がいらっしゃいます。そういった方々が協力しようというので、講義にも来て下さいますし、あるいは実習の病院として受け入れてくださる。そういう実習を通して、僧侶も変わっていきますが、病院も変わっていく。やはり、私たちは、まず行動していくことが大事ではないかと思います。考えるということも大事ですが、やはり行動しながらいろいろな問題にぶつかる。ぶつかったときに自分の至らなさや、自分がこれからどういうことをしなければいけないのかということを、深く反省させていただく。そのようにして、より充実した行動をめざして、実践しながら行動していくということが大事であろうと思います。

「ビハーラ」という言葉は、佛教大学の田宮仁先生が提唱なされた言葉で、浄土真宗本願寺派もその言葉を使ってやりたいという申し出をして、ご了解を得て始められたそうでございます。

究極的には、ターミナルケアということが目標となりますが、実際に活動しますと、いきなり死を目前に控えた方々のターミナルケア（終末医療）に入っていけるものではございません。やはり、日常の医療のなかに入っていく、あるいは老人ホームのケアのなかに入っていくということから始めていかなければなりません。僧侶の方にもそういう構えが必要です。また一般の方に命の主体的意味に目覚めていただく平生の教化が必要です。いよいよ終末になってドタバタしても、これは遅い。やはり平生から目覚めていただくことです。

仏教は目覚めの宗教です。自分の力ではなかなか目覚められません。御仏の大きなお慈悲によって、御仏のお知恵によって目覚めさせていただく、そういう目覚めの宗教です。平生から目覚めていただく教化があって初めて、よいターミナルケアができると思います。

あるいは、今日話題になりました臓器移植に対して、「私はどう行動するか」、「私は移植を求めるか」、「私は永遠の命を信じて、今与えられている生を精一杯生き抜くことを望むか」というように、いろいろな態度が現れてくると思いますが、これは説教によって導くことではなく、一人一人の方の命の目覚めによって進んでいくことが大事であろうと思います。ビハーラの活動も、結果としてはそういうものを生み出していくものになろうと思います。

司会　最後の質問になりました。やはり臓器移植の問題も脳死の問題も、古い経典または教えのなかにはそういうことは直接うたっていないわけであります。それをいろいろな方々がどのようにその教えを頂戴していくか、解釈していくか、というところに大きな問題があるようでございますけれども、いちばん重要な問題に立ち返ったようでございます。

坪井先生にですが、法然上人の「念死念仏」の教えがありますが、この問題と、今の命の問題、「念死念仏」の言葉をわかりやすくお話しいただき、同時に、何か命の問題とかかわるところがあれば、先生のご意見をいただけたらと思うわけでございます。

坪井　先ほどお手元にお渡ししましたレジュメのいちばん最後に、法然上人の御法語があったと思っております。いよいよ臨終になってから念仏するのではなしに、平生そういう信仰に入っていくべきものである。これは法然上人のお言葉でございまして、つまり、死も生もわずらいがない。つまり、生死を超越した考え方でございます。ここに、「いけらば念仏の功つもり、死なば浄土へ参りなん。とてもかくてもこの身には思いわずろうことぞなき、と思いぬれば死生ともにわずらいなし。」と。つまり、自分の生は充実した、これでいいんだと。だから、いつ死んでも構わない。あくまでも死も生も超えたところ、安心立命といいますか、そういう境地をおっしゃったと思います。つまり、人生に満足した生き方。生とか死とかという言葉を取り上げている間は、生と死に執着しているのでありまして、生死を超えてしまう、ここに浄土宗の本当の信仰があるのではないだ

ろうか。もう阿弥陀様にみんな任せてしまったんだ、だから生きているとか死ぬということは論外である、それでよいのだという法然上人の「死生ともにわずらいなし」、死だけではなくて生もわずらいない。これでよいのだという境地、ここに念死念仏の本当の境地というものがあるのではないかと考えております。これは人が申されまする念仏者の理想像であると私は理解しております。

奈倉　きょうは、御仏の温かいお慈悲に包まれ、仏の知恵に導かれて、皆様とともに考えさせていただくことができました。きょうが一つのきっかけになりまして、仏教教団が大きく発展していくのではないかなという気がいたします。

最後に、坪井先生がおっしゃいました生死を超える命に生きるということ、これが私たち念仏者の道であり、教化の目標だと思います。と同時に、教化とともに歩む医療のなかにそれが生かされていかなければならない、ということを痛感いたしました。

坪井　大変難しい問題でございます。先ほどのことにちょっと関連いたしますのですが、かつては安楽死ということが言われました。そのときに、宗教者の議論というものはほとんどございませんでした。これはある方から批判も受けたのでございます。やはり、今回、この脳死につきまして、同じ「死」でございますが、宗教者としては、各宗が取り組んでいる大変重要な問題でございますが、それに立ち会わせていただいたということを、大変光栄に思っております。

ただ一つ、私、いつも思っているのですが、今、佛教大学におりますので、どうも大学といいますところはアカデミズムになりまして、古い研究ばかりやっています。私は台湾とか韓国の先生方とよく話をするのですが、日本の先生方は古いことばかりをやっている、われわれは世の人々をどうして導いたらよいのかということを考えているのです。何とかなりませんか、ということを言われたことがございます。

しかし、今回、総合研究所におきまして、現代問題が取り上げられていることは、大変意義のあることだと思いまして、及ばずながら出させていただきました。お陰で、いろいろと勉強させられたことを大変喜んでおります。ありがとうございました。

藤本　いろいろと教えていただきまして、ありがとうございます。

先ほど司会の方がおっしゃいましたように、避けて通れない問題であるという自覚の下でまた進んでいきたいと思います。

司会　本日の総括といたしまして、浄土宗総合研究所布教研究部主任の宮林昭彦先生にまとめていただきたいと思います。

宮林　一言締め括りの言葉を申し上げます。

実は、三年ほど前、浄土宗のほうから浄土宗総合研究所のほうへ諮問をいただきました。それが

医療と宗教の問題でございます。

先ほどもお話がありましたように、きょうはパート2でございますが、パート1におきまして、脳死と臓器移植の問題を考えてみました。今もいろいろ議論がございましたけれども、脳死臓器移植をめぐる問題というのは、実は二つの問題でありましたけれども、表裏の問題でございます。一緒にして考えますと、非常にいろいろな問題がございます。脳死という問題と、臓器移植は別にして考えてみなさいということを、東京都の医師会長をしております福井光寿先生からご指示を頂戴いたしました。実は、私たちは、例えば脳死の問題にいたしましても、脳死という問題と、あるいは植物状態の問題を混乱いたしておりました。私たちには医療の知識がございませんので、まず、こういう勉強から始めようということから始まったわけでございますが、脳死がわれわれ人間の死として、あるいはいわゆる個体死、こういう問題をどう受け止めるかという問題もございました。それと前後いたしまして、今、社会問題として大きく脳死の問題、あるいは臓器移植の問題が問われているわけでございます。きょう、総長先生がお見えでございますけれども、やはり生死の問題を考える仏教者としても、これを真剣に取り組まなければならないということで始めてまいりましたが、これは結論の出ない問題だと思うのです。

実は、医学界自体、いろいろな問題がございます。例えば、積極的に脳死を死を認めそして臓器移植を推進しようというグループがございます。あるいは、患者の人権を重んじて脳死状態による

死を否定しようという動きもございます。あるいは、脳死は今、結論は出しにくいから慎重に取り扱うべきである等々、医学界でも様々な問題があるようでございます。

ちょっとご紹介いたしますと、仏教学会と申しますか、特に、仏教からアプローチが幾つかございまして、例えば、インド学仏教学会という一つの学会がございますが、そこでもこの問題を真剣に取り上げました。ちょっと時間を頂戴して、単に仏教側からこういう問題を等閑視しているわけではございませんで、当然、この脳死・臓器移植の問題についても、先ほど賛成する先生がおられましたように、人間の生命の尊厳という問題も絡めまして、実は、当然考えるべきであるということでございます。

ただ、脳死という問題も、心臓死という問題も、結局は、人間の死という問題でございまして、特に、今回は臓器移植という問題でございますから、それは心臓死ではだめなんでございまして、脳死という問題で臓器移植というかかわりがあるわけでございます。等々様々な問題がございまして、今回は特に、生命という問題、これは浄土宗が数年前から命を考えるということで進めておられますので、生命問題を取り上げて、ひとつこの臓器移植の問題にアプローチしようということで、この問題を取り上げたわけでございます。

三先生のそれぞれのお立場からのご発表がございまして、もうそれを整理することもございませんけれども、最後に坪井先生がおっしゃいましたように、浄土宗の生死観は、死生ともにわずらい

なしということでございます。仏教というのは、無常であるから、死ぬわが身であるからどう生きるか、やはり限界状況のなかで生の大切さというものを考えると思うのです。段階的に言えば、生きる、そして死ぬわけでございますけれども、死をきちっととらえることによって生へ還元するという考え方、これを仏教は貫いていると思うのです。そういう意味で、死の問題をどうとらえるか。

最近、臨死の問題で、立花隆さんという方がＮＨＫで放映されましたので、あれも１つのヒントになりましたが、しかし、私たちは、特に、臨死の問題を拝見しながら、私たちは永遠の命という問題のなかで、今のこの命をどうとらえるか、そこに仏教なり浄土教の大きな関心事があると思います。決して、死んだ者だけを扱っていて、生きている者をということではなくて、死をきちっととらえることによって、今を生きる命の尊さを感じる、こういう伝統的な仏教の考え方でございますけれども、そういう意味でもう一遍、新しい光を当てて、この医療と宗教と、脳死の問題、臓器移植の問題等々、さらに発展したいと思っているわけでございます。

さらに、奈倉先生からお話がありましたように、今、大きな問題は、最期のターミナルケアの問題でございます。非常に佛大さんはいい成果を出していただきました。研究所といたしましても、今年度最後の問題というのは、まさに末期手当をどうするかという問題がございまして、キリスト教関係の病院でございますが、ホスピスの病棟へまいりました。一五歳の子供でございましたが、看護する両親は非常におろおろしておりましたけれども、一五歳の子供は、私は安心して神の国へ

まいります、ご両親に心配しないでと言って、手を合わせて死んでいったという報告を聞きました。やはり、この現代、高齢化社会でありますけれども、そういうなかで、最期はやっぱり安心して仏の世界あるいは神の世界へ生まれていくという、こういう事例が幾つかありますので、そういう意味で、きょうのビハーラという問題も、今、様々の要求もあるわけでございますけれども、今、研究所は調査段階でもございます。今後ひとつ、大いに皆様方のお力を頂戴して、さらにこの問題を深めてまいりたいと思うわけでございます。

執筆者紹介

（掲載順・敬称略）

阿川文正　浄土宗総合研究所主任（教学研究部）、大正大学教授、東京教区・浄土寺

安井隆同　浄土宗総合研究所研究部員（布教研究部）、京都教区・上雲寺

袖山栄輝　浄土宗総合研究所研究部員（布教研究部）、長野教区・十念寺

石山隆円　北海道第一教区・善導寺

岸村定浩　浄土宗総合研究所研究部員（布教研究部）、山口教区・西園寺

硯川眞旬　佛教大学助教授、京都教区・称念寺

森田孝隆　浄土宗総合研究所研究部員（法式研究部）、奈良教区・興善寺

八尾敬俊　浄土宗総合研究所研究部員（法式研究部）、京都教区・西岸寺

清水秀浩　浄土宗総合研究所研究部員（法式研究部）、京都教区・念仏寺

大澤亮我　京都教区・阿弥陀寺

小川貫良　浄土宗総合研究所研究部員（法式研究部）、兵庫教区・光明寺

中村孝之　浄土宗総合研究所研究部員（法式研究部）、東京教区・大信寺

小島伸方　浄土宗総合研究所研究部員（法式研究部）、神奈川教区・無量寺

渡辺俊雄　浄土宗総合研究所研究部員（法式研究部）、東京教区・行善寺

吉水善弘　福井教区・海善寺

松本彰瑞	出雲教区・正定寺
熊井康雄	浄土宗総合研究所研究員（法式研究部）、東京教区・龍光院
長谷川岱潤	浄土宗総合研究所研究部員（布教研究部）、東京教区・戒法寺
森野現弘	京都教区・浄光寺
中西恭雄	和歌山教区・専念寺
吉田光覚	岩手教区・極楽寺
水谷浩志	浄土宗総合研究所研究部員（布教研究部）、尾張教区・法雲寺
大室照道	浄土宗総合研究所研究部員（布教研究部）、東京教区・光取寺
家田隆現	華頂短期大学講師、京都教区・西雲寺
佐藤雅彦	浄土宗総合研究所研究員（布教研究部）、大正大学綜合仏教研究所研究員、東京教区・浄心寺
小林正道	浄土宗総合研究所研究員（布教研究部）、東京教区・観音院
鷲見定信	浄土宗総合研究所研究員（布教研究部）、大正大学講師、神奈川教区・霊山寺
宍戸栄雄	浄土宗総合研究所主任（法式研究部）、京都教区・真教寺
福西賢兆	浄土宗総合研究所主任（法式研究部）、東京教区・栄立院
神居文彰（旧姓・長谷雄）	浄土宗総合研究所研究部員（教学研究部）、大正大学綜合仏教研究所研究員、京都教区・浄土院

彙報

▼調査研究

諮問課題「医療と宗教・臓器移植問題と生命観」について左記の通り公開研究会を行った。

五月三十日　於　佛教大学四条センター
講師　坪井俊映師　奈倉道隆師　藤本浄彦師
内容は「教化研究第三号」に掲載予定

▼公開講座

本年度は、宗務庁・東京事務所・佛教大学四条センターを会場に左記の公開講座を行った。

四月二十四日　榊　泰純師「六時礼讃の種々相」
六月十一日　中村孝之師「新曲・三尊礼」
六月二十九日　藤堂恭俊師「法然上人に聞く－選択集を通して－」第一回
七月四日　「盂蘭盆法要」
七月二十九日　藤堂恭俊師「法然上人に聞く－選択集を通して－」第二回
七月三十一日　井ノ口泰淳師「シルクロード（西域）に於ける仏教の変容」
九月十一日　藤堂恭俊師「法然上人に聞く－選択集を通して－」第三回
十月三日　藤堂恭俊師「法然上人に聞く－選択集を通して－」第四回
十月十六日　大谷旭雄師「日常動行式の制定と展開」
十一月十四日　藤堂恭俊師「法然上人に聞く－選択集を通して－」第五回
十二月四日　田丸嶺弘師「御祈願の太鼓」於増上寺慈雲閣
十二月十二日　藤堂恭俊師「法然上人に聞く－選択集を通して－」第六回

▼研究発表会

研究員・研究部員の研究発表会を左記の通り行った。

六月十三日　久米原恒久研究員　長谷雄文彰研究部員
六月二十日　小野田俊蔵研究員　斎藤舜健研究部員

▼定例研究会

定例研究会は、東京事務所会議室を会場に左記の通り行った。内容は「布教資料第六号」に掲載予定。

六月二十六日　長谷川良昭師「青年の教化－教育の現場から－」
九月三十日　大村彰道師「思春期の心理と宗教の役割」
十一月二十八日　場知賀礼文師「女性と宗教－現代社会に於ける状況－」

▼集中研究会

集中研究会は左記の通り。

十一月二十七日　「御滅灯の儀」於藤沢・遊行寺
十二月十七日　「七つ寺一切経調査」名古屋　長福寺
建中寺古文書調査　名古屋・建中寺

▼総合学術大会

平成三年度総合学術大会は九月九・十日に大正大学で行われ、次の所員が発表を行った。内容は「教化研究第三号」「佛教論叢第三十六号」に掲載予定。

渡辺真宏　善　裕昭　岸　一英　小林尚英
久米原恒久　平岡　聡　竹内真道　斎藤舜健
長谷雄文彰　袖山栄輝　水谷浩志　長谷川岱潤　安井隆同　大室照道　佐藤雅彦　小林正道　鷲見定信　岸村定浩　八尾敬俊　森田孝隆　小川貫良　清水秀浩　中村孝之　小島伸方　渡辺俊雄

▼特殊法要の研究・保存

昨年度に続き、獅子谷法然院広布薩の復元を目標に、次の如く研究会をもった。また九月十日には、無事復元法要を厳修した。

四月十五日　於　法然院
五月二十七日　於　法然院
六月二十四日　於　法然院
七月十五日　於　法然院
九月十日　「古儀・法然院の広布薩」として、復元厳修。於　法然院

▼運営企画会議

第九回　四月三十日
第十回　七月三十日

編集後記

○浄土宗総合研究所の『教化研究』第三号をお届けいたします。

○浄土宗総合研究所発足二年目の前号では、布教研究部と法式研究部の合同による編集でしたが、本号から教学研究部の参加を得て、名実ともに、浄土宗総合研究所の学術誌を発刊することができました。

○巻頭の研究ノートは、教学研究部の阿川文正主任に、教団が抱える当面の課題を提示していただきました。

○教化論壇には、前号に引き続き「法儀探求」として、法式研究部宍戸・福西両主任に、また、教学研究部から神居研究部員の臨終行儀に関する論文をいただきました。教化論壇は、教化に関する幅広い関心に応えるためにテーマを限定せず、さまざまな視点から問題提示・論究を掲載する場として編集しています。

○『個人研究』は、平成三年度の浄土宗総合学術大会（旧、浄土宗教学布教大会）の一般研究発表の要旨を中心に、研究所内外の論稿を掲載しました。尚、研究所員の原稿と、他の方々の原稿に分量の差があるのは、研究所員の任期終了に伴い、研究報告を行うために、制限枚数の増量をしたためです。

○巻末の特集「医療と宗教」パート2は、宗務総長よりの諮問研究として前年より継続して行っている研究で、昨年五月、京都の佛教大学四条センターで行った内容を収録したものです。研究所では、これらの成果を踏まえた上で、より分かりやすく現代の生命の問題を理解するためのパンフレットを作成中です。

○ソビエトからロシアへの転換、バブル経済問題等々、昨今、社会の動向を解説または予測する場面で、企業の『総合研究所』が登場することにお気付きの方は多いでしょう。そこで改めて、「ソウゴウ研究所」という時の「ソウゴウ」の意味するところを辞典に当たってみました。二種あるようで、「総合」と「綜合」です。どちらにも「二つ以上の概念または、観念と結合して、新たな一つの概念または、観念を作ること、一系統のもとに構成すること」の意味がみられます。我々にとっての「一つの概念」「一系統のもとに構成」とは他ならぬ、念仏信仰であるはずです。さまざまなアプローチから「念仏を弘めよう」とする『〝教化〟への問題意識』でなければ「教団のもつ研究所」の意義はないでしょう。内外から、研究所に対する期待の声を耳にします。いうまでもなく、研究所の評価は、宗侶に還元される成果によって論じられます。そういう意味で『教化研究』の果たす役割は多大です。さらに総合的研究の成果が誌上に掲載されるよう研究活動を推進していかなければなりません。本誌をお手にとられました感想、ご批判、研究所に対するご意見をお寄せください。

○浄土宗総合研究所の研究システムも少しづつですが、充実していくなかで、『教化研究』等、研究所の出版物を担当する「編集委員会」が設けられました。メンバーは教学研究部が、久米原恒久・渡辺真宏、法式研究部が、田丸嶺弘・渡辺俊雄、布教研究部が、小林正道・佐藤雅彦。以上の実務者が、本号の編集を協力して行いました。

（M）

教化研究　第3号

平成4年3月31日　発行

編集兼発行　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
3675－17－B
教化研究

教化研究
3

JOURNAL OF JODO SHU EDIFICATION STUDIES

(KYŌKA KENKYŪ)

No.3, March 1992

Published by

JODO SHU RESEARCH INSTITUTE

(Jōdo Shū Sōgō Kenkyūjo)

TOKYO, JAPAN