

教化研究

1996年3月

No. 7

浄土宗総合研究所

教化研究

1996年3月

No. 7

業果は法然として

浄土宗宗務総長 成田有恒

宇宙空間を飛びながら観測を続けているハッブル宇宙望遠鏡が、星の死滅する瞬間をとらえた。光り輝く恒星が五十倍にふくれあがりガス雲に包まれつつ大爆発を起こして、その一生を終えた。

宇宙物理学者たちは、恒星が爆発する瞬間、金や鉛、ウランなどが生成され、炭素や酸素らの元素が宇宙空間へ放出されるのを観測している。そしてこれが集まって新しい惑星を再生すると推理する。いま地球上に存在するすべての生命体が「星の核の灰でできている」と断定する学者もある。

人間のいのちもそうなのであるか。梵文訳でみる「大無量寿経」に登場する過去仏の数々はこの宇宙空間に実在した恒星群に思われてならない。また、宇宙空間そのものが「無為自然」の極楽浄土であったか。現に善導大師は「仏に従って逍遙して自然に帰す。自然即ちこれ弥陀の国」（『法事讃』）と言いついてゐる。その善導が「心に随い行を起こすに各々同じからざるも業果は法然として衆は錯失無し」（『観経疏』）とした法然を名乗ったと思われる宗祖上人の「いのち」への考えかたがしのばれるというものであろう。

もちろん明治以前の自然は「じねん」であって「しぜん」ではない。法爾自然の自然がなぜ物質科学の枠

内に限定されてしまったのか。明治末年に、おそらく西歐化の風潮が日本列島をおおいつくした時点で、西田幾多郎は断定する。「実在はただ一つあるのみであつて、その見方の異なるに由りて種々の形を呈するのである。自然といへば全然我々の主観より独立した客観的実在であると考へられている。しかし厳密に言へばかくの如き自然は抽象的概念であつて決して真の実在ではない。自然の本体はやはり未だ主客の分れざる直接経験の事実であるのである」(『善の研究』)。そして科学はつねに客観的にならうとつとめる。心理現象は生理学的に、生理学現象は化学的に、化学現象は物理的に、物理現象は機械的に説明しようとする、とも補筆する。

こうした学問的な追求はともかくとして「じねん」を「しぜん」と読み替えた近代日本の思想的空白を、「法爾自然」の法然へ引戻すことこそ急務ではなからうか。

宇宙空間における恒星の「死」が、その核の灰が新しい惑星を、「いのち」を生み出している事実のなかに来世が確信できることになる。

「義無きを義となす」という法然の言葉。この宇宙の法を信じて「自然」(じねん)に生きる他力信仰こそ混沌の二十一世紀を照らす新しい光明であるはずだ。私どもは、波騒ぐ嵐の海辺に立って、暗雲の彼方にわずかな光で映し出された宗祖像を見つめて、この荒波を乗り切る道を探し出してゆかねばならないのである。

目 次

卷頭言 業果は法然として	成田 有恒	i
日本仏教伝来の諸問題	水谷 幸正	1
平成七年度 研究報告			
教化儀礼を考える	福西 賢兆	18
宗教教団と社会的役割	鷺見 定信	21
一、葬祭仏教の総合的研究	細田 芳光	25
二、浄土宗義と現代——現代浄土宗の問題点の把握と整理	袖山 栄輝	28
三、浄土宗典籍・版木の研究——浄土宗寺院所蔵文献類調査整理研究	竹内 真道	31
四、新宗教研究——新宗教における布教・組織の研究	武田 道生	34

五、現代教化儀礼に関する研究——住職と寺族で行う授戒儀礼「誓戒式」	熊井 康雄	37
六、開教調査研究——ハワイ開教区の実態研究調査	水谷 浩志	40
七、情報研究——ネットワーク研究	古庄 良源	44
——光ファイバー研究	市川 隆士	44
八、声明に関する研究——引声阿弥陀經・大本山増上寺所伝	田中 勝道	47
——十夜会古式・総本山知恩所伝	清水 秀浩	47
九、生命倫理研究——寺院活動におけるターミナルケア	大室 照道	51
十、僧侶（宗教的指導者）養成の基礎的研究	新井 俊定	54
二、国際・環境保護研究——アジアの仏教者の社会活動	長谷川 岱潤	57
三、仏教と社会福祉に関する総合的研究	坂上 雅翁	59

研究ノート

「浄土宗義と現代」——研究・編集経過と総括	太田 正孝	62
日本における在家授戒の変遷	福田 行慈	73
引声法要について	山本 康彦	89

個人研究 (平成七年度浄土宗総合学術大会一般研究)

心理療法と浄土教——内観療法における「悪人正機」	石川 隆信	102
一宗「福祉」事業展開の一考察——その6「仏教グループワーク」の提唱	硯川 眞旬	106
『浄土宗聖典』の浄土三部経の音読について	大澤 亮我	110
浄土宗法式雑考(十二)——『浄土宗回向文和訓図会』に関して	清水 秀浩	122
在宅ターミナルケアの可能性について	村上 徳和	128
法衣について——素絹	羽田 芳隆	133
七・五・三儀礼	倉 昭順	140
何が往生するのか	竹内 真道	144
布教の原点	松野 瑞海	149
総合研究所所員・嘱託名簿		155
総合研究所運営委員会委員名簿		159
平成七年度 行事報告		160
編集後記		167

日本仏教伝来の諸問題

水谷幸正

I 論述の意図

大乘仏教思想、とくに浄土教と如来蔵思想を対象をおきながら仏教を学んできた私にとって、日本への仏教伝来については、専門的に研究したことのない、いわば門外漢である。もちろん、ひとりの日本仏教者として仏教伝来については決して無関心でなく、常識的なことについてはそれなりの知識を得ていた。六世紀にまず韓国から仏教が伝来しているが、爾来、入唐僧や中国からの入国僧たちによって中国仏教が直伝し、とくに九世紀初頭の入唐僧たちの活躍、さらには十三世紀以後の新仏教の日本の展開などによって、韓国伝来仏教の色彩がとみに薄れてきている、というのが大まかな常識であった。

したがって、十数年前までは、インド仏教思想（如来蔵思想と浄土教）や中国仏教思想（浄土教）にかなりの関心をもっていたが、とくべつ韓国仏教について調査研究することがなかった。ところが、佛教大学が仏教学研究を通じて韓国の大学や寺院と交流を深め、学術大会の開催や留学生との接触などによって、専門

家ではないにしてもおのずから韓国仏教に眼が向くようになった。古代韓国仏教をぬきにして日本仏教を語ることはできないことの重要性に気づきつつあったころ、縁あって「韓国仏教における戒律思想」について拙論をまとめることがあった^①。このとき特に痛切に感じたのは——中央アジア仏教に多少関心を持っていたときにも感じたのであったが^②、三国仏教史という日本における仏教伝来の枠組みの不充分さであった。

この枠組みがいつごろから定着してきたのかよく知らないが、凝然（一二四〇—一三二一）の『三国仏教伝通縁起』^③が一つの大きな影響力を与えたことは間違いないだろう。天竺（インド）、震旦（中国）、本朝（日本）の三国が日本において仏教史を語る場合の伝統的な考えかたになっている。いまでもそうである。仏教史といえば三国仏教史なのである。それでよいのだろうか。地理的にはもちろんのこと、文化史的にもこの三国にふくまれていない地域における仏教の流传や展開を視野に入れてこそ、はじめて仏教の事実や歴史が把握できるのであり、日本仏教の位置づけが明確にされるはずである。

三国仏教史に組み入れられていない地域としては、たとえば、中央アジア仏教があり、東南アジア仏教もあるが、韓国仏教がまさにその一つなのである。前二者についてもそれぞれ重要な課題を持っているが、日本仏教への歴史的な影響としては必ずしも直接的ではない。

しかし、韓国仏教は前二者と比較にならない日本仏教との密接な関係を残している。漢訳仏教文化圏という発想のもとに韓国仏教と日本仏教をとりあげるならば、中国仏教を母胎とする兄弟が韓国と日本である、ということになろう。仏教が伝来（公伝）してより七百年以上もたっている凝然が韓国ぬきの三国仏教史の発想に立脚していたことはいたしかたない。しかし、六世紀から八世紀にかけての初期日本仏教（古代日本仏教といってもよい。日本の時代区分でいえば、飛鳥・白鳳・奈良時代）は、もちろん隋・唐の中国仏教の

影響もあつたし、日本へ直接仏教を伝来した韓国僧たちも中国仏教の影響下にあつたにしても、歴史的事象に即していうならば、やはり韓国（歴史的に正確にいえば百濟・高句麗・新羅の三国）仏教文化圏の中にあつたとみなすべきではないか。三国（百濟・高句麗・新羅）仏教が日本仏教の母胎であるとさえいつてよい。にもかかわらず韓国仏教史が仏教伝来史の主流から欠落していたことはどうしてなのだろうか。日本への仏教伝来の記述において、凝然が意識的に古代韓国の仏教を軽視していたのではないかとの疑いさえ残る。^④

文化的にも、思想的にも、韓国仏教としてのすぐれた独自性を有しているにもかかわらず、日本の仏教研究においては、中国仏教や日本仏教研究の部分的補助的な対象としてしか取り扱っていなかったが、最近ようやく、韓国仏教研究の重要性がみなおされ、とくに韓日仏教交渉の歴史的研究が活発になってきたことは両国仏教者にとってまことに喜ばしい。さきあげた私の論文は、文字どおり拙論であるが、そのような拙論さえも日本の仏教学界において未開拓であつた、というところに日本における韓国仏教研究の過去と現状を知ることができよう。

日本における三国仏教史という枠組みに問題があること、また凝然が古代韓国仏教を軽視していたのではないかということの指摘が、すでに日本仏教伝来の一部を問題にしたことにもなろうかと思うが、さらに、日本への仏教公伝をめぐる諸問題をとりあげながら、古代韓国仏教と初期日本仏教との関係について、少しばかり論じてみたい。

II 公伝をめぐる問題

日本への仏教公伝年次については、多くの学者によって解明されているように、『日本書紀』による古來からの五三二年説は疑いが多く、『元興寺伽藍縁起并流記資財帳』や『上宮聖徳法王帝説』による五三八年説が有力である。^⑤ 釈迦仏金銅像一軀、幡蓋若干、経論若干を献じた（『日本書紀』）による。『元興寺伽藍縁起并流記資財帳』では太子像、灌仏器、説仏起書卷一篋という）というのがそれである。『日本書紀』が成立したのは七二〇年であるから、公伝はもちろんのこと、それ以後の仏教伝来なし展開の記述についてそのまま信するわけにはいかないが、他の資料を補うことによつて歴史上に残された古代韓国仏教との交流を知ることができる。それらのことについてはすでに研究されているので、いまここではあえてふれないが、記録に残されていないこと、あるいは記録されていることの意味などについて若干の考察を加えてみたい。

一、公伝の歴史的事情

「公伝」の語に含まれる歴史の意味の理解は多様である。まず考えられることは、公というからには私がある、ということである。この私伝（密伝ともいう）についてもすでに種々の角度から考究されている。私見をまじえながらそのことに少しふれておく。

記録上に残る私伝としてよく取りあげられているのが日本最初の仏教外護者といわれている司馬達等である。『扶桑略記』引用の文献によるならば、公伝に先立つこと十六年、五三二年に來日して草堂に仏像を安置

して礼拝したという。^⑦ この記録の年次がはたして正確な歴史的事実を述べているかどうかは問題があるにしても、司馬達等があまりにも有名な存在であったから、公伝前後の活躍として特筆されたのであろう。したがって、彼はいわゆる私伝の代表的人物であるとみなしてよい。代表ということは、その他多くの私的伝来者があったと、いうことである。人名や事跡を具体的にあげることができないにしても、無名（無名ということとは、司馬達等のように権力者と関係を持つこと、あるいは秀でた才能によって有名になることではなく、民間の中でいわば庶民信仰者として活躍していたということの意味と、さらにその時代には有名であったが記録に残されなかった、あるいは記録されていたがその記録が消失してしまったという二つの意味がある。無名の仏教者の活躍を歴史上考へる場合、この二つに分けることが重要である）の多くの伝来者の存在したことは当然であらう。^⑧

中国や古代韓国と日本との文化交流は、『三国志』・「倭人伝」などの文献によれば、三世紀ごろから頻繁におこなわれている。^⑨ 中国から直接あるいは韓国を通じて、また韓国から直接に、渡来人や渡航日本人の帰国によるなんらかの仏教伝来があったことであらう。このことはたんなる推定ではなくして六世紀以前とみなされる古墳から仏具などが出土していることや、山岳信仰にかかわる寺院の開創を述べる記録など^⑩によって推定することができる。とくに地理的に見ても、九州北部が仏教に関しては大和より先進地域であったらう、とさえ主張されている。^⑪ 九州に限らず山陰や北陸地方も同じように考えてよいかもしれない。しかし、四世紀はもちろんのこと、五世紀における日本への仏教伝来についての具体的なことは不明であるといわざるを得ない。

推測できることは、五世紀から六世紀にかけて大和朝廷と古代韓国との交流が密になるにしたがって、仏

教信仰をもった渡来人の集落が増大し韓国系の豪族の数も増えてきたことであろう。また一方、日本固有の山岳信仰の中に道教や仏教が融合していったことであろう。公伝以前の仏教の出身はおそらくこのようなものであったとおもわれる。つまり、古代韓国からの渡来人の集落仏教および山岳信仰混入仏教が主流となつて、徐々に日本人へ仏教が浸透していったのが公伝以前の仏教事情であつた。

二、公伝の政治的社会的意味

このような土壌の上に政治的社会的意味をもつて公伝が位置づけられてくるのである。それらの意味を考へてみよう。

まず国際的にいえば、東アジアとくに古代朝鮮なかんずく百済と日本の政治的軍事的動向を視野に入れるならば、公伝は百済朝廷と大和朝廷との外交手段の一つであつたとみなすことができる。日本へ仏教などを贈ることが百済にとって外交的に大きな意味があつた。このことはすでに多くの学者によつて認められている。¹³ところで、百済にとつて大事なことであつたにしても、それを受け容れる日本側にも同様に大事なことであつてこそ贈与が成り立つのである。贈与された欽明天皇は仏教について中立の立場であり、崇仏の蘇我氏と排仏の物部氏とが対立し、敏達天皇は仏教を受容する立場を示していないし、用明天皇によつてはじめて崇仏され、聖徳太子の仏教へとつながっていく。¹⁴このような大まかな流れの背景にある大和朝廷の政治情勢を考慮に入れるならば、国家権力の確立のために仏教が公的に利用されたとみなしてよい。欽明天皇以前においても、あるいは仏教を公的に利用した権力者もあつたかもしれないが、少なくとも記録の上で見ると、公伝の公とは、国政の中に仏教が受容されていたことを示す語である、ということになる。中央集権の

国家仏教の視野のもとにおける仏教伝来が公伝なのである。

次に社会的にみるならば、渡来人の集団ないし豪族たちは経済力はもちろんのこと高度の文化技術を持っていた。稲作や養蚕をはじめとする衣・食・住の技術や、彫刻・音楽・絵画など芸術の多くは渡来人がもたらしたものであった、といわれている¹⁵。これらの人々の中に信奉されていた仏教を国家として公認することによって、豪族たちとの調和統一をはかっていったものとおもわれる。いわば仏教文化ともいえるべき共通の社会性をもった私伝仏教を公認することが公伝であったとみなしてよい。公伝の公は公認の公である。

欽明十三年の仏教公伝を載す『日本書紀』に聖明王が「是の法は諸法の中に於て最も殊勝なり」と讃え、欽明天皇が「未だ嘗て是の如き微妙な法を聞くことを得ず」と述べた、という記録は、¹⁶ 仏教を権威づけることによつて、各地の私伝の仏教を社会的に統一しようとした意図がありありと見受けられる。

二、国家仏教と学問仏教

百済でも、またそのもとである中国においても、仏教が朝廷権力すなわち国権と結びついていくために公伝ということが必要であった。またそのことが日本仏教展開に大きな影響を与えている。さきにも述べたように、国家仏教としての性格づけが公伝によつてはじまったのである。聖徳太子、そして白鳳・奈良朝仏教はまさに国家仏教であり、平安朝仏教に受け継がれてから徐々にそのありかたが変容しているとはいへ、日本仏教の大きな特徴の一つになっている。飛鳥時代には豪族たちの私的な寺院も多く、いわゆる氏族仏教であったが、白鳳時代より国家仏教へと展開してゆくのである。¹⁷ 政治的文化的に大勢力を形づくっていた古代韓国の各種（集団の種類はもちろんのこと、新羅・高句麗などの国の違いも含めて）の渡来人と在来人とを

統一する国家権力の形成にいかん仏教が必要であつたかということ、公伝以後二百年あまりの仏教の歩みがよく示している。

仏教を誇示する典型的なものは伽藍である。公伝以後、多くの寺院が造営されている。はじめは豪族の私寺が多いようであるが徐々に官寺へと移行してゆく。私寺にしる官寺にしる日本における初期の寺院は都城や国府に建立されている。山地寺院は白鳳以後のようである。百済はもちろんのこと新羅でも高句麗でも山地寺院が多かつた（李朝時代にはこれが主流になっている）¹⁸が、日本では、九州地方が山地寺院を受けているにしても、都会型の寺院が有力になっていることは国家仏教との関連において注目しておいてよい。

初期日本仏教のもう一つの特徴として、学問仏教をあげることができる。日本において学問らしい学問が成立し、思想らしい思想が展開していったのは聖徳太子であると主張する学者もいるほど、聖徳太子は政治家としてよりも古代日本の学者思想家として尊敬されている。その聖徳太子の学問や思想が仏教であつたこととはいうまでもない。日本は仏教によって学問・思想・文化が展開していったことになる。

聖徳太子の仏教の師は高句麗の慧慈であり、また百済の慧聡であつたといふ。中国北朝鮮系の高句麗仏教と南朝系の百済仏教の学問思想を共に受容したことになる。慧慈、慧聡の二人は日本最古の伽藍といわれている飛鳥寺に迎えられ大いに仏法をひろめたとなつたえられているが、おそらく中国南北朝系の学問仏教をひろめていったものとおもわれる。日本の学問思想の展開が古代韓国仏教と深い関係にあることをあらためて見直すべきである。²¹もちろん聖徳太子が遣隋使を派遣したことは有名な事実である。しかし、第一次派遣には百済が深く関与しており、第二次派遣には百済を経由したとみなされており、帰国にあつては新羅使の世話になつていふことを見逃してはならない。やはり古代韓国をぬきにしては聖徳太子の仏教は考えられた

いのである。²²⁾

聖徳太子以前においても、公伝の二年あとに百済僧曇慧ら九人、さらに道深ら七人が来日している。かれらが日本における沙門の始まりであると伝えられているが、曇慧も道深も共に三論と成実の学者であった。²³⁾

また、日本の最初の尼僧として有名な善信尼は、戒律を受けるために百済へ渡ったといわれているが、『日本書紀』に、学問に発遣さす、といい、さらに善信尼を学問尼と呼んでいるように、²⁴⁾戒律の学問を学ぶために、ひいては多くの経論を求めて留学したものとおもわれる。

聖徳太子以後いかに多くの学問僧たちが、百済から、高句麗から、新羅から来日して、三論、法相はじめ南都六宗といわれるほどのすぐれた学解仏教を築いていったか、しかもそれに伴って、有名な法隆寺や東大寺はもちろんのこと多くの絢爛豪華な寺院を建立する技術者や文化人が継続的に来日していること、また日本からの留学僧がいかに多かつたか、とくに七世紀後半統一新羅が成立してから三十年間あまり唐との交流はあまりなく、新羅との交流が多く、遣新羅使に伴ってたくさんの留学生が仏教を学んでいること、²⁵⁾などについてはすでに解明されているところである。

この学問仏教の伝統は現代の日本仏教にまで引き継がれている。仏教学ますます盛んにして仏教ますます衰える、ということが日本仏教の現状である、と指摘する人もいる。ともあれ、仏教公伝において、僧侶の来朝がなくて、仏像とともに「経論若干卷」、または「説仏起書卷一篋」(釋尊誕生の縁起物語)が伝来したと述べていることは、学問仏教という日本仏教の特徴を当初から示唆しているようにおもえてならない。寺院建立のために仏教は当然必要だったが、そのことよりも経論伝来を主張することに仏教公伝の意義があったのではなからうか。

四、公伝と僧侶来朝の問題など

公伝が僧侶の来朝にふれていないことは考えようによっては異様である。中国の場合、仏教公伝に諸説あるが、伊存から仏教を口授されたとか、迦葉摩騰・竺法蘭の二人を迎えて洛陽門外に白馬寺を建てた、と伝えている²⁶。古代韓国の三国の公伝は、高句麗の場合、秦王苻堅が使者と僧順道を遣わし仏像と経文を贈った²⁷といひ、百済の場合、胡僧摩羅難陀が来朝したといひ、新羅の場合、阿道あるいは沙門墨胡子が高句麗からきた、というように伝えている。いずれの場合も仏教伝来は僧が中心的役割をはたしている。仏法僧の三宝をもって仏教とするのであるから、僧ぬきでは仏教にならない。仏像や仏教の知識が入ってきただけでは伝来にはならない。なぜあえて僧にふれなかつたのか²⁸。

まず考えられることは、さきに述べたように、百済からの外交的贈与品として記録されていた（あるいは記録者がそういう意識を持っていた）こと、すでにいくばくかの僧侶が分散して存在していたこと、特定の僧侶を表向きに指定することが国内の政治にまきこまれる恐れがあること、公伝のときに名僧が事実いなかつたこと、などいろいろ考えられるがいずれもわたくしの憶測にすぎない。

なおついでに一言付け加えておくならば、『元興寺伽藍縁起并流記資財帳』による公伝に、仏教をわざわざ「太子像并灌仏之器一具」としていることは、たしかに太子像であつたかもしれないが、公伝を初伝とするのにふさわしい仏像として、釈尊誕生の太子像ということにした、とみなしてもよいであろう。『説仏起書』と同じように、日本における正式の仏教誕生を宣言したかつたのではないか。

さきに日本仏教の特徴として国家仏教と学問仏教の二つをあげたが、仏教公伝以前の仏教さらに公伝後の

仏教においても、病気の平癒や五穀の豊穰を祈る呪術としての仏教が盛行していたようである。²⁹ このことについては、百濟仏教（戒律仏教であったといわれているが）をはじめとする古代韓国の巫覡信仰の影響もさることながら、日本固有（東アジアのシャーマニズムにつながるものも含めて）の神祇信仰も視野に入れて論じなければならない。このような呪術的民間宗教、そして祖先崇拜の仏教は現在の日本仏教に強く根づいているのである。これらのことについてはいま論じる余裕も能力もないので、改めてまたの日をまちたい。

III 課題への雑考

日本仏教伝来について古代韓国がいかに大きな役割をはたしていたかを、とくに仏教公伝をめぐる諸問題について、照明の角度を拡散させながら不十分ではあるが、あれこれ論じてきた。門外漢の臆言である一笑に付してもらってもよいが、少しでも関心をひくものがあつたとすれば幸甚のいたりである。なお、課題というのには少々気がひけるが、以上論述したことに関連して気づいたことの若干を申し添えておきたい。

記録によれば初期日本仏教の出家者に尼僧がずいぶん多い。³⁰ これは当時の社会情勢にもよるが、尼僧が巫女（みこ）とつながるとすれば、巫覡信仰の影響を無視することはできないであろう。これに加えて、山岳信仰や修験道、道教との混淆などについての研究を深めることによって、初期日本仏教の実態が明らかになってくるであろう。戒律の学問を求めて百濟へゆき、学問尼といわれていた善信尼でさえもシャーマンとしての機能をはたすための尼僧であつたとみなす説さえある。³¹ 民間信仰をぬきにしては仏教の実態にふれることはできない。聖徳太子の仏教振興策が在来の土俗信仰の抑圧と表裏の関係にあるという説もある。³² 日

本仏教の展開は複眼視せねばなるまい。政治権力と結び付いた仏教教団や学問僧、あるいは有形文化財に付いての記録や資料が多いので、それらの研究は進んでいるが、山岳信仰などの民間宗教としての仏教研究はこれからの課題であるといつてよい。

民間信仰のうち、とくに古代の民衆道教については最近研究されつつある。④ 仏教伝来以前に、または伝来に付随して、道仏混淆したものが仏教の名において、日本へ移入されてきていることであろうから、古代日本人の宗教信仰解明のために道教研究は重要である。

道教といえば儒教が対比されてくる。仏教公伝後百年あまりの大化改新による律令国家形成と仏教の受容とは切りはなして考えることができない。律令体制は儒教によって支えられている。仏教の伝来受容にあたって儒教がどのようにつながっていたかということも一考を要するであろう。

さらにさきにも述べたように、土俗の観念や固有信仰をも含めて仏教の伝来と展開を考えねばならないが、とくに死者葬送について、死体観、靈魂観、冥界観などがどのように仏教の教理とかがみあわされていたのであろうか。死者の処理に僧侶がいつごろからどのように関わっていったのか。日本における火葬のはじまりは道昭（七〇〇年没）からであるといわれ、続いて持統・文武・元明・元正の各天皇が火葬に付せられており、それは新羅の文武王（六七一年没）の影響であるといわれている。^⑤ そのことと関係はないかもしれないが、僧侶といわゆる葬式との関係は日本ではじまったのか、韓国から伝来したのかどうか。聖徳太子による国家仏教、学問仏教の隆盛もさることながら（学問仏教を理解したのは、貴族階級や知識階級という一部の日本人ではなかったか）、無名の多くの僧侶たちによる死者葬送が、奈良時代の行基以後部分的に行われ、葬送仏教が日本仏教の特色となるのは平安中期以降である、といわれているが、やはり葬式は一般大衆

の日本人の心をゆり動かし、仏教が日本に根づく原動力になっていったのではないか。もしそうだとするならば、現在、日本仏教は葬式仏教であると批判されていることについて、仏教伝来受容の原初に還って、葬式仏教のありかたを見直さなくてはなるまい。このことの解明も重要な課題である。

葬式仏教の慣習土着化、呪術仏教の展開などが仏教の大衆化をもたらしたものとおもふ。ところで大衆化とは民衆教化、民衆救済のことでもある。道昭は『続日本記』によれば社会事業の先達者である。³⁶ 道昭に師事したのが行基である。行基が当時の権力的な仏教者たちの圧力に屈せず、民衆救済に大活躍したことは有名である。³⁷ かれらの少し先輩が新羅の元曉である。さきにも述べたように、この頃が日本と新羅との交流の最も親密なときである。元曉の影響があつたのではないかとの説もある。³⁸ 李朝時代からとみに傾向がつよくなつた韓国の山地仏教、江戸時代から定着していった日本の檀家制度、という大衆仏教を対比するとき、元曉、行基の韓日民衆仏教のありかたを改めて再考する必要があるらう。

このほかまだまだいろいろな問題が残されているらう。例えば、仏教公伝ごろの渡来人あるいは仏教者たちはどのような言葉を用いていたのか、³⁹ 漢訳經典の発音は何音であつたのか、またさきにふれた九州、山陰、北陸地方への韓国文化文物の伝来、とくに対馬との関係、あるいは平安朝以後の韓日仏教の交流、高麗大藏經の伝来、さらに仏教伝来とはいえないにしても、日本から韓国への仏教的な影響があつたのかどうか、などなどはじめ、そのほか多くのことを指摘し得るであらう。古代日本史、韓日仏教交流史、東アジア仏教史などの分野における学問的研究の意義の上において重要な諸問題であることはいうまでもないが、これらのことの解明が、現在から将来にかけての韓日仏教の親善交流および仏教の発展に寄与すること大であることを確認しつつ、とりあえずこの拙論を終わることにする。

註

- ① 佐々木教悟編『戒律思想の研究』一九八一、一〇 所収論文。
- ② 『アジア仏教史』第一巻、『シルクロードの宗教』一九八四、所収序文。
- ③ 仏教大系 第八、大日本仏教全書 第一〇一。
- ④ 田村圓澄『古代朝鮮仏教と日本仏教』一三八―一四二頁。
なお、凝然は法相宗伝来について四伝をあげる。
- ①道昭、②智通、智達、③智鳳、智鸞、智雄、④玄昉、すべて入唐僧である。これが興福寺の法相宗である。ところが玄昉より前に元興寺の神寂が六九三年新羅に渡り、義寂、道証、環興、太賢、遁倫らの法相学者が活躍していたころに、法相宗を学んで帰り、元興寺にもたらした。興福寺を北系といい、元興寺を南系という。南系が無視されている。また、三論についても三伝をあげるが、その第一伝の慧灌は高句麗人であるにもかかわらず、「大唐嘉祥大師に三論を受学した」ことを強調して、唐から日本へ三論が伝わっていることを述べている。したがって古代韓国の仏教はたんなる通過としてしか評価していないということになる。しかし中世は日韓の交流がなく鎌倉時代は韓国仏教と交流していなかったため、凝然はとりあけなかったのであって必ずしも韓国仏教を意識的に軽視していたのではない、という見かたもできることをつけ加えておきたい。
- ⑤ 百済聖明王の即位年次の推定から五四八年説も提唱されている(上田正昭『聖徳太子』)。なお金煥泰『百済仏教 日本初伝問題』(『仏教学報』二四)には『隋書倭國條』の所伝によって、仏教の初伝が五世紀初めであることを論じている。
- ⑥ 田村、前掲書一九―二三頁。古田紹欽『日本仏教思想史』一七頁。五来重『日本人の仏教史』一二頁
- ⑦ 田村、前掲書二四頁、五来、前掲書一三頁。
- ⑧ 五来、前掲書一四頁。
- ⑨ 田村、前掲書一四頁。そのほか日本古代史関係著書参考。倭王讚が司馬曹達を宋に遣わす(四二五年・文帝元嘉二年)と『宋書』に出ている。(『日本文化の歴史』三、一二〇頁)
- ⑩ 一九八九年十月五日、於松江市島根学芸会館、「89環日本海日韓国際交流会議」(テーマ「日韓交流五千年の歴史と文化」)における門脇禎二「古代仏教文化の国際性と地域性」はじめその他研究発表者の見解による。
- なお古代日本第一級の古墳として注目され六世紀後半に築造されたと推定されている藤ノ木古墳(奈良県、法隆寺の西)から歩揺が石棺内に見つかったことにより、仏教的散華の儀式が行なわれた、とする見かたもある。

- ⑪ 五来、前掲書一四一―一六頁。
- ⑫ 田村、前掲書二五頁。
- ⑬ 中村元「アジアにおける韓国仏教の位置づけ」（『日韓仏教』第一号）。
- ⑭ 重松明久「古墳と古代仏教」二二―四頁。古田、前掲書二二頁。田村、前掲書二二頁。なお天皇家や中央豪族たちの仏教受容については多面的に考察されなければならない。たとえば、国神と番神（仏教）をめぐる在来人と渡来人の軋轢、ひいてはそれが三輪山文化圏と飛鳥文化圏として形成されていったこと、その流れの中において天皇家は中立の立場をとっていた。聖徳太子は渡来人の飛鳥文化圏であるが、天皇自身は寺を建していない。つぎの舒明天皇によって仏教がさらに意欲的に受容されてゆく。それは両文化圏の対立を止揚したものであり、しかも第一次遣唐使派遣にみられるように大陸仏教の影響を見逃すことはできない。以後、天平時代の大陸仏教受容へと展開してゆくのであるが、一言でいえば、飛鳥仏教は三国（朝鮮）仏教、天平仏教は大陸（中国）仏教がリードしたということにもなる。
- ⑮ 田村、前掲書四六頁、二〇四―二〇五頁。
- ⑯ 古田、前掲書一八頁。
- ⑰ 田村、前掲書六一―六三頁。一六八―一七二頁。『日本書紀』によれば推古三二年（六二四）には寺が全国に四六寺あったという。（『日本文化の歴史』三、一八頁）。
- ⑱ 田村、前掲書五五―六一頁。
- ⑲ 家永三郎『日本史』。
- ⑳ 田村、前掲書一〇三頁。古田、前掲書三五頁。
- ㉑ 古田、前掲書四五頁。
- ㉒ 田村、前掲書九八頁、一〇二頁。
- ㉓ 鎌田茂雄、『朝鮮仏教史』三〇―三二頁。
- ㉔ 古田、前掲書三三頁。
- ㉕ 中井眞孝「七世紀の日朝仏教交渉」（坪井俊映編『東アジアにおける仏道二教の文化史的研究』所収）。
- ㉖ 『アジア仏教史』第七卷「漢民族の仏教」。
- ㉗ 『アジア仏教史』第一〇卷「東アジア諸地域の仏教」。金煥泰「韓国仏教史」二三一―二四頁、二九―三〇頁、三三一―三四頁。
- ㉘ 僧侶が二年あとに渡来している。註⑳参照。
- ㉙ 五来、前掲書二二―二〇頁。
- ㉚ 『アジア仏教史』第一〇卷第一章第一節「三国時代の仏教」。桜井好朗編『仏教と日本人』I「神と仏―仏教受容と神仏習合の世界」一〇二頁。

③① 田村、前掲書六六頁。古田、前掲書四四頁。

③② 田村、前掲書四四頁、六六頁。なお、註⑬でふれたように、三輪山文化圏を考慮に入れて善信尼が考察されなければならぬ。なおまた、このことに関連して、在来の国神の崇を鎮めるものとして蕃神の役割も考察せねばならない。

③③ 桜井編、前掲書一一二頁。

③④ 福永光司、『道教と古代日本』、『道教と日本文化』。

③⑤ 中井、前掲書七二頁。

③⑥ 桜井編、前掲書一〇二頁。

③⑦ 桜井編、前掲書一〇四、一〇六頁。行基の父高志才智も母の蜂田古爾比売も共に百済系渡来人である（田村、前掲書一八二頁）。行基が渡来人の系統であり、渡来系子孫の多い地方で主として活躍していることは、さきの葬式仏教と共に注目しておいてよい。

③⑧ 田村、前掲書一九三頁。

③⑨ 田村、前掲書六六頁。

平成七年度 研究報告

教化儀礼を考へる

福西賢兆

どのような教化の場にも儀礼を除外しては成立しないことは明らかである。とくに声明の業は、単に仏教儀式としての法儀を莊嚴するための伴奏音楽ではない。これを誦唱すれば、一切の俗事や雑念を払って禪定に入らしめるばかりでなく、人々をして、阿弥陀仏や極樂世界に憧憬の想念を強く起こさせ、自然に念仏を称える様になることを目的としている。したがって、声明を志す者は、三昧の境地に至つてのみ、初めて仏作仏行としての法儀を執行することができるのである。これは、まことにわれわれ法儀執行者にとって肝要な至言というべきであろう。まさに菩薩行の実践ともいう、上求菩提、下化衆生の修行である。『無量寿經』卷上には、「清風、時に発つて、五音の声を出だす。微妙の宮商、自然に相和せり」また「その音を聞く者は、深法忍を得て、不退転に住す」とあるところから、声明の博士は単に旋律型ではなく、ことごとく如来の金口説法であるとともに、獅子吼である^{いんげい}と信じてつとめなければならないのである。

以上の前提にしたがい、平成七年度の伝承儀礼、声明の研究は、引声を取り上げた。本年三月の公開講座を計画開催したのである。この講座開催については、大本山増上寺の絶大なご支援と東京教区の協賛を得た。あらためて感謝申し上げる。また総本山知恩院式衆会会員、大本山増上寺式師会会員、同雅楽会会員の出演により、声明の素晴らしさに大きな感動を与える公演になったと思つている。また、公演に先立ち講演頂い

た講師の法儀司・山本康彦師には、「引声法要」について貴重な論考を寄稿いただいたことを感謝し、研究ノートに掲載させて頂いた。引声の歴史的展開は、山本師の論考に詳細な記述があるので一読頂くとして、分室研究会にご出講頂いた天納傳中師の論文中、その一部を引用して引声と例時についての歴史を考えてみたい。それによると、「引声および例時作法は、慈覚大師円仁により、将来されたことは、次の各記録に明らかである。すなわち、『入唐求法巡礼行記』開成五年五月一日の項、また例時作法常行三昧は、円仁が開成五年（八四〇）五台山竹林寺の般舟道場において伝授して帰朝し、仁寿元年（八五一）に弟子達に始修させ、今日に至っている念仏三昧の流れを汲むものであるといえる。また、弟子の五大院安然（八四一—八八四）の『金剛界大法対受記』巻六、および承澄（一一〇五—一一二八）の『阿婆縛抄』第二百七胎曼釈上および、『前唐院第一御厨子宝物目録』などによって、法照（法道）が大暦五年（七七〇）に五台山に登り、竹林寺を建てて修していた念仏三昧・常行三昧の流れを汲む五台山念仏の法を円仁が将来したものが現行の例時作法や引声作法の原型であろうとすることができる。」（天納傳中『儀礼文化』第二十二号）

このように、円仁によって伝えられた引声阿弥陀経と引声念仏は、ともに広く天台と浄土に伝承され、現在、鳥取大山寺、京都真如堂、鎌倉光明寺、東京増上寺に演唱されているが、曲調は異なっている。本研究では、平成七年十月、真如堂に伺って、ビデオテープによる録画と録音テープに集録することができた。所員の外、関西在住の法式関係者が参加、研修した。経塔に納められた経本は文献としての価値が高いと思われるので、調査の機会があれば、光明寺本との比較研究に役立つと思う。光明寺は、奥付に大正五年五月二十日発行、編集兼発行者千葉満定、校閲者吉水諦立と記した折本が現用最古のものであるという。おそらく諦立師の弟子であった吉水大信師が若い頃に、以前の書写本を整理統合し、千葉満定師の名義で発行したも

のと考えられる。増上寺もまた同書を底本として使用している。また、昭和八年刊、千葉満定・中野隆元『浄土宗教学大系』所載の引声阿弥陀経は、前出のコピーと思われるので、それ以外の経本は存在しないと考えられる。異本が存在しないことで、声明の伝統が守られているわけである。また一つには、大信師の博士が解りやすく、廻線譜的要素を含んでいるからであろう。

つぎに、現代教化儀礼のテーマは、住職と寺族で行う教化シリーズの第三作目として、「修養会」を計画した。これは平成五年度の「入信式」、平成六年度の「誓戒式」に連続する、信徒教化カリキュラムの一環である。また本研究では、住職が布教や法式の専門的知識が無くても、マニュアルに基づいて実行すれば必ず成果を挙げられるよう計画したものである。しかし、平成六年度のテーマを、当初「一日授戒の研究」としたため、既存の一日授戒、すなわち、十二門戒儀による伝統的な授戒作法と名称が混同しやすく、内容の差異を鮮明にする意味で、「誓戒式」と変更し、報告書を平成八年二月に完成させたので、「修養会」は、平成八年度の「信徒教化カリキュラム」に組み入れ実施することにした。また、大正大学講師・福田行慈師の「日本における在家授戒の変遷」と題する論考を研究ノートに掲載させて頂いた。在家授戒の歴史を回顧しつつ、現行の授戒作法が十二門戒儀による菩薩戒の授戒で良いのだろうかという率直な疑問に対し、回答のキーワードを提供してくれるものと信じ、常に明日の教化を考える研究行動を進めてゆきたいと念じている。

宗教教団と社会的役割

鷲見定信

今年は宗教教団の社会的役割が問われた年度であったといえる。阪神・淡路大震災ではボランティアが話題となり、宗教教団もそれなりに救援活動をすすめたが、一般的には知られることが少なかった。マスメディアもあえて積極的なとりあげをしないという問題もあったが、その背景には宗教集団、とくに伝統的な仏教教団は社会的な問題に関心がうすい、という先入観があったのではないだろうか。

一方ではオウム真理教の問題は宗教とは何か、仏教とは何か、そして宗教者とは何かという課題を提示した。様々に氾濫する情報の中で、「オウム真理教が仏教というなら、なぜ仏教者がきちんとこたえないのか」という批判がでてきた。そしてその批判の裏に、僧侶は僧侶としての役割を果たしていないのではないのか、僧侶と世俗に生きる人々とどこが違うのか、少しも違わないのではないのか、という安易な憶測を感じたのは私だけではないと思う。そして宗教法人の問題である。オウム問題と関連して浮上してきたこの問題は根源的な問いかけをしないままに人々の賛同を受けた形で短日のうちに決定がなされた。これも様々な政党間での争い、思惑が主要な要因であるように推定されるが、オウム問題という衝撃を梃に一気に事が運ばれたのである。

こうした様々な現象のなかで、今宗教が問い直されてきている、という感覚を持たない人はいないのでは

ないだろうか。しかし問われているのは宗教集団の社会的役割という機能の場面であるとの思いがある。

宗教といったとき、それは教えという思想的側面、行為という儀礼的側面、そして教団という組織的・集团的側面などの統合体としての現象をさしている。この他にも重要なのは人間であろう。人間つまり宗教者はこれらの諸側面を有機的に結びつける存在である。こうした目に見える形を持ったものが宗教という言葉もしくはイメージを構成している。しかしこの諸要素によって構成される現象は何も宗教ばかりではない。宗教といったとき、それは何を持って他の文化現象と異なるのか。それが「へ聖なるもの」の存在であり、その「へ聖なるもの」の関わりの中で人間の問題、世界の問題を見つめ、考え、受け止めようとするところに宗教の特色があるといわれている。

こうした見方によって現在の宗教教団、とくに伝統的仏教教団への世間一般の問いかけは教団（各寺院）が宗教的な場面においてだけでなく、現実の人々の苦しみに対応してほしい、つまりは社会的な役割への期待があるがそれが満されてはいないのではないか、という事だと思ふ。

こうした教団、寺院の社会的な役割への認識が以下の研究のメインテーマとなっているのは決して偶然ではない。

「葬祭仏教の総合的研究」がめざしたものは、現在の様々な問題を生んでいる友人葬やイベント化した葬儀などの在り方、戒名にみる費用の問題、散骨などの葬法、墓地問題など現実的な問いから生まれたものである。

「浄土宗義と現代」は、現実の宗教の現場と宗義の間には距離が在り過ぎる、経験科学の世界観に育まれてきた人々に、霊魂や来世の問題はどのようにといたらいいのか、という率直な疑問から発したものである。

「新宗教研究——新宗教における布教・組織の研究」は、浄土宗教団が社会的機能を十分發揮するために、組織論の上から新宗教を考える必要から生まれた。新宗教は伝統的な宗教である仏教、神道が檀家・氏子システムでテリトリーを固めていた網から漏れた人々を対象に教化を進めてきた。そのために独自の戦略を開発してきたのである。個人を対象とする手法である。とくにいえば、かつては都市部に流入した宗教的背景を喪失した人々であり、現在では若者たちである。こうした対象の開発と徹底的な人間関係の再構築にもとづく伝達方法は伝統的教団にとっても重要な意味をもっているのではないかという問いであった。

「開教調査研究」は、ハワイ開教区の浄土宗寺院と他宗派の仏教系寺院、新宗教教団、日系キリスト教などの日本宗教（日系宗教）の実態と問題点をとらえようと試みた。この意図はハワイ浄土宗教団が抱える問題は浄土宗という教団だけの問題ではなく、ハワイの日系宗教全体の問題ではないかという問いと、またハワイという地域だけに特有の現象ではなく、近い将来の日本国内での問題ではないかという視点によっている。日本人または日系人ひいては異なる民族の人々にたいして日本に生まれ、成長してきた宗教がどこまで普遍性を持つことができるか、いや見方をかえて「普遍的宗教」という枠組みから日本宗教を見つめ直すという発想の転換である。しかしこの問題はハワイを越えてアメリカ本土、ブラジルとの比較調査による必要があることも知らされた。

「生命倫理研究」も、脳死・臓器移植問題を契機にしてターミナルケア問題をとらえたが、中心テーマは寺院に身を置く僧侶・寺院・寺族がターミナルケア研究が蓄積したノウハウを学ぶことで、心身にハンディを持つ人や、死の恐怖におののいている人にこれまで以上に優しく触れ合うことができるようにと考えた上でのことであった。

「僧侶（宗教的指導者）養成の基礎的研究」は、現代という時代の中で、僧侶の役割・機能も新たな側面が求められてきている。そうした中でこれまでの制度でいいのか、という現実的な問題とともに、僧侶、教化者、宗教者はどの様な概念なのかという本質的問題に立ち返って考えてみる必要があるのではないだろうか。時間のかかる問題ではあるが、いくつかの場面に分節化して順次に結果を出したいと予定している。

「国際・環境保護研究」は、アジアにおける仏教者が環境問題とともにエイズ問題など社会的な問題に積極的に関与している現状に触発されて、仏教者が社会問題にどのようなスタンス、理念をもちうるかという問いを掲げたものである。

「仏教と社会福祉に関する総合的研究」も、生命倫理問題、アジアの仏教者の活動、ひいては浄土宗義と現代のテーマとも密接に関連するものであると同時に、社会福祉が浄土宗または浄土教とどのような位置関係をとることができるのかという課題を中心としている。

以上の幾つかの課題は、浄土宗教団の社会での位置を明確にするための研究であるといつてよい。これまで個々の問題として論じられることが多かった課題も、本研究所というひとつの場で考えることによって、有機的な関連を持ちやすくしているという利点が生まれた。事実新しい課題はつねにこれまでのどこかの研究、または複数の研究班からの問いとして発せられて、具体化してきたのである。現代における宗教教団への役割に対する期待に対して積極的な教化をおこなうためにも、これらの研究は意味あるものと思われる。

一、葬祭仏教の総合的研究

細田芳光

日本仏教は、その実態として「葬祭仏教」としての特質を有してきた。これは、わが浄土宗も例外ではない。

本プロジェクト研究班は、これを過去・現在にわたって総合的に調査・研究し、その望まじきありようについて提言し、葬祭を踏まえた新教学が樹立できるように今日の視野で基礎分析を進めていこう、という趣旨で平成五年十月にスタートした。以来二年半の研究期間を経て、本年三月末付で成果報告を提出し、一応その幕を閉じることになった。その間、浄土宗全寺院を対象とした葬祭の現状についての第一次アンケート調査の実施（平成六年七月）、公開シンポジウム「葬祭仏教を考える」の開催（平成七年二月、於大本山増上寺、『宗報』平成七年六月、七月、八月の各号に掲載）などをはじめとし、月例研究会

や研究発表会、東西に分かれての連絡会の開催など、継続的に研究活動を行ってきた。

今年度は、主に檀信徒や一般人を対象にした第二次アンケートの作成と調査を実施し、現代人の「葬送」に関する意識・態度の実態を明らかにしようと試みた。平成七年十月から十二月にかけて、関係寺院や関係学校の協力を得て幅広く調査を実施したが、約一千五百件の回答が得られ、貴重な資料となった。集計および分析は広瀬研究員を中心に鋭意進められてきたが、その内容については別途研究成果報告書「葬祭仏教・その歴史と現代」に収載する。

以下に昨年四月以降の研究会活動のあらましと研究成果報告書の概要および研究班メンバーを記して、今年度

の研究報告としたい。

一、研究会活動

●平成七年四月十八日 於・佛教大学 伊藤研究室

第二次アンケート調査について

●平成七年五月十一日 於・佛教大学四条センター

第二次アンケート調査票作成について

●平成七年七月二十六日 於・佛教大学 伊藤研究室

第二次アンケート調査票作成について

●平成七年九月十八・十九日および二十一日 於・総合

研究所

第一次アンケート調査の問題点について

第二次アンケート調査の実施について

研究成果報告書について

●平成七年十月三十一日 於・佛教大学四条センター

特別講演「浄土教学と葬祭仏教」(講師・佛教大学学

長 高橋弘次師)、同「浄土教思想と葬祭仏教」(講

師・東洋大学教授 河波 昌師)

●平成八年一月二十六日 於・佛教大学 広瀬研究室

第二次アンケート調査の集計・分析について

研究成果報告書について

●平成八年三月一日 於・佛教大学 総合研究所分室

第二次アンケート調査の集計・分析結果について

座談会の準備について

●平成八年四月十二・十三日(予定) 於・総合研究所

第二次アンケート調査の集計・分析結果の報告

座談会「葬祭仏教の諸問題と今後の課題」

二、研究成果報告書「葬祭仏教・その歴史と現代」概要

1、歴史篇

・仏教と葬祭——「葬祭仏教の総合的研究」序説

(伊藤唯真)

・葬祭仏教観の構造とその変遷 (池見澄隆)

・葬儀執行者の変遷と死の意味づけの変化

(村上興匡)

・浄土宗葬儀式の恋遷

(神居文彰)

大学前学長・文学部教授)

・浄土真宗と葬祭儀礼

(大村英昭)

藤井正雄(総合研究所嘱託研究員、大正大学文学部教授)

2、現代篇

・浄土宗葬儀式の儀礼構造と現代的課題

松濤弘道(同嘱託研究員、上野学園大学国際文化学部教授)

(藤井正雄)

・米国における葬送慣習の変遷と最近の動向

池見澄隆(同嘱託研究員、佛敎大学文学部教授)

——わが国との対比において

(松濤弘道)

広瀬卓爾(同嘱託研究員、佛敎大学社会学部教授)

・現代人の葬祭に対する態度の研究

(広瀬卓爾)

大村英昭(同嘱託研究員、大阪大学大学院人間科学部教授、浄土真宗本願寺派敎師・同派敎学研究所教授)

・現代における葬送習俗の変容

(鷺見定信)

3、資料・付録篇

・関係資料・参考文献

(伊藤真宏)

村上興匡(文化庁文化部宗務課専門職員、共立女子大学兼任講師、天台宗敎師)

・第一次アンケート調査報告(広瀬卓爾・佐藤良文)

・第二次アンケート調査報告(広瀬卓爾・伊藤真宏)

・シンポジウム・講演等記録

鷺見定信(総合研究所主任研究員)

(細田芳光・佐藤良文)

神居文彰(同嘱託研究員)

三、研究班メンバー

伊藤真宏(同嘱託研究員)

細田芳光(同研究員)

伊藤唯真(研究代表・総合研究所客員教授、佛敎)

佐藤良文(同研究助手)

一、浄土宗義と現代

— 現代浄土宗の問題点の把握と整理 —

袖山栄輝

梶村昇先生を代表とする本プロジェクトが、大きく三つの柱から構成されていることはすでに述べてきた。すなわち、『新・百四十五箇条問答』『新・法然上人法語集』『消息編』、『論文集』がそれである。いずれ出版してその成果を聞きたいと希望しているが、その概要については本号掲載、太田研究助手の「研究ノート」に詳述されているので、まずはそちらを参照されたい。

さて、その三つの柱のうち、中心的な役割を担うのが梶村研究代表提言による『新・百四十五箇条問答』の作成である。この問答集作成の目的は「今日、浄土宗の教えをいかに徹底・具体化するか」にあるが、問題設定を必要とするこのプランは、本プロジェクトのサブテーマ

である「現代浄土宗の問題点の把握と整理」を同時に果たし得るものと思われた。研究班では各自問題意識の赴くままに問答の凡例を作成し、それらを教師各位に提示して宗内の関心を高め、広く質問を指摘して頂くこととした。周知の通り平成七年四月号から七月号まで『宗報』紙面において、第一回「愚痴の念仏」（四月）、第二回「凡夫と他力」（五月）、第三回「家と宗教」（六月）、第四回「お墓について」（七月）と各月ごとにテーマを設定して凡例を掲載し、関連する具体的な問題、ご意見を期待することとなった。実際幾つかのご高見を頂戴し、また浄青会など機会を得ては、真摯なご意見を少なからず頂戴してきたが、残念ながら大きな反響を巻き起こすまでに

は至らなかつた。したがって、研究班では独自に問答集の目次立てをプランニングすることとなつた。目次内容については前掲太田師の論文を参照されたい。

また、この間、問答の体裁について、一回一回に試行錯誤を重ね、「問・答・解説・典拠」の形式から、テーマにそつて関連（あるいは派生、誘導）する問答を繰り返す一連の問答に対し解説・典拠を付す形式が、時によつて効果的であることを確認した。

作成上の問題について述べるならば、回答の典拠となる経典や法然上人のお言葉の意図を正確に把握しなければならぬことが挙げられる。どういふ事かというところ、例えば凡例にあつた「お墓」（『宗報』平成七年七月号）であるが、お墓について積極的に肯定する「典拠」を法然上人のお言葉から見出すことができなかった。しかし「なぜお墓参りをするのか」「浄土宗としての意味付け」は絶対に必要である。そこで釈尊の所説を典拠としたのであるが、ともかくは釈尊の所説と宗祖上人の所説の整合性を図る必要が生じた。そして結果的には、片や墓石

に対して否定的な宗祖のお言葉、片や積極的に支持する釈尊のお言葉とが対比して提示されこととなつてしまつた。無論、宗祖のお言葉が、あるいは釈尊の教えが、文脈のどこに位置していたのか、誰に対して述べたものか、その意図はどこにあつたのか、また時代背景はどうだつたのか、などを確かめた上で引用すべきであつた。この点について「経典等の切り売り」とのご批判を頂戴したのは当然であらう。この点は、後の問答作成に限らず、第二の柱『新・法然上人法語集』の編纂においても充分留意すべき点として取り上げられた。何故なら、一々の法語それぞれは、上述のような条件のもとに述べられたものであらうから、その設定条件を理解しない限り、「切り売り」を「継ぎ接ぎ」して教化の現場に持ち込んでしまふ危険性を懸念しなければならないからである。

次に第二の柱はこの『法語集』である。これは「問答集」を作成する際、典拠を索引するに当たつての補助的な役割を担つてプランニングされたが、先に懸念された問題をクリアするためには、『新・問答』作成の前提と

して準備しておくべきものであり、『法語集』完成の後、『新・問答』に着手した方がより良い順序であった。しかしながらこの『法語集』については、教化の現場において最も求められている資料の一つと考え、早急に出版できるように準備を進めている。昨年度の報告の通り、上人のお言葉の中でも最も対機的な側面を顕していると思われる『消息編』から編纂を進め、声に出して読んだ場合の読み易さもある程度意識した校訂を施し、これに現代語訳を付した。また後学に役立つよう宗祖上人が引用した経論などについては、『浄土宗聖典』や『浄土宗全書』の掲載箇所を明示し、語句の解説もなるべく現代語訳の中で消化するよう努めた。さらに索引項目も細かに指示している。またその目次立ても『新・問答』のそれと対照できるように検討し、有機的なつながりが生じるよう図った。

最後の『論文集』は研究メンバー個々の研究の集成であって、昨年度それぞれが取り組む方向性が示され、本年においてその研究内容をまとめていただいた。

今日、社会において、あるいは個人の内証において宗義を具現化しようとする場合、一々の宗義の普遍性と対機を前提とした有限性の二者をいかに見極めるかが非常に大きな意味を持つっていると指摘できよう。そのために『法語集』をプランニングしたのと同様、宗義に関する基礎的な資料が、「切り売り」の「継ぎ接ぎ」がないような形式を以て全教師に提供できるように、継続していく必要がある。

三、浄土宗典籍・版木の研究

— 浄土宗寺院所蔵文献類調査整理研究 —

竹内 真道

〔目的〕

浄土宗寺院において、その寺の住職さえ自坊に何が所蔵されているのか知らないまま、また、什物帳で所蔵していることは知っていても蔵の中にあつて一度も見たとがないまま、黴や虫食いによつて損傷していく文献類は多い。また中には、本堂や庫裏の新築・改築などで、その寺院所蔵の文献類が廃品として処分されたりする例もある。しかしこれらの中には貴重な文献類が存在するのである。

よつて、これらの文献類を調査整理し、各所蔵寺院にその存在価値を認識してもらい、保存し後世に伝えていくことがこのプロジェクト研究の目的である。

〔これまでの経過〕

本プロジェクトは平成五年十月より計画され、平成六年四月より調査研究活動に入った。まず、既存の情報を調査整理するため、浄土宗事務庁の許可を得、『浄土宗寺院名鑑』掲載の全浄土宗寺院のデータ及び昭和四十三年の浄土宗勢調査記載の寺院什物（掛け軸・古文書・記録等）を、浄土宗総合研究所分室のパソコンに全て入力した。これによりどの寺院にどのような文献があるか、前もつて把握できることになった。（データ漏れを防ぐためこれらは厳重に分室で保管している）

次に平成六年九月に『宗報』にアンケート（「浄土宗典

籍・版木の研究」へのご協力をお願い——お寺の古文書古書籍の保存状況をお知らせ下さい——」を載せ、回答のあった寺院のうち「整理に急を要する」とした五箇寺を調査し、このうち二箇寺はほぼ終了した。またこれと平行して、『全国寺院名鑑』『増上寺史料集』『浄土宗全書』等に掲載の浄土宗寺院所蔵文献類をパソコンに入力し、これは現在も続行中である。

〔調査方法〕

調査依頼のあった寺院での調査は以下の手順をとる。

- ・ 保管現状の記録（写真などで記録する）。
- ・ 全文献類の大まかな分類・並べかえ。
- ・ 上記分類に基づき、通番（仮番号）を付した付箋を全文献類に挟む。
- ・ 番号順にパソコンに入力（データベース化）。但し場合によってはカードでとることもある。この時、書名・著者・編者・奥付等を記録。必要あれば順番の並べかえも行う。

・ 再度の並べかえ。

・ 通番（正式なもの・目録番号）をパソコン入力。

・ 所蔵者の許可が得られれば、通番ラベルを添付。

・ 保管場所に目録番号順に收藏。

・ 防虫剤を置く。

○ 所蔵寺院の許可を得て、重要文献は写真・マイクロフィルムに撮り、調査研究する。

○ 調査対象寺院の文献類は悉皆調査を原則とし、簡易目録を作成し所蔵寺院に渡すことでその寺院の調査を一応の終了とする。

〔平成八年三月現在までの調査状況〕

現在までに調査した寺院、また現在調査中の寺院の調査状況は以下の通りである。（寺院名などは所蔵者の管理上のこともありここでは伏せておく）

京都教区 古書籍五六七点 調査終了 簡易目録作成中

新潟教区 古書籍六六八点 黄檗版大蔵経 古文書 調

査ほぼ終了 簡易目録作成中

静岡教区 古書籍約五〇〇点 大藏經一部 調査ほぼ終了
簡易目録作成中

大阪教区 古書籍約四〇〇〇点 大藏經 卷子本 古
文

書 調査中

岐阜教区 古書籍約二七五点 古文書 調査中

〔今後の実施計画〕

このプロジェクトは長期にわたる継続・人員・費用が必要であり、一応平成十四年三月終了の予定である。平成八年度も『宗報』にアンケートを載せ、調査依頼の回答をよせた寺院を調査する。また調査終了の寺院についてはその結果及び研究成果を所蔵寺院の許可を得て、何らかの形で発表する予定である。

このプロジェクトは往々学者が行う学問的関心のある一部調査とならないよう、一寺院文献類全調査を基本とし、対象寺院に調査した文献の簡易目録を渡して、喜ばれる結果となるよう努力してすすめていきたい。

四、新宗教研究

—新宗教における布教・組織の研究—

武田道生

はじめに

本プロジェクトは、副題にもあるとおり、布教や活動組織に特徴を持つ代表的な新宗教の教団を比較研究することによって、その問題点や利点を学ぼうとするもので、本年度は予備研究年度も含めると四年目の最終年度である。そこで、これまでの研究経過の概要と本研究の主旨を概略することから始めたい。

研究プロジェクトの目的

周知のように、伝統仏教は、〈家族〉を超えて継続する〈家〉を中心とした従来から固定した檀信徒教化が布教活動の中心の対象であった。明治以降の都市化・近代化のなかで、都市部に新たに定住した個人や家族は、多く

の場合、親や長男の引き継いだ宗教（伝統仏教）と関係が希薄になり、あるいは精神的には全く拘束がなくなってきた。たとえば、親やそれを引き継いだ長男が浄土宗でも、次男や三男は、寺や墓地が近いとか住職が気に入っているなどといった個人的な理由から、寺院を選んだりし始めている。伝統宗教においても、親族間の宗教的拘束が、精神的にも物理的にも弛んで来ているのである。都市において拘束の緩やかになった第一世代家族に対して、伝統仏教はおもに葬儀や法事の依頼をきっかけとして檀信徒関係を結ぶという形でいわば消極的布教化を凶っていった。これに対して、主に都市に教勢を伸ばした、あるいは都市に誕生した新宗教は、都市生活の意

味と「家族」の意味とそこでの生きがいを宗教的に与える都市の新しい共同体を、教団への参加という形で個人や夫婦を中心とした「家族」に提供してきた。彼らの生活上の悩みや関心は、妻や夫や子供やいろいろな立場で共有され、布教対象として個々の家族を超えて横断的に組織化されてきた。

こうした新宗教の進出を見てくると、伝統仏教にはおおくふたつの問題があるように思われる。ひとつは、檀信徒以外の未信者への布教が疎かにされてきたことであり、もうひとつは、教化活動が各々の家を単位としたものであり、檀信徒間を横断的に結ぶ組織化された教化があまり行われてこなかったことである。もちろん個別の寺院単位では、こうした点に早くから対応し、実践している寺院もあろうが。

対象教団と研究方法

【対象教団】 この目的のためにリストアップされた

教団は、日本の新宗教教団で歴史的にも最も古く伝統的な布教方法と組織展開を見せる天理教・本門佛立宗、昭

和前期に大都市部で展開し大教団となった霊友会系教団の代表的なものとして立正佼成会、戦後圧倒的な伸展を見せた創価学会、そしてオイルショック以後若年信者を中心に急激な成長を見せてきた真如苑、という歴史的文化的に成立・展開の異なる五教団である。

【初年度】 これらの教団を含めた日本の新宗教教団の特徴の概要を、特徴別に各研究員が報告する予備研究を始め、新宗教教団の現場を实地調査し理解するために、奈良県の天理教本部に赴き、布教現場の問題点や教団の歴史、実際を見学し、肌で理解を深めた。

【第二年度】 各種文献の収集を中心とした理論研究を中心に活動した。

【第三年度】 上記五教団の具体的研究に着手し、教団内研究者に直接講演を依頼し、質疑応答を行った。まず五月には、新宗教の組織論研究の第一人者である、東洋大学社会学部教授の西山茂氏に「新宗教の布教・組織の特徴―その総論的考察―」と題して、明治期以降の日本の新宗教教団主な布教・組織の在り方が歴史的展開の中で分析さ

れた。この鳥瞰的視点を得て、今後考察していくことになつた。六月、立正佼成会付属の中央学術研究所研究員の梅津礼司氏が、「立正佼成会の布教と組織」と題する講演を行つた。十一月には、真如苑広報部の西川勢二他三氏によつて「真如苑の布教と組織」講演が行われた。十二月には、天理教おやさと研究所助教授の佐藤浩司氏に御来駕頂き、「天理教の布教と組織」の講演を頂いた。一月には、本門佛立宗佛立研究所副所長の木村玄妙氏によつて、「本門佛立宗の布教と組織」の発表が行われた。佛立宗のへお講と呼ばれる独特の信者組織の現状と問題点について率直な意見の交流が行われた。二月には、創価大学教授の中野毅氏によつて、「創価学会の布教と組織」に関する発表が行われた。この発表では、創価学会が、その設立以来の活動形態と現在における教団の巨大化に伴う組織の膠着化、不活性化に関する問題点などが明らかにされた。

本年度の活動と成果

本年度は、昨年度までの研究成果を踏まえ、各講演者が本研究プロジェクト研究員となつて、全研究員の講演

の内容検討を行つた。毎回の講演は速記を取り、活字化を行つていて、その度に各講演者全員に送られていた。三月には本門佛立宗の木村玄妙氏を除く研究者が一堂に会して、円卓会議を行つた。司会進行は、本プロジェクトの責任者である研究員の武田が担当した。

二時間に及ぶ会議は、昨年度までの各研究員の発表を踏まえ、各自の発表教団の、布教方法や信者組織の形態の問題点、あるいは独自の自主性や有効性の指摘と理解から始まつた。特に、教団の誕生した時代から現代まで大きな変化を経てきた教団の持つ悩みや問題点が大きくクローズアップされ、伝統教団と比較対照する重要な共通問題が浮かび上がった。さらに、現代社会に対する共通する認識としての、個人化した人間関係が布教上の重大な壁であるとの共通認識も確認された。

本会議の内容を含め、昨年度の各研究員の講演は、年度内に文書として報告する予定である。本宗の布教・組織の在り方を再考し、還元でき得る方法や示唆を提示できるものとなることが期待される。

五、現代教化儀礼に関する研究

—住職と寺族で行う授戒儀礼「誓戒式」—

熊井康雄

「住職と寺族で行う教化儀礼」を旨指して発足した当研究班は、最初のテーマを「一日授戒」として研究を開始した。授戒の権威である大正大学教授・宮林昭彦先生を講師にお招きしての研究會開催をはじめとしてスタッフによる研究會議をかさね、テーマとして一日授戒を取り上げた理由及び研究経過を平成六年度浄土宗総合學術大会において中間発表したことは『教化研究』第六号に掲載のとおりである。

一日授戒は、現在でもいくつかの実例を見ることができ、これらはいずれも授菩薩戒儀（十二門戒儀）による授戒であり、単に授戒會の日程を短縮したと考えられるものが殆どである。われわれは中間発表案で、一般

寺院での教化儀礼開催を容易にするための条件として、

☆一般寺院で、大きな負担を伴わず開催可能であり、

☆住職と寺族程度の小人数で実施でき、

☆特別な心得をあまり必要とせず、

☆檀信徒の時間的・経済的負担を出来る限り少なくする。

ことを掲げ、このような条件のもとで十二門戒儀を扱うことは、ただ簡略に走るだけで宗門の重大事である伝法の軽視にも繋がりがかねないとの考えから、全く新しい一日授戒儀礼の考案を旨指し、

☆授戒本尊を阿弥陀如来とする。

☆授戒の内容を◇三帰◇懺悔◇正受戒◇説相の四箇条に

集約する。

☆正受戒では、三聚淨戒を授け日課誓約を行う。

☆説相では、五戒を説く。

ことを提唱したのである。しかしながらこれについてはその後、

☆一日授戒の名称は現に宗内で一般に用いられており、

十二門戒儀以外の授戒儀礼に同じ名称を用いるのは混亂のもとである。

☆一日の授戒で戒牒を授与するのかどうか、もし授与するのであれば正式な授戒会を無視するものではないか。

☆宗祖は師叡空から円頓戒の正統を受け継がれていることを考えるならば、浄土宗で授戒という以上は当然十二門戒儀である。

☆その意味からも授戒本尊は釈尊でなければならぬ。等、貴重な意見が寄せられ、改めて授戒儀礼の在り方から再検討することとなった。

その後、実際に授戒会の勸誡に豊富な経験をもたれる、八木季生、大屋瑞彦両先生を講師とした研究会を開催し、さらに十数回に及ぶスタッフ会議をかさねた結果、次の

ような結論を得たのである。

《目的》

今回われわれが提唱しようとするのは、正式な授戒会を簡略にしたものではなく、入信式を済ませた檀信徒に仏教徒としての生き方を示すための教化法である。言い換えれば、結婚式等に取り入れられている授戒作法を独立させて、内容の充実を図った儀礼であり、戒牒・戒名を授与することはその主目的ではない。

《名称》

一日授戒から誓戒式に改める。これは十二門戒儀による授戒ではないことを表すとともに、阿弥陀如来を本尊とした授戒儀礼を可能とするものである。

《内容》

授戒内容を次の四箇条とする。

◇開導 ◇懺悔 ◇説戒 ◇日課誓約

説戒では、戒の精神として「七仏通誡偈」を説き、実践法として「三帰」「五戒」を授ける

受者にとつて最も印象深いとされる懺悔会を日程に組み入れる

戒牒・戒名はこの段階では授与しない。入信式・誓戒式・修養会（次期提案）を修めた受者に仏道号等を授与することを考慮する。

以上の方針がほぼ固まったのは、平成七年六月のことである。その後「誓戒式実施マニュアル」の作成を中心とした執筆作業にとりかかり、度重なる修正を経て、平成八年三月に左記を内容とする研究成果報告書を提出、本研究の纏めとした。

尚、大正大学講師・福田行慈先生にご執筆いただいた「日本における在家授戒の変遷」は、本号「研究ノート」に掲載している。

―住職と寺族で行う授戒儀礼―「誓戒式」

一、授戒の現代的意義

「住職と寺族で行う授戒儀礼」の研究概要と、

授戒儀礼を取り上げた理由について記した。

二、日本における在家授戒の変遷

授戒儀礼を取り扱うにあたり、在家授戒の歴史について大正大学講師・福田行慈先生に研究執筆いただいた。

三、研究会講義抄録

大正大学教授・宮林昭彦、浄土宗布教師会・八木季生、青森教区教区長・大屋瑞彦の各先生を講師に迎えて開催した研究会の講義記録を収載した。

四、誓戒式マニュアル

特別な心得を必要としなくても実施できるような誓戒式のマニュアルを準備・作法説明・勸誡講話・戒師説草に分けて作成した。

六、開教調査研究

—ハワイ開教区の実態研究調査—

水谷浩志

開教調査研究班では、平成五年度よりハワイ開教区の

研究調査を継続してきたが、この度、今日までの研究調

査の成果を、『浄土宗ハワイ開教区研究調査報告書』としてまとめあげた。

今回は紙数の関係上、その詳細についてこの紙面で述

べることは許されないが、その代わり、報告書の目次を

掲載して、どのような研究調査が行われたのかを簡単に報告することとする。

なお、報告書は後日、関係諸団体に配布される予定なので、詳細については浄土宗総合研究所開教調査研究班までご連絡いただきたい。

浄土宗ハワイ開教区研究調査報告書 目次

研究調査篇

はじめに 当研究の目的

第一章 ハワイ開教区の概要

第一節 開教区とは——その歴史と展開

第二節 ハワイ開教区の環境的特性(人口・産業等)

第二章 研究調査結果

第一節 研究調査の概要

1 今日までの主な研究及び調査報告の概要

2 今回の調査内容と手段

第二節 研究調査結果

- 1 開教区の現況（宗勢のあらまし）
 - ・寺院について
 - ・開教使について
 - ・開教区制度の組織構造について
- 2 寺檀関係
 - ・ハワイ開教区におけるメンバー制の特徴
 - ・メンバーシップ（檀信徒数）の増減
- 3 教化活動の実態
 - ・教化団体組織の有無とその活動状況
 - ・恒例／臨時法要の奉修状況
 - ・非檀信徒への伝道活動の状況
 - ・教化設備及び教材の充足状況
 - ・檀信徒の宗教的／非宗教的ニーズにたいする対応の実際
- 4 寺院を取り巻く環境の変化
 - ・社会教化活動の状況
 - ・日系人社会の変容の現状
 - ・人口の動態調査
- 5 寺院経済の実状
 - ・メンバーである家族構成員の移動調査
 - ・寺院の財産状況と経済的基盤
 - ・寺院経営の収支内容とその特徴
 - ・寺務外就業の実態
- 6 開教使の生活状況の実態
 - ・開教使の生活水準（各種経済指標との対比）
 - ・教団との雇用関係と生活保障制度
- 7 開教区における人的資源活用の現状
 - ・現在の人材養成制度
 - ・開教使および寺族の研修活動
 - ・教化団体構成員の研修活動
- 8 開教使の意識
 - ・教化活動上の問題点
 - ・寺院運営上の問題点
 - ・将来の展望
 - ・宗門に期待すること
- 9 総括的視点

——日本の現状との相違点を中心に

第三節 ハワイにおける他教団の研究調査結果

1 教団別報告 全十九教団

(報告項目)

一、教団名

二、歴史

三、教団の組織構造と聖職者養成法

四、教団の規模と最近の趨勢

五、宗教活動の特徴と問題点

六、今後の展望

七、その他

八、分析

(仏教系)

天台宗別院

パロロ観音寺

高岩寺

曹洞宗別院

プウネネ日蓮宗教会

本派本願寺別院

モイリリ本願寺

ミリラニ本願寺

ハレイワ真言宗弘昭寺

(神道系)

ハワイ大神宮

(キリスト教系)

ホノルルキリスト教会日本語部

カフルイ日系キリスト協会

マキキ聖城教会

オリベットイ・バプティスト教会

チャーチ・オブ・クロスロード

(新宗教系)

天理教ハワイ伝道庁

金光教ハワイ教務所

真如苑ハワイ

立正佼成会ハワイ教会

2 他教団の特徴的傾向

第四節 有識者による参考意見

- ・ ジョージ田辺 ハワイ大学助教授（宗教学）
- ・ 大久保清 日系移民資料館館長

第三章 提言の部

第一節 海外開教―浄土教普遍化のための試金石

第二節 ハワイ開教区が抱える課題とその解決のた

めの糸口

参考資料篇（巻末添付）

- 1 アンケート調査結果（浄土宗の部 他教団の部）
- 2 収集資料の調査結果
- 3 調査日程表
- 4 所要経費決算書
- 5 取得資料一覧
- 6 参考文献目録

七、情報研究

— ネットワーク研究 —

古庄良源

— 光ファイバー研究 —

市川隆士

ネットワーク研究

近年急速に発達しつつある高度情報化の波は、新しい形態の様々な情報伝達のメディア（手段）を生み出し、産業や社会の構造すら変えつつある。いまや、情報をいかに効率よく処理し、発信してゆくかが産業のみならず、全社会的な課題となりつつある。特に、爆発的に広がりつつあるインターネットなどの開かれた情報空間への働きかけは、これらの情報空間が今後の高度情報社会の中心的な役割を果たすメディアであるという点を考えると、わが宗の教線拡大のチャンスをより広げるためにも、宗をあげて真剣に取り組むべき重要な課題である。

このような見地から、情報研究班では教師や寺族等の寺院関係者向けに、既に大手の商用ネットニフティサーブ上に浄土宗プライベート・フォーラム「浄土宗ネット」を開設・運営して、宗内行事情報の提供や、教化情報交流サービスを提供しているのは既報の通りである。これらのサービスは、提供されるサービスの内容が教師向けであるという点で、いわば内部向けの「自行」に関連するネットワークといえよう。そこで、平成七年度においては、ネットワークにおける「化他」の可能性を調査するべく、インターネットのホームページを利用した教化活動について調査を開始した。平成七年は「インターネット」という言葉が社会的

な流行語となったほど、インターネットの活用が目立った。しかしその反面、接続の基礎的な技術や知識等が一般に必ずしも浸透しているとはいえない状態であった。そのため、インターネット接続の方法から始めて、ホームページへのアクセス、ホームページの作り方などの基礎的な技術の積み上げとともに、日本国内や海外の既存の仏教関係のホームページ利用の実態調査等を行った。

これらを踏まえた上で、宗内でも高まりつつあるマルチメディアを利用した教化の方法についても、研究会・講習等を行った(研究所内研究会・布教師会東北支部研修会)。

また総合研究所では、パソコンを連携して使用するLANや、リモートアクセス等の研究にも着手している。寺院のように限られた人的・経済的資源のもとで、大規模なネットワークより、小規模ネットワークをうまく利用した方が、寺院の運営や檀信徒の教化及び情報セキュリティの面でより効果なこともある。そこで、これらの研究では、教区や組、寺院等がネットワークを活用しながら、様々なプロジェクトについて、いかにグループで効率良く作業

を進めることができるか、研究を進めている。(古庄)

光ファイル研究

光ファイリングシステムについては平成七年六月に日立製作所のヒットファイルWNが研究所内に搬入された。当初期待した時期より遅れた納入であるが最新型のもを入手できた。当初納入予定の旧機種は独自の設計思想のもとで作られていたが、納入機種はCPUにI486を使い、パソコンで世界的に標準規格であるDOS/VのISA規格をサポートしており標準性、拡張性が確保されている。OSはMS-Windowsである。このことは光ファイルとWindows上で作られた文書データ、表計算、グラフィックデータを互いにペーストできることを意味している。

ハード的な特徴は、解像度400dpiのスキヤナーとプリンターともにA3サイズなので、浄土宗新聞一頁分の画像を取り込み、丸ごと保存・印刷できる能力をもっている。ソフト的な機能の特徴は容易に一元管理されたイメージの、

大容量データベースを作成できることにある。見たい資料を約三秒以内で画面に表示する高速画像検索、資料の第一頁を目次とし、ページをめくるように記事を連続表示できる高速文書めくり機能を備えている。検索のキーは二十以下の項目を設定し特定項目上、または全ての項目から登録したキーワードを手懸かりに登録文書を検索することができる。項目間のOR検索、日付検索など設定したソートキーを手懸かりにして並び替えた文書一覧を画面表示することができる。入力は、記事や書物のタイトルや固有名詞をそのまま活かし検索はフリーキーワードで行える。

光ファイル研究に着手した背景には、研究所内の限られた空間の中で本宗に関わる資料をいかにコンパクトに効率的に整理するかという発想だった。光ファイルを研究所内で導入するメリットを整理すると次の五項目があげられる。一、資料を一ヶ所で管理する(一元化、共有化)二、全担当者に同一の資料を提供する(標準化)三、簡易な方法で、かつスピーディーな検索、画面表示、印刷が可能(簡易化、迅速化)四、経年変化の少ないもの

に資料を保管する(保存性)五、保存資料の新規登録、複写、削除等のメンテナンスが容易(柔軟性)である。

今年度はテストとしてで拙速な方法で宗報の入力を開始したが、今後は私案ではあるがこれらの特徴を活かし長期計画の中で次にあげる方針で望みたい。①共用する資料②使用頻度の低いが価値のある資料③分散しやすい資料の整理④経年変化の激しい資料の保存である。宗報などはこのどれにも当てはまる。②の使用頻度は低い価値のある資料には、稀覯資料、古い版本・手書き資料がある。今後新たに周辺機器の購入が不可欠であるが、例えば仏教系の大学の図書館に収められたマイクロファイルの膨大な資料を光ファイルに複写しキーワードを施し、高速検索の機能を付加すれば、研究所の環境は大きく生まれかわるにちがいない。今後本格的に資料が整備されれば、ファクシミリモテムを使って希望の資料を手元に配信する拡張性と可能性も持っている。今後、研究所内の広範囲な利用によって、システムの部分的な改良と利用者の習熟度があがることを願っている。(市川)

八、声明に関する研究

— 引声阿弥陀経・大本山増上寺所伝 — 田中勝道

— 十夜会古式・総本山知恩院所伝 — 清水秀浩

引声阿弥陀経

標題は平成八年三月十五日、大本山増上寺大殿並びに地下ホールで開催されたもので、総合研究所の平成七年度の伝承儀礼研究として、東西の「引声」を研究・発表することにより、声明音楽の視点と法要のもたらす布教効果すなわち「信の表現法」を学ぶという試みのもとに行われた。概要については山本康彦法儀司が鋭意研究成果をもとに発表され、今後に期待が寄せられた。開催に際しては本山を挙げての協力が得られ、出演は大本山増上寺教授師・津田徳翁師率いる式師会、谷口一祐法務部長のもとにある雅楽会、さらに東京教区教化団の後援を

いただき、盛会裡のうちに円成した。

「引声」とは声を緩やかに長く引いて唱えるもので、阿弥陀経や念仏の唱法に用いる。それらは勇壮な旋律に支えられ、加えて巧みな次第構成は聴衆を魅了し、浄土願生の悦びを得るに相応しいものであった。

淵源は慈覚大師円仁が中国五台山より真如堂へ伝え、鎌倉光明寺八世観誓祐崇が明應四年（一四九五）十月、御所に召され、三七日間十夜法会を修せしめ、阿弥陀経を講ぜしむ、依って奏して真如堂の十夜法要を鎌倉に移す本宗十夜の始まりと伝えている（浄土宗年譜、浄土宗大年表）。

その後一時衰退するが、享保十一年（一七二六）三月
瓜連常福寺義譽観徹が鎌倉光明寺へ住し、十夜の復興を
図るといふ。（国立劇場第六回声明公演「引声」所収）

さて鎌倉光明寺の引声阿弥陀経は本宗における特殊法
要の一として、譜付は千葉満定が原音を譜博士に採り、
光明寺門中の専門家、吉水諦立の校閲になり大正五年に
刊行された。その後鎌倉光明寺顧問、法儀司の吉水大信
は本経の普及を図るべく、芝増上寺の津田徳翁師はじめ
緑山の式衆に伝承したのである。

今日では前出の津田師が正統を継承、緑山式衆はじめ
鎌倉光明寺へも報恩の熱意を向けられ、後進の指導に当
たっている。

今回は時間的な制約は避けられぬものの、原意を損な
わぬよう津田師の指導を受けて次第を構成し、次のよう
に決定した。

先 奏楽、入堂、着座、無言三拜、四奉請、甲念仏（前
伽陀）、仏説阿弥陀経、回向、引声念仏、六字誦念仏、
後唄、十念、無言一拜、奏楽、退堂

引声阿弥陀経を調子と旋律型の両面からみると、調子
を壹越調とするものの序文から正宗分は次第すると変音
し、平調（中音）の旋りに変化するなど、長い經典の読
誦に備えた緊張感の持続に工夫がみられる。旋律型の特
色は「シャックリ押」を基本とし、押しを強調したもの
を口伝とする。

この法要を通して「信の表現法」を学ぶとすれば、不
断の修練が育む安定した呼吸法と発声法、そこから導か
れる一糸乱れぬ威儀、各楽器の特性を活かした鍵盤法等
が挙げられ、今日ただ今よりの布教活動の原点となりう
る発表であった。（田中）

十夜会古式

浄土宗に於て十夜法要を創始して、平成七年は五百年
目という節目であった。京都真如堂（真正極楽寺）に伝
承されてきた当法要の声明を移して、鎌倉光明寺第八世
観誓祐崇上人によって始められたが、途中断絶していた
のを第五十九世義譽観徹上人が復興されたと伝えられる。

光明寺藏『引声阿弥陀経』には、同本山六十二世洞誉玄達上人によつて長井不断寺本尊胎内より当初の原譜を發見し、これを書写した旨が記されている。元文四年（一七三九）霜月の年号があるが、ここで注意すべきは、この声明譜が全く天台の声明例時によつてゐることである。

就中、元禄時代の『諸廻向宝鑑』や天和三年（一六八三）松村屋版「声明」、延宝九年（一六八一）の西山派の『蓮門課誦』、或いは享保十九年（一七三四）の『浄業課誦附録』などに四奉請が譜付で出てゐる。また知恩院においては江戸時代以降、華頂闍山藏板『声明』などが出版され、各種の声明が伝承されていく中で、現在も日常勤行等に四奉請・心浄偈などの形で、天台の影響を受けていた名残りを留めてゐる。

宗内で最も古い部類に属する声明譜本には、神奈川県の金沢文庫にも所蔵されている西誉聖聰上人開版の『引声阿弥陀経』（一四〇八年刊）が挙げられる。宮中御懺法講を伝承した現在の声明例時（十夜会古式）の法要は、毎年五月三十日に京都大原三千院で奉修される御懺法講

にて三年に一度用いられる。本宗としては、元祖大師に弘覚大師号が贈られた文化八年（一八一）の六百回遠忌後のものと思われる『常行三昧法則』も現存し、古式の法儀として伝えられてきたが、明治四十三年の知恩院阿弥陀堂慶讃会に厳修されて以来、急激に衰退したようである。

その後は昭和十二年の三上人遠忌に、多紀道忍墨譜の『三上人遠忌法要声明』が出されて、五念門など一部の曲を導入したことや、近年では昭和四十九年の開宗八百年慶讃会、昭和五十五年の善導大師千三百年遠忌に回向文・後唄などを差定に組み入れた程度であつて、漸く昭和六十二年の三上人遠忌を機に、故去戸栄雄師により『浄土宗声明集』が編集され、更に平成四年には総合研究所西部法式研究部として公開講座ビデオを製作するまでは、全く秘められた法要であつた。

今回、大本山増上寺において公開したこの法要は、昭和六十二年より総本山知恩院式衆会が声明伝承のために、毎年十一月に九条兼実忌として執行しているものより、

時間の制約上、前伽陀（衆罪伽陀）・後伽陀（回向伽陀）等を省略したもので、取次第（輪唱）の回向文は兼実公より阿弥陀如来に文意を替えた。関東では伝承が絶えた五念門（中夜礼讃の十二礼に相当）なども、聴衆の方々にはもの珍しく聞こえたのではないかと思っている。

（参考）知恩院阿弥陀堂慶讃会次第

先奏楽 次御門主昇殿 次御門主仮座御着 次伽陀
次御門主登高座 次洒水御開眼 次四奉請 次甲念仏
次仏説阿弥陀経 次甲念仏 次合殺 次回向 次後唄
次三礼 次七仏通誠偈 次大懺悔 次五念門 次慶讃
疏 次伽陀 次讃念仏 次称仏名 次弥陀本誓願 次
十念 次無言三拜 次授与十念 次奏楽

（『知恩院史』より）

明治四十三年四月十六日より三日間奉修

（清水）

九、生命倫理研究

—寺院活動におけるターミナルケア—

大室 照道

はじめに

生命倫理研究班では、平成四年度より「寺院活動におけるターミナルケア」というテーマで研究を行ってきた。本年度は研究の成果をまとめる年にあたる。

かつては僧侶が人の臨終に際して、善知識として重要な役割を果たしてきた。しかし近代以降は人は病院で亡くなることが多くなり、僧侶は死後の葬送儀礼にのみかわるようになった。しかし終末期医療の場では、肉体のケアだけでなく精神のケアも重要なことは言うまでもない。ここに僧侶のターミナルケアにおいての必要性が再認識されてきている。

研究を進めるにあたり前年度までに、宗内寺院がどの

ようにこの問題に関わり、またそれをとりまく環境はどのようになっているかを知るために、二回にわたって宗侶にアンケート調査を実施した。また一般にターミナルケアの対象とされているがん罹患患者の方に体験談および思いを語ってもらうべく「がん患者と語る会」を持ち理解を深めた。

本年度は今までの活動の成果を生かし、ターミナルケアの実践講座を開き、また「ターミナルケアの手引き」を発行することができた。

平成八年度の活動

一、『往き往く人とともに』（仮題）を読む会

宗侶がターミナルケアを始めるにあたり、参考になるマニユアルを制作する目的で研究会を持ち、平成七年六月に『生き往く人とともに』の仮題をつけた原案をまとめた。

この『生き往く人とともに』を関係者ならびにアンケート回答者に送付し、その感想、意見を聞く会を平成七年十月六日に開催した。

二、ターミナルケア実践講座

本宗教師、および寺族を対象にターミナルケア（見舞い・看護・看取り）の実践講座を平成七年十一月二十、二十一日に以下のように開催した。

講演「浄土宗におけるターミナルケア活動のすすめ」

藤本浄彦（佛教大学教授・浄土宗総合研究所嘱託研究員）

実践講座（一）「介護の実際―車椅子操作等の介護技術の初歩的な心得」

谷川良博（南小倉病院作業療法士）

実践講座（二）「面接と対話の心得」

村上徳和（南小倉病院臨床宗教士）

実践講座（三）「臨終行儀の実際」

福西賢兆（浄土宗総合研究所主任研究員）

参加者によるディスカッション

藤木雅清（臨死問題研究会会長・浄土宗総合研究所嘱託研究員）

三、『ターミナルケアの手引き』刊行

『生き往く人とともに』の仮題の元にすすめてきたターミナルケア・マニユアルを『ターミナルケアの手引き』として、浄土宗出版室のご協力のもと平成八年二月に刊行した。

なお、本書には奈倉道隆龍谷大学教授（浄土宗総合研究所嘱託研究員）にご寄稿いただいている。

まとめ

生命倫理研究班では平成四年度より寺院における看取りの可能性を模索してきた。ここで四年間の活動を振り返ってみると、道は険しいと言わざるを得ない。

アンケートを見る限りでは、寺族も病院で亡くなることが多く、臨終行儀はほとんどなされていない。また檀信徒から臨終に立ち会ってほしいという要請も少ない。

われわれ僧侶の多くは、人を看取るという経験が少ないと言わざるを得ない。アンケートの回答で、家族の臨終に際し何をして良いのかわからず、ただおろおろしていたというものもいくつもあった。これが若い僧侶の現状であろう。

まず、僧侶が寺族をきちんと看取ることが出来るようになることが重要である。病院などでは来迎図や来迎仏を置くことは不可能と思われるから、ベッドのそばに置くような小さな来迎図や来迎仏を用意しておきたい。

現在僧侶がなすべきことは、檀信徒のよき友人・隣人になることである。そこからターミナルケアへの手がか

りが生まれる。親しい友人であれば病院へ見舞い、看取りをすることも可能になると思われる。

また、ホスピスなどでは自分の属する宗派の教義を押しつける僧侶が、患者に迷惑がられていると聞いた。当面は患者の話の良き聞き手に徹することが望ましい。もちろん請われれば浄土往生の教えを説き、来世への希望を与えることが理想である。

また患者との面接をするのにあたり、一般のカウンセリングの講習等を受けることも良いであろう。

十、僧侶（宗教的指導者）養成の基礎的研究

新井俊定

この研究班の目的は、僧侶（聖職者あるいは宗教的指導者）とは何か、という問題について、基礎的研究を行うことである。

宗教をめぐる状況が大きく変わりつつある昨今、その根底にあるのは「宗教とは人間にとって一体何であるか」ということであろう。そしてその前面には「僧侶（宗教的指導者）とは一体いかなる存在か」という問いがあるように思われる。また一方寺院においては、その後継者の問題がある。これは当面の、かつ緊急を要する課題であるが、しかしその問題の解決においても、現代において「宗教的指導者とは何か」ということを広く考え直すことが肝要であろう。単に対処的なことで解決されるものとは考えられないのである。

このような関心から、本研究班では、浄土宗を中心に、様々な時代、宗派、教団、地域においてどのような形で僧侶（聖職者）の養成が行われているのか、その調査を行うことを主な目的としている。また、その調査終了後には分析のための研究会なども計画されよう。

以下に本年度の活動状況を報告する。

四月二十四日 打合せ会

五月八日 打合せ会 明照会館内の資料一覧作成

五月二十九日 研究会

六月十九日 講演会 宇高良哲先生

「浄土宗檀林制度とその実態」

この講演では、江戸時代以前の僧侶養成にも軽く触れながら、関東十八檀林と言われる当時の僧侶養成を行った機関について、その成立の起源から、江戸幕府との関係を中心とした、言わばハードウェアの部分と、檀林でどんな勉強がなされたか、檀林の教学内容に関しても概説的にご教授いただいた。

十月二日 講演会 佐藤良純先生

「ヒンドゥー教を理解するために」

この講演では、まず、かつてインドに於ける聖職者の養成問題が研究対象になったことがないことを挙げられた上で、インドにおけるヒンドゥー教というものを全体をながめて、その中でそれがどういう形で伝えられてきたのかということをご教授いただいた。

十二月一日 講演会 サンティカルロ師(タイ)

「タイにおける聖職者養成について」

この講演では、タイでの僧侶のあり方、また僧侶にな

る際の手続きと共に、仏教が現代のタイ社会に対して果たしうる可能性をお話いただいた。また、師ご自身がセミナーなどを通じて仏教を広め、実践していること、僧侶養成は少人数で行うのが効果的であるというご示唆などをいただいた。

三月十四日 シンポジウム

「僧侶養成を考える——若者が問う浄土教II——」

於 増上寺三縁ホール

本シンポジウムは、浄土宗総合研究所の連続公開講座の第一日に催された。

最初に、知恩院執事長・牧達雄先生より「僧侶養成を考える」と題して提言をしていただき、この提言に対するコメントを、諸先生からいただいた。

前浄土宗教学局長・吉田昭炳先生には宗門行政の経験から、大本山増上寺布教師会会長・土屋光道先生には布教の経験から、総合研究所主任研究員・福西賢兆先生には法式の経験から、大正大学教務部長・柏木正博先生に

は大学における宗門子弟教育の立場から、それぞれお話をいただいた。その後、若者が現状の中で疑問に感じている問題を取り上げ、質疑応答があった。

寺院内の教育の問題点では、子弟関係、家庭内における子弟の教育の在り方、特に大学、養成講座に行くまでの家庭内での教育についてのマニュアルはないのか等が取り上げられた。寺院の世襲制については、現在、世襲制の弊害がでていっているのではないか、後継者の目的意識があいまいで、特に心の面での意識が薄いのではないか、世襲制の長所、短所についてどのように考えているのか、等について質問があった。

また、大学における僧侶養成の問題では、加行に向けての教育の課程のなかでどのような僧侶を理想としてカリキュラムが作られているのか。各科目のねらいとするところは何であるのかが明確でないとの意見も出された。また法式面においても大学在学中に法式をどのように学ばせようとしているのか、という問いかけもあった。

養成講座における問題では、今の講座でははたして僧

侶としての基本的な内容を十分満たしているのか受講生の一人として不安が残る、という質問もあった。

加行以後の僧侶の教育の問題、僧侶の理想像について等いろいろな角度からの質問が出された。今回は結論を求めめるのではなく、現状での問題点の提示とその整理という立場から企画されたので、今回のシンポジウムで出された問題点をふまえて、今後の研究会の材料として参考にして行きたい。

なお、シンポジウムでは、大河内義秀、市村智道、大竹正人、吉田淳雄、川端信行、角谷浩正、柴田泰山、山中和敏の八名に若者としてご協力いただいた。

十一、国際・環境保護研究

—アジアの仏教者の社会活動—

長谷川 岱 潤

「国際・環境保護研究」班は、昨年度に引き続きアジア地域を中心に活動されている仏教徒（僧侶・学者・文人）の方々の実践活動を通して、仏教の社会性の問題についての研究を深めた。また広く一般の方々に門戸を開き、ダライ・ラマ師に次ぐ、世界的仏教徒として名高いティク・ナット・ハン師を鎌倉光明寺に招いての一日実践研修は、二〇〇名近い参加者を集め、マスコミを通じて社会的にも大きな反響を呼んだ。

本年度の活動経過

・公開実践研修会

五月十四日 「マインドフルの一日」

—やすらぎと気づきの日—

講師 ティク・ナット・ハン師及びその弟子十名

会場 鎌倉大本山光明寺

時間 朝八時より夕方五時

一般参加者 一七九名

協力 マインドフルプロジェクト

・所内研究会

十月三十日・十一月六日・十一月二十日

・合同研究会

十二月一日 「タイにおける聖職者養成について」

聖職者養成班との合同研究

講師 サンティカルロ比丘

会場 総合研究所

・所内講演会

一月二十九日 「仏教者の社会活動について」

講師 吉岡 忍氏（ノンフィクション作家）

会場 総合研究所

・企画協力活動

二月十九日 東京教区主催第七十三回普通講習会

①講師 アロン・コット比丘

ただし急遽変更で、

プラマハ・チャンヤ比丘

プラマハ・ターウィープ比丘

講題 「苦しみを持つ人びとと共に」

——タイ仏教ホスピス——

②講師 吉岡 忍氏（ノンフィクション作家）

講題 「楽しく、時々つまずく異文化体験——私の場合」

・資料収集活動

バンコクポスト及びネイション等の新聞による、アジ

アの仏教者の動向、社会の仏教界に対する動きなどを収集する。

活動を踏まえて

今年の活動は、前期のティク・ナット・ハン師の研究会の開催がもつとも大きな活動となった。ベトナム生まれでフランス在住の仏教詩人でもある師は、もの静かな雰囲気と穏やかな言葉によって、まわりのすべての人々を圧倒してしまう大変な宗教者であった。ベトナム戦争に反対した強い行動力と、平和を希求する強い意志の力は、仏教者の社会活動の意味を深く考えさせてくれた。

また後期は、戸松研究員の研究報告もあって、エイズの問題に深く関心を持つこととなった。エイズの問題には、貧困差別、人権等の社会問題が凝縮されており、仏教者が「苦しみを持つ人々」とどのようにかかわるかという課題でもある。また、生命倫理、日本とアジアとの関係の問題でもあり、今後引き続きの研究が期待される。

三、仏教と社会福祉に関する総合的研究

坂上雅翁

はじめに

今日、日本社会は高齢化の進展や自然環境の危機が叫ばれ、経済的にも低成長期を迎えて激しい変動の渦中にある。このような状況下において、真の「福祉社会の構築」が強く求められているところであるが、そのために「経済至上主義社会の中で衰弱している福祉の価値を根本的に問い直すことが緊急課題となっている。」

ここに価値の源泉としての宗教と福祉との関わりを考究することの今日的意義があるかと思われる。ことに日本の場合、歴史的にも人々の精神生活や一国の文化の形成に大きな影響を及ぼしてきたし、慈善救済や社会事業、福祉活動などの社会的実践と、その思想的根拠として深い関わりを持ち続けてきた経過がある。

二一世紀の福祉の価値を創造するためにも、また仏教とりわけ浄土宗に即して言えば、その現代化を進めていく上でも仏教と社会福祉に関する総合的研究の意義を認めることができよう。

平成七年度活動報告

研究分担者および研究協力者が関東・関西に分れてい
るため、平成七年度における研究会を総合研究所（東京）
で六回、西部分室（京都）で二回実施した。

本研究班の平成七年度・八年度にわたる研究計画は、
次の三点を中心としている。

一、メインテーマ

「法然浄土教および浄土宗諸師の教説からみた福祉

思想の研究」

二、研究雑誌『仏教福祉』の編集・刊行

三、『浄土宗福祉総覧（仮称）』の編集・刊行

なお七年度は、平成七年九月七日に大本山増上寺三縁ホールにおいて、浄土宗総合研究所の主催、浄土宗関東地方教化センターの後援をうけて、以下の内容でシンポジウムを開催した。

一、基調講演 大本山増上寺法主・藤堂恭俊台下

タイトル 「法然上人のお心」

二、シンポジウム

テーマ 「仏教福祉を現代に問う」

パネラー

仲村優一 淑徳大学教授

石上善応 大正大学教授

吉田久一 日本社会事業大学名誉教授

司会

長谷川匡俊 浄土宗総合研究所客員教授

月例の研究会においては、法然上人の御法語にみられ

る福祉思想について、研究班のメンバーにより研究成果の報告がおこなわれている。

一、平成七年十月二十八日

「一紙小消息」について

石川到覚

二、平成七年十一月二十五日

「諸人伝説の詞」について

上田千年

三、平成八年一月二十七日

「一百四十五箇条問答」について

落合崇志

四、平成八年三月二十九日

①法然の「女人往生」思想について

硯川真旬

②「仏教福祉」という合成語に関して

上田千年

なお、平成八年度は「法然上人の御法語にみられる福祉思想」について、個人研究発表を継続し、平成八年九月の浄土宗総合学術大会の時期に研究雑誌『仏教福祉』の発行を予定している。

研究ノト

「浄土宗義と現代」

— 研究・編集経過と総括 —

太田正孝

【はじめに】

総合研究所の体制が一新して、この「浄土宗義と現代」研究班がおかれてから早くも二年の歳月が過ぎようとしており、その結果を呈するべき時期を迎えつつある。本プロジェクトの概要等については、一昨年発行された本誌第五号において梶村昇代表が、また昨年第六号において袖山栄輝研究助手が述べているので、既にご承知いただいていることと思うが、ここでは、本プロジェクトの三大柱である、

1 『新・百四十五箇条問答』作成

2 論文集

3 『新・法然上人法語集 — 消息編 —』（仮称）作成

のうち、特に『新・百四十五箇条問答』作成に当たって研究班内で討議されたことを中心に、全体を振り返り、整理することによって、我々宗侶が取り組むべき問題点と解決の糸口を探りたいと思う。

I 『新・百四十五箇条問答』作成目的と方針

一、これまでの経過

「宗義と現代」なる課題は、新しいようでいて古い、言わば常なるテーマである。いつの世であれ、人間が抱えている基本的な悩み—生、老、病、死—は普遍であることからしてもそれは明らかである。しかも、時代時代

で沸き起こってくる新たな問題が加わってくるだけに、その纏綿した糸をほどくのは容易ではない。

この、複雑を極める現代において個人が、あるいは社会が抱えている問題は多く、浄土宗義がいかにその解答指針を示していくことができるかが求められている。「浄土宗の現代的対応の機能を具体的に發揮する」(本誌第五号 二六頁)ことがどんなに困難ではあっても、これに対する真摯な取り組みを避けて通ることは許されないであらう。

こういった視点からスタートした本プロジェクトであるが、「明確で、かつ親しみやすい宗義の提示をするために、問題点や疑問点をランダムにピックアップして問答形式によってそれを具体化しよう」という提案のもとに企画されたのが『新・百四十五箇条問答』の作成である。「問題点や疑問点をランダムにピックアップ」するために、研究班内でまず問題を提示し、さらに研究所員の協力を仰いで、現場レベルにおいてどういったことが問題点、疑問点となっているかについてアンケートを実施し、

実際に問答を試作した。この試作問答は、既に昨年の『宗報』四月号から七月号まで四回にわたって掲載したので、ご覧いただいた方も多いことと思う。幸いにも宗内教師より「私ならこう答える」といった意見のほかに「経典等の所説をそのまま切り売りし、現場に引き戻して答えるの典拠にする姿勢が、仏教を生命のないものにしてしまおうのではないか」「健常者のみではなく、体の不自由な方々に対する配慮をしての問答作成も大切なことではないか」「誰にでも理解できるよう、もっとわかりやすい文章にした方がよいのではないか」といった、厳しいご批判も頂戴した。

また、昨年五月に埼玉県で行われた浄土宗青年会の関東ブロック研修会の際、参加者に『宗報』掲載の問答について思ったこと、気づいたことなどを尋ねた。その結果、若手僧侶もそれぞれに興味を持っていることは充分にうかがえたのだが、では実際に、各人がどんなことに興味を抱き、またどんなことを疑問に思っているかという点を再度問い返しても、なかなか具体的なことにまで

は及ばないというのが実状のようであった。しかし、いくつかの返答の中では、やはり中陰と即得往生の問題、伝統儀礼と宗義とのかねあいといった点が大部分を占めていた。これらの結果を踏まえれば、「こういう問題があるのではないか。それに対してはこう考えていくことができるのではないか」と提示、羅列するだけでも本問答集作成の意義が認められるものと思う。いずれにしても、研究班外からの意見、批判はこの企画を進める上で大きな参考となるものであり、反映させていきたいと考えている。また、ご意見をお寄せいただいた方々各位にこの場をお借りして謝意を表したい。

二、問答のシチュエーション

では、どういったシチュエーションで、この『新・百四十五箇条問答』を作成するのがいいであろうか。『百四十五箇条問答』は念仏の上に営まれるべき生活、世俗的な生活における様々な、特に当時の習俗・慣習に関する疑問点が多く問いとされ、これらに対して宗祖は単刀直

入に、また明確な教えて答えている。この書が、実際に投げかけられた問いと、それに対する宗祖の答えを編纂したものであるのとは対照的に、『新・百四十五箇条問答』は、まず、「どんなことが問われるか」を設定するところから始めねばならない。その「どんなこと」については後述に譲ることとして、『新・百四十五箇条問答』のシチュエーションを具体的にする必要がある。

先だって、この書における問答が「だれの問い」であるか、「だれによる答え」か、そして「だれが読者」かを検討すべきであり、ここから体裁や内容ということにながっていくものと思われる。

A 質問者

まず、はじめに質問者であるが、これはやはり一般在家信者ということになる。一口に一般在家信者といっても、実際には、その信仰の浅深の度合いも、その人を取り巻く環境も様々なわけであり、また一方では、その疑問なり問題が、実は我々宗侶が抱いていることと合致するということが決して少なくないことが予想される。

従って、それらを考慮し、多岐にわたる状況やレベルを仮定した上で「問い」を設けなければならない。

B 解答者

解答者は、言うまでもなく宗祖である。とはいえ、現実にはそれは不可能なことであるから「宗祖ならばこう答えるであろう」と言うのが正しい。我々宗侶が個々の経験や考えをもとに答えることも勿論必要ではあるが、ともすると、そのみでは自分独りよがりの見解に陥ってしまう危険性を伴っている。宗義を踏まえ、常に照合しつつ、それに基づいた解答をすることが求められるのであるから、必然、「宗祖ならば……」という設定になるであろう（『宗義』の概念規定からするならば、広くは二祖三代に及ぶべきであろうが）。

C 読者

では、この問答集を「だれに」読んでいただくか。現場レベルにおいては一般在家信者に問いを投げかけられるのは僧侶であるから、我々宗侶がその第一に挙げられるのではあろうが、質問者自身、すなわち一般在家信者

の方々にも読んでいただけるようなものにする必要もあるはずである。むしろそうでなくては、この問答集の本来的作成意図からそれることもなろう。

D 体裁

次には、以上の三点に留意して問答の体裁を考えなければならぬ。

先にも示したように、サンプルとして若干の問答を昨年の『宗報』四月号から七月号までに掲載したので、これをご覧いただければおわかりの通り、体裁は①問い、②答え、③解説、④典拠とした。

①の問いについては、一つの事項に対して一問一答の場合もあるが（『宗報』四月号、五月号）、その問いとそれに対する答えを足掛かりとして派生していくと考えられる問いを設け、徐々にその疑問なり、問題、そしてそれらに対する理解を深めていくという形（『宗報』六月号、七月号）をとったほうがより効果的な場合もあるので、この二つのパターンを時に応じて使い分けるようにしたい。

②の答えは、『百四十五箇条問答』にならない、なるべく簡潔に、明確にするよう心掛け、十分な理解を得ていただけことをめざして、その後③の解説を施す。

そして、④典拠としてそれを裏づける宗祖、場合によつては経、論、釈、祖師の言葉を一、二掲げる。これはとりもなおさず、先に述べた「宗義を踏まえ、照合する」ことにつながるものである。

前述のように、質問者も読者も、年齢や性別、信仰の浅深の度合い、理解度などがまちまちというのが現場における実際の姿であるから、答えるにあたってはこの点を十分に考慮すべきであり、併せて出来る限り多くの方々に理解していただくものにするを常に念頭に置いておかなければならない。内容によつては、辞書を開けばわかるのではないかといったものもあるかもしれないが、辞書ではどうしてもリアリティーに欠ける嫌がある。このようなことからすれば、現場における実状を充分に踏まえ、なるべくテクニカルチームを使うことなく、高校生程度の読書力があれば理解を得られるような

文章にするべきであり、この旨も研究班内で確認された。また、問答というとしても「ハウ・トゥもの」が連想されるが、これに類したものに陥ることのないように留意し、読者の心情にうったえかけることのできるようなものにすることも求められる。

三、問題点再考——目次（試案）の策定

本誌第六号の中で袖山研究員が「宗義と現代」について、①現代から宗義へというアプローチ、②宗義から現代へというアプローチ、③宗義と現代の接合点を見出す際の理念・態度、の三点から分析することが必要であると述べているが、こういったことを念頭に「どのようなことが問いとなるか」を再考し、目次のプランニングに着手した。

「現代」を見つめるに当たっては、様々な角度、方面からの切り口が考えられようが、研究班では「人間」「社会」「文化」という三つのポイントから大きな枠組みを設けて、それぞれの範疇において一体どんなことが取り上

げられるべきかを検討したが、試行錯誤の末、おおよそ以下のような目次を策定するに至った。少々長いが、参考までに掲載したい。

第1章 人間と宗教

第1節 人間とは？

第1項 人間観

第2項 ひととして

第2節 宗教はなぜ必要なのか？

第3節 仏教とは何だろうか？

第4節 仏教と浄土教

第2章 浄土宗の教え

第1節 人間法然の叫び

第2節 法然の教え

第1項 なぜ極楽なのか（所求）

第2項 なぜ阿弥陀仏なのか（所帰）

第3項 なぜ念仏なのか（去行）

第4項 本願——阿弥陀仏の救い

第5項 往生と成仏

第6項 廻向——往相と還相

第3節 実践

第1項 日々のくらし——念仏の中に

第2項 信を發す

第3項 死に臨んで

第4項 浄土への旅立ち

第5項 感謝

第6項 年中行事

第7項 民俗儀礼

第4節 信のささえ

第1項 祈り

第2項 莊嚴

第5節 人とのふれあい

第1項 まごころをもって

第2項 共に歩む

第3項 お寺のすがた

第3章 現代人、現代社会と浄土宗

第1節 若者

第2節 ミドルエイジ

第3節 老人

第4節 病人

第5節 家族

第6節 コミュニオン

第7節 環境

目次は大きく三章だてとし、先に挙げた「人間」に関するものを第1章、第2章にあて、「社会」と「文化」に関するものを第3章にあてた。

「人間」に対する考察は、我々生き、生かされている人間にとって最大のテーマであり、基本でもあるもので、これを第一に据えて現実生活、人生の指針を模索してゆくことがスタートとなるはずである。そこで、第1章においてまず、人間そのものに対する問いを投げかけ、次

に人生の道標となる宗教との関わりを見つめ、さらにその宗教を仏教、そして浄土教へと絞りこんでいく。

第1章の流れを受け、第2章においては浄土宗の教えが我々に、そして我々の生活に対していかにアプローチしていくのかを、宗義の根本的な点を通して捉え直す。

このうち第2節は、「極楽」「念仏」「廻向」といったテーマが出されているが、その意義を概説するにとどめることなく、「生活の上で」という土台のもと、リアリティを与えていくことに第一の重きをおく。第3節では、念仏をはじめとして、現に行われている様々な法会や儀式、たとえば五重相伝や授戒会、葬儀、あるいは施餓鬼会や盂蘭盆会、彼岸会といった実践の面から考えていく。そういった儀礼を見ていく場合、その意義なり目的といったものが宗義から明確にされる必要性のあることは常に求められ続けているが、これも十分に考慮して検討していきたい。第7項の「民俗儀礼」においては、たとえば「清めの塩」などに代表されるような、忌み・けがれといった問題を中心に、文化的方面との関わりを含めて

これを取り上げる。第4節では、信仰のささえ、側面から助成するものとしての祈りの対象である仏像や、お墓、寺院の荘厳といったものにスポットを当て、第5節において「人とのふれあい」をテーマに、我々が人として生きていく上で欠かしてはならない慈悲の実践や共にあゆむ姿について考えていく。

最後の第3章は、現代において社会的な問題として起こっている事象を見つめるために、それを抱えている人々たちを世代別、組織単位等に分けることを試みた。ここでは、各世代における社会的役割や価値観、意識の違いから出てくる様々な問題、例えば昨今取りざたされているオカルトやミーイズム(自己中心主義)、「家(いえ)」制度の変遷と「家族」、人間関係や人権、そして医療、福祉、環境問題といったことにまで視野を広げていく。

おおよそ、以上のような様々な点を検討し、現在編集作業を進めている。

たとえ問いは一つではあっても、それに対する答が一

つとは必ずしも言いきれない。むしろ対機説法という原則の上からはこれは当然のことであり、すべてのケースにおいて絶対的な解答を示すなど不可能と言わざるをえないのであるが、すでに述べたように、読者諸師にはこの問答を例示として受けとめて頂き、より一層の思索を加えていただきたいというのが本旨である。

なお、当初この問答集は平成七年度末に完成・発行の予定であったが、諸事の都合により遅れていることを心よりお詫び申し上げますとともに、出来る限り早い時期に発行できるように努力していきたいと考えている。

II 論文集

本プロジェクトの二本目の柱が、プロジェクト研究員による論文集の作成である。執筆陣はそれぞれの研究分野から論じることになるが、当然これは『新・百四十五箇条問答』の内容とオーバーラップすることになる。各人の内容については、昨年発行の本誌第六号(三四〜三

五頁)に掲載してあるので、これを参照されたい。

この論文集も、『新・百四十五箇条問答』と同時期の出版を予定している。

III 『新・法然上人法語集 — 消息編—』(仮称)

これについては、昨年の学術大会(七月二八、二九日於・大正大学)において『新・法然上人法語集 — 消息編—』(仮称)の編集途中経過報告と今後の課題」と題して筆者が発表させていただいた。

先の間答集制作の初段階において、答の典拠となるべく宗祖の法語の検索作業をする必要性がクローズアップされたが、その作業のまとめとして、問答集とは別に法語集を作成してはどうかとの内部意見から本企画がまとまった。問答集作成のための検索作業ではあるが、『浄土宗義と現代』という課題を解きほぐしていくためにはどうしても宗祖のわれわれに示し給うた言葉に立ち帰る必要があり、布教現場においてこれを活用することは勿論、

もっと個人の信心高揚、精神面の充実を図るためにも不可欠のことであり、これを促すものとしての現代にマッチした新編の法語集を作成する必要が急務と感じた。

今までも同様のコンセプトのもとに作られた法語集は少なくないものの、その中には既に絶版となっていて入手困難となったものも多く、また入手可能としても残念ながら宗内全体にその存在や入手方法が知れ及んでないもの、また、使い勝手の面において必ずしもよしと言いきれないものもあり、こうしたこともこの法語集作成に向かわしめた理由である。

一口に宗祖の法語とは言っても、その数は非常に多く、従って一度にまとめることは到底不可能であるので、まず、もっとも親しみやすいと思われる消息編を取り上げることとした。なお、この分類は『昭和重修・法然上人全集』(以下『昭法全』 石井教道編 平楽寺書店 昭和三〇年)によった。

研究班で、数回にわたる読み合わせを行い、『昭法全』をもとに重要と思われる、また、心に響いてくるような

内容や文体のフレーズを取り上げた。一つの引用分の長さは決して一定しておらず、ほんの一、二行のものから、

相当長いものまで様々であるが不可欠と思われるものは割愛することなく取り上げることとし、また、研究班だけの引用では手落ちのあることも懸念されることから、現在までに出版された法語関係の本のうち、大室了暗氏

『浄土への道―法然上人法語抄』(昭和五七年 東洋文化出版)、藤井実応氏『法然上人法語抄訳』(昭和十一年 法然上人鑽仰会)、聖典編集委員会篇『新編 浄土聖語集』

(昭和三五年)を選び、これら三冊の中で取り上げられているものと比較検討しながら作業を進め、その数は二百余りに及んだ。

実際には、それら引用文それぞれについての消息名及び『昭法全』の掲載頁を示し、さらに現代語訳、類似文とその出典、意味のわかりにくい古語や、テクニカルタームの解説、諸本との校訂なども付して、利便性を図る。

目次は引用した文の内容を整理・分類し、また、索引はキーワードからのもの、様々な行事や布教内容の状況

などから引けるようなものなど、数種類を掲載することとした。

一読すれば宗祖の人物、やさしさが偲ばれて余りある消息編であるが、現代語訳にあたってはそれらを損なうことのないように、正確に、かつ誰にでも理解頂けるようにすることが何よりも困難であったが、数十回にわたった研究回において常に細心の注意を払うことに終始したつもりである。

これも、当初の予定より発行時期が若干遅れることとなるが、現在、漸次編集作業を進めている最中である。なお、消息編に続いて法語類編(『登山状』『念仏大意』など)、対話編(『要義問答』『十二問答』など)の作成も並行して検討中である。

【まとめ】

以上、「浄土宗義と現代」研究班で行ってきた企画における検討事項を、あくまで「ノート」という形で大まかに報告させていただいた。最終的な成果は、それぞれの

出版物の完成に委ねられることになるが、もつとも重要なのは、この研究に携わる勝運をいただいたわれわれを含めて、すべての宗侶が自らの問題、課題として真摯にこれを受けとめ、真正面から体当たりする姿勢を常に崩さないことであることは明確である。われわれの研究成果が、諸師の研究、布教活動の一助となれば、これに勝る幸いはない。

当研究班の活動に一応の期限がやってきても、決して「浄土宗義と現代」なる命題までもが終了するわけではない。今後とも、教師各位のさらなるご指摘、ご指導を仰ぎ、この稿を閉じたい。

(総合研究所研究助手・「浄土宗義と現代」研究班)

日本における在家授戒の変遷

福田 行 慈

一 戒壇と授戒

仏教の伝来にもなつて戒律も次第に伝えられたであろうが、日本における授戒の嚆矢は、敏達天皇十三年（五八四）、司馬達等の女嶋が高句麗の渡來僧惠便について出家得度し善信尼と称したことと云われている。その後、天武天皇の時に入唐僧道光が律藏を学び帰国し、聖武天皇の天平八年（七三六）には唐の道璿が來朝して『梵網經』・『四分律行事鈔』を講じ、同十五年に行表に具足戒を授けている。当時の日本は仏教が興隆するにつれ多くの私度僧が出現し、また僧尼令に違反する者も多く見られる状況にあり、早急に唐の戒律研究を学ぶことや正式の授戒制度を取り入れることが必要であった。孝謙天皇の天平勝宝六年（七五四）、招請した唐の伝戒師鑑真が

ようやく來朝し、東大寺大仏殿前に臨設の戒壇を築き、聖武上皇・光明皇太后・孝謙天皇はじめ沙弥四四〇余人に授戒した。ここに初めて真の戒法が我が国に伝えられたと言える。翌年、大仏殿西方に戒壇院が創建され、ついで天平宝字五年（七六一）には下野国薬師寺・筑前国觀世音寺にも戒壇が設けられ、以後僧尼になる者はこの三戒壇で登壇受戒することになった。

当時の授戒の第一義は、言うまでもなく官許を得て僧尼になるための必須過程であり、具足戒（二五〇戒・三四八戒）を授かった僧侶がさらに三宝を敬う篤信の在家人に対し菩薩戒（五戒・八齋戒等）を授けたのである。なかでも殊に身分の高い人が、落飾して戒を授かり出家することも多く見られるようになる。本来は臨終の間近

いことを自覚したり、病氣や政治的失脚などによって将来に望みをなくしての出家であったが、時代が下がると、入道の形をとりながらも実際には家を離れずに、また従前通りの職務についたままの例も多く現れて来る。

二 法会における授戒

古代の仏教は護国經典（法華經・仁王般若經・金光明最勝王經等）の読誦・講説、あるいは息災増益などの修法を行なつて、鎮護国家、すなわち国家の安穩と国民の幸福を実現することを求められていた。鎮護国家のための法会の功德を高めるには当然、經典を読誦・講説する僧侶に持戒清淨の者が求められたが、さらに法会に参集する在俗者にも持戒清淨が要求されるようになってくる。つまり法会に際して授戒が行なわれたのである。

天長五年（八二八）より毎年七月八日、京畿七道諸国の寺院で文殊会が行なわれることになった。この法会は貧窮などを救済することにより、天下の除災招福を願うために始まったが、前後三日にわたつて殺生を禁じ、参

集した男女に文殊菩薩の名号を一〇〇回称えさせ、三帰五戒を授け、貧者に施しを行なっている。また、貞觀三年（八六一）三月十四日、東大寺の大仏を慶祝するために、京畿七道諸国で無遮大会が行なわれた。この法会は道俗ともに貴賤の別なく、一切平等に財施と法施とを行ずる法会である。『日本三代実録』二月二十一日条の詔勅には、

（上略）当_レ設_ニ無遮大会_一。奉_レ供_ニ養東大寺大毘盧舍那仏_一。宜_レ令_レ彼日会集人_一。授_ニ十善戒_上。

とあり、当日の「呪願文」にも、

（上略）莊嚴洽_レ尽。頭顱端正。慧眼重開。靈豪更照。乃勅_ニ境内_一。禁_ニ斷屠漁_一。預_ニ勸会衆_一。受_ニ十善戒_一。（下略）

と見え、法会に参集した人々に十善戒を授けている。さらに、同七年四月五日条には、

是日。内裏并諸司諸所延_ニ名僧一人_一。受_ニ十善戒_一。

讀_ニ般若心經_一。僧俗所_レ讀經卷數。各別録奉_レ進。去年天下患_ニ咳逆病_一。今年内外疫氣有_レ萌。故_レ轉_レ經擲_レ

之。

とあり、昨年流行した咳逆の病が再びはやる兆しがあるため、内裏等において名僧に十善戒を受け般若心経を転読することになった。以上のように、持戒清浄の僧侶が厳修する法会等において、その効力を強化するために広く殺生禁断を求め、さらに参集者への授戒という形態に展開していったのである。

三 東大寺戒壇院と延暦寺戒壇院

鑑真によって築かれた三戒壇は小乘戒（声聞戒）の戒壇として、その後も律の正法を広め、如法の授戒儀式の場として興隆したが、平安期になると、最澄が大乗戒（菩薩戒）の戒壇の建立を朝廷に願い出て、僧綱・南都諸寺の反対のあったものの、寂後七日目の弘仁十三年（八二二）六月十一日に勅許が下り、比叡山にあらたに戒壇（円頓戒壇）が創建され、ここに四戒壇となった。比叡山に戒壇ができると、初めに東大寺の戒壇に登り、重ねて延暦寺の戒壇に登る者、あるいは延暦寺の戒壇のみ登る者

が見られるようになる。

『日本紀略』昌泰二年（八九九）十月二十四日条に、
太上皇落髮入道。権大僧都益信奉_レ授_二三_一歸_二十_一善戒_一。
御名金剛覺。（下略）

とあり、また十一月二十四日条に、

太上法皇於_二東大寺_一。登壇受戒。_{春秋}令_二右大弁式部大輔紀朝臣長谷雄_一作_レ戒牒文_上。

とあつて、宇多上皇は三歸十善戒を授かり出家して、さ

らに一カ月後に東大寺に登壇受戒している。ところが、

『扶桑略記』延喜五年（九〇五）四月十四日条には、

法皇於_二叡山戒壇院_一。以_二增命阿闍梨_一。為_レ師。

受_二廻心戒_一。々壇之上現_二紫金光_一。見者奇_レ之。

とあり、六年後、法皇は延暦寺の戒壇院で廻心戒（大乗戒）を受けているのである。『扶桑略記』によると、宇多法皇は東大寺において益信を出家の師として声聞戒を受けたが、幼年からの発願で増命を師として菩薩戒を受けたということであつた。

このように相次いで東大寺・延暦寺両戒壇に出かけて

受戒した例はほかに、円融法皇（寛和二年（九八六）三月東大寺・永延二年（九八八）十月延暦寺）、藤原道長（寛仁三年（一〇一九）八月東大寺・同年十二月延暦寺）、鳥羽法皇・藤原忠実（康治元年（一一四二）五月五日東大寺・同十一日延暦寺）、後白河法皇（嘉応二年（一一七〇）四月東大寺・安元二年（一一七六）四月延暦寺）などが見られる。

なお、万寿四年（一一二七）には道長の建立した法成寺に尼僧対象の戒壇が設けられ、中世以降には延暦寺戒壇の分置として元応寺・法勝寺に戒壇が造られ、さらに鎌倉宝戒寺、筑紫鎮興寺、加賀薬師寺、伊予等妙寺にも戒壇ができた。

四 授戒と病氣平癒

さて、比叡山に戒壇を建立した最澄は、一方では空海とともに真言密教の修法を我が国にもたらした。この修法は法会とともに、鎮護国家・玉体安穩などのための祈りとして行なわれたが、人々の求める現世利益に即応し、

靈験をもたらず修法は、法会にかわって中心を占めるようになっていった。さらに本来鎮護国家のために行なわれた法会・修法は、藤原氏一門の勢力が強まるにつれ、一門一族の繁栄や個人の息災安穩を祈るための私事としても盛んに営まれる傾向になってきたのである。このような状況の中で、法会の効力を高める一手段を担った授戒もまた、法会に集う一個人の得脱のための授戒に変化して行くことになる。この例としては、石清水放生会に行なわれる授戒や大和長谷寺の菩薩戒などがあげられる。また、加持祈禱の効験を頼む信者は、持戒堅固の清僧による修法を何よりも望むところであり、とくに病に苦しむ者にとってはなおさらであった。功德多き授戒は次第に祈禱的性格を持つようになり、病氣平癒のための授戒が現れて来るのである。ただし前述したように、病の回復に望みをなくしたり、死期の近いことを覚って出家するための授戒があったことは言うまでもない。

日本古典の代表作『源氏物語』第四帖「夕顔」に、
頭の中將ばかりを、立ちながら、こなたに入り給へ

と、の給ひて、御簾の内ながらの給ふ、乳母にて侍る者の、この五月の頃ほより、重くわづらひ侍りしが、頭そり、忌む事受けなどして、そのしるしにや、よみがへりたりしを、

とあり、光源氏の乳母は重病になつたが、「忌む事受け」(受戒)の効き目があつて元氣を取り戻している。『源氏物語』にはこのほかにも、病に臥した「紫の上」が五戒を受けている様子も描かれている。

次に『源氏物語』当時の貴族社会における病氣平癒の授戒実例をみると、『左経記』治安元年(一〇二二)八月二十九日条に、

(上略) 入_レ夜山座主被_二来向_一、授_二老堂菩薩十戒_一、
先年受戒爲_二比丘_一也、
今依_レ病重又受_レ之

とあり、記主源経頼は天台座主院源より菩薩十戒を授かつているが、経頼はすでに受戒出家しており、この時は病によって再び受戒したという。また『中右記』承德二年(一〇九八)八月二十八日条に、

(上略) 家中不例人、請_二明賢聖人_一令_レ受_二戒行_一、

天仁元年(一一〇八)七月十八日条に、

早且請_二雲居寺聖人_一令_レ受_二戒於小兒_一、依_二不例_一也、
中釋女_也、夕方以_二信永法師_一令_レ供_二養不空羅索觀音像_一、依_二小兒不例_一也、(下略)

天永二年(一一一一)六月二十五日条に、

早且相_二具横川阿闍梨_一、行_二向宗重許_一令_レ授_二戒_一、所惱猶不快也、(下略)

とあり、いずれも病人に授戒がなされている。恐らく戒の内容も理解できない小児が授かり、受戒後さらに不空羅索観音像の供養が行なわれていること、また宗重の授戒後には効験が現れなかったことが記されているのを見ても、記主藤原宗忠は授戒に対し、加持祈禱と同様の病氣平癒の効力を期待していたことは間違いない。

授戒はまた、安産祈願のためにも行なわれている。懐妊・出産が母子にとって生命の危機を伴うことの多かつた当時にあつては、加持祈禱・読経供養が当然のこととしてなされていた。病氣平癒の場合と同様に、懐妊中・出産時の妊婦に戒を授け、母胎の平穏と安産を願つたの

である。『紫式部日記』には、寛弘五年（一〇〇八）、一条天皇中宮彰子（上東門院・藤原道長の女）の敦成親王（のちの後一条天皇）出産前後の詳しい経緯が記されているが、九月十一日の箇所に、

御いただきの御髪おろし奉り、御いむこと受けさせ奉り給ふほど、くれまどひたる心地に、こはいかなることと、あさましうかなしきに、たひらかにせさせ給ひて、

とあり、産気づいた彰子の受戒の様子を見て、紫式部がどうなることかと心配する中、無事にお産をすまされたという。このような例はほかにも多く見られるが、治承二年（一一七八）、高倉天皇中宮徳子（建礼門院・平清盛の女）が安徳天皇を懐妊した時は、まず七月十六日、仁和寺守覚法親王による七日間の授戒があり、その後八月十八日より出産する十一月十二日まで長期にわたり、東寺・延暦寺・園城寺の僧が五日づつ交代で毎日八齋戒を授けている（十一月一日は平野祭・春日祭のため中止）。

五 法然上人と九条兼実

法然上人（以下「上人」は略す）に帰依した公卿九条兼実もまた、前述の例にもれず授戒に病氣平癒の効験を期待した一人である。日記『玉葉』には彼自身はもちろん、女房・長女任子（後鳥羽天皇中宮・宜秋門院）をはじめ多くの人の授戒の記載があるが、病氣平癒のための授戒の例は極めて多い。法然も幾度となく兼実に招かれて授戒している。『玉葉』の初見は、文治五年（一一八九）八月一日条に、

（上略）今日請_レ法然房之聖人、談_レ法文語及往生業、

つづいて同八日条に、

雨下、辰刻、法然聖人來授戒、其後始_レ念仏、（下略）とあり、兼実は法然を招き、浄土の法文や往生について談じ、一週間後に戒を授かり、その後念仏を始めている。以降も、翌建久元年（一一九〇）七月二十三日条に、

午刻、先請_レ法然坊源空上人受戒、次始_レ恒例念仏、翌二年（一一九一）七月二十八日条に、

天晴、早且向九条堂、為受戒也、請源空上人、
受之、

同八月二十一日条に、

儀法三時了之後、請法然房源空上人、受戒了、入
夜、又讀儀法、即余始念仏、(下略)

翌三年(一一九二)八月八日条に、

(上略) 午刻、請源空上人受戒、即始念仏、

とある。兼実は若い頃より念誦を日課としているが、恒
例の念仏の折りに法然を招き、先ず専修念仏の談義を行
ない、そのうえで後生菩提のために受戒したものと思わ
れる。

また、同八年(一一九七)三月二十日条には、

(上略) 余今日加灸点、一所一壯灸始了、醫師時
成也、今日、請法然房受戒、(下略)

とあり、法然より授戒した日に、兼実は灸をすえている。
兼実の容体がよく判らないので、この授戒が治療に関わ
るものかどうかは何とも言えない。

しかし、正治二年(一一〇〇)九月二十七日、兼実室

が急病に陥った。同三十日条には、

女房、今日殊大事発、仍請法然房、令授戒、有
其驗、尤可貴々々々、(下略)

とあり、法然の行なつた授戒は、効験があつて重んじら
べきであると記している。そして翌十月一日条に、

及晩、女房温氣散畢、為悦、今日猶受戒、自今
日修不動法、(下略)

また翌二日条にも、

今日、又更発、太以重惱、今日猶受戒、

とあり、病氣平癒の受戒を続けているのである。また、

宜秋門院病惱時の法然による授戒が、建久二年(一一九
一)九月二十九日条に次のようにある。

(上略) 此日、請法然房上人源空、中宮有御受戒
事、先例如此上人、強不參貴所之由、有傾輩

云々、是不知案内也、受戒者、是事不聊爾、
以伝授人可為師、而近代、名僧等、一切不知
戒律事、禪仁、忠尋等之時までは、名僧等、皆好

授戒、自其以後都無此事、近代上人皆学此道、

又有「効験」、仍不顧「傍難」、所請用也、(下略)

法然のような身分の低い僧が貴所に参ることが非難されたが、兼実は反論し、法然が戒の伝授者であり、授戒に効験のあることを理由に招いたといい、同十月六日条にも、

(上略) 今日又有「受戒事」、法然原

とあつて、再び授戒がなされている。

『玉葉』を見る限りにおいては、兼実が法然に期待したところは、円頓戒の相承者としての効験ある授戒であつた。病氣平癒の手段として高く評価された法然の授戒は、兼実にとつて、他の現世利益を目的とする修法と同一のものであつたといえる。なお、藤原定家の日記『明月記』には、兼実・宜秋・内大臣大宮実宗らが、法然を戒師として出家したことが記されている。

六 花園天皇と西大寺如円

兼実は一定期間に何度も法然から受戒しているが、特定の戒壇に登らずに禁中や自邸において、随時に戒師を

請じて受戒することは多かつた。幼少より信心篤かつた花園天皇は、正和元年(一一三二)十六歳にして十戒を受けて以来、毎月十五日と晦日に『梵網經』(十重禁戒)を読んでいる。またこの時期頻繁に、西大寺の如円を招き五戒を受けているが、『花園天皇宸記』によると、正和二年二月八・二十五・二十七・二十九・三十日、三月四・七・十八・二十二日、四月二・六・八日、七月二日、十月九・十九・二十二・二十四・二十九日、同三年二月九日、三月五・七・九日、閏三月一・十三・十五・十九・二十七日、四月十六日、六月二十八・三十日に如円は参内している。この授戒は法談や講説をともなつて行なわれており、五戒を授かり清浄潔斎して日常を送らうとする天皇の熱心な信仰態度が伺える。なお正和二年三月十八日には高野山の証道も参内し、同じ日に十戒を授けている。

さて同年三月四日条には、

(上略) 抑此上人参内事、有「傾申人」云々、法皇御在位之時、思円上人此上人之師也、三十日参云々、其外も例

多、於_レ上古_二者不_レ及_レ謂事也、然者何限_ニ當時_一有_レ難
哉、且此由閑白も称_レ之、

とある。如円は思円すなわち叔尊（真言律宗中興の祖）
の弟子であつたが、その参内を非難する人がいたよう
である。さらに十月二十九日条に、

天晴、如_レ円上人参、受_ニ五戒_一、法談良久退出、此上
人如_レ此参内事、世上嘲哢云々、然而未_レ止_レ之、凡子
自_レ幼少之時、深帰_ニ仏法_一之間、忘_ニ謗難_一談_ニ法文_一
事未_レ止、（下略）

同三年三月五日条に、

天晴、此日如_レ円上人参、受_ニ五戒_一、一日一夜也此上人参
内、諸人誹謗云々、朕本自深帰_ニ仏法_一、不_レ願_ニ人所_レ
難者也、且上人参内有_ニ近例_一、仍如_レ此、不_レ知_ニ案
内一人加_レ難歟、

四月十六日条に、

天晴、如_レ円聖人参入、受_ニ五戒_一、此上人連々参事、
諸人誹謗云々、朕本自求法志切者、雖_レ捨_レ身更何惜
_レ之、仍不_レ願_ニ諸人謗_一、不_レ止_ニ参入事_一、

とあり、人々の如円参内に対する誹謗嘲哢は、後日まで
続いていたが、仏法に深く帰す天皇は非難など気にせず
に、信念をもつて如円を招き受戒しているのである。

七 真盛と追善の受戒

如円のような例は文明十七年（一四八五）に、真盛が
後土御門天皇に召された時にも見られる。『親長卿記』十
一月三十日条に、次のようにある。

（上略）今度山門西塔南谷住侶、隱_ニ遁黒谷_一、講尺等有_ニ其
聞_一、諸人帰依之由、被_ニ聞食_一、女中達以_ニ所望之分_一
可_ニ申遣_一、元応寺存知之仁鉢也云々、何様可_ニ申遣_一、
但如_レ此不慮之仁鉢出現、有_ニ外法之事_一者也、信仰如
何之由申了、無_ニ其儀_一之由、梶井宮被_レ申云々、其名
字真盛、

比叡山黒谷青龍寺に隠遁していた真盛の講釈の評判が高
く、帰依者が多いことが天皇の耳に入り、女官達の所望
という名目で元応寺光能を通じて召すことになった。し
かし、このような者を突然に召すことはどうであろうか、

また信仰してもよいものかどうかと問題となったが、梶

井宮堯胤法親王の助言があつて参内することになったといふ。こうして十二月八日より七日間、『往生要集』を講

釈することとし、宿所は甘露寺親長邸に決まつた。さらに女官より依頼があり、十三日に親長邸で円頓戒の授戒が行なわれることになり、また十四日には、嘉樂門院(後土御門天皇母)でも授戒が行なわれることになった。十二日条には、「受戒所望人々競申、男女数輩」とあり、人氣も高まつていたことが窺える。十三日条には、

(上略) 用意道場、仏具本尊真盛隨身、打敷同前、借用浄華

院隣寺、血脈用意、入夜内裏女中数輩来臨、男方

源大納言、権中納言、民部卿、山科三位、頭弁、以

量朝臣、賢房、重経、源富仲、菅在数、長胤等也、

此外雑人男女充満庭上、予亭女房等構局受之、

(下略)

とあり、親長は真盛の持参した本尊や隣浄華院より借用した仏具で道場を準備し、夜には女官・公家衆をはじめ雑人に至るまで多くの男女が集まり受戒した。また十

四日条には、

晴、早且参女院、可成道場之所見之、召具頭弁申付了。

如形室礼其所、

入夜参女院、同道真盛大徳、今夜又男女充満、

予为亡父受戒、為代尋大徳、代官無子細、亡

母代仰元長朝臣、受戒了、(下略)

とあり、朝のうちに道場を準備し、夜また多くの男女に授戒が行なわれた。このとき親長は、亡き父親のために代わつて受戒することの可否を真盛に尋ねたが、真盛は代わりの受戒に差し障りのないことを示した。そこで亡き母の代わりに、嫡子元長に受戒させたという。これは故人への追善菩提のための受戒であり、現在の授戒会で行なわれている「贈戒牒」の先例と言ふべきものであらう。

先の法然・如円といい、この真盛といい、身分の低い無位無官の僧が参内することを嫌い、人々は非難したようであるが、逆に見れば、こうした非難を受けても、敢えて召請し受戒したのは、彼らが戒の相承者として勝れ

ていたこと、さらに僧侶として抜きんでた魅力を有していたことを示している。

八 誓願寺勸進と結縁受戒

永正十四年（一五一七）八月三日より十八日まで、誓願寺（西山深草派）において造宮勸進のための『観無量寿経』談義が、三福寺住持格翁によって行なわれた（七日・十四日は祇園会により無し）。『宣胤卿記』の記主中御門宣胤は連日、仲間の公家衆とともに談義を聴聞している。十日条に次のようにある。

甚雨、談義聴聞、不起其席、有円頓戒、雖余度々房什僧正、惠忍上人、邦諫上人持之、為結縁又受戒、遣小布施、是誓願寺本尊遷座之勸進也、法名可納本尊之腹中云々、受戒男女二千四百人云々、希代事也、授

者三福寺住持格翁、五十六歳、南岳大師以來廿一代（下略）

この日は談義の後、格翁戒師による円頓戒の相伝が行なわれた。宣胤はすでに房什・惠忍・邦諫より三度受戒していたが、誓願寺本尊との結縁のためにさらに受戒し、

いささかの布施を遣わした。授与された法名は本尊の胎内に納め、また受者は男女二四〇〇人を数えるほどで、非常に珍しいことであると記している。翌日から再び談義が行なわれ、十七日条には、

晴、談法不聴聞、今日又有円頓戒、受者増先日数云々、

とあり、宣胤は聴聞しなかったが、また授戒が行なわれ、受者の数は十日の授戒よりも増えたという。そして、翌十八日に結願した。

九 近世浄土宗における授戒

中世後期には先の親長邸・嘉楽門院や誓願寺の例のように、在俗の人々が大勢集まる結縁授戒が盛んに行なわれていた。では江戸時代に入り、浄土宗教団が確立した時期になると、在家者に対する結縁授戒はどのように行なわれていたのであろうか。

元和元年（一六一五）七月に発布された「浄土宗諸法度」の第四条に、

一、對在家之人、不_レ可_レ令_レ相_レ傳五重血脈一事、とあり、在家者に五重血脈を相傳してはいけないと記している。また、これ以降も度々定書・触書などを出して、在家の五重相伝については厳しく規制している。それに比べ、在家者の授戒については、五重のような規制はあまり見られないのである。結縁五重がいつ頃から始まったかは不明であるが、「浄土宗諸法度」以前かなり行なわれていたことが考えられる。五重相伝は念仏教化の手段としては最適であるが、教団は五重相伝を伝法として重視し、在俗対象であっても安易に伝授しないよう取り締まったものと思われる。しかし、時代が下がるにつれ規制もゆるやかになり、しだいに五重は盛んになっていった。

一方、授戒はあまり活発に行なわれていなかったようである。江戸末期に戒法興隆に貢献した義柳の『浄土戒学織路』によると、

弟子又問曰。(中略)布薩戒ヲ受得シテ。一寺ニ住スル人ハ。有信ノ道俗ニ向テ。結縁相承ノ円頓戒ヲ授

ル事。已ニ御規約ニ許可シ給ヒタル事ト承ル。然ルニ今時化他五重授与ノ沙汰ハ有レドモ。結縁相承ノ円戒授与ノ事コレ無キハ如何ナル故ゾヤ。

とあり、布薩戒を相承した寺持の僧は、在俗に円頓戒を授けることを許されているが、五重相伝に比べて、結縁授戒を行なうよう指示がないのはなぜかとの質問に答えて、

結縁ノ円戒授与ノ人。一向ニコレナキニ非ザレドモ。今世甚ダ稀ナリ。願ハ。此事盛ニアラセタキ事ナリ。(中略)有信ノ道俗ニ対シテ。結縁相承ノ円頓戒ヲ授与スル事。盛ナルニ至ラバ。能受ノ人ハ云フニ及バズ。是ヲキク人人マデ。自然トソノ法徳ニ潤ホサレテ。慚愧ノ心ヲ生ジテ。鹿荒ノ悪行ハ。本心ヨリ止ムベキ理也。又是ヲ受ル道俗ハ。其利益ヲ蒙ル事。經論釈ニ演説シ給ヘル所。広大ニシテ。一旦ニ是ヲ述ベ難シ。先ツ差当ツテ前四重ヲ護ルバカリニテモ。国政ヲ破ル底ノ悪人トハ成ルマジキナリ。サスレバ自ラ身ヲ修メ。家ヲ齊ヘル徳ヲ具スル事モ。言ハズ

シテ知ルベシ。然レバ是ヲ授クルハ。国政ヲ扶助シ奉ル一分トモ成ルベキ也。是ニ由テ此事ノ広ク行ハル、事。予ガ深く冀フ処ナリ。(中略)当山ナドノ如キ無檀ニシテ弘通ノミヲ職トスル寺ニハ。此円戒ヲ以テ。悪行ヲ止ル等ノ事ナキトキハ。国政ヲ助ケ。

国恩ヲ報ズルノ義。一分モ無キ也。是ニ由テ五徳ハ。一モ具ヘザルモ。只宗門ノ故実ニ任セテ。布薩戒ヲ受得シテ。御規約ノ通り。有信ノ道俗ニ結縁相承セシムル也。(中略)此魔悪ノ法ヲ弘通ス可シ。

とある。結縁授戒を行なう僧が全くないわけではないが、今の世の中においては大変珍しい。願うところは授戒が盛んに行なわれることである。円頓戒を授かった人は、戒の徳を蒙り、反省の心が生まれ、乱暴な悪行は本来の正しい心によって修まる。また、国政を乱す極悪人にはならず、自身も家もきちんと修められるようになる。このように戒を授けることは、国政を助けることに少しは役立つことになる。よって「魔悪の法」である円頓戒を在俗者に授けるべきであり、それを深く望んでいるこ

とを義柳は答えている。さらに次のようにある。

然ニ今世ハ関東ニテ両脈相承シ乍ラ。重テ律僧ニ受戒セザレバ。未ダ受戒セヌ様ニ心得。或ハ布薩戒ヲ受得シタル浄土ノ能分。結縁相承ノ授戒スルヲ看テハ。為ス間敷事ヲスル様ニ怪ミ。誹謗スルハ。顛倒ノ迷甚シク。又是レ宗ノ規約ヲ輕蔑スルモノニシテ。最モ恐れベキコト也。必ず是等ノ邪見ニ与ミスルコト勿レ。

しかしながら現在の僧侶は、関東の檀林において宗戒両脈を相承しているにもかかわらず、律僧に受戒していない自分はまだ受戒してはいないと思ったり、あるいは寺持僧の結縁授戒を見て、してはいけないことを行なっているように疑い、誹謗することは大変誤った考えであると、義柳はこのような現状を憂い、弟子たちに注意を促している。

近世浄土宗において結縁授戒が積極的に行なわれなかった一因として、本山・檀林をはじめとする官寺の僧達の授戒に対する意識が低かったことが窺える。また、当

然律僧や捨世僧によつて授戒は行なわれていたが、主流である官寺僧は五重相伝の方を盛んに行なつており、さらに円頓戒に代わつて布薩戒を尊重していたこと、あるいは戒を授ける僧侶自身に質的問題があつたことなどもあつて、授戒があまり行われなかつたものと思われる。

十 明治以降の授戒

明治六年（一八七三）四月、浄土宗宗務局より全国の寺院に達が出されている。

我宗知識分之僧、信者之輩、江結縁授戒之師たらんと欲せは、先其身之堪否ヲ省察すへし、往昔は、五徳全備之僧ニあらされは戒師たらず、澆世実に得かたしといへとも、分に其器なからんや、依之、能請之於寺院ニも、如法堅身、心行精修之聞ある僧ヲ撰挙して、戒会修行可有之事、

近世弊風押移り、不律ニして自行無之僧ヲして、戒会修行間々有之趣相聞、不顧時勢、無慚愧之至、宗門之汚名不_レ過之、自今右様之向於_レ有之者、

能請・所請共、急度可_レ及_ニ沙汰_ニ候、因_ニ化他五重相伝之義も、右ニ准シ如実修行可有_レ之事、

右之条々、檀林方御会議之上御確定ニ相成候間、

精々如実修行可有_レ之様、相達候也、

これによると、昔は五徳全備の僧でなければ戒師として認められなかつたが、近世においては不律僧によつて授戒会が時折行なわれていた。宗門にとつて誠に不名誉なことであり、今後は檀林会議の決定により、授戒会修行に際しては「如法堅身、心行精修」の僧を選び戒師とするように命じている。また、五重相伝も同様であり、一宗を挙げて在家に対する結縁授戒・五重相伝を如実に行なうよう努めている。近世における授戒・五重の乱授の様子が想像できる。

その後大正二年（一九一三）九月に伝法条例が制定され、昭和四年（一九二九）二月九日に、宗務所は宗規伝法条例を改めている。第二十四条によると、寺院住職は就任後七年以内に、平僧寺の住職は就任後十年以内に在家者に対し、如法に五重相伝会又は授戒会を一回執行す

るように告示しており、一宗公認の伝法として奨励し、住職に五重・授戒を義務づけている。

今日の浄土宗における授戒会は五重相伝会とともに、檀信徒教化の根幹をなす儀式として、本山をはじめ諸寺院において行なわれている。また、在家の人達が受けやすいように、期間は本来の七日間よりも短い三日間あるいは四日間となり、さらには極端に短い一日授戒という形式も現れていることは周知のところである。

以上、我が国に戒律が伝来して以降、現在に至るまでの授戒、とくに在家者への授戒を中心に概観してきた。ここで取り上げた例はほんの一部に過ぎず、管見の限りであるが、時代の変遷とともに戒を授ける側、受ける側それぞれの立場において、授戒の目的あるいは授戒に対する要求が変容してきたことを窺えたと思われる。授戒については、まだまだ触れなければならない問題、例えば戒法自体のこと、戒名（法名）授与のこと、儀式次第のことなど多々あるが、力に余るところであり、ここで

は除くことにした。

なお、本稿執筆にあたっては、主に以下の史料・文献を引用ならびに参考にした。

引用史料

- 『日本三代実録』 (新訂増補国史大系、吉川弘文館)
『日本記略』 (同右)
『扶桑略記』 (同右)
『源氏物語』 (日本古典文学大系、岩波書店)
『左経記』 (増補史料大成、臨川書店)
『中右記』 (同右)
『紫式部日記』 (日本古典文学大系、岩波書店)
『玉葉』 (藝林舎)
『花園天皇宸記』 (増補史料大成、臨川書店)
『親長卿記』 (同右)
『宣胤卿記』 (同右)
『増上寺史料集』 (古文书・山門通規)
『浄土戒学織路』 (浄土宗全書、続12)

参考文献

辻善之助著

『日本佛教史』（岩波書店）

恵谷隆戒著

『円頓戒概論』（昭和12年、大東出版社）

同 稿

「近世浄土宗傳法史について」（『佛教
大学研究紀要』41、昭和37年2月）

「中世浄土宗伝法史について」（『佛教
大学研究紀要』42・43合、昭和37年10
月）

同 稿

「浄土宗傳法史上の諸問題（上）」（『佛
教大学研究紀要』41、昭和37年2月）

（『佛
教大学研究紀要』42・43合、昭和37年
10月）

三田全信稿

「浄土宗傳法史上の諸問題（下）」（『佛
教大学研究紀要』42・43合、昭和37年
10月）

同 稿

「平安中期に於ける在家信者の受戒精
神の展開」（『佛教史學』4、昭和25年
10月）

石田瑞麿稿

「近世浄土宗における布教者と民衆」

（『日本宗教史論集』下、昭和51年、吉
川弘文館）

藤本了泰著

『浄土宗大年表』（山喜房佛書林）

『古事類苑』

（宗教部二、吉川弘文館）

（大正大学講師、「現代教化儀礼に関する研究」班）

長谷川匡俊稿

（『日本宗教史論集』下、昭和51年、吉
川弘文館）

引声法要について

山本康彦

引声法要は慈覚大師円仁によって、中国五台山より日本へ伝承された法要である。

当初、比叡山横川の常行三昧堂で厳修されていたが、後にご本尊が真如堂へ遷座されると、真如堂でも勤められるようになった。そして後に伊勢守貞国の真如堂に於ける十日十夜参籠念仏の因縁から十夜法要が生じ、引声念仏を中心とする引声法要がこの折にも勤められるようになった。

明応四年（一四九五）後土御門院の御代に鎌倉光明寺第八世観誉祐崇上人が朝廷に召されて、浄土三部経並びに引声阿弥陀経及び引声念仏を修誦し奉ったところ大いに帝の叡感を拝し、十夜法要を浄土宗にても行うべき勅許を下され、鎌倉光明寺が本宗に於ける十夜法要会の源

となった。

しかし、時を経てその修法が荒廃したためか、光明寺五十七世義譽観徹上人が享保十年（一七二五）、この頃は常福寺に在住されていた）に瓜連常福寺の義春、涼澄、順徹の三人のお弟子を洛陽に遣わして研究せしめ、引声の中興となり、それが現在唱えられているものと伝え聞いている。

この度、浄土宗総合研究所の公開講座として、十夜法要の古式による引声法要を、東西それぞれで勤めることとなり、実演に先立って不肖の身ながら引声法要についての解説をさせて頂いた。故吉水大信先生から直接ご指導を受けたこと、『入唐求法巡礼行記』並びに名古屋の浄土真宗大谷派守綱寺羽塚堅子著の『引声考』を参考にし、

かつ、二年前の六月に増上寺雅楽会で五台山を巡拝し、竹林寺で引声法要を勤め、奉納演奏をした事を想いながらお話をさせて頂いたが、本稿はその要旨である。

一、「入唐求法巡礼行記」(深谷憲一訳)

承和五年(八三八)遣唐使の一員として第四代の天台座主になられた慈覚大師円仁師は六月十三日に日本を出航、七月二日に中国の揚子江入口に到着、翌年四月に新羅の通訳、金正南と謀って山中に隠れ天台山に向い、長安へ行く計画をする。しかし計画は果せず、現在の山東半島の赤山浦まで行く、そこで弟子の惟正と惟曉と三人で国へ申し入れをし、今すこし求道修行をしたいと赤山院にふみ留まっていた。

しかし、この場所からは天台山まではとても行ける距離ではないが、北へ向って行くならば二千余里(約一、一〇〇キロメートル)のところには五台山があり、志遠、文鑑という高僧がおられ、法華三昧を修め、天台の教えを伝えていると聞き、そこで天台山へ行くのを諦めて五

台山へ行くことになった。但し、五台山は高地のため氣候の良くなるのを待って出発することになった。

当地の元号開成五年(八三九)二月十九日に赤山院を出発。そこから五台山まで二千三百余里(約一、二七〇キロメートル)四十四日(実際には四十一日)に及んだという。四月二十八日停点普通院に到着、ここで中台の頂きを望み見ることが出来、大地に平れ伏して礼拝をした。五つの峰は丸く、高い樹木は生えていない。その形は銅のお盆を逆さにしたようである。

お堂の中に入り文殊菩薩の像を礼拝した。西堂の壁の上に「日本国大徳靈仙元和十五年九月十五日この蘭若らんじやくに到る云云」という署名があった。五月一日竹林寺に入る。五月五日に七百五十人の僧の供養があった。その時の法要のことが明細に書かれてあった。

五月十六日早朝竹山寺を出て大花嚴寺(今の顕通寺)へ行き、そこを拠点として五山を巡拝する。特に五月二十三日、北台の東側の上来普通院に着く、お堂の中に入るとすぐさま五筋の光明を見た。その光は真っ直ぐに入

つて照らしていたがたちまち見えなくなった。惟正、惟
暁らは同じ堂内にいたが何も見えなかったといつていた。
まことに不思議な事である。

七月一日、長安へ向け出発する。途中金閣寺へ寄る。
そこで靈仙上人が自らの手の皮に仏像を画き剥いで納め
たという青銅の塔とその画を見た（我々は仏光寺から五
台山へ入り先ず金閣寺から参拝したので、慈覚大師は反
対の方角から入った）。

長安の町は、当時武宗の時代で彼は道教を重んじ廃仏
の時代であったため大いに苦難された。当地の元号会昌
六年（八四六）長安を出て赤山浦から日本へ帰朝された。
承和十四年十月の事である。

文中には生身の文殊菩薩から直接引声念仏を伝授され
た場面はなかった。

二、『引声考』（羽塚堅子著）昭和六年二月出版

「慈覚大師円仁入唐して弥陀の引声を伝え、三世常行の
念仏三昧を修せしめは我国の声明の源泉なり」と書かれ

ている。

略本に曰く

「釈ニハ五会ノ念仏一ヲ五者ハ会、是レ数ナリ会者ハ集
会ナリ彼ノ五種ノ音声、從レ緩至ル急ニ、唯念ニ仏法
僧ヲ、更ニ無シ雜念一 念則無念ナレハ、仏ノ不二門也、声
則無常ナレハ、第一義也」と。

即ち五会念仏とは、宮、商、角、徵、羽の五つの音声
を以て緩から急と次第に称念することをいうのである。

その緩急の次第は、

第一会 正声緩念 南無阿弥陀仏 律曲羽、調子平

調

第二会 平上声緩念 南無阿弥陀仏 平調

第三会 非緩非急念 南無阿弥陀仏 調子下無調

第四会 漸急念 南無阿弥陀仏 調子双調

第五会 四字転急念 阿弥陀仏 調子黄鐘調

『五会法事讚』（浄全六卷、P・六七六下）には、

第一会の時、平声に入る（弥陀仏）

第二会の時、極妙にして清音を演ぶ（観音、大勢至）

第三会は、盤旋して樂を奏するが如く

第四会は其れ力を用いて吟ずるを要し

第五は高音準急念なり

とある。

この緩急五会の称念法は、点本が無く円仁が将来された略本そのものも現存していないと思われる。

五台山念仏三昧は法照禪師の五会の念仏三昧と天台大師の止觀の常行三昧とが合流して一つのものとなり、五台山念仏三昧が確立され、それが引声、短声として我が國へ将来され日本念仏門の源流となっていることは間違いない、と書かれてあつた(羽塚説であり、定説ではない)。

さて、『真如堂縁起』の中に、

慈覺大師求法の請益にあたり玉いて、仁明天皇の御代、承和五年六月二十二日に勅使藤原常嗣つねねと相ともに同船して天台山に登り、五台山に至り玉い諸大徳にあいて顯密の仏法を窮め玉う。殊に北台の普通院にして生身の文殊大聖に値遇しまして極樂世界の八功德池の

浪の音に唱えける曲調を伝えて、引声の弥陀經、同念仏を受得し玉う。大師在唐の間、会昌の乱によつて殊に求法艱難かんなんし玉い。十年を経て承和十四年十月勅使あゝともに乗船帰朝のありけるに彼の引声の一曲を失念あるによりて焼香礼拝し誓願し玉うに、虚空より船帆の上に小身の阿弥陀如来香煙に住立まして、成就如是功德莊嚴と唱え玉う時大師至心信樂ぎやうらくし玉いて、我朝に來至して一切衆生を濟度し玉え、と袈裟けさに褰ひらとりて帰朝ましまして一刀三礼に一片の立像を彫刻し彼の船中出現の化仏を腹身して造立し、一切衆生を引撰し玉い、特に罪深き女人等を救い玉うべしと申させ玉えば三度うなずきまします云云

とあるが、また『前唐院資財録』に、

象牙笛一管

右は大師台山大聖竹林寺に於て、一夏九旬の間此の笛をもつて極樂世界の水鳥樹林の唱いける所の七五三等の妙曲を吹き伝う。件の曲は法道和尚、極樂世界に詣りて伝うる所なりという。

とある。

この中、生身の文殊菩薩の出現、船中の如来出現について現実としてとらえることは出来ない、と羽塚師も申されている。

『入唐求法巡礼行記』を読むと、先に述べた五色の光を自分だけに見えたとか、七月二日に南台上で遊行托鉢僧ら数十人と午後八時頃に南台の東の方向に一つの谷を隔てた山の嶺の上空に聖なる光が一灯見えた、多数の人と同じようにこれを見て礼拝した。その灯火は初め鉢ほどの大きさだったようだが、次第に小さな家ぐらいに大きくなった。一同はまごころをこめて「大聖文殊師利」を唱えた。するとまた一灯が谷近くに現われた。これもまたはじめは笠ぐらいの大きさだったが、その後だんだん大きくなった。この二つの灯の距離は遠くから見ると十丈(約三メートル)ほどである。灯火は炎のように輝いていた。まもなく夜中になると消えて現われなくなった。右のような神秘的な事柄が後々になつて事実化されて行つたのであると思われる。

さて、もう一説の事柄について『體源鈔三末』に、

洪河鳥シツカチヨウ。古記云、是隋煬帝於洪河鬻作及至。慈覺大師引声ノ念仏、横笛以令吹伝御、日本令渡御音云云本説者尺八ニテ伝之及至。大唐国二一ノ河アリ洪河ト名。

又一ノ鳥アリ名テ舍利鳥ト云。件ノ鳥囀音此曲ニ同ト云云。舍利鳥ヲアヤマル也。又云、白樂天作之。此樂ハ引声ノ音会ト云云。慈覺大師承和四年六月十七日入唐、大聖竹林寺ニシテ法道和尚ニアヒテ、引声念ヲ伝エシメ給間、大師御音不足。仍曲笛ヲモテ伝エシメ給件ノ所伝ノ笛ハ今此樂ナリ始終ノ引声ニ合ト云云。嘉祥元年帰朝、即笛一伝之一度ニ渡也。

とある。
この曲は現在序と舞が絶え、破のみ残っているが古譜のため解読は難しい。宮内庁元樂長の上近正先生に一部解読をしてもらつたので、以下に古譜と現在譜を載せておく。

(浄土宗法儀司、「声明に関する研究」班)

洪河鳥

古煤 中田
洪又記通用

兼新古拍子十
一及時未二文
四加 三度拍子
昔有存拍子十今
他早

六 正火五 多中火夕 下 二由り 上火五 中上

本書 第二章 龜美大御行三絶歌集

上 七一

本書 第二章 龜美大御行三絶歌集

上 七二

名り 中丁 中下 下火夕 下上 中 中夕 中火夕 中下

下 中下 下火夕 中 中夕 中火夕 中下 下 中下

下火夕 中上 夕 中下 中夕 中火夕 中下 下 中下

下火夕 中上 夕 中下 中夕 中火夕 中下 下 中下

中上 夕 中下 中夕 中火夕 中下 下 中下

中上 夕 中下 中夕 中火夕 中下 下 中下

中下 夕 中下 中夕 中火夕 中下 下 中下

浄土宗法要集十夜会古式差定

入堂

無言三拜

前伽陀

四奉請

甲念仏

引声阿弥陀経

合 殺

回向文

後 唄

五念門

後伽陀

無言三拜

退堂

※五念門とは『往生論』に示された浄土往生実践の

行軌儀礼である。

礼拝門、讚歎門、作願門、觀察門、廻向門（以上、

龍樹の願生偈（中夜礼讚）。

鎌倉光明寺十夜法要差定

入堂

三 礼

四奉請

甲念仏

阿弥陀経

回向文

晨朝礼讚偈（行道始む）

引声念仏（太鼓・雲版）

六字誥念仏（行道終る）

十 念

授与十念

三 礼

退堂

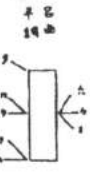
※真如堂では十月十六日までの七日間 引声会、十

一月十五日までの十日間 お十夜

月ノ明ナル秋ノ夕ベニハ者、相ニ調ベ引声梵唄ノ

妙典ヲ、風ノ清キ冬ノ朝、回ニ向ス称名念仏功德ヲ

佛說阿彌陀經



如是我聞一時佛在舍衛國祇樹

給孤獨園與大比丘眾千二百五

十人俱皆是大阿羅漢眾所知識

長老舍利弗摩訶目犍連摩訶迦

葉摩訶迦旃延摩訶拘絺羅離婆

佛說阿彌陀經

如是我聞一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園

與大比丘眾千二百五十人俱皆是

漢眾所知識長老舍利弗摩訶目犍連摩訶

迦葉摩訶迦旃延摩訶俱絺羅離婆多

槃陀伽難陀阿難陀羅睺羅憍梵波提賓頭

引聲念佛

南^音無南無阿彌陀

南無南無阿彌陀
 南無南無阿彌陀
 南無南無阿彌陀
 南無南無阿彌陀

大鼓雲版双盤半鐘鈴作相 卅六字誥念佛譜

陀佛南無阿彌陀佛南無阿彌陀
 南無阿彌陀佛南無阿彌陀
 南無阿彌陀佛南無阿彌陀
 南無阿彌陀佛南無阿彌陀

佛南無阿彌陀佛南無阿彌陀
 佛南無阿彌陀佛南無阿彌陀
 佛南無阿彌陀佛南無阿彌陀
 佛南無阿彌陀佛南無阿彌陀

南無阿彌陀佛南無阿彌陀
 南無阿彌陀佛南無阿彌陀
 南無阿彌陀佛南無阿彌陀
 南無阿彌陀佛南無阿彌陀

阿彌陀佛南無阿彌陀佛南無阿彌陀
 阿彌陀佛南無阿彌陀佛南無阿彌陀
 阿彌陀佛南無阿彌陀佛南無阿彌陀
 阿彌陀佛南無阿彌陀佛南無阿彌陀

●南無●所●祈●陀●佛●南無●所●祈●陀●佛

●南無●所●祈●陀●佛●南無●所●祈●陀●佛

●南無●所●祈●陀●佛●南無●所●祈●陀●佛



●ナム・アミ・ダ・ブツ・ナム・アミ・ダ・ブツ・ナム・アミ・ダ・ブツ



●ナム・アミ・ダ・ブツ・ナム・アミ・ダ・ブツ・ナム・アミ・ダ・ブツ



●ナム・アミ・ダ・ブツ・ナム・アミ・ダ・ブツ・ナム・アミ・ダ・ブツ

・ナム・アミ・ア・ブツ・ナム・アミ・ゲ・ブツ・ナム・アミ・ダ・アツ

●●●●●●●●●●●●●●●●●●

○●●●●●●●●●●●●●●●●●

・ナム・アミ・ア・ブツ・ナム・アミ・ゲ・ブツ・ナム・アミ・ダ・アツ

●●●●●●●●●●●●●●●●●●

○●●●●●●●●●●●●●●●●●

八味(八) 七打子
●●●●●●●●●●●●●●●●●●

・ナム・アミ・ア・ブツ・ナム・アミ・ゲ・ブツ・ナム・アミ・ダ・アツ

○●●●●●●●●●●●●●●●●●

山道

●●●●●●●●●●●●●●●●●●

・ナム・アミ・ゲ・アツツ

○●●●●●●●●●●●●●●●●●

七打子

○●●●●●●●●●●●●●●●●●

個人研究

(平成七年度浄土宗総合学術大会一般研究)

心理療法と浄土教

——内観療法における「悪人正機」——

石川隆信

はじめに

内観療法（以下、内観）は両親・電偶者などから「していただいたこと」・「して返したこと」・「迷惑かけたこと」を指導者に話していくことにより、病気が治ったり、修養的効果をもたらすものである。奈良県大和郡山市の吉本伊信が浄土真宗に伝わる身調べという修行をもとに開発した。毎年、日本内観学会が開かれ、医療・教育・宗教などの面から活発な論議が行なわれている。

内観国際会議も第二回が一九九五年九月、オーストリアのウィーンで開かれ、世界に広まる内観の様子が報告された。（内観のやり方の詳細および参考文献については『教化研究』第五号参照）

内観と仏教・浄土教

三つの質問、「していただいたこと」・「して返したこと」・「迷惑かけたこと」を確立したのは吉本であるが、似たようなことは吉本も言うように仏教の祖師方が既にしていた。そのことは残された言葉からもうかがえる。

① 積尊

「他人の過去を見るなかれ。他人のなしたこととなさなかつたことを見るなかれ。ただ自分のなしたこととなさなかつたことについて、それが正しかったか正しくなかつたかをよく反省せよ。」ウダーナウアルガ十八章九節

(中村元訳)

我々は普段の生活では、他人がしたこと、中でも他人からかけられた迷惑や他人がしてくれなかったことばかりに眼を向けがちである。内観では逆に、主に自分が他人にかけた迷惑に眼を向け、正しいものの見方を身につけていく。吉本も三つの質問のうち、最後の「迷惑をかけたこと」を調べることに、時間も時間をさくように言っている。

② 法然上人 「十悪の法然」

悪とは「迷惑をかけたこと」に他ならない。我々浄土教師は加行で十の戒について「よく保つや否や」と問われ、「よく保つ」と答える。しかし答えるだけで何もしない。法然上人はそれらの戒を保とうとしても保てない自分を見て、「十悪の法然」とおっしゃったはずである。もちろん、小罪をも犯さじと思ふべし、であるから、「よく保つ」と答えて、守ろうとすることは大事だが、その後がもっと大事なのである。守ろうとしても守れない自分、「して返した」ことは少なく、「迷惑かけたこと」ばかりである

という自分を見つめる、ということとは宗祖法然上に還るという意味でも意義深いものだと思われる。

③ 親鸞上人 「地獄一定すみかぞかし」

自分は地獄に落ちるしかないほどの罪を犯している、という所まで自分を見つめたときが実は浄土の蓮の台の上に救われているときであるが、内観をすることによって「迷惑かけたこと」を深く思い出し、親鸞上人に近い心境に到る者もいる。この心境は同時に莫大に「に近しいこと」も思い出すことにつながり、救いに到る。もちろん我々の立場から言えば、死んだら浄土に行く、念仏すれば浄土に行ける、ということは当たり前である。しかし、やはり、信機信法のうちの信機を通じてこそ、懺悔をしてこそ、本当の安心が得られるのではないか。内観はその懺悔を現代人にも非常に取り組みやすくしたものである。

内観と悪人正機

悪人正機説については既に親鸞上人よりも以前に法然

上人が唱えられていたということは梶村昇の研究でも明らかになっており、真宗側も認め始めた。その説の背景には、人間がここまで進化できたのはすべての動物の中で人間が一番自己中心であり、悪であるから、という考えがあると思われる。

……猿人の出現が約百万年前、更にクロマニオン人が二、三万年前……ホモサピエンス……。この長い長い危険に満ちた時代を、我々の先祖が自己保存と種族保存に努めて生きて残ってきたからこそ、今日我々はここに生きて存在しているのである。人間が今日生存しているのは全くその強き食と性との欲望と、これを充足させるための巧妙な神経系統の働きによるのである。内観という特殊な心理的操作を實行する以前の自己はあるがままの自己であり、所謂「日常的自己」である。この日常的自己が性欲と食欲と自己保存欲とからなる自己本位、自我主義の醜い存在でしかないことは、進化論的にも脳生理学的にもやむを得ない当然の事実でもある。⁽¹⁾

すべての動物の中で、人間にだけ宗教があるのは人間が一番高度な動物だからというよりも人間が一番自己中心的で、悪の存在だからであり、それゆえに人間には宗教・信仰が必要なのである。浄土教に限らず、多くの宗教で言われることである。多くの偉大な宗教者が、悪人正機のような説を唱えるゆえんである。

他人の欠点に気づく人はあっても、自分の悪性に気づく人は少ない。自分の悪性を自覚しない「善人」でさえも、救われるのであるから、自分の悪性を自覚する「悪人」が、どうして救われないことがあるという親鸞の「悪人正機」の説は、懺悔の絶大なる宗教的功德を述べたものである。

法然上人ほどのお方が自らを「三学非器」とか「十悪の法然」と称したことを考えれば善人などいるわけがない。自分を悪人であると自覚し、そういう自分こそが正機であると確認していく作業が内観である。すなわち、「迷惑かけたこと」ばかりであるのに「していただいたこと」も莫大である、と確認していくのである。善人と思ひ込

んでいるうちは不満が先に出てきて、救われにくい。淨土教的な意味での悪人という自覚がないと、今、生かされていることへの喜びは強く出てこない。内観は淨土教の難しい教えを非常にわかりやすく教えてくれるもの、淨土の教え方を体験させてくれるものである。(2)

内観と念仏

法然上人が既に念仏を選択してくれたのだから我々は単に念仏を称えていればよい、というのでは教えにならない。やはり、懺悔をし、自分の罪を見つめてこそ、阿弥陀仏の救いの光も強く感じられるのではないだろうか。念仏するということはその光の御名を呼ぶことである。

内観で主に両親に対する自分を調べていくと、今、生かされていることへの喜びを感じていく。両親の先には先祖、その先には我々のいのちの根源であるところの阿弥陀仏がいるのであり、その名前を呼ぶのが念仏である。

吉本が「内観と念仏は同じである」⁽³⁾と言うゆえんである。今後、癒しという観点から諸問題（内観でなぜ病気が

治るのか、念仏による癒し……）を考えていきたい。

註

(1) 奥村 二吉 「精神の弁証法的発展としての内観」『内観と精神衛生』序文 内観研修所 奈良 一九七八年

(2) 楠 正三 「宗教としての内観」『昭和薬科大学研究紀要十三号』一九七八年 九〇～九一頁

心理学が専門の楠は法然上人が既に悪人正機説を唱えていたことを知らない。

(3) 「内観で浄土を」『宗教の世界』一九七九年 四月 宗教の世界社 五～三八頁（昭和五十三年十二月十八日、和順会館での淨土宗教師会・保護司会合同研修会で吉本が行なった講演の記録）

（東京教区・長安寺）

一宗「福祉」事業展開の一考察

—その6 「仏教グループワーク」の提唱—

硯川眞旬

I 仏教グループワークとは

「仏教グループワーク」とは、端的に言えば「仏教教義に基づいたグループワーク援助」のことである。つまり、グループ活動における仲間関係の力を活用した個人（グループメンバー）の問題解決過程（グループ経験）へ援助を行うに際して、「仏教教義」をその理念・原理として基盤に据えた専門的援助のことである。言わば、仏教「福祉」事業の一環として行われる専門技術的なすすめ方を総称してこのように呼称したい。

「グループワーク」とは、仲間とのグループ活動の展開において、各メンバーはメンバー同士の相互関係・依存作用に影響され変化をしていく。グループは、そのよ

うな力動性を持っている。そこに着眼した援助技術がグループワークである。

したがって、仏教グループワークは「念仏信仰」に依拠した（阿弥陀仏の心と直結した）グループ援助として展開されるものであり、そのために、グループ活動を奨励し、とくに信仰心の芽生えと成長を促し、仏性をよびさまし（仏に帰依し）、自己を知ること（人間自覚）を期待する。仏教教義が、その基礎的理念とされるところに特徴がある。

そこで、一宗「福祉」事業展開の一方途として、とりわけ昨今の社会情勢・精神文化状況等に鑑み、この「グループ援助」の必要を痛感し、その展開につき提唱する

ものである。

II 仏教グループワーク実践の構造

仏教グループワークは、仏を權威主義的に振り回すということではない。

先述のとおり、グループ活動を通じて仏の超越的な光に浴し、生活における「生きた証」をメンバー相互に経験しあつて、その魂を身につけるよう促す実践である。

この仏教原理に基づいた確固たる実践は、寺院運営を住民中心にし、その結果として教化・伝道を助け、より前向きな実践仏教につながると確信する。こうした巨視的な取り組みでない限り、ややもすると宗派的信仰・布教に止まり、「人間自覚」への援助に至らしめることはできない。

まず、仏教グループワークの実践構造について明確にしておきたい。

私たちは、合掌聞法として念仏を確実に身につけ、申していく（信仰心を起こす）ことにより、仏心のなかに生かされている凡夫であることを自覚する。そして、仏

教を自己の生活のうえに活かし、正しく生きるよう努力する。そこに菩提心が起きる。

このように、仏教グループワークは、グループ活動を通してメンバー一人ひとりが仏教に帰依し、仏心に直接に触れる経験をメンバー相互に体験しあい、自己をうち、充実した真実を追い求めるよう促すことを目標に、仏性を刺激しながらすすめられる。

すなわち、仏教の指向する「人間像」に基づいた「道徳原理・徳目」をグループ活動の場面に適用し、信仰への接点となるような活動プログラムをつくり、これを媒体にして仲間関係の相互交流活動を行わしめ、「人間自覚」のための「菩薩行」的なグループ活動への援助である。

III 仏教グループワークの構成要素

次に構成要素としては、メンバー、仏教教義、グループ、プログラム活動、援助者（宗侶）、寺院ほか活動環境、社会資源等であり、実践の全容について図1のとおりである。

(1)メンバー——諸々の発達課題・要解決問題等のニーズを抱えた個々人。

(2)仏教教義——基本的な援助媒体としての仏教教義。例
えば、三宝、三法印、三聚淨戒、三福田、四弘誓願、
四無量心、四摂法、四食、六度、八正道、十善戒、そ
の他。

(3)グループ——メンバー相互に影響を及ぼしあい、変化
させられ、成長しあう場。グループは、そのような促
進性と有効性をもっており、グループづくりは最重要。

(4)プログラム活動——目標実現を可能なしめるグループ
過程を経験するために、それに相応しいプログラム素
材(メディア)を選び、編成し実施。

(5)援助者(宗侶)——グループにかかわっていく援助者
(宗侶)の資質は、援助効果を左右する。宗侶は、専
門性の向上に努め、僧伽の一員として援助行動につき
たい。

(6)寺院ほか成長環境——成長を促す環境・場として、寺
院ほかの仏教施設や、自然・野外等を最大限に活用し、

無限の可能性(仏性)を掘り起こす。

(7)社会資源——目標達成のために利用することのできる
ものすべての援助手段。

IV 仏教グループワークのプログラム素材(メディア)
プログラム素材(メディア)の一例についてあげると、
図2のようなものがある。

(1)仏教行事——グループ活動におけるより深い精神的価
値を求めて実施される素材として、その素材の教育的
価値が常に問われる。例えば、次の行事があげられる。
仏教儀礼・礼拝、仏教音楽・聖歌、仏教夜話・談話、
仏教奉仕・作業、その他。

(2)仏教ディスカッション——民主的な討議方式による集
団思考として、目標に相応しいテーマをかかかって展開
することは、まことに有意義である。

(3)仏教レクリエーション——人間性の開放・再創造をめ
ざしてやすらぎとゆとりある生活を求め、楽しい感情
を伴う自由意志によつて展開されるプログラム素材で
ある。例えば、次のようなメディアがあげられよう。

仏教音楽、仏教キャンプファイヤー、仏教オリエンテ
ーリング・ハイキング、仏教劇、仏教描画・手工芸、
その他。

V むすびに

人間の「福祉」危機の多様化・重度化に鑑み、仏教（浄
土教）教理の必然的発露として、宗侶・寺院に課された
社会的役割には大なるものがある。

少なくとも、特定の宗教儀式や宗派布教と結びつけて
しか考えられない限り、仏教的慈愛の現代化・社会化に
つながりにくい。宗派的信仰教育が信仰心を芽生えさせ、
それがやがて宗教心（宗教的情操）へと高められ、「人間
自覚」を可能にするような援助として、「仏教グループワ
ーク」の展開を企画し、このように提唱するものである。

（佛教大学社会学部、京都教区・称念寺）

図 2

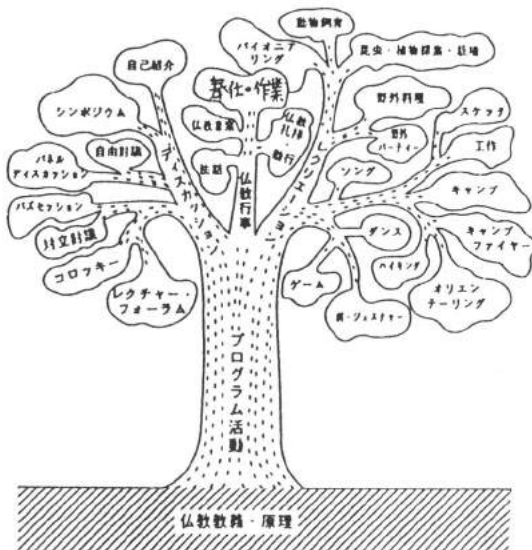
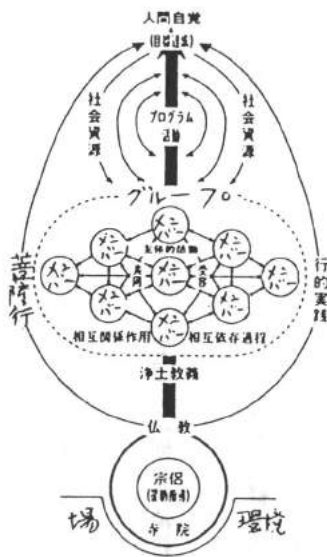


図 1



『浄土宗聖典』の浄土三部経の音読について

大澤 亮 我

平成六年一月に浄土宗より『浄土宗聖典』第一巻が発

行された。この第一巻には浄土三部経（音読・書下文）

と無量寿経優婆提舍願生偈（音読・書下文）と各解題が

収められ、浄土宗の三経一論の音読と読み下し方が一般

に示された。多くの人々の努力と時間が費やされ、日々

拝読すべき聖典の音訓両読が示されたことは何よりも喜

ばしい慶事であり、これに続く以降の続刊の発行が待た

れる所である。

しかし、私はこの浄土宗聖典の内容について特に浄土

三部経の音読にたいして若干の疑問があり、平成六年九

月に浄土宗総合研究所西部の公開講座において「浄土三

部経の音読について」と題して私見を述べた。今回、浄

土宗聖典の浄土三部経の音読について私見を述べてみた

い。

(一) 三部経音読の編集経緯について

この浄土宗聖典の刊行の経緯は刊行委員会委員長である高橋弘次先生によって「刊行の辞」の中に述べられている。それを整理すると次のようになる。

(1) 昭和五十年五月 浄土宗法式研究所において音読

の研究会が始まる

水谷真成(中国語学)先生が指導 法

式研究所(花園宗善先生を含む)

←

浄土宗として認む(稲岡法純教学

局長)

(2) 昭和五十二年十月 佛教大学において三部経等の講

読聖典出版計画の契機となる

水谷真成・高橋弘次・深貝慈孝・

岸一英の各先生

←

三部経音訓読研究会始まる

(3)昭和五十五年

新浄土宗聖典編纂委員会の設置

新浄土宗聖典執筆要項作成

三部経担当執筆者に水谷・高

橋・深貝・岸の各先生があたり

れる

(4)昭和五十六年一月

新浄土宗聖典編纂委員会解散

(5)昭和五十七年

大雲校訂『浄土三部妙典』（三縁

山聚英堂版）が同朋社より影印

刊行される

水谷真成「読誦用『浄土三部経』

校本刊行略史」等

(6)昭和六十二年

新浄土宗聖典刊行会発足

刊行委員会委員・編集委員会

(7)平成六年一月二十五日『浄土宗聖典』第一巻 刊行

音読は花園先生 科文は牧・

伊藤先生が担当される

こういつた経緯をへて平成六年一月二十五日『浄土宗聖典』第一巻が発行された。最初の新浄土宗聖典執筆要項での担当者は水谷・高橋・深貝・岸の各先生であり、今回の担当者は法儀司の花園宗善先生である。これは法式研究所の音読研究会の経緯に基づいたためと記されているが、要項での担当者と実際の担当者が全く異なる事は、水谷先生が昭和五十七年佛教大学を退職された事などの諸事情を考慮しても、また浄土宗の定本とも成るべき『浄土聖典』という位置からしても首を傾げざるを得ない。また昭和五十五年の新浄土宗聖典編纂委員会の編集内容を受けて昭和六十二年に新浄土宗聖典刊行会が発足したという高橋先生の説明から、どうして編集内容での決め事が反故となり、首尾一貫した編集作業がなされなかつたのか理解できないところである。

(二) 底本について

先ず、浄土宗聖典の底本に就いて考えてみたい。三部經の凡例によると

一 (1) 浄土三部經の音読は「音激校訂本」(文化十二年刊行 総本

山知恩院藏版)を底本とした。

* 大雲監修の明治三年刊興学会藏版と嘉永五年刊百万遍知

恩寺慈専校の三縁山眠龍窟藏版を対校本として参照した。

(2) 音読を決定するにあたり底本の明らかに割賦の誤りと思われるところは、対校本を参照にして正し、それ以外はすべて「音激校訂本」に従った。

(3) 字音は底本に仮名を附してあるものはそれに従い、その他は大雲の著した明治元年版「訓蒙小字彙」に依った。

(4) 半濁音は、左側に△印をつけて便をはかった。

(5) 連声・促音に依って字音が変化する時は、元の字音を左側に、連声・促音を右側に記した

二 (1) 浄土三部經音読の漢字表記は「大雲校訂本」(三縁山聚英堂

藏版)を底本とした。

(2) 難解な漢字表記については、よく使用される一般的な旧字とした。

今回の『浄土宗聖典』は「音激校訂本」を音読の底本として用いていることである。今まで浄土宗の音読底本は「大雲点本」であると理解されてきた事は周知のところである。たとえば、明治四十三年の『浄土宗聖典』は大雲点に依って編集されており、また『浄土宗辞典』には(仏教専門学校編纂 昭和十八年)

現在浄土宗に於いて底本として使用される浄土三部經は此の大雲点本なり(468)

と記し、さらに『浄土宗大辞典』第2巻には(大雲点項 506b)

浄土宗の伝統的読誦は大雲の指摘することを金科

玉条としなければならない。

とさえ述べられている。更に昭和五十七年の大雲校訂『浄土三部妙典』(三縁山聚英堂版)の影印に付された水谷真成先生の解説には

ひとたび大雲による一本が世にでるやそれまでの諸本を全く押しやり、以後、読誦用経本といえは大雲点本一本を指すが如き様相を示すにいたったのであ

る。

とあるように浄土宗の三部経の音読底本は「大雲点本」とされてきたのである。しかも『浄土宗聖典』の訓読は「大雲点」（三緑山聚英堂版）を底本としている。ではなぜ今回「浄土宗聖典」の音読では「大雲点本」では無く「音激校訂本」が定本として用いられたのであろうか。その説明を花園先生は次のように語っておられる。

現在浄土宗では、三部経の読法は一応大雲点に依るとなっているが、（中略）大雲上人の施された訓点即ち大雲点とは、訓読法のことである。（中略）音読は華頂新刻の本に依るということである。

つまり、「刻訓点清濁三部経凡例」の

一、三部妙典。文義深遠ニ諸師ノ疏釈広博ニシテ。管見ノ及ブ所ニ非レバ。本経ニ訓点ヲ施スコト。実ニ容易ナラズ。依テ今。科図本ノ指南ニ従ヒ。且合讚ノ解釈ニ参考シテ。訓点ヲ施シ文義ヲ通解シ易カラシメントス。合讚ノ解釈。古今ノ諸疏ヲ折衷シテ。詳略宜ニ合ヒ。少モ間然スルコト無ケレ

トモ。猶訓古ノ。一二ノ疑ハシキ事ナキニ非ス。

依テ今是ヲ諸書ニ質シテ。聊是ヲ改ム。固陋恐クハ訛謬アラン。タ、識者ノ訂正ヲ乞フノミ

とある事によって大雲点とは訓読法であると解され

今刻。字音ノ正訛ハ。スヘテ華頂新刻ノ音ニ従フ。

呉漢二音ノ差異等。委クハ彼正訛考ヲ閲シテ知ヘシ。とあることから音読は華頂新刻の音（音激点）であるという見解が示されている。

この見方は凡例の内容からしても少々おかしな点がある。つまり前者の引用は確かに訓点に就いての説明ではあるが、これに続いて四声点の説明がなされ、

一今刻。音訓両読ノ用ニ備ヘントスル。然ルニ本経ノ四声ハ。連声ニ依テ。転呼スルニ従テ定メタルナレバ。訓読スル時ニハ。本ノママ清音ニテ直読ノ時ハ連声ニ依テ濁音トナルモノアリ（中略）若悉ク知ラント欲セハ。科図本ニ對映シテ是ヲ見ルヘシ

と音読の四声と清濁が示されている。この四声点の説明

の箇所には華頂新刻の本（音激点）の事は何等記されて
いない。それだけではなく訓読の時の清濁は『科凶本』

（当時は義山と考えられていた）に依ることが示されて
いる。そして音読の最初の説明に「今刻。字音ノ正訛ハ。

スヘテ華頂新刻ノ音ニ従フ。呉漢二音ノ差異等。委クハ
彼正訛ヲ閲シテ知ヘシ。」という先の引用があるわけ
である。しかし、この引用はあくまで「正訛」についてす

べて華頂新刻の音に依ると言っているにすぎない。華頂
新刻の本には音読を間違わないよう仮名が付けてあり、

大雲校訂本もこれに基づき仮名を付している。正訛に関

する事柄に華頂新刻の本のことが示され、先の四声の説
明箇所には華頂新刻の本についてなんら記述がないこと

からすれば、大雲の三部経の音読は華頂新刻本（音激点）
であり、大雲点とは訓読法であるとは言ひ切れるもので

はない。ましてその理由としてあげられる「刻訓点清濁

三部経凡例」は花園先生がその「年代・編者不詳」とさ

れている嘉永五年刊の三縁山聚英堂蔵版に付されている

ものである。それにも関わらず、この凡例を典拠とされ

ていることは非常に理解しがたい事ではないだろうか。

また実際の音激点と大雲点本（三縁山聚英堂版や明治三
年本）と比較しても四声点、清濁に異なりが見られ、音
激点と大雲点は同一の者ではない事が明らかである。

この様に見てくると大雲点、音激点それぞれに独自の
ものであり、大雲点とは訓読、音読共に指し示す者であ
ることが判ってくる。

（三）嘉永五年（一八五二）刊の大雲点の

聚英堂版について

この本について花園先生の解説では

芝山聚英堂蔵版（編者・刻年代不詳・嘉永五年大雲上
人の刻訓点清濁三部経凡例を巻末に附す）

として、理由らしき理由もなく「編者・刻年代不詳」と
して大雲点本とは見なされていない。

一方 水谷真成先生は

大雲校訂聚英堂本『浄土三部経』は今日浄土宗にお
いて依用されている多種多様な読誦用『三部経』の

中において、最も根拠確實にして信頼し得るもの一つである。(中略)同書肆より嘉永五年に開版されたことはほぼ間違いないところでであろうと考えられる(大雲校訂聚英堂本『浄土三部経』の解説)

とした見解をとられ、浄土宗の音読用經典としての大きな信頼を置いておられる。又、岸一英先生は少僧都養成講座用教本の『大雲校訂浄土三部経』の編集後記の中で本書は嘉永五年(一八五二)刊の大雲校訂『浄土三部経』(三縁山聚英堂藏本。世に大雲点本と称される者の原本)

と紹介されて、大雲点本の原本とも見なされている。又編集委員長の高橋弘治先生がその刊行の辞において

この読誦用浄土三部経復刊行については水谷真成先生が詳しい解説を付している。その解説の「読誦用『浄土三部経』校本刊行略史」には、浄土宗の読誦の歴史とその読誦法が記されている。又「大雲校本『浄土三部経』異本について」、「聚英堂藏本について」、「大雲について」など、『浄土三部経』の読誦

を学習するものにとっては必読の解説であることを付記しておきたい。

と述べられ、あたかも大雲校訂聚英堂本が今回の底本であるがごとき辞を述べておられる。

この様に『浄土宗聖典』の一方では花園先生がこの聚英堂藏版を編者不詳として退けられているにも関わらず、この本を音読の漢字表記の定本とし、更に一方の音読では編者不詳とされたこの本を訓読の底本として用いているのである。このことからすれば今回の三部経音読の担当をされた花園先生と最初の担当執筆者であった先生方とは大雲校訂聚英堂本に対する認識の相違が見受けられ、この認識の相違がこの『浄土宗聖典』の相矛盾するものとしているようである。つまりは編集方針が一貫されていなかった事を物語っている。

ここで大雲校訂聚英堂藏版について少し見ていかなければならない。この本については水谷先生の解説に詳しく述べられているが、聚英堂藏版と西山堂総兵衛について補足しておきたい

聚英堂蔵版について水谷先生の解説には

聚英堂の名は三緑山増上寺における堂号であるが、

(中略) 聚英堂もおそらくその一つであり、特定の

寮主や指導者を中心として集まっていた集団の拠点を

指すものと考えられる。

とされており、詳しいことは何も判っていない。但しこの

聚英堂蔵版と称するものは今日知られているものでは

①大雲校訂『浄土三部経』嘉永五年(一八五二)西

山堂総兵衛刊

②『国忌奠香録』安政二年 西山堂総兵衛刊

③大雲『訓蒙小字彙』明治元年 西山堂総兵衛刊

があり、三者とも西山堂総兵衛から出版されたものである

ことが解る。また西山堂総兵衛の版行は所見の限りでは

天保十年の『浄土二蔵二教略』にはじまり、明治三年

の『新刻浄土三部妙典』(三緑山蔵版)の印行に終わる。

その後の西山堂は身代が移行され総太郎がその後を受け

継いでいくのである。②と③の存在や西山堂総兵衛の印

行事情からも①の『浄土三部経』の版行が嘉永五年に行

われたことは十分に首肯される所でもある。

因みに西山堂総兵衛と明治時代浄土宗の書籍の刊行を

続けた大村屋総兵衛とを同人と見る向きもあるのでその

ことにも少し触れておかなくてはならない。水谷先生は

先の解説の中で

西山堂はまたの堂号を萬卷堂といい、屋号を大村屋、

維新後、宇田氏を名乗る。

と述べられているのがそれである。「堂号を萬卷堂とい

い、屋号を大村屋、維新後、宇田氏を名乗る」とは『浄

土宗経論章疏録』の序に基づき大村屋総兵衛について語

ったものである。しかしそれを西山堂総兵衛の事柄とす

るには少し疑問がある。つまり先の『浄土宗経論章疏録』

の序のなかには「西山堂」のことは何も記されていない

のである。さらに西山堂の住所は三緑山の門前浜松町で

あるのに対して、大村屋総兵衛はこの時代には浅草御蔵

前元旅籠町に住し、その後南伝馬町に移り住んでいる。

そして三緑山大門前(芝七軒町四番地)に移ってくるの

は明治三十三年になってのことである。このことから

西山堂が明治になって大村屋として続いたのではなく、西山堂は江戸時代末期頃から明治初期にかけて大村屋と別に存在していた書店であることがはっきりしているのである。西山堂は記録などから明治三年の『新刻浄土三部妙典』（三縁山藏版）の印行以後、少なくとも明治六年『訓導道志留倍』の発行までの間には総兵衛から総太郎へと身代の移行が行われたと見られる。このことから、西山堂総兵衛による嘉永五年の版行は刊記の通りほぼ間違いの無いものと考えられ、花園先生の「編者・刻年代不詳」とする見解は間違った見解のようである。

つまり聚英堂藏版は大雲校訂の『浄土三部経』であり、嘉永五年（一八五二）に大門前浜松町の西山堂総兵衛から出版されたものと言えるのである。

(四) 大雲真本は明治四年本についての疑義

花園先生の解説では大雲点真本は明治四年版であるとされている。しかしこの本については未見とされ、どのような本か判っていないにも関わらず真本とされている。

このことについても少し考えてみたい。この本については先に水谷真成先生が

明治四（一八七一）年刊大雲識語本

未見であるが『昭和新訂音読定本浄土三部経』の巻末にこの一本のあることを挙ぐ。嘉永五年の『刻訓点清濁三部経凡例』の後に次の識語を加える。

正依三経字音清濁ノ呼法ハ義山上人ノ指南ヲ本トス然レドモ世人訓詁ヲ誤リ吳漢二音ヲ訛呼スル者多シ西京浄福寺音激上人ノ憂ヒ文化年中字音正訛考ヲ著シ新刻三経ノ後ニ附テ流布ス爾後年月ヲ歴ル事久シク其版漫滅シテ亦用フベカラズ印本世ニ在者甚少シ因テ不肖徴志ヲ企テ衣資ヲ儉シ再ヒ版ニ彫リコレヲ本寺ノ宝庫ニ藏メ印版三経ト共ニ広布セン事ヲ冀フニナム。（中略）

明治四年仲夏

沙門大雲欽白

（中略）この明治四年刊本も確実に大雲の手になることが知られるのである。

と述べられ、大雲本の一つと見なされている。これを受

けて花園先生は解説の中に未見としながらも

大雲上人が嘉永五年に著した『刻訓点清濁三部経凡

例』を附し、識語を加えた大雲自費出版

と語られ、しかも「大雲点真本」と述べておられる。

両先生はともに未見の本でありながら、それを大雲点の一、或いは大雲点真本であると見なされていることになる。未見であり、しかも内容が何一つ解っていないにも関わらずそのような見解がなされているのである。しかしこれにも問題がある。この本のこととは昭和三十二年に発行された昭和新訂浄土三部経（八百谷本）に(1)『浄土三経字音正訛考』と(2)『刻訓点清濁三部経凡例』に続けて

正依三経字音清濁ノ呼法ハ義山上人ノ指南ヲ本ト
ス然レドモ世人訓詁ヲ誤リ吳漢二音ヲ訛呼スル者
多シ西京浄福寺音激上人之ヲ憂ヒ文化年中字音正
訛考ヲ著シ新刻三経ノ後ニ附テ流布ス爾後年月ヲ
歴ル事久シク其版漫滅シテ亦用フベカラズ印本世
ニ在者甚少シ因テ不肖徴志ヲ企テ衣資ヲ儉シ再ヒ

版ニ彫リコレヲ本寺ノ宝庫ニ藏メ印版三経ト共ニ

広布セン事ヲ冀フニナム。(中略)

明治四年仲夏

沙門大雲欽白

と記載されているところに基づく。この識語は「明治四年仲夏 沙門大雲欽白」とあって明治四年版の本の識語であることは明白であり、『刻訓点清濁三部経凡例』の「嘉永五年歳在壬子仲秋 縁山沙門大雲識」に続いて記される所から明治四年刊の『浄土三部経』の存在がいわゆる誤である。しかし、この識語がはたして大雲の『浄土三部経』にたいするものであるのかどうかとなると疑わしい。つまり、この識語を読むと先ず「三部経の字音の清濁は義山を根本とするが、訓詁を誤るものが多いことから、音激が文化年中に『字音正訛考』を著して訓詁の誤りを正した。しかしその版(字音正訛考)も磨滅して、更に現存するものも少なくなってきたのでここに再刊し、本寺(増上寺)に版を収め、『三部経』と共に広く流布することを願う」と言った内容であるから、どの様に見てもこの識語は『三部経』のそれではなく、明治四年に新

たに版行されたであろう『字音正訛考』についての識語であると考えられる。つまり大雲の手になる明治四年版の『浄土三部経』の存在は否定されることとなる。このことは更に次のことによっても確かめられる。つまり、明治三年版の『新刻訓点浄土三部経』(三縁山蔵版・調進所西山堂総兵衛)の巻末には幹事兩名の識語、大雲の識語に続いて別枠を設けて

「三経字音正訛考 音激上人述 副刻」

と記され、明治三年版『浄土三部経』とは別に『三経字音正訛考』の副刻されることが予告されているのである。また幹事の識語にはこの三部経を宝庫に収めることが述べられており、明治四年の大雲の識語の内容とも符合するのである。また、『浄土教報』18号(明治二十七年六月五日)には広告として

浄土三経字音正訛考

折本全一冊代金十五銭郵税金二銭

(略)今此字音正訛考は文化年間京師浄福寺音激上人の著にして三経の後ろに付して流布せし者なれど

も年月を歴るに従い其版漫滅して印本世に少なきを以て故大雲上人之を憂い再刻せられし珍書なれば三経を読む者常に本書を座右に供しなば其誤訛少からん

とあって、先の明治四年の識語と明治三年版の「三経字音正訛考 音激上人述 副刻」という記述に全く一致するものである。これらのことから明治三年版「浄土三部経」が先ず版行され、続いて翌明治四年に大雲によって「三経字音正訛考」が刊行され、それぞれ増上寺の蔵に収められたことが知られるのである①。つまり明治四年の「三経字音正訛考」に対する大雲の識語が「正依三経字音清濁 云々 明治四年仲夏 沙門大雲欽白」であり三部経の識語ではない。ここに明治四年刊の大雲による『浄土三部経』の存在は否定されることになる。

①大雲の著作に「三経字音考」があるが、これは明治4年の「三経字音正訛考」(音激)の出版を指すものである

浄土宗全書「略伝集」の大雲の項参照

(五) 明治三年版浄土三部経について

次に到校本に用いられた明治三年刊の大雲識語本三部経についても一つ言っておかなくてはならない。それはこの三部経には三種の刊記があることで、一は三縁山藏版(調進所西山堂総兵衛)、一つは東京書肆大村屋総兵衛版、一つは興学会藏版である。この版の最初は三縁山藏版であつて調進所は西山堂総兵衛となつてゐる。その後大村屋総兵衛と興学会からも出版されるようになったものである。特に興学会藏版は明治二十一年に興学会が設立された後の版である。この明治二十一年以降と理解される興学会藏版を今回の到校本として用いてゐることに少し疑問の残る所である。

この明治三年版は天保四年の存龍大和尚刻版本を底本に、「舊刻更加清濁正引點以便音訓兩讀」とあるように清濁と正しく引点を加えた音訓兩用のための三部経であると記されている。この存龍大和尚刻版本は原本の刊記によれば哀誓忍境、説誓懷範、淨誓賢海、眞誓存海の刻版になるもので、明治三年版に言う存龍は薦菩提の対象の

一人として挙げられており、刻者ではない。この版は「天保四年癸巳歲七月二十四日、三縁山境念窟藏版」とあり、影進所は上野惣兵衛で、表題は『新刻調點浄土三部妙典』となつており、『科凶本浄土三部経』(元禄十年版)そのまま讀誦用経本としたもので訓読する字には四声点が付されていない。音訓兩用の讀誦三部経としての最初のものであると考えられる。これを原本にして補刻し全ての字に四声点を付したのが明治三年版とすることが出来る。この版の兩幹事の識語には

貫首等誓大僧正猊下之教就旧刻更加清濁正引點以便
音訓兩讀補彫藏之寶庫(略) 幹事念達 専称

と記され境念窟藏版に清濁と引点の改正が行われたことが記されている。そしてこの改正はこれに続く大雲の識語に

貫首僧綱之旨與幹事兩員謀補刻以傳永久字音則依徵
上人正訛引点則原合讚之解釈不敢加私意須者必知

沙門大雲誌

と語られるように『正訛考』と『合讚』とに基づき補刻

改正し、更に大雲が「不敢加私意」と言うような姿勢で

考えられよう。

行われた事が知られるのである。花園先生の『浄土宗聖典』での音読は音激、訓読は大雲とする理解もこの明治

(総合研究所、京都教区・大円寺)

三年版の大雲の識語にも引きずられた解釈のようである。しかし実際のこの版は両幹事が「就旧刻更加清濁正引点以便音訓兩讀補彫」と記するように声点のない字に四声点を加えられ、訓読の改正(?)が行われたのであって、つまりは『科凶本』(元禄十年版)の声点、引点を踏襲し、訓読字に四声点が付け加えられ、幾かの仮名が付されたものであり、大雲が識語に言うような「字音則依激上人正訛引点則原合讚之解釈不敢加私意」と言った厳密な改正はなされていない。明治三年版とは『科凶本』(元禄十年版)に四声点と仮名を補いつつも、『科凶本』(元禄十年版)の色を多く残している。

以上見てきたように『浄土宗聖典』に見られる底本の位置づけ、大雲点本にたいする誤解等あり、更に関係者間の認識の隔たりなどから音激版が底本となり、編集上の混乱をきたし多くの声点や訓点の混乱につながったと

浄土宗法式雜考（十二）

— 『浄土宗回向文和訓図会』 に関して —

清水 秀 浩

はじめに

一昨年、佛敎大学における浄土宗総合研究所公開研究会の席上、江戸時代祐天上人の高弟香誉祐海師が著わした『浄家信入開悟』所収の在家勤行法について、現代の生活環境の変化、時間感覚の移り変わりなどを考慮して、在家勤行の次第に広・略・要の三種があつても良いのではないかと論じた。

現在は香偈・三宝礼・奉請から送仏偈に至る迄、出家在家の別なく経本もテープも解説書もみんな同じ差定となつている。然し、宗門ではかつて『教会衆勤行法』という信徒向けの差定があり、昭和後半期の出版物にも、在家用には懺悔十念と発願文と念仏一会のみで良いと主

張されるものもあつた。

そこで今回は江戸末期の『浄土宗回向文和訓図会』を材料に、再度あるべき信徒勤行式とは何かを考えてみたい。

『和訓図会』への流れ^①

四休庵貞極上人延宝五（一六七七）—宝曆六（一七五六）は『浄土寺院朝夕勤行並回向文』のなかで、彼の土の真仏に擬し奉つた本尊に向つて「礼讃は礼拝正行、またこれ讃歎正行なり。読経は読誦正行なり。称うる所の名号は選択本願の称名正行なり。中略……本尊を敬礼し奉るは觀察正行の少分に当る。香華灯明及び飲食等の供養は、

即ちこれ供養正行なり」と、善導大師の五種正行に配当して勤行式を位置づけ、正助二行共に並べ行っていく焼香三拝 礼讃 弥陀経 念仏 回向という配列を示し、音激上人宝曆七(一七五七)―天保四(一八三三)は『浄業蓮社小清規』の中で礼讃 三部経 梵網経の輪読を定めている。併しこれらは寺方の勤行法のことであって、在家勤行を盛んに薦められたのは音激上人と同時代の信阿上人宝曆五(一七五五)―文政三(一八一〇)であった。

この信阿上人が活躍された頃、元祖大師の六百回遠忌が勤まり、文化三(一八〇六)年『御忌勧誘記』が出版され、真読念仏三拝 発願文 光明遍照 真読念仏 惣回向(願以此功德)十念 別回向十念 亡者回向 三拝(如来の本誓は云云)一枚起請文 という在家向きの勤行式が啓蒙されたりもした。

こうした在家勤行法の走りとされるのが祐海上人天和三(一六八三)―宝曆十一(一七六一)の『浄家信入開悟』である。このなかに『在家朝夕看経之法式』を出して、さて看経は二時三時五時六時に勤べし 道俗ともに縁

務繁きは 多くは二時なり

としながらも、在家用に上中下の三段階を設定し、その上分とは焼香(願我身浄の文も良し)・三礼・懺悔・発願(善導大師の発願文を読む可)・開白(光明遍照)・長念仏(打鐘・木鉦にて調声)・廻向之文(願以此功德)・別回向(大恩教主釈迦世尊・西方極樂世界阿弥陀仏・ほか観音勢至九品の聖衆・両大師・先祖代々・三界万霊)十念・三礼を指示し、更に志あれば阿弥陀経の誦讀や礼拝念仏も尊い行いであるといっている。これに対して下分看経之式とは只念仏ばかりを勧めたもので、『無量寿経』の「一向専念無量寿仏」の文を引用して、単直仰信の専修念仏こそ浄土の本機、宗門の極意であると説明している。

この本は『勧誘記』に先立つこと約五十年程前の寛延四(一七五二)年の発刊であるが、再刊は寛政七(一七九五)年になされ、勤行が広略二様に改められたこと、初版にはなかった六時礼讃及び木魚念仏が可とされていること、更に懺悔は、念々称名常懺悔の意にて念仏懺悔であ

ったものが、我昔所造の文を唱うるも良しという具合に改められている。中でも宝暦年間の不退円説上人の木魚騒動から三、四十年程で、関東方面にも木魚が使用されてきたことは驚きである。

特に文化・文政の頃は多種の法式教本が開版され、関西方面では黒谷や小松谷といった寺々から勤行本が出された。そうした一連の流れの中で、やがて勤行の解説書を兼ねたものが出版された。これが弘化二（一八四五）年版『浄土宗回向文和訓図会』である。

『和訓図会』の内容

浪華好花堂野亭著で、上中下の三巻から成るものである。巻上には円光大師略伝、巻中には善導大師二河白道之譬喩并大意と看経之心得を、巻下は元祖大師一枚起請略解を述べて、『浄土宗の人々ハ朝夕看経の後に頂き誦し元祖上人の浅からぬ御高恩報謝にハ怠らず称名念仏し奉り玉ふべき也』と結んでいる。

巻上の序に箕面勝尾寺の真阿上人安永九（一七八〇）

（嘉永三（一八五〇）が、「ここに野亭居士一篇を述べ、影して回向文和解といふ。（中略）在家有信として其法要を曉り知らしむ」ためであると目的を示している。

次第は焼香文（願我身浄）・三宝三礼（一心敬礼）・十念・奉請・十念・懺悔文・発願文・念仏開闢（光明遍照）・念仏数百・回向・四弘誓・三礼九拜・一枚起請文で、先述の『勧誘記』に香偈・三宝礼・奉請などが付加されたに過ぎないが、特に奉請は三奉請でも四奉請でもなく、「南無西方願王阿弥陀如来○南無大恩教主釈迦牟尼如来○南無大慈大悲觀世音菩薩○南無得大勢至菩薩○其外十方三世諸仏薩埵哀愍護念」と云って十念を称える指しがある。十方如来奉請文という題を付しているが、独自の回願調とでも言うべき変わった奉請文である。

この講話の途中には、撰益文の解説に続いて「百万遍之起源」を挿入しており、後醍醐天皇の御代に百山の空円上人による疫癘除病の念仏創始から南無阿弥陀仏六字の意義、利剣名号の文（門門不同八万四云云）とその解説を付している。就中、「為滅無明果業因」の説明に、祐

天上人累の靈濟度の物語を例に引用してあつて、このことは暗に祐海上人系統の在家勤行法に何らかの影響を受けたかも知れないとの推論も若干なされる。百万遍をくると題して、黒衣に威儀細姿の僧が鉦を打つて仏壇の前で念仏し、一座同行の衆はその後ろにて円座になり念珠繰りしている挿絵がある。当時はこうして盛んに百万遍念仏が修されたようである。

降魔偈に続いて切回向（別回向）が十段にわたつてあり、その全文を掲げると次のようである。

南無西方願王阿弥陀仏上酬慈恩 十念

南無大恩教主釈迦牟尼如来上酬慈恩

南無大慈大悲觀世音菩薩○南無德大勢至菩薩○南無大

聖文殊菩薩○南無大行普賢菩薩○南無六道延命地藏菩

薩等各々報恩謝徳十念

○極樂界会聖衆○三世一切三宝報恩謝徳十念

○仏法守護諸天善神○仏法興立聖徳太子哀愍護念十念

○三国歴代祖師曇鸞大師○道綽禪師○光明善導大師元

祖円光東漸慧成弘覺大師報恩謝徳十念

○大紹正宗国師○記主良忠禪師其外代々祖師等報恩謝徳十念

○為当日志之精靈何々仏果菩提十念

○当先祖代々一家諸精靈増進菩提○三界万靈六親眷族有縁无縁乃至法界群生拔苦与樂十念

○一座之同行志之諸精靈増進菩提并同行之面々息災延命家業繁昌之為十念

この順にて三宝報謝・先亡回向のほか、現当一世にわたる回願の趣旨が連ねられている。

在家勤行には、誦経・礼讃といった読みや節廻しの難しいものを除くのが基本である。その代りに発願文や宗祖の法語を採り入れることが常であつて、この『和訓図会』でも発願文の指示があるが、その解説に「右発願文ハ善導大師の御作にて、阿弥陀経の是人終時心不顛倒即得往生阿弥陀仏極樂国土の文に基づきて述べてあるとし、高祖の釈文を捧読することを通して、阿弥陀経の一節を誦したことに擬しているのではなからうかと思われ。三尊礼や三身礼を読めば、その中に三部経や選択

集の教説が籠っているように、発願文に誦經・礼讃・法語の要素を併せ含めたようである。

今後の課題

教学では『選択集』の読み方味わい方に三種有りとい、法式では広略要の三懺悔、儀式にも広布薩と半月布薩があるように、御忌・十夜・善導忌などに古式として別式が存在するようなもので、日常勤行にも広略といつか別式があってもいいと考えられる。

時間がない、仏具が整っていない、寺へ参ることが少ない、住職と面識がない、即ち勤行指導を受ける機会がない等々、現代人のそうした実状に即して考えると、試案であるが、

広式：香偈・三宝礼・奉請云云の次第で、五重や授戒を受けた人や篤信者が行うもの

略式：先祖の命日や盆・彼岸、比較的時間のあるとき等に発願文や一枚起請文を読み念仏するという、やや丁寧なお勤め

要式：朝に撰益文と念仏(又は十念)、夕に別回向・十念・総回向偈・十念程度、時間のないとき多忙なときの窮極の勤行

行住座臥に時節の久近を問わない、尋常行儀中心の本宗のためまえから、例えば通勤準備に忙しいサラリーマンにも、せめて十遍二十遍の日課念仏を唱えてもらえるよう、たとえ雑物がなくとも、また火の用心の点から香灯は点さずとも、毎朝夕家族のどの人もが唱えられる究極の念仏勤行が要式である。

現代人——とりわけ若い人の考えには、次男三男の分家新家で仏壇が無ければ、仏事は年忌や盆・彼岸の墓参程度であとは本家任せが殆どであり、また仏壇があつてもお守は年寄の仕事くらいに考えられ、滅多と手を合わす機会もないというのが現状ではないだろうか。

祖師は「一心専念弥陀名号」と言い、「ただ一向に念仏すべし」と教え諭された。往生之業 念仏為先の立場から、時間の長短、浄不浄をも選ばず「不浄にて 申す念仏のところがあらば、めしこめよかし 弥陀の浄土へ」との

法語にも語られる如く、新聞片手にトイレへかけ込み朝のニュースを見ながらパンをかじっている、そのような忙しい朝のひとつを想定しての「要式」である。

真宗では蓮如上人五百回遠忌に向けて、儀礼論と現代的法要儀式の創設及び研究がなされるそうである。二十一世紀に向けて、浄土宗も教化の上で信徒の生活に密着し、実用主義的な法儀、現代人のニーズに答えた簡単なおつとめが示されてもいいのではないだろうか。

註

- 『佛教論叢』第30号所収拙稿「浄土宗法式雑考」、同31号「浄土宗法式雑考(2)明治・大正の法式資料から」、同33号「浄土宗法式雑考(4)日課誓約の一形態」を併せ読みたい。また「教化研究」No.3小川貫良「日常勤行式の再検」、同No.4熊井康雄「信徒勤行式私考(Ⅰ)」、同No.5大沢亮我「日常勤行式の一考察(Ⅰ)」及び大谷旭雄「蓮門六時勤行式」の制定と展開(三康文化研究所年報第十六・十七号所収)等を参照されたい。

○ 安永九(一七八〇)〜嘉永三年(一八五〇)、大阪の人。法蓮社

戒誓真阿如実算孝道顕興と号す。勝尾寺二階堂、八幡西遊寺等の興隆に力を注ぎ、晩年一心寺を中興した。また能筆家としても知られる。

(総合研究所、大阪教区・法楽寺)

在宅ターミナルケアの可能性について

村上 徳和

○はじめに

現代は医療の進歩により寿命が延び、また出生率が低下しているため、これから二十一世紀にかけては、高齢者社会になると言われている。平成七年度の日本は人口約一億二千五百万人に対して、六十五才以上の人口は約一千八百十五万人で比率一四・五%、又七十五才以上の人口は、約七百十一万人で比率が五・七%となっている。高齢化社会の考え方として、全人口に対して、六十五才以上の占める割合が七%を越えると高齢化社会であると定義されている。したがって、日本の場合はもうすでに高齢化社会を迎えていることになる。そして、そのうち約八十五万人、一百万人は何らかの援助を必要とする要介護老人であると推定されている。

もう一つの高齢化社会を判定する考え方の方の方法として、(現代の世界的な傾向として年々六十五才以上の占める割合が増加している)その高齢者人口の増加していく割合の速さも高齢化の尺度としてみる考え方がある。これで見ると、日本の場合、高齢者の占める割合が全人口の七%に達したのが一九七〇年で現在(一九九五年)が一四・五%であり、その所要年数は二十五年である。しかし、他の先進諸国をみると、高齢者の割合が全人口のしめる割合が七%から一四%に増加するまでに、アメリカは七十年、イギリス・ドイツは四十五年、フランスは百三十年、スウェーデンは八十五年と推定されている。これらの国々と比較すると日本は極めて早いスピードで高齢化が進んでいるのが現状である。この高齢化

の速さだけをみてみると日本は世界一高齢化が進んでいる国であるといえる。

○国の施策

この急速に高齢化している現状に対応する施策として、厚生省は平成二年にゴールドプランを打ち出した。

このプランの主な目的はいくつかあるが、ひとつには施設の整備が挙げられ、具体的には特別養護老人ホーム二十四万床、老人保健施設二十八万床、ケアハウス十萬床等の施設を新たに建設する予定である。

次には在宅サービスの整備があげられ、これはホームヘルパー十万人、ショートステイのベッド数万床、デイサービスセンター一萬カ所、在宅介護支援センター一萬カ所（一萬カ所というのは、中学校区に一カ所の割合に相当する）などの施設整備を行う予定である。

そして、このゴールドプランの特に在宅サービス部門の充実により、要介護の高齢者であっても自宅での生活が可能になって来ている。

○患者が求めるもの

平成六年度に厚生省が「末期患者への医療のアンケート」をおこなった。このアンケート調査の対象者は、平成六年に主に、悪性新生物（主に癌）で亡くなられた方の家族（およそ一千世帯）を対象として行われ、これによると「患者本人は自宅での療養生活を望み」家族は「病院に入院した療養生活を望む」傾向にあるといった結果が出た。

患者本人は、「やはり最後は住み慣れた自宅で過ごしたい、病状が安定したら家に帰りたい」といった要求があり、逆に家族は「病状が急変しても病院だと対応が早い、家庭で介護するには人手が足りない」といったことが主な理由となっている。

また、家族が患者本人を介護したなかでなにを必要としたか？ という問いに対しては

- ① 医師や看護婦等との話し合いを希望する
- ② 患者の在宅療養を支援するヘルパーや福祉面の在宅体

制の充実を希望する。

特に脳血管疾患群では、患者の在宅療養を支援するヘルパーや福祉面の在宅ケア体制を充実してほしいといった希望が多かったようである。

○今の現状

しかし、現状ではゴールドプランによる諸々の充実はされてはいるが、実際には欧米諸国が提供しているようなきめ細かい在宅サービス（例えば、二十四時間体制の訪問サービスや給食サービスなどが）をおこなえるまでには至っていないのが現状である。

現状で、病気をした末期の状況にある患者や、心疾患や脳疾患によって何らかの障害を持っている方が、本人の希望するままに自宅に帰ったとしたら、多くの問題が生じるケースも少なくない。

まず第一に家族の負担、今まで病院がやって来ていたことを全部家族が負担しなければならない。これは、一日二十四時間毎日休暇のない負担になる。

二番目に本人も家族のなかで療養していると、遠慮がなくなりつついわがままになる。

以上の様な要因があれば、現在行なわれている訪問看護や訪問診療だけでは十分にフォローしきれないことが多く、実際に現場で働いていて感じることは、患者が家に帰ったために負担が大きくなり、かつどんなに努力しても下降線しかたどらない病状とが重なって、やり甲斐のなさを実感してしまい、家族がよく鬱状態になってしまふといったケースも多く経験してきた。

また、患者本人にしても、遠慮がなくなり、その結果わがままになって、病気のコントロールができなくなり、かえって病気の進行が進み病院に再入院しなければいけなくなったケースも数多くあった。

○僧侶の活動の可能性

このようなケースで必要なことは、まず患者本人やその家族に対して何らかの精神的な援助を行うこと。主にこれは「愚痴」となるが、これを聞いてあげる人が必要

になってくると思う。

そして、このような活動を行う場合、医療福祉の現場で、在宅サービスを実践していくうえで、必要なことはまずその医療機関がどの程度その地域と関係しているか、もしくは信頼されているのか、地域と交流があるのかということポイントとなってくる。いくら多くの在宅サービスを充実させてもその地域の人々に受け入れられなかったり、理解してくれなければあまり意味がなく、そこが活動の主なポイントとなってくる。その観点からいけば、寺院の場合はその地域の中心にあることが多く（都会はその限りではないかもしれないが）地域との結びつきが強く、すぐに受け入れられ易く、活動がしやすいのではないかと思う。

また、我々が活動をする場合を考えても、病院に訪問する場合は、色々な制約が多く活動がしづらい事が多く、（これは去年浄土宗総合研究所がおこなった「寺院活動におけるターミナルケア」のアンケートでも同様な回答が多かった）患者さんの自宅で活動するのであれば

そのような制約も少なく、活動がしやすいのではないかとと思う。

また、在宅で生活している場合は医療サイドにしても、多方面からの援助の必要性を実感している。つまり、現状の在宅のサービスだけではとてもフォローしきれないことを実感しているので、我々僧侶も比較的そのチームのなかに入りこみやすく、医療側も要求していることが多いと思う。

したがって、「ほんさんはお断り」等ということも少なく、また行くと他の患者に迷惑ではないだろうかといった心配も必要ない。

○おわりに

しかし、実践をするにあたって肝心なことは、患者本人や家族に対して何か話しをしてあげることではなく、まず相手の話しに耳を傾けること（傾聴）が大切である。

特に ターミナルのステージにあり、自宅で療養した

いと思うような患者さんは多くの場合、自分の病気に對して理解が出来ていくことが多く、最後は自宅で過ごしたいと思っているケースが多く、やはり家族以外の人と接する機会が少なくストレスも溜まりがちであり、また、家族にしても介護疲れをしているケースが多い。このような場合は先ず相手の言うことを聞いてあげることから始めることが大切である。

そして、そうすることによって患者本人や家族の生きる気力の支えとなることが大事であるし、大切であると思う。

以上、在宅でのターミナルケアの可能性について述べてみたが、お檀家さんのなかで病気をしてそのあと自宅に帰ったという話を聞いたら、まずお見舞いに行つて、色々な話を聞くことから始めると、案外抵抗なく実践できるのではないだろうかと思う。

(南小倉病院、福岡教区・峯高寺)

法衣について — 素絹 —

羽田芳隆

一、素絹について

素絹とは辞書には白絹で作った僧衣で素絹衣の略であり、また別字として麤絹とも書かれる。字の意味から言えは、粗末な白絹で製せられた法衣のことである。

素絹の起こりは『素絹記』^{註1}に依れば、平安時代中期の應和年間（九六一—九六三）天台宗第十八代座主良源上人が村上天皇より下賜されたものとされ、『素絹記』、『山門僧服考』^{註3}には「忝なくも素絹の衣服を賜り」^{註4}あるいは「素絹此の衣体台家の官位に限りこれを著る。当時他宗またはこれを著用す。本意にあらず」として素絹は天台の名譽ある法服であると位置づけている。素絹について井筒雅風氏著の『法衣史』^{註6}に依れば、素絹の形式は天皇が大嘗祭の重要な神事の時のみ召される御斎衣と、襟、

総丈に違いはあるものの、きわめて類似しており、この御斎衣が素絹へと変化したものではないかと指摘している。^{註7}『南都北嶺阿寺法服記』^{註8}には、慈悲大師の頃、法服は壊色の褌衫、裙であったため、天子本命の寺として不相応であるので以後素絹衣を衆僧に被着せしめたのであると普及の一因をあげている。このような起源と原因から他宗へにも普及していったのであろう。

素絹の形式については、『僧服集要』^{註9}『南都僧俗職服記』^{註10}『顕密威儀便覽卷上』^{註11}に記載が見える。これをまとめると、白の生絹もしくは練絹の無紋の生地（これを無地という）で製せられたもので、襲無く、僧綱襟付かず、機袖^{註16}にしない。長さ一身半、単衣で、帯で結ぶ。本来は白絹であったものが、色物でも作られた。^{註10}その色について

は、法中相應の色^{註10}、官に從うとされる^{註11}。素絹の着用については『僧服集要』に「南都僧衣服聞書」^{註17}を引き、「着用晴の日。法事には着用せず。夜陰參籠並びに饗宴などに着用するなり。仍ち略儀たるなり。」として、素絹の品格を示している。しかし『南都北嶺兩寺法服記』^{註14}には素絹は顯教の法事、密教の法会何れにも用うと書かれている。一方『驍驢嘶餘』^{註18}には「坂衣トテ公界へ出ス、坂ノ上下ノ用。又ハ武者ノ時太刀刀ヲ差可為ソ」と素絹を解説している。この坂衣と呼ばれるものは明らかに今日の半素絹のことであろう。以上諸本を当たり、加えて井筒雅風^{註7}氏の論を勘案すれば、朝廷の礼服が法衣に取り入れられ、官位に準じた色物も用いられ、長さ一身半の法衣から坂の往来や僧兵姿に便利な等身大の略儀な法衣へと変化し、用途に応じて並立して今日に受容されていると推せられる。長い素絹を長素絹、等身大の素絹は半素絹または切素絹と呼ばれる。

長素絹から半素絹が製せられてきた課程に、名譽ある法衣から略儀な法衣へ用途と評価とが変わり、これまで

の法衣に比べ活動的で便利な半素絹が日常的な法衣として使用され、今日素絹という、ともすると半素絹を指すようになってきていると思われる。

二、浄土宗の素絹

『新訂浄土宗法要集上卷』^{註19}には素絹として長素絹と半素絹が挙げられている。他の法衣と比べて素絹の大きな特徴は、身頃の取り方、身頃と裳とを分けるあまおい（雨覆）、裳にある襲とにあると言いうことが出来る。その形式として（以下の寸法は鯨尺）

- 身頃が長く、あまおいの下、左右脇と後ろ中央部の三ヶ所に長さ一尺前後の八乃至十六の襲が付く
- 無地の単衣のものである。
- 共布で巾二寸二分乃至五分、長さ六尺前後の石帯（せきたい）と呼ばれる別帯で腰部を前結びに結ぶ。
- 我が宗に於いては白絹を用いず色物を用いる。使用の色については宗規の定め^{註20}に依る。

○長素絹は、晴れの大法要の折り、導師の被着するもの

で、長さ一身半、堂外を歩行する時は、石帯とは別の紐にて裾をかかけ等身大の長さにして歩き、堂内に入りてはこの別紐をほだいて裾を曳いて歩く。裾を長く座上に曳くことから古来宗派により座曳(ぎびき)とも呼ばれた。

○半素絹は長素絹を等身に身頃だけ縮めたものである。他宗では切素絹とも呼ばれる。明治の中期には宗門學校の制服に黒の半素絹が用いられたと言^{註26}う。

以上他の法衣との違いを挙げてみた。

現行の『浄土宗規』の「被着法服」の頃^{註20}には、何故か素絹の名が抜けており、『浄土宗法要集』とは合致していない。

昭和十六年(一九四一)の法服規則に依れば、半素絹は教師の正装として規定されているのに対して、長素絹は権僧正以上のしかも第一礼装として規定され、大僧都以下教師資格所有者たりといえども、その被着は認められていない。^{註21}ここに我が宗に於いても長素絹と半素絹との間に品格の違いがあったことを知り得ることが出来る。

江戸末期の増上寺の学僧大雲(二八一七―八七六)の著『啓蒙随録』^{註22}に「吾宗法服二三種アリ」として、道具衣、直綴と共に素絹を挙げている。「但シ素絹ハ本山檀林職ノ外普通ニハ用ヒス」「素絹ハ正服ニ非ス」として、我が宗では、道具衣を正服とし、直綴(袱紗衣)を通常の法衣と捉えて、その中間に素絹を位置付けていたと、窺い知ることが出来る。^{註22}本山檀林職以外の被着を認めないことを考慮すれば、ここで言う素絹は長素絹のことであろうと推測出来る。

時代を遡り、新田大光院に晋董した江戸中期の学僧義海(？―一七五五)が元禄十年(一六九七)に著した『佛像帳幟義図説』帖之坤^{註23}には種々の法衣が解説されているにも拘わらず、素絹の解説がない。しかし緋衣は諸山門跡、高僧、僧正、國師が勅許を得て被着すべきものと規定し、その形式として「この衣の所裁は直綴とは稍か異なる。頗る素絹を髣髴とする。裳を長く地に曳く」(原文は漢文)^{註24}とあり、義海が素絹を知らなかったとは到底考えられない。このことからこの時代素絹は我が宗に於いて

一般的な法衣として用いられなかったのではないかと考
える。それから約百年後の寛政元年（一七八九）の増上
寺資料には短い文ではあるが、長素絹と思われる素絹に
ついての説明がある。^{註25} また平成六年（一九九四）六月号
の『宗報』に大橋俊雄師の『黒田眞洞』伝が掲載されて
いるが、その文中に、明治二十年（一八八七）〜明治四
十年（一九〇七）までであった浄土宗大学の学生の制服が
黒の素絹であったと記されている。^{註26} これはあきらかに半
素絹であろう。

以上私の知り得た資料から考慮すれば、足利末期以後
我が宗の法衣として、禪系の法衣が用いられてきたが、^{註27}
江戸末期には教家系の素絹も用いられてきたと思われる。
このことは、我が宗の法衣の中、素絹が系統的に特異な
位置を占める法衣であることに気が付く。上にあげた江
戸時代の資料にあらわれる素絹は長素絹のことを指して
いると思うが、当時の一般僧侶は長素絹の被着は許され
ず、半素絹も法衣に使用されることは無かったのであり
う。明治期に入り、時代の急激な変革があったにせよ、

初学の学生の制服に黒の半素絹が使われたことを言えば、
それ以前より他の法衣に比べ、活動的なこの半素絹があ
るいは道中着として一般に用いられていたのではないかと
推せられるが、この点についての資料を私には見出す
ことが出来なかった。

三、今日の浄土宗に於ける素絹の受容

今日の浄土宗では、宗規の被着法服の項に表れるよう
に素絹が全国的に広く用いられているわけではない。関
西では地域により昔は、五重相伝の要偈道場の伝灯師が
長素絹を被着することがあったり、個人的に火葬の回向
に黒の半素絹を着用される方もあられた。とも聞いたが、
今日では日常的に素絹が用いられることがない。関東で
もどこの寺院に行っても素絹があるという訳ではないが、
東京を中心に考えると、ここ二十年半素絹を見る機会が
増えてきた。東京の法衣店への調査では、年々半素絹の
注文が増える傾向にあり、ある法衣店では、部内の揃い
として半素絹の注文を受けたとのことである。昭和末期

から今日にかけ、東京での葬儀の形態に変化が出ている。特に自宅葬から斎場葬に、座法が正座から倚座にと急激に変わりつつある。狭い控え所を思えば袖畳みの法衣が適しているが、倚座の法衣は襲の始末を思えば半素絹が適している。こんな要因からか半素絹の需要が延びているのではないか。

四、これからの素絹

現代社会に於いても、時により僧侶としての正装にて公式の場所に出なければならぬ時がある。こんな折り、大袖の法衣では不便すぎる。かといって、我が宗の道衣（改良服）ではいかにも略衣すぎる。こんな要望からか、法衣店への調査でも「略素絹」の需要が近年とみに増えているとのことである。

この略素絹というのは、昭和三十年代の初め（一九五六―五七頃）、増上寺権尾辨匡台下が従来の道衣よりもう少し法衣に近く、かつ晴儀にも被着出来る道衣をとの要望から、半素絹を道衣の寸法に縮めて小袖とし、袂を

膝^{かひ}り仕立てにしたもので、素絹を略したことから、いつしか略素絹と呼ばれて普及してきたものである。『浄土宗法要集』に認められたものではないが、東京近辺で時折目にするので素絹に因み略素絹にもふれてみた。

以上半素絹の需要の延びと、正規な法衣ではないが略素絹の普及を聞くにつけ、二十一世紀の社会にも適応出来る法衣を考える時代を迎えているのではないかと思う。

註

- 1 『素絹記』大日本佛教全書74服具叢書第二P283～P302
- 2 良源（AD912～985）慈慧大師、元三大師と尊称され、日本天台中興の祖と仰がれる。
- 3 『山門僧服考』大日本佛教全書74服具叢書第二 P369～P372
- 4 『素絹記』「忝賜素絹之衣服」中略、他家二分絶。云二先規一云二今範一。誰仁違二於王命一。何宗背二於院宣一。濫混二自他之威儀一。恣著二素絹之上表一乎。大日本佛教全書74服具叢書

第二 P 284下

- 5 「山門僧服考」 「素絹此衣體。限^一台家官位^一着^レ之當時他宗亦著^二用^一。非本意^一」 大日本佛教全書74服具叢書第二 P 371上
- 6 「法衣史」 井筒雅風著 「7素絹」 P 1311 P 134
- 7 「法衣史」 P 1311 P 134 參照 「この素絹は垂領であるが、これを円領にしただけでは他はまったく同一であり白生絹地単仕立もまったく同一の服装のものに御斎衣がある。」 P 131
- 8 「南都北嶺両寺法服記」
- 「慈恵大師之時桶杉黒色壞色故。不^レ應^二天子本命ノ寺^一。自今已後改^二壞色^一。衆僧宣^レ著^二素絹衣^一。云々」大日本佛教全書74服具叢書第二 P 373 P 378 素絹については P 375上
- 9 「僧服集要」 大日本佛教全書73服具叢書第一 P 513 P 522 素絹については P 519下 P 520下
- 10 「南都僧俗職服記」 大日本佛教全書73服具叢書第一 P 547 P 562 素絹について P 551下 P 552上
- 11 「顯密威儀便覽卷上」 大日本佛教全書73服具叢書第一 P 3
- 21 P 333上 素絹については P 331上
- 12 生絹(せいけん) 生糸で織りあげたままの精練してない絹布。きざす、すすし。『大辞林』松村 明編 三省堂 P 1311/1
- 13 練絹(ねりぎぬ) 生糸で織ったあとと精練した絹布。『大辞林』P 1880/2
- 14 襲(かさね) 衣服を数枚重ねてきること、またその衣服。『大辞林』P 445/4
- 15 僧綱領(標) (そうこうえり) 衣の襟を折り返さず立てたままにすること。『大辞林』P 1383/4 同頁の絵も参照。後に板を共布で包み、取り外しも出来、荘厳さを増すものも出来る。襷袖(はたそで) 端袖とも書き袖口に一幅ないし半幅の袖をつけ添えてある
- 17 「南都僧服聞書」 『僧服集要』P 520ノ上に載るも原本に当たれず 大日本佛教全書73服具叢書第一
- 18 「蹠躡餘」(けんろせいよ) 新校群書類従21雑部(三)P 440 P 447
- 19 「新訂浄土宗法要集」上巻 P 23 法衣の項 平成6年6月1日新装版

- 20 『浄土宗規』P108の二 第八章法服及び座次 第四十四条
(被着法服)
- 21 『新浄土宗辞典』惠谷隆戒監修 隆文館 P363、P364
各級莊嚴服参照
- 22 『啓蒙随録』初編二 二十二枚 このところに法衣に着用する
袈裟と袴の図があり、此より知り得ることが出来る
- 23 『佛像幟幟義図説』帖之坤 大日本佛教全書73服具叢書第一
P108、P142緋衣の項 P118上
- 24 『佛像幟幟義図説』帖之坤 P118上 「夫斯衣所裁與二直
綴一稍異。頗髣一髣素絹一。裳長兮曳レ地。中略 按内典中未
見二制度一。所一以裁レ之。疑擬二朝服一。蓋此衣以二國朝賜一
也。」
- 25 『増上寺資料集』第三卷「山門通規追加一」P248「素絹と
申ハ紗二而長裾之衣二御座候」
- 26 『浄土宗宗報』No.893、改No.357平成6年6月号 P36中
『新浄土宗辞典』P321左 宗敎大学の項
- 27 『浄土宗全書』二十P560上 『啓蒙随録』初編二 二十二
枚参照

七・五・三儀礼

倉 昭 順

人生にはさまざまな節目がある。各成長の段階ごとに行なわれる成長儀礼、そして人生儀礼など一連の儀礼を通過儀礼と云う。ここに於いては、年中行事として一般的になっていく「七五三」と云うお祝い事を、仏事ではどの様な儀式を行ったらよいかを浄土宗的に一考してみよう。

もともと「七五三」とは一つのものではなく、三歳・五歳・七歳と個別にその歳になるとお祝いされたものである。

『江戸歳事記』卷之四・冬之部（天保九年春発行）には、十一月十五日嬰兒宮参とあつて、三歳の男・女は「髪置き」といって髪を剃ることをやめる儀式があり、五歳の男子「袴着」・七歳の女子は「帯解き」と云つて、つ

け紐をとつて小袖を着せ、帯を締めさせる祝い事があり、お宮に参つたと書かれている。この様な行事の背景を考えると幼児の成長期の重要な時であり、七歳までを「神の子」といって育てられている時期と一致するのである。

又『日本民事慣例類集』第二章出産の事・届手續入籍にも子供が生まれてもすぐには人別帳に記載せず、三歳・五歳または七歳になって初めて帳面に名を列ねるといった例が幾つも載っている。七歳前後に氏子の仲間入りをし、初めて神からも社会からも承認される。幼児から少年・少女へと移り、地域社会共同体へ奉仕をする準備期間として意味ある段階となる。

十一月十五日になぜ行なわれたかであるが、一つは五代將軍綱吉の子徳松の三歳の「髪置き」に因むとも云わ

れている。

又日本の宮々の祭日は霜月の祭は非常に多く、十五日という所が多い。祖先の靈は高い山の頂に登っており、春は里に降りて子孫の田んぼを見守り、秋には山に還ると信じられており、霜月の祭りはすなわち秋の稔りの後に家々の神々を山にお送りするための祭りであり収穫祭でもあった。この祭日に合せその子の成長期の重要な時に当って同じ神に守護を祈願することは当然である。

七・五・三は幼児が成長して行く段階ごとに、その守護を氏神に祈り、また社会からも祝福を受け、成員としての地位を周囲から認めてもらうと云うのが、これらの祝いの本来の趣旨である。明治以降、大正時代に入るとこれらをもつにまとめ「七五三」という祝事となり、盛んに行なわれる様になった。

それでは実際にどの様に儀式を執り行ったらよいか実例をもつて記すことにする。

次 参拝者着席

〃 喚鐘

〃 導師入堂

〃 焼香三拜

〃 三奉請（散華）

〃 転向

〃 訓示―注1

〃 灌頂洒水

〃 三帰三竟

〃 お珠数授与

〃 お守り授与

〃 授与十念（同唱）

〃 転向

〃 開経偈

〃 誦経（洒水）

〃 ご祈願―注2

〃 普濟偈 十念

〃 摂益文

〃 念仏一会

〃 請護念偈 十念

〃 焼香一拜

〃 導師退堂

〃 参拝者退席

準 備 品

〇 洒水器 〇 経机

〇 水瓶 〇 三方

〇 祈願札 〇 朱蠟

〇 お珠数

〇 お守り

〇 千歳飴

〇 袋

注1 訓示の一例

本日は七五三のお祝いの為よくご参詣下さいましてありがとうございます。

昔、子供は三歳・五歳位までは神の子といわれ、七歳

前後になると村落共同体の一員として認められる様になる訳であります。

この幼児から少年・少女へ移る時期に、三歳の男の子・女の子が髪を剃ることをやめる「髪置き」・五歳の男の子の「袴着」、七歳の女の子の「帯解き」と成長の節目に祝う行事を一つにまとめたものが、七五三のお祝い事になったわけです。これからは、子供さんにも、その成長を自覚してもらい、又社会一般の人にも認めてもらう様、親子共々頑張ってください。

それではこれより、ここにありますが聖なるお水で頭を灌頂いたします。これはほとけ様より薄いお命いのちを頂くと同時に智慧も頂くことで、ほとけ様の子供にもなるという作法です。(ここで灌頂を行う)

又次に三帰三竟といってほとけ様のみ教えにしたがって、親の言うことをよく守って良い子になりますというお誓いを立てていただく作法であります。私が今日からは明るく、正しく、伸よく致しますかと、尋ねますので「はい」と大きな声でご返事下さい。

(大きな返事をさせ、お珠数・お守りを授与する。)

本日はおめでとうございます。良い子になって下さい。

如来大慈大悲哀愍護念 同唱十念

注2 祈願の一例

本尊阿弥陀如来御威光培増哀愍護念

祈願し奉る処の信心の願主は

○○ ×× (子供の名前)

祈願し奉る処は

無事成長・(学業成就)・交通安全

諸願満足無諸障礙哀愍護念

◎無事成長だけの祈願でもよいが、七歳の子供には学業成就の祈願を付け加えてもよいのではないか。

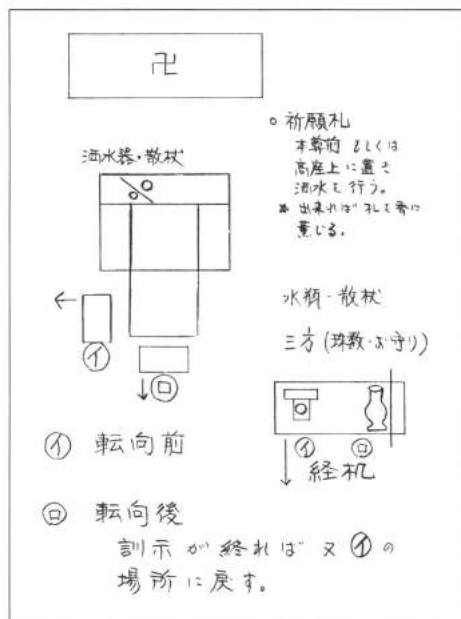
参考例

初参り(お宮参り)

「七五三」の式次第に準ずるが、転向した後はただ作

法するだけで訓示はしない。法要終了后のお話しの中で、ご両親等に阿弥陀様のご加護のもと、すこやかに、元気な子供さんとなられる様、又明るく正しく仲よい家庭の一員として育てられることを訓示として終る。

(法式教師会、東京教区・玄信寺)



何が往生するのか

竹内真道

人間はいつかは死にその肉体は滅びる。ではいったい何が往生するのだろうか。浄土宗では魂、霊魂があつてそれが往生するといつてよいのだろうか。

釈尊は霊魂や死後の存在のことについて、無記、すなわち無解答の立場をとつたといわれる。南伝大藏経の中の『マールンキヤ小経』（漢訳『箭喻経』）で、弟子の「マールンキヤの子」が釈尊に、世界は有限か無限か・霊魂と身体は同一か異なるかなど形而上学の問題についての明確な答えを求め、解答がなければ修行をやめて還俗する、と言つた。その時釈尊は、有名な毒矢の譬えを示された。それは、ある人が毒矢で射られたとき、その人が「自分を射た者はどういふ地位の者で、どういふ名で、どんな体格で、どんな肌の色で、どこの地域の者なのか、

また、自分を射た弓は普通のものか特別なものか、弓の弦は何でできているのか、矢柄は何製でその羽は何か、その矢柄は何の筋で巻かれているのか、またその矢はどんな種類なのか、それらがわからなければ、この矢は抜き取らない」と言つて矢を抜かなかつたなら、結局その人は死んでしまうだろう、というものである。^①そしてこの譬えの後、釈尊は形而上学の問題については記説しないとし、その理由について「マールンキヤの子よ、しかば、なにゆえわたくしはそれを記説しなかつたのか。マールンキヤの子よ、けだし、それは目的にかなひ、清らかな修行の基礎とならず、厭離、煩惱の止滅、こころの寂靜、すぐれた智慧、正しいさとり、ニルヴァーナ（涅槃）の獲得に役立たないからである。」（早島鏡正訳）^②と

述べられている。

つまり、靈魂や死後の存在の有無を議論するのは、煩惱の毒矢を抜くの何の役にも立たないというのである。

しかし、法然上人は登山状の中で、「かはねはつゝにこけしのしたにうつもれ、たしまるはひとりたひのそらにまよふ。」^③と言われている。この登山状が法然上人の真説かどうか疑わしい点があるとしても、現に浄土宗ではこの登山状や、「一切精靈生極樂 上品蓮台成正覺 菩提行願不退轉 引導三有及法界」という一切精靈偈が法要で読まれており、「たましい」や「精靈」という言葉を使用しているのである。また、浄土宗は、法然上人の『一枚起請文』に「た、往生極樂のためには、南無阿弥陀佛と申して、うたかひなく、往生するそとおもひとりて、申すほかには別の子細候はず。」^⑤と説かれているように口に南無阿弥陀仏を称え、心に阿弥陀仏の救いを信じて極樂往生を願うことを宗旨とするのであるから、死後のことに思いを馳せるのは、宗旨に沿ったことといえる。

それではもし、在家の人から「私の何が往生するので

すか」と質問されたら、能化として「それは魂です」と

答えてよいのだろうか。魂とは辞書で調べると「人間さらにはひろく動物・植物などに宿り、心のはたらきをつかさどり、生命を与えている原理そのものと考えられているもの。身体を離れて存在し、また、身体が滅びた後も存在すると考えられることも多い。靈魂。」^⑥とある。この魂の存在を認めることは、根本仏教の無我説や先にあげたの釈尊の無記の教えに違失しないのだろうか。

法然上人は魂の有無についてはつきりとは何も述べられていない。これは釈尊と同じ立場をとられたとも考えられる。つまり、悪世の罪深い凡夫に残された悟りへの道は、極樂往生を信じて口にお念仏を称えること、それだけであり、またこれをまず第一にしなければならぬのであって、魂の有無を議論するのは毒矢を抜かないであれこれ議論するのと同じく、何の役にも立たない、とされたのではないだろうか。

しかし、そうは言っても在家信徒からの靈魂の質問に、能化は「そういうことを考えるよりもまずお念仏しなさい

い」とだけ答えるのでよいのだろうか。その一方で、法事でおつとめするときは別回向で、「○○家先祖代々之精霊追善増進菩提」ととなえて、霊魂が存在するような立場でお経をあげていて矛盾しないのだろうか。

ここで私は唯識の教えから、この問題についての一案を提示したい。

輪廻する主体は何かということ、これについてはインドでも、釈尊滅後部派仏教の頃からいろいろ議論され、やがて紀元三世紀から五世紀にかけて大乘仏教の瑜伽行唯識学派が、根本仏教の無常・無我説に合致した教説を完成させた。その唯識派によると、人間の心作用を総称して「識」とする。それを細かく分けると、眼識・耳識・鼻識・舌識・身識の五つの感覺作用、意識という意識思考作用(以上の六つを前六識という)、末那識という寝ても覚めても働いている自我執着作用、阿頼耶識という心の根源にあって識を統率する作用、の八つになる。この識は虚妄分別といわれるように、分別作用であって、火の玉のような物体ではなく、常に活動し変化している

動きそのものなのである。例えて言えばそれは川の流れるようなものである。川は水という物体ではなく、水の流れている状態を指して川という。水の溜まっているのは川とはいわない。それと同じく識は霊魂という何か一つの物体ではなく、心の活動している状態を指しているのである。だから活動していなければ識ではない。よって、常に動き変化しているのだから無常・無我説に違反しない。

では個としてのまともなるのかといえば、凡夫の生死について『成唯識論』で次のように述べられている。

まず、個々のいのち(命根)について、それは体温(煖)とところ(識)が持続保持されている状態とする。身体は、識の中心である阿頼耶識の働きにより生じ、この身体が生じる時体温も生じる。^⑦

生まれる直前は、阿頼耶識と末那識のみ(末那識は阿羅漢と滅尽定と出世間道の位で滅する)^⑧で、感覺と意識の前六識はない。阿頼耶識の働きで赤子としての肉体を

受けると、体温（煖）が生じ、感覺作用と意識作用である前六識が、これも阿頼耶識より生じる。そして、その人が善の行為または不善の行為をなすことにより、その潜在影響力ともいふべき業の習気、すなわち業種子が、その人の阿頼耶識に蔵される。阿頼耶識には前世の業により貯えられた業種子が既にあるが、これが中心となり我執からおこした煩惱障の種子がこれを助けて、両者の力で、この世のいのちが続いて行く。やがてこれらの種子（特に業種子）の力が尽きたとき、死にいたる。^⑨死とは体温がなくなり、身体が壊し、前六識が減することである。^⑩しかし死んでも第七末那識と第八阿頼耶識は活動を続け、阿頼耶識内に蔵されている、生前になした善・悪の行為の業種子の力が中心となり、我執から起こした煩惱障の種子の力が加わって、次の世にまた生まれ、肉体を受けるのである。

『成唯識論』では以上のように、人間それぞれに阿頼耶識という識がありそこに、その人が行った行為が、後々その人に影響を及ぼすいわばエネルギーとして貯えられ、

その力によって次の世にまた生まれるのである。前六識は死で滅し、阿頼耶識の働きにより生でまた新しく生まれる。だから凡夫は前世がどのようなものであったか覚えていない（記憶は第六意識の活動によるから）。阿頼耶識は微細な心の作用で自覚できないが、無始よりこのかたずっとその人の行為が残す力によって変化しつつ動き続けている。心理学でいう無意識よりもっとその人すべてを統括する根源的な心作用である。

よって何が往生するのかという問いに、唯識の教えから答えるなら、それはその人の阿頼耶識（凡夫の場合はこれに、表層にはあらわれない深層の自己執着作用である第七末那識がついているが）といえるであろう。もっと簡単に言えば、「識」といえる。

ゆえに、何が往生するのかと聞かれたとき「識」と答えるのも一つの答え方といえよう。しかし、在家の人に「識」といっても簡単に理解してはもらえない。それを説明するために唯識の複雑な教説を話したならますます相手は混乱してしまうだろう。

そこで「心(こころ)」と答えればどうだろうか。魂や
靈魂というと、靈感商法などでいわれる、人を脅かす靈
魂と誤解される可能性がある。よつてもつとやさしくわ
かりやすい言葉で、こころ(心)といえは少しはわかっ
てもらえるのではないだろうか。心なんて死んだらなく
なるのではないか、という質問には、「心の奥底には表面
には現れない心の源泉があつてそれはずっと続いている、
氣絶して意識を失つても生きてるのは、その心の源泉
が活動しているからであり、死んで意識がなくなつても
心の源泉はずっと働き続けて行く」という答えはいかが
だろうか。

この答え方は唯識説を取り入れたものではあるが、淨
土宗の根本聖典である三經一論のうちの一論とは『往生
論』すなわち天親菩薩が著されたものであり、その天親
菩薩は唯識説の大成者であるから、また、『往生論』が天
親菩薩の真作ではないとしても、『往生論』の内容は、唯
識説がその根底にあるとみられるから、淨土宗の本義か
らそれほどはなれていとは思われないのである。

註

- ① 早島鏡正著『人類の知的遺産3 ゴータマ・ブツダ』(昭和五四年
講談社発行)二六四～二七〇頁を要約した。
- ② 前掲書二七二頁
- ③ 石井教道編『昭和和修 法然上人全集』(昭和三十年平樂寺書店発
行)四一八頁
- ④ 『淨土宗大辞典3』(昭和五五年山喜房仏書林発売)九〇頁上
- ⑤ 石井教道編『昭和和修 法然上人全集』四一六頁
- ⑥ 尚学図書編『言泉』(昭和六一年小学館発行)一四五八頁D
- ⑦ 佐伯定胤校訂『新導成唯識論』(昭和一五年法隆寺発行)三八頁・
『成唯識論述記』大正新修大藏經四十三卷二八一頁中
- ⑧ 『新導成唯識論』一九七頁
- ⑨ 前掲書三六三～三六四頁
- ⑩ 前掲書三五六頁

(総合研究所、滋賀教区・宗安寺)

布教の原点

松野瑞海

私は、過去において、念仏のみ教を、軽薄に受けとめて、法然上人の真意を汲みとつていなかったのではないか、上すべりの私的解釈を傲慢にも人々に伝えていたのではなかったのかと忸怩たる思いが致しております。今後は素直に謙虚に元祖様二祖様三祖様の御導きを自信教人信していきたいと願っております。

元祖様は「われ浄土宗をたつる心は、凡夫の報上にむまる、ことをしめさんがためなり。」(勅伝第六)と立宗の目的を示されました。私は浄土宗に籍をおく者です。如何なる聖人哲学者が出ようとも、元祖様を最高最善のお方として帰依し、御導きを仰ぐ者であります。従つて元祖の意を帯した私共浄土宗の教を布く者の使命は「凡夫が報土に生まれることを明かす」事ではないのか。現

実に悩み苦しんでいる人にも、楽しんで人生を送っている人にも、何としても報身阿弥陀如来の報土への往生をすすめていく事が責務であると考えます。

三祖様は、「夫れ円宗を宗む者は称仏の行廢たれ、方域を遺る者は往生の義乖けり。雄猛世尊の時に乗じて利見し、馬鳴大士の道に契いて宣聞せし、尚西方を設けて諸の群品に寄す。況や時澆季(世の道徳人情の腐敗したること、末世)に属して、人機を知ること稀なれば、領会の實、千に一二もなし。未だ象を捫るに諧わず(象は仏性と一切無明の衆生の喩)、各々乳の色を陳るが如くなる(升色は具・米粉・雪・白鶴を以ても識りえない)に至りては、言は無にして心は有なり(達磨碑文「心の有なるや眩劫にして凡夫に滞る、心の無なるや刹那にして正

覺に登る)、何ぞ真空に閃(か)わらん。」(選擇傳弘決疑鈔序)と警鐘を鳴らされておられます。人は元々(もと)覺りの中に居たのだ、覺りの中にいるのだとの円通の立場、そしてそれを浄土教的に軽率に展開して、我等は阿弥陀仏の世界から産み出されて此の世にやって来た、そして修行が終つて又(もと)おつた処に帰って行くのだとなり、その論理が又もつと飛躍して、信じようが信じまいが、念仏申そうが申すまいが、悪業善業関係なし、総て極樂へいくのだという説に迄つき進んで来る。そのような事は浄土三部經の何処に記してあるのでしょうか。私共が阿弥陀様の世界即ち極樂に居つたのであれば、覺りが成就している筈であるから、迷いの衆生として生まれ煩惱をふりまわして生きるわけではない筈です。自身の現実無視が円通をつながつて来ると、三祖様は仰られるのでしょうか。又、私共が感覚で感じ取つて生活し生きている根柢であることを知らしめして指方立相の浄土をあらわされているのに、方域を否定するという私共の現実生活を無視した考

えでは、往生の意味もあつたものではない。世は末世となつた。人は傲慢の心強く、自分の機がわからない。仏性を覺るといふ事も、盲(めくら)たる人が象の姿を言い当て得ないように、乳の色はどんな色かと理解し得ないように、無明の私共が仏性が解(わか)るわけがない。言葉では無だ無だと云つても、實際には有(あ)るの固まり執着の固まりであつて空(くう)の隅(すみ)っこにもつらなつていないのだと、三祖様は人間の現実を教示されます。

だからこそ「古先の梵皇(釈尊)斯(こ)の倒惑(とうわく)を憐(あわれ)んで、導くに浄土の一門を以てし濟(すく)うに念仏の一行を以てす。方に今正雜俱に生ずれども選んで正行を勧め、助正兼ね行ずれども適(まさ)に称名(なむ)を尚(な)ぐ。蓋(けだ)し是れ法藏比丘一子地(極愛一子地)に於て五却に思を尽(つく)し十念に因を萌(も)すが故ならん。」(選擇傳弘決疑鈔序)と、み仏の徹底した愛情の発露即ち極愛一子地に、何としても倒惑の私共を救ひ守り育て導いて一人前(いちにんまへ)の仏になさずにはおかないという大願が、報身阿弥陀佛となり報土極樂となり称名念仏のお与へと完成されておると開示されています。私は素直に

み仏の前にひれ伏す身となって、煩惱の奴隷となつて、この凡夫の私が只今の称名の響きの中に救いを頂き称名相続の中に御護りお導きを頂き、最後称名念仏のみ仏の御力みからによって報身阿弥陀仏の眞実無漏の報土に往生を遂げさしていただくのが途ちと信じます。そして此の信仰の喜びを有縁の人々に伝え、願共諸衆生往生安楽国と共に往生の道を志すのが眞実の道だと信じます。

それに付けても、報身報土の实在を信ずるといふ事が無いと、報身を慕い報土を欣うといふ事は微弱になると思います。その信を深める為に、あの手この手四方八方から説く、情に訴え理に訴え、人間の歴史文化科学哲学教育の面から、或は靈驗・三昧體驗・臨死體驗・生活體驗・死の自覚・四苦八苦の現象面から、禪宗眞宗キリスト教等の他教等の引き合い等々、それらを報身報土称名往生に結びつけて欣慕せしめる縁として働かせる事が大切な事ではないでしょうか。勿論、現代人は極楽浄土の实在が信じ難い状況にあります。それを眞実信心に導くのは至難の技わざであります。自行の精進化他の工夫勉強が

要求される事です。

金子大栄師の説に「今でも浄土は实在するか、という事が問題とせられる。されどそれは人生の虚仮不実である事を知らないものには、いつになつても解答されないであろう。唯仏是眞とは世間虚仮の覚知において内感されるものであるからです。浄土は实在するのではなく、むしろ实在の世界を浄土といふのであろう。されど我等に於て实在と感じられているものは、あく迄も此の世である。この知識をもつて浄土の实在を認識しようといふ事は、全く無理な事と云わねばならない。浄土の实在は、人間の知識を断絶した彼岸にあるのである。

されどその人間にも此の世をおもひ知る事實がある。その事實を棧縁として、ほのかに浄土を思慕する事があるであろう。その浄土を願う棧縁となるものが念仏である。」(金子大栄選集第9巻「解けゆく心」と、自我否定自我の造り出す世界否定の処に、み仏の眞実のまことが胸を打ちみ仏のまことの世界が有難くも肯うなわられてくる。

阿弥陀仏の世界こそ眞実の働きの世界大智慧大慈悲の顯

れた世界と頂けてくると示しておられる。けだし「憍慢と弊（ひ）と懈怠とは以て此の法を信じ難し」（無量寿経下）憍慢に毒された現代人の心には尚更に真実在の報土は遠いのでありましょうか。

阿弥陀仏を説くについて、法身を説いて、我々は生きているのではない生かされている、阿弥陀仏の大生命によつて生かされている存在だとの、法身がわかつたような論があるが、法身が解（わか）つたというのは覺つたという事即ち解つた仏になつたという事であり、元祖様のお示しとは違ふ事であります。このような説も自身が罪惡生死の現実であるという事を無視した輕薄憍慢の論でありましょう。「法身は覺られた法である。覺つたそのお方こそ（酬因感果の報身仏である）（逆修說法）のです。

法身と報身との關係を恩師阿川貫達先生は「此の大悲本願を成就せんがために堅確の意志を以て長時の修行をなし、その修行の結果成仏せられたる仏即ち酬因の身なるを以て、阿弥陀如来は仏格論上の三身中には報身なり」と言う事を得。元來報身は久修練行して遂に眞理を證得

せる仏身に於て、眞理と冥合せるもの、所謂眞理我なるか、我れ眞理なるか、眞理と我と一致契合せるもの即ち不可分のものである。此の報身は法身の無限なるが如く亦無限なりとするのである。今阿弥陀如来は時間空間に互りに變化なき無限の仏身にまします故、處として在（ま）ざる所なく一切所に遍滿してして衆生の思念するがままに顯れて救済を垂れ給う。元祖大師は和語燈録の「示或人詞」に阿弥陀仏すでに本願を成就し、極樂世界を莊嚴したてて、御目をみめぐらして、わが名をとなうる人やあると御らんじ、御みみを傾けて、わが名を稱する者やあると夜昼聞こしめさるるなり。されば一称も一念も、阿弥陀仏にいられまいらせずという事なし、されば撰取の光明はわが身を捨て給う事なく、臨終の來迎はむなしき事なき也」と言われた。眞に此の言葉は一分の知解を用うる事なく生ける慈尊を描出して餘蘊（あま）なしと言うべきである。私は思う。我等が念仏する時、その声は必ず弥陀如来是を聞き給いて現在前し給う。然も是を見奉らざるは二祖上人（浄土宗要集第四）も言われたように見の機と不見

の機とあり、今己おのれはまことに恥すべき不見の機である。不見の機ではあるが弥陀如来現在し給うを疑わない。猶し盲者の太陽を見ないけれども陽光赫々天日燦々たるが如くである。」（浄土宗義概説阿川貫達著154頁）と活々と生きたみ仏を信仰されて正信の範を垂れておられます。

ここに、事ことあたらしく、報身のみ仏なくば私共の末通った救いなく、報土への往生なくば私共の仏道完成はな
い事を心に銘して自信教人信していく事が、浄土宗布教の原点であると考えます。

（布教師会、長崎教区・法源寺）

浄土宗総合研究所所員・嘱託名簿

(平成8年3月1日現在)

〒105 東京都港区芝公園4-7-4 明照会館4階

電話 03-5472-6571 (代表)

F A X 03-3438-4033

〈分室〉 〒603 京都市北区紫野北花ノ坊町96 佛教大学内

電話 075-495-8143

F A X 075-495-8193

所長 水谷 幸正
〒612 京都府京都市伏見区羽東師鴨川町356 三縁寺 075-921-2459

主任 福西 賢兆
研究員 〒105 東京都港区虎の門3-11-7 栄立院 03-3431-0257

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 竹内 真道
(分室主宰) 〒522 滋賀県彦根市本町2-3-7 宗安寺 0749-22-0801
0749-72-1297

研究員 新井 俊定
〒204 東京都清瀬市元町1-4-5-711 0424-92-4359

熊井 康雄
〒135 東京都江東区三好2-7-5 龍光院 03-3642-3437

斎藤 舜健
〒615 京都府京都市西京区桂河田町12-2 セジュール87 202号 075-394-6173
〒692 島根県安来市安来町1927 西方寺 08542-2-3572

武田 道生
〒193 東京都八王子市長房町16 竜泉寺 0426-64-0865

田中 勝道
〒306 茨城県古河市本町1-4-7 宝輪寺 0280-32-3467

細田 芳光
〒135 東京都江東区三好1-4-5 勢至院 03-3641-5780

研究員 市川 隆士
(非常勤) 〒144 東京都大田区糞谷3-3-23 03-3741-0693

大澤 亮我
〒621 京都府亀岡市西町11 大円寺 07712-2-0993

- 大室 照 道
〒141 東京都品川区上大崎1-5-10 光取寺 03-3441-8384
- 清水 秀 浩
〒616 京都府京都市右京区嵯峨鳥居本化野17 念仏寺 075-861-2221
〒573-01 大阪府枚方市野村元町21-26 法樂寺 0720-58-8542
- 善 裕 昭
〒605 京都府京都市東山区林下町400 知恩院浄土宗学研究所内 075-531-2163
〒847 佐賀県唐津市東唐津2-8-23 安養寺 0955-72-5327
- 戸松 義 晴
〒152 東京都目黒区碑文谷3-6-9-301 03-3723-7707
〒106 東京都港区東麻布1-1-5 心光寺 03-3583-4766
- 長谷川 岱 潤
〒141 東京都品川区上大崎1-9-11 戒法寺 03-3441-8971
- 林 田 康 順
〒230 神奈川県横浜市鶴見区生麦5-13-61 慶岸寺 045-501-2816
- 古 庄 良 源
〒213 神奈川県川崎市高津区下作延1341 善養寺 044-822-3531
- 水 谷 浩 志
〒471 愛知県豊田市土橋町8-6 法雲寺 0565-28-3965
- 渡 辺 俊 雄
〒158 東京都世田谷区瀬田1-12-23 行善寺 03-3700-3007
-
- 研 究 手 上 田 千 年
〒617 京都府長岡京市竹の台2 D1-502 075-955-7323
- 太 田 正 孝
〒983 宮城県仙台市宮城野区福田町1-1-2 022-258-7861
- 斉 藤 隆 尚
〒130 東京都墨田区横川1-3-20 靈性院 03-3622-7829
自) 03-3622-5492
- 佐 藤 良 文
〒112 東京都文京区小石川4-12-8 光円寺 03-3811-1306
自) 03-5689-5634
- 袖 山 栄 輝
〒380 長野県長野市西後町1568 十念寺 0262-33-2449
- 福 西 賢 雄
〒105 東京都港区虎の門3-11-7 栄立院 03-3431-0257
- 若麻績 敏 隆
〒380 長野県長野市東町201-1 0262-37-6066
〒380 長野県長野市元善町465 白蓮坊 0262-32-0241

客員教授	伊藤唯真	〒520-13 滋賀県甲賀郡石部町石部3400	善隆寺	0748-77-2347	
	大谷旭雄	〒135 東京都江東区猿江1-11-15	重願寺	03-3631-4996	
	梶村昇	〒157 東京都世田谷区成城4-21-2		03-3483-1025	
	長谷川匡俊	〒260 千葉県千葉市中央区大巖寺180	大巖寺	043-261-2917	
	八木季生	〒112 東京都文京区千石1-14-11	一行院	03-3941-2035	
	嘱託 研究員	池見澄隆	〒619-02 京都府相楽郡精華町桜が丘3-10-1-5		07747-2-9128
		石上善應	〒272 千葉県市川市東菅野2-7-1		0473-24-0330
		伊藤真宏	〒546 大阪府大阪市東住吉区桑津町3-4-9	見性寺	06-719-1007
大村英昭		〒665 兵庫県宝塚市桜ヶ丘18-12	圓龍寺	0797-86-4341	
神居文彰		〒611 京都府宇治市宇治蓮華115	浄土院	0774-21-3052	
小林尚英		〒287 千葉県佐原市佐原イ1057	法界寺	0478-52-2855	
坂上雅翁		〒174 東京都板橋区志村1-34-7-506		03-3967-1024	
袖山榮眞		〒380 長野県長野市西後町1568	十念寺	0262-33-2449	
奈倉道隆		〒612 京都府京都市伏見区深草西浦町5-22		075-642-5954	
広瀬卓爾		〒520 滋賀県大津市御幸町1-44	願海寺 (自)	0775-22-0323 0775-25-5944	
藤井正雄		〒125 東京都葛飾区金町3-8-2		03-3607-2862	
藤木雅清		〒177 東京都練馬区関町南2-8-3		03-3928-1206	

藤 本 淨 彦		
〒610-03	京都府綴喜郡田辺町大字三山木小字山崎15	三宝寺 07746-2-4387
松 濤 弘 道		
〒328	栃木県栃木市万町22-4	近龍寺 0282-23-7127
弓 山 達 也		
〒171	東京都豊島区西池袋2-34-8-104	03-5950-2876

総合研究所運営委員会委員名簿

(平成8年3月1日現在)

委員長	佐藤 行 信	〒248 神奈川県鎌倉市長谷4-2-28	高德院 0467-22-0703
委員 (役職)	袖山 榮 眞	(教学局長)	
	近藤 正 也	(財務局長)	
	吉田 昭 壽	(社会局長)	
	八木 季 生	(東京事務所長)	
	小林 正 道	(出版室長)	
	水谷 幸 正	(総合研究所長)	
	福西 賢 兆	(総合研究所主任研究員)	
	鷲見 定 信	(総合研究所主任研究員)	
委員 (委嘱)	阿川 文 正	〒107 東京都港区赤坂4-3-5	浄土寺 03-3583-3630
	高橋 弘 次	〒661 大阪府尼崎市塚口本町1-23-5	願生寺 06-421-1118
	玉山 成 元	〒173 東京都板橋区仲町44-1	専称寺 03-3956-3734
	津田 徳 翁	〒108 東京都港区高輪2-14-25	正覚寺 03-3443-0071
	深貝 慈 孝	〒616 京都府京都市右京区竜安寺山田町2	転法輪寺 075-463-8767
	牧 達 雄	〒525 滋賀県草津市青地町1146	西方寺 0775-64-2277
	真野 龍 海	〒105 東京都港区芝公園1-3-16	天光院 03-3431-1328
	宮林 昭 彦	〒232 神奈川県横浜市南区三春台139	大光院 045-241-7676

平成七年度 行事報告

▼平成七年

- 研究会 (於・研究所)
 四月二十四日
 ・第四回所内連絡会 (於・研究所)
 ・「僧侶(宗教的指導者)養成に関する基礎的研究」打合せ会 (於・研究所)
 四月二十六日
 ・第一回分室会議 (於・京都分室)
 四月二十八日
 ・「生命倫理研究」研究会 (於・研究所)
 五月八日
 ・第五回所内連絡会 (於・研究所)
 ・「浄土宗義と現代」打合せ会 (於・東京事務所)
 ・「開教(布教)調査研究」研究会 (於・研究所)
 五月十一日
 ・「葬祭仏教の総合的研究」研究会 (於・佛敎大学四糸センター)
 ・「浄土宗典籍・版木の研究」調査 (於・岐阜天清院)
 五月十五日
 ・第六回所内連絡会 (於・研究所)
 ・「浄土宗典籍・版木の研究」調査 (於・大阪教区)
 五月十八、二十日
 ・「浄土宗典籍・版木の研究」調査 (於・新潟正安寺)
 五月二十二日
 ・第七回所内連絡会 (於・研究所)
 ・研究発表会/林田康順研究員「法然上人「往生要集」四釈書における諸問題」 (於・東京事務所)
 五月二十九日
 ・第八回所内連絡会 (於・研究所)
 ・「情報研究」研究会 (於・研究所)
 ・「僧侶(宗教的指導者)養成に関する基礎的研究」研究会 (於・東京事務所)
 五月三十一日
 ・第二回分室会議 (於・京都分室)
 六月一日
 ・「生命倫理研究」研究会 (於・研究所)
 六月五日
 ・平成七年度第一回運営委員会 (於・東京事務所)
 ・第九回所内連絡会 (於・研究所)
 ・「開教(布教)調査研究」研究会 (於・研究所)
 六月六日
 ・「新宗教研究」研究会 (於・研究所)
 六月十日
 ・「仏教と社会福祉に関する総合的研究」研究会 (於・佛敎大学)
 四月十七日
 ・第三回所内連絡会 (於・研究所)
 ・研究発表会/長谷川岱潤研究員「スリランカにおける仏教による農村開発の運動」 (於・研究所)
 戸松義晴研究員「タイ仏教と社会問題」 (於・東京事務所)
 四月十七、十九日
 ・「浄土宗義と現代」法語研究会 (於・長野善光寺)
 四月十八日
 ・「葬祭仏教の総合的研究」研究会 (於・佛敎大学)
 四月二十一日
 ・「仏教と社会福祉に関する総合的研究」研究会 (於・佛敎大学)

六月十二日

・第十回所内連絡会 (於・研究所)

六月十九日

・第十一回所内連絡会 (於・研究所)

・「僧侶(宗教的指導者)養成に関する基礎的研究」研究会

講師/大正大学教授・宇高良哲師・檀

林修学について(於・東京事務所)

・研究発表会/太田正孝研究助手「新・

法然上人法語集(仮題)作成について」

佐藤良文研究助手「鎌倉時代における

臨終行儀の研究」(於・東京事務所)

六月二十二日

・「情報研究」研究会 (於・研究所)

六月二十六日

・第十二回所内連絡会 (於・研究所)

六月二十六日(二十七日)

・「浄土宗義と現代」研究会 (於・水葉亭)

六月二十七日

・「声明に関する研究」研究会

講師/叡山学院教授・天納伝中師 (於・宗務庁)

六月二十八日

・第三回分室会議 (於・京都分室)

六月三十日

・「生命倫理研究」研究会 (於・研究所)

・「生命倫理研究」研究会 (於・研究所)

・「生命倫理研究」研究会 (於・研究所)

・「生命倫理研究」研究会 (於・研究所)

・「生命倫理研究」研究会 (於・研究所)

・「生命倫理研究」研究会 (於・研究所)

七月三日

・第十三回所内連絡会 (於・研究所)

・「開教(布教)調査研究」研究会 (於・研究所)

・「浄土宗典籍・版本の研究」調査 (於・大阪教区)

七月六日

・「浄土宗典籍・版本の研究」調査 (於・大阪教区)

七月十日

・第十四回所内連絡会 (於・研究所)

七月十七日

・第十五回所内連絡会 (於・研究所)

・「情報研究」打合せ会 (於・研究所)

・「浄土宗典籍・版本の研究」調査 (於・大阪教区)

七月十九日

・「情報研究」O A事務局との会議 (於・宗務庁)

七月二十四日

・第十六回所内連絡会 (於・研究所)

七月二十六日

・「生命倫理」研究会 (於・研究所)

七月二十六日

・「葬祭仏教の総合的研究」研究会 (於・研究所)

・「葬祭仏教の総合的研究」研究会 (於・研究所)

・「葬祭仏教の総合的研究」研究会 (於・研究所)

・「葬祭仏教の総合的研究」研究会 (於・研究所)

・「葬祭仏教の総合的研究」研究会 (於・研究所)

・「葬祭仏教の総合的研究」研究会 (於・研究所)

・「葬祭仏教の総合的研究」研究会 (於・研究所)

・「葬祭仏教の総合的研究」研究会 (於・研究所)

・「葬祭仏教の総合的研究」研究会 (於・研究所)

・「葬祭仏教の総合的研究」研究会 (於・研究所)

七月二十七日 (於・佛教大学)

・浄土宗総合学術大会準備会 (於・大正大学)

七月二十八日

・第四回分室会議 (於・大正大学)

七月二十八日(二十九日)

・平成七年度浄土宗総合学術大会 (於・大正大学)

七月三十一日

・第十七回所内連絡会 (於・研究所)

八月二日

・「阿弥陀仏信仰論」打合せ会 (於・研究所)

八月七日

・第十八回所内連絡会 (於・研究所)

八月二十一日

・第十九回所内連絡会 (於・研究所)

・「仏教と社会福祉に関する総合的研究」打合せ会 (於・研究所)

八月二十四日

・「浄土宗典籍・版本の研究」調査 (於・大阪教区)

八月二十八日

・第二十回所内連絡会 (於・研究所)

・「開教(布教)調査研究」研究会 (於・研究所)

・「開教(布教)調査研究」研究会 (於・研究所)

・「開教(布教)調査研究」研究会 (於・研究所)

・「開教(布教)調査研究」研究会 (於・研究所)

・「開教(布教)調査研究」研究会 (於・研究所)

・「開教(布教)調査研究」研究会 (於・研究所)

・「開教(布教)調査研究」研究会 (於・研究所)

・「開教(布教)調査研究」研究会 (於・研究所)

・「開教(布教)調査研究」研究会 (於・研究所)

・「開教(布教)調査研究」研究会 (於・研究所)

- ・第二十一回所内連絡会 (於・研究所)
- ・「生命倫理研究」研究会

九月五日～七日

(於・研究所)

- ・「浄土宗典籍・版木の研究」調査

九月六日

(於・新潟正安寺)

- ・「仏教と社会福祉に関する総合的研究」

九月七日

- ・シンポジウム「増上寺」

- ・シンポジウム「仏教福祉を現代に問う」

基調講演／「法然上人のお心」大本山
増上寺法主・藤堂恭俊 台下

パネラー／淑徳大学教授・仲村優一氏、
日本社会事業大学名誉教授・吉田久一

氏、石上善應 嘱託研究員
司会／長谷川匡俊 客員教授

(於・増上寺三縁ホール)

九月十一日

- ・第二十二回所内連絡会 (於・研究所)

- ・研究員会議 (於・研究所)

九月十六日

- ・「阿弥陀仏信仰論」打合せ会

(於・研究所)

九月十八日

- ・第二十三回所内連絡会 (於・研究所)

- ・「情報研究」打合せ会

(於・東京教区林宗院)

九月十八日～十九日

- ・「葬祭仏教の総合的研究」集中研究会

(於・研究所)

九月二十一日

- ・「葬祭仏教の総合的研究」研究会

(於・研究所)

九月二十五日

- ・第二十四回所内連絡会 (於・研究所)

- ・「開教(布教)調査研究」研究会

(於・研究所)

十月二日

- ・第二十五回所内連絡会 (於・研究所)

- ・「僧侶(宗教的指導者)養成に関する基礎的研究」研究会

講師／大正大学教授・佐藤良純師「ヒ
ンドゥー教を理解するために」

(於・東京事務所)

十月五日

- ・研究員会議 (於・研究所)

十月六日

- ・「生命倫理研究」タリミナルケア・マ
ニユアルを読む会 (於・東京事務所)

- ・「阿弥陀仏信仰論」打合せ会

(於・研究所)

十月九日

- ・第二十六回所内連絡会 (於・研究所)

- ・「浄土宗典籍・版木の研究」調査

十月十一日～十三日

- ・「浄土宗典籍・版木の研究」調査

十月十六日

- ・第二十七回所内連絡会 (於・研究所)

- ・「国際環境保護研究」研究会 (於・研
究所)

- ・「声明に関する研究」引声阿弥陀経会
研修見学 (於・京都真如堂)

- ・「浄土宗義と現代」法語研究会

(於・新潟正安寺)

十月十六日

十月十九日

十月二十三日

十月二十七日

十月二十九日

十月三十日

十一月一日

十一月二日

十一月三日

十一月四日

十一月五日

十一月六日

十一月七日

十一月八日

十一月九日

十一月十日

十一月十一日

十一月十二日

十一月十三日

十一月十四日

十一月十五日

十一月十六日

十一月十七日

十一月十八日

十一月十九日

十一月二十日

十一月二十一日

十一月二十二日

十一月二十三日

- て」
- ・「開教(布教)調査研究」研究会 (於・佛敎大學鷹陵館)
 - ・「開教(布教)調査研究」研究会 (於・研究所)
 - 十月二十八日
 - ・「仏教と社会福祉に関する総合的研究」研究会 (於・研究所)
 - 十月三十日
 - ・第二十九回所内連絡会 (於・研究所)
 - 十月三十一日
 - ・「葬祭仏教の総合的研究」研究会 講師/東洋大学教授・河波昌師「浄土教思想と葬祭仏教、佛敎大學学長・高橋弘次師「浄土教学と葬祭仏教」 (於・佛敎大學四条センター)
 - 十一月六日
 - ・第三十回所内連絡会 (於・研究所)
 - ・「国際環境保護研究」研究会 (於・研究所)
 - 十一月六〜七日
 - ・「浄土宗義と現代」法語研究会 (於・研究所)
 - 十一月十三日
 - ・第三十一回所内連絡会 (於・研究所)
 - 十一月十四日
 - ・「浄土宗義と現代」法語研究会 (於・研究所)
 - 十一月十六〜十八日
 - ・「浄土宗典籍・版本の研究」調査 (於・研究所)
 - 十一月二十〜二十一日 (於・大阪教区)
 - ・ターミナルケア実践講座 講演「浄土宗におけるターミナルケア活動のすすめ」 講師/藤本浄彦囑託研究員
 - 実践講座(1)「介護の実際―車操作等の介護技術の初歩的な心得―」 講師/南小倉病院作業療法士・谷川良博氏
 - 実践講座(2)「面接と対話の心得」講師/南小倉病院臨床宗教士・村上徳和師
 - 実践講座(3)「臨終行儀の実際」講師/福西賢兆主任研究員
 - 参加者によるディスカッション 進行/藤木雅清囑託研究員 (於・東京事務所)
 - 十一月二十五日
 - ・「仏教と社会福祉に関する総合的研究」研究会 (於・佛敎大學)
 - 十一月二十七日
 - ・第三十二回所内連絡会 (於・研究所)
 - ・研究発表会/古庄良源研究員「マルチメディア利用の布教とその環境」 大室照道研究員「インターネット実演」 (於・東京事務所)
 - 十一月二十八日
 - ・「開教(布教)調査研究」研究会 (於・研究所)
 - ・研究員会議 (於・研究所)
 - ・「浄土宗典籍・版本の研究」調査 (於・京都福寿院)
 - 十一月二十九日
 - ・第五回分室会議 (於・京都分室)
 - 十二月一日
 - ・「僧侶(宗教的指導者)養成に関する基礎的研究」及び「国際環境保護」合同研究会 講師/サンティカルロ師「タイにおける聖職者養成について」 (於・研究所)
 - 十二月四日
 - ・第三十三回所内連絡会 (於・研究所)
 - ・研究員会議 (於・研究所)
 - 十二月四〜五日
 - ・「浄土宗義と現代」法語研究会 (於・研究所)
 - 十二月七日
 - ・分室研究発表会/大澤亮我研究員「浄土三部経の割笈点について」 清水秀浩研究員「王誉妙龍・龍誉高天総説」 (於・宗務庁)
 - 十二月十一日
 - ・第三十四回所内連絡会 (於・研究所)
 - ・公開講座「大乘経典を読む―維摩経―」

第一回

講師／水谷幸正所長（於・東京事務所）

・「浄土宗義と現代」法語研究会

（於・研究所）

十二月十八日

・第三十五回所内連絡会（於・研究所）

・「生命倫理研究」研究会

（於・研究所）

十二月十八、十九日

・「浄土宗義と現代」法語研究会

（於・研究所）

十二月十九日

・「開教（布教）調査研究」研究会

（於・研究所）

十二月二十二日

・「情報研究」研究会

（於・研究所）

▼平成八年

一月八日

・第三十六回所内連絡会（於・研究所）

・研究員会議

一月八、九日

・「浄土宗義と現代」法語研究会

（於・研究所）

一月十二日

・分室研究発表会／善裕昭研究員「初期法然の宗概念」（於・佛教学院）

一月二十二日

・第三十七回所内連絡会（於・研究所）

・公開講座「大乘經典を讀む―維摩經―」

第二回

講師／水谷幸正所長（於・東京事務所）

一月二十四日

・分室研究発表会

講師／家島万里子氏「法然上人に導かれて」

（於・佛教学院）

一月二十五日

・平成七年度第二回運営委員会

（於・東京事務所）

一月二十六日

・「葬祭仏教の総合的研究」研究会

（於・佛教学院）

一月二十七日

・「仏教と社会福祉に関する総合的研究」研究会

（於・研究所）

一月二十九日

・第三十八回所内連絡会（於・研究所）

・「国際環境保護研究」公開研究会

講師／ノンフィクション作家・吉岡忍氏「社会問題と仏教者の役割」

（於・東京事務所）

・「浄土宗義と現代」法語研究会

（於・研究所）

二月一日

・「情報研究」研究会

二月五日

・「浄土宗典籍・版木の研究」研究会

（於・京都分室）

二月十三日

・第三十九回所内連絡会（於・研究所）

二月十四日

・第六回分室会議

（於・京都分室）

・「声明に関する研究」研究会

講師／浄土宗法儀司・津田徳翁師

二月十五日

・「開教（布教）調査研究」研究会

（於・研究所）

二月十九日

・「国際環境保護研究」東京教区普通講習会の一部を企画提案。左記三師が講演。

プラマハ・ターウィープ・ヌドウアン

比丘、プラマハ・チャンヤ・コンチダ

ー比丘、吉岡忍氏

（於・増上寺）

二月二十二日

・第十六回各宗研究機関交流会参加

（於・真言宗智山派真福寺）

二月二十三日

・「僧侶（宗教的指導者）養成に関する基礎的研究」シンポジウム打合せ会

（於・東京事務所）

二月二十六日

・第四十回所内連絡会

（於・研究所）

・研究発表会／水谷浩志研究員「ハワイ開教区活性化のための試論」

(於・東京事務所)

二月二十六日～二十七日

・「浄土宗義と現代」法語研究会

(於・研究所)

二月二十七～二十九日

・「浄土宗典籍・版木の研究」調査

(於・大阪教区)

二月二十九日

・「新宗教研究」公開研究会

講師／國學院大学教授・阿部美哉氏

「宗教法人を巡る諸問題」

(於・東京事務所)

三月一日

・「葬祭仏教の総合的研究」研究会

(於・京都分室)

三月四日

・第四十一回所内連絡会(於・研究所)

・「開教(布教)調査研究」研究会

(於・研究所)

三月四～五日

・「浄土宗義と現代」法語研究会

(於・研究所)

三月六日

・「開教(布教)調査研究」開教使昭和

会との打合せ

(於・京都パークホテル)

・「声明に関する研究」引声習礼

(於・増上寺)

三月七日

・「声明に関する研究」引声習礼

(於・京都教区西方寺)

・「僧侶(宗教的指導者)養成に関する基礎的研究」シンポジウム打合せ会

(於・研究所)

三月八日

・「生命倫理研究」研究会(於・研究所)

三月十一日

・第四十二回所内連絡会

・合同研究発表会／武田道生研究員「ハワイの日系教団の現状と展望―主に新

宗教教団を中心として―」

斎藤舜健研究員「大阿弥陀経」の三輩

段をめぐって」(於・東京事務所)

三月十四日

・連続公開講座第一日・シンポジウム

「若者が問う浄土教Ⅱ―僧侶養成を考

える―」

提言者／総本山知恩院執事長・牧達雄

師

パネラー／前浄土宗教学局長・吉田昭

炳師、大本山増上寺布教師会会長・土

屋光道師、大正大学教務部長・柏木正

博師、福西賢兆主任研究員

他に佛敎大学、大正大学、東京浄青等

より計八名の若者が参加

司会・進行／鷲見定信主任研究員

(於・増上寺三緑ホール)

三月十五日

・連続公開講座第二日・「引声」

講師／浄土宗法儀司・山本康彦師

出演／総本山知恩院式衆会会員

大本山増上寺式師会会員

大本山増上寺雅楽会会員

(於・増上寺三緑ホール及び大殿)

三月十八日

・第四十三回所内連絡会(於・研究所)

三月二十五日

・第四十四回所内連絡会(於・研究所)

・公開講座「大乘經典を読む―維摩経―」

第三回

講師／水谷幸正所長(於・東京事務所)

三月二十六日

・平成七年度第三回運営委員会

(於・東京事務所)

三月二十九日

・「仏教と社会福祉の総合的研究」研究会

(於・研究所)

・「開教(布教)調査研究」研究会

(於・東京事務所)

・「新宗教研究」研究会

座談会「新宗教における布教・組織について」

パネラー／東洋大学社会学部教授・西山茂氏、立正佼正会付属中央学術研究所研究員・梅津礼司氏、真如苑広報部・西川勢一氏、天理教おやさと研究所助教授・佐藤浩司氏、創価大学教授・中野毅氏

司会進行／武田道生研究員

(於・研究所)

編集後記

- ▽「教化研究」第七号をお届けします。
- ▽平成七年度は災害や事故・事件が多発し大変な一年でしたが、宗教界・仏教界にとっても激動の年でありました。阪神・淡路大震災とその後の援助活動のあり方、オウム真理教問題や宗教法入法改正問題への対応等について、社会からその存在を問われた一年であったといえます。もちろんわが浄土宗教団にとっても他人事ではなく、自身への厳しい問いかけでした。これについては「驚見定信主任研究員が「宗教教団と社会的役割」で触れておりますので、ご覧下さい。
- ▽当研究所も、こうした現代の諸問題や一宗の諸問に対して総合的かつ迅速な研究・調査をすすめていこう、という趣旨で改組を試みて本年は二年目、その成果が問われる年でした。所長・主任研究員以下、研究員・研究助手に加え、客員教授・嘱託研究員が十二の研究班に分かれ、それぞれ鋭意研究を進めてきました。この三月をもって終了もしくは他の部門に吸収される研究班、引き続き来年度も継続する研究班、基礎研究を経ていよいよ本研究に入る研究班とそれぞれ状況は異なりませんが、その詳細については各研究班の幹事が「平成七年度研究報告」で報告しております。
- ▽巻頭には、昨年十一月に再任され宗政二期目のスタートを切った成田有恒宗務総長の玉稿、並びに仏教伝来における韓国仏教研究の重要性を提起した水谷幸正所長の論考を掲載しました。
- ▽「研究ノート」には、「浄土宗義と現代」研究班として太田正孝研究助手に、「現代教化儀礼に関する研究」班として大正大学講師の福田行慈師に、「声明に関する研究」班として法儀司の山本康彦師に、それぞれ論考を発表いただきました。
- ▽平成七年度浄土宗総合学術大会（平成七年七月、大正大学）における一般研究の発表要旨（本号に掲載希望分のみ）は、「個人研究」として掲載しました。
- ▽当研究所には企画・運営上の審議・議決機関として、宗規により「運営委員会」が設置されています。本号からその委員の先生方を、所員と併せ紹介いたします。
- ▽本号の編集には、細田芳光、新井俊定、熊井康雄、太田正孝の各編集委員があたりました。本誌の研究機関誌としてのさらなる充実のため、今後とも宗内各位のご指導、ご協力を切にお願いいたします。

（細田）

教化研究 第7号

平成8年3月31日 発行

発行人 水谷幸正
編集 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

3676-17-B

教化研究

教化研究

**JOURNAL
OF
JODO SHU EDIFICATION STUDIES**
(KYŌKA KENKYŪ)

No.7, March 1996

Published by
JODO SHU RESEARCH INSTITUTE
(Jōdo Shū Sōgō Kenkyūjo)
TOKYO, JAPAN