

# 浄土宗総合研究所報

1992～3

Vol.3

- 講演・曇鸞大師鑽仰
- 諮問課題「脳死・臓器移植問題」に対する報告
- 行事報告〔平成3・4年度〕



# 研究所設立四年を経過して

所長 水谷幸正



文字どおりの浅学非才、その任に適していないことは万々承知の上で、前所長藤堂恭俊先生（大本山増上寺法主台下）、成田有恒浄土宗務総長をはじめ関係各位のご推挙により、やむなく今年四月より暫時わたくしが所長の席をけがすことになった。

おもえば、平成元年四月に、当時の大田秀三宗務総長および竹中信常教学院研究所長の並々ならぬ熱意によって浄土宗総合研究所が誕生した。具体的には、五十年近くの歴史を持つ教学院研究所と、布教研究所、法式研究所の三研究所を統合したものである、といつてよい。研究所組織として、教学、布教、法式の三研究部門が置かれている所以でもある。

実動の段階に入った平成二年七月に創刊されたこの『浄土宗総合研究所報』第一号巻頭言として、大田宗務総長は「本宗教化のあり方を二十一世紀に向かつて、地球の視野のもとに確立し、現代の高度情報化社会におけるダイナミックな社会機構

の変革に対応する浄土宗総合研究所の果たさなければならぬ責務は重大である」と述べ、竹中研究所長は「各研究部はそれぞれ独自の実質と目的とをもっているが、しかしそれらが個々ばらばらの在り方では本宗教化の実を挙げることは出来ない。三者が各自の特質を持ちつつも一つの有機体として活動すべきである」と述べている。総合研究所のめざすところはこの両師の所述に明確である。

昨年六月、研究所のありかたを案じつつ竹中信常所長が任期を残してご遷化される。藤堂恭俊教学研究部長がその意思をついで一年近く所長としてその発展に力を注いでいただいた。藤堂所長による『選択集』連続公開講座をはじめとする各種公開講座、月例研究会、集中研究会、特別研究会、公開講演会、資料収集、各種調査等々、各研究員や研究部員による活発な研究活動によって研究所が充実してきたことは同慶のいたりである。

この四年間は研究所体制を整える言わば初期の時代であったとみなしてもよい。研究所設立趣旨のよりいっそうの具現を願いつつ、これからのありかたとしてとりあえず次のような方向付けをめざしている。

一 いままでの研究活動を受けつぎ、より充実させながら三研究部門が真に一体となつて総合の実をあげるようにしたい。

二 総合とは、三研究部門の総合という意味のみではないはず。したがって必要に応じて他の研究部門を開設してゆきたい。

三 寺院住職が期待する即今の課題についての研究をとりあげてゆく。その課題についての優れた研究プロジェクトチームを組織してゆきたい。

まだいろいろあるが、言うは易く行ふは難い。一步一步着実に前進、そして存在感のある研究所へ。

いまは亡き竹中信常先生、そして藤堂恭俊台下に甚深の謝意を表し、本研究所員のご精進ご協力はもちろんのこと、宗門諸大徳各位の温かいお力添えを心から念願し、所信の一端を述べ、拙い巻頭の言葉にかえさせていただく。

## 曇鸞大師鑽仰

〔浄土宗総合研究所〕

## 藤堂恭俊師



総合研究所の三部門は、きょうで一応の年度末を迎えることになってしまいました。せっかく集まりがありますので、きょうはお話をしていたらこうという企画をさせていただきました。

特に今年度は曇鸞大師の千四百五十年のご遠忌に当たる年でございます。そういったことで、所長の藤堂先生にお願いしましたら、快くお引き受けくださいます。私もぜひお聞きしたいお話でございます。先生、よろしくお願いたします。

曇鸞大師遷化の年  
一千四百五十年遠忌

藤堂所長 ただいまご紹介がありましたように、図らずも本年は曇鸞大師ご入滅千四百五十年という年でございます。

曇鸞大師が四七六年に誕生なされ、五四二年に六十七歳を一期として亡くなっておいでになります。これは道宣の『続高僧伝』の第六巻の曇鸞伝に基づいた生存年代でございます。ところが同じ『続

高僧伝』第二十巻の道綽伝のなかには「斉時曇鸞法師」と記されてありますので、大師のご入滅はもう少し後になるであろう、という判断をおこさせることになりました。

望月信亨先生などは、北斉の五五四年、つまり天保五年、この年につくられた造像銘記によりますと、その造像のために協力をした僧尼、優婆塞、優婆夷あわせて四十名の名前の中に「比丘僧曇鸞」という五字が入っているということが一つと、さきに申しました道宣が書き

ました道禪禪師の伝、あるいはまた迦才の『浄土論』などに、北斉の初めになお曇鸞大師は存命していたという記事がございますので、それらの点を踏まえられて、むしろ興和の四年に亡くなったのではなく、北斉の天保五年、五五四年にはまだご存命中でなかったらどうか、と指摘されたのであります。そのようなことで文献上、天保五年、五五四年が曇鸞大師にとつては一番新しい年であると考えられるようになりました。

さて、佛敎大学に長らく非常勤の講師としてお勤め頂いています関西大学の東洋史専門の敎授藤善真澄先生が、曇鸞大師伝の研究を進められていますので、お尋ねいたしましたことをお伝えしたいと存じます。藤善先生は、望月先生などが使われた造像銘記は、実は山東省から出た拓本で、これを大村西崖先生が『支那美術史彫塑篇』のなかに収録されたのに基づいていられるようであると指摘されると共に、その拓本は中国の羅振玉という方が日本に亡命された時に持ってこられた資料であるとお教え頂きました。

この造像銘記には、天保五年がまさしく七十九歳にあたる曇鸞の名が第十番目に刻まれています。年齢や法臘から考えると、もっと上のほうに早く名が出てこ

なければならぬということと、さらにまた道宣が『統高僧伝』を編集するにあたって山西の方にも出向いて、材料を仕込んでいますから、石壁谷玄中寺の中に「鸞碑あり。つぶさに嘉瑞を陳ぶ」と記載し得たのでありますから、そう簡単に『統高僧伝』の記事を抹殺するわけにはいかないという、そういう藤善先生のご意見を拝聴したのであります。

そういう点から従来どおりの興和四年に曇鸞大師が亡くなった、という説が穏当であると考えねばなりません。そういうことを踏まえまして、今年に入滅一千四百五十年にあたるわけでございます。

曇鸞大師の敎学の特色をお述べをして、大師を鑽仰申し上げるわけでありますが、三点ぐらいにしばってお述べをしたいと思ひます。

## 北魏仏敎信仰の主流と無仏感

### 1 曇鸞の活躍した時代

まず皆さんもご承知のように、『論註』開卷劈頭には、現在は五濁の世、無仏の時であると述べています。この曇鸞大師が生存された時代を、年表によって

見ますと、大師の生存中に八皇帝、年号の改め二十回に及んでいます。なるほど北魏の帝王の在位は、長続きしている孝文帝は二十三年続きましたが、その後の帝王は長くて十五年。しかも一年の間に年号が二回、三回とも変わったりますから、政治的に大変不安定な時代であったといわねばなりません。

曇鸞大師の伝記によりますと、五二七年から五二九年の頃に山西から南の揚子江流域の南京、その当時は梁の都でございましたので、武帝に会い、武帝の紹介を得て神仙の大家であります陶弘景をたずねて仙經を頂戴して帰られることが、『統高僧伝』に記されてあります。それは梁の大通年間のことであります。

南京から洛陽にまで帰ってこられたのは、おそらく五三〇年ごろと思ひますが、その翌年に『往生論』が菩提流支三蔵によって訳されています。これは『歴代三宝紀』の説ですが、『開元釈敎録』をみますと、二年以前の五二九年に訳されたことになっています。一般にこの五三一年説を採用しているようでございますから普泰元年の訳であります。

そうしますと、『往生論』の訳出は曇鸞大師が五十六歳のときであります。大師は六十七歳で亡くなっていますから、

五十六歳から六十七歳の間に、『論註』や、『畧論安楽浄土義』、あるいは『讀阿弥陀仏偈』をおつくりになつたわけです。数えてみますと十二年ぐらいの間、しかも政治的不安で、王朝の交代や、戦争があつたりしまして、大変混乱に混乱を重ねた世の中でございました。

もう一つ考えたいことは、四四六年に北魏の武帝によって廃仏が行われ、その後、四六〇年から大同に石窟をつくつて、亡くなった皇帝の像を如来の像として造立しました。南朝と北朝とでは皇帝に対する仏教徒の関心が違ひまして、北朝では皇帝即如来であるという考え方を、当時の仏教団の指導者が持つていました。

## 2 釈迦・弥勒信仰の行き詰まり

ともかく、五濁の世、そして、無仏の時という、一種の危機感でございます。無仏のことはとくに北魏時代の仏教信仰と深く関わっています。現在、残つております大同の石窟や、竜門の石窟の造像から判断しますと、釈迦仏と弥勒仏に対する信仰が圧倒的に多かつた。ところが、『魏書』釈老志によりますと、その釈迦・弥勒の二仏を三世の諸仏として、この地上に出現する仏であると規定して

います。しかも、過去仏を継承されたのが釈迦仏であり、また弥勒仏はその釈迦仏を継承されて、将来この世におでましになる仏である。そのように釈迦・弥勒の二仏を世襲的な仏陀観の上に把えています。

そうしますと、釈尊はもうとつづくに亡くなつてこの世においでにならない。しかも弥勒仏はまだこの世におでましになっていない。そういたしますと、現在は無仏であるという外ありません。現在は無仏であるということは、私のしらべたところによりますと、五二四年から五四九年までの間にみられる造像銘記の上にはつきり刻まれています。具体的に申しますと、自分は釈尊の説法を聞くことができないばかりでなく、さらには弥勒仏の説法を聞きたいけれども聞くわけにはいかないという、そういう二仏の中間に在りという表現をしているのです。したがつて曇鸞大師だけが現在は無仏と申されたのではなくて、一般の仏教徒の間にも、既にそういう危機感を、世襲的な仏陀観の上に持つていました。

この無仏という危機感は、自分を救済してくれる仏様が現在ただ今、ましまさないのだという悲痛な嘆きであり、告白でもあるわけなんです。

## 3 仏滅年代は考えられていた

そういうように、無仏はおおざっぱにいつて釈迦・弥勒の中間であると規定されますが、この時代には既に釈尊はいつ入滅されたか、ということをはつきり示しているのです。『統高僧伝』第二十三卷「護法篇」によりますと、この当時に菩提流支三蔵から「東土の菩薩」として礼拝を受けた曇無最という人と、中国の道教の姜斌という道士とが正光の元年、五二〇年七月に宮中で討論を行った。その席で「老子が先に生まれたか、お釈迦様が先に生まれたか」ということをめぐつての論争がありました。その時に釈尊は周の穆王の五三年、西洋紀元前の九四九年に亡くなつてゐる、と曇無最が答えたというのです。

また五五一年に北斉の昭玄統となつた法上（四九五―五八〇）の伝記の中に、朝鮮半島の高句麗から遣いが来て、お釈迦様は一体いつ生まれられて、いつ亡くなつたのかということを教えて欲しい、という問いに対して、東魏の武平七（五七六）年から逆算しますと、釈尊が亡くなつてから千四百六十五年の歳月が経過したと答えたことが、『統高僧伝』第八卷「義解篇」に記されています。今日学

界で認められている仏滅年代とは大いにかけ離れています。ともかくこのように仏滅年代を計算していたことを認めなければなりません。釈迦・弥勒の中間という受けとりかたの背景に、このような仏滅年代があったことを知っておきたいと思えます。

#### 4 阿弥陀仏信仰の登場

曇鸞大師は、そういう北魏の仏教信仰上の危機感を、どういうふうに超克されたのかということに進んでまいりたいと思えます。

現在ただ今の、私を救う仏は、釈迦・弥勒のような地上に出現する仏ではなくて、他方仏土で成仏される仏でなければなりません。この地上仏ということになると、時間的・空間的な制約がございませぬから、そういう時間的、空間的な制約のない、他方世界にまします仏に期待をいただくこととなります。

地上仏の在します世界には五つの濁りがあり、しかも現在は無仏であるのに反して、他方仏土の中の西方極楽世界は清らかな浄土であり、しかも阿弥陀仏がまします世界であります。このように此岸の地上には仏が在まらず、濁っているのに反して、彼岸の他方世界には仏が在ま

して、しかも清浄であるという相異があります。ここに釈迦・弥勒の二仏に代わって阿弥陀仏が登場するわけでありま

す。そこでこの世襲的な仏陀観の切りかえを当然行われなければならない。この切りかえにつきましても曇鸞大師は、『論註』上巻の初めのところで、この世襲的な仏陀を一仏三千大千世界を主領する声聞論の説であると指摘されています。また、もし諸仏あまねく十方無量無辺の世界を領すというは、これ大乘論の説とこの説であると指摘されているのは、明らかに阿弥陀仏を指しています。したがって曇鸞大師は、声聞論の仏陀観から大乘の仏陀観へ切りかえを意図されていたということができます。

### 竜樹菩薩の 阿弥陀仏信仰の継承

#### 1 竜樹の行体としての難易観

このように曇鸞大師が阿弥陀仏を信仰の対象とされることは、インドの竜樹菩薩との関係をとおして考えなければなりません。大師は竜樹菩薩の『中論』『十二門論』『大智度論』および提婆の『百

論』、つまり四論を研究なさった方ですから、『十住毘婆娑論』を読んでおいてなる。その『易行品』には、ご承知のように、難易の説が説かれてあります。

それは行そのものについての難と易の分判でありますから、なぜ難というか、易というかということが問題でありま

す。難易を分判する基準は、人間のもつ思慮・分別を仏道実践の上に許容するか許容しないかという点に置かれています。難の方は許さないが、易の方は許すのです。

そういうことで、ともかく「信方便、易行にして疾く阿惟越致に至ることを得る」というのが易行品の説であります。信方便というんですから、当然、信ずるもの・信じられるものという関係を前提としています。

これはあきらかに人間の思慮分別を許容した上での仏道実践でありますから、易行と規定されるのです。これに対する難行の方では、自己自身とすべての衆生を人空として把え、さらにまた、分別して説かるべき法も、得らるべき菩提も、相をもつて見らるべき仏も、皆ともになしとする法空の立場から説いています。これら五つからなる人法二空の実践は、まさしく中観仏教を軸としています。そ

ういった点で易行は中観仏教の仏道体系と一応袖をわかたなければなりません。したがって人法二空の上に立つか、立たないかが、難と易とを分る基点となるのであります。

## 2 竜樹の阿弥陀仏別讃

さらに竜樹菩薩はこの難易を示した後に、阿弥陀仏を別讃して三十二行の偈を記載しています。それによりますと、礼拝をしたり恭敬をしたり、聞名・称名・憶念することを強調していますが、その前には十方十仏や、さらに過去・現在・未来の諸仏菩薩についても偈をつくっています。

しかしその中で、「この故に我れ帰命す」という表現を何回もくりかえして、特に阿弥陀仏を讃歎し、しかもそこには「阿弥陀仏の本願かくのごとし。もし人我れを念じ名を称して自ら帰せば、即ち必定に入り、阿耨多羅三藐三菩提を得」ということが書いてございまして、称名・憶念ということが出てまいります。ですから、曇鸞大師は竜樹菩薩が別讃された阿弥陀仏をご自身の信仰の対象として継承されたのであります。

大師が信仰の対象を阿弥陀一仏に選ばれたことについては、そのほかにもう

一件指摘しておかねばなりません。菩提流支三蔵は『往生論』を訳出する十八年以前、延昌二年、五二三年に『入楞伽經』を十巻訳出しています。

その十巻本『楞伽經』の第九品に「竜樹菩薩安楽国往生懸記」が記されていて、竜樹菩薩は初歡喜地を得て安楽国に往生したという記事を、大師がご覧になり、自分は長年にわたって研鑽をかさねた四論の祖である竜樹菩薩ですら阿弥陀仏の浄土に往生しているのであるから、私も阿弥陀仏の浄土に往生を願うべきである、と自分の態度を決定するに至ったと考えられます。大師はこの懸記に基づいた竜樹菩薩讃歎の偈を『無量寿経奉讃』つまり『讚阿弥陀仏偈』の上に披露されているほどであります。

## 3 曇鸞の行縁としての二道観と

### 自他二力説

ところが、『論註』の開巻劈頭のご文相によりますと、五濁、無仏という時代に不退転を求めるといふことは大変困難である。だから、阿弥陀仏の在します清浄なお浄土に、まず往生した上で不退転を得ることができると述べていられます。

曇鸞大師の難行、易行の二道説は、行

体じゃなくて、行縁としての難易と言わねばなりません。このような五濁の世、無仏の時を實踐の場といたしますと、不退転を成就することは大変困難であるが、浄土に往生して不退転を得ることは実践の場が清浄であり、しかも仏が在りますから、容易であると指摘されているのです。

したがって竜樹菩薩の行体としての難易の説を継承しながら、行縁としての難易二道の説に展開せしめ、さらにそれを自他二力説にまでに発展させたのであります。

そうしますと、その他力について曇鸞大師は具体的に、第十八の念仏往生の願によつて往生し、大乘正定の聚に入る事ができると示されています。他力はまさに易行のシノニムと言つてよいであります。

しかしはつきり願文が出てきますのは、下巻の最後のところに第十八、第一、第二十二の三願文を記載して、四十八の願の中では特にこの三願を強調されたわけですから、易行というのは具体的にこれら阿弥陀仏の三願が他力本願増上縁（往生の縁）となつて念仏（往生の因）をするその人に加わってくるから、容易に往生浄土という結果をもたらすこ



とができるのであります。

この他力に対して自力はどうであったかと申しますと『論註』の最後のところに、持戒、禪定、そして神通。この神通は智慧の一部ですから、この三つは戒定慧の三学であるといっても誤りではありません。そうしますと、曇鸞大師はこの三学に対して別な仏道の体系としての淨土教の信仰を強調されたといわねばなりません。

#### 4 曇鸞大師の阿弥陀仏の身土

阿弥陀仏は本願成就身として、時間・空間を超えた彼岸の仏様でありますから、その仏土のはたらきもまた、本願にもとづいて自由自在に彼岸の淨土から、現実の此岸に向かって大きな働きをされるわけであります。まず国土については、第一の清淨功德偈に「觀彼世界相勝過三界道」とありますが、その釈文のなかに、いうところの「三界」については、この三界に住んでいる者は、惑と業と苦にさいなまれてゐるから、このままほっておくわけにはいかない、なんとか救わねばならない。そこでこれらの衆生に、「畢竟安樂大清淨のところを得せしめよう」というはたらきが、国土のすみずみまでいきわたっていることを、曇鸞大師

は強調されています。

だから、安樂国土の名前を聞いた衆生をして、「悟」らしめるはたらきが具わっていると、国土莊嚴第十三妙声功德偈の釈の中に述べているほどであります。

さらに本願のはたらきを仏身の上から申しますと、仏莊嚴の第二、三、四のところで、阿弥陀仏の身業、口業、意業を説いています。一切衆生の身口意の三業からおこるもろもろの悪に対して、阿弥陀様は身業の相好光明をもって衆生の身見を破り、さらに口業の名号と説法をもつて、衆生の憍慢を破り、心業の無分別心をもつて衆生の分別を取り除くと述べています。衆生が身口意の上に行う三業は、阿弥陀仏の身口意の三業のはたらきを得て清淨化され、ついに「如来の家に入る」ことになります。このように阿弥陀仏自身は、仏身と国土の両面をあげて衆生にむかつて救いの働きかけをされているのであります。大師は彼岸からの偉大な働きかけを強く打ち出していられるのです。

次に阿弥陀仏につきましては、上巻の性功德の偈、「正道大慈悲出世善根生」について、くわしい説明をされています。まず第一に『華嚴經』の「如来生

起」の義、つまり唐訳で申しますところの「如来出現」の義と相異しないと指摘され、法藏菩薩が修行をつままれて無生法忍を得られる。このときの位を聖種性というとして述べています。

「如来性起」の義に同じであるということは、阿弥陀仏の自内証を指しているから、「理智冥合」であるとお考え頂いてよいと思います。この上に立つて阿弥陀仏になられるわけであります。その淨土は国土（依報）と仏・菩薩（正報）の三種功德莊嚴からなっていますが「三種の成就は願心をもて莊嚴せり」と指摘していますように、一切の衆生を救済しようとする阿弥陀仏の願心のあらわれであります。そのことは法藏菩薩が修行の結果、理智冥合し給うた自内証を踏まえ、さらに一步踏み出してこの三界の衆生を救済するための願をたて、さらにその願を実現するために行をつまね、ついに淨土を建立されたのであります。

このことは現在は無仏であるということが常識化されていた当時の仏教界にとつて大きな意義、役割を持ったことは当然であります。彼岸の世界から一切衆生のために救済の手が差し延べられていくという積極的な仏教は、曇鸞大師当時

になかったはずなんですから、ここで仏教信仰の流れに一大変革をきたすことになるわけであります。つまり阿弥陀仏の浄土教の思想信仰が曇鸞大師によって初めて紹介されたということは、今まで信仰されていた世襲的な仏陀観から、今現在の我々に直接的にかかわりを求めてやまない阿弥陀仏に対する信仰へと、礼拝の対象を変えたこととなります。

さらに別の表現で申しますと、戒と定と慧という難行・自力の仏道体系から口業念仏という易行・他力の仏道体系へ変わっていく。さらに申しますと、菩薩の修業から凡夫往生による早作仏ということが実現するに至るのであります。

## 5 浄土教の頓教的性格

この「早作仏」は曇鸞大師の創説というのではなく、竜樹菩薩の場合には「信方便をもって易行にして疾く阿耨越致に至る」といわれる「疾く」と、さらに天親菩薩の場合には「かくの如く五念門を修して自利利他し、速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就することを得る」という「速やか」とは、文字に相違がありますが、ともかく煩惱を断じないながら、迷いの世界はなれるという点で頓教的性格をもっています。

大師はこの竜・天・二菩薩の頓教的性格を継承されていたと言って過言ではありません。このことに関連して大師は五念門の中の、観察門積を見ますと、浄土に往生すると、「阿弥陀仏をみだてまつつて、未証淨心の菩薩が畢竟じて平等法身を証することを得て淨心の菩薩、上地の菩薩と畢竟して、同じく寂滅平等を得るが故に」という『往生論』の文に基づいて、菩薩の階位を一步一步一段一段登らないで、八地以上の菩薩となつて、報生三昧を得て仏法僧という三宝の行われていない世界に至つて一切の衆生を教化することができると指摘されています。

そのように浄土に往生いたしますと、未証淨心の菩薩がたちまちにして十地の階位を初地から二地、二地から三地、三地から四地というように、漸次登らないで、八地以上の菩薩と等しいさとりを得ることができると、いうことは善導大師の表現で申しますと、「横超」という飛び越えていくわけですから「速得」とか「疾至」とか、「早作仏」と表現されます。その「早作仏」「疾至」「速得」を支えるのが易行・他力の中味なのであります。

## 中国の伝統倫理と浄土教

中国人社会に生きる教え

### 1 因果応報は不整合

次に視点を変えまして、中国の倫理観、中国に固有な伝統的な倫理観に関係させながら、大師の浄土教の思想的役割を考えてみたいと存じます。『易』によりますと「積善の家には余慶がある、不積善の家には余殃がある」と説かれています。これは家を単位にした倫理です。自分が行った善悪の行為は自分も当然受けるでしょうけれど、それがまた子孫に受け継がれていくというのです。だから、いいことをしたときはよろしいけれども、悪いことをした場合には、その子やその末裔が、親、先祖の行った悪業から逃れられずに、どうにもならないこととなります。

そういう伝統的な倫理観に対して、東晋の時代に整合性がないという反省、批判が漢民族のインテリによって指摘されています。それは南朝の戴逵（三三一～三九六）という人が『積疑論』という書物のなかで、因果応報というけれども、それには整合性がないから、不整合であるといっているのです。

そうしますと、よいことをした家庭は子々孫々ずっとその恩恵を頂戴しますから、結構なことこの上もないわけですが、積善しない方の子孫は、いくらよいことをしても、それがよい報いとなつては返つてこないという矛盾があることを、具体的に人物の名を挙げて、この人は行いからいつて申し分ない本当にすばらしいよい人である。それにもかかわらず、現在なぜこんな貧乏な暮らしをしているのだろうか。これに反して先祖の人が人を殺し、人をたぶらかして金をため、豪華な生活をしてきたかのよう、そのことが子々孫々にいたるまで続いているというのは、一体どういうことだといっています。

だから、『易』でいうような因果応報というのは決して整合性があるといえないことになります。このことに対して、西晋時代に法祖によって訳されました小乗の『泥洹経』には自分が行った行為は自分が受け継がなければならないと説かれてあります。

郝超（三三六～三七七）という当時のインテリが書きました仏教概論ともいえるべき『奉法要』のなかで彼は、「父不善をなせば、子かわつてこれを受けず。子不善をなせば、父また受けず。善はみず

から福を獲て、悪はみずから殃を受く」という『泥洹経』の説によって、家の範疇ではなくて、行為を行った行為者自身に責任があるのだと指摘しています。このことは、家を単位とする儒教倫理の否定であり、仏教經典に導かれた、仏教倫理を踏まえて説いているのであります。さらに廬山の慧遠（三三四～四一六）

は『三報論』を著し、その中で現報、生報、後報という三報によって、因果応報を行為者自身の上の説いたのであります。生きている間にその応報があらわれるのを現報、死んでのち、その報いを受けるのを生報、後報は、一生、三生の後、あるいは五十生、百生といった、未来に報を受けるのを後報であると規定しています。

## 2 因果応報からの解放

これら 超や慧遠の説は伝統的な儒教倫理に対郝て、仏教倫理を示すことになりました。因果応報からの解放には結びつかないわけであり。その因果応報の世界から解放をさせたのが、曇鸞大師であります。これはまさに画期的なことといえるべきであります。

その内容は人が命終を迎えますが、そのままですと、行為者自身の責任という因

果応報の道理に基づいて、生死の輪廻をくりかえす地獄に陥ること必定なので。しかるにこの人を生死輪廻から解放するのは、『観無量寿経』下下品の教説に基づいてのことであり。この『観経』の説に目をつけられたのには、目をつけられただけのことがあったからであります。

それはさきに申しましたこと以外に、『抱朴子』という道教関係の著作の中に奪算説というのがあります。これは民俗信仰のようなものですが、人間のすることを逐一観察をしている司過神がいて、人の犯すところの軽重を一一記録し、人のいのちを奪うのであります。その罪の、軽いか重いかによって、その人の生命が減少するわけです。あるいはまた、人間の体の中に三尸があつて、これもまた人間の行ったことを逐一司過神に報告するわけです。そういうようなことで、罪の軽重によって生命が減るわけであり。算という場合は三日であり、紀という場合は三百日であると記されています。そういうように自分の行為が自分の生命の長い・短いということに関係してくるわけです。

したがってこの時代の人は、自分が行う毎日の行動に戦々兢兢としたであろう

と思うんですね。そういうような算算の説におびえる人たちの愁嘆の声を耳にする社会の中で、曇鸞大師は算算に心労する人たちの側に立ち、下下品の機に注目されたわけです。一生涯造悪の人が、これで最期の臨終を迎えてもまだ反省をしないから、善知識が勧めるのに「おまえはこのままで終わると一体どうなるか知っているのか。地獄へ落ちて無量の苦を受けることになるぞ。地獄へ行くのが嫌なら」といつて「令声不絶具足十念称南無阿弥陀仏」すれば、無量億劫にわたって受けねばならない生死の罪から解放され、阿弥陀仏国に往生できると教えられるのであります。

この有り難い教えにとびつかない人はなかったでしょう。ところが「無量寿経」の第十八願の願文に阿弥陀仏は「十念」したならば、わが国に迎えとると誓われていますが、何の十念かわかりませんね。その十念は「声を出して南無阿弥陀仏と唱える十念」であることを、曇鸞大師は『観経』の下下品の経文に基づいて示されたのであります。まさに卓見という外ありません。

この第十八の願の願文と「令声不絶具足十念称」という下下品の経文とを結んで、十八願に説く「乃至十念」の念は声

をして絶えざらしめて阿弥陀仏のみ名を、南無阿弥陀仏と十声することであると示されたのです。これが大事なことです。これが大事なことですね。

これが今日までずっと続いているわけです。そこで、一生涯罪を重ねたその悪業と、臨終の一時に「令声不絶具足十念称南無阿弥陀仏」をした、その善業とを天秤にかけます。どちらの方が重いかと量って、重い方にひかれて行くのだという因果論によって判断しようとしたします。罪悪の方が重いから極楽へ行くことが出来ない、というのがこの当時の一般人の考えでした。

ところが曇鸞大師は因果論によらないで、因縁論によって往生浄土という果がもたらされることを強調されたのです。だから、『論註』の最初にありますようにまさに「信仏の因縁」によって、一生造悪の人が救われるのですね。

この「信因縁」は、先ほど申しましたように、阿弥陀仏の第十八の願を信じ、信することによって念仏をする。その称名念仏をするという因に対して、阿弥陀仏の願力が増上縁として加わりますから、因縁和合して往生ができるというわけです。

曇鸞大師は臨終の十声を説くところで、在心、在縁、在決定という三義、これを三在説と申しますが、この説によって因果論を克服されるのです。第一の在心義というのは、罪をつくる場合の人の心の状態と、念仏をする場合の人の心の状態とを比較しています。造罪人は虚妄顛倒の見によって悪業をかさねるのに対して、臨終に十念する人は善知識の方便によって実相の法を聞くことよって称名する。したがって両者の心には虚実という雲泥の相異がある。この相異は比較にならないので、虚よりも実の方がまさっているというのであります。

第二の在縁の義という場合の縁は、相手のこと。それは人をなぐつたり殺したり、人の物をかすめたりすると、阿弥陀仏を相手として称名する場合の相異なるのです。造罪人は妄想の心に基づいて、煩惱虚妄の果報として人を対象とするのに対して、臨終の十念は阿弥陀仏の功德の名号をとえますから阿弥陀仏を対象としているのです。しかも阿弥陀仏の名号のはたらきは実に偉大ですから、こちらの方がすぐれている、というのであります。

最後の在決定というのは、造罪の人は

今、このように悪業をかさねていても、さきでよいことができるという有後心、造悪と造善との間には時間的、意志的な断絶、つまり間があると、臨終十念のもっている。これに反して、臨終十念の人はもうあとがないという無後心と「令声不絶」といわれるように時間的、意志的に間をおくことなく、連続してみ名となえろという無間心をあげて、決定的な力のはたらくことを指摘しています。このように相異点を三つあげて、一般人の考え方を矯正されたのであります。

## b 一身説

さて、ただ今の在縁義のところにて、います阿弥陀仏の名号について大師は、「方便莊嚴真実清浄。無量功徳の名号」と内容づけられています。これはお名号の説明ですが、大師の名号観が示されているのであります。また宗祖上人の名号観の基礎になるお考え方であります。「往生論」の五念門の中にも「称彼如来名」という文が讚歎門の中に説かれています。この如来の名を唱えると、かの如来の光明智相と名義相応すると釈されています。曇鸞大師は『論註』の中で、お念仏を申す者に対して、阿弥陀仏の光明が照らしますと、いわゆる名義相応して

無明の黒闇が除かれるというが、念仏をしても一向に無明の黒闇が除かれないではないか、と自問されています。

この問いかけに対して、それは信仰の対象と信仰心のはこび方がよくないからであるとして「二不知」「三不信」と説いていられます。

まず第一の「二不知」は信仰の対象についての二種の認識不足であります。いふところの「二知」とは阿弥陀仏は実相身と為物身という二身を具えているということとです。このなかの実相身とは仏は諸法の実相を覚ったお方である。つまり仏様の自内証を実相身と名づけていられるのです。これにたいして為物身というのは実相身のように『大智度論』には出てこない表現ですが、「物」というのはただ単なる物ではないので、物は衆生を指しています。つまり衆生のために教化活動をし、救済する仏を指しています。そうしますと、為物身は内証の功徳と共に外用の功徳をお持ちになったお方ということになります。つまり阿弥陀仏にはこの内証と外用の両功徳とが具えられている、と大師は示されたことになりました。その阿弥陀仏の名号にもまた、この内証と外用二つの功徳が具わっているというのが、さきほどの「方便莊嚴真実清浄無

量功徳名号」というお言葉なのであります。

## c 三信説

次は三信ですね。第一に信心淳厚でなければならぬ。信仰の対象に対する信心があるような、ないようなことでは駄目だというのがそれでありました。

第二に信心は決定しなければならぬ。あちらの信仰対象へ傾いたり、こちらの信仰対象へ傾いたりでは駄目だといふのであります。つまり信仰の対象はただ一仏であるのが正しい信心であるといふのです。第三の決定といふのは一仏の上に信心を継続するといふのであります。ですからこの三つの信はたがいに関係しあっていますので、『往生論』の最初に「世尊我れ一心に尽十方無礙光如来に帰命したてまつる」という帰命の一心が説かれています。その一心のはたらきに関する内面であります。これらの三つの信は一つ一つばらばらにあるのではありません。互いに関係し合っていますから一心なのであります。だから、「世尊我れ一心に無礙光如来」なのです。尽十方無礙光如来に帰命する一心。この一心はまた大変大事なので、信心相続して、「無他相問難」でなければなりません。

曇鸞大師は心は瞬間々に遮断されま  
すけれど、継続ができると示されていま  
す。前念とその次の念とは、前の心が次  
の心を起こす。次の心がまた次の心を一  
つと一つというようにして、ずっと継続して  
相続ができるわけです。このことはまた  
何が往生するかということに大いに関  
係しているわけですね。

このように、信仰の対象に対して信ず  
る側に三信を具えるべきことを示された  
のであります。この三信は信の濃度と信  
仰の対象の専一とそれに対する信心の継  
続ということになりますから、善導大師  
のお示し下さった信機信法で言います  
と、信法にかかわる内容であります。そ  
こでただ今申しましたように、この「二  
不知」の中に示された実相身、為物身の  
二身を具えられたのが阿弥陀仏でありま  
すが、その仏の名号にも阿弥陀仏の内証  
と外用の功德がそなわっていることはさ  
きに申しました。

## d 名体不離

この仏と仏の名号との関係について申  
しそえておきたいと思えます。名と名に  
よって示されるそのものは別異であり  
ます。曇鸞大師はこの考えを「名異法」  
と表現されています。これに対して名と

名によって示されるものとは関係があ  
る、つまり名と体とは不離であることを  
「名即法」と表現されています。

「名即法」でありますから、阿弥陀仏  
のみ名をとすれば、仏に具わる内証と  
外用の功德が名号をとなえた人に作用  
し、はたらくというのです。

つまり、仏にそなわる内証と外用の功  
徳は仏名にも具わっているから、称名す  
る人の上に救いのはたらきである光明  
が、一声一声ごとに作用するのでありま  
す。

## 往生観

浄土教の道諦的性格

### 1 二種の衆生観

もう一つ大事なことは往生についての  
大師のお考えであります。往生につきま  
しては、二通りの説があるわけです。往  
生に二通りも三通りもあるわけではな  
いんですけれども、それをどういふふう  
に説くかということによって相異がでて  
くるわけがあります。それについてだれが  
往生するのかということから始めます  
と、人間観というか、衆生観というか、  
そういうところから考えていかなければ

ならないと思えます。

まず衆生観について曇鸞大師は二通り  
の考えを説いていられるのです。「衆多  
の生死を受くるをもつての故に」とい  
うのがそれです。これは部派仏教の  
説であります。これに対してもう一つの  
考え方は衆生を「不生不滅」であるとい  
う大乘の衆生観であります。曇鸞大師  
は、こういった二通りの衆生観を挙げら  
れています。この部派仏教の衆生観は姚  
秦の曇摩囉多が訳しました『舍利弗阿毘  
曇論』の考え方に基づいています。また  
大乘の衆生観は菩提流支が訳しました如  
來藏思想を説く『不増不減経』に基づい  
ています。ただしその理解は如來藏思想  
的でなく、竜樹菩薩の『中論』に基づい  
た解釈を示しています。

このように衆生と一口に申しますが、  
二通り考え方を示していただけるのです。  
大師はこの二つの衆生観をふまえて、い  
かなる往生観を示されたか、という問題  
に移りたいと存じます。

### 2 聖道家の往生観

まず『論註』上巻の讚歎門積のなかに  
示される大乘の衆生観ですが、初めに、  
凡夫は実の衆生あり、実の生死ありと考  
えているが、そのように執着される衆生

なり、生死には実体はありませんと指摘しています。

つまり往生を願う私と厭うべき生死があると考えているのは凡夫の考えであり、それは執着であるから、厭うべき生死も、願生する私もないといっているのです。それに続いてもう一つの考え方は、諸法は因縁生である。あらゆる存在はすべて因縁によって生じたのであって、それ自体によって生じたのではないから不生であるというのです。つまり実体があって生じたのではなく、因と縁とが和合することによって生じたという考えを踏まえて、曇鸞大師は諸法は因縁生なのであるから、願生の生は仮名の生だと指摘されています。因縁によって生じたものであるから、それ自身実体がないけれども、かりに願生と名づけるのだ、といっていられれます。

勿論このような考えは般若大乘の立場に立っておっしゃっているわけですから。そうしますと、般若大乘の立場から申しますと、願生する私があり、厭うべき生死と求むべき浄土があり、願われる往生ありとするけれども、それらはすべて「所有なきこと亀毛のごとく、虚空のごとし」と指摘されているように、本来無所有である、ということになります。「所有」

というのは「執着すること」ですから、衆生あり、生死あり、願われる往生ありと執着することです。しかし諸法は因縁生ですから、それ自身によって生じないし、無自性であり、空であるといっていますと、それは断見に陥ってしまうことになります。これに対して願生する衆生、厭うべき生死、求むべき浄土、願われる往生ありとする考えは常見であります。この断見と常見のことは、竜樹菩薩の『中論』の第一巻の「観因縁品」のはじめの帰敬偈のなかに八不が説かれています、その中の常見と断見であります。

曇鸞大師が往生浄土を鼓吹されますと、それについて、その当時の般若大乘を信奉している偏空の徒が、「おまえは何を言うか、生死を厭い、浄土に往生することを求めるとは」といって非難いたします。曇鸞大師はそういうことを予想されているわけですね。だから「あなたたちはそう言うけれども、あなたたちが言うのは断見じゃないか。そうじゃないんだ。仮名の生なのだ」と。断見と常見の両方を止揚した仮名の生として、願生の生を価値づけられたのであります。したがってここところは皆、願生の生ということが成立するか、しないかという

ことを、般若思想の枠のなかで問答されたわけであります。だから、第一義諦の立場から言えば、因縁生なるがゆえに無自性であり、空であるわけですね。その無自性空と申ししても、何もないわけではないので、この無自性の当体に即して生を認めただけですね。ですから、因縁によって生じたものがあるわけなんです。ただ、それは自性に実体があつて生じたわけではないのですから、無自性空であり、無自性空なるがゆえに、因縁和合することによって生じることになります。この因縁和合によって、生じたものは仮りにあると言わなければならぬわけです。仮名の生とよばれるのがそれです。そういうたしなますと、願生の生というのは、生に対する常見と断見を止揚したことなのだということですね。したがって、往生は、無生の生であります。般若大乘の立場からはそのように説くことになるのであります。

### 3 浄土教の往生観

般若大乘を身につけた、いわゆる覚つた人は、浄土に往生を願う必要はないわけですね。なぜかということをお聖諦の教説に基づいて申しますと、苦滅聖諦を証得した人だからであります。浄土にあこ

がれて、浄土に往生したいと願うのは、四聖諦の教説に基づいて申しますと苦滅道聖諦にある人です。願生者は迷いの生活をしている人でありますから、阿弥陀仏の在しますお浄土に迎えとられたい、という願生の心をおこすわけであります。

そうしますと、願生というのはどうしても苦滅道聖諦の範囲のなかで抱えなければなりません。苦しみの世界から苦しみのない世界に行きたいというのが願生でしょう。その立場から申しますと、往生は決して「無生の生」ではありません。むしろ「見生而无生」でなければなりません。願生する私があつて、その私が生死を厭い、お浄土に往生を願うのであります。そうした苦滅道聖諦の立場にたった願生者が、称名念仏とおして往生の素懐をとげることになるわけであります。

曇鸞大師はこの「見生」による往生について三通りの説き方をされています。

まずその最初は、阿弥陀如来至極無生清浄宝珠の名号があつて、その清浄宝珠の名号を、生死の世界にあつて、汚染されている願生者の心の中にこれを投じたならば、念念に罪滅して、心が清くなつて往生ができますと。そうすると、この

「投ずる」ということは、名号をお唱えするということですね。

中国という国は山紫水明ではございませぬから、水が濁っていますね。黄河は字のとおり黄土によって濁っています。また揚子江の水といたら、みそ汁のような色をしていますから、これも濁っています。中国人はその濁った水をくんでおきます。そうしますと清らかな水にかわるのです。中国の人たちにはそういうような生活経験があるわけですね。濁り切った心の中にこの明礬に匹敵する、「至極無生清浄宝珠の名号」を称えたならば、心が清まり、罪も皆なくなつて往生できるといふのであります。

二つ目は、阿弥陀如来の無上の宝珠を、無量莊嚴功德成就の絹のきれに包んで、願生する人の心の中に投じたならば、「豈に生見を転じて無生智となすこと能わざらんや」と指摘されています。

つまり生見が生見でなくなつて、無生智に転換するわけですね。曇鸞大師の時代にはすでに『撰大乘論』は訳されていますが、はたしてそこに説かれる「転識得智」という考えを御存じだったかどうかわかりませんが、迷いの働きをする識だから、切り捨ててしまつて、そ

れとは別の覚りの智慧をもつてきて、交換するのではありません。迷いの働きをするその識が迷いの働きをやめれば、その識がそのまま智になるのと同じように、見生の生がそのまま無生の智に転じ変わるのであります。つまり名号自身にそういった転換せしめるはたらきのあることを認めていられるのです。

最後三つ目は氷の上で火をもやしますと、どんどん燃えますと氷が溶ける。氷が溶けますと、当然、火が消えますね。そういう譬喩を示していられるのです。そうしますと、その氷というのは一体何かというと、実に生死があるという考えであります。その生死を厭い、しかも願生する私があり、願うべき往生ありという生見であります。この生見に基づいて浄土に往生を願うというその意欲を火にたとえています。

そうしますと、浄土自身が無生界でありますから、当然、願見の火がもえ盛りますと、厭うべき生死の水が解けるといふのであります。

したがつて往生を願うという生見は苦滅道諦に立つて考えなければなりません。浄土教の往生はそういう仏道体系なのであります。



最後に往生について、「捨此往彼蓮花化生」という把え方があります。普通はこの句をもって往生の説明をなさるわけですね。この表現からしますと往生は場所の交代、宿がえ、転宅と同様に受けられないでしょうか。この娑婆を捨て浄土に生まれるというのですから、そのようにいわれてもいたし方ありません。

そうしますと、曇鸞大師は往生について、どのように示していられるのでしょうか。『論註』巻上の讚歎門釈のなかで、「この間の仮名人中においてお念佛をするに、前念と後念（前の念と後の念ですね）前念は後念のために因となる。穢土の仮名人と浄土の仮名人と決定して一なることを得ず。決定して異なることを得ず。前念、後念、またまたかくの如し。何をもっての故に。もし一ならば、すなわち因果なし。もし異ならば、すなわち相続にあらず」と指摘されています。

先ほども、信心相続、無地想間雑ということを申しましたね。そうしますと、前念は後念のために因となるということ、を、ずっと連続的に継続されなければなりません。前念は後念の因になり、さらにその後念は次の念の因になり、さらに

その関係をずっと相続をしていく。これを指して信心相続と申します。しかも、その相続している間には、他想をまじえない。それが無他想間雑ですね。そのように相続している間に、娑婆の人間が浄土の人間になる。娑婆の人間と浄土の人間とはどうかというと、同一でもない、別異でもない。そういうことを大師は指摘されています。そうしますと、往生していく主体は何かということもはっきりいたしますね。

ただ、場所の移動、宿がえということとは異なつて、往生を願う人自身の内に転換がなければならぬことに気付かされるのであります。往生を願つてこの穢土の世界で正定業としての念仏をした者が、阿弥陀仏の本願成就力を増上縁として頂くことによつて浄土の人となる。そうしますと、願生者であつたときの私と、お浄土に迎えとられた私とは決定して一ならずというのだから、当然願生者と往生人との間には断絶があるということですね。迷っている人間と迷いのない世界に入った人間とでは、雲泥の相異がありますね。ところが、全然別かということ、そうじゃないわけですね。この土において往生を願ひ、念仏をし、願力をいただいて、往生人となつたんだから。そ

こに何か連続しているものがあるわけですね。願生人と往生人がもし一つであるというならば、いわゆる「生まれかわつた」という事実はどうなるのでしょうか。願生人も往生人も同じであるならば質的転換を見逃すことになりません。

さらにもし異であるというならば「前念は後念のために因となる」という念仏実践の上における因果相続の関係を無視することになるではないか。質的転換に要した経路を見失うことになります。大師はこのように願生者と往生人について同一性と別異性を否定されました。そこで何が往生するのかと申しますと、往生を願う心意という外ありません。宗祖上人も、特に四修の中では無間修ということを重要視されるのは、結局、このことです。

信心相続しなさいということですね。なるほど、ただ一向に念仏する外に往生はないわけでありませぬ。短い限られた時間に大師の奥深い浄土教の思想・信仰について申し述べましたので、不足の点が多くございます。いそぐのあまり大師のみ教えをあやまってお伝えしてないだろうかと思念いたしています。始終ご静聴頂きましたことを感謝申し上げます。ありがとうございます。

# 脳死・臓器移植問題に対する報告

研究代表……………藤堂恭俊 阪 竹中信常

研究協力(指導講師)……………真野龍海 藤井正雄 藤井源七郎 坪井俊映 藤本浄彦 奈倉道隆 福井光寿 藤木雅清

研究班……………板垣隆寛 宮林昭彦 三枝樹隆善 鷺見定信 岸 一英 小林正道 佐藤雅彦 大室照道 長谷川岱潤 袖山栄輝

水谷浩志 安井隆同 岸村定浩 山極伸之 伊藤真宏 林 純教 若麻績敏隆

## 脳死・臓器移植問題に対する答申

脳死・臓器移植問題について、浄土宗が教団としての見解を、賛成か反対かという二者択一的な立場から公表すべきではない。

(1) 宗祖・法然上人以来、浄土宗は、念仏を称えることにより、浄土へ往生することを目標としている。従って脳死・心臓死どちらによって人間の死とするのか、臓器移植をおこなうのかという問題に対しては、念仏の教えをどのようにいただいて生きていくのかという目的のもとに、各個人の主体的な判断によることを重んじるべきである。

(2) 脳死が人間の死であるかどうかは、伝統的な仏教の教説にも多様な見解が認められ、直ちに判断することには多くの問題がある。しかし、当面は当事者が臓器の提供を希望して、脳死による死の判定を望むケースのほかに、従来の伝統的な心臓死(三徴候死)をもって死とすることが望ましい。

(3) 臓器移植の問題は、提供する側と提供される側に区別される。提供することに對しては、否定する根拠は極めて少ない。純粹な気持ちから他者の幸福を願って、自らの臓器を進んで

提供しようとする姿勢は評価すべきである。臓器の提供を受ける側としては、自然な命の営みに抗してながらえるものであることを自覚し、さらに提供する人をはじめ、さまざまな縁によって移植できることを感謝し、その恩に報いる生き方をするのが望まれる。

(4) 脳死臨調の答申については、医学的レベルの問題に関しては異論をさしはさまない。しかしながら、脳死臨調のアンケート等をもとに、脳死を人の死とみとめる調査結果が単に過半数を得るに至ったことで国民のコンセ

ンサスを得た、という論理には直ちに賛成することはできない。人間の死の問題は、多数決で決められるのではない。それぞれの状況にあって、一人一人が主体的な意志や判断をもとにして、永遠の「いのち」に生きようとするのが浄土宗の立場である。

## 答申にあたって

臓器移植について、浄土二宗としてかりに反対の意思を表示したとしても、現実には移植を実施されることがあり得るわけである。

ここにおいて一宗としては、移植が実施されることを前提として、しかるべき意思表示を行うべきであろう。意思表示にあたっては、宗祖法然上人の言行に基づいて、信仰上における身体へからだ生命へのいのちの在り方を訴えるべきであろう。

人はおしなべて自分自身の生命へい

(5) 科学医療技術の発展は、脳死・臓器移植の問題をはじめとして、今後、われわれに、生命の倫理を問いただす様々な課題が提示されてくるとおもわれる。

宗祖・法然上人の「現世を過ぐべきようは、念仏の申されんかたによりて

のちへ身体へからだを、こよなく愛しく思い大切にする。宗祖上人はそのような世人の心情を踏まえて、「この娑婆世界の人は、寿をもって第一の宝となす」と指摘されると共に、さらにその文章に続いて「七珍万宝の倉の内に満ち綾羅錦繡の箱の底に湛えるも、命の生きたる程のわが宝にては在る。眼閉じぬるの後には皆人の物なり」と、『逆修説法』(三七日の条に仰せ)になつてゐる。この「寿」「命」と「七珍万宝」等の関係について、上人

過ぐべし」という念仏の教えによつて、主体的に、各人が頂戴した「いのち」に責任をもつた生き方を確立することが望まれる。これを積極的に指導していくのが、浄土宗教団の重要な役割である。

浄土宗総合研究所1992年9月

は、「仏の功德を論ずるに、能持、所持の二義あり。寿命をもって能持という。自余のもろもろの功德を悉く所持というなり。寿命はよくもろもろの功德を持し、一切の万徳は皆、悉く寿命に持せられるが故なり。これは当座の導師が私義なり」(『逆修説法』三七日の条 『漢語燈録』巻第七所収)

という上人の自説に基づいて理解することができる。つまり「寿」「命」は能持であり、「七珍万宝」等は所持であるから、「七珍万宝」などは、皆

ことごとく「寿」「命」によって持せられる、と受けとることが出来る。したがって、「寿」「命」はなんといいても、「第一の宝」といわなければならぬであろう。

ここに「寿」「命」が「第一の宝」として尊ばれる所以を知ることができたが、「寿」「命」によって所持されるものは、いったい何なのか。とくに、宗祖法然上人によって創唱された選択本願の念仏である口称の一行をもつて、往生極楽を果遂することを素懐とする浄土宗の信仰に生きる人は、何をもつて所持となすべきかを問わなければならぬ。

禅勝房が伝承した宗祖上人のお言葉のなかに、

「三塗にかへるべき事をする身をだにも、すてがたければ、かへりみはくくみぞかし」（『和語燈録』巻第五所収「諸人伝説の詞」）

と、世俗を生きる人の心情を汲み

とつて、一応、人それぞれに我が身の健康に留意すべきであると仰せになっているが、さらに続いて、

「まして往生程の大事をば、念仏申うさん身をば、いかにまはくくみたすくべし」

と、念仏を申すことによつて、往生極楽の素懐をとげることのできるのは、なんといいても、念仏を申すわが身のあつてのことである。だから一層わが身の健康に留意しなさい、と注意を喚起されている。世俗の名利、利得のためにわが身を「はくくむ」のではない、というのが宗祖上人のお考えであるから、「寿」「命」によつて所持されなければならぬのは、いうまでもなく念仏の功德である。宗祖上人自身も常に、

「いけらば念仏の功つもり、しなば浄土へまいりなん。とてもかくても、この身には思ひわずらふ事ぞなきと思ぬれば、死生ともにわずらひなし」

（『法然上人行状絵図』第二十巻第一段所収「上人つねに仰せられける御詞」）

と仰せになっているとおりである。

このように宗祖上人は、「寿」「命」によつて所持される「念仏の功をつむ」ことによつて、有漏の依身が阿弥陀仏のみもとに迎えられ、往生極楽の素懐をとげるといふ確信・「得たる心地」の持ち主として、「死生ともにわずらひなし」と、生きどおしのいのち（無量寿）を自覚し給うたのである。いうまでもなく、「無量寿」という生きどおしのいのちである宗教的命（いのち）と、生死をくりかえす世俗的肉体的生命（いのち）から宗教的生命（いのち）への転換は、念仏による外ないわけである。この偉大なる転換をすべての人に教導するのが浄土宗の使命である。

さらに宗祖上人は、『十二問答』の

なかで、かさねて、

「往生すべき念仏を申さん身をば、いかにもいかにもはぐくみもてなすべし。かりそめにもゆるがせにはすべからず」(『和語燈録』巻第四所収)

と、念仏を申すことのできるのは、わが身あつてのことであるから、念仏を容易に申すことができるように、わが身をととのえよと指摘され、ゆめゆめわが身をおろそかにして、念仏を申す上に支障をきたさないように心がけよ、と誠めをたれ給うている。

また、上人は病気の治療について『往生浄土用心』のなかで、

「御身ただしくして念仏申さんとおほしめして、御療治候べし。いのちをおしむは往生のさはりにて候。やまひばかりをば、療治はゆるされ候なんとおほえ候」(『拾遺和語燈録』巻下所収)

と仰せになっている。

念仏を申すわが身が病いにおかされていたのでは、思う存分に念仏を申し

続けることができない。だからこそ、わが身をととのえて念仏を申しやすくするために、治療をうけるのであって、決して延命を目的とした治療であつてはならない。治療をうけることによつて、念仏を申す上での障りがのぞかれ、しかも肉体的生命が少しでも伸びれば、伸びるだけ「念仏の功をつむ」機会にめぐまれることになる、というのが宗祖上人のいつわらざるお心であります。

上人はあくまでも、宗教的生命へののちを人ひとりひとりが自身の上に確立することを目指していられるのであるから、世俗的・肉体的生命へのちを宗教的生命へのちへ昇華させるべきなのであります。その意味で臓器移植は、このことを実現してこそ宗教的に認容されとかがえてよいと思う。

おもうに臓器移植に関する専門家でもない私たちであり、しかも移植の技術は日進月歩して改善が加えら

れる一方、脳死に関する私たち日本人の賛否は固定的ではないから年々歳々推移することを考慮するならば、臓器移植の賛否いずれかを浄土一宗の意志として表明することは、まことに困難なことである。専門家による臓器移植は反対意見を押し切つても行われることであろう。したがつて賛否のいずれを採択するのではなく、臓器の移植を受けた本人が、何の目的あつて他人の臓器を頂戴したのか、頂戴したからには長からぬ生命・いのちの続く限り何をなすべきか、人の子としてこの世に生を享けた真の甲斐をどこに見出すべきであるか、といった内面的思考を持つように導き、その解答として一宗の意思として表示する宗祖上人の宗教的生命観、治療をうける人に対する懇切な心得を示すべきである。

医療担当者も、臓器を提供する人も、ともどもに宗教的生命観の尊さにめざめることを期待しなければならぬと思う。

# 「脳死・臓器移植問題に対する答申」の重要点について

## はじめに

科学技術の発達は、常に人間とは何かと言う根本的な問い掛けの過程でもあった。いま、医療技術の進展は人間の「いのち」について新たな問いを投げかけてきた。

人工呼吸器の開発による蘇生術の進展、人工臓器の開発、臓器移植技術の発展などといままで人間の死の時期の見直しや調節（コントロール）が可能になったことが大きな要因である。こうした背景のもとに医療を受ける側の人間は、自らの死に直面して死期を選び取る必要さえ生まれてきている。こうした現象として代表されるものが脳死問題と臓器移植問題である。

この問題に浄土宗教団がどのような理念と方向性を示すことができるのか

本諮問研究の課題であった。この課題に沿って研究会と二回のシンポジウムを行ってきた。

その結果、基本的な問題点としては①脳死が人間の死であるか、②臓器移植は仏教、もしくは浄土宗の教えから見た場合どの様に受け止められるか、より具体的にはどのような条件のもとに肯定されるか、という二点を中心として進められてきた。その結果が「脳死・臓器移植問題に対する報告」である。

しかし、それは結論を端的に述べたものであるので、参考として本報告の重要点である脳死は人の死か、臓器移植にかかわる問題、臓器提供における自発性・主体性、教団としての立場についての経過を述べて、補足とした。

## 脳死をめぐる

### さまざまな考え方

脳死（注1）が人間の死であるかどうかについては「脳死臨調答申」（注2）にも示されたように多様な見解がある。

仏教の立場からみれば『俱舍論』では、いのちとは、体温（煖）と心（識）を持続・保持していることである。この立場を発展させたものに唯識説がある。

唯識では、前六識が消滅し、身体の機能が停止し、体温（煖）が失われた時が死である（成唯識論）ととらえている。

さらにいえば、人間の存在は、人間のみならず、ありとあらゆる宇宙の規模の生命の全人格的な、いとな

みとして理解される。個体における身心のあらゆる部分は、アラヤ識に支えられているのだから、支えられている限り生きていと理解され、その判断は、人間自身によつて確認困難である。脳死状態での判断が、医学界でもいまだ異論が挟まれる現在、従来の心臓死をもつて、死と考えるより他はないと、玉城康四郎氏は論じている。

さらには同様な立場に立ちつつ、より具体的に身心関係を強調した観点からの見解も提出されている。

以上の仏教の教説から人間の死をとらえる理念を求めるとともに、日本の仏教が生きてきた現場から日本人の死と生命観をとらえる立場がある。伝統的な日本人の宗教意識（民俗信仰）の検証である。藤井正雄氏（注3）が指摘したように遺体に対する複雑な感情は葬送儀礼の主要な要素となつていく。

とくに生から死への移行過程は儀礼

によつて秩序づけられ誰もが死を了解してきたことが明らかであり、脳死段階での死の受容には否定的な論拠を与えることになる。

こうした生命観において、現段階では伝統的な心臓死（注4）を中心にして限定された範囲の中で脳死を認めていくことが必要であろう。その際、脳死もしくはその判定に関わる医学的、技術的な問題（注5）がクリアされることを前提としている。

宗教が脳死問題に対して果たす役割は、医療レベルにおける判定やその方法への疑問という技術的な問題ではなく、人間とは何か、いのちとは何かと、言う哲学的、宗教的な課題としてである。

## 臓器移植をめぐる問題

臓器移植は仏教、もしくは浄土宗の教えから見た場合肯定（または否

定されうるか、という問題はそれぞれの学問的立場、また提供者（ドナー）とその周辺、臓器を受ける側（レシピエント）、医者・医療関係者等（コーディネータ）などの異なる立場から見解も様々である。

臓器移植は輸血なども含めれば幅広いものとなるが、肝臓、心臓などは、（人工臓器が完全でない現在では）代替不能な臓器であるから脳死を前提とした移植によるほかはないのが現状である。また移植にあたっては、新鮮な臓器が望まれるという点で直接に生命と関わりあう治療である。したがって健全な臓器、新鮮な臓器は脳死者から移植することになる。ここに臓器移植のための脳死者の位置づけがなされるのである。心臓死に変えて脳死を人間の死とすることの医学的な意図の多くは臓器移植と結ばれていることは否定できない。死者は生者より価値がないものか、という問いがうまれてくるの

も、このような背景を踏まえてのことである。

脳死と判定された段階から心臓死に至るのは普通で四日から六日程度と見なされている。脳死判定が確かならば、ふたたび蘇ることはないと言う。

言わば脳死を人間の死と見ない立場からいっても、最も死に近い状態であることを認めることができる。いわば仏教でいうところの中有の過程にあると指摘する立場もある。再び蘇ることがないのならば、臓器移植をすれば社会に復帰できる可能性をもった患者に自らの臓器を提供することは、仏教的な供養・布施であり慈悲の行為である、という考え方が生まれる。しかしその反面他者への臓器提供は身心一如の立場からは否定する解釈もある。このように仏教の立場から臓器移植を容認するかどうかについての論議は統一的な決定を見ていないのが現状である。

最も典型的には日本印度学仏教学会

の臓器移植問題検討委員会の報告に見ることができている。本報告では積極的な答えは出されず、個人々が状況に応じて対応する状況倫理の提言が結論となっている。

臓器提供の仏教的立場は、それぞれの人々が、それぞれの状況の中で選択していく課題としたのである。この状況倫理の考え方をどの様に受けとめるのが、教団の課題と考えられる。

ついで、受け取る側（レシピエント）も他者の臓器を受け入れて延命を計る論理は何か、についても問われなければならぬ。そこには、縁によってながらえたいのちを、どの様に生かしていくかが課題と考えられたが、抽象的なレベルにとどまっているのが現状であり、具体的なレベルで論議する段階に至らず、今後の課題とされたのである。

そして、この両者を媒介するコーディネーターはきわめて重要な役割を

担っている。それゆえ、あらゆる意味で公正な在り方が求められた。それは「清浄」である、と言い換えてみることもできよう。具体的には、無私の精神に立つと共に、可能な限り開かれた立場をとることである。

三者のそれぞれが死に対して異なった局面から対応することになるので、それぞれ無私の立場（三輪清浄）にあつてすめられないと、様々な社会問題（注6）が生ずることになる。

脳死・臓器移植を容認すると、否認するとを問わず真摯に現代のいのちに立ち向かうことを使命と考えた場合、いのちに対する深い宗教的理解に立った上で自らの在り方を選択することが求められているのではないだろうか。それは現代において改めて宗教的な生命観を問い、その命題にしたがつて、いかに生きるかをとらえ直すことである。

私たちは浄土宗の教えに生きるもの



として、自らの宗教的生命観にしたがってこの問題に立ち向かわなければならぬのである。自発的、主体的に生きることを強調したのは、この事によっている。そして自発的、主体的に生きることの論拠として、願共諸衆生、還相回向（注7）の教えを参考にすることができるとする。

こうした過程の上で、臓器移植を伴う場合、最も重んじられるのは、提供者本人の（供養と布施の仏教的理念に立脚した）主体的、自発的な意志によることである。他方、臓器を受ける側は、おおいなる「縁」によって、新たな命に生きることを自覚し、これに報いる在り方を求めていくことが望まれる。さらに加えるならば、提供者と受ける側とに介在する人々、組織も「いのち」の神秘、尊厳を忘れることなく対応することを望んだのである。

したがって、教団の役割としては、  
脳死Ⅱ臓器移植に関わる三者（ド

ナー、レシピエント、コーディネーター）にとどまることなく、より多くの人々に対して、仏教・浄土宗の「いのち」に対する理解を示す必要がある。

それは脳死Ⅱ臓器移植だけを問題とするのではなく、より根源的なレベルのものでなければならぬ。これからはいのちに関わる様々な問題が提示されてくるからである。奈倉道隆氏は医学を含む現代社会の生命観を功利的価値を重視する生命観ととらえている。そして、宗教者は生命の主体的価値を重視する生命観と区別している。その上で宗教者の役割として、いのちに対する価値観の転換を示唆しておられる。浄土宗の教えに生きる念仏者として、どの様に生きるかということが、改めて問い直されるのである。いわば、いのちをどの様にとらえるか（理念）、そこに見られる理念がどの様に実践化（具体化）されるかを明かにすることが求められているのである。

以上の事から、様々な条件が錯綜している現状のなかでは組織としての教団が方向性を明かにするのは性急にすぎるとの印象が生じた。脳死Ⅱ臓器移植問題は、命に直接関わるものであるから、他者が強制するような在り方は絶対許されるべきではない。

しかし、今も臓器移植によってしか救われない人々がいるならば、その人々に対して何ができるのか。その結果として①のように脳死状態からの臓器移植を認めるが、それはあくまでも個人の自発的な意志を尊重したものとしたのである。

## 仏教と社会的役割

宗教者がこうした現代の課題に答えるべきか、否かという問題がある。

宗教者というより限定して仏教者として考えた場合、まず一つ世俗的な問題は仏教の対象外として捨置するとい

う立場がある。他方、宗教（仏教）は

して解決しなければならぬものとな

宗教集団として世俗社会への応答は重

神聖なものに関連した信条・行為とそ

る。宗教の理念は世俗社会をこえて宗

要な営みなのである。以上の経過を踏

れを信奉する人々の集まりとみた場

教的な神聖世界に関連したものであつ

まえて、「脳死・臓器移植問題」に対す

合、世俗の課題は同時に教団の課題と

たとしても、人間の救済を目的とする

る報告」をまとめたものである。

## ●注

〔注1〕脳死とは

脳死という考え方が生まれたのは、一九六七年の南アフリカでバーナードによって行われた最初の臓器移植の翌年（一九六八）の事である。日本では一九七〇年の札幌医科大学の和田寿朗教授による心臓移植を契機として多くの論議を生んできた。和田移植の場合は、移植にともなう不透明な問題があったため、その後の移植治療を困難なものにしたという副産物を生み出している。

医学上からの脳死状態とは、脳幹と呼ばれる身体の調節機能が停止し、自発呼吸ができなくなる状態（脳幹死）また高度な精神機能や意識活動などをつかさどる大脳の機能が停止して「昏睡」とよばれる外的な刺激に反応しなくなる状態（大脳死）を指しているのが一般的である。

これを藤井源七郎博士は一次性の脳死と二次性の脳死とに分けて説明している。一次性の脳死とは脳幹の機能消失である。脳幹は意識の中枢でもあり、身体の調節機能でもあるからこの機能が停止すると意識もない、呼吸もできない、心臓も動かなくなる。しかし人工呼吸器によって四日から六日程度の延命が可能となっている。

二次性の脳死とは脳溢血などで大脳の機能が消失、停止してしまうことであるが、直接的には肉体的生命には関わりがなく、精神活動が機能しなくなるだけである。しかし大脳の出血の場合でいえば、出血は脳の各部に及んでやがては脳幹死にいたり、脳死状態を迎えることになる。このような状態を定義して「脳幹を含む全脳の不可逆的機能停止」と言われている。

〔注2〕脳死臨調答申「臨時脳死及び臓器移植調査会」永井道雄会長

平成四年一月十二に宮沢総理に提出された「臨時脳死及び臓器移植調査会」（以下「脳死臨調」）の答申では、「近年の医学・生物学の考え方では、「人」を意識・感覚を備えた一つの生体システムあるいは有機的統合体としての個体としてとらえ、この個体としての死をもって「人の死」と定義しようとするのが主流となってきた。有機的統合性を保っているのが「人の生」とし、こうした統合性が失われた状態をもって死と考えるべきである。」と述べている。脳死を人間の死と認めた答申であった。

（脳が人間の各機能をつかさどるだけでなく、精神生活をつかさどり、人間の人格をつかさどっている部分であることからも脳死が人格的存在としての死とみることもある。）

しかし異例な事に、脳死を人間の死とみる多数意見に対して少数意見として、脳死を人間の死とみる論理の不完全さを指摘した反対意見が別添記載されていたことである。ここには従来の心臓死を人間の死とした状況から、新たな脳の死による人間の死への変換に伴う考え方の混乱と現在の課題が浮き彫りにされている。

こうした流れの中にあつて医学のレベルから脳死と認められた状態が、本当の意味で人間の死、つまり個体死なのかという問題が、我々の課題とされるのである。

〔注3〕藤井正雄 第一回シンポジウム

「教化研究」3号所収

〔注4〕心臓死（死の三徴候）

心臓の拍動停止（心停止） 呼吸停止、瞳孔散大の三徴候を死の判定とする。

〔注5〕 脳死に関わる問題

脳死に関する社会的、医学的な問題として三つを挙げておきたい。

① 脳死判定への疑問

脳死判定の諸条件は「竹内基準」を中心とした方法によって満たされているが、判定する医師にしか分からないと言う点で従来の心臓死とは異なっている。言わば、見えない死への不安が指摘されている。

また判定後に蘇生した事例があるなど未知数な面があることから十分な検討が求められている。医学的、技術的な問題とともに、判定する医師の倫理も問われるのである。

② 社会的（国民的）合意

心臓死に変わって脳死を人間の死とすることに国民的同意が得られているかについては疑問が残されている。

「脳死臨調」では各界の有識者「意識調査」によれば賛成61%・一般国民「世論調査」で賛成46%であったことが、社会的合意の根拠となっている。しかし最も新しい朝日新聞（平成四年三月二十三日）の調査によれば、脳死容認は47%で心臓停止が41%で昭和六十三年の調査、脳死容認43%、脳死反対42%）に対して僅かに脳死容認が増えたものの、心臓停止派はほぼ変化がなく、「脳死容認には以前抵抗感が強いことを示している。」と分析している。意識調査をデータとするだけでなく、日本人の遺体観や葬送儀礼にみられる習俗・慣習には民俗文化の死の観念がしめされていることも重要な要素として考慮すべきであろう。

③ 医学界での同意

医学にたずさわる人々の間でも脳死が人間の死か否かについては意見が分かれているのが現状である。しかし反対の立場に立つ医学者も、基本的な姿勢は科学的立場にたつての判定によっている。つまり脳死の死が完全に判定できるのか、という視点である。それは意識の昏睡で言えば、外的な刺激に反応しないから、内的な意識も機能していないと言えるのか、という問題も含んでいるのである。（臨死体験の持つ意味を探索する必要もあるだろう）また、患者の人權を尊重するという立場からの反対もある。これに对照する考え方に「生命の質」（宮川俊行）の議論がある。しいて分類すれば

(A) 脳死を人間の死と認め積極的に臓器移植を推進しようとする移植推進派

(B) 患者の人權を尊重し、脳死状態による死を否定する反対派

(C) 脳死には、今だ説明しがたい部分があるとして、慎重な立場をとる精神神経学会の人々などに分けられる。この事からも、医学界においての同意は得られているとは言えない。

〔注6〕

ドナーとレシビエントのアンバランスが臓器売買や特定の人への優遇などの差別を生み出す契機となること。また臓器移植のネットワーク造りなどの環境整備の問題、免疫抑制剤の問題、医者とドナー、レシビエントとの信頼関係（例えばインフォームドコンセント）などが挙げられる。

〔注7〕

脳死、臓器移植についての教義的な答えは明確な形ではでない。このことの最も大きな理由は脳死、臓器移植という問題が生まれていなかった法然上人の時代に問題の尺度をもとめることに無理があることである。次に考えられることは法然上人のお言葉、お教えのなかに問題解決のキーワードをもとめることである。しかしこのことも当時とことなつて情況に大きな違いがあるために、性急な判断は解釈を誤る危険を抱えている。

したがって脳死、臓器移植を浄土宗という立場から考えるには法然上人の教えの根幹がどこにあったのかを起点にしつつ、範囲を限定して法然上人の教えに生きるものの側に重点をおいて考えてみた。つまり、判断しようとする「人」が主体的に「いのち」を「どう把らえていくか」を問題としたのである。なぜならば、願共諸衆生という言葉のなかには、往生するために、互いに助け合つていこうという行為をささげる論理を見ることができるところである。また還相回向の教えも救済の論理を示していると考えられるからである。ここに、往生を目的にしたつた念仏者が自発的、主体的に生きることを意味をもとめたのである。

以上は、第四十八次定期宗議会（平成三年三月）に於いて、宗務総長より諮問の「医療と宗教―脳死と臓器移植―」に対する研究結果である。総合研究所では、平成三年二月に中間報告を提出し、さらに今回の報告書にまとめた。現在、所長を中心に、生命倫理の問題としてさらに調査・研究を続けている。

# 平成3年度行事報告

4月4日	所内会		
4月9日	研究会 テーマ「生命問題に関する研究状況について」 発表者・安井隆同 水谷浩志 岸村定浩各研究部員	7月30日	講題「法然上人に聞く―選択集を通して―」第2回 第10回運営企画会議
4月15日	法然院広布薩習礼	7月31日	公開講座 講師・龍谷大学教授 井ノ口泰淳師 講題「シルクロード(西域)における仏教の変容」 会場・佛教大学四条センター
4月24日	公開講座 講師・大正大学教授 榎 泰純師 講題「六時礼讃の種々相」	8月30日	法然院広布薩習礼
4月30日	第9回運営企画会議	9月4日	法然院広布薩習礼(ビデオ収録)
5月27日	法然院広布薩習礼	9月7日	法然院広布薩習礼
5月30日	公開研究会 テーマ「医療と宗教」臓器移植問題と生命観」 講師・佛教大学教授 坪井俊映師 龍谷大学教授 奈倉道隆師 佛教大学教授 藤本浄彦師	9月9、10日	平成3年度浄土宗総合学術大会 会場・大正大学 公開講座 講題「古儀・法然院の広布薩」 会場・京都市獅子谷 法然院
6月11日	会場・佛教大学四条センター 公開講座 テーマ「新曲二尊礼」 発表者・中村孝之研究部員	9月10日	公開講座 講師・藤堂恭俊部長 講題「法然上人に聞く―選択集を通して―」第3回 定例研究会 講師・東京大学教授・大村彰道師
6月13日	研究発表会 発表者・久米原恒久研究員 長谷雄文彰研究部員	9月11日	公開講座 講師・藤堂恭俊部長 講題「法然上人に聞く―選択集を通して―」第4回 公開講座 講師・大正大学教授 大谷旭雄師
6月20日	研究発表会 発表者・小野田俊蔵研究員・斉藤舜健研究部員	10月3日	公開講座 講師・藤堂恭俊部長 講題「日常勤行式の制定と展開」 所内会
6月24日	会場・佛教大学鷹陵館第一会議室 法然院広布薩習礼	10月16日	公開講座 講師・藤堂恭俊部長 講題「法然上人に聞く―選択集を通して―」第5回 集中研究会
6月26日	定例研究会 講師・淑徳短期大学学長 長谷川良昭師	10月31日	研究会 テーマ「時宗遊行寺御滅灯の儀」 定例研究会 講師・佛教大学助教 場知賀礼文師 講題「女性と宗教―現代社会における状況」 会場・佛教大学四条センター
6月29日	公開講座 講師・藤堂恭俊部長 講題「法然上人に聞く―選択集を通して―」第1回	11月14日	公開講座 テーマ「御祈願の太鼓」 発表者・田丸嶺弘研究員 会場・大本山増上寺慈雲閣
7月4日	公開講座 講題「五蘭盆の法要」 会場・宗務庁3階講堂	11月27日	
7月15日	法然院広布薩習礼	11月28日	
7月29日	公開講座 講師・藤堂恭俊部長	12月4日	

# 平成4年度行事報告

12月12日

公開講座 講師・藤堂恭俊部長

12月17～18日

講題「法然上人に聞く―選択集を通して」第6回  
研修会・研究会 「資料古文書調査研究発表」

会場・名古屋市長福寺・建中寺

1月16日

公開講座 テーマ「古式十夜会」  
会場・宗務庁3階講堂

1月23日

公開講座 講師・藤堂恭俊部長  
講題「法然上人に聞く―選択集を通して」第7回

1月27日

定例研究会  
講師・教化情報センター21の会会長 飯田順雅師  
講題「現代人教化への可能性」

―ビジネススマン世代に向けて―

1月3日

研究発表会  
発表者・竹内真道研究員 善 裕昭研究部員

平岡 聡研究部員

会場・佛敎大学鷹陵館第一会議室

公開講座 講師・上野学園・福島和夫師

講題「縁山声明断想―天和三年版声明集をめぐって」  
研究発表会

2月5日

発表者・小林尚英研究員 渡辺真宏研究部員  
所内会

2月13日

研究相談会

2月17日

テーマ・浄土宗ネット(パソコン通信)に関する相談会  
第11回運営企画会議

2月24日

研修会 講師・藤堂恭俊部長  
講題「曇鸞大師讃仰」

3月9日

3月20日

7月2日

公開講座 発表者・中西時久研究部員  
講題・「『四十八巻伝』にみられる臨終相」  
会場・浄土宗務庁3階講堂

7月20日

第13回運営企画会議  
定例研究会

7月20日

講師・環境監査研究会幹事 酒井嘉昭 先生  
講題・「環境問題とは何か」

7月28～29

集中研究会 講師・藤堂恭俊部長  
講題・「安楽集における道綽の阿弥陀仏信仰論」

7月29日

公開講座 講師・藤堂恭俊部長  
講題・「法然上人に聞く―選択集を通して」第11回

7月29～8月1日

見学研修 「頓写会」  
会場・京都市 鞍馬寺

9月8～9日

平成4年度総合学術大会 会場・佛敎大学  
第14回運営企画会議

9月14日

公開講座 講師・藤堂恭俊部長  
講題・「法然上人に聞く―選択集を通して」第12回

9月17日

研究発表会 発表者・戸松義晴研究部員

6月2日

研究発表会 発表者・香川孝雄主任  
テーマ・「浄土教成立の基盤」  
会場・佛敎大学鷹陵館第一会議室  
公開講座 講師・藤堂恭俊部長

6月18日

講題・「法然上人に聞く―選択集を通して」第10回  
研修会 「環境問題へのプロローグ」

6月29日

研究発表会 発表者・戸松義晴研究部員  
テーマ「現代における法然浄土教の意義―応用神学に学ぶ」

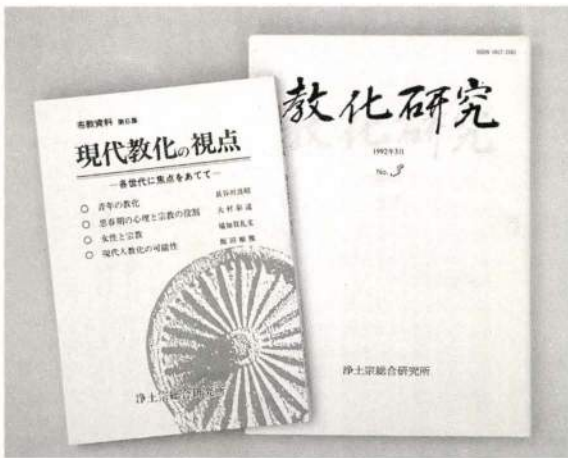
6月29日

研究発表会 発表者・戸松義晴研究部員

7月1日

テーマ「現代における法然浄土教の意義―応用神学に学ぶ」

9月28日	定例研究会 講師・大正大学教授 松濤誠達先生 講題・「環境としての自然―初期仏教の場合」	2月18日	公開講座 講師・藤堂恭俊所長 講題・「法然上人に聞く―選択集を通して」第17回
10月8日	公開講座 講師・藤堂恭俊所長 講題・「法然上人に聞く―選択集を通して」第13回	3月4日	公開研究会 発表者・田野島孝道研究部員 テーマ・「偈文について」
10月19日	定例研究会 講師・筑波大学教授 奈良博順先生 講題・「日本文化と自然」	3月4日	会場・京都市 大雲院 研究発表会 発表者・松濤泰雄研究員 テーマ・「アビゲルマとマートリカーについて」
11月9日	定例研究会 講師・埼玉工業大学前学長 武藤義一先生 講題・「地球環境と宗教」	3月5日	会場・京都市 大雲院 各宗研究機関交流会 テーマ「教化における死の問題」
11月16、17日	集中研究会 「踊躍念仏」視察・研究 会場・天童市 仏向寺	3月11日	公開講座「浄土曼荼羅供」(当麻曼荼羅大儀法儀軌) 会場・大本山増上寺南側信徒控え室
11月18日	公開講座 講師・藤堂恭俊部長 講題・「法然上人に聞く―選択集を通して」第14回	3月25日	公開講座 講師・藤堂恭俊所長 講題・「法然上人に聞く―選択集を通して」第18回
11月19日	公開講座 講師・「頓写会」 会場 京都市 大光寺	3月26日	研修会 講師・藤堂恭俊所長 講題・「道綽禪師の安樂集について」
11月19日	集中研究会 テーマ・「善導の阿弥陀仏信仰論」 研究発表会 発表者・松濤泰雄研究員		
12月3日	テーマ・「仏教經典の成立と展開」 特に篇立て(chapter)の成立について		
12月10日	公開講座 講師・藤堂恭俊所長 講題・「法然上人に聞く―選択集を通して」第15回		
1月19日	研究発表会 発表者・小野田俊蔵研究員 テーマ・「チベット語の能格性について」 発表者・平岡 聡研究部員		
	「デーヴァダッタ伝承の再検討―「悪心出仏身血」 説話をめぐって」		
1月25日	会場・佛敎大学鷹陵館第二会議 公開講座 講師・藤堂恭俊所長 講題・「法然上人に聞く―選択集を通して」第16回		
1月26日	集中研究会 テーマ・「現代における法然浄土敎思想信仰の解明」		
1月27日	第15回運営企画会議		
2月12日	集中研究会 講師・三枝樹隆善 主任 講題・「善導敎学の現在」 会場・浄土宗宗務庁会議室		



●総合研究所の出版物

(平成5年7月1日現在)

所長 水谷 幸正 〒612 京都市伏見区羽東師鴨川町356 三縁寺 075-921-2549

事務局

事務長 佐藤 行信 〒248 神奈川県鎌倉市長谷4-2-28 高德院 0467-22-0703  
書記 久保田智雄 〒170 東京都豊島区西巢鴨4-8-40 盛雲寺 03-3918-1271

教学研究部

部長 所長兼任  
主任 大谷 旭雄 〒135 東京都江東区猿江1-11-15 重願寺 03-3631-4996  
研究員 小林 尚英 〒287 千葉県佐原市佐原イ1057 法界寺 0478-52-2855  
竹内 真道 〒522 滋賀県彦根市本町2-3-7 宗安寺 0749-22-0801  
松涛 泰雄 〒105 東京都港区芝公園2-8-2 宝松院 03-3431-1483  
研究部員 平岡 聡 〒616 京都市右京区嵯峨野清水町3 グランドハイツ嵯峨野207 075-864-4932  
〒669-52 兵庫県朝来郡和田山町竹田995-1 法樹寺 0796-74-2448  
齋藤 舜健 〒616 京都市右京区嵯峨梅ノ木町3 075-862-2935  
〒692 島根県安来市安来町1927 西方寺 08542-2-3572  
戸松 義晴 〒152 東京都目黒区碑文谷3-6-9-201 03-3723-7707  
〒106 東京都港区東麻布1-1-5 心光院 03-3583-4766

布教研究部

部長 八木 季生 〒112 東京都文京区千石1-14-11 一行院 03-3941-2035  
主任 鷺見 定信 〒253 神奈川県茅ヶ崎市下町屋2-14-15 梅雲寺 0467-82-6060  
研究員 大室 照道 〒141 東京都品川区上大崎1-5-10 光取寺 03-3441-8384  
長谷川岱潤 〒141 東京都品川区上大崎1-9-11 戒法寺 03-3441-8971  
細田 芳光 〒135 東京都江東区三好1-4-5 勢至院 03-3641-5780  
市川 隆士 〒144 東京都大田区東糞谷3-1-6 03-3742-3487  
研究部員 水谷 浩志 〒471 愛知県豊田市土橋町8-6 法雲寺 0565-28-3965  
林 純教 〒162 東京都新宿区喜久井町46 来迎寺 03-3203-3215  
若麻績敏隆 〒380 長野県長野市元善町465 白蓮坊 0262-32-0241  
山極 伸之 〒604 京都市中京区西ノ京島ノ内町22-2 コーポ芳樹106 075-821-0418  
〒389-08 長野県埴科郡戸倉町1783 宗安寺 0262-75-0011  
伊藤 真宏 〒546 大阪市東住吉区桑津町3-4-9 見性寺 06-719-1007

法式研究部

部長 津田 徳翁 〒108 東京都港区高輪2-14-25 正覚寺 03-3443-0071  
主任 福西 賢兆 〒105 東京都港区虎の門3-11-7 栄立院 03-3431-0257  
小川 貫良 〒661 兵庫県尼崎市尾浜町1-21-1 光明寺 06-429-8458  
研究員 熊井 康雄 〒135 東京都江東区三好2-7-5 龍光院 03-3642-3437  
清水 秀浩 〒616 京都市右京区嵯峨鳥居本化野17 念仏寺 075-861-2221  
田中 勝道 〒306 茨城県古河市本町1-4-7 宝輪寺 0280-32-3467  
大澤 亮我 〒621 京都府亀岡市西町11 大円寺 07712-2-0993  
研究部員 羽田 芳隆 〒113 東京都文京区向丘2-1-5 願行寺 03-3811-6562  
倉 昭順 〒135 東京都江東区深川2-15-20 玄信寺 03-3641-1412  
西城 宗隆 〒132 東京都江戸川区西瑞江2-38-7 大雲寺 03-3679-5748  
中西 時久 〒590 大阪府堺市柳之町東2-2-33 宗泉寺 0722-32-9485  
田野島孝道 〒661 兵庫県尼崎市富松町2-17-1 西蓮寺 06-421-3112

浄土宗総合研究所報 Vol.3

平成5年7月1日発行

編集 浄土宗総合研究所  
発行 浄土宗



浄土宗総合研究所  
東京都港区芝公園4-7-4 明照会館4階  
〒105 tel 03 (5472) 6571  
fax 03 (3438) 4033