ISSN 0917-218

教化研究

2007年（平成19年）

No. 18

研究成果報告

「沖縄本島都市部における各宗派寺院の現状と展望②」

「全教区葬祭アンケート第２次集計分析」

浄土宗総合研究所

教化研究

2007年（平成19年）

No. 18

教化研究　第十八号●目　次

研究成果報告

沖縄本島都市部における各宗派寺院の現状と展望②……総合研究　総合研究プロジェクト　開教……6
全教区葬祭アンケート第2次集計分析～全教区・近畿ブロック・東京神奈川の比較分析～　現代葬祭仏教……60

平成18年度　研究活動報告

総合研究　総合研究プロジェクト　開教……100
総合研究　総合研究プロジェクト　仏教福祉……103
総合研究　総合研究プロジェクト　生命倫理……106
総合研究　総合研究プロジェクト　現代葬祭仏教……112
総合研究　総合研究プロジェクト　国際対応……114
総合研究　総合研究プロジェクト　浄土宗近現代史の総合的研究……119
基礎研究　教学的研究プロジェクト　浄土学研究の基礎的整理……120
基礎研究　法式的研究プロジェクト　近代の勤行の音声……122
基礎研究　布教的研究プロジェクト　現代布教研究……123
特別業務　特別プロジェクト　善本叢書……126
特別業務　大遠忌関連プロジェクト　法然上人二十五霊場研究……128
特別業務　大遠忌関連プロジェクト　浄土宗大辞典……133
特別業務　大遠忌関連プロジェクト　浄土三部経……136
特別業務　大遠忌関連プロジェクト　四十八巻伝……140

研究ノート

近年における浄土学研究の動向……浄土学研究の基礎的整理…144
近代の勤行の音声について……近代の勤行の音声……205
仏説観無量寿経……浄土三部経……209
四十八巻伝……四十八巻伝……224
・Dissolving Karmic Cancer: Practicing the Pali Teachings in the Modern World……＊126
・Care for the Dying in Thailand ……＊123
・Preparing for a Peaceful Death in Thai Theravada Tradition ……＊117
・On Death and Dying: Practical Applications of Honen's Dharma among Convert American Buddhists ……＊101
・The Pure Land Experience of *Ojo* and Honen's Instructions for Death: Ancient Myth or Reality?……＊82
・*Ojo* and Eternity: A Thanatological Pure Land Perspective ……＊75
・Report on Activities April 2006 - March 2007 ……＊50
Project on *Ojo* and Death……国際対応……＊49
Reply to the Nun of the Second Rank in Kamakura（和語燈録）……国際対応……＊43
Skt. Larger Sukhavātīvyūha Sūtra（無量寿経）……国際対応……＊20
平成十八年度　活動報告……＊11
平成十八年度　研究課題別　スタッフ一覧……＊6
平成十八年度　研究プロジェクト一覧……＊6
総合研究所運営委員会委員名簿……＊5
浄土宗総合研究所所員・嘱託名簿……＊4
編集後記……＊3

研究成果報告

沖縄本島都市部における各宗派寺院の現状と展望②

はじめに

本研究プロジェクトは、沖縄本島都市部における各宗派寺院の開教の現状を調査分析することを目的としている。沖縄における仏教寺院の開教の現状を調査分析することは、沖縄だけの問題でなく、本土の多くの地域にも重要な意味を持っていると考えるからである。

二〇〇四（平成十六）年と二〇〇五（平成十七）年の両年度は、浄土宗各寺院の現状と展望について聞き取りに基づいて調査と分析を行い、『教化研究』第十五号と第十六号において報告した。次いで、昨年から始まった第二期の開教研究では、浄土宗寺院ばかりではなく他宗派寺院の活動を調査分析し、その成果は、二〇〇六年刊行の『教化研究』第十七号に掲載した。そこでは、最初に、浄土宗寺院の二〇〇五年のその後の活動について報告し、阿弥陀寺と観音寺の沖縄県の宗教法人認証と東林寺と安徳寺の開山法要が行われたという成果について報告した。さらに二〇〇六年二月に沖縄組の合同で「五重相伝会」が行われたことに触れた。次いで他宗派寺院の調査報告を行った。その内容は、最初に、教団をあげて組織的な開教に取り組んできた浄土真宗本願寺派の開教戦略とその展開の歴史について分析を行い、さらに近年の本願寺派寺院の活動の典型的な例として西信寺について報告した。次いで本土復帰以前から活動している寺院

の例として、十五世紀頃から開教を開始し、琉球王朝に庇護されてきた臨済宗妙心寺派寿光院と高野山真言宗報恩寺について報告した。

今回の本報告では、まず前号で報告した浄土宗寺院が合同で行った「五重相伝会」の受者の意識調査アンケートの内容分析を武田研究員が行う。この分析によって、これまで沖縄では、寺院と信者との繋がりが葬儀しかないといわれてきたことに対する新たな提案を行うことができた。五重相伝会を受けた後の受者の意識に明らかな変化が起こり、浄土宗の教義と念仏への理解が深まり、積極的な寺院への関わりを希望する数値が極めて高いことが明らかになったのである。この報告は、葬式仏教と言われ続け、生きている人間の教化が疎かになっていると批判されている浄土宗寺院の現状のなかで、沖縄ばかりでなく本土の各地で起こっている葬儀だけの寺院と檀信徒の繋がりに変化をもたらす貴重なヒントを与えてくれることだろう。

以下、前号に引き続き、他宗派寺院の現状と展望についての聞き取り調査の結果を報告する。今回報告するのは、開創年代順で、琉球王朝時代の東寺真言宗の大聖寺、臨済宗妙心寺派の光徳寺、そして本土復帰後の日蓮宗妙法寺、真言宗智山派雄山寺、天台宗天徳院の各寺院である。各寺院ごとに、活動がさまざまに行われていることはこれまでの報告でも明らかである。今回取り上げた寺院の活動もそれぞれ独自性を持っている。大聖寺は世襲三代目である。この点は、明治以降世襲化が認められたどの地域でも基本的には三ないし四代目であることに変わりはなく、沖縄の特殊性でもない。主な特徴は、神仏分離以前は琉球八社のひとつという普天間宮と神仏習合し一体となっていた歴史を持つ「格式の高い」寺院であることにある。また住職は沖縄出身であるが、大正大学の社会事業を学んだことから幅広く活動し、地域の社会福祉法人の理事長を務めたり、本堂改築を機に地域商店街活性化推進協議会と共催でコンサートを開催するなど熱心な地域活動を行っている。歴史ある寺院の新たな活動として特筆できるだろう。光徳寺は十九世紀初頭に開

創の禅宗寺院であるが、現在の活動の特徴といえば、中城湾を一望する高台斜面に広大な墓園を中心に本堂、禅堂、納骨堂、研修道場を構えていることだろう。この規模は沖縄でも群を抜いている。詳細は報告に譲るが、ひとえに現住職の個性と能力によるところが大きい。

日蓮宗妙法寺はひときわ異彩を放っている日蓮宗寺院である。この寺院は日蓮宗直轄ではあるが、ひとえに昨年急逝された当時の住職の夏井師の、日蓮宗の教義の教化という一般的なあり方とは一線を画した、青少年更正に一生を捧げた個性と活動によっている。

真言宗智山派雄山寺と天台宗天徳院はともに、沖縄出身者が一九八〇年代に開創した新しい寺院である。ともに、僧侶になるきっかけが、霊的体験であったという特徴を持つ。これまで報告した浄土宗寺院にも同様の僧侶がいたが、これから進めていこうとする寺院の方向性も共通している。こうしたあり方も沖縄型寺院のひとつと言えるだろう。このように、他宗派の調査を通じて、沖縄の寺院の特徴も一層明瞭になってきている。

なお、本文中、また後に続く論文中の寺院名・僧侶名は、一部を除き仮名であることをお断りしておく。

（武田道生）

沖縄における浄土宗寺院の展開と受容

はじめに

これまで、「開教」プロジェクトでは、沖縄本島における浄土宗寺院の展開や他宗の布教状況について調査研究を重ねてきた。その成果については、『教化研究』第十五号において、鷲見定信「沖縄における仏教寺院」、

武田道生「沖縄本島都市部における浄土宗寺院の回教の歴史と現状―その特徴について」の論文のほか、浄土宗各寺院の布教の展開とその特徴について報告した。また『教化研究』第十六号では、前回報告できなかった浄土宗三寺院の活動について報告した。

本論では、二〇〇六（平成十八）年二月に沖縄寺院の合同で行われた「五重相伝会」がどのような内容であったか、その結果受者の宗教意識にどのような変化があったのかについて、受者に行ったアンケート調査の内容を分析する。分析の結果、受者が浄土宗の教えと寺院との関わり方について、大きな意識変化を持ったことと「五重相伝会」の教化儀礼としての重要性が明らかになった。本報告によって、これまで仏教葬儀は受容してきたが、仏教の教えや寺院との関わりに無関心だと言われてきた沖縄の人々の宗教意識の変化を、浄土宗寺院の信徒の例から、わずかながらも見ることができるだろう。

なお、本稿での寺院名は仮名であるが、前二回の報告と共通の寺院名である。

第一章　五重相伝会

五重相伝会の構造と意味

勧誡　五重相伝会は、次章の沖縄の五重相伝会の時間表にあるように、基本的な構造として、一日目から四日目までに、浄土宗の教えの肝要を適切にまとめた「勧誡」全十四回が配置される。勧誡は、初重、二重、三重、四重、五重と段を重ねるように教えを深めていくことから、五重と呼ばれる。まず、「序」では釈尊伝から始まる初期仏教の解説が行われ、次いでインド・中国と続く浄土教の祖師たちの系譜、大乗経典の成立、法然上人の阿弥陀仏観、念仏の意味と意義が説かれる。「初重」では、法然上人の人間観と教え、「二重」では、二祖聖光上人の念仏者の心の持ち方と実践法、「三重」では、三祖良忠上人の念仏者の心構えと念仏生活、「四重」では三祖良忠上人の教え、罪悪の凡夫の阿弥陀の救い（二河白道のたとえ）、そして最後の「五重」では、念仏の称え方

の口伝伝授が行われる。

回向　毎日の法要中に、回向師が哀切な独特の節をつけ先亡霊位を回向する。一般の受者には、この感動が大きいと言われ、回向師は重要な役割を演じる。人気のある回向師は数年先まで日程が決まっていると言われるほどである。この時に、戒名の付いていなかった先亡に戒名を授与したり戒名を追加し塔婆回向する「贈り五重」が行われる。

剃度式　三日目勧誡が十回まで進むと、いよいよ仏教徒になるための入信式が行われる。仏前に進み、剃刀を当てて髪を剃る形を行う。仏弟子としての自覚を深め、よりよく生きていくための仏教的生き方を誓う儀式で、式の後、袈裟と数珠を授与される。

懺悔式　四日目の夕刻から夜分にかけて、正しい教え（正伝法）を受けるに先だって、懺悔を行う儀式を受ける。堂内を真っ暗にし、本尊前のローソクのみ点灯するので「暗夜道場」ともいわれる。一人ずつ、線香などのかすかに暗闇の中に点る小さな明かりに導かれ本尊前に進み、あらかじめ書いておいた己れの来し方を反省する懺悔紙を供える。全員が懺悔を終え、懺悔紙を焚き上げると堂内が一斉に点灯する。これを「光明道場」と呼ぶ。「無明の闇の生活から念仏による光明の生活」へ生まれ変わったという宗教的な「死と再生」の象徴表現である。

要偈道場　最終五日目、午前中に行われるもので、浄土宗義の肝要な偈分を伝授する儀式である。堂内は、東に釈尊の霊山浄土を荘厳し、釈尊の前で直々に念仏の教えを受け、西方の阿弥陀仏の極楽浄土に向かって、白い布を引いた「白道」を歩む。狭い白道の左は炎の燃えさかる火の河で、右は波の荒れ狂う水の河で共に教えを保ち往生することの厳しさと救いの有り難さを象徴している。釈尊はこの道を往けと励まし、阿弥陀仏は、西の彼方から「この道を来たれ」と迎える。西方浄土へ生き往く姿の象徴表現である。

密室道場　いよいよ最後に受ける儀礼である。本堂内は、人が往生した極楽を荘厳している。この極楽で、五重の本意を伝え、念仏の神髄を明らかにして、念仏の信

仰に入ってからの念仏生活の真意を伝える。最も重要な儀式で、伝灯師（主に住職）によって、「十念」と呼ばれる十遍の念仏の称え方の「十念伝」を授ける。これは受者だけが堅く秘密を守らねばならない口伝である。そして最後に、ひとりひとり伝灯師の前に進み、手のひらを合わせる授手作法によって血脈（伝巻　釈尊以来の浄土教の法灯が受者本人まで記されているもの）を受けることによって五重相伝会は修了する。

このように五重相伝会は、五日間の勧誡と宗教的生まれ変わりを生じさせる懺悔式や要偈道場や密室道場などいった宗教体験を通じて、浄土宗の宗義の肝要を段階を踏んでわかりやすく理解させると同時に念仏生活の重要性とその習性を身につけさせる、極めて精緻に組み合わされた儀礼構造を持っている。

第二章　沖縄における五重相伝会

開筵の経緯

これまで見てきたように、歴史的に五重相伝会は各寺院が、目的は多様だが個別に行ってきたものである。そのうえ、五重相伝会の開筵地域も関西方面では頻繁に行われており、一方関東ではほとんど行われてこなかったというように、かなり偏りがあった。五重相伝会が信者の信仰教化に極めて有効で重要であるという認識はこれまで開筵してきた多くの寺院など誰もが認識してきた。しかし「五重相伝会とはなにか」ということを檀信徒に理解してもらうことや大変な人手と日数などが必要なことから、これまで行われてこなかった地域や寺院で開筵されることは、ほとんど無かったと言っていい。東京の江東組など一部の地域で近年寺院の組単位で行うことが始められている程度である。

このような状況のなか、前水谷幸正宗務総長内局の方

針で、二十一世紀の浄土宗の教化指針のひとつに、檀信徒の信仰教化の一策として、これまで五重相伝会が行われてこなかった「五重不毛の地」に、新しく二〇〇五（平成十七）年から浄土宗宗務庁教学局が主体となって開筵する、通称「出前五重」が行われることになった。この出前五重の一番最初の開筵地は北海道であった。次いで、沖縄が選ばれたのである。沖縄組が所属する、九州中心の三州教区教区長の開筵の薦めに対して、沖縄組組長を務める光明寺佐々木良隆師は「沖縄は檀家制度が無いため、受者を集めることもできないし、たくさんの役割を担う人員も少なく、様々な経費も勧誡師などへの謝礼も出せないうえ、誰も全く経験が無いためにできない」と断固として固辞したという。しかし、経験のある三州組の青年僧侶たちが手伝い、浄土宗主催で行い、沖縄組各寺院は受者を募り、受者の世話をするだけという条件で、師によれば「何度も断ったあげく、やむなく不承不承」開筵することになった。

開筵

沖縄組の五重相伝会は二〇〇六（平成十八）年二月一日（水）から五日（日）まで、五日間にわたって開筵された。教学局で作成した時間表は、次頁の通りである。近年では、五日間の日程では現代人には難しいと、日数を短くしたりする傾向が見えるようであるが、今回の内容はこれまで見てきた五重相伝会の典型的なものであるといっていいだろう。日数に関しては、後述するアンケート結果に意見を見ることができる。

また、各地の五重相伝会に見られる、いわゆる「座布団五重」は一名に見られただけであることも特筆に値する。「座布団五重」とは、受者が途中を出席せずその受者の座布団だけが空いていることを皮肉った表現である。いわば中抜きの「キセル」である。また途中脱落者はひとりも出ていない。

浄土宗各寺院の地理的配置については、別項資料編の各寺院の詳細に譲るが、毎日通える距離圏内にないため、

五重相伝時間表

沖縄組

初日	日・時間	第2日	第3日	第4日	第5日
2月1日（水）		2月2日（木）	2月3日（金）	2月4日（土）	2月5日（日）
受付	8：30 8：45	集合	集合	集合	集合
足揃え 入行式	9：15	晨朝	晨朝	晨朝	要偈道場
		勧誡④	勧誡⑧	勧誡⑪	
休憩	10：00				
開白	10：20	休憩	休憩	休憩	
	10：50	回向礼拝	回向礼拝	回向礼拝	
勧誡①	11：50	勧誡⑤	勧誡⑨	勧誡⑫	休憩 密室道場
日中	12：10	日中	日中	日中	
昼食	13：10	昼食	昼食	記念写真 昼食	
回向礼拝	13：40	回向礼拝	回向礼拝	回向礼拝	満行式
勧誡②	14：40	勧誡⑥	勧誡⑩	勧誡⑬ ⑭	
休憩	15：00	休憩	日没諸回向		
回向礼拝	15：30	回向礼拝	休憩		
勧誡③	16：30	勧誡⑦	剃度式	日没諸回向	
日没諸回向	17：30	日没諸回向		休憩	
				懺悔式	

那覇市内のホテルなどに宿泊したものも多数いたようである。

受者の参加人数は、袋中寺　男四名、女三名　計七名、西方寺　男三名、女二名　計五名、光明寺　男二名、女六名　計八名、阿弥陀寺　男七名、女十六名　計二十三名、観音寺　男八名、女六名　計十四名、極楽寺　女一名、東林寺　男二名、安徳寺　男二名、女七名、計九名、その他延岡の寺院からの参加者　女二名の合計　男二十八名、女四十三名、計七十一名であった。この受者数は、誰もが予想外の大人数であったといえよう。参加費用と後述する「贈り五重」の金額も、本土各地の場合に比べて半額から三分の一程度と比較的安価であったといえるかもしれない。しかし沖縄の物価や景気動向、さらには葬儀・法要料と比較してみるとさほど低廉であるとは言えない。そうした条件の中での大人数の参加は、各寺院の努力が伺えるところであり、さらに特徴的なことは、観音寺と阿弥陀寺の受者数が突出していることである。この二寺院の日頃の布教活動をうかがい知ることができる数字である。

第三章　受者へのアンケートと結果の分析

アンケートについて

アンケート調査は、五重相伝会終了後、二ヶ月経った四月初旬に行った。用紙配布は、各寺院住職に依頼した。回答は封筒に入れて密封し、直接郵送または寺院によっては寺院に回収し一括郵送していただいた。回収終了は八月初旬であった。アンケート配布は、沖縄在住受者の意識調査という点から、延岡寺院の檀信徒二名を除き六十九人の受者への配布を行った。回答は六十五部で九十四％であったが、回答者のなかの他県在住の寺院縁戚回答者を除いて、六十四部を有効回答とした。沖縄県在住の受者に限定してみれば、約九十六％という高い回答率である。なお、質問票は本論文末に掲載。

グラフ、中央に総数記入？

後のグラフとスタイル統一？

アンケート分析

【1】回答者の属性

(1) あなたの性別を教えてください。

1・男　2・女

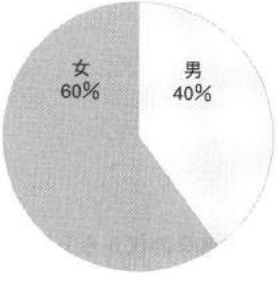
男25人、女39人で、39%対61%で、およそ2対3の男女比となっている。五重相伝会が、平日五日間ということもあり、また沖縄文化では、家の宗教行事を行うのは女性の役割だとする慣習からいって、当然の結果だと言える。

(2) あなたの年齢を教えてください。

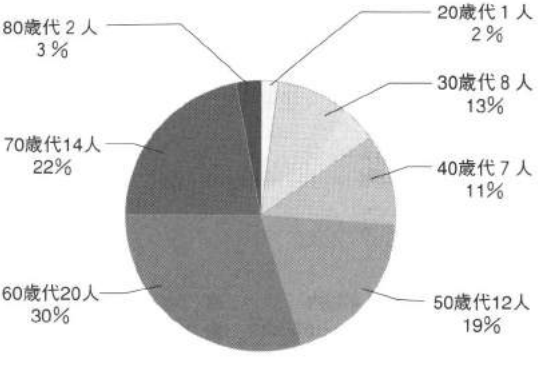
1、20歳代　2、30歳代　3、40歳代　4、50歳代　5、60歳代　6、70歳代　7、80歳　以上

もっとも受者が多いのは60歳代30%で、その前後の50歳代19%、70歳代22%と続き、次いで若い世代に減少していく。この傾向は、五重相伝会が五日間と日程的に長いため、仕事を持っている壮年世代の参加が少ないことにも起因している。しかし50歳代が約2割と多いことも特筆される。

(1) あなたの性別を教えてください。



(2) あなたの年齢を教えてください。



（3）すまい（省略）

詳細は省略するが、おおむね那覇を始め、沖縄本島各都市在住者である。

【2】所属寺院との関わり

（4）所属寺院

第五章で既に報告した。

（5）あなたがそのお寺とおつきあいを始めたのはいつですか。

1、自分の代から（＊下の年数もお答えください）

（A、5年以内　B、6年～10年以内　C、10年～20年以内　D、20年以上）

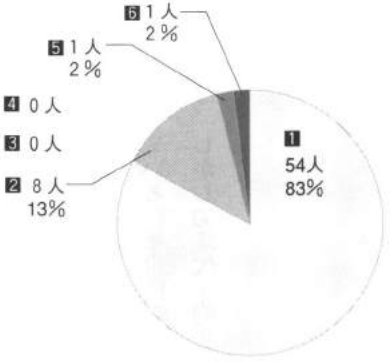
2、親の代から

3、祖父母の代から

4、昔からの檀家

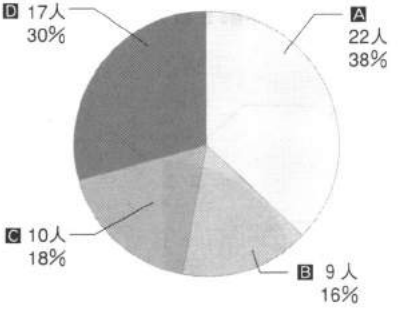
グラフからも分かるように、「1、自分の代から」が

（5）あなたがそのお寺とおつきあいを始めたのはいつですか。



1 自分の代から
2 親の代から
3 祖父母の代から
4 昔からの檀家
5 複数回答
6 NA

「1 自分の代から」の年数



A 5年以内
B 6年～10年以内
C 10年～20年以内
D 20年以上

54人83％と圧倒的である。第一章の「浄土宗寺院の展開の歴史」から伺えるように、開教開始の時間的浅さから当然の数値が見える。「2、親の代から」の回答は、若い年齢の回答者と高齢者で戦前の袋中寺時代から関わりがある回答者だと考えられる。

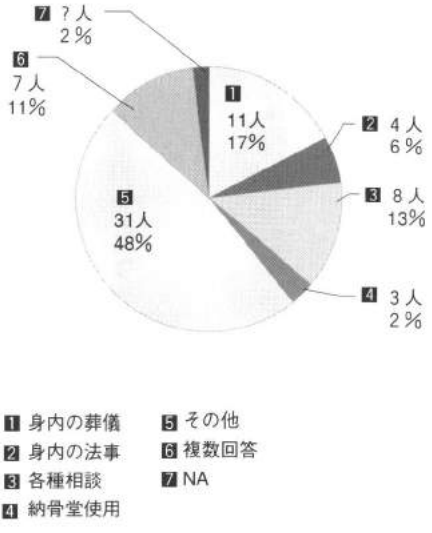
また、下段のグラフを見ると、「1、自分の代から」と答えた年数を見ると、22人38％が5年以内と極めて最近の所属で、次いで17人30％が20年以上の期間と回答している。どちらも、沖縄本土復帰以降の関わりが伺えよう。

（6）お寺とはどのようなきっかけでつきあいを始めましたか。

1、身内の葬儀
2、身内の法事
3、各種相談
4、納骨堂使用
5、その他　（具体的に：　　）

沖縄での寺院との関わりは、圧倒的に葬儀をきっかけとする現代の本土の場合とは異なって多様である。たとえば、主人の永代供養や、地鎮祭の依頼であったり、袋中寺の関係であったり、友人の薦めであったり、納骨堂の使用であったり、沖縄独自の相談と非常に多彩個別であることが、「5、その他」の回答が31人と48％と圧倒的に多い回答となっている。第2位が沖縄では仏教葬儀が極めて多いというにもかかわらず「1、身内の葬儀」

（6）お寺とはどのようなきっかけでつきあいを始めましたか。



で、11人17%と意外なほど少ない。「3、各種相談」は、沖縄では伝統的に女性の位牌の継承が認められない場合があり、その位牌や遺骨の預かりなど現在の家族の形態の変化に、寺院が納骨堂という新たな場を提供していることが伺える。こうした意味では、沖縄での仏教寺院の存在意義は、極めて多様であるといえるだろう。

(7) 浄土宗のお寺と関わりを持つ前に、他宗派、または他の宗教とのおつきあいはありましたか。

1、なかった

2、あった　(＊「あった」人は、具体的なつきあいの内容を書いてください)

無かったと答えた者は55人、86%に上る。質問が教団型組織宗教との関わりの質問であったためか、キリスト教や新宗教も本土と同じほど布教活動を活発に展開しているにもかかわらず、信者であったものは意外と少ない。但し、「ユタ買い」など沖縄独特の民俗信仰との関わりは、この質問からははっきりとしない。

(8) 誰に誘われて五重相伝会に参加しましたか。

1、お寺

2、友人

3、その他(具体的に：　　)

この設問には、図表に明らかにように、沖縄で五重相伝会が始めてであったこともあり、所属寺院からの積極的な働きかけが参加のきっかけだった(55人、87%)ことが伺える。

【3】参加した受者の意識

(9) 五重相伝会で一番良かったところはなんですか。ひとつだけお選びください。

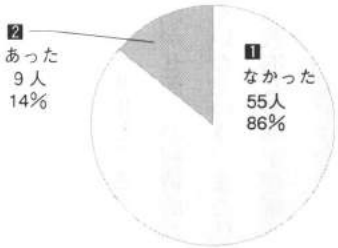
1、毎日おこなった日没諸回向(亡くなった家族の回向と贈五重)

2、礼拝行(五体投地)

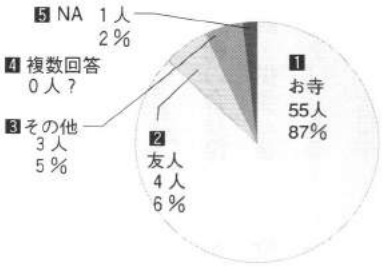
3、勧誡（浄土宗の教えの講義）
4、剃度式（髪を剃る形をとる儀式・毎日のお念仏の数を約束する日課誓約）
5、懺悔式（本堂を暗くし、懺悔する式）
6、要偈道場（二河白道をわたる儀式）
7、密室道場（伝灯師から血脈をうけ、戒名をいただく）
8、成満

この質問については、極めてはっきりとした回答が出ている。「1、毎日の日没諸回向（亡くなった家族の回向と贈五重）」と「3、勧誡（浄土宗の教えの講義）」が共に22人33％で、一位である。今回は前もっての申込による家族への回向と贈り五重よりも、開筵してからの申込が続々とあり、日没回向の時だけでは間に合わず、午前や午後の回向礼拝の時にも行われたという。この諸回向は受者の意識に大きな影響を与えたと思われる。

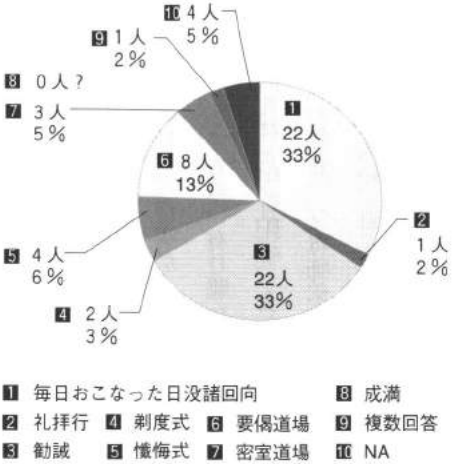
（7）浄土宗のお寺と関わりを持つ前に、他宗派、または他の宗教とのおつきあいはありましたか。



（8）誰に誘われて五重相伝会に参加しましたか。



（9）五重相伝会で一番良かったところはなんですか。ひとつだけお選びください。



これまで死者に法名・戒名をつけずに葬儀を行ってきたり、浄土宗のやり方でやってこなかったことや他の受者のあげた回向を聞いていて、五重相伝会を受けているうちに意識が大きく変化してきていることがわかる。実際、いわゆる「泣かせ節」の叙情的な回向中に感動の余り泣くものが多くいたという。また仏教的な回向・供養と法名・戒名の宗教的な意味が理解されたこともあげられるだろう。「1」と回答したものの理由としては、「父母や早世した子供や肉親への供養ができたこと」をあげるものが多かった。「3、勧誡」では浄土宗の教えを知ることができたことが良かったと感じられている。一般に五重の効果は体験の感動として「5、懺悔式」「6、要偈道場」「7、密室道場」によってもたらされるとされているが、結果は大きく異なった。

(9)—1　その理由はなんですか。自由にお書きください。

「1、毎日おこなった日没諸回向」と答えた受者の自由回答と思われるものに、「供養させていただいたことに感謝することができた」「供養させていただいていることに感謝することができた」「子供を失ったかなしみでつらかったが、少しは心の穴が塞がった」「先祖供養ができた」「母の回向をしてもらい有り難かった」「母の供養と極楽往生の回向礼拝と阿弥陀経、食前食後の合掌姿勢が良かった」「母への供養」「父母姉弟供養」「父母への供養」「若くして息子を失い、息子の名前を聞くと成仏してほしいと思った」などあり、これまで仏教によって供養してこなかったり、意味が理解されてこなかったことに対して、五重相伝会を受けることによって、初めて宗教的意味が理解できた感動が素直に表現されている。

また「3、勧誡」と答えた者の感想と思われるものに、「生きているうちに戒名をもらうとは思っていなかった」「この世に人として生を受けることが真にありがたいことだと体験できた」「これまでの人生が反省できた」「仏様がずっと私を待ってくださったと感じた」「弥陀と二人きりで自分の生き方を問い直し、強く生きる自分の目

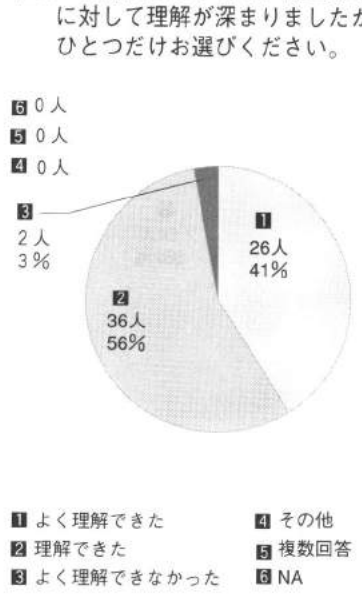
的が見えたように思えた」と自己を宗教的に見直す体験をしたことが伺える。

さて、こうした感想を持った受者は、同じ22人ながら男女で差があったのだろうか。そこには男女の宗教的傾向は伺えるのだろうか。「1、日没諸回向」を選んだのは、男は6人で男の16%、女は16人41%、それに対して、「3、勧誡」を選んだのは、男12人で男の43%、女は10人26%であった。この数値の男女の比率は、逆転している。沖縄では一般に、いろいろな願いごとや宗教的な相談ごとは女性の役割とされているが、その傾向がここでも現れているようで、「1、日没諸回向（死者回向・供養」は41%の女性が選んでいる。それに対して、「3、勧誡（浄土宗の教え）」は男性の43%が選んでいる。明らかに、男女の宗教的傾向の違いという特徴が見受けられると思われる。

(10) 五重相伝会をうけて、浄土宗の教えに対して理解が深まりましたか。ひとつだけお選びください。

1、よく理解できた
2、理解できた
3、よく理解できなかった
4、その他（具体的に：　　）

図表に一見して明らかなように、「1、よく理解できた」と「2、理解できた」と合計すると、実に62人97%に達する。もちろん、内容の理解度は客観的に計ることが深まりましたか。ひとつだけお選びください。



ができないが、受者本人が、主観的に「理解できた」と思ったことが極めて重要なことである。こうした点にも五重相伝会が歴史的にも積み重ねられた信仰教化システムとしての存在理由を見て取ることができる。

【4】参加した受者の意識変化

次からの設問では、受者のこれまでの宗教的意識にどのような変化が起こったかを考えてみたい。

(11) 五重相伝会を受けて、お寺とのつきあい方が変わると思いますか。

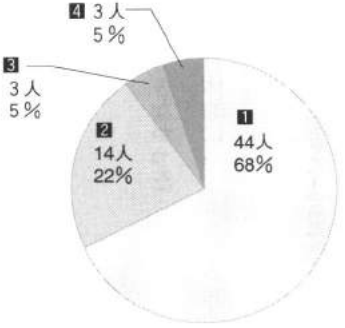
1、これまで以上にお寺の行事や法要に参加したくなった

2、これまでと変わらないつきあいでよい

3、その他（具体的に：　　）

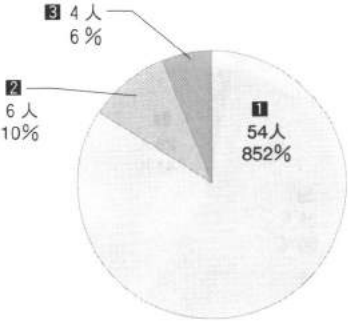
44人68%の受者がこれまで以上に寺の行事や法要に参加したいと答えた。変わらないと答えたのは14人22%し

(11) 五重相伝会を受けて、お寺とのつきあい方が変わると思いますか。



1 これまで以上にお寺の行事や法要に参加したくなった
2 これまでと変わらないつきあいでよい
3 その他　4 NA

(12) 五重相伝を受けた後で、自分のなかで変わったことはありましたか。



1 変わりがない
2 変わった
3 NA

かない。また、男女クロス比では、「1、これまで以上」の積極的参加希望者は、男18人、全男性の72％、女26人、全女性の67％にのぼる。反面「2、変化なし」は、男女同数の7人、全男性23％、女性の18％でしかない。沖縄の文化的背景から見れば、男の積極的参加希望の比率が女のそれよりも高いことは注目に値する結果となった。この結果からだけでは明確には言えないが、浄土宗の教義に理解を示し寺の行事や法要に積極的に参加の意思を示した男性比率がこのような高さを示したことは重要な変化を示しているのではないだろうか。

(12) 五重相伝を受けた後で、自分のなかで変わったことはありましたか。

1、変わりがない

2、変わった（具体的に：　　）

「1、変わりがない」と答えた者は4人、6％でしかない。いっぽう、54人85％が「2、変わった」と答えている。多くの受者に極めて高い比率で内心に宗教的変化を与えていることが伺える。五重相伝会が初めての体験だけに、感動も大きかったと言えるかもしれないが、これまで浄土宗の教義から儀礼まで、その宗教的意味や感動が伝えられなかったために触れたことの無かった新たな宗教的世界に出会えたことに対する宗教的感動がこの数値になったとも考えられる。そうした感動が上辺だけでないことは、五重相伝会を修了した数ヶ月経っての感想であり、宗教意識の変化が持続していることが伺える。自由記入に見られる主な変化は以下のようである。

「（一日）三百回の（日課誓約の）念仏を欠かさない。すべてに感謝で、優しくなったと思う」「阿弥陀様に手を合わせるようになった」「心が落ち着いた」「対人関係で寛大になってきたように思う」「仏教徒としての慈悲の心を介護士としての職場で活かしている」「仏前に向かうことが楽しくなったこと、ご先祖様に近くなった感じがすること」「「念仏を唱えるようになった」（多数）など、日常の意識と行動に浄土宗信者としてのあり方が

自然に実践されてきているように伺える。このことは次の質問にも伺える。

(13) 戒名を頂いてどのように思いますか。ひとつだけお選びください。

1、お葬式で亡くなった家族に頂いた戒名もありがたく思うようになった
2、自分の頂いた戒名を大事なものと思う
3、特に何も思わない
4、その他（具体的に：　　）

「1、葬式で亡くなった家族に頂いた戒名を有り難く思うようになった」は22人34%、「2、五重相伝会を受けて頂いた戒名を大事なものと思う」は、35人54%で、「3、特に何も思わない」という回答は一人もいなかった。これまで、ほとんど全ての僧侶が聞き取り調査において「沖縄では葬儀の際に授与する戒名や法名は意味を持って受け止められず、トートーメに書いた法名や戒名は、裏に書かれた俗名が表に出されてきた」と答えた。しかしこの設問ではどれかひとつの選択であったが、生前と死後を含めて86%、複数回答者を入れれば60人約94%が肯定的回答をしている。特に開筵してから、受者がこれまで戒名が付与されていなかった亡き家族縁者へ戒名を贈る「贈り五重」が73霊もあったことからも、叙情的な回向の感動と共に勧誡による浄土宗の戒名の意味が理解され受容されたものと思われる。これは（9）問の「五重相伝会で一番良かったところは、」という質問の答えで、「毎日行われた回向」が一番高かったことも符合している。このアンケートからだけでは即断はできないが、沖縄独自の生者と死者を繋ぐ民俗的トートーメ信仰から、浄土宗の戒名を通した死者（先祖）供養へと転換する可能性を感じ取ることができる。

(14) もしも、五重相伝を受けた方のおさらい（一日でおこなう「五重ざらい」）があるとすれば、受けたいと

思いますか。その理由もお書きください。

1、はい（その理由：　　）

2、いいえ（その理由：　　）

「五重ざらい」とは、五重相伝会受者の信仰回心を再度受けることによって一層強化深化させるために行われてきた儀礼で、五重相伝会修了後半年か一年以内に、主に一日で行われる「おさらい」である。

グラフから分かるように、59名92％が「参加を希望」している。次の（15）問とも関連するが、「五重ざらい」が一日だけ行われることも影響しているかもしれない。しかし、その理由に注目してみると、

「忙しい日常のなかで今回の経験を振り返りながら自分を見つめなおす時間を持ちたい」

「仏様に向かって合掌すると、心が落ち着き一日が明るくなる」

「お説教に夢中になり、メモしたくても出来なかったから」

「感激を思いたい。念仏の有難さに浸りたい」

「行を重ねて理解を深めたい」

「繰り返し教えを受けないと、行動を伴うようには変化しない」

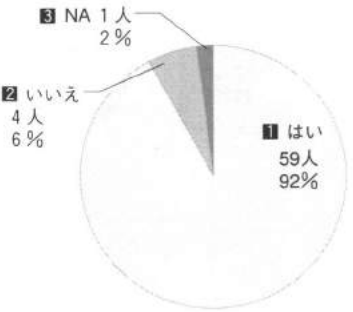
「継続していくため」

「五重を一緒に受けた人との結縁を大事にしたい」（同趣旨他1）

「再確認が必要」

「さらに深い講話が聞ければと思う」（同趣旨他2）

(14)もしも、五重相伝を受けた方のおさらい（1日でおこなう「五重ざらい」）があるとすれば、受けたいと思いますか。その理由もお書きください。

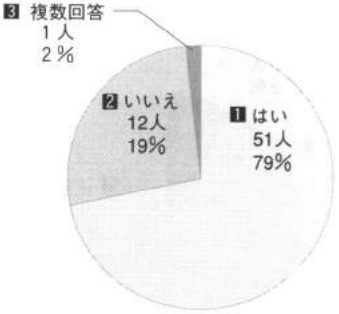


「浄土宗の教えを勉強したい」
「先生方の話が聞きたい」（同趣旨他3）
「仏教を学びたい」
「法話に興味があるから」

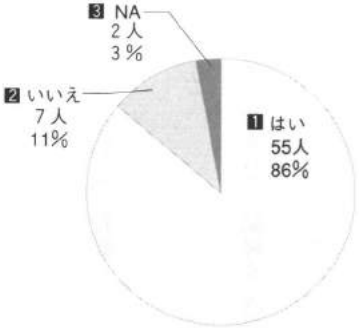
と、再び受けたい理由が非常に明確であることが分かる。ひとつは、さらに学びたいという欲求である。ふたつめは、こうした体験による自己変革は持続することが難しいことから行われる五重ざらいの真の目的が理解されていることである。最後は、受者間の連帯感が形成されてきていることである。全体的に見ると、沖縄の受者の強い宗教的関心が出ていて、これまで体験できなかった全く新たな宗教的世界を体験して、さらに深く学びたいという思いが自由記入に現れている。一日だけの五重ざらいの時間的短さも、92%という驚異的な数字にあるように思われる。

（15）もしも、今回と同じ五重相伝が行われるとしたら、あなたはもう一度参加したいと思いますか。その理由も

（15）もしも、今回と同じ五重相伝が行われるとしたら、あなたはもう一度参加したいと思いますか。



（16）もしも、今回と同じ五重相伝が行われるとしたら、家族や友人などに勧めたいと思いますか。



お書きください。

1、はい（その理由：　　）

2、いいえ（その理由：　　）

五日間にわたって行われる五重相伝会の再度の受講希望も、五重ざらいほどではないが51人79％と高い。その参加理由は、(14)の「五重ざらい」とほとんど変わらない。「2、いいえ」と答えた12人19％の理由は、仕事や日数の長さが大半である。五日間では、定職を持たない比較的高齢者や女性が中心となるのも致し方がないが、それでも79％は極めて高い数値といえるだろう。

(16) もしも、今回と同じ五重相伝が行われるとしたら、家族や友人などに勧めたいと思いますか。

その理由もお書きください。

1、はい（その理由：　　）

2、いいえ（その理由：　　）

「1、はい」という回答は、55人86％で、前問の「もう自分が一度受けたい」という79％という数値より高い。その理由内容で主なものは、

「沖縄では祖先崇拝がおもなので、宗派などこれまで知らず、大変勉強になった」

「感動を伝えたい」

「心が素直になって楽になる」

「五重相伝を受けることより自分を見つめなおし、ご先祖様に感謝し念仏をすることの大切さを学んでほしい」（同趣旨他2）

「自分が得た感動を与えたい」

「自分で体験することで始めて有難さが伝わると思うから」

「宗教（浄土宗）の本当の心が理解でき、自分の生き方も変わっていく」

「浄土宗を身近に感じてもらえると思う」

「信心を養うことで、周囲と和合でき、人間らしく生きられる」

「大事な教えなので、参加して聞いてほしい」（同1）

「大切な人には是非勧めたい」

「妻に感謝する気持ちと仏を拝む姿勢を身に着けてもらいたい」

「寺、み仏に親しみを持ってほしい」

「息子に受講させたい」（同他1）

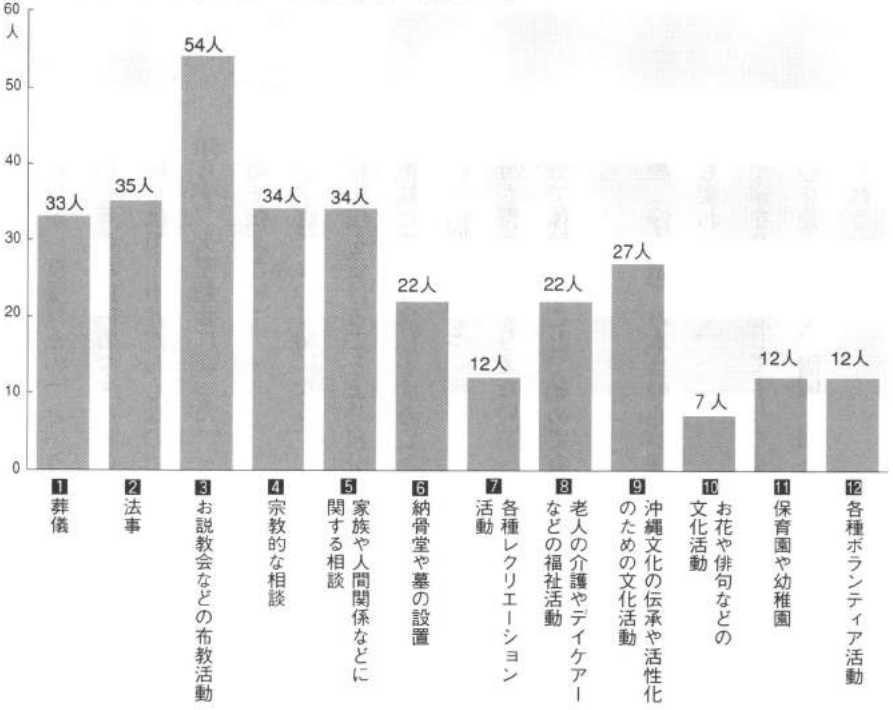
などである。以上のように、「宗教は人に押しつけたくない」という現代的な風潮に対して、自分の受けた宗教的感動を積極的に他者にも感じてもらいたいという意識が伺える。他者との結びつきが強い沖縄的互助意識が働いているとも言えよう。

（17）今後、お寺にしてほしい活動はなんですか。あてはまるものすべてをお選びください。

1、葬儀

2、法事

（17）今後、お寺にしてほしい活動はなんですか。
あてはまるものすべてをお選びください。



3、お説教会などの布教活動
4、宗教的な相談
5、家族や人間関係などに関する相談
6、納骨堂や墓の設置
7、各種レクリエーション活動
8、老人の介護やデイケアーなどの福祉活動
9、沖縄文化の伝承や活性化のための文化活動
10、お花や俳句などの文化活動
11、保育園や幼稚園
12、各種ボランティア活動

グラフに明らかなように、突出しているのは、「3、お説教会などの布教活動」で、64人中54人84％が希望している。次いで「法事・相談・葬儀」となる。五重相伝会を受けて一層法話などを聞きたい宗教的欲求が高まっていると思われる。また、沖縄独自のものとして、「民間信仰の宗教的相談や身内の問題」などの相談相手に僧侶がなることを望んでいる。「納骨堂の設置希望」も、離島からの人口の都市への移動と定住化、高齢化が進む沖縄の現在の状況を反映している。「沖縄文化の伝承」と「高齢者のデイケアセンター」も同様である。希望活動は304で、およそひとりの回答者が5項目を選んでいる。このことからも、寺院に対する期待と要望の大きさがわかる。

第四章　受者の宗教意識の変化のもたらしたもの

沖縄の基層宗教文化は民間信仰であって、これまで檀家制度もなく、葬式だけが寺院の存在理由のように言われてきた。もちろんそれすらも本土復帰以後の急激な変化ではあるが、これまで見てきたように、このアンケートの分析結果は、本土と同様とまでは言えないかもしれないが、寺院に関わってきた人たちになかに、さらなる宗教的希求の大きな変化の兆しが現れてきていることを伺わせる。これまでほとんど葬儀・法事などの仏教の儀礼的側面だけしか触れてこなかった沖縄の人々に、浄土

宗の教義と念仏の意味を説き明かし、宗教的回心を起こさせる信仰教化儀礼である「五重相伝会」が、全く新しい宗教的世界に出会った純粋な宗教的感動を与えたがことが、多くの受者の回答に伺える。

こうしたアンケート結果から伺える意識変化は、具体的にはその後の寺院活動にどのような形をとって現れてきているのだろうか。一番はっきりと見えてきたことは、十一月に行われた「五重ざらい」である。（14）問にあるように、参加希望者が92％いた。また（16）問の「人に勧めたい」と答えた86％の人の勧めはどのような結果を生んだのだろうか。

「五重ざらい」は、合同を含めて、十六日から一日一寺院ずつ行われたが、袋中寺が7人から10人、阿弥陀寺が、16人から70人、観音寺が、14人から60人、極楽寺が、1人から12人、安徳寺が9人から11人（今回が初めての者が6人増えた）と、大幅に増加した。（西方寺は、5人から60人へと増加したが、併設する養護施設の者たちが参加している。）特に注目すべきは、阿弥陀寺と観音寺と極楽寺の受者数がと増加の割合が突出していることである。この三寺共に沖縄出身の開教師であることも共通している。阿弥陀寺では地域近隣へ呼びかけて参加者を募っている。地域の住民が寺の活動へ関心を持ち、理解を示し始めたことに、阿弥陀寺は手応えを感じている。

また、阿弥陀寺では、五重相伝会開筵の半年ほど前から毎月二十五日の法然上人の命日の夜、法話と念仏の会「和順の会」を開催してきたが、参加者は毎回増加し20人をはるかに超え、本堂が手狭になっている。会員のなかには、寺に依頼して沖縄では見ることの少なかった本尊の阿弥陀如来を奉る者や浄土宗独自の数珠を持つ者も出てきている。

このように、五重相伝会開筵半年後、寺によっては檀家制度が成立するなど、明らかに目に見える変化が生じてきている。五重相伝会受者の宗教意識の変化に寺院がどのように答えていくかが今後の大きな課題となってくるだろう。

（武田　道生）

五重相伝会にかんするアンケートのお願い

浄土宗総合研究所国内開教研究班

去る２月１日から５日にわたって行われた、沖縄組五重相伝会は大成功のうちに修了したとの報告を沖縄組のご寺院から頂きました。これもひとえに参加された皆様方の熱意と組寺住職・青年僧の皆様のご努力の賜と拝察いたします。

浄土宗総合研究所では、現在沖縄における宗教調査を行っておりますが、今回の五重相伝会に参加された皆様方の感想をお聞きし、これからの沖縄における浄土宗寺院のあり方を考えていきたいと思っております。大変ご面倒とは存じますが、このアンケートにご協力いただきますようお願い申し上げます。　合掌

＊回答いただいた用紙は、同封の封筒に入れて直接浄土宗総合研究所にお送りください。
＊五重相伝会に参加された方にお尋ねいたします。以下の質問で、当てはまるものに○をつけて下さい。

（１）あなたの性別を教えてください。
　１．男　　２．女

（２）あなたの年齢を教えてください。
　１．20歳代　２．30歳代　３．40歳代　４．50歳代
　５．60歳代　６．70歳代　７．80歳以上

（３）あなたのお住まいの都道府県・市・町・村名を教えてください。
　（　　）県・都・道・府（　　）郡　（　　）市・町・村

（４）あなたの所属する（または、今回参加を誘われた）寺院はどこですか。
　（　　）寺・院

（５）あなたがそのお寺とおつきあいを始めたのはいつですか。
　１．自分の代から（＊下の年数もお答えください）
　（A．５年以内　B．６年～10年以内　C．10年～20年以内　D．20年以上）
　２．親の代から　３．祖父母の代から　４．昔からの檀家

（6）お寺とはどのようなきっかけでつきあいを始めましたか。

1．身内の葬儀　2．身内の法事　3．各種相談

4．納骨堂使用　5．その他　（具体的に：　　）

（7）浄土宗のお寺と関わりを持つ前に、他宗派、または他の宗教とのおつきあいはありましたか。

1．なかった

2．あった（「あった」人は、具体的なつきあいの内容を書いてください）

（8）誰に誘われて五重相伝会に参加しましたか。

1．お寺　2．友人　3．その他（具体的に：　　）

（9）五重相伝会で一番良かったところはなんですか。ひとつだけお選びください。

1．毎日おこなった日没諸回向（亡くなった家族の回向と贈五重）

2．礼拝行（五体投地）　3．勧誡（浄土宗の教えの講義）

4．剃度式（髪を剃る形をとる儀式・毎日のお念仏の数を約束する日課誓約）

5．懺悔式（本堂を暗くし、懺悔する式）

6．要偈道場（二河白道をわたる儀式）

7．密室道場（伝灯師から血脈をうけ、戒名をいただく）

（9）－1　その理由はなんですか。自由にお書きください。

（10）五重相伝会をうけて、浄土宗の教えに対して理解が深まりましたか。ひとつだけお選びください。

1．よく理解できた　2．理解できた

3．よく理解できなかった　4．その他（具体的に：　　）

（11）五重相伝会を受けて、お寺とのつきあい方が変わると思いますか。

1．これまで以上にお寺の行事や法要に参加したくなった

2．これまでと変わらないつきあいでよい　3．その他（具体的に：　　）

（12）五重相伝を受けた後で、自分のなかで変わったことはありましたか。

1．変わりがない　2．変わった（具体的に：　　）

(13) 戒名を頂いてどのように思いますか。ひとつだけお選びください。

1．お葬式で亡くなった家族に頂いた戒名もありがたく思うようになった
2．自分の頂いた戒名を大事なものと思う
3．特に何も思わない　4．その他（具体的に：　　）

(14) もしも、五重相伝を受けた方のおさらい（1日でおこなう「五重ざらい」）があるとすれば、受けたいと思いますか。その理由もお書きください。

1．はい（その理由：　　）　2．いいえ（その理由：　　）

(15) もしも、今回と同じ五重相伝が行われるとしたら、あなたはもう一度参加したいと思いますか。その理由もお書きください。

1．はい（その理由：　　）　2．いいえ（その理由：　　）

(16) もしも、今回と同じ五重相伝が行われるとしたら、家族や友人などに勧めたいと思いますか。その理由もお書きください。

1．はい（その理由：　　）　2．いいえ（その理由：　　）

(17) 今後、お寺にしてほしい活動はなんですか。あてはまるものすべてをお選びください。

1．葬儀　2．法事　3．お説教会などの布教活動
4．宗教的な相談　5．家族や人間関係などに関する相談
6．納骨堂や墓の設置　7．各種レクリエーション活動
8．老人の介護やデイケアーなどの福祉活動
9．沖縄文化の伝承や活性化のための文化活動
10．お花や俳句などの文化活動　11．保育園や幼稚園
12．各種ボランティア活動

○ 具体的なアイディアがあったらお書きください。

(18) 五重相伝会に参加した感想を、ご自由にお書きください。

質問は以上です。ありがとうございました。

大聖寺

宗派：東寺真言宗
本尊：聖観世音菩薩

1　歴史的経緯

大聖寺は、本島中部にある宜野湾市の市街地密集部に立地する。同市は面積の約三割が米軍用地で占められており、同寺の裏手は米海兵隊のキャンプ・フォスターの敷地南側と接しているほか、海兵隊の航空基地である普天間基地からもほど近い。

大聖寺は、聖観世音菩薩を本尊とし、普天間大権現が併祀されている。袋中上人の『琉球神道記』巻第五にも記述される琉球八社の一つで、現在同寺に隣接する普天間宮とは、かつては一体であった。

沖縄県仏教会発行の『れんげ――二〇周年記念特集号』（二〇〇一年）による寺院紹介によれば、同寺の開創経緯は諸説あり、一説には琉球王国の尚泰久王（在位一四五四～一四六〇年）が、首里から中部への視察の際に、普天間が休憩所となり、徐々に整備されて同王の勅願により大聖寺が開山されたとされる。別の説によれば、勝連城主の阿麻和利が、築城途中の中城城に攻め入った後、城主の護佐丸の菩提を弔うため、中城城の建設資材を運んで寺が建立されたとも言われる。

琉球王国は一八七二（明治五）年に琉球藩となり、一八七九年に沖縄県が設置されて神仏分離が行われた。琉

球八社はこの時に神社と仏寺に分けられ、大聖寺からも普天間宮が分離された。近世までは那覇の報恩寺（『教化研究』十七号参照）が沖縄の真言宗寺院の本山であったが、一九一〇（明治四十三）年に県内の真言宗寺院は全て真言宗東寺派に属することになった。

戦時中の大聖寺は、国の金属回収令により梵鐘を供出したが、一九四五（昭和二十）年四月の米軍上陸に際して本堂は戦災を免れた。しかし戦後の混乱の中で本堂が撤去されたため、地元の有力者らから再建の募金運動が行われ、遠く南米やハワイの移民からも寄付金が集まり、一九五五（昭和三十）年に本堂が落慶した。その後に本堂の老朽化が進み、一九九七（平成九）年十月に現本堂の落慶法要が営まれ、梵鐘が新造された。

大聖寺現住職の島袋玄心師は、伝承によれば百二十二代住職に当り、島袋家が世襲となって三代目である。島袋師は、一九四八（昭和二十三）年に大聖寺で長男として生まれた。普天間小学校、同中学校、同高等学校を経て、大正大学文学部社会学科社会事業専攻に学び、一九七三年に卒業した。大学では、東京の在家出身である現在の住職婦人と知り合った。

師は、大学卒業後に修行のため京都に赴いたが、当時は東寺派に伝法学院がなかったため、真言宗醍醐寺派の総本山で一年間の加行をした。宜野湾市の社会福祉関係の部署に就職予定だったが、加行中に先代住職が没したため、帰郷後に住職へ就任した。

大聖寺は、一九七三（昭和四十八）年十二月十八日に沖縄県より宗教法人の認証を受けた。前年の本土復帰に際して県内の那覇の報恩寺などは、真言宗東寺派から高野山真言宗に転派したが、大聖寺は真言宗東寺派に残った。一九七四年の教団分裂により、現在は東寺真言宗の被包括寺院である。

2　寺院組織と規模

大聖寺は、境内地約二千坪を所有する。一九九七（平成九）年に完成した本堂や鐘楼のほか、一九五三（昭和二十八）年に建立された納骨堂がある。納骨堂は、約八

割が使用され、無縁も含めて七百から八百基が納骨されている。年間預骨料は三万円だが、預けたままの人も多いため、五、六年前から契約時には職業のある連帯保証人を付けるようにした。境内の近くには、駐車場が設けられ、その敷地にはかつては民家として使われた告別式用の遺族控所がある。

大聖寺では、住職である島袋玄心師のほか、次男の島袋英信師が副住職を務める。英信師は、東寺真言宗の伝法学院一期生である。また沖縄市にある東寺真言宗明王院住職の伊波道念師の子息である雄道師も同寺に出仕している。島袋師と伊波師は親戚関係にあり、遍照寺は以前に島袋師が兼務していた。

3　宗教活動の特徴

①葬儀・追善供養

大聖寺では、年間で約百四十件の葬儀を執行している。本堂での葬儀が約九十件で、残りが自宅と葬祭場の半々の割合である。島袋師が住職に就任した頃は、年間約七十件の葬儀であったが、本堂を新築して駐車場が整備されてからは、参列者の利便性が向上したために、葬儀の件数が増加した。諸設備が整ったこともあるが、師は、「立地条件や知名度もあるのではないか」と述べる。

師は、この二十数年で葬儀が豪華になっていると認識し、「葬儀屋が儲けるために華美にしてきたのではないか」と話す。また本堂での葬儀の際に、葬祭業者が葬祭場と同じ感覚で、本尊を隠して飾りつけることも見受けられるようになり、師は「もう少し下げなさい」と注意する。ここ近年では業者から、「自分で車を運転してきてくれませんか」と言われることが多くなったとも話す。自分で運転する僧侶が増えてきたこともあるが、師は「僧侶はプライドをもって、送り迎えをされる存在であるべき」と考えている。大聖寺が執行する葬儀は、喪家から直接の依頼は少なく、ほとんどが葬祭業者を介しての依頼であるが、特定の業者との付き合いはない。

追善供養については、葬儀を受けた八割の家庭は大聖寺に法事を依頼し、葬儀が増えている分だけ、追善供養

も増加しているという。法事の多くは自宅で行なわれ、三回忌位までは実施する家庭が多い。ただし他の寺院で葬儀を行った人が四十九日法要を頼んできても断るという島袋。師は、「法名や戒名もあるので、葬儀を行った寺の流儀で四十九日法要までは行うべきで、百ヶ日以降ならば構わない」と考えている。

②追善供養以外の法事について

大聖寺では、年に十件ほど住宅を鎮める「屋敷祓い」を依頼されるという。依頼主の理由は「目覚めが悪い」「何か出てきた」「引越先の新居に入るから」などである。年に四十、五十件ほど家や墓の地鎮祭を依頼されるほか、年数件の自家用車の「お祓い」もある。

信徒などからの宗教的な求めについて、「霊の障り」などの相談もあるという。師は「先祖の霊は守護することはあっても、祟ることはない」と考えているため、「除霊」を依頼された際には、依頼者に数十分の説教をすると「すっきりした顔をして帰る」という。師のもとに来る人々は、ユタの発想で来ているからだと話す。

沖縄の民間信仰について師は、ユタが主張する風習で、例えば「何々の干支の者は、今日は葬式に参列してはいけない」など、「悪弊」と思われるものは否定しているが、ユタの決めた葬儀の日取りなどについて、「寺の都合が合えばよい」と考えている。大聖寺は、かつては一体であった普天間宮と隣接しているため、ユタが同寺に参拝にくることは多いが、拝むことは自由として排除はしていない。師は、先代住職が早くに遷化したため、沖縄の風習が詳しくは分らないという。ユタの言うことと仏教の教えとの相違をどのように上手く並立しながら説いていくかが、布教の課題であるという。

③年間行事

大聖寺での主な年中行事として、旧暦九月九日（重陽の節句）に法会が行われるが、神仏習合の名残から、寺では「例祭」と呼称している。約二百、三百人に案内状を出すが、必ずしも葬儀を受けた人とは限らない。例祭

では菊酒を振舞うほか、二〇〇三（平成十五）年からは県内の高野山真言宗や東寺真言宗の若手僧侶が声明を披露している。県内では声明を執行する場が少ないため、大聖寺の例祭で行われることになった。大聖寺では、行事ごとに集まる約十名の信徒がいる。信徒総代はいるが、檀信徒会などの活動は行っていない。

④その他の活動

大聖寺は沖縄県仏教会に加盟するほか、島袋師は東寺真言宗の宗議会議員、同宗四国九州地区の支所長を務めている。師は、社会事業を学んだ経験を生かして、宜野湾市にある社会福祉法人の理事長を務める。同会では知的障害者授産施設を運営するが、大聖寺例祭の際には、学園の子供にも手伝ってもらっている。社団法人宜野湾市観光振興協会の理事や宜野湾普天間ライオンズクラブの会長も務めている。

大聖寺では、本堂新築を機に境内で行う一般向けのイベントを始めた。初回は一九九八（平成十）年十一月に同寺や普天間地区商店街活性化推進協議会などと共催で、本堂内にて室内楽のクラシック・コンサートを行い約九十人が集まった。島袋師は「前年に地域の協力を得て本堂を新築した。皆さんに使って貰いたい」と話す。一九九九年四月には落語会や地元在住ミュージシャンのコンサート、二〇〇三年十一月にはジャズコンサートが行なわれた。催事の企画には、信徒で住職の友人がプロデュースをしている。大聖寺では、ホームページを作成して住職の法話を掲載するが、多忙のためサイトの更新が難しい。

4　今後の展望

島袋師は、今まで通り大聖寺の活動を続けていきたいと考える。それは自分の代で本堂の復興が果たせため、次の副住職の代になった時には、副住職のめざす大聖寺になればよいと願っている。

（＊なお、本文中にある現在の寺院名・人名はすべて仮名である）

（大澤広嗣）

光徳寺

宗派：臨済宗妙心寺派
本尊：釈迦如来

1　歴史的経緯

光徳寺は、沖縄本島の南東部、島尻郡与那原町にある臨済宗妙心寺派の寺院である。那覇市中心部からは車で四〇分ほどの距離に位置する。住職は黒島宗久師で、第九世である。

光徳寺は、一八〇九年に南禅寺系の僧鉄心元養（てっしんがんよう）禅師により創建された。黒島師によれば、琉球処分の頃に宗派との繋がりを求めて妙心寺派となったが、その前は臨済宗の様々な系統の僧侶が住職を務めていたという。戦火により記録が焼失したため歴史は詳らかではないが、鳥越憲三郎『琉球宗教史の研究』によれば、一八八二（明治一五）年には現在の那覇市若狭にあり、寺域は三九四坪で、このときの住職は第六世であった（1）。また、この頃の光徳寺は「長門の寺（ナガジョーヌティラ）」と通称されていた。第七世住職は尚泰王の長子尚典の一つ年上で、尚典の遊び相手兼教育係であったという。第八世住職は輪番制であった円覚寺の最後の住職を務めた。沖縄戦で伽藍を失った光徳寺は、戦後は具志川、那覇、南風原など所在を転々とする。一九八四（昭和五九）年五月に与那原の地に堂宇を構え、現在に至る。

光徳寺では、第七世より住職が世襲となっている。黒島師は、一九四三（昭和一八）年に円覚寺で生まれた。二歳から六歳まで熊本に疎開し、小学生時代を与那原で過ごした。高校卒業後、花園大学仏教学部に進学するが一年で中退、上京して多摩美術大学に入学した。同学大学院彫刻科を修了後、二、三年間の東京での芸術活動を経て、一九七八年頃、より良い創作環境を求めて帰沖する。与那原（現在の寺院所在地とは異なる）に工芸村を開き、子供たちを集めて一緒に陶芸を行った。「工芸村

での活動が、僧侶になろうと思うきっかけであった」と黒島師は言う。子供たちと触れあったことで、「僧侶は学者ではない、心の問題を扱えばいいのだ」と思うようになり、子供たちが集まることのできる施設を作るという目的が生まれた。新たな場所に寺院を建てることはそのための手段ですらあった、ともいう。工芸村での活動は三、四年ほど続いた。

その後、京都府八幡市の円福僧堂に一年ほど赴いて僧侶資格を取得し、一九八二（昭和五七）年ごろには体調を崩した第七世住職に代わって法務を行うようになった。そして、現在地に移転した一九八四年八月に、黒島師を理事長とする財団法人沖縄青少年育成センターを設立し、ほどなくして黒島師は正式に住職に就任した。

2　寺院組織と規模

光徳寺は中城湾を一望できる高台の上にあり、敷地はおよそ一万坪である。本堂のほか禅堂、納骨堂、墓地、研修道場を有する。

納骨堂は五百基分用意されており、現在は二、三百基ほどが使用されている。納骨には永代使用と、一年ごとに更新する一時預かりがある。一時預かりの使用料は年間四万円である。永代使用料は四万円が三十三年で百二十万円という計算をもとに、それよりも低い値段にしている。一時預かりとしての納骨の方が多いという。

墓地は、約七、八百区画を有する。墓地を求める人は宮古、八重山、奄美などからの移住者が多く、もう元の土地に戻るつもりのない人たちだという。原則として納骨は黒島師が行うが、無断で他の僧侶が納骨を行ってしまうことがある。その折には厳しく応じることにしているが、事前に施主と僧侶から許可を求められた場合には認めているという。

研修道場は、建面積三三〇平米、鉄筋コンクリート造三階建ての建物である。財団法人沖縄青少年育成センターの施設として、一九九三（平成五）年七月に開所した。百人程度の子供が宿泊可能であり、黒島師は現在この研修道場で起居している。資金捻出のために黒島師が全国

で個展を開催したこと、また建設予定地が市街化調整区域であったことで、開所には寺院移転から九年の歳月を要した。

また、禅堂の裏手に五十坪ほどの面積を持つ包丁塚がある。これは一九八九年頃に県内の調理師の協会からの要請に応えて場所を提供したものである。自然石を組み合わせた塚も協会側が用意したものであるが、完成後に協会が分裂してしまい、現在は黒島師が年に一度法要を勤める以外は何の行事も行われていない。調理師が参詣に訪れることもほとんどなく、包丁の奉納もないという。黒島師は行事を行ってはどうかと協会に勧めているが、実現には至っていない。

現在、光徳寺に居住する僧侶は、住職の黒島師一人である。法嗣である義宗師は、美術の勉強のためアメリカに十三年間滞在していたが、現在は宮城県松島町の瑞巌寺で修行中である。住職夫人は広島出身で、美術大学時代の知り合いである。現在は南風原に住んでおり、普段は寺院にはいない。また住職の長女が光徳寺の手伝いをしている。なお、光徳寺には現在のところ檀信徒組織はない。

3　宗教活動の特徴

①葬儀・追善供養

光徳寺では、葬儀は月に六回から八回執り行っている。場所は、施主の自宅であることが半分よりやや多く、残りは葬祭場である。葬儀を本堂で行うことは少ない。知人や墓地を購入している家からの依頼よりも、面識のない人からの葬祭業者を通した依頼の方が多いという。また、過去においては、葬儀をその地区の区長が取り仕切っていたが、十年ぐらい前から葬祭業者が取り仕切るようになった。

葬儀は、はじめの二〇分ほどで読経を終えて引導を渡し、その後で参詣者に焼香をさせるという形を取っている。黒島師は、葬儀の施主は葬儀の依頼者というだけであって、信徒と呼ぶことはできないと考えている。というのも「沖縄の人には宗旨がない」ため、夫婦で葬儀を

執り行う宗派が異なることが日常的だからであるという。また、黒島師とよほど懇意な人でない限り、通夜は行っていない。

追善供養は、初七日、四十九日、一周忌の法要が多く、葬儀の件数に応じて相当数の依頼がある。初七日法要にも法話を行い、四十九日法要には戒名の話をしている。三十三回忌まで勤めるが、回忌の案内を寺院の方から出すことはなく、依頼があった場合にのみ行っている。法要の日取りは平日に限らず、最近は日曜日に行うことも多い。

②追善供養以外の法事について

地鎮祭や「お祓い」に関しては、依頼があれば行っている。ただ、ヌジファー（遺骨改葬の儀礼）の依頼は断っている。戦没者供養に関しては、摩文仁の丘で行われる慰霊祭に呼ばれることもあるが、政治的意図を感じるので、行かないことにしている。大里、南風原、玉城の各地区で行われる慰霊祭の依頼には応じている。

③年間行事

元日の初詣、四月八日の釈尊降誕会、九月の包丁供養、十月五日の達磨忌、一二月八日の成道会、一二月三一日の除夜の鐘を行っている。初詣にはかなりの数の参詣者があるという。以前は初詣に合わせて餅つきなどを行っていたが、黒島師の子息が学校を卒業してからは行っていない。初詣以外は、黒島師が一人で法要を執り行っている。

④その他の活動

春と秋の年二回、本山から講演者を招聘して法話会を行っている。また以前は坐禅会を毎週行っていたが、現在は子供の合宿や会社関係の研修のときに限り、定期的には行っていない。

黒島師の個人的な繋がりから、不登校児や問題児を寺院で預かり、更正させていた。また東京の知人の医者から、ノイローゼ気味の患者を預かって欲しい、という依

頼も受けている。

二〇〇一年ごろから休止中であるが、研修道場で子供たちの研修合宿を催し、坐禅や食事作法、法話を行っている。企業の研修も行っていたが、スタッフは黒島師一人であったため、大変であったという。一時期、研修で精進料理を出していた。そこでは、寺院で預かっていた少年の一人が調理師免許を取り、板前として料理を作っていた。商売をしているように思えたので現在は行っていないが、沖縄では精進料理は珍しいため、現在でも問い合わせの電話があるという。

宗派の行事としては、これまで三〇名ほどの信徒を妙心寺で行われる花園会の研修会に送り出しているが、寺院、信徒双方ともに負担が大きいため、最近はあまり行っていない。

黒島師は、ユタに対して厳しい態度で臨んでいる。一方で、黒島師のもとにユタが訪れることもない。ユタへ行こうとする人には「わざわざ病気をひどくしに行くのか」と言っている。黒島師は「ユタは病気でない人をも病気にしてしまう」とすら言う。沖縄の人は精神の病をすぐ拝み事に結びつけたがるので、カウンセラーと連絡をとるなどして、病気として認め、自己を見つめていくよう指導しているという。

また黒島師は水墨画や彫刻、陶芸などに長じ、芸術家として知られている。現堂宇建立の際には、その縁による寄進を受けることができたという。

4　今後の展望

現在、後継の義宗師が修行中であり、黒島師はそろそろ引退を考えている。跡継ぎの事を考えると、これまで活動を盛んに行いすぎた感もあるので、研修活動をはじめ活動を縮小しているという。

「かつては地域の青年が墓の掃除をするなど地域共同体が機能していたが、現在は完全にではないものの、ほとんどなくなった。門中に依らず、個人墓を作る人も増えてきた。門中の掟に若い世代がついていけなくなったのではないか」と黒島師は指摘する。それでも、半分ぐ

らいの人々は、清明祭の時に門中墓をまわっているという。

「これまで光徳寺では多くの研修を行ってきて、光徳寺で世話をした子供たちも多い。しかし、組織を作ってしまうと、信徒を寺に束縛してしまうことになり、それは沖縄の人の感覚には合わないと考えている。だから、檀信徒組織をつくることは考えていない」「他府県の寺院には檀家制度があるが、沖縄にはそれがない。だからこそ、やり方によっては宗教活動を行いやすいと考えている。むしろ、檀家制度に頼らない自分のやり方の方が、本当の意味での宗教活動と言えるかも知れない」と黒島師は考えている。

（春近敬）

（注）

（1）鳥越憲三郎『琉球宗教史の研究』角川書店、一九六五年、五七七頁。

妙法寺

宗派：日蓮宗

本尊：大曼荼羅

1　歴史的経緯

那覇市の「那覇新都心」とも呼ばれる再開発地区のほど近く、見晴らしの良い丘の一角に建つのが法華山妙法寺である。そのはじまりは一九七五（昭和五〇）年九月、日蓮宗宗務院より沖縄開教を委嘱された夏井雄純師が、単身沖縄に渡ったことにある。同年十一月、師は浦添市に沖縄布教所を開所した。一九七八年五月には、那覇市の篤志家から土地の寄進を受け、現在地に移転した。日蓮聖人七百遠忌報恩事業の一つとして一九八一年三月二十七日には日蓮宗（宗務院）別院法華山妙法寺が落慶された。当初は守礼山と名づけられていたという。以後、日蓮宗宗務総長が住職となり、日蓮宗の職員という位置

づけで夏井師が主任、沢里日応師が執事長をつとめるという運営体制が長く続いていた。

二〇〇六（平成十八）年五月十一日、宗門の管轄から常駐住職による運営へ移行する「継成式」が妙法寺で執り行われ、長年沖縄開教に尽力した夏井師が、住職に就任した。沖縄に大きな足跡を残した夏井師であるが、二〇〇六年九月、惜しまれつつも逝去している。

二〇〇七年現在、住職には沢里日応師が就任している。一九八九（平成元）年六月二十二日に沖縄県から宗教法人の認証を受けている。

夏井師は、一九四七（昭和二二）年に岩手県久慈市に生まれた。師の父は、大工を職業としながら日蓮宗僧侶資格をもち、日蓮宗教会を設立した。カトリック系幼稚園に沢里師とともに通っていた師には、「マリア像におしっこをかけて退園になった」という逸話があるという。父や教会を訪れる参篭修行者の影響を受けた師は、十六才で得度した。師僧は岩手県久慈市市長をつとめた立正寺の山内堯文師であり、高校時代は立正寺で小僧生活を送った。身延山短期大学に入学し、宿坊で給仕をしながら学費を捻出した師は、そののち、立正大学に入学し宗学を学んだ。大学卒業後は、全国を放浪行脚し、百日荒行を勤め、インドに遊学したという。

一九七五年、夏井師は日蓮宗の沖縄駐在布教師として単身渡沖した。そこには、本土復帰を契機として戦没者慰霊法要のために沖縄へ赴き、沖縄に法華経の教えを広めたいという思いがあったという。夏井師は沖縄での活動において、特に青少年育成問題に力を注いだ。その端緒は、浦添市の沖縄布教所時代に、シンナー吸引者の更正のために布教所を開放し、預かりはじめたことにある。以後、さまざまな問題を抱えた青少年、求道者と起居を共にし、青少年教化を中心とした活動が続けられている。

2　寺院組織と規模

二〇〇七（平成十九）年現在、妙法寺には住職である沢里師を含めて四名の僧侶が所属している。沢里師は岩手県出身の一九四七年生まれで夏井師とは竹馬の友であ

ったという。師は、二十九才の時に「仏縁のしからしむところ」から出家得度し、身延山短期大学、立正大学仏教学部宗学科を卒業した。その後、神奈川県の寺院で修行をしている。一九八〇（昭和五五）年に、夏井師の手助けが少しでもできればという思いから、沖縄へと渡った。沖縄布教所時代は、夏井師が布教のため布教所を空けることが多く、沢里師が常住していたという。現住職婦人は本土の出身であり、寺務を支えている。

妙法寺の敷地は五百坪で、客殿（一階）、本堂（二階）、庫裡、霊妙堂（納骨堂）、寄宿舎、駐車場などがある。納骨堂は現在百基以上が埋まっているが、半数は使用料が払われていない。市役所からの依頼による身寄りの無い人の遺骨も納められている。青少年教化を目的とした寄宿舎には三十名以上収容でき、二十名前後が起居している。子供たちは基本的に月五万円から預かっているが、個々の事情により費用は異なっている。払えない家庭からは徴収しておらず、寄宿者を他所で労働させて収入を得させることは無いという。

妙法寺の信徒組織としては、檀家総代世話人会があり、沖縄に十名、本土に十名ほどが所属している。会費はなく、折をみて食事会を行っている。

定期的な集まりとしては、日曜学校がある。午前十時から開始し、三十分ほどの唱題ののち、法話や、法華経の講義を行う。自由参加で毎回三十名ほどが参加する。そのうち寄宿している学生が半数程度である。

また、月一回十九時に不定期で開催している「日だまりの会」では、学校の教師、ベトナム戦争に参加した日本人など多彩なゲストが呼ばれ、講演が行われている。毎回三十名ほどの聴衆が集まるという。

3　宗教活動の特徴

①葬儀・追善供養

葬儀の依頼件数は一年に五、六件で、寺院または自宅で葬儀を行う。特に「日蓮宗」で葬儀をという指定があった場合が多いという。他には金銭的な問題がある場合や、遺骨を納める場所がないというような場合に依頼が

ある。葬儀は三名で執り行っている。特に依頼があった場合や懇意な檀家の場合は、通夜や枕経を行うが、あまり多くはないという。友引には葬儀、法要を行わない。

葬儀の日取りに関してユタが決めることに異議ははさまないという。ユタと壇信徒が関わっていても関係を否定まではしていない。

年忌法要は葬儀を行った家庭や、日蓮宗でという指定があった場合が多く、三十三回忌まで行っている。年忌の案内状は出していない。塔婆は寺院で行う場合は立てるが、自宅で行う場合は依頼が無ければ使用しない。塔婆料はもらっていないという。

②追善供養以外の法事

地鎮祭、自動車の「お祓い」、星祭、病院の部屋の「お祓い」などは依頼があれば行っている。渡沖後しばらくは、祈祷などを行っていなかったが、方便として用いるようになったという。病気平癒祈願や合格祈願は依頼があれば請け負うものの、法華経の本物の信仰を知って欲しいのであまり熱心には宣伝していない。そのほかに、日蓮宗のお札を少数ながら配っている。

③年間行事

妙法寺では、戦没者慰霊と青少年教化を主眼とした活動が続けられている。そのため年間行事にもその二点と関係するものが多い。

元日祈祷会（一月一日）　大晦日二十三時半から読経を開始し、五分間黙祷する。年が変わるころに祈祷会を執り行い、年頭の法話がはじまる。その後、参詣者に鏡餅を振舞っている。

立正平和祈願祭（三月）　一九七六年からはじめた唱題行脚を行う行事である。現在は平和慰霊祭として本島や離島を訪れている。以前は、千葉県市川市にある正中山法華経寺内の日蓮宗大荒行堂で修行した僧侶を中心として行っていたが、その方は亡くなったという。

那覇ハーリー参加（五月五日）　ハーリーとは航海の安全と豊漁を願って、船による競争が行われる沖縄伝統

の祭事である。青少年教化活動の一環として一九九八年に初参加し、基本的に毎年参加しているが、人数が揃わない場合は参加していない。一艘を漕ぐのに三十五人ほど必要なため、寺院の青少年と寄宿者で参加する。船は那覇市の所有物で三艘あり、参加者は交代で乗っている。一回戦の三艘の中で二回一位をとるなど健闘している。

戦没者供養（六月二十三日）　六月二十三日の沖縄慰霊の日に、寺院から摩文仁までうちわ太鼓を打ちながら約百名で行進するという慰霊の日行脚（平和行進）を行っている。朝五時に寺院を出発し、式典のさなかに到着する。最近はバスで途中から出発する場合もあるという。募集はしていないものの、全国から多くの参加者が毎年集っている。特に、神奈川県、大阪府、山口県などの地域や日本山妙法寺大僧伽からの参加者が多いという。

なお、一九七七年四月には沖縄戦戦死病没者第三十三回忌追悼大法要が営まれ、全国より約五千名の日蓮宗檀信徒が摩文仁の丘に集まったという。また、一九九五年の沖縄終戦五十周年記念法要では約七千名の檀信徒が結集し、沖縄戦の犠牲者を追悼している。

青少年キャンプ（七月末）　一九九六年から「第一回沖縄こども唱題道場」として、少年少女を対象とした修養道場が開かれており、離島でのキャンプや登山が行われている。

施餓鬼会（八月）　終了後にはバーベキューを行う。なお、以前は、エイサーに何人か参加していたことがあったという。

棚経（旧暦八月）　沢里師を含めて二、三人で三十軒程度をまわっている。

そのほか、日本山妙法寺大僧伽の僧侶に寄宿者が加わって行脚を行う立正平和行進（一〇月）、一年の締めくくりを兼ねて行うお会式（十二月初旬）、二年に一度の宗祖の霊跡団参などが行われている。

④その他の活動

妙法寺の最大の特徴は、青少年教化活動にあるといっても過言ではない。全国から不登校、自閉症、薬物障害、

非行などさまざまな問題に悩む青少年を寺院に受け入れており、共同生活、唱題、写経、清掃などを通じて、青少年の育成および更正を目指した活動が続けられている。活動開始から二〇〇六（平成十八）年六月までに、七百六十名の若者たちが生活をともにし、そのうち三十名は出家しているという(1)。滞在は基本的に一、二年だが出入の時期は不定期で、出る時期は両親と相談して決定している。開所当初は、シンナー依存症の青少年を引き受け、収穫を目的としない開墾による更正活動を行っていた。現在では、非行少年の引き受けは減少し、引きこもりや鬱病の子供を引き受けることが増加したという。また、青少年に限らず、市役所などの依頼による身寄りのない人物も受け入れている。以前と比べて寄宿者の高齢化が進行しているという。

おおまかな寄宿者の一日のスケジュールは以下である。午前九時に全員参加での三十分の唱題行をする。午前から午後にかけては清掃、農作業、軽作業などを行う。なかには再入学した市内の学校へ通っている者もいる。夕勤後の夜間は基本的に自由時間だが、外出には許可が必要である。スケジュールに関しては基本的に師らが決めているが、月・木曜日の午前中には勉強会を行い、その中で作業内容などについて全体で話し合っているという。寄宿者は食事当番、部屋当番など当番が決められている。

その他の社会活動として、夏井師は保護司を三十年つとめ、毎週少年院で面接を行っていた。また篤志面接員でもあった。沢里師は二十五年以上保護司をつとめ、常時四、五名の少年を担当している。

4　今後の展望

先代住職であった夏井師は、沖縄仏教の状況から、①葬儀会場となった寺院を、修行の道場とする、②一般の人々を寺参りさせ、本来の仏教理念にあった寺院へと発展させ、教化の日々ある寺院を目指す、という理念から、青少年教化を中心とした活動を行ってきた。

現住職である沢里師は「前住職夏井雄純が遷化した今、

混沌としているが、沖縄開会をめざし、すべてを受容し、ほんもの（の信仰）へ導きたい」と述べている。

（注）

1　日蓮宗新聞一八九六号（二〇〇六年六月一日）

（＊本文中の妙心寺・人物名は仮名である。）

（中村憲司）

雄山寺

宗派：真言宗智山派

本尊：不動明王

1　歴史的経緯

住職である平良宥生師は、一九四三（昭和一八）年一二月五日、福岡県糟屋郡志免町で生まれた。両親はともに沖縄県国頭村の出身であったが、平良師の出生当時は福岡県の国営・志免炭鉱で働いていた。しかし、戦争が激しさを増したため故郷である国頭村に母と二人で帰郷し、同地で敗戦を迎えた。小学校三年生のとき、親戚を頼り山口県小野田市に渡った。一九五六（昭和三十一）年には大阪に移り住み、中学校を卒業後、高等学校に進学した。卒業後一旦就職したが、再度勉強をしたいと思い直し、昼間は仕事をする傍ら、夜間の短期大学に通い卒業した。

四十歳頃になると営業職の辛さや機械のように働かせる会社に悩むようになり、救いを求めて自宅近くの真言宗智山派瀧谷不動明王寺を訪れた。それ以前には京都や大阪の寺院を訪問したこともあったが「ほとんど門前払い」を余儀なくされた。しかし、不動明王寺では講に参加できるようになり、密教を勉強するため定期的に通うようになった。同寺で結縁灌頂を受けた後は、「純行」と称した（ただし弟子入りは断られていた）。

一九八三（昭和五十八）年、平良師は大阪での仕事を辞めて沖縄に戻ることにした。理由は「無性に帰りたくなったから」だという。帰った当初は、海蛇を燻製にし

て販売する仕事に就いたが、競争相手との兼ね合いで結果的に多くの借金を抱えることとなってしまった。そのようなとき「お経を読んでいた。苦しんでいるとき、何もかも捨てて仏道を精進することを、四十二歳で決心した」という。そして一九八五（昭和六〇）年七月の「ある日、祈りの最中に「アチャラ」と言う声が二、三度はっきりと聞こえました。そして頭のてっぺんから、〔ギリギリギリと〕なにかが体の中に入って来るのを感じました。その後、意思に反して手が勝手に動き、印を結ぶようになりました。人の心の中や、その人の過去や未来、目に映らない先祖の苦しみがわかるようになりました。神通を得て以来、衆生済度の誓願を立て独自の仏道修行を始めました」というのが僧侶になるきっかけであったという。それからしばらくした一九八七（昭和六二）年三月、「佛に許されてようやく修行場を開くことができ」、アパートの一部屋に祭壇をつくった。この修行場のことは誰にも話したこともなかったが、ある女性が平良師の母親づてに病気の相談のため訪れてきた。その後、その女性がきっかけで口コミで一人、二人と修行場に通う人がふえていった。それらの人からは、病気や人間関係、人生の悩み事などの相談を受けた。その後も噂が広まり、多くの人々が集まるようになった。

一九八九（平成元）年、那覇市三原に道場を移転する。アパートを二室借り、一室を専用の道場に使用することにして、名称を「神明寺不動正徳会」に改称した。この頃は「宗派もお経のことも印相のこともわからなかったが、人の心の内が見えてくるようになり、気配も感じるようになった。また、病気の人の痛みも分かるようになった」という。当時は、一日に約四十名の相談者が来ていたため、「食事をする暇もなかった」。

大阪時代の経験から、本土の仏教には疑念を抱いていた平良師であったが、『大法輪』（一九九三年六月号）に掲載された宮坂宥洪師の「阿字観法」の記事をきっかけに再度、本土の仏教と関わりを持つようになる。「妙に心が惹かれ」たので、宮坂師が住する真言宗智山派の城向山瑠璃院照光寺（長野県岡谷市）にすぐに電話して、

同師を訪問した。そこでこれまでの経緯や体験などを話してみると、平良師がかつて尋ねた寺院はすべて智山派の寺院だったということを指摘された。「智山と縁があるんだからすぐに得度しろ」と強く勧められた。しかし、すでに平良師にはある程度の信徒組織（約百五十名ほど）を有していたので、そこでは即答せず沖縄に戻り、信徒との間で協議を行なった。その結果、平良師は正式に得度する意向を宮坂師に伝えた。その後、照光寺を再度訪問し、得度を終えた後、加行に入行した。戒師は宮坂宥勝師（宥洪師の父）、師僧は宮坂宥洪師、僧名を「宥海」とした。そして翌年三月に伝法灌頂を受け、真言宗智山派教師（僧階は律師）となった。一九九四年二月にはアパートの道場も狭くなったため、浦添市内に二階建ての一軒家を購入し一階を道場、二階を住居として開創した。一九九四（平成六年）六月三十日に師僧と照光寺檀家二十名を迎えて本尊である不動明王の開眼法要を執り行ない、一九九七（平成九）年二月十日、智山派の寺院として包括関係を結んだ。

2　寺院組織と規模

平良師の妻はもともと雄山寺の信徒だった女性であり、平良師を師僧に、僧名を寂然として二〇〇五（平成十七）年、得度・出家をした。現在では、雄山寺において法務ならびに日常的な寺務を行なっている。本堂は約十二畳あり、本尊である不動明王の前には護摩壇が設置されている。居間には預骨のための空間があり、五柱ほど安置されている。また子供達が気軽に読めるようにと、漫画『仏教コミックス』やその他多くの仏教関連図書を開架しており、沖縄には仏教書が少ないからとの理由で、信徒向けに貸出を行っている。また、「メディアをうまくつかいながらやってきた」というように、平良師は自身で雄山寺のホームページを作成している。

雄山寺では、各信徒に役割を与えて組織化している沖縄では珍しい寺院である。雄山寺の中心的な信徒組織である護持会（月額一口千円から）、雄山寺の講組織である「不動講」を運営する不動講運営部、年間行事の企画

運営を行なう行事運営部、雄山寺機関紙を年数回発行する文化広報部、雄山寺施設の維持や拡充を計画する環境整備部などがある。また婦人部や青年部も組織されており、そこでは信徒の主体性を重視した活動が展開されている。

3　宗教活動・その他の活動

①葬儀・追善供養

雄山寺では、年間三、四回ほどの葬儀を行なう。そのほとんど全てが、葬祭業者からではなく信徒の親族や知り合いからの依頼である。葬祭業者を通しての葬儀は一過性のものが多く、また「業者が仏式の葬儀の意味をわかっていないため苦い経験をした」ことがあるという。葬儀は、真言宗智山派の作法で行なう。葬儀の大切さ、葬儀、仏壇の意味を教えることを努めている。雄山寺では、諸祈願や先祖供養のための法要を随時受け付けている一方、行事ごとには塔婆による供養が依頼されている。

②年間行事

毎日朝十時から勤行を行なっているが、それには有志の信徒も参加することが出来る。毎月の行事としては、月三回「お護摩」、月二回ご詠歌練習（常時十五名ほど）、月一回写経会・経典勉強会・役員会を行なっている。平成十九年の年間行事としては、正月に修正会、三月春彼岸、四月花祭り、六月両大師・戦没者供養、八月お盆・棚経参り、九月秋彼岸、十月ご詠歌検定、十二月納め不動法要・二年詣などがある。また、遍照講真智A寺支部が主催する年一回の県内巡拝、護持会主催のグランドゴルフ大会などもある。また二〇〇七年から信徒同士の親睦会が毎月一回開催されることになった。

③その他の活動

信徒から寄せられる相談ごとは非常に多い。相談内容としては、家族内の悩み、自分や家族の病気のこと、仕事上のこと、霊的な相談ごと、将来への不安など多岐に渡っている。「こちらからお布施やお礼の額を提示する

ことはあまりありませんね」という住職は、相談者や信徒が出せる分の金額を受け取っているという。また、霊的な能力によって「仏の言葉が私の体を伝わって出てくるんですよ」というように、相談者への回答は自らの意思ではなく、その能力が行なっていると述べている。たとえば、平良師は病気を抱え服用を余儀なくされている相談者に、本当に必要な薬が直感的にわかるという。また、相談者が本当に悩み苦しんでいることを言い当てることもできるという。

雄山寺では、仏の供養、先祖の供養、仏道精進の供養の三つの供養を重んじている。特に、そのなかでも平良師が積極的に教化しているのが、先祖供養の意味を仏教的に伝えることである。また、仏教的供養を行なうことは、ただ単に沖縄従来の供養と異なることをする以外の意味を持っている。というのは、雄山寺では、先祖供養もしくは住職による読経を通して、信徒が持つ多くの問題が解決してきた。平良師に寄せられる相談ごとの中で、特に多いのが自ら（もしくは家族や知人など）が抱えている病気の相談であり、それが、住職とのやり取り、法要、読経を経て治癒していくことが度々あった。その一方で、平良師は「明確な回答を与えることはしない。自分をしっかり見つめなおすということを伝えている」という姿勢だけは常に崩さず有している。それは、平良師への依存を防ぐためであり、相談者自らが各々の問題に対して主体的に解決すべきと考えているからである。

また、平良師は社会参加への関心も強く、毎年浦添市社会福祉協議会およびユニセフへの募金を行なったり、浦添ロータリークラブ（二〇〇二・二〇〇三年度会長）、地域通貨促進のための市民団体「まちづくりてだこ市民会議」などで活動している。

4　今後の展望

「沖縄に、本当の仏教を根づかせるために活動しています」という平良師は、信徒の意識改革を非常に重んじており、そのためには「仏教を曲げない」ことが重要だと述べる。平良師は、自身のことを「沖縄仏教の基盤」

として位置づけており、「二百年後、三百年後でもいいですので、将来、私の意思を継ぐ人たちを育てているんですよ」と述べる。このように考えるようになったのにはこれまでの平良師の経験が大きく影響しているようである。沖縄が霊的なものに対して敏感な土地柄であることは十分に理解している一方、平良師は「それへの恐怖を利用している人たちをたくさんみてき」た。そこで、仏教を通じてそのような恐怖や苦しみから解放することを志しているという。そのためにも「多くの人たちの力を借りて、沖縄全体を変えていきたい」と考えている。社会活動に非常に熱心であるのも、このような動機を有しているからである。

（＊なお、本文中の寺院名・人名は一部仮名である。）

（江島尚俊）

天徳院

宗派：天台宗
本尊：地蔵菩薩

1　歴史的経緯

天徳院は、那覇市より北東に三十キロほど離れた、うるま市具志川にある天台宗の寺院である。住職は知念英信師で、一九八五（昭和六十）年に布教所として活動を開始し、一九九八（平成十）年に天徳院を開創した。

知念師は、一九五三（昭和二十八）年に現在のうるま市具志川で生まれた。沖縄県内の高校を卒業後、駒沢大学社会学科心理学コースの学部と修士課程を卒業し、東京都江戸川区の教育研究所教育相談室員にカウンセラーとして二年間勤務をした。カウンセラーとして働いているときに、知念師は不思議な体験をする。それは、不登

校児のカウンセリングをしていたとき、自分にその子が憑依し、呪縛したように感じたのである。そこで知念師は、ある僧侶に相談をして祈祷をしてもらったところ、その不快感が消滅したのである。そのとき、科学では解決できないことがあることを実感した。この憑依体験を通して「西洋心理療法よりも、宗教こそが自分の進む道ではないか」と思ったという。またちょうどその時期、段々と自分の仕事に行き詰まりを感じるようになったこともあり、僧侶を志すようになった。知念師は、学生時代には毎年夏に座禅会に参加しており、また知念師の父方の祖母がユタであったため、子供の頃から宗教との結びつきが強く、僧侶になることへの抵抗感はなかったという。

知念師は大学時代、心理療法の一種である箱庭療法を研究する「箱庭研究会」に所属していた。そこでの知り合いが天台宗の僧侶であった縁で、比叡山に登り修行することになった。比叡山弁天堂輪番（当時）の弟子となり、一年間行院を履修し、知念師が二十九歳の時、教師資格を得た。その後、東京調布市の天台宗寺院で三年間を過ごした後、一九八五（昭和六〇）年に沖縄に戻り具志川市で布教を開始した。布教所は、知念家が貸していたプレハブ小屋を改造したものであった。

知念師は、沖縄での布教を開始するにあたり、祖母に相談に乗ってもらおうと考えていた。祖母は元来霊感が鋭い女性で、内臓を悪くした時「あなたは、カミンチュにならないと治らない」と判示され、ユタになった人である。そのため、祖母は沖縄の宗教や風習に詳しかったのである。しかし、沖縄に帰って程なく、祖母が死去してしまった。仕方がないので、東京で知り合った霊能者（真言宗の僧侶、本土の人）に沖縄に来てもらい、斎場御嶽（ウタキ）で占ってもらい今後の布教の方針を決めた。それは、地元の風習を十分に踏まえ、沖縄の言葉で仏教を説くことである。そのため、葬儀をはじめとする儀礼を、ユタに伝統的な方法を教わったうえで、仏教式にアレンジして行うようにした。

十四年間布教所で活動を続けた後の一九九八（平成十）

年、布教所の近所で、もともと知念家の田畑があった土地に天徳院を開創し現在に至っている。

2　寺院組織と規模

本堂は、二階建て鉄筋コンクリート製建造物であり、一階が位牌を預かるための施設、二階が本堂となっている。なお本堂の脇間を応接間として使用している。現在、百程度の位牌を預かっている。

住職婦人は沖縄出身で、住職の不在時に訪問客の相手をしている。大学生の子息がいるが、現在は年末の護摩焚きの手伝いする程度であり、教師資格を取り寺院を後継するかは未定であるという。なお、現在のところ檀信徒組織はない。

3　宗教活動の特徴

①葬儀・追善供養

月に七～八件程度の葬儀がある。布教を開始した当初は月に一件程度であったが、十年ほど前から増加してきた。「法事・葬儀を重ねるうちに認知されて増加してきたのであろう。」とのことである。「天台宗の僧侶」という指名で依頼をうけたのは、かつて一件のみである。葬儀の場所は、葬祭場が三分の二、残りの三分の一程度が自宅で、本堂では年に五～六件ある程度だという。

知念師の葬儀・追善供養の特徴は、沖縄の伝統的なやり方を取り入れていることである。例えば、お経の中に、沖縄の神様への拝詞（グイス）を沖縄方言で組み込んでいる。これはユタが用いている拝詞を参考に作成した。葬儀は、現前に死者の霊がいるかのごとく「皆さんがあなたのために集まっていますよ、これから葬儀を始めますよ」という意味合いを沖縄方言で霊に語りかけてからはじめる。また、納骨の際には、墓を守護している神（イザイガミ）を祭り、「金の鍵、銀の鍵をあけて死者を迎え入れてください。」と沖縄方言でお願いする。戒名は必ず授けるが、これは「引導を授ける都合上戒名が必要だからであり、個人的にはあまり意味がないと思っている」という。

追善供養は、初七日法要と四十九日法要には行くこと

が多い。四十九日の間は死者の霊・人の気が出たり入ったりするから、四十九日法要にはイザイガミに墓の鍵を閉めてくれるようお願いする「トドメノウガン」を行う。

②追善供養以外の法事について

屋敷御願（ヤンキウガン）（旧暦二月と八月に屋敷の神に感謝をする行事）、トウテンゲ（旧暦もしくは新暦十二月二十四日、火の神であるヒヌカンが天の神に報告に行く。このときに拝みをする行事）といった沖縄の伝統的な年中行事に際して法要を依頼されることもある。また、水子が埋められているとの理由での家の「お祓い」、仏壇・位牌の移動にまつわる御願を依頼されることもある。

③年間行事

春の彼岸、盆の中日、秋彼岸には光明供（光明真言供養）と施餓鬼会を行っている。また十二月三十一日には護摩を焚く。正月、ジュールクニチー十六日正月、春彼岸、清明祭、盆（御迎え（ウンケー）・中日・御送り（ウークイ））、秋彼岸には、一階の位牌堂に位牌を預けている百人くらいの人が、個別にお参りに来ている。

④その他の活動

一九九四（平成六）年頃から五年間ほど、カウンセリングの手法を活かしての相談会を寺で行っていた。週に二～三人程度が相談に訪れてきたという。その中でも、先祖に関する相談ごとでは、守護してくれる先祖の存在を説き、墓参りを勧めたりした。また、場合によっては法事を行うこともあった。自分の手に負えない相談者には、その悩みや症状により医者、ユタなどそれぞれの専門家を紹介していた。現在でも相談に訪れる人がいるが、カウンセリングは行わず、それぞれの専門家を紹介するのみである。また、一九九八（平成十）年頃までは、電話で無料相談を受ける「いのちの電話」にボランティアとして参加し、専門のカウンセリングを活かし種々の相談にのっていた。

かつては、月に一回の法話会、ユタや三世相（サンジンソウ）（沖縄の

占い師）を講師として招いて、沖縄の伝統的行事についての不定期の勉強会を開催していた。なお、現在は中断している。

4　今後の展望

これまで天台宗では、沖縄県はどの教区にも含まれていない地域であった。このこともあってか、現時点では、天徳院は天台宗との包括関係は結んでおらず、また宗教法人の認証も受けていない。しかしながら、天台宗は開宗千二百年慶讃大法会の一環として、二〇〇三年から総授戒を進めるにあたり、「天台の拠点の少ない地にも」と調査をした。その折、かつて知念師が出仕していた東京都調布市にある寺院の住職から宗務総長に連絡があり、その結果として天徳院の存在がクローズアップされることになった。このことが契機となり、知念住職は、包括関係を結び宗教法人の申請を行う考えになったという。三年をめどに実現したいとのことである。

また、これまで本堂建築で負った借金を返済するため、葬儀や法事などの法務に追われていたが、ようやく借金を返済するめどがついたので、毎週の法話会を実施するなど今後段々と行事を増やす予定である。

（注）
（＊聞き取り調査は二〇〇四年十二月に実施したものである。）
（＊本文中の僧侶名・寺院名は匿名である。）

（名和清隆）

全教区葬祭アンケート第2次集計分析

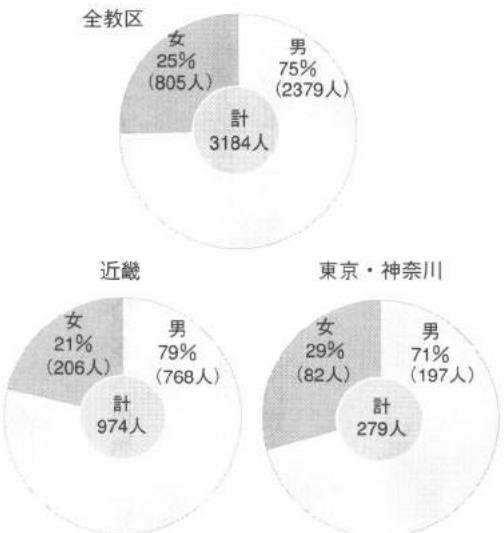
―全教区・近畿・東京神奈川の比較分析―

現代葬祭仏教プロジェクトは、近年、急激に変容している葬祭の実態的研究を目指している。平成17年度では『教化研究』17号で報告したとおり、檀信徒への「お葬式に関するアンケート」の各回答に対する第一次集計分析を行った。今年度は、回答者のお葬式に対する意識をより詳細に見るために、いくつかの項目でクロス集計をかけ分析を行った。また、全教区での数値を基準として、それと明確な相違が現れると思われる東京教区・神奈川教区（以下「東京神奈川」と略す）、および近畿地方教化センター（以下、「近畿」と略す）との比較分析を行った。東京神奈川は人口流入現象が起こり、伝統的なお葬式、およびお葬式に対する意識に顕著な変化が起こっていると想定される地域である。近畿は、大阪府、兵庫県といった大都市圏を含み、人口移動現象があったが、伝統的に月参りや五重相伝会が行われていることからも、寺院と地域をめぐってお葬式に対する伝統的な意識が強く残っていると想定される地域である。

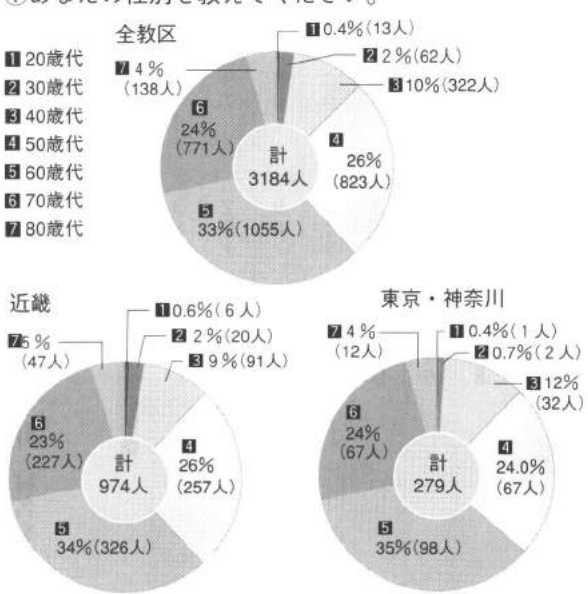
今回の発表では、まず設問ごとに分析を行い、最後に本調査からみえた葬祭に関する変化について、全体を通してまとめる。本調査の概要と目的は『教化研究』17号を参照して頂きたい。前号『教化研究』17号での報告は、回収した３２６０票の分析（無効票含む）を行なったものであったが、今回は有効回答数３１８４票についての分析であるので、数値については今回の数値を参照され

たい。なお、本文中で「お葬式」という場合には、〈枕経〉〈通夜〉〈葬儀式・告別式〉などを含む一連の葬送全体を指し、「葬儀」という場合には、〈葬儀式・告別式〉を指すことにする。葬儀式と告別式を〈葬儀式・告別式〉と表記したのは現在、葬儀式と告別式が同日に、また同一儀式内に分けられることなく執行されることが多い状況を考慮してのことである。

①あなたの性別を教えてください。



①あなたの性別を教えてください。



①あなたの性別を教えてください。

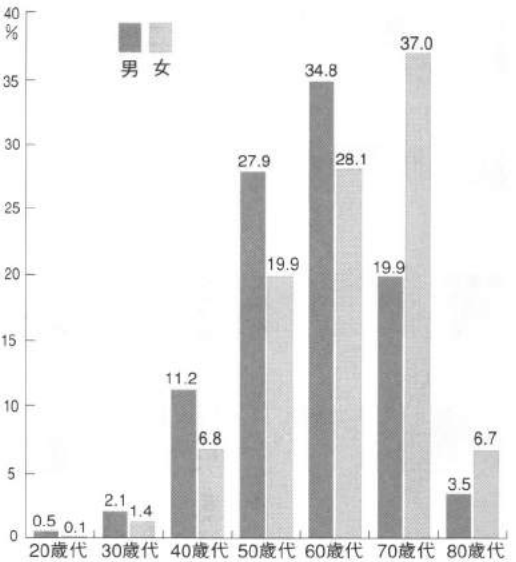
女性の喪主が、全教区では25%である。近畿では21%と全教区より少ない。それに対して東京神奈川では近畿の約1・5倍の29%と多く、大きな地域差が見られる。

②あなたの年齢を教えてください。

喪主を務めた方は50代60代70代が多く、地域差は見られない。

年齢と性別との関連について分析すると、男性では60代の喪主が35％を占め、女性では70代での喪主が37％と最も多い。

性別と年代のクロス（全教区）



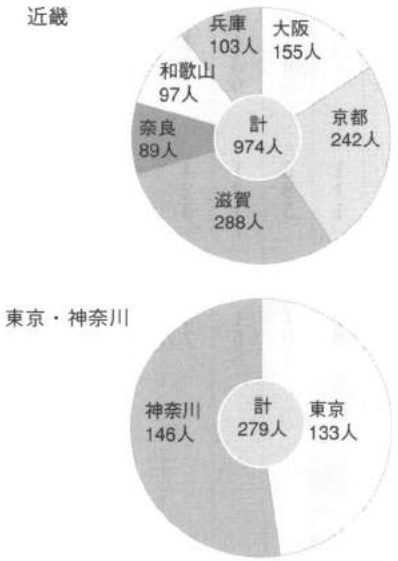
③あなたのお住まいの都道府県・市・町・村名を教えてください。

	寺院数	配布数	有効回答数
北海道	129	387	56
青森	97	291	54
岩手	30	90	29
秋田	39	117	14
山形	90	270	29
宮城	51	153	46
福島	89	267	58
群馬	67	201	50
栃木	55	165	41
茨城	86	258	49
埼玉	121	363	81
東京	389	1167	133
千葉	107	321	62
神奈川	233	699	146
山梨	55	165	34

	寺院数	配布数	有効回答数
新潟	62	186	66
富山	55	165	38
長野	183	549	71
静岡	128	384	117
愛知	387	1161	178
三重	211	633	125
岐阜	62	186	26
石川	34	102	18
福井	57	171	55
滋賀	361	1083	288
京都	523	1569	242
奈良	223	669	89
和歌山	141	423	97
大阪	439	1317	155
兵庫	195	585	103
鳥取	37	111	26
島根	74	222	75

	寺院数	配布数	有効回答数
岡山	25	75	17
広島	64	192	54
山口	122	366	55
香川	19	57	16
徳島	10	30	0
高知	8	24	5
愛媛	58	174	41
福岡	238	714	143
佐賀	79	237	47
長崎	62	186	40
熊本	70	210	47
大分	51	153	29
宮崎	17	51	19
鹿児島	13	39	4
沖縄	7	21	9
未記入			7
合計	5653	1万6959	3184

近畿府県と東京都・神奈川県の回答数



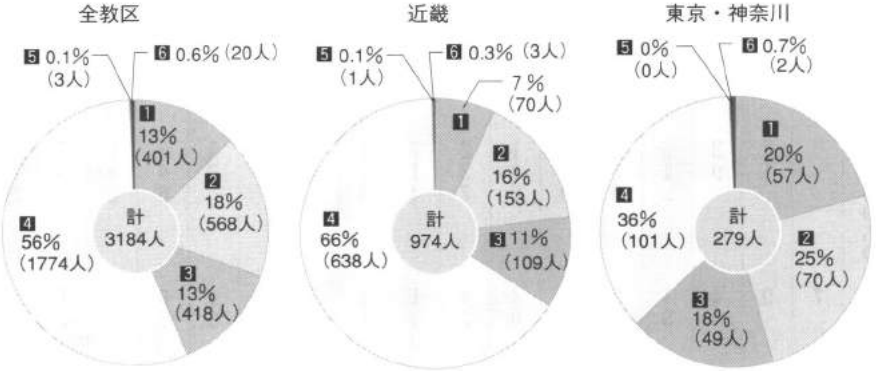
④あなたの家がお寺の檀家になったのはいつですか。

1、自分の代から　2、親の代から

3、祖父母の代から　4、昔からの檀家

全教区では、「4、昔からの檀家」が56%あり、寺院と長く関係を保っている人の回答が多いことがわかる。「1、自分の代から」または「2、親の代から」と答えた人が合わせて約30%いる。これらの人たちは、一世代

④あなたの家がお寺の檀家になったのはいつですか。



1 自分の代から
2 親の代から
3 祖父母の代から
4 昔からの檀家
5 複数回答
6 NA

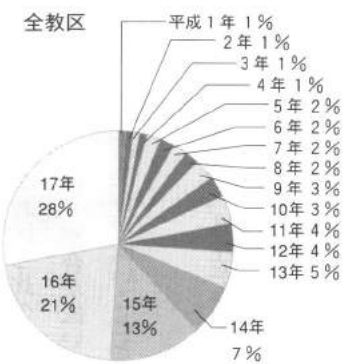
の経過年数といわれる、およそ過去30年の間に寺院と檀信徒関係を結んだ人であると考えられる。つまり、高度成長期における人の移動や新たな分家によって寺院との関係を結んだということである。

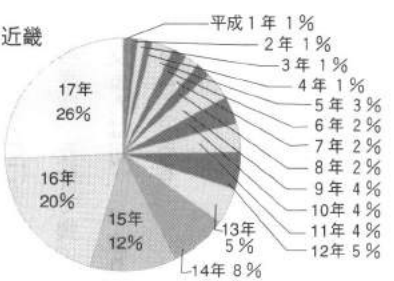
「4、昔からの檀家」は近畿では66％と高く、東京神奈川は、近畿の約半分の36％と低い。一方「1、自分の代から」と「2、親の代から」を合わせた数字は、近畿は約23％で、東京神奈川では近畿の約2倍の45％と高くなっている。全教区は近畿と東京神奈川の中間の数字を示している。

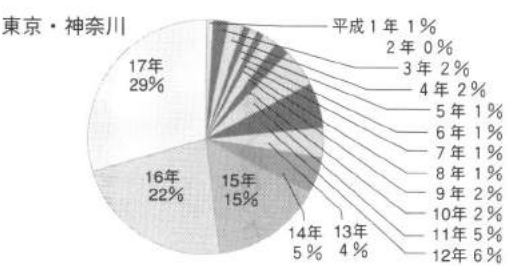
東京神奈川は「1、自分の代から」と「2、親の代から」を合わせた数字（45％）が、「4、昔からの檀家」（36％）を上回っており、新しく移入してきた人が多いことがわかる。

Ⅰ　あなたがもっとも最近に経験した、あなたのご家族のお葬式についてお伺いします

（1）あなたのご家族のお葬式のなかで、もっとも最近のお葬式はいつでしたか。







（1）あなたのご家族のお葬式のなかで、もっとも最近のお葬式はいつでしたか。

平成（　　）年

過去3年で7割を占め、年が遡るほど回答者が減少している。この傾向は、3地域に共通しており、地域的な差異ではなく、アンケート用紙を配布した住職の記憶に新しいお葬式の喪主、もしくは最近行われた法事の施主に配布したと考えられよう。（グラフは前ページ）

（2）それは、あなたからみて、どのような関係の方のお葬式でしたか。

1、夫　2、妻　3、実父または実母
4、配偶者の父または母　5、兄弟姉妹
6、子供　7、それ以外（具体的に　　）

「3、実父または実母」という回答が6割程度と大きな割合を占めている。近畿は全教区と比べると、「実父実母」の割合が高く、「夫」という割合が低い。これは、近畿においては女性の喪主の割合が低いことと関係すると思われる。

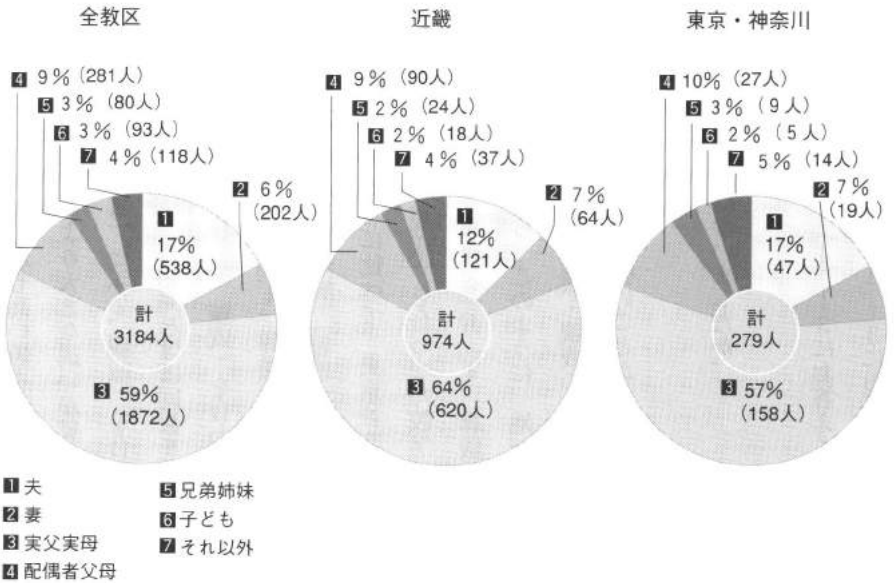
全教区の値を男女別にみると、男性が喪主を務めるのは「3、実父または実母」が73％であり、女性では「1、夫」が66％となり、男女により「誰のお葬式の喪主を務めるか」ということに大きな違いがみられる。

注目すべきは、女性で喪主を務めた人の11％が「4、配偶者の父または母」、つまり夫の親のお葬式の喪主を務めていることである。

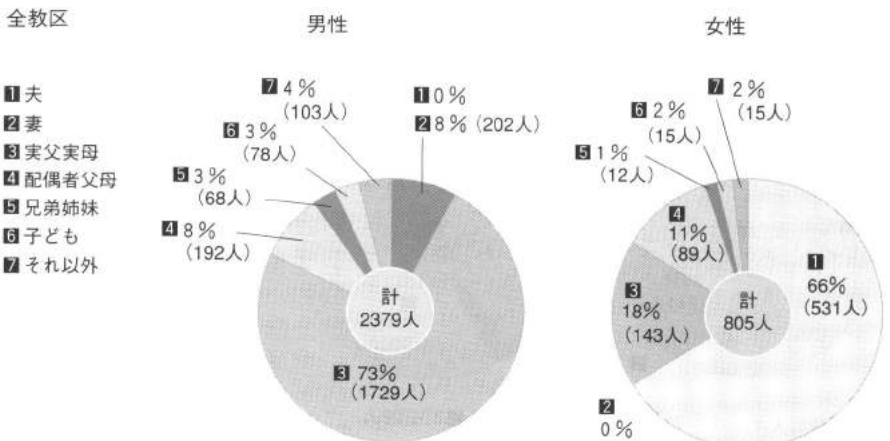
（3）お葬式の準備・運営にもっとも深く関わったのはどなたでしたか。

1、近隣地域の人々（講・近隣組・町内会・自治会など）　2、親戚　3、寺院　4、葬儀社
5、その他（具体的に　　）

(2) それは、あなたからみて、どのような関係の方のお葬式でしたか。



誰のお葬式を務めたか。



どの地域でも「葬儀社」が最も高い値を示している。しかし、この値には地域により大きな違いが見られる。全教区では、「1、近隣地域」と「2、親戚」を合わせると45%であり、「4、葬儀社」の46%とほぼ同数を示す。

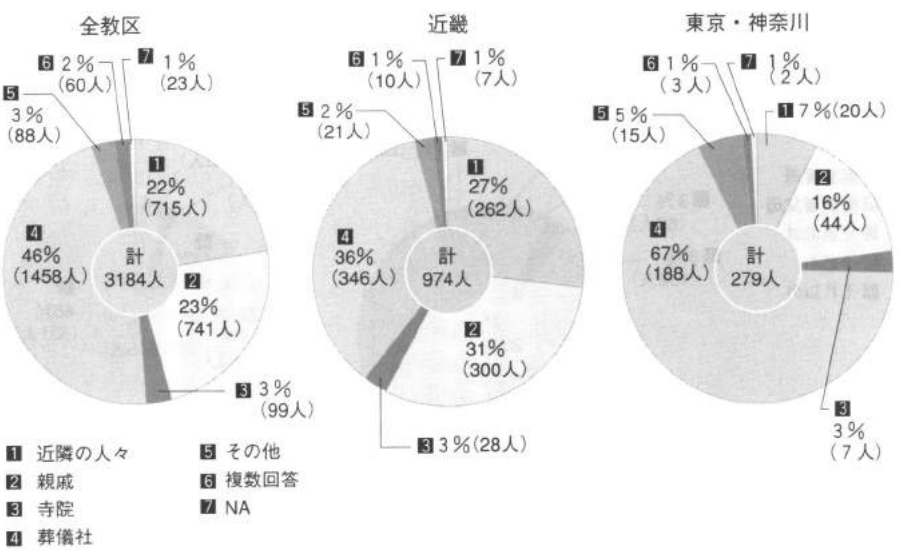
近畿は「1、近隣地域」と「2、親戚」を合わせると、全教区より13%も多い58%で、「4、葬儀社」は全教区よりも10%低い36%で、「近隣地域」「親戚」の強い地域であることがわかる。これに比べて、東京神奈川での「1、近隣地域」と「2、親戚」を合わせた数字は、全教区より22%も低い23%であり、一方「4、葬儀社」は21%も多い67%となっている。このように、地域での差が大きく見られ、近畿では、地域・親戚の影響が強く、東京神奈川では葬儀社の影響が強いことがわかる。

(4) お通夜はどこで行ないましたか。

1、自宅→(4)—1～(4)—3にお答えください

2、菩提寺→(4)—1～(4)—3にお答えください

(3) お葬式の準備・運営にもっとも深く関わったのはどなたでしたか。

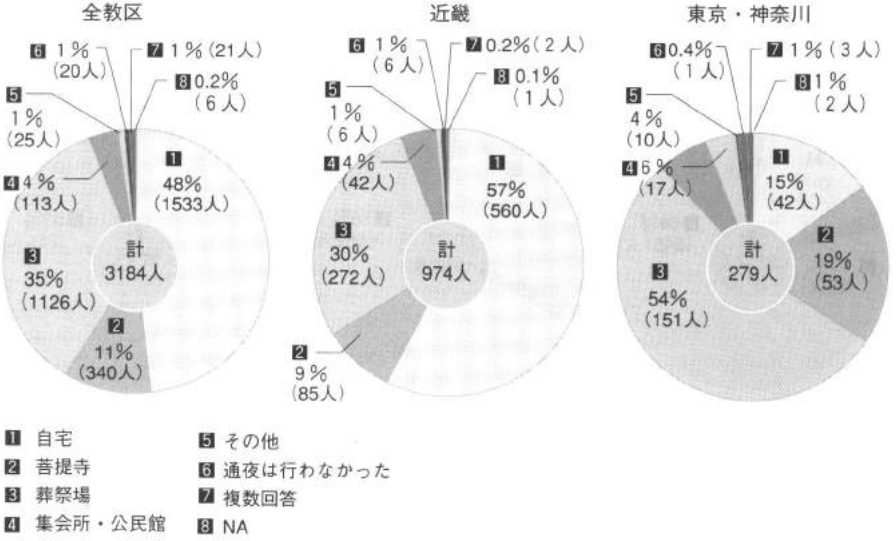


3、葬祭場→（4）—1～（4）—3にお答えください
4、集会所・公民館などの地域の施設
→（4）—1～（4）—3にお答えください
5、その他（具体的に　　）
→（4）—1～（4）—3にお答えください
6、お通夜はおこなわなかった→（5）にお進み下さい

全教区では、「1、自宅」が48%と多い。ついで「3、葬祭場」が35%、「2、菩提寺」が11%となっている。近畿では、「1、自宅」は57%と全教区より10%も高くなっている。東京神奈川では「1、自宅」は15%で、全教区の3分の1、近畿の4分の1であり、自宅での通夜が少なくなっている。その一方、「3、葬祭場」が54%と高い。また「2、菩提寺」が19%と全教区・近畿の2倍と高い数字となっている。

＊（4）で1～5と回答した人のみ、以下の（4）—1～（4）—3に回答。

（4）お通夜はどこで行ないましたか。

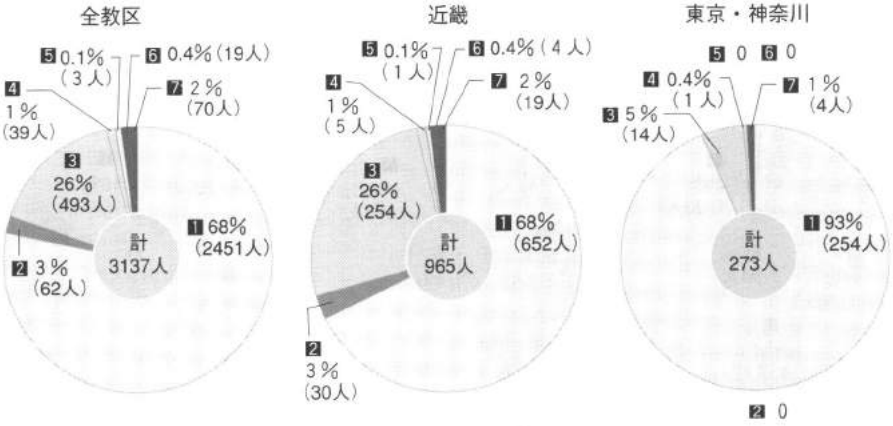


（4）—1　**お通夜はどのように行ないましたか。**

1、僧侶を招き読経をしてもらった
2、僧侶を招かずに地域の講（念仏講など）に供養をしてもらった
3、僧侶の読経・地域の講（念仏講など）の供養の両方をしてもらった
4、僧侶の読経・地域の講（念仏講など）のどちらもしてもらわなかった
5、その他（具体的に　　）

全教区では「僧侶に読経をしてもらった」が78％と大半をしめている。しかし、「僧侶の読経・地域の講両方」と「僧侶を招かずに地域の講」の合計が18％あったことは注目される。近畿では「僧侶の読経・地域の講両方」が26％で全教区より約1割多い。一方、東京神奈川では「僧侶の読経・地域の講両方」が5％と全教区の約4分の1、近畿の5分の1と少ない数字となっている。

（4）—1　お通夜はどのように行ないましたか。



1 僧侶を招き読経
2 僧侶を招かずに地域の講に供養してもらう
3 僧侶の読経・地域の講の両方に供養してもらう
4 どちらにもしてもらわない
5 その他
6 複数回答
7 NA

（4）—2　あなたの地域では、お通夜に一般参列者を呼ぶ習慣がありますか。

1、ある→（4）—3にお答えください
2、ない→（5）にお進み下さい

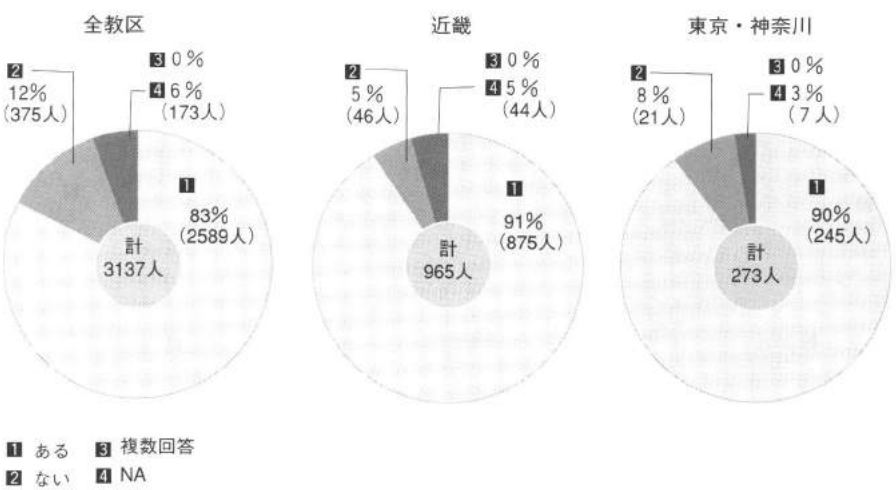
全教区では、8割が通夜に参列者を呼んでいる。この傾向は、近畿、東京神奈川では9割が通夜に参列者を呼んでいることが分かる。

＊（4）—2で「1、ある」と回答した人のみ（4）—3に回答。

（4）—3　お通夜には、家族・親族・隣組以外の一般参列者はありましたか。

1、葬儀より少なかった　2、葬儀と同じくらいあった　3、葬儀より多かった　4、わからない

（4）—2　あなたの地域では、お通夜に一般参列者を呼ぶ習慣がありますか。



全教区では、通夜の参列者は「1、葬儀より少なかった34%、「2、葬儀と同じくらい」35%、「3、葬儀より多かった」28%となっており、通夜の参列者が「葬儀と同じ、もしくは多い」という状況が6割を超えることが分かった。

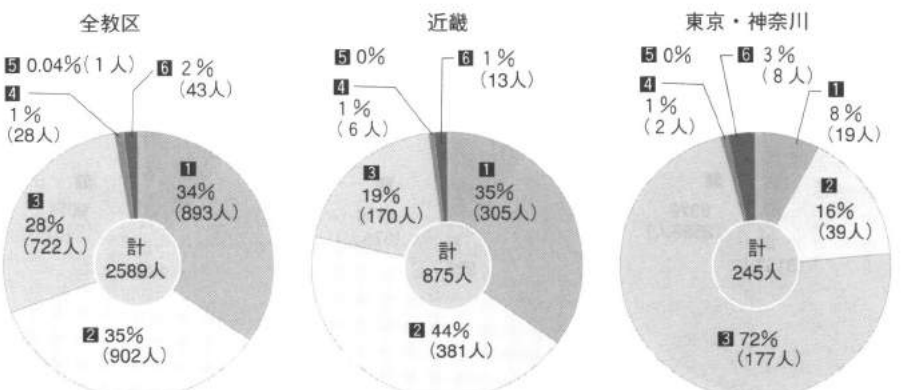
「通夜の方が葬儀より参列者が多い」を比較してみると、全教区では28%であったが、近畿では19%と10%も少ない。一方、東京神奈川ではこの回答が72%であり、葬儀よりも通夜に多くの人が集まるという状況が明らかになっている。

(5) 葬儀はどこで行ないましたか。

1、自宅　2、菩提寺　3、葬祭場
4、集会所・公民館などの地域の施設
5、その他（具体的に　　）

全教区では、「3、葬祭場」が40%と最も多く、つい

（4）—3　お通夜には、家族・親族・隣組以外の一般参列者はありましたか。



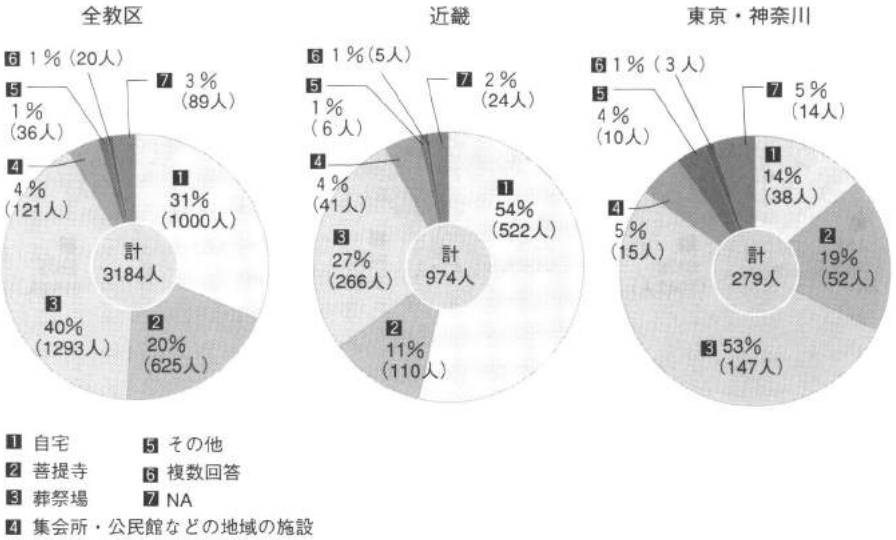
1 葬儀より少なかった
2 葬儀と同じくらいあった
3 葬儀より多かった
4 わからない
5 複数回答
6 NA

で「1、自宅」31%、「2、菩提寺」20%となっている。近畿では「1、自宅」が最も多く54%を占め、次いで「3、葬祭場」27%で、「2、菩提寺」は11%と少ない数字となっている。東京神奈川では、「3、葬祭場」が53%と過半数以上を占め、ついで「2、菩提寺」が19%である。「自宅」で葬儀を行った人は14%と全国の半分以下、近畿の4分の一となっている。

また、通夜の場所を尋ねた問（4）と、この問（5）を比較すると、通夜と葬儀で場所を変える地域があることが分かる。全教区を見ると、自宅で通夜を行った人（問（4）の回答1）は48%（1533人）であったが、自宅で葬儀を行った人は31%（1000人）と、少なくとも全体の約17%が通夜と葬儀の場所を変えている。近畿では少なくと7%が、東京神奈川は少なくとも10%が通夜と葬儀の場所を変えている。

（5）—1　その場所をお決めになったのは、主に誰のお考えによりますか。

（5）葬儀はどこで行ないましたか。

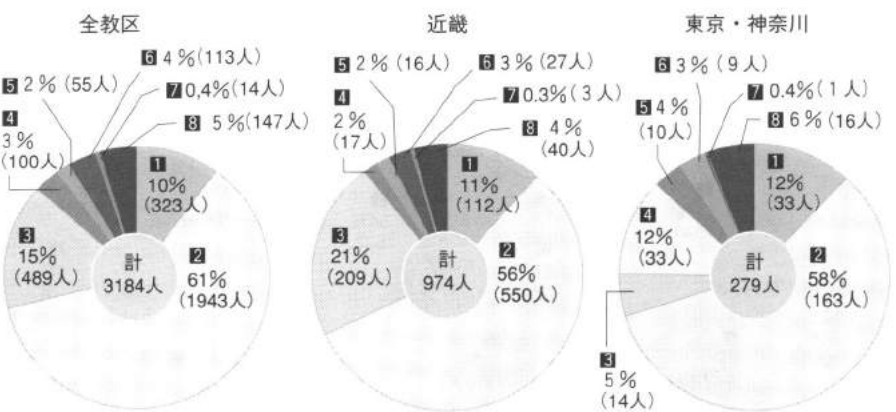


1、故人の希望　2、家族の希望　3、地域の風習
4、葬儀社の勧め　5、僧侶の指導
6、その他（具体的に　　）

全教区、近畿、東京神奈川いずれも「2、家族の希望」が約6割と最も多く、「1、故人の希望」が約1割しかないことは共通している。しかし「3、地域の風習」では際立った相違がみられ、近畿がもっとも高い21%、全教区が15%、東京神奈川では5%である。また、「4、葬儀社の勧め」でも相違がみられ、全教区は3%、近畿が2%である一方、東京神奈川は12%と高くなっている。

（5）の質問の「葬祭場」という回答を「誰の考えによるか」と掛け合わせると（p75グラフ参照）、東京神奈川では、葬祭場で葬儀を行った人の場合、葬儀社の勧めによってその場所を決めた人が21%であり、全教区7%、近畿4%に比べると高い数字となっている。つまり、東京神奈川では葬儀社の影響が強いということがわかる。

（5）－1　その場所をお決めになったのは、主に誰のお考えによりますか。



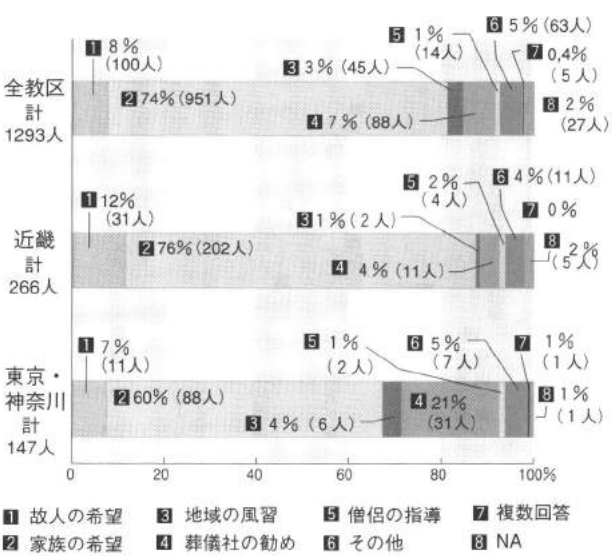
1 故人の希望
2 家族の希望
3 地域の風習
4 葬儀社の勧め
5 僧侶の指導
6 その他
7 複数回答
8 NA

(5)—2　その場所をお決めになった理由は何ですか。当てはまるものをすべて選びお答えください。

1、昔からの風習　2、自宅で行うことに理由があったから　3、出費をおさえるため　4、雰囲気が良いから　5、宗教的理由　6、近隣の人々の手をわずらわせなくてすむから　7、家族の手間がかからないから　8、多くの人が集まることのできる施設があるから　9、駐車場があるから　10、互助会に入っていたから　11、特になし　12、その他（具体的に　　）

この設問は複数回答である。よって以下で出るパーセントは、分母が各地域の票数（全教区3184、近畿974、東京・神奈川279）、分子が各回答の回答者数である。全教区では「8、多くの人が集まることのできる施設がある」が38%、ついで「1、昔からの風習」が32%となっている。また、「6、近隣の人々の手をわずらわせなくてすむ」が29%、「9、駐車場があるから」が27%と高くなっている。これに対して近畿では「1、昔からの風習」が46%と突出して高くなっている。続いて「8、多くの人が集まることのできる施設がある」が25%となっている。東京神奈川では、「8、多くの人が集まる

「葬祭場」に決めたのは、誰の考えによりますか。

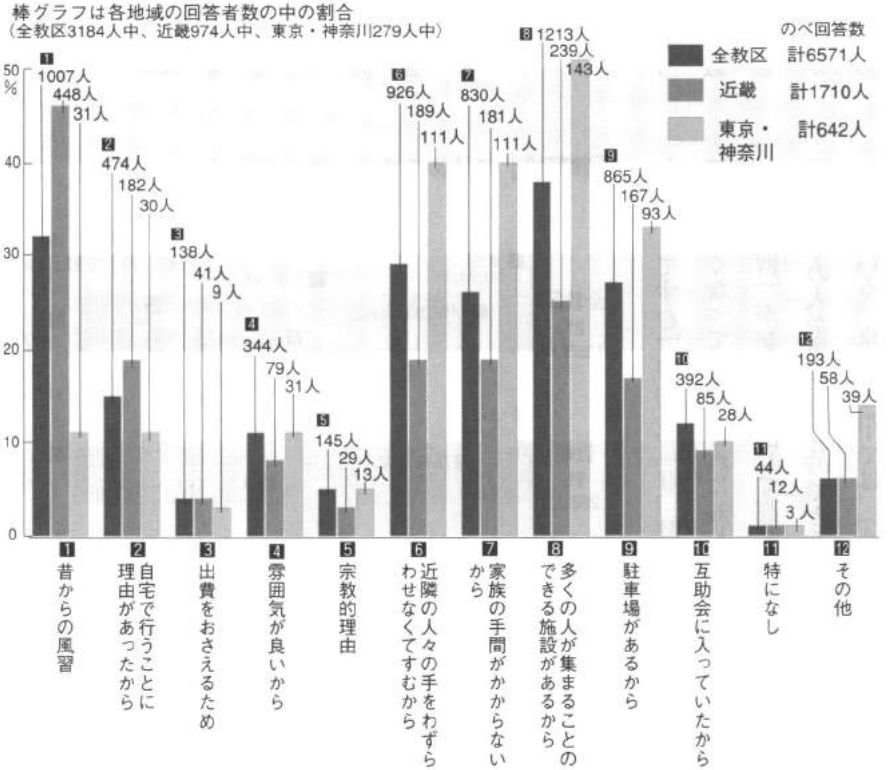


ことのできる施設がある」51%、「6、近隣の人に煩わせたくない」40%、「7、家族の手間がかからない」が40%となっており、場所を決める理由には、地域によって大きな違いが見られる。

「葬儀を決めた理由」と問（5）「葬儀を行った場所」を掛け合わせてみると、「1、昔からの風習」と回答した人の約7割が自宅で葬儀をおこなっている。また「6、近隣の人々の手をわずらわせなくてすむ」と回答した人の約8割が葬祭場で、「8、多くの人が集まることのできる施設がある」と回答している人の約7割が葬祭場で葬儀をおこなっていることが明らかになった。この結果は3地域とも共通している。

（6）ご家族の葬式を行われて、葬式

（5）－2 その場所をお決めになった理由は何ですか。
当てはまるものをすべて選びお答えください。

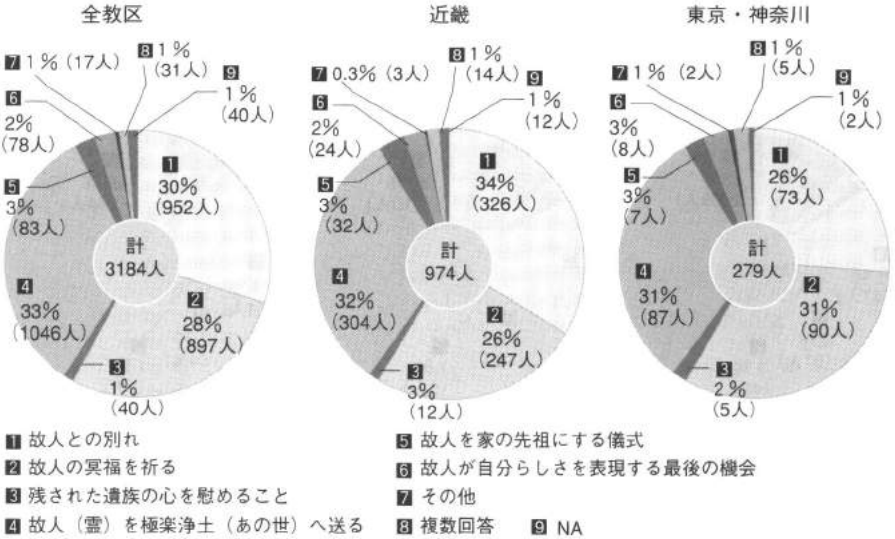


のもっとも大きな意味は何だったと思いますか。

1、故人との別れ　2、故人の冥福を祈る　3、残された遺族の心を慰めること　4、故人（霊）を極楽浄土（あの世）へ送る　5、故人を家の先祖にする儀式　6、故人が自分らしさを表現する最後の機会　7、その他（具体的に　　）

この質問は、お葬式を宗教的儀礼と捉えているか、人間関係での儀礼と捉えているかを見る質問である。「4、故人（霊）を極楽浄土（あの世）に送る」という回答は、お葬式を宗教的儀礼であると捉えている回答、「1、故人との別れ」という回答は、お葬式を人間関係での儀礼と捉えている回答であることを想定した設問であった。得られた結果は、「4、故人（霊）を極楽浄土（あの世）に送る」が33%、「1、故人との別れ」が30%、「2、故人の冥福を祈る」が28%と、これら3つの回答がほぼ同じ割合となっている。なお、全教区、近畿、東京神奈川

（6）ご家族の葬式を行われて、葬式のもっとも大きな意味は何だったと思いますか。



での差はほぼ見られない。

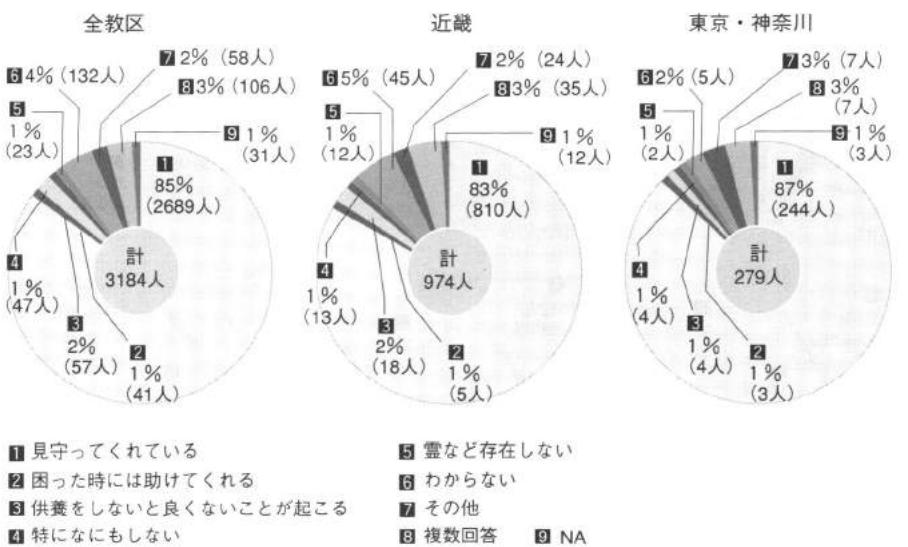
回答を年齢と掛け合わせて見る。「4、故人（霊）を極楽浄土（あの世）に送る」と回答し、お葬式を宗教的儀礼であると捉えている人の割合は、70代以上に多くみられ、「1、故人との別れ」「6、自分らしさを表現する機会」との回答は、50歳代以下に多くみられた。また、「5、故人を家の先祖にする儀式」と回答した人は、70歳代以上に多く見られた。

（7）故人の霊は、あなたにとってどのような存在であると思いますか。

1、見守ってくれている　2、困った時には助けてくれる　3、供養をしないと良くないことが起こる　4、特になにもしない　5、霊など存在しない　6、わからない　7、その他（具体的に　　）

この質問は、「亡くなった家族が自分とどのように繋

（7）故人の霊は、あなたにとってどのような存在であると思いますか。

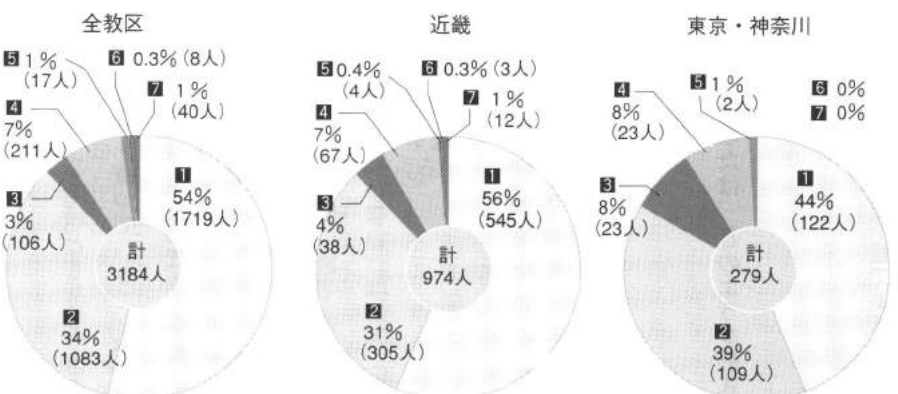


がっているか」を意味する質問であると考えられるが、全教区では「1、見守ってくれている」が85%と大多数であり、「2、困った時には助けてくれる」「3、供養をしないと良くないことが起こる」をいう回答をあわせてもわずか3%であることから、亡くなった身内を、自分に積極的な影響を及ぼす存在と捉えてはいないが、亡くなった人の霊は自分と繋がっており、見守ってくれていると捉えている人が多いことが分かる。近畿、東京・神奈川でもこの傾向は変わらない。

(8) あなたは、ご自分が亡くなった際には、お葬式をしてほしいと思いますか。

1、必ずしてほしい
↓(8)—1～(8)—4にお答えください
2、できればしてほしい
↓(8)—1～(8)—4にお答えください
3、してほしいとは思わない

(8) あなたは、ご自分が亡くなった際には、お葬式をしてほしいと思いますか。



1 必ずしてほしい
2 できればしてほしい
3 してほしいとは思わない
4 まだわからない
5 その他
6 複数回答
7 NA

↓（8）—1～（8）—4にお答えください

4、まだわからない↓（9）にお進みください

5、その他（具体的に　）↓（9）にお進みください

全教区では、「1、必ずしてほしい」54％、「2、できればしてほしい」34％と回答しており、合わせて88％の人が「してほしい」と回答している。しかし「3、してほしいとは思わない」4％、「4、まだわからない」7％、「5、その他」1％であり、約1割の回答者が自分のお葬式に対し否定もしくは未決定な態度だということがわかる。近畿では全教区と明確な違いは見られないが、東京神奈川では違いが見られる。東京神奈川では自分のお葬式を「1、必ずしてほしい」が44％で全教区より10％低くなっている。また、自分のお葬式を「3、してほしいとは思わない」との明確な否定意見が8％見られる。「平成に入ってからお葬式を執り行った檀信徒に対して浄土宗寺院住職が配布したアンケート」という今回のアンケートの性格からすると、決して小さい数字ではないと思われる。

男女別で見ると、3地域とも女性のほうがお葬式に対して消極的な意見を持っていることが分かる。「1、必ずして欲しい」割合は男性のほうが女性より割合が高く、「3、して欲しいと思わない」は女性のほうが高い割合になっている。特に東京神奈川の女性は、「1、必ずしてほしい」は28％という低い数字（男性は50％）であり、「3、して欲しいと思わない」は13％（男性は6％）と高い数字を示している。

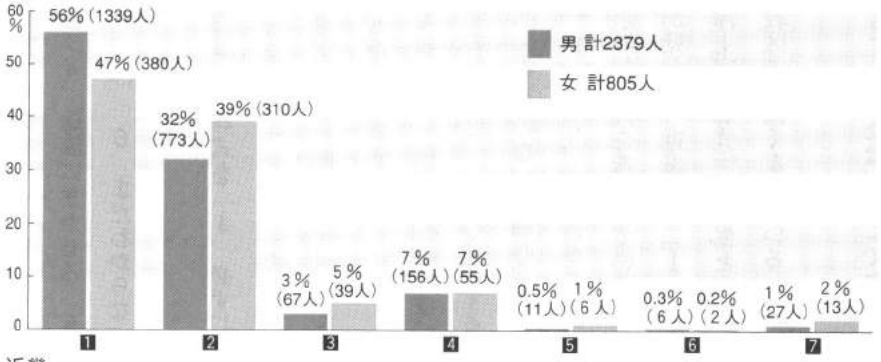
＊（8）で「1、必ずしてほしい」・「2、できればしてほしい」と回答した人のみ、（8）—1～（8）—4に回答。

（8）—1　**あなたは、どのような形式のお葬式を望みますか。**

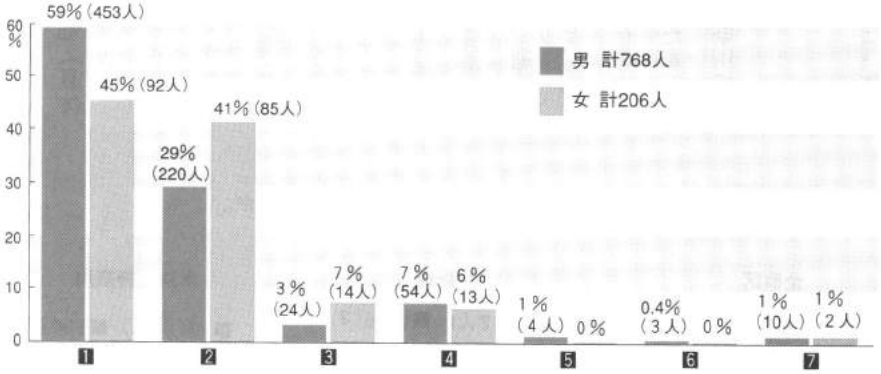
1、僧侶を招いた家の宗旨である浄土宗の葬式　2、

(8) 男女別「お葬式をしてほしいか」。

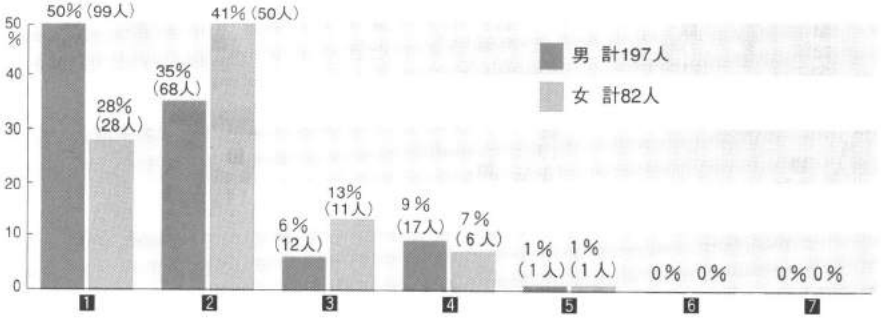
全教区



近畿



東京・神奈川



1 必ずしてほしい　3 してほしいとは思わない　5 その他　7 NA
2 できればしてほしい　4 まだわからない　6 複数回答

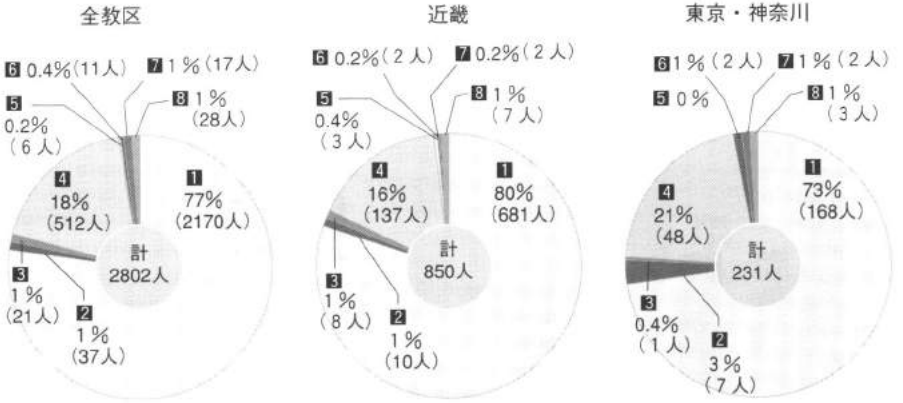
自分の希望する宗教による葬式　3、宗教色のないお別れ会　4、遺族にまかせる　5、その他（具体的に　　）　6、まだわからない

この設問は、お葬式を「1、必ずしてほしい」「2、できればしてほしい」と回答した人に対する質問であるので、自分のお葬式に明確なイメージを持っている人が回答していると考えられる。

全教区では、「1、僧侶を招いた家の宗旨である浄土宗の葬式」77%、「2、自分の希望する宗教による葬式」1%、「3、宗教色のないお別れ会」1%、「4、遺族にまかせる」18%、「6、まだわからない」0%と、約8割が浄土宗のお葬式を希望している。しかし、その中でも地域差が見られ、近畿では「1、僧侶を招いた家の宗旨である浄土宗の葬式」が81%と高く、東京神奈川では73%と全教区より低くなっている。

(8)—2　あなたは、どこでお葬式を行いたいと思

(8)—1　あなたは、どのような形式のお葬式を望みますか。



1 僧侶を招いた家の宗旨である浄土宗の葬式
2 自分の希望する宗教による葬式
3 宗教色のないお別れ会
4 遺族にまかせる
5 その他
6 まだわからない
7 複数回答
8 NA

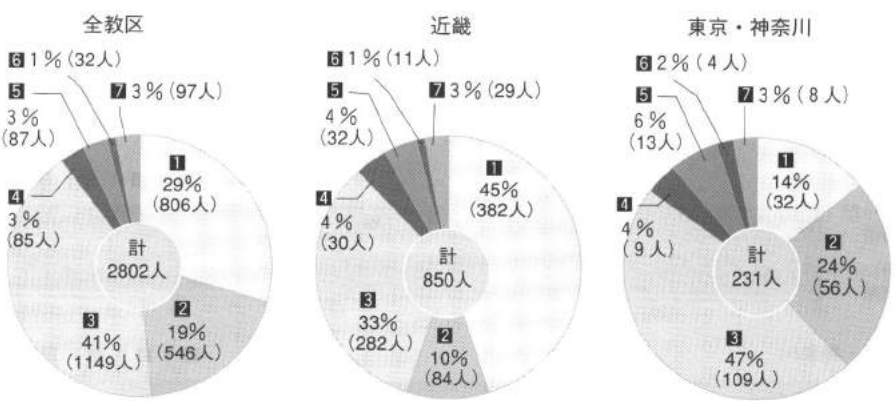
いますか。

1、自宅　2、菩提寺　3、葬祭場
4、集会所・公民館などの地域の施設
5、その他（具体的に　　）

全教区では「3、葬祭場」が41%と最も多く、ついで「1、自宅」29%、「2、菩提寺」19%となっている。近畿では「1、自宅」が45%と高く、「2、菩提寺」は全教区の半分である10%となっている。東京神奈川では「3、葬祭場」が47%と高い数字を示している、

回答者が喪主を務めたお葬式の場所（問5）と比較してみる。全教区では、「お葬式を行った場所」と「お葬式を行いたい場所」の違いがほぼ見られない。近畿では、自分の「自宅で行った」人が54%であったが、自分の場合には9%減り45%の人が「自宅でお葬式を行いたい」と回答しており、「葬祭場で行いたい」人が5%増えている。東京神奈川では、菩提寺が5%増え、葬祭場が

(8) —2　あなたは、どこでお葬式を行いたいと思いますか。



1 自宅　5 その他
2 菩提寺　6 複数回答
3 葬祭場　7 NA
4 集会所・公民館などの地域の施設

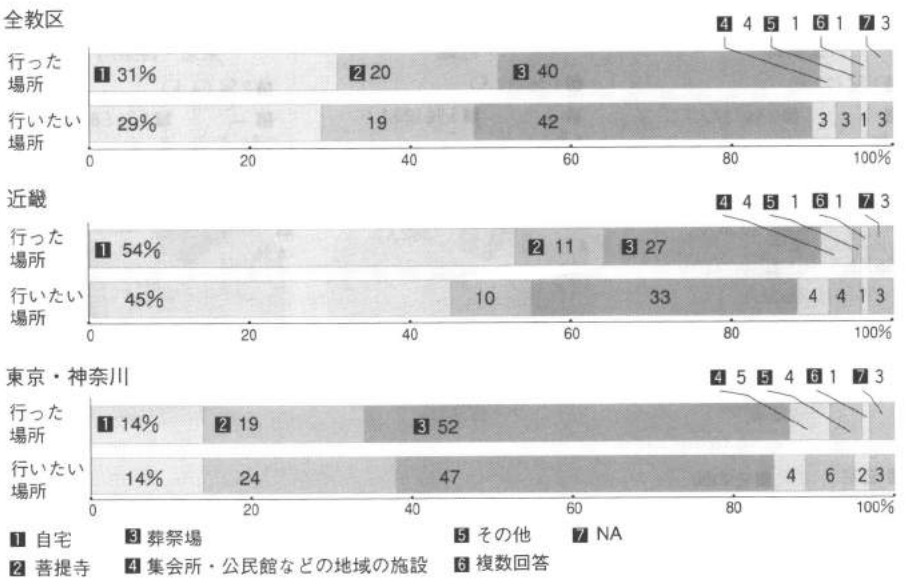
5%減っている。

(8)—3　あなたのお葬式の会葬は、どの範囲の人々に来て欲しいと思いますか。

1、家族のみ　2、家族・親戚　3、家族・親戚・友人　4、家族・親戚・友人・地域の人々　5、家族・親戚・友人・地域の人々・仕事関係の人々
6、家族・親戚・友人・地域の人々・仕事関係の人々・遺族の関係の人々
7、その他（具体的に　　）

「地域社会」を含まない1～3までの回答の合計が、全国では30%、近畿では25%であるのに対して、東京神奈川では42%であり、全国と比較すると12%も高く、東京神奈川は地域社会に対する関わりが低いことが伺われる。

葬儀を「行った場所」と「行いたい場所」の比較



(8)—4　あなたは、自分のお葬式にはどのような意味があると思いますか。

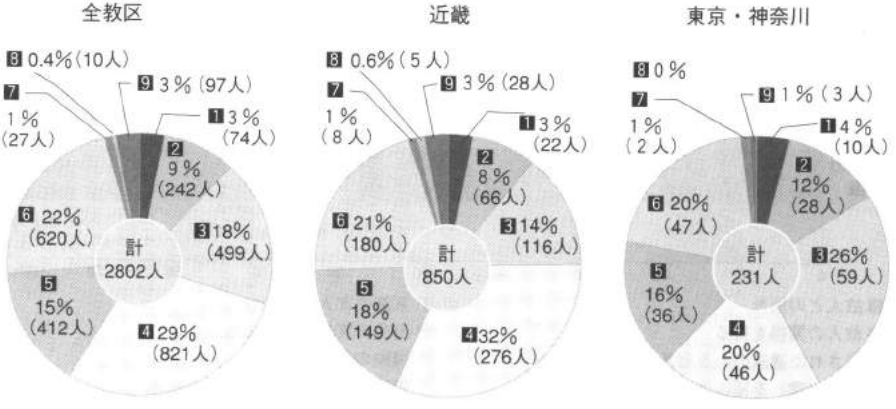
1、家族や友人などとの別れ　2、自分の冥福を祈ってもらう　3、遺族の心を慰める　4、極楽浄土（あの世）へ送ってもらう　5、家の先祖になる儀式　6、その他（具体的に　　）

全教区では「1、家族や友人などとの別れ」43%、「4、極楽浄土（あの世）へ送ってもらう」35%、「2、自分の冥福を祈ってもらう」11%である。この数値は、近畿、東京神奈川ともほぼ同じである。

全教区での「自分のお葬式の意味」と問（6）「家族のお葬式の意味」比較してみる。

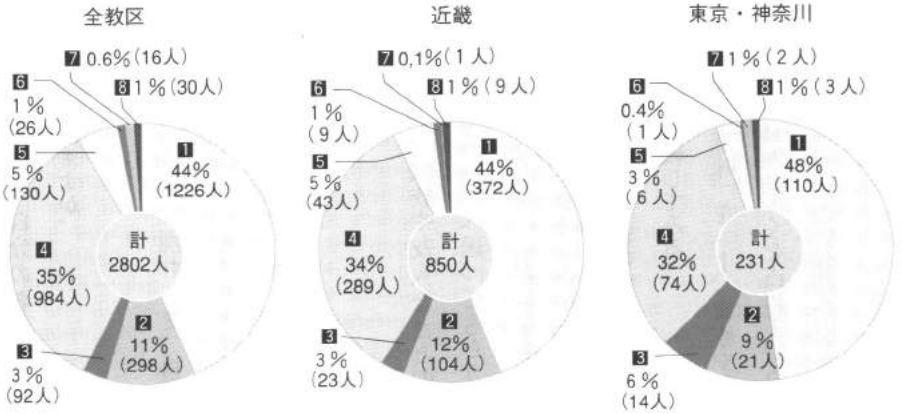
「自分のお葬式の意味」を「1、家族や友人との別れ」と捉えている人が44%と多くを占めているが、この数字は、家族のお葬式においてはお葬式の意味を「故人との別れ」と捉えた人が30%であったのと比較すると、10%

(8)—3　あなたのお葬式の会葬は、どの範囲の人々に来て欲しいと思いますか。



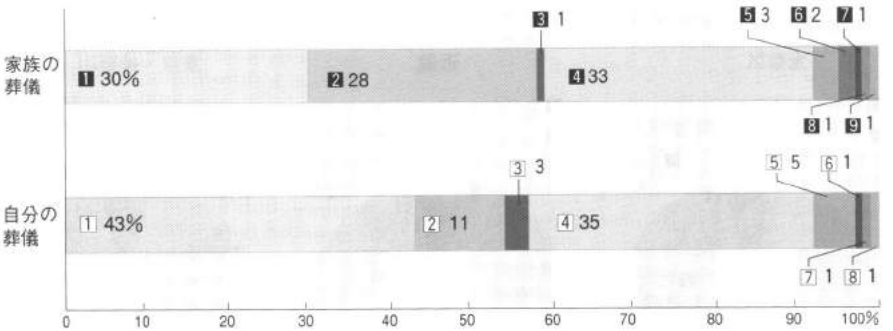
1 家族のみ
2 家族・親戚
3 家族・親戚・友人
4 家族・親戚・友人・地域の人々
5 家族・親戚・友人・地域の人々・仕事関係の人々
6 家族・親戚・友人・地域の人々・仕事関係の人々・遺族の関係の人々
7 その他
複数回答　9 NA

(8) —4　あなたは、自分のお葬式にはどのような意味があると思いますか。



1 家族や友人などとの別れ
2 自分の冥福を祈ってもらう
3 遺族の心を慰める
4 極楽浄土（あの世）へ送ってもらう
5 家の先祖になる儀式
6 その他
7 複数回答
8 NA

「家族の葬儀のもっとも大きな意味」と自分の葬儀のもっとも大きな意味」比較



1 故人との別れ
2 故人の冥福を祈る
3 残された遺族の心を慰める
4 故人（霊）を極楽浄土（あの世）へ送る
5 故人を家の先祖にする儀式
6 故人が自分らしさを表現する最後の機会
7 その他
8 複数回答
9 NA

1 家族や友人との別れ
2 自分の冥福を祈ってもらう
3 遺族の心を慰める
4 極楽（あの世）へ送ってもらう
5 家の先祖になる儀式
6 その他
7 複数回答
8 NA

増えている。これには、送った側と送られる側での立場の違いが表れていると考えられる。自分が送られる際には、お葬式に対して、浄土宗の教義とは離れた、「告別（お別れ）の式」という意味合いを強く見出していることがわかる。

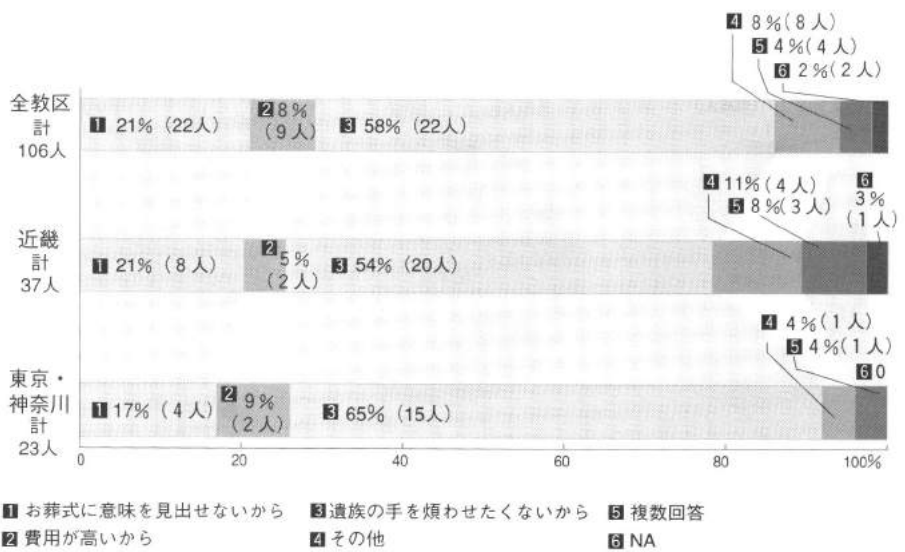
＊（8）で「3、してほしいとは思わない」と回答された方のみ、（8）—5に回答。

（8）—5　あなたは、自分の葬式をしてほしくないと考える理由は何ですか。

1、お葬式に意味を見出せないから　2、費用が高いから　3、遺族の手を煩わせたくないから
4、その他（具体的に　　）

お葬式を行ってほしくない理由として最も多かったのは、「3、遺族の手を煩わせたくないから」であり、全

（8）—5　あなたは、自分の葬式をしてほしくないと考える理由は何ですか。



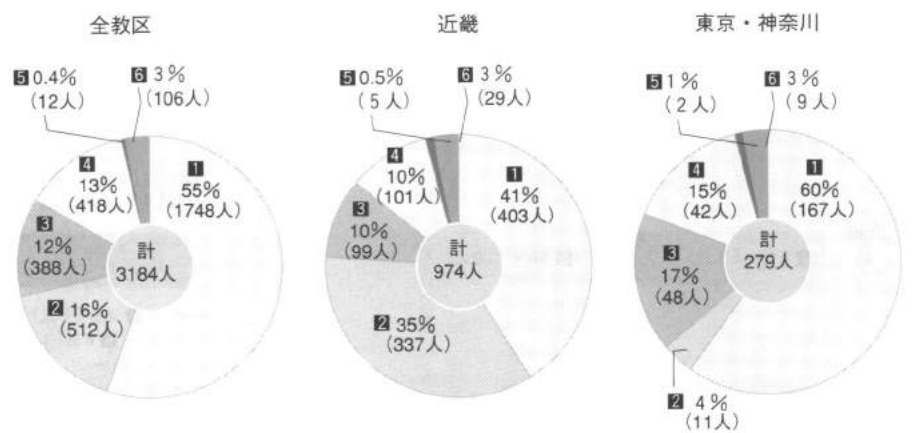
国58%、近畿では54%、東京・神奈川では65%である。「費用が高いから」と回答した人は、全教区、近畿、東京神奈川ともに10%未満であった。また、「1、お葬式に意味を見いだせないから」が全国、近畿、東京神奈川いずれにおいても約2割を占めていることは注目に値する。

(9)　あなたは、戒名を希望しますか、それとも生前の名前（俗名）のままで良いと思いますか。

1、戒名を希望する→（10）にお進み下さい
2、すでに戒名を持っている→（10）にお進み下さい
3、生前の名前（俗名）のままでよい
　　↓（9）—1に回答してください
4、まだ分からない→（10）にお進み下さい

全教区では、戒名を「1、希望する」55%、「2、持っている」16%、「3、俗名のままでよい」12%、「4、

（9）あなたは、戒名を希望しますか、
それとも生前の名前（俗名）のままで良いと思いますか。



1 戒名を希望する
2 すでに戒名を持っている
3 生前の名前（俗名）のままでよい
4 まだ分からない
5 複数回答
6 NA

まだ分からない」13％となっている。近畿においては、「2、持っている」が35％と高く、これは五重相伝会、授戒会の実施率の高さと関係していると思われる。

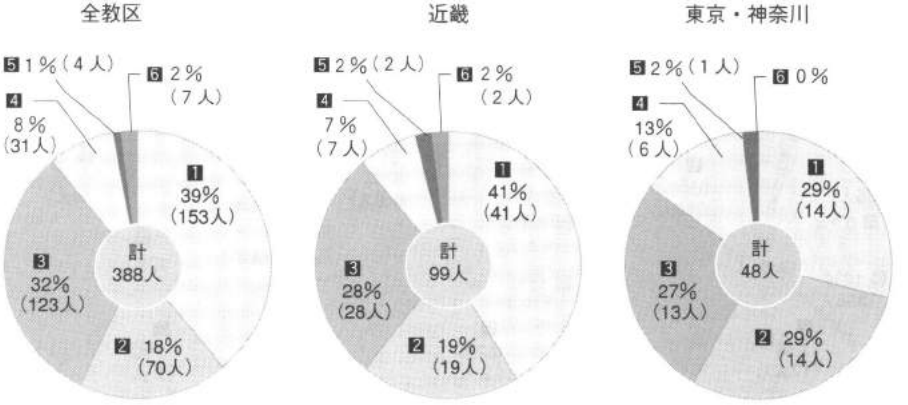
「1、希望する」「2、持っている」を足した数値で見ると、全教区が71％、近畿が76％である一方、東京神奈川では64％と低くなっている。これは東京神奈川においては、「3、俗名のままでよい」が17％「4、まだ分からない」が15％と戒名に対して未確定、また否定的な考えを持っている人が多いことと関連しよう。

＊（9）で「3、生前の名前（俗名）のままでよい」と回答した人のみ（9）—1に回答。

（9）—1　**「生前の名前（俗名）のままでよい」と思う理由は何ですか。ひとつだけお答えください**

1、戒名の意味を見いだせないから　2、戒名を授けてもらうのが高額であるから　3、生前の名前に思い入れがあるから　4、その他（具体的に　　）

（9）—1「生前の名前（俗名）のままでよい」と思う理由は何ですか。
ひとつだけお答えください



1 戒名の意味を見いだせないから
2 戒名を授けてもらうのが高額であるから
3 生前の名前に思い入れがあるから
4 その他
5 複数回答
6 NA

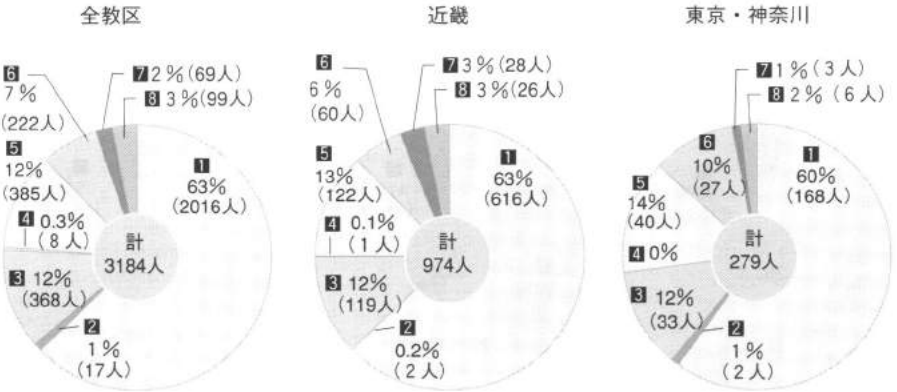
全教区では「1、戒名の意味を見いだせないから」39%、「2、戒名を授けてもらうのが高額であるから」18%、「3、生前の名前に思い入れがあるから」32%である。ちまたで言われるような「金額」の問題よりも、「戒名の意味を見出せない」ことに問題の根本があることは注目されよう。近畿はほぼ全国と同様の傾向を示しているが、東京神奈川では、「2、戒名を授けてもらうのが高額であるから」が29%と高くなっている。

(10)　あなたは亡くなった後、あなたの霊はどこにい往くと思いますか。

1、極楽浄土　2、家の近くの山など　3、お墓・仏壇　4、霊山・霊場（具体的に　）　5、死んだら何もなくなる　6、その他　（具体的に　）

全教区では、「1、極楽浄土」が63%と多い。また「3、お墓・仏壇」が12%である。本調査は、身内のお

(10) あなたは亡くなった後、あなたの霊はどこにい往くと思いますか。



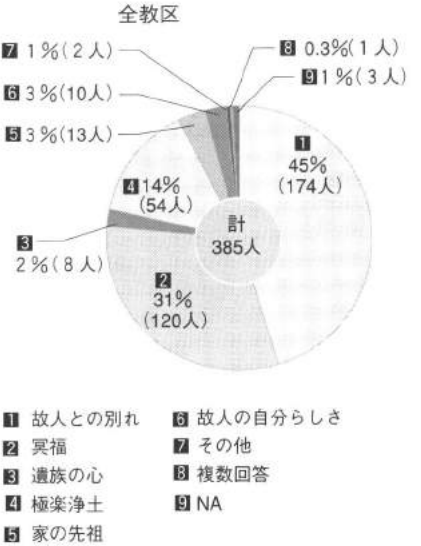
1 極楽浄土
2 家の近くの山など
3 お墓・仏壇
4 霊山・霊場
5 死んだら何もなくなる
6 その他
7 複数回答
8 NA

葬式を喪主として体験した人に対してのアンケートであるにも関わらず「5、死んだら何もなくなる」と回答した人が12%もいるということは注目すべきであろう。なお、地域による差はみられない。

「なにもなくなる」との回答に注目したい。この回答には地域による差は見られないので、全教区の回答（385人）から詳しく見てみる。

男女別では男性86%（331人）、女性14%（54人）である。アンケート調査回答者の男女比が男性75%女性25%であるので、「1、何もなくなる」と回答した人の男性比が高いことが分かる。回答者の年齢的特長は見られない。お葬式の最も大きな意味を尋ねた問（6）と掛け合わせて見ると、「故人との別れ」が45%と最も多く、「冥福を祈る」が31%となっている。このクロス集計によって、「冥福を祈る」ということの意味の多義性が明らかになったと思われる。設問設定時に、我々はこの言葉は「死者の霊のために死後の幸福を祈る」という宗教意識と想定したが、問（10）の質問に対して、霊の存在を否定する回答をした人のなかの31%もの人が「冥福を祈る」と回答しているということは、「冥福を祈る」という言葉が「死者への哀しみや悼みを表す」という儀礼的表現として用いられていることが推測される。

「死んだら何もなくなる」と回答した人にとっての「葬儀の意味」



(11)　あなたは、葬儀式の以下のどの部分が一番重要だと思いますか。

1、僧侶の引導・読経　2、焼香　3、出棺前の別れの花入れ　4、会葬者への挨拶

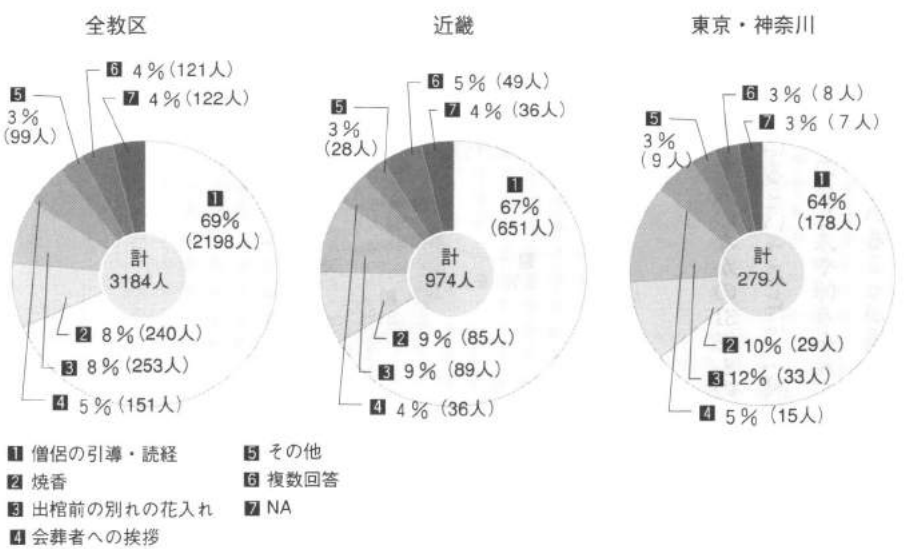
5、その他（具体的に　　）

全教区では、「1、僧侶の引導・読経」69%、「2、焼香」8%、「3、出棺前の別れの花入れ」8%、「4、会葬者への挨拶」5%、「5、その他」3%となっている。近畿、東京神奈川でも同じ傾向を示している。全体の約7割が「1、僧侶の引導・読経」が一番重要だと回答していることから、「葬式に僧侶は必要」と考えていることがわかる。

まとめ

ここまで、全教区での回答数値を基準として、近畿、東京神奈川との設問ごとの比較分析を行った。ここから

(11) あなたは、葬儀式の以下のどの部分が一番重要だと思いますか。



は、本調査からみえたお葬式に関する変化について全体を通して分析する。なお、繰り返しになるが、本文中で「お葬式」という場合には、〈枕経〉〈通夜〉〈葬儀式・告別式〉などを含む一連の葬送全体を指し、「葬儀」という場合には、〈葬儀式・告別式〉を指すことにする。

1・地域共同体とお葬式
―地域共同体の衰退とお葬式の変化―

このアンケート調査を通じて、最も明確に表れていたのは、葬儀を行う場所に大きな変化が生じていることであった。葬祭場で葬儀を行った人が全教区では40％、東京神奈川では52％と過半数を占めていることが明らかとなった。[1] この理由として、「多くの人が集まることができる」「駐車場がある」といった施設の問題も大きな要因であるが、「近隣の手を煩わせたくない」という回答も多いことから、「お葬式は地域共同体で執り行うもの」という通念が希薄化していることが伺える。[2] また、「葬儀を行う場所」として当たり前の場所であった「自宅」が、少数派になってきている。近畿では54％と依然多数派となっているが、全国では31％、東京神奈川に至っては14％のみである。[3] 葬儀の場所を選ぶ理由として、施設の問題や、近隣・家族の手間の問題が大きな要素となっていることから考えると、自宅での葬儀が減り、葬祭場での葬儀が増加したことは、当然の傾向と言えるかもしれない。

しかしながら、この葬儀を行う場所が変化したということは、単に場所の変化という問題だけでなく、お葬式そのものの持つ意味合いが変化したことと関係していると考えられる。近畿では、自宅で葬儀を行う人（54％）が、東京神奈川（14％）と比較すると圧倒的に高い。これは、近畿での葬儀の場所を決めた理由が「昔からの風習」を挙げた人が他地域に比べると突出して高く、また、お葬式の準備・運営に関わった人として「近隣地域」も

1　p72、問（5）参照
2　p75、問（5）―2参照
3　p72、問（5）参照

しくは「親戚」を挙げた人は、合わせて58%で、東京神奈川の数値23%と比較すると圧倒的に多いのである。[4] つまり、お葬式が近隣地域や親戚との関係で行われている近畿のほうが、「昔からの風習」を重んじる傾向があり、そのため、葬儀の場所も昔からの「自宅」で行う傾向があるようである。

お葬式における地域の講の関わりを見てみる。通夜を「僧侶の読経・地域の講の供養の両方にしてもらった」が、全教区16%であったが、近畿では26%と多く、東京神奈川ではわずか5%と大きな相違が見られた。[5] 講の存在は、地域社会の紐帯の強さを表す一つの指針と考えると、近畿では地域社会の紐帯が強く、東京神奈川では弱いといえるのかもしれない。この、地域社会の紐帯の強弱は、「葬儀の場所を決めた理由」「お葬式に呼びたい人の範囲」にも表れていた。「葬儀の場所を決めた理由」を尋ねた質問で、「近所の人々の手をわずらわせなくてすむ」と回答した人は全教区では29%であったが、近畿では19%と少なく、一方、東京神奈川では40%と多く、近畿と東京神奈川では大きな相違が見られた。[6] また、自分の「お葬式に呼びたい範囲」を見ると、「地域社会」を含まない回答の合計が、全教区では30%、近畿では25%であるのに対して、東京神奈川では42%と高い数字を示していたのである。[7]

近年、葬儀社による「お葬式のサービス化」が益々進行している。葬祭場を所有する葬儀社が増加し、また通夜・葬儀において、多様な演出を目にするようになってきた。生花を使っての祭壇、通夜・葬儀の前後での音楽の生演奏、故人の思い出の品の展示など、もはや珍しいことではない。なお、全日本葬祭業協同組合と全日本冠婚葬祭互助協会によって、お葬式のサービスを向上させるための資格として平成7年から始まった「葬祭ディレクター」資格があるが、この資格の所有者がH17年までには1万3650とその数を増やしている状況である。[8]

隣組・葬式組といった、地域共同体の組織が果たす、お葬式における役割が減少するにつれて、お葬式の主体が葬儀社へと移行している。「お葬式の準備・運営に誰

が最も深く関わったか」という質問では、全教区では、「葬儀社」が46％とほぼ半数であった。一方、近畿では35％と低く、東京神奈川では67％と高くなっている。[9] また、東京神奈川では、葬儀の場所を決めたのも、「葬儀社の勧め」によった人が12％を占め、全教区3％、近畿2％に比べて、葬儀社の影響が強いことがわかる。[10] 互助会制度による生前からの契約や、斎場使用が契約に組み込まれている事例も、この数値に含まれていると思われる。

2、お葬式のもつ意味合いの変化

地域共同体の弱体化とともに、家族（世帯）の小規模化・世帯類型の変化、また産業形態が変化したことも、お葬式を変化させた要因として挙げられるだろう。平均世帯人員は1975年には3・35人であったのが、2002年には2・74人となった。これを詳しく見ると、単独世帯と夫婦のみの世帯の割合が増加し（単独世帯―1975年、18・2％→2002年、23・5％。夫婦のみ世帯―1975年、11・8％→2002年、21・5％）、3世代世帯が減少（1975年、16・9％→2002年、10・0％）したのである。[11] このような家族の小規模化、世帯類型の変化は、意識面においても家族関係の個人化を進展させ、例えば、親子関係においても、リタイア後の生活については、できるだけ子供に負担をかけたくないとする親の意識が強まっているという。[12] 今回の調査では、自分のお葬式は「してほしくない」と回答した人は3％と少数であったが[13]（全教区数値）、その理由として「遺族の手を煩わせたくない」という回答が6割を占め

4　p66、問（3）参照
5　p70、（4）―1参照
6　p75、問（5）―2参照
7　p84、問（8）―3参照
8　http://www.sousai-director.jp/
9　p66、問（3）参照
10　p75、問（5）―2参照
11　2002国民生活基本調査
12　日戸浩之／塩崎潤一『続変わりゆく日本人』野村総合研究所2001、p45―46
13　p79、問（8）参照

ている[14]（全教区数値）ことは、この意識面における家族関係の変化を表しているだろう。

また、昭和30年以降、農業・林業・漁業などの第一次産業が減少した。このことは、田畑、山林、漁業権などの「家産を継承する」ということが少なくなったということであり、それに伴って、伝統的な「家」という観念が弱くなったと考えられる。死者は「子孫の祀りを受けることによって、段々とイエを守護する先祖になっていく」という伝統的な先祖観の変化を招き、お葬式や法事の持つ意味を変化された要因となったと考えられる。

今回の調査では、女性回答者（＝女性で喪主を務めた方）が25％であり、その多くは夫がなくなったお葬式の喪主を務めるというパターンであった。伝統的な「家」制度からは、喪主は「家」の継承者である男性が中心的に務めるものであったことから考えると、大きな変化といえる。伝統的な「家」の葬儀から「家族・個人」のお葬式へと意識が変化したことが伺える。また、女性のお葬式への意識を見ると、女性のほうがお葬式に対して消極的な意見を持っていることが分かる。お葬式を「必ずして欲しい」割合は男性のほうが女性より高く、「して欲しいと思わない」は女性のほうが高い割合になっている。特に東京神奈川の女性は、「必ずしてほしい」が28％という低い数字（男性は50％）であり、「して欲しいと思わない」は13％（男性は6％）と高い数字を示している[15]。なぜ「女性のほうが葬儀に対して消極的な意見を持っているか」ということは一概に説明することは難しい。しかし、葬儀が社会的意味合いを持っていることと関連すると思われる。つまり、男性と女性の社会との関わり方の違いが、葬儀に対する考え方として表れているのだろう。

「自分のお葬式の意味」を尋ねた質問では、「家族や友人などとの別れ」と回答した人が43％（全教区）という高い数値であった[16]。これは、お葬式に対して、浄土宗の教義とは別の「告別（お別れ）の式」という意味合いを強く見出していることである。お葬式が、〈あの世に送る〉と〈告別（お別れ）〉という2つの意味を持ってい

るとするならば、〈あの世に送る〉よりも、〈告別（お別れ）〉という意味が強く出てきているのではないか。

近年、通夜に多くの人が参列する状況が明らかになった。とくに東京神奈川では「通夜の方が葬儀より参列者が多い」と回答した人は72％にも上っている。[17] この現象は、「仕事の都合上、夜におこなう通夜のほうが参列しやすい」ということも大きく関係するだろう。しかし、それと同時に、一般参列者にとっては通夜と葬儀の区別が曖昧になったため、「通夜と葬儀式、同じようなものだから、都合の良いほうに行こう」という状況になったためではないだろうか。

ここまでで、アンケートの結果から見えるお葬式の変化と喪主の意識についてみてきた。最後に以上の結果を踏まえたうえで、いくつかの提言をすることによって、まとめとしたい。

地域によって大きな違いがあるものの、通夜に多くの人が参列する状況が見られるようになっている。これは、通常昼に行われる葬儀よりも、夜に行われる通夜のほうが、参列しやすいからであろう。特に東京を中心とした首都圏では、通夜のほうが葬儀よりも多くの人が参列しているというのが現状である。通夜・葬儀を「布教の場」と捉えると、人が多く集まる通夜の場は非常に有効な布教の場と考えられる。

「戒名はいらない」と回答した人が、全教区では12％、東京神奈川に至っては17％もいた。この理由としては、「戒名の意味が見出せない」という回答が最も多かった。このことから、通夜や葬儀、また普段の教化活動の場で、戒名の意義について地道に説く必要があるといえよう。また、戒名不要派の中に金額を問題にしている人が2割いるということも、我々僧侶は謙虚に耳を傾ける必要があるだろう。[18]

14 p87、問（8）―5参照
15 p81、男女別「お葬式をしてほしいか」参照
16 p85、問（8）―4参照
17 p71、（4）―3参照
18 p88・89、問（9）、（9）―1参照

自分の葬儀の意味を「家族や友人との別れ」と回答した人が43％と最も多く、「極楽へ送ってもらう」と回答した人は35％に留まった（全教区）[19]。このことから、浄土宗の葬儀の本義的意味である「亡き人を極楽に送る」という意味を理解していない檀信徒が、少なからず存在すると考えられるのである。現在、僧侶を介在させない、無宗教の「お別れの会」がマスコミで多く取り上げられている。もしも、一般の人びとが葬儀に対して「この世、また、この世に残った人との別れ」という意味しか見出さないのであれば、そこに僧侶という存在が必要なくなるであろう。我々は、阿弥陀仏と極楽の存在、お念仏のみ教えをしっかりと伝え、そのうえで葬儀の意味を伝えることが不可欠である。

共同執筆者　主務／西城宗隆・大蔵健司・武田道生・田中和敬・名和清隆・和田典善

19　p.85、問（8）—4参照

【平成18年度】研究活動報告

開教

研究目的

〔国内開教〕

①国内開教情報システムの有効活用とバージョンアップ

②国内開教施策の基礎的資料の作成（沖縄寺院調査）

〔海外開教〕

現地出身者の開教使養成プログラム構築

研究内容

〔国内開教〕

①国内開教情報システムのバージョンアップ―市町村合併により生じた変化をシステムに反映させるなどのバージョンアップを図るとともに、今後の有効活用についての研究を行った。

②沖縄寺院調査―沖縄において活動を展開している他宗派・新宗教の寺院を中心として、寺院の開教の歴史と現状を把握するための調査を3回実施するとともに、収集資料の整理・分析のための研究会を行った。

③五重相伝会受者の意識調査―また沖縄、東京江東組で行った五重相伝会、ハワイ教区でおこなった授戒会の受者へのアンケート調査を実施し、その分析を行った。

〔海外開教〕

本宗における現地出身者の開教使育成のための養成プログラムを構築するための研究会を行った。またプログラム構築のため、他教団の現地出身僧侶の育成プログラム、海外開教区の抱える問題点、開教使・信徒の意識を

探るための聞き取り調査をハワイで実施した。

作業大綱

〔国内開教〕

①国内開教情報システムのバージョンアップ

有効活用に関する研究会

（株）クラスターシステム担当者との技術的打ち合わせ

②沖縄寺院調査

事前調査・資料収集と研究会

現地調査

調査資料の整理と文章化（『教化研究』18に掲載予定）

③五重相伝会受者の意識調査

意識調査表の作成

調査実施

入手データの入手・分析

結果を学術大会で発表

武田道生研究代表が「日本宗教学会」（平成18年9月）「浄土宗総合学術大会」（平成18年9月）「教学院研究発表会」（平成19年3月）で発表

〔海外開教〕

浄土宗および他教団の育成プログラムの収集

現地出身者の開教使養成プログラム（案）の作成

ハワイでの聞き取り調査・シンポジウム

収集資料の整理

▼ハワイ調査内容（平成18年12月15―20日）

12月16日（土）ハワイ曹洞宗別院　総監　町田時保師、駒形師への聞き取り調査

12月17日（日）ハワイ別院檀信徒へのアンケート調査実施

別院開教使との打合せ・資料作成

12月18日（月）開教使講習会及びシンポジウム

13：00～13：30　鷲見「現代日本仏教論―生活の中に生きてきた日本仏教―」

13：30～14：00　武田「授戒会アンケート調査の結果報告」

14：00～16：30　シンポジウム「非日系開教使の養成プログラムについて」

1．（発題）水谷「非日系開教使の必要性と養成プログラム（案）について」

2．ハワイ開教使（楠柴）より「ハワイの状況について」

3．コメント（谷地・石川・江崎）

4．ディスカッション

12月19日（火）午前　ハワイ浄土宗開教使・メンバー討論会

12月19日（火）午後　ハワイ本派本願寺教団　総監与世森智海師への聞き取り調査

研究会開催日及び研究内容

〔国内開教〕

第1回研究会　平成18年4月21日
第2回研究会　平成18年4月27日
第3回研究会　平成18年5月26日
第4回研究会　平成18年7月18日
第5回研究会　平成18年9月1日
第6回研究会　平成18年12月8日
第7回研究会　平成19年1月19日
第8回研究会　平成19年3月7日

○沖縄調査

第1回調査　平成18年7月23―28日
第2回調査　平成18年8月1―4日
第3回調査　平成18年11月16―20日

〔海外開教〕

第1回研究会　平成18年5月1日
第2回研究会　平成18年7月3日
第3回研究会　平成18年7月31日
第4回研究会　平成18年8月28日
第5回研究会　平成18年9月25日
第6回研究会　平成18年11月7日
第7回研究会　平成18年11月28日
ハワイ調査　平成18年12月15―20日

文責者　主務　名和清隆

総合研究　総合研究プロジェクト

仏教福祉

研究目的

かつて浄土宗は、慈善救済、社会事業、社会福祉などの社会実践において、他宗に先駆けた活動を行っていた。本プロジェクトは、こういった歴史的な背景を踏まえ、毎年テーマを定めて研究を行い、それらの成果を研究誌『仏教福祉』に掲載し刊行することを目的とする。

また、浄土宗内をはじめ時宗・融通念仏宗・天台宗・日蓮宗・臨済宗・黄檗宗等の社会福祉事業及び活動を研究するためアンケート調査を実施し、データの分析作業を行っている。

作業大綱

昨年度に引き続き、浄土宗寺院を対象に実施した仏教福祉のアンケート調査の分析を行っている。また今年度は、臨済宗妙心寺派・黄檗宗を対象としたアンケート調査を実施した。今年度のシンポジウムは「寺院を拠点とした福祉活動の現状と課題」と題して開催し、研究会においては先学の著書の書評を行った。シンポジウム及び書評については、『仏教福祉』第10号に掲載する。

研究開催日及びシンポジウム、検討内容

▼第1回研究会（平成18年4月17日）

①平成18・19年度研究計画の確認。

②浄土宗アンケート調査の分析。
③鷲見宗信嘱託研究員による書評。
『仏教と社会福祉』志田利著　平楽寺書店

▼第2回研究会（平成18年5月29日）
①西部の上田千年研究員より、『浄土宗社会福祉総覧』に関する報告。
②『仏教福祉』第9号の校正進捗状況報告。
③東西合同研究会について。
④シンポジウムパネリスト候補者の選定。
⑤臨済宗妙心寺派・黄檗宗アンケート調査の進捗状況報告。
⑥吉水岳彦嘱託研究員による書評。
『仏教福祉のこころ―仏教の先達に学ぶ―』
新保哲著　法蔵館

▼第3回研究会（平成18年6月26日）
①『仏教福祉』第9号の発行について。
②第1四半期プロジェクト進捗状況報告書の確認
③シンポジウムパネリストについて。
④曽根宣雄研究員による書評
『仏教福祉への視座』高石史人著　永田文昌堂

▼第4回（平成18年7月31日）
①日本仏教社会福祉学会の件。
②平成18年度シンポジウムの内容について。
③アンケート調査状況報告。
④渡邉義昭研究スタッフによる書評
『仏教・開発・NGO―タイ開発僧に学ぶ共生の智慧』
西川潤・野田真里【編】新評論

▼第5回研究会（平成18年度9月25日）
①日本仏教社会福祉学会報告。
②平成18年度シンポジウム準備経過報告。
③西部の研究状況報告。
④坂上雅翁研究員による書評。
『ビハーラ往生のすすめ　悲しみからのメッセージ』
田代俊孝著　法蔵館

▼シンポジウム
「寺院を拠点とした福祉活動の現状と課題」

日時：10月23日（月）午後1時より
場所：大本山増上寺三縁ホール
パネリスト：
①「コミュニティテンプル運動の提言と課題」若麻績享則（元全国浄土宗青年会理事長）
②「寺院活動をめぐって―浄土宗及び他寺院への提言―」大河内秀人（寿光院住職・NGO活動家）
③「ボランティア活動の振興―寺院への提言―」松藤和生（KT福祉研究所代表）
コーディネーター：長谷川匡俊（研究代表・本研究所客員教授・淑徳大学学長）

▼第6回研究会（平成18年11月27日）
①アンケート調査状況報告。
②シンポジウムの反省。
③来年度の研究計画について。
④『仏教福祉』第10号の内容及び執筆者の確認。
⑤石川基樹研究スタッフによる書評。
『仏教と看護―ウパスターナ（傍らに立つ）―』藤腹明子著　三輪書店

▼第7回研究会（平成19年1月22日）
①アンケート調査経過報告。
②『仏教福祉』第10号の編集について。
③藤森雄介研究スタッフによる書評。
『仏教福祉論考』中垣昌美著　法蔵館

▼第8回研究会（平成19年3月19日）
①アンケート調査経過報告。
②『仏教福祉』第10号の編集について。
③関徳子研究スタッフによる論評。
「仏教者の福祉活動再考―初期仏教経典に見るサンガの活動―」池上要靖著（『日本仏教社会福祉学会年報』第36号所収）

浄土宗寺院への仏教福祉アンケートの集計分析については、藤森雄介・鷲見宗信・関徳子・渡邉義昭が継続して行っている。

文責者　主務　曽根宣雄

生命倫理

研究目的

生命倫理とは生命そのものの意味を問いかけるものである。脳死・臓器移植問題においては生命の終わりをどの様に考えるかが焦点であったが、近年これに加えて生命の始まりを人為的に操作する技術が進展し生命操作の範囲が広くなってきた。例えば再生医療は移植医療に変わる可能性のある新しい医療であるが胚の操作やクローン操作を必要とする。また、生殖医療の進展はクローン、出産前診断、遺伝子治療、代理母など命の誕生に係る状況を一変させる可能性を持っている。近年、このような生命そのものに対する人為的な関与が現実的な問題となっており、このような問題に対する浄土教教団あるいは仏教教団として如何に対処すべきかを示すことが社会的に要請されている。

本調査研究の目的は、この生命倫理の分野において注目される諸問題を抽出し、これらの問題に対して浄土教団としての考え方の方向性を明らかにすることである。

研究内容

生命倫理の諸問題は「いのちの始まり」から「いのちの終わり」までの広範囲な生命（いのち）に関する倫理的な諸問題について、浄土教団としての対応の方向性を総合研究するものである。

本調査研究では、調査研究の内容項目を定め。それぞれの項目に担当を決めて情報収集や基礎的考え方を作成

し、研究参加者全員で討議を行いながら調査研究を行った。

（一）浄土宗の生命観
（二）先端医療分野の技術革新等の新しい生命倫理問題の把握
（三）生命倫理問題に関する公的対応の把握
（四）国内他教団、他宗派における生命倫理問題に関する動向の把握
（五）海外における生命倫理問題に関する動向の把握
（六）浄土教団として対応すべき生命倫理問題の抽出
（七）浄土教団としての見解案作成

（一）浄土宗の生命観

浄土宗として生命倫理をどのように考えるかは、浄土宗の生命観にその基本がある。しかしながら宗祖法然上人は「生命とは何か」について見解を残されていない。そこで生命観とは、人間観や身体観、死生観や人生観によって総合的に形作られるものであろうと考え、宗祖の残されたお言葉から生命観を考えることとした。本研究項目は袖山榮輝研究員が担当した。

（二）先端医療分野の技術革新等の新しい生命倫理問題の把握

生殖医療革新やＥＳ細胞による再生医療等先端医療は生命倫理上の問題をもたらしている。また、医療技術の向上に伴って代理母、配偶者死亡後の配偶子の利用、延命治療の拒否などのこれまでは起こりえなかった社会システム上の新たな生命倫理問題をもたらしている。ここでは関連情報を継続的に収集する。本研究項目は今岡達雄研究員が担当した。

（三）生命倫理問題に関する公的対応の把握

生命倫理問題に関しては様々な行政的対応が実施されている。多くの先端的医療に関する生命倫理問題に対しては政府審議会が設けられており、審議過程の情報が公開されている。これら行政的な対応は立法措置として国会で審議されることになる。また、先鋭的な問題に対しては司法的な問題として表面化することも多く見られ

る。ここでは、行政・立法・司法等の公的な対応に関する情報収集を行う。本研究項目は坂上雅翁研究員が担当した。

（四）国内他教団、他宗派における生命倫理問題に関する動向の把握

生命倫理の諸問題は国内の他教団、他宗派にとっても大きな対応すべき課題となっており、様々な活動が行われている。ここでは国内他教団、他宗派における生命倫理問題に関する動向についての情報収集を行う。本研究項目は武田道生研究員、名和清隆研究員が担当した。

（五）海外における生命倫理問題に関する動向の把握

生命倫理は欧米から移入された概念であり、欧米諸国のこの問題に対する歴史は古く、また新規の問題への対応も先進的に行われる傾向がある。また、海外の宗教教団の生命倫理問題に対する対応も把握しておくことが必要である。ここでは、欧米諸国の公的対応、ならびに海外宗教教団の生命倫理問題への対応に関する情報収集を行う。本研究項目は戸松義晴研究員、水谷浩志研究員が担当した。

（六）浄土教団として対応すべき生命倫理問題の抽出

生命倫理の諸問題は広範にわたると共に、問題の焦点が時々刻々と変化していくものである。そこで、当面の問題として検討すべき生命倫理の問題の絞り込みを行った。本研究項目は全研究員の担当で行った。

（七）浄土教団としての見解案作成

対象となる生命倫理の問題に関して浄土教団、あるいは浄土宗教師としての対応の方法について見解案を作成する。本研究項目は全研究員の担当で行った。

作業大綱

本調査研究の研究方法は文献調査を中心に、講師を招いてのヒアリング調査および外部団体によって実施される研究会への参加による情報収集等を行った。見解を作成すべき生命倫理問題の抽出並びに見解作成については該当テーマに対する自由討議を重ね、自由討議の内容を整理して文章化したものを、再度研究担当者全員で討議

した。

・文献調査

先端医療分野の技術革新等の新しい生命倫理問題の把握、生命倫理問題に関する公的対応の把握、国内他教団、他宗派における生命倫理問題に関する動向の把握、海外における生命倫理問題に関する動向の把握の各研究調査項目については、主として文献調査によって情報の収集・把握を行った。また、関連諸団体の運営する公式ウェブサイトには最新の情報が掲載されており、インターネットを利用した情報収集が有効であった。

・ヒアリング調査

関連領域の専門家を招いて最新の動向を把握すると共に、専門家とのディスカッションを行った。

・外部研究会参加

他教団との交流事業の一つである教団付置研究所懇話会の下部組織として「生命倫理・研究部会」があり、国内他教団、他宗派における生命倫理問題に関する動向を把握するために有力な手段となっている。

研究会開催日及び研究内容

▼第1回研究会　平成18年4月24日

本年度の研究の進め方として研究会開催頻度および研究担当を決めた。また、平成18年5月24日（水）に開催予定の教団付置研究所懇話会第3回生命倫理・研究部会について、参加者および発表内容の討議を行った。その他として新聞情報整理を行った。

▼第2回研究会　平成18年5月15日

第一に浄土宗の生命観のとりまとめを行った。また、この結果を教団付置研究所懇話会、第3回生命倫理・研究部会で発表することとした。その他として新聞情報の整理を行った。

▼第3回研究会　平成18年5月22日

前回に引き続き教団付置研究所懇話会第3回生命倫理・研究部会で発表する内容について、「浄土宗の生命観のとりまとめ」を袖山榮輝研究員のドラフトをもとに検討を行った。

▼第4回研究会　平成18年5月29日

主として「尊厳死問題」についての浄土宗の対応について、今岡達雄研究員から問題点の整理が報告され、浄土宗の生命観との対応について討議を行った。また、大阪府立大学教授森岡正博先生の講師招聘（所内講演会）について、日程、内容について検討を行い、著書の輪読を行うこととした。

▼第5回研究会　平成18年6月22日

平成18年7月4日（火）に行われる教団付置研究所懇話会第4回生命倫理・研究部会への参加について検討を行った。また、平成18年7月31日（月）実施の森岡正博先生講演会の実施方法について打ち合わせ、教団付置研究所懇話会生命倫理・研究部会のメンバーを所内講演会に招くことにした。

▼第6回研究会　平成18年7月22日

所内講演会について参加人数、講演形式、ディスカッションの形式、ディスカッション内容、当日役配についての最終打合せを行った。

▼第7回研究会　平成18年7月31日

大阪府立大学教授森岡正博先生を招聘して所内講演会を開催した。参加人員は所内20名、教団付置研究所懇話会生命倫理・研究部会から5研究所6名の参加があった。森岡正博先生は米国生命倫理関連学会に参加され帰国されたばかりであり、米国の最新の生命倫理状況について参考になる話を聞くことが出来た。

▼第8回研究会　平成18年9月25日

平成18年度下半期研究計画を確認した。研究開催日、研究メンバーと担当業務の確認を行った。当調査チームに名和清隆研究員・齋藤知明研究スタッフが加入した。また、下期研究対象テーマとして尊厳死問題を採り上げる事になった。

▼第9回研究会　平成18年10月30日

臓器移植法改正に反対する市民ネットワーク主催の緊急院内集会への参加要請について検討を行った。この結果浄土宗総合研究所としては文書にて声明を述べる（配布する）形で対応することを決定した。平成19年度末に

作成する本調査研究の調査研究報告書の作成方針、並びに平成19年度内に刊行を予定している総研叢書の内容についての検討を行った。

▼第10回研究会　平成19年3月5日

戸松義晴研究員から平成19年2月1日に開催された慶應義塾大学医学部主催・生命倫理講座「着床前診断を考える」について報告があり、着床前診断について自由討議を行った。また、総研叢書について今岡達雄研究員から編集方針の具体例として目次案が示され、これについて討議を行った。

外部研究会への参加

外部研究会への参加活動としては、教団付置研究所懇話会生命倫理・研究部会へ参加している。研究会開催日は左記の通りである。

▼平成18年5月24日

第3回研究部会が本願寺宗務総合庁舎を会場として開催された。16研究所から51名の参加があった。袖山榮輝研究員が「浄土宗の生命観」、今岡達雄研究員が「再生医療の現状」について報告を行った。他に曹洞宗総合研究センター、浄土真宗本願寺派教学伝道研究センター、大本教学研鑽所から各教団の生命観についての発表が行われた。

▼平成18年7月4日

第4回研究部会が曹洞宗檀信徒会館を会場として開催された。16研究所から63名の参加があった。日蓮宗現代宗教研究所、神社本庁教学研究所から「生命観」についての発表が行われた。また東京海洋大学小松美彦教授から「尊厳死問題について・・・宗教者に求めるもの」と題する講演が行われた。

▼平成18年10月16日

大本万祥殿を会場に教団付置研究所懇話会が開催され、生命倫理研究部会の活動が報告された。

▼平成19年3月30日

第5回研究部会が立正佼成会普門館を会場として開催された。20研究所から51名の参加があった。NCC宗教

研究所、世界仏教徒センターから「生命観」についての発表が行われた。また、日本宗教連盟が発表した「臓器移植法改正問題に対する意見書」、衆議院厚生労働委員会で行われた臓器移植に対する日本宗教連盟への参考人意見陳述の内容、日本宗教連盟が提出した「臓器移植と生命倫理に関する調査研究の専門機関設置に関する要望書」の説明が行われた。

文責者　主務　今岡達雄

総合研究　総合研究プロジェクト

現代葬祭仏教

研究目的

当研究班は、現代の葬送儀礼の実態を明らかにすることと新たな葬制の対応を考え、浄土宗の法式・教学に対応した浄土宗的葬祭のあり方を研究している。近年、急激な社会変化のなかで家族葬・身内葬などを始め葬儀に関する実態と意識が著しく多様化している。そこで、檀信徒の葬儀に関する意識を把握するためにアンケート調査を実施し、葬儀の実態と檀信徒の葬儀・戒名に対する意識を分析し、これに対応した葬祭のあり方を探求することが主たる研究目的である。

研究内容

全教区葬祭アンケートの第2次集計分析

東京教区・神奈川教区の集計分析

近畿教区センターの集計分析

全教区・東京神奈川教区・近畿ブロックの三者比較分析
全教区・東京神奈川教区・静岡教区の三者比較分析

作業大綱

平成16年度は、静岡教区の正住職寺院の檀信徒を対象に「お葬式に関するアンケート調査」を実施した（『教化研究』第16号参照）。平成17年度は、各地域による意識の相違を考慮し、浄土宗全教区の正住職寺院の檀信徒を対象に同様のアンケート調査を実施し、第1次集計分析（無効票を含む）を行った（『教化研究』第17号参照）。

平成18年度は、全教区葬祭アンケート第2次集計分析を行った。前年度で行うことが出来なかった有効票による集計分析を行い、これを全教区の数値として他教区と比較分析を行った。大都市圏である東京教区と神奈川教区とをひとつのブロックとして集計分析を行ない、これに対して近畿教化センターを同様にひとつのブロックとして集計分析を行なった。東京神奈川と近畿教化センターとをひとつのブロックとすることは、それぞれの地域差があり問題があると思われるが、全教区の平均値と近畿ブロックと東京神奈川との比較分析を行なった。この分析は総合学術大会で発表し、その内容の一部は『中外日報』に掲載された。その掲載後、報道関係はじめ各研究者の問い合わせが多々あり、このアンケート調査に対する関心の高さが示された。

また、これまでに静岡教区に対して予備調査などを長年にわたり行なってきたので、普通講習会の講師依頼があり、静岡教区・東京神奈川・全教区の比較分析を行ない、葬祭仏教研究班として「静岡教区の葬祭意識の変化」の講演を行った。

研究会

▼アンケートの無効票査定基準の考察
4月17日、5月8日、22日。
▼無効票削除後の回答分析　6月5日。
▼三大都市（東京・神奈川・大阪）と全教区との比較分析
6月19日、7月4日。

▼東京神奈川教区と近畿ブロックと全教区との比較分析
7月21、28日、8月11、25日、9月4日、10月6日。
▼従前の研究報告と今後の研究方針　11月13日。
▼静岡教区と東京神奈川と全教区との比較分析
12月4日、1月19、29日、2月6日。
▼静岡教区普通講習会「静岡教区の葬祭意識の変化」
2月8日。
▼研究成果報告について　3月10、26日。

文責者　主務　西城宗隆

総合研究　総合研究プロジェクト

国際対応

研究目的

本研究班は浄土宗二十一世紀劈頭宣言にある「世界に共生を」の考えに貢献し、かつ法然上人の教えを世界に広く知らしめることを目的としている。

その一環として海外の研究者との意見交換を行い、国際的視点から法然浄土教を問い直し、その成果を浄土宗の聖典翻訳に反映させる作業を行なっている。また同時に、翻訳した聖典を研究所のホームページに掲載し、世界に向けて法然上人の教えを発信し、世界に開かれた浄土教を目指している。

研究内容

平成18年度は、英訳作業として『無量寿経』巻下、

『観経疏』、ならびに『和語燈録』「鎌倉の二位の禅尼へ進するお返事」と「要義問答」の翻訳をおこなった。『無量寿経』巻下は嘱託研究員のKaren Mackが中心となって翻訳をおこない、『観経疏』、ならびに『和語燈録』の英訳にあたっては、欧米における法然浄土教研究の第一人者であるニューヨーク州立大学アルバニー校東洋学科准教授のMark Blum氏を招聘して、1ヶ月のあいだ翻訳に従事していただいた。なお、『和語燈録』「鎌倉の二位の禅尼へ進するお返事」の英訳は、平成17年度に英訳した「九条殿下の北政所へ進するお返事」とともに本誌研究ノートに掲載してあるのでご参照いただきたい。

また、これまでに翻訳した英文の確認作業として『無量寿経』巻下、ならびに『和語燈録』「七箇条起請文」と「念仏大意」の検討を、当研究班の研究スタッフが参加する研究会で積み重ねた。

本年度は、英訳作業に関する研究会に加えて、宗教・医療分野に従事する専門家が討論や調査研究を共同でおこなうプロジェクト「Ojo and Death（往生と死）」の研究会も開催した。この研究会ではタイ仏教のPhra Phaisan Visalo師や、チベット仏教のTsering Palmo師、京都大学のカール・ベッカー教授などにも参加していただいた。なお、「Ojo and Death」研究会に関する詳細な報告は本誌研究ノートに掲載してあるのでご参照いただきたい。

また、平成19年6月28日（木）には浄土宗総合研究所の主催として「Ojo and Death」に関するシンポジウムを開催する予定である。

本年度に参加した国際学会は以下の2つである。まず、平成18年5月12日から16日にかけてイタリアのローマで開催されたThe Interreligious Reflectionon Conversion: Assessing the Realityに戸松義晴が参加した。これはヴァチカンの諸宗教間対話評議会と世界キリスト教協議会が中心となって主催したもので、「回心」をテーマに意見が交換された。

次に、9月29日から10月4日にかけてインドのナグプールで開催されたDr. Ambedkar and the Modern Buddhist Worldに嘱託研究員のJonathan Wattsが参加した。これはインドで新仏教運動を推進したアンベードカル博士が、仏教に改宗してから五十年を迎えたことを記念して開催された。

また、国内での学会参加としては、9月5日から6日にかけて京都で開催された浄土宗総合学術大会においてパネルをもち、戸松義晴をはじめ、嘱託研究員の岩田斎肇・Jonathan Watts、研究スタッフの薊法明・田中敬子・北條竜士・宮坂直樹・Clyde Whitworth、および来日中のMark Blum氏が英語で発表をおこなった。

この他、Jonathan WattsとClyde Whitworth、戸松義晴が中心となって浄土宗総合研究所の英語版ホームページの運営をおこなっている。特にホームページ上に開設されているメッセージボードでは、Clyde Whitworthを中心に常時20人から30人のアメリカ人が毎日、日本時間の午前10時に念仏をおこなっている。

以上が平成18年度の「国際交流」研究班の活動概要であるが、平成19年度に継続しているプロジェクトも多くあり、この報告をご一読いただいた方々のご意見、ご指導をいただいた上で、より良い成果を出せるように努力していく所存である。

作業大綱

①浄土宗の聖典英訳作業

(Karen Mack担当『無量寿経』巻下／Mark Blum担当、柴田泰山・袖山栄輝協力『観経疏』／戸松義晴・Mark Blum担当『和語燈録』)

②英訳した聖典の検討および編集のための研究会

(国際対応研究班で『無量寿経』巻下、『和語燈録』の英訳を検討・編集)

③プロジェクト「Ojo and Death（往生と死）」の研究会

(外部から宗教・医療分野に従事する専門家を招いて研究会を開催)

④国際学会および国内の学会への参加

（イタリアでのThe Interreligious Reflectionon Conversion: Assessing the Reality／インドでのDr. Ambedkar and the Modern Buddhist World／浄土宗総合学術大会にて発表）

⑤英語版ホームページの運営

研究会開催日及び研究内容

平成18年

4月11日　『和語燈録』「七箇条起請文」の英訳検討

4月25日　『無量寿経』巻下の英訳検討

5月9日　『和語燈録』「七箇条起請文」「念仏大意」の英訳検討

5月16日　『和語燈録』「七箇条起請文」の英訳検討と読み合わせ

5月23日　『和語燈録』「七箇条起請文」の英訳検討と読み合わせ

5月30日　『無量寿経』巻下の英訳検討

6月6日　『和語燈録』「七箇条起請文」の英訳検討と読み合わせ

6月13日　『和語燈録』「七箇条起請文」の英訳検討と読み合わせ

6月20日　『和語燈録』「七箇条起請文」「念仏大意」の英訳検討

6月27日　『無量寿経』巻下の英訳検討

7月4日　『和語燈録』「念仏大意」の英訳検討

7月11日　『和語燈録』「念仏大意」の英訳検討

7月18日　『和語燈録』「念仏大意」の英訳検討

7月25日　『無量寿経』巻下の英訳検討

8月29日　総合学術大会発表について

9月12日　『和語燈録』「念仏大意」の英訳検討

9月19日　『和語燈録』「念仏大意」の英訳検討

9月26日　『無量寿経』巻下の英訳検討

10月3日　『和語燈録』「念仏大意」の英訳検討

10月10日　『和語燈録』「念仏大意」の英訳検討

10月25日　『無量寿経』巻下の英訳検討

10月30日　プロジェクト「OjoandDeath（往生と死）」の

研究討論会

10月31日　プロジェクト「Ojo and Death（往生と死）」の研究討論会

11月21日　『和語燈録』「念仏大意」の英訳検討

11月30日　研究会の経過報告と今後の計画について

12月14日　プロジェクト「Ojo and Death（往生と死）」の研究討論会

平成19年

1月16日　『和語燈録』「念仏大意」の英訳検討

1月23日　『無量寿経』巻下の英訳検討

2月13日　『和語燈録』「念仏大意」の英訳検討

2月21日　『無量寿経』巻下の英訳検討

2月22日　プロジェクト「Ojo and Death（往生と死）」の研究会

3月9日　プロジェクト「Ojo and Death（往生と死）」のシンポジウム準備会

3月27日　『無量寿経』巻下の英訳検討

また、Mark Blum氏を招聘しての集中研究会開催日は以下のとおりである。

平成18年8月1日～9月1日

『観経疏』、ならびに『和語燈録』「鎌倉の二位の禅尼へ進するお返事」「要義問答」の翻訳

文責者　主務　戸松義晴

総合研究　総合研究プロジェクト

浄土宗近現代史の総合的研究

研究目的

浄土宗の近現代史を客観的に明らかにすることを目的に、本年度より活動を開始した。初年度の目的は、浄土宗近現代史研究の方向性を模索することにある。

研究内容

本年度は研究初年度であるため研究班員の共通理解を獲得すること、資料の収集・整理・入力などを中心に研究活動を行った。また近代以降の浄土宗史・仏教史に造詣の深い先生方よりご講義を賜った。

作業大綱

研究班内での共通理解を得るために、近代以降の浄土宗史・仏教史に造詣の深い先生方　増上法主成田有恒台下、大正大学教授宇高良哲先生、大正大学助教授鷲見定信先生、京都文教学園学園長伊藤唯真先生、明治大学名誉教授圭室文雄先生、より講義を賜った。

具体的な研究テーマについて研究員相互の意見交換を行った。

戦前のものを中心に「宗綱宗規」を収集するとともに、それらの電子化に向けて作業を開始した。

重要な資料の一つである『浄土教報』について、浄土宗総合研究所所蔵のマイクロフィルムよりまだ電子化及

び紙焼きされていない昭和期分について、電子化・紙焼きすることを決定した。現在、協力会社によって作業中である。

研究会開催日及び研究内容

第1回研究会　平成18年4月3日
第2回研究会　平成18年5月1日
第3回研究会　平成18年6月5日　講師：成田有恒台下
第4回研究会　平成18年6月12日　講師：宇高良哲先生
第5回研究会　平成18年7月10日
第6回研究会　平成18年7月31日
第7回研究会　平成18年9月28日　講師：鷲見定信先生
第8回研究会　平成18年11月6日
第9回研究会　平成18年12月11日
第10回研究会　平成19年1月15日　講師：伊藤唯真先生
第11回研究会　平成19年1月29日
第12回研究会　平成19年3月12日　講師：圭室文雄先生

文責者　主務　大蔵健司

基礎研究　教学的研究プロジェクト

浄土学研究の基礎的整理

研究目的

本研究会は近年の浄土学の研究動向を整理し、今現在、浄土学がどのような研究を行う必要があるかということの解明を目的とするものである。この様な作業は極めて基礎的であり、これ自体に発展性があるものではないか

もしれないが、この研究動向の整理によって浄土学の今を再確認できるものと考え、それぞれの研究成果の整理を行っている。

研究内容

①研究動向の整理として、中国・新羅・インドに関する研究を収集し整理する。

②聖冏『釈浄土二蔵義』の書き下しを作成する。

作業大綱

①研究動向の整理作業では、かねてから行われてきた論文目録の作成ではなく、各論文の特色や他の研究に与えた影響等に留意し、各研究を評価する形で整理を行った。（本誌研究ノートに掲載）この作業は研究会では行わず、基本的には研究スタッフが個別に整理を進める形で行っている。

②聖冏『釈浄土二蔵義』の書き下し作成については、近世における浄土宗学研究について、近世の檀林教学の基礎として広く学ばれてきたとされる聖冏『釈浄土二蔵義』をとりあげ、研究会を開いて輪読し、書き下しの作成と、同時に漢文のテキストデータ作成を行った。これらの作業は現在までに第一巻の書き下しと出典の調査を終了した。

研究会開催日及び研究内容

今年度開催された研究会は以下の通りである。

平成18年

5月12日　5月31日　6月8日　6月14日　6月28日

7月12日　10月4日　10月25日　11月8日　11月22日

12月6日　12月20日

平成19年

1月10日　1月24日　2月21日　2月28日　3月27日

いずれも『頌義』の書き下し作成を主に行った。

文責者　主務　柴田泰山

近代の勤行の音声

研究目的

浄土宗法要集に所収されている勤行（六時礼讃を含む）の音声は、かつて東西の法式指導者が討議の末、最大公約数的なものとして統一した。大正から昭和にかけては、各地に独自の旋律で唱えられる音声が存在した。本研究では、各地に伝承されていた音声を探り、音源を保存し、いかなる過程で現行の音声にたどり着いたのか探求するものである。

研究内容

各地に伝承されている音声の取材を軸に、再現できるものに関しては新たに音源として保存していく。収集された資料を分析する研究会を随時開催し、現行の音声と比較検討する。19年度末に公開講座を催し、研究成果の発表としたい。

作業大綱

①資料収集（宗報等による広報活動、資料提供者への取材）
②研究会開催（比較検討、音源の保存、講師招聘）
③公開講座の開催

研究会開催日及び研究内容

第1回　平成18年4月17日
第2回　　6月12日

第3回　8月7日
第4回　9月14日
第5回　10月30日
第6回　12月15日
第7回　平成19年1月29日
第8回　3月2日
第9回　3月13日

文責者　主務　坂上典翁

基礎研究　布教的研究プロジェクト

現代布教研究

研究目的

「現代における布教方法の模索」

現代における布教については様々な工夫がなされているが、従来の布教方法を再確認し、より効果的、且つ能率的に聴者に信受して頂く為の方策を練り、具体的な形で資料を提供し、各寺院での布教に活用して頂く。

研究内容

当研究班では、布教効果を高めるため視覚的布教資料として「パネルシアター」を活用したパネル法話「法然上人御一代記」の作成と、一般書籍（童話・詩・絵本など）の布教利用検討を行う。また、化他五重勧誡資料の整理と伝燈分についての調査を行う。

研究テーマを以下に記す。

一、化他五重勧誡録の研究
二、視覚的布教資料の研究（パネルシアターを活用した布教法）
三、一般書籍の布教利用について
四、化他五重相伝勧誡における讃題と和歌・道詠の資料整理

作業大綱

・基本的には毎週金曜日に研究会を行っている。
・初年度は資料収集・調査・検討を中心に進めた。

▼第1回現代布教班勉強会　平成18年6月27日（火）
「法然上人御一代記のパネルシアター作成に向けて」
（第1回）　講師：笹脇昌恵上人
▼第358回教化高等講習会講師出向（群馬教区担当）
平成18年10月3・4日（火・水）
「視覚効果を使った布教法」（後藤・宮入・八木）
▼第2回現代布教班勉強会　平成18年10月5日（木）
「法然上人御一代記のパネルシアター作成に向けて」
（第2回）　講師：笹脇昌恵上人
▼第3回現代布教班勉強会　平成18年12月12日（火）
「法然上人御一代記のパネルシアター作成に向けて」
（第3回）　講師：笹脇昌恵上人
▼住蓮・安楽上人の遺跡調査／近江八幡市と守山市・閻魔堂他（佐藤・八木）平成18年12月14・15日（木・金）
▼公開研修会「五重相伝を学ぶ―結縁五重開筵を目指して―」（京浜浄青主催・神奈川浄青後援）に参加（八木・宮入）　平成19年2月16日（金）場所：大本山光明寺　講師：柴田哲彦上人
▼第4回現代布教班勉強会　平成19年3月6日（金）
「法然上人御一代記のパネルシアター作成に向けて」
（第4回）　講師：笹脇昌恵上人
▼岩手教区普通講習会講師出向（後藤・八木）
平成19年3月15日（木）
「視覚効果を利用した布教法」

研究会開催日及び研究内容

平成18年

4月14日（木）輪読（5）（吉岡呵成『點睛録』／今年度研究内容について）
4月21日（金）輪読（6）（吉岡呵成『點睛録』）
5月12日（金）輪読（7）（的門『信法要訣辨釈』）
5月19日（金）輪読（8）（的門『信法要訣辨釈』）
5月31日（金）輪読（9）（的門『信法要訣辨釈』）
6月9日（金）輪読（10）（的門『信法要訣辨釈』）
7月7日（金）輪読（11）（的門『信法要訣辨釈』）
7月21日（金）輪読（12）（的門『信法要訣辨釈』）
7月28日（金）輪読（13）（的門『信法要訣辨釈』）
8月7日（月）輪読（14）（的門『信法要訣辨釈』）
8月25日（金）輪読（15）（的門『信法要訣辨釈』）
9月1日（金）学術大会発表について
9月26日（金）視覚効果を使った布教法について
10月2日（月）視覚効果を使った布教法について
10月13日（金）輪読（16）（的門『信法要訣辨釈』）
10月25日（水）輪読（17）（岸上恢嶺『説教帷中策』）
10月30日（月）輪読（18）（岸上恢嶺『説教帷中策』）
11月13日（月）輪読（19）（岸上恢嶺『説教帷中策』）
11月29日（水）輪読（20）（岸上恢嶺『説教帷中策』）
12月5日（火）パネルシアター法話原画検討作成
12月8日（金）輪読（21）（岸上恢嶺『説教帷中策』）

平成19年

1月16日（火）輪読（22）（岸上恢嶺『説教帷中策』）
1月26日（金）輪読（23）（岸上恢嶺『説教帷中策』）
2月2日（金）輪読（24）（岸上恢嶺『説教帷中策』）
2月9日（金）輪読（25）（岸上恢嶺『説教帷中策』）
2月15日（金）輪読（26）（岸上恢嶺『説教帷中策』）
2月23日（金）輪読（27）（立道『眞葛伝語』）
2月28日（水）パネルシアター法話の検討
3月9日（金）輪読（28）（立道『眞葛伝語』）
3月18日（金）輪読（29）（立道『眞葛伝語』）
3月30日（金）輪読（30）（立道『眞葛伝語』）

文責者　主務／専任研究員　佐藤晴輝

＊『教化研究』17号にて報告しました『無量寿経』パネル法話のイラストを希望者にCD―ROMの形でご提供致します。浄土宗総合研究所にご連絡ください。

特別業務　特別プロジェクト

善本叢書

研究目的

浄土宗にはどれだけ貴重な聖教類が残されているのだろうか。単純素朴な疑問ながら、これにきちんと回答するのはむずかしい。これまで浄土宗聖教の全面的調査はあまり行われてこなかったからである。そのためであろうか、史料集の出版も少なく、天台宗や浄土真宗では継続的になされているのとは対照的である。

本班では、そのような状況を少しでも打開することを意識して、何らかの有意義な史料集を出版していくことを目的としている。そして前回までの『教化研究』で述べてきたとおり、『黒谷上人語灯録』写本の写真版を刊行していくこととなった。法然上人の語録集として『黒谷上人語灯録』が重要なことは、あらためて言うまでもない。法然の思想研究には必要欠くべからざる基礎史料であり、『昭和新修法然上人全集』も多くの語録をここから採取している。ところがまとまった形での出版はこれまでなかった。そこで各所に所蔵される写本を調査撮影して出版していくことにした。写真版で出版するのは

研究史料として提供するためであり、また万一、災害や不慮の事態などで史料が失われることがあっても、少なくとも写真だけは残ることになる。いろいろな意味で意義ある事業になるであろう。

研究内容

前年度までに数箇所の撮影が終わっており、残りもあとわずかになってきた。平成18年度は安土浄厳院の『漢語灯録』を撮影した。これは以前から存在が知られている有名なもので、翻刻もなされている。『漢語灯録』巻七、一冊の零本で、内容は『逆修説法』の前半部にあたる。奥書には「永享二庚戌年四月廿五日、於金勝寺谷草庵書写之畢、南無阿弥陀仏後見一反、右筆法印隆堯六十二」とあり、室町時代の永享2年（1430）に隆堯が書写したものである。

『黒谷上人語灯録』の近世以前の写本はきわめて少ない。最古のものは安居院西法寺本であり、奥書はないが筆跡から鎌倉末期とされている。その次に古いのは河内長野市金剛寺より発見されたもので正平6年（1351）の写本である。そしてその次がこの浄厳院本である。西法寺本と金剛寺本は『和語灯録』であるから、『漢語灯録』のみに限れば浄厳院本が最古写本ということになる。

実際に原本を拝見すると隆堯の見事な筆跡には心打たれる思いがする。謹厳に書写された文字には迫力さえ感じるものがある。保存状態も良好で文字も全体にわたりほぼ判読できる。送り仮名は墨色がやや異なるが、別筆というほどのものではなく墨を変えたのであろう。全体が隆堯自筆とみてよいだろう。巻末には隆堯奥書のほか、江戸時代に忍澂が本書を寄附した旨の識語が書いてある。これもまた忍澂筆跡として注目できるものである。浄土宗にはこのような貴重なものが残されているのだな、ということをあらためて実感させられた。まことに存在感のある史料であった。

調査日および検討内容

浄厳院本は現在、滋賀県立安土城考古博物館に寄託保

管されている。まず浄厳院ご住職の許可をいただき、ついで考古博物館に撮影依頼をした。幸いにも当方の趣旨をご理解いただき、調査と撮影を許可していただいた。そして平成19年3月に撮影を実施し、無事に終了した。

ここ4年ほどのあいだ何箇所かの撮影を実施してきたが、幸いにも各所蔵者から許可をいただいてきている。本班の仕事は所蔵者のご理解をえてはじめて成り立つものなので、あらためて感謝申し上げたい。所蔵者への打診から撮影完了までの段取りには、かなりの時間と手間がかかっている。撮影当日よりも、そこまで至る準備に労力がかかっている。しかし必要な事業であると確信するからこそ、このような労力をわざわざかけて行なっているので、関係各方面のご理解とご協力をいただければ幸いである。

主務　善裕昭

特別業務　大遠忌関連プロジェクト

法然上人二十五霊場研究

研究目的

第一番誕生寺から第二十五番知恩院にいたる法然上人二十五霊場(本霊場)は霊沢等によって宝暦年間(1751～63)に巡拝が始められ、『圓光大師御遺跡廿五箇所案内記』(霊沢、明和3年(1766)刊。以下『案内記』)に25の札所として選定され確定された。本霊場への巡拝は現在に至るまでさかんに行われる一方、日本各地には

本霊場の写し霊場として法然上人の二十五霊場（以下、写し霊場という場合は法然上人二十五霊場のものを指す）が数多く設立されてきている（例外として大阪の「円光大師廿五処廻」がある。「円光大師廿五処廻」は『案内記』に先立つ延享4年（1747）以前に成立しており、『案内記』成立後、逆に写し霊場化したことが、山本博子氏によって明らかにされている）。明治以後の写し霊場設立時期を見ると、大正初期（七百年大遠忌）、大正末から昭和初年（開宗七百五十年）、昭和8年（法然上人生誕八百年）、近年では開宗八百年など、浄土宗の大イベントと関連して設立されたものが目につく。これらの写し霊場には現在でも巡拝されているものがある一方、すでに存在が忘れられてしまい当該の霊場寺院にすら霊場としての記録や痕跡がないものもある。また設立の時期も江戸時代から昭和49年ごろまでと幅広く、個別の霊場によってその設立時期、規模、設立者の地位、活動状況の遷移は大きく異なっている。

いずれにしても各地に写し霊場を設置することによって法然上人を賛仰し念仏信仰の弘通に貢献してきたことには違いはなく、現在も活動しているものはもちろんのこと、すでに霊場としての機能を失ってしまったものであっても先人の法然上人賛仰の貴重な痕跡である。

本研究では、すでに霊場としての機能を失ってしまったものも含めたこれらの各種の法然上人の写し霊場の歴史と現況を調査紹介し、もって大遠忌に向けて法然上人への迎慕喚起の一翼を担おうとするものである。

研究内容

各地に設置された写し霊場の現況を調査報告するために、次のような手順で研究を実施している。

①調査対象霊場の選定
②文献などに基づく事前調査
③実地調査
④調査結果の検討
⑤報告・紹介

以上の手順を繰返すことになる。霊場によってはすで

に存在自体が忘れられてしまい資料もほとんど残っておらず、霊場寺院自体にもなんらの記録も残されていない場合もある。そのため実地調査で成果をあげるためには①と②が重要になる。①調査対象霊場の選定は、本プロジェクト発足前の平成15年度に浄土宗総合研究所から各教区教務所宛におこなった写し霊場所在確認のアンケートへの回答を基礎データとし、更に霊場研究者などからの情報に基づいた。さらに17年度には教務所宛アンケートに基づいて、個々の霊場寺院に対して霊場の現況を確認するためのアンケートを実施した（『教化研究』第17号参照）。これらによって得た情報に基づいて調査対象霊場を選定し、個別霊場の調査を実施している。

作業大綱

平成18年度には次の4教区に設置された五つの霊場の調査を完了した。以下にその概要を示す。

（イ）奈良教区：別時念仏道場大和二十五霊場、吉野二十五霊場（17年度からの継続）

（ロ）佐賀教区：肥前国宗祖大師二十五霊場（17年度からの継続）

（ハ）福岡教区：明照大師二十五霊場

（ニ）伊賀教区：伊賀国廿五霊場

（イ）奈良教区

（一）別時念仏道場大和二十五霊場（以下、大和二十五霊場）は奈良市から吉野郡にわたる奈良県のほぼ全域に霊場寺院を置く。本霊場寺院のうち奈良県に設置された3ヵ寺（九番当麻奥院、十番法然寺、十一番東大寺指図堂）を含む。霊場の設置は昭和8年。本霊場寺院以外の22の霊場寺院には、共通の形式の標石と朱印がある。標石の寄進者は判明している。また『元祖圓光大師別時念佛道場大和二十五霊場巡拝しほり』という冊子が刊行されている（昭和8年1月刊）。この冊子によって霊場寺院すべての所在が確認できる。写し霊場を設置する場合、本霊場から何らかの事物を写すのであるが（たとえばお砂）、この霊場の場合は物品を写したのではなく、霊場寺院に御詠歌を配当することで写し霊場としたよう

である（ただし御詠歌額は作られていない）。なお、本霊場寺院は本霊場の霊場番号、御詠歌、標石、朱印がそのまま大和二十五霊場のものとして流用されたようである。かつて奈良教区の浄土宗青年会有志によって巡拝されたこともあるようだが、現在では大和二十五霊場として巡拝されることはないようである。霊場寺院に置かれた標石が霊場であったことを示す痕跡となっている。

（二）吉野二十五霊場は吉野川沿いを中心として吉野郡に設置されている。霊場名は吉野郡に設置されているので仮に「吉野二十五霊場」と呼び慣わされているが、正式名称は不明である。また設置の年代も不明である。25の霊場寺院の内、14ヵ寺が判明している。そのうち大和二十五霊場と重複する霊場寺院が2ヵ寺ある。この霊場も本霊場から物品を写した形跡は無く、霊場番号と対応する御詠歌が写され、それをもって霊場としているようである。霊場寺院には共通した形式の御詠歌額がある。額の向って右側に「圓光大師二十五霊場寫」と墨書されている。霊場寺院への聞き取り調査では、吉野二十五霊場としての巡拝はなされていないようである。

なお、吉野郡下市町に設置された大和二十五霊場の霊場寺院に「圓光大師廿五靈場寫」と記された御詠歌額（霊場番号は第一番）が現存する。霊場番号は大和二十五霊場のものとは異なり、御詠歌額の形式も吉野二十五霊場のものと異なっている。従ってこの2霊場とは別の霊場の霊場寺院だと考えられるが、同形式の御詠歌額の存在は他に確認できていない。霊場名、設置年代など不詳である。

（ロ）佐賀教区

肥前国宗祖大師二十五霊場（以下、肥前二十五霊場）は佐賀県鹿島市を中心とし、佐賀県北部の伊万里市にまで霊場寺院が設置されている。なお25の霊場寺院のうち2ヵ寺は長崎県佐世保市に設置されている。各霊場には同一形式の御詠歌額が納められている。この御詠歌額には霊場名として「明照大師二十五霊場」と墨書され、霊場番号と対応する本霊場の御詠歌が記されている。霊場

の設立は大正2年。アンケート調査によると大正2年9月21日設立との伝承がある。御詠歌額の裏に「大正二年7月總本山知恩院贈與」（第一番札所）と墨書されている。併せて「華頂山印信」と刻まれた印が押された御詠歌額もある。大正元年（1912）は法然上人七百年大遠忌であり、前年明治44年に明照大師号が加諡されている。この時期に併せて設立されたようである。現在では霊場として巡拝されることはないようである（アンケートおよび実地調査の時点）。

（ハ）福岡教区

明照大師二十五霊場は福岡県粕屋郡および福岡市（福岡教区粕屋組）を中心として設置されている。教務所宛アンケートでは1ヵ寺のみが確認されていたが、実地調査のあと、粕谷組寺院へアンケート調査を行ったところ、7ヵ寺の霊場寺院が判明している。各霊場には共通した形式の御詠歌額がある。御詠歌額には霊場名として「明照大師二十五霊場」、霊場番号、対応する本霊場の御詠歌が記載されている。御詠歌額以外に霊場であることを示すものはなく、御詠歌を配当することで写し霊場としたようである。設立年代、設立者などは不明。霊場名に明照大師を用いていることから、法然上人七百年大遠忌以後の設立である。現在では霊場として巡拝されることはないようである。

（ニ）伊賀教区

伊賀国廿五霊場は、大和街道沿いに三重県上野市および阿山郡にわたり設置されている。今回は7ヶ寺を調査した。設立年代は古く、調査した1寺院に残る御詠歌額には、天明4年（1784）の年号と、発起人念佛寺十一世相誉の名が墨書されている。おそらくは霊場設置当初、同一形式の御詠歌額が全霊場寺院にあったものと思われる。額には霊場番号に対応する本霊場の御詠歌が記されている。また、元治2年（1865）には木版の小冊子『伊賀国二拾五ヶ所巡拝記』が刊行されており、少部数が現存している。

一部霊場寺院には標石および御詠歌額がある。現在でも寺庭婦人、吉水講等により巡拝が行われている。昭和57年には霊場紹介の冊子（『伊賀二十五霊場―教区内49か寺院紹介』）が刊行されている。

研究会開催日及び研究内容

本プロジェクトは京都分室と関東の研究員との合同の研究班である。京都分室のメンバーによる調査の打ち合わせ、実地調査などの研究会は計14回実施。関東のメンバーによる実地調査と東西のメンバーの打ち合わせを含めると20回以上に上る。詳細は煩瑣になるので詳略する。

文責者　主務　齊藤舜健

特別業務　大遠忌関連プロジェクト

浄土宗大辞典

研究目的・研究内容

昭和49年、浄土宗大辞典編纂委員会編『浄土宗大辞典』（以下、『大辞典』と記す）初版第一巻が発行されて以来、およそ30年が経過した（昭和51年・第二巻発行、昭和55年・第三巻発行、昭和57年・第四巻別巻発行）。その後、浄土宗学・仏教学・史学をはじめとする学問研究は長足の進展を示し、あるいは、宗宝や各種文化財の指定（解除も含め）、新出資料の発見、市町村合併に伴う住居表示の変更など、『大辞典』記載事項に改訂・増補を望む声は日増しに高まり、かつ、多岐に及んでいる。本プロ

ジェクトは、それら多方面からの声を踏まえ、『新纂浄土宗大辞典』（以下、『新纂大辞典』と記す）の編集・発刊を目指している。無論、現今の出版を取り巻く環境、頒布・販売・検索の便宜などを鑑み、『新纂大辞典』の電子化も視野に入れて作業を進めていることは言うまでもない。『新纂大辞典』の発刊は、一層の教学振興を促し、布教施策の一助となるであろう。

本研究班は、平成16年4月1日に組織された『新纂浄土宗大辞典』編纂委員会（委員長・石上善応、副委員長・伊藤唯真）の指導を仰ぎ、当プロジェクト研究員がそのまま『同』編纂実行委員会（実行委員長・林田康順、副委員長・安達俊英）として宗務当局からの委嘱を受けて営為編集作業を進めている。

作業大綱

本年度の作業大綱は概ね以下の通りである。

①採用項目の選定作業―『大辞典』全項目（約6500項目）をその内容に応じて分類し、ファイリングした。さらに、担当毎に各種辞典・基本典籍等から新規採用候補の項目をピックアップし、それを全体会で精査・検討の上、約2500項目を選定してファイリングした。これによって『新纂大辞典』採用項目の選定作業をほぼ完了した。ただし、近代人名・近代宗史・近代書名の選定作業は引き続き行っている。

②執筆依頼（第2期）前の基礎作業―①の作業を経た総計約9000項目を他の関連項目などと照らし合わせて原稿の分量を決定し、第2期依頼分である約1600項目の執筆者選定を行った。

③『執筆者用見本版』『執筆要綱（第二版）』の刊行―執筆者に『新纂大辞典』のイメージを明瞭につかんでいただきたく、平成19年1月、第1期分の校了原稿をもとに『執筆者用見本版』（B5判、32頁）を作成した。図版の扱いなど未確定な要素も残されているが、『見本版』には各分野からまんべんなく、およそ100項目の見本原稿と分野毎の項目一覧を掲載した。また、同じく平成19年1月、第1期分の執筆依頼に合わせて

作成した『執筆要綱』を大幅に増補改訂して『執筆要綱（第二版）』（A5判、36頁）を刊行した。

④執筆依頼（第2期）・執筆者説明会―平成19年1月15日開催の浄土宗大辞典編纂委員会において、①から③の作業経過を報告、その承認を受けた上で、同月末に約190名の執筆者に向けて、第2期分約1600項目の執筆依頼を発送、2月から3月にかけて東京と京都で計3回の執筆者説明会を行った。その後、3回にわたる執筆者説明会の概要と質疑応答の要旨をまとめて全執筆者宛に郵送した。

以上が本年度の作業大綱である。

いよいよ来年度から本格的な編集作業へと移行する。現在、文化局職員も交え、第2期分の原稿（平成19年5月末日締切）到着に合わせ、万全の編集体制を整えるべく調整中である。あわせて、6月と12月に予定している第3・4期執筆依頼の準備も各担当毎に進めている。特に第3期以降は、順次、近代以降の項目も依頼する予定であり、項目選定には一層の慎重を期している。

研究会開催日

原則として毎週月曜日に全体会を設定し、本年度は36回開催した。なお分野別担当者毎、編集担当班等の個別研究会は必要に応じて随時行われている。

総合研究所長・石上善応研究代表以下、平成18年度の本プロジェクト研究スタッフの構成とその担当分野は巻末の一覧表の通りである。

また、本プロジェクトは膨大なデータをより効率的に処理する必要があり、コンピューターによる高度な編集技術が要求されることから、発足当初から大蔵健司専任研究員をチーフとする編集班との共同プロジェクトとし、データの作成・保存などの情報処理作業を進めているので、重複するがその構成も付記しておく。

おわりに―お願いにかえて―

以上、私たち「『新纂浄土宗大辞典』編集プロジェク

ト」研究スタッフは、かつて『大辞典』刊行にかかわられた編纂委員の先生方やご執筆された先生方をはじめとする実に膨大な先学諸賢のご尽力に常に敬意をはらい、また、『新纂浄土宗大辞典』編纂委員会の先生方の指導を仰ぎつつ、『新纂大辞典』刊行に向けた編集作業を営為進めていく所存である。

なお、その際、各項目に記載される内容の確認はもとより、各寺院の什物・諸大徳の写真などの図版掲載許可や撮影依頼のため、直接・間接に、各スタッフや文化局職員が書面や電話を通じて各寺院宛に連絡をとらせていただくことが多くなると思われる。本報告をご一読いただいた大方の諸賢には、本プロジェクトへのご理解をいただき、広くご協力を賜れるよう伏してお願い申し上げる次第である。あわせて当プロジェクトへのご指導・ご鞭撻をお願い申し上げ、報告にかえさせていただく。

合掌

文責者　主務　林田康順

特別業務　大遠忌関連プロジェクト

浄土三部経

研究目的

本研究プロジェクトは本宗所依の経典である浄土三部経の現代語訳化を通じて教師各位における布教教化の一助とし、さらには檀信徒各位、一般市民における浄土教理解を促すことを目的としている。

浄土三部経については、これまでにも団体あるいは個

人による現代語訳が出版されているが、本プロジェクトは宗祖法然上人八百年大御遠忌記念事業の一つ「浄土宗基本典籍の現代語訳化」に位置付けられている。当然のことながら本宗の教学に沿った解釈の提示が求められる。なお本研究の最終成果については、三部経すべての現代語訳と訳注の刊行という御遠忌事業として示される予定である。

研究内容

本研究会は平成14年度に立ち上がり、試訳というべき段階ではあるけれども、これまでに研究ノートとして『阿弥陀経』の現代語訳と訳注（本誌第14号）、『無量寿経』上巻の現代語訳（本誌第15号）、『無量寿経』下巻の現代語訳（本誌第16号）、『観無量寿経』の第三観までの現代語訳（本誌第17号）を発表してきた。

現代語訳化にあたっては抄訳という選択肢もあったであろうが、本研究会では全文全訳を試みている。本年度は『観無量寿経』の第四観から第十三観までの現代語訳化を試み、本号の研究ノートとして掲載した。

とはいえ実際のところ、本年度の研究成果は17年度からの継続してきたものであり、第十観にさしかかったところまでの第一次訳についてはすでに17年度中に終了している。本年度は第一次訳の見直しと推敲、十観以降十三観まで第一次訳作成及び見直しと推敲作業を行った。

作業大綱

現代語訳化にあたっての底本は『浄土宗聖典』第一巻収載の「浄土三部経訓読書き下し文」と定められている。経文解釈については高祖善導大師の『観経疏』を最大限尊重しつつ、観徹の『三部経合讃』、義山の『観無量寿経随聞講録』を常に参照した。また必要に応じて香月院深励の『観無量寿経講義』や先行現代語訳にも目を通し、本宗以外の解釈についても把握に努めた。

現代語訳には読みやすく分かりやすい文章であることが求められるが、その内容については、前号でも報告した通り、書き下し文における訓点、送り仮名に託された

意図と善導大師の解釈とを照合させたものでなければならない。

第一次訳の見直し作業は、まずは『観経』の原文と書き下し文を繰り返し精読し、『観経疏』を中心に諸注を参照しながら経典内容の理解に努めた。その上で第一次訳に改訂、推敲を加え、第二次訳として整えていった。

この作業には主務以下の全研究員があたり、三部経英訳研究に関わる国際対応研究班の佐藤堅正研究員、常勤のマック・カレン研究員にもオブザーバーとして参加していただいた。

『観経』は深い宗教体験に基づくであろう記述が続く大変難解な経典であり、私どものような観想経験を成し得ない者たちが果たして訳してよいものやらはなはだ疑問ではあるけれども、次項の【研究会開催日と研究内容】をご参照いただければお分かりのとおり、第八観の見直しに計八回、第九観に計4回の研究会を費やした。これは無量寿仏と諸仏との関係、真仏と観想対象との関係、そこに関わる行者の心象について慎重に理解しようとしたためである。

開催した研究会の多くは午前9時半から午後6時過ぎまで長時間に渡り議論を重ねてきてはいるものの、今回発表する研究ノートについて、ただただご批判を請うばかりである。

なお、これまで発表した現代語訳はいずれも、ここでいう第二次訳に当たるものである。

研究会開催日と研究内容

平成18年度、当研究会の開催は日別にして計40回であった。

月毎の内訳は4月3回、5月5回、6月4回、7月2回、9月2回、10月5回、11月4回、12月3回、1月4回、2月4回、3月4回。一々の開催日は煩瑣になるので省略するが、一々の研究内容は以下の通りである。

第1回　第二観までの推敲
第2～3回　第四観の見直しと推敲
第4～5回　今後の研究方針の検討

第6～7回　第四観の見直しと推敲
第8回　第五観の見直しと推敲
第9回　第六、七観の見直しと推敲
第10～12回　第七観の見直しと推敲
第13～20回　第八観の見直しと推敲
第21回　第十観の翻訳
第22回　第九観の見直しと推敲
第23回　第十一観の翻訳
第24回　第十二観の翻訳
第25回　第九観の見直しと推敲
第26回　第十三観の翻訳
第27～28回　第九観の見直しと推敲
第29回　第十三観及び上品上生の翻訳
第30回　第九～十観の見直しと推敲
第31～32回　第十観の見直しと推敲
第33回　第十一観の見直しと推敲
第34～35回　第十二観の見直しと推敲
第36回　第十三観の見直しと推敲

第37～40回　『教化研究』研究ノート提出原稿の最終見直し及び推敲作業

文責者　主務　袖山榮輝

四十八巻伝

研究目的

法然上人の八百年遠忌もまだ先かと思っていると、もう数年後になってきた。あらためて時のたつのは早いものだと実感する。浄土宗では遠忌を前にして、法然の生涯を勉強しようという気運がこれから高まってくることだろう。そのようなことを考えて、わかりやすい現代語訳を提供することを目的として本班は組織された。

数多くある法然の伝記のなか、『四十八巻伝』は諸伝を集大成した位置にある。浄土宗においては江戸時代以降、法然伝の標準として広く読まれてきた。現在の浄土宗でも、法然の生涯を説明する場合、『四十八巻伝』にのっとって話すことが多いと思う。一方、鎌倉時代の古文を読む労力は小さいものではない。正確に読んだ上で話すことのむずかしさは誰しもが経験されていると思う。その助力ともなるように、わかりやすい現代語訳を提供できればと考えて本班のスタッフは努力している。

研究内容

研究内容についてはこれまでの報告で述べてきたとおりであり、大きな変更はない。担当者が下訳を作成し、それをスタッフ全員で検討・修正してゆき完成訳に仕上げていっている。この作業手順は今後もそう変わることはないだろう。そして大事なことは、この単調な作業を根気よく継続することである。作業が固定化すると、と

もすれば面白味がなくなって飽きてしまう。しかし、何も創造的な仕事のみが価値あるものではない。単調ではあってもねばり強く継続される中から生まれてくる成果には、長期にわたり色褪せない値打があるはずである。

これまでにも記してきたとおり、『四十八巻伝』の現代語訳にはいくつかのものがあり、本班で用いているのは、早田哲雄『昭和更編校注勅修法然上人御伝全講』全十巻である。これは『四十八巻伝』のはじめての現代語訳でありながら完成度は大変高い。古文の正確な読解にまず驚かされるし、仏教語についてもおおむね十分な理解がなされており、注も充実している。

ただ、文体がやや古くて一時代前の感があり、必ずしもすっきりした訳文ではないので、そこに注意しながら、より簡明でわかりやすく、すっきりした形の訳文にしていくよう心がけている。

研究開催日および検討内容

メンバー全員が集まるのはなかなか難しいが、それでも一月に2回のペースで研究会を開いてきている。場所は資料や文献が揃っており、交通の便もよい知恩院浄土宗学研究所をお借りしている。平成18年度の研究会開催日は次のとおりであった。

平成18年

4月10日（金）　4月24日（月）　5月2日（火）
5月15日（月）　6月8日（木）　6月9日（金）
6月26日（月）　7月10日（月）　7月20日（火）
8月31日（木）　9月19日（火）　10月2日（月）
10月24日（火）　11月2日（木）　11月6日（月）
11月14日（火）　11月27日（月）　12月18日（月）

平成19年

1月13日（土）　1月25日（木）　2月1日（木）
2月16日（金）　3月23日（土）

今回の『教化研究』には、巻七・八の訳文を掲載した。ここは法然が体現した奇瑞の話が中心となっている。巻

七は、黒谷で華厳経の講義中や上西門院で説戒中に奇瑞のあったこと、夢中に半金色の善導と対面したこと、口称三昧を発得したことなど。巻八は、目から光を放って読書したこと、九条兼実が頭光踏蓮の姿を見たこと、勝法房が法然絵像を画いてその銘に勢至円通の文を授けられたことなどである。

いずれも興味深い話が展開されており、とくに頭光踏蓮は浄土宗の世界ではよく広まった話であろう。この箇所を次のように訳した。

同じ年の四月五日に、法然上人は九条兼実公の月の輪殿に参上され、数時間の説法をなされた。退出される時、兼実公は庭先にころがるように降りられて、上人を礼拝し、額を地面につけて、しばらくたって起き上がられた。涙にむせんでおっしゃるには、「上人が地面を離れて宙に浮いて蓮華を踏み、うしろには頭光が現れて、出て行かれるのを見なかったか」と。右京権大夫入道〈法名は戒心〉と中納言阿闍梨尋玄〈本蓮房と号す〉の二人が御前にひかえていたが、何も見ていないと申し上げた。池の橋をお渡りになった時に頭光が現れたので、その橋を頭光の橋と呼ぶようになった。最初から深く帰依なさっているのに、この後は、ますます仏のように敬い申し上げられたそうだ。

文責　主務　善裕昭

研究ノート

近年における浄土学研究の動向

Ⅰ インド浄土教の研究状況

はじめに

本稿の目的は、インドにおける浄土教に関する研究の現状を把握することにある。ここにいう「インドにおける浄土教」とは、大乗経典の中で阿弥陀仏と阿弥陀仏の浄土について説く経典（浄土経典）の思想に関わるものであり、それに関する研究の歴史を概観し、今後の研究の一視座を獲得しようとするものである。

一　先行研究

本稿と内容が重複する先行論文として、大南龍昇「インド浄土教研究史―念仏思想を中心として―」（『浄土教文化論』一九九一、浄土宗総合研究所）があり、同「インド浄土教における念仏思想―『般舟三昧経』の念仏思想―」（同所収）の前半部分でそれが補われている。

大南氏は、望月信亨の一連の著作・山口益「世親・竜樹における浄土思想」（宮本正尊編『仏教の根本真理』三省堂、一九五六）・中村元「極楽浄土の観念のインド学的解明とチベット的変容」（『印仏研究』一一―二、一九六三）・藤田宏達『原始浄土思想の研究』（岩波書店、一九七〇）という四氏の業績を柱として、研究の展開をみている。

第一に望月氏の研究は、浄土学研究に近代的方法論を導入した先駆的存在であるとして重要視している。

第二に山口氏の研究は、浄土思想がインド思想上で正当な位置を得る契機をもたらしたとする。言い換えれば、浄土思想の系譜上に二論師を位置づけることに成功したといえる。

そして第三の中村氏の論稿は、インド浄土教の起源論に新局面をもたらしたとする。それは（一）岩本裕、（二）藤田宏達、（三）舟橋一哉、三氏に代表される各傾向である。（一）は文献学的研究に基づくインド内部起源説の中村説に批判的な立場をとり、インドの外的基盤に起源を求める。（二）は中村氏の研究方法論と同様に文献学重視の立場に立ち、浄土経典と関係資料から「原始浄土思想」の起源をインドに求める。（三）は山口氏と同一線上に連なるもので、原始仏教から阿毘達磨仏教、そして大乗仏教へと展開する流れの中で浄土教を捉えるというものであり、「実証的仏教学」を踏まえた上での「主体的仏教学」の必要性を強調している。

最後に第四は、前項で言及した藤田氏の論稿である。先の通り、中村氏の方法論を踏襲したという面もあるが、『原始浄土思想の研究』は独立した一個の研究書として現在もなお不動の位置にある。浄土教の起源と成立を、一貫して「資料」という点から読み解こうとした方法論はどのような研究においても基礎となるものであり、浄土教の研究において不可避の一冊である。

大南氏の報告時点では藤田宏達『原始浄土思想の研究』が「インドにおける浄土教」に関する最もまとまったものであった。

二　浄土経典の基礎研究―一九八五以前―

次に、前節の大南氏の論稿に取り上げられているものも含めて、明治期後半から一九八五年までの浄土経典に関する基礎的な研究を列挙する。

【戦前】

矢吹慶輝『阿弥陀仏の研究』（丙午出版社、一九一一／臨川書店、一九八一）、椎尾弁匡『国訳大蔵経』第一巻「浄土三部経解題」（国民文庫刊行会、一九一七／第一書房、一九七四）、同『仏教経典概説』（甲子社書房、

一九三二／『椎尾弁匡選集三』三康文化研究所、一九七一）、望月信亨『略述浄土教理史』（浄土教報社、一九二一／日本図書センター、一九七七）、同『浄土教之起原及発達』（共立社、一九三〇／山喜房仏書林、一九七二）、同『浄土教概論』（弘文堂書房、一九四〇／東洋文化出版、一九八〇）、同『仏教経典成立史論』（法蔵館、一九四六／七八）、木村泰賢『大乗仏教思想論』（明治書院、一九三六／『木村泰賢全集 六』大法輪閣、一九六七）、赤沼智善『仏教経典史論』（三宝書院、一九三九／『赤沼智善著作選集三』うしお書店、一九九八）。

【戦後】

まず資料に関する研究（特に梵本関係）を挙げる。

足利惇氏「石山寺所蔵阿弥陀経梵本について」（『印仏研究』三―二、一九五五）、同"Sukhāvatīvyūha"（別題『大無量寿経梵本』、法蔵館、一九六五）、薗田香勲『無量寿経諸異本の研究』（永田文昌堂、一九六〇）、岩本裕『梵文和訳大無量寿経』（法蔵館、一九六八、『橘女子大学叢書 一』）、藤田宏達『無量寿経・阿弥陀経：梵文和訳』（法蔵館、一九七五）、香川香雄『無量寿経諸本対照研究』（永田文昌堂、一九八四）。

次に「浄土三部経」という観点からのもの（読み下し・現代語訳等）を挙げる。

坪井俊映『浄土三部経概説』（隆文館、一九五六／法蔵館、一九九六）、中村元・早島鏡正・紀野一義『浄土三部経』（岩波文庫、一九六三・四／ワイド版岩波文庫、一九九一）、山口益・桜部建・森三樹三郎『浄土三部経』（『大乗仏典 六』中央公論社、一九七六／中公文庫、二〇〇二）［〈無量寿経〉：山口益・桜部建・森三樹三郎訳、『観無量寿経』：森三樹三郎訳、〈阿弥陀経〉：山口益・桜部建訳］。

次に思想に関する研究を挙げる。

松濤誠達「インド浄土教―「ヴェーダ」における称名を中心に―」（『浄土教文化論』一九九一、浄土宗総合研究所）、岩本裕『極楽と地獄』（三一新書、一九六五）、舟橋一哉『仏教としての浄土教』（法蔵館、一九七三）、結城令聞「阿弥陀仏信仰の意図するもの」（宮本正尊編

『大乗仏教の成立史的研究』三省堂、一九五四）、宮本正尊編『仏教の根本真理』（三省堂、一九五六）［春日井真也・藤堂恭俊「浄土経典の形成」／結城令聞「浄土教の真理性」／曽我量深「本願と浄土」／山口益「竜樹・世親における浄土思想」（前掲）］、中村元「極楽浄土の観念のインド学的解明とチベット的変容」（前掲）、藤田宏達『原始浄土思想の研究』（前掲）、静谷正雄『初期大乗仏教の成立過程』（百華苑、一九七四）、色井秀譲『浄土念仏源流考』（百華苑、一九七八）、桜部建「初期浄土経典の成立」（『東洋学術研究』二三―一、一九八四）、『講座・大乗仏教 五』―浄土思想―（春秋社、一九八五）［平川彰「浄土思想の成立」／藤田宏達「浄土経典の種々相」／定方晟「アミダ仏の起源」／藤吉慈海「本願思想と仏国土の思想」］。

三　浄土教典の基礎研究―一九八六以降―

次に、一九八六年以降に出版されたものを見ていく。

○『浄土宗聖典 一』（浄土宗、一九九四）

浄土宗教学局が「浄土宗聖典刊行委員会」「浄土宗聖典編集委員会」を設け、高橋弘次氏が刊行委員会委員長となって進められたプロジェクトである。法然上人選定の浄土三部経を「読誦する」ためのテキストが、浄土宗内で一応の統一をみたことになる。音読・訓読の仕方に最大の注意を払ったため、音韻を中心とした中国語学の権威である水谷真成氏が研究会の指導にあたった。解題は深貝慈孝氏によってなされている。

○『浄土仏教の思想』（講談社）

梶山雄一氏・長尾雅人氏・坂東性純氏・藤田宏達氏・藤吉慈海氏が編集委員を務め、講談社より全十五巻の全集が刊行された。「日本文化の大潮流を体系的に書き下ろす」という見出しの通り、第六巻以降は日本の浄土教者を人名ごとに取り上げていく形式をとっており、日本文化へ連なる形で浄土教を捉えている。その前段として全集の冒頭で浄土経典についての研究がまずもってなされている。

〈第一巻〉藤田宏達「無量寿経―阿弥陀仏と浄土―」（一

九九四／二〇〇〇）、桜部建「阿弥陀経—真実の名のり〈阿弥陀〉—」（同）。

〈第二巻〉、末木文美士「観無量寿経—観仏と往生—」（一九九二／二〇〇一）、梶山雄一「般舟三昧経—阿弥陀仏信仰と空の思想—」（同）。

〈第三巻〉武内紹晃「龍樹—中観思想と菩薩道—」（一九九三／二〇〇一）、同「世親—唯識思想と浄土論—」（同）。

○龍谷大学の研究

井ノ口泰淳責任編集『梵文無量寿経写本集成』（『龍谷大学善本叢書 六』法蔵館、一九八六）。現物を写真でみることができる。

○藤田宏達氏の研究

藤田氏は、『観無量寿経講究』（真宗大谷派宗務所出版部、一九八五）、『大無量寿経講究』（同、一九九〇）、『阿弥陀経講究』（同、二〇〇一）という具合に、いずれも「講究」と題して「浄土三部経」を文献学的観点・真宗学的観点の両者から読み解いている。もともとは「真宗大谷派安居」の講義録であり、それをまとめたものである。また、"The Larger Sukhāvatīvyūha : romanized text of the Sanskrit manuscripts from Nepal"（別題『梵文無量寿経写本ローマ字本集成』山喜房仏書林、一九九二—九六）も出版している。

○香川香雄氏の研究

『浄土教の成立史的研究』（山喜房仏書林、一九九三）。

○大田利生氏の研究

『無量寿経の研究—思想とその展開—』（永田文昌堂、一九九〇／増訂二〇〇〇）、『無量寿経：漢訳五本梵本蔵訳対照』（同、二〇〇五）。

四　浄土経典に関する近年の研究論文

（一）インド浄土教

梯信暁氏は「インドの浄土教」（『大谷女子大学紀要』三一—一、一九九六）で、「阿弥陀仏を信仰し、極楽への往生をめざす宗教」を「浄土教」とよぶこととする、と「浄土教」を定義し、「阿弥陀仏」「極楽」をそれぞれ原語に遡って意味を確認したのちに、浄土経典と竜樹・

世親の各論をしている。「小稿は浄土教が大乗仏教の体系のなかに位置づけられていく過程をうかがおうとするものである」という構想を掲げている。

一―（1）『無量寿経』、（2）『阿弥陀経』、（3）『般舟三昧経』、（4）『観無量寿経』、二―（1）竜樹、（2）世親、という構成で、満遍なく総論的に論じている印象を受ける。なお、「参考文献」として末尾に付してある一覧は参考になる。

（二）〈無量寿経〉に関して

a.『阿弥陀三耶三仏薩楼仏檀過度人道経』（通称『大阿弥陀経』）

〈無量寿経〉の中でも『大阿弥陀経』に関しては近年比較的論稿が多い方である。

末木文美士「『大阿弥陀経』をめぐって」（『印仏研究』二九―一、一九八〇）では、「対告者」を手がかりに成立過程についての推定を論じている。

能仁正顕「『大阿弥陀経』の動向」（『龍谷大学論集』四四九、一九九六）ではインド浄土教の動向を明らかにすることを目的として、〈無量寿経〉の原初形態を知るために『大阿弥陀経』を「阿弥陀仏信仰の形態」という観点から読み解いている。

滝口明生氏は「『大阿弥陀経』に説かれる戒」（『印仏研究』四九―二、二〇〇一）、同「『大阿弥陀経』における五悪段の意義」（『宗教研究』三二七、二〇〇一）というように「戒」の視点から〈経〉にせまり、経説としての「戒」の意義を強調している。「彼ら（在家仏教徒たち）に対し釈迦牟尼仏陀の教えと阿弥陀仏信仰との聯繋を示す必要性がある」ので五悪段が必要であるという見解を示している。

苅谷定彦「『大阿弥陀経』法蔵菩薩説話段の異質性―『阿弥陀経』に比して―」（『仏教学』四五、二〇〇三）では、〈阿弥陀経〉の先行経典であるという想定のもと、経の冒頭部の検討が詳細になされている。

佐々木大悟氏は精力的に『大阿弥陀経』の研究に取り組んでいる。「『大阿弥陀経』における出家と在家」（『宗

教研究』三三九、二〇〇四）、同「『大阿弥陀経』に描かれる衆生の考察」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』二六、二〇〇四）、同「『大阿弥陀経』の往生思想―五輩往生説の提案―」（『印仏研究』五三―二、二〇〇五）、同「『大阿弥陀経』における阿羅漢の般涅槃と菩薩の往生」（『印仏研究』五四―二、二〇〇六）等がその業績として挙げられる。

また、辛嶋静志氏は「『大阿弥陀経』注釈」を『佛教大学総合研究所紀要』に継続的に掲載している。（一）一九九九、巻六・（二）二〇〇〇、巻七・（三）二〇〇一、巻八・（四）二〇〇三、巻一〇・（五）二〇〇四、巻一一・（六）二〇〇五、巻一二・（七）二〇〇六、巻一三）。氏は、「『大阿弥陀経』は、単に『無量寿経』の異訳として片付けられるものではなく、浄土思想の原初の姿、本来的な様相に近づくための第一資料なのである」とし、そうであるにもかかわらず、この経に対する全面的な研究がなされていない実情を鑑み、まず現代語訳と注の作成に着手したという旨が（一）で述べられている。辛嶋氏の和訳は極めて厳密で日本語が厳選されており、今後の『大阿弥陀経』研究には欠かせないものになるのはもちろんのこと、〈無量寿経〉全般、あるいは浄土思想の原初形態を探る研究にも特に重要になってくる業績である。

b.『無量清浄平等覚経』（通称『平等覚経』）

『平等覚経』に関しては論稿が少ない。弘中満雄「〈無量寿経〉展開史における『平等覚経』の意義―往生の因を中心に―」（『印仏研究』五三―二、二〇〇五）、肖越「現代中国における『無量寿経』会本について―『仏説大乗無量寿荘厳清浄平等覚経』を中心として―」（『印仏研究』五三―二、二〇〇五）等がある。

また、岡本嘉之「『大阿弥陀経』および『平等覚経』の翻訳に関する考察（総合研究『アジアにおける宗教と文化』東洋大学東洋学研究所、一九九四）では、両経の訳者に関する研究を概観して各説を確認し、『大阿弥陀経』は「支婁迦讖が訳出し後に支謙が増補したと考えた

い」、『平等覚経』は「本経の訳者は竺法護で、訳出年時は永嘉二年（三〇八）と考えたい」という結論を提出している。

c.〈無量寿経〉全般

ここでいう〈無量寿経〉は、主に伝康僧鎧訳『無量寿経』を指し、これに関する研究という意味だが、その他〈無量寿経〉に関わる研究、あるいは〈無量寿経〉というまとまりでみる場合の研究等を含めて「全般」とした。

まず注目すべき研究は、百済康義氏の論稿である。「漢訳〈無量寿経〉の新異本断片」（藤田宏達博士還暦記念論集『インド哲学と仏教』平楽寺書店、一九八九）と題し、〈無量寿経〉の新出の漢訳本断片について報告されたのだ。氏は冒頭で次のように述べている。「以下で取り扱う資料は〈無量寿経〉の未知の漢訳本断片であり、「七欠」の一部として特定できないけれども、明らかに「六回の翻訳があった」ことを窺わせるものである。」つまり、この発見までは「五存七欠」とされてきた〈無量寿経〉が「六存七欠」か「六存六欠」であるかは不明であるものの「六存」ということは明らかになったのである。氏は論稿で、発見の経緯と出土地を紹介し、図版で本文を掲載し、翻刻をなし注記を付している。氏は結論で次の二点を指摘している

①写本に現存する33行の本文が、漢訳された〈無量寿経〉の一部であること。

②現行の〈無量寿経〉漢訳五本の何れとも一致しないこと。

そして①②から、「この写本は未知の漢訳〈無量寿経〉である」＝「〈無量寿経〉は少なくとも六回は漢訳されていたらしい」という結論が導かれるとしている。

また、この未知の漢訳本が、〈無量寿経〉諸本のうち「四八願系」に属することが十分に窺えるとし、さらに進めて、伝康僧鎧訳『無量寿経』よりも、菩提流志訳『無量寿如来会』に近い対応を示すというような見通しも立てている。新出資料という点で注目度も大きく、研究の余地が残されている。

その他、中御門敬教「歓喜踊躍の用例―『大阿弥陀経』『平等覚経』『無量寿経』の主題に関する一考察―」（『佛教論叢』四五、二〇〇一）、同「〈無量寿経〉と普賢行―〈普賢行願讃〉（伝）世親釈による解明―」（同四六、二〇〇二）、佐々木大悟「〈無量寿経〉における「疑」について」（『印仏研究』五二―一、二〇〇三）、弘中満雄「〈無量寿経〉における仏の〈威力〉について」（『印仏研究』五四―二、二〇〇六）といった論稿がみられる。また、小野田俊蔵「蔵訳無量寿経ウランバートル写本」（『印仏研究』五二―一、二〇〇三）では、ウランバートル写本〈無量寿経〉は、ナルタン版に最も近い特徴を示しているとする。齊藤舜健「無量寿経の対告者―特に弥勒を対告者とする部分の編纂意図―」（香川孝雄博士古稀記念論集『佛教学浄土学研究』永田文昌堂、二〇〇一）では『大阿弥陀経』の弥勒登場の意義を基準に、無量寿経諸本の弥勒登場箇所の意義を明らかにしている。

最後に、浄土宗総合研究所が進めているプロジェクトの研究成果を報告する。現在、法然上人八〇〇年大遠忌事業の一つとして、「浄土宗基本典籍の現代語訳プロジェクト」A浄土三部経班がその作業を進めている経緯等は、本誌『教化研究』に紹介されている通りであるが、巻一五（二〇〇四）に『無量寿経』巻上、巻一六（二〇〇五）に『無量寿経』巻下の現代語訳が掲載されている。

このプロジェクトの中心人物である袖山榮輝氏・柴田泰山氏は、作業を進める中で浮上してきた問題点に関して論稿を残している。

袖山榮輝「〈無量寿経〉〈一食之頃〉（ekapurobhaktena）をめぐって」（佐藤良純教授古稀記念論文集『インド文化と仏教思想の基調と展開』第一巻、山喜房仏書林、二〇〇三）、同「『無量寿経』現代語訳化における諸問題―沐浴金流を中心に―」（『佛教論叢』四七、二〇〇三）、同「『無量寿経』現代語訳化の諸問題②～第三十五願の特質について～」（同四八、二〇〇四）、同「『無量寿経』第三十五願の考察の一視座―前後する諸願の連続性―」（高橋弘次先生古稀記念論集『浄土学佛教学論集』山喜房仏書林、二〇〇四）、同「『大阿弥陀経』に於ける光明

と聞我名字～『無量寿経』研究の一視座として～」（『佛教論叢』四九、二〇〇五）、同「『無量寿経』「無量寿仏声」をめぐって」（同五〇、二〇〇六）等である。

また、柴田泰山「『無量寿経』所説の「普賢の徳」について」（同四九、二〇〇五）、同「『無量寿経』所説の「慈氏菩薩」について」（同五〇、二〇〇六）という論稿がある。二氏の研究が最近の〈無量寿経〉研究で特筆すべきものであり、思想領域の開拓がなされている。

（三）〈阿弥陀経〉に関して

金子寛哉「敦煌写本阿弥陀経について」（『法然学会論叢』二、一九七八）では、敦煌写本中の羅什訳『阿弥陀経』残存状況が整理されている。

赤松孝章「チベット訳阿弥陀経の異本―敦煌写本Ｐ tib 七五八について―」（『印仏研究』三三―一、一九八四）では、ペリオ蒐集の敦煌出土のチベット写本の中で赤松氏が発見した、羅什訳からチベット語への重訳本「Ｐ tib 七五八」の紹介と検討がなされている。

藤田宏達「ネパールの仏教写本の一問題―〈阿弥陀経〉のサンスクリット本をめぐって―」（『印度哲学仏教学』九、一九九四）では、氏がネパール写本を調査・蒐集していく中で発見された、二本の〈阿弥陀経〉サンスクリット本について報告されている。二本とも、「古来の伝承に基づく古写本ではなく、近時の刊本に基づいて新しく作成された写本」であるため、〈阿弥陀経〉そのものという点では学術的価値が低いものの、ネパールの仏教写本状況という点では一つの問題提起になりうるとして二写本の発見の経緯と検討の結果が述べられている。

また、同「玄奘訳『称讃浄土仏摂受経』考」（『印度哲学仏教学』一三、一九九八）では、本格的な研究の手が入っていない玄奘訳『称讃浄土経』をめぐる諸問題について検討がなされている。「特異な構成内容」「特異な訳例」として、サンスクリット本・チベット訳・羅什訳とは質を異にする点に注目し、その特異性を論証している。

『称讃浄土経』に関しては、西村実則「『称讃浄土仏摂

受経』訳注」（『三康文化研究所年報』三〇、一九九九）、同「『称讃浄土仏摂受経』に見る「蔑戾車」（mleccha）」（『佛教論叢』四五、二〇〇一）、同「『阿弥陀経』と『称讃浄土仏摂受経』—相互対照—」（『仏教文化研究』四六、二〇〇二）等、西村氏の研究が注目される。また、〈阿弥陀経〉に限定された研究ではないが、「極楽往生者の日常生活（上）—他国土飛行—」（『大正大学研究論叢』八、二〇〇〇）、「同（下）—日中の休息—」（『三康文化研究所年報』三一、二〇〇〇）といった独特の視点からの研究を発表している。

稲岡誓純「阿弥陀経と房山石経」（佛教大学総合研究所紀要、別冊「法然浄土教の総合的研究」二〇〇二）では、房山石経の唐刻・明刻・清刻の三本の〈阿弥陀経〉と流布本の『阿弥陀経』との校合作業がなされ、明刻と清刻は『正蔵』系統であり、唐刻は「流布本」系統であるとしている。

また、〈無量寿経〉の箇所で示した総合研究所プロジェクト班の業績として、本誌『教化研究』一四巻（二〇〇三）に『阿弥陀経』の現代語訳が掲載されている。

（四）『観無量寿経』に関して

『観経』に関する最も体系的な研究は、末木文美士「『観無量寿経』研究」（『東洋文化研究所紀要』一〇一、一九八六）である。氏は、成立をめぐる諸問題と構成および内容をめぐる諸問題について論じている。後に、『浄土仏教の思想』第二巻（前掲）でさらに詳しい研究がなされており、その末尾に提示されている「参考文献」は、かなり広範囲を網羅している。古来、『観経』の成立地に関する議論が絶えずなされてきたが、藤田氏が一応「中央アジア説中国説折衷説」という立場をとるのに対し、「建康説東トルキスタン地方説二説可能説」という立場をとっている。氏の一連の研究がそれ以降の研究に与えた影響は絶大である。

また、藤田宏達「浄土教における神秘思想の一断面—『観無量寿経』にあらわれた見仏—」（『インド古典研究VI』一九八四）では、神秘思想の観点から『観経』の見

仏説について論究している。その他、福原隆善「『観経』における白毫相」（『佛教論叢』三六、一九九二）、能仁正顕「『観無量寿経』の念仏三昧とその背景」（『印仏研究』四一―二、一九九三）、大南龍昇「『観無量寿経』の成立と禅観経典」（『大正大学研究紀要』八〇、一九九五）、袖山榮輝「『観無量寿経』の教化対象＝阿難」（水谷幸正先生古稀記念『仏教教化研究』思文閣出版、一九九八）、西川利文「『観無量寿経』の構成に関する若干の考察」（『佛教大学総合研究所紀要』七、二〇〇〇）といった研究がなされている。

ジョナサン・A・シルク【平岡聡訳】「『観無量寿経』の成立に関する問題―ジャイナ教聖典を手がかりとして―」（山田明爾教授還暦記念論文集『世界文化と佛教』二〇〇〇）は、*The Composition of the Guan Wu liang shou - jing—Some Buddhist and Jaina Parallels to its Narrative Frame* の一部を平岡氏が改作した論文である。「阿闍世と頻婆娑羅の説話がインド起源であること」、この説話が「仏教とジャイナ教の伝統において共通の財産であること」が明らかにされたと平岡氏は指摘している。

その他、落合俊典「『観無量寿経』の日本古写本について」（『佛教論叢』四六、二〇〇二）、同「金剛寺蔵長寛三年写『観無量寿経』について」（『印仏研究』五〇―二、二〇〇二）というように、氏の専門領域である古写本調査の報告がなされている。また、龍口明生「『観無量寿経』に説かれる戒」（『印仏研究』五三―二、二〇〇五）では、『大阿弥陀経』同様「戒」という観点から『経』を検討している。

最後になったが、佛教大学総合研究所のプロジェクトについて言及する。『観無量寿経』と『往生論』を純粋な科学的方法によって研究することを目的とし、一九九五年に三年計画で研究班が発足した。香川孝雄研究班主任主導のもと定期的に研究会が開かれ、その業績は『浄土教の総合的研究』（『佛教大学総合研究所紀要』別冊、一九九九）にまとめられている。いま、直接『観経』そのものに関わっている論稿を挙げると次のようである。香川孝雄「『観無量寿経』の成立問題試考」、入澤崇「観

無量寿経の背景にあるもの」、横田善教「『観無量寿経』における「観」の語」、並川孝儀「『観無量寿経』の清浄業処について」。

香川氏は、『観経』成立について、インド的要素・中央アジア的要素・中国的要素のいずれをも認めることが出来るとし、『坐禅三昧経』を例にとることができるような、合揉・編集作業が五世紀中葉に建康を中心とする地域で行われたであろうという説を掲げている。また横田氏は、五世紀前半の建康での経典流布状況などから、「禅観」と「法華」の結びつきを指摘し、『観経』が持つ禅観経典という性格の背後には『法華経』があることを示している。

また、〈無量寿経〉〈阿弥陀経〉の箇所で共に紹介した総合研究所プロジェクト班の業績として、本誌『教化研究』一七巻（二〇〇六）に『観無量寿経』（～第三観）の現代語訳が掲載されている。

以上、「浄土三部経」について近年の研究を概観したが、藤田宏達「浄土経典研究の現状と課題」（第六四回仏教文化講演会記録『仏教文化研究所紀要』四三、二〇〇四）で「浄土三部経」の資料的研究の成果、つまり各経典の諸異本の現状を一望することができる。この論稿の最後で、「浄土三部経」諸本対照について概略を述べた後「具体的な対照表は近く公表する予定であります」と述べられており、二〇〇七年三月に岩波書店より『浄土三部経の研究』として刊行された。資料的価値は最高水準であり、この諸本対照を通らずして、以降の「浄土三部経」研究を進めることはできないことは確かである。

（五）『般舟三昧経』に関して

古くは、色井秀譲「般舟三昧経の成立について」（『印仏研究』一一―一、一九六三）、真野龍海「小阿弥陀経の成立」（『印仏研究』一四―二、一九六六）、西義雄「般舟三昧経の研究資料と其の意義に就いて」（恵谷先生古稀記念『浄土教の思想と文化』同朋舎、一九七二）、静谷正雄「後漢代訳出の初期大乗経典」（『初期大乗仏教

の成立過程』第二節―一、百華苑、一九七四）、桜部建「般舟三昧経管見―一巻本と三巻本との関連について―」（橋本博士退官記念『仏教研究論集』一九七五）、同「同、再説―」（『同朋仏教』一二、一九七八）、色井秀譲「般舟三昧思想」（『浄土念仏源流考』第五章―三、百華苑、一九七八）といった論稿があり、一巻本と三巻本の関係性をめぐる問題について様々に議論されてきた。テキストに関することを言えば、チベット語訳の刊本として、Paul Harrison, *The Tibetan Text of the Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra*, Tokyo The Reiyukai Library, 1978. がある。

末木文美士「『般舟三昧経』をめぐって」（藤田宏達博士還暦記念論集『インド哲学と仏教』平楽寺書店、一九八九）では、Paul Harrison氏の一連の研究に注目して、『般舟三昧経』の内容・成立過程を論じ、思想史的な位置づけを行っている。末木氏が注目したHarrison氏の研究というのは、いま挙げたチベット語訳の刊本と、オーストラリア国立大学に提出した学位請求論文（一九七九）が主なものである。この学位論文は、後に *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present : An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra with Several Appendices relating to History of the Text*, Tokyo, The International Insitute for Buddhist Studies, 1990. として刊行されたわけだが、末木氏はいち早く注目し、刊行以前にコピーを入手していた。

他には、能仁正顕「般舟三昧経の成立と展開」（『仏教史学研究』三二―二、一九八九）、大南龍昇「インド浄土教における念仏思想―『般舟三昧経』の念仏思想―」（前掲）といった論稿が残されている。

この『般舟三昧経』に関しても、『浄土仏教の思想』第二巻（前掲）で取り上げられ、般若思想の権威、梶山雄一氏によって論究がなされている。

また、林純教「『般舟三昧経』チベット訳及び漢訳諸本に於ける比較研究―特に『般舟三昧経』と空思想との関係について―」（『東洋学研究』三二、一九九五）、同

「『般舟三昧経』諸異訳における支婁迦讖訳三巻本の特色」（『佛教論叢』三七、一九九三）、同「『般舟三昧経』西蔵訳および漢訳諸本における比較研究（一）―「般舟三昧」"Pratyutpanna-buddha-Saṃmukha-avasthita-samādhi"の語義について―」（同三八、一九九四）、同、「同（二）―特に『三巻本』「夢想品」第十一等に見られる『般舟三昧経』と初期般若空思想との関係について―」（同三九、一九九五）、同「同（三）」（同四〇、一九九六）と、林氏によってチベット語訳と漢訳諸本との比較研究がなされている。また、『般舟三昧経：蔵文和訳』（大蔵出版、一九九四）を刊行し、チベット語訳和訳の全貌を明らかにした功績は大きい。

五　竜樹と世親に関して

本稿の冒頭に掲げた大南氏の論稿で指摘されているように、山口益「世親・竜樹における浄土思想」（前掲）が、大乗仏教の代表的二論師を浄土思想の譜脈上に積極的に位置づける研究の契機となった。

（一）龍樹（一五〇―二五〇頃）に関して

服部英淳「龍樹菩薩思想と浄土教」（『浄土教思想論』第一章、一九七四）では、まず氏以前の浄土系諸学者によって取り扱われた龍樹の浄土思想を概観し、二つの共通項を拾っている。それは、①龍樹の浄土教は俗諦門であり、機根下劣な者のために説かれた方便易行道である。②その主とするところは実相の念仏であり、聞名又は称名不退であって、後世の浄土教における本願称名念仏とは本質的に異なるものである。という二項であるが、これらを前提としながらも、服部氏自身、以前の研究を否定的結論をもっていくように論を進めている観がある。

石上善應「浄土教における龍樹の影響」（壬生台舜編『竜樹教学の研究』一九八三、大蔵出版）では、一、智度論・二、十住毘婆沙論として、二論中で浄土教に関する用語の引用例を確認し、『般舟三昧経』（初期）から『無量寿経』（後期）まで引用されるその受容形態が「あくまでもインド的」であるとし、「龍樹に称名往生説が

あったかどうかは問題にしなければならない」と指摘している。しかしながら、こういった問題とは別に、浄土思想の基本書の一つとして、龍樹の著作が「伝承された事実そのもの」の重要性も同時に指摘している。

その他、香川孝雄「竜樹の浄土思想」（前掲）があり、『十住毘婆沙論』「易行品」を中心に論を進めている。また、武田龍精「龍樹浄土教の哲学原理（一）」（『真宗学』八一、一九九〇）、同「同（二）」（『龍谷大学論集』四四二、一九九三）とあるように、積極的に「龍樹浄土教」という造語を使用して論究を試みている。なお『浄土仏教の思想』第三巻（前掲）では、武内紹晃が「龍樹―中観思想と菩薩道―」と題して執筆を担当している。

『十住毘婆沙論』に関していえば、瓜生津隆真校注『十住毘婆沙論』Ⅰ・Ⅱ（『新国訳大蔵経』釈経論部一四―一二・一三、大蔵出版、一九九四・九五）が刊行され、その解題において、概観・依拠する諸経論・著者・訳出・流転・組織と概要・十地経との関係・易行品と浄土教、といった目次で詳細な検討がなされている。一九九四年時点での各説は網羅されているといっていい。

また、小澤憲珠「『十住毘婆沙論』における初歓喜地の行法」（『大正大学研究紀要』八四、一九九九）、同「『十住毘婆沙論』と般舟三昧」（阿川文正教授古稀記念論集『法然浄土教の思想と伝歴』山喜房仏書林、二〇〇一）といった論稿がある。

（二）世親（四～五世紀頃）に関して

山口益『世親の浄土論』（法蔵館、一九六二）、同『大乗としての浄土』（理想社、一九六三）の二書は、世親『浄土論』（『往生論』）を直接的に扱った数少ない研究書であり、特に前者はより純粋な世親の浄土思想を解明したものとして、現在でも多用されている。

藤堂恭俊「天親と曇鸞の浄土教思想」（前掲）の前半では、『往生論』の形態・内容、成立背景と意義、浄土観などを述べた後で、『論』に説かれる「行」が大乗菩薩道として正当性を保つための論理を構築している。

また、『浄土仏教の思想』第三巻では、「龍樹」の項と

同様、武内紹晃が「世親―唯識思想と浄土論―」と題して担当している。

最後に、『観経』のところでも言及した佛教大学総合研究所のプロジェクトでの成果について触れることにする。『浄土教の総合的研究』（前掲）に、安達俊英『「浄土三部経」と「往生論」』（前掲）、松田和信「無量寿経論における「一法句」と「清浄句」」があるが、特に前者の研究は『往生論』の新たな見方を提起している。まず、『往生論』を独立した文献として研究しようとする場合に解決されるべき問題として、漢訳しか残されていない『往生論』が本当にインド成立かという問題・インド成立としても世親の著作として認めてよいかという問題・偈頌と長行は同一の著者によるものかという問題・菩提流支訳という伝承は確かかという問題、などを挙げる。そして、これら未着手の問題点とは別に、着手されながら未だ確定的な結論が出ていない問題として「『往生論』がいかなる経典の論か」ということを挙げ、論稿では、主に「浄土三部経」との関連性を詳細に検討するという作業がなされている。結論の概要を述べると、「浄土三部経」いずれか一経をもって所依の経典とすることも、別依の経典とすることも困難であり、少なくとも〈無量寿経〉なしに『往生論』は成立しえなかった、とする。そして、「〈無量寿経〉等に説かれていた阿弥陀仏・極楽・本願等の教えを骨格としつつも、その教えをより出世間的・通仏教的・大乗的な教えとして再構築しようと試みた論書」と『往生論』を意義付けている。

六　今後の展望

以上、非常に乱雑ではあるが、近年の「インドにおける浄土教」の研究状況を概観してきた。一ついえることは、藤田宏達氏によって「浄土三部経」の諸本対照が公にされたことによって、新出資料がないかぎり「資料的研究」は収束するということである。それに伴って、〈経〉そのものがもつ「思想的研究」の必要性が生まれてくる。

浄土教思想の原初形態を探っていく意味で、特に〈無

量寿経〉を中心として研究を進める必要がある。未着手といっていい『平等覚経』の内容検討・各漢訳経典間の関係性の検討など課題は尽きない。また、Sukhāvatīvyūha各写本の個別的・総合的な研究も急務といえよう。

いずれにせよ、「浄土経典は釈尊のどのような意図を汲んで作成された経典であるのか」という問題意識の基本線を保持しながら、諸大乗経典との関係性の中から探求していかなければならない。

（文責　大屋正順・石川達也）

II　中国浄土教の研究状況

II—i　曇鸞

はじめに

曇鸞に関する研究は現在に至るまで数多く行われている。特に浄土真宗の研究者によって盛んに研究されており、真宗の研究者によるものも含めると到底その全てをここに記すことは出来ない。真宗の学者によって示される学説は、真宗の立場に立った学説である場合が多いため、浄土宗の研究者が曇鸞を研究する場合、その示されている見解には注意が必要である。本稿ではその点に留意しながら曇鸞の先行研究について整理を試みたい。

一　曇鸞の伝記について

曇鸞の伝記に関しては、望月信亨『中国浄土教理史』

（法蔵館、一九四二）、野上俊静『中国浄土三祖伝』（文栄堂書店、一九七〇）、小笠原宣秀『中国浄土教家の研究』（平楽寺書店、一九五一）、藤堂恭俊『曇鸞・道綽』（『浄土仏教の思想』四、講談社、一九九五）などに論じられている。曇鸞の伝記における問題点として、『唐高僧伝』に記される菩提流支による『観無量寿経』伝授についての問題、生卒年についての問題、『往生論註』と『安楽集』の取り違えの問題などが挙げられる。

『観無量寿経』伝授に関しては服部仙順氏が「曇鸞の流支観経伝授考」（『浄土学』七、一九三四）において研究している。その後、藤堂恭俊氏は「無量寿経論註 解題」（『国訳一切経』諸宗部五、大東出版社、一九七八）において、「もし曇鸞の帰浄が、道宣の伝えるように菩提流支による決定的な方向づけによって行われたとするならば、回心の大恩人であり、師匠とも仰ぐべき菩提流支の訳語について、『論註』の上で三箇所もその不備を指摘した曇鸞の態度を、いかに理解すればよいのであろうか。道宣は伝記のもつ重要事項である曇鸞の寂年代や著書名を、あやまり伝えていることから、『観無量寿経』伝授の説にも疑問がなげかけられるわけである。そうしたことから、菩提流支が『無量寿経論』を訳出した事実に基づいて付加された伝説であると考えられている」（同書三頁）と述べ、また『曇鸞・道綽』（『浄土仏教の思想』四、講談社、一九九五）に「北魏時代において『無量寿経』が書写されたことを実証する資料があっても、『観無量寿経』の書写については見出せない。……中略…　つまり、この時代に（『観経』が）普及していなかったことを物語っている。このようなことから「観経授与」説を肯定することには躊躇しなければならない」（同書一三頁）と述べているように、『観無量寿経』伝授に関してはあまり肯定的には見られていない。

曇鸞の生卒年については藤善真澄氏が「曇鸞大師生卒年新考　―道宣律師の遊方を手がかりに―」（『教学研究所紀要』創刊号、一九九一）において、「可能な限りの史料が集められたにもかかわらず、綿密なテキスト・クリティークが施されなかったため、大きな誤りを犯した

まま定説化しているように思われる。」と述べ、佐々木月樵『支那浄土教史』（無我山房、一九一三）の研究を初めとして、佐々木功成「曇鸞伝の研究」一～三（『真宗研究』一〇～一二、一九二八）、藤野立然「曇鸞大師管見」（『支那仏教史学』一―二、一九三七）、多屋弘「曇鸞大師伝の研究」（『大谷学報』二一―二、一九四〇）、塚本善隆「曇鸞大師の時代と社会」（『専修学報』一一、一九四二）、加藤智学「曇鸞大師の行蹟と著作」（『宗学研究』二七、一九四四）、道端良秀『中国の浄土教と玄忠寺』（永田文昌堂、一九四九）、野上俊静『中国浄土三祖伝』（文栄堂書店、一九六〇）等における道宣の『唐高僧伝』の記述内容に対する否定的な見解に対し、佐々木功成氏以降史料として用いられてきた『敬造太子造銘』に記される「比丘僧曇鸞」が無縁の者であると論証している。また道宣の玄忠寺訪問についても追究している。この藤善氏の研究により、『唐高僧伝』「曇鸞伝」の資料的価値が証明され、曇鸞の伝記を扱う際の史料としては『唐高僧伝』が用いられることとなり、生卒年に関する研究は落ち着きをえたようである。

二　曇鸞の著作について

曇鸞の著作とされる典籍は『無量寿経優婆提舎願生偈婆藪槃頭菩薩造並註』（『往生論註』、『浄土論註』、『論註』などともいう）、『略論安楽浄土義』、『讃阿弥陀仏偈』がある。これら三点のうち、『略論安楽浄土義』については、江戸時代に天台の霊空が非曇鸞説を唱え、真撰偽撰が論じられたが、矢吹慶輝氏が「敦煌出土讃阿弥陀仏偈并に略論安楽浄土義に就いて」（『宗教界』一三―六・一四―六、一九一七／『鳴沙余韻』岩波書店、一九三三）に敦煌文献の研究を示して以来、曇鸞の真撰としていちおうの結論をえている。しかし現在においてもその内容等から研究者によって採る立場は異なるようである。このような論議の経緯については、名畑応順『略論安楽浄土義講案』（東本願寺出版部、一九六六）に整理されており、また岡亮二「略論安楽浄土義の考察―曇鸞撰述説をめぐりて―」（『宗学院論集』三八、一九六六）に考察

されている。

『往生論註』については、大正初期に西本願寺の宝庫から発見された、建長八年（一二五六）の親鸞自筆の奥書を有する、いわゆる「親鸞加点本」が完本としては現存最古の版本である。近年、大阪・河内長野の金剛寺より平安期書写と思われる『往生論註』巻下が発見され、三宅徹誠氏により研究が進められているようである。このような日本の古写経の研究が進められることにより、『往生論註』の書誌研究は今後進展していくものと思われる。

三　曇鸞研究について

（一）総論

戦後刊行された研究書としては、道端良秀『中国の浄土教と玄忠寺』（永田文昌堂、一九四九）、上杉四朗『解読浄土論註』（西村為法館、一九五五）、稲葉円成『往生論註講要』（西村為法館、一九五七）、藤堂恭俊『無量寿経論註の研究』（仏教文化研究所、一九五八）、野上俊静『中国浄土三祖伝』（文栄堂書店、一九六〇）、篠田龍雄『往生論註の真宗思想』（百華苑、一九六二）、神子上恵龍『往生論註解説』（永田文昌堂、一九六九）、舟橋一哉『仏教としての浄土教』（法蔵館、一九七三）、福原亮厳『往生論註の研究』（永田文昌堂、一九七六）、大江淳誠『往生論註大綱』（永田文昌堂、一九七六）、西山邦彦『龍樹と曇鸞—浄土論註研究序説』（法蔵館、一九八二）、西山邦彦『意訳浄土論註』（法蔵館、一九八三）、早島鏡正・大谷光真『浄土論註』（『仏典講座』二三、大蔵出版、一九八七）、幡谷明『曇鸞教学の研究—親鸞教学の思想的基盤—』（同朋社、一九八九）、蓑輪秀邦編『解読浄土論註』改訂版（東本願寺出版部、一九九五）、藤堂恭俊・牧田諦亮『曇鸞・道綽』（『浄土仏教の思想』四、講談社、一九九五）、相馬一意『往生論註講読』（百華苑、二〇〇〇）等がある。

また曇鸞に関する論文集として、『曇鸞教学の研究』（永田文昌堂、一九六三）、『曇鸞の世界—往生論註の基礎的研究—』（永田文昌堂、一九九六）が挙げられる。

この他にも曇鸞に関する論稿は戦後数多く見られるが、それらは直海玄洋編「曇鸞大師関係著書・雑誌論文目録」（『曇鸞教学の研究』、永田文昌堂、一九六三）、早島鏡正・大谷光真『浄土論註』（『仏典講座』二三、大蔵出版、一九八七）、青山法城「曇鸞・『往生論註』関係研究書、及び研究論文一覧」（『曇鸞の世界―往生論註の基礎的研究―』永田文昌堂、一九九六）の中に整理されている。またこの他に戦前のものではあるが末註書等を整理したものとして、河原静雄「曇鸞大師研究文献略目録」（『宗学院論輯』三五、一九四二）がある。

（二）造像銘を扱った研究

北魏の仏教の実情を伝える造像銘を扱い、曇鸞当時の無量寿仏信仰、西方願生思想の状況を明らかにしようとした研究としては、塚本善隆氏の「龍門石窟に現れたる北魏仏教」（『龍門石窟の研究（二）本文篇』座右宝刊行会、一九四一／『塚本善隆著作集』第二巻、大東出版社、一九七四）が先駆けとなる。その後、藤堂恭俊氏が「北魏仏教に於ける浄土教の受容とその形成―主として造像銘との関連において―」（『仏教文化研究』一、一九五一／『無量寿経論註の研究』佛教文化研究所、一九五八）において、塚本氏の整理に大村西崖『支那美術史雕塑篇』（仏書刊行会図像部、一九一五）の研究成果を加え検討している。藤堂氏は曇鸞当時隆盛であった釈迦・弥勒両像の造立にみられる西方願生の延長上に、無量寿仏を意図した浄土教が形成されたと指摘している。その後、久野美樹氏が「造像背景としての生天、託生西方願望―中国南北朝期を中心として―」（『佛教藝術』一八七、一九八九）において、塚本・藤堂両氏以降に報告された造像銘を整理しており、また侯旭東氏は『五、六世紀北方民衆佛教信仰―以造像記為中心的考察―』（中国社会科学出版社、一九九八）において、無量寿仏信仰に限らず、五・六世紀のあらゆる造像銘から当時の民衆信仰について考察している。以上のような研究成果に基づき、石川琢道氏は博士論文「曇鸞の浄土教思想とその形成」（大正大学、二〇〇六）において、史料収集の範囲を金銅仏

に記される造像銘まで広げ、また隋による南北統一以前の北朝の史料についても整理している。その上で曇鸞当時の無量寿仏信仰・西方願生思想が、来世に期待を寄せるという意味で弥勒上生の思想と本質的に異なるものとはされておらず、北魏当時の人々の信仰は諸信仰の混在したものであったとしている。そして石川氏は曇鸞が浄土は三界の外にあることを強調していることに注目し、苦にせまられたこの三界を出て楽なる阿弥陀仏の浄土へと往生して、その往生の後に阿毘跋致を得ることを意図していたことは、北魏当時の人々が希求するところであって、それに呼応する形で曇鸞の浄土教思想が形成されていったとしている。

（三）曇鸞二種法身説に関する研究

曇鸞の二種法身説に関しては、神子上恵龍氏が『彌陀身土思想の展開』（永田文昌堂、一九八二）において、①菩提流支の二種法身説の影響・②龍樹の二種法身説の影響・③羅什・僧肇の影響・④世親の仏身説の影響という四点に整理し、考察している。その上で神子上氏は二種法身説の思想的背景としては羅什、僧肇の思想を受けたことは事実であるとしながらも、二種身の形式を用いたのは、『大智度論』の影響があったのではないかとしている。また三桐慈海氏は「浄土論註法身説の背景」（『大谷学報』四一―四、一九六二）において、『大智度論』から『大乗大義章』を経て、『往生論註』へという思想展開の過程を、僧肇の思想を参照し関連付けている。このように二種法身説の思想背景としては古くから羅什の漢訳による三論・四論と呼ばれる論書をはじめとして、それらの影響下において成立した論書を思想的基盤としてみる説が大勢を占めていたが、近年、武内紹晃氏が「二種法身についての一試論」（石田充之古稀記念『浄土教の研究』、一九八二年）において、曇鸞の時代に翻訳されている三身を説く論書のうち、曇鸞に影響を及ぼしたと考えられるのは、『宝性論』、『金剛般若経論』、『法華経論』、『十地経論』の四書であるとし、その中でも『宝性論』所説の三身説の影響を受けたとしている。

その後、相馬一意氏は武内氏の研究成果を受け、「往生論註の唯識学的源泉」（『印仏研究』四二―一、一九九三年）を発表している。しかしこのことに対して石川琢道氏は「曇鸞「二種法身説」の思想背景について」（『大正大学大学院研究論集』二七、二〇〇三）において、唯識経論に依拠した三身説を背景とする説に疑義を呈し、さらに羅什系統の仏身論を思想的背景とする説においても『大智度論』や『大乗大義章』といった書名の特定は難しいとしている。

この他に二種法身に関する論考として、曽根宣雄「『往生論註』に説かれる広略相入について―藤堂恭俊博士の解釈をめぐって―」が挙げられる。曽根氏は福原亮厳『往生論註の研究』（永田文昌堂、一九七六）、早島鏡正『浄土論註』（『仏典講座』二三、大蔵出版、一九八七）、幡谷明『曇鸞教学の研究―親鸞教学の思想的基盤―』（同朋社、一九八九）、渡邊了生「『浄土論註』広略相入の論理と道綽の相土・無相土論」（『真宗研究会紀要』二四、一九九二）といった真宗学における二種法身の理解の整理を行い、それに対し藤堂恭俊氏の理解に基づき批判的に考察している。

（四）曇鸞の五念門に関する研究

曇鸞の五念門、特に五念門全体について論及したものとしては、工藤成性「『無量寿経優婆提舎願生偈』の本義とそれに対する曇鸞の註解との比較研究」（『日仏年報』二三、一九五八）、江隈薫「『往生論註』五念門の一考察」（『印仏研究』一七―一、一九六八）、山本仏骨「曇鸞の五念門釈について」（『宗学院論輯』三五、一九七六）、色井秀譲「曇鸞の五念門釈―世親の五念門説との対比―」（『高田短期大学紀要』一、一九八二）、延塚知道「『浄土論註』の研究―特に五念門を中心として―」（『大谷学報』六五―四、一九八六）、藤堂恭俊「曇鸞大師の五念門釈攷―上―」（『浄土宗学研究』一八、一九九一）、梶原隆浄「『往生論』の五念門に関する一考察」（『仏教論叢』三七、一九九三）、佐々木義英「曇鸞教学における五念門往生について」（『真宗学』一〇一、二〇〇〇）が挙げ

られる。これらのなかで特徴的なものとして、工藤氏は世親と曇鸞の教義について列記することによってその違いを明らかにしている。その他の論稿に関しては五念門各門に対しその詳細さに異なりはあるものの『往生論註』の文に即して解釈した上で、色井氏と藤堂氏は各門を詳細に検討しており、延塚氏は親鸞教学理解の上で論が展開されている。

（五）曇鸞の十念論に関する研究

次に十念及びそれに関係する称名や念仏の内容に関する論稿については、岡亮二「曇鸞教義における十念の一考察」（『印仏研究』一三―一、一九六五）、小林尚英「中国浄土教祖師の念仏観―特に曇鸞・道綽を中心として―」（坪井俊映博士頌寿記念『仏教文化論攷』、一九八四）、宮井里佳「曇鸞から道綽へ―五念門と十念―」（『日仏年報』五七、一九九二）、福原隆善「曇鸞の浄土念仏」（『仏教文化研究』三八、一九九三）、中平了悟「『往生論註』の十念について」（『印仏研究』五一―一、二〇〇二）、粂原恒久「称名念仏の心的構造への一考察」（『印仏研究』五二―二、二〇〇四）が挙げられる。宮井氏はその説示内容から曇鸞当時の修行法について考察することが目的とされており、福原氏は浄土念仏における目的は浄土への往生であるのか、それとも見仏を目的にしているのかという点に注目し、そこから曇鸞教学の特徴について述べられている。また単著としては信楽峻麿『浄土教における信の研究』（一九七五）において曇鸞の十念に関する考察が行われている。信楽氏はこの著作において良忠の『往生論註記』を初めとした曇鸞の十念に関する諸義の主たるものを、「称名とみる説」、「心念（憶念・信相続）とみる説」、「称名・心念共通とみる説」とに分類し、考察している。信楽氏が用いたこの分類とは多少異なるが、「称名説」、「憶念説」、「称名・憶念両者とする説」、「信心・願生心といった心の状態とする説」というように分類するならば、岡、宮井、中平、粂原、信楽の各氏は曇鸞が用いる十念について「信心・願生心といった心の状態」として理解しているようである。し

かし、曇鸞が用いる十念の内容に関しては、現在においても決定的な根拠がない状況である。（文責　加藤芳樹）

II—ii　隋・唐代

はじめに

隋唐代の浄土教は最も隆盛を極めた時期であり、この時代に醸成された思想が日本の浄土教に与えた影響は計り知れない。それゆえ、この時代は中国浄土教研究の中心的な領域であり、多くの先行研究が提出されてきた。

最近、岡部和雄・田中良昭遍『中国仏教研究入門』（大蔵出版、二〇〇六）が出版され、「隋・唐代の浄土教」の部分を担当された柴田泰山氏によって浄土教関係の先行研究が整理されている。その目次を追ってみると、（1）隋唐浄土教史の概説、（2）道綽、（3）迦才、（4）『無量寿観経纘述』、（5）智儼、（6）善導、（7）懐感、（8）道間、靖邁、龍興、その他、（9）慈愍三蔵慧日、承遠、法照、飛錫、『西方要決』、（10）今後の展望、であり、隋唐代に活躍した浄土教者の先行研究について、簡にして要を得た解説がなされている。詳しくは同書を閲覧いただくこととして、ここでは唐代浄土教研究における近年の大きな研究成果として、柴田泰山『善導教学の研究』（山喜房仏書林、二〇〇六）と金子寛哉『『釈浄土群疑論』の研究』（文化書院、二〇〇六）を取り上げておきたい。また、柴田氏による研究史以降に発表された論稿などもあわせて紹介してゆくことにしたい。

一　近年刊行された研究書

（一）柴田泰山『善導教学の研究』

柴田泰山『善導教学の研究』（山喜房仏書林、二〇〇六）は、従来の日本浄土教における善導像から解放し、「中国仏教史上における善導」という視点から善導教学の独自性や宗教性を追求している。内容としては第一部「善導『観経疏』の思想背景」、第二部「善導『観経疏』の諸問題」となっており、歴史編・思想編の二部構成と

なっている。

まず歴史編である第一部「善導『観経疏』の思想背景」においては、『続高僧伝』の書誌学的検討を行い、その成立状況を考察している。これによって善導研究における『続高僧伝』の資料的価値を明確にし、その上で善導伝の成立時期の推定や長安仏教界と善導の関わりなどについて論及している。次に著作の成立前後について、各テクストの思想変遷という視点から、原本『観念法門』→「五種増上縁起」→『往生礼讃』→『法事讃』→『観経疏』→『般舟讃』という成立順序を提示している。また善導当時の浄土教についても精査しており、道綽門下、迦才『浄土論』「往生人伝」、各種『高僧伝』の浄土教関連記事、善導当時の浄土教関連典籍（『無量寿経纘述』、道闇『観経疏』、靖邁『称讃浄土経疏』など）を整理して、善導『観経疏』における思想背景の広範さを明示し、中国仏教における善導の歴史的・教義的な位置づけを行っている。この作業を通じて、唐代初期までの浄土教関連典籍がほぼ網羅されたといっても過言ではないが、柴田氏はさらなる課題として『金石萃編』『全唐文』などの整理の必要性を提言されている。

第二部においては、「善導『観経疏』の諸問題」と題して、①「玄義分」序題門の再検討と諸師批判表現の考察、②衆生論（＝九品説、未来世一切衆生、二乗種不生論）、③信仰論（＝三心論）、④実践論（＝各種実践行、別時意会通説）、⑤阿弥陀仏論（＝三身同証説、阿弥陀仏報身論）、⑥浄土論（＝各種浄土論、唯識法身之観、指方立相説）と、各論が論究されている。この中でも特に九品説、実践論、別時意会通説、阿弥陀仏論、浄土論については「同時代性」という着眼点から、隋唐代諸師の教説をこれまでに類を見ないほど豊富に考察して当時の標準的な浄土教理解の程限を見極め、それによって改めて善導教学の独自性を浮き彫りにしている。また、批判表現の考察や「未来世一切衆生」および「唯識法身之観」への着目、ならびに三心論を信仰論として扱うことなども著者による新たな試みである。

巻末には資料として、道闇『観経疏』、靖邁『称讃浄

土経疏』の復元を試みている。道間『観経疏』は恵谷隆戒氏がすでに『安養集』などから復元しているが、出典の不備や誤植などを勘案し、再度、作業を行ったものである。靖邁『称讃浄土経疏』の復元作業は初の試みであり、『安養集』（梯信暁『安養集―本文と研究―』百華苑、一九九三）からの復元を、『称讃浄土経』との対応箇所も合わせて示している。なお、本書に収録されなかった論文として、柴田泰山「善導『観経疏』における韋提希論」（『三康文化研究所年報』三七、二〇〇六）、同「善導『観経疏』所説の三縁釈について」（『三康文化研究所年報』三八、二〇〇七）などがある。

（二）金子寛哉『「釈浄土群疑論」の研究』

金子寛哉『「釈浄土群疑論」の研究』は、『群疑論』を専門的に扱った初の研究書といえる。まず本書では、『群疑論』を一一六問答に区切り、それぞれの問答ごとに『大正蔵』、『浄全』、『国訳一切経』、さらには道忠『群疑論探要記』（『浄全』六巻所収）の頁数まで照合させてあり、『群疑論』を所覧する場合には非常に便利である。

第一篇においては、『群疑論』の著者である懐感とその序文を寄せている孟詵がいかなる人物であるかということの解明がなされる。まず特筆すべきは、孟詵の事績を追っていく中で、それまで手のつけられていなかった碑文の読解を試みたことであり、涇州水泉寺出土「涇州大雲寺舎利石函」の銘文中にある「孟詵」が『群疑論序』を書いた孟詵と同一人物であるとした上で、役職名の変化を手がかりにして、『序』を書いた時期ならびに懐感の没年時期を推定している。第二に善導の没年が確定される重要な手がかりとなっている「隆闡法師碑」の全体を通読し、懐感と同門であったと思われる隆闡法師（＝懐惲）について、その家系なども含めて詳細な検討を試みている。この碑文に関する研究は多いものの、善導に関する部分的なものが中心であり、碑文全体を一つの資料として読み込む作業は本書が初である。第三に「浄業法師碑」では、浄業を善導の弟子とするか否かの両説があるが、金子氏は浄業の出家年時から考えて、直接面会

する可能性は低いが出家する以前から既に善導の業績によって感化されていたであろうとする。また、望月信亨氏と恵谷隆戒氏が主張している「浄業＝龍興」という視点を踏襲し、幻の書『観経記』と『群疑論』が持つ問題意識の類似点ならびに同時代性を摘出し、善導以降の浄土教における龍興の存在という新たな要素を見出している。

第二篇においては、「『群疑論』の浄土教思想」と題して、まず『群疑論』とその注釈書の書誌的な整理が行われ、『群疑論』の全体構成と内容を概観し、引用経論の整理がなされた後に各論に入り、仏身仏土論、弥陀弥勒相対論、念仏別時意会通説、二乗種不生説、九品説、懺悔と滅罪、念仏三昧、中有説が論じられている。『群疑論』における特徴の一つとして、中国浄土教の流れの中で議論されてきた重要な問題点について、懐感以前に行なわれた様々な意見を記載していることが挙げられるが、本書ではそのような特徴を生かして、各項目における『群疑論』に至るまでの思想変遷を追いつつ、『群疑論』においてどのような決着をみるのか考察している。

最後に、第三篇では『群疑論』が日本でどのように受容されたかの検討がなされる。法然以前（『往生要集』『安養集』など）、法然自身、法然以降（良忠を中心として聖光・隆寛・親鸞・長西など）と時系列的にその様子を見ていき、日本浄土教において咀嚼・展開された『群疑論』の内容が、懐感自身の主張と照合した場合どうなのか、改変のある場合はそこにどのような意義があるのか、という点に注意がはらわれている。このような受容推移の検討を通じて、日本浄土教における『群疑論』の役割・意義を解明し、特に法然においては『群疑論』受容の特異性とともに、その受容過程が法然自身の思想変遷と対応していることも明らかにされた。

二　近年の研究論文

ここでは、近年に提出された隋唐代の浄土教に関連する論稿を紹介していきたい。

まず、迦才については、坂上雅翁・柴田泰山・曽和義

宏・石川琢道・工藤量導「迦才『浄土論』の書誌学的研究」（『仏教文化研究』五〇、二〇〇六）が提出され、迦才研究における書誌学および教学思想の両面における研究の回顧が行われている。その後、書誌面では、曽和義宏「大念佛寺蔵、迦才『浄土論』について」（『印仏研究』五五―一、二〇〇六）があり、最近発見された大念佛寺蔵『浄土論』の版本についての概要が報告されている。また教学思想に関しては、松尾得晃「迦才『浄土論』における「本為凡夫兼為聖人」について」（『印仏研究』五四―二、二〇〇六）、同「迦才『浄土論』の仏身仏土論の背景」（『印仏研究』五五―二、二〇〇七）、工藤量導「迦才『浄土論』における浄土不退説」（『浄土学』四三、二〇〇六）、同「迦才『浄土論』における化土解釈」（『仏教論叢』五〇、二〇〇六）、同「迦才『浄土論』における種子欲と上心欲―真諦訳論書に説示される随眠説を手がかりにして―」（『印仏研究』五五―一、二〇〇六）、同「迦才『浄土論』における往生人の階位―浄影寺慧遠の九品説批判を中心に―」（『浄土学』四四掲載予定、二〇〇七）などの諸論稿が発表されている。

次に、善導については、齊藤隆信「中国浄土教礼讃偈における詩律―世親『往生論』から善導『般舟讃』まで―」（『仏教文化研究』五〇、二〇〇六）、同「善導『観経疏』における讃偈の韻律」（『浄土宗学研究』三二、二〇〇六）がある。前者の論文では、善導の五部九巻を韻律の面から検討して『般舟讃』を最初期の著作と位置づけ、『往生礼讃』『法事讃』『観経疏』の間にはそれぞれの時代にあわせた進展がみられると見解されている。後者の論文では『観経疏』の讃偈における韻律を考察し、押韻の技術がなお充分でないということを指摘している。齊藤氏は既出の「善導『観経疏』の語文」（佛教大学総合研究所紀要別冊『浄土教の総合的研究』一九九九）、「善導の浄土教儀礼における通俗性」（『仏教論叢』四九、二〇〇五）も含めた一連の論文において、善導『観経疏』は読者を想定する教義書というよりも、むしろ聴者を想定した講経録に近い性格を持つと推測している。また、南宏信「金剛寺蔵鎌倉写『般舟讃』について」（『印仏研

究』五五―一、二〇〇六）では、新たに発見された金剛寺写本の『般舟讃』について報告されており、書誌的な研究も進展を見せている。

懐感については、村上真瑞「懐感の年代再考」（『仏教論叢』五〇、二〇〇六）があり、懐感の没年を一年延長すべきであると見解されている。

飛錫については、大正大学綜合仏教研究所・唐中期仏教思想研究会「唐代中期仏教の研究」（『綜合仏教研究所年報』二三～二八、二〇〇一～〇六）において訳注および研究概況が発表されるとともに研究会メンバーによる、小林順彦「飛錫と諸師との交渉について」（『天台学報』四六、二〇〇四）、曽根宣雄「『念仏三昧宝王論』における仏身論について」（『仏教論叢』四八、二〇〇四）、同「『念仏三昧宝王論』における仏身論の再検討」（『佛教文化学会紀要』一五、二〇〇七）、鈴木行賢「唐代長安の佛教と天台について」（『印仏研究』五五―一、二〇〇六）、吉田淳雄「『念仏三昧宝王論』の諸本と注釈書について」（『大正大学綜合佛教研究所年報』二七、二〇〇五）、石川琢道「飛錫の実践論」（『仏教論叢』四八、二〇〇四）、吉水岳彦「飛錫の「是心是佛是心作佛」釈」（『仏教論叢』五〇、二〇〇六）などの論稿がある。

龍興については、柴田泰山「龍興『観経記』について」（『浄土学』四四掲載予定、二〇〇七）があり、教義的特徴として「解脱分善根説」の考察を行い、独自の浄土教理解が提示されていたことを明らかにしている。慈愍三蔵慧日については、松野瑞光「慈愍三蔵慧日の浄土教思想―禅浄戒合行説の再検討―」（『浄土学』四二、二〇〇五）があり、上巻部分の記述を検討することによって、従来の慧日を浄戒合行とする説に異を唱えている。法照については、程正「法照撰『浄土法身讃』の依據文献について」（『印仏研究』五三―一、二〇〇四）の論文がある。

三　今後の展望

以上、隋唐代の浄土教の研究状況について概観してきた。近年における特筆すべき成果はやはり金子、柴田の両氏が刊行された著書であり、そこに提示された研究の

視座および方法は、今後の中国浄土教研究に対して非常に示唆深いものと言えるだろう。両研究書ともに中国仏教史上における善導・懐感像をそれぞれ強く描き出しており、そのような切り口から歴史・思想の両面における新たな論点を見出している。齊藤隆信氏による韻律面の研究も、当時の中国仏教の内情に対して相当に踏み込んだ方法論であり、従来の研究による先入観から解放され、新たに客観的な考察結果を導き出すことに成功している。また近年、中国より石刻関係の史料が多数刊行されており、それらの整理・考察も喫緊の課題として浮上している。今後は、歴史的史料や他分野の中国研究との接点を積極的に見出し、また他宗派・他学派の教学思想にも留意しつつ、中国浄土教の立ち位置を明確にしていく必要があるだろう。

一方で、法然の善導弥陀化身説に代表されるような、日本における善導および諸師像をいかに扱うかという点も重要な問題であるが、これについては既述したとおり金子氏の研究書における第三編「日本における『群疑論』の受用と展開」が好適な参考となるだろう。中国と日本における浄土教がそれぞれ異なる性格を有することは周知の事実であり、各祖師の評価という点についても中国浄土教の日本的受容という側面から論究することによって、その差異がいかにして生じてきたのか明らかとなり、日本浄土教における思想信仰の新たな一面を見出すことが可能となると思われる。言うまでもなく、その差異を論究するためには、まずは中国浄土教自体の位置を綿密に見定めることが必要となる。しかしながら隋唐代の浄土教においてさえ研究対象の偏りが大きく、まだまだ研究の進んでいない分野も多い。今後も基礎的な研究を積み重ねることによって、隋唐代の浄土教思想を明らかにしていく必要があるだろう。

（文責　工藤量導・沼倉雄人・大屋正順）

II—iii　宋代

一　宋代仏教の特徴と研究概況

（一）宋代仏教の特徴

唐王朝が九〇七年に滅亡し、その後、五代（後梁・後唐・後晋・後漢・後周）を経て、九六〇年に太祖趙匡胤によって宋が建国された。宋代の仏教に関する研究は、隋唐代のそれと比較すると決して多いとはいえない。その原因として佐藤成順氏は「隋唐仏教のように新しい教学の成立をみなかったので、衰退時代とか継承時代とか見なされ、また日本の諸宗派の成立に直接影響がなかったので関心の度合が低かったからであろう（『宋代仏教の研究』）」と述べている。宋代仏教の特徴については、

①禅と念仏を基盤とする諸宗融合的な仏教（禅浄双修、台浄融合、律浄兼修）

②儒教・道教が仏教と調和・融合する（三教調和、宋学の勃興）

③居士が仏教の重要な担い手となった（禅の流行、念仏結社など）

④仏教史書が多く編著された（『宋高僧伝』『釈門正統』『仏祖統紀』など）

⑤木版印刷による『大蔵経』（蜀版）の開版

⑥全体として仏教が民衆化・庶民化した

などが挙げられる。①の内容からも見てとれるように宋代における浄土教は、単独の宗派としてではなく禅・天台・華厳・律などの諸宗と融合的な思想として展開し、実践面でも禅浄双修・台浄融合・律浄兼修などと呼ばれ、念仏行は専修ではなく兼修によって営まれていた。仏教界全体としては隋唐代に隆盛を極めた三論、華厳、法相など各宗の勢力が衰亡し、代わって禅宗がもっとも盛んになり、天台宗も山家・山外論争における四明知礼などの活躍によって隆盛した。したがって禅宗に関連する研究はこれまで多く蓄積されてきているが、これらの概況とその課題は『中国仏教研究入門』「禅宗」（田中良昭）の項に整理されているため、ここでは詳しく触れない。また②についても同「格義と三教交渉」（伊藤隆寿）、

⑤については同「大蔵経の開版」（椎名宏雄）に概説ならびに研究史がまとめられているのでそちらを参照されたい。

（二）宋代仏教研究の概況

宋代浄土教に関連する先行研究の整理ついては、既にいつくかの成果が報告されているので、まずそれらを確認しておきたい。

春日礼智「『支那浄土教』の回顧—宋代以後—」（『支那仏教史学』四—二、一九四〇）は一九四〇年までの先行研究を整理し、宋・明・清代から近代における中国仏教の特色について論及している。荒木見悟「宋元時代の仏教・道教に関する研究回顧」（『久留米大学比較文化研究所紀要』一九八七）では、「1宋儒と仏教、2禅宗、3浄土教、4天台宗、5居士仏教その他、6道教、7遼金元」という目次で一九六四年までに提出された先学研究を考察している。荒木氏は、「宋儒と仏教」「禅宗」の分野における諸論稿について、特に仏教者から提出された従来の研究には仏教優勢を位置づけようとする偏見、あるいはそれに基づく史料操作さえもみられると断じ、学術的価値の乏しいものが多いと指摘している。同様に「浄土教」「天台宗」についても批判的な視点から先行研究を評しており、さらに居士仏教という視点からの研究も整理している。加えて、宋代仏教の研究方法における多くの課題も浮き彫りにしており、今後の研究は荒木氏の手厳しい批判を拝聴しつつ、関係諸分野に目を配ってより学術性の高い研究を行っていくことが必要である。

次に、佐藤成順『宋代仏教の研究—元照の浄土教—』（山喜房仏書林、二〇〇一）の序説では、宋代仏教ならびに宋代浄土教の研究を概観されている。佐藤氏は、研究の中心となっている元照はもちろんのこと、天台、禅、浄土についても各々の研究状況をまとめつつ、儒教・道教との交渉、さらには政治・社会・経済史的な視点による研究まで着目している。林鳴宇『宋代天台教学の研究—『金光明経』の研究史を中心にして—』（山喜房仏書林、二〇〇三）の序説では、従来の宋代天台教学の研究

を振り返りつつ、そこにおいて使用されている「趙宋天台」や「山家・山外」などの用語が必ずしも適切に定義されていないことを指摘し、再定義の必要性を訴えている。宋代天台教学に関する研究史についても、日本ばかりではなく中国・香港・台湾・アメリカにおける研究状況にも触れ、しかも一研究書ごとに丁寧な解説が加えられている。次に『中国仏教研究入門』では、「天台宗」（池田魯参）、「宋代と遼・金の仏教」（石井修道）があり、それぞれ最新の学術成果をまとめている。特に石井氏は、宋代仏教の概況を手際よくまとめつつ、寺院生活、仏教美術、印刷文化、日中交流、寺院制度、儒教・道教との関係、など多方面における研究状況を参照した上で今後の課題を示されている。

宋代仏教研究における草分け的な成果としては、高雄義堅『宋代仏教史の研究』（百華苑、一九七五）がある。高雄氏は、従来の仏教史において宋代仏教が低く評価されていたことに反論し、「趙宋の仏教の地位は決して低調なものではなかった。寧ろ哲理本位の学問仏教が、内外諸種の情勢によって実践仏教へと一大転換を来し、西方仏教から完全に脱皮して中国民俗性に溶け合った中国独自の民衆仏教化へと新らしき出立をなせる」とその意義を評価している。仏教の民衆化は宋代における特徴であり、鎌田茂雄氏も『中国仏教史』一巻（東京大学出版、一九八二）において「同化融合時代」と評価しているが、一方で平川彰『インド・中国・日本仏教通史』（春秋社、一九七七）には、「仏教も道教と習合して、著しく道教化した仏教となった。仏教が民衆化したことは、それだけ安定した宗教になったのであるが、同時に活力を失う結果となった。（中略）したがって仏教界に天才の出現を困難にし、ひいては仏教界に人材の流入を妨げる結果となった」との指摘もある。高雄氏は他にも「宋代浄土教に関する一考察」（『日本仏教学協会年報』一一、一九三九）「宋以後の浄土教」（『支那仏教史学』三―三・四、一九三九）などの論稿がある。小笠原宣秀による『中国近世浄土教史の研究』（百華苑、一九六三）では、宋代社会における浄土教の在り方について論及し、浄土教結

社である白蓮社の活動についても研究されている。白蓮社についての研究は他に、佐々木功成「白蓮社の復興運動（上）」（『龍大論叢』二六一、一九二五）、同「白蓮社の復興運動（下）」（『龍大論叢』二六二、一九二六）、春日礼智「宋代の浄土教結社について」（『宗学研究』一八、一九三九）などがある。

前述したように、宋代の浄土教は諸宗融合的な形において展開してきた。宋代浄土教の関係者については、望月信亨『中国浄土教理史』（法蔵館、一九四二）に多数の人物が挙げられているので、一覧してその概要を確認しておく必要があるだろう。それらを便宜上、大別すると次のようになる。

・天台浄土教者（台浄融合）—知礼・遵式・智円・本如・択瑛・宗暁など
・禅系浄土教者（禅浄双修）—延寿・義懐・宗賾・王敏仲など
・律系浄土教者（律浄兼修）—元照・戒度など
・華厳系浄土教者—子璿・省常・義和など
・在家（居士）信者—楊傑・王古・王日休など

以下、特に宋代浄土教との関連が深い人物および典籍についての研究状況をみてゆくこととしたい。

二　天台浄土教

（一）智顗と『十疑論』、『天台観経疏』

天台浄土教に関する専門書としては、山口光円の『天台浄土教史』（法蔵館、一九六七）があり、鳩摩羅什・廬山慧遠の浄土教思想から出発して、智顗において天台浄土教が起こり、さらに宋代天台浄土教における山家・山外の教学論争へと展開していく過程が記述されている。

天台浄土教は宋代以降において盛んになったが、まずその源泉となった天台大師智顗の浄土教思想について確認しておく必要があるだろう。智顗は晩年に著された『維摩経文疏』において四種浄土説を立て、般舟三昧を四種三昧の中に取り入れて阿弥陀仏の見仏を天台止観に位置づけており、また臨終時に『無量寿経』の讃文を唱

えて西方浄土への往生を求めたと伝えられたため、門下においても浄土教を志すものが多く現れた。安藤俊雄「天台智顗の浄土教」（『天台思想史』所収、法蔵館、一九五九）は、『摩訶止観』や『維摩経文疏』を中心として様々な視点から智顗の晩年の苦悩を描き出し、智顗における浄土教の意義を論じている。福島光哉『宋代天台浄土教の研究』（文栄堂書店、一九九五）にも智顗の浄土教として般舟三昧や四種浄土説などが取り上げられており、また他にも小林順彦「天台智顗における浄土教観―『摩訶止観』を中心として―」（天台大師千四百年御遠忌記念『天台大師研究』天台学会、一九九七）などがある。

智顗撰と伝えられる『天台観経疏』『阿弥陀経疏』『十疑論』の浄土教関係疏は、現在いずれも偽撰であることが定説となっているが、一方で『天台観経疏』と『十疑論』は宋代の天台浄土教者には真撰として受け入れられて多大な影響を与えている。これらの典籍の真偽に関説するものとしては、佐藤哲英『天台大師の研究』（百華苑、一九六一）が本格的な研究書であり、精査な考証によって偽撰説を支持している。山口前掲書には、真撰・偽撰の支持者をそれぞれ列挙して自身は真撰とする立場をとっているが、山口氏の説には決定的な根拠がなく推測の領域を出ない。『十疑論』の研究については他に、島地大等「天台の十疑論」（『六条学報』八、一九〇一）、妻木直良「天台十疑論について」（『六条学報』一〇〇、一九一〇）、佐々木月樵『支那浄土教史』（無我山房、一九一三）、望月信亨「天台十疑論は偽作たるべし」（『浄土教之研究』金尾文淵堂、一九三〇）、山本佛骨「安楽集と天台十疑論の交渉」（『真宗研究』二、一九五六）などがある。また近年では、鈴木行賢「『寶王論』と『浄土十疑論』との関連について」（『仏教文化学会紀要』一四、二〇〇五）があり、これは飛錫『念仏三昧宝王論』における『十疑論』引用とその関連について考察したものである。『十疑論』の研究は、佐藤哲英氏の研究以来大きな進展がみられないので、今後は偽撰説を前提としつつも新たな切り口から本書の意義を明らかにしていく

必要があるだろう。

（二）山家・山外の教学論争

宋代の天台宗におけるハイライトはやはり山家と山外の教学論争であろう。一般的には正統派である山家派の義寂、義通、四明知礼など（四明派として神照本如、広智尚賢、南屏梵臻の法流）と異端派である山外派の志因、悟恩、源清、慶昭、智円など（雑伝派として従義、仁岳の法流）における論争史であり、唯心論や実相論などが争われたとされる。ただし近時、刊行された林鳴宇『宋代天台教学の研究―『金光明経』の研究史を中心にして―』では、『仏祖統紀』と『釈門正統』によって図式化された「山家派・山外派・四明派・雑伝派」という名称区分に疑問を呈している。

山家・山外論争に関する研究史は、林前掲書において詳細にわたって記述されているため、ここでは重要な成果のみを簡単に紹介するに留めたい。まず、石津照璽『天台實相論の研究』（弘文堂書房、一九四七）では、哲学的な視点から天台教学の解明が行われ、その中で山家・山外の所説が取り上げられている。次に安藤俊雄氏が『天台性具思想論』（法蔵館、一九五三）第四・五・六・七章において知礼、仁岳、従義などの教説を論究した。安藤氏はその後も精力的に研究を続け、同『天台思想史』（法蔵館、一九五九）第七・八章、同『天台学―根本思想とその展開』（平楽寺書店、一九六八）第十四・十五・十六章、同『天台学論集―止観と浄土―』（平楽寺書店、一九七五）所収の各論稿において、山家・山外の諸説を検討している。安藤氏の研究と並行して、玉城康四郎『心把捉の展開』（山喜房仏書林、一九六一）では慧思、智顗、湛然、源清、智円、知礼の教学における心の捉え方の差異を明らかにし、佐々木憲徳『天台縁起論展開史』（永田文昌堂、一九五三）では知礼の縁起論について論究し、日比宣正『唐代天台学研究―湛然の教学に関する考察―』（山喜房仏書林、一九七五）では、知礼『十不二門指要鈔』をめぐる論争を中心にして源清、知礼、仁岳の教学を論考するなど、多方面から

のアプローチが行われた。さらに冒頭に紹介した林鳴宇『宋代天台教学の研究』の提出によって、三〇〇年の長きにわたる山家・山外論争の全貌が明らかとなり、本分野における目覚ましい成果が挙げられた。林氏による研究書は、広略二本の『金光明経』をめぐる論争史ならびに修懺作法を中心とした精査な研究であるが、今後は浄土教との関連が深い知礼『観経疏妙宗鈔』の学説をめぐる論争史の解明が待望される。

特に宋代天台浄土教という視点からアプローチしたものには、福島光哉『宋代天台浄土教の研究』（文栄堂書店、一九九五）があり、源清、智円、知礼、遵式、神照本如、処謙、有厳、択瑛、宗賾、楊傑、王敏仲、陳瓘、元照、道因、道琛など、天台浄土教に関わった諸師を多数取り上げて、念仏三昧論を中心にした思想展開を考察している。佐藤成順『宋代仏教の研究』では天台系浄土信仰者の系譜を明確にした上で、元照の浄土教思想に影響を与えたであろう慧才、本如、処謙、択瑛などの浄土教信仰に論及している。

（三）知礼

山家・山外論争の中心人物であった四明知礼（九六〇―一〇二八）は、師である義通の影響もあって浄土教に深い関心を示しており、天台浄土教の重要な典籍である『観経疏妙宗鈔』六巻や『観経融心解』一巻を著した。『妙宗鈔』は、『天台観経疏』の多大な影響を受けて成立しつつも、約心念仏（＝約心観仏）や唯心浄土説など知礼独特の浄土教義を確立させている。また、知礼門下である神照本如の系統には浄土教を宣揚した者が多く、知礼の浄土教学が後世に果した役割は計り知れない。

知礼の浄土教思想についての研究は、安藤俊雄『天台学論集―止観と浄土―』に所収される「観無量寿経妙宗鈔概論」があり、『妙宗鈔』の念仏論、仏身仏土論、十六観とその行位などを論じ、併せて『融心解』の内容も考察している。知礼に関する研究は他にも多くなされており、前項に挙げたもの以外では、中山正晃「四明知礼と浄土教」（『仏教文化研究所紀要』五、一九六六）、福原隆善「善導教学と趙宋天台―特に知礼の浄土教をめぐ

って―」（『印仏研究』二五―二、一九七七）、福島光哉「天台浄土教の二つの側面―知礼と遵式の念仏三昧論をめぐって―」（『仏教学セミナー』五四、一九九一）、長野寂然「『妙宗鈔』と『起信論』の本覚思想―六即との関係における一考察―」（『天台学報』三七、一九九五）、宮沢勘次「観経疏妙宗鈔の我国仏教思想にみる影響」（『印仏研究』四四―一、一九九五）、同「四明知礼の浄土思想」（『印仏研究』四七―一、一九九八）、同「知礼の妙宗鈔と親鸞の往生思想との共通項」（『印仏研究』四二―一、一九九三）、同「観経疏妙宗鈔と大乗起信論」（『印仏研究』四三―一、一九九四）、同「観経疏妙宗鈔の我国仏教思想にみる影響」（『印仏研究』四四―一、一九九五）、山田陽道「『観経疏妙宗鈔』における「約心観仏」・「即心念仏」の語義について」（『印仏研究』四九―一、二〇〇一）などが提出されている。

（四）遵式、択瑛、『楽邦文類』

遵式（九六三―一〇三二）は義通の弟子で知礼と同門であり、山家派の重鎮とされる。遵式は知礼と同じく唯心浄土説を唱えたが、山家・山外の教学論争に表立って活躍することはなく、講説による布教活動と自身の浄土信仰・観音信仰に生涯を尽くした。著書には『往生浄土決疑行願二門』『往生浄土懺願儀』など多数の浄土教関係疏が残されている。

遵式の研究としては、高雄義堅「慈雲遵式とその瑞光塔」（『日華佛教研究会年報』二、一九三七）、末広照純「慈雲遵式の教学」（『印仏研究』二七―二、一九七九）、同「知礼と遵式」（『印仏研究』四〇―一、一九九一）、同「趙宋天台における修懺の研究―とくに遵式を中心として―」（『大正大学大学院論集』一八、一九九四）、福島光哉『宋代天台浄土教の研究』、小林順彦「慈雲遵式の浄土教」（『天台学報』三六、一九九四）、吉田剛「宋代における『肇論』の受容形態について―遵式『注肇論疏』をめぐって―」（『印仏研究』四九―一、二〇〇一）、呂淑玲「慈雲遵式の研究序説 特に遵式の社会的な教化活動」（『印仏研究』五二―一、二〇〇三）、同「慈雲遵

式の研究序説 特に遵式の生涯について」（『仏教大学大学院紀要』三一、二〇〇三）などがある。

択瑛（一〇四五―一〇九九）は、知礼の法孫にあたる神悟処謙に師事した天台僧である。著書は現存しないが、逸文を収集することによって思想の一部が明らかとなり、善導思想を取り入れた浄土教思想を唱えたとされる。択瑛の研究は、佐藤および福島前掲書以外に、足利宣正「択瑛法師及び其の浄土修証義」（『六条学報』一二〇、一九一一）、西郊良光「択瑛の浄土教」（『天台学報』二八、一九八六）、阿川正貫「桐江択瑛の浄土教」（『大正大学大学院研究論集』一四、一九九〇）などがある。

『楽邦文類』は、天台の流れを組む宗暁によって著された書物であり、東晋以来の浄土教に関する著作・記伝・詩頌・小篇・序跋などを収録したものである。『楽邦文類』の研究は、野上俊静「『楽邦文類』の序について―著者宗暁とその周辺―」（『中国浄土教史論』法蔵館、一九八一）、柴田泰「『楽邦文類』の浄土思想史的意義」（『印仏研究』三七―一、一九八八）、同「日中浄土教比較考―『楽邦文類』と『選択集』―」（『印度哲学仏教学』一四、一九九九）、福島光哉『楽邦文類の研究―宋代浄土教の特性と『教行信証』―』（安居次講、一九九六）などがある。柴田氏が指摘するように、『楽邦文類』の先行研究はさほど多くないが、中国浄土教思想史上における資料的価値は極めて高いので、今後の精査な研究が待たれる。

三　禅宗や律宗系における浄土教

（一）延寿の唯心浄土説・禅浄双修

延寿（九〇四―九七五）は法眼禅の第三祖であり、また『仏祖統紀』では蓮社第六祖に数えられる。著書には浄土教に関連するものとして『万善同帰集』三巻、『宗鏡録』一〇〇巻などがあり、禅と浄土を融合的にみる禅浄双修（禅浄一致）と唯心浄土説を唱えた最初の思想家とされている。唯心浄土や己心弥陀（本性弥陀・自性弥

陀）の教説は、『観経』「是心是仏是心作仏」の解釈などをめぐって、中国仏教中において醸成された浄土教思想であり、宋代浄土教者の多くがこれを提唱した。延寿の研究には、まず服部英淳「永明延寿の浄土思想」（『印仏研究』一四―二、一九六六）、同「禅浄融合思想における浄土の解明―永明延寿等の唯心浄土説と善導等の指方立相説との対比―」（『仏教大学研究紀要』五〇、一九六六）があり、延寿の唯心浄土説と善導の指方立相論とを比較することが主眼となっている。他にも中山正晃「永明延寿の教学とその実践」（『龍谷史壇』五三、一九六四）、日置孝彦「『万善同帰集』にあらわれた浄土教説」（『曹洞宗研究紀要』一三、一九八〇）、福島光哉「永明延寿の浄土思想」（『仏教学セミナー』五〇、一九八一）、韓京洙「永明延寿の浄土思想」（『韓国仏教学SEMINAR』四、一九九九）などがあり、これらも禅浄双修や唯心浄土説を考察対象としている。

柴田泰氏は唯心浄土思想の解明を主眼として精力的に研究を行なっており、延寿を中心として宋代諸師の唯心浄土説を総合的に解明している。柴田氏の研究論稿には、「宋代浄土教の一断面―永明延寿について―」（『印仏研究』一三―二、一九六五）、同「永明延寿の唯心浄土説」（『印仏研究』三二―二、一九八四）、同「中国浄土教における唯心浄土説」『宗教研究』二五九、一九八四）、同「中国浄土教と心の問題―『観経』「是心是仏、是心作仏」理解―」（『仏教思想』九『心』平楽寺書店、一九八四）、同「指方立相論と唯心浄土論の典拠」（藤田宏達博士還暦記念論集『インド哲学と仏教』平楽寺書店、一九八九）、同「弥陀法身説とその展開」『印度哲学仏教学』五、一九九〇）、同「中国浄土教における唯心浄土思想の研究（一）」（『札幌大谷短期大学紀要』二二、一九九〇）、同「中国浄土教における唯心浄土思想の研究（二）」（『札幌大谷短期大学紀要』二六、一九九四）、同「中国仏教における「浄土」の用語再説」（『印度哲学仏教学』九、一九九四）、同「蓮社列祖としての延寿と宗賾」（『印仏研究』四八―一、一九九九）などがある。柴田氏はこれらの研究成果に基づいて、延寿は諸仏の唯心浄土を主張したが、

弥陀の浄土を低くみているため、弥陀の唯心浄土説の最初の思想家を四明知礼とすべきであると指摘し、従来の定説とは異なる見解を示しており非常に示唆深い。宋代の唯心浄土説については、福島光哉「趙宋天台における唯心浄土論」（『日本仏教学会年報』五八、一九九三）、柏倉明祐「趙宋時代の浄土観」（『真宗教学研究』一七、一九九三）などの論稿もある。

禅浄双修については、藤吉慈海『禅浄双修の展開』（春秋社、一九七四）、同『禅と浄土教』（講談社、一九八九）、同『禅と浄土論』（平楽寺書店、一九九四）など一連の研究成果があるが、特に中国における思想史的な研究については、柴田泰「中国における禅浄双修思想の成立と展開」（『印仏研究』四六―二、一九九八）が重要である。柴田氏は、禅宗者と浄土教者が相互に批判を繰り返している状況から、いかにして禅浄双修が起こってきたのか論究しており、禅浄双修を最初に主張したのは延寿ではなく（『四料簡』は後世の仮託と推定）、宗蹟の頃であると指摘し、浄土思想と禅思想とが対等な双修へと展開するのは元代に入ってからであると見解されている。他にも中山正晃「祖師禅と浄土教」（『印仏研究』二五―二、一九七七）、日置孝彦「楊傑の禅浄融合に関する一考察」（『印仏研究』二五―二、一九七七）、韓京洙「永明延寿の禅浄融合思想」（『印仏研究』三七―一、一九八八）がある。また、吉水岳彦「禅宗四祖道信の機根観―善導との比較を通じて―」（『印仏研究』五三―一、二〇〇四）、同「道信の「是心是仏是心作仏」釈―善導との比較を通じて―」、同「道信の一行三昧―善導との比較を通じて―」（『仏教論叢』四九、二〇〇五）では、道信と善導における是心釈や機根観の差異を明らかにしている。

（二）元照

元照（一〇四八―一一一六）は、道宣の南山律宗を再興した律宗の祖師であって、浄土教にも深く帰依して、戒律と浄土教の融合という独自の教義を打ち立てた人物である。元照には九十三偏もの著書があったとされ、多くは律宗関係に属するものであるが、浄土教についても

『観経義疏』『阿弥陀経義疏』があり、唐代以降に善導『観経疏』玄義分、『往生礼讃』を引用して善導教学を支持するという、貴重な文献である。

元照の総合的な研究としては、佐藤成順『宋代仏教の研究―元照の浄土教―』が必須の研究書となっており、中国仏教、中国思想、政治・社会・地域に関する先行研究を踏まえつつ、元照の浄土教を中心として宋代仏教の歴史・思想の両面における特質を多角的な視点から考察している。佐藤氏の研究では、『観経義疏』『阿弥陀経義疏』の教義思想はもとより、多数の著書を点検することによって元照の浄土帰依の時期を推定し、独特とされる戒浄融合思想についてはその具体的な事例・論理を明らかにするとともに、その先行思想として慈愍三蔵慧日や延寿の存在を指摘し、また元照の書いた銘文や墓誌銘を手がかりとして天台・浄土思想の上海地方への伝播状況や在家仏教との関わりといった宋代仏教の実態を明らかにし、さらには宋代に流行した臨終行儀や『仏祖統紀』の文献的問題にまで着手している。

佐藤氏以前の元照研究については、佐々木宣正「元照律師の念仏」(『六条学報』九四、一九〇九)、同「元照の観経釈を論ず」(『六条学報』九六、一九一一)、麻生履善「大智律師元照の業績」(『龍谷史壇』一三三、一九三九)、中山正晃「元照の仏教観」(『印仏研究』一九―二、一九七一)、日置孝彦「宋代戒律史上にあらわれた元照の浄土教」(『金沢文庫研究紀要』一三、一九七六)、日置孝彦「霊芝元照の浄土教思想」『印仏研究』二四―二、一九七六)、土橋秀高「元照戒観の展望」(『印仏研究』三〇―一、一九八一)、福島光哉「元照の天台状況批判」(『宋代天台浄土教の研究』所収)、同「霊芝元照の浄土教―『観経義疏』と天台浄土教―」(『大谷大学研究年報』四五、一九九四)などが見られるが、これらの概要や論評についても佐藤前掲書の序説にまとめられている。佐藤前掲書以降の研究成果としては、殿内恒「元照『観無量寿経義疏』四本対照翻刻(一)」(『龍谷大学仏教文化研究所紀要』四〇、二〇〇一)、同「元照『観無量寿経義疏』四本対照翻刻(二)」(『龍谷大学仏教文化研究所紀要』

四一、二〇〇二）、同「元照『観経義疏』についての一考察—文献学的立場から—」（『印仏研究』五一—二、二〇〇三）があり、『正蔵』における『観経義疏』の書誌的問題を指摘し、「金沢文庫本」が発見されない限りは「明暦本」と「天和本」の併用が望ましいと結論づけている。最近では、吉水岳彦「霊芝元照における臨終来迎思想について」（『印仏研究』五五—一、二〇〇六）や山本元隆「『四分律行事鈔資持記』に見られる禅宗教団に対する批判」（『宗学研究』四八、二〇〇六）などの論稿がある。

（三）王日休、義和など

居士の浄土教者である王日休（—一一七三）は、『龍舒浄土門』十巻を著述し、また『無量寿経』の異訳刊本四種を校合して『大阿弥陀経』を編集したことで有名である。王日休の研究としては、まず小笠原宣秀「宋代の居士王日休と浄土教」（結城教授頌寿記念『仏教思想史論集』大蔵出版、一九六四）があり、その後、林田康順氏が「宋代浄土教者の人間観—王日休を中心として—」（『仏教文化学会紀要』二、一九九四）、同「王日休『龍舒浄土門』の研究（一）—王日休の生涯考—」（『印仏研究』四一—一、一九九二）、同「王日休『龍舒浄土門』の研究（二）—その撰述年次と増広考—」（『宗教研究』二九五、一九九五）、同「王休日『龍舒浄土文』の研究（三）—巻第六「特為勧諭篇」の思想について—」（『印仏研究』四二—一、一九九三）、同「王日休『龍舒浄土門』の影響—聖聰上人『当麻曼荼羅疏』を中心として—」（『仏教論叢』三六、一九九二）、同「王日休『龍舒浄土門』の影響（二）—巻第六「特為勧諭篇」を中心として—」（『仏教論叢』三七、一九九三）、同「王日休『龍舒浄土門』の影響（三）—浄土宗祖師の引用四類型概観—」（『大正大学大学院論集』一七、一九九三）、同「道元禅師のみた浄土教—宋代浄土教と法然浄土教の狭間で—」（『駒沢大学禅研究所年報』一〇、一九九九）など、『龍舒浄土門』を中心として精力的に研究を行なっている。他には、原田哲了「いわゆる『龍舒浄土文』の研究」

（『印仏研究』五一―一、二〇〇二）などがある。

華厳系の浄土教については、中村薫『中国華厳浄土思想の研究』（法蔵館、二〇〇一）があり、智厳・法蔵・延寿などの浄土教が考察されている。また、近年では王頌氏がこれまでほとんど研究されてこなかった華厳宗慧因派の義和（一一三八―一一六九）の浄土教思想について、王頌「義和の華厳浄土教について」（『東アジア仏教研究』一、二〇〇三）、同「義和『無尽灯序』における澄観、宗密の影響」（『印仏研究』五二―二、二〇〇四）などの論稿を発表している。華厳浄土教に関連するものとしては他に、中山正晃「雲棲袾宏と浄土教」（『印仏研究』二〇―二、一九七二）、西郊良光「袾宏の浄土教」（『天台学報』二六、一九八四）、柴田泰「中国における華厳系浄土思想」（『華厳学論集』大蔵出版、一九九七）などがある。

四　その他

宋代浄土教に関する論稿は他にも多数寄せられている。管見の限り挙げてみると、中山正晃「趙宋天台と浄土教―その実践面について―」（『印仏研究』三四―一、一九八五）、福原隆善「善導教学と宋代浄土教―特に天台家に及ぼした影響を中心として―」（『浄土学』三〇、一九七七）、岩城英規「宋代以降の阿弥陀経解釈の変遷―雲袾監宏の解釈を中心として―」（『仏教文化・東京大学仏教青年会』三三、一九九五）、福島光哉「一仏乗と天台浄土教」（『仏教学セミナー』六二、一九九五）、同「『観経』解釈に見られる大乗的性格」（『大谷学報』二九三、一九九八）などの論稿がある。

宋代の儀礼については、福原隆善「懺悔と念仏」（『仏教文化研究所紀要』三八、一九九九）、福原隆善「宋代における懺法―五悔を中心に―」（『天台学報』二三、一九八一）、佐藤成順「宋代浄土信仰における浄土懺について」（石上善応教授古稀記念論文集『仏教文化の基調と展開』山喜房仏書林、二〇〇一）などがある。

宋代浄土教思想の日本への影響としては、石田充之編『鎌倉仏教成立の研究―俊芿律師』（法蔵館、一九七二）、

安藤俊雄「恵心僧都と四明知礼—趙宋期における日中天台の交流」、同「俊芿律師と趙宋天台—俊芿撰・三千備撿を中心として—」（『天台学論集—止観と浄土—』所収）、中山正晃「趙宋浄土教と泉涌俊芿」（『龍谷大学論集』四四五、一九九五）、日置孝彦「称名寺と宋代浄土教—性仙の『観経疏管見鈔』を中心として—」（『金沢文庫研究』二四九・二五〇、一九七八）、森江俊孝「日本の禅と浄土教に及ぼせる永明延寿の影響」（『日本仏教学会年報』四二、一九七七）、藤堂恭俊「わが国に遺存する唐・宋代浄土教典籍を中心とした日中交渉の資料八題」（『鷹陵史学』五、一九七九）、上田晃円「鎌倉仏教に与えた宋代仏教の思想的背景—その一 浄土教—」（北畠典生教授還暦記念『日本の仏教と文化』永田文昌堂、一九九〇）、原田宗司「俊褒・弁円による宋代浄土教典籍の将来と法然門下におけるその受容」（『印仏研究』四八—二、二〇〇〇）などの論稿がある。

五　今後の展望

以上、宋代浄土教の研究状況についてみてきた。宋代は隋唐代などと比較して諸分野の資料が豊富であるが、逆にそれが宋代仏教研究を停滞させる要因ともなっている。それゆえ、今後は他分野の研究動向に目を配り続け、仏教美術、印刷文化、寺院制度や政治・社会・経済にいたるまで様々な分野の研究成果を有効に活用すべきであろう。

宋代仏教の特徴は儒教・道教や諸宗派との調和・融合であるため、特定の個人を研究対象とした場合でも浄土教思想のみに絞った研究は困難であり、同時代の禅・天台・華厳・律などの教学思想の状況も常に考慮しておく必要がある。また、一口に禅浄双修・台浄融合・律浄兼修といっても、その比重や形成過程が諸師および諸典籍においてそれぞれ異なっているはずであり、自ずとその思想内容も厳密に区別されていかなければならない。既

述したように佐藤成順氏や柴田泰氏などの研究は兼修・双修の内容を綿密に検討することによって従来の理解とは異なる結論を導き出したものであり、その好例とみることができるだろう。今後はこのような兼修や双修といった事態がなぜ宋代から優勢になってきたのかという点、ならびにその形成過程などを様々な観点から考察し、宋代の阿弥陀仏信仰の実態を明らかにしていく必要があるだろう。

（文責　工藤量導）

III　新羅浄土教の研究状況

はじめに

朝鮮半島における仏教の中でも七―八世紀の統一新羅時代はもっとも仏教の盛んであった時代とみられており、多数の碩学が輩出されている。また浄土教についても多くの諸師によって研究が行われていた時代であるとされる。本稿においては統一新羅時代における浄土教について、その研究史の整理と今後の研究の展望を示していきたい。

なお、「朝鮮半島における仏教」という意味での呼称には種々あり問題とされるが、ここでは「朝鮮仏教」という呼称で統一しておきたい。本稿は特に朝鮮仏教中における新羅時代の浄土教について述べたものである。

一　概説

まず『浄土宗大辞典』「新羅の浄土教」の項には代表

的人物として、慈蔵（六〇八―六七七頃）、元暁（六一七―六八六）、義湘（六二〇―七〇二）、法位（七世紀頃）、玄一（七、八世紀頃）、義寂（七世紀―八世紀初頭）、円測（六一三―六九六）、憬興（七世紀―八世紀初頭）、太賢（八世紀）、遁倫（六六〇―七三〇頃）などが挙げられている。

井上光貞氏は『日本浄土教成立史の研究』（山川出版、一九五六）において奈良時代の正倉院文書中の浄土教関係典籍の書写件数について整理し、元暁・法位・義寂・憬興など新羅の学者の著作が多いことを指摘して「わが国の浄土教学の背景に新羅の学者の影響が非常に大きな役割を果たしていた」（同書四六頁）と述べ、日本浄土教思想の形成と成立にも影響を与えていたとしていることからも、新羅浄土教は日本浄土教の研究の上からも看過することのできないところに位置しているのである。

先学が指摘するように新羅浄土教は重要な位置にありながら、その諸師と著作の存在の多さに比して、典籍の散失状況が著しいことから体系的研究が困難な状況にあった。これら資料の散失は浄土教典籍に限ったことではない。しかしながら、他の資料に引用された部分をつなぎ合わせることによって散失した典籍がある程度復元され、二・三の資料についてその思想をうかがうことが可能になるなど、克服された点もある。

朝鮮半島においては日本・中国のように浄土系の宗派が成立しているわけではなく、また成立しなかった理由についても種々異説がありさだかではない。韓普光氏は『新羅浄土思想の研究』においてその理由を浄土教の信仰と思想が韓国仏教全体に影響を及ぼしていたためではないかとし、また韓国仏教の特徴について「信仰的には浄土信仰が主流であり、教学的には華厳教学が主旨であり、実践的には坐禅修行が本懐であるといわざるを得ない」（同書六頁）としている。このようなことから朝鮮半島においては仏教を信仰する上で中心となるのは浄土教であり、統一新羅時代は浄土教研究の隆盛を誇った時代であったととらえられている。

朝鮮半島における仏教史についてよく整理されている

のは鎌田茂雄『朝鮮仏教史』（東京大学出版会、一九八七）であり、他にも朝鮮仏教の概説書としては里道徳雄「朝鮮半島の仏教」（『アジア仏教史 中国編Ⅳ 東アジア諸地域の仏教』第一章）、鎌田茂雄 編『講座 仏教の受容と変容』五 韓国編（佼成出版会、一九九一）などがある。さらに最近、『中国仏教研究入門』（大蔵出版、二〇〇六）において「6 中国仏教と周辺諸国」とし、石井公成氏が「韓国仏教」ということで整理しており、朝鮮仏教研究の現状と基礎資料などを紹介しているので朝鮮仏教の概要についてはそちらを参照いただきたい。

二　新羅浄土教の研究状況

新羅浄土教に関する総論的な研究としては末松保和『新羅史の諸問題』（東洋文庫、一九五四）、三品彰英「新羅の浄土教 ―『三國遺事』所載浄土教関係記事註解―」（塚本博士頌寿記念『仏教史学論集』一九六一）、源弘之「新羅浄土教の特色」（『新羅仏教研究』山喜房佛書林、一九七三）、恵谷隆戒「韓国浄土教の特性」（『印仏研究』二四―二、一九七六）、源弘之『韓国浄土教研究序説』（尚美堂、一九七八）、などがみられる。三品氏は『三国遺事』にみられる浄土教関係の記事を整理し、源氏は先学の研究成果を踏まえて、信仰・教学両面から考察をし、新羅浄土教の独自性を指摘している。

その後、韓普光『新羅浄土思想の研究』（東方出版、一九九一）、章輝玉「新羅の浄土教」（『浄土仏教の思想』第六巻、一九九二）、梯信暁「新羅浄土教の特徴に関する一考察」（『仏教学研究』四九、一九九三）などが発表されている。特に韓普光『新羅浄土思想の研究』では新羅浄土教を文献学と歴史学の方法論を用いて、中国浄土思想および新羅仏教思想を踏まえた上で、新羅浄土思想を新羅ないし朝鮮仏教という全体的な思想の流れの中における位置づけと意義を明らかにしたものであり、近年の新羅浄土教研究の大きな成果であるとおもわれる。先学の研究業績についても整理されており、今後の新羅浄土教研究者にとって必携の研究書である。また日本における『遊心安楽道』の祖本である「来迎院本」の内容を

検討し、校訂本を収録する他、新羅の各諸師について論じる中、折にふれ新羅浄土教の特徴について言及している。

また、浄土教というと阿弥陀仏の浄土にとらわれがちであるが、朝鮮半島においては弥勒信仰も盛んであり、新羅における信仰形態を考える上では弥勒浄土についても併せて考察されなければならない。新羅における弥勒浄土に関する著述は、現存するものとしては元暁『弥勒上生経宗要』、憬興『三弥勒経疏』の二部のみである。この二部には弥陀浄土と弥勒浄土の関係については論じられておらず、両浄土の関係に触れているものとしては『遊心安楽道』と憬興『無量寿経連義述文賛』がある。新羅の弥勒浄土信仰についての研究として特筆すべきものは、江田俊雄「新羅仏教に於ける浄土教」（『支那仏教史学』三―三・四、一九三九）、松林弘之「朝鮮浄土教の研究 弥陀と弥勒の浄土観を中心に」（『仏教文化研究所紀要』七、一九六八）、趙愛姫「新羅における弥勒信仰の研究」（金知見、他編『新羅仏教研究』山喜房佛書林、一九七三）「上代新羅の弥勒浄土信仰について」（『印仏研究』二三―二、一九七四）などがみられる。

なお、新羅浄土教に関する研究は韓国においてはもちろん、中国、台湾においても行われている。海外の文献の主なものとしては、安啓賢『新羅浄土思想史研究』（東国大、一九七四）、金煐泰『新羅仏教思想研究』（新興出版部、一九七九）、祭印幻「新羅時代の浄土教学」（『韓国弥勒思想研究』東国大学仏教文化研究院、一九八七）などがあり、専門に研究を行う者は当然ながら海外の研究動向にも注目しておく必要があるとおもわれる。

三　新羅における浄土教関連典籍について

先にも述べたように新羅の仏教典籍は今日では散失してしまっているものが多く、浄土教関連典籍についていえば、現存しているものは、元暁『阿弥陀経疏』一巻、『無量寿経宗要』一巻、『遊心安楽道』一巻（いずれも『正蔵』三七巻所収）、玄一『無量寿経記』二巻（うち上巻のみ現存、『続蔵』所収）、憬興『無量寿経連義述文賛』

三巻（『正蔵』三七巻所収）の三師五部である。この他、復元本として春日礼智「義寂 無量寿経述義記」、恵谷隆戒「義寂 無量寿経述義記」「法位 無量寿経義疏」（『浄土教の新研究』所収）がある。また、渡辺顕正氏は憬興『観経疏』の文が引用されている典籍から引用部分を収集し、『新羅・憬興師述文賛の研究』に整理し、その特徴を解説しており、韓普光氏は『新羅浄土思想の研究』において『遊心安楽道』の善本とされる『来迎院本』を従来のものと対照し校訂している。

以上が現在、新羅浄土教を教学的にみる上で用いられている主なテキストである。

このほか、新羅においてどのような典籍がどのような諸師によって註釈・著述されたかを把握するためには目録類を整理することが必要である。新羅諸師の著述が記載されている目録類としては、『大日本古文書』、『審詳将来経録』、『華厳宗章疏并因明録』、『三論宗章疏』、『法相宗章疏』、『律宗章疏』、『山王院蔵書目録』、『新編諸宗教蔵總録』（『義天録』）、『東域伝灯目録』、『注進法相宗章疏』、『古聖教目録』、『大小乗経律論疏記目録』、『正倉院文書』、『浄土依憑経論章疏目録』（『長西録』）などがある。福士慈稔氏は『元暁研究』において、元暁の著述に関する主な研究として、石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』（東洋文庫、一九三〇）、平岡定海「新羅審詳の教学について」（『印仏研究』二〇―二、一九七二）、堀池春峰「華厳講説よりみたる良辨と審詳」（『南都仏教』三一、一九七三）を挙げている。このほか、先学において浄土教典籍に関しては整理がなされている。井上光貞氏は『日本浄土教成立史の研究』（山川出版、一九五六）において石田氏の整理に初写年代と件数を加えて整理しなおし、恵谷隆戒氏は「新羅法位の無量寿経義疏の研究」（『浄土教の新研究』所収）で『正倉院文書』『義天録』『東域録』『長西録』から整理し、韓普光『新羅浄土思想の研究』には恵谷氏が用いた四本の目録にさらにいくつかの目録を加えて整理している。また渡辺顕正氏は『新羅・憬興師連義述文賛の研究』において『東域録』『義天録』『注進法相宗章疏』『法相宗章疏』から

憬興の著述を整理している。

最近では福士氏が『審詳将来経録』、『華厳宗章疏并因明録』、『三論宗章疏』、『法相宗章疏』、『律宗章疏』、『山王院蔵書目録』、『新編諸宗教蔵總録』（『義天録』）、『東域伝灯目録』、『注進法相宗章疏』、『古聖教目録』、『大小乗経律論疏記目録』にみられる新羅諸師典籍を整理し、さらに現在『大日本古文書』も整理しておられるので、今後の研究の動向が注目されるところである。

四　新羅における浄土教研究者

（一）法位

法位は七世紀頃の人物と考えられ、『正倉院文書』『東域録』『長西録』には法位の著作として『無量寿経義疏』が明記されている。しかしながら、『無量寿経義疏』は現存しておらず、その思想や教学についてはしばらく知ることができなかった。したがってわずかに望月信亨氏が「義湘、元暁、義寂等の浄土論並に十念説」（『中国浄土教理史』第一七章、一九四二）において長西の『念仏本願義』などに引用されている記述からその思想をうかがったのみである。

しかしながら、恵谷隆戒氏が『安養集』や了恵『無量寿経鈔』を中心として法位の『無量寿経義疏』二巻の約半分を復元することに成功し、それをもってして「新羅法位の無量寿経義疏の研究」（『日仏年報』二五、一九六〇）を発表した。加えて「復元本 法位の無量寿経義疏二巻」を『佛教大学研究紀要』三九に収録し、現在、両論稿は著書である『浄土教の新研究』（山喜房佛書林、一九七六）に収録されている。

その後、深貝慈孝氏が「新羅法位浄土教の研究」（戸松啓真教授古稀記念『浄土教論集』、一九八七。『中国浄土教と浄土宗学の研究』にも所収）において、恵谷復元本から法位の浄土思想について検討し、新羅浄土教思想史上における法位の思想について言及し、浄影寺慧遠の影響があることを指摘している。

韓普光氏は『新羅浄土思想の研究』で法位についても言及し、四十八願の分類、十念論、仏身仏土観などにつ

いて考察している。

恵谷氏の復元本によって法位の思想をうかがうことが多少なりとも可能になったが、法位についての研究は全体として多くはない。しかし、後述する玄一は法位の説に依るところが多く、憬興は法位の説を論破していることなどから、新羅浄土教において法位の影響は大きいと考えられ、今後、詳細な研究が必要なのではないかと考えられる。

（二）玄一

玄一は諸目録をみると『無量寿経記』三巻、『観無量寿経記』一巻、『阿弥陀経疏』一巻が著述としてあったとみられるが『無量寿経記』上巻以外は現存していない。伝歴については不明であるが、『正倉院文書』に玄一の著作が天平二十年（七四八）に書写された記録と著作に法位の影響がみられることから、法位よりも後輩にあたると推測され、その点から法位は七世紀頃の人物であったとされている。

玄一について専論として取り扱った研究は見受けられず、新羅浄土教全体をみた中で、浄土教に関する著述がある諸師の一人として『無量寿経記』を用いていくつかの特徴を挙げて述べられる程度である。玄一について触れた論稿としては、梯信暁「憬興〈無量寿経連義述文賛〉の一考察」（『印仏研究』四一―一、一九九二）、「新羅浄土教の展開（一）―十念論に着眼して―」（『印仏研究』四二―二、一九九四）などがあり、韓普光氏も『新羅浄土思想の研究』においていくつかの点でその特徴を挙げている。

（三）元暁

元暁に関する研究は諸分野において多くの研究成果が発表されている。百部におよぶとみられる元暁の著述も現存書は約二割であり、他の諸師と同様、その思想内容を完全に把握することは困難であるとみられる。それでもその思想的特徴をみるには充分な資料が残っているためか新羅における代表的な学者として多くの研究がなさ

れている。浄土教関連の著作としては『無量寿経宗要』一巻、『無量寿経疏』一巻、『阿弥陀経疏』一巻、『遊心安楽道』一巻（元暁仮託）などがある。

近年の元暁研究の最大の成果は金勲『元暁仏教学思想研究』（アジア研究所研究叢書一〇、大阪経済法科大学出版部二〇〇二）、福士慈稔『新羅元暁研究』（大東出版社、二〇〇四）があり、福士『新羅元暁研究』には二〇〇二年までの韓国・日本両国における先行研究が伝記・著述・浄土思想・華厳思想・そのほかの思想に分類、整理されているので、研究史についてはそちらを参照されたい。なお福士氏は元暁研究史について、日本・韓国における元暁研究と中国・台湾における元暁研究とを比較して、中国・台湾における研究は元暁の中国への影響からか詳細な言及がなされていないようであるとみていたが、金勲『元暁仏教学思想研究』を受けて、「今後は、中国及び台湾の研究も視野に入れての研究を痛感する」（同書一八―一九頁）として、中国・台湾における元暁研究への注目を促している。

福士氏が整理した以降（主に二〇〇三年以降）の研究としては韓普光氏に「元暁の念仏助因説について」（『印仏研究』五二―一、二〇〇三）、「元暁の発菩提心正因説について」（『真宗総合研究所研究紀要』二二、二〇〇三）などの一連の論文があり、そのほか、康東均「元暁の浄土観」（『龍谷大学仏教文化研究所紀要』四二、二〇〇三）、田中ケネス「元暁の〈無量寿経宗要〉における信 如来蔵思想と日本浄土教との関係を中心にして」（『日本浄土教の形成と展開』法蔵館、二〇〇四）、飯田元紀「元暁『阿弥陀経疏』について」（『仏教論叢』四九、二〇〇五）がある。また福士氏自身にはその後の研究成果として「元暁の著述に関する私見」（『印仏研究』五一―二、二〇〇三）、「元暁の思想を和諍思想と捉えることに対して」（『仏教学』四六、二〇〇四）、「日本浄土宗諸師の元暁引用章疏にみられる若干の問題点」（『印仏研究』五四―一、二〇〇五）がある。このほか、元暁には華厳思想を中心とした研究も多くなされている。

また、日本では元暁作ではないということが定説とな

っている『遊心安楽道』について韓普光『新羅浄土思想の研究』に「来迎院本」の校訂本が収録されていることは先に挙げた通りである。

以上のように元暁に関する研究は数多くあり、また元暁自身の著述も浄土教典籍に限られるものではない。したがって元暁一個人の思想をみようとする時、華厳・浄土の両思想を踏まえて考察しなければならないとおもわれる。福士氏が指摘するように今後の元暁研究には中国・台湾の論稿も整理した上で行う必要がある。

（四）義寂

義寂の事跡については詳らかではないが、『三國遺事』第四の義湘の項には門人として義寂の名がみられ、義湘門下の十大徳の一人に数えられており、各種目録をみると義寂は多数の経疏を撰述していることから当時を代表する学者であったであろうことがうかがわれる。浄土教関連の著作としては『無量寿経疏』三巻、『無量寿経述義記』三巻、『観無量寿経疏』一巻などがあるが、いずれも散失し現存していない。

義寂についての研究としては、まず春日礼智『義寂無量寿経述義記』（真宗学研究所、一九四〇）、望月信亨「義湘、元暁、義寂等の浄土論並に十念説」（『中国浄土教理史』第一七章、一九四二）「新羅義寂の著書並に無量寿経疏」（『浄土学』二一、一九四六）、中岡隆善「義寂の四十八願観」（『仏教論叢』五、一九五六）などが挙げられる。春日氏の著書は『無量寿経述義記』の復元本であるが、残念ながら戦火に焼かれ現存しているものは少ないようである。望月氏は四十八願解釈・十念論について法位等との相違について言及している。

また春日氏よりも遅れるが恵谷隆戒氏も『無量寿経述義記』を復元している。それによって「新羅義寂の無量寿経述義記について」（『佛教大学研究紀要』三五、一九五八）を発表し、『述義記』の内容を整理した上で四十八願の解釈、三輩往生、別時意の問題について、法位・元暁・玄一・憬興などの諸師と比較している。復元本は後の研究に大きな影響を与えており、『浄土教の新研究』

に所収されている。

その後、松林弘之「朝鮮浄土教に於ける憬興・義寂の一考察」（『仏教学研究』二二、一九六六）、源弘之「新羅仏教の特色」（『新羅仏教研究』山喜房佛書林、一九七三）、春日礼智「新羅義寂とその〈無量寿経述義記〉」（『新羅仏教研究』山喜房佛書林、一九七三）、東谷信昭「義寂の『無量寿経述義記』について—十念説に関する一考察—」（『仏教論叢』三三、一九八九）、梯信暁「新羅義寂〈無量寿経述義記〉の一考察 世親〈浄土論〉の位置付けについて」（『印仏研究』三八—一、一九八九）、李種林「義寂の浄土思想における身土観について」（『印仏研究』四八—二、二〇〇〇）などが挙げられる。

これら先学において示される義寂の位置づけは、法相宗の人であるとしたり、華厳宗の人であるとしたりするなど一様ではなく、また望月氏が指摘した義寂の特徴について検討する研究が多い。現存する資料の状況から難しいとはおもわれるが、今後の研究には新たな視座が必要であると考えられる。

（五）憬興

憬興の伝記については『三国遺事』五以外に記録がない。目録類からみると『成唯識論』や『瑜伽論』関係の著作が多く、浄土教に関する著作としては『無量寿経連義述文賛』三巻、『無量寿経疏』三巻、『観無量寿経疏』二巻、『阿弥陀経略記』一巻があったとされるが、『無量寿経連義述文賛』以外は現存していない。

主な研究としては松林弘之「朝鮮浄土教に於ける憬興・義寂の一考察」（『仏教学研究』二二、一九六六）、賀幡亮俊「憬興の無量寿経疏について」（『印仏研究』一六—一、一九六七）、源弘之「新羅仏教の特色」（『新羅仏教研究』山喜房佛書林、一九七三）、恵谷隆戒「新羅憬興の浄土教思想」（『浄土教の新研究』山喜房佛書林、一九七六）などがある。これらの研究の中、松林氏は憬興・義寂の生存の前後について論及している。望月信亨氏が憬興は義寂の説を破しているとして義寂『述義記』の成立を先とするのに対し、松林氏は『述文賛』にみられる引用教典の訳出年代等を検討し、両著の撰述年代を

絞ることで憬興『述文賛』成立を先としている。この義寂・憬興の生存・著述の前後については確定することは困難を要するものであり、恵谷氏は「新羅憬興の浄土教思想」において特に言及することなく、望月氏の説に依ったままであり、韓普光氏も『新羅浄土思想の研究』において個々の事跡について整理しているが、詳細な比較はしていない。

憬興について専門的な研究者としては渡辺顕正氏がおり『新羅・憬興師述文賛の研究』（永田文昌堂、一九七八）が刊行されている。渡辺氏はその著書において、憬興の伝記・著述、特に『無量寿経連義述文賛』を引用する諸論疏の整理を行っている。加えて憬興『観経疏』の復元と解説も収録されている。渡辺氏はその著書を基本として「憬興師と唐仏教の交渉」（『印仏研究』二九―一、一九八〇）、「憬興師の末法思想について」（『印仏研究』三〇―一、一九八一）、「憬興師の無量寿経第十八願観」（『印仏研究』三四―一、一九八五）、「憬興師と唐仏教の交渉」（『龍谷教学』二〇、一九八五）、「新羅浄土教家の大経「胎化段」観」（『印仏研究』三八―一、一九八九）などの一連の研究を発表している。なお、「憬興師と唐仏教の交渉」は同タイトルであるが、『龍谷教学』に発表したもののほうが詳細に検討されている。

その後の研究として、韓普光氏は『新羅浄土思想の研究』において『三国遺事』に加えて傍証史料を併せて憬興の事跡について検証し、新たな指摘をしている。また『述文賛』の分科にしたがい諸問題を分析し、四十八願、十念論などについても言及している。さらに韓普光氏は「憬興の浄土思想の特色」（『印仏研究』四〇―一、一九九一）を発表し、四十八願・十念の解釈を挙げ、特色として言及している。梯信暁は「憬興〈無量寿経連義述文賛〉の一考察」（『印仏研究』四一―一、一九九二）において、他の諸師の『無量寿経』に対する見解の相違を通じて憬興の『無量寿経』観について考察し、憬興を新羅浄土教に新たな展開を与えたものとして位置づけている。その上で十念論に着目して「新羅浄土教の展開（一）――十念論に着眼して――」（『印仏研究』四二―二、一九九

四）を発表し、新羅浄土教における思想的展開を考察している。姜昌鎬氏は「憬興の仏身観 ―『無量寿経連義述文賛』を中心として―」（『印仏研究』四四―一、一九九五）において『述文賛』の記述から憬興が阿弥陀仏の仏身をどのようにとらえていたか検討している。近年では韓京洙（海雲）氏が「新羅時代における憬興の弥陀浄土思想 『無量寿経連義述文賛』を中心として」（宮林昭彦教授古稀記念論文集『仏教思想の受容と展開』山喜房佛書林、二〇〇四）において韓普光氏の説を踏まえて十念・十八願について言及されている。

（六）慈蔵、義湘、円測、太賢、遁倫

これらの諸師については浄土思想や浄土教関連の研究が見受けられず、望月信亨「義湘、元暁、義寂等の浄土論並に十念説」（『中国浄土教理史』第一七章、一九四二）、恵谷隆戒「新羅法位の無量寿経義疏の研究」（『日仏年報』二二五、一九六〇）などに紹介されたり、前述の諸師との関連の中で触れられたりする程度である。ただし、法相・華厳・唯識など浄土教以外の面についての論考は多くある。ここでは伝記と浄土教関連の著作を紹介するにとどめたい。

慈蔵は『東域傳燈目録』によれば、著述に『阿弥陀経疏』一巻が確認されるが現存していない。伝記については『続高僧伝』二四（『正蔵』五〇・六三九頁上）、『三国遺事』三・四、『三国史記』五などにあり、また『続高僧伝』一五の法常伝（『正蔵』五〇・五四〇頁下）には慈蔵が法常から受戒したことが記されている。

義湘は著述に『阿弥陀経義記』があるとされるが現存していない。元暁と同時代の人物で共に入唐を志し遂げている。伝記には『宋高僧伝』四（『正蔵』五〇・七二九頁上）、『三国遺事』四にある。義湘は華厳思想についての研究が多く、浄土教に関する研究としては新羅浄土教の特徴を扱う中で取り上げられることがある。

円測には著述として『無量義経疏』三巻、『阿弥陀経疏』一巻などが知られるが、現存はしていない。伝記には『宋高僧伝』四（『正蔵』五〇・七二七頁中）、「円測

法師舎利塔銘」がある。玄奘の門人とされ、善珠『唯識義灯増明記』（『正蔵』六五・三四二頁上）には唯識六家の一人として数えられている。よって円測は唯識系における研究が多くなされている。

太賢は円測の孫弟子にあたり、『無量寿経古迹記』一巻、『観無量寿経古迹記』一巻、『阿弥陀経古迹記』一巻、『称讃浄土経古迹記』一巻などをはじめ、浄土教に限らず多数の著作があるとされるが、上記の浄土教に関する著作は現存していない。伝記としては『三国遺事』四のみであり、その伝歴については明らかになっていない。また太賢も円測と同じく唯識系における研究は比較的多くなされている。

遁倫については目録類から『阿弥陀経疏』一巻が確認されるが現存していない。伝歴についても不明であり、専論とする研究も見受けられずまったく研究されていないといえる。

以上の諸師については浄土教関連典籍の散失状況から教学的研究が詳細になされていないのが現状である。しかしながら浄土教関連の著述があり、新羅浄土教というカテゴリーの中では看過できないものである。典籍が現存していないため、研究が難しい状況にあるが、引用文の収集などによって多少なりともその思想をうかがうことが可能な場合もあるのではないかと考えられ、準備的な作業が必要であるとおもわれる。

五　おわりに　―新羅浄土教研究の現状―

以上、新羅浄土教の研究状況についてみてきた。はじめに述べたように韓国における典籍の散失は大変なものである。そのような中で先学によって新羅浄土教、ないしは諸師の教学的特徴が提示されているが、現存資料からの考察のみでは資料的な限界があることは否めない。またその論点も戦前に発表された末次明信「新羅時代の浄土教に就て」（『浄土学』一、一九三〇）、望月信亨「義湘、元暁、義寂等の浄土論並に十念説」において指摘された、浄土論、生因説、十念論などや四十八願解釈が中心となっている。

既述のように新羅においては日本のように「宗」としての浄土教が確立していたわけではないが、阿弥陀仏が信仰されていたことは認められる。しかしながらここに挙げた諸師の著述は、目録類をみる限り浄土教典籍以外にも多岐にわたり、個々の中で複雑な思想体系があったのではないかと想像される。したがって、浄土教典籍のみにおいてその思想をうかがっていても一個人の全体的な思想の把握は難しいと考えられ、今後の研究においては、各諸師の中で浄土教がどのような位置にあったのか考えることが一つの課題ではないかとおもわれる。

（文責　沼倉雄人）

近代の勤行の音声について（礼讃と日常勤行を中心として）

はじめに

本研究は、先に『教化研究』第12号に発表した『礼讃声明音譜』の研究に引き続くものである。先の研究では、大正13年に出版された「礼讃声明音譜」に所収されている六時礼讃・日常勤行の五線譜を実唱し、現行の音声と比較研究した。今回の研究では、各地に伝承されているさまざまな音声を取材し、音源に保存することを主眼にした。

研究①「各方面への取材」

研究の第一段階として、大正から昭和にかけての各地に伝承されている音源の収集にとりかかった。

まず始めに近代の音声が保存されていると思われるNHKライブラリー、国会図書館を取材した。さらに「宗報」において、平成18年9月号から11月号にかけて、広く全国寺院に、譜面、音源等の資料について協力をお願いした。

平成18年9月には神奈川県立金沢文庫の企画展「寺院に響く妙音」展を取材した。

平成19年3月には、「宗報」の記事に関して連絡をいただいた神奈川教区小田原組伝肇寺へ、法儀司山本康彦師とともに出張し、先代住職夫人並びに現住職浅井江月師より話を伺った。

平成19年度は、さらに取材、調査の協力を各方面へ求める方針である。

研究②「四奉請廣節」について

教化研究第12号では、「四奉請廣節」について「関東では唱えられることはほとんどなく、主に関西方面で唱えられている。浄土宗法要集では十夜会（古式）の四奉請が廣節に指定されている。」としている。平成18年12月に開催した研究会では、講師に迎えた清水秀浩研究員から、四奉請について以下のような解説があった。すなわち四奉請には四種類あり、①引声　②廣節　③略節④宗定としている。（③の略節とは比叡山延暦寺の夕念仏で唱えられているという解説があった。）

平成16年に総合研究所より出版した「浄土宗声明」のCDでは、関西の研究員（南　忠信、清水　秀浩、八尾敬俊）によって唱えられた「四奉請廣節」が収録されているが、この研究会では、じかに清水研究員に実唱していただき、関東の研究員だけでCDに音源を保存した。

「礼讃声明音譜」（大正13年版）に収録されている五線譜の廣節は、東京教区城西組一行院八百谷啓人師による実唱のCDが総合研究所に保存されている。このCDと清水師の実唱した廣節とはかなり相違がみられた。先の研究で発表した通り「礼讃声明音譜」は、日常勤行・六時礼讃の採譜についてはかなり精度が高く、目安博士に変換しても当時の音声がどのようであったか、再現が容易であった。しかしながら、声明のような特殊音声は五線譜による表現に限界があり、音声を再現する以前の問題があった。

「礼讃声明音譜」では、採譜者は明記してあるが、誰が唱えたのかは記されていない。発行は浄土宗法式会であるが、後書きから、実唱者は関東の声明家である可能性が極めて高い。

実際、関東の研究員が清水師による廣節の指導を受けた際、普段、宗定の四奉請を唱え慣れている関東の研究員は習得するのにかなり苦労した。

研究③陰音階の初夜礼讃について

現在、浄土宗法要集に所収されている初夜礼讃は、

「往生安楽国」の「往」を一音上げとし、いわゆる陽音階の礼讃として各種道場や講習会等で指導している。日没礼讃を除く六時礼讃は、五字一句（初夜・晨朝・後夜）と七字一句（日中・中夜）に分けられ、七字一句では「往生安楽国」の「往」を半音上げとし、陰音階の礼讃として区別している。

一方、関西では、陰音階の初夜礼讃が一部地域で伝承されている。大本山黒谷金戒光明寺御忌逮夜法要で陰音階の初夜礼讃が現在でも唱えられている。平成18年12月の研究会では、清水研究員に陰音階の初夜礼讃も講義していただいた。

陰音階の初夜礼讃では「往生安楽国」の「往」が半音上げになるのはもちろん、他の部分でも特徴ある旋律があった。「聞名欲往生」の「名」、「皆悉到彼国」の「皆」は、清水師によると「力を抜かず、太くしておさえる」という目安博士では表現の難しい独特の技術であった。

『教化研究』第12号に発表した初夜礼讃は、「礼讃声明音譜」の五線譜に採譜した礼讃を目安博士に変換したものである。この礼讃は、旋律では法要集の礼讃に近く、音声面での相違は教化研究の中で目安博士によって比較した通りである。従って、陰音階の初夜礼讃は、関西方面で伝承されてきたと思われる。

研究④礼讃後偈について

伝承儀礼の研究班は、さらに平成19年3月に、京都の大本山黒谷金戒光明寺において清水研究員より関西方面で唱えられる「礼讃後偈」の講義を受けた。

この音声は、「商から宮」、「宮から嬰羽」の旋律を多用し、法要集所収の旋律とは趣が若干異なる印象を受けた。また、「礼讃声明音譜」に所収されている後偈は、法要集の「黄鐘 ↓ 下無 ↓ 平調」の下向に対し、「黄鐘 ↓ 勝絶 ↓ 平調」を用いている。すなわち、角から宮の下向では、経過音として、正律の商（下無）ではなく、変商（勝絶）を用いることによって、この部分は、陰音階の印象を受ける。実唱するのは、かなりの技術が必要であった。福西主任研究員によると、「古老

の先輩住職の中には、音の下向に対し、陰音階で唱える方が確かにいた。しかし、唱えるのは非常に困難で、いつの間にか自然消滅し、現在の旋律が普及した。」ということであった。

これに対し、清水研究員の講義による後偈は、関東の研究員も唱えやすく、習得が容易であった。

むすび

2年間という研究期間の初年度は、研究材料の収集と音源の保存を平行して行った。

収集に関しては、さらに、各種の方法を用いて、全国規模で資料提供のお願いをしていく予定である。音源に関しては、初年度に引き続き、法式指導にあたっている方々を中心にして、研究会を開催する予定である。

東西の法式統一以前の音声、あるいは各地に伝承されている音声を取材、保存することによって、現行の旋律がどのような過程で誕生したのか、解明していきたい。また、研究成果として、公開講座の開催を視野に入れて二年度の研究を続行する所存である。

文責者　主務　坂上典翁

浄土三部経

仏説観無量寿経

（第四観）

〔次に〕釈尊は〔あらためて〕阿難と韋提希〔の二人〕に仰せになった。

「〔さて〕地想が完成したならば、次に宝樹を目の当たりにしなさい。宝樹を目の当たりにするというのは一本の樹の細部に至るまで目の当たりにし、〔そしてその一本一本は〕七種の宝からなり、しかも列をなして整然と並んでいる様子を想い描くことである。[36] 一本一本の樹の高さは八千由旬（一由旬＝約7キロメートル）[37] であり、それらの宝樹には七種の宝でできた花や葉の具わっていないものなどない。一つ一つの花や葉〔など〕は様々な宝の色をしていて、琉璃色の〔ものの〕中から金色の輝きが放たれ、水晶色の〔ものの〕中から紅色の輝きが放たれ、瑪瑙色〔のもの〕からは硨磲貝の白い輝きが放たれ、硨磲色の〔ものの〕中から緑真珠の輝きが放たれている。〔そればかりか、宝樹の一本一本は〕珊瑚や琥珀などあらゆる宝できらめいている。〔加えて〕樹々の上には得も言われぬほど美しい真珠でできた網が覆い被さっており、一本一本の樹々の上〔空を見れば、そこ〕には網が七重に[38]折り重なっている。〔七重の〕網の一重一重の間には得も言われぬほど美しい花々で彩られた宮殿が五百億もあり、〔それらはみな〕まるで〔神々の王である〕梵天王[39]の宮殿のようである。〔その宮殿の〕中には多くの天童子たちが何の違和感もなくいて、その童子

一人一人は帝釈天が身に着けるにふさわしい宝珠〔釈迦毘楞伽摩尼宝〕[40]を五百億連ねて首飾りにしている。その宝珠の輝きは〔周囲〕百由旬を照らし出し、〔それは〕さながら太陽や月を百億分集めた眩さで、〔もはや〕何と名付ければ良いのかさえ分からない。〔その光には〕様々な宝玉の輝きが織り込まれていて、〔あらゆる〕色の中でもっとも優れた色彩なのである。このような宝樹の並木が一列一列、整然と並んでいて、〔枝先の〕葉は〔隣の樹の〕葉ときれいに重なりながら、生い茂った葉の間には得も言われぬほど美しい花々が〔次々と〕咲き、〔その〕花の上には七種の宝でできた果実が何の違和感もなく付いているのである。宝樹の葉一枚一枚は縦横ともに二十五由旬であり、その葉には千種もの色彩があり、〔そこに〕百種もの紋様が具わっていて、〔それはまるで〕神々の世界を彩る装飾品のようである。〔また宝樹には〕得も言われぬほど美しい花々が咲いていて、〔それらは金の中でも最も高貴な色彩とされる〕閻浮檀金の色をしており、まるで〔暗闇の中で火種をクルクルと旋してできる〕[41]火の輪のように〔生い茂る〕葉の間を巡っているのである。〔さらにまた〕湧き出すように現れるたくさんの木の実は〔みな〕帝釈天が所持する瓶[42]のようである。〔その実からは〕大いなる光明が放たれており、〔その光が〕幢幡や宝玉で飾った数限りない天蓋（インド風日傘）に変化する。〔そして〕この天蓋の中には、あまたの大宇宙[43]における一切の仏の振る舞いが映し出され、〔加えて〕あらゆる仏の世界もまたその中に映し出されるのである。このような樹を〔まじまじと〕目の当りにし終わったならば、またあらためて〔今説いた〕次第に従って、この〔樹について〕ひとつひとつ目の当りにせよ。樹の幹・枝・葉・花・実と目の当りにし、それらがみなはっきりと見えるようにせよ。これが樹想〔という修行〕であり、第四観というのである。[44]

〔第五観〕

〔樹想の〕次には水[45]について想い描きなさい。水について想い描くとは〔次のことを想い描くのである〕。極

楽世界には池があり、〔そこには〕八〔種の功徳を具えた〕水が満ちている。[46]〔そうした池があまたあり、その〕一つ一つの池の水は七つの宝でできている。その宝〔でできた水〕は柔らかで、〔それぞれの池の中央にある宝玉の王の〕如意珠王から湧き出ている。[47]〔その宝の水は池から溢れて〕十四の支流となって流れ出し、その一つ一つの支流は七種の宝の輝きを放つ。その〔水が流れる〕溝は黄金でできており、溝の底には様々な色彩に光り輝くダイヤモンドが敷き詰められている。それぞれの支流の中には〔やはり〕七種の宝でできた蓮の花が六十億も咲き誇り、〔その〕一つ一つの蓮の花はふっくらと真ん丸で〔直径が〕ちょうど十二由旬もある。その如意珠王から湧き出た〔宝の〕水は、〔蓮の〕花々の間に流れ込み、〔さらに〕宝樹をつたって上下するのである。その〔時の水の〕音は譬えようもないほど素晴らしく、苦・空・無常・無我・諸波羅蜜〔の教え〕を説き表わし、あるいはまた、み仏がたのお姿を褒め讃えているのである。〔池の中央では水を湧き出している〕如意珠王から金色に輝く得も言われぬほど美しい光明がほとばしり、その光が百種もの宝の色に輝く鳥たちとなって、心に染み渡る美しい鳴き声で絶えず念仏・念法・念僧〔の教え〕を称讃している。これが八功徳水の想〔という修行〕であり、第五観というのである。[48]

（第六観）

〔次に〕様々な宝玉でできた〔極楽〕世界の大地の〔地割りされた〕一区画一区画に、宝玉でできた楼閣が五百億棟もある。[49]それら楼閣の中では数限りない天人たちが、天界の音楽が流れる中で舞い踊っている。一方、〔楼閣の外では〕まるで天界の宝幢のように空中に〔数々の〕楽器が浮かんでいて、触れもしないのにひとりでに鳴り響いている。[50]〔しかも〕それらの音は、いずれも念仏・念法・念僧〔の教え〕を説き表しているのである。こうした〔ありさまを〕思い描き終えたならば、〔そのことを〕「極楽世界の宝樹・宝地・宝池をあらまし見ること」というのだ。これが総観の想〔という修行で

あり〕、第六観というのである。

もし、こうしたことを目にした人は、永遠に続く極めて重い悪業〔の報い〕が取り除かれ、命尽きた後には必ず〔無量寿仏のまします極楽〕世界に往生するのである。この〔第六総〕観を修めることを『正観』といい、もし〔私が示した以〕外のものを目の当たりにしたならば、それを『邪観』というのである。」

（第七観）

〔さて、続けて〕釈尊が阿難と韋提希に仰せになった。

「〔そなたたちよ。〕よくよくお聴きなさい。しっかりと今から言うことを理解しなさい。〔韋提希よ、〕仏〔たる私、釈尊〕は汝のために苦悩を取り除く教えを順序立てて分かりやすく説き明かそう。〔韋提希、そして阿難よ。〕汝らはよくよく〔我が教えを〕心に刻み込み、〔いずれの日か〕広く人々のために〔我が教えを〕順序立てて分かりやすく説き明かしなさい。」

〔釈尊が〕このように仰せになったその時、無量寿仏は空中に立った〔姿でましまして、加えて〕観世音菩薩と大勢至菩薩のお二人も〔無量寿仏に〕付き従い左右に立った。〔その三尊のお姿からは〕燃え盛るほどの光明が放たれている。〔無量寿仏は自らの眩さのあまり、そのお姿が〕よく見えないほどであり、閻浮檀金色の〔輝きよりも〕十万倍〔優れ、〕比べようもないほどである。その時、韋提希には無量寿仏のお姿が〔よく〕見えたので、〔両方の掌で無量寿〕仏のおみ足をいただき、深々と礼し、〔それから〕釈尊に申し上げた。

「釈尊よ。私は今、あなた様の目に見えない強大な力〔仏力〕により、無量寿仏と〔観世音・大勢至の〕二菩薩にまみえることができました。〔しかしながら、将来、あなた様がお亡くなりになったならば、〕その後の衆生はどのようにして無量寿仏と〔観世音・大勢至の〕二菩薩のお姿を目の当たりにすればよいのでしょうか。」

〔すると〕釈尊が韋提希に仰せになった。

「〔もしも〕この無量寿仏を〔自ら〕目の当たりにしたいと望むならば、〔次のように具体的な映像を〕想い描

きはじめなさい。

〔まず〕七種の宝玉〔で彩られた瑠璃の〕地面の上に、[52]蓮の花〔が咲いている様〕を想い描きなさい。〔次に〕その花びらの一ひら一ひらには、百種類もの宝玉の彩りがあるようにしなさい。〔しかもその花びらには〕八万四千ものすじが走っていて、あたかも天界で見る紋様のようであり、〔そして一本一本の〕すじには八万四千[53]〔通り〕もの輝きがある。それらがみなありありと見えるようにしなさい。〔その〕花びらは小さいものでも縦横ともに二百五十由旬もある。そうした蓮の花には八万四千もの花びらがついていて、[54]花びらと花びらの間は各々百億もの摩尼珠王で飾り立てられている。〔さらに、その〕一つ一つの摩尼〔珠王〕から千すじもの光明が放たれ、その光はまるで七種の宝玉の輝きを織りなす天蓋のように、地上を覆い尽くしている。〔また、この蓮華は〕釈迦毘楞伽〔摩尼〕宝でできている〔花托を〕台座としている。この蓮華の台座は八万にも及ぶダイヤモンドや、甄叔迦宝〔という赤い宝玉〕や、梵摩尼宝〔という梵天の有する宝珠〕や、妙真珠網〔という真珠を糸で編んだ網〕が散りばめられ、飾り立てられている。その台座には四本の宝幢が自ずと具わっていて、一本一本の宝幢は須弥山が百千万億（十京＝10の17乗）も集まったような〔高さ〕である。宝幢の〔さらに〕上には宝縵（宝玉を散りばめた垂れ幕）が漂い、〔それが〕まるで夜摩天の宮殿のように見えるのである。〔またその宝縵の[55]辺りでは〕五百億もの得も言われぬ美しい宝珠が互いに輝き合っている。その一つ一つの宝珠から八万四千もの光が放たれ、〔しかも〕その一つ一つの光は八万四千通りもの色合いを含んだ金色であるのだ。その一つ一つの金色〔の光〕は、宝玉でできた極楽世界の地面をあますところなく行きわたり、あちらこちらで変化して様々な姿・形となる。ある場合はダイヤモンドでできた台[56]となり、ある場合は真珠を糸で編んだ網となり、ある場合は様々な花が集まってできた雲[57]となり、〔光は〕いたる所で適宜に変化する。〔それらはみな〕仏が〔衆生を救う〕はたらきなのである。

これが華座の想〔という修行〕であり、第七観と言うのである。」

〔続けて〕釈尊が阿難に仰せになった。

「今、説き示した妙なる〔蓮の〕花は、かつて法蔵比丘であった方の誓願が成就することで創り出されたものである。〔だからこそ、無量寿〕仏〔のお姿がいかなるものか〕について想いをめぐらそうとするならば、まずはこの華座の想〔という修行〕を始めるべきである。この想〔の修行〕を始める時、〔今、説き示した華座を構成するひとつひとつの要素について〕同時にいくつも想い描いてはならない。みなひとつひとつ個別に、それらを想い描きなさい。一枚一枚の蓮の花びら、〔その間にある〕一つ一つの宝珠、〔そこから放たれる〕ひとすじひとすじの光、花の中心にある花托[58]、〔四本ある〕一本一本の宝幢について、これらをみな、あたかも鏡に映った自分の姿を見るように、〔細部まで〕はっきりと見て取りなさい。

この〔華座の〕想が完成した者は、五万劫[59]という途方も無く永い時間、生死を繰り返さねばならないほどの罪〔の報い〕が完全に取り除かれ、〔次の世には〕必ず極楽世界に生まれるのである。この〔第七華座〕観を修めることを『正観』といい、もし〔私が示した以〕外のものを目の当たりにしたならば、それを『邪観』というのである。」

〔第八観〕

〔さらに続けて〕釈尊が阿難と韋提希に仰せになった。

「この〔今、説き示した華座の〕ありさまを見たならば、次にはみ仏を想い描きなさい。

なぜならばみ仏方は〔お一人お一人が〕あらゆる世界に遍満[60]しており、あらゆる衆生が〔各々〕心に想い描くところに入る。だからこそ、そなたたちが心にみ仏を想い描く時、その心そのままが〔み仏の〕三十二相[61]や八十随形好[62]である。〔つまり〕この心がみ仏を描き出すのであり、この心は〔そのまま〕仏なのである。広大な海のような覚りの智慧を具えたみ仏方は、〔衆生が〕心に想い描くことから出現するのである。

だから〔そなたたちは〕あの如来・応供・正等覚である〔無量寿〕[63]仏を、ひたすら心にとどめて、はっきりと目の当たりにしなさい。〔かの無量寿〕仏を想い描こうとするならば、まず脳裏に〔仏の〕御影を想い描きなさい。目を閉じていても開けていても、さながら閻浮檀金色の〔輝きを放つ〕宝石〔のように美しい〕ひとつの御影が〔先に説き示した〕あの蓮の花の上に座っている様を見て取りなさい。〔そして〕お座りになっている御影が見えたならば、心眼が開くことになり、極楽世界にある七種の宝玉でできた〔様々な〕荘厳、宝玉で彩られた地面や池、〔あるいは〕宝玉で彩られた樹々の並木に〔やはり〕宝玉で彩られた天界の垂れ幕が覆い被さっている様や、あるいは〔また〕様々な宝玉で彩られたベールが空いっぱいにたなびいている様を、はっきりと目の当たりにできるであろう。こうしたことを目の当たりにする場合、あたかも〔自身の〕掌を見るかのようにそれらを鮮明にしなさい。

以上を目の当たりにし終えたならば、次には一つの大きな蓮の花が仏の左側にあるように描き出しなさい。〔その花は〕先に説き示した蓮の花とまったく同じで少しの違いもあってはならない。同様に一つの大きな蓮の花が仏の右側にあるように描き出しなさい。〔仏から見て〕左側の華座の上に観世音菩薩の御影をひとつ想い描きなさい。〔その観世音菩薩が〕お座りになって金色の輝きを放っているのは先の〔無量寿仏と〕少しの違いもない。〔また〕大勢至菩薩の御影がひとつ右側の華座の上にお座りになっているのを想い描きなさい。

こうしたありさまを感得した時、〔無量寿〕仏と〔観世音・大勢至〕菩薩の御影各々が光明[64]を放つのである。その光は金色を帯びて宝樹の並木を輝かす。〔そして、それら〕一つ一つの宝樹の下にも蓮の花が三輪あり、その一輪一輪の上にそれぞれ〔無量寿〕仏・〔観世音・大勢至の〕ふたつの菩薩の御影がある。〔そうした御影が〕その〔極楽〕世界に満ちているのである。

こうしたありさまを感得した時、行者には〔極楽世界の〕水の流れや光明、さらには宝樹やさまざまな水鳥に

よって説かれているすばらしい教えが聞こえるはずだ。〔そして、これら極楽世界のありさまを目の当たりにしている〕精神集中の状態から離れた時でも、〔あるいは再びその状態に〕入った時でも、〔行者には〕いつでもその教えが聞こえるだろう。[65] 行者が聞いた〔教え〕については、精神の集中から離れる時には記憶したまま忘れないようにして、今日まで私が説いてきた教えと照らし合わせよ。もし合致しなければ、〔それは〕誤った想像（妄想）というのである。もし合致すれば、[67] 大まかな想像（麁想）で極楽世界を見ることというのである。

これが像想と〔いう修行〕であり、第八観というのである。この観を修めた者は計り知れないほど永い時間、生死を繰り返さねばならない罪〔の報い〕さえ除かれ、この身このままでみ仏の姿を目の当たりにする境地（念仏三昧）に達するであろう。[58]」

（第九観）

〔続けて〕釈尊が阿難と韋提希に仰せになった。

「〔さて〕この像想を目の当たりにし終えたならば、次にいよいよ無量寿仏のお姿とその光明を目の当たりにしなさい。

〔よいか〕阿難よ、知るがよい。無量寿仏のお体は夜摩天の閻浮檀金色（閻浮檀金が人間界の最高の金の色であるのに相当する夜摩天の金の色）[69] よりも百千万億〔倍にも輝いている〕ようである。〔また〕その身長は六十万億那由他恒河沙由旬〔というとてつもない〕高さである。眉間の白毫は右回りに巻いて、〔その大きさは〕須弥山の五倍ほどもある。その御眼は〔須弥山を取り囲む〕四つの大海水[70] を合わせた広さにも匹敵し、真っ白な眼に青い瞳が一段と際立っている。体中の毛穴〔の一つ一つから〕須弥山ほど〔大きな〕光明がほとばしっている。その〔無量寿〕仏の背後で輝く光の輪（円光）は、全宇宙（三千大千世界）が百億も入る広さなのである。その円光の中には、〔無量寿仏が自ら現し出した〕分身（化仏）が百万億那由他恒河沙も浮かび上がっている。[71]〔そして、また〕その分身それぞれに〔観世音や勢至をはじ

めとする〕菩薩の分身〔化菩薩〕が数限りなく脇で仕えているのである。

〔ところで〕無量寿仏のお姿には八万四千もの際立った特徴があり、一つ一つの特徴の中にもまた八万四千の小さな特徴がある。そうした小さな特徴のひとつひとつから、〔やはり〕八万四千〔すじ〕もの光明が放たれている。そのひとすじひとすじの光明が、ありとあらゆる世界を照らし出し、念仏[72]を修する人々を包み込んで、〔その者を〕捨て去ることはない。〔無量寿仏〕の光明とお姿の大小の特徴や分身の仏方については完全に説き尽くすことはかなわない。しかし〔ここまで〕想い描いてきたことをたよりにして、〔無量寿仏のお姿を〕心眼で見よ。〔無量寿仏のお姿を〕見る者は、そのままありとあらゆる世界の全てのみ仏を見奉っているのである。諸々のみ仏を見奉るので〔こうした体験を〕念仏三昧というのであり、このように目の当たりにする〔修行〕を「あらゆる仏身を目の当たりにすること」というのである。仏身を目の当たりにするので、一方では仏心も見て取るのである。仏心とは大慈悲そのものである。分け隔てなく慈しんで、あらゆる衆生を救い摂る。このように目の当たりにすれば、[73]〔その〕身を他の世界へ移して、み仏方の御前に生まれ、無生法忍〔という菩薩の境地〕を得るのである。それゆえ〔この行を志す〕賢き者よ、心を集中させてはっきりと無量寿仏を目の当たりにしなさい。

無量寿仏を目の当たりにしようとするならば、〔数ある〕お姿の特徴の中のある一点から始めなさい。[74]〔すなわち〕ただ眉間の白毫のみを目の当たりにして、〔それを〕これ以上ないほど鮮明にしなさい。[75]眉間の白毫を〔実際に〕見る者には、自ずと〔無量寿仏が具えている〕八万四千ものお姿の特徴が立ち現れる。[76]〔そして〕無量寿仏〔のお姿〕を見た者は、そのままありとあらゆる世界の数限りないみ仏方のお姿も見るのだ。数限りないみ仏方を見ることができるので、み仏方は〔その者の〕目の前で必ずや「〔汝は〕仏になれる」との予言を与えてくださる〔授記〕。[77]

これがありとあらゆる〔み仏の〕お姿を目の当たりにする遍観一切色身想〔という修行〕であり、これを第九観というのである。〔今、私が説き示したことを〕目の当たりにするのを『正観』といい、それ以外のことを目の当たりにするならば、それを『邪観』というのである。」

（第十観）

釈尊が阿難と韋提希に仰せになった。

「無量寿仏を鮮明に見終えたならば、その次には観世音菩薩〔のお姿〕を目の当たりにしなさい。

観世音菩薩の身の丈は八十万億那由他恒河沙由旬もの高さであり、そのお体は紫がかった金色で、頭頂部には〔こんもりと〕肉髻がある。[78]〔また〕うなじには縦横ともに差し渡しが十万由旬の円光が輝いて、[79]その光の中には〔観世音菩薩が現し出した〕五百の仏の分身（化仏）が浮かび上がっている。〔そのお姿は、まるで私〕釈迦牟尼仏のようである。その一人一人の分身（化仏）には五百もの菩薩の分身（化菩薩）がいて、数限りない天人を付き従えている。[80]〔そして観世音菩薩の〕全身から放たれる光の中に、〔地獄・餓鬼・畜生・人・天の〕五つの世界で[81]〔苦しんでいる〕衆生のあらゆる姿がみなことごとく映し出されているのである。

〔また〕頭の上には毘楞伽摩尼宝をあしらった冠を戴いており、その冠の中に一人の化仏が立っている。〔その化仏の〕高さは二十五由旬である。

観世音菩薩の顔色はまるで閻浮檀金のように輝き、眉間の〔白〕毫は七種の宝玉の光沢をたたえていて、〔そこから〕八万四千通りもの光明がほとばしっているのである。〔その〕ひとすじひとすじの光明の中には数限りない化仏がいて、〔その〕一人一人の化仏は〔やはり〕数限りない化菩薩を付き従えている。[82]〔その化仏や化菩薩たちは〕変幻自在に現れ出て、あらゆる世界に満ち溢れている。それはまるで紅蓮華が色麗しく〔所狭しと咲き誇っている〕ようである。[83]

〔観世音菩薩には〕八十億もの光明があり、〔その光明が観世音菩薩の〕首飾りとなっている。その首飾りの中

には〔極楽の妙なる〕様相があますところなく映し出されている。

掌には五百億種類ものさまざまな蓮華の色彩がある。両手の十本の指先には、そのひとつひとつに八万四千通りもの絵柄があり、〔それらは〕まるで判子の文字のように〔線がはっきりとしており〕、そのひとつひとつの絵柄には八万四千もの色彩があり、〔さらにまた〕そのひとつひとつの色には八万四千すじもの光がある。〔そして〕その光は柔らか〔な日差しのよう〕であり〔しかも〕ありとあらゆる〔世界〕を余すところなく照らし出し、その宝のように〔素晴らしい〕手を差し延べて衆生を〔無量寿仏の極楽世界へと〕救い導くのである。〔さて観世音菩薩が〕足を上げるとその足跡[84]にはスポークが千もある車輪〔千輻輪〕の形が残っていて、それが自然と五百億もの光明台に変化する。足を下ろす時には、ダイヤモンドと摩尼宝珠でできた蓮華が辺り一面に広がり、敷き詰められぬことはないのである。[85]

その他にも〔観世音菩薩には仏と同じ〕身体的な大小の特徴が幾多も具わっていて、〔その姿は〕まるで仏の如くで何ら異なることはない。ただし頭の天辺の肉髻と無見頂相[86]だけは仏ほど素晴らしくはない。

こうした〔お姿を目の当たりにする〕ことが観観世音真実色身想〔という修行〕であり、第十観というのである。」

〔つづけて〕釈尊が阿難に仰せになった。

「もし観世音菩薩のお姿を目の当たりにしたいと望む者は、こうした修行を実践しなさい。こうした修行を実践する者は、さまざまな災いに見舞われることがない。〔これまでの〕悪しき行い〔の報い〕があろうとも災いされず、限りなく生死を繰り返えさねばならないほどの罪〔の報い〕からも解き放たれるのである。このような菩薩ともなれば、その名を耳にしただけでも、その者は計り知れない幸福を得ることになる。〔ましてや、そのお姿を〕はっきりと目の当たりにするならば、どうして〔その名を耳にする以上の幸福を得られないことが〕あろうか。

もし観世音菩薩の〔お姿を〕目の当たりにしようと望む者は、最初に頭の天辺の肉髻を目の当たりにし、その次に冠を目の当たりにしなさい。その他の身体的な特徴についても順々に目の当たりにして、[87]〔それらの特徴も〕すべて〔目の前で〕掌の中を見るが如く鮮明になるようにしなさい。

〔今、私が説き示したことを〕目の当たりにするのを『正観』といい、もしそれ以外のことを目の当たりにするならば、それを『邪観』というのである。」

（第十一観）

「次にはまた大勢至菩薩〔のお姿〕を目の当たりにしなさい。[88]

この菩薩の身の丈は観世音〔菩薩〕と同じで、〔うなじには〕縦横ともに差し渡しが百二十五由旬の円光があり、[89]その光は二百五十由旬先まで照らしている。

〔また〕全身から放たれる光明はあらゆる世界を照らし、紫がかった金色に染めている。〔大勢至菩薩と〕[90]縁のある衆生は誰もがみな〔その光明を〕見ることができ、この菩薩の毛穴のひとつから放たれる光を見るだけで、そのままあらゆる世界の計り知れないほど多くのみ仏が放つ得も言われぬほど清らかな光明を見るのである。このことからこの菩薩を名付けて無辺光という。

〔一方、〕智慧の光[91]によって一人も漏らさずあらゆる〔衆生〕を照らして〔地獄・餓鬼・畜生の〕三つの境界〔の苦しみ〕から解き放つことについて、無上の力を獲得している。[92]このことからこの菩薩を名付けて大勢至と言うのである。

この菩薩の冠には五百の宝華[93]があしらわれている。その一つ一つの宝華には宝台が五百ずつある。その一つ一つの〔宝〕台の中にあらゆるみ仏の清らかで妙なる国土の広大な姿がすべて映し出されるのである。

頭頂部にある肉髻は〔閉じている〕赤蓮華のようである。肉髻の上には宝玉でできた水瓶が乗っていて、そこにはさまざまな光明[94]が盛り上がって堆（うずたか）くなっている。〔その光明には〕仏のありとあらゆる働きが映し出され

ている。それ以外の様々なお姿は観世音菩薩と同じで異なる点はない。

この〔大勢至〕菩薩が〔歩み〕行く時、ありとあらゆる世界は例外なく揺れ動く。〔そして〕地面が揺れ動くところには五百億もの宝華が出現する。その一つ一つの宝華のありさまは、あたかも極楽世界〔の宝華〕のように気高く映えている。この菩薩がお座りになる時には、七種の宝玉でできた〔極楽世界の〕大地は一斉に揺れ動く。〔そればかりか極楽世界の〕下方にある金光仏の国土（金光仏刹）から、上方の光明王仏の国土（光明王仏刹）に至るまで、その間の〔あらゆる仏の国土が揺れ動き、それらの国土に〕数限りなく出現している無量寿仏の分身や[95]〔同じく〕観世音・大勢至〔菩薩〕の分身が、まるで雲が〔空を覆う〕ようにすべて極楽世界に集まる。〔彼ら分身たちは〕空中でひしめき合いながら蓮華の台座に座り、素晴らしい教えを説き示して、〔より高い境地に〕[96]想い焦がれる人々を救い導くのである。

この〔今、私が説き示したことを〕目の当たりにするのを『正観』といい、もしそれ以外のことを目の当たりにするならば、それを『邪観』というのである。この〔ように大勢至菩薩を目の当たりにする〕ことが観大勢至色身想と〔いう修行〕であり、これを第十一観というのである。

この〔大勢至〕菩薩を目の当たりにする者は、途方もなく膨大な時間（無量劫阿僧祇）生死を繰り返さなければならないほどの罪〔の報い〕が取り除かれる。この〔第十一〕観を完成する者は〔次の世では再び〕人の胎内に宿ることなく、常に諸仏の清らかで妙なる世界へと意のままに赴くのだ。

この〔第十一〕観を完成し終えることを「具足観観世音及大勢至」と名付けるのである。[97]

（第十二観）

〔さて、〕こうしたありさまが目の当たりになっている時、[98]自身について〔次のように〕想い始めなさい。[99]西方極楽世界に往生して、蓮の花の中で脚を組んで座ってい

るのである。その花が閉じていくありさまを想い描き、〔また〕その花が開いていくありさまを想い描きなさい。蓮華が開く時、〔極楽世界の〕五百色の光が差し込んで自身の体を照らし出すと想い描きなさい。〔そして〕眼がはっきり見えるようになると想い描きなさい。〔すると目の前には〕仏や菩薩〔のお姿〕が空に満ち満ちているのが見える。水の流れや鳥や樹々、さらにはみ仏方が発する音声はすべて妙なる教えを現し、〔それらは〕十二部経[100]と一致する。精神集中を解いた時でも、〔その教えを〕記憶したまま忘れ去らないようにしなさい。

こうしたありさまを目の当たりにし終えたところで、〔それを〕「見無量寿仏極楽世界」と名付ける。これが普観想[101]と〔いう修行〕であり、第十二観[102]というのである。〔この観が完成すると〕無量寿仏には化身が無数にいて、観世音菩薩と大勢至菩薩[103]をともなって常にこの行者のもとに訪れ寄り添うのである。[104]」

〔第十三観〕

〔さて〕釈尊が阿難と韋提希に仰せになった。

「もし心の底から〔至心〕西方〔の極楽世界〕に往生したいなら、まずは一体の〔身の丈〕一丈六尺の御影が〔極楽世界の〕池〔の蓮華〕の上にいらっしゃるのを目の当たりにしなさい。先に説いたように無量寿仏のお体の大きさは際限がないので、凡夫にはあずかり知れない。しかしながら、あの〔無量寿〕如来がかつてお建てになった本願の力があるので、〔その御影を〕想い描くもの[105]は必ず〔無量寿仏を目の当たりにすることを〕成就できるのである。〔無量寿〕仏の御影を想い描くだけでも計り知れない功徳を得ることができる。ましてや〔その無量寿〕仏〔そのもの〕[106]が具えているお姿の特徴を目の当たりにすることで〔計り知れない功徳が得られるの〕は言うまでもない。

阿弥陀仏[107]は神通力を意のままにめぐらして、あらゆる世界に自由自在に〔お姿を〕出現させる。大きなお姿を出現させる〔時〕には虚空に満ち満ち、小さなお姿を出現させる〔時〕には丈六（3 m 60 cm～3 m 80 cmくらい）

や八尺（180cm～190cmくらい）となる。出現したお姿は〔いずれも〕みな真金色である。〔背後の〕円光の中の化仏や〔お乗りになる〕宝蓮華〔の台〕は先に述べた通りである。観世音菩薩と大勢至〔菩薩〕とはどこの場所に〔現れたとしても〕同じ背丈である。衆生は菩薩たちの頭部をただ見るだけで、それが観世音〔菩薩〕であり、それが大勢至〔菩薩〕であると見分ける。この二人の菩薩は阿弥陀仏の手助けをし、あらゆる衆生を導くのである。

これが雑想観[108]と〔いう修行〕であり、第十三観というのである。[109]」

（今回、注記は省略する）

四十八巻伝

七巻

一段

法然上人はただ諸宗の教義に精通していただけでなく、修行のほとんどに証しを得られた。その昔、比叡山の黒谷において法華三昧を行なわれた時、普賢菩薩が白い象に乗って、まのあたり道場に出現なさったことがあった。

また上人が、あるとき叡空上人と西仙房心寂と一緒に修行されていると、山王権現が姿をあらわして、志願を受け入れられる姿勢を示されたこともあった。これは末代にはめったにないことである。

二段

法然上人が黒谷で『華厳経』を講じられていた時、青い小さな蛇が机の上にいたので、法蓮房信空につかまえて捨てるようおっしゃったところ、その法蓮房はたいへん蛇を怖がる人であったけれども、師の命令に背くわけにはいかないので、付書院の紙障子をあらかじめ開けておき、塵取りに掃き入れて投げ捨て、障子を閉めた。そうして帰って見てみると、蛇はやはりもとの場所にいた。これを見ると、全身から汗が吹き出し、恐れ震えたのであった。

上人がご覧になって、「どうしてつかまえて捨てられないのか」とおっしゃったので、法蓮房は実はこれこれ

しかじかでとお答え申しあげると、上人は黙ったまま何もおっしゃらなかった。その夜、法蓮房の夢に大きな竜が姿を現して、「私は『華厳経』を守護する竜神である。恐れなくともよい」と言ったと思ったら、夢から覚めてしまった。昔この経は、竜宮にあって人間界に広まっていなかった。龍樹菩薩が竜宮に行ってこれを読んで、人間界に帰ってこれを広められた。

その後、覚賢三蔵が中国において、安帝の義熙十四年（四一八）三月十日から、揚州の謝司空寺に護浄華厳法堂を建てて『華厳経』を翻訳されていた時、堂の前の蓮華池から、毎日、青い衣を着た二人の少年が、朝になると現れて掃除をし墨をすり、日が暮れると池の底へと帰っていったそうだ。経を翻訳し終えると、その後は現れなくなったそうだ。この経は長い間、竜宮にあったので、竜神がこの経を敬って守っていたに違いない。上人の心を込めた講義は、竜神を感動させたのであるが、これは大変すばらしいことであった。

三段

上西門院統子内親王は法然上人に深く帰依していらっしゃって、念仏にはげむお志が深かった。あるとき上人をお招きになって、七日間にわたり戒律についての説法をお聞きになった。円頓戒の奥深い意味を述べられた時、一匹の蛇が唐垣の上で七日の間、動かずに聞いている様子であった。それを見た人が不思議に思っていると、説法の最後の日になってその蛇は死んでしまった。その頭の中から一匹の蝶が飛び出して、空に上ると見た人もあり、天人の姿で上ると見た人もあったということだ。昔、慧表比丘が中国の武当山で『無量義経』を講義したところ、声を聞いた青雀は帝釈天の居城の中の歓喜園に生まれた。その先例を考えると、この小さな蛇も大乗戒の説法を聞いた縁によって、天上界に生まれたのではなかろうか。

四段

法然上人が密教の修行に入り、観想をされていると、ある時は蓮華が現れ、ある時は羯磨金剛をご覧になり、ある時は如意宝珠を拝まれた。観想は明瞭であり、めでたいしるしを目の前に現されることが多かった。

五段

法然上人はある夜、夢を見られた。一つの大きな山があった。その峰は大変高く、南北に長く連なり、西に向いている。山のふもとに大きな川があり、青く澄んだ水が北から流れ出て波となって南へ流れている。河原は広ぴろとして果てしなく、樹林は広く生い茂り数えきれない。山の中腹まで登って、遠く西方をご覧になると、地面から上に五丈ほど上がった空中に一群の紫雲があった。この雲が上人の所まで飛んできた。めずらしいことだと思われていると、紫雲の中から無量の光が放たれた。光の中から孔雀・鸚鵡などのあらゆる宝の色をした鳥が飛び出て、四方に飛び散ったり、あるいは川のほとりで遊び戯れている。体から光を放って、限りなく照り輝いている。その後、鳥たちは飛び立って、もとのように紫雲の中に入ってしまった。

この紫雲はさらに北に向って山河をおおい隠した。あのあたりに往生した人がいるのかと思案されていると、また瞬時に帰ってきて上人の前でとどまった。紫雲は次第に広がって空全体をおおった。雲の中から一人の僧が現れて、上人のところへ来てとどまった。その姿は、腰から下は金色で、腰より上は墨染であった。上人は合掌し頭を下げて、「あなたはどなたでいらっしゃいますか」とおっしゃった。その僧は「私は善導である」と答えられた。上人は「何のためにお越しになったのですか」と尋ねられると、その僧は「あなたが専修念仏を広めるのが尊いのでやって来たのである」とおっしゃるのを見て、夢からさめた。

上人は絵師の乗台に命じて夢に見たことを描かせた。世間に流布して〈夢の善導〉といわれているのがこの絵

図である。その顔つきは、後に中国より伝来した肖像画と異なるところがなかった。上人の教化が善導和尚の思し召しに叶っていることは明らかである。そうであるから、上人の勧めによって称名念仏を信じて往生を遂げた人が、国中に満ち天下にあふれている。前ぶれが真実であることを、誰が信じないであろうか。

六段

法然上人は、もっぱら正行である念仏に歳月を重ね、ひたすら念仏に専念する功徳を積まれたので、ついに口称念仏による三昧をおこされた。六十六歳の建久九年（一一九八）正月七日の別時念仏の最中、はじめにはまず光明の姿が現れ、次に水の姿が現れ、のちに瑠璃の地が少しばかり目の前に現れた。同年二月には宝地・宝池・宝楼をご覧になった。

それから後は、次々にすぐれた様相が現れた。ある時は左眼から光明を放たれた。眼中には瑠璃があり、形は瑠璃で作った壺のようであった。壺には赤い花があり、まるで宝瓶のようであった。ある時は遠く西方を眺められると、宝樹が連なり心のままに高くなりあるいは低くなり、ある時は坐られているところが宝地となり、ある時は仏のお顔が現れ、ある時は大きな阿弥陀三尊が現れ、ある時は勢至菩薩がおこしになった。上人はすぐに絵師に命じてこれらのあり様を写しとどめられた。ある時は美しい声や、琴や笛などの種々の音声を聞かれた。

詳しいことは、上人ご自筆の三昧発得（さんまいほっとく）の記に書かれている。その記は、上人のご存命中は他人にお見せにならなかった。勢観房が上人のご遺跡を相続されて後、これをご覧になったそうだ。高野山の明遍（みょうへん）僧都はその記録をご覧になり、喜びの涙を流されたということであった。

八巻

一段

法然上人が三昧の境地を得られてからは、暗夜にともしびがなくても、眼から光を放って聖教をお読みになり、

部屋の内外をご覧になることができた。法蓮房信空も目の前でこれを拝見し、隆寛律師もことのほかこのことを信じあがめられた。

ある日の夕方、上人がゆったりと聖教を読んでおられる音がしたので、正信房湛空は、まだ灯明を差し上げたおぼえさえないのにと不審に思い、こっそりと座席のあたりをのぞいてみると、左右の目のすみから光を放って文面を照らしてご覧になっている。その光の明るいことは灯火以上だった。とても尊いことはかぎりがなかった。このような内なる証しこそ深く隠しておくことであると思って、そっと抜き足で退出した。

またある時、夜がふけて静かになり、お住まいには誰もいなかった。上人はひとりで念仏されていた。その声が勇ましいので、毎晩老体をふるい立たせて怠けることなく勤めておられることは、いたわしいとも尊いとも思われて、何かご用でもおありになるのではないかと正信房が参上して、やり戸をひき開けてお姿を拝見すると、身体は光かがやいていて、座っておられる畳二畳の上に満ちていた。その明るいことは、夕暮れの山に向って、沈んでゆく夕陽を見るようであった。身の毛も立つほどであった。尊いなどというのも愚かである。そのままお姿を拝見しているのは、気がきかないとお思いになるでしょう。そうとかといって、すぐに退出するのも中途半端である。どうしてよいか困っていると、この様子が誰かに見られたのかとお思いになったのだろうか、上人は「誰だ」とお尋ねになった。「湛空です」とお答え申し上げると、「引き立てて、あなたたちも、このようにしてあげたいものだ」とおっしゃった。

慈恩大師窺基が、むかし玄奘の門弟であった頃、眼から光を放って夜に聖教を読んだので、淄州大師慧沼は上席であったけれども、それでもその徳を信伏して仰いで師となされた。今この国は辺境の地で末代であるけれども、上人の奇瑞はまことに大昔のそれにも恥じないものである。

二段

ある時、法然上人が念仏しておられると、勢至菩薩が目の前に姿を現されたことがあった。背丈は一丈あまりであった。絵師に命じてその姿を写しとどめられて、長い間本尊として仰がれた。

三段

法然上人がしばらくの間、草庵から外出してお帰りになったところ、絵像でもなく木像でもない阿弥陀三尊が、庭の垣根を離れ、板の間にも天井にも付かない状態でいらっしゃった。その後は、阿弥陀三尊を拝見されることは常であった。

四段

あちらこちらで別時念仏を修し、昼夜絶えることなく念仏を勤めることの起源は、法然上人の在世中からおこった。その中でも、上人が元久二年（一二〇五）正月一日より、霊山寺（りょうぜんじ）において三七日（さんしちにち）の間、別時念仏を始められたところ、灯火がないのに光明がかがやいた。五日目の夜になって行道されていると、勢至菩薩が同じように列に加わって行道をされた。法蓮房信空は夢のようにその姿を拝した。上人にこのことを申しあげると、「そのようなこともございましょう」と答えられた。ほかの人にはまったく見えなかった。

五段

同じ年の四月五日に、法然上人は九条兼実公の月の輪殿に参上され、数時間の説法をなされた。退出される時、兼実公は庭先にころがるように降りられて、上人を礼拝し、額を地面につけて、しばらくたって起き上がられた。涙にむせんでおっしゃるには、「上人が地面を離れて宙に浮いて蓮華を踏み、うしろには頭光（ずこう）が現れて、出て行かれるのを見なかったか」と。右京権大夫入道（うきょうごんのだいぶにゅうどう）〈法名は戒心〉と中納言阿闍梨尋玄（ちゅうなごんあじゃりじんげん）〈本蓮房と号す〉の二人が御前にひかえていたが、何も見ていないと申し上げた。池

の橋をお渡りになった時に頭光が現れたので、その橋を頭光の橋と呼ぶようになった。最初から深く帰依なさっているのに、この後は、ますます仏のように敬い申し上げられたそうだ。

六段

ある人〈名前はわからない〉が、法然上人の数珠を賜って、夜も昼も名号を称えていた。ある時、ほんのしばらく竹釘に掛けておいたところ、部屋中が照り輝くことがあった。その光の源を探り求めると、上人より頂戴した数珠から出ていた。玉の一つ一つがありありと見えている。まるで空の晴れ渡った夜に星を見るかのようであった。不思議なことだといわれている。

七段

法然上人の弟子勝法房は、絵を上手に描く人であったが、上人の肖像を描き申し上げて、それに銘文をお願いしたところ、上人はこの肖像画をご覧になって、鏡二面を両手に持ち、水をはった器を前に置かれ、頂の前後を見比べられ、違っている箇所には胡粉を塗って直されてから、「これこそそっくりだ」と言って勝法房に与えられた。

銘文を書くことについては返事をされなかったが、勝法房が後日再び参上して申し出たところ、上人の前に置いてあった紙に、

「私は昔、修行時代において、念仏する心をもってはげみ、生ずることも滅することもないと認知する無生忍（むしょうにん）に入った。今この娑婆世界において、念仏する人を救いとって、浄土に往生させよう。

十二月十一日　　源空

勝法御房へ　」

と書いて授けられたので、これをその肖像画に貼り付けて、帰依し敬った。これは『首楞厳経（しゅりょうごんきょう）』の中の〝勢至の円通（えんつう）の文〟である。

上人は勢至菩薩が姿を変えて現れた方だということを、世を挙げて言っている。ところで上人も、多くの経

文の中から、勢至菩薩のお言葉を肖像画の賛に用いておられるが、これも実に不思議なことである。今この肖像画を拝見すると、胡粉を塗って直された箇所が多い。これは後世の手本となるものであるから、かの上人ご自筆の原本を写して、この絵伝に書き加えておく次第である。

またある人が、上人のお姿を描いて、それに銘を書いてくださるようお願いした時にも、この文を書いてお与えになられた。その正本が伝わって、今でも存在すると言われている。

また讃岐国の生福寺に住んでおられた時は、勢至菩薩の像をみずから作って、「わたくし法然の本体の身は、大勢至菩薩である。衆生を救済するために、この勢至菩薩像を作ってこの道場に安置する」などと、置き文に記された。詳しいことは、のちの配流所についての巻（三十五巻）に記すことにする。上人が勢至菩薩に姿を変えて出現されたという証拠は、以上のとおりである。本当に敬い信じるに十分である。

八段

いろんな人が法然上人の夢を多く見た中で、ある人は、上人が蓮華の中において念仏しておられるのを見た。ある人は、天童が上人をとり囲んで楽器を演奏し遊びたわむれるのを見た。ある人はまた、都中いたる所で争いが絶えない中で、ただ上人の住んでおられる所のみが無事であり、これは取りも直さず念仏されているからなのだと見た。ある人は、嵯峨の清涼寺の釈迦如来が告げて、「いま法然房という人の開いた往生の道はすばらしくて、多くの人はみなその道により往生することができる」とおっしゃるのを見た。

そうであるから、上人の教化の後は、都でも田舎でも往生を遂げる人が多かった。紫雲や音楽がここにも見え、あそこにも聞こえた。夢のお告げが真実であることがわかった。極楽往生を望む人びとで、いったい誰が上人の教えをあおがないであろうか。

> mind disturbed, it would be similarly hard. But according to Shan-tao, when a person who has made up their mind to go to the Pure Land repeats the *nenbutsu*, whether many times or few, comes to die, Amida Buddha with his retinue does come forth to meet them. So in the case of one who makes this their daily practice, even if there is no religious teacher near when s/he is on their deathbed, the Buddha will welcome them to the Pure Land. The attaining of *ojo* through the help of one's religious adviser, according to the Meditation Sutra, refers to those who attain to one of the three grades of the lowest class in the Pure Land. Those belonging to the lowest grade of the lowest class did not practice the *nenbutsu* daily, nor did they have any special intention of attaining *ojo*, but were sinners (*gyakuzai-no-hito* 逆罪の人) of the deepest dye, who on their death-bed conferred with a religious teacher for the first time, and reached *ojo* by some ten repetitions of the *nenbutsu*. But those who have made up their minds to go to the Pure Land by daily putting their trust in the power of Amida's Original Vow, and calling upon that sacred name, which after long ages of contemplation he determined to make efficacious for all, will be welcomed to the Pure Land by the Buddha himself, even though they do not have the advantage of a religious adviser. (*Honen Shonin gyojoezu/Shijuhachikan-den. Honen the Buddhist Saint: His Life and Teaching* Harper Havelock Coates and Ryugaku Ishizuka, Chion-in: 1925. Chapter 23, section 8, page 438.)

In the presentation that Rev. Tomatsu will give after me, he will also emphasize the importance of practice before one is dying, and how temples and priests very much need to extend their "Funeral Buddhism" (*soshiki bukkyo*) activities into the daily lives of people by helping them prepare for their death today, while they are alive and well.

"Were you dreaming Porn?"

"No all that has stopped. Now things are getting into order."

Phra Phaisan was by her side too, during the day, and she was very attentive to his advice about the process of dying, and how to handle the states that would arise. For me, it was good to find that our approaches, while expressed in different concepts, shared much in spirit -- something that Porn noted too.

After slipping into unconsciousness over the 16th and 17th, Porn finally died on 18th afternoon, with her mother by her side. Over the phone on the 18th, Pai Toon, Porn's brother, told me it was a peaceful death. Porn seemed to smile.

Conclusion:

In a private conversation with the monk mentioned above, Phra Phaisan, he told me the practice that Supaporn did and the guidance that he gave her in her final days was indeed not the usual advice he gives to a lay follower on their deathbed. For sure, Supaporn accomplished such a deep death process because of her years of study and practicing meditation. But again, I want to point out that from a doctrinal and traditional practice standpoint, she had no business accomplishing this feat, being merely "a lay woman". The point I want to emphasize in my conclusion is that be it the more classical Theravada approach or the Pure Land approach of the chanted *nenbutsu*, endeavoring in daily practice throughout our lives is a vital part to a fuller death experience. Recently, I came across this quote from Honen Shonin:

> Some say that even though one has been reciting the *nenbutsu*, if when one draws near the end of life, one is unable to converse with their spiritual guide (Jp. *zenchishiki*, Pali. *kalyanamitra* 善知識), it would be hard for them to attain *ojo*. And again when one is very sick and one's

sutra: "Then, you should train thus: 'I will not cling to the eye and my consciousness will not be dependant on the eye. I will not cling to the ear, to the nose, to the tongue, I will not cling to the body, I will not cling to the mind, and my consciousness will not be dependant on the mind.' You should train thus: 'I will not cling to sounds, odors, flavors, tangibles, mind-objects, and my consciousness will not be dependant on mind-objects.'"

So in our meditation we try to make the moment of awareness of anything that preoccupies the mind, of the senses, of consciousness itself, the time to let it go. Each moment is a moment of living, and a moment of dying. In Porn's words: "I let everything go now. While it be in my mind I let it go."

Earlier I mentioned the intensive review of memories that was taking place. I quoted Porn's comment about the continuous stream of lobha (greed), told of her efforts to be mindful of it, and asked what purpose this kind of process might have. I got an answer yesterday, out of the blue:
"John, the stream of lobha (greed) has stopped, stopped completely,"
Then, with a smile, "Only *dosa* (anger, 瞋) now."
I'm sure there is some *moha* (delusion, 愚痴) to come too. Through mindfulness, the review of life is becoming part of the process of liberation.

October 15th

After seven weeks with Supaporn, I left to meet my family in Sri Lanka on the 15th. Surapee arrived on the 12th so we had some days to hand over. Su was a chosen spiritual guide (*kalyanamitra*, 善知識) to Porn, and is a natural nurse - a very gifted and compassionate one actually.

In the last days, Porn's capacity for communication declined considerably, but it was clear that much was taking place internally.

discoursing with the Buddha, but was afraid that if he died violently, perhaps attacked by robbers, perhaps trampled by an elephant, it would all be lost. The Buddha replied using the simile of a pot of ghee smashed underwater in a pond. The clay smashes and sinks, but the ghee floats inevitably to the surface. Though the body is wracked by struggle and violence, the refined spiritual energy rises free. In our discussion, we thought of dying as a bit like that - floating free from the struggling, broken, body-mind. Leaving self and all its entanglements and edifices behind, just meeting everything with awareness.

There are still times of joy, each day. On the night-shift, the early morning is one. Last night, at 3 am, Porn said, "Everything is so quiet, so still - feels special." Then, as dawn sends its gentle light across this part of the world, she takes great delight in the changing patterns of light in the little garden. The garden, as most of you will know, is a work of art, a reflection of Porn's love for life and creativity. It is a joy to watch the morning light suffuse it first with blue-grays, then greens and pinks. Birds sing in the trees.

October 10th

Porn's physical condition is much weaker than before. Anticipating a time when she cannot breathe in enough oxygen, and the struggle is difficult, Porn began experimenting with drugs that might help. She tried Lorazapam, a fast-acting sedative, but found it confused her. Morphine, which would help distance her from the body-condition was much better: "Morphine is not so bad as I thought. Not so many side-effects, and my mind is not confused. I can be mindful with it. Feel very peaceful actually."

Our guided meditations follow the lines I explained earlier, though now have come to include the process of progressive detachment in Sariputta's (*Sharihotsu*) advice to Anathapindika when he was dying. Here is part of the

For some evolutionary purpose, a last sharing of wisdom with the next generation, or something far more subtle and far-reaching?

This is in contrast with the present struggle, fought within close confines. First there is pain, some of it originating in the body, some in the nerve centers invaded by the cancer. Sometimes distraction is possible, and Porn focuses on the sensations as we stroke her arms. Sometimes she keeps attention on the breathing. Then, Porn has two pictures of the Buddha aligned so she can see one whichever way she lies. Following Phra Phaisan's advice she has started to visualize them - not strong images yet, but she is developing them.

Then, as the various dimensions of the paralysis affect her, she is mindful of the four elements [of solidity, fluidity, heat, and wind]. "The paralysis has moved fast. Cannot move my arms or hands now, and breathing more shallow every day. I decide to stop struggling, and let the body return to nature. Soon, breathing will be very difficult."

With the paralysis ever advancing, poor Porn's breathing is pitifully shallow. Ahead lies the crisis of finally being unable to take in the oxygen we are giving her. Of what use mindfulness then? There is a sutra where a monk, the Ven. Assaji, is distressed by difficulty breathing and maintaining mindfulness on his deathbed. He could put up with the physical discomfort, but this disturbance of his meditation was unacceptable. Perhaps he had cherished the belief that this deep meditative state would be with him to the end. The Buddha asked Assaji just to be mindful of the experience of "losing balance," of the feelings that arise, and to see their impermanence. In this way the hard shell of self, which wants to cling to "balance of mind" as part of itself, will be eroded.

Then there is the story of Mahanama who had enjoyed meditating and

When the pain is too great, she uses drugs which are always available for her. The key thing is to find a balance. The next night, for example, she had already taken a low dose of an opiate muscle relaxant/pain killer, and was considering taking another drug useful for nerve pain, but decided to meditate instead. Within twenty minutes she was asleep, then woke feeling quite relaxed.

October 1st

Life here is very difficult, but deeply meaningful. Movement of Porn's arms has decreased and she needs help to position them as we turn her body. Breathing too is shallower, and we are up to seven liters per minute. So we have four large oxygen cylinders to make sure there is always enough. We keep them clear of the windows, so the little garden is still visible.

Parallel with the body's decline, there is a process of spiritual rounding off and renewal taking place. Old patterns of attachment are surfacing in present or remembered situations, offering the chance to be more wise, more aware - essentially offering the chance to learn from the experiment of life. Porn now finds it easy to meditate for long periods as she is mindful of the stream of remembered experiences from her youth. "As if I were there again. I can see so clearly the stream of *lobha* (greed, 貪欲), one thing to another. I try to concentrate on breathing, but very frustrating - keep getting carried away. Better just to be mindful of the present moment. Use it to let go of the *lobha*."

This review of life, from infancy onward, is both intense and urgent, at the moment. There is a need to round things off with truth - to at least learn the lessons of our ignorance even if we cannot go back and do things with wisdom. It is as if the mind wants to discern the harmony that could, or should, have been - and learn lessons from the disharmony, within this phase of being. But why?

lovely circle of friends of whom we are a part, and for all beings.

A couple of nights ago she said: "I have always been a fighter, but now is the time to let go of struggling and fighting. It is like a toy that I need to put down.₹

September 28th

Porn has become progressively weaker over the last few days, with feelings of heaviness in the arms, numbness in the fingers, and breathing ever shallower. We are up to 5 liters of oxygen per minute, so a cylinder that would last three days just a fortnight ago, is spent in just a day.

One can see very clearly the value of meditation, using the 7 Factors of Enlightenment (*bojjhangas*, 七覺支). [1. mindfulness (*sati*, 念), 2. keen investigation of the dhamma (*dhammavicaya*, 擇法), 3. energy (*viriya*, 精進), 4. rapture or happiness (*piti*, 喜), 5. calm (*passaddhi*, 輕安), 6. concentration (*samadhi*, 定), 7. equanimity (*upekkha*, 行捨).] At a time when body-systems are collapsing, and when each day brings discomfort and pain, Porn meditates through it. Beginning with #1 - mindfulness of breathing - she brings her mind to the present struggle of the body. Then with #2 - keen investigation of the dhamma - she observes any clinging or resistance that is there, and works with it, just meeting it with awareness, and letting it go. From this, #3 energy arises, and there is often #4 - a concentrated serenity - about her face that reflects #5 - an inner tranquility. For considerable periods, #6 - her concentration - enables her to face her condition with #7 - equanimity - at ease with the dis-ease; just resting in awareness of this present moment; letting the flow of life take place unobstructed. The next night, she had pain and said: "I practiced the *bojjangha*. I practiced 1. *sati* (mindfulness), and 2. dhammavicaya (discernment of the present state) - spent quite some time with *dhammavicaya* - then 3. energy arose - but I went to sleep before 4. *piti* (rapture) came."

"Do you regret any of the decisions you made?"
"No, not one. It is just anicca (impermanence, 無常). It is ok."

Her meditation is mindfulness of breathing, then "welcoming all experiences", letting them be, and letting them go. [This mindfulness of breathing practice is called anapanasati in Pali and is the classical meditation method taught by Shakyamuni Buddha].

September 19th

Porn has become weaker over the last few days. Two nights ago she experienced numbness in her diaphragm area. Breathing has become shallower, and the heart-beat is high, probably as a result. Today her voice is very weak - too weak to talk on the phone. We are trying to compensate by giving her more oxygen. She has it more or less continuously now, and has agreed the next steps with the palliative care doctor. There is someone with her all the time, and I stay awake, meditating (sometimes with a cup of tea) beside her bed each night.

Spiritually, she is very well indeed. We meditate together many times each day, and night, and we experiment with meditation for each difficult situation that arises. Turns of her body, which can be painful, begin with "slowly, mindfully, and with lots of loving-kindness (metta, 慈)." When spasms impact on her chest, she immediately becomes mindful, and just meditates through it. The pain control drugs, provided by the doctor sit in their box - available, but mostly unused. In fact, Porn responds with meditation to many situations that would normally be treated with drugs.

She finds guided meditation helpful - progressively letting go of attachments, and resting in awareness, right here and now. Sometimes we extend loving-kindness (metta), wishing that all comes into harmony - for ourselves, for the

to be for all in this way.

September 3rd, 2003

I arrived in Thailand, yesterday, and am staying at Hatyai, helping look after our good friend Supaporn. I have to tell you that her symptoms have worsened. She is now confined to bed, and is nearly paralyzed on her left side. She is subject to build-ups of wind in the gut, and this affects her breathing until they are cleared. Pain rotates around various parts of the body. Her weight is down to around 35 kilograms. The doctor who is tending her believes that the original tumor has metastasized, and that there are secondary tumors in her abdomen and possibly some vertebrae. He is clear that she is in the last stage now.

Spiritually, she is fine. She meditates when she can, understands her condition very well and accepts the daily changes it brings. Often, when I have called from England, she has listed the day's symptoms, then said: "For me it's fine." I feel there is a tremendous strength in those words, and the attitude that lies behind them. She is still a joy to be with, still interested in others, still finding her own ways to practice Dhamma, still able to laugh and smile with friends. She cries too, occasionally with stabs of pain, or the shock of an event that symbolizes the loss of some faculty - but not in self-pity, and not in despair. I feel she is handling this most difficult situation marvelously.

She has good support from her family, from her network of friends, and from alumni of the workshops we have run (among whom are the palliative care team who visit her).

September 5th

A fragment of discussion from a couple of nights ago suggests her attitude: "John, I never thought I would get like this."

she overextended herself leading workshops or traveling far from her home and her regular lifestyle, she would have small relapses. It seems that by 2002, she had become more stubborn about her desire to become more active as she had been as an NGO activist before her illness; OR perhaps it was finally time to come to terms with her sickness, her life and her death.

Here at this Pure Land Scholar's Meeting, I offer this very different view of dying in the Buddhist tradition of Thai Theravada Buddhism. Within the context of traditional doctrine and practice, Supaporn's diary is extraordinary because as a laywoman she practiced what are considered advanced meditative practices and contemplations thought to be only appropriate for male monastics. Certainly, Supaporn was not a typical lay practitioner and had been a serious practitioner for many years before her sickness. However, I think her life and her death experience seriously challenge our assumptions about what any type of person is capable of and how the teachings are presented to people. Within the Pure Land context, this has direct significance, because we are told that one of the principal reasons for practicing the *nenbutsu* is that now in this Age of the Final Dharma (*mappo*), humans are longer capable of practicing the disciplines of the early Buddhist masters. Supaporn's diary shows us something different however. My point is not to discredit Pure Land teachings at all, but rather to emphasize that we do not need to make excuses for the *nenbutsu* or any other practice. Buddhism is a wide, vast and rich tradition. I feel we cheapen it but cutting it into separate pieces and making up rationales for rejecting vast portions of the tradition. The *nenbutsu* sits on its own - created from the great merit of Amida Buddha's practice; it needs no excuses or rationalizations. Lay or ordained, male or female, it is surely available to the unlearned, but at the same time it is full with wonderful complexity and richness. The Pali and Theravada traditions are the same. When we approach these traditions in the right way, they are available to all - certainly I believe that Shakyamuni intended his teachings

Dissolving Karmic Cancer: Practicing the Pali Teachings in the Modern World

Jonathan Watts
Jodo Shu Research Institute

My presentation will consist of reading the death diary of a close personal friend of mine who died 3 years ago on October 18, 2003 from breast cancer. Her name is Supaporn, and she is a Thai woman with whom I worked in a Buddhist NGO in Bangkok during the early 1990s. In 1992, she developed breast cancer, an illness now quite common amidst Thailand's rapid development and industrialization. She immediately quit her work in our office, and embarked on a new life dedicated to confronting her sickness. She decided against modern forms of treatment; instead going on extensive yoga and meditation retreats and following a strict macrobiotic and herbal medicine diet. Within two years, she had basically cured herself through her new way of life. This entailed moving back to her hometown Hatyai in southern Thailand, far away from Bangkok, where she taught yoga, translated books, especially works but the Vietnamese Zen master Thich Nhat Hanh, and wrote about self-healing. Occasionally, she ventured back north to lead workshops on self-healing or to aid her friend John McConnell in his workshops on conflict resolution. The two became very close, and the following diary is written by John; born an English Quaker, yet a serious student and practitioner of Buddhism as well. It's not totally sure why Supaporn's cancer returned in full force in early 2002. I do know that every time

this network. There is increasing demand but limited human resources in this area.

Question and Answer Session

CLYDE WHITWORTH: Why aren't hospices so popular?
PHAISAN: There is not the appropriate infrastructure for them, unless you are rich. The Thai health system is still centralized.

JONATHAN WATTS: I lived in Thailand in the early 1990s and was indirectly involved in the creation of the Dhammarak Niwet Hospice. After their success, I remember other temples establishing hospices. How are they now?
PHAISAN: Recently, they are decreasing because it is so difficult to maintain them. However, monks still do such work, but on a small, temple by temple level, mostly in the countryside, and mostly through home visits.

JONATHAN: Isn't this a continuation of their old, traditional roles?
PHAISAN: Yes, but this is a weakening tradition as monks do this less and do just funerals, even in the countryside.

KUMIKO TSUYUKI: What is the relationship between medical persons and monks? Do they collaborate well?
PHAISAN: No, they don't. There is a gap between doctors and monks. Doctors don't know how to treat or talk with monks properly. Monks are welcomed in to hospitals as ritualists or advisors but not as part of the care team or the advising medical team. They have to be invited first, and are not part of the system. They are not on call, but they do often visit during festival seasons. Not many monks interested in this kind of work. More and more, monks are being seen as harbingers of death, so some people feel uncomfortable when they appear. Families are actually better than monks in providing spiritual guidance since they have a close, personal relationship with the patient.

Jp. *fuse-suru*) or perhaps to guide the patient in meditation. Nurses also have begun to take charge in offering psychological and counseling care. Such counseling often involves calming the patient or helping them have reconciliation with family. Nurses may also be active in getting the family more involved in supporting the patient, which helps the family with their guilt in not being able to do more. Nurses may even offer spiritual care, like meditation.

Recently, there is more encouragement for doctors and nurses to support home care and be involved in home care, especially pain control. Pain care management skill is important so as to enable patients to maintain clarity without pain. Doctors may also predict what physical stages will come next. For example, a friend of mine died at home from breast cancer a few years ago with good home support from her doctor. At a certain point, her doctor told her that her breathing would get difficult, so then she began to change her meditation method away from mindfulness with breathing (*anapanasati*).

In Thailand, there are only a few hospices. The most famous and largest with over 200 beds is the Dhammarak Niwet Hospice located on the grounds of Phrabat Nampu Temple in Lopburi, a few hours north of Bangkok. There are also a few Christian and private hospices, but in general home care is more popular than hospice care.

There are now efforts to create a network between the personnel of various hospitals and other concerned people like monks to amass and share knowledge on how to take care of the terminally ill. Every two months, this network holds a study session to develop skills and knowledge. Hopefully, this network can help promote change in the medical system for more spiritual care for the dying and in the curriculum in the medical schools. Spiritual care training is not provided by medical schools but has begun to be offered for nurses of all units and some doctors through

Care for the Dying in Thailand

by Phra Phaisan Visalo

Recently, the pattern of dying in Thailand has changed. There are more industrial diseases which require long and intense hospitalization. Thus, there is an increased need for palliative care, and this changes the sense of how to care for people in general. There is an increased focus on terminal care, and so spiritual and psychological care have become more important in the hospitals. The concept of holistic health (physical, social, psychological, and spiritual as defined by WHO) is becoming part of the mainstream and part of actual Thai law. Many hospitals are speaking about these four aspects, which are being put into practice in big hospitals and university hospitals, especially for terminally ill. However, in practice, it is still difficult to provide such care because of a lack of understanding and skills among staff.

Palliative care is still centered in the hospital in Thailand, not in the home or in hospices. Some hospitals have programs for psychological and spiritual care without religious connections, especially for children. At Chulalongkorn University Hospital, there is the "Wishing Well" program where children are granted their last wish. Other big hospitals have encouraged some religious support by providing space for nurses or monks to do this work, since doctors cannot do it.

In Thailand, in the ICU or regular room, monks are typically invited to come and to provide the opportunity for the patient to "make merit" (Thai. *tan-bun*,

TAMAKO ITAKURA: Nurses can do this process instead of family. We know the patients and see them everyday. We share a lot together, such as their anxiety and problems. When something good happens to them, we share in their joy. Some families don't visit everyday, and the doctors end becoming like fathers to the patients.

YOSHIHARU TOMATSU: Evangelical churches are often successful because they emphasize how all the members are family and that whatever happens they will be there for each other. This is very meaningful in the U.S. when the family has broken apart.

SAICHO IWATA: This is also true with some new religious groups in Japan like Rissho Koseikai or Tenri-kyo. My question is: is there any plan for nurses or doctors to increase time to be with patients as a replacement for family? How can this happen when doctors and nurses are already very busy?

TAMAKO ITAKURA: If a patient shows some urgency with a particular problem, I can find some time to focus on him or her. However, if they don't show their urgency, we don't have such space or time to consult with patients for extended periods.

TOMATSU: In the present medical system in Japan recommend by the Ministry of Labor and Health, such extended personal consultation. Everything is counted on a point system for the insurance companies. Even if a doctor or nurse wants to engage in this way, if the points don't count towards treatment points, then the hospital cannot get money fort that work from the insurance companies. This is called Evidence Based Medicine (EBM). Without objective results or evidence, such consultation work cannot be remunerated

JON WATTS: How much do Thais really use meditation and/or mindfulness for the dying? What kind is it?

PHAISAN: Such mindfulness practice, like mindfulness of the breath (*anapanasati*) is very rare. Only those with specialized Buddhist training do this, maybe less than 10% of Thais.

CLYDE: It seems that in modernized societies like the U.S. and Japan, it's very hard for the family to get involved as you have outlined. It can be very hard for them to accept that their family member is passing away. Much of this is due to the focus of medical establishment to keep trying all the way until the last moment. By then it has become too late to shift one's orientation. We are grossly unprepared in western society to deal with death. It is largely a taboo subject. Something which we don't talk about at the dinner table at night or over drinks with friends So how can we integrate your method in modern society, where it could be more socially acceptable to talk about these issues and have the family more involved in hospital situations?

PHAISAN: If the family can accept reality that their beloved may die (#2), then it's easier to move forward with the other steps. I think these steps are practical for anyone, even without a spiritual or religious background.

TOMATSU: Phra Phaisan's idea based on the ideal of good extended family. But nowadays, especially in Japan, there are many broken families, either due to poor relationship or by geographical separation reality. So in this way, we ask, "Who if the family?" We can clearly see this in funerals today in the big city which have become smaller and privatized. Sometimes it may only be 4 our 5 people without extended relatives.

perhaps on helping them accept their reality (#2). In general, a spiritual guide who is not personally close to the patient may attend to these steps. Otherwise, I encourage the family to do the other steps, including the ones I have also done. Even if the person is unconscious or in a coma or not, we should do the same. The comatose have consciousness, and sometimes I have seen them respond with tears or clasped hands in prayer (the Buddhist and Asian way of expressing thanks and respect). In this way, many die peacefully without a monk present, because they have a good family.

I had another friend who died of cancer in her home. Until the very end, she retained awareness. In the end, she showed no signs of pain or struggle, and much of this was through the help of her family. They reminded her of all the good things she had done in her life. In the final hour, her family which was Chinese canted the nenbutsu in Chinese 1,000 times and she passed away almost unnoticeably like a candle. This shows what the family can do without the help of monks, and this is why we have started to workshops for nurses, doctors, and families so they can do this process by themselves.

JON WATTS: I find this interesting that a Thai family would chant the nenbutsu.

PHAISAN: The family was modern, urban Chinese Thai. In fact, the patient was more devoted to Theravada, but her mother like the Chinese chanting of Amida name. It had more of a musical feel, than what Thais typically chant at death which is refuge in Shakyamuni Buddha (*namo tassa bhagavato arahato samma-sambuddhassa*)

CLYDE WHITWORTH: Chinese will typically chant to the Medicine Buddha up until the last possible moment, and then switch to Amida Budhha when death has become certain.

the negative, because at death the mind goes through life review and has a tendency to get caught in negative thoughts and feelings. Buddhists believe that if you get caught in these thoughts and feelings, you will end up in hell.

4. Help them let go of worries and burdens

Worries are an obstacle to the previous practice of focusing on wholesome qualities. There is a tendency to worry about family, unfinished business, your will, arguments, etc. You have to help them either finish these or let go of them. You may also help them to ask for forgiveness with a person that they have had a problem with. This work includes the deeper level of detachment, of letting go of things, persons, or self. Some people don't have a problem with things, but they have a deep attachment to family. They don't want to leave. The deepest attachment, of course, is self. With Supaporn, she had no problem detaching from things and people, but she had attachment o self.

5. Create an environment conducive to peace

For example, Supaporn had her garden at home where she died. In her room, she a Buddha image, and pictures of her great teachers like Buddhadasa and Maha Ghosananda. Sometimes, she also had nice, spiritual music. This includes a peaceful social environment as well as physical, such as a peaceful family. A quarrelsome or deeply mourning family is not helpful.

6. Last farewell

This may be informal or formal. For family members to express their appreciation and gratitude to the dying person is important.

In many cases, I don't have a close personal connection to the dying person and have been asked to come in by the family. In these cases, I focus on helping them to cultivate wholesome states (#3) and to let go of worries (#4), and

see this and then return to mindfulness. Sometimes we don't know how to talk or calm a sick person, but in this case physical contact can be very important. Contact with the head and with the hands, gentle massage, can express much to the patient without words. These acts of love can help the patient to accept their reality.

2. Help the sick to accept their reality

This is another difficult task. Preaching by anyone, even by a monk, may not be useful. Rather, discussion and question-and-answer sessions can be helpful. We can help them to answer their own questions, like how will you feel if the treatment doesn't work? Such questioning helps the patient to reflect and to explore the possibility of dying. In the first session, the patient may not want to explore such questions, but gradually this kind of process creates seeds for reflection. In fact, the promise of full support by you is perhaps more important than getting them to accept the possibility of death. For the patient, they may reflect, ⁄The bad news is that I am going to die but the good news is that I have people (family, doctors and nurses) who will support me to the end.⁄ We should give both bad and good news; the good news being the promise of full support until the last moment. It's important for the patient to accept the reality of their death, so that they have time to prepare for their end, both for themselves and for their family. If they have no time to prepare, they will have anxiety and frustration.

3. Help them focus on good, wholesome (kusala) qualities:

When we are in bad health, we may easily fall into bad emotions and thoughts. Therefore, it's very important for the family and for spiritual caregivers, like monks, to help the sick focus on two possible things. One are external things, like supreme beings, God, the Buddha, the Dharma, the Sangha, Kannon Bodhissatva, or a person you respect. The other are internal things, especially and good deeds which we have done in the past. Even a criminal can find a few good things they have done in their past. This helps to shift the mind away from

Preparing for a Peaceful Death in Thailand

Phra Phaisan Visalo

I would like to present the kinds of steps that can be taken in spiritual care for terminally ill. These are based on my own experience and that of others, as well as various Buddhists texts. I have tried to formulate these in a practical and understandable way.

1. Ensuring love for the sick by others

People in traumatic situations face not only physical problems but mental and psychological ones as well, such as various kinds of fear. There is the basic fear of death, but also the fear of being of being isolated or deserted by the people they love. Therefore, we found that love is one of the most important medicines for this psychological sickness. Once patients are ensured of love by the people around them, especially family, they feel warm and confidient. Such confidence then reduces their anxiety and fear. Patients also fear dying alone, at night, and fear being a burden. Thus, the family needs to confirm to them that they are not a burden and that it is their willingness to be there and stay with them until the last moment of their lives. This requires much patience since the ill are often angry and in a bad mood. Sometimes they may even want to test you to see if you are really going to remain with them or not. This was even the case with my friend Supaporn who was exceptionally well prepared for her death and had a deep spiritual practice. Such patience can then reflect back on the sick person and calm them. When Supaporn's friends were patient with her anger, she could

I also would like to die at home and not in a hospital like most Americans do. I think such clinical and antiseptic surroundings which are unpleasant to be sick in are pretty horrible to die in. It would be much more comforting and conducive to a calm mind and maintaining *nenbutsu* to be at home. Thinking about it I probably would like to have a big Pure Land mandala in the room, so I could dwell on that, also incense, music - Nagarjuna's famous hymn.. maybe and my statue of Amida. I think this would be absolutely great, to engage all our senses in a total Pure Land environment.

Isn't this what people did in Honen's day? Holding on to a 5 colored string attached to a statue or mandala? They were very smart; our emotions and minds will jump around unless we have something to focus on. I think we should bring this practice back.

COMMENT D: It is my belief that Jodo Shu in America can become a Buddhist tradition of hope for many people. Buddhism as a whole has been welcomed in the US in many different forms and it also has adapted to the culture here. This is exactly how it has survived for more than 2500 years. With hospice care on the increase here in the States, the building of respect for the process of dying, and the wonderful teachings of Jodo Shu for this life and the next, it is my hope that we can develop Jodo Shu here, in the States, to benefit as many people as possible. It is a gift ready to be given.

COMMENT E: Well I guess you have figured out this isn't the most interesting part of Jodo Shu tradition for me...

ANSWER A: Honoring of ancestors is important, but not in a way that I would consider as being "ancestor worship". I would recommend something like a "memorial day" where we remember them and speak of them, but don't actually "worship" them in any sense.

ANSWER B: It plays no role in my life.

ANSWER C: None at all.

ANSWER D: Confucian ancestor worship does not play a role in my life.

ANSWER E: No.

Consensus: Confucian ancestor worship plays no role in the lives of the majority of convert American Jodo Shu Buddhists.

Q: Please add any other thoughts you might have on the subject of death and dying in relation to Jodo Shu as an American Convert Buddhist?

COMMENT A: This is a subject that is complex because of the different possibilities and environments that converts face. Some converts come from exclusive families of another religion that are not accepting, while others have inclusive families who are understanding and compassionate. It really all depends on the person. I personally feel very alone in my Jodo Shu faith and wish for as much help as possible from the Jodo Shu community.

COMMENT B: No comment.

COMMENT C: Well I am concerned about having a cemetery. My family has a family cemetery. It has always been important and meaningful for me to go there and see all the generations of my family, to share stories about them and feel their closeness. I've never found cemeteries depressing. Since I won't be going there, it is very important to me to have a new Buddhist family cemetery where I and my close relatives or descendents can be buried with Pure Land services and can be maintained nicely. I'm starting a new tradition..

enter into Amida Buddha's Pure Land, what kind of memorial services can we do for them that best respects their own religious beliefs? Or are memorial services for our ancestors even necessary?

ANSWER A: This is a great question. My ancestors and all family presently are Christian. We could do memorial services that mention their faith, but ask that Amida Buddha welcome them and have compassion on them.
ANSWER B: I'm not sure.
ANSWER C: To respect our ancestors, if we personally feel the need, we can attend memorial services appropriate to the religion they died in: e,g. masses for Catholics, yizkor for Jewish members. Certainly among converts, there is no need for memorial services.
ANSWER D: I feel we can continue to do memorial services in the Jodo Shu way and still have respect for the deceased. It is a wonderful tradition and should be encouraged. Again, we need to use skillful means at that time to add a comfortable, respectful and sincere atmosphere to the service.
ANSWER E: I think we should respect the belief system of the departed and not impose our religion on them. If a Christian has a Christian funeral then I don't think there is anything else that needs to be done. Won't Jesus take care of them? I don't believe Jodo Shu is the only path.

Consensus: Convert American Jodo Shu Buddhists (for the most part) appear to have real concern for maintaining respect for the religions of their ancestors, yet there is some indication that memorial services for those of our ancestors who were not Buddhist, need not take place in a Buddhist context.

Q: Does Confucian ancestor worship play any role in your lives as American Jodo Shu Buddhists?

and comforting to them. If in a language they do not understand, it would not be comforting.

ANSWER B: I believe the language should be Japanese.

ANSWER C: No in this situation Japanese would be an impediment. It is very important for mourners to hear and be comforted by the Dharma in their own language.

ANSWER D: I think it is most important to do the chanting in the language that is familiar to the one that is dying and the family members involved. If not understood by the people involved, it serves little purpose.

ANSWER E: Personally, I have lived in Japan and studied a little Japanese, so I like that the chanting is done in Japanese. It sounds good to me and is fun to do. But possibly other Americans would find this meaningless. I think a funeral or memorial service should be done in the language of the deceased, so that the family can be comforted by it. Possibly key prayers might be done in Japanese, with explanations done in English? I think it is important to point out that Buddhism did not originate in Japan, and so many of the prayers are Japanese versions of prayers that started off in other languages elsewhere, such as Sanskrit, Pali and Chinese. At some point the original "holy language" was translated into Japanese for the local people in a way that was chantable. I think this evolution is inevitable over time in any country, as locals absorb the teachings into their own culture and begin to pass them down themselves. It is only a question of time, before the same thing happens here in America. Some day in this country, the priests will be American and the prayers will be in English-- and why not? Is Amida Buddha Japanese?

Consensus: The language should be familiar to the family members of the deceased.

Q: Since most of our ancestors who have passed away did not intend to

help assist in the enlightenment of other sentient beings before your own enlightenment?

ANSWER A: They achieve Buddhahood in a short amount of time unless they desire to delay their goal by returning as a Bodhisattva to assist others.
ANSWER B: I think it would take time to reach nirvana and then return to help others.
ANSWER C: It will take a very long time to reach Buddhahood. I can also help people spiritually in the Pure Land without leaving it.
ANSWER D: I am hoping that one is taken by Amida to his Pure Land, where he is taught the bodhisattva way and then comes back to lead others away from suffering and to teach the ways to enlightenment. As long as I am in the Pure Land, I do not care how long it takes.
ANSWER E: I don't know. "Or will you soon return as a bodhisattva to help assist in the enlightenment of other sentient beings before your own enlightenment?" Yes, hopefully!
Consensus: On the subject of the length of time needed in Amida Buddha's Pure Land before the awakening to Buddhahood, the subjects of this inquiry are split, or simply have no idea the answer to this question. NOTE: The Bodhisattva Vows to save all sentient beings is a prominent conceptuality held by all of the five subjects questioned in this research project.

PART IV: Funerals and other services

Q: Is chanting in Japanese important during deathbed ceremonies, wakes, funerals and memorial services for Convert American Buddhists? Or would it be best if all services were done in a language of the family members of the deceased?

ANSWER A: No, the language of the deceased would be familiar to the family

back quickly to help alleviate the suffering of others.

Consensus: It is clear that there are somewhat similar concepts in this regard. For most convert American Jodo Shu Buddhists, the Pure Land is a place of 〝Ultimate Bliss〞 and a place where one may awaken to perfect Buddhahood. NOTE: One subject alludes to the fact that the possibility of the Pure Land as being like a Christian Heaven is incorrect.

Q: What happens after one's experience in Amida Buddha's Pure Land?

ANSWER A: The Pure Land sutras state that we become buddhas and seek to help others.
ANSWER B: One can return to this world to aid others.
ANSWER C: Amida's Pure Land is Nirvana, I'll stay there forever and study and spiritually guide others back in the saha world.
ANSWER D: Hopefully, we come back to help all sentient beings.
ANSWER E: Honen Shonin says thanks to Amida's vow we can break out of this [samsaric] pattern. We don't have to come back unless we want to (as Bodhisattvas). I don't actually know what's true or not! I think the best thing to do is to set the intention to dedicate our lives to help sentient beings and put ourselves on that track right now. And we can practice nembutsu to keep our mind positive and calm and deepen our connection with Buddha.

Consensus: Many convert American Jodo Shu Buddhists have the heart to assist other suffering beings after their experience in Amida Buddha's Pure Land!

Q: Upon entering the Pure Land after *ojo*, does one reach Buddhahood immediately, in a relatively short period time, a medium period of time, or after a long period time? Or will you soon return as a bodhisattva to

Pure Land.

ANSWER E: They already have momentum heading a certain direction based on how they lived their lives and in particular the nature of their mind. I think if we still have a lot of desires we will be reborn in another body. If we do not have a lot of desires we do not come back! If we love Buddha more than the latest movie star, our heart will pull us toward HIM (in the Pure Land) easily. I believe what matters is what is in our heart. So in the end we get exactly what we want-- that could be Buddha, or that could mean coming back again and accumulating more worldly experiences and spiritual understanding.

Consensus: The majority allude to the fact that Birth (*ojo*) is possible under such circumstances, however, some feel that there may be karmic forces at work that will determine their future rebirth in samsara or Birth in the Pure Land.

Q: What follows Birth in Amida Buddha's Pure Land? What is life in the Pure Land like?

ANSWER A: The Pure Land sutras state that the Pure Land is a land of Ultimate Bliss and is full of beauty in music and through sight. It is also a place to learn the Dharma even more, but without distractions.

ANSWER B: Ultimate bliss. Perfect conditions for attainment of nirvana.

ANSWER C: In the Pure Land we will be able to study the Dharma in ideal conditions and will be able to progress to become Buddhas. Life in the Pure Land is ideal, peaceful without any afflictions, a kind of super university where all our teachers are bodhisattvas and Amida Buddha.

ANSWER D: I follow the Pure Land Sutras on this one. Otherwise, I only have my own hopes, dreams and theories. I believe in cause and effect. The concept of a Christian Heaven is something I do not accept.

ANSWER E: I don't know, but hopefully it won't last long and we can come

of death?

ANSWER A: He immediately enters the Pure Land and is welcomed by Amida Buddha.

ANSWER B: *Ojo.*

ANSWER C: Amida accompanied by Kannon and Seishi arrives and escorts us to the Western Pure Land.

ANSWER D: I don't know.

ANSWER E: I think it depends on how the person dies and if they are conscious or not. Hopefully, we are mentally aware of what is going on so we can hold onto the *nenbutsu.* But I'm not sure it matters. Many Buddhist masters have taught during their lives, and demonstrated through their own deaths, that there is no coming or going, so we shouldn't panic. Life in this body is only temporary and short and we should not try to hold onto it. We should contemplate that the body dies but we do not.

Consensus: There is apparently much confusion on this subject.

Q: In your opinion, if a person dies suddenly and has no time to either recite the *nenbutsu,* or think upon Amida Buddha's Pure Land, what do you think will happen to that person?

ANSWER A: If they have thought of Amida Buddha and recited his name for only 10 times, even once, then they will be reborn in the Pure Land. Amida Buddha's original vows remain intact.

ANSWER B: Here again, daily practice would help in this case.

ANSWER C: That person will certainly go to the Pure Land.

ANSWER D: My opinion is that they will circle in samsara and hopefully be reborn as a human so they then can be introduced to the teachings of Amida's

family's traditionally held religious concept of an afterlife?

ANSWER A: They will hope that God will have mercy and see it only as a phase in my life. I have been baptized and Christian for a long time previously, and they would hope that would be sufficient for God's judgement.

ANSWER B: I think they would respect my choice and my belief.

ANSWER C: They have already decided in their own minds (even though I have explained differently) that there is no difference between heaven and the Pure Land so they won't have that kind of problem. They believe every one of all and no religion goes to heaven. They don't believe in hell.

ANSWER D: I think my family would be fine with my choice of Amida Buddha's Pure Land. It should be what means the most for the person involved. Has the person's belief made him or her more joyful, more compassionate, more understanding in this life. We need to understand this. I hope my family would see it that way.

ANSWER E: I think it's all the same... really... I mean, "heaven" must be the equivalent of the Pure Land, just on different subtle levels (different does not mean one is better than the other). We all find different conceptions appealing. In my case I am drawn to Buddha (karmic connection or samskaras) whereas my father is Catholic and likes Jesus. I think we can all respect each other's beliefs as long as nobody is trying to impose them on each other.

Consensus: There was no intended consensus to be gained by the asking of this question. As in question #19 these are more subjective questions that might offer convert American Jodo Shu Buddhists the opportunity to convey their own familial dynamics in regard to religion.

PART III: The Afterlife

Q: What happens to the Jodo Shu *nenbutsu* practitioner in the moment

have the karmic connections and the grace of Buddha working in our lives. We already have a relationship with Buddha. So I think we should have faith and not worry about what happens during and after "death."

Consensus: The majority feels that it is important to have a priest present in the final moments of life.

Q: In the final moments of life, the confusion and anxiety can often times be overwhelming. What would help you to be better able to remain calm as you recite the *nenbutsu*?

ANSWER A: Having a priest with me without family members gathered around. They would be somewhat of a distraction and distort my focus on *nenbutsu*.
ANSWER B: I would hope daily practice throughout life would prepare one for the end of life.
ANSWER C: Having a priest with me, chanting with me, would be ideal. Additionally a group of lay people who had trained to support the dying with recitation would be great too. But a priest is No.1.
ANSWER D: Family and friends, pleasant surroundings-also See answer #3. [For me, it would be very important to have a Jodo Shu Priest at my side, to help with my recitation of the nembutsu or to chant nembutsu if I am unable.]
ANSWER E:

Consensus: The majority feel that having a priest with them would be optimal, yet once again it is brought up that daily practice is key to preparing for the confusion and anxiety that might be present during the final moments of life.

Q: Upon the moment of death, how do you think your family members will react to your having chosen Amida Buddha's Pure Land over your

if the priest ever says to the family members that "this life is temporary anyway and we shouldn't be attached, or all attachment leads to suffering... that wouldn't be helpful."

PART II: The Moment of Death

Q: In the final moments of life, how important is it for you to have a Jodo Shu priest present to help you and encourage your maintaining the *nenbutsu* practice, or for the priest do so in your place [stead] if you are unconscious?

ANSWER A: It is very important. I would desperately want to have a priest available at that moment. They would be a reminder of my faith and comforting to me in the last hours. Even if I were unconscious, I would want a priest by my side to chant the nembutsu. My family would not do so for me, so I need someone to support my faith there.

ANSWER B: If I were unconscious, it would be nice to have a priest there.

ANSWER C: Vitally important. So far I'm the only Pure Land Buddhist in my family, so a priest would be vitally important to help me keep a calm mind and focus on maintaining *nenbutsu* practice as I lay dying, especially so if I were unconscious.

ANSWER D: For me, it would be very important to have a Jodo Shu Priest at my side, to help with my recitation of the *nenbutsu* or to chant *nenbutsu* if I am unable.

ANSWER E: I think the point is for the priest to help us keep a calm mind focused on Buddha or the Pure Land, and to feel supported perhaps. So it is best if we already have a connection with the priest. But I do not think a priest is necessary. I think we have a direct connection with Amida Buddha. I feel he is already here with me now; he is always helping me. So why wouldn't he be there at the moment of death and beyond? If we are Jodo Shu practitioners, we already

for thinking about the five stages, etc. We should read the stories of how realized masters and saints of all traditions have left the body. We should know that the death process does not have to be confusing or scary. They set example we should try to follow.

Consensus: The majority agrees that a priest being present would be most beneficial for the subject as they are going through the process of dying.

Q: Do you think the presence of a Jodo Shu priest will also help and comfort your family through these same stages?

ANSWER A: No, it would not be helpful for family members. It would only make them mourn more.
ANSWER B: Yes.
ANSWER C: Absolutely. Seeing the priest/esses's faith, seeing him/her help me be calm and practice will comfort and inspire them and be a practical help. It is also a powerful way of preaching the Dharma.
ANSWER D: Yes.
ANSWER E: Possibly, if the priest is able to present helpful support to the family, such as saying nice things about the person who died, or talk about the conception of a beautiful Pure Land that the deceased has gone to, that might cheer people up a little, even if they are not Jodo Shu practitioners themselves. These are nice reassuring ideas to hear. But if they say something like this life is temporary anyway and we shouldn't be attached, or all attachment leads to suffering... that wouldn't be helpful.

Consensus: The majority here once again agrees that the presence of a Jodo Shu priest would also help and comfort their families through the stages of the subjects dying process. NOTE: However, one subject is very clear in stating that

our lives. So I think we are supposed to study the dharma teachings and try to put them into practice, and we need to try to get a handle on our unruly mind. Repeating nembutsu is a great way to redirect it from worry to something more positive. If we feel a connection with Buddha, it is a very satisfying and joyful practice.

Consensus: The *nenbutsu* should be practiced diligently throughout one's life!

Q: Regarding Dr. Kubler Ross's Five Stages of Dying (denial, anger, bargaining, depression, and acceptance), do you think the presence of a priest might help you maintain the *nenbutsu* throughout all of these stages?

ANSWER A: Absolutely yes.

ANSWER B: Maybe, but daily practice would help more, I think.

ANSWER C: Absolutely. Being with a priest will help me maintain *nenbutsu* during these stages while I am dying, being alone or with family members would leave me prey to emotional scenes, my emotions, fear etc....

ANSWER D: I think the presence of a priest is very important throughout all the stages.

ANSWER E: As I understand it, this process happens when we go through a longer death process, for example, receive a cancer diagnosis and then go through months or years of treatments. We have the time to think about the process in all of these ways. We should have supportive people to talk with who can help us accept the situation in a graceful way. A priest could be very helpful. But at the time of death, we do not go through all these stages. I think we are too distracted by the actual experience occurring to philosophize about it at that time. So a priest at the moment of death might be helpful and comforting to deal with what could be a stressful situation, but that would not be the time

Consensus: Convert American Jodo Shu Buddhists feel that it is important to receive their dharma name before Birth in the Pure Land. In conversations via electronic communications (chat, email, etc.), many have expressed the desire to attend Jodo Shu Precept Ceremonies (*jukai-e*) and receive their dharma names as soon as possible.

Q: Should the *nenbutsu* devotional be practiced diligently throughout one's life before entering the Pure Land? Or is the only important time to recite the *nenbutsu* devotional during the final moments of life?

ANSWER A: *Nenbutsu* should be practiced diligently throughout life and in the moments of death.

ANSWER B: It should be practiced throughout one's life.

ANSWER C: *Nenbutsu* absolutely should be practiced every single day throughout our lives. And as much as possible.

ANSWER D: *Nenbutsu* practice should be performed during one's lifetime. I feel it would be difficult for many here in the US to have that kind of faith at the end of their lives, without the history of the *nenbutsu* that the Japanese have had for some time. Buddhism has been in Japan for a long time and has had a large affect on Japan and its people. I feel that the teachings of Honen, Jodo Shu and *nenbutsu* need to sink into the bones of America, before we can expect to have a similar kind of faith.

ANSWER E: I think if you want peace of mind you should try to recite *nenbutsu* continually. Otherwise this life is crazy and causes great suffering! What's going on right now is bad enough. We need a way to reduce suffering in this life. Isn't that why Buddha left his family and comfortable life in the palace, practiced years of austerities, and sat under the tree? He saw the suffering and wanted to know what we can do about it. If the answer is to leave the body, we could all just kill ourselves. Obviously he was interested in helping us end suffering in

Message Board.

The following are the results of my inquiry:

PART 1: Preparation for Death

Q: Is receiving a kaimyo (dharma name) more important to be given to you before or after ojo; or is it not important at all?

ANSWER A: Before *ojo* would be more important for me. After *ojo*, not important at all.

ANSWER B: It would be nice to receive kaimyo before *ojo*.

ANSWER C: After my *ojo*, a *kaimyo* is unnecessary. But before my *ojo* I believe a *kaimyo* is important. Americans have few traditions. A *kaimyo* is my way to identify with Jodo Shu and a reminder of the Dharma and to practice.

ANSWER D: I think a dharma name is more important while we are still alive. I think it adds a connection to the tradition of Jodo Shu as well as the Sangha. It also follows in the tradition of many different Buddhist schools here in the US.

ANSWER E: I think many Americans like to have a dharma name, although I'm not sure if there are two kinds of names-- one received during transmission ceremonies, and another received at the time of leaving the body? Unfortunately, I don't know anything about this system. But I have seen in many spiritual groups (Buddhist and Hindu) that people who are serious about spiritual life seem to really like having a "spiritual name" with special meaning to remind them of their new direction in life. So I would ask that we be given the opportunity to get a dharma name when we join the Jodo Shu path or make some level of commitment emotionally to it. If transmission ceremonies were ever held, possibly we could get a name at that time, such as when taking refuge or receiving "precepts."

On Death and Dying: Practical Applications of Honen's Dharma among Convert American Buddhists

Rev. Clyde Whitworth

In mid-July 2006 a nineteen-part questionnaire was given to five convert American, Jodo Shu Buddhists. The results of the inquiry are quite fascinating in that they very clearly show the many different needs of a cross-section of Americans who have converted to Jodo Shu Buddhism. The purpose of this paper is to offer a comparison/contrast examination of these needs, and to highlight certain aspects specifically regarding the subject of ritualistic and priestly assistance throughout the process of dying and into Birth (ojo).

In order to maintain the confidentiality of the subjects who participated in this inquiry, no names, locations of residence, or ages will be mentioned. What I can say is that three of the subjects are male and two are female. All are of adult age. To my knowledge none of them have ever met in person, and private discussions regarding the questionnaire had not taken place between the five subjects prior to the individual questionnaire submittals. I can also say that the five subjects live in different cities across the North American continent, and are acquainted with one another only through the Jodo Shu Research Institute's Internet

difficult teachings of the non-Pure Land Path, otherwise we cannot understand the easy teachings of the Pure Land way. Until we have failed at these difficult practices, we cannot understand what it means to embrace the grace of the Pure Land path. The essential thing is that through our lives and the way we treat others, we show the evidence of our faith in Amida's compassion rather than trying to show the existence of the Pure Land.

Today, however, priests often lack this faith and confidence and way to live. However, there are various ways to show this faith. A priest who devotes himself to his lay followers and performs these ceremonies with sincerity is one important way. Another way is to come in contact with other people's suffering by engaging in social activities. Through these actions, we show the truth of our faith, more than the truth of the existence of the Pure Land.

The basic attraction of Pure Land Buddhism over its long history, indeed why there are so many documented cases of masters from other schools embracing it in the final years and days, is because there is something powerful and real in the experience of *ojo* at death. However, in the modern world, it seems that this experience is become more distant or more thin. It is the responsibility of teachers and practitioners today to revive this experience. If this can happen, Pure Land practice and community can become the center of a spiritual care movement. But this has to start from within. It's fine for Jodo Shu priests to go around engaging in social activities but they also have to develop both their temple and their personal practice.

existence of the Pure Land itself is it just a story, an expedient means (方便 *hoben*), or a placebo that we tell both the dying and their families to make them feel emotionally secure. Nowadays, it's seems impossible to find the kind of serious practitioners of Pure Land Buddhism who have had verifiable experiences of Amida and the Pure Land as in Honen's time. So at a certain point how can we affirm that Pure Land Buddhism is indeed an authentic spiritual practice, and not just some cult or fake religion which sells it's followers comforting but ultimately groundless beliefs in a heavenly afterlife?
TOMATSU: On a certain level, if we can practice the teaching of the Buddha perfectly and attain the mind of non-attachment, the teaching of the Pure Land is irrelevant, because we will be able to attain the highest level of nirvana. On the other hand, I believe that as long as we are living in this body, we will have unavoidable attachments. The important thing is that what we come to die, we can be peaceful.

But if it is just about becoming peaceful, then the teaching of the Pure Land seems like just an expedient means and the practice of the *nenbutsu* has no more meaning than chanting "1-2-3..." as long as the mind becomes peaceful. However, if the priest teaches in this way and doesn't rally believe the Pure Land exists, it's just a fraud. The problem is we cannot provide such direct proof to people of the existence of the Pure Land.

Honen himself hardly explained about the particulars of the Pure Land, but just continually emphasized the practice of the *nenbutsu* as the link with Amida and Birth in the Pure Land. Besides this, study and intellectual understanding of the nature of the Pure Land is not necessary. The second patriarch of Jodo Shu, Honen's disciple Bencho, emphasized that we should also study and practice the

14 *Shijuhachikan-den.* Chapter 39, section 4, page 652.

QUESTION: Pure Land Buddhism believes that at the moment of death, a person is taken *immediately* to the Pure Land by Amida, not through anyone's power but only through the grace of Amida's power. Therefore, what is the place and meaning of the memorial services held for 49 days meant to guide the deceased to the "other shore" (彼岸 *higan*)?

TOMATSU: In the early part of this past century, the famous Jodo Shu Chief Abbot of Zojo-ji, Shiio Benkyo, declared that the practice of the 49 day memorial services did not conform to Jodo Shu doctrine or the teachings of Honen. As the dying gain Birth in the Pure Land instantaneously at death (即得往生*sokutoku ojo*), these memorial services held every seven days do not actually guide the deceased to the Pure Land but should be a way to memorialize their death and bear witness to their Birth (*ojo*). He was a very serious practitioner and thinker, but his proclamation naturally created much controversy within Jodo Shu because Jodo Shu priests tended to use the more standard Buddhist explanation of the 49 day intermediate state of rebirth (中陰 Jp. *chu-in*, Tibetan. *bardo*) with lay followers.

Although the priest does not guide the deceased to the Pure Land, he does have a responsibility to bear witness to the deceased's *ojo* for the benefit of the family and society. So the purpose of the funeral is for the priest to confirm publicly Amida's reception of the deceased into the Pure Land. This is done through the ritual called *indo* (引導). Furthermore, although the person is Born into the Pure Land, they still have to practice there in order to attain the ultimate goal of nirvana. So the 49 day memorial services are a way for the family to dedicate their merit to the deceased's successful completion of practice to gain enlightenment.

QUESTION: Looking back on the topics we have covered, a skeptic might feel that these miraculous experiences of *ojo* are merely ancient myths and that the

do it not by holding meetings in my honor, but let each of you their gratitude for what I have done for them by practicing the *nenbutsu* privately. I fear that if you gather together in crowds, it may only result in strife and discord.

Nevertheless, Horen-bo, besides encouraging the individual practice of the *nenbutsu*, followed the usual custom and proposed the holding of memorial services every seventh day all through the seven weeks of mourning, and it was unanimously carried out.[14]

In recent years, Japanese Buddhism has been given the derogatory label of "Funeral Buddhism" (soshiki bukkyo), because it seems to solely focus on performing funerals and memorial services, while neglecting the spiritual needs of people before they die. This situation is exacerbated by the fact that temples make huge sums of money performing these funerals and giving out posthumous names (戒名 *kaimyo*). Many people think that Japanese Buddhism needs to make a greater effort at providing for the daily spiritual needs of the living, and to de-emphasize funeral practices. Others, like Rev. Tomatsu, feel that the problem is not funerals and memorial services themselves but how they are used. In fact, these services provide excellent opportunities to teach and support believers at critical moments in their lives, that is, during the death of a loved one. Rev. Tomatsu feels the key point is the process of relationship that the priest develops with his lay followers, and thus how the funeral can be a culmination in this process. In either case, the greatest challenge today for Japanese Buddhism is confronting this issue of 〝Funeral Buddhism〟 and redefining its role in modern society.

---

12 *Shijuhachikan-den*. Chapter 10, section 4, page 236.

13 *In Shijuhachikan-den*. Coates and Ishizuka translation, Chapter 39, footnote #1, page 654.

various kinds of offerings to Honen, but he declined them, saying:

We repeat the *nenbutsu* really for ourselves, and although it is true that it also indirectly promotes the progress of our late Emperor's soul towards Buddhahood, it is entirely out of place that we should receive any such gifts for our prayers.[12]

In 1198, fourteen years before his death, Honen wrote a detailed Will and Testament which contains the following remarks concerning the type of funeral he wished:

As to the mass to be said for me after my death: Religious cultivation requires solitude. Worldly business disturbs our religious life. After my death you, my disciples and followers, should not come together for any purpose whatever, lest you get into a dispute. Quarrels often arise at such times, although the meeting may seem to promote friendship. Therefore, you had better live separately and not meet together. Each of you should stay at home and pray that you may attain your own *ojo* on lotus seats in the Pare Land, keeping yourselves aloof from all angry feelings. To show your appreciation of what I have done for you, do not deviate a hair's breadth from this my parting instruction.... Do not paint a Buddha picture, or transcribe the sutras, or make baths for people, or plan other works of charity to repay my kindness....You must further take care when you practice it, not to do it in the form of the continuous practice for seven weeks [as is usual for Japanese Buddhist funerals], but everyone by themselves separately for a day and night, or for seven days and nights immediately after my death.[13]

As Honen was drawing near the end in January of 1212, he repeated to his disciples the terms of this Will written in 1198

Build no memorial temple to me. If you want to show your feeling towards me,

awful. In these scenes, we see that death is a part of ordinary life with people just suddenly assembling around a dying person and not crying so much; and then this miracle of *ojo* happens. So these scenes can encourage us in a way that goes beyond logic and create a rich culture about the experience of death. I think this is important.

Issue IV: Funeral Buddhism

Once, Honen was questioned on the nature and practice of funerals and ceremonies for the deceased. He answered:

Concerning masses for the dead (七分全得) said for seven-day periods... That is so, and you ought therefore to say masses for yourselves while you are still living. You should not depend on those who ought to pray for you after you are gone, but exert yourself to practice the *nenbutsu* now, and so hasten on to the Pure Land.....Then having so done, you ought also to direct the benefits of your daily *nenbutsu* repetitions to the souls of the dead. If you do, Amida Buddha will illumine with his own light the three worlds of hell, hungry ghosts and animals, the miseries of those who are sunk therein will be mitigated, and when they have finished their lives there, they too shall attain to perfect deliverance.[11]

In 1192, an ordained follower (*nyudo*) of Honen's called Chikamori, ex-Governor of the province of Yamato, arranged for a memorial service for the late Emperor Go-Shirakawa in the Indoji Temple at Yasaka. This service lasted for seven days without interruption, and consisted of the singing of hymns appropriate to each of the six periods of the day, and the repetition of the sacred name. On the closing day of the service, Kenbutsu the promoter of it brought

10 *Shijuhachikan-den*. Chapter 27, section 11, p. 498-99.

11 *Shijuhachikan-denn*. Chapter 23, section 6, page 436.

account of these miraculous omens to Seikaku, one of Honen's close monastic disciples. Because of the unparalleled events which accompanied his death, it is said that his Birth into the Pure Land into the first rank of the highest class is beyond all question.[10]

QUESTION: These examples of dying/attaining Birth (*ojo*) while sitting upright chanting the *nenbutsu* are numerous and well documented in Japanese and Chinese Pure Land history? Do they still occur?
TOMATSU: For some people, this actually happens, but for most not. This was an actually reality then. Yet at the same time, these are not something that Jodo Shu requires and encourages people to try to experience. They are not normative practices or experiences.

QUESTION: So then how do we make sense of them? Do we regard these events as something that can be experienced, and so which serve as examples or models to replicate? Or do we regard them as myths or as miraculous practices lost in time, which serve as objects of faith. This is the same question as with the life of the Buddha; do we try to follow the Buddha's example and attempt to become enlightened OR do we view the Buddha more as a saviour in which we take faith and refuge? Both understandings have their role and purpose, but in this case, if these experiences of *ojo* are not just myths or ancient miracles, then they provide us with examples of how we might want to die.
TOMATSU: When this text, the *Shijuhachikan-den*, was created I believe it was to stimulate faith and to attempt to make a comprehensive and orthodox presentation of Honen's teachings. Of course, as it is a text set to pictures, it could have been used to teach common people who were largely illiterate at that time. For people living now, I think it of course offers a colorful and attractive way to look at this period of history in Japan. But I also think it can show people today that the experience of death doesn't have to be one that is terrifying and

day, putting on his large robe, he went on to talk about the teachings of meditative and non-meditative merit. A few days later, he again put on his large robe and chanted the *Amida Sutra* along with the rest of the audience. After this, as he finished speaking of the teachings he so profoundly believed, and with Amida Buddha's image before him, he went on repeating the *nenbutsu* over two hundred times. He then turned his face westward, sat upright, folded his hands in worship and quietly expired.[9]

Rensei was another samurai follower who eventually left his post to devote himself to Pure Land practice. In August of 1206, he developed a slight illness Then on the 1st of September, he began to hear heavenly music, and was perfectly composed both in body and mind without suffering the least pain. Late on the night of the 4th, he bathed himself and made his final preparations for the closing scene. Crowds gathered around his house as they do in the market place. At 10 a.m., he hung up on the wall a scroll on which was a picture of Amida Buddha and Kannon and Seishi Bodhisattvas as well as other incarnate buddhas and bodhisattvas. Sitting upright with his hands folded, he repeated the *nenbutsu* over and over in a loud tone of voice, and while in the act, breathed his last. Just as he was passing away, a ray of light some five or six feet long was emitted from his mouth. Not only did purple clouds overshadow him, but also soft strains of heavenly music and strange perfumes filled the air, and the earth quaked. Wonderful omens like these continued until 6 a.m. on the next day. Then on the 6th at midnight, as his body was being put into its coffin, similar signs were repeated. Then at 6 a.m. a purple cloud came down from the west and rested just over his house for about two hours, and then moved back to the west again. In harmony with the parting words of the deceased, they sent a detailed

8 *Shijuhachikan-den*. Chapter 26, section 8, p. 481.

9 *Shijuhachikan-den*. Chapter 47, section 14, p. 776.

Issue III: How do we confirm *Ojo*? Is it the attainment of a miraculous death? The following are three accounts of disciples or followers of Honen and their deaths:

Chimyo was a former samurai who became a monk and practiced the *nenbutsu* devotedly for many years. In the late summer of 1248, as he was slightly ill, he called in his younger brother and instructed him in much detail as follows: "I am now an old man and an invalid, and must be getting near the end." ... He then gathered a group of monks together and held a service for the repetition of the *nenbutsu*. The next day he sat upright with his hands folded and recited the passage from the Meditation Sutra which says, "The Buddha's light illumines all sentient beings." After calling upon the sacred name with a loud voice for some time, he breathed his last, as if in deep meditation. He was seventy-five years of age at the time. Purple clouds hovered over the roof of his house and rays of light filled the Buddha hall and his chamber. Both monk and laymen far and near saw and heard all these things. Chimyo had always been in the habit from his early years of directing his mind towards the light of Amida's protection, and now at the end, he was truly blessed with the most wonderful experience of being conscious of that light.[8]

Shoku was one Honen's closest and most renowned monastic disciples of Honen. From the Autumn of 1247, Shoku's appetite began to fail, and he was feeling much discomfort both in body and mind. But he still continued his daily talks as usual. Later on, one of his disciples dreamed that his master was nearing the end, and he quickly rushed to his side. Before he had spoken a word, Shoku himself said his departure was near. He then proceeded to explain how he had reached a firm conviction that he would attain *ojo*. He went on talking about the two principles of meditation on Amida Buddha and repetition of his name. One

whether it is really the final moment or not.

QUESTION: Do you or would you have the time to do this, since you are already so busy performing funerals and extended memorial services for those who have already died? For example, you are about to do a scheduled memorial service for the 13th anniversary of a deceased member when you receive a call that another member is in their last moments and needs your guidance. What is your priority in this case?

TOMATSU: My idea is that we need a network, so that in this situation I could ask another priest to attend to the dying person in my place and then I would go to see that person as soon as my service was finished. My priority depends on my relationship with the person and their family. I would choose the group first with whom I have the closest relationship. For example, I might choose the memorial service family over the dying person's family because the former is a very sincere group of followers and the latter rarely comes to temple and are merely acquaintances.

Here again, we would like to present Honen's own words on this issue:

It is not always necessary to fasten the cord to one's hand, nor to meet the Buddha face to face, but by means of the *nenbutsu* alone one can attain *Ojo*. And so long as one has a very deep faith, it is enough to listen to other people's repetitions of the *nenbutsu*.

Even though no religious adviser comes in, and one is not able to die as painlessly as he desires, one will attain *ojo* if only one repeats the *nenbutsu*.[7]

---

7 *From The One Hundred Forty-five Questions and Answers (Ippyaku-shiju-gokajo mondo), in Shijuhachikan-den*. Coates and Ishizuka translation, Chapter 22, section 12, page 422-424.

would encourage the relatives and friends to chant more fervently.

QUESTION: Are these practices still in use today? If not, what are the reasons, both structurally and spiritually?

TOMATSU: From my own experience and what I know about practice in the big city, this is almost impossible. Sometimes, for my members, I will bring into the intensive care unit (ICU), the picture of Amida (*raiko-zu*), and we will chant the *nenbutsu* with the family, but we won't have the Amida image with the five strings. This is almost impossible in a standard shared hospital room with six beds. If we close the curtain on that person's bed area, we can put up an image and maybe chant very quietly. It is due to Japanese constitutional measures on the freedom or religion, or freedom from religion, which prevents any outward religious practice in such shared rooms. In the end, it depends very much on the will of the patient. If they request a priest to come in and offer guidance, various things are possible, except incense which is forbidden. What often happens is that when the patient becomes critical at the last moment, they are moved to a private room in the ICU, where doing spiritual practices is easier.

QUESTION: What aspects of this death-bed practice are especially useful for the present situation today?

TOMATSU: I think if possible, we should do just like this explanation above, especially with the physical contact through the five cords. This creates a physical sensation for the patient and an added visual sensation for both patient and family. These additional sensations can make the experience more concrete, more powerful and hence more beneficial.

QUESTION: What would be an ideal situation in the future?

TOMATSU: Whenever the patient or family asks, a priest or spiritual advisor should come to the hospital or their home to perform this service, regardless of

life at such a time is a great hindrance to one's attaining *ojo*, and yet you ought to use the best treatment you can for such a disease.[5]

Issue II: Death-Bed Practices

Pure Land practice has always been particularly attractive for those reaching the end of life, because of the guarantee of Amida Buddha to embrace even the worst type of person with a low level of practice and realization. Furthermore, there is a long tradition spanning back to Tibet and China of individuals attaining peaceful, and sometimes miraculous, deaths from engaging in Pure Land practice on their death bed. The following is a standard rendition of the traditional method of Pure Land death-bed practice in Japan.

The ceremony appointed for people about to die (臨終行儀 *rinju-gyogi*) consists of various exercises. A picture of Amida (来迎図*raiko-zu*), accompanied by twenty five Bodhisattvas coming down from the Pure Land to welcome the person about to die, is placed within sight of the dying person, as well as a standing image of Amida. On the left hand of the statue a five-colored cord is fastened, with the other end of the cord in the right hand of the dying person. Relatives and friends gather in the room and sing a hymn called *Raiko Wasan*, which expresses the desire of all that Amida will come to welcome his followers to his Land of Bliss. A religious adviser takes their seat near the bed. A bell called shogo is rung, in order to shut out all other sounds and help the dying to concentrate their mind upon the one object of desire. This is frequently repeated, perhaps twice a day, if it is supposed that death is drawing near.[6] What would often happen is that the religious advisor would ask the patient if they could see Amida coming or if they were experiencing any other omens. If not, the advisor

4 SHZ 462-463

5 *Shijuhachikan-den*. Chapter 23, section 12, p. 442.

6 *In Shijuhachikan-den*. Coates and Ishizuka translation, Chapter 28, footnote 17, page 522.

person, accepting their attachment and encouraging them not to worry. Even with this attachment you can go to the Pure Land because Amida Buddha embraces you.

The following are two important passages by Honen on this matter:

How should we spend this life? We should spend our life so that we can recite the *nenbutsu*. If something hinders our practice of the *nenbutsu*, it should be abandoned and stopped ..... Clothing, food and shelter, these three are the auxiliary acts of the *nenbutsu* (*jogo*), that is to say that anything which can enable a secure life is an auxiliary act of the *nenbutsu*. People who do not recite the *nenbutsu* and love and care about their bodies will surely fall into the three evil realms after death. Yet why should people who recite the *nenbutsu* not care about their bodies which will be Born in the Pure Land? You should care for yourself as much as possible. If you think such acts are not auxiliary acts of the *nenbutsu* and become attached to them, they will become the karma for falling into the three evil realms. If you care for yourself in order to recite the *nenbutsu* and attain Birth in the Pure Land, such a secure life will become an auxiliary act of the *nenbutsu*. Everything is like this.[4]

As to the seven days' purification after eating fish or chicken, there may be such a custom, but I find it nowhere prescribed. Indeed all living things may at some time in the past have been our fathers and mothers, and if so, should surely not be eaten. Moreover, when one is about to die, it is forbidden to take wine, fish, onions, leeks or garlic and such like; and when one is sick, one ought not to eat them. But in case the disease is not likely to prove fatal and yet it may take a good while to recover, if the pain is unbearable, understand that it is permissible to eat them. You ought to do what is best for the disease, so that you may be able to practice the *nenbutsu* free from bodily pain. The clinging stubbornly to

this way, the *nenbutsu* has become sort of the single precept for Jodo Shu believers, even priests. Thus, Honen would emphasize taking care of the body, practicing the precepts, and doing other things that support our *nenbutsu* practice, which for him was most important. The practice of the *nenbutsu* is always the standard by which actions can be evaluated.

QUESTION: So then what would be the advice to a patient who is obviously terminal but wants to continue to pursue treatment and fight to the very end? Aren't they denying the reality and showing a lack of acceptance and settled spirituality?

TOMATSU: Honen said we are imperfect. The reason he recommended Birth in the Pure Land is that he knew people are imperfect, have attachments and thus endure suffering from that attachment. Honen's fundamental position was to accept yourself just as you are, which means he didn't care so much about form. In one case, a person might have a longing for the Pure Land and no attachment to this life and body. So they choose to stop treatment. In another case, a person feels they want to continue to live, challenge all possibilities of treatment and not enter the Pure Land until all these possibilities have been exhausted. In either case, Honen would have no qualms as long as the person continues to practice the *nenbutsu*. Honen never judged what was good or bad, but merely accepted what was the reality and how to do act within that. The one priority that transcends the situation is the practice the *nenbutsu* with full faith.

QUESTION: So with this struggling patient, we shouldn't force them to give up and accept death, but rather allow them to pursue their way? Yet at the same time, we should encourage them to always practice the *nenbutsu*?

TOMATSU: Yes. Buddhism teaches that we shouldn't have attachment, so wanting to continue to fight all the way to the end seems like it goes against Buddhist teaching. However, Honen would respond compassionately to this

Land Buddhism embraces death as the moment of certain spiritual illumination challenges the belief system of modern medicine which sees death as total failure. In this way, we can end up with a chasm in belief systems for modern Buddhists, especially Pure Land ones. By submitting ourselves to the modern medical system, we accept their norms of receiving any and all treatment up to the last moment of life.

QUESTION: If we reject this modern medical approach based upon our spiritual beliefs, how much should we pursue treatment for our illness? For example, like American Christian Scientists, do we reject all surgical procedures? Furthermore, on a structural level, how much should society use its resources on advanced medical research, like stem-cell research?
TOMATSU: Of course, as Jon points out, we can find many instances in Pure Land historical records of a distaste for this world, such as in Genshin's famous saying in the *Ojoyoshu*, "A heartfelt desire to leave this saha world and enter the Pure Land" (*onri edo gongu Jodo*厭離穢土欣求浄土). For example, in battlefield scenes from the Warring States Period (15th- early 16th centuries), especially among the great warlord Ieyasu Tokugawa's armies, this phrase was carried on a banner in the battlefield as a way to assuage the fear death and encourage people to give up their lives in battle. However, this understanding is still somewhat superficial. In other cases, we can find Honen teaching in a different way.

The point that seems to be important to me in Honen's teachings is the manner in which we can go to the Pure Land. In Buddhism, in general, the 5 precepts are very important to practice. However, in Honen's day, he would have fishermen, butchers or warriors come to ask him how they could go to the Pure Land even though their professions required them to take life. Honen would always emphasize the continuous recitation of the *nenbutsu*, no matter the context. In

Pure Land awaits on the other side? Indeed, this was an issue in the period that Honen's teaching gained great popularity, which not uncoincidentally was a time of numerous natural disasters, war, and social unrest. The following anecdotal story comes from one of Honen's main biographies:

Under Honen's influence, a samurai named Tamemori became very zealous in his prayers for Birth into the Pure Land (*ojo*).... Honen once wrote him, "Now is the time to apply yourself to the attainment of *ojo*. Hard though it be to be born a human, that blessing has come to you. And hard though it be to come in contact with the teaching which explains to us about the *nenbutsu ojo*, that blessing too has been granted to you. A dispassion for this present fleeting (*saha*) world, and a yearning for the Pure Land have been awakened in your heart. Deep indeed is the meaning of that Original Vow of Amida. It must be that you will attain *ojo*. So in the unshaken conviction that you will do so, be unremitting in your practice. ".....Many years later this led Tamemori to try to speed up his death and *ojo* by performing *hara-kiri* (disembowelment). He is said to have survived a total disembowelment for 57 days before finally attaining *ojo*. [see the complete rendition of this story][3]

While Buddhism may emphasize the pervasive difficulties of existence through the idea of endless transmigration (*samsara*), it also takes the preserving of life and rejection of killing as its first ethical precept. Pure Land Buddhists in general would subscribe to this view, and in the above quotation we do see Honen emphasizing the preciousness of human life. However, the fact that Pure

1 *Pictorial Biography of Honen Shonin (Honen Shonin gyojoezu)/ Forty-eight Fascicle Biography (Shijuhachikan-den). trans.* Harper Havelock Coates and Ryugaku Ishizuka, Chion-in: 1925. Chapter 48, section 2, p. 780.

2 *Shijuhachikan-den.* Chapter 47, section 3, p. 763.

3 *Shijuhachikan-den.* Chapter 28, section 1, p. 515.

One of Honen's principal disciples, Shoku, gave these instructions, which are very typical of the tradition:

A religious adviser comes and asks, "Can you not understand something of the Buddha's power, and realize something of the marvelous efficacy of the *nenbutsu*?" But the person is so overwhelmed in their death struggle that such thoughts are quite beyond them. Then they are advised to repeat the words of the Sutra, "If you cannot think upon the Buddha's power, then call upon the name of the Buddha of Boundless Life (Amida)." In spite of all their mental confusion and distress, they go on repeating the sacred name ten times, and with each repetition the bad karma, which was vile enough to condemn them to eight million kalpas of transmigration (*samsara*), is all taken away. Instead of such an awful fate, they take a place of honor upon the ≠golden lotus which shines in glory like the sun." [2]

The idea that even the worst person can attain liberation at death through simply ten heartfelt repetitions of Amida's name is a central belief of Pure Land Buddhism, and an important theological tenet in verifying the preeminent compassion of Amida Buddha.

Issue I: Modern Medical Materialism vs. Traditional Religious Spiritualism

In general, Buddhism is viewed by outsiders as a pessimistic or world denying religion because of its focus on suffering and the ideal path of the world renouncing monk or nun. Pure Land Buddhism might appear even more so in that the possibility of nirvana in this life is completely denied. In this way, one might ask, why don't we see more Pure Land Buddhists expediting their liberation by just killing themselves? If the world is such a loathsome place with no chance for salvation, why not bring death upon oneself when the glory of the

Pure Land belief and practice which lead us into this dialogue on death. Pure Land Buddhism shares the basic Buddhist belief that humans are filled with various mental and emotional afflictions (煩悩Jp. *bonno*, Skt. *klesha*) and this world is a place of great suffering and difficulty. However, while the general Buddhist tradition tends to emphasize the basic enlightened nature (佛生Jp. *bussho*, Skt. *buddhata*) of humans and their capacity to liberate themselves, Pure Land Buddhism, especially Honen's interpretation hongaku link, denies this capacity for "self-enlightenment" . Hence, instead of traversing the difficult path of the great enlightened masters by in one's own power (自力 *jiriki*), one instead takes refuge in the other power (他力 *tariki*) of Amida Buddha to lead us to Birth (往生 *ojo*) in the Pure Land. In Honen's teachings, this practice consists of an ongoing dialectic between developing faith (三心, *sanjin*) in Amida Buddha's salvific power and the earnest practice of calling on Amida through the chanted nenbutsu, "Namu Amida Butsu". In the Jodo Shu branch of Pure Land Buddhism, the existential reality of the Pure Land is emphasized over the psychological reality of it in the mind. Thus, for Jodo Shu believers in particular, religious fulfillment takes place at the moment of death (臨終 *rinju*) and after death through Birth in the Pure Land (*ojo*). The time of death is the long awaited moment of being greeted (来迎 *raiko*) by Amida Buddha and his attendants and being taken to live in the Pure Land. Honen instructed about the time of death as follows:

It says in Genshin's *Ojoyoshu*, regarding the thing to be done when we come to die, "Just do this. Say to Amida, 'As there can be no failure in your Original Vow (本願 *hongan*), fail not to receive me into your Land of Bliss. *Namu Amida Butsu.*" Or you may even abbreviate still further, and merely say, "I pray you will receive me without fail, *Namu Amida Butsu.*'" For directions as to what to do in the hour of death, nothing could be better than this.[1]

The Pure Land Experience of *Ojo* and Honen's Instructions for Death: Ancient Myth or Reality?

Rev. Yoshiharu Tomatsu & Jonathan Watts

In the following paper, Rev. Tomatsu and Jonathan Watts attempt to bridge the gap between the classical teachings of Honen's Pure Land Buddhism and the present day reality of Buddhist spiritual practice in Japanese society through engaging in a debate/dialogue that they themselves have been carrying on for a decade. Typically, Watts takes the normative side of the debate, continually emphasizing that the fundamental elements of Honen's teachings and practice be implemented in modern life. Rev. Tomatsu, on the other hand, argues the relative side of the debate, attempting to see how the intention behind Honen's teachings and practices should fit the actual circumstances of contemporary Japan. Through this debate/discussion, we hope to bring to light key issues in death and dying for both Pure Land believers and the average Japanese, as well as exploring how the chasm between traditional religion and modern medicine can be bridged.

The Basic Structure of Pure Land Belief & the Teaching for the Moment of Death

Here in the beginning, it will be useful to outline some of the basic aspects of

A huge challenge to a 21st century Pure Land thanatology based in a modern interpretation of *ojo* would be to aim at thoroughly examining the phenomenon of death psychologically, socially and culturally, other than merely considering death physically. We are now required to revaluate the ideological significance of *ojo* as a form of 〈thanatological〉 engaged Pure Land Buddhism. This is primarily relevant to coping with the diversified bioethical issues of death and dying in modern society from the perspective of spiritual existentialism and transcendentalism.

References:

Lewis R. Aiken, Dying, Death and Bereavement. Lawrence Erlbaum Associates, 2001.

Richard K. Payne, Re-Visioning Kamakura Buddhism. University of Hawaii, 1998.

Tad M. Schmaltz, Radical Cartesianism: The French Reception of Descartes. Cambridge University Press, 2002.

Alan Bullock and Stephen Trombley, The New Fontana Dictionary of Modern Thought. Harper Collins Publishers, 2000.

Damien Keown, Buddhism and Bioethics. PALGRAVE, 2001.

of one's future. We experience death only as the death of "the other."

The most common reaction to the fear of death is to repress or deny it. We all have a cognitive awareness of death, or knowledge of death in our heads, but not in our hearts. One of the reasons which account for our modern fear of death is that, given the advances in medical science, death has largely been appropriated by the medical profession and has even come to be seen as a medical failure. As soon as we construe death from an exclusively medical perspective, all the other factors, which in the past we depended upon and which gave meaning and comfort to dying people and their grieving relatives, are rendered irrelevant. Therefore, promoting a holistic understanding of human life together with a deep sense of sacredness and reverence for human destiny must play a central role in today's Pure Land thanatological ideology. This ideology holds the perception that death should be seen as a perpetual continuation of cosmic life. Facing death is probably the deepest challenge which each of us faces in our spiritual lives. It can also be the greatest opportunity, though. It must be the source of spiritual growth for all of us. In avoiding death, we learn to keep away from life.

There is an ethical distinction made between biological life and biographical life. A biographical life refers to the sum of one's aspirations, decisions, achievements, and human relations. According to Alfons Deeken, there are four aspects regarding death: psychological, social, cultural, and physical. We generally think of death as a genuinely physical event. However, for the elderly in particular, some experience psychological death prior to physical death, at the moment of completely loosing zest for life. When a person is facing death in a hospital, unvisited by anyone, it will be a kind of social death. As we humans are innately cultural beings, it must be cultural death for us to experience no cultural satisfaction during the process of dying.

dying can be viewed as the process by which individual consciousness recedes into deeper levels until it fully merges with the cosmic eternal life. This is a kind of continuum in which death can be recognized as the point where the dying process has become irreversible. A person who entrusts in Birth in the Pure Land (*ojo*) comes into contact with what does not flow away and thus the now can be secured. The eternal world through which *ojo* is not a separate world of the after-life which is different from our temporal world. If the Pure Land does not come into this world, it makes no difference whether it exists or not to contemporary people. If this world and the Pure Land were to stand in mutual opposition without any interaction, it would not be the true Pure Land into which we will be going. Death is not the end of the process, nor does the moment of birth begin the process. Preparation for death is actually preparation for *ojo*.

Thinking of death realistically does not mean being obsessed by it. Though there is a strong fear of death among us, we sometimes have a desire for it. This is called thanatos, or "death instinct" in Freudian terms. Many contemporary people show suicidal tendencies, or even actually commit suicide, whatever be the reason. This would seem to explain the vehemence with which people hold the desirability of anti-survivalist views, so to speak. However, this is not in fact the urge for true liberation, but merely an escape-reaction. Thinking of *ojo* should not signify such escapism at all. Complete equanimity through the mindset of yearning for *ojo* can be turned towards the supramundane, which alone is the goal of Pure Land Buddhism. Birth in the Pure Land constitutes a Buddhist symbol for the transcendence of life and death. Pure Land Buddhism places strong emphasis on the last moment of life, for in the Buddhist view, it contains the sum total of one's lifetime. All the acts done during one's lifetime, both good and bad, decide the way one dies. The way one dies, whether calmly or dreadfully, is a perfect reflection of the life one has led and a spotless mirror

temporal now. Rather, it is the "now" in which time has been broken through. In other words, it signifies the time where the eternal enters into time.

Within human life there is actually no "now." We may try to specify the now to the hour, minute, or second, but that now soon flows away; it does not stop for even an instant. However, if human life were only a matter of being within time, then it would be just like being without time. Up until today, we all have lived a certain number of decades. Yet while it seems to have been a long time, it also does not seem to have been long at all. For example, when we were children, it felt as though the days passed slowly, but as getting older soon comes around before we know it. When it comes to time then, no matter how long of a period of time it may be, in the end it flows completely away, leaving nothing.

Within time, we cannot catch hold of any now. The now that we speak of now is "now in the past." As Dogen said, life is a stage of time, and death is also a stage of time, like, for example, winter and spring. We do not suppose that winter becomes spring. There is no specific substantial instant when winter is suddenly not anymore and spring all of a sudden exists. Buddhism inherently views the cosmos as a vast living entity, in which cycles of individual life and death are repeated without cease. To be sure, we experience these cycles every day, as millions of some 60 trillion cells that comprise our bodies die and are renewed through metabolic replacement. Death is therefore a necessary part of the life process, making possible renewal and new growth. Through death, the physical elements of our bodies, as well as the fundamental life-force that supports our existence, are returned and recycled through the universe.

Just as the process of biological conception, gestation, birth and subsequent growth are scientifically understood as a continuum of emergence and development from the common sources of universal life, the spiritual process of

deal with it intellectually. We must thoroughly understand it with both mind and body. Life that is eternal in the sense that *ojo* means to transcend life and death, and to stand beyond time. Why, then, should we attempt to transcend life and death, trying to stand beyond time? Because to do so means our fear and apprehension of death disappears. It also implies that we have the equanimity to someday leave our loved ones behind when our time has come.

One of the salient characteristics of modern society has long been the treatment of death as something taboo and not to be talked about, as mentioned above. However, people today are earnestly seeking a clear-sighted understanding of life and death, triggered by social arguments on bioethically polemic issues including brain death, organ transplantation and euthanasia, for instance. As Kierkegaard said, there is a "sickness unto death" in modern times. The anxieties of death cannot be relieved by the advance of science and technology; indeed, it rather aggravates them. We do not require the existential philosophy of Heidegger to know that human existence is itself a "being-towards-death" in order to know that death underlies life. Without consciousness of death we can neither live humanely nor spend time meaningfully. The question of death is in itself the question of life. As long as this question remains unsolved, life cannot be truly substantial. The notion of *ojo* must be considered from this scope as well.

To be ready to die with life may be necessary throughout our lifetime. Perhaps we can say that only those with such a determination will prove to have lived a vital life. In order for Pure Land Buddhism to be meaningful to modern times, all we can do is to make the concept of "Birth in the Pure Land" (*ojo*) intelligible for our contemporaries through reconstructing it on the basis of the true significance of eternal reality. Believing in the Pure Land is nothing but the experience of encountering the eternal now. But the eternal now is not a

die in hospitals. A mechanistic approach has developed in which the protraction of the dying process has become a major by-product of modern technology. Instead of perceiving death as something natural, physicians have come to see it as a defeat of all their therapeutic endeavors.

In terms of facing the inevitability of death, there was a prevalent slogan in the medieval Christian world called *memento mori*. This is an impressive Latin phrase that can be translated as "remember death," and was used to remind people of their own mortality. Modern people, on the other hand, have excessively been trying to avoid considering death and to conceal it. However, in recent years, the focus of thanatological research has been directed toward socially challenging themes with a strong practical concern, such as terminal care, death education and suicidology.

When considering the relationship between *ojo* and death, a modern view of *ojo* should also be contained in this category as a part of "death education." Death education can now be seen as the most needed education to consider death as a familiar problem, to investigate the true meaning of life and death, and to acquire mental attitudes in preparation for the death of self and others with a determined consciousness. In this regard, recognizing the concept of *ojo* as an element of thanatological development may also lead to a modern renaissance of Pure Land Buddhism.

The conditions of life in present-day society based on the Cartesian paradigm do not offer much psychological support for people who are facing death. This contrasts very keenly with the situation encountered by those dying in ancient days when cosmology and philosophy, as well as spiritual and ritual life, contained a clear message that death is not the absolute and irrevocable end of everything. Hence, when in talking about death historically, it is not enough to

Ojo and Eternity: A Thanatological Pure Land Perspective

Rev. Saicho Iwata
Jodo Shu Research Institute

Death has long been recognized as an effortlessly determined empirical fact, not requiring further discussion or elaboration. However, a conceptual crisis has arisen in modern medicine and biology, stemming from the realization that the definition of death requires reexamination. To approach the subject of death from the Pure Land Buddhist angle certainly reflects some of the most pressing needs of modern times.

The term *ojo* ("Birth in the Pure Land") symbolizes Pure Land Buddhist eschatology, as exemplified in the expression "Despising this defiled world and hoping to be born in the Pure Land." (*enri edo gongu jodo* 厭離穢土欣求浄土) Among the many varieties of Buddhism, the Pure Land teaching most deserves the epithet "otherworldly." Pure Land doctrine tells us that this world is an arena of unavoidable frustration and holds out the vivid prospect of birth in another, better world, named the Land of Ultimate Bliss.

By elucidating the eternity of life, Pure Land Buddhism addresses fundamental thanatological inquiries in a way that can alleviate the fear of death and the consequent suffering, These are actual problems, like sending-off the deceased, the sorrow of parting, various issues in bioethics, and the diversity of attitudes toward the dead. In developed industrial societies, a large number of people now

this *Ojo* Circle group, we will have a special session on Buddhist counseling with a British Pure Land Buddhist named David Brazier. In June, we will be host to a large all-day public symposium here at Zojo-ji in Tokyo. The title for the symposium is *Preparing for Death: How do we live right now?* 「死への準備：今をどう生きるか」, and we hope to attract a large number of professionals as well as regular folks. In August, we will chair a panel on these same themes at the bi-annual International Association for Shin Buddhist Studies held in Calgary, Canada. Finally, we plan to publish an English language volume on our work sometime in 2008.

dying person has a strong effect on the consciousness and its ability to leave the body.

For a typical person, the monk will perform a ritual called the Transference of Consciousness or phowa. From a Japanese Pure Land standpoint, this is basically the same as doing the visualized *nenbutsu* as explained in the *Meditation Sutra (kanmuryoju-kyo)*, except that it is done on behalf of another person by the monk. In short, the monk does this visualization of Amida, calling him from the Pure Land and connecting him with the consciousness of the deceased person. Through this mediation, the person is able to finally exit their body and achieve Birth in Amida's Pure Land. This practice, however, is for the ordinary, untrained person. A highly developed practitioner can do this visualization on their own and achieve this phowa through their own power. When an accomplished master dies in this way, the Tibetan tradition speaks directly of them attaining a rainbow body of light and of other omens which are very similar to the ones that accompanied Honen and many of his followers at their death, as related in the t*he Pictorial Biography of Honen Shonin (Honen Shonin gyojoezu/ Shijuhachikan-den).*

As in Japanese Buddhism, there is the custom to do prayers and services for the 49 days that the consciousness takes to go through the intermediate bardo state. However, if the *phowa* transference of consciousness practice is performed properly, as if the *nenbutsu* is chanted properly in Japan, then the person gains immediate Birth in the Pure Land. In this case, these 49 day practices are more custom and bearing witness to the person's death.

In conclusion, Dr. Palmo emphasized that we really need to think about dying three times a day, so that we are prepared and able to control the mind while dying, and not just depend on machines to sustain our bodies. In Tibetan Buddhism, they also believe that the Pure Land is a permanent and real place from which we do not return. However, her group of nuns who are training to become doctors have the vow to come back to this world to help people, just like the Pure Land idea of going to and returning from the Pure Land (*oso-genso*).

Conclusion

For the coming year, the *Ojo* and Death Project already has a full plate of activities planned. We have begun monthly meetings here at the Institute with religious and health professionals to continue our dialogue on these topics. In our April meeting of

rituals for a peaceful dying. These are the eight medicinal Buddha prayers and chanting; Amida Buddha and White Tara initiation; making statues, thangkas, and doing a retreat to help in extending the life if possible. This includes releasing animals, doing prayers, giving alms (food, clothes etc) to the poor, and so on.

The actual dissolution of the body follows the dissolution of the 5 elements. First, the senses begin to fail in the following order, eye consciousness then ear consciousness, and so on. When the senses are no longer fully experienced, it marks the first phase of the dissolution process. Then the first element of earth dissolves, which feels as if a huge mountain is being pressed down upon the person. This corresponds to the dissolution of the form aggregate (*rupa skandha*). Then the earth element withdraws into the water element, and the patient begins to lose control of bodily fluid. This corresponds to the dissolution of the feeling aggregate (*vedana skandha*). Then the water element dissolves into the fire element with the mouth and nose drying up completely. All the warmth of our body begins to sweep away with the limbs get cold. The breath gets cold as it passes though the mouth and nose. This corresponds to the dissolution of the perception aggregate (*samjna skandha*). Then the fire element dissolves into the air element, and it becomes harder and harder to breathe. This corresponds to the dissolution of the intellect aggregate (*samskara skandha*). The mind becomes bewildered, unaware of the outside world. Then, the consciousness aggregate (*visjnana skandha*) dissolves, and the patient stops breathing completely at this stage.

The patient is declared clinically dead, but in the Buddhist view, the subtle consciousness may still remain in the body for about three days. Therefore, the body is not to be touched or moved since this might disturb how the consciousness leaves the body and thus affect rebirth. In this way, one would think that Tibetans are very against organ transplant as it would appear to violate the consciousness still within the person's body. However, according to Sogyal Rinpoche who posed this question to some high level masters, organ transplant, if done by the will of the donor, actually brings great merit to the consciousness even if the operation disturbs it because it is done with the mind of compassion for others. In general, though, one should wait for a monk to arrive to help with this transference of consciousness, so this becomes very difficult in people who die in the hospital. It is especially difficult for a priest to meditate and do anything in the hospital, and also the effect of the medicine on the

patterns such as sleep habits and eating schedules; 3) Medicine: If the above two approaches do not relieve the condition, then herbal medicines are prescribed. This process of changing lifestyles and eating habits before taking medicine is in stark contrast to western medicine. 4) Physical Therapies: Therapies such as acupuncture, moxibustion, cupping, massage, and inhalation therapy may also be used; 5) Spiritual Therapy: Despite even the best use of medical treatment, mental health is just as essential to created physical health. As we saw above, Tibetan medicine explains how greed, anger and delusion are the primary cause of illness. Thus, through study and spiritual practice an understanding and awareness can gradually be achieved which transcends that suffering.

Finally, Dr. Palmo noted that together family, friends and the doctor need to develop a team to support and handle a patient who may not be responsive. They discuss what sorts of rituals and practices can be done by family to help. There is an emphasis on being a team and creating a close personal connection to patient and family. After rituals have been done at the home of the sick person, the patient seems to perk up emotionally. In dealing with patients in extreme pain. Dr. Palmo noted that they have medicines but also use hands on healing by the doctor. With cancer patients in Ladakh, most people die peacefully because the family is doing so many rituals for them and they can feel the heartfelt support. These observations mirror some of the ones made by Ven. Phaisan in his presentation at the Second Roundtable Meeting mentioned above.

The afternoon session focused on *Tibetan Buddhist Practices for Dying*. This is a very deep and complex topic as the Tibetans have made a true science out of the process of dying. Ven. Palmo began by noting that from a Buddhist perspective, death is a stage of transition. It is merely an exchange of a rugged and old body of this life with a new and young body of the next, like changing of your clothes when they are old and worn out. Buddhists see death as a process and not as an end.

In the case of a natural death pertaining to sickness or senility, the patient with his own intuition will feel the nearness of their death. They will then summon their children and explain how they would like them to help them die. They also advise them how to share their legacy and property in a proportionate way. While preparing to leave the body they ask to invite a monk or a teacher to help them at the prime moment of dying. As per the wishes of their parent, the children will invite the monks to do the

is a unique and holistic system which has been practiced for many thousands years. This system focuses not only on the physical body but also the mind, and the relationship between the two. However, its practice in Ladakh is declining since introduction of western medicine. There ha never been an institute or college in Ladakh to receive training, so this knowledge has been passed down to children through parents. In some cases, people would travel to Tibet to study, and now they go to study, as she did, in Dharamsala where in 1960 the Dalai Lama re-established the medical institutes of Tibet. This college's focus is to train students for six years in order not to serve just human society but the society of all sentient beings. This requires much attention to listening and to transforming oneself to be beneficial to society. Students have to do much spiritual purification of body, speech and mind through prostrations, meditation, chanting mantras, etc. At the end of the six years, about only half of a class of 20-30 get through this process. It's a very difficult life but at the end they can appreciate it.

After this introduction, Dr. Palmo spoke about diagnosis in Tibetan medicine. There are similarities to Chinese medicine like the basic use of various pulses in diagnosis. What is unique about Tibetan medicine is that it's diagnostic base begins with the Three Poisons (*sandoku*) of Buddhist teaching. From these three basic defiled energies problems arise accordingly. Greed and desire will create problems related to wind, which deals with movement and bodily functions such as circulation, intellect, speech and impulses. Anger will create problems related to bile, which deals with internal heat and digestion, assimilation of food and basic metabolism. Delusion will create problems related to phlegm, which deals with maintaining and regulating normal functioning and the balance of energies. In this way, one can see that treatment will surely deal with psychological and spiritual adjustments to these three mental states. Additional methods of diagnosis include examination of the tongue and urine.

Dr. Palmo then spoke at length about various methods of treatment. 1) Diet: Tibetan medicine looks at the type of food, the amount of food to be eaten, the number of meals per day, and the proper times. Food is analyzed based on its qualities and nature as defined by the Buddhist theory of five elements (air, water, earth, fire, space). Specific arrangements of these five elements form the three energies based on the three poisons as outlined above; 2) Lifestyle: This can include meditation instruction, spiritual advice, counseling, exercise, or the reorganization of habitual

lives. Just this sort of reflection can be a helpful act in the grieving process.

As explained above in Prof. Doka's presentation, the grief from losing a single person is an emotion that we may revisit many times in our lives and come to different understandings of depending on our age and level of development. In this way, Prof. Neimeyer led the group through another exercise in which we traced the experience of grieving over a single loss in our lives. We were asked to reflect on our feelings and actions at the time of the loss, and also to reflect on how those feelings changed over time and what actions came of these changes. Prof. Niemeyer's workshop was a very meaningful and moving experience. He used his own personal experiences, like the suicide of his father at a young age, to express his ideas in a very direct and personal way. Subsequently, most everyone came to recall and reflect on their own experiences of loss, and at times the air was filled with the intensity of numerous past losses. To be able to work in such a group setting with intelligent and thoughtful people on this difficult topic was extremely rewarding for our group from the Institute.

Special Supplemental Session with Dr. Tsering Palmo, Tibetan Buddhist Nun and Doctor of Tibetan Medicine

The one prominent and missing tradition from our year long dialogue had been the Tibetan Buddhist one. This tradition is perhaps foremost in its understanding of death and in its practices to guide the dying through this process. Thus, we were very fortunate to hold a special supplemental session to our two roundtables with Dr. Tsering Palmo. Dr. Palmo is from Ladakh, a region in northern India which shares the same climate, topology and culture with Tibet. At first, she wanted to study western medicine but, when she realized that this also meant killing animals for research, she decided to become a traditional Tibetan doctor or ʼamchiʼ. She was the first Ladakhi nun trained in traditional Tibetan medicine, and in 1993 graduated from the Tibetan Medical Institute (*Men-Tsee-Khang*) in Dharamsala. Since 1994, she has been working to help the Ladakhi nuns, and founded the Ladakh Nuns Association (LNA) in 1996. She has the support of Most Ven. Redzong Sras Rinpoche, who now serves as the patron of the LNA, along with the heads of the remaining three sects of Tibetan Buddhism, including the Dalai Lama.

In the morning session, Dr. Palmo focused on *the Concepts and Practice of Tibetan Medicine*. First, she gave an introduction by noting that Tibetan medicine

education include: 1) being clear about goals, objectives and audience; 2) being appropriate to the developmental level of the participants; 3) acknowledging individual and cultural differences; 4) being sensitive to avoiding extreme or personally threatening situations or exercises, and offering options; 5) watching for the potentials of suicide; 6) enlightening and informing parents in the case of educating children; 7) being pro-active and offering resources.

On the first day, Prof. Neimeyer gave a presentation of the various symptoms of grief from physical disfunctions to mental disfunctions. In particular, he spoke about the concept of "complicated grief", which is triggered by a sudden untimely loss which assaults the person's assumptive world and/or any significant loss for a person with vulnerabilities in attachment style, models of self and world. He also talked about how to distinguish its symptoms (and therefore its treatment) from other psychological disorders like depression. Unlike depression, complicated grief cannot be treated with interpersonal psychotherapy or antidepressants.

On the second day, Prof. Niemeyer actually led the participants in a workshop on how to treat people experiencing complicated grief. This workshop was entitled ｢Preventing and Curing Complicated Grief｣『重層的な悲嘆をいかに予防するか、癒せるか』. Prof. Niemeyer considers grief therapy a process of reconstructing meaning, because trauma and loss can fragment the structure of our lives and the story that we have constructed it as. In this way, Prof. Niemeyer used a structural lens in order to develop different therapies.

Prof. Neimeyer noted that grief is a personal process, which is idiosyncratic, intimate, and inextricable from our sense of who we are. When we lose someone, we just don't lose the person. We also lose a part of ourselves; the part that was in relationship with that person and only existed when in relationship with that person. In this way, Prof. Neimeyer had the group do a process in which they traced the "life imprint" of someone intimate in our lives. Through questions like how this person has had an influence on our mannerisms, our ways of communicating, our values and beliefs, and even our work and pastime choices, we reflected on the meaning of a single person. This exercise was one with a strong Buddhist spirit reflecting the teaching of interdependence of all things (*engi*). If we choose a person who has already died, we can see not only the things we are missing now that that person is gone, but also the many things of that person which remain imbedded in our beings and in our

Professor in the Department of Psychology at the University of Memphis, where he also maintains an active private practice. Since completing his doctoral training in clinical psychology at the University of Nebraska in 1982, he has written extensively on constructivist approaches to psychotherapy, with a special emphasis on the experience of death and loss. Neimeyer has published 17 books, including Lessons of Loss: A Guide to Coping, newly published in Japanese as「大切なもの」を失ったあなたに-喪失をのりこえるガイド.

On the first day, both Profs. Doka and Neimeyer gave presentations, but Prof. Doka led most of the presentation on the theme ≠Does Hidden Grief Creates Major Social Costs!?モ『隠れた悲嘆が社会の大きな打撃になる！？』. Prof. Doka's talk began by exploring how attitudes and feelings toward death change throughout one's life and development. This was especially considered in the context of mourning. A person may revisit grief experienced by the death of a loved one at different times in their lives, and they may have new experiences and develop new understandings about this loss at each different stage in their lives. Thus grief and loss can be used as a tool for emotional growth throughout one's life.

Prof. Doka also introduced his concept of ≠disenfranchised griefモ, which means for whatever reason one cannot openly show their grief and/or their community or society does not support them in dealing within this grief. For example, we all experience various kinds of losses in our lives that are not directly about physical death. We may experience a broken relationship which is difficult to share with others. Further, we have to continue with our work and responsibilities despite this loss, and thus may have difficulty because there is no space or time to grieve the loss. In this way, Prof. Doka presented a dual process model of coping with bereavement (as developed by Stroebe and Schut in 1999). In this process, one ideally oscillates between the inner work of dealing with the emotions of loss and the outer work of getting on with life and managing the loss. Either aspect when neglected or indulged in can be unhealthy, such as the denial of inner grief through staying busy or the neglect of daily responsibilities through wallowing in grief.

Of direct concern to the Japanese situation, Prof. Doka also explored effective death education and suicide prevention. Prof. Doka's goals of death education were: dispelling myths, reducing anxiety, teaching diversity, enhancing coping, increasing support, and clarifying values and ethics. Aspects of such an effective death

accept death? This appears to be the basic thrust of Buddhism itself. Like Rev. Tomatsu noted in the previous presentation, Rev. Sonne feels that Honen did not look at things in a normative way but always looked at the true condition of the individual. Most individuals are filled with confusion and delusion, and so may face death with many problems and a lack of acceptance. However, Honen never prescribed a certain way to die or emphasized the traditional Buddhist norm of right mindfulness (*shonen* 正念) in death. These points echo Prof. Mark Blum's ones from his presentation at the Annual Jodo Shu Comprehensive Academic Conference, which showed that Honen brought a revolutionary new approach in Buddhism to dying.

In conclusion, Rev. Sonne echoed many of Honen's core points on these issues. While it can be efficacious to have a priest at one's death bed and to create a complete Death-bed Ceremony (rinju-gyogi), Honen actually much more emphasized the continual practice of the *nenbutsu* as the surest way to die no matter the situation. If one has trained oneself well in the *nenbutsu*, then even if one dies alone with no ceremony and in great pain, the power of their practice will see them through to Birth in the Pure Land.

Exposure Tour to Kyoto, November 1-2, 2006

At our First Roundtable Meeting in January of 2006, we were privileged to have Prof. Carl Becker of Kyoto University Graduate School make a presentation on Near Death Experience. Dr. Becker is working in death education, spiritual care for the dying, and a number of associated areas, and he continues to be part of our project. However, he could not attend the Second Roundtable Meeting, because he was hosting his own week long series of events on grief and bereavement in Kyoto. In this way, he invited us to take our scheduled study tour to Kyoto and participate in the final two days of his meeting. Thus, Rev. Tomatsu, Jonathan Watts, Ven. Phaisan, Kumiko Tsuyuki and Takashi Imai spent two days in Kyoto at these presentations and workshops sponsored by the Kyoto University Graduate Department in Human Relations and Environment (京都大学大学院人間・環境学研究科).

There were two special presenters at this two day meeting, both from the United States. One was Kenneth Doka, a Professor of Gerontology at the Graduate School of the College of New Rochelle (N.Y.) and Senior Consultant to the Hospice Foundation of America. The other was Robert Neimeyer, a

that having loved ones around chanting the *nenbutsu* and hanging a picture of Amida Buddha for the dying to focus on are ideal. Furthermore, whenever the patient or family asks, a priest or spiritual advisor should come to the hospital or their home to perform this service, regardless of whether it is really the final moment or not. He feels the need for a network so that if a priest is busy, he can ask another priest to briefly attend to the dying person in his place. Like Ven. Phaisan, Rev. Tomatsu emphasized that a priest at one's death bed is much more meaningful if there is a close personal relationship with him.

Another key issue was in this age of secular culture and declining religious practice among priests, how can we affirm that Pure Land Buddhism is indeed an authentic spiritual practice which is not just promising comforting but ultimately groundless beliefs in a heavenly afterlife? Rev. Tomatsu responded that the basic attraction of Pure Land Buddhism over its long history, indeed why there are so many documented cases of masters from other schools embracing it in the final years and days, is because there is something powerful and real in the experience of *ojo* at death. However, in the modern world, it seems that this experience is becoming more distant or more thin. It is the responsibility of teachers and practitioners today to revive this experience. If this can happen, Pure Land practice and community can become the center of a spiritual care movement. However, this has to start from within. A priest who devotes himself to his lay followers and performs these ceremonies with sincerity inspires faith and confidence. Another way is for priests to come in contact with other people's suffering by engaging in social activities. This is good but they also have to develop both their temple and their personal practice.

The fourth presentation of the day was given by Rev. Nobuo Sonne of the Jodo Shu Research Institute on the topic of *Honen's Teaching on the Final Moments and Terminal Care*. Rev. Sonne questioned how the 5 stage model of death by the pioneering Elizabeth Kuhbler-Ross has become standard for educating nurses and other workers who deal with the dying in Japan. Recently, her model has come under criticism by E.S. Schneidman who noted that while patients do go through this 5 stage process culminating in acceptance, it sometimes becomes circular and they return to the beginning of the process and keep spinning. It seems that there is a continual bargaining between acceptance and denial all the way until death.

Rev. Sonne's second question was is the role of religion to simply help us

Ven. Phaisan noted that he mostly helps patients with cultivating wholesome states (#3) and letting go of worries (#4), and perhaps in helping them accept their reality (#2). In general, a spiritual guide who is not personally close to the patient may attend to these steps. Otherwise, he encourages the family to do the other steps, including the aforementioned ones a spiritual guide might also do. This is an important theme that we saw elsewhere in other presentations - that spiritually, we should be less focused on the role of a spiritual advisor at the end and more on a warm and loving family. However, in the case of Japan, even the family itself is structurally unsound, so it has become more common that there is not a large loving family to support a dying person.

The third presentation of the morning was in the form of a staged debate between Jonathan Watts and Rev. Tomatsu on the topic *The Pure Land Experience of Ojo and Honen's Instructions for Death: Ancient Myth or Reality?* This debate was an encapsulation of a continuing debate that Watts and Tomatsu have engaged in for over ten years. Typically, Watts takes the normative side of the debate, continually emphasizing that the fundamental elements of Honen's teachings and practice be implemented in modern life. Rev. Tomatsu, on the other hand, argues the relative side of the debate, attempting to see how the intention behind Honen's teachings and practices should fit the actual circumstances of contemporary Japan. Through this debate/discussion, they sought to bring to light key issues in death and dying for both Pure Land believers and the average Japanese, as well as exploring how the chasm between traditional religion and modern medicine can be bridged.

In relation to Itakura's earlier presentation, Watts asked Rev. Tomatsu what would be the advice to a patient who is obviously terminal but wants to continue to pursue treatment and fight to the very end? Rev. Tomatsu responded that Buddhism teaches that we shouldn't have attachment, so wanting to continue to fight all the way to the end seems like it goes against Buddhist teaching. However, Honen would respond compassionately to this person, accepting their attachment and encouraging them not to worry. Honen's fundamental position was to accept yourself just as you are, which means he didn't care so much about form. Even with this attachment one can go to the Pure Land because Amida Buddha embraces us.

Another important topic was what aspects of traditional Pure Land death-bed practice are especially useful for the present situation today? Rev. Tomatsu responded

away and who will always be with them and not betray them. These people could be family, medical professionals, or some sort of spiritual counselor or guide.

Italura's presentation provided an important first step in this discussion of spiritual preparation for dying. There is a tendency in this discussion to try to impose religious or spiritual norms upon the patient in attempt to make them have a peaceful death. However, Itakura's presentation helped the group to refocus on the importance of the patient's own process and how to support that.

The second presentation was made by Ven. Phaisan Visalo entitled *Preparing for a Peaceful Death in Thailand*. Ven. Phaisan presented seven steps that can be taken in spiritual care for terminally ill, which he developed from his own experiences and those of others, as well as various Buddhists texts.

1. Ensuring love for the sick by others - Love is one of the most important medicines for the psychological sickness of fear connected with death. Physical contact can be very important.
2. Help the sick to accept their reality - Question-and-answer sessions can be help the patient to reflect and to explore the possibility of dying. It's important for the patient to accept the reality of their death, because if they have no time to prepare for death, they will have anxiety and frustration.
3. Help them focus on good, wholesome (*kusala*) qualities - At death the mind goes through life review and has a tendency to get caught in negative thoughts and feelings. Thus, it is very important for the family and for spiritual caregivers, like monks, to help the sick focus on either external things, like supreme beings, or internal things, especially and good deeds which we have done in the past.
4. Help them let go of worries and burdens - Try to help the person either finish these or let go of them. You may also help them to ask for forgiveness with a person that they have had a problem with.
5. Create an environment conducive to peace - nature if possible, images and pictures, and music. This includes a peaceful social environment as well as physical, such as a peaceful family. A quarrelsome or deeply mourning family is not helpful.
6. Last farewell - This may be informal or formal. For family members to express their appreciation and gratitude to the dying person is important.

did not want to accept his condition and wanted to continue to fight to seek a cure up to the last moment. This case brought out some important issues in that in a spiritual approach to terminal care, there is a strong emphasis on having a peaceful death. However, both Itakura and Rev. Tomatsu wanted to expose the possibility that this emphasis can turn into an attachment which may violate the process by which a patient confronts death.

In this way, Itakura spoke of "supporting the crisis"; in this context "crisis" meaning "turning point" At turning points, patients have to experience changes which are often negative. They have to live with them and admit them, which is often difficult. Denial is a common reaction, as in this case study, and with denial comes a decline in quality of life (QOL). The previous morning Takashi Imai in his presentation explained how the quality of life refers to the gap between hopes, ambitions and desires & the present reality. Suffering becomes especially acute when one is told that one is terminal, because it's hard to see any more goals or aims in life. In this way, care givers can listen, support choices and help patients create new goals like finishing life well, making reconciliation with family and friends before dying, and getting ready for the afterlife if they have such a vision.

Itakura then asked about who can give such spiritual care. She responded that priests are usually not considered, because they are not close to the lives of most Japanese patients. It is also difficult for doctors and nurses to provide such care because they are so busy. As Rev. Tomatsu pointed out in his talk at the Annual Meeting of Jodo Shu Comprehensive Scholarship in Kyoto, compared to other developing nations, Japan has a serious lack of doctors and nurses, who are thus usually crushed for time and unable to offer such care. Itakura noted that her ward is usually in crisis mode so there is very little time to talk and communicate. Psychiatrists come by and are part of the team, but mostly they just provide prescription medicine. Itakura then considered that ideally the best care givers are:

- trusted ones, such as those who have close relationships to the patient like friends and family
- medically knowledgeable persons, such as those who know the process of the treatment and the progression of the illness like doctors or nurses
- those who can support the whole process from the diagnosis period to the passing

outright or largely neglected. The crisis in Japan is one that is mirrored throughout the developed world where secular, modern medicine has taken over the death and dying process. The worldwide hospice movement has been one response to this secularization of the death process, and within this hospice movement there is a growing movement of Buddhist hospices, especially and perhaps ironically in the West. This would seem quite natural as the Buddhist tradition has some of the highest developed spiritual arts concerning death and the afterlife. However, in Japan this tradition is near extinction with the material emphasis of modern medicine and the secularization of Japanese priests who largely lack a deep understanding of death grounded in spiritual practice.

When looking back on the richness of the Japanese spiritual and religious tradition concerning death, this is a stunning turnaround. Japanese Pure Land Buddhism was at the center of the development of this tradition, and created some of the most compelling understandings and practices concerning death; for example, a very concrete understanding of what happens at the time of death and post-mortem existence (i.e. the welcome of Amida Buddha and his light to guide believers to the Pure Land); and a very specific set of practices for the dying to engage in at the time of death. Now that the spiritual process has been excluded from the dying process in hospitals, this knowledge and these practices can no longer be transmitted, especially to a large number of people who have had no deep spiritual inclination until they became terminal patients.

The presentations on this second day examined spiritual preparation for dying properly and peacefully. The looked at key teachings and practices for the dying process and how these can fit into contemporary social contexts. In examining these traditional teachings and practices, we attempted to see how they could be updated and made more directly relevant to the experiences of modern people and the contexts within which they experience death.

The first presentation of the morning was actually not from a religious standpoint. Rather, to better understand the context of the situation in Japan today, we wanted to look at how the terminally ill deal with their crisis within the secular medical and care system in Japan. In this way, the first presentation was given by Tamako Itakura, a nurse in the Gastro-Intestinal Unit at Keio University Hospital who often deals with patients with very acute illnesses. Itakura's presentation was entitled *Supporting the Crisis* and dealt specifically with a case in which a man

system is to help recreate holistic health care by bridging the gap between medical care and spiritual care. Traditionally, the Buddhist priest would occupy a whole range of roles around sickness, old age and dying. He would act as the local doctor and his temple would act as a dispensary of medicine. He also would be able to act as a counselor for a variety of mental and emotional problems, and specifically as a death-bed counselor for the dying. Furthermore, before the advent of the Meiji Period in the 19th century, the Buddhist priest was the person with the authority to declare a person legally dead. Finally, he would officiate over the funeral, guiding the deceased's consciousness onward. Some of these roles began to decline in the Edo Period of the 17th-19th centuries, but the real changes began in the Meiji Period with Japan's modernization and adoption of western medicine. Furthermore, the adoption of western style government and social services removed many of the priest's and temple's common social roles such as in education. Nowadays, there are a wide variety of modern secular institutions which provide the services that the temple once did. Even within the last decade or so, funeral companies have increasingly encroached upon the priest's last domain of activity. Funeral companies now are there in the hospital to greet the bereaved and offer a full set of services for the deceased and mourning families, including locating a suitable priest for the funeral. In this age of specialization, the Buddhist priest seems to do one thing, and one thing only, chanting and ritual for the deceased.

In this way, the experience of dying has been divided into many pieces and performed by numerous paid professionals. Thus it is not surprising to see that there exits no holism in the dying process in Japan. Although western medicine offers numerous benefits and we should not abandon it, we need to revive the tradition of holism around the practice of dying.

Day 2: Spiritual Preparation for Dying Properly

It is certain that modern medicine has offered many advances in the health and longevity of humans over the last 100 years. However, in this great development of physical longevity, the spiritual aspects of health, life and death have been neglected. The result is that traditional spiritual arts, especially regarding the dying process, have been almost entirely lost. This is especially true in Japan where over 80% of the population dies in hospitals, and where spiritual and religious care is either denied

hospice with over 200 beds is the Dhammarak Niwet House located on the grounds of Phrabat Nampu Buddhist Temple in Lopburi, a few hours north of Bangkok. There are also a few Christian and private hospices, but in general home care is more popular than hospice care. There are now efforts to create a network between the personnel of various hospitals and other concerned people like monks to amass and share knowledge on how to take care of the terminally ill.

The third presentation of the morning was by Rev. Masao Fujii, President of the Japan Academic Society for Bioethics, whose presentation was entitled The Change in Conception of Life and Death in Japan and Japanese Buddhism. As noted above, WHO has made recent changes to the conception of medical care, moving from a stance of curative medicine to preventative medicine. However, compared to the US and Europe, medicine in Japan is 50 years behind. In Japan traditionally, the temple used to provide 1) medicine 2) clinic and 3) caregivers to the sick people, as well as ultimately providing hospice care. The basis of this thought and belief comes from Nagarjuna's treatise called the *Dashabhumi-vibhasha-shastra* (Jp. *Juju-bibasha-ron*), which is a commentary on the *Avatamsaka Sutra*. In the 7th century, the great statesman Prince Shotoku created Buddhist temples to fulfill four functions for the health and well being of the community, which were: meditation, care for leprosy and other communicable diseases, care for the aging, and basic medical care.

In recent years in Japan, the Jodo Shinshu Honganji sect has developed a well known project called Vihara to train people to care for the sick and elderly. Over 2,000 people have entered this training system but very few are priests. Most have been women, especially priests' wives. They don't actually study in hospitals, just in nursing homes and from books. They receive some qualification but have no actual place to practice. In this way, the system has begun to decline and the numbers are decreasing. As such, the Vihara movement has largely been a training system without the creation of institutions, except the one well-known Nagaoka Vihara hospice in Niigata. In this way, their role is different from the traditional one established by Prince Shotoku to make the temple an institution for holistic care. This latter model is an ideal for the future, but in the meantime the system like the Vihara one is an important first step to cultivate people and should be adopted by other sects.

Rev. Fujii emphasized that the importance of something like the Vihara

example of a hospital with an attached chapel and a full range of care was especially striking because in Japan there would never be an attached temple or Buddhist priest in residence.

A final significant point in Imai's presentation from Germany was the awareness and concern for the development and sustenance of palliative care and hospice staff. The emphasis placed on workers being open to death and able to talk about is in stark contrast to care in Japan. Furthermore, some care centers have programs in how workers can nurture themselves and avoid burnout.

The second presentation was by Ven. Phaisan Visalo and entitled *Care for the Dying in Thailand* who has been involved in a spiritual dying network of health care professionals, NGOs workers, and religious professionals in Thailand. He was also a close friend and spiritual advisor to the woman who died of breast cancer in the report Jonathan Watts gave at the September Annual Meeting of Jodo Shu Comprehensive Scholarship in Kyoto. Thailand serves as an excellent foil to the experience of Japan as its shares a Buddhist culture yet is in a different stage of economic development. However, the stage is changing quickly in Thailand and, like in Japan, the pattern of dying in Thailand has changed. There are more industrial diseases which require long and intense hospitalization. Thus, there is an increased need for palliative care, and this changes the sense of how to care for people in general. However, Thailand appears to be profiting from their previous lack of development in being to skip stages, and thus unlike Japan they have already begun to integrate the four part holistic care system of WHO into big hospitals and university hospitals, especially for the terminally ill.

Ven. Phaisan noted that in Thailand, in the intensive care units or regular rooms, monks are typically invited to come and to provide the opportunity for the patient to ≠make merit≠ (Thai. *tan-bun*, Jp. *fuse-suru*) or perhaps to guide the patient in meditation. However, in general, there is a gap between doctors and monks. Doctors don't know how to treat or talk with monks properly. Monks are welcomed in to hospitals as ritualists or advisors but not as part of the care team or the advising medical team. In this way, nurses have begun to take charge in offering psychological and counseling care.

In Thailand, there are only a few hospices. Palliative care is still centered in the hospital in Thailand, not in the home or in hospices. The most famous and largest

Before reporting on his experiences in Germany, Imai gave some conceptual ideas to frame his presentation. One was the adoption by the World Health Organization of the concept of "total pain" and total pain care as defined by Robert Twycross. These covered four areas:

- the physical, of course: other symptoms, undesirable effects of treatment, insomnia and chronic fatigue
- the social: worry about family and finances; loss of job prestige and income; loss of role in family; feelings of abandonment and isolation
- the psychological: anger at delays in diagnosis; anger at therapeutic failure; disfigurement; free of pain and/or death
- the spiritual: concerning questions like, "What has this happened to me?" ; "Why does God allow me to suffer like this?" ; "What's the point of it all?" ; "Is there any meaning or purpose in life?" ; "Can I be forgiven for past wrongdoing?" .This aspect was not originally part of the WHO model but has been more recently included.

What was especially striking about this presentation of Imai's is that the four areas are exactly the same four areas that Ven. Phaisan of Thailand uses in not only his work with the dying but his general social work. He derived these four areas from the discourses of the Buddha in the Pali scriptures, completely independent from WHO. These four areas also match Rev. Iwata's four areas of death from his presentation at the Annual Jodo Shu Comprehensive Academic Conference in Kyoto.

From Imai's presentation we learned of the different models of hospice care in Germany which consists of:

- a hospital with attached chapel in which doctors, nurses, psychiatrists, social workers and pastors are all in residence
- a home or care-home with no one in residence but with doctors, nurses, psychiatrists, social workers and pastors all in regular contact
- an individual hospice with nurses and psychiatrists in residence

It was interesting to learn that in Germany the focus is more on preparing the patient to receive home hospice care rather than to live in a specialized hospice unit. The first

crisis in dealing with the aging and death of these people. A comprehensive spiritual and physical dying process will be central to dealing with this very serious social issue.

However, there now exists a massive gulf between the physical act of death largely attended to in hospitals and the spiritual act of death largely attended to in Buddhist temples. On the one hand, hospitals and modern health care are so heavily focused on the mechanics of physical medicine that the spiritual aspects of health care, especially in the dying process, are largely ignored. This is most clearly evidenced in the heavy restrictions on religious persons in hospitals to act as spiritual caregivers, especially for the terminally ill. On the other hand, the Japanese spiritual world, most centrally the Buddhist temple, appears to be largely unconcerned with the spiritual care of believers until they have died. This phenomenon is well known as ⁄Funeral Buddhism‹ in which Buddhist practice is based around conducting funerals and memorial services for the deceased. What is lacking here is any attempt to draw on the rich tradition of Buddhist teachings and practices to prepare for death before it happens.

Questions which arose for consideration in this session were: What is the role of the priest concerning physical illness? What is the role of the doctor concerning spiritual matters? How can the temple and the priest be more active in cultivating understanding and practice for the elderly and sick? How can the hospital be more active in offering a spiritual environment for the total well being of the patient? How can the priest and doctor/temple and hospital work more closely together to compliment each other's missions?

In the morning, we had three presentations examining care for the critically and terminally ill in three countries (Germany, Thailand and Japan) with an attempt to evaluate how these national systems provide for the mental, emotional and spiritual needs of patients.

The first presentation was made by Takashi Imai, a Ph.D. candidate at Musashino University studying Buddhist hospice care under the guidance of Prof. Kenneth Tanaka, a well known Jodo Shinshu scholar who attended our First Roundtable Meeting. Imai's presentation was entitled *Critical and Terminal Care in Germany* and reported on his recent study tour of hospices and hospitals engaged in terminal and palliative care in Germany.

events, more so than for an event featuring a dharma talk.

In conclusion, Rev. Tomatsu hopes that his work in his own temple and at the Keio University School of Medicine can help forge the way for temples being centers of holistic care in which doctors, counselors and priests can work together to care for the entire patient.

Roundtable 2 - October 30-31, 2006

By the autumn, we felt that we had developed our thinking and ideas enough to warrant a second roundtable meeting. During the year, we had come to see more clearly the central issues and define our field of inquiry into two basic areas:

- Comprehensive Spiritual and Physical Terminal Care
- Spiritual Preparation for Dying Properly

The first of these topics focused on the present state of care in both Japanese religious and medical fields, specifically focusing on various structural problems and issues. From looking at the present structure and situation, we felt we could then more practically look at the possibilities for actual spiritual preparation for their dying, and how to bridge the gap between traditional normative religious practice and the actual conditions of the dying in modern Japan.

For the roundtable, we has an exciting new group of participants beginning with a special international guest, Ven. Phaisan Visalo of Wat Pha Sukhato, Chaiyaphume, Thailand. Other participants included Rev. Masao Fujii of the Japan Academic Society for Bio-Ethics, Mr. Takashi Imai of Musashino University (who attended the First Roundtable), Ms. Tamako Itakura a nurse at Keio University Hospital, and Ms. Kumiko Tsuyuki a nursing student at the Keio University School of Nursing. We were also joined for the first time by Rev. Nobuo Sonne, a Research Fellow at the Institute specializing in Pure Land doctrine and terminal care.

Day 1: Comprehensive Spiritual and Physical Terminal Care

One of the most pressing social problems in Japanese society today is the aging of society. In the next 20 years, a large percentage of the Japanese population will reach an advanced age, and the country will face a massive infrastructural and economic

if possible, and practice of the *nenbutsu* throughout.

The fifth presentation was given by Rev. Yoshiharu Tomatsu, the director of this project, called *Bridging the Physical/Spiritual Gap in Medical Care through Pure Land Dharma*. In this presentation, Rev. Tomatsu looked at the twin crises in the Japanese medical system and religious system. From 1999-2003, the number of reported malpractice suits in Japan increased eight times. The reason has been not so much actual medical malpractice by doctors but the dissatisfaction of patients' families with the lack of personal care and emotional investment provided by doctors. Some of the causes for this lack of care are the general lack of doctors and nurses per patient as compared to other industrialized nations, which means there is less time to spend with each patient and their personal concerns. Another barrier is the trend towards Evidence Based Medicine (EBM) by the Japanese government in which hospitals have to be able to quantify treatment and its results in order to qualify for remuneration from the insurance companies. Spending extra time to attend to patients' emotional, psychological or spiritual needs does not fit into this EBM system.

On the spiritual side, it can be seen that Japanese increasingly believe in a nondescript form of heaven as opposed to the Buddhist Pure Land of Amida. Even for priests themselves, belief in the Pure Land is something that is increasingly difficult to maintain in modern, secular Japan. The increasing lack of spiritual depth of the average Japanese has been exacerbated by the image of Funeral Buddhism and the sense that priests are simply professional ritualists and morticians. However, Rev. Tomatsu sees this crisis as an opportunity for priest and temples to reengage in the modern world and create meaning for a society which has lost its ties to the sacred and supramundane. In the face of this medical system, which neglects the non-physical needs of patients, it is essential that Japanese begin to rebuild their spiritual lives before they find themselves old and terminally ill in a hospital. Education about health, illness, and death can take place in the temple, and is something that all priests should be educated and trained in. From the Pure Land standpoint, Rev. Tomatsu feels the traditional *nenbutsu* community (*nenbutsu-ko*) offers such a means. In his own temple, he has fused traditional elements of these communities, such as group *nenbutsu* chanting, dharma study, and elderly support, with newer methods such as inviting medical professional to speak on the latest medical issues and treatments to his elderly temple members. Rev. Tomatsu recounted that his temple is always packed at these

Karmic Cancer: Practicing the Pali Teachings in the Modern World. The purpose of Watts' presentation was to offer a very different view of death and dying from the view of *ojo* and Pure Land Buddhism but still within Buddhism. Watts recounted the death by breast cancer of a close personal friend from Thailand, a lay woman named Supaporn Pongpruk. Both in Thai and Japanese Buddhist society, women, especially lay women, are seen to have very little spiritual capacity. In this way, Honen's *nenbutsu* was a significant movement for women in offering them an equally efficacious form of spiritual salvation to the master himself. What Watts' presentation showed was that a lay woman could study, learn, practice and realize the most classical teachings of the Buddha, thought to be only suitable to monks, and that this realization could guide her through the most difficult experience of a painful and slow death due to cancer. Her death was not only a model of spiritual preparation for death. It also included significant aspects on an enlightened form of terminal care in which a circle of friends and family as well as local health care professionals played an active role in supporting her. Like Prof. Blum's examples of traditional Pure Land *ojo*, Ponpruk's death was an intersubjective and public event in which all who participated practiced, learned and grew.

A fourth presentation was given by Rev. Clyde Whitworth also of our International Cooperation Committee called *On Death and Dying: Practical Applications of Honen's Dharma among Convert American Buddhists.* In the past year, Rev. Whitworth has established an internet message board for those interested in following the teachings of Honen to meet and discuss various issues of faith. In mid-July 2006, he gave a nineteen-part questionnaire to five convert American, Jodo Shu Buddhists. The questions covered themes such as preparation for death, the moment of death, the afterlife, and funerals and other services. The results were quite fascinating, showing the many different needs of a cross-section of Americans who have converted to Jodo Shu Buddhism. Although the survey included only five people, there was a great variety of opinions especially about the afterlife which indicated various levels of understanding of Pure Land teaching and individual religious and cultural influences. Ironically, although these respondents have little or no knowledge of traditional Japanese Pure Land Buddhist death practices, like those in Prof. Blum's presentation, the respondents generally all echoed the desire for an intersubjective death process which included the strong presence of a Pure Land priest,

hospital beds. In these scenes of *ojo*, and in the larger Japanese Buddhist context, death was an intersubjective and often public event. In some scenes that Dr. Blum showed, we see people rushing to the temple to view the dying person who is usually lying down or even sitting up in a traditional Japanese room in which the doors are open and exposed to the outer environment. There is even one scene of a disciple named Shinjaku dying outside in some nondescript open place with a few people attending to him. The point is that death for the faithful was not feared and that ritual and participation by others was a means to aid the dying person, and in some ways relieve them of the burden of developing shonen on their own.

A second presentation was given by Rev. Saicho Iwata of our International Cooperation Committee called *Ojo and Eternity: A Thanatological Pure Land Perspective*. Rev. Iwata emphasized that because of advances in medical science, death has become monopolized by the medical profession which sees it as failure. In turn, modern people have developed a more intense fear, avoidance and denial of death; whereas although people in earlier epochs still may have feared death, they had a greater variety of ways to give meaning and comfort to dying people and their grieving relatives. Rev. Iwata made an ethical distinction between biological life and biographical life in which the latter refers to the totality of one's aspirations, decisions, achievements, and human relations. In this way, he noted four aspects regarding death: psychological, social, cultural, and physical. For example, when a person is facing death in a hospital, unvisited by anyone, it will be a kind of social death. For Rev. Iwata, the aspiration for *ojo* should not be an escape from the sufferings of this life. Birth in the Pure Land actually constitutes a Buddhist symbol for the transcendence of life and death. The eternal world of *ojo* is not a separate world of the after-life which is different from our temporal world. It is an atemporal world which exists in the eternal now. In this way, Rev. Iwata spoke of a ﾒ Pure Land Thanatological Ideology ﾓ which sees that death is a perpetual continuation of cosmic life. As such, a major contribution to a modern interpretation of *ojo* is to thoroughly examine the phenomenon of death psychologically, socially and culturally, other than merely considering death physically. This is primarily relevant to coping with the diversified bioethical issues of death and dying in modern society from the perspective of spiritual existentialism and transcendentalism.

A third presentation was given by Jonathan Watts called *Dissolving*

University in Kyoto. This marked the first opportunity for us to present our work to the public and to our fellow colleagues in Jodo Shu.

At this time, we were grateful to be joined by Prof. Mark Blum of the University of New York, Albany, who participated in the First Roundtable back in January. At that meeting (which was reported in last year's *Kyoka Kenkyu*), Prof. Blum gave a presentation entitled *Pure Land Death Bed Practices* on ancient forms of dying and funeral rites in Japan, which included Pure Land practices. In this presentation, Prof. Blum focused more directly on these traditional Pure Land rites, specifically examining the accounts and images of the attaining of *ojo* recounted in *the Pictorial Biography of Honen Shonin (Honen Shonin gyojoezu/ Shijuhachikan-den).* The specific accounts included Honen's own death scene as well as the death scenes of various well known disciples such as Seikaku, Shoku, Bencho, and Ryukan. Prof. Blum pointed out that one of the many revolutionary aspects of Honen's teaching was his view of the moment of death. Traditionally, in Buddhism, having the proper state of mind or proper mindfulness (Pali. *samma sati*, Jp. *shonen* 正念) was seen as essential to attaining liberation at death or to gaining a positive rebirth, called *shonen ojo*. However, Honen in his emphasis on the ordinary deluded person's inability to attain and stabilize such meditative states rather emphasized the confirmation of faith in Birth in the Pure Land *(ketsujo ojo)* before the time of death. If the individual is able to confirm their faith in this way, then they need not be worried about their mental state at the time of death, be they succumbing to a painful disease or perishing in a violent accident. In this way, Honen provided a new way of dying which appears to contrast the Buddhist traditional and monastic norms of dying. Ironically, this is a point that was confirmed in our study of dying through the rest of the year. Everyone would like to have an ideal death in which they can remain mindful and aware, yet even in the best circumstances, various unseen and insurmountable obstacles may arise to impede the process of a peaceful death. In this way, in every tradition, including of course with Honen, there is an emphasis on practice and preparing here and now as a way to ensure our passage from this life no matter the circumstances at the time of death.

A second point in Prof. Blum's presentation was significant. In all these scenes, we never see anyone dying alone, unlike the growing occurrence in cotemporary societies of the elderly passing away unnoticed in their own homes or

Project on *Ojo* and Death:
Report on Activities April 2006 - March 2007

by Jonathan Watts

It has been a very rich and active year for the *Ojo* and Death project, which was initiated in January of 2006 with a First Roundtable Meeting. From then, we spent the first part of the year developing our ideas and making plans for a number of events in the autumn which were:

- The Annual Jodo Shu Comprehensive Academic Conference in Kyoto (September 6)
- Second Roundtable Meeting (October 30-31)
- Special Supplemental Session with Dr. Tsering Palmo (December 14)

Throughout these activities, it has our very specific interest to bring medical and religious professionals together in a dynamic dialogue to grapple with the material and spiritual problems of Japan's aging society, and to bridge the gaps between:

- scholarly and theoretical approaches to bio-ethics & the actual practice of relieving those who suffer from the problems related to bio-ethics.

o the materialistic medical system which neglects the spiritual needs of patients & the ritualistic Buddhist temple system which neglects the spiritual needs of the living.

- classical Buddhist teaching and practice & its application to modern living and dying.

The Annual Jodo Shu Comprehensive Academic Conference

On September 6, we joined all the members and staff of the Institute here in Tokyo for the the Annual Jodo Shu Comprehensive Academic Conference held at Bukkyo

Project on *Ojo* and Death

1. Report on Activities

2. Rev. Saicho Iwata - *Ojo and Eternity: A Thanatological Pure Land Perspective*

3. Rev. Yoshiharu Tomatsu & Jonathan Watts - *The Pure Land Experience of Ojo and Honen's Instructions for Death: Ancient Myth or Reality?*

4. Rev. Clyde Whitworth - *On Death and Dying: Practical Applications of Honen's Dharma among Convert American Buddhists*

5. Phra Phaisan Visalo - *Preparing for a Peaceful Death in the Thai Theravada Tradition*

6. Phra Phaisan Visalo - *Care for the Dying in Thailand*

7. Jonathan Watts - *Dissolving Karmic Cancer: Practicing the Pali Teachings in the Modern World*

these people will return to hell quickly. Even if a thousand buddhas were to appear in this world teaching that the nenbutsu is absolutely not the practice that leads to Birth, it should not believed. Since the Tathāgata Śākyamuni first [taught this doctrine], there have been buddhas as numerous as the sands of the River Ganges who have confirmed this, so you should keep this in mind and make your resolution as firm as a diamond, without any change in your commitment to the single path of nenbutsu. There are various essential passages that I could write down and have someone bring to you, but none would go any further than this. The fact that people in this Saha world aspire for other pure lands is only like trying to catch a bird flying in the sky without a bow or trying to pick a flower off a tall tree without the means to climb it. The single-minded nenbutsu is the prayer for the present and future. You should therefore encourage the people around you to engage in whatever practice is appropriate to them within the nine stages from beginning to end continuously. With humble respect. (END)

Vocabulary

申す = humble form of speech used by H_nen to refer to reciting nenbutsu.

申させたまふ（ふ＝わん） = double polite suffix added to mōsu, used to refer to Masako's recitation

思し召す = 思う at same level of politeness as 申させたまふ.

名号を称える = for some reason, となえる is used to mean recitation when the object is 六字 or 名号, but when it is 念仏 the verb is always 申す.

ならせたまう = double polite form of なる (no causative).

あらぬ行 = (1) other practices, (2) undesirable, unacceptable (望ましくない) practices

執論 しゅうろん = adamant/tenacious argument

不便 = feel pity for.

すこしも = negative; すこしでも = positive (in modern Japanese)

過とが = immoral

録内ろくない = in the catalog of scriptures (教典目録)

証誠[ショウジョウ]す = to confirm, substantiate, realize (Skt. parigraha = comprehension, attainment, acquire)

現當 = present and future.

regard to whether you are moving, stationary, sitting or lying down, regardless of time, place, or circumstance (時処緒縁), in this practice, since impurities of actions and words [in the practicioner] are not rejected, nenbutsu has been explained as the easy practice for Birth. Among all things, voicing the nenbutsu when your mind has been made clear is the best form of recitation. This is a practice where one just thinks of the Pure Land with a clear mind. This is how you should recommend it. If you are constantly uttering the nenbutsu in this way, then there is nothing more that I need to say. You should think that you yourself should [practice nenbutsu in this way] and be confident that you will attain Birth this time. Just be confident and keep these thoughts in mind.

5. One should not argue with people who do not believe in nenbutsu practice or those who do other practices. One should not take a strong position of scorning or disparaging those people who hold other interpretations or have been taught different. [Otherwise,] it would be unfortunate to make them into people with even graver sins. You should keep in mind that insofar as someone voices the nenbutsu with the intention of reaching the Land of Bliss, a person from a poor background is no less than your mother, father, or teacher. You should assist those who have few resources in this lifetime. As you do so you should try to recommend that they focus on nenbutsu, even in a small way. You should think of this as working as the servant of the Tathāgata Amitābha.

Since the disappearance of the Tathāgata Śākyamuni, there has been a slow retreat in the direction of people with little knowledge and little practice. People who put on airs of understanding Buddhism are immoral. They do not listen or read the teachings of the scriptures, how much more is this true for those who do not look at what is written outside the canon who pretend to be informed; they are like frogs in a well [who know nothing about the ocean]. Despite the fact that we now have all these sacred writings from China and Japan before us to examine, such people who do not believe in nenbutsu committed heavy crimes in their past lives and were in hell for a long time;

not reach everyone, then the power of an ordinary person would indeed be insufficient for this as well. When you think about sentient beings of no faith, you should think of them as parents, brothers, sisters, or relatives from the past. Have compassion towards them. Think of them as you recite the nenbutsu and journey to the Land of Bliss in the highest rank of the highest grade, attain enlightenment, and return to this world to welcome them [to the Pure Land]. This principle should guide your thoughts.

1. Regarding the people who seek merit in a mixed form of practice, in terms of how you think about helping them (助成) with gifts of wealth, for me, my position is that the sole practice of nenbutsu is what determines Birth. You should thus think [of your gifts] as a way to create a karmic relationship that brings them from their far away path closer to our path. If you can do this in a way that does not obstruct our concentrated nenbutsu practice, there will be no harm in [helping them].

2. When it comes to erecting buildings for people, creating [images of] buddhas, copying sutras, and making offerings to monks, you should take care to not let your mind be unfocused, and act in faith, you should encourage the cultivation of these various good karmic roots in this way.

3. When people who do not understand the essence of nenbutsu recite it as a prayer for worldly reasons, recite and copy sutras, build temple halls, they must also be treated as stated above. If they can get to the point of practicing it for the afterlife, that would be somewhat better. You should not say that these are not necessary. You should think that those who have done these [other] practices have not hindered those of us doing the concentrated nenbutsu practice.

4. There are a variety of meanings in voicing the nenbutsu, but all one has to do is recite the sounds of the six characters and they will all be included. In your mind, let the Vow be the basis of your faith, with your mouth recite the sacred name, and with your hands count [the number of recitations]. If your mind is filled with these [three actions] it is the best practice to confirm [Birth]. Without

This passage is about [the state of mind] that is filled with poison when encountering someone engaged in nenbutsu practice yearning for the Pure Land. Such a person will skillfully use devious techniques-anything he can-to break up his concentrated practice of nenbutsu, telling him to stop out of resentment. People like this is born in a state where they have lost both their sight of the Buddha's Dharma and their seeds of good karma; they are compatriots of icchantikas. Such people recite the sacred name of Amida and are supposed to be in a position of having left the realm of saṃsāra long ago, and should be born in the Land of Bliss where they will reside permanently. But having commited the sin of slandering the Teachings, trying to destroy them, they will sink into the three unfortunate realms [of saṃsāra] for a long time. Even after passing through an earth-dust kalpa (大地微塵劫 pīthivī-(paramāṇu)rajas), people like this will not be able to throw off their existential condition of being in one of the three unfortunate realms.

Therefore we should instead extend our sympathy toward these people who improperly speak in this way. But as a result of [listening] what these "sinful people" have said, some have become lazy in their concentrated nenbutsu practice, some have come to doubt Birth by means of nenbutsu, and some have become disbelievers in general; how can we do anything about this situation. Generally these are people with shallow relationships with Amida who will not reach Birth; even when they hear [the teachings] they do not believe in them. When they see a person of nenbutsu, they are filled with indignation. When they hear the [practicioner's] voice, they feel animosity and do terrible things. Over and over they say that this [form of practice] cannot be seen in the sutras and commentaries.

I suggest that you honorably accept [this teaching] and do not let yourself waver on the basis of what someone else may say. I do not necessarily recommend this to people who do not believe. If the power of the Buddha does

discriminate (隔てず) between the wise and the ignorant, between good people and bad people, between those who uphold the precepts and those who do not, between the noble and common, or between men and women. Whether sentient beings living in a time when a buddha is present in the world, or sentient beings living in a time after a buddha has disappeared, or even when sentient beings are living after the ten-thousand years of the Latter Age (mappō) of Śākyamuni when the Three Treasures have been lost, the nenbutsu in the prayer for any age (現当の祈祷).

Reverend Shandao, as a transformation of Amida, in compassionately keeping sentient beings in mind as he examined the sacred teachings, [and thus] recommended devoted nenbutsu practice for all sentient beings extensively. As an expedient means for this era of the Latter Age of the Dharma, this is the teaching [to follow]. If so, it should not be [understood as] limited to ignorant people. If we are following the intention of Shandao in every way and, broadly accepting the authority of the Original Vow(s), recommending people [to enter] the single gate of nenbutsu, then why would this be limited to people who are ignorant? Would we not let people with understanding have Birth? If we were to do that, we would be turning our backs on the Original Vow, we would fail to fulfill the expecations of Shandao. Therefore for those who come here to ask about the path to Birth, I do not speak to whether they are wise or ignorant; I just recommend the single practice of nenbutsu. The people who have called for the sole-nenbutsu [practice] to be stopped did not hear of the Dharma-gate to the attainment of nenbutsu-samādhi in their past life(lives), and will definitely return to one of the three unfortunate realms in their next life(lives) and that is why they talk in this way. This is just what [Shandao] says when he states (T#1979, 49.435b17),

> One who sees another engaged in practice is filled with poisonous thoughts. He will use anything he can to ruin that practice, resenting [the practicioner] out of his sense of competition.

Reply to the Nun of the Second Rank in Kamakura
和語燈録

I have carefully perused your letter. The virtues (功德) of the nenbutsu are praised such that even the Buddha [Śākyamuni] could not fully explain them. Since it is also said that both Śāriputra, known as the wisest of his disciples, and Ānanda, the disciple who heard the greatest number of sermons, could not fully comprehend the virtues of nenbutsu either as its meritorious karmic roots (善根) are so vast, how could I, Genkū, possibly explain them all? Although I, Genkū, have extensively looked through the sacred teachings that have come this land, and it seems that the [complete] teachings on the Pure Land are not among them. Even the small amount brought from China within the heart of the sacred teachings I do not think I could fully discuss in one or even two years. But as I have humbly received your request, I will try to explain [the virtues of nenbutsu] what I can.

First of all, in regard to me speaking to people who do not believe in nenbutsu, statements to the effect that I told the lay priest Kumagaya and Tsunoto no Saburō that because they are ignorant (無智) I would not allow them to do other practices and only recommended nenbutsu is completely erroneous. Therefore the practice of nenbutsu does not choose between those with and those without wisdom (有智無智); the Original Vow that Amida Buddha pledged in the distant past universally applies to all. There is no notion that the ignorant (無智) should practice nenbutsu and the wise (有智) should pursue other practices. It is for all sentient beings in all ten directions. I do not

G. 158 Even if you struggle and suffer for the brief period of one lifetime, soon you will be born in the land of Amitāyus. There you will have limitless ease, at length receive the result of the path of virtue, sever the roots of the cycle of birth and death, and not again suffer the maladies of avarice, enmity, and delusion. Should you wish for a lifespan of one aeon, a hundred aeons, or even a quadrillion aeons, you need only to think of it and you can attain it. The unconditioned nature of that land is next to the path of nirvana. You, and the others, should make every effort to pursue your aspiration. You must not acquire doubts and despair midway, nor make offenses, otherwise you will be born in a seven-jewel pavilion at the border-region, and for the five hundred years of your life there, you will encounter various misfortunes."

G. 159 Maitreya said to the Buddha, "Having received the Buddha's venerable teaching, I will devote myself to its practice and study, perform conduct according to the teaching, and never engage in doubt."

[Second scroll; end of first half]

*Footnotes have been omitted at this time, pending revision.

§154(I. 33) The Buddha spoke to Maitreya Bodhisattva, "What you say is so. Should there be those who revere the compassion of the Buddha, they would truly gain great virtue. Over a long period until now, there have been a succession of buddhas under heaven.[48] Now, when I was in this realm and became a buddha, I expounded the doctrine of the dharma, transmitted the teaching of the path, severed the nets of doubt, removed the roots of desire, closed the source of the many evils, and traversed the three realms freely. §155 The wisdom of the scriptural texts is the basis of all the buddhist paths,[49] and grasping its line will illuminate and clarify. It will reveal the five destinies, and those not yet delivered will be delivered. It will resolve the truth of birth and death, and the path of nirvana.

§156 "Maitreya, you must know this, since over innumerable aeons you have practiced the Bodhisattva conduct wishing since long ago to deliver sentient beings. Following you to attain the path and then reach nirvana were those in numbers that cannot be recounted. You and the celestial deities, humans, and the four groups of believers[51] of the ten directions have over many aeons revolved in the five unfortunate paths with indescribable pain and suffering. Still in the present world, the cycle of birth and death has not ceased, but now you have encountered the Buddha, heard the scriptures and the dharma, and moreover heard of Amitāyus.[52] How pleasing and extremely fortunate that I can share this joy with you.[53]

§157 "Furthermore you yourself[54] should abhor the pain and suffering of birth, death, old age, and sickness. The veils of evil are impure and not to be savored. It is appropriate to sever yourself from them, be upright in form, proper in conduct, and increase the practice of good. You should purify yourself for practice and cleanse the impurities of your mind so that your deeds are true to your word and your inner thoughts and outward expression match. People should attain transcendence themselves and also turn to save others. They should make a pure and radiant vow to save others and accumulate the roots of good.

§153 Maitreya Bodhisattva knelt down with knees to the floor and said, "The Buddha is almighty and venerable, what you have expounded is pleasing and good. Listening to the Buddha's words of the doctrine, my heart was touched and I thought, the people of the mundane realm are truly like that, just as the Buddha said. Now the Buddha, with vast compassion, has revealed the great path. Eyes and ears have been opened to the light and at last they can attain deliverance. Upon hearing the Buddha's expounding, there was no one who was not overjoyed.

"From the celestial deities to humans and even species that crawl on the ground, all received this great mercy and emancipation from grief and suffering. The Buddha's words of teaching and counsel are supremely profound and good. The radiance of your wisdom is seen from the eight directions, above and below, and the past, future, and present; it cannot but be thorough and penetrating. That I and the entire assembly have now received the attainment of liberation is all due to the Buddha, who in prior lifetimes sought the path in stringent endeavor.[46] Your compassionate nature is universally embracing, your beneficence high and lofty, and your radiant light permeating and illuminating. It extends infinitely into the void, opening the gate to nirvana. The teaching of the scriptures and authority in the elimination of false views quakes the ten directions without end or limit. The Buddha is the lord of the dharma and your excellence surpasses that of all the venerable ones. You are the instructor of all celestial beings and humans everywhere, so that they all can, according to their inclinations and aspirations, attain the path. Now having had this chance to encounter the Buddha and hear the voice of Amitāyus Buddha,[47] there were none who were not overjoyed and their hearts be opened to the light."

[**Exhortation to Endeavor;** T12n0360_p0275b22]

when at the end of their life they still were not able to attain the path, then there is nothing they can do.

§150 "Defiled and indulgent, all crave love and desire. Those who have strayed from the path are many, and those enlightened are few. They are engrossed in worldly matters, where nothing can be relied on. Elite or humble, exalted or lowly, wealthy or poor, lofty or base, they are preoccupied with hardship and suffering, each harboring murderous venom. This evil intent shadows them in darkness, so that they become enthralled in such unconscionable matters. They upset the laws of heaven and do not concede to human feeling. They naturally do evil and wrong, first acceding to it, then willfully excusing their own acts, awaiting the ends of their offenses. Even though their life has not yet reached its term, already is it lost at once. They fall into the unfortunate paths, to suffer hardship in succeeding lifetimes. There they repeat the cycle of rebirth for some hundred billion of aeons, with no chance of escape. Their pain is indescribable and terrible is their travail."

§151 (I. 32) The Buddha said to Maitreya Bodhisattva, the celestial deities, humans, and other beings, "Now I have told you the condition of the mundane world. People, for this reason, cannot attain the path. You must seriously weigh your thoughts and distance yourself from all evil. Choose that which is good and exert yourself in practicing it. Love and desire, splendor and prosperity cannot last forever; all will be parted from one and cannot be savored. At last being in the realm of a Buddha, you should exert yourself in this endeavor.[44] §152 By sincerely aspiring to be born in the land of peace and bliss,[45] you can attain pervasive clarity in wisdom and extreme merit. Do not accede to your heart's desires, disregard the Buddhist precepts, or fall behind others. Those who sometimes have questions, or do not understand the scriptures, can ask for details from the Buddha and receive explanation."

[Maitreya Praises the Buddha]

and do not know the virtue of the path. They are foolish in body and their spirit dark; their hearts are choked and their minds closed. The destiny of the cycle of birth and death and the paths of good and evil, they themselves cannot see and have no one to tell them. Auspicious and inauspicious, fortune and misfortune, each alternate in occurrence, with none suspecting the cause. The cycle of birth and death becomes the normal path, repeated in succession.

"The parent mourns for the child, the child mourns for the parent, brothers and sisters, and husbands and wives mourn for each other. This reversal of the proper order is the basis of impermanence. All must pass to the beyond; none can remain forever. Although the teaching is described to open the path, there are few who believe. This is why their cycle of birth and death continues without cease.

§148 "People such as this are deluded with false views, and do not believe in the doctrine of the dharma. They are mindless of the distant future[41] and only pursue their desires. They are led astray by their passion and desire, so that they can not reach the path of virtue. They fall astray by their anger and become avaricious for wealth and sensual pleasure.[42] Because of this they cannot attain the path. Moreover, they will suffer the unfortunate destinies, and their cycle of birth and death will repeat without end. How pitiful and wretched.

§149 "There are times when, in a family of parent and child, brothers and sisters, and husband and wife, that one dies while yet one still lives.[43] They are left to grieve together, yearning with love and appreciation. They are bound with grief, suffer emotionally, and continue together in longing. Even as the days pass and they age, they do not overcome it. Although the teaching of the path of virtue is described, their hearts are not opened to the light.

"Dwelling on love and affection, they cannot sever their thoughts of passion and desire. They are closed in darkness obscuring their reason and wrapped in delusion. They cannot think deeply and dispose of themselves well, make their minds seemly, dedicate themselves to practicing the path, or make a resolution in regard to worldly matters. They are at a loss until the end, and

together and once again retaliate against each other.

§146 "While people exist within the mundane realm of love and desire, they are born alone, die alone, depart alone, and return alone. Their previous conduct affects their destiny, whether that is a state of peace or suffering. This must be done by themself and no one can take their place. Good or evil conduct effects the transformation to different realms of prosperity or misfortune. The result of the previous life is strictly awaited, whereby the destiny must be entered alone. Were one to reach a far different place, one would not be able to meet with anybody. The birth in such a place naturally is according to good or evil conduct. The separation to the dark and faint reaches will be long lasting. If the road taken is not the same, there will be no chance of meeting, and it will be very, very difficult to reunite.

"Why would you not discard these worldly matters, and while still strong and vital, exert yourself in practicing good and endeavor in aspiration for transcendence to the other world, where you can attain extremely long life? Why would you not pursue the Buddha path? Why would you dawdle at ease and what pleasure would you hope to find?

[**The Poison of Delusion;** T12n0360_p0275a03]

§147 "Such are the people of this mundane world that they do not believe in practicing good to attain good, or following the path to attain the path. They do not believe that when people die, they will be reborn, and that charity and giving begets merit. They have complete disbelief in the matter of good and evil, thinking it to be unnatural and that in the end there is no such thing. Still yet, for this very reason they themselves see this as correct.[40]

"Furthermore, upon observing each other, those before and after become likewise. Still more is this influence passed on, with the parents perpetuating it. Parents and grandparents from the outset do not practice good,

domestic animals, servants, money and wealth, food and clothing, and household furnishings, they still worry, and desire to have them. They gain one thing only to lose another, have one thing but not enough of another, and they wish it were as they desired. Even if they get what they desire, it soon vanishes. In this way, they worry and suffer, pursuing their desires, never to be able to attain them. No matter how they plan, they still fail to meet with success. They become exhausted in body and mind, and cannot be at peace whether seated or standing. Because of these worries and cares, their hardship and suffering is such as this, and all these chills and fevers of distress join together to torment them. At some point due to this, their bodies are exhausted and their life cut short. They are unable to do good, follow the path, or accumulate merit. When their life ends, their body dies, and they must go off alone into the distance. Although there is room for choosing their destiny, the paths of good and evil, they are unable to apprehend it.

[**The Poison of Enmity;** T12n0360_p0274c17]

§144 "People of the mundane realm, parent and child, older and younger sibling, husband and wife, close and distant relatives, should all have love and respect for each other, and not hatred and bitterness. Whether they have or have not, they should sympathize with each other and not be covetous or be parsimonious. They should accommodate by word and facial expression and not act against each other's wishes. However, if at times, they are of a mind of altercation and become wrathful, the enmity in this life, mutually held in subtleties of hatred and bitterness, will then in their following lives transform dramatically until becoming deep seated resentment.

"Why would this be? In the matters of the mundane world, there is mutual injury and scarring. Although the harm to each other may not be immediate or at once, nevertheless loaden with venom, laden with anger, with fury attached to the psyche, naturally it becomes inscribed permanently in the heart, and neither side can disengage. They will be reborn into the world

[The Poison of Avarice; T12n0360_p0274b26]

§139 "Yet, people of the mundane realm are superficial in nature and rival each other in their desires.[35] In the midst of tragic misery and extreme suffering, people labor and produce just to get on in the world.[36] Whether respected or reviled, prosperous or impoverished, young or old, male or female, they still worry about their worldly goods. Whether they have or not, they still worry just the same. Turning every which way in anxiety and suffering, they gather woes and build up angst; their hearts are agitated and they are unable to rest at any point. If they own land, they worry about the land; if they own a house, they worry about the house. Likewise, they worry about their horses and oxen and the rest of the six domestic animals, servants,[37] money and wealth, food and clothing, and household furnishings.[38] They accumulate worries and sighs of grief, obsessing in their cares and becoming highly distraught.

§140 "Broadsided by calamities of water and fire, thieves, envious persons, and lenders, their possessions are dissipated and dispersed by being burned, swept away, extorted, or taken. Their anguish becomes a poison causing shudders of fear, with no time to settle. This angst becomes attached within their hearts, and they cannot sever their distress and apprehension. Their hearts and minds become hardened, so that they cannot even make a change for the better. Moreover, if they are struck by disaster, their body fails, or when their life comes to an end, they part from these possessions which are lost.[39] There are none who are otherwise. Even though exalted or wealthy, they still have this malady. Because of all these fears and anguish, their hardship and suffering is such as this, and all these chills and fevers of distress join together to torment them.

§142 "The poor, low, and needy are already without. Not having fields, they still worry, and desire to have fields. Not having homes, they still worry, and desire to have homes. Not having horses and oxen and the rest of the six

these.

§136 "In their bodily hue, marks of a buddha, virtue, eloquence and discernment, they are without equal in these splendid endowments. They make offerings in homage to innumerable buddhas and are in turn constantly praised by all these buddhas. They have mastered all the bodhisattva pāramitā practices; cultivated the three samādhis of emptiness, non-form, and non-desire; and the samādhis of non-arising and non-ceasing. They have left far behind the stages of the śrāvakas and the pratyekabuddhas. §137 Ananda, all these bodhisattvas have achieved such immeasurable virtues, of which I have only given you the merest outline. Were I to try to explain in detail, it would be impossible even in a thousand million kalpas."

[**Exhortation to Seek the Pure Land;** T12n0360_p0274b18]

§138 (#31) Then Śākyamuni said to Maitreya, the celestial deities, humans, and other beings, "The virtues and wisdom of the śrāvakas and bodhisattvas in the land of the Buddha of Immeasurable Life cannot be sufficiently praised, and likewise for this land,[33] which is sublime, blissful, and pure. Why would one not make efforts for the good, and be mindful of the naturalness of the path, that which has no limits above or below, and extends without bounds? Suitably striving in each endeavor, exerting oneself in pursuance, one would surely attain transcendence, and be born in this land of peace and sustenance. You would be diverted from the five unfortunate paths, and the five unfortunate paths would naturally close, allowing limitless ascent along the buddhist path. It is easy to dwell in the path, but there are no people there.[34] In that land, there is no retrogression; one is naturally drawn forward. Why would one not abandon worldly affairs, endeavor in practice, and pursue the path of virtue? One could obtain exceedingly long life and have a life of peace without end.

＊34　国際対応

They are like a king of bulls, because they cannot be defeated. They are like a king of elephants, because they pacify all. They are like a king of lions, because they fear of nothing. They are like the broad sky, because their great compassion is fair.

"They have eliminated the feeling of envy, because they do not despise those superior. §134 They joyfully pursue the dharma wholeheartedly with no sense of weariness. They are always desirous of spreading the teaching and untiring in their dedication. They beat the drum of the dharma, raise the flag of the dharma, shine the sun of wisdom, and dispel the darkness of delusion. They practice the six deportments of harmony[28] and always engage in presenting the dharma. They are intrepid in their endeavors, with indefatigable hearts. They are the lamps of the world, with unsurpassable fields of merit. They invariably become masters of the way, impartial without favoritism. Simply taking joy in the True Path, they are completely without elation and anguish. They extract the thorns of desire for the relief of the multitude of beings. Their virtue and wisdom is uncommon and outstanding; there are none who do not revere them. §135 They have extinguished the three hindrances,[29] and traverse with the various spiritual powers: the causal power of committing to the Buddhist path, the resultant power of progressing on the Buddhist path, the power of transcendental comprehension, the power of fulfilling the vow for sentient beings, the power of expedient devices for saving sentient beings, the power of constant practice, the power of good conduct, the power of mental concentration, the power of fully-attained wisdom, and the power of hearing the voices of the many sentient beings.[30]

"Furthermore, they possess the powers achieved through generosity, obeying the precepts, forbearance, endeavor, meditation, and wisdom.[31] They also have the powers of right mindfulness, right visioning, and the various spiritual and clairvoyant powers.[32] Likewise, they have the power of pacification to guide sentient beings. They are fully endowed with all the powers such as

the Buddhist path. §131 Knowing that all phenomena, without exception, are unconditioned and quiescent, both their mortal bodies and their afflictions have become extinguished. Hearing the profound dharma, their hearts are free of apprehension and doubt, enabling them to practice constantly. Their great compassion is vast and sublime, encompassing all without discrimination. They have mastered the Single Vehicle and transcended to the other shore.[25] Having severed the net of doubt, wisdom springs forth from their hearts to absorb the Buddha's teaching of the dharma completely and without exception.

§132 "Their wisdom is like the vast ocean; their samādhi is like the king of mountains. Their wisdom glows in pure radiance, outshining the sun and moon. They are fully endowed with the pristine white dharma. §133 Moreover, they are like the snow-covered Himalayas, because they reflect all the virtues equally and purely. They are like the earth, because they do not distinguish between the pure and sullied, attractive and vile. They are like pure water, because they cleanse the afflictions and all defilements. They are like a raging fire, because they burn away the fuel of delusion. They are like a typhoon, because they travel through all the worlds without obstruction. They are like empty space, because they have no place for anything to attach. They are like a lotus flower, because they are unsullied in any realm. They are like the Great Vehicle, because they carry sentient beings out of the cycle of birth and death. They are like thunderclouds, because they rattle the thunder of the great dharma to awaken the unenlightened. They are like a rain-shower, because they shower the nectar of the dharma benefiting all sentient beings. They are like an adamantine mountain, because they cannot be shaken by demons and unbelievers. They are like Brahmā, because they are at the head of all good means. They are like the Nyagrodha tree, because they shelter over all.[26] They are like the Udumbara blossom, because they are rare and difficult to encounter.[27] They are like a Garuḍa bird, because they vanquish false teachings. They are like migratory birds, because they are not possessive or acquisitive.

regard to the myriad objects in that land, they have no thought of possession or attachment. Whether to come or go, advance or stop, does not trouble their thoughts, rather they act freely in accordance with their will and do not discriminate in any way. They do not differentiate between self and other, and neither do they compete or argue. Their hearts are filled with great compassion and beneficence towards all sentient beings. Their hearts being magnanimous and imperturbable, they are without anger or enmity. They are pure, separated from worldly desires, and are untiring in their devotions. Their minds are tranquil, valiant, profound, and focused.[21] Furthermore, they are of a mind of adoring the dharma, taking comfort in the dharma, and delighting in the dharma. They have eliminated all hindrances and overcome the unfortunate realms. They have mastered all of the bodhisattva practices, and are endowed and accomplished in immeasurable virtues. They achieve profound meditative concentration, spiritual powers, clairvoyance, and transcendent wisdom.[22] They traverse the seven factors of awakening and devote their minds to the Buddha's dharma.[23]

"Their mortal eyes are fine and clear, with nothing they cannot discern; their divine eyes are penetrating, immeasurable and without limit; their dharma eyes are perceptive, comprehending all the paths; their wisdom eyes can see reality transcending to the other shore; they are endowed with the eyes of a buddha by which they awaken to the nature of all things.[24] §130 With this unimpeded wisdom, they expound the dharma for others. They perceive with equanimity that the three realms are empty and non-existent. Intent upon the Buddha's dharma, they acquire the eloquence to eliminate the afflictions suffered by all sentient beings. They arise from the Tathāgata, the Thus-Come One, and as such, comprehend the reality of all existences. They know well how to voice the expedient devices of practicing good and extinguishing evil. They do not take joy in mundane discussions, but rejoice in the true discourse.

"Practicing the many roots of good, they are dedicated to and revere

over a billion world systems. As new ones appear one after another, the older ones disappear. The bodhisattvas all rejoice together and, in the sky, perform celestial music of sublime sound. They sing in praise of the Buddha's virtue and listen to the doctrinal teachings, whereby they are immeasurably overjoyed. After making these offerings to the Buddha, even before the next meal, they spontaneously return home to the Land of Bliss."

[**Expounding the Dharma in the Pure Land;** T12n0360_p0273c14]

(29) The Buddha said to Ānanda, "When the buddha Amitāyus elucidates the dharma for the śrāvakas and bodhisattvas of the great assembly, they all gather in the lecture hall of seven jewels. The Buddha explains the teaching of the path and relates plainly the wondrous dharma. All rejoice, their minds are liberated, and they achieve the path. Then immediately a breeze spontaneously arises from the four directions, stirring all the jewel trees to emit five tones of melody. Innumerable marvelous flowers rain down and are carried throughout on the wind. Such spontaneously offerings as this are made endlessly. All the myriad celestial deities bring, to the heavens above, one hundred thousand flowers and incense, and ten thousand forms of music in offering to the Buddha, and all the bodhisattvas and śrāvakas of the great assembly. They scatter flowers and incense throughout, perform all kinds of music, and one after another, make offerings in procession. At which time, the joy of the assembly cannot be captured in words."

[**Endowments of the Bodhisattvas;** T12n0360_p0273c23]

(30) The Buddha said to Ānanda, "All the bodhisattvas who live in that Buddha Land, when they lecture it is always the true dharma, and because it is in accord with the insight of the Buddha, there is no mistake or omission. In

leagues. There are two bodhisattvas who are the most venerable. Their majestic radiant light illuminates throughout a billion world systems." [16]

Ānanda asked the Buddha, "What are the names of these two bodhisattvas?"

The Buddha answered, "One is named Avalokiteśvara and the second is named Mahāsthāmaprāpta. These two performed bodhisattva practices in this world, and when their lives came to an end, they were born by transformation in that Buddha's land.

"Ānanda, those sentient beings born in this land all have the thirty-two major marks of a buddha. They are fully possessed of wisdom,[17] delve profoundly into the nature of phenomena, and master the doctrine. Their spiritual powers are unhindered and their sense faculties have keen acuity.[18] Those of lesser acuity obtain the two insights,[19] and those of greater acuity obtain the inestimable insight into the "non-arising" of phenomena. Moreover, the bodhisattvas will attain buddhahood without suffering the unfortunate realms. They will have free command of spiritual powers and knowledge of their past existences, except for those born into other lands of the five corruptions to manifest themselves there as I have in this land."[20]

(28.b) The Buddha said to Ānanda, "The bodhisattvas in that land, by the spiritual powers of the Buddha, visit all the innumerable realms of the ten directions in the space of a meal, and make offerings in homage to all the Buddhas, the World Honored Ones. In accordance with their thoughts, flowers, incense, music, and silk canopies and banners, innumerable and immeasurable materials for offerings, spontaneously transform and appear just as imagined. These are rare and exceptional, and exist not in our world. When given in offering to all the buddhas, bodhisattvas, and the śrāvakas of the assembly, they become suspended in the sky and turn into floral canopies. Their luminescent color, brilliant luster, and fragrance extends everywhere. The circumference of the flowers is four-hundred leagues, which expands in such a way as to extend

"And even holding discursive meetings with all their might,
Until the end of their lives, they still would not understand
The Buddha's wisdom which is without limitation,
Such is its purity.

"It is difficult to obtain life,
And even more difficult to be born when a buddha is present.
It is difficult for people to have faith and wisdom.
If you hear this, endeavor to pursue it.

"If you hear the dharma and do not forget it,
Regard it with respect and reverence,
Then you will be my 'good friend.'
Therefore, you should awaken the aspiration.

"Even should the world be engulfed in fire,
Nevertheless pass through it to hear the dharma.
You will encounter the path to become a buddha
And universally save those in the cycle of birth and death."

[**The Bodhisattvas in the Pure Land;** T12n0360_p0273b19]

(28.a) The Buddha said to Ānanda, "All the bodhisattvas in that land will achieve the stage of becoming a buddha in the next life[15]—except for those who have made an original vow for the sake of sentient beings, that through the merit of their vow they will acquire the marks of a buddha and pursue the deliverance of all sentient beings.

"Ānanda, the śrāvakas in this Buddha land radiate light from their bodies for one fathom, and the light of the bodhisattvas radiates for a hundred

But those who are pure and maintain the precepts,
Can surely hear the true dharma.

"Those who have already encountered a World Honored One
Can now surely believe in this.
Hearing and receiving this practice in reverence,
They rejoice as though to leap with joy.

"Those who are arrogant, indolent, or lacking in devotion,
Find it difficult to believe in this dharma,
But those who encountered buddhas in past lives,
Joyfully listen to teachings such as this.

"Neither śrāvaka nor bodhisattva,
Can fathom the Sage's mind.
They are like those born blind,
Yet wishing to open the way for others.

(27.25)
"The wisdom of the Tathāgata is like the ocean,
Infinitely broad and deep.
Those of the two vehicles[14] cannot fathom it;
Only the buddhas can clearly understand it.

"Even if all the people of the world,
With all the attainments to achieve the Buddhist path,
Acquired pure wisdom knowing the basis of emptiness,
And for a hundred million aeons tried to imagine the Buddha's wisdom,

"All the buddhas exhort the bodhisattvas:
'Go and pay homage to the Buddha of the Land of Peace and Provision,
Listen to the dharma, joyously receiving and practicing it,
And quickly realize your own site of purity.

"'At the Buddha's adorned Pure Land,
You will soon acquire spiritual powers,
And from the Immeasurable One assuredly
Receive the prediction of future Buddhahood and attain enlightenment.

"'Through the power of the Buddha's original vow,
You who hear the name of the Buddha and aspire for birth,
Will, each and every one, reach this Buddha's land
And spontaneously attain the stage of non-regression.

"'Bodhisattvas, once you have made a sincere vow,
That may your lands be no different
And thinking only of the deliverance of all sentient beings,
Your names will be revealed throughout the ten directions.

(27.20)
"'In order to present offerings to millions of Tathāgatas,
You will fly by transformation to various lands,
Pay homage, rejoice, and depart,
To return to the Land of Peace and Provision.'

"Those without the roots of virtue,
Will fail to hear this sutra,

Robes respectfully arranged and head bowed to the ground, inquired:
'Dear Buddha, why do you smile?
I implore you to explain its meaning.'

"The Buddha's voice, with the thunder and rumble of Brahma,
Resounded magnificently with the eight qualities:[12]
'The prediction of future Buddhahood for the Bodhisattvas,
I will now explain. Listen with care.

"'All of the Bodhisattvas who have come from the ten directions,
I know of each of their vows,
That they have resolved to establish Pure Lands.
For them it is predicted that they will become Buddhas.

"'Fully understanding all phenomena,[13]
That are yet like a dream, illusion, or echo,
And fulfilling their marvelous vows,
They will assuredly establish a land like this one.

"'Knowing all phenomena instantly like a flash of lightening,
And endeavoring on the path of Bodhisattva,
They acquire the roots of merit.
For them it is predicted that they will become Buddhas.

(27.15)
"'Thoroughly mastering the nature of all phenomena,
That all is empty and without substance,
They single-mindedly strive to establish a Pure Buddha Land.
They will assuredly establish a land like this one.'

In offering to the Buddha of Immeasurable Enlightenment:

(27.5)

"'You have fully attained spiritual powers and wisdom;
You have traversed through the gate of the profound dharma;
You possess a treasury of merit;
Your marvelous intelligence is incomparable.

"'Your wisdom like the sun illuminates the world,
Dispelling the clouds of birth and death.'
In reverence, the bodhisattvas circumambulate three times
And bow their heads to the ground before the Unsurpassed One.

"When they saw the adornment of the Pure Land,
It was unimaginably refined.
Wherefore they were deeply moved
And vowed to establish their own realms in this way.

"At which time, the Immeasurable One's
Countenance changed breaking into a smile.
Infinite light emitted from his mouth,
Illuminating all the lands in the ten directions.

"That light circumambulated the Buddha three times,
And then entered the crown of the Buddha's head.
The entire assembly of celestial deities and humans,
All danced with joy.

(27.10)

"Then, the bodhisattva Avalokiteśvara,

Ganges, all come to visit the place of Amitāyus Buddha and pay reverence and make offerings, extending even to all of the Bodhisattvas and śrāvakas in the assembly.[9] Having heard and received this teaching of the dharma, they then lead others to the Buddhist path. Likewise so it is in the south, west, north directions, as well as the intermediate directions, and the directions above and below." [10]

[Advocation in Verse]

(27) Then the World Honored One expounded this in verse.

"From Buddha lands of the east as
Numerous as the sands of the Ganges
Come bodhisattvas of those lands
To see the Buddha of Immeasurable Enlightenment.[11]

"Likewise for the south, west, and north, the points in between,
And those above and below,
Come the bodhisattvas of those lands
To see the Buddha of Immeasurable Enlightenment.

"Everyone of these Bodhisattvas
Each brings exquisite heavenly flowers,
Precious incense, and priceless garments
As offerings to the Buddha of Immeasurable Enlightenment.

"They perform heavenly music in concert
Producing harmonious melody
To sing the praises of the Most Honored One

precepts,[8] building Buddhist sculptures and pagodas, offering food to the śramaṇas, hanging banners, lighting torches, spreading flowers, and lighting incense. They aspire to be born in that land through the transference of this merit. At the end of their life, Amitāyus Buddha, as a transformed manifestation with the radiance and bodily marks of the Buddha's true form, attended by a great assembly, will appear before them. Then they will follow this transformed Buddha to be born in that land and dwell in the state of non-retrogression, with the merit and wisdom second to the superior aspirant."

[Inferior Aspirants]

(25) The Buddha said to Ānanda, "The inferior aspirants are those among the humans and celestial deities of the worlds of the ten directions who dedicate their minds in aspiration to be born in that land, and though unable to form much merit, should awaken to the aspiration for supreme enlightenment and single-mindedly, even ten times, meditate on Amitāyus Buddha, aspiring for birth in that land. When they hear this profound dharma, they are overjoyed and readily have faith, without doubts arising, and meditate on this Buddha even once with a sincere heart, aspiring to be born in that land, then at the time of their death they will see this Buddha as in a dream and achieve birth. Their merit and wisdom will be second to the intermediate aspirant."

[Praise of Amitāyus Buddha; T12n0360_p0272c11]

(26) The Buddha said to Ānanda, "The august power of Amitāyus Buddha is unsurpassable. All the immeasurable, limitless, inconceivable Buddhas, Tathāgatas from the worlds of the ten directions praise Amitāyus Buddha without fail. Immeasurable, innumerable assemblies of bodhisattvas from the buddha lands in the eastern direction, as numerous as the sands of the

[**Three Types of Aspirants;** T12n0360_p0272b15]

The Buddha said to Ānanda, "All the celestial beings and people of the worlds in the ten directions who dedicate their minds and aspire to be born in that land are of three types of aspirants.

[Superior Aspirants]

The superior aspirants[5] are those who forsake their homes, discard worldly desires, and become a śramaṇa.[6] They awaken to the aspiration for enlightenment, single-mindedly meditate on Amitāyus Buddha,[7] practice meritorious conduct, and aspire to be born in that land. At the end their life, Amitāyus Buddha, accompanied by a great assembly, will appear right before them. Then they will follow this Buddha to be born in that land, where they will be spontaneously born by transformation within a seven-jewel lotus. They will dwell in the state of non-retrogression, with a mastery of wisdom and free command of spiritual powers. For that reason Ānanda, if sentient beings in their present life wish to see Amitāyus Buddha, they should awaken to the aspiration to attain supreme enlightenment, practice meritorious conduct, and aspire to be born in that land."

[Intermediate Aspirants]

(24) The Buddha said to Ānanda, "The intermediate aspirants are those among the humans and celestial deities of the worlds of the ten directions who dedicate their minds in aspiration to be born in that land, and though unable to practice as a śramaṇa and so cultivate great merit, should awaken to the aspiration for supreme enlightenment and single-mindedly meditate on the Amitāyus Buddha. They perform good, great and small, by upholding the eight

Skt. Larger Sukhavātivyūha Sūtra
佛説無量壽經卷下 T12n360

(Ch. Wuliangshou jing)

(Jp. Muryoju kyo)

Translated by Karen Mack from the Chinese according to the Japanese Pure Land interpretation found in the contemporary Japanese translation of the Jōdo Shū Research Institute, published in Kyōka Kenkyū (Journal of Jōdo Shū Edification Studies), No. 16, 2005

[Second Scroll; first half]

[Assurance of Birth in the Pure Land; T12n0360_p0272b08]

The Buddha said to Ānanda, "Those sentient beings born in this land will all without exception dwell among those assured of enlightenment.[1] The reason for this is that in this Buddha's Land, there are none there whose future fate is to follow the path of evil,[2] and there are none whose future fate is undetermined." [3]

"All the Buddhas, Tathāgatas, in the ten directions, as numerous as the sands of the Ganges, together sing the praise of the august and unfathomable merit of Amitāyus Buddha. All those sentient beings who hear this Buddha's name, rejoice in faith, and meditate on this Buddha even once, dedicating their minds to transferring merit and aspiring to birth in that land, they will then attain birth there, and dwell in the state of non-retrogression—except for those who have committed the five grave offenses[4] or slandered the true dharma."

研究ノート

・浄土三部経研究会　（総合研究所）

15日
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
16日
・現代布教研究会　（総合研究所）
19日
・近代の勤行式の音声研究会　（総合研究所）
・仏教福祉研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
20日
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
23日
・国内開教研究会　（総合研究所）
26日
・海外開教研究会　（総合研究所）
・現代葬祭仏教研究会　（総合研究所）
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
27日
・国際対応研究会　（総合研究所）
30日
・葬祭仏教研究会　（総合研究所）

23日
・国際対応研究会　(総合研究所)
24日
・浄土学研究の基礎的整理研究会 (総合研究所)
26日
・現代布教研究会
29日
・浄土宗近現代史研究会
(浄土宗宗務庁　東京第2会議室)
・近代の勤行式の音声研究会
(浄土宗宗務庁　東京第1応接室)
・浄土三部経研究会　(総合研究所)
・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁　東京第1会議室)

2月

2日
・現代布教研究会　(総合研究所)
5日
・浄土三部経研究会　(総合研究所)
・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁　東京第1会議室)
6日
・現代葬祭仏教研究会　(総合研究所)
9日
・現代布教研究会　(総合研究所)
13日
・国際対応研究会　(総合研究所)
14日
・浄土三部経研究会　(総合研究所)
15日
・現代布教研究会　(総合研究所)
19日
・浄土三部経研究会　(総合研究所)
・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁　東京第1会議室)
21日
・国際対応研究会　(総合研究所)
・浄土学研究の基礎的整理研究会 (総合研究所)
22日
・国際対応研究会　(総合研究所)
26日
・浄土三部経研究会　(総合研究所)
・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁　京都第二会議室)
28日
・浄土学研究の基礎的整理研究会 (総合研究所)

3月

2日
・近代の勤行式の音声研究会 (小田原　伝肇寺)
5日
・浄土三部経研究会　(総合研究所)
・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁　東京第1会議室)
・生命倫理の諸問題研究会
(浄土宗宗務庁　東京第2会議室)
・葬祭仏教研究会　(総合研究所)
6日
・現代布教研究会　(総合研究所)
7日
・国内開教研究会　(総合研究所)
9日
・現代布教研究会　(総合研究所)
・国際対応研究会
(浄土宗宗務庁　東京第2会議室)
12日
・浄土宗近現代史研究会
(浄土宗宗務庁　東京第1会議室)
・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁　東京第1会議室)
14日

・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
21日
・国際対応研究会　（総合研究所）
27日
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
・仏教福祉研究会
（浄土宗宗務庁　東京第２会議室）
・海外開教研究会　（総合研究所）
・現代布教研究会　（総合研究所）
30日
・国際対応研究会　（田丸徳善先生宅）

12月

4日
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
・現代葬祭仏教研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
5日
・現代布教研究会　（総合研究所）
6日
・浄土学研究の基礎的整理研究会（総合研究所）
8日
・現代布教研究会　（総合研究所）
11日
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
・浄土宗近現代史研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
12日
・現代布教研究会　（総合研究所）
14日
・国際対応研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
15日
・近代の勤行式の音声研究会
（増上寺会館・松の間）
18日
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
20日
・浄土学研究の基礎的整理研究会（総合研究所）

1月

9日
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
10日
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
・浄土学研究の基礎的整理研究会（総合研究所）
15日
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
・浄土宗大辞典編纂委員会
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
・浄土宗近現代史研究会
（浄土宗宗務庁　東京第２会議室）
16日
・国際対応研究会　（総合研究所）
・現代布教研究会　（総合研究所）
22日
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
・法然上人二十五霊場研究会　（総合研究所）
・仏教福祉研究会
（浄土宗宗務庁　東京第２会議室）

3日
・国際対応研究会　（総合研究所）
4日
・浄土宗学研究の基礎的整理研究会
（総合研究所）
5日
・現代布教研究会　（総合研究所）
6日
・現代葬祭仏教研究会
（浄土宗宗務庁　東京第1会議室）
10日
・国際対応研究会　（総合研究所）
・法然上人二十五霊場研究会
（奈良東大寺指図堂、橿原市西光寺）
11日
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第1応接室）
13日
・現代布教研究会　（総合研究所）
16日
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第1会議室）
23日
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第1会議室）
・法然上人二十五霊場研究会　（京都分室）
24日
・法然上人二十五霊場研究会　（京都分室）
25日
・国際対応研究会　（総合研究所）
・浄土学研究の基礎的整理研究会
（浄土宗宗務庁　東京第1会議室）
・現代布教研究会　（総合研究所）
30日
・国際対応研究会
（浄土宗宗務庁　東京第2会議室）
・近代の勤行式の音声研究会
（浄土宗宗務庁　道場）
・現代布教研究会　（総合研究所）
・生命倫理の諸問題研究会　（第1会議室）
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第1会議室）
30日
・国際対応研究会
（浄土宗宗務庁　東京第2会議室）

11月

6日
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第1会議室）
・浄土宗近現代史研究会
（浄土宗宗務庁　東京第1会議室）
7日
・海外開教研究会　（総合研究所）
8日
・法然上人二十五霊場研究会　（京都分室）
・浄土宗学研究の基礎的整理　（総合研究所）
9日
・浄土宗大辞典研究会　（総合研究所）
13日
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
・法然上人二十五霊場研究会
（浄土宗宗務庁　東京第1会議室）
・現代布教研究会　（総合研究所）
・現代葬祭仏教研究会　（浄土宗宗務庁　京都）
20日
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
・浄土学研究の基礎的整理研究会（総合研究所）

7日
・国際対応研究会　（総合研究所）
・近代の勤行式の音声研究会
（浄土宗宗務庁　東京第1応接室）
・現代布教研究会　（総合研究所）
8日
・国際対応研究会　（総合研究所）
10日
・国際対応研究会　（総合研究所）
11日
・国際対応研究会　（総合研究所）
・現代葬祭仏教研究会　（総合研究所）
16日
・国際対応研究会　（総合研究所）
17日
・国際対応研究会　（総合研究所）
21日
・国際対応研究会　（総合研究所）
22日
・国際対応研究会　（総合研究所）
23日
・国際対応研究会　（総合研究所）
25日
・現代布教研究会　（総合研究所）
・現代葬祭仏教研究会　（総合研究所）
28日
・国際対応研究会　（総合研究所）
・海外開教研究会　（総合研究所）
29日
・国際対応研究会　（総合研究所）

9月

1日
・国内開教研究会　（総合研究所）
・現代布教研究会　（総合研究所）
11日
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第1会議室）
12日
・国際対応研究会　（総合研究所）
14日
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第1応接室）
19日
・国際対応研究会　（総合研究所）
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
25日
・海外開教研究会　（総合研究所）
・生命倫理の諸問題研究会　（総合研究所）
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第1会議室）
・仏教福祉研究会
26日
・国際対応研究会　（総合研究所）
・現代布教研究会　（総合研究所）
・浄土宗大辞典研究会　（総合研究所）
・法然上人二十五霊場研究会　（京都分室）
28日
・浄土宗近現代史研究会
（浄土宗宗務庁　東京第2会議室）
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第2会議室）
・法然上人二十五霊場研究会
（奈良県吉野郡、橿原市、天理市）

10月

2日
・現代布教研究会　（総合研究所）
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第1会議室）

20日
・国際対応研究会　（総合研究所）
26日
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
・生命倫理の諸問題研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
・現代葬祭仏教研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１応接室）
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
・仏教福祉研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１応接室）
27日
・国際対応研究会　（総合研究所）
・法然上人二十五霊場研究会　（京都分室）
28日
・浄土学研究の基礎的整理研究会（総合研究所）

7月

3日
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
4日
・国際対応研究会　（総合研究所）
・葬祭仏教研究会　（総合研究所）
7日
・現代布教研究会　（総合研究所）
10日
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
・浄土宗近現代史研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
11日
・国際対応研究会　（総合研究所）
12日
・浄土学研究の基礎的整理研究会（総合研究所）
18日
・国際対応研究会　（総合研究所）
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
21日
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
・現代布教研究会　（総合研究所）
・現代葬祭仏教研究会　（総合研究所）
24日
・生命倫理研究会　（総合研究所）
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
25日
・国際対応研究会　（総合研究所）
28日
・現代布教研究会　（総合研究所）
・現代葬祭仏教研究会　（総合研究所）
31日
・生命倫理の諸問題研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
・海外開教研究会　（総合研究所）
・浄土宗近現代史研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
・仏教福祉研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）

8月

1日
・国際対応研究会　（総合研究所）
2日
・国際対応研究会　（総合研究所）
3日
・国際対応研究会　（総合研究所）
4日
・国際対応研究会　（総合研究所）

15日
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
・生命倫理の諸問題研究会
（浄土宗宗務庁　東京第２会議室）
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
16日
・国際対応研究会　（総合研究所）
17日
・浄土学研究の基礎的整理研究会（総合研究所）
19日
・現代布教研究会　（総合研究所）
22日
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
・生命倫理の諸問題研究会　（総合研究所）
・現代葬祭仏教研究会　（総合研究所）
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
23日
・国際対応研究会　（総合研究所）
29日
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
・生命倫理の諸問題研究会
（浄土宗宗務庁　東京第２会議室）
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第２会議室）
・仏教福祉研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
30日
・国際対応研究会　（総合研究所）
・各地の法然上人二十五霊場研究　（京都分室）
31日
・浄土学研究の基礎的整理研究会（総合研究所）
・現代布教研究会　（総合研究所）

6月

5日
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
・浄土宗近現代史研究会　（大本山　増上寺）
・葬祭仏教研究会
（浄土宗宗務庁　東京第２会議室）
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
6日
・海外開教研究会　（総合研究所）
7日
・他教団交流　（京都府亀岡市大本教本部）
9日
・現代布教研究会　（総合研究所）
12日
・近代の勤行式の音声研究会
（浄土宗宗務庁　東京第２会議室）
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
・浄土宗近現代史研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
13日
・国際対応研究会　（総合研究所）
14日
・浄土学研究の基礎的整理研究会（総合研究所）
15日
・法然上人二十五霊場研究会
（奈良教区 蓮臺寺）
19日
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
・現代葬祭仏教研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１応接室）
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）

平成18年度　活動報告

4月

3日
・浄土宗近現代史研究会　（総合研究所）
・浄土宗大辞典研究会　（総合研究所）
4日
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
10日
・浄土宗大辞典研究会　（総合研究所）
11日
・国際対応研究会　（総合研究所）
12日
・浄土学研究の基礎的整理研究会（総合研究所）
14日
・現代布教研究会　（総合研究所）
17日
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
・現代葬祭仏教研究会
（浄土宗宗務庁　東京第２会議室）
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
・仏教福祉研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
18日
・浄土宗大辞典研究会　（総合研究所）
21日
・国内開教研究会　（大正大学）
・現代布教研究会（総合研究所）
24日
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
・生命倫理の諸問題研究会
（浄土宗宗務庁　東京第２会議室）
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
25日
・国際対応研究会　（総合研究所）
26日
・浄土学研究の基礎的整理研究会（総合研究所）

5月

1日
・海外開教研究会　（総合研究所）
・浄土宗近現代史研究会
（浄土宗宗務庁　東京第２会議室）
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第２会議室）
6日
・法然上人二十五霊場研究会　（京都分室）
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
・現代葬祭仏教研究会　（総合研究所）
8日
・浄土宗大辞典研究会
（浄土宗宗務庁　東京第１会議室）
9日
・国際対応研究会　（総合研究所）
10日
・浄土三部経研究会　（総合研究所）
12日
・現代布教研究会　（総合研究所）

【特別業務】大遠忌関連　浄土三部経

代表／顧問　石上善應

主務　袖山榮輝

研究員　柴田泰山・齊藤舜健・石田一裕・佐藤堅正

嘱託研究員　マック・カレン　郡嶋昭示

【特別業務】大遠忌関連　四十八巻伝

代表／顧問　伊藤唯真

主務　善　裕昭

研究員　曽田俊弘

嘱託研究員　真柄和人・千古利恵子・米澤実江子

【経常的運営】総合広報　編集/ＨＰ管理運営

主務　大蔵健司

研究員　石川琢道

嘱託研究員　田中敬子・吉田淳雄・郡嶋昭示

【経常的運営】他研究機関連絡提携　他研究施設教団交流

主務　武田道生

研究員　名和清隆・後藤真法・戸松義晴・郡嶋昭示

【特別業務】大遠忌関連　法然上人二十五霊場研究

福西賢兆

主務　齊藤舜健・佐藤晴輝

研究員　伊藤茂樹・上田千年・坂上典翁・曽田俊弘・竹内眞道・宮入良光
八木英哉・井野周隆

嘱託研究員　清水秀浩・斉藤隆尚・米澤実江子

【特別業務】大遠忌関連　浄土宗大辞典

代表／顧問　石上善應・福西賢兆

東部スタッフ

主務　林田康順【伝法】

研究員　大蔵健司【宗制・哲学・成句】／西城宗隆【法式・葬祭】
袖山榮輝【一般仏教】／石川琢道【人名】
柴田泰山【一般仏教】／曽根宣雄【宗学】
和田典善【書名（日本）】／名和清隆【宗教・民俗・葬祭】
宮入良光【布教・仏教美術】／石田一裕【一般仏教】

研究助手　廣本康真【法式】／荒木信道【法式】

嘱託研究員　江島尚俊【宗教・宗史（近代）】／東海林良昌【宗史・歴史国文】
村田洋一【寺院・詠唱・組織】／吉水岳彦【宗学】
吉田淳雄【宗史・歴史国文】／郡嶋昭示【典籍】

西部スタッフ

研究員　齊藤舜健・善　裕昭

嘱託研究員　安達俊英・清水秀浩・米澤実江子

研究スタッフ　大澤亮我

編集担当

研究員　大蔵健司・石川琢道

嘱託研究員　吉田淳雄・郡嶋昭示

【総合研究】総合研究プロジェクト　浄土宗近現代史の総合的研究

代表／顧問　武田道生
主務　大蔵健司
研究員　福西賢兆・今岡達雄・戸松義晴・林田康順・坂上雅翁・坂上典翁
柴田泰山・後藤眞法・名和清隆・宮入良光
嘱託研究員　江島尚俊・島　恭裕・吉田淳雄
研究スタッフ　藤森雄介

【基礎研究】教学的関連プロジェクト　浄土学研究の基礎的整理

代表／顧問　石上善應
主務　柴田泰山
嘱託研究員　郡嶋昭示
研究スタッフ　工藤量導・石川達也・沼倉雄人・大屋正順・加藤芳樹

【基礎研究】法式的関連プロジェクト　近代の勤行式の音声

代表／顧問　福西賢兆
主務　坂上典翁
研究員　西城宗隆
研究助手　荒木信道・廣本康真
嘱託研究員　田中勝道・廣本榮康・渡辺裕章・山本晴雄・南　忠信
大澤亮我・八尾敬俊・清水秀浩・郡嶋昭示

【基礎研究】布教的関連プロジェクト　現代布教研究

主務　佐藤晴輝
研究員　後藤真法・宮入良光
研究助手　八木英哉
嘱託研究員　正村瑛明・郡嶋昭示

【特別業務】特別　浄土宗善本叢書

主務　善　裕昭
嘱託研究員　米澤実江子
研究スタッフ　伊藤真宏・松島吉和

【総合研究】総合研究プロジェクト　仏教福祉

代表／顧問　長谷川匡俊

主務　坂上雅翁（前期）・曽根宣雄（後期）

研究員　上田千年・曽田俊弘

嘱託研究員　吉水岳彦・郡嶋昭示

研究スタッフ　鷲見定信・藤森雄介・関　徳子・野田隆生・谷山洋三・鷲見宗信
渡邊義昭・石川基樹・石川到覚・安藤和彦・落合崇志

【総合研究】総合研究プロジェクト　生命倫理の諸問題

代表／顧問　石上善應

主務　今岡達雄

研究員　福西賢兆・武田道生・袖山榮輝・戸松義晴・坂上雅翁・林田康順
名和清隆

嘱託研究員　水谷浩志・齊藤智明・島　恭裕・吉田淳雄

【総合研究】総合研究プロジェクト　現代葬祭仏教

代表／顧問　伊藤唯真

主務　西城宗隆

研究員　福西賢兆・武田道生・大蔵健司・名和清隆・和田典善

嘱託研究員　鷲見定信・細田芳光・島　恭裕

【総合研究】総合研究プロジェクト　国際対応

代表／顧問　田丸徳善

主務　戸松義晴

研究助手　佐藤堅正

嘱託研究員　岩田斎肇・Jonathan Watts・Karen Mack・島　恭裕・薊　法明
川名里奈・小林正道

研究スタッフ　生野善応・佐藤良純・袖山榮輝・田中敬子・服部正穏・藤木雅雄
北條竜士・宮坂直樹・松濤弘道・松濤誠達・Clyde Whitworth

平成18年度研究プロジェクト一覧

【総合研究】	総合研究プロジェクト	1	開教
		2	仏教福祉
		3	生命倫理の諸問題
		4	現代葬祭仏教
		5	国際対応
		6	浄土宗近現代史の総合的研究
【基礎研究】	教学的関連プロジェクト	7	浄土学研究の基礎的整理
	法式的関連プロジェクト	8	近代の勤行式の音声
	布教的関連プロジェクト	9	現代布教研究
【特別業務】	特別	10	浄土宗善本叢書
	大遠忌関連	11	法然上人二十五霊場研究
		12	浄土宗大辞典
		13	浄土三部経
		14	四十八巻伝
【経常的運営】	総合広報	15	編集/ＨＰ管理運営
	他研究機関連絡提携】	16	他研究施設教団交流

研究課題別スタッフ一覧

【総合研究】総合研究プロジェクト　開教

代表／顧問　武田道生

主務　名和清隆

研究員　戸松義晴

嘱託研究員　鷲見定信・水谷浩志・江島尚俊・島　恭裕

研究スタッフ　大澤広嗣・中村憲司・春近　敬・Clyde Whiteworth

総合研究所所運営委員会名簿

（平成19年7月1日現在）

委員（役職）

稲岡康純（宗務総長）
岡本宣文（教学局長）
川中光教（財務局長）
谷地玄雅（社会国際局長）
入西勝彦（文化局長）
石上善應（総合研究所長）
福西賢兆（総合研究所主任研究員）
今岡達雄（総合研究所主任研究員）

委員

香川孝雄
梶村　昇
中井眞孝
花園宗善
藤本淨彦
丸山博正
八木季生

浄土宗総合研究所所員一覧

（平成19年7月1日現在）
〒105-0011　東京都港区芝公園4-7-4　明照会館4階
電話　03-5472-6571（代表）　FAX　03-3438-4033
〈分室〉
〒603-8301　京都市北区紫野北花ノ坊町98　仏教大学内
電話　075-495-8143　FAX　075-495-8193
ホームページアドレス　http://www.jsri.jp/

所長	石上善應
主任研究員	福西賢兆（副所長） 今岡達雄
専任研究員	大蔵健司・齊藤舜健・西城宗隆・佐藤晴輝・袖山榮輝・戸松義晴
研究員	石川琢道・石田一裕・伊藤茂樹・上田千年・後藤真法・坂上雅翁 坂上典翁・柴田泰山・善　裕昭・曽田俊弘・曽根宣雄・武田道生 名和清隆・林田康順・宮入良光・和田典善
研究助手	荒木信道・井野周隆・佐藤堅正・廣本康真・八木英哉
常勤嘱託研究員	郡嶋昭示・田中敬子・吉田淳雄・米澤実江子
嘱託研究員	薊　法明・安達俊英・岩田斎肇・江島尚俊・大沢亮我 Karen Mack・川名里奈・小林正道・齋藤智明・斉藤隆尚・清水秀浩 東海林良昌・Jonathan Watts・千古利恵子・竹内眞道・田中勝道 廣本榮康・北條竜士・細田芳光・真柄和人・正村瑛明・水谷浩志 南　忠信・宮坂直樹・村田洋一・八尾敬俊・山本晴雄・吉水岳彦 鷲見定信・渡辺裕章
研究スタッフ	安藤和彦・生野善応・石川到覚・石川達也・石川基樹・伊藤真宏 大澤広嗣・大澤亮我・大屋正順・落合崇志・加藤芳樹・工藤量導 Clyde Whitworth・佐藤良純・関　徳子・袖山榮眞・田中敬子 谷山洋三・中村憲司・沼倉雄人・野田隆生・服部正穏・春近　敬 藤木雅雄・藤森雄介・松島吉和・松濤弘道・松濤誠達・鷲見宗信 渡邊義昭
客員研究員	伊藤唯真・梶村 昇・田丸徳善・長谷川匡俊・八木季生

編集後記

＊平成18年度の研究を表した教化研究18号をお届けします。

＊今号の「研究成果」は、昨年に引き続き開教プロジェクトの『沖縄本島都市部における各宗派寺院の現状と展望"」、『全教区葬祭アンケート第２次集計分析』です。

＊研究ノートは浄土宗学研究プロジェクト『近年における浄土学研究の動向』・近代の勤行の音声プロジェクト『近代の勤行の音声について』・浄土三部経プロジェクト『仏説観無量寿経』・四十八巻伝プロジェクト『四十八巻伝』・国際対応プロジェクト『Dissolving Karmic Cancer: Practicing the Pali Teachings in the Modern World』『Care for the Dying in Thailand』『Preparing for a Peaceful Death in Thai Theravada Tradition』『On Death and Dying: Practical Applications of Honen's Dharma among Convert American Buddhists』『The Pure Land Experience of Ojo and Honen's Instructions for Death: Ancient Myth or Reality?』『Ojo and Eternity: A Thanatological Pure Land Perspective』『Report on Activities April 2006 - March 2007』『Reply to the Nun of the Second Rank in Kamakura（和語燈録）』『Skt. Larger Sukhavativyuha Sutra（無量寿経）』を掲載します。

＊その他の研究継続中のものも含め、それぞれの概要研究経過等を「研究活動報告」に記載しました。

教化研究　第18号
平成19年9月1日　発行

発行人　石上善應

編集・発行　浄土宗総合研究所
〒105-0011　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

制作・DTP　有限会社 仏教と文化社
印刷・製本　株式会社 双文社印刷

JOURNAL OF JODO SHU EDIFICATION STUDIES

教化研究

JOURNAL OF JODO SHU EDIFICATION STUDIES

(KYŌKA KENKYŪ)

No. 18, 2007

Publishd by

JODO SHU RESERCH INSTITUTE

(Jōdo Shu Sōgō Kenkyūjo)

TOKYO, JAPAN