

# 教化研究

1991年3月

No. 2

特集「医療と宗教」

浄土宗総合研究所



# 教化研究

1991年3月

No. 2

特集「医療と宗教」

浄土宗総合研究所



## 巻頭言

所長 竹中 信常

教化宗団を標榜する本宗にあって、本誌の発刊は宗の待望するところである。今回は特に浄土宗総合研究所の創設に伴い、従来の布教研究所・法式研究所が拡充整備され、陣容も新たになった総合研究所布教研究部と法式研究部が鋭意編集した画期的な内容を持つものであり、ひろく江湖に呈するものである。

近来、頓に、教学と教化と布教との字句・概念が問いなおされるようになった。これらの用語の個々の特殊性についてはさまざまに論じられているが、宗門が生々として現代社会にその存在理由を主張するためには、そうした個別的な意味を越えて、宗門の活力の源泉となるものが何であるかを具体的に提示することが至重である。

現下、各宗団の等しく関心することは、現代社会に対する宗団の対応の問題である。現代社会、さらには二十一世紀の国際社会に宗教（宗団）がいかに対応すべきかということがしきりに論じられている。そのこと自体は至極当然なことである。しかし、ここで心すべきことは、「社会」は常に流動しているということである。その流動に即応することは宗教の社会的生存としては不可欠のことであることは論ずるまでもない。

だからといって、宗教は社会に押し流されてのみいてよいのかということである。いまさら「宗教とは」ということを論ずる迂遠の道はとにかくとして、顧みて、自己の生存にとって宗教とは何かということこそ問われるべきではないだろうか。例えば、高齢化問題もよし、臨死の問題もよい。しかし、それらはいずれも自分の死、自らの高齢化をぬきにして捉えられているのではないだろうか。

本誌の今回の特集も、総合研究所が当局から諮問された課題、すなわち「現代社会への対応」と「医療と宗教」についての答申の一端である。それ故に、宗門とか宗団というものを個別化し、対象化して考えるのではない。現代社会の激動の中で、からくも生きていく自分自身、そして、病の床に呻吟する病人でなく、現に、自分自身が死に直面し、苦悩しているものとして、自らの内に問いかけ応えて行くべきではないだろうか。

本誌に盛られた諸論も、こうした意味で、現下の課題に応えてゆく一つの道標となることを切に希望する次第である。

# 目次

巻頭言	竹中信常	1
特集 「医療と宗教」 パート1 脳死と臓器移植		
I 研究にあたって		3
II 公開研究会「脳死と臓器移植を考える」		
脳死と臓器移植の問題点	藤井源七郎	8
臓器移植と日本文化	藤井正雄	28
仏教の生命観	真野龍海	42
III 鼎談「公開研究会をふりかえって—本研究の現状と展望—」	福井光寿	
	宮林昭彦	
	藤木雅清	56
個人研究		
近世浄土宗の布教史研究		
—西圓寺八世法岸について—	岸村定浩	84

浄土宗近代以降の教化運動

——海外布教活動を通して——……………鷲見定信……………93

法然院広布薩の研究……………八尾敬俊……………98

「生諸仏家」をめぐる………袖山栄輝……………101

仏教における生命観

——『ゲンマバダ』にみられる生命観——……………安井隆同……………108

空より信へ……………神田大圓……………114

臨終行儀を論ずるにあたって……………森田孝隆……………119

声明と音楽

(一)——緑山声明成立の一考察——……………小島伸方……………123

(二)——緑山声明の音楽性・芸術性——……………中村孝之……………128

(三)——緑山声明の特色と紹介——……………渡辺俊雄……………133

知恩院声明伽陀の旋律について……………小川貫良……………144

浄土宗法式雑考(六)

——「浄土回向文」に関して——……………清水秀浩……………149

浄土宗における四天王(その二)……………大澤亮我……………154

現代における五重相伝会のあり方についての一考察……………井澤隆明……………158

写経と布教・教化……………村上達亮……………163

海外参拝旅行における福祉施設の訪問……………大室 照道……………169

「花まつり」新考……………長谷川 岱潤……………173

養育者（若い母）布教の試行について……………家田 隆 現……………180

情報化社会に見る宗教の可能性……………水谷 浩 志……………186

教化としての国際協力（救援）活動

——その教理的な位置づけをめぐって——……………小林 正 道……………189

「教化学」再考……………佐藤 雅 彦……………198

一宗「福祉」事業推進体制の整備と福祉指導委員（仮称）システムの必要

及びその具体的思案……………硯 川 眞 旬……………202

## 教化論壇

### 「法儀探求」

莊嚴 その一——花について……………宍 戸 栄 雄……………208

声明における音階の研究（Ⅰ）……………福 西 賢 兆……………216

執筆者紹介……………222

彙 報……………224

編集後記……………226



特集 「医療と宗教」

パート1 脳死と臓器移植



# I 研究にあたって

浄土宗総合研究所が宗務総長の諮問を受けて「医療と宗教」の問題に着手したのは平成二年の五月であった。目的は、脳死と臓器移植に関わる問題と臨終末期における宗教的介護（ターミナル・ケア）の二点であった。この両者の問題点の把握と、仏教とくに浄土宗教団としての見解を求めするための基礎的研究が課題とされたのである。

研究計画、運営の事務は布教研究部が中心となって進めることになったが、与えられた課題の大きさから、布教研究部主任の宮林昭彦を中心にしてプロジェクト・チームが編成された。

初年度は脳死と臓器移植に関わる問題を当面のテーマとし、臨終末期における宗教的介護（ターミナル・ケア）については、平成三年度以降とすることになった。

脳死と臓器移植についての研究の目的は、まず現状の把握をすること、ついで浄土宗、仏教の立場からの視点をもとめることにあった。

この目的のもとに計画されたのが、以下のプランであった。

(一) 問題状況の整理（現在における研究状況の把握）

A 脳死と「死」の概念

B 脳死と臓器移植の現況

C 臓器移植にかかわる問題

a 臓器移植と遺体観、生命観

b 臓器移植とドナー、レシピエント、コーディネーター（医師も含む）

(二) 仏教・浄土宗の対応

生命観の検討

a 仏教の生命観

b 浄土宗（教）の生命観

c 諸宗教の生命観

d 民俗の生命観

(三) 諸宗教（教団）の研究状況

この研究計画にそって研究メンバーが、読書会を中心とする研究会を行って、基礎的な問題の理解につとめた。同時に、既に研究を進めている宗門関係の研究者のリストアップを行い、可能なかぎりの範囲で講師として研究会に参加していただくこととし、福井光寿氏（東京都医師会会長・繁成寺住職）、藤木雅清氏（D E S・臨死問題研究会会長・貞源寺副住職）に、「脳死と臓器移植」に関わる情報、意見等をいただいた。

この過程で宗門内部の人々がどれだけ基礎的な理解を持っているのか、また関心を持っていたにしても相互に議論を交わす場が少ないのではないか、などの疑問が生じてきた。しかし何よりも研究会を通して感じられたのは、極めて重要な問題なのでより多くの人々の参加を求めて、意見を収集することの必要性であった。そのため研究会を宗門関係の人々に公開することが論じられた。

研究会を公開するには条件が整っていない、と言う指摘もあった。しかし、脳死とそれに関わる臓器移植の問題は急激な展開を見せていた。医療レベルの発達は、私達に根源的な問い掛けをしてきた。この問いに仏教者の応答が求められているのである。

それは「いのちとは何か」ということである。

こうした状況を踏まえた上で公開研究会を計画したのであり、その意図するところは次の案内状（パンフレット）に、端的なかたちで示したつもりである。

いま我々に問われる「いのち」

シンポジウム・医療と宗教 パート1 「脳死と臓器移植を考える」

「いのち」の問題は人間と宗教の永遠の課題です。しかし、いま、あらたに「いのち」が問い直される状況がさまざまに生まれてきました。その一つのあらわれが「医療と宗教」の問題です。より具体的には、脳死と臓器移植の問題であり、また臨終末期における宗教的介護（ターミナル・ケア）の問題です。

私たちは、いま、こうした問題を単なる医療、福祉のレベルとしてではなく、広く人間の問題、「いのち」の問題としてうけとめ、浄土宗の僧侶として、どのように対応していくべきかを考えていきたいと思ひ、公開の研究会を計画いたしました。

運営にあたっては、脳死と臓器移植の基礎的理解と、仏教または日本人の宗教（文化）伝統からはどの様にとらえられるのかを基本的なテーマとした。

具体的には、まず第一に医療の立場からの客観的な意見、報告を通して、脳死と臓器移植の問題の基礎的な知識をもとめ、ついで第二に仏教の立場から、いのちはどのようなようにとらえられるのか（仏教の生命観）、また第三に日本人の伝統的宗教意識では、いのちはどのようなものと受けとめられているのか（民俗の生命観）、を問うこととしたのである。

講師には、医学からは藤井源七郎先生、民俗（仏教）の立場から藤井正雄先生に、仏教の立場からは真野龍海先生に依頼することになった。

三先生の講演は、本誌に述べられている通りであり、問題が集約、整理されたと言うより、より一層の課題が提示されたと言えるだろう。我々にとって今回の研究会は研究過程の一段階であることは承知しつつも、残された問題が予想外に数多くある事を改めて知らされた。

尚、これからの課題を再認識し、アプローチの再検討をするためにプロジェクト・チームによる「公開研究会を振り返って」とのテーマで鼎談を行った。今回の研究会のまとめにかえて、掲載した。

「医療と宗教」研究班

代表

板垣 隆寛

宮林 昭彦

三枝樹隆善

## II 公開研究会 「脳死と臓器移植を考える」

### 脳死と臓器移植の問題点

藤井 源七郎

実は、臓器移植、特に肝臓移植だとか心臓移植、それから脳死の問題ということが、最近、重要で大きな問題提起となっております。

宗教関係、医学関係、一般にもいろんな研究会がございまして、難しいレベルの話や意見も出て、もう何冊も本も出ているような状況でございます。

私の専門は、外科医でございますけれども、実は三十年ほど前から、移植免疫といつて、こちらの物体からこちらの物体へ移植するときに、どういう反応が起こるかという免疫学の研究はしておりますが、途中から癌のほうを主にやるようになりまして、移植のほうはやっておりません。現在も、そういう意味では、臓器移植の臨床にはタッチしておりません。脳死のほうは、もちろん専門でやっているような脳外科だとか、神経内科あるいは麻酔科でもございません。ただ医者として、そういう場合、

あるいはそういう場合に近いような状況を経験したり、それから平素、そういうこと  
にかなりの関心をもって見守っていたというところで、二年ほど前に、「医療と宗教を考  
える会」<sup>(1)</sup>で、宗教家の方々の前でそういう話をしたことがあるわけです。

ですから、臓器移植を推進しておられる医者から言えば、もっと脳死を認めて積極  
的な立場をとるべきだという方もあります。ですが、私の場合は、そういう立場でも  
ありません。そういう意味では、公平と言えば公平なのですが、それだけまた知識も  
足りないということで、今日どれだけお話ができるかなということも思うのですが、  
とにかく私の勉強しました範囲で、脳死というのはこういったものでしょうというこ  
とをお話したいと思います。

ご承知のように、医療、医学をふくめた科学が、ここ三、四十年非常に進みました。  
私どもが大学を出たころに習った医学知識は、もう役に立たないくらいに進んでいる  
わけです。それが土台になりまして、最近では、この臓器移植の外科の手技そのもの  
も非常に進歩しました。それは、体の生理、心臓はどういうふうにして動くとか、脳  
がどういうふうに関係するか、そのような学問も進歩したことにともない、この間の  
京都大学とか、信州大学で行われた肝臓を少し取って植えるような、十何時間かか  
るような移植手術でも、十分な時間を取ることができるようになったのです。今まで  
は、考えられなかった抵抗力のない小さな患者さんが、手術に耐えて立派に生きるこ

(1) 医療従事者、宗教家  
が中心となり、広く、  
生命の問題を、医療  
と宗教の関わりから  
考える会。代表、聖  
露加看護大学・学長  
日野原重明。

ともできるわけです。

医学技術の発展によって、肝臓や心臓の移植が、何年も前に研究段階ではなくなりまして、欧米では、これが治療に用いられるようになっております。ちなみに、肝臓移植でいいますと、米国では、一九八七年の一年間に二〇〇例近く行われているわけです。ピッツバーグの有名なスーパールという外科の先生がいるところですが、そこでは年に五〇〇例、つまり一日に二例近くやっているわけです。

やっただけではどうしようもありません。やはり、成績がよくなければいけません。例えば肝臓を移植いたします。移植された肝臓がだめになりますと、これは当然死んでしまいます。肝臓の場合は、一年間経って生存しておられる「生存率」<sup>(2)</sup>は約七〇%ぐらいです。二年経ちますと、そのうちの一〇%ぐらいの方が亡くなりますので、生存率は、約六三%ぐらいですが、これは、医療の中で手術を行う処置としては、非常にいい成績です。

例えば、日本の胃癌の治療を永年行ってきましたが、胃癌の手術をして、患者さんに「全部取れましたよ」という手術を行って、五年経ってみますと、いろいろなケース、全部合わせますと、だいたい五〇%ぐらいの生存率になります。だから、癌の手術と同じくらい肝臓移植手術の成績はいいわけです。

それから、心臓移植。これもアメリカの成績で見ますと、三年前の一九八七年の、

(2) 生存率に対して、移植された臓器が、機能し続けるのを「生存率」という。

一年間で一五〇〇例も行われました。心臓になりますと生存率は、一年経って八〇％の方が生きておられます。五年経って六〇％。かなりいい成績です。もともとごく数カ月ぐらいしかいのちが持たないという方がこういう状況ですから、移植はもう治療の一つの方法となっているといえます。

腎臓移植を見ますと、米国では年間で一万例ぐらいやられているわけですが、日本では今、約五〇〇例くらいです。日本の例で見ましても、腎臓の移植が十七、八年、あるいはもっと最近は増えていると思いますが、二十年近く着いて患者さんは生きています。だいたい二年経っても腎臓が着いているというのが、九〇％以上という数は、かなりよくなってきたといえます。

そういう状況ですが、腎臓はご存知のように、左右二つあります。それから腎臓の場合は、心臓が止まって「亡くなりました」という心臓死でも、心臓が止まって、血液が通らなくなってしまうから、大急ぎで腎臓を取って植えても、まだ着くぐらい強い組織の性質をもっています。ところが、肝臓だとか心臓は、血液が止まってしまつて酸素が通わなくなると、もう数分で機能ができなくなってくるわけです。それからしばらくすると、肝臓の細胞は死んでしまうわけです。そういうものをいただいて植えても、これではだめなのです。ですから、こういう肝臓や心臓の移植をするためには、心臓が動いていて、血液が肝臓だとか心臓を通っていなければだめなのです。これは

普通にはできないことでした。それができる状況になってきました。何故なら、脳死という死の状態、脳が死んで、心臓が動いているという状況が作られてきたからです。

それはどういうことかといいますと、外傷や、あるいはいろんな病気で、頭がやられる。そういうときは、いちはやく口から気管の中へ管を入れて、機械で人口呼吸を行うことで、脳はつぶれてだめになっても、心臓は動き続けます。四日から六日ぐらいは、動いています。その間に、臓器をいただくというのが、おおざっぱな話の筋道です。

この脳死というものが、救急体制や、病院の救急部といったところが非常に普及して、体制がよくなって、いちはやい対応ができるようになりました。そこで、そのような患者さんが出てきたわけです。頭がいかれてしまつて、意識はない。呼吸が止まる。ですが、呼吸を人工的に続けておけば、心臓はまだ動いているという状況ができてきたのです。

欧米では、紆余曲折があつて、ずいぶん研究したあげくに、欧米の脳死の判定基準だとか、細かな判定基準ができて、それが認められました。欧米では、そういう脳死の状況で患者さんから肝臓だとか心臓をいただいて、それを待機している患者さんに植えるということが、アメリカで心臓が一五〇〇例、腎臓では一二〇〇例近くもあるという状況です。

これら脳死と臓器移植の問題が、日本で最近非常に話題になっておりますのは、いろんな事情があります。

これは、特に心臓についてはもう二十年前に、札幌医科大学での和田寿郎教授がなさった心臓移植の問題があります。当時としてはやむを得ないとしても、非常にあいまいな状況で行われて、かなり大きな問題を残したということもあるのです。

脳死について、「脳死とはこういうものだ」ということの基準はなされているのですが、それが本当の個体死、その個人が亡くなったという、日本には国民的な広い層の合意がないわけです。そういう脳死の状況で、ここまでこうなったら、これは脳死であるという、本当にその個体が亡くなったんだという法律もない。ですから、そういう状況で臓器を取ると、これは殺人ではないかというように、「殺人罪」という言葉を実際に出している人もいます。

そういう状況で、日本にはまだまだいろんな問題があるわけです。日本の患者さんたちが、ときどき新聞を見てびっくりするくらいに、もうこんなにたくさん行かれるのかなと思うくらい外国へ行つて、一例やるたびに一〇〇〇万円を超えるような大きな金が必要ですが、アメリカだとかイギリスだとかオーストラリアへ行つて、肝臓移植だとか心臓移植をなさっています。

ですから、実際に臓器移植をやっている外科の先生たちが外国へ行きますと、非常

に肩身が狭い、非難されるそうです。「日本は外国へ来て、外国の人たち、おれたちの仲間の臓器を金を出してもらうけれども、自分の国では出さないじゃないか」というような批判もあるようです。

臓器移植をやっている外科の先生たちは、非常に意気込むというのか、早くやりたいたいというふうな気持と現状が空回りしているようでもあります。ちょうどこのごろの中東の派兵問題と同じような、日本は金を出すけれども人は出さんというふうな、それとちよつと似たような問題が生じてきているようです。一言では決めつけられませんが、これはいろんな事情や、日本には難しい問題があるかと思えます。

それではそういう脳死の問題に入ります前に、今までの死、「心臓死」についてふれておきます。

過去より今日に至るまでの長い間、わが国をはじめ、世界中で人の死として認められてきた「死の概念」というのは、心臓死です。心臓死というのは、(一)呼吸が停止しまして、それから心臓が止まります。それからあと、肺が動かなくなる。胸が動かなくなる。それから、神経、心臓が動かなくなる。だから脈が触れなくなる。(二)それから、眼の瞳孔が散大する。開いたままになって動かない。(三)それから、それと関係しまして、対光反射の消失。よく医者が、眼を見て、ライトを照らす光景をご覧になったことがおありでしょうが、そうすることで、少し小さく反応をします。それ

もしなくなる。これを「心臓死の三徴候」といいます。

これが一、二、三と順次続いていきます。そこで呼吸が止まる。例えば首を締めると、呼吸が止まります。すると、空気が肺に入っていきません。そうすると、心臓がまだ動いていて血液が回っていても、酸素がありませんから、酸素が十分に心臓へ送れない、頭へ送れない。だから、柔道で首を締めると落ちるとかいつて、意識がなくなります。これがそのまま続くと、今度は心臓まで止まって死亡するわけです。

それから、ほかの病気でいえば、肺結核。非常に結核が進んで、肺が非常に広範囲にやられますと、呼吸しても空気が吸えない。入るところがないという状況です。それからひどい肺炎を起こします。そういうことが原因になり心停止にいたりします。これには、ひどい心筋梗塞だとか、心臓移植をしなければいけない心筋症だとかいろいろあります。

それから、大出血。心筋梗塞だとか大出血によって、体を回るはずの血液が流れなくなる。そうすると、水道のポンプでも、動かしても中に水がなくなりますと、スポスポといって動きませんね。そういう状態になる大出血。これは輸血しませんと。そういう状況だと心臓が空回りして、結局、心臓を養う血液が不足してしまふ、それで心臓は止まります。心臓が止まりますと、脳へ血が行かない。特に酸素がいきませんから、まず大脳がやられる。それから脳幹だとか、全部やられていくわけです。です

から心筋梗塞などによる大出血も、呼吸が止まっただけでは死なない。心臓が止まっても、心臓マッサージができるのです。呼吸が止まったなら、そこに管を入れてやれば人工呼吸もできるわけです。

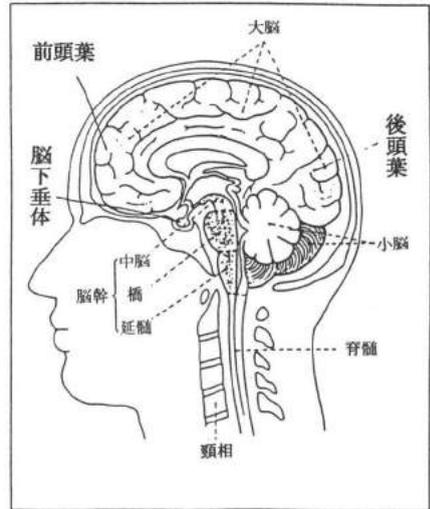
最後に脳まできますと、どうにもならない。最近では心電図というので呼吸はちゃんと見えます。心停止は脈が続いているものが停止するわけですから、非常によくわかります。それで今度は目を見ますと、目もわかりやすい方法ですから対光反射が確認できます。呼吸が止まり、心臓が停止して、意識はなくても、脳の細胞はまだ生きています。呼吸が止まり、しかし当然の結果として、脳細胞も死んで行きます。結局、心臓死というときでも、脳の死というのが最後にやってきます。これを個体死と認めているのだらうと思います。

麻酔などでは、呼吸を止めることはしても、心臓を止めるまでいきません。麻酔を上手にかけるというのは、意識をとって、呼吸を調整する。呼吸を止めても、元へ戻るようにすることがあります。気管内へ管を入れるときは、呼吸を止める薬があります。

それから、心臓の方へ先に死がきた場合とはこういうことです。

例えば、脳には脳梗塞、それから脳出血という病気があります。脳というのは、硬い、非常にしっかりした頭蓋骨で覆われていて、全体で一四〇〇グラムぐらいです。

図 1



さどっているのは、大脳です。

まず中脳、橋、延髄、これを合わせて脳幹とよびます。脳幹は何をしているかといえますと、脳幹の上のほうの間脳のあたりから、同じような役目があるのですが、脳幹網様体に、非常に重要な役目があります。つまり、意識の中核です。間脳へは、外からの対象により、眼や耳を通していろいろな情報があちこち下から入ってきます。そして、その情報を大脳へ伝える役目があります。そして大脳が、そこで判断して、今度は行動へ移すことになってくるわけです。そういう基本的な中枢が脳幹にあります。それから意識は、網様体、中脳にありまして、中脳、橋のあたりに呼吸の中枢があり、

大脳というのは、外から情報が入ってきたのを認識して、それを記憶して、それを判断しまして、大脳から手足へ命令がいて、行動を起こす。それから前頭葉のところは、性格だとか情趣、悲しい、うれしい、そういう感情的なものの作用をしています。人間らしさを一番つか

呼吸を早めたり、狭めたりします。その下には、血圧、脈拍などをつかさどっている中枢があるわけです。脳下垂体の視床下部などでは、体の中の平衡を保っているわけです。ホルモンを出したり、いろいろと細かいことをやっています。そのほか、まだいろいろなはたらきがあります。

例えば、脳に原因があつて死亡するときです。脳の内部に出血したり、あるいは脳梗塞ですと、脳の動脈の血管が詰まったりします。すると、脳の代謝が維持できなくなって、意識が亡くなります。「昏睡」という状態です。とにかく深い眠りに陥つてしまふのです。体を揺すつても、どうしても目の覚めないというような、これが昏睡です。

例えば、出血あるいは脳梗塞が非常に進めば、昏睡はあつても、脳はどんどん吸収していきますと、全部組織まで死んでいかないうちにまた回復することもあるわけです。軽くすんで、一時は三日も四日も昏睡してたのが、甦る、回復してくることもあるわけです。それから、手術をして、脳の中で出ている出血を取り除いたりしますと、治るのです。

放っておきますと、出血がずっと続く、出血が広がる。広がりますと、これがみんな動脈から入つていって静脈に出ていくわけですが、そうするとまわりの静脈が詰まる。すると、動脈はどんどん血液が入ってくる。そしたらそこがまた鬱血して、充血。

そうしますと、結局昏睡から呼吸中枢がやられて呼吸が止まる。それから、呼吸が止まりますと、酸素がこないから、みんなやられてしまう。結局これも脳死です。だから、この場合も、呼吸、それから血圧、心臓が止まる。それで、瞳孔が散大してしまふということ、脳に能力があつても、同じように心臓死ということになるわけです。今、問題になります「脳死」というのはどういふことかということですが、一次性的の脳死と、それから二次性的の脳死と言われるのですが、そこではじめに脳死とはどういふふうに定義されているかということ、です。

図1のように、脳死というのは、大脳と、間脳と、脳幹、それから小脳があります。たまたま脳幹をやられた。あるいはその近辺の病気が波及して働けなくなつた。これを脳幹死というのです。脳幹死になりますと、意識もない。呼吸も調節できない。呼吸もなくなつてしまふ。もちろん、心臓も動かなくなる。これを脳死といひます。

イギリスはパリスという偉い脳の学者がしまして、その人の学説といわれています。脳幹死が起こつたら、当然、それ以外の大脳などもやられるので、脳幹死を考へて脳死とするという。これはちよつと今日の日本から見ると強引なような、非常に早い時期にこの人は判定して判断する。イギリスは脳幹死ですが、日本だとかそのほかは全部、大脳死をとる所が多いのです。それから脳幹、橋の機能がなくなる。橋のことはあまり言わないみたいですが、機能がなくなり、それが後戻りしない。治ることがな

い。大脳、それから脳幹、橋の機能が、不可逆的に消失した。戻ってこない。そういう状況を脳死と決めたわけです。

脳死がどういふふうにして起こるのか。まず一次的な脳死というのは、脳幹そのものに、例えば脳梗塞だとか脳出血、それから交通事故で脳幹をやられると、もう致命的です。例えば脳梗塞、脳出血が起きると、意識がなくなる。それから、もう少し広がって呼吸の中枢、呼吸が止まる。それから、結局は心臓まで止まってしまふ。だから、これはほっとけばそのまま死んでしまふのです。

ただ脳死というのはどうして起こるかといいますと、例えば脳出血などで呼吸が止まりそうだというときに、そこで人工呼吸をやります。今では、人工呼吸器などは、病院にはほとんど備え付けられていますから、すぐ使われます。人工呼吸をやりますと、呼吸中枢はやられていますから呼吸をしなくなります。機械で呼吸ができます。空気を出したり入れたり、無理にやるわけです。そうしますと、もうどうにか心臓も止まっちゃうと思うのですが、心臓は自律性反動というのがあります、脳の中核が止まっても、心臓は止まらないのです。まあ調子が悪いのは別ですが、いろんな薬をやったりして元気づけるわけです。この自律性反動がだいたい脳の中核がやられてから四日だとか六日だとか、いろいろ言われていますが、だいたいこのくらいの間動いているわけです。血圧が下がりますから、血圧を上げてやるとかいろいろするわけで

す。

脳死とは、時間的にいえばそういうことです。結局、脳幹の組織は動いてなくて、深い昏睡状態にあるわけです。ここで、人工呼吸器をはずせば、もう呼吸ができないというわけです。心臓は器械によって動いているわけです。しかしそれは、四日から六日、それ以上は動かないのです。これも、動かせるのだといって、延命の注射を大阪の大学でやっておられたけれども、七〇日ぐらい生かされたというのがあるくらいです。無理にそういうことをしませんが、だいたい四日から六日で亡くなっていきます。

ですから結局、脳幹反射、眼の瞳孔の反応だとか、それから音を聞かせて反応が出るとか、いろいろなことを検査しまして、平坦脳波になる。深昏睡だ。それは、いろいろ元の病気が何だとかあるのですが、そこで脳死の判定基準というものが作られているわけです。この脳死の間に、脳死という条件の間に臓器をいただき、それを他の方に植えようというのが、臓器移植です。

もう一つ、今のは一次性の脳死ということですが、二次性の脳死というのは、例えば大脳に出血だとか、あるいは脳梗塞とか、あるいは交通事故で、ときどき頭に脳溢血で半身付随だとか、それから頭をやられて言葉が出てこなくなったとか、いろいろなケースがあります。ですけど、これはいのちに関係はないわけです。大脳というのは、このように非常に高度な精神機能を持っているのですが、いのちには関係ないわ

けです。

しかし、大きな出血がありますと、大脳や小脳の間には動脈が入ってきています。このつぶれた組織のなかの静脈はつぶれてしまうわけですから、静脈がふさがってしまふところが血液がどんどん流れてくる。そうすると鬱血します。鬱血して、血がたまっているところへ動脈からどんどん入ってくるわけですから、脳の圧力が高まってきます。これが腫れてきますと、頭蓋骨や殻のなかに圧力がかかってくるわけです。厚い骨と小脳のしつかりした筋があつて、脳がやわらかい、本当にお豆腐のようなきれいな脳です。ところが、高いところで腫れてくると、脳圧というものが上がってきます。そして圧が上がりますから、頭蓋骨の間に脳がはみ出してくるわけです。これをヘルニアと言います。脱腸と同じことですね。脳が、出てきて狭いところへはみ出してくる。そうすると、脊髄、頸椎から脳に入る大きな孔、大孔にもそうです。だんだん進んでいき、はみ出していく。だから結局、生命の中枢、植物中枢ですか、呼吸だとか心臓の中枢以外のところで病気が起こっても、脳というのはそこで広がってくる。起こるのは、同じことが起こります。脳死という状況は同じです。

これだけいいますと、この脳幹が働かなくなつて、脳死という状態で、もうどうにもしようがない。いいじゃないかと、ここを簡単にいえばそういうことです。が、判定をどうするか、そこが問題なのです。

結局は脳死の判定ということが、日本で非常にいつも問題に出てくるわけです。

厚生省の脳死判定基準ですが、そのなかに前提条件だとか、除外例だとか、判定基準、深昏睡、瞳孔のこと、脳幹反射の消失だとか、平坦の脳波、時間経過。こういういろんな、元の病気を確かめる。それから子供であつてはいけないとか。

子供の場合は、赤ん坊がそうですね。生まれてくるとき、何時間も産道の狭いところに頭がいつても、脳は大丈夫です。だから、子供、特に赤ん坊だとか子供のうちは、脳の「いき」が非常にいいんです。少々けがをしても大丈夫なようにできているのです。

だから、子供は除くだとか、いろいろ条件がありまして、私も最初にこれを見たときに、これでいいんじゃないかなと思いました。しかも、この条件に合わせて、厚生省の判定基準の場合は、判定は移植をやっている医者はだめ。臓器をほしがっている医者はだめだ。ほかの脳死の経験のあるような医者が二人と、ある脳外科だとか麻酔だとか神経内科、反対のことに詳しい医者がもう二人いる。そういう条件を作りまして、これを本当に厳密にこの判定基準にしたがっていけば、これで当然、いわゆる全脳死としてもいいんじゃないかなと私も単純に最初は考えたのですが、いろいろ読んでみますと、それから実際そういうことを考えた場合、医学というのは本当に完全ではない。本当に例外というのがあるのです。

つい一週間ほど前の朝日新聞に出てました。アメリカで、かなり経験のある大きな施設ですが、脳死と判定して、臓器移植をするために隣の市へ運びまして、そこでエレーターのところですか、そこで係の人が見たら、眉毛が動いたといふのです。それでびっくりして、本当かなと見たら、また動いた。これではいかんといふので、さっそく移植のために、臓器を取ろうとしていたのですから、それをやめまして、結局その時すでに遅しで、一週間後に亡くなったといふことですが、そういうことがあつた。しかもその記事に、その同じ人が過去何年かの間にもう一人そういうことがあつたといふわけです。

だからアメリカでかなり、特にそのときはここの判定で、脳幹反射の消失や、対光反射の消失だとか隔膜反射の消失とか、ずっとあります。これは皆こういう反射でみる方法は古典的、そう昔ではないですが、やられる方法なのです。こういうのは、やりましたと判定する医者が目の前でプラス、マイナスを書くわけですが、もう一つ、補助検査というのがあります。

「脳死判定には種々の補助検査法が用いられているが、本判定指針では脳波を重視し必須項目に入れた」といふのですけれども、「脳幹誘発反応、X線、CTだとか脳血管造影、脳血流判定というようなのは、やらなくともいい」といふふうに書いてあるのですが、一番今問題に、この厚生省の判定基準に反対する方は、脳に血流がない、

行つてないということをやちゃんと機械で証明しようというわけです。そこまでしないと、結局、機能がなくなつただけでは、また戻る可能性がある。たとえ少しでも、戻るので。

なぜこういうことを言っているかといいますと、本当に死んだ脳死と、今言っている脳死は、機能の停止なんだ。だから本当に死んだかどうか最後まで信じない。本当にもう後に戻らないことを証明するためには、血がいかないことになれば、当然これはだめなのですから、それを証明しようということです。

それは、日本ではさっき言いましたようにあまりやらなくてもいいというわけです。アメリカの例では、脳死を判定するのに、それも、証明しているのです。それなのに、それは証明の仕方が悪かつただとか、いろいろ問題があります。難しいこともあると思いますが、しているのにまだ生きていた。どこか反射が生きていたんですね。そういうことは、日本でも実際に本に書いてあるのです。もう何時間もこういう反応が全部なくなつて、脳死といつたん判定されたのに、患者さんの娘さんがあまり懇願するものだから、頭を刺激してみたら生き返つちやつたということも書いてあります。だから、そういうこともあって、やっぱり人間の個体死というものを判定するには、慎重の上にも慎重でなければいけないというのが、今の日本で出ている厚生省の方法に反対する意見のように思いました。

ただ、臓器移植ということがなければ、ずっと人工呼吸をやったり、血圧を上げたりしても、いずれはなくなるわけです。ですから、それはそれで、判定はいいんでしようが、脳死の条件がそろって六時間待てというわけです。六時間待って同じように反応が出てこなければ、本当の脳死。これは個体死であるとして、個体死であるとそのあたりの議論はまだあるのですが。本当にその方が亡くなったとするのは、どこでやればいいんだというのは、これはまた別の議論になるのです。結局脳死と判定してしまいますと、すぐに臓器を取って植えるわけですから。そして、心臓だとか肝臓を取ったら、その人は本当に死んでしまう。だから、もし生き返らせようとしても、まだ生きているところがある。反応しているところがある、あるいはそれが戻るとか、そういう状況で臓器を取るということは、たいへんな問題だということです。

例えば、外的な意識ということを語るような方もあって、非常に医学的にも難しいような問題を含んでいるようですが、脳死というものは確かに、人工呼吸というものができてからあるわけです。それでは移植する、臓器をもらおうとときに、本当に亡くなる、どうしてもこの方は戻れないという状況まで待って、臓器を取らないといけないのではないかというのが、議論の中心ではないかと思えます。

そういうことが非常に出てくるのは、やはり私も医者ですが、どうも最近、医者と学校の先生だとか裁判官もぼつぼつその仲間に入ってきているのですが、その三つ

の職業の人は信用がなくなりまして、特に今の臓器移植なんかでも、禿鷹ということも言われるし、新聞に書いてあります。要するに亡くなるのを待つて、臓器を取りにいくということまで言われるのです。やはりそういうことが言われなくなり、広い意味で脳死というものの理解、それから臓器移植がどういうものかということが広く理解されて、国民的合意の上でなされるように、早くなればいいと思うのです。

## 臓器移植と日本文化

藤井正雄

ただいまは藤井源七郎先生から、脳死を考える場合に生態学的な死ということでお話頂いたわけですが、私も宗教学の立場から致しますと、脳死という問題は、ただ単に個体死であるのではなくて、社会死である。社会的な死であるというところに強調を置いてお話し上げたいと思います。と申しますのは、社会死であるがゆえに、僧侶は葬式を行い、また法事を行う。そうしますと、その葬式を行うということはいったいどういう意味があるのでしょうか。

今、源七郎先生は、見えない死を述べられましたけれども、この三徴候による死を考えましても、また実際に目に見える死でありましたが、遺族にとりましては、本当に死んだのかどうかということが、あきらめきれないところに、日本文化の中で葬儀を行う文化が発達してきた理由があると思うのです。ですから遺族にとりましては肉

親の死を前にして、何故死んだのか、何故もつと生きていくれなかつたのかといった哀惜の念といったものが、心の中に充満してきます。そしてそれと同時に、死体というものは目に見える死ですから、死斑が出、それからいろいろと汚物が流れ出すといった異常な雰囲気の中で、遺族は愛しい、恋しいといった気持と裏腹に、非日常的な環境、遺体が腐敗して行くという状況が現出されますから、そういったことに対する嫌悪感、恐怖感といった相矛盾する二つの感情に襲われるのです。

葬式というのは、そういった場面を考えてみますと、機能的には遺族の気持を中和させ、いわゆる非日常的世界というものから、日常的な元の状態に戻してあげる。これが葬儀です。しかし、実際には葬儀が終わってもまだ、我が父親、我が母親あるいは子供が、どこかに生きているんじゃないだろうかという思いが残っています。そういった思いを、初七日、二七日といった具合に、亡き人を偲び、そしてその死を確認していく。これが中陰の法要であり、また年回ということになっています。私どもは死というものを、そういう儀礼を通して確認しています。そういった文化的装置といったものを我々が発明し、それに乗った上で、仏教というものが葬儀を行ってきたわけで、非常に大きな意味を持っているのです。

していますが、そうした状況の中で脳死というものを、どう考えたらいいのかが問題になってくるわけでございます。そうしますと、まず考え方として、この臓器移

植と仏教といった場合に、まず考えられますのは、教義の上からは臓器移植に対して、我々はいったいどういうふうに考えられるかです。

結論的に申しますと、私は教義のレベルにおきましては、賛否両論がありまして、これは解決にはならないということになるわけです。そうしますと、我々はいったいどうしたらいいのかが問題になってくるのです。最終的には仏教は、対機説法といまして「人を見て、法を説け」と言いました。『法華経』「薬草喩品」などにも、三草二木の喩えが出ております。太陽はすべてのものに降り注ぐけれども、しかしその太陽の恵みを受けて育つものは、その能力に応じて、大・中・小の薬草や、大きい木もあれば小さい木もある。そういう三草二木の喩えというものがありますように、その相手の能力に応じて法を説いてきた。そうしますと、死というものがどういう状況に置かれているかによって、仏法の働き方が違ってくるのではないかと思うのです。

そこで、まず教義の上から賛成といえる理論にはどういうものがあるかと申しますと、まず一つは、法隆寺玉虫の厨子の台座に漆絵として描かれております中に、捨身飼虎図というものがございます。これは大変有名なもので、『金光明経』「捨身品」にもでてまいります。お釈迦様は生き死にを繰り返して、そして今生において悟りを開かれます。その前世において積まれるいろいろな善行の物語が展開されます。これをジャータカ、本生譚というわけですが、この話はジャータカの中に出てきます有名な話

でもございます。(1)

この話は、七匹の子供を産んで飢えて困っている虎に我が身を与える、いわゆる捨身、身を捨てて相手を助けるといふ思想です。

または、お年寄りの方にはなじみ深い、小学校の読本に載っていた話がございます。有名な雪山童子の話です。これはお葬式の時に必ず読む無常偈の典故といふことで、あまりにもよく知られています。それは、ヒマラヤ山中で雪山童子と呼ばれていたころのお釈迦様が、ヒマラヤの雪深い奥で修業をしていた時に、帝釈天がその志の深さを試すために、羅刹に身を変じて近づいた。羅刹というのは食人鬼です。人を食べる鬼です。そして羅刹はこの諸行無常で始まる無常偈を唱え始めるわけです。そして前句がおわったところでやめてしまいます。それを聞いた雪山童子はあたりを見渡したところ一匹の羅刹以外誰もいません。そこでその偈の後半を教えてほしいと願うわけです。ところが羅刹はもう何日も何も食べていないからもう話す気にはなれない、話せないと断ります。お釈迦様は我が身を捨ててもその真理を聞きたい。そんなに飢えているならば、教えてくれたならばこの私の身体を差し上げようという約束で、後半の偈文を聞く。そして聞き終わるや、壁だとか石だとか土にこの偈文を書きつけて、そして高い木に登り、我が身を投ずる。すると羅刹はたちまちに元の帝釈天の身に変じて、お釈迦様を抱き止め、そして礼拝したという話があるわけです。

(1)

經典に見る捨身の例には、法華経薬王菩薩本事品に薬王菩薩が焼身供養したこと、金光明経四巻捨身品に菩埵王子が餓えた虎に身を施したこと、北本涅槃経卷十四に雪山童子が法を聞くために羅刹に身を与えたことなどがある。

このように、真理のために我が身を捨てるという仏教思想が、このジャータカの中には数多く説かれているわけです。また法然上人も「身命財を投げ打って、浄土の法を説くべし」と言われています。身体も命も財産も捨てても、浄土の教えを説けと言われているのは、やはりこの捨身の思想に通じる考え方であります。またジャータカの話は早くから日本に伝わりまして、例えば今昔物語などにも紹介されております。

今昔物語の中で有名な話と申しますと、例のうさぎの捨身の話がございませう。原本のジャータカの中からお話ししますと、仲良しのうさぎと猿とかわうそと狐と一緒に住んでいました。そこに乞食のおじいさんがやって来て、腹が減っているから何か供養してくれないかと、うさぎと猿とかわうそと狐に尋ねる。みんな親切な連中であつたから、猿は山に行つて木の実を取つてきて供養する。かわうそは川で暮らしておりますから、川に行つて川魚を捕つておじいさんにあげた。狐のほうはすばしっこいから街へ行つて、肉屋から肉を失敬してきて肉を与えた。ところがうさぎは草食性の動物ですから、まさか草をおじいさんに供養するわけにはゆかず、おじいさんに薪を集めて下さいということをお願いして姿を消す、火がついたところで姿を現し、自分には何も供養するものがない。「世に多くの友あり、友の多くは力あり、力あるものはいろいろな供物を捧げること得べし、我に力なし、故に我は我が身を捧ぐ」という短い偈文を残して、火中に我が身を投じる。そうしますとたちまち火が消えて、元のうさ

ぎに戻るわけです。このおじいさんは帝釈天に身を変じて、世界の果てにあるヒマラヤに手を伸ばし、ぐっと力を込めると、青い汁が滴り落ちる。その青い汁の滴りを手につけて、月にうさぎの絵を残し永久にこのうさぎの供養の心を讃えられた。こういう話が伝えられています。これは誰でも知っている話です。

こういう話は経典の中から拾い出せばきりがないほどあるわけです。ここで捨身、我が身を捨てて困った人を助けるといふ思想からいふならば、臓器移植に対する一つの理論的な根拠が出ていると言えるわけです。

また、現実には浄土教関係で言いますと、例えば、四天王寺は御存じのように南を向いています。南が正門です。そして西の門は極楽に通じるといふことで、極楽の東門といわれて、その下は今でこそ町しか見えませんが、昔はすぐに難波の海があつたのです。そこで自殺行、自ら落日の太陽を見て、西に極楽のあることを期して、入水自殺をした。これが平安期に流行したのです。

その四天王寺の西の門のすぐ下の一心寺というところに、法然上人は一丈の庵を結んで日想観を修した。これが現在の浄土宗一心寺という寺になって、骨仏の信仰が出ている。こういった歴史的なこともございます。

またこの捨身の思想というのは、熊野におきましても、修験の間で投身自殺もありましたし、また補陀落渡海と言って、那智補陀落寺から観音浄土を目指して補陀落渡

海ということが行われた。これも捨身の思想です。(2)

このようにきりがなくそういう思想を摘出することができます。また、この現実の身体というもの、あるいは心というものは仮に和合しているもの、五蘊仮和合といわれています。だからこそ、真言におきましてはこの身このままで仏になれるという即身成仏義というものが展開されています。その根拠になりますのが、すべての万物は同じ要素でできているとする五蘊仮和合です。つまり五蘊、色・受・想・行・識の五つの要素が仮に集まって我々がある。すなわち縁によって我々は生まれ、縁によって滅びてゆく、こういう存在であると説いているのです。いわゆるキリスト教におけるような創造神によって作られたものではなく、縁が集まって我々が生まれ、縁がつきれば滅びてゆく、こういう一つの世界観があるのです。この最たるものが五輪の塔婆にでています。いわゆるキヤカラバアという五大、あるいは識大を加えて六大思想といたったものは、すべて仮和合、仮の和合体です。そういった考え方から致しましても、臓器移植に対する仏教の理論としての賛成の論理が出てくるのです。

そしてこれらに対しまして、反対する理論というものも出てきます。それはまず布施行ということについてです。捨身、身を捨てて我が身を布施するという思想の、布施の根本的な教えに、「三輪清浄偈」というものがあります。(3) 三輪すなわち、布施をする者、それから布施を受け取る者、そして布施そのものがすべて清らかでなければな

(2)

『華嚴経』にとかれる観音菩薩の浄土たる補陀落山に生身のまま参り、観音菩薩の慈悲にあずかりたいと願う信仰をいう補陀落とは *Portala* の音写で、海島・小花樹・小樹曼莊嚴と訳し、光明山と意訳されている。補陀落渡海という形態は、すでに九世紀末にみられるが、十一世紀以降かなり行なわれたようである。

(3)

能施所施及施物、

於三世中無所得。

我等安住最勝心供

二養一切十万仏。大

乘本生心地觀經卷第

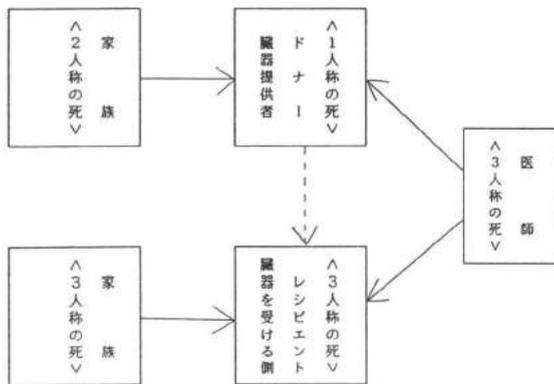
一。大正藏三卷一五

九頁中。

らない、清浄でなければならないという教えです。

そうしますと、図にありますように、死というものを、医師は三人称の死として客観的科学的に論じます。これはあくまで三人称の死です。それからレシピエント（臓器を受ける側の患者）にとっては、ドナー（臓器提供者）の死は他者の死であり、誰

ドナー（臓器提供者・脳死者）  
に対するそれぞれの立場



からその臓器をもらうか分からない、いわゆる三人称の死です。そうしますとレシピエントのほうは、誰か私に適合する臓器を持った死者が現れることを、もし望んでいたとするならば、これは清浄ではないこととなります。それから臓器移植、角膜及び腎臓の移植に関する法律というのがございますが、その現行の法律に従いますと、自己の意志（リビングウィル）というものは、必ずしも移植の時には役立たないのです。つまり、生前に臓器移植をしても構わないとするドナーカードというものに署名をしても、遺族が反対したならば移植はできないことになっています。要するにここに家族という

二人称の死ということがその状況に加わってくるのです。そうしますとここで問題となるのは、家族が医者からのインフォームド・コンセント（説明と同意）で、「あなたの息子さんはもう脳死状態でもうじき亡くなる。しかしこの死を無駄にすることなく、臓器をもし提供してくれるならば、一人の人間が助かるのだ」といわれた場合に、家族の同意が出る。そしてたまたまドナーもドナーカードに署名しているという、一人称の死と二人称の死が合致した時はいいのですが、逆に、もし亡くなった人が、生前に盲腸の手術もいやだというふうに、親からもらった身体にメスを入れること自体に敏感に反応していたような場合は、それこそ死体にメスを入れて臓器を切り取るということは、死者を冒瀆することになってしまふのではないか。そうしますといたいこれは誰がこの臓器を提供する、しないかということを決めるのかという問題が当然出てくるのです。

つまり、ここに清浄でなければならぬということを持ち出すと、臓器移植ということは、相手に対して、自分が死んだならば臓器を与えてもいいという論理、あるいは倫理性ということでは出てきますが、それをもらってまでして生きるということは、この三輪清浄に反するのではないかということになるのです。もう臓器をもらわないと生きていけないという人にとって、早くその臓器の提供者が現れて欲しいと望まない人はいません。そういった場合に、これは仏法に反するのです。いわゆる命の執着

ということに力をかすことになってしまふのです。

また、仏教に身心一如という言葉があります。これは身体と心というのが、普通は心身と書くのですが、一般の熟語とは逆になっているところに仏教としての真骨頂があります。要するに身体というのが心の容器であるという考え方です。これは先程の五蘊仮和合と同じで、二元論でものを考える場合は、我々が良いことを行おうとしても、心がいうことをきかない、だから痛めつけることによって心を、というのが苦行です。それに対して仏教というのは、例えば七仏通戒偈に出ておりますように、諸悪莫作（悪いことをすることなく）、衆善奉行（あらゆる善をなし）、自淨其意（心を清くせよ）。つまり、いいことをして悪いことをしないとすることを習慣にしておしまふことによつて、身体はいつもそういう整えられた容器になっているのですから、その中に座っている心というものは、いつも清浄な状態になる。これが戒ということであり、修行になってくる。梵語のシーラ<sup>(4)</sup>、あるいはブハーバナ<sup>(5)</sup>になってくるといふことです。そうしたことから言えば、身心は一如なのです。つまり、心と身体は切り離せないわけで、臓器もその個人から切り離せないものなのです。

そしてまた浄土教の論理から言うならば、自然法爾、あるがままの念仏、これは赤子の念仏とも言います。赤ん坊が一心に母親のお乳が欲しいために泣き叫ぶ、あるいはおしっこが出たと伝える、そのような無心の気持で唱える念仏を赤子の念仏とい

(4) シーラ (śīla) は、本来習性とか反復習慣的に修習すべき行持という意で、悪い行為をしないという誓い、戒めを守ること

(5) ブハーバナ (bhūvāna) は、いわゆる学問ではなくて、実践修行といい、修養を示す。

ます。または真つ白な木の連想から白木の念仏とも言います。これらは本当に清浄な気持ちで、阿弥陀仏に対して救いというものを求める気持ちの念仏です。そうしますと自然のまま、自然体ということが強調されてきます。ですからここに臓器のやり取りというのは、当然自然の摂理に反してくるということになってくるわけです。つまり、仏教者は絶対に臓器移植に対して、反対しなければならぬという理論が出てくるのです。

ところが、今度はこうした議論が出てきた場合には、それに対して反対する論理がまた出てきます。ということはこれを一つの文化の問題としてみた場合、例えば三輪清浄というものを、我々が実行しているかどうかということが問題になるわけです。

そうしますと、ここで教義の問題として仏教の經典の中、すなわち八万四千の法門ありといわれる仏教の教えの中で求めてゆけば、賛成反対というのは、その立場によってすべて出てくるのですから、これは問題の解決にはならないということです。

そうしますと、臓器をあげないということも、また自分が死んだならば角膜を、あるいは臓器を、必要な人にあげて欲しい。また医学の進歩のために、解剖用に献体をした。こういうことはすばらしい考え方だと思います。しかしそれは強制すべきものではありません。これは生体肝移植という問題にも現れていますように、我々が白だ黒だとはつきり言うところに問題が出ています。要するに常断二見というもの、常

見、断見というものを廃さなければいけないのです。そこに中道という言葉がやはり出てきます。私は仏教の根本的思想に立つならば、状況倫理でなければならぬと思うのです。

ですから実際に脳死及び臓器移植を論じる場合に、三人称の死として論じる場合と、一人称として我が死を考える場合、それから我が息子や両親の死、つまり二人称の死を考える場合はまったく違ってきます。そうしますと、こういった問題は非常に新しい問題ですから、我々はこの第一回の研究会を機に、ドナーとして、一人称として死をどう考えなければならぬか、あるいは生をどう考えなければならぬか。そして、もし臓器移植がなければ死んでいってしまう状況にある人達に、臓器をもらうまで、あるいはもらう時に感謝の念を持ってその臓器を受ける論理を、やはり勉強して、こういう場合にはこういう論理がある、あるいはこういう教えがあるということを、私共は研究してゆかなければならないと思うのです。

昨年九月の末に大谷大学で、日本印度学仏教学会の臓器移植問題検討委員会の見解が発表されました。私も委員の一人でございますが、皆さんもお読み頂きお分かりのように、賛否両論が旨くかみ合っています。ですからこれを見た瞬間はいつたいこれは何だと思いいになることでしょう。何か歯切れの悪い見解になっていますが、実は歯切れの悪い見解にしましたのは私どもでございます。それははっきりと出すべ

きではないと思うからです。それから第一番目の状況倫理ということを主張致しましたのは、もちろん私もその一人であります。こういう結論に落ち着いたということでございます。

いわゆる仏教と臓器移植を考える場合、おかれているその状況に応じて、私どもが真理に照らして法を説くということが、基本になるのではないか。それには、やはりその状況に応じて法を説けるだけの教義的準備が我々には必要であろうと思うわけでございます。さまざまな考え方の多様性の上になつて、我々は法を説いてきたし、これからも説いてゆかなければならないことを痛感する次第でございます。

また、私たち僧侶の本来のすべき事としまして、教育の問題があると思ひます。いわゆる生涯教育、デス・エデュケーション、死に対する教育を、我々はしてゆかなくてはならないと思うのです。要するに、葬式仏教といわれるように、葬式になつて初めて死を問題にするというのではなく、やはり生まれた時から、阿弥陀様の光明に包まれてどう生きるのか、どう生と死を受け止めるのかという教育こそ大事であると思ふのです。

そして脳死という問題については、我々はそれを単純に認める、認めないというのではなく、それが巻き起こす社会的な問題、文化的な問題、その他いろいろな問題を整理しなければならぬと考へます。しかし脳死そのものの判定に関しましては、我々

素人が決めるべきではないし、仏教者が触れるべき問題ではありません。ただし、脳死というものがもし法律で認められるようになったような場合には、それに付随して出てくるいろいろな問題を、我々仏教者は考えてゆかなければならないでしょう。

## 仏教の生命観

真野 龍海

真野でございます。先程の藤井正雄先生と同じく私も仏教者であり、また浄土宗に属しますから、話が重複するかも知れませんが、省略するところは省略いたしました。参考になる手掛かりを申し上げられれば幸いです。

今日は脳死と臓器移植の問題を踏まえまして、三つの点からお話したいと思えます。まず第一番目に、仏教では人間のことをサットヴァ<sup>(1)</sup>という言葉で表しますが、その翻訳語について考えてみたい。第二番目に、宇宙の中の人間について、それから最後、第三番目にいわゆる求道者としてどうあるべきか。以上の順に考えてみたいと思えます。

まず第一のサットヴァについて申し上げたいと思えます。先生方の脳死、臓器移植のお話を伺っていると、やはりそれを提供する側の心が問題になるだろうと思えます。

(1) 補注1参照

いやなものはいやと言ってしまえばそれまでのものですから、やはりその人のもつ人生観、生命観、他の生き物に対する考え方、信仰、そういうものが非常に大きく作用するのではないか。

その心構えを見る手掛かりとして、サットヴァ・人間という言葉について考えてみたい。まずこのサットヴァのサットというのは、もともとアスという動詞、英語で言えばトウ・ビー (to be) という動詞の現在分詞でありますから、ビーイング (being) ということになります。ビーイングといえは、生き物、生物、人間の意味ですが、仏教では、このサットヴァを新訳では有情(うじじやう)と翻訳しています。この有うは、有るとい言葉ですから、存在する、生きている、ということですから。このサット、つまり英語のビーイング、有るとい言葉に状態を表すトヴァという字を入れて、サットヴァという言葉にすると、今度は心、情という意味が出てくる。

ですから有情という言葉には、生きているものと、心と、両方の意味が巧みに翻訳されているのです。情け有るもの、それは人間である。心あるものが人間である。従いまして、心がないものは人間とは言えない。非人間である。また体から心が去ったもの、やはりそれは、その時、人間ではなく、生命はないということになる。

それでは、その心とはどういうものか。釈尊ご自身は、人間の自我とか、そういうものを深く理論づけて、そのことばかりに憂き身を窶すようなことはお避けになりま

(2) 訳経史上、玄奘(六六四没)以後のものをいう。

したから、余り深くは追究されていません。しかし、仏教が次第に発達してきますと、心について追究するようになった<sup>(3)</sup>。それは、見たり、聞いたり、香りを嗅いだり、ものを味わったり、接触感を持ち、考える、そういった五つの心の動きと、それらを統一する第六番目の意識があるのだ。さらに、第七末那識があつて、その奥に第八阿頼耶識がある。阿頼耶識とは、総てのものを蔵しているという意味です。そのまた奥にもう一つ、第九の汚れなき心というのがあります。代表的なのは阿頼耶識<sup>(4)</sup>でありまして、これが肉体を去ったとき、人間は人間でなくなるというわけです。

こういう考え方からいたしますと、脳死という場合、阿頼耶識は、一体、肉体を去ったのか、どうなのかということが問題となります。しかし、それはもう私どもが判断できる領域の問題ではない。従つて脳死以前の明らかに心ある人としての時点の意志表示が尊重されねばなるまいと思われます。

今度は、衆生という旧訳<sup>(5)</sup>の翻訳語から考えてみたいと思います。衆は大勢のことです。すから、人間一人でも衆生ということ。これはサツトヴァのサという音節をサハ、あるいはサムと云つて、多くの因子と、または、多くの人々と共に、一緒にという意味でとらえている。先程、藤井(正)先生がおっしゃつたように、我々の命は五蘊と云うような色々な要素で出来ている。あるいは縁起によつて生かされている。我々の体がここにあるのは、遠く祖先、自然、あらゆる要素がここに結集しているからであ

(3) その典型が無著、世親らによる唯識学である。

(4) *alaya-viñāna* - *āyava*は物をおさめる倉庫ないし蔵を意味し *viñāna* は識である。その特長は凡そ、心の根本、輪廻の主体、現象世界の根源であるが、我々の認識の及ばない微妙な存在である。唯識学では八識を推して立て、万有を説明しようとする。眼耳鼻舌身の各識(前五識)が色声香味触の各対境を感受するが、これらの機能は現在の方に限られる。こ

つて、遺伝子工学と申しますか、そういう面からいっても、一つの遺伝子の中に無数の因子があつて、今日、我々が生きている。

従いまして仏教では、自分の体はこれだけである。私の命はこうだとか、命に関する見解を持つてはいけないというのであります。やはり自分の体というもののは決して一つのものではなくて、全世界と呼吸をするのだ、体はそれらに助けられているのだ。そう思えばこそ、衆生という翻訳語が今日まで強く支持されてきた。仏教、仏教学、仏教の信者さん方が、それを自分の生き方として考えてきたのだらうと思いません。

さらにサというのは、同じという意味もありまして、男も女も同じ人間、身分が高いとか低いとかもない、皆同じ、平等の人間なんだ。仏教はそう考えてきたわけです。従いまして、仏教と、その仏教徒が人間を表す翻訳語、有情、衆生を支持してきた、その心構え、生命観というのは、人間とは心を持つものであり、情けを持つものであり、そして我が命というのではなく、全世界の命、大勢の人とあつて、共に生かされている命、そういう考え方を、この言葉の理解に窺うことができるわけです。

それではこの辺で第二の問題、仏教、宇宙と人間がどう関わっているとみているのか。その点について考えてみたいと思います。

今、一人の人間の命は地球よりも重いといわれますが、仏教はむしろ、地球と人間

の前五識は必ず第六意識と伴に作用し、意識はこの感受内容を識別し価値判断を与える。その作用は過去、現在、未来に及ぶ。以上が従来の仏教の考え方だが唯識では、このような認識作用も、またその認識内容も、実は第八阿頼耶識の認識対象であり、それも第八識自身から現出されたものであつて、我々の人生は全て第八識に納まるといえよう。

第八識は各個人にあつて、過去世からの行為の影響力(習気)に薰習され、新たな行為を形成していく可能態(種子)でもある。この行為から

とを別個に考えずに、人間も、地球も、太陽も、含んだ全宇宙のなかで生きる、そういう発想、あるいは信仰に基いてきたのです。それを端的に表しているのが、実は、皆さんご存じの塔婆であります。

もうご承知かと思いますが、塔婆<sup>6</sup>は五カ所に形が区切られておりまして、それは人間の構成要素を表しているのです。あるいは人間の座禪をしている形を表しているのだとも説明されています。(補注図参照)

構成要素としましては、下から順番に、地、水、火、風、空となっています。まず地ということですが、我々の体は葬られると、やがて大地の中に溶け去ってしまう。

考えてみれば、我々は大地から生まれ、大地に帰っていくんだ、そういうことで地の要素がある。その次が水分、私共の体は殆どが水分である。火は体温。冷たくなつたといえば死んだことを意味します。その次が風。これは呼吸でありますから、人間を盛り立てていく大切な要素。一番上が空であります。これは人間を容れるスペースであります。スペースがなくては存在することができない。この五つが人間の生命の要素であるのですが、これらで、一体、何を言おうとしているのか。

この五つは全世界共通であります。我々はヨーロッパの空気も呼吸しておりますし、インド洋の水も日本海に流れてきている。皆、共通です。生命はこのように、五つの要素を媒体とした、同じ兄弟であると考えているわけです。

の影響力が排除されない限り、人間は輪廻生死を続けることとなる。いいかえれば第八識は刹那刹那に行爲の影響力を受け、同時にまた新たな行爲を引き起こしながら相続するのであり、因と果の二性質を有すると考えられる。従つて常住唯一の絶対的な「我」ではない。しかしこれを第七末那識が、「我」の如く執著することから、苦が生じ輪廻するのである。この第七識を自我意識といい、染汚ともいう。第八識が迷いを離れた悟りの姿に転換すると、清浄な位につく。この本来の姿を庵摩羅

塔婆の書き方にも色々ありますが、塔婆の裏には梵字でヴァという字が書いてあります。太陽のことを梵語でヴィローチャイナと申しますが、その太陽のように全世界を覆い、全人類、生物を生かす仏様に、大いなる日の仏、大日仏がおられます。この仏様を、やはり梵語でヴァイローチャナと申しまして、その頭文字、ヴァの梵字を塔婆の裏に書くわけです。

私共は各々、一人一人の人間だと思っておりますが、裏返してみると、大きな仏様を背にしている。塔婆は無言のうちに、人間は、全宇宙世界につながる仏の中に生かされている、そういうことを我々に教えているのではないのでしょうか。塔婆は仏教の、いのちの味わい方を示していると思うのです。

次に、太陽と心臓の関係について申し上げたいと思います。これは、仏教に先立つ二〇〇年くらい前からインドにあった考え方<sup>(7)</sup>です。この世とは非常に苦しいものである。殊にインドではそうだったと思いますが、自分が生まれてみたら、もうあるカー<sup>(8)</sup>ストに属<sup>(8)</sup>していて、例えば奴隷になっている。一生どんなに努力しても、奴隷のままであるという社会のなかで、インドの人達は、この世でたくさん善いことをして、あの世に行つて、次の生には善い恵みを受けようと考えてきたわけです。

あの世というのは、太陽のある天、そこに生まれる。それでは、太陽と人間とはどうやって結び付くのだろうかというと、太陽から光線が放射している。その光線とい

(4) *Prata* 汚れない  
識というが、真諦な  
どの旧訳家はこれを  
第九識とし第八識の  
外に立てた。

(5) 訳経史上、玄奘以  
前のものをいい、鳩  
摩羅什(四一三没)  
がその代表といえる。

(6) 補注2参照

(7) 『アリハドアーラ  
ヌヤカ・ウパニシャ  
ッド』、『チャーンダー  
グヤ・ウパニシャッ  
ド』などに見られる。

うのは、まったく目に見えなくて、手掛かりがないようであるけれども、ときには虹がかかる。それが天と地を結ぶ架け橋となっていて、『ジャックと豆の木』ではありませんが、虹を昇って行くと天に登れる。逆に、太陽も虹を伝わってきて、我々、人間の中に入ってきてくださる。

インド人は虹を五色（ごしき）に見ました。太陽が我々のからだの中に入ってきている証拠に、我々の中には赤いパイプ、尿管がある。青いパイプもある。白いパイプも、黄色いパイプもある。いろんなパイプがあつて、心臓には太陽と同じ赤い色がある。これも、あゝ、あの虹を通つてきた太陽が、我々の体の中にあるのではないか。我々が夜寝るときには、目も眠る、耳も眠る。しかし、人の体のなかで眠らないものがある。それは心臓だ。この心臓の中にきつと太陽がいる、大いなる仏様もそのように、我々のからだの中に来て、そこで休んでいるに違いない。そんな考え方が、段々と仏教の中に、特に密教の中に取り入れられてきたのです。

太陽と人間とを結ぶのは、五つの色。普通、青黄赤白黒（しようおうしゃくびやくこく）と言つておりますが、この五つの色を通して太陽がやってくる。そして、人間の頭に入り、それから体内にあるいろんな脈管を通して、心臓にくるんだ。そのように、太陽ともたとうべき大きな仏、大日如来がある。そして、後々密教は、これを図に表して胎藏界曼荼羅<sup>(9)</sup>として描き表しました。

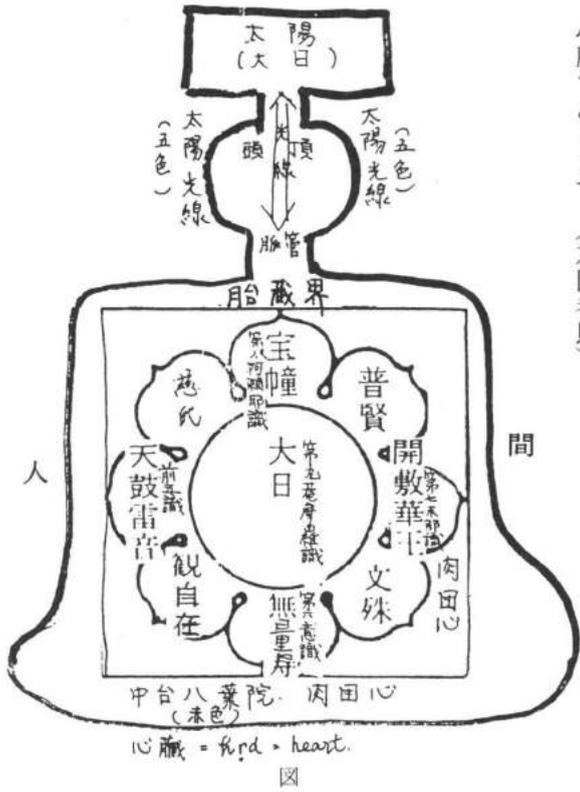
(8)

社会身分制度。司祭階級（バラモン）、王侯士族階級（クシャトリア）、農工商などの平民（ヴァイシヤ）、奴隷階級（シュードラ）の四つよりなる。実際には更に細分化された身分があるが、この制度を守るために様々な制約、義務がある。

(9)

曼荼羅 (Mandala) には元来、円、集合、群衆などの意味がある。金剛界とともに両部曼荼羅という。『大日経』に依り作図してあり、仏の悟りの内容を衆生に向かつて開示した。

その胎藏界曼荼羅というのは、真ん中に今申しました大日如来がお座りになって、上下左右、これは東西南北にあたりますが、宝幢如来、無量寿阿弥陀如来、開敷華如来、天鼓雷如来というふうになかに仏様が宿っておられる。そして、現図曼荼羅<sup>(10)</sup>というところど真ん中が中台八葉院<sup>(11)</sup>といって、八弁の蓮からなりますが、真つ赤に塗ってあります。これは肉団心、肉のかたまりの心。だから、おなか、心臓であります。(左図参照)



(10) 現実に作図し流布しているもの。  
 (11) 胎藏界曼荼羅は中台八葉院を中心にして二大院よりなる。

つまり、身体の中に仏を感じる。即身です。観念的な心でなく生身の体。体というものは、血というもの。血の気がある、生きているこのなまの体、そこでは煩惱もうずまいてる。その体の中に、仏が宿られたのだ。そう考えましたのが、この太陽と心臓からくる、密教でいうところの胎藏界曼荼羅というわけです。

浄土宗でも五色の糸というものがあります。これによって、太陽あるいは仏と、自分の心臓を結ぶ、体の中の仏様を結ぶというのです。この糸は、奥伝を授かるような大切な儀式、大法要によく使われます。また、五色の旗というものもありますが、これは仏様と人間とを結ぶ象徴的な色だということで、尊んでいるわけです。

法然上人のお歌に「月影の至らぬ里はなけれども眺むる人の心にぞすむ」という歌がございますが、「すむ」というのが仮名で書いてあります。これが歌の面白いところであろうかと思いますが、私は以上の仏教学の立場から、この「すむ」を浄らかになるの「澄む」ではなく、どこどこに住むの「住む」と読みたい。

心臓というのは、血もあって煩惱もある。人間の生きざまが、そのままあるところに、仏様がいるのだ。煩惱のままに助かる。念仏もまた、煩惱のままに申して助けていただく、そういう教えですから「住む」と読むのが大変ふさわしいのではないかと思考しております。

仏教では、頭で考えるのではなくて、心で考える。例えば胎藏界曼荼羅というと、

中台八葉院、肉団心のなかに、先程申しした心、前五識から第九識までが配置されている。あるいは、あまり心で考え過ぎてはいけないから、無心になれという。どちらにしても、仏教は、体験的に仏を受け止めるのであろうと思います。藤井源七郎先生の脳の話の聞いておりますと、仏教で考える心臓からすれば、頭脳の問題なのに、心臓で説明しているのは、江戸の仇を長崎で、という感じもいたしますが、それだけに体で仏様を受けることができる。それが胎藏界であり、心でありますので、心臓というのは非常に大切なよりどころと考えられるわけでございます。頭か心臓かという心臓を中心としてきたのが仏教です。それでは本日の題ではありませんが、植物人間という問題では、心がなく心臓が動いていることとなります。第一番目のことと関連して、今後の慎重な研究が望まれます。

最後に、求道者として、命をどう考えるか。藤井（正）先生もおっしゃっていましたが、本来、法のためには命を惜しんではならない、不惜身命<sup>(12)</sup>という考えがあります。(12) 積尊のその時代、ある比丘がなかなか悟ることができない。悟りが後戻りをする、退転するということで、自殺をしようとした。それを知った悪魔が、「ゴードイカという比丘が退転するということで、自殺いたしますよ」とお釈迦様のところに報告にいった。すると積尊は、「賢者はかく行動する。生を欲することなく、渴愛(煩惱)を根こそぎ取り除き、ゴードイカは涅槃に入ったのだ」とおっしゃり、自殺を押し止めよう

補注3 参照

としなかつた。<sup>(13)</sup> もちろん、これは、生ある限り渴愛がなくならないんだということを教えているのでしようが、法のためには自殺をも問題としない、そういう仏教の、求道者の生命観が窺えるのではないのでしょうか。

法然上人の御法語にも「うけがたき人身をうけて、あいがたき本願にあい、離れがたき輪廻の里を離れて、うまれがたき浄土に往生せんことは、よろこびの中のよろこびなり」とあります。

信仰、法を求めることは、命そのものよりも尊いのだと考える。そういう立場が、求道者としての立場であります。

以上、簡単であります。が、仏教の生命観を述べまして、本日の問題、脳死・臓器移植と関連して、私の所見を申し上げます。

仏教は、人間を心あるものと考えるから、心が去って行ってしまえば死ということになる。しかしながら、脳死は身体他の部分が活動している状態であるから、心、突き詰めていえば阿頼耶識が身体を離れたかどうかになるが、それは我々の判断できる領域ではない。

仏教では仏教を育てたインド以来の生命観・人間観は、五色を媒体として仏が住んでいる心臓が拠点となっている。

しかし、求道者自身が脳死となって、心の活動が停止しそれ以上の求道が不可能で

(13) 『有偈篇』四・四一三  
『ゴータイカ経』

あると考へた時、彼自身の事前の仏教による判断を中心に、関係者の同意、医学の科学的対応に従ふことも、法界と表裏一体の生命の在り方としては否定されることはない、そう思っております。

(補注一)

sattvaの原語解釈による人間生命観

sattavaは一般にsat-tvaと分解して解釈し、satは動詞 as (to be 有る・存在する)の現在分詞の形sat (being 有りつゝある)とし、-tvaは抽象概念を表す語尾で—bhava(—の状態)とするから、sattvaは英語のbeingと似てゐる。

Apte梵英辞書では、1' Being, existence. 2' Nature. 3' Natural character. 4' Life, spirit. 5' Consciousness, mind, sense. . . . 6' A living of sent = ient being等々19の訳語がある。

このsattvaの訳語も若干の交錯混乱もあるが、ほぼ次の通りの訳語解釈がある。

(1) sat-tva有情—心有る物

これらの意味の中で仏教には有情、含識ウツク、サツキという漢訳語がある。有情というのは上記の意味の1と4とを併せ訳したのであるが、人間は情け有るものとして原語 as (to be 有る)も加味した名訳、含識も同じ意味である。仏教は心の宗教である。

る。その唯識学という学問は特にこれを研究し、俱舍学にても心の分析は詳しい。

(2) sa-tva sam, saha-tva 衆因縁—生、共に生

又、sattvaには衆生という漢訳語がある。おそらくsattvaのsaにはsaha' together・with「共に」一緒に」の言葉の理解、解釈を付して、衆と共に、もしくは、衆因・衆縁とともにという意味から、衆生の訳語が発生し、現在に至る仏教の支持を受けていると考へられる。

『相應部』『有偈篇』(SN, 1, 134)には

セーラー比丘尼は、「これは悪魔波旬なり」と知って悪魔波旬に偈をもつて答えた。

「この身体bimbamは自分で作ったもの、atakatamでもなく、他に作られたものでもない。因に縁つて生じ因の破壊によつて滅す。

例えばある種子が田に蒔かれ、地味(pathirasa)と湿润とのその二つによつて生長することく、そ

のように(五)蘊、(四)大、及びこれら六処は因に縁つて生じ因の破滅によって滅す。」

『相應部』『有偈篇』(SN, 1, 135)には

悪魔波旬は……金剛比丘に偈によって言った、「誰によってこの衆生が作られた。この衆生の作者はだれか。何処から生じ、何処に衆生は滅するか。」……

さて金剛比丘は偈によって答えた、

「どうして「衆生」と言うのか。汝は悪魔の見にあるのだ。

これはsuddha諸行の集積で、衆生は不可得である。

あたかも諸部分の集合で車があるように、

そのように五蘊存する時に、衆生という名(sammutti || samvriti)あり。

如『和合衆材』世名レ之為レ車 諸陰因縁和合假名為ニ衆生一(『大正大藏經』2、327b)

(3) 上記(1)(2)と同じようではあるが、(a) satatyaのsata, sama, sad(等同)の意味に読んで衆生は皆等なもの、無男女卑異名と考へ、又(b) saha, sam(共に、全体と共に)と考へ、共に生きる者としたのである。

『仏説長阿含經』第二十二(『大正大藏經』1、1

45a)

無レ有ニ男女卑上下一、亦 無ニ異名ニ衆共生レ世故名ニ衆生一(パーリ藏無。真野龍海「仏教と共生」、『浄土宗学研究』9号、昭和51年度、一八〇頁)

(4) gattaはパーリ語gataでこれは衆生の意味と染著の意味のある所から次の解釈があり、漢訳経論にも用いられている。

『相應部』(SN, 3, 190)

長老ラターは世尊にこのように言った。

「衆生と言われるものはいったいどのようなものか」

「ラターよ、色に対して欲・貪・喜・渴愛あり、この(色)に染著し(gatta)、これに執着(gatta)するが故に衆生(gatta)と言う。」

『雜阿含經』第六(『大正大藏經』2、40a)

名曰ニ羅陀一。白レ仏言。世尊。所謂衆生者。

如何名為ニ衆生一。仏告ニ羅陀一。於レ色染著纏綿。名曰ニ衆生一。於ニ受想行識纏綿。名曰ニ

衆生一。

以上、生命は「心有るもの」であって、さらに、人間の成立から謂うと衆生の漢訳の示すように、一人の生命は所縁と諸人との集成、共生きの上に有ると言うことである。

(補注2)

塔婆

仏教の人間、生命の問題については、インド『ウパニシャッド』以来の宇宙自然と一体となる人間観がある。それは『大日経』(『大毘盧遮那成仏神変加持経』秘密曼陀羅品第十一 \* )等に示されて、今日、五輪塔、特に塔婆の形によって人間生命について諸処に無言の説法がなされている。しかし、それに対して仏教者の指導はないが、何度も何度も、その供養が実行される中に、人々は肌で仏教の生死観、生命観を学び身に処する事となるのである。

\* 真言者圓壇 先置於自体 自足而至膺 成大金剛輪 從此至心当思惟水輪 水輪上火輪 火輪上風輪 (『大正大藏経』 18, 31a)

(補注3)

不惜身命 『小品般若経』(『大正大藏経』 8, 5 65c その他)には

「守護正法 乃至不惜身命」(saddharma-parigrahasya kṛtaś ātmapariyāgam api karoti, jvita-pariyāgam api karoti. 正法摂政のためには自分を捨てることも為し、生命を捨てる事すらする。)

『大般涅槃経』(『大正大藏経』 12, 450)には有名な雪山童子の「諸行無常 是生滅法」の残

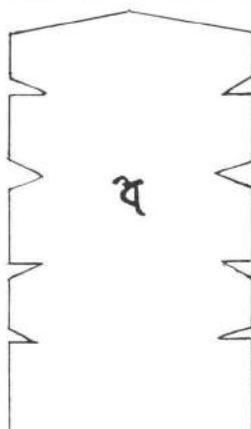
塔婆表面  
人間

構成要素 (地・水・火・風・空)  
人形ヒトガタ (腰下・膺・胸・頭・頭上)



塔婆裏面  
大日(宇宙仏)

日 Virocana ヴィロウチャナの様な仏  
V airocana ヴァイロウチャナ  
毘盧遮那一大日一仏を象徴する字 V



り半偈のために羅刹に捨身した説話がある。(太子) 我聞偈已当以此身奉施供養。大士。我設命終。如此之身無所用。……我今求阿耨多羅三藐三菩薩。捨不堅身以易堅身。……(羅刹) 為八字放棄所愛身。……」

### III 鼎談「公開研究会をふりかえって——本研究の現状と展望——」

東京都医師会会長・東京教区繁成寺住職

福井光寿

大正大学教授・浄土宗総合研究所布教研究部主任

宮林昭彦

臨死問題研究会代表・東京教区貞源寺副住職

藤木雅清

進行 布教研究部研究員

鷺見定信・小林正道・佐藤雅彦

——それでは、鼎談をはじめます。進行は布教研究部の研究員の鷺見、小林、佐藤がつとめさせていただきます。福井先生、藤木先生、そして宮林先生、この三者を中心にして、脳死と臓器移植を考える会の反省、そして将来の展望についてお話を伺いたいと思います。最初に経過報告を簡単にしておきたいと思います。

ご承知のように、一〇月二十九日に、脳死と臓器移植を考えるというテーマでシンポジウムを行わせていただきました。その結果、内容としましては藤井源七郎先生から、医学的な面からの脳死、臓器移植とはどういう問題

なのかということをわかりやすく、概論的にお話しいただきました。続きまして、藤井正雄先生からは、私たちの意図といたしましては、日本人の文化、日本人の民俗という意識のもとにどういうふうにとらえられているかということを持にお聞きしたいと思ってお話していただきました。同時に、真野龍海先生には、仏教の生命観というテーマでお話しをいただきました。いわば循環という考え方を提示され、宇宙と人間、つまり太陽と心臓のかかわりを事例とし、曼陀羅を加えながら伺ったわけであります。

それから約一時間ほどのフロアとの話し合いをもちました。しかし、時間的にも限りがありましたので、後ほど参加者のアンケートを取りましたところ、いや、私たちが実は欲しいのは、浄土宗の念仏者として、浄土教の信者としてどういうふうな脳死を考えたらいいのかということをもつと語ってほしかったという現場の教師からの要望も聞かれたわけで、また、こういう問題をよくご存知でいらっしゃる方々からは、宗門を挙げてこの問題に取り組んだということは非常に高く評価できるではないかという声もいただいております。

そこで、藤木さんは当日ご参加下さいましたし、福井先生はちょうどアメリカにお越しでいらっしゃいましたので、まだ整理をされていない状況の速記録を先生に見ていただきましたので、ちょっとそのへんのところのご感想などいただけたらと思います。

## 公開研究会をふりかえって

——ではまず藤木さんから、当日の印象と、それから若干のコメントも含めて、もちろん後ほど詳しくお話いた

だきますけれども、とりあえず研究会の印象とコメントをお願いいたします。

藤木 私も当日出席させていただき、また、後日このシンポジウムについての参加者へのアンケートをいただきましたので、自分自身も、自分の感想を整理しておくのいい機会だと思ひまして忌憚のないところを書いてお出ししたわけですが、基本的にこの問題について多くの声がありましたように、宗門として取り上げられる、それから今後取り組んでいくという基本的な姿勢は大いに評価しますし、大賛成でございます。その取り上げ方のところでいろいろ問題が出てくるのではないかと、ということ、また後で意見を言う場をいただけるということですので、その理由等につきましては後で詳しくお話しいたします。

それで幾つかの声を整理しますと、やはり第一回ということ、どうしても表面的な、入門講座的な内容になったというのは、これはそうなってしまったというのではなく、恐らく設営された側が意図してそういうふうにされたのではないかと、これから会を重ね深めていくということではないかと思ひます。

それから、これは取り上げ方ということにもなると思  
うんですけれども、やはり念仏者としてどうするのかと  
いう視点ですね。これは教義的に照らして是か非かとい  
うようなことをすると大分側面が違いますので、これを  
同一の場で、同じレベルのもとでするテーマの一、二と  
することがふさわしいかどうかというのも、今後どうい  
うふうに取り組んでいくかということの課題になるので  
はないかと思えますので、第一回を終えてどういうふう  
に今後やっていくかという展望を見つめることが一番大  
事ではないかと思っております。

——それでは福井先生、まず印象、若干のコメントをお  
願ひします。

福井 私、この研究会に出てくれるようにと御依頼を  
受けたんですが、ちょうど世界医師会大会がアメリカで  
ありまして、それはどうしても出席しなければならぬ  
ことで、欠席したわけですが、こういった問題を宗門で  
取り上げていただいたということに対しては非常に嬉し  
く思います。どうしてもこの問題を考えるときに、医療  
担当者だけでは、これは解決し得ない問題であります。  
しかし、また、この一回のシンポジウムだけでこれはな

かなか解決しないだろうと思えます。特にここに、シリ  
ーズとしてパート1と書いてありますので、是非、会を  
重ねて進めていっていただきたいと考えております。

今、脳死と臓器移植というのは医療担当者側では、あ  
る程度議論が出ておりまして、あとは国民的コンセンサ  
スを取っていくということが医療担当者からの意見にな  
っていますので、世界の趨勢からいっても、これを強力  
に進めていくことにおいては医療担当者や宗教者だけで  
もだめで、これは多くものを含めた人々のコンセンサ  
スを取っていくかなければならない。そういう意味におい  
て脳死臨調というのも組まれたわけですが、私の  
個人的な意見ですが、脳死と臓器移植というのを並べ  
るところに、非常にコンセンサスが取りにくいところ  
があると思っております。

私も方々へ行つて講演をすると、必ずこの臓器移植、  
脳死のことを言われるんですけれども、脳死と臓器移植  
と一応分けたほうがいいという感じがするんです。臓器  
移植の中にもピンからキリまでございまして、輸血も、  
いわゆる赤血球、白血球という他人の臓器を別の人に入  
れるんですから臓器移植なわけですね。そういった輸

血・角膜移植から心臓移植、肝臓移植まで同一視しているのかどうかという点に問題があると思います。いわゆる臓器移植を前提とした脳死を論ずるということは私は不賛成で、脳死は脳死として議論し、臓器移植は臓器移植として考えた方がよいと思います。これは結ぶところがあるわけです。脳死と言くと、医者は臓器が欲しいんだらうと必ず言われてくるわけです。このへんのところももう少し国民的なコンセンサスを得なければならぬいだらうと思います。

ですから、こういった問題を宗門で取り上げていたただいたことは大変私は嬉ばしいんですが、この間は第一回だったので総論的なことになったと思うんですが、さらにもう少し突っ込んでいった論議、このアンケートを私も読ませていただきましたけれども、やはり求めているのは、じゃあ僧侶はどうしたらいいのかということが中心になってくるのではないかと思うんです。特に浄土宗の僧侶としてはこれはどうしたらいいのかということが出てくるのではないかと思うんですが、一回ではできませんので、もっとシリーズを重ねていって討論を重ねることが私は必要だらうと思います。この企画に対しては

私は非常に賛成と敬意を表したいと思います。

——ありがとうございます。とりあえず藤木さん、それから福井先生に、今回の会の印象と若干のコメントをいただいたわけでございます。それを踏まえまして、この研究会を企画しました主任の宮林先生から、一言お伺いしたいと思います。

宮林 両先生、ありがとうございます。実はもう司会のほうで言っていたんですが、このテーマは、たまたま現象的には脳死とか臓器問題なんですけれども、遡りますともう十数年前ですか、浄土宗が「いのちを考える」というテーマで、法然上人の生誕八百年のころから考えてきているわけでございます。そういう中で、やはりこれは宗教的な生命観、あるいは仏教的な、あるいは浄土宗的などいうことでその問題を掲げてきたわけであり、実は教学大会でも生命論をもったことがあります。が、余り具体的な問題は出なかつたわけでございます。

ところが、たまたま最近、非常に生々しい人間の死という問題、さて、この命というものをいったい医療の立場ではどう考えるのか、これは、誕生してやがて人間は人生の終焉を迎える、死という問題の中で考えるわけで

ございますが、もともと宗教というのは永遠の生命とい  
いますから、過去世に遡り、現世、やがて来世という考  
え方があるわけで、医療的な立場ではいったい命とい  
うのはどう考えるんだらう、それから宗教の立場ではどう  
考えるだらう。特に命を考えると「生かせ命」とい  
うことが実は教学大会の標語になったんですけども、  
命を生かすというのはどういうことなんだらう。当然仏  
教の考えでいえば菩薩道という考え方がございます。ま  
たこの前の論議にも出ましたけれども、やはりお釈迦様  
の説話の中に捨身というものがございまして、命を捧げ  
て死を救うという理念的なものがあります。そういうわ  
けで、私たちも現場の、特に最近の人間の死という問題  
にしまして、我々は医療のお蔭を受けながら生きてい  
るわけですけども、宗教の立場ではどうなのか、これ  
が命を考える点において具体的なアプローチとして重要  
なことではないか、というようなことも出たわけござ  
います。

この間、NHKで脳死の特集をやったんですね。この  
対話を聞いていても、お医者さんの立場、それから実際  
に評論的な立場の人や哲学者の立場がある。その立場に

よって皆違ふんですね。それから実際自分が弱い臓器を  
持った、やはり臓器移植をしてほしいという願いを持つ  
た患者を抱えた人の理解とか、あるいはまた、交通事故  
で亡くなった、その亡くなった人の臓器をどうするかと  
いう問題もあるし、すぐその臓器を移植しようという意  
見もあるし、それをすぐ安らかに火葬にして送りたいと  
いう気持ちもあるようですし、様々でございまして、あ  
いいう話を聞いて、では一体どういった形でその話を展  
開すればいいかというのはなかなか難しく、そういう意  
味で少し交通整理をしていただくことが必要だと思いま  
す。

例えばこの「臨時脳死及び臓器移植調査会」は、現在  
「脳死」という言葉の中には、臓器としての脳の死という  
意味と、その上に人の死という問題があるというんです  
ね。私たちは人の死をどうとらえるか。現場で我々が宗  
門なんかにおりますと、例えば若い人が亡くなっている  
場合もありますし、また長寿を全うして亡くなられる方  
もございまして、それらを生死観の中でどうとらえるか  
ということがあると思うんです。

また、この間、印度学仏教学会で、仏教というのは生

死というものを克服することだという見解が発表されま  
したけれども、当然そうになると、その現象のひとつとし  
て死というものをどうとらえるかということになるんだ  
というような論理で、結論的には脳死という問題は特に  
慎重にというような内容でございました。

そういう様々なことがございまして、きょうは少し、  
医療の専門家でございます福井先生、そしてまた特にこ  
の数年來、宗教者でありますけれども、そういう立場か  
ら臨死の問題等を含めて、さらにまた介護の問題等と、  
非常にいろいろな材料を集めながら考えておられる藤木  
さんを迎えて、少し問題の整理をいたしたいと思うので  
す。

そういう意味で、この間の公開研究会を振りかえりま  
すと、まず第一段階の医療側の講師の藤井（源）先生のお話  
を聞きながら、やはりどうしても脳死ということが臓器移植  
と結びついて考えられている。人間の理想というの  
はやはり自然死だと私は思っているんです。自然死とい  
うのは全体死っていうんですかね、だんだん冷たくな  
ってくる。仏教では、昔から言われるように、生命とい  
う問題と、温かい暖（なん）があるんですね。それか

ら死期の問題も言われます。これはたまたまある人の話  
なのですが、仏教と脳死の問題で、阿頼耶識が離れてい  
く脳死こそが問題だというような言い方をされています。  
これは、印仏学会では論議があったそうですが、真野先  
生と違った立場で、これは死期を中心にして、阿頼耶識  
の立場から見れば脳死が死だということがあるんです。

多分これに対しても、理論づけると同時にやはり人間の  
情緒的な面で、体が冷たくなっていくのが死ではないか  
というような感じを持つんです。そういう知的な問題と  
感情的な問題が右往左往しているから、死をどうとらえ  
るかということは非常に難しいという気がしております。

## 脳死と臓器移植問題の

### 関連性について

——そういう意味では、今、宮林先生がおっしゃったよ  
うに大きな問題の一つは、我々がいつつかり「脳死と  
臓器移植」というように「と」でつなぐということでは  
イトルをつけたのでございますけれども、実はそのこと  
ところで、脳死と臓器移植はきちんと分けて考えるべきだ  
という立場があります。混乱のひとつの源は、脳死と臓

器移植を安易につなげて考えるという考え方もあるだろうというふうな意味で、福井先生からはお話をいただきました。この点に關しましてはもう少し細かくお話を伺いたいと思いますが、いかがでしょうか。

福井 一番始め、日本医師会で、この脳死の問題が出てきたのは移植学者のほうから話が出てきたいきさつもあるんですね。これを言うと移植学者は怒るかもしれませんが、要するに臓器移植の場合は、日本よりも欧米のほうがはるかに進んでいますし、またどうしても移植の場合には脳死の状態が欲しいということになります。要するに、今まで三兆候で心臓が停まった後では、特に心臓、肝臓みたいに血流のあるところは生着しないわけですね。だからその臓器移植をするためにはどうしても脳死の状態が欲しいということから脳死を論議されたところ、私は矛盾があったという気がするんです。やはり脳死というものの理解をとって、次の段階で臓器移植に進めばよかったですけれども、脳死といえますとすぐ、お医者さんは臓器が欲しいんだらうと、こういうふうに言われるわけです。

臓器移植をどう考えるかという点は相当難しい問題で、

それぞれの考え方はあろうかと思えますけれども、先程、宮林先生がおっしゃった命ということは、非常に私は大事な言葉で、私もそのところは医師会で分けて説明しているんですが、要するに「生命」といったときには、これは生物学的な命であって、「命」という場合は別問題があると。私たち医療担当者は、医療というものはあくまでも生きるものへの生への闘いであるから、やはり命を大切にしなければいけないということを私はいつも言っているわけです。逆に言えば、医学というのはものすごく進歩した。これはあくまでも死に対する闘いであって、医療こそ生への闘いであると。いかに生きるか、いかに死するかを求めていくのが私は医療だと思います。その点では宗教と一致するというのが私の持論なんですけどね。そういうところから、人間の命は地球より重いと云われていますけれども、もっと尊厳であるべきだと、こういう点から考えていく必要が、私はあろうかと思えます。

そういう意味において私は脳死というのは認められるべきものだと思うんですが、脳死が即、臓器移植につながるという点でしたら私は不賛成なんです。あくまでも

臓器移植というのは個々の人々の意思によって生かされるべきものであって、何でもかんでも臓器移植で進めるアメリカみたいには、免許証の書き換えのときにはドナーとなることを義務づけられるというようなことに対しては私は個人的には賛成ではありません。ですからその臓器移植をいかに進めていくかというときには、宗教家の力に負うところが多いのではないかと考えております。

——ではお伺いいたしますが、その際の脳死で人間の死と見るという見方に関しましての問題、今回いろいろ言われましたね、脳死を人間の死と見るとか、またそのほかに全体死、時間はちよつと後までかかると思いますが、それでも、そういう場合の脳死を人間の死として認めると、そういうものについてはいろいろの賛否両論といいますが、

福井 あります。脳死を認める、認めないという論議は相当されておりまして。必ずしも脳死が認められているとは思いません。

これはつい最近出たデータですけれども、脳死を否定するのは女性に多いというデータが出ています。脳死自体はまだコンセンサスが取れていないことがこのこ

とからわかると思うんです。これだけ脳死を否定するという中に、やはり私はここで一番問題にしたのは、医者が信頼できない、医療に対する不信というのを取り上げて、相当な努力をかけてとりのぞかなければいけないと考えているんですけどね。

——といいますと、脳死を死と見ないという見方が日本ではかなり高いと。その高いという理由の一つに医療不信があると。

福井 脳死が認められないということはやはりそこに医療不信があるんですね。このデータからいっても、それが一つの大きな原因だと私は思います。

——ちよつとまた前の論議に戻りますけれども、それ以前にそれでは脳死、もしくは脳死と臓器移植をわけて考えていかなければいけないという考え方もあります。また、脳死という問題は臓器移植という問題と一体となつて現代の問題になつているという見方もあると思います。そういう意味では藤木さん、いかがでしょうか。

藤木 確かに福井先生がおっしゃるように、問題としては全然別個であると思います。ただ、臓器移植というのは、生体肝移植など最近話題になっておりますけれど

も、脳死という問題を除外しても論じられる面があると思ふんですが、現実においては脳死は臓器移植の需要と似たようなことを抜きには、論じても余り意味がない。それが人の生き死にとかどうかというのは、今延びておりますけども、三日とか五日の間のいたずらな延命期間というのがなくなるかどうかだけの問題であつて、実際そう大きく国民のコンセンサスを得るとか何とかいうことではなく、今までも、「おじいちゃん、もうそろそろだから、管取ろうか」とか、そういうようなことと同じ論議で、大して問題にならなかつたんだらうと思ふんですね。

これが生か死かという大きな選択が話題になつてゐるのは、もちろん臓器移植ということが背景にあるからであつて、そういう意味では現実の問題としての脳死というのはいはり絡めて語るべきではないかと、私は考へております。

——佐藤さん、その点はどうなんでしょう。こういう脳死と分けて考へる見方、もしくは現状としては関連させて見る見方の二つがありますが、現実の段階ではどういふふうな状況ですか。

佐藤 やはり当初は混沌とした中で論じられてきたわけですが、それでも、それが今おっしゃられたみたいに、脳死と特に臓器移植は分けて考へる、いわゆる人間の死とは何かという問題、それから人間の存在論、身体論とは何かという問題というふうな区切られて大部議論は進んできたと思ふんです。ところが、今の脳死臨調や、それから医学界や、いわゆる生命倫理の間われる場などで語られてゐることは、またそれが藤木さんが今おっしゃられたように、臓器移植を抜きにしては語れないという状況です。それから、日本ではまだそこまで問題になつてこないわけですが、アメリカなどでは医療経済の問題として、脳死であるがために三日延ばしておくだけでも大変な医療の経済が節約できるじゃないかという、そういう合理的な考へ方というものがアメリカなんかでは出ていますね。ですから、まだ日本の中ではそういうことはなかなか論じられてはこないでしょうけれども、関連した本も出版されてきている中ですから、医療経済と生命倫理の問題なんか恐らくこれから出てくるに違いないと思ひます。

——そういう意味ではこの問題というのはなかなかこ

で一括して方向が出るものではないわけですが、ただし、区別して考えていく場合には、まず脳死とは何かという根源的な問題から取って、その上でもう一つをきちんと考えていく考え方、そのほうが取り合えずは便利ではないかと思いますが。

福井 それは藤木さんがおっしゃったように、脳死というものは臓器移植に確かに結びついているんですよ。だからこれを結び付けて考えた場合に、私は臓器移植というのは絶対進んでいかないだろうと思います。そこでこれは分けるということを行っているんであって、今おっしゃったとおり、脳死はイコール臓器移植なんです。しかし、脳死というものはもう少し別な面でも、臓器移植でない場合もあるんだから、このへんのところをやはりコンセンサスを取る必要があるだろうと思います。例えば、生命装置をつけておかなければ全然生きていけないという人にいつまでもそれをつけて強力にいろいろなことをやるかという問題もありますね。医療経済だけで論じることは私は不賛成ですけれども、アメリカあたりではやはりそれは経済的な裏付けがあったわけですね。

この臓器移植に関しまして、日本でも言う人はたくさ

んいます。例えば、臓器移植は進めてもいいと。けれども臓器移植はその臓器移植した時点だけですまないわけですよ。後々ずっと免疫抑制剤を打っていかなければいけない。この費用をどこが持つんだということになるわけですね。大変な費用なんです。今は保険でこれを見るとなると、いったい保険の財源をどこから持つてくるんだということを私たちは論じているんです。だから私は医療の立場から言うくと、臓器移植のために移植したら、そのときに一千万か二千万かかって、それで終わりじゃないんです。終生免疫をやっていかなければならないんです。この免疫薬剤がものすごく高いんです。この費用を一体どこで持つかということなんです。今これだけの老人医療費でもアップアップしている日本の中で、この財源をどうするかといっても、厚生省あたりがこのへんのところを考えないで臓器移植を進めないわけなんです。それは私たち医療担当者はよくわかるわけです。ですから、方々でやっている生体肝移植にしても、移植するそのものの費用というのはそんなに高いものではないんです。後の医療費が高いんです。

——一般的には何か二千万とか聞いておりますが……。

福井 それはそのときだけでもかかる。あとこれは生きている限りやっていかなければならない。そういう問題もあるわけですね。

——問題の焦点が免れてしまうかもしれないけれども、先生のおっしゃっておられた医療不信などの中で、何か臓器移植をすればずっと生き永らえるような、臓器移植が完全な治療のような、臓器移植だけが生きる術だというような印象がありますね。それが実は生着率や生存率を見ていきますと、二年後の生存率は、免疫の薬によって非常に高い割合ではいても、実はそれが生着率になってくると、五年後には落ちてしまうそうです。ですから何回も何回も移植を繰り返さなければならぬような状況、つまりは移植というものが決して完全な治療ではないということ、これ自体も余り語られてはいないようですね。

宮林 非常に素朴な質問ですけれども、人間は死ぬわけですけれども、その前提で、心臓が停まって亡くなりましたと言いますね。その死の過程で、例えば一〇〇%が完全死ならば、八〇%くらい脳死という事例があるわけですか。

福井 脳死の状況は、ひとつの段階でもって認めろということですが、脳は働きがなくなつたときを脳死として認めているわけです。ところが日本では、いわゆる心臓死を死と認めている。この違いなんです。要するにまだ心臓が停まってない、心臓、肝臓には血流があるんだと、しかし脳の働きは全くないと。だからこっちがだめになつてもこっちは生きていますね。心臓死になつて循環が停まってしまうと心臓と肝臓は全く使えないものにならないわけです。腎臓でも大体五時間から六時間と言われています。角膜だけは長時間、ですから角膜移植というのは割合に抵抗がないでしょう。それからもう一点。例えば私たちは外科医で手術をするときに説得するのでも、最近はやつと受け入れられましたけど、前は、腹を切るんですかっていうんでさんさんやられたものです。やはりお腹を切るということに対する抵抗は私はあるんだと思います。要するに切腹に通じるといふ考えが日本の古い人にはあるんじゃないですかね。それは時代とともになくなつてくると思いますけど。ですからこういう問題も時代が来れば思い出になるだろうとは思いますが、現段階では、まだ温かいうち

に取ってもっていくのかと、特に子供が死んだ母親の気持ちといったらね。まだ体温があるのにこの子供の臓器を取っていくということは殺人的だという考え方を凭れるわけだと思っんですね。

## 公開研究会の意味と

### 今後に望まれるもの

——そういう意味では臓器移植に伴う問題は日本人の伝統的な文化観といえますか宗教観といえますか、そういうものが非常に大きなウエートを占めていると思います。これはまた後に語っていただくことにいたしまして、今回のシンポジウムですべてが語り尽くされたわけではないと思うわけで、多少漏れた部分、そういうものを両先生から御指摘を願えればと思います。

藤木 細かく雑誌とかテレビ等で討論されているいろいろな側面が脳死や臓器移植にはあるわけですから、ここが足りないから次はそれとそれ入れていこうということではなく、私はこういう公開のシンポジウムの価値というのは、やはり繰り返しいろいろな人にそういう情報を得る場を提供し、どんな意見の人も分け隔てなく参

加して啓蒙をしていくということに一番価値を認めるわけです。ですから特にこの面はどうだったとか、家族の立場が抜けていたとか、そういうようなことを拾い出していくよりも、とにかく次から次、いろいろな人、意見の異なった人、この間はこういうふうに偏って普段検討している人だったから、今度はそれに反対している人をおよんでみようとかが、分野が異なるとか、いろいろなかたちでやっていくことが重要ではないかと思っております。

——継続は力なりということもございますね。しかし、それにしても、この前はある部分に固まっていたという意見もありますけれども、特にこれだけは知っていただきたいというようなこともあるかと思っんですね。

藤木 一番感じたのは、アンケートの声にもありましたが、けれども、やはり一般の方は別としまして、それに関わっている人間が各々どういうふうに考えているのかと、それをやっつけるとかやっつけないとか、いいとか悪いとかの掃除をなさるといことは非常に変な方向に行ってしまうので、皆それは個人としてそういうふうな感情的に思っていて抜けられないんだと、それはそれでもいいと思っんです。そういうような面を、宗教観とどう

いふふうに受け取っていかうかというふうな面がもう少し、それから私、講師の三人の先生には、それはわかりましたと、先生は個人的にどういふふうに御意見をお持ちですかということが一番聞きたいなと、あのとき感じておりました。

——では福井先生。

福井 これは今、藤木さんが言ったように一回だけでは語り尽くせるものではないですから、シリーズとして続けて討議していく必要があると思うんですけども、一番アンケートの内容で知りたいのは、じゃあ宗門としてはどうしたらいいんだということを聞いていますね。

ですから、それにある程度応えていく、もつと具体的な問題が必要ではないかと思うんです。いわゆる教義からこうだという論議はそこにひとつ置いておいて、さらに実際問題としてどうしていくかということが私は必要ではないかと思えます。

その一つはやはりデス・エデュケーションだと思うんですね。死の教育がやはり必要ではないかという気がいたします。医者に対する信頼が非常に落ちていきますけれども、お坊さんに対する信頼というのは医者よりも私は

はるかに高いと思うんです。しかも、私たちが患者に接するようには、お寺さんはそれぞれのお檀家とかそういう方々に接するところがあるし、その信頼関係は医師と患者の信頼関係よりも強い絆があるのではないかという気がしますね。そういうところにおける教育が大きな力になっていくのではないかと思えます。ですから私どもとしてはやはり医療不信を取り除き、医師と患者の信頼関係を取り戻すというのが私に与えられたひとつの大きなテーマだと思いますが、これは後ほどお話しするとして、宗門としてはそういうことが必要なのではないでしようかね。

さっきおっしゃったように、賛成論者ばかりでなくて反対論者もありますからね。そういった人の意見もやはりあって、押しつけじやなくて、皆から沸き上がってくるひとつのコンセンサスを引き出していくということが、なかなか一つにまとめることはできないと思いますけれども、そういう声の中に討論しているうちにいろいろという考えが出てくるのではないでしようか。

——そういう意見はマスコミも含めまして、ずっと毎月でも続けるべきじやないかという意見もあつたんですけど

れどもね。ある時間の中で何回か重ねていかなければいけないということですね。

## 浄土宗(侶)として果たすべきこと

ちよつと今の先生のお話でいきなり核心に入っていたようなところもございますが、そういう意味では、今大きな問題は、実際のなレベルでの宗教家の活動、つまり簡単に言ってしまうすれば、浄土宗の人間としてのきちんとした役割、これを果たしていくべきだということ、それを言葉と言いますればデス・エデュケーションということになるんだと思います。その点は宮林先生、いかがでしょうか。生涯にわたる教育といえますか死の教育といえますでしょうか、そういうふうな教育が今まで模索されなかった。我々は坊さんとしてはそれはやってきて当たり前だという意識はあったんですけれども、実際に余りやっていないという印象もあるんですけれどもね。

宮林 脳死ということが問題になっているのはやはり臓器移植だと考えるんですね。というのは、どうもそれが一緒にあって、しかも混乱しているのは事実なんです

けれども、私のお檀家なんかでも、特に目(角膜)なんか多いと思うんですけども、最近やはりドナーで登録する人もあるようですけれども、それは何故かというところ、それをやった人は、自分の子供が交通事故でなくなつて、そのときにできなかったんです。で、私たちは年寄りだけれども、何とか命を与えて、自分の子供は死んだけれども、この臓器がほかの生命に生かせればありがたいという、そういう人もいますね。

そうするとまず一つはやはり、さつき生命という言葉と命という言葉のお話がありましたけれども、「生かせ命」というふうな場合に、やはり仏教者の本当の菩薩道となると、そういう前向きな考え方が必要になると思っていますね。

——もう少し細かく言いますと、多分、福井先生の御意見の中にあるのは、お坊さんがきちんと人間の生と死に興味づけを与える、これを宗教とすれば、お坊さんたちが本来のことをきちんとやっておれば、現代の脳死、臓器移植、そういう問題に関しての地道な発言ができるのではないかと、こういうことだと思います。そういう意味で、より具体的に佐藤さんなんかはどういう御意見を

お持ちなのか、ちよつと聞かせてもらいたいと思うので  
すが。

佐藤 現代は死を語る時代になってきたと思うわけですが、  
けれども、私たちが一般の檀家さんに接する面でも、死  
を語る専門家として接せられるわけです。ところが我々  
はお念仏という信仰を専門教育の中で教わるわけですが  
れども、現実の死の状況というものについては触れる機  
会はまずない。それこそ身内の死のことすら経験してい  
ない人たちも多いわけですね。その中で、いわゆる教理  
で習ってきた死ということだけを述べても現実とかけ  
離れたものでしかない。同時にこれは逆の立場、医学  
の中の、専門教育でもいえると思うんですね。医学の方  
は、医療の場に出る人たちが実に科学的な合理主義とし  
ての医学の範囲でしか死というものをほとんど習わない  
ような状況である。各々の死に出会っていく人々が様々  
な信仰や様々な死生観によって死の受け入れ方が多様に  
違うというようなことも全然習わないわけですね。

私のささやかな体験の中で、例えば若いお医者さんな  
どは、命の価値観というものは、やはり一刻でも命が永  
らえることのほうが、それが命として素晴らしいことな

んだという。だから延命の措置を進めるようなことを非  
常に進言します。ところが、年老いたお医者さんは、い  
や、ここまで頑張ったんだから、もう無理をさせなくて  
もいいじゃないのという、そういう柔らかな発言をする  
ことができる。これはやはり経験と同時に彼らが習得し  
てきた専門教育の中の死に対する考え方だと思っ  
てます。そういう意味では、地道な積み重ねを我々は本  
当に  
していないところから、専門教育におけるデス・  
エデュケーションの欠落した部分というようなものがあ  
る。こうした今対応し切れない面に若干のキーポイント  
を握っているのではないかと考えます。

——続きまして、これは藤木さんの長年のテーマです  
で、ぜひまた一言述べていただかなければならないと思  
うんですが。

藤木 結局、宗門がいかに取り組むかというのが大き  
な課題になってくると思っんですが、その前提として、  
結果的にこういう機会に、宗門としては、命を、または  
人の死というものをどういうふうにとらえているのだろ  
うかということ、一過性のものでなく、ある程度突っ  
込んで徹底的に、ぜひ第二弾の前提としてというよう

ことで取り組んでいただきたいと切望いたします。

それで、そういうことに関して、具体的には脳死を人の死としたら、一体いつに定めたらいいのかからなくなってしまうということは確かにそうなんですが、何も脳死じゃなくても、我々がそういう臨終行儀をすることに間に合わないケースというのは幾らでもあるわけですし、要は、いよいよそういうとき、葬儀屋さんじゃなくて坊さんと呼ばうというような寺檀の関係というもの、それが大前提ではないかと思うんです。三時の念仏ではありませんけれども、やはり平生のそういう死を前提としたかわり、それから時としてそういうのは普通の生活をしていると忘れがちですので、ちょっとシンポジウムでも行ってそういうことを深めてこようかという別時の命に関わる取り組みですね。そしていよいよ自分の番になったときの取り組みと、この三時は常に一体のものだうと思うんですね。そのまま臨終になることもあり得ますし、また平生そういう思いを馳せるということがあるからこそ、臨終にそういうような自分で思った通りの心得ができるというようなことがあるのではないかと思っ

うんです。

そのへんを基本として、坊さんのほうはやはりしっかり受け止めて、そのことを普段の布教活動で伝えて、お互いに共感し合っておくということがあれば、こういうことは何も問題がないんですね。ただ、それだということじゃあいやとか言って話が何もなくなくなっちゃうという恐ろしさがあるんで、どういうふうにもそのところを持っていくかという問題があると思うんです。今日のように、やはり健康で若い者が何でも優先するというような価値観の中にあつてそのことを実践するというのは意外に難しい思うんです。こういうことを通してもう一回見つめ直してみる必要があると思います。そういうことを我々に改めて気付かさせてくれるという意味でも、こういうことに目を向けることの重大さがあると思います。

宮林 おっしゃるとおりです。ただ問題はこういうことだと思っんです。仏教の菩薩道の問題も今おっしゃるとおり、やはり最後は平生の念仏が臨終になるわけですからね。しかしそれを怠るから、やはり別時念仏の勧めが書かれていると思うんですが、現代はそういう理念が風化しちゃっていて、例えば藤井正雄先生もこれは言ってるんだけど、身命財を投げ打って法(のり)を説くべ

しといった。では、命を投げ出すとはどういうことなんでしょう。それはもちろん、お釈迦様の説法にもありませんけれどもね。そういう私たちのあり方には昔のお釈迦様の意味づけがはっきり言ってなされていない、今おっしゃるとおり説明はつくわけです。だから別時しなさいという。

藤木 先生は今、意味づけとおっしゃったんですけれども、意味づけの根底になるのは、やはり宗門として命をどうとらえ、死をどう考えているかというものをきちんとやって、初めて臨終行儀を現代に説く意味づけができるのであると思うんです。風化しているとおっしゃったのは、それは宗教が風化しているのは一般の人よりも、まさに宗侶のほうだと思えますので。

## 文化観の違い

——そういう意味では、特に死をめぐる問題というのは宗教の根幹、少なくとも浄土教なんかでも、死と、そして生、こういう問題をどう説くかというところに浄土教はでき上がっていると、まずこう考えてよろしいと思う

んです。しかしそれが我々の歴史の中で、次々と伝えられて、また過程で人々に根づいていく。そしていつの間にか死そのものに関わる部分は共同体、村落共同体だとか、隣組であるとか、葬式組であるとか、そういうところに分化をしていく。これは決して単純なものでなく、いろいろ複雑なものに分化していく過程の一つだと思のですが、それでいつの間にか、やはりお坊さんの役割とそれを取り巻く共同体の役割とか分化していったような気がする。そういう意味で死という生々しいものに対する公式的な答えは浄土教は十分に持つておるけれども、それを現実に使用する場合の使用の仕方に関しては割と忘れてしまったという部分があるのではないか。むしろ民衆の中に死に対してはどういうふうにするかという具体的な対応の方法が残っており、お坊さんの側にはその基本的な理念は残っているけれども具体的な部分では大部分を民衆に委ねてしまっている状況があるのではないか、そんなふうな見方もできると思うんです。

そんなふうな考えてみますと、実は今宗教者のアプローチが足りないという部分の中で我々が考えていかなければならないのは、やはり日本の独特の宗教文化とい

ますか宗教風土といえますか、そういうものも併せて考えていかなければいけないのではないかと気がするんです。ちよつと話が前後するかもしれませんが、宗教家が何をなすべきかというのが改めて今問われているかもしれません。

それからもう一つ、脳死もしくは臓器移植、これらを含めた問題を考える場合のひとつの大きな、時によっては邪魔にもなる、時によってはバックグラウンドにもなるようなもの、そういう意味で日本の宗教風土というのがひとつ大きくあるわけです。西洋と日本の臓器移植に対する考え方の違いは文化の違いだとよく言われますけれども、その点に関してちよつとお話を願えればと思います。まず福井先生からお願ひします。

福井 やはりキリスト教と仏教との違いというのはこの臓器移植に対する考えから私はサットヴァが出てきていると思ひますね。話が脱線するかもしれませんが、かつて浄土宗で、死の念仏、生の念仏といったテーマでシンポジウムが開かれたことがあります。私は講師で招かれて行ったんですけどもね。で、私は死の念仏よりも生の念仏に重きを置いたんです。ですから医師にも、い

わゆる死よりも生のアプローチをもつとやってほしい、そうすれば必ずから死が出てくるんだと。ですから、いかに死するかはいかに生きるかと同一なわけです。やはり仏教が死、死とばかり言つて生がおろそかになっている。若干私はそっちのウエートが少ないのではないかという気がするんです。生老病死というのはあるわけですから、生へのアプローチも必要ではないかと。

ですから、よく話をするんですけども、臨終になつたとき、牧師さんが病院に入つてきても何も言わないですね。お坊さんが入室してきたら縁起が悪いと言われるのは、やはりお坊さんがあいつた改良服を来て袈裟をかけていけば、もうイコール死だと考えられるというのが私は残念でならないんです。牧師さんはそうではないですね。ですからこのへんのところをもう少し、生に対するアプローチをやはりしていくべきではないかと思ひます。

それから、キリスト教がここまでそういったものに対して積極的になつてきた裏には、生へのアプローチが非常に私があつたと思ひます。いかに生きるかということとやっていくひとつの方法が、私はホスピスだと思ひ

んですね。何故キリスト教にホスピスがあつて仏教にできないのか、私は仏教界でホスピスをつくっていきけるという運動を早くからやっていたんですけれども、こういったアプローチを持っていれば、もっと死生観というのは国民の間で変わってくると思います。

それで、よく日本国民は皆仏教徒であると言われますが、私は仏教徒とは思わないですね。ただ葬儀の儀式を仏教でやるのが多いのであつて、葬儀を仏教でやるから仏教徒ということは私は言えないと思います。このへんのところがやはり宗教人として反省しなければならぬし、宗門として反省しなければならぬのではないかという気がします。ですから、もう少し生へのアプローチというものも考えていかなければならない。単に欧米の文化と思想の違いというだけの問題でも、もっと根深いものが私は今の日本の歴史の中に積み重ねられているような気がしているんですが、どうでしょうか。

——では藤木さん、いわゆる西洋における問題と、それから日本における臓器移植なんかの違い、その違いによる文化観といいますか宗教観といいますか、福井先生に対応して御意見ございますでしょうか。

藤木　　こういうテーマですとよく言われるのは、欧米のデカルト、ニュートンのような考え方と、それに心を含めてトータルで考える東洋の考え方というのが対比的に言われるわけですけれども、こと臓器移植の問題に関してはそれだけの対比でないと思えます。というのは、インドでも中国でも、それから東南アジアでも同じような文化、アジアと欧米といったような二極で考えたときに、同じアジアの中にも、臓器移植をどんどんやっている国がいっぱいあるわけです。ですから、日本だけがちょっと特殊なのかなというふうに、この問題については思っています。

その日本というのは、すぐに仏教的にはとか宗教的にはということ前提に言うんですけども、臓器移植に関してなかなか感情的に賛成しないという背景は、私は仏教的な文化背景というよりも、むしろ土着習俗的な、例えば血を嫌うとか、死体を忌み嫌うとか、何日のお参りがいいだとか、本来の仏教でなく、日本人が何となく仏教と一緒に併せて生活の中に取り込んできたようなものと感情的な辻褄が合わないんじゃないかと受け取っております。ただ、それでは日本人というのはそういう物

至上というものではないのかといったら、皆さん戦後いろいろ言われているように、海外へ行っての買物などを見たら、今の日本人ほど古今東西を通じて歴史の上で、物至上、金至上はないぐらいな一面もあるわけです。ですからそういう一面に文化の差とかその背景が何的だとかひと括りにして言えない、非常に複合的なバックがあるのではないかと私は受け止めております。

——そういう意味では基本的には仏教的なものとはプラスされた土着的なもの、つまり民俗宗教というものです。で、この範囲では現在のところ、例えば波平恵美子さんなんか日本人の宗教観、それからもしくは遺体観、こういうものを取り扱っていますね。そういう意味では日本の文化というのは、仏教というのは一面である。つまり、氷山の一角が仏教で、その下のほうは民俗文化のものがささえているような気がするんです。そんな意味では遺体に対するあり方、命に対する考え方をみていく場合に、民俗文化もしくは民俗宗教的、そういう範囲の中で考えていったほうが現実的ではあるのではないかと気がいたしますが、いかがでしょうか。

藤木 全くそのとおりだと思います。一般に仏教的に

だとか、我々は仏教的な歴史の積み重ねがあるからと一般の人が言う場合、その仏教というのは今、鷺見先生がおっしゃった民俗宗教のことを指している場合が非常に多いのではないかと思います。それで仏教というのは何もキリスト教がどこかへ入っていくときのケースとは違って、土着の習俗があるというのを全部ゼロにしちゃって仏教がドンと座るといような入り方でなく、それもそう、これもそうと意味づけか何かを与えて、うまいこと同じように合わせて定着したといような感じがありますので、まさに出ている一角は仏教かもしれませんが、れども、下の限りない大きさの台形の部分はまさに民俗宗教なんで、仏教と民俗の混交ですね、混じり合った、そういうようなものであると思います。

ただ、それも先程申し上げたように、そういうのが日本人にあるから臓器移植はなかなか取入れないんだと、一概にそれだけにしているのか、もっと複合的な原因があるのではないかと思います。

——その点では具体的に挙げていただければよろしいんですけれども、私なんか今申し上げた範囲で言いますと、波平さんなんかのお仕事の中でそのへんがクリアにわか

りやすい形で出していらっしやいますが、どうしても日本人が体なんかに抵抗を持つのは、やはり人間が生まれ育った、長い間積み重ねた文化というのが人間の行動を規制するということがあるんですね。

## 仏教側の対応

宮林 今、福井先生のね、あれは私も司会をさせていだいたんですが、三念の念死念仏という言葉があるんですね。あの念死念仏というのは、まさに念仏というのは生と死、生死を超えた念仏であるんだけど、具体的にやはり臨終念仏のことを強くいつて、本当に死が解決すれば生に還元する、死が還元されれば生きるということに凝縮するという考え方が強いと思うんですね。ところがその意味が失われてしまって、どうも死ぬためだとかとなるわけです。

そうじゃなくて、やはり生きるための念仏であると思うんですけども、ただお経なんか、これは東洋的なのかしらなければ、やはり独来独去ということができませんね。一人来て一人去っていくという、そういう独来

的、独去的な、死というものは個の体験というような、それに対する念仏の取り方がありますね。

で、椎尾弁匠先生はやはり願共諸衆生で、やはり念仏の社会化ということを言われまして、個人体験ではないんだと。ですからあくまでも念仏によって自分が往生するという、往生そのものはやはり来世往生を説くわけだけれども、そこに当然、死というものを通していくわけですけどね。そういう個人的な、誰でも経験するわけじゃないから、念仏というのはもって生きている生という問題を考え社会化しなければいけないというんですね。

そうすると、これはやはり生死を超えた念仏とか説明するんだけど、やはり死をきちんととらえれば、やがてそれが永遠の命の中に今生かされておると考えるんだと説明がつくんですがね。果たして今の私たちはそれをどういうふうな形で現代に展開させるかということ是非常に難しいことだと思うんですね。おっしゃるとおり、今は生の念仏ということが表へ出ないと、念死念仏というのではなかなか若い人はついてこないし、それからまた、臓器移植という場合には、特に若い人がその登録をして、もしもの場合に自分はその命を社会に還元してお

役に立つんだというような、そういう菩薩道の心が育てばいいけれども、まあ育てなければならぬ。それは仏教の使命だと思っただけでも、そのへんを布教活動としてどういうふうな形で説いていくかということが問題としてあると思いますよ。

——そういう意味では福井先生、いかがでしょうか。仏教が今、直接与えられた社会的なテーマと言ってもいいでしょうが、これに対して先生はどういう御意見をお持ちでしょうか。

福井 やはり宮林先生もおっしゃったように、仏教の戒というのは崇高な尊い教えなんですから、法然上人もやはり尊厳死ということを私はうたっておられたと思うので、やはりそういったことを国民の間にアプローチしていく力を示していただきたい。この臓器移植を進める進めないは別問題として、今世界中で臓器移植に向かって確かに進んでいますけれども、やはりこれを進めることにおいては相当な努力が必要だと私は思いますし、そういう意味においては宗教家も医師もすべて一体となったひとつの啓蒙運動を起こしていかなければいけない時代だというふうには考えていますけどね。

——そういう意味では仏教という大変崇高な理念、これは大変尊いものではあるけれども、問題は、それをどういうふう具体的にしていくかですね。そのへんで、私も、言葉としてはよくわかるんですけども、じゃあ具体的にどうしたらいいのか、その点に関しては藤木さんはいかがですか。医療と宗教の問題という範囲に限ってみても、今私たちは何をなさなければいけないのか。今福井先生のお話の中で、臓器移植を進める進めないは別問題としてという御発言がありましたけれども、これは藤木さんが思っているところとちよつと交差するところが出てくると思うんですが。

藤木 現実問題にどういうふうな仏教の理念を反映させていくかということは、これは教団発生以来の永遠のテーマで、今までいろいろな形で仏教文化というような出版だとか音楽だとか民芸だとかという中であらわしてきたんだろうと思うんですね。今日は今日のあらわし方があるんだろうと思うんですが、やはりひとつ科学技術が非常に発達して、脳死は人の死かとか、臓器は移植できるようになったけどどうしようかとか、それから安楽死や尊厳死の問題とか、試験官ベビーの問題とか、そう

いう突出した科学技術がもたらした選択を迫るような問題、そういう問題群に対して、現代に仏教を説く格好なテーマが与えられたのではないかと私は思うんです。それはやはり先程から言っているように、自分たちが求道者の原点に立って、そのところを見つめ直して、自身自身の問題として受け取って行って、それで伝えていくという以外に方法はないのではないかと思うんです。その規模とか方法は人の数だけあるわけですし、手を取り合うもよし、独歩でもよしというようにことを私は思っているんですけれど。

宮林 私たちが菩薩道というか生命を与えるということでもいいんですけど、臓器移植を求めている人がいて、どういう苦しみをして、パーセントはいいんですけれども、実際にどういう方がどういう臓器を欲しがっているのか、また与えるにしてもこういう臓器を提供してやればこの人は生きられるんだと。まあデータ的には一カ月で死んでしまうこともあるけれども、そういう与える側の何か具体的な、非常に苦しんで、いたいけな子供がいるような、そういう実態というのはどうですかね。外国なんかの例はどうですかね。求めてるのはたくさんいる

っているのだけ。

福井 それは腎臓ではっきり出ています。要するに腎不全に陥っていて、今透析をやってますね。透析にかわるものは腎臓移植しかないんです。ですから今腎臓移植を希望している人はものすごく数が多いです。しかしいわゆるドナーがないということ、今、日本においてやっているのは恐らく年間五〇〇はないでしょう。そのうちのほとんどが身内からもらう。死体腎でやってくる、いわゆるドナーのそういった状態から来るというのは非常に数が少ないのが日本の状況です。

宮林 外国では多いんですね。

福井 多いです。心臓、肝臓になってくると、これは腎臓よりもはるかに問題が多くなってきましたからね。私にはだから臓器移植というのはするんですけれども、いきなり心臓、肝臓にもっていくということ、まず腎臓からコンセンサスを取っていくことが必要だと思っておりますね。先程言ったように、心臓と肝臓というのは脳死の状態でもっていかなければ生着はしない。果たしてその手術の成功率というのはどこでもって成功というのかということが難しい思うんですね。何年生きればいいのか。

日本でやっている部分移植でも、肝移植なんていうのはほとんどすぐ死んでいるでしょう。だからそのへんのところもあると思うんですね。

## 今後の研究の課題

——宮林先生のお話にもありましたように、いろいろ問題点がありまして、例えば今の宮林先生のお話のように、ドナーの立場に立った場合と、またレシピアントの立場に立った場合、また私どもそれぞれがどういう立場に立つかということもございまして、そういう方々にどう訴えていったりしていかなければいけないかというようなこちら側の問題もあると思いますし、だんだん具体的にいろいろな私どもの研究も進めていかなければいけないと思うわけです。

ただ今、この宗門とか、また宗侶としてどうしていったらいいかというようなお話にまで話を進めていただきましてありがたいと思っておりますけれども、最後に、それではこれから私どもの研究がどのような方向であるべきか、またこの公開研究会をこれからまた開かせていた

だこうと思っておりますが、これからこの総合研究所として研究がどういう方向に行ったらいいか、また、それに対する御助言等、できるだけ具体的な形で二、三アドバイスをいただければと思っておりますのでございますが。

福井 これはシリーズになっていきますから、こういう企画を立てられて第二回、第三回ともっていくことが必要だと思いますし、そのときの内容を幅広い選考で講師の人を選んでいく必要があると思います。具体的にどうするかということになってきますと、これはまだそれぞれ異論がたくさんございますので、そういった宗門の中のいろいろな意見をもう少し皆さんから活発に聞くということが必要なことだと思います。臓器移植か脳死なのか、押つけるものではないですから、そういったものを皆様方の意見を聞いて、どうやってこれからコンセンサスを取っていくかということをまずやるべきではないでしょうか。結論というのは急いで出すものではないと思いますので、もう少し皆さんの御意見を、特に宗門の方々の力を借りていかなければこういった問題は進展していかない状況ですので、そういったことをされたらいかがかと思えます。

——ありがとうございます。それでは、特にそういうことと今後の動向としましては、一つは生命観といえますか、もう少し根源的なところに戻って見たらどうかということも考えられるかと思えます。また、逆にもう少しより具体的な問題とか、いろいろなところに行つたらどうかというようなことがあります、具体的な点について藤木先生いかがでしょうか。

藤木 実際に関わっておられる宮林先生以下、こういう先生方が実際上の人間の立場でこういう問題に最も一生懸命向かつて、取り組んでいらつしやるわけですから、そういう方々の個人的な疑問とこのをどんどん集約させて、ここはどういうふうなのか、先程も宮林先生がちょっとおっしゃつたように、実際に患者さんの立場だつたらどうなんだろうとかというのが出たら、それを次から次にああいう公開研究会でやっていくというのは、いろいろな疑問が氷解して、本当は何を指しているんだろうかというのが見えてくるような気がしますね。

一つの身近な例で、布教師で活動している茨城の長谷川光洋さんなんかは、実際に自分のお父さんから腎臓をもらつて、そのおかげで自分のお父さんがちよつと機能

が悪くなつて、今余り健康な状態ではないんですね。それも自分の中で機能しなくなつて、今度は他家に嫁いで名字が変わつたお姉さんからもらつて、そうまでして生きなければいけないかとさんざん自問自答してお念仏に励んできた人ですから、ああいう方に是非こういう問題は発言してもらつたらいいかと思うんです。

それで、第一回のときに、一応二年目には何らかの研究成果というものを下さなければいけないということを伺いましたけれども、結論とこのを出すのは難しいんですね。出すのが難しいというのは二つの種類の意味がありますね。一つは、賛成なのか反対なのかという是非論に決着をつけるような結論の出し方が、これはもうものすごく難しいんですね。

もう一つは、浄土宗という仏教教団が、こういう社会的な是非論という論議ベースの問題に対して、見解を出すことがいいのか悪いのかということ、私は非常に疑問に思っているんです。それは盛んに私も会の活動を通して、そういうことに意見も言えないようではどうするんだという勢いでやっていたんですが、そういうことを出すことはちよつといけないんじゃないか、違う土俵で

相撲をとるといふのは変な例ですけれども、やることがあるんじゃないかなといふのは今は感じておりますので、何らかの研究方をされるときに、その報告の仕方といふのに慎重になっていただきたいなと思います。

それともう一点、こういうことを私たちが言うときには「命の問題」といって、総合的にいろいろな問題をひきずって言っているんですけれども、現場にいる方は別ですけれども、臓器移植の問題も我々は理論的な分野の倫理問題に追いやるんですけれども、尊厳死などの問題と、実際に我々が関わり得るような、ターミナルケアのような問題、この理念的な問題と実践的な問題と分けたときに、後者のほうがより我々は身近に取り組めるのではないかと思えます。

福井先生が先程ホスピスということを一生涯懸命提唱されて、前から言われているんですが、全然動きがないんですね。ですけれども、何も何億円もかけて建物をたててというのではなくても、ホスピス的な機能を、お寺でボランティアを募集して、近所の檀家さんのこまっさいる独り暮らしのお年寄りのところにお弁当を配るとか、そういうことをコーディネートするような機関も、簡単

にできると思うんですね。寺院名鑑の後ろを見ると福祉施設っていろいろ出ています。ああいうふうには戦前から活動していらっしやる場所もありますので、シンポジウムでいろいろ意見を取り交わすのも重要だろうと思えますけれども、そういう足もとのところから一つ一つやっついていく、結局それがすべてだろうと私は思っています。

宮林 今いいヒントをいただきました、大正大学で社会教化者というものを少し教育しようと思っているんです。それで、ホスピスなんていうのは実際に病院をつかってそこに送るのは難しいんですね。だから、社会福祉のほうへ我々で養成をして送り込むと。行政がだめだとか、国立病院へ行っても、我々はどうもすぐ病室へ案内してもらえないなんて、いろいろな話ができるんだけど、むしろそれ以前の問題でいろいろな細かい社会教化があるんじゃないかと、ふと思っただけ。その問題も、それは教育機関をつくればいいなと思っっているんですけれどもね。大正大学は今度始まりますけどね。

それから、パートIは勉強会をしたんですけど、パートIIは京都でやるつもりなんです。で、やはり同じことを京都でやるということもありますが、こちらの経過

を踏まえて、具体的に、できれば実践的に通じるようなものをとということも考えてはいるんですが、なかなかその講師が難しいということがございまして、今度は浄土宗の教えの中で、生死観とか生命観を喋ってもらおうとか、あるいは仏教のそういう問題、それからやはり現場の脳死とか具体的なもの、講師を選んでしてもらおうと思っております。

——実は、時間ももっと欲しいんですけども、福井先生も御予定があるようでございますので、これで終わらせていただきます。ありがとうございます。

個人研究

# 近世浄土宗の布教史研究

——西圓寺八世法岸について——

はじめに

浄土宗の布教伝道史は、各時代に活躍した布教者の優れた業績によって支えられて来た。だが、ごく個人的なその教化業績でさえ、今日ではある意味で伝説化し、また風化しつつあるのではないか。開宗当初へ直上しようとする意識が強いためであろうか。とりわけ歴史的な意味で、現代と関わりの深い江戸時代のそれについて取り沙汰されることが少ないように思われる。

そこで今回、『大日比三師』の筆頭と謳われる法岸（一七四四〜一八一五）が大日比（山口県長門市仙崎町大日比）の西圓寺に於ける児童教化の基を築き、その伝統ある西圓寺の教化実践が近年高く評価された（平成元年、正力松太郎賞）こともあって、法岸の教化活動に関して

岸 村 定 浩

改めて顧みようと思う。その中から、今後我々が進むべき指針を見出したいのである。

教化の発露、『化他誓願文』

法岸に於ける、佛教者としての教化の発露は、『化他誓願文』（安永五年九月十五日、『大日比三師講説集』巻上・一〇）の中で法岸自身によって言い尽されている。

我今誓願ス、佛ノ願力ニ乗ジテ、安養界ニ到リナバ、速ニ如来ノ記莖ヲ蒙リ、直ニ生死ニ還来シ十方無量ノ衆生ヲ利益セン、……仰ギ願クハ如来ノ大誓願力、  
弟子ガ少志ヲ憐ミ給ヒ、マサニ此法ヲ演説セント欲ス  
弟子ガルトキハ、如来終窮無極ノ大悲、  
弟子ガ舌頭ニウツリ入ラセ給ヒ、大悲ノ梵音声ヲモテ、本願ヲ演説セシ

メ給ヒ、暫モコノ法筵ニ蒞マン者ハ、立ドコロニ本願称名ニ決心シ、常ニ諸佛ノ護念ニアツカリ、現証現瑞正念往生無窮ナラン、……

全文を掲げられないのが誠に遺憾であるが、この真摯で莊かな発願の文を前にした時、後進の筆者はその至らなさを恥じる。

それにしても、壮志なこの文を結ばせたものは何か。

それは関通（一六九六—一七七〇）との出会いによってであろう。明和二年（一七六五）正月に法岸は増上寺の惠照律院で菩薩戒を受得し、同年九月に同院を辞するまで律の行学を修めた。その時、先輩僧の信敬から関通の化風や教導の大概などを詳しく聞き、関通に師事することを懇ろに薦められる。と同時に、法岸の心には「関通」が焼き付いたことは伝記によっても明かである。生実大巖寺で両脈稟承後、江戸で関通の講筵に初めて接したく感動した法岸は、当時知り合った玄黙と共に、獅子吼庵恒例の礼懺会に参加。寒風雨雪を犯し午前二時から開門を待つて六日間の別行を勤めたのである。こうして法岸と玄黙は関通との面会をようやく許され、弟子として指導を受けることになる。

関通にめぐり会って、法岸は初めて佛教者として生まれ変わった。それまでの法岸は、遁世捨身の志強く諸国遍歴をかさねていた（『口称三昧感得記』天明六年十二月二日法岸自記、『法岸和尚行業記』）。が、徹底した口称策励から溢れ出る関通の化他行は、法岸をして自ずと念佛者の道を歩ませた。法岸の生涯に影響を与え続けた関通には「勸進称名之願文」（享保十二年正月十三日、『雲介子関通全集』卷五・七）がある。「正三志ノ行<sup>所</sup>ハ、……教化懶ルコトナク、自行勇猛、二利円満、願行成弁シ、畢竟成佛超ニ生死海」という関通の貴志がうたわれている。称名の自行を勇猛に精進する中から自然に化他も伴う、という基盤が関通・法岸の両者には貫かれているのである。即ち、

汝等これより縁にふれて、説法教導をなす事あらば……たとへば聴衆百人あらんに、九十九人は随他の説をこのむとも、それを顧みず、唯一人の為に随自意をとけ、もし一向に其機なくば黙して自行を励み、化他は還来を期せよ、……

（『大日比三師講説集』卷下・一一六六・下）  
と後に法岸が弟子へ垂訓している如く、先ずは自行なの

である。

前掲の『化他誓願文』を佛前に發起誓願したのは法岸三十三歳、関通と出会ってから十年目、京都の獅子孔山（転輪寺）で別行嚴修中であつた。

#### 説教の機軸とその実際

こうした法岸の佛教師としての根拠によつて、及ぼされた教化の諸相はいかなるものであつたか。

法岸の伝記を見渡すと、口称勇猛ならば自ずとその教化はおよぶという関通の姿勢そのままに、別行（平生の称名はいうまでもない）の占める位置は大きい。従つて口演による布教（演説体の説教）は、『法岸和尚行業記』二卷（文化十五年刊、法洲編）を見る限り些か影の薄いもののように映る。だが法岸が演説体説教に就いて、嚴然たる内容を有した教示を弟子に残していることは、特筆すべきことである。

そしてその教示は、現在の西圓寺に於いても厳しく指導され、又その流れを汲む布教師は何らかの形でこれに触れているのである。

その教示の要処を挙げるならば、

凡我門の説法教導の一大事は、勸誡二門の作略と、信心の名義を弁ずるにあり、往昔向譽尊師より教示し給へる旨をもて、………偕て宗の故実、十百生の正説とは、勸門を説く事七八分に、誡門二三分を交ゆるなり。いかんぞ勸門は多く、誡門は少なきぞといふに、所詮末世十惡の凡愚、超世大悲の別願に乗ぜずば、いかでか輪廻の苦海をはなれ、浄土に往生する事を得んや、是勸門の多き故なり、しかしてわづかに誡門を交ゆるは、人を撥無の邪見に墮さず、唯正見を護らん為なり、………

（『大日比三師講説集』卷下・一一六六・下）  
である。この「勸門と誡門の作略」も、先述した「随自随他の説」と同じく、関通の導きに依つてゐる。誡門は因果応報等の通佛教的な教理、勸門は浄土教の根幹たる本願大悲の深意を指す。言うなればこの二門の作略とは、誡門と勸門のバランスをとつて説教の内容を構成することなのである。右の教示が関通の豊かな布教経験によつて、裏打ちされていることは言うまでもない。

しかしここでの一連の教示には、法岸自身の佛教師としての深い懺悔と、布教者法岸の厳しい態度が刻まれて

いることを忘れてはならない。

浄土教を宣説する際、祖師達は説教内容の組立に計り知れない工夫を積み重ねて来たに違いない。この祖師達の蹤跡は、法岸の言う「勸門七八分、誡門二三分」の根拠ともなっている。善導の「機法二信」の釈、法然の「常に仰られける御詞」（「勸伝」巻二）、良忠の「専信本願兼因果」の釈義。これらのことが確かな依り所となっていることを、法岸はのべてるのである。

次に「信心の名義」に関してだが、いま考察を加えるゆとりがないので、敢て法岸の言葉のみ掲げるなら、「夫れ我門に談ずる信心とは、唯大悲本願を聞いて思いうるす分際をいふ」というものである。

さて「勸誡二門の作略」の実際として、『法岸和尚行業記』にただ一つ事例をひろうことができる。安永八年（一七七九）三月二日に西圓寺へ住職してすぐのこと。

師入院後、直に四十八日の別行を發起し、……：一方には、往生要集の、地獄の面図をかけ、一方には、当麻曼陀羅をかけ奉り、地獄の図に就いて、因果報の道理をしめし、曼荼羅によりて、別願大悲のむらなく、善悪智愚おしなへて、念佛すれば、順次に

にかゝる妙境に生ずるの義趣を、ねもごろに示されければ、……：（巻上・三六・ウ 傍点、筆者）  
この中、誡門が「因果報の道理をしめし」で、別願大悲の「義趣をねもごろに示」したのは勸門である。法岸の説教内容を窺えるのは、著書を除いて右の記事のみである。

この説教（勸誡二門に準拠した）によって、

村中の老若男女、一人も残らず、日課念佛を誓受し、田うつにも、薪こるにも、菜つみ、水くみ、網ひき、釣をたる、にも、念佛せざるものなく

（巻上・三六・オ）

と「伝」は伝える。勿論、一朝一夕の結果ではないと思ふが、聴衆に多大な影響を与えたことは間違いない。閑通より法岸へ受け継がれた「勸誡二門の作略」は、演説体説教に於いて誠に有効なものとなって行く。法岸は勸化の及んだ村のあり様を見て、「我化他発願の旨趣、佛祖の冥慮にかなひ、此有縁の地を指受し給へるならんとよろこび」（巻上・三六・ウ）、西圓寺を中心とする教化活動に情熱を傾け、益々工夫と努力を重ねて行くのである。

### 『唯称蓮花三昧会』

大日比西圓寺に於ける法岸の活動の一端は、『唯称蓮花三昧会』（詳しい調査報告は別の機会に譲る）が物語るであろう。現在まで公の目に触れることもなく（未翻刻）、西圓寺に伝えられて来た法岸の直筆である。

例月念佛会（二日、二十五日）や子供念佛会（五日）、追善念佛のことが主に記されている。又、紙幅の大半を占める「念佛講衆」の名簿に特徴がある。過去帳と言うものは本来、死亡してから記載するのであるが、ここには生前から（恐らく入衆と同時に）俗姓名を下段に載せている（約七五〇名）。講衆の中で往生人があれば俗姓名の上段に戒名を記し、中陰のあいだ例月念佛会にて廻向するのである。併せて右の各念佛会の勤行式も規定され、簡潔な次第ではあるが懇々とした注脚は法岸の苦心したところであろう。

『唯称蓮花三昧会』を法岸は、西圓寺へ入って約二週間で草したと思われる、第一回の例月念佛会（安永八年三月二十五日）にはこれを始行している。この迅捷な行動力の中に、かつて『化他誓願文』に見た真摯な姿勢が脈搏っている。そしてし法岸の始めたこの「三昧会（例月

念佛会等を指す）は「唯称三昧<sup>ヲ</sup> 勤修<sup>ス</sup>」ることを核となし、最終目標は「順次<sup>ニ</sup> 往生<sup>シ</sup> 本懐<sup>ヲ</sup> 遂<sup>ス</sup>」げることにある。一方、講衆の名簿を見ると、西圓寺が建つ青海島の外に住む人々の名も多数見られる。法岸の布教活動が、次第に充実して行ったことを裏付けているのである。

### 結

最も特色ある「勸誡二門の作略」とその実際、例月念佛会等に見る行動力、今回窺えた事例は一部であるが、それだけでも瞠るものがある。

驚くべきは、島外も含めて七百名を越す講衆を有した三昧会の敷衍ぶりである。そして何よりも興味深いのは『唯称蓮花三昧会』を撰していることであり、浄土宗説教史上大変貴重な資料と言えるのである。

尚、拙稿は西圓寺主綿野得定師の御高配と御指導によって成し得たことを記し、深謝申し上げる。

（註）法岸の西圓寺入山の経緯は『大日比西圓寺資料集成（往生伝之部）』（昭和五十六年発行、阿川文正編）で触れている。

法岸（一七四四～一八一五）略年譜  
 主に『法岸和尚行集記』によって作成

年次	事	項
延享元（一七四四）	長門国吉敷郡下津に生まれる	
宝暦3（一七五三）	（父は藤田伊兵衛、母は中村氏）。 始め上松村妙楽寺主随仙の元へ送られるが、4/17宮市前西念寺主静誉遍昇の弟子「連察」となる。	
宝暦9（一七五九）	遍昇還化に遭い萩梅岸寺主法兄通鑑の元へ移る。	
宝暦11（一七六一）	秋、増上寺袋谷微応へ入室、「法岸」と改名。三田龍原寺主法兄廓純の元で度々留錫し「勅伝」を見て頻りに遁世念佛の心を生ず。自ら日課称名一万遍誓約。	
宝暦12（一七六二）	冬、増上寺46世定月より宗門の秘訣を受得しいよいよ捨世決心す。	

宝暦13（一七六三）

春、上総国の肉兄順教を尋ね郷国の音信を伝える。捨世捨身の本意を遂げるため信濃国善光寺へ一七日参籠し日課一万称加倍、澄禅伝を見て相模国阿弥陀寺参籠

宝暦14（一七六四）

早春、信州善光寺参籠。伊勢神宮、西国三十三所参歴安西の遺跡伊予国本誓寺へ留錫、四国八十八所巡拝。

周防国随仙を尋ね、両親と対面。厚狭郡妙慶寺雲説に教示を受け日課三万称増受。

明和2（一七六五）

1月増上寺内恵照律院で菩薩戒受得。同院信敬に関通の行案を聞く。五重相承後、下総国生実大巖寺隆善より宗戒兩脈稟承。初めて関通の講筵に接する。12月玄黙と師子吼庵六日間札懺会に連なり、関通に師弟の盟約

明和3 (一七六六)	を受け、以後常随す。 関通京都遊化に随侍し転輪寺へ掛錫。
明和4 (一七六七)	1月転輪寺で除去睡眠一百万称の別行。
明和7 (一七七〇)	関通遷化し門人らと洛北蓮台野で茶毘。
安永2 (一七七三)	初春、雲説遷化し累七中追善別行。夏、随仙遷化し遺命により妙楽寺に住す。
安永4 (一七七五)	2月萩梅岸寺で遷昇の十七回忌十七日追善別行と『阿弥陀経』講演。8月随仙三回忌追善別行の後、妙楽寺辞職。長門国仙崎極楽寺で令弁や託榮らと四十八日別行。
安永5 (一七七六)	初冬、関通七回忌追薦別行。9月転輪寺で別行中『化他発願門』誓願。11月宇治平等院の龍泉庵で閑居修行。

安永6 (一七七七)	春、横の島万福寺等で修行。秋、通誉光念法子中陰別行中勸誠。周防国戸田心光寺円哲の懇志に報いんため同寺で四十八日別行。
安永7 (一七七八)	1月愚念正西法子を剃度。2月萩の重村寿応氏の請いで四十八日別行。9月高泊村作花氏の請いで光念法子一周忌追善別行。
安永8 (一七七九)	2月令弁や託榮等と通説七回忌追善別行。3/2西国寺へ晋薫。直ちに四十八日別行を發起し、地獄絵と当麻曼陀羅を掛け日々勸誠。例月・子供念佛会や年中別行等を定む。『唯称蓮花三昧会』撰述。
天明2 (一七八二)	7/27父到誉清光浄蓮居士へ『専修要文集』を贈る。
天明3 (一七八三)	3月西市慶雲寺で一七日別行中『阿弥陀経』を講説。高泊村作花与三兵衛氏宅に留錫中、吉田教

天明6 (一七八六)	覺寺の大癡と小月妙円寺天寧の難詰を受ける。8月その時の内容を、『本願念佛正義弁』に記す。12/2『口称三昧感得記』編述。
天明7 (一七八七)	秋、『臨終要語』を弟子関超へ贈
寛政4 (一七九二)	寺職を弟子常称に譲り丸山に隠室を設け閑居し、三年間本防念佛会のみ足を運び名号拜書だけに筆を取り、念佛勇進す。
寛政10 (一七九八)	7月『尼菴之掟』を定める。
寛政11 (一七九九)	春、『専修念佛要語引』誌す。
享和2 (一八〇二)	秋、今の地に隠室を移転。
文化8 (一八一二)	12月継席常称遷化し、翌年弟子法洲を主職にあてる
文化9 (一八一三)	秋、萩梅岸寺で一七日別行中兩席勧誠。その後、熊谷町の隠室、また伊藤九右衛門や村田新左衛門等の請いで一七日別行を修し勧誠す。

文化11 (一八一四)	秋、彼岸中父浄蓮居士三十三回忌子修す。8月郷里で暹昇と随仙、両親の追善別行を一七日修す。小郡長井孫助、串山村波多野久左衛門同じく善右衛門、高泊村作花権右衛門同じく権十郎ら宅で各々一七日別行。田部村万照庵で三日、粟野村昌泉寺で別行を一七日勤め11/1隠室に帰着。これら巡回別行勧誠も日々二座三座を重ねる。
文化12 (一八一五)	12/5酉ノ上刻遷寂。円連社光誉上人性如法岸和尚春秋七十二法臘六十三。弟子一百六人、日課誓受約二十一万余人。
文化13 (一八一六)	3月法洲『法岸和尚行業記』を編む。冬、隆円『同』に「或間」を付す。

〈資料〉

『法岸和尚行業記』二卷二冊（文化十五年刊、法洲編）

『大日比三師伝』一卷（明治四十二年発行、青蓮会編）

『大日比三師講説集』三卷（明治四十三年発行、世良諦元

編）

『雲介子関通全集』五卷（昭和十二年発行、田中俊孝編）

『復刻大日比三師伝』三卷（昭和六十三年西圓寺発行、法

然年番御忌・法洲百五十回忌記念）

（本論文は平成二年度浄土宗教学布教大会における発表要旨

である）

# 浄土宗近代以降の教化運動<sup>(注一)</sup>

——海外布教活動を通して——

鷲見定信

これまで海外布教への学問的関心は、宗教集団内の一つのプロセス（歴史）としての位置を明らかにすることどまっていた感があつたが、移民史の台頭などもあつて、序々に海外における日本宗教の展開や、その持つ意味、機能を明らかにする必要が生まれてきた。

そして、海外布教への学問的関心は、近年に至って極めて高いものになっている。その関心を生んだ要因の一つは新宗教研究（新宗教の海外進出）、もしくは宗教の普遍化（グローバル化）現象に対する資料の一つとしてとらえることにある。

他方、宗門内部の状況からいえば、ハワイ、北米における布教は、様々な点で変化を生んできた。最も大きな要因は、海外における日系人信者の変容である。二世、

三世の時代から三世、四世の時代を迎えている。こうした新しい世代を信者として迎え入れるには、異文化への布教という、視点の転換が必要になってくる。これまでの布教の方向は、日本的な土着信仰と結び付いている浄土教信仰をどの様に、積極的に擦り込むかという点にあり、布教者の努力、信仰の強弱によってはかる傾向にあつたと言えよう。

仮にいえば、宗教の伝達（布教）は与える側と受け取る側の二つがあり、その二つを媒介するものが、教理であり、儀礼であり、組織としての集団である、といえるだろう。

海外における主要な問題は、この受け取る側、つまり信者の変化にある事はいうまでもない。（日本国内でも信

者の宗教意識にはわずかながら、確かな変化を見ること  
ができる。日本の伝統の中で育まれた宗教体系は、異文  
化に育った日系人には、わかりにくいものとなっている。  
つまり、現在のそして近い将来の海外布教の具体策が検  
討されねばならなくなって来ている。そうした現実的な  
問題を踏まえつつ、海外布教の歴史とその持つ意味を考  
えたい。

(二)

浄土宗の海外布教活動は、明治二七年三月(松尾諦定)  
のハワイ開教に始まった。そして、明治二九年六月に台  
湾開教(仲谷、武田)、明治三〇年六月に朝鮮開教(三隅  
田)、明治三八年九月に樺太の開教が進められた。つい  
で、明治三七年頃から満州の開教(当初は清国開教区、  
大正八年に支那開教区昭和八年に満州開教区と中華民国  
開教区に分立)が始められ、昭和三年(昭和十一年教会  
所設置浄土宗公認は昭和十二年)には北米開教、昭和八  
年に南洋開教が行われ、太平洋戦争で中断したが、戦後  
に開教は中断し、ハワイ、北米が開教活動を再開し、そ  
して昭和二九年に南米(ブラジル)の開教が開始されて、

現在に至っている。

ここで、注意しておきたいことは、浄土宗の開教は、  
制度上は明治三十一年に始まっていることである。同年四  
月に開教制度が宗議会で承認され、同年八月の教令で具  
体化して始まったのである。しかし、それ以前には、宗  
門有志による組織的な布教、または私的立場での布教が  
おこなわれていた。開教制度の実施とともに、すでに布  
教活動にたずさわっていた人々を開教使として追認した  
したがって、浄土宗という宗教団体の開教開始は、正式  
には明治三十一年であるが、一般的には明治二七年のハワ  
イ開教が嚆矢と見なされている。この背景にはハワイ、  
朝鮮では宗門の有力者であった白石堯海を中心とする浄  
土宗内有志のグループが関わっていたことによる。つま  
り、私的な立場であれ、有志のグループによるものであ  
れ、海外への布教、伝道の必要、もしくは布教師派遣の  
要請が浄土宗門の底流にあったからと考えたい。また浄  
土宗のハワイ布教が日本宗教の最初とされるが、それは  
宗教教団としてのもので、いわば公式な布教という意味  
あいである。

浄土宗以外でも、集団内に所属する宗教者が単独、も

しくはグループで開教活動を行った例は幾つかあげられる。

例えば、明治六年に浄土真宗本願寺派の小栗栖香頂が上海に布教し、明治九年に上海別院を設けている。東本願寺では、明治十年到北京、上海に教校を建て、同年に朝鮮釜山に奥村円心が布教を開始している。さらに同十一年には沖縄の那覇に布教所を設けている。日蓮宗でも明治十八年には渡辺日運が釜山に布教を行っていた。新宗教では、明治十八年に神道修成派（新田邦貞）が韓国に、同二六年に天理教（里見半治郎）が韓国釜山に、同二八年に同じく天理教（高部尚太郎）が満州安東県、そして同三〇年に台湾へと布教に乗り出しているのである。

### (一)

海外布教の経緯を知るためには幾つかの困難がある。

その第一は、アジアに展開した開教区が消滅したことである。個々の開教区内教会所の資料はほとんど皆無といつてよい状況である。従つて、ここでは僅かに知り得た範囲で述べることをお断りしておきたい。まず、宗教施設（教会所）の開設数を上げておきたい。

台湾 三七 朝鮮 五六 樺太 三一 満州 二九  
中華民国 一九 南洋 一（四出張所） 布哇 十  
七 北米 二 南米 三

以上、一九五施設である。これは閉鎖された教会所並びに、昭和二十年以後に開設されたものも含んでいる。

参考の為に昭和十九年の寺院名鑑によれば、

台湾 三二（朝鮮）四八 樺太 二七 満州 二七  
中華民国 十五  
南洋 四 アメリカ 十八（布哇、北米）

合計一七一施設を数えている。

こうした施設が出来上がるのにはそれぞれの事情があり、いちがいにはいえませんが、僅かながらの特色をみる事ができる。つまり集中して教会所が開設される時期があつたことである。台湾開教区では明治二八年に台北教会所を設けるが、第二の台南教会所は明治三二年に至る。この年から三八年にかけて十の施設（二七％）が開かれる。次は大正二年から同七年にかけて七施設（十九％）が設けられ、第三は昭和十四年から十七年の間に十施設（二七％）が出来上がる。朝鮮開教区では、明治三七〇年に最初の釜山知恩寺がもうけられてのち、明治三七

年から大正七年間までの約十五年間で三七（六六％）の教会所が設けられた。満州開教区では、明治三八年から大正八年までの十四年間で十六施設（五五％）が、そして昭和八年から十三年にかけて十一施設（三八％）が設けられている。中華民国開教区（十九）では、昭和十二年から十六年の四年間で十七施設（約九〇％）に近い施設が作られている。樺太開教区でいえば、明治四年に豊原教会所が開設ののちは大正十一年から昭和八年の十二年間で、二八施設（六八％）が設けられている。

### (三)

こうした経緯を通していえることは、日本の海外進出と呼応していたということである。

日本の海外布教は「植民地的支配遂行の路線に添って進められた」（柏原祐泉）という表現は典型的である。海外布教の大きな波は日清戦争、日露戦争、韓国併合等の歴史に対応していることは明らかである。しかし、布教の目的は浄土宗の伝道であり、その国の啓蒙にあつたことも事実である。（明治・大正期の海外布教の実態やその趣旨、目的については『浄土教報』によって知ることが

できる。また個々の開教使の歴史を通して理解される）教化とともに教育事業や福祉事業活動がおこなわれたことを銘記しておきたい。

しかし、今の所その実態は明らかではない。僅かに知られるのは朝鮮開教区の京城教会付属の和光教園、釜山知恩寺から始まった釜山共生会、満州開教区に設けられた二尊教会、長春法然会、布哇開教区のカースタン共生会である。これらの活動を明らかにすることによって、海外布教が担った役割を正確に把握することになると思われる。

また布教の対象は日本人に限られなかった。日本人以外にも積極的に伝道を行ってきたのである。朝鮮開教区の京城教会、台湾開教区の台南教会所などが代表としてあげられる。

さらに、布教の大きな役割として、海外にあつた日本人に対する文化的、民族的、宗教的アイデンティティを与えたことにある。この点ではハワイの日系人に果たした浄土宗教会所の役割を見ることが知られる。

こうした幾つかの点において海外布教が信者の宗教的、社会的、文化的な諸欲求に対応していたことが理解され

る。海外という場だけでなく、現代の日本という場においても布教・教化の重要なポイントは信者の欲求を理解し、把握することにあると思われる。

注

明治以降の日本の宗教は、さまざまな運動を展開してきた。廃仏に対する護法運動、仏教革新運動は、明治初期の宗教（仏教）運動である。こうした運動は、洋行僧（たとえば島地黙雷）らによってリードされたこともあって田丸徳善は、「欧米の思想によって触発された面が少なくない」ことから仏教啓蒙思想の運動と呼んでいる。

これに対して、浄土宗の場合、体験（宗教体験、念仏体験）を強調する光明主義の運動と、現実の社会に積極的に関わっていく共生会の運動（浄土宗社会派と呼んで）の二つを浄土宗の思想運動として取り上げている。

すくなくも近代の仏教教団は様々な教化、布教へのいとなみを通じて、現在に至ってきた。たとえば、思想運動の他にも吞籠信仰を作り出すことによって庶民の教化を行った日野靈瑞の場合などは、庶民教化の運動ということができよう。つまり、体制内にあつて、一定期間持続的に展開された教化（浄土

宗信仰による救済の宣布）活動という範囲のもとに整理をしていきたい。その為に、かりに教化運動という語を使用した。教化運動の一例として海外布教の場合を取り上げた。海外布教の始まりは宗内の白石堯海、堀内静宇等の有志によって進められ、浄土宗の事業として制度化された後も多くの人々によって支えられてきたからである。

（本論文は平成二年度浄土宗教学布教大会における発表要旨である）

# 法然院広布薩の研究

八尾敬俊

現代浄土宗の寺院ではおそらく勤修されていないと思われる法要のひとつに「布薩式」という法要があります。

宗定法要集にも載っていないマイナーな法要ですが、かつては江戸期より明治四十五年までの間、加行中にも布薩式が勤修されていました。このとき行なわれていた布薩式は、法然上人作と伝えられていた「浄土布薩式」というものでしたが偽作とされ、廃止されましたが、これとは別の布薩式が、京都の鹿ヶ谷法然院で勤修されていました。

法然院は、知恩院第三十八世万無上人が浄土宗捨世派の念仏道場として中興されて以来、三百余年の歴史を持つ寺院で、ここで勤修されていた広布薩会を今回、法式の立場から研究そして復元する事になりました。

法然院の広布薩は昭和四十二年まで例年九月十日に行なわれていたようですが、それ以降途絶えております。

途絶えてしまった第一の原因は、随身の人数不足でした。しかし、ただ単に人数不足であれば、頭数だけ何とか揃えれば良い事ですが、この布薩式と言う法要においてはチームワークが重要視されるのです。威儀作法を揃える為には、相当な修礼が必要だったと思われます。そのため法要のときだけ人数を揃えても法要を行なうのは不可能な訳です。法要を行なうにおいての人数は、説戒師・維那・小者四人・唄師で最低七人必要です。しかもその作法は特殊なものが多く一例を挙げますと、現代浄土宗では見ない作法といたしまして「逆洒水」があります。これは、はじめ常の如く道場洒水を行ない、次は後ろ向



# 露地偈

平調 V20

山 白 六 夕

ゴウブクー マリキオン

ジョケツジムヨオ

ロジキツクンチイ

ホサツモトシク

シヨクホニン

ドルシジカイイ

モシヨコオン

ジントクン シイ

(例2)

# 「生諸仏家」をめぐる

袖山栄輝

はじめに

『観無量寿経』『散善義流通分』に「生諸仏家」という比喩的な表現があるが、一体どのような観点から「家」という表現が用いられているのか。それについて我々は、どう受け止めているのか。このことの考察が、今回、発表の目的である。その手順として、まず『観経』の用例を検討し、続いて他の諸経典類の用例を参照しつつ比喩の核心部分を掘り出し、それが今日の布教に於いてどのように受容され、展開されているかを検討したい。

## 1、問題の所在

『観経』流通分に於いて阿難は世尊に向かい、この経を何と名付けるべきか、と質問するが、これに対し世尊は、『極楽国土、無量寿仏、観世音菩薩、大勢至菩薩を觀る』経、また『業障を淨除して、諸仏の前に生まれる』経と名付けている。これら二つの表現が経題である以上、『観経』の本質を端的に言い表していることは明確であろう。そのうちの「生諸仏前」と「生諸仏家」は文脈上同じ意味と考えられ、しかも善導大師によると、この「生諸仏家」は「命を捨てて即ち諸仏の家に入る。即ち淨土是れなり」とあり、往生淨土を示している。このことは二つの経題に示されたもののうち、『極楽国土、無量寿仏、観世音菩薩、大勢至菩薩を觀る』という境地が、勝れた修行者の現在の肉体に於いて達成されるものである

のに対し、「諸仏の家に生まれる」ことが死後の往生を意味している点、極めて対照的であるといえる。仏道修行のためには出家すべきであると一般的に思われがちだが、では、なぜ諸仏の「家に入る」と表現されているのか、更にそれを往生浄土としている理由は一体何か。極楽浄土を理解するうえで重要な問題であると同時に、この用例は『観経』のみに止まらず、現在検索中ではあるが、関連する表現も含めて、およそ二〇の書物、一〇〇例以上に及び、ある程度共通した術語であったと思われる、仏教学的な見地からも興味深い問題と考える。

## 2、「生諸仏家」と「生如来家」

『観経』に於ける「仏の家」については流通分の一回しか用例がなく、その比喻表現の目的については各注釈書、諸経論を手掛かりとするしかない。

善導大師『観経疏』も念仏する者は「諸仏の家」即ち浄土に生じて修行し、ついに道場の座、つまり仏果を獲得することを明らかにするのみで、家と表現した目的を知ることは出来ない。

法然上人は『選択集』において、三部経中「観経」解釈に最大の分量を割いているが、「生諸仏家」に当たる部分では、善導大師と同様に、「又念仏者、捨命已後決定往生極楽世界餘行不定」と述べるのみである。しかし先程の二つの経題について前者の「極楽世界、無量寿仏……を見る」について何も言及しない一方で、「生諸仏家」について言及することは留意すべきであり、「以念仏為王三昧」というように出家出修行者が行じる善行をも包括するのが念仏であるとの立場に注意すべきであろう。ここでもまた家という表現が用いられた理由は判然としないが、念仏と家とが何らかの形で関連付けられていることが示唆されていると思われる。

次に「生諸仏家」が「往生浄土」であることに異論はなからうが、良忠上人の『往生論註記』巻五に「入如来家者『観経』云生諸仏家即指浄土名如来家」とのべ、浄土について「諸仏家」と「如来家」と両方の表現のあることが理解されよう。

この如来家に注目したのが服部英淳勸学の『浄土教思想論』である。服部勸学は龍樹の『十住毘婆沙論』を用しつつ、

「如来の家に生ず」という言葉は、極めて興味ある表現であつて、菩薩が如来の道、即ち四諦、八聖道、四功德處、六波羅蜜、十地等、仏地に至至する如来の道を行じて断ぜず、究竟成仏すべき初地不退転に入るのを、如来の家に生ずると表現したのであるが、同時に所謂如来の浄土に往生した姿を示しているとも考えられる。と指摘している。つまり往生浄土とは「生諸仏家」「生如来家」であると同時に、初地不退転に入ることなのである。このことは『觀經』本文からも確認できよう。則ち、上品下生の箇所で「住歡喜地」と言つたり、下品上生で「得入初地」と言つたりするのがそれである。また他の経論においても同様の見解が示されている。<sup>(9)</sup>

龍樹の所説によれば、轉輪聖王の家に生まれれば必ず轉輪聖王となるように、菩薩が如来の家に生まれれば必ず如来となるとしてゐる。<sup>(10)</sup> 私見によるならば龍樹は家の持つ家系、あるいは血統（むしろ生物の種目か）という一面を比喩のなかに理解したのではないか。つまり初地不退転となることを家系・血統（種）からもたらされる生まれながらの性質として捕えていると考へる。この点に、家という比喩が用いられる一つの理由があらう。

### 3、如来の家の諸形態

服部勸学はさらに、菩薩がその所に生まれて如来となるべき如来の家について、龍樹が四通りに説明していることを取り上げる。<sup>(11)</sup>

要約すると、その第一は、如来の家とは、四功德處であつて、諸の如来はこの中から生ずるのであるから、名付けて如来の家であるとするもの。

第二は、一切世間が父母をもつて家としてゐるように、如来の家では般若波羅蜜が如来を養育する母であるとし、この母をして如来を生み育てさせる縁となる善巧方便を父に譬えた、とするもの。

第三は、善を父とし、慧を母とし、この二法が和合して諸仏の家となすことができ、一切の如来はこの二つから生ずる、とするもの。

第四は、諸仏の家は般舟三昧を父とし、大悲、無生法忍を母とし、一切の如来はこの二法より生ずる、としたものである。

服部勸学のまとめたところによれば、龍樹の念仏三昧

は般舟三昧見仏の法であつて、まず仏の色身を念ぜしめ、次に法身を念ぜしめ、新発意の者の為には仏の十号の妙相を念ぜしめ、以つて般若波羅蜜と相応すべき方便易行の法があることを説いているとし、また念仏三昧は無生法忍を得て般若波羅蜜を成じ、出世間の道に入り、即ち諸仏の家に往生するのであつて、極めて困難な仏道修行において、在家菩薩といえども成し得る唯一の方便であり、信仏の因縁を以つて仏力を受けるからこそ易行道である、としている。つまり、如来の家、諸仏の家における父とは般舟三昧、即ち念仏であつて、この父が般若波羅蜜をして母たらしめている、<sup>12)</sup> といつのである。

このように父や母など、家族を諸法にたとえる比喩表現は、『華嚴経』を始め幾つかの経論に見られるが、<sup>13)</sup> 家族の愛情や絆、あるいは躰といった、如来となるべき資質を育て上げていく、家庭教育の側面に、「家」という表現が用いられる第二の理由があると考えられる。

#### 4、布教師の父母観

さて「仏の家」「如来の家」という表現が用いられる二

つの理由について、今日の布教師の方々はそのような見解を持つてゐるであらうか。

まず、小田芳隆上人は、胎教の視点から、母親と胎児がホルモンを仲立ちとして精神面で結ばれていることに注目し、「子供の教育は胎内から慈悲の心でもって始めなければならぬ」「生まれて来る子供を神仏より授かつたものとする親の心が、子供の成長にどれほど大きな影響を与えるかは、今日の精神学や教育学の上から明らかになつてゐる」と述べ、親子関係は子宮内の環境、つまり親子の魂や心の関係が大切であつて、情操は祖母・母・子と伝えられるべきだとし、<sup>14)</sup> 代理出産など今日的な生命倫理問題に対する一つの視野を与えている。

次に、宗教教育に関する意見としては、学校教育に宗教教育が期待されない現在、子供にとって家庭こそ最も宗教的情操が涵養される場所である、という共通認識があるが、<sup>15)</sup> このことを非行の実情から考察した金子貫司上人は、親子の愛情のつながり、家族間の結び付き、親のしつけ、指導の在り方の重要性、また非行累犯者の九〇パーセント以上の割合で家庭に仏壇、ないし神棚がないという調査を示したうえで、仏壇中心の生活の中から、

親子の愛情、家族間の結び付き、親の嫉、指導の在り方が円満に働き、その父母の姿を通して子供達の宗教的情操が養われるとしている。<sup>(16)</sup>

また次に、有本亮啓上人は、南無阿弥陀仏の無量寿の側面を考察し、生み育ててくれた母の恩、人生の道しるべとなってくれる父の恩を知り、その感謝の言葉となるのが南無阿弥陀仏であり、また、父母から先祖先祖へとたどっていきりのない生命の根源を阿弥陀仏であると理解し、「南無阿弥陀仏とお念仏を称え、阿弥陀仏の恩、先祖の恩、今は亡き父母の恩、そして現に在します父母の恩を知り、感謝し、出来うる限り恩に報いていきたい」と述べ、父母の恩を念仏に結び付けている。<sup>(17)</sup>

更に有本上人は、法然上人出家の動機についても、父、時国公の「自らの解脱をはたすと同時に我を救うてくれ」と遺言に託されたその願いこそ、勢至丸を出家に導いたとし、父親との心の結び付きが信仰の出発的であったと理解している。<sup>(18)</sup>

勿論これらの見解は、仏家・如来家を念頭においていないので、実際の親子関係を仏と菩薩の関係に結び付けている訳ではないが、父母を中心とした家庭の在り方が

我々の信仰を形成する上でいかに大きな影響を及ぼしているかを示している。

## 5、むすび

以上のように親子の愛情、ここの通い会いなど、いわゆる家族の絆・肉親の情は、母親の胎内にいるときも含めて、誰もが実感しえる、或いは求め続けるものであるといえる。そしてその絆を、今は亡き父、母に、そしてまた祖父、祖母へと今なお求めていく態度こそ、我々に信仰心を引きおこさせる最初で、最も基本的な「心持ち」であると理解されよう。法然上人が一向専修念仏について、「子供が母の名を呼び、すべてを母に託して、何の不安もないように、すべてを阿弥陀仏に託して、その名を呼べばよい」と教えているのも、<sup>(19)</sup>実は親子の絆が信仰確立の原動力と理解していた為ではないか。だからこそ『般舟三昧経』のように、父母の面影を心に抱くことによつて仏を念ずるのである。<sup>(20)</sup>

今翻って、「生諸仏家」という比喻表現が用いられた理由を考えてみると、父母を諸法に譬え、浄土を家とする

以上は、家族の絆を起点とした信仰の在り方が重要視され、死後においてもその絆が、み仏を仲立ちとして継続されていく。念仏の実践においても、実はその絆が土台となっているのではないか。「生諸仏家」をめぐる問題としては、「生如来家」、「生諸仏前」、あるいは「無量寿経」の「生尊貴家」等関連する用例を、サンスクリット原典を含めた多くの経典から検討する必要もあろうし、また社会学や宗教学、民族学の立場から「家の制度」について考えてみる必要もあろうが、今は実際の親子の絆、信頼関係が、浄土をして家と表現させるほど、重要視されているのだという仮説を示すに止めたい。

註

- (1) 石井誠道編『新編観経四帖疏』二四八頁。  
 (2) 諸經典中、「仏家」「如来家」の使用例(問答、論釈などの重複も含む)を求めると華嚴経が最も多く、四十華嚴に一〇回、六十華嚴は金剛幢菩薩十迴向品(八回)、入法界品(十二回)など計三八回、八十華嚴は十迴向品(十回)入法界品(十四回)など計四十二回あり、この他にも十地品に関連深い『十住経』、『十地経』等にも当然見

いだすことができる。更に『大般若経』、『仁王護国般若波羅蜜多経』、『大集経日藏分』、『臣力長者所問大乘経』、『入楞伽経』、『解深密経』、『大毘盧遮那成佛心持経』、『大乘金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王経』、『菩薩地持経』に各一回、また論書では『瑜伽師地論』、『成唯識論』、『撰大乘論』世親、及び無性の『撰大乘論釈』、『大乘莊嚴経論』、『究竟一乘宝性論』に見ることが出来る。

- (3) 土川本『選撰集』九五頁。  
 (4) 〃 九四頁。  
 (5) 浄全一、三二六頁。  
 (6) 服部英淳『浄土教思想論』二八頁。  
 (7) 浄全一、四八頁。  
 (8) 〃 四九頁。  
 (9) 『瑜伽師地論』卷七七(大藏経三〇、七二八頁)に「名入菩薩正性離生<sub>二</sub>生如来家<sub>一</sub>證得初地」とあり、また『成唯識論』(大藏経三一、五〇頁)に「菩薩得此二見道時<sub>一</sub>生如来家<sub>二</sub>住<sub>三</sub>歡喜地<sub>一</sub>」とあり、また『撰大乘論』(同一〇五、一二三、一四三頁)にも同様の文がある。  
 (10) 服部前掲書二八頁参照。  
 (11) 〃 二九頁以下参照。

(12) 〃 三二頁参照。

(13) 例えば六〇華嚴では入法界品(大藏經九、七八二頁以下)、『維摩詰經』卷下如来品(同一四、五二九頁)、『維摩詰所說經』卷中仏道品(同 五四九頁)、『大智度論』卷三四(同一五、三一四頁)、『究竟一乘宝性論』卷三(同一三、八二九頁)、『撰大乘論』卷八(同一〇六頁)。

(14) 小田芳隆「親の心を子に伝える」、『布教研究所報』第六号八〇頁以下参照。

(15) 稲村博道「家庭における宗教教育」同四号五〇頁以下参照。

(16) 金子貫司「少年非行と宗教教育」同二号八三頁以下参照。

(17) 有本亮啓「知恩・報恩の念仏」同三号七〇頁以下参照。

(18) 〃 「人間法然上人にならう」同五号五四頁以下参照。また宮崎浅良「十念(念仏)の要綱」同三号五五頁、三輪和信「法然上人の求道」同六号五五頁も同様の見解である。

(19) 井藤憲彰「法然上人御法語と布教」同七〇頁参照。また信仰確立上親子関係が重要である実例として有本亮啓「死をみつめる」同六号六五頁以下にある一主婦の辞世の詩があげられよう。

(20) 『般舟三昧經』卷上問事品(大藏經一三、九〇三頁)に「未嘗離<sub>レ</sub>仏 不見<sub>レ</sub>仏常念<sub>二</sub>諸仏<sub>一</sub>如<sub>二</sub>父母無<sub>レ</sub>異<sub>二</sub>稍得<sub>二</sub>諸仏威神<sub>一</sub> 悉得<sub>二</sub>諸經<sub>一</sub>」とあり、また『大般涅槃經』卷一九(同一二、四七九頁)には「一切衆生亦當視仏如父母想」など多くの父母観が述べられ注目される。  
(本論文は平成二年度浄土宗教学大会における発表要旨である)

# 佛教における生命観

——『ダンマパダ』にみられる生命観——

安井隆 同

「生命とは何か」——この問題は「死とは何か」という問題とともに、人類はじまって以来からの課題であり、おそらくいつの時代でも最も関心をもって考察され論じられてきた問題であり、今後もかぎりなく問題とされ論じられる問題であろう。

生命の起源は、まだ正確には判っていないが、最近の研究によると、今から三七―三八億年前に初めてこの地上に生命が現われ、それはただ一つの細胞からできており、その単細胞の生命が次第に発達して一部は植物に、一部は動物に、そして進化を繰り返し人類が現われ、原人、旧人と現在の人間に近い新人が約二百萬年前に誕生したと言われている。

私たちが日常的に生命、いのちと一口に言っているが、

いろいろな意味での生命、いのちがある。ここで佛教における生命観、特に『ダンマパダ』（法句經）にみられる生命観を考察するにあたり、私は次のように大きく四つの生命に分類してみた。

第一には、個体発生的生命、第二には系統発生的生命、第三には輪廻的生命、第四には往生（涅槃）的生命である。

第一の個体発生的生命とは、受精してから生まれ、生まれてから死ぬまでの個人としての生命である。この中でまた四つに分けてみた。それは細胞的生命、植物的生命、動物的生命、精神的生命である。細胞的生命とは、生物は動物も植物も基本的構造は細胞からできており、どんな生物も最後の単位は細胞であるという細胞学説に

よる生命である。人間は約六〇兆の細胞からできている。人間の生命は法律的には、ただ一つの生命であるが生物学的には六〇兆の細胞の集まりであり、これが全体として一つの人間の生命として統一されているのである。植物的生命とは、直接生きるのに必要な呼吸、消化、循環、成長等を司る生命で主として内臓の働きで全く知らぬ間に自然に働く生命である。動物的生命とは、環境の変化に応じて主として本能的に、意識的に働く生命で運動する生命である。精神的生命とは、人間の生命を特徴づけるもので精神作用をもとした高い生命である。第二の系統発生の生命とは、命の元の元から続いて進化を繰り返し人類となり、親を通じて自己に至るまでの長い生命であり、人類が続く限り子へ孫へと永遠に続く生命である。第三の輪廻の生命とは、業によって六道を生死輪廻する生命である。第四の往生（涅槃）的生命とは、迷い、生死の世界を超越した涅槃の世界、極楽世界での永遠の生命である。

生物学や医学が問題としている生命は、この中で個体発生の生命と系統発生の生命の一部であり、特に細胞的生命、植物的生命、動物的生命についてで、精神的生命、

輪廻の生命、往生（涅槃）的生命については、ほとんど問題とされてない。以上のように私なりに生命を分類して、『ダンマパタ』（法句経）全二十六品、四二三偈の中で生命について触れている偈を考察してみる。

第一の個体発生の生命について触れているものに第二一偈、四一偈、六四偈、一一〇偈、一一一偈、一二二偈、一一三偈、一一四偈、一一五偈、一三五偈、一四八偈、一五〇偈、二七〇偈、二八六偈、二八七偈、二八八偈、三七四偈、四〇五偈等がある。この中第二一偈では、  
精進こそ不死の道 放逸こそは死の徑なり いそしみ  
はげむ者は死することなく 放逸にふける者は 生命  
ありともすでに死せるにひとし

と、釈尊は、人間が真に生きる道を説かれた。私たちが弛まず努力精進している時が真に生きている時で、この生き方こそが、生死を越えたかぎりない生命に目覚める生き方であり、放逸なる時は、肉身は生きていても言っても死んでいるに等しいのだと言いつき、厳しく断言し、精神的生命の重大さを説いている。精神的生命の重大なることを説いているものに第一一〇偈、第一一五偈がある。第一四八偈では、

この容色は やがておとろへはつ そは病ひの棟家つ  
ひにほろびに帰す けがれを積める この身は やが  
て亡ぶるなり 生命あるもの 誰か死にをはらざる  
と、この肉身は、やがて老い、病を得、けがれ、そして  
生命あるものは必ず死ぬんだと現実の生老病死を諦観し、  
第二八八偈で、

子も 父も 親族も、救護者にはあらず 死に捉へら  
れたる者を 親族もすくふ能はず

と、今まさに死を迎えている人を看護はできても、たと  
えどんな親子、親しき愛する人でも決して死から救うこ  
とはできないんだと断言して、第一一〇偈では、

げに久しからずして この身は 地上によこたはらん  
意識失はれては かへりみる人もなく 用もなき木  
の端のごとくならん

と、いざ老い病を得て倒れ死ぬと、道端の不用な棒切れ  
のように誰れも返り見る人もなくなる儂いものであると  
説き、次に第一七〇偈で、

この世をば泡沫のごとく見 この世をば 陽災の如く  
見るべし かくの如く 世間を観る人は死王もこれを  
とらふる能はず

と、この世の無常、無我なることを説示し、真の意味で  
この世の無常、無我なることが諦らかにわかれば、肉身  
の生死に執着しない生死を越えた、かぎりない生命の世  
界に生きられるのだと説き、さらに第三七四偈で、

若しひと かにかくに この身の生と滅とを 思惟す  
るあらば 彼は不死をえたる智者の喜悦を享けん

と、釈尊はこの肉身の生と滅、生死を如実知見し、諦観  
し真に理解できれば、おのずから生死に執着しない、生  
死を超越した安心が得られ悟りの喜悦をうけると説き、  
そして第二八九偈で、

この義を知りて 心ある人は ただおのずから戒をま  
もり 涅槃にいたるべき道をげにすみやかに歩むべし  
と述べている。釈尊は、この肉身の生死は、天地間の一  
大事であつて、如何なるもの、如何なる哲人といえども  
絶対に避けることはできない。この肉身の生死に因われ  
て執着している間はけつしてしやすらぎ、安心が得られ  
ない、これを超越したところにやすらぎ、安心があり、  
かぎりなき生命の世界、涅槃の世界があるのだと説示し  
ている。

この肉身の生死はあたかも開花落葉のようなものであ

る。春が来たれば、百花霞に笑い、秋到れば萬葉枝を辞す。けれども本体の樹木には、生滅もなければ、生死もなく、何等の変化もない。それどころか、年々の開花落葉に依つて、樹木の妙用を活現して、その生命を保全して行く。年々歳々の開花落葉がそのまま不生不滅の生命たる樹木の活動なのである。この身の死も、よくよく諦観してみれば死によつて決して無に帰するのではなく、存在の形を変えて個体的生命の「個」から解放されて、酸素、炭素、炭酸ガス、水などの元素、分子となつて、大自然の「全」に歸り、大自然の永遠の生命の働きにあらずかり、かぎりなく生きつづけるのである。

第二の系統發生的生命についてみると第一八二偈に釈尊は、

ひとの生をうくるはかたく やがて死すべきものの  
いま生命あるはありがたし 正法を耳にするはかたく  
諸佛の世に出づるもありがたし

と、「ひとの生をうくるはかたく」とは、よく考えてみると、この私の生命は、生命の起源の単細胞により進化を繰り返して、生きつづけ受けつがれて人類に、そして親から子へと不可能に近い可能性で受けつがれ、かぎりなく

生きつづけてきた生命であり、不可思議な、有難き生命であると説示している。

第三の輪廻的生命については、第二三七偈、二三八偈、三三四偈に触れられており、その中第三三四偈で釈尊は、  
こころ放逸なるひとは、蔓草のごとく 愛欲は滋げ  
る 林の中に 果実を求むる猿のごとく 生より生に  
さまよひめぐる

と、こころ放逸なる人は、愛欲煩惱があたかも蔓草が絡みあつて茂つているように繁茂するため、猿が林の中で果実を求め、あの実この実と転々とするように、迷いの六道を生死し輪廻すると説き、第二三八偈で、

爾 おのれの燈となれ すみやかにいそしみて 賢き  
者となるべし けがれをはらひ 著をはなれてふたた  
び 老死に近ずかざるべし

と、釈尊は、二灯明二帰依の教えを示され、自らを灯とし、法を灯としてひたすら精神し、すべての悪やけがれ執着から離れ、迷いの生死輪廻の世界から超脱した世界に到るべきだと説いている。生まれては死に、生まれては死に、ぐるぐる回りをする生は真に生きる生ではない、生死輪廻を超越した世界の生命こそが釈尊の説示する

眞の生命である。

第四の往生（涅槃）的生命については第四四偈、八六偈、一六八偈、一六九偈、二二〇偈、二二五偈、二二六偈、二八九偈、四一一偈で触れられており、その中第一六八偈で、

ふるい立てよ 放逸に流るるなく 全くなさるべき法  
を行ずべし 法に従ひて行ずる人は この世において  
も またほかの世においても ここなよき休らひをえ  
ん

と、この世の中には一つの法則がある。それはなんとも  
言いがたいもので、釈尊はそれを「ダンマ」といい、と  
にかくその正しい真理の法「ダンマ」に従って行じ、ひ  
たすら精進し生きることこそが、この世、のちの世にお  
いてもかぎりないやすらぎ、安心が得られるのだと説き、  
第八六偈でさらに

善く説かれたる法をききて 身はその法にしたがふ  
かかる人々こそ越えがたき 死の境域をこえて 彼の  
岸に至らん

と、「ダンマ」善き法を聞き、その法に従い行ずるもの  
は、生死を越えた彼岸に到る。彼岸とは、生死の迷いの

世界を越えた悟りの世界、涅槃の世界、極楽世界である。

そして第二二五偈では、

もろもろの牟尼は つねに身をつつしむ 他をそこ  
なふことなし かかる人々は愁ひというものなき 不  
死の所に至らん

と、多くの聖者、牟尼と呼ばれる人は、「ダンマ」に従い  
常に自分の行ないをつつしむ他人を損なったりしない。  
このような人は、「愁いなき不死の所」つまり生死輪廻を  
越えたやすらぎ、安心の世界、悟りの世界、涅槃の世界、  
極楽世界に到ると釈尊は力説している。

釈尊の出家の本懐は、生老病死の四苦からの解脱であ  
った。この事実を考えると佛教の根本課題は、如何にし  
て生死を離脱すべきかであり、出離生死の問題を離れて  
佛教はありえない。宗教、時に佛教とよばれるものは、  
「ダンマ」、正しい教えを説き示し、実践し、そこに完全  
なる救いがあり、結果として永遠のやすらぎ、安心がな  
ければならない。倫理道徳では、この世の救い、やすら  
ぎ、安心はあるが必ず滅び、心配、不安となり長つづき  
しない。宗教、特に佛教の求める救い、やすらぎ、安心  
は、一旦その境地に到達したら、永遠に再び心配、不安、

苦しみのない境地である。永遠の救い、やすらぎ、安心を得ようとしたら、永遠の世界を求めなければならぬ。ここにこそ宗教としての佛教の生命があり、かぎりない生命に生かされ生きている、これからもかぎりなく生きつづけるというのが『ダンマパダ』に説かれている生命観である。ところがどうも現在の佛教者は、永遠なるもの、永遠なる世界を認めなかったり、説かない傾向にある。これではもう宗教としての佛教ではないのである。

(本論文は平成二年度浄土宗教学布教大会における発表要旨である)

## 空より信へ

神田大圓

大乘仏教の二つの流れは、龍樹の空観と世親の唯識であるということが出来る。

龍樹 (ADI50~AD250) は 積尊 (BC463~BC383) 滅後五百年、所謂像法の時代に当り、般若皆空の思想も唱えられていたが、その反面、小乗教や六派哲学、ジャイナ教等の外道の思想も亦、印度に大きな勢力を持っていた。かかる思想の乱立時代に龍樹も勿論この中に踏み込んだが皮相的見解に満足出来ず、大乘の法を探ねて馳せて空観の論理を確立した。彼の初期著作である中論、十二門論に代表される空の論理より、中期の著作である十住悲婆沙論の易行品に至り、難行道の陸道の苦しきに比して、易行道の水道の乗船の楽しさを述べて、信方便によつて疾く阿惟越致に到る道を開き阿弥陀信仰を推賞した

ことは空より信への必然性を示した共に、空論に千金の重みをあたえたものと云える。

中論の観因緣品第一に「不生にして不滅、不常にして又不斷、不一にして又不異、不来にして又去なる」という八不偈に宣明されているように、有無去来斷常一異の観を離れて、物自性の存在性を否定した中道帰依への道であり、一言に盡せば空観であり、空を觀修する體驗の告白といひ得る。しかし、龍樹は空の論理の世界にのみ停まるものではなく、大智度論の「仏法の大海には信を以て能入となす」と示されている如く、やがて、空の論理から信の世界が展開されるのである。中論に、「戲論（はからい）を超えた不滅の仏陀を戲論するところのものは、戲論に害されて如来を見ない」とあるは、仏陀への

全幅の信であり、空を越えた信の世界に生きる自内証の発露である。

さて、空観は、存在に対する凡夫的な実在論者に、存在の根拠を探ね、分析してその不可能なることを論証する。存在即ち「有る」ということの否定は、実際には、物自性——それ自らにて存在するもの——を否定することであつて、現実に生滅変化を続けている事物を否定することではなく、我々の観修上において存在の物自性を否定することを意味する。物は飽く迄、物として存在するのであつて、仏教の空は決して虚無を意味するものではない。西欧の学者の中には、空を nothingness と訳す者もあるが、大きな誤りである。ソ連のツエルバツキイ (Sheherbatskiy 仏教学者) は relativity と訳したが、関係性と訳するのか、即ち、独立して存在するものはない。すべては縁起の法によって関係し合っている世界が空ということでまことに適訳と思う。

現実には明らかに生滅変化の連続である。変化とは、一物がその相を変えて他物になることを意味し、「有る」という語の中に含まれている。「それ自らに於て存在する」という意味と相矛盾している。したがつて、「有る」とい

うことは否定されなければならない。然し、生滅変化する世界は現実であり、その事を出来事の世界と呼ぶことが出来る。

出来事の世界とは、衆縁によつて生じ、或いは又滅する世界で、「行」の世界と呼ばれる。

行とは saṃskāra = saṃ (衆縁に依り) + kri (出来る)

即ち衆縁に依つて出来ている世界、つまり出来事の世界である。

かく見て来ると、存在の世界が行の世界へ転ずることになるが、しかし、現実の存在の如何なる変化を意味するのでもなく、我々の心構え、観修上の問題である。

「有る」ことの立場を捨てて、出来事の世界即ち「有る」ことの立場をとることは、そこに当然、質的な飛躍が要求される。しかし、物自体の飛躍は不可能であるならば、人間自身にその事が要求されなければならない。いいかえれば魂の変革ともいふべきものである。

かくして、「有無」の立場を否定し、超越して「有無」を内に撰する「行」の立場に立つのである。

そのことを転依と呼び、廻心という宗教的な体験を伴

う。転悪成善、転識得智等、悪玉がそのまま善玉に転じ、無明の根源である阿頼耶識がそのまま大円鏡智に転じて行く世界、無差別智、無為真如の境地に通ずる。

空の論理は、自らの論理の枠を越えて信の世界に入るのである。カントは実践理性批判の中で、因果の連鎖は無限に続くが、遂にその原因を求めるとの出来ない、越えることの出来ない深い溝につき当る。その向うに、愛、自由、神の世界があるといっている。

有無の立場、存在の世界は遂に越え難い深い溝を前にして立ちすくむ時、その向うに忽然として行の世界、言いかえれば真如の世界が体験される。その深まりがなければ信仰のよろこびはない。

観六種品第九偈に「大聖の空法を説けるは諸見を離れんがための故なり。若し又空ありと見れば諸仏の化せざるところなり」とあるが、存在すると考えている小我を滅して、自己生成の行の中に入る時、大我の世界にたなり、仏の世界に生れさせて頂くのである。

### 『信についての考察』

龍樹の中論のテーマである空観は、その論理そのものの中に、論理を超えて信の世界が開かれる必然性が用意されていたのである。即ち十住毘婆沙論の易行品は大悲の起したまえる信の世界の顕現である。

さて、大智度論の中に「仏法の大海には信を能入となし、智を能度となす……若し人、心中に信の清浄するあらば、是の人は能く佛法に入る。……信とは是の事是の如し。譬えば牛皮の未だ柔かならざれば屈折すべからざるが如く、信なき人も又是くの如し。譬へば牛皮の己に柔らかなれば用に随って作るべきが如く信ある人も亦かくの如し。復た經中に信を説いて手の如しとなす。人、手あれば宝山の中に入りて自在に宝を取るが如し。信あるも又是の如し」と。

この冒頭の能入という言葉、能く入ることが出来ると読めば、信の道以外の道からは仏法に入ることとは出来ないという。誠に厳しい言葉として受け取ることが出来る。

新仏教語源散策の「如是我聞」の項に、般若経の注釈書を引いて「大海のごとき仏法では信心がその入口となり、智慧が船となる。『如是』というのは信心にはかなら

ない。若し信心があり、清らかであれば、その人は仏法に入ることが出来る。若し信がなければ仏法に入ることが出来ない……」を付け加えたい。

話は少し外れるが、知恩院において毎朝、管長貌下御親修の晨朝の勤行があるが、その中で法然上人の御法語（前・後編）が、参詣者と一緒に拝読されて、御念佛をよろこぶのである。拝読しながら、ふと気付かせて頂いたことがある。当然の事と云えば、それまでであるが、御法語集の中に出て来る言葉を調べてみると、念佛（名号、申す等含む）という言葉が二〇〇回以上、往生が一〇〇回、本願が一〇〇回、極楽（浄土）が約一〇〇回、阿彌陀如来が四〇回、そうして、「信ずる」という言葉が五十回、しかし、信と同じ意味を持つ、疑うべからず、あづける、あおぎて、たのみて、願う心等を加えると「信」が大凡八十回に及ぶ。このことだけで、如来の本願を信じて念佛すれば往生極樂疑いなしと、浄土宗の宗義が、ずしつとよみとれるのである。

数が多く出ているから重要で、数が少いから大切でないということにはならないが、一つの指標と言える。信について、二、三挙げると、「汝本願を信ずる事、まだし

かりけり」、信の是らざることを元祖さまから、お叱りを受けているようで、身の縮む思いがするし、「となうれば、必ずむまると信じて……常に念佛申すを最上の機とす」と、不敏なる私を、温かくそして又、力強くおす、め下さる元祖さまを身近かに感じて勇氣百倍の思いがする。

大智度論の譬えの中で、信のある人は柔らかな牛皮のように、処に従つて用を足す事が出来るように、佛法を巧みにつかみ得るとある。

佛教心理学といえる、五位百法の中で、心所の善の一番はじめに「信」が置かれている。この「信」が開眼すると、この世界がお浄土であり、「信心」の目で見ると、すべてが喜びになって来る。

十住毘婆沙論の四法品に「在家、出家の菩薩は応に四詔曲シゴクの法を遠離オシすべし。……何等をか四となすや。一つには佛法に於いて疑を抱いて信ぜず。定心にあることなし。二つには衆生に於て憍慢し瞋恨す。三つには他の利において心に貧瞋を生ず。四つには菩薩を毀謗ヒゴウし惡声流布す」と、仏から遠ざかる第一に、疑を抱いて信ぜずを挙げているが、信が仏に近づくと最短の道である。又、大

智度論の中に、「若し人、信あれば是の人は能く我が大法海の中に入り、能く沙門の果を得て空しからず。頭を剃り袈裟を染むるも、若し信なくば是の人は我か法海の中に入るに能はず。枯樹が華実を生ぜざるが如く、沙門の果を得ず」とある。信のない念佛は枯木に花も実もつかないと同じであると述べられているが、信は覺そのものであって、こゝを通らずには浄土の世界は開けない。

ついでに、「信」をサンスクリットの辞典に求めると、*śraddhā*はśrat(真実、清浄)+dha(求める、得る)

で、真実を求める心、心を清浄にする淨心とある。又、俱舍論には「信とは心をして澄淨ならしむ。……現前に忍許するが故に名づけて信となす」とあって、信は忍許澄淨の心の状態の中になると考えられる。有無の見到執らわれ、我執の心におおわれている限り信の心は起つて来ない。

信についての考察をすゝめてきたが、最後に言えることは、信のないところに仏道は成就しないという結論に達した。

最後に、藤井実応貌下の信についての御教示を、私の念佛生活の指針としたい。

「一、信とは確心と浄化の意である。

一、信は道の元、功德の母である。

一、佛法の大海には信を以て能く入ることが出来る。

一、一切の行は信を以て首とする。衆の徳の本である。

一、信は諸の善根を清淨明利ならしむ。

一、信の力は堅固で、壞することは出来ぬ。

一、信は永く一切の悪を除き滅する。

一、一切の人々よ、一心に唯、佛のことは信じて、

身命を顧みなざるな。」

一つ一つを噛みしめていきたい。

(本論文は平成二年度浄土宗教学布教大会における発表要旨である)

# 臨終行儀を論ずるにあたって

森 田 孝 隆

臨終は実に人生の最も厳肅なる時である。往生浄土を願う立場から言えば、臨終における別時行儀であり、別にその儀則行法が如法であるから、又、「如法念仏」とも言う。

「浄土宗行者用意問答」(浄全、十)に「これは身を浄め心を一にして西に向い 念仏すること別時の行儀のごとし云々」と示されている。しかし乍らこれら行儀について論ずる前に、儀式作法より先ず平生の念仏と心得るべき事柄について述べてみたいと思う。

臨終、息をひきとる間際の身体的な衰弱や苦痛は最も堪えがたく、空を握む程の苦しみであるという。

しかるに勅伝の絵等を見ると端坐のまゝ、往生している姿が多くみられる。これら往生人の姿について、医学博

士、石井二郎先生の「法然上人の御生涯」の中の説によると「四十八巻伝」には、三十八件にのぼる往生人の姿をあつかった絵と詞書がとりあげられている。それによると、法然上人ご入寂以前の往生の行儀と以後の行儀とは、異なっている点を指摘されている。その三十八件中、端坐往生姿が二十六例、頭北面西臥位往生姿が十例、戦場での奇端往生姿が一例と、捨身往生姿が一例である。但し絵六の上人にみとられて四十八歳で往生された真観房感西と、俊乗房重源以外は法然上人のご往生が頭北面西臥位姿であつたことから、以後の往生の行儀は頭北面西臥位姿が多くなっている。法然上人があえて端坐往生せず平臥位姿で臥給うた事について、「御臨終の時門弟等に示されける御詞」(昭和重修法然上人全集)中に、「二

十五日の午の刻（中略）年来所持の慈覚大師の九条の袈裟を著し、頭北面西にふし給ふ。門弟等申て曰、只今まで端坐念佛し給へるに、命終の時に至りて臥給ふ事いか。上人微笑して曰、我今此故を述と思ふ。汝等よく問へり。われ身を娑婆に宿す事は、浄土の徑路をひらかんがため、今神を極樂にかへす事は、往生の軌心をしめさんがためなり。我もし端坐せば人定て是を学ばんか。若然ば病の身起居輒クヤスからじ。おそらくは正念を失ひてん。此義をもての故に、我今平臥せり。端坐叶はざるにあらず。本師釈迦尊すでに頭北面西にして滅を唱へ給ふ。是又、衆生のためなり。我いかでか釈尊にまさるべき」と、末世我等の規範として身業説法をもつて、門弟に説き聞かせ、自ら「頭北面西にして光明遍照の文をとなへてねふるがごとくして息たへたまひぬ、音声ととまりてのち、なを唇舌をうごかし給事十余反はかりなき云々、釈尊の入滅におなし……」（勅伝、第三十七卷）と、後々のために往生の姿を示されたのである。又、これまで臨終に際して法然上人以前の諸師の行われて来た善知識や五色の糸（阿弥陀の手糸）の必要性について、法然上人はその消息である「正如房へつかはず御文」（昭和<sup>二</sup>新修法然上人

全集）に臨終に際しての心構えを示されて、「凡夫、善知識ヲオホシメシステテ、佛ヲ善知識ニタノミマイラセサセタマフヘク候」と臨終の用心を述べられ、又、その御文の中に「タタノトキニヨクヨク申オキタル念佛ニヨリテ、佛ハ来迎シタマフトキニ、正念ニハ住スト申ヘキニテ候。タレモ佛をタノムココロハスクナクシテ、ヨシナキ凡夫ノ善知識ヲタノミテ、サキノ念佛ヲハムナシクオモヒナシテ、臨終正念ヲノミイノルコトトモニテノミ候カ、ユウシキヒカキムノコトニテ候ナリ」と示され、平生の念仏が大切なることを説かれている。又、「往生浄土用心」（昭和<sup>二</sup>新修法然上人全集）の中でも「いのちつきん時は、阿弥陀ほとけ聖衆とともにきたりてむかへ給ふへと候へは、日ころたにも御念佛候は、御臨終に善知識候はずともほとけむかへさせ給ふへきにて候」と同じく述べられている。念仏行者が臨終の時、佛の御手から五色の手糸を引く作法に關しても、「百四十五箇条問答」（昭和<sup>二</sup>新修法然上人全集）には、行者の「左右の手にて引かせ給うべし」と示され「かならずいとをひくといふ事候はず、ほとけにむかひまいらせねとも、念仏たにもすれば往生し候也」と説かれ、又「御詞」にも、糸を用い

ることは、「つねの人の儀式なり。我身にをひてはいまだかならずしもといひて、つねにこれをとりに給はず。」とこれまでの行儀作法をあえて用いず、それよりも平生の念仏の大切さを強調されているのである。

江戸の中、末期になると、「臨終行儀」関係の書物が多く出るようになる。その中、西の高野と称せられる西円寺、長門、大日比三師へ影響を与えた向誉関通上人は、より一層儀式よりも先ず平生の念仏の大切さをのべられている。「関通和尚行業記、卷之下」（浄全十八）に「臨終の時、唯南無阿弥陀佛と申して死なんと思ふべし。臨終の儀式よ。御手の絲よ、香華よと、いはんより。いそぎ念佛申すべし。儀式が悪きにはあらねども、それにて往生も、なるやうに心得て念仏を第二にせざれと云うころなり。但、臨終の儀式は、時の宜しきに従い、念仏ばかりを往生の、土産にせんと思ふべきなり」云々と説き、自ら門弟に告げて同じくその巻之下に、「子が臨終と見ゆる時、界内の衆僧に告知らしむべからず。又、此室に多く入り集ることを得ざれ、たゞ汝等両三人傍に坐し、一人しづかに引磬（無常磬）をならして念仏せよ。息絶てしばらくありて、衆僧に知らしめ、次の間に相集て同

音に念仏すべしと告げられける云々、明和七年二月一日、これより看侍の僧、三人ずつ枕頭に坐し、香を焼き引磬をならして助音しけり」と、臨終にのぞんで述べられている。又、大日比に、慈訓として伝わった「専修念仏四要篇」には、具体的に項目を上げて病人及び看病人の用心についてのべられているが、それと同じような事が、京都、大光寺本「臨終用心」（製作年月日不明）の中にも用いられている。その用心は十三ヶ条が示され、その第十一に「正しく命終の時念仏す、めやうの事」と題して「今を最期と見ば其席へ大勢入るべらかず、只三人にてよし。一人は称名。一人は看病。一人は次に居て諸事の用を弁ずるなり。称名する人は静かに鐘を打ちて声高からず低からず遠からず近からず、病人の耳に聞ゆるぐらいにすべし。亦せはしからぬやうに病人の息つかひに合せて称ふべし。本尊よ、香よ、燈明よと騒ぐ事なかれ、今が臨終にて一生の大事ぞなどというふ事なかれ、唯静かに念仏すべし。若病人が本尊拜みたまき由願は望に任すべし。香花燈明御手の糸頭北面西右同前なり」と説き、その第十二に「死骸を頭北面西にし或は手足を屈むる等の類無用の事」と題して次のように述べられている。「頭

北面西は念仏の行者常の用心なり。死骸を頭北面西にして何の益かある。魂去つて後、或は御手の糸をひかせ、又は幡脚をひかせる事あり、賊去つて門戸を閉ずるが如し、珠数をもたする事、珠数は念仏の数を取る道具なり、死骸に持たせて何の功德かある。亦入棺の時勞煩ありとてあたたかな内に手足を押し寄せかゝむる事悪敷事なり、懦氣末だ去らざる内は六識去といへども八識内にあり、其體を動かす時は殺生業を犯するなり、親なれば五逆の罪なり、つゝ、しまつんばあるべからず」と大変厳しく示されている。

これらは大光寺檀信徒に臨終の用心として常に教化せられていたものであろう。

以上の事柄を見るに、念仏行者は形式的に定つた行儀にとらわれることなく、結論を先どりしていえば、平生往生こそ臨終往生であり、法然上人以前の諸師の臨終行儀と異にしていることに先ず注目すべきである。

(本論文は平成二年度浄土宗教学布教大会における発表要旨である)

# 声明と音楽（一）

## ——縁山声明成立の一考察——

小島 伸 方

今回「声明と音楽」というテーマで二年間の研究を進めるわけだが、ひとくちに声明といっても、天台、真言宗各派のもろもろの声明がある。今は、浄土宗声明たる「縁山流声明」すなわち、天台流↓祖山流↓縁山流という浄土宗声明の歴史的展開を中心に論述してゆき随時縁山流声明の音楽性、芸術性についても広い観点から研究を試みるつもりである。一般的にいわれる「声明」の本来の意は、梵語の Sabda—vidyā が漢訳され Sabda「声」vidyā「明」となったもので、当時バラモン僧が一般教養として習得すべき五つの実践的学問「五明」（声明、工功明、医方明、因明、内明）の一つであり、本来は、儀式音楽という意味でなく、広く音韻、文字、語法等の知識の体系を指していたのである。この「声明」が今日では、

音楽性、芸術性を保つ、儀式音楽に発展したのである。

西洋音楽では三つの条件が必要であるとされる。オランダの心理学者レーヴェス (G. Reves) の主張する「注(一)音楽には確固たる音程、移調可能性、リズム的に秩序づけられた結合がある」という三条件がそれである。しかしながら現代音楽においては、この特徴から脱皮しつつある。

声明は、仏陀の徳などを讃美したり、仏名を何度も繰り返し呼んだりするもの、また法会の趣旨を述べたり、業績を物語ったりするものなど、仏陀に対して人間が唱えるものである。そしてそれらは、単に棒読みしたり、日常会話のようにしゃべるのではなく、「旋律」や「リズム」「テンポ」などの音楽的構造にささえられ「音楽的」

に唱えられているのであり、それが音楽的芸術性を有する所以となっている。音楽は常に生きていくものであり、声明もまた、それと同じことである。

次に「縁山流声明」とは、三縁山増上寺に伝わる声明の流派であり、すなわち増上寺の山号「三縁山」にちなんで「縁山流」と呼ばれる。縁山流声明の確立には、時代的に見ると、大きな節目があつた。それは天正十八年（一五一〇年）徳川家康が関東に入城し増上寺が徳川家の菩提寺として幕府の庇護を受けるようになったことであり、以来縁山流声明が時代の流れにより独特の展開、発展を上げていった。これが縁山流声明の夜明けともいえる。以下の発展のようすは次のようである。

(一)寛永年間（一六二四〜一六四三年ごろ）この時代の大法要にあたっては、京より式衆を招き、法要を勤めていた。その間に、時間的、経済的、様式的な問題が蓄積され、このため幕府の老臣、酒井雅楽頭（源興院を宿坊としていた）は、幕府の意を受け、増上寺側と協議しその結果、京都黒谷より梵讃の名手能声の、貞保、秀白を縁山に招いたのである。当時、山内に伝承されていた、元祖法然上人伝承の往生礼讃及び引声念佛といった声明

と合流しこれを縁山声明と称していた時代があつた。

(二)増上寺二十三世遵貴屋（一五九九〜一六六〇）は、台徳院殿、即ち二代將軍徳川秀忠の一周忌の法会にあたり上洛するが、その様子は、

明暦二年（一六五六年）八月二十九日貴屋上洛、参内天機を伺い且つ新門跡遵光法親王の檀林留学を奉請、又是時大原声明衆、権大僧都惠隆及び京にて声明堪能の衆、数輩伴つて還へる。これより縁山声明起こる。

と記されている。

ここで独特の声明を完成すべく「阿弥陀懺法」の旋律の努力がなされた。惠隆ほか堪能の衆とは、林的、雲貞、戒順、源良等であつた。増上寺はこのように將軍家菩提寺として、声明の隆成を見るようになったので、幕府もこれに因って山内に声明長屋といわれる練習道場を造り、一千石を与えてその盛行を期したのである。

だが、ここで問題提起をしなくてはならない。それは、惠隆が山内のどこに止住されたかという事である。「縁山志」もその件についてふれていない。惠隆が来山されたのは確かであるが、その後の消息は不詳である。村上博了著「大本山増上寺史」には

古老のある方は、安養院の一代となったと伝えられているが、その惠隆師の名が見当らない。改名と考えられぬこともない。

とされ、当研究所研究部員中村孝之氏の調べでは、天台、大原向の坊に隆惠の名があるが、増上寺来山（一六五三—一六五六）の代から三十六年間の行動が不詳であり、大原向の坊に帰って死去されている事を確認している。

また、「浄土宗法要集」声明の部に惠隆署名の声明譜（天台の旋法）があるが、誰に相伝したかは記されていない。共に今後の研究課題となるであろう。

（三）縁山流声明が特に充実したのは、知恩院門跡六世、尊超法親王が、縁山に留学した天保五年に法親王は、縁山大衆を率いて五月十八日「利剣即是弥陀号」の論題で法問を修行された。ついで同年、七月二十九日増上寺子院三十坊各住職を指揮し、宮中伝承の法則に準じて「弥陀懺法」を大殿において厳修、改めてこの法式に縁山流声明と大原声明との長所を取り入れ、この時期に現在の縁山流声明の基礎が確立したのではないかと考えられる。

坊中三十坊に住職する者には、「入伴ニユバン」と称する声明師となる素質があるか否かを試される試験のようなものが

あり、三ヶ年を経て認められた者が住職の資格を得た。（参考資料）に記した僧侶のうち数名は、増上寺法主に任命されている。

縁山流声明は、このような歴史を経て、明治時代から現在に伝承され、以来努力し整頓され、関東（江戸）氣質と大原流声明が融和した豪放かつ幽遠な、歯切れのよい旋律となって確立され、現在に至った。

冒頭にも述べたように声明は生きた音楽であり、ここで一つ忘れてはならないことは、声明は「口伝」であって、その時代時代の伝承者の口伝により、少しずつ変化をとげていったことである。これは声明が常に生命体である口伝、生きた音楽性や芸術性を有している証拠でもある。

今回の研究にあたっては、縁山流声明についての資料が大変に少なく、それは増上寺また坊中が幾度かの火災のために資料を消失したからにはかならない。また真言宗の「魚山叢芥集」からの影響についても今後の研究が必要に思われる。

注（一） 音友者 音楽辞典より

注(二) 声明辞典 聲明大系より

注(三) 参考資料参照

注(四) 縁山志十卷及び浄土宗年譜より

注(五) 浄土宗大年表 藤本了泰著、四四七ページ

注(六) 事跡合考より

注(七) 参考資料参照

注(八) 縁山志六卷、浄土年表、声明大系等より

注(九) 浄土宗大年表 藤本了泰著 七三〇ページ

注(十) 浄土宗大年表 藤本了泰著

注(十一) 一四九六年

〈参考資料〉

【縁山流声明と音楽】

寛永年中

貞保は、念蓮社専譽といい、山内に月窓院を開き、延宝正  
月二七日寂した。

歴世

貞保—春也—春佐—慶山—義山—得山—勤靈—柳玄—南  
海—貞應—磐磐—満達—勤徴—密聞—秀善—巖喬

秀白は、一蓮社立譽といい、源實院を開き声明に功をはげ  
み修業怠りなかりし、されば承應三年三月二七日源實院

より移り源興院の開祖となる。

歴世

秀白—秀保—怒玄—白貞—白應—龍存—玄了—懷隆—堤  
道—秀演—了瑩

承応年初

増上寺二十三世遵譽貴屋一六五六年上落し、京都大原向  
の坊 権大僧都惠隆上人を招き来山された。以後惠隆上  
人については、不詳。

林的は、浄蓮社清譽と称し、獅子谷のほとりに閑居念仏  
し、常に声明の雅音を好み習はれしにいつとなく、玄明を  
究めた。

歴世(光學院は始め香受庵といい、天和の頃光學院に改めら  
れた。八軒寺町)

音

林的—林雪—林華—天榮—吟榮—寂淵—澄元—隨應—徳

雲貞は、念蓮社専譽と称し、華養院(始め喜楽院といい)  
を開いた。

歴世(華養院 八軒寺町東側)

雲貞—蓮山—廓貞—覺西—良雲—龍山—覺應—靈聖—順也—大忍—大雲—軟調—賢順—了徹

戒順は、香蓮社熏譽と称し、常行院（山門前南角）

歴世

戒順—含成—慈雲—念誠—玄達—順榮—榮隆—門隆—得雄—念岡—鸞雄—察道—順察—徹順

源良は、隆崇院（山下谷）を開いた。

歴世

源良—源徹—源榮—榮徹—智海—智圓

（浄土宗全書一九 三縁山志 卷六）

（本論文は平成二年度浄土宗教学布教大会における発表要旨である）

## 声明と音楽 (二)

——縁山声明の音楽性・芸術性——

中村孝之

ここで取り上げる声明としては、縁山声明の中特に四智讃を考察する。句頭部だけでも四智讃の中にはいくつかの表現の型がある。

(1)ユリ(2)ヒンユリ(3)ユリあげ(4)押し当り押し(5)鶯の谷渡り(6)ヨ(弱い)当り(7)当たり押し込み(8)暁鳥(9)シラセ等がある。この中(2)のヒンユリとは特に譜面上に銘記されて

いるわけではないが、縁山声明の特性として口伝的伝承がされており、その音楽性、何に芸術性は誠に重要な表現として特に考察を加える必要があると考えたため今回ここで取り上げることにする。更にこのヒンユリという技法は全ての声明のみならず、日常勤行式の中でも随所で表現されている。従ってヒンユリとは口伝でありながらも日常随所の回向の中で耳にすることの出来る一般的

なものである。

さて、このように句頭部だけを取り上げてもこれだけ多様な型があるため、その全体を取り上げるにはなかなか時間のかかる作業を必要とする。従って今回は、特に独唱で「聞かせる」というニュアンスの強い句頭部に限って楽理的考察を加えることにする。

まず最初に(1)～(9)迄の技法を洋譜に表わすと次のようである。

(1)のユリについては「A↕D」の五律であってその数はソリストにより違いがある。この技法において、俗にいう「メリ・ハリ」を加えて考察してみよう。「メリ・ハリ」即ちメラす・ハラすということが声明のどのあたりに存在するのは、傍で聞いているだけではなかなか理

特性が理解しにくい面がある。  
 解しにくく、実際にソリストの立場で唱えてみなくては

1) ユリ A→D 五律  


2) ヒンユリ A→C 三律  


3) ユリ上げ 五律→三律  


4) 押し当り押し  


5) 鶯の谷渡り  


そこでユリの部分を二つに分解して考えてみると、前半部と後半部ではそのニュアンスが異なるのである。図(1)の譜で連符になる前の八分音符迄が前半部で後は後半部と考えられる。前半部のユリはAの音に主力音がひそみ、Aの引きのように成り立っている。ユリ始めてから三回目位のところ迄である。そして後半部のユリはDの音が主力音となる。この主力音の移行は前述の如く実際唱えてみると必然的に高音域の方へ移ってしまう傾向が

6) ヨ当り  


7) 当り押し込み  


8) 暁鳥 *Lisstesso*  


9) シラセ  


※A→430 Hz

ある。ユリの数が多くなりクレッシェンドしているためと考えられる。更にかなり強くクレッシェンドを続けるため、ユリの最後へ近づくにつれDの主力音が全体をつつみ込むようになる。即ちこれが全体的にハルということである。

次に(2)のヒンユリについて考える。これは「A⇄C」の三律から成る。速度は(1)のユリに比べかなりゆつたりとしながら「AとC」の二つの主力音を平等に保っている。ゆつたりとしているため一音一音の引きの中でハリが表われていると考えられよう。二つの主力音を角ばっ

## 勸進帳



て表現せず、まるみをおびた技法を特徴とする。ゆったりとしながらも後半より最終部では多少テンポが早くなる。ヒンユリとは、ヒンユリを表現しながらも次に出る音へのアプローチの段階といった要素がある。ソリストは次の音を目標としながら唄うのであってつまりはメラしていることになる。要するに時間的、空間的余裕があつて初めて出来る技法だと考えられる。このようなヒンユリは、実は我々が随所で耳にしているはずなのである。特に日本の伝統音楽の中にはいたるところに存在している。一例を上げるならば、邦楽の「勸進帳」の長唄がある。その一節に、ついに泣かぬ弁慶も……(譜A) という箇所がある。これなどはヒンユリの連続である。但し邦楽のユリには一律・三律・五律と三種類

あつて、ヒンユリで歌うことで充分に感情を表現しているのである。更には演歌の中にもそれが随所にみられるのではないだろうか。

(3)のユリ上げを考えてみる。基本的には(1)のユリがそのベースになっている。但し異なる点は特にその後半部の連符の中にある。

この連譜の中でも前半部と後半部は多少ちがう。

この連符の前半部は「A↓D」で入つてゆくが、途中より「H↑D」となっていることが図(3)で示してあるように、下の音がユリ上げられてしまっている点が異なっている。このようなことはすべて実唱してみないと理解しにくい部分ではあるが、ユリ上げるためにどうしてもしなくてはならない必然性の音が「A↓ $\text{\textcircled{H}}$ 」となつてしまふことである。仮に「A↓D」でおし通すことは不可能なことではないだろうが、まったく味わいのない無表情の音にしか聞こえてこないと思われるのである。音が音に引き寄せられるということは、次の音を充分意識している表われでもあり、まさに必然性というよりは自然なことなのである。

このような点が特に声明の音楽性として他に類のない

# 四智讃 (緑山流)

句頭部分

中村幸之

オ ン バ サ

ラ サ

ユリ上げ 押 当 押

ア タ ン プ ア

シ ギ ャ ラ

谷 渡 り

ユリ上げ ヲ 当

押 押 込 暁 鳥

カ ア

シラセ

表現と考えられる。縁山声明とは譜面で表現しきれない面があつてまさに口伝によるところが大きいと考えられる。但し、その口伝の部分も出来るだけ譜面で表わすことが出来るならば更に考察し説明出来るのではないだろうか。従つて墨譜・洋譜では詳細なニュアンスについては表現しにくいのである。今回の考察は(1)↘(3)迄を考察したわけであるが、更に時間をかけて(4)↘(9)並に同音部分・他の声明を順次研究と説明を続けていこうと考えている。

最後に縁山流四智讃の句頭部分を洋譜に記す。これは筆者のオリジナル採譜である。

(本論文は平成二年度浄土宗教学布教大会における発表要旨である)

# 声明と音楽 (三)

## ——縁山流声明の特色と紹介——

渡辺俊雄

縁山流声明は、江戸時代に至って徳川家の庇護のもとに、大原流声明を基調とした雄莊でしかも幽遠なはぎれよい独特の関東流声明となった。<sup>註1)</sup>

縁山流声明の博士を見ると、「押」・「当」・「由」にその特色があるということができ、また基本でもある。「押」・「当」を基本として種々多様の技法が存在する。

千葉満定編『浄土宗法式精要』(P4)によると

押||呂押、律押、シヤクリ押、ナヤシ押、押上ゲ、押下ゲ、押込ミ、押卷キ

当||呂当、律当、軽当、色当、三ツ当、二ツ当、<sup>あけがらす</sup>暁鳥

谷渡リ、柳、引込ミ、由リ込ミ、由リ返シ、喰切り、由リ上ゲ、二重由、三重由、知ラセ、ナヤシ、律ナ

ヤシ、ソリ、マクリ、ハネ節、毛抜合セ、逆ソリ、二重ソリ、ウキ、カツギ下ゲ、大波、小波、払子下リ、切不切、山、大山、三ツ山、蟬、吞節、小由三段上リ、三段上リ、藤由リ、以上四十七の技法がある。

私が縁山声明の伝承者・津田徳翁先生から稽古で習っているのは、現在のところ三十程である。

「押」は、音を強く発声することで、洋楽でいえば、アクセントをつけることである。(図1)

「当」は、音を跳ねて一瞬切り、そして、突きあたるように強く発声する。(図2)

縁山流声明の入門というと、「祢讀傷」・「唱札」の二曲をあげることができる。この二つを修得してから、「四智

讃」・「光明伽陀」(前伽陀)という、いわゆる声明の稽古に入る。

「称讃偈」は、初重・二重・三重とあるが、ここでは初重をとり上げてみる。出音は双調。まず、南無阿弥陀仏に節をつけて四回唱え(四念仏)、つぎに偈を唱える。句頭の「南無」と、「阿弥」の間は「切不切」、「切不切」は、音は切つても息つぎはしないという唱法であり、「阿」は「弱い当」のようになる。「当」がある。「切不切」は、音は切つても息つぎはしないという唱法であり、「阿」は「弱い当」のようになる。

「真報土」の「土」は「七ツ押」と伝承されているが、基本通りに「七ツ押」で唱えると、縁山流の派手やかさがなくなり、ぎこちなく聞こえるおそれがあるため、実際には「押・当・押・当・押・当・押」のように唱えられることが多いようである。

図3は、「浄土宗法要集」の「称讃偈」の譜である。このように唱えられていた時期もあったが、現在では、図4に示した箇所を図4の博士でとнаえている。

初心者にも理解しやすくしたのが図5の回旋譜である。図6は、平成元年大本山増上寺式師会が創立二十周年記念事業として、縁山声明伝承者、法儀司でもあられる津

田徳翁先生の実唱された声明を、五線譜化して出版された「縁山声明集」の「称讃偈」である。



図1



図2

稱讚偈

南ナ無ム阿ア彌ミ陀タ佛フツ

南ナ無ム阿ア彌ミ陀タ佛フツ

釋シヤク迦カ知チ來ライ真シン報ポウ土ツ

為ウ度ダク婆バ婆バ分ブン化ケ入ニ

南ナ無ム阿ア彌ミ陀タ佛フツ

南ナ無ム阿ア彌ミ陀タ佛フツ

清セイ淨ジヤウ莊シヤウ嚴エン無ム勝シヤウ是シ

八ハツ相シヤウ成セイ佛ブツ度ダク衆シユウ生シヤウ

稱讚偈

初重

同音

南無阿彌陀佛

南無阿彌陀佛

南無阿彌陀佛

南無阿彌陀佛

釋迦如來真報土

清淨莊嚴無勝是

同音

爲度娑婆分化入

八相成佛度衆生

# 稱讚偈

報舟三昧行道往生讚 津金四五〇

福西  
宮ウ南六  
羽山角夕  
徴

句頭

ウ ナーム アーミー ガー 六 六 タ 山 ヨウ ヌー

ヨ

山

切当 当

同音

ウ ナーム アミダ ナー ヌー アン

ヨ

山

山 ガー アア アウ ナー ムー クー アミダ

夕

六

句頭六

ウ 釈迦如来ニ 真報土 オオオオ オ 押 押 押 押

ヨ

山

同音

ウ 清ク浄オ 莊オオ 巽オ 無ク勝オ

ヨ

山

ウ 為度オ 娑アア 婆ア ン化エ (ニク)

ヨ

山

ウ 成ヲ仏

ヨ

山

ウ 八相

ヨ

山

ウ ヌン 度悉 ヌウ生

夕

法儀司 福西賢兆上人 資料より

# 稱讚偈

初重 ♩ = 52 ca. 南 無 阿彌陀 佛

佛 当

南 無 阿彌陀 佛

南 無 阿彌陀 佛

南 無 阿彌陀 佛

釋迦 如來 真 觀 土 押押押

押 押 押

Musical score with lyrics and dynamic markings. The score is written on ten staves. The lyrics are in Japanese characters, with some characters enclosed in boxes. Dynamic markings include *ap*, *mf*, *p*, *mp*, *pp*, and *Vib.*

The lyrics are:
   
 同音 清 淨 狂
   
 散 無
   
 勝 是 為 度
   
 安 樂 分
   
 化 相
   
 成 佛 度 衆
   
 生
   
 (Note: The character '生' is written as 'シヨ' in the score)

Dynamic markings: *ap*, *mf*, *p*, *mp*, *pp*, *Vib.*

「称讃偈」で「押」、「当」を習い、「唱札」で「由」を稽古するわけである。

図7

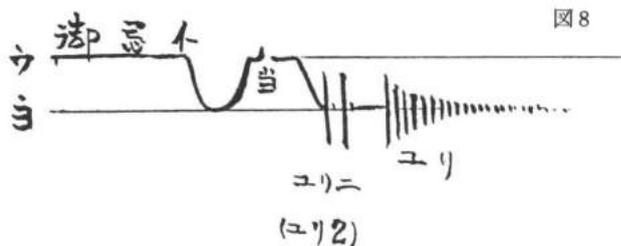
唱札 維那唱大衆同音唱

南無元祖円光東漸慧成弘覚慈教

明照和順大師法然上人

御忌上酬慈恩

図8



「南無」の「無」は、「羽」と記されているが、縁山では「半下げ」と口伝され、半音だけ下げて唱える。

「忌」に「当」と「由」があり、由についてあとで記述する。

「慈恩」は「徴」と記述されているが、現在は「嬰羽」の音で終る。増上寺御忌会では、「唱札」の次の偈文（讃歎）を「徴」の音で出音して、終止の形をとっている。御忌法要では唱えながら上札する。

# 唱 禮

*J* = 56 ca.

南 無

*J* = 88 ca.

元 祖 四 光 東 漸 慧 成

弘 賢 慈 教 明 昭 和

順 大 師 法 然 上 人

*J* = 69 ca.

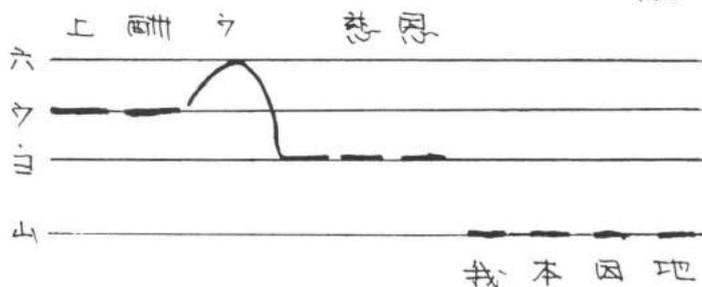
御 忌

上 漸 慈

恩

The musical score is written on ten staves. The first staff contains the tempo marking *J* = 56 ca. and the lyrics '南 無'. The second staff has *J* = 88 ca. and lyrics '元 祖 四 光 東 漸 慧 成'. The third staff has lyrics '弘 賢 慈 教 明 昭 和'. The fourth staff has lyrics '順 大 師 法 然 上 人'. The fifth staff has *J* = 69 ca. and lyrics '御 忌'. The sixth staff has lyrics '上 漸 慈'. The seventh staff has lyrics '恩'. The score includes various musical notations such as notes, rests, and dynamic markings like *mf*, *mp*, *p*, and *f*. There are also some performance instructions like 'Vib.' and 'ma Vib.'.

『縁山聲明集』より



讚歎（勢至回向文）

我本因地 以念仏心  
 入無生忍 今於此界  
 攝念仏人 帰於浄土

次に、縁山流声明の一大特色である「由」について説明しよう。

声明には「四曲四由」の法則がある。四曲とは、呂曲・律曲・中由・反音へんのんの曲の四つをいい、四由とは、大由おおゆり・小由こゆり・地由ぢゆり・賓由ひんゆりをいう。（詳細は誌面の都合上省略する）縁山では、一、四智讚の由。二、伽陀の由。三、賓由に分けている。

讚の由は、おおきく、ゆったりと次第に速くユッていく。

伽陀の由は、讚よりは小さく二つほどユリ、あとは小さくユる。

賓由は、歌のビブラートのようにユリがあるか、又は、ほとんど無いかのようなものである。

また、三原則がある。それは、

- 一、由の前に由をつけない
- 二、出をつけない
- 三、由が下がらないこと、力をぬかないこと。以上の三つである。

ほかに、出音について「浄土宗法式精要」(P17)に、「特に道場の間口の広狭、奥行の浅深に注意し、建築の構

造如何を考えて、発音の高底を加減せねばならない」と記されている。

註

(1) 聲明 昭和五十二年発行

後藤尚孝 縁山流聲明の解説 参照

(2) 大本山増上寺式師界創立二十周年記念

平成元年四月発行

縁山聲明集 参照

(3) 東京法式会『禮讚聲明音譜』大正十三年発行には「羽」

で終わっている。当時でも「徴」では唱えられていない

ことがわかる。

(本論文は平成二年度浄土宗教学布教大会における発表要旨である)

# 知恩院声明伽陀の旋律について

小川 貫 良

毎年四月に修せられる祖山知恩院の御忌大会に随喜して、莊重に流れる声明の余韻に引かれて、宍戸榮雄師の門に通うこと、年久しいのですが、出音図と目安博士による実唱は至難の業でありました。

この末学の願望に、また実唱の便の爲にと宍戸榮雄師によって、目安博士を解説した「回旋譜」なるものが考案されて、今では初学の人も習いやすくなつております。

声明の中の伽陀（撰益文）の旋律を、この回旋譜によって説明し、参考に供します。

一、スグ

「スグ」は「直グ」であつて、まっすぐ

の曲つてないさまを表わす。五音のすべての「スグ」が考えられるが、その曲の核音である宮または徴の「スグ」多く、安定した音位で唱えられる場合が多い。

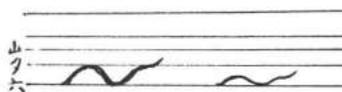
実唱には前後に塩梅音を付けて唱えるのが常である。

二、ソリ 反り

商または徴より、なめらかに三律ソリ上り、またもとの音になめらかに下降し、更に先きの音位まで上昇するものである。

「呂性のソリ」は浅く（一律）、「律性のソリ」は深く反る（三律）。ともに出だしに塩梅音をつけない。

「半ソリ」という前半分のソリで次の旋



律に続くものがある。

### 三、ユリ

ゆれ動くことで、核音である宮または徴の「スグ」を基本として、浅くなめらかに揺る（一律の $\frac{2}{3}$ 程）。「呂性のユリ」と、それより深く強く揺る「律性のユリ」がある。

「ユリ」は「三つユリ」を基本とし、「二つユリ」を略とする。

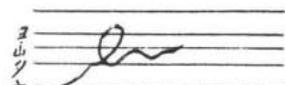
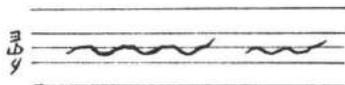
「ユリ分ケ」という「ユリニ」を仮名で連続させて一息で唱えるものもある。

呂性では揺るところの高位低位の「拍」の割合を高を三に、低を二の割で唱える。

### 四、マクリ 捲り

商塩梅よりすくい出し、角音を基にして五律ソリ上げ、ゆるやかに角音にもとし、徴音へ上昇して「ユリ一」をつけるのが原型である。

他の旋律型と複合する場合もある。「マク



リ・イロ」など複合型の場合は、あとの「ユリ一」をつけない。

### 五、早上ゲ

塩梅を用いて角音をすくい出し、五律ソリ上り、声をとめ（息切ラズ）角音へ下り、徴音に早く上げ「ユリ一」をつける。

伽陀に限られた旋律名である。

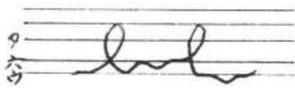
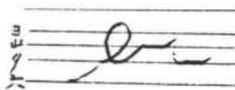
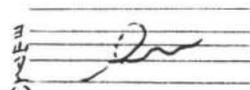
### 六、早下ゲ

塩梅を用いて角音をすくい出し、マクリを行ない徴音に上げて軽く当り、「アサ下り」の如く角音にもどして終る。

「アサ下り」スグに出した音を軽く当って二律折り下げたものである。

### 七、マクリ律下り

伽陀などに使用される複合旋律型で、最後にタルミ（一律）をつけておさめる。



八、片下り受ケ

徴スグを出して軽く当り、五律下の商音に下げ、角音に上げて、仮名をひろい軽く当って（ハネル）商音にアサ下りの如く下がり仮名をひろう。複合型で一息に唱える。

九、イロタレ 色垂レ

「イロ」「タレ」の複合旋律型で用いられ、半ソリまたはマクリが先行する。

「イロ」は「ユリ」の変型であり、徴角と徴角と二度音を短かく揺らす。「タレ」は徴より商まで下降する（垂れ下がる）。

十、小由 コユ

商または羽で、塩梅なく「スグ」に出しやわからかに声をつまらせ（律を行ない）もとの音に続けて、角のある二律のユリを行ない、もとの音にもどす。

十一、落声 オチゴエ

「ソリ」などの次にくる旋律型である。

「ソリ落声」の場合は、ソリの終りの音で当り（律を行ない）まるく音を垂れ落す。

十二、本下り

「宮本下り」「角本下り」が基本型である。ソリが先行している場合、角音を略し「徴本下り」と考えて、徴羽とソリ上り、徴より垂れて、商スグにおさめる。

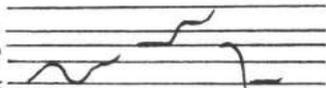
ヨシタテ六



以上伽陀（撰益文）に用いる旋律型を文字にて、眼式に対する解説ですが、これのみでの独学の実唱は出来ません。塩梅、間（テンポ）、音位のとり方、呼吸法など師の口唱するところを、しっかりと耳識におさめて、はじめて伝承されていくものであります。

声明がより多くの人に唱えられ、厳肅なる法儀が修せられることを念じるものであります。

ヨシタテ六



この解説は浄土宗法儀司 穴土栄雄師のご指導と叡山学院教授 天納伝中師著『天台声明概説』によった。

十同

光

撰益文

方

明

合曲  
松浮調  
元一延調

世  
界

遍  
照

六六  
六六  
六六  
六六  
六六  
六六

攝

中三句略

取  
不  
捨

加 陀 (光明院) 總 録

六・ア・山・ガ・ウ

Handwritten musical score for '加陀 (光明院) 總 録'. The score consists of ten systems, each with a vocal line and a corresponding line of lyrics. The lyrics are written in Japanese characters and include numbers in parentheses, likely indicating note numbers or measure numbers. The lyrics are: 光 明 徧 (1) 照 (2) 耀 (3) 十 方 (4) 世 (5) 界 (6) 諸 (7) 國 (8) 取 (9) 不 (10) 捨 (11).

(本論文は平成二年度浄土宗教学布教大会における発表要旨である)

# 浄土宗法式雜考 (六)

——『浄土回向文』に関して——

清水秀浩

日常勤行式の創始は増上寺十二世 観智国師<sup>(1)</sup>と伝えられてきたが、近年安政四年(一八五七)刊『蓮門六時勤行式』<sup>(2)</sup>が世に紹介されるようになり、その編者である縁山学頭即譽觀隨の名が注目されるに至った。

今回の題材『浄土回向文』なる小冊子(一六・四cm×七・四cm)は、江戸末期の日常勤行の一資料であり、筆者が以前に比叡山理性院藏書の中で見つけたものであるが、扉に記された六字名号に来迎山貫主 戒誓<sup>(3)</sup>の署名があり、後書きに「元治甲子(一八六四)秋七月 西光教院慈誓<sup>(4)</sup>」と結ばれた二点だけを手がかりに、八方手を尽くして調査した処、大阪教区上本町の西光院<sup>(5)</sup>から出たらしいことが判明した。

本書の目的としては、慈誓の後序に

今斯<sup>(1)</sup>一小冊者向松浦慈文勇心禪門之所<sup>(2)</sup>書<sup>(3)</sup>写<sup>(4)</sup>也  
(中略) 普将人施<sup>(5)</sup>ニ与<sup>(6)</sup>於同<sup>(7)</sup>志伸<sup>(8)</sup>友<sup>(9)</sup>以充<sup>(10)</sup>策<sup>(11)</sup>励<sup>(12)</sup>而  
共結<sup>(13)</sup>父<sup>(14)</sup>子相<sup>(15)</sup>迎<sup>(16)</sup>之良<sup>(17)</sup>因<sup>(18)</sup>天<sup>(19)</sup>耳

と述べられていることから判るが、これに続けて為書が付けられている。

更翼 足円禅門証得無生勇心禅門増長品位同行諸人  
浄業成弁法界含識俱沾利樂

これに依ると、既に勇心禅門なる人は他界しており、その人が生前中に書写したというのであるから、むろん原本は元治年間以前に行なわれていた勤行の形態を受け継いでいるであろうが、差定中の祖师回向に「元祖吉水円光東漸惠成弘覺慈教大師」として未だ明照の大師号が見える筈もなく、慈教大師号加諡の万延二年(一八六一)

以降元治元年（一八六四）迄の僅か三、四年の間の編集発行ということに絞れるであろう。

さて、扉の名号に続く序文は僅か二十行程度の短文ながら、頗る名文であるので抄出することにする。（原文の変体仮名は全て筆者が標準体に訂正した。）

夫無量生死の中には人身をうる事甚かたし假ひ人身を得るとも諸根を具する事亦かたしたとひ諸根を具すとも仏教にあふ事また難し假ひ仏教に遇ふとも信心を生ずる事またかたし今こま／＼これらの縁を具せりまさに苦海をはなれて浄土に往生すへき事は唯今生にあり（波線部分、虫喰による欠字を筆者が想定）

と言つて難値難遇の諸縁を喜ぶ旨を述べた後、一生尽きて

独（り）黄泉の底に入るとき炯然猛火の中に墮して天に呼（び）地を扣くといへともさらになにの益があらん……同行人等はやく厭離のころを生し速に欣求の勤を策励すへし宝山にのほりながら手を空してかへる事なかれ

と用心を促しつつ、本書の目的を述べている。従つて題箋の表題は『浄土回向文』であり、実際の内容に仏徳讃

歎回願、祖師回向、先祖供養等の所謂「回向文」は載せられてあるものの、その根本精神は厭穢欣浄と、端書き・後書き共通の語でもある「策励」の二語に尽くされる。よつて表題は「浄土発願回向文」或いは「浄土願生文」と解すべきであり、単なる別回向文集などと安易に考えはならない。

こうした意図は必然的に差定（次第）にあらわれる。本勤行に於いては流通分に、総願偈・十念一枚起請文・十念の捧読を充て、「南無至心帰命礼西方願王阿弥陀如来仏恩報謝」と三拝して退く直前に、特に

如来の本誓は一毫も謬り給はず願わくば佛決定して現前の衆生を極楽浄土へ引接したまへ如来大悲哀愍護念（傍点筆者）

の一文を挿入して願意を敬白する形式をとっている。既述の如く、この偈文は傍点箇所を「新精霊」と入れ換えると「法要集」葬儀式の項に出る出棺偈となるが、出典は源信の『往生要集』であることは周知の通りである。ここで「浄土回向文」の内容に就て検討せねばならないが、序分からして香偈・三宝礼・四奉請・懺悔文と、

現在の日常勤行差定に同じであり、以下正宗分に移つて

もそう大差はないというのが結論である。然し何分百三十年余り昔のものであるから若干の相違はある。

大同小異とは言え、その小異の方に着眼していくと、香偈と三宝礼の間に「一切恭敬 十念」とあるが、前者は遵式の『往生浄土懺願儀』<sup>8</sup>にもある句で、『浄業課誦附録』享保十九（一七三四）年刊など古い法式書にはよく見うけられる語である。後者のことは『焼香念仏』と呼ばれるもので、本書では正宗分の最後、総回向偈・十念の次に再度指示されている。

正宗分に至っては、開経偈に続いて四誓偈を組込み、誦経後に「南無阿弥陀仏 仝 仝」と三遍の念仏から本誓偈 十念 三尊礼とつないで、ここで二度目の三念仏を唱えるのである。三念仏には節を付けて唱える知恩院の賛念仏（古くは讚念仏とも書かれている）のようなのや、現今西山派で経後の三念仏<sup>9</sup>として維那一唱、大衆同音二唱節無しで唱えられているものもあり、更には『課誦附録』<sup>10</sup>に見られる法事讚念仏・般舟讚念仏なども讚念仏と呼ばれる節念仏の一群に属するが、本書で言う三念仏は、恐らく在家向きの經典である（別回向に「当家裡先代々一家有縁之精靈忌日待夜之諸精靈等一蓮託生増進

菩提・十念」と示される）ことからしても、節無と考える方が妥当である。

以下、別回向という名称は記されないが、七件の回向を挙げているので列記すると、

所修善勲至心回向西方御本師願王阿弥陀如来倍增法樂  
広太上酬慈恩 ○十念

所修善勲至心回向発遣教主釈迦牟尼如来六方証成之諸  
仏持蓮觀世音菩薩合掌得大勢至菩薩六道能化延命地藏  
大菩薩其外極樂界会之諸菩薩一切三宝廣太上酬慈恩  
○十念

所修善勲至心回向浄土三国伝来諸大菩薩終南山悟真光  
明善導大師元祖吉水円光東漸惠成弘覚慈教大師上酬慈  
恩 ○十念

所修善勲至心回向鎮西聖光上人御代々相承之善知識報  
恩謝徳 ○十念

今日志所之精靈何某増上菩提 ○十念  
当家里祖代々<sup>云</sup>（前述により省略）

三界万靈六親眷属乃至法界平等利益 十念

である。大凡は「所修善勲至心回向……上酬慈恩」と結ぶ言い廻しであるが、現在は「法要集」にて仏・菩薩は

廣大慈恩、祖師は上酬慈恩と、回願の対象によって區別するよう明示されている為少し奇異に思われるかも知れないが、明治二十八年に『苾芻宝庫』が発行される迄の回向の文例と云えば実に多種多様、その結びの表現たるやてんでんばらばらと言つて過言でない程である。

今一つ考慮せねばならないのは、別回向の文を読み下した時に果たして意味が通るかどうかということである。『宝庫』下巻に一例を求め、因みに送り仮名と返り点を付してみれば、

願<sup>ケハル</sup>奉<sup>ル</sup>酬<sup>ヒ</sup>本師釈迦牟尼仏西方願王阿弥陀仏大悲觀世音菩薩大智勢至菩薩六方恒沙証誠諸仏極樂界会諸菩薩清淨大海衆等一切三宝広<sup>ナル</sup>大慈恩<sup>ニ</sup>

と読める。然し前記の『回向文』の、例えば弥陀の項を現宗定の如く「廣大慈恩」と読む為に「上酬」の二文字を省くと、漢文としては不可となる。何故ならば上に「奉酬」の文字を冠さない為である。<sup>(1)</sup>

また細部の表現に至つては、觀勢二菩薩の徳相を「大悲・大智」と称讚するのが通例であるのに対し、ここでは「持蓮・合掌」という尊影の特徴を以て表わすが如き相違のあること、地藏尊の宝号が読まれていること等々、

少しく字句が異なるだけで内容的に問題はない。

このあと差定は發願文（音読）・光明遍照の文・百萬遍一座・願以此功德の文・十念と次第し、再度「回向阿弥陀如来ト志所之精靈<sup>ウ</sup>云」て焼香念佛で正宗分を締括しているが、既述の焼香念仏と違うのは香偈に加えて一切精靈偈を入れ、総回向の後重ねて普回向している点である。

總願偈以下の流通分に就ては前出したので触れないが、<sup>(2)</sup>経本は消耗品という実情に反して今日迄伝わってきたことは貴重であり、また文政四年（一八二二）の『浄土宗在家念仏勤行式』<sup>(3)</sup>が発願文以下の正宗分に限られた簡単なものであるのに対し、同じく江戸末期でありながら、本書は内容・次第に関して充実した組成であると言える。

註

(1) 天文十三（一五四四）〜元和六（一六二〇）年、貞蓮社源譽存心慈昌と称す。

(2) 大谷旭雄氏の論文「蓮門六時勤行式」の制定と展開（『三康文化研究所年報』第十六・十七号所収）並びに『仏教論叢』第三十号拙稿参照。

(3) 吉川大順師のこと。天保三（一八三二）〜大正十（一九

(2) 西九月二十三日寂 寿八十歳。善蓮社戒誓性阿と号す。兵庫宝樹院・藤ノ寺を経て明治時代に西光院の住職を二年余り、その後佐太の米迎寺へ晋董し三年程住持して更に箕面勝尾寺の二階堂へ移る。また長堀の豊田氏が檀越となり三島に慧光院を開いた。

(4) 大阪が戦災の為、西光院の伽藍諸も焼失して慈誓上人に就ての記録が全くない。たゞ当院の檀家に徹定上人の箱書で、六字御名号 明治五年申歳字誓上人拝領、の箱だけ(名号なし)が所蔵されていると聞く。現住三十二世金沢師談。(因みに戒誓上人は当院の第二十八世である。)

(5) 全日本仏教会編『全国寺院名鑑』大阪府―7に「来迎山十念寺と号す。」とあり、戒誓の名号肩書に見える山号と合致する。

(6) 『仏教論叢』第三三号拙稿参照。

(7) 『浄土宗法要集』三四四頁

(8) 『大正新修大藏經』四七―四九一下

(9) 法然上人七百五十回遠忌記念『西山連門課誦』(昭和三十六年 粟生光明寺刊) 参照

(10) これより約五十年前の延宝九(一六八一)年に『連門課誦』が出されているが、日没と後夜の発願後に讃念仏を

載せている。これに十四行偈による帰敬讃念仏も加えたものが『課誦附録』に見られる讃念仏三種であり、音階・博士ともに『連門課誦』をそのまま踏襲しており、就中笏念仏のように旋逸を伴うこと、そして般舟讃念仏の中に称讃偈の原型が見うけられることは注目するに価する。

(11) 塔婆の書式との関わりから参考例をひとつ挙げる。

今次の大遠忌記念の石塔婆  
大本山普壽寺御廟前に建立

「南無阿彌陀佛奉酬当寺開山大紹正宗国師鎮西聖光上人七百五十回遠忌広大慈恩」前回の七百回遠忌にも「広大慈恩」と刻んであるが、「上酬慈恩」の場合、上の「奉酬」の二文字を削除するか「奉修」の字に置き替えるべきである。

(12) 『苾芻宝庫』下・三―左や、食作法の十仏名のようなものが挙げられる。

(13) 『仏教論叢』第三十号拙稿参照。

(本論文は平成二年度浄土宗教学布教大会における発表要旨である)

## 浄土宗における四天王（その二）

大澤亮我

持国天は東方、増長天は南方、広目天は西方、多聞天は北方を守護する天王である事は周知のことであり、多くの経典に説かれているところである。しかしその方位に祀ることが適わない場合には四角に移行して配置することになる。ここに左右どちらに移行するかで二説が生じてきた訳でこの稿の問題の所在もここにある。

浄土宗の法式において四天王はいままで宗定としてその位置を明確に示されていなかった。そこでのおおくの寺院では次の図の様式で四天王を安置してきた。つまり、多聞天が西北の方位に安置され、いわゆる「持増広多」と言われる順に東北の角から祀る様式（第一の様式）である。

しかし、平成二年五月に『新訂 浄土宗法要集 差



第一様式

定・偈文・表白・宣疏」が出版され、四天王の安置方法が示された。それは「五重相伝」の項に<sup>1)</sup>

道場内に必ず四天王を安置する。(四天王の位置は、東北を多聞天とする——以信転方による)

と明記された。「以信転方」と言うのは、実際のお堂の方角に関係なく阿弥陀仏のまします方位を西方と理解することであり、四天王はその方位に準じて安置されること

になる。この様式を図示すると次のようになる。



第二様式

この宗定の様式(第二の様式)は第一の様式と比較すれば各々一つずつ右回りに移動したことになる。

この二つの様式の実例とその典拠について二・三の資料を挙げて以前の論考<sup>(2)</sup>の補足としたい。

僧侶の六物の中の袈裟はその隅を四天と言うことは能く知られたところである。その袈裟に四天王が配された図が『袈裟等図』に記されている。そこにも二種の様式があり、「大唐開元雜圖」<sup>(3)</sup>と註された袈裟図には第一の様式で四天王が配されている。一方、「大唐袈裟図」<sup>(4)</sup>三藏不空奉 密教法式 舍衛国御製」という註記がある袈裟図は第二の様式である。「密教法式」という註記からすればこの袈裟が特別な様式である事が知られ、「大唐開元雜圖」のほうが一般的な袈裟と理解されよう。因み

に、この二種の袈裟図は『大唐袈裟図』<sup>(5)</sup>や『三寶物具鈔』<sup>(6)</sup>にも記載されている。

また、弘法大師が請来したと伝えられる香川善通寺の金銅錫杖<sup>(7)</sup>は阿弥陀三尊と四天王を安置している。三尊の左右に二天ずつ背あわせに四天王が配され前二天の向かって右に持国天、その後に塔を捧げる多聞天であるから、この錫杖も第一の様式である。

また、第一の様式の実例をあげると浄土宗の増上寺、鎌倉光明寺や宇治の萬福寺<sup>(8)</sup>、海住山寺本堂等も現在のところ第一の様式を採っている。四天王寺は現在と異なる順で安置されていたことが『門葉記』に記されている。それは<sup>(9)</sup>

四天王寺金堂向西一列被立之。自北方至南方 云々  
自北端北方天東方天南方天西方天。如斯次第立之 云々

とあり、西向き一列に北から北、東、南、西の順、つまり第一の様式に準じていた事が知られる。

おもしろい例としては第二の様式を採っている奈良興福寺(中金堂・北円堂)は東金堂に特別な様式を採る。この堂は西向きで本尊に向かって右に多聞天と持国天、

左に増長天と広目天が配される。つまり、南向きの堂をそのまま西向きの堂にした形である（この場合、東北には広目天がくる）。ここに前稿に引用した恵什の『勝語集』に説かれる堂の向きによって、四天王の方位が決められるという例が見られる。この考え方は浄土宗で言う「以信転方」と同じであり、その先駆として理解されよう。ともあれ、この例から四天王は本尊が向う方角によって実方位と関係なく移動したものであることが知られる。つまり、多聞天を例にとると南向きの時には東北、東向き時には西北、西向き時には東南に祀るという考え方に基づいたものであり、四天王が本尊のどの位置を守護するのか実方位に関係なく決まっていると理解すべきであろう。さらには前稿に挙げた第二様式の寺院は全て南向きであることも考慮されるべきかもしれない。このことも一つの留意点に成ろう。

次に文献に現れたところを分類してみよう。

第一・第二の様式を共に示すもの

圖像抄

阿沙縛鈔

勝語集

別尊雜記

白寶口抄

白寶抄

第一様式

門葉記

袈裟等圖

大唐袈裟圖

三寶物具鈔

◎ 陀羅尼集經

◎ 一字佛頂輪王經

△ 五佛頂經

◎ 觀自在菩薩隨心經

◎ 不空罽索陀羅尼自在王呪經

◇ 關中創立戒壇其圖經

金剛界大曼陀羅圖

金剛界大曼陀羅尊位現圖私抄

圖像集

兩部曼陀羅私抄

胎金曼陀羅圖

e t c

第二様式

曼陀羅集

覺禪筆仁王經法

毘沙門天曼陀羅私記

玄證筆曼陀羅集

四家鈔圖像

e t c

以上の資料等があり、古来四天王の安置の仕方には二説存在していたことが明らかであり、現存する曼陀羅などでも両様が確認される。しかし、文献上から云えば第一様式の方が経典等に典拠が求められるのに対して、第二の様式はそれを確認できていない。第二様式は経典以降の展開においてのみ理解されるところである。

以上、私なりに調べたところで四天王の方位について述べてみた。私は第一様式が本来的なものであって、密教の影響のなか、特に八天や十二天との関わりあいから第二の様式が生じたと考えている。

註

- (1) 『新訂 浄土宗法要集 差定・偈文・表白・宣疏』
- (2) 仏教論叢 第34号 拙稿「浄土宗における四天王」  
この中で「以信転方」を「以心転方」と誤記している
- (3) 大正圖一〇・一二二二
- (4) 大正圖一〇・一二二五
- (5) 大正圖一〇・一二二七
- (6) 大正圖一〇・一二八一～三
- (7) 唐時代 八世紀の物といわれ国宝に指定されている

(8) 黄檗山萬福寺は伽藍自体が西向きに成っており、四王堂に四天王が祀られている。実際の方位から言えば多聞天は東北、持国天は東南、增長天は西南、広目天は西北に祀られている。しかし、伽藍自体は西向きであるが東法堂、西法堂等として当時の中国の南向き伽藍として作られ、そのように理解もしているとのことであるから、多聞天は西北、持国天は東北となり第一様式をとることになる。

(9) 京都府相楽郡加茂町にある真言宗智山派の寺院で古くは興福寺（廃仏まで）の末寺であった

(10) 大正圖一二・五三九b

(11) 大正七八・二一三c 佛敎論叢 第34号 拙稿「浄土宗における四天王」八一ページ

(12) 密敎の伝の中に両手の地と空の四指を四天王に配する伝があり、四方どの方位に向う修法でもそれが堅持されようである。

(本論文は平成二年度浄土宗敎学布敎大会における発表要旨である)

## 現代における五重相伝会のありかたについての一考察

井澤 隆 明

現在浄土宗において、各地で五重相伝が盛んに開催さ

れていますが、東北地方の現状は、青森教区と山形教区において一部開催されているにすぎません。関西地方の寺院においては、数年に一度とか寝起きを共にしてとか、内容の充実した五重相伝が盛大に開催されているようですが、東北地方は全体として非常に低調であります。

申すまでもなく、五重相伝は浄土宗の教えをわかりやすく伝えると共に、真の念仏者をつくるうえで実に素晴らしい機会であり、布教の効果絶大なるものがあります。

そこで、どのようにして当地方に五重を広めていくか、どのようなありかたがよいのか、特に勤め人が多い現代、そして若い人が参加しやすい五重とは、というテーマのもと、近年取り組んでみた例をあげ考察をしたいと思ひ

ます。

まず、当地方で五重が盛んではない理由は、伝統がないということでしょう。だから寺院相互の五重に対する協力的体制ができていません。寺以外に勤務している住職も多いという問題もありますが、なるべく面倒なことはしないでほしいとか、一ヶ寺で実施すると近隣の寺に影響を与えるとか、戒名は死んでから戴くものと公言する住職もおるのが現状であります。当然檀信徒も、五重に対する認識はなく、協力も得られないのであります。

そのような中で、青森教区と山形教区においては、毎年のように開催されるようになってきました。特に山形教区においては近年に集中しております。しかし、私共の地方では、開催する寺院にしましても、基本的に住職

一代に一回、それも晋山式や慶讃法要に併せて行なうことが原則のようになっていきます。そこで、一般にお祭り五重・座布団五重といわれている形態となり、受者千人・八百人ということが当り前になります。この機会を逃したら一生受けられないということで、家族で三人・四人と受けるのですが、実際、期間中の出席者は一握りの人になります。最終日の正伝法は、ほとんど出席しますので大変な数になり、正伝法を地域別に分けて二回実施したりしております。期間中の出席者は老人や一部熱心な人で、会社勤めの人や若い人は、ほとんど見られません。

ところがある時、次のような現象が見られました。A寺では昭和五十三年に五重を開催しました。座布団五重とはいいながら、なるべく多くの人に参加してもらおうということ、日中出席できない人の為に、朝と夕に一時間づつ日常勤行と礼拝、そして短い法話の時間をとりましたところ、総受者数、千二百人の内、日中は三百人が平均でしたが、夜は六百人は平均して出席する状態となり、皆熱心に勤行・礼拝・聞法にはげんだのであります。

さらに、B寺では、昭和五十八年に五重を開催致しました。この寺は、しばらく住職が決まらず、ようやく後継住職が決まり、晋山と併せて諸堂整備落慶法要、さらに新住職の教化事業に対する情熱を示すために五重相伝会を開催したのですが、諸行事におされ、小じんまりした五重になりました。第一日目は、朝から晋山式の諸行事と、落慶式の法要が行なわれ、五重の開白を十五時より行い、ひき続き、祝宴が催され一日が終了しました。第二日目の夜七時より日常勤行・礼拝・法話の時間を持ちましたところ、受者が本堂からあふれてしまいました。

受者千人中、日中は二百人位、夜はおそらく、六百名はいたと思われます。そこでこの現状をふまえて、勤め人や若い人になるべく多く参加していただくには、夜の五重相伝ができないものかと話が進んだのであります。

そして、昭和六十一年五月二十一日より二十八日までの八日間、C寺では夜の五重相伝会を実施致しました。この寺は檀家数百三十軒程で、受者は二百名、全員が八日間ほとんど皆出席であり、当地方ではまれに見る全員出席の五重相伝であります。一番困ったことは、教授師側において、日中は本来の仕事をし、そして、夜の五

重が毎夕、七時より十時まで八日間も続くのですから肉体的に大変疲れるということでした。受者は一生に一度のことと元気に頑張っておりましたが、私達の方がまいいってしまいました。

そこで、D寺において昭和六十三年三月に、八日を六日に縮めるために、毎夕六時からはじめて勧誡を八席にし五重相伝を開催致しました。

また、E寺では平成元年九月に、三日行い一日の休み、また三日というように中休みを入れて、D寺と全く同じ内容で開催しましたが、いづれも大変参加者が多く、これまで座布団五重・お祭り五重の悪名を返上したかのように熱心に聞法・礼拝・念仏に励んだのであります。

そこで五重相伝を夜行うことについての感想を、受者に聞いてみました。

(良い点)

- ① 日中の仕事に影響を与えないので出席しやすい。
- ② 夜なので雰囲気がとても良い。
- ③ 気持が落ち着いて、よく話を聞ける。
- ④ 学生も参加できる。

(悪い点)

① 昼仕事をしての夜だから、疲れて眠くなる。

② 帰りの交通が問題だ。

以上のようなのですが、眠くなるのは昼の五重でも同じですし、帰りの交通も自動車の相乗りで解決しました。全体的にみて受者には大変好評のようでした。出席率の高さが証明していると思います。

また、教授師側の意見としては、

(良い点)

- ① お手伝の寺院の法要に迷惑がかからない。
- ② 寺以外に勤務している教師も参加できる。
- ③ 密室道場をつくるのに便利である。
- ④ 日中に会場設営ができる。
- ⑤ 昼食の心配がいらない。

(悪い点)

① 昼の仕事の他に、夜が何日も続くとさすがに疲れる。

② 勧誡の時間がどうしても少なくなる。

以上のようなものでした。つまり、良い面も沢山あり、出席も多い訳ですが、最大の問題は勧誡の時間がどうしても少なくなることです。夜七時から始めて、十時終了が限度ですから、日中の五重の半日分しかならない訳で、

六日間として、実質三日分にしかならないということになります。

そこで、このような夜の形態をとった時の勸誡の時間の少なさをどのようにカバーするか、これからの課題として研究しなければなりません、少々ポイントを示しておきたいと思います。

一、勸誡テキスト(菓)を留意する。

一、勸誡が必要以上に展開しないように。

一、伝灯師口弁との重複をさける。

一、初重に特に重点をおき、他はさらりと。

一、初信の者向けに的をしぼり、篤信者には別開を考える。

一、五重を教化事業の出発点に位置づける。

まだまだ考察を要する事項であり、またの機会に発表したいと考えております。

昭和六十一年大本山増上寺布教師会発行の『五重勸誡』(藤堂俊章著)の後書の中に、「むかしは、お寺へよく参詣して浄土宗のみ教えについてのお説教をよく聴いた篤信の方が同信同行の受者を誘って、ご住職さまにお願いをして、五重がつとまったものと思う。いまはそうでは

なく、平素あまりお寺へおまいりなさらないような、ご縁の薄い末信の方がたに、お寺へのご縁を結び、浄土宗のみ教えを理解していただくという色彩の濃い五重のようであるから、初信者向けの勸誡、浄土宗入門の法話でなければならぬ」と述べられております。五重勸誡実に二百五十回を越えられるご法王台下の、まさに体験を通しての「初信者向けの浄土入門の法話でなければならぬ」とのお言葉であります。

伝統的の五重相伝のありかた、形態を崩すわけでは毛頭ありませんが、現代のように勤労世帯の多い昨今、そして特に若い世代の人々に浄土宗のみ教え、そして真の念仏者となっていたり、ただいたるためにも、なるべく多くの人々に参加していただくような形態を考えなければならぬのではないのでしょうか。

五重相伝の現代化こそ、我が宗門の二十一世紀の教化の原点にならなければなりません。

我が宗門にとって今一番必要なものは、若い力と大衆動員力だと思います。

浄土宗入門の初信者向けの五重を通し、念仏者を早いうちに多く育成しなければと思います。

このような意味で、五重相伝の現代化の一端としての夜の五重も問題は多々含みますが、現代における五重相伝会のありかたとして、一石を投ずるものと確信致しております。

(本論文は平成二年度浄土宗教学布教大会における発表要旨である。)

(編集部註・本稿の文末には、A寺からE寺までの五重相伝日程表が添付されてありましたが、編集の都合上、筆者の許可を得て、割愛させていただきました。)

## 写経と布教・教化

村上達亮

昨年、平成元年度の教学・布教大会にて、「写経を通じての布教・教化」のテーマで、写経の経本をつくる基本的な考え方について発表した。

本年度は、その考え方にたって「暮らしに生かす写経」経本をつくった。そして、檀信徒はじめ関係者に配布したので、その経過とその後の結果について意見調査を通じてまとめ報告した。そこでの報告を中心に記述する。

はじめに

写経は、仏教伝来の核そのもので、古い歴史がある。現代の写経の実態をみると、般若心経、観音経、一枚起請文等……一定のお経を中心に行われているようである。確かに写経は、祈りの心を育て、生活における心の活性化に役立つ面があるといえる。

しかし、二十一世紀を迎えようとする激変している現代において、現代の時代の実態にたった、現代に即応した写経が必要ではないかと思う。

まず、現代の社会の実態を分析してみると、

- 1、飽食の時代……感謝の心を育てる教化が必要である。
- 2、競走の時代……人間関係づくりの教化が必要である。
- 3、高齢化の時代……人生に課題をもって生活する生活の計画化の教化が必要である。

4、教育爆発の時代……知識中心になり勝ちで、智慧を育てる人間形成の教化が必要である。

そこで、以上のような時代の背景を基にして、新しい発想のもとで写経の本をつくるようにした。

一、写経の経本づくり

(一) 目的・現代に即応し、生活に生かされる写経本をつくり、経本を通して人々が念仏の功德に目覚

めていただくようにつとめる。

(二) 経本づくりにおいて基本においたもの

1、念仏の功德に目覚める動機となるもの。

2、生活に生かされる内容のもの。

3、時代に即応し、老若共に受入れられる内容のもの。

4、短いお経で、興味を起し理解しやすい内容のもの。

お経といえは、一般の人々は、死んだひとのみに、誦するものだと思っている面が強いようである。お経は、人間の生活指針となるものであるという布教・教化が今後の課題である。特に青壮年の人々は多忙な毎日を送っている面があり、老若問わず、難解、長文のお経には抵抗する面もある。そこで、簡単な、明瞭な、そして分かりやすい内容のものが必要となってくる。

(三) 「暮らしに生かす写経」の内容

1、目次 (その1を参照)

2、内容の一例 (その2を参照)

二、写経本の配布とその結果の考察

1、写経をしたことのある経験者は多い。しかし継続者は少ない。

2、写経を中断した者にとって、再行してみようという意欲化に役立った。

3、写経をしてみたいと平素願っていた者にとって写経を行う意欲化に役立った。

4、写経をしたものの写経したお経を、どう処理したらよいか困っている面がある。

写経本をつくり、檀信徒、その他寺関係者に配布し三十一名の人々より意見調査をしてみると、以上のような結果にまとめられた。

人間だれでも、飽きや、だれや、マンネリ化がくるものである。写経の意義、意味を理解し、継続し定着するようにするためには「寺院等における写経の会」が必要となってくる。寺院における写経の会を、常に、創意・工夫の態度をもって推進していききたいものである。

三、写経実践者の心的分析

1、現世利益を願って行う。

2、心の落ち着きを求めて行う。

3、生活の生き甲斐、生きる張り——生活の活性化——

—を求めて行う。

4、先祖、亡き人への供養に行く。

5、仏教の教えを学ぶために行く。

写経をするようになった動機や、写経をしている時の心的分析をしてみると以上のようにまとめられる。

特に、人生苦から逃れたい、円満な明るい生活をした  
い(入学就職試験、交通事故防止等)。家庭、職場、地域  
でのむずかしい人間関係の解決をしたい、高年齢化と共に、年金生活者が増え、現役時代のはりつめた生活から解放された後の虚無感からの脱出につとめたい、先祖や亡き身近な方々の供養をしたいなどがあげられる。

そこで、写経と共に、仏教の教えに触れる機会、仏縁に接する機会等を寺院が提供していく必要があると考えられる。

四、写経の経本づくりを通じて考えられた今後のお経の在り方

(一)お経の意義

1、祈りの心をもって亡くなった人の成仏を願う

無数の先祖の血を受け、不思議なご縁で今私が生かされている。先祖を崇め、感謝をもって子孫の者が供養し、

冥福を祈るため、お経をあげ供養しなければならぬがそのことが子孫の繁栄にもつながることである。

2、仏のご加護をいただく

「念仏の不求自得の現世益の祈りとして、念仏の行者は弥陀の護念にて大難は小難に、小難は無難に弥陀の護念を蒙れば、延年転寿することができ……」との『選択集』のおさとしにより、七難消滅、延年転寿を祈願してお経をあげる。

3、心の安らぎと、生きる智慧とを与え下さる仏に出会うために

今、生きている一日一日をよりよくするため、一層充実したものにするためには、感謝の心をもってのお経、反省(懺悔)の心をもってのお経が必要である。

(二)お経の種類

1、誦経

浄土宗では仏説三部経を中心に、浄土宗としての経を誦し、仏の智慧と慈悲をいただく。

2、写経

仏の説くお経を写すことにより捉われぬ、静かな、穏やかな心を養い、正しい仏の智慧がそなわってくるこ

とを願う。

### 3、聞くお経

清らかな、美しいお経や念仏の音声をきくことにより  
仏縁をいただく。

### 4、見るお経

床の間の掛ヶ軸や、寺院の掲示等で示されているお経  
の文や文字を見ることにより仏縁をいただく。

(三)現代人(21世紀を迎えんとする大衆)に対してのお経  
を求めて

お経は先祖供養と共に、人間生活において反省(懺悔)  
に導くものであり、又生き甲斐に導くものであるといえ  
る。

そこで、仏説三部経を中心に、浄土宗としてのお経等  
を基本にしてまとめる必要がある。

例えば

○明るい楽しい生活を願うお経

○祈願成就を願うお経

○心身の安らぎを願うお経

○よりよい人間関係づくりのお経

○お祝い、喜びを願うお経

……等があげられる。

おわりに

「門前の小僧、ならわぬ経を読み……」といわれてい  
るように、特定のお経をよむことが中心になりがちであ  
る。

マンネリ化を反省し、常に創造をする態度をもって布  
教・教化の在り方を追求していかねければならない。

(本論文は平成二年度浄土宗教学布教大会における発表要旨  
である)

## (その一)

## 目次

## 合掌

一、暮らして生かす写経と解説……………	4	(頁)
(一) 写経の作法……………	4	
(二) 日常生活において仏の智慧と慈悲を願う写経と解説……………	6	
明るい楽しい生活を願って — 菩薩の修行文 — ……	6	
張り合いのある生活を願って — 日中無常偈 — ……	8	
所願成就を願って — 延命十句観音経 — ……	10	
よりよい人間関係がでることを願って — 総願偈 — ……	12	
お祝い事等において災難起こらず調和が保てることを願って — 祝聖文 — ……	14	
身心の安らぎを求めて — 下品下生 — ……	16	
人間として生きる術を求めて — 摩訶般若波羅蜜多心経 — ……	18	
(三) 我が家の仏教行事での写経と解説……………	24	
正月での写経 — 新年を迎えて誰にでもできる七つの施し(無財の七施) — ……	24	
彼岸会での写経 — 彼岸(悟り)に至る六波羅蜜の教え — ……	26	
盂蘭盆での写経 — 一切精霊偈 — ……	28	
亡き故人の祥月命日や年忌法要での写経 — 発願文 — ……	30	
二、お経と写経……………	32	
お経の意味と功德……………	32	
写経の意味と功德……………	36	
三、写経の歴史……………	40	
四、写経の方法と写経の納め方……………	47	
結語……………	52	

(A611)

菩薩の修業文の解説

無量寿經にて法藏菩薩が授けた修行をなされたことについてのべている教えたである。現在の私達が明らに楽しい生活を求める上において大きな警告と指針を示しているお経ともいえる。  
法藏菩薩は、その昔、世自在王仏の指導のもとで仏教を受け仏になる行をなされ、この世に清らかに荘嚴された仏土をつくる願いをたてた。そして四十八の願をたてて願い修行をし、成満された阿耨陀仏となられた仏である。ここに浄土教が誕生したのである。

浄土教とは、一心に南無阿耨陀仏をおとなすすれば、明らに正しく生きていく往生の功德が頂けるという教えたである。さて、この修業文のお経で、「法藏菩薩は修業において、欲は少なく足ること知り、欲・怒・悲・痴の三毒の煩惱をはなれて禪定につとめ、心は常に静かに澄み、智慧はさわりなくえきられるものなく、偽りの心はなく、他人に対して常に和やかな願で、慈悲深い優しい言葉で、相手の心を察してよく受け入れるようにされた。又つとめ勵んで倦むこともなく、清らかな法を求めてそして進んで人々に法を説くのが常であった。」と説かれていた。

そこでこのお経の中心といえる教えは、「明らに楽しい生活を求めるには少欲知足と和顔愛語の心が大切である。」ということである。

少欲知足とは、自分に今、与えられているものに満足し、更に求めず悔いのない心構えをもつことである。足ること・満ちること。を知る人は、心身共に安らかである。なぜなら賢しくとも心が常に富んでいるから。足ることを知らぬ人は、物質的にいかに豊かでも絶えず不満を持ち身心共に不安でありがらである。

和顔愛語とは、他人に常に和やかな態度で接し、慈悲深い言葉で語りかける心構えをもつことである。このことが明らに楽しい生活づくりの基盤になるといえる。少欲知足・和顔愛語の願いとこめて写経をされること。

(二) 日常生活において仏の智慧と慈悲を願う写経と解説  
明らに楽しい生活を願って

— 菩薩の修行文 —

少欲知足	無染恚癡
三昧常寂	智慧無礙
無有虚偽	詔曲之心
和顔愛語	先意承問

為（お願いごとをお書き下さい）

浄書 年 月 日

願主（氏名を書く） 謹書

和訓 — 菩薩の修行文 —

欲はすくなく足ることを知り  
常に三毒の煩惱を離れて禪定にすみ  
その智慧はさわりなくえきられるものもない  
いつわりの心は少しもなく  
願はやわらかに言葉はやさしく  
相手の心を察してはよく受け入れられるように

## 海外参拝旅行における福祉施設の訪問

大室 照 道

私の寺では、檀家さんたちを募って海外参拝旅行を行っていただきます。この旅行では仏跡参拝だけでなく、できるだけ福祉施設の訪問をスケジュールに入れるようにしています。

そのなかで私が同行したものは、昭和六十年に韓国慶州にあるナザレ園という老人ホームと親のない子どもたちを収容している施設を併せ持つところと、平成元年にスリランカのコロンボにあるローリーズ・ガールズ・ホームという女子の親のない子どもたちを収容している施設です。

このほかに、筆者が同行しなかったものに昭和五十七年にタイのバンコックの障害児施設、昭和五十九年に台湾の親のない子どもたちを収容している施設、そして平

成二年にはインドのニューデリーの親のない子どもたちを収容している施設へおとづれています。

この訪問の目的は、主に布施行をさせていただくというものです。インドや東南アジアなど、寺院や仏跡のある地方は日本と比べて貧しい所がほとんどです。そこへ日本人観光客が訪れると、物売り、物乞いなどがたくさんよってきます。子供達も多くみられます。自分の子供や孫達と同じような子供達が学校へも行かないで、そんなことをしているのを見ると、つい買ってやったり、施してやりたくありませんが多くの場合ガイドに止められます。一人にすると、自分にもと言ってどんどん集まってきました、收拾がつかなくなると言うのです。実際、私も子供達にボールペンをやったら二、三十人ぐらい集まって

しまい、大騒ぎになった経験があります。

このように、状況にもよりますが一般には物売りや物乞いが沢山いるところではお金を使わないほうがよいようです。その替わりに、親のない子どもたちを収容している施設などの福祉施設にお布施をさせていただくわけです。

金額は一人、二、三千円位してくださいとお願ひします。わざわざ外国の施設にまで行ったわりには少ない気もしますが、実際に現地で何日か生活すると、かなりの金額に思えるものです。本来は布施の額は自分で決めるべきものですが、私の寺では経験上目安を言っています。だいたい三十人ちよつと（バス一台に乗れる）の人数で参りますから、多くの場合およそ十万円以上になり、現地の施設にとっては少くない額になると思われれます。また通貨は現地通貨、ドル、日本円のうち、どれでも都合の良いものとしています。

ここで、韓国慶州のナザレ園訪問について述べます。このナザレ園には、老人ホームと親のない子どもたちを収容している施設がありますが、老人ホームに収容されている方々の中には、日本人女性が含まれています。戦争時の混乱や、韓国人と結婚したが夫を亡くし未亡人と

なるなど種々の事情で、日本国籍をなくされ、また韓国の国籍もない無国籍者になってしまった方達でした。以前、日本のテレビで放映されたときのビデオを見せてもらい、そのあと婦人達に面会しました。私はほとんど話をしませんでした。六十歳以上の方達は話し込んでいた人も多いようでした。婦人達は日本から訪問したことに、とても喜んでくれました。

韓国は他のアジアの国ほど貧しくありませんから、ナザレ園は一般のアジアの福祉施設の訪問とは少し意味合いが異なりましたが、大変印象の深いものがありました。また機会があったら訪問したいという人も何人かおりました。

つぎは、スリランカのコロンボにあるローリーズ・ガールズ・ホームという女子の親のない子どもたちを収容している施設です。ここには幼稚園から小学生ぐらいの女の子達が収容されていました。ホールでお茶と手作りのケーキの接待の後、子ども達が全員にレイをかけてくれました。歓迎の歌を歌ってくれたり、握手をしたり、手作りの人形をあげる老婦人、スーパーボールをたくさん持って行った青年、感激で涙を流す婦人など、とても

心暖まるものでした。子ども達はござっぱりした衣服を着ており、健康そうでした。また現地の新聞記者も取材に来て、写真を撮っていました。

実はこの旅行の帰りの飛行機にジャヤワルデ前大統領が、昭和天皇の大喪の礼に参列されるために同乗されることになっていました。大変名譽なことではあります。スリランカはタミール人とシンハリ人との抗争があり、飛行機に爆弾が仕掛けられるのではないかと心配する人もおりました。私も不安な気持ちでいましたが、子ども達と会った後は不思議と心が落ちつきました。この訪問では、与えたよりもずっと多くのものを頂いたようです。

以上、簡単にナザレ園とローリーズ・ガールズ・ホームについて述べました。二つの施設とも訪問にかかった時間は一時間半程度ですから、旅行の日程にはあまり負担がかかりませんでした。

ところで、この二つの施設やその他の施設についての訪問をすることを発表したり報告するつもりが全く無かったため記録がほとんど無く、詳細な報告ができないことをお許し下さい。また、この発表の目的は、海外の福祉施設の調査報告ではなく、海外参拝旅行にいらしたとき、

福祉施設の訪問をすることをお勧めすることにあります。私の寺では海外参拝旅行を行うにあたり、はじめはタイ、台湾など四泊程度の所からはじめました。参加される方達も海外は初めてという方がたくさんいました。このような短い旅行をした後、インドのような十泊程度の比較的長い旅行にお連れしたわけです。こうすると参加者が海外旅行や団体行動になれるため、苦勞が少なくなると思います。

どのように福祉施設を訪問するかというと、手続きは非常に簡単です。私の寺ではピーエス観光という旅行者にまかせていますが、担当者に福祉施設の紹介を依頼します。すると担当者は、訪問国の旅行者にそのむね依頼します。そしてその訪問国の業者が現地の適当な施設を紹介してくれるわけです。

どこの国でもこのような依頼については、親切に対応してくれるそうです。また、旅行全体についても、福祉施設を訪問するような良心的な団体であるということ、好意的に対応してくれるようになるということ、です。

しかし注意しなければならぬこともあります。それは旅行参加者の中に、福祉施設を訪問するのだからとい

うことで、一般の現地の人たちや子供達に接するときに、布施の気持が少なくなってしまう人がいることです。いくら福祉施設を訪問してお布施をするからといって、他の所で子供相手に必要以上に値切ったりすることは好ましくないとします。もちろん相手によりませんが、海外旅行をするような日本人であれば、一般には現地の人たちよりは経済的に恵まれていると言えるのではないでしようか。

インドへ行ったときですが、私の子供に土産として真鍮の牛を買ったことがあります。デリーの街角で十才ぐらいの男の子が売りに来たものです。そのときは値切るのが面白くてぎりぎりまで値切って買いました。すると相手の男の子は牛を私に渡すときに、とても悲しそうな顔をしました。そのあと、ベナレスでやはり子供の土産に泥人形の楽隊を買いました。このときは値切ったりして相手の男の子をからかかって遊んだ後、相手の言い値より高い額で買いました。男の子はお前は頭がおかしいというようなことを言っていました。が、とても嬉しそうでした。この泥人形の楽隊は毎年花祭になると、私の寺の花御堂でお釈迦様を守っています。

高価なものを買うときは事情が違いますが、真鍮の牛も泥人形もとても安いものですから、私にとっては値切っても値切らなくてもほとんど影響がないものです。しかし売り手の子供にとってはいくらで売るかということ、重要なことだったでしょう。

このようなことを考えて、事前に旅行説明会などでできるだけ布施の精神について話しをしておくように心がけています。同じものを他の人が自分より安い金額で買ったときには損をしたような気持ちになります。その人より自分の方が布施の功德を積んだと考えるようにとお願ひしています。

参拝旅行をする、特にインドの聖地を巡礼することは、釈尊の生涯を追体験することで意義深いものです。インドでは巡礼は苦勞が多いほど功德があると言われてるそうです。しかし参加者に苦行を強いることはできませんから、布施行だけでもするように、私の寺ではお願ひするわけです。旅行中だけでなく常に布施の心は忘れたくないものです。

(本論文は平成二年度浄土宗教学布教大会における発表要旨である)

## 「花まつり」新考

長谷川 岱潤

平成二年五月文化庁から発表された、宗教学者の信者数の合計は、日本の人口の倍近い二億一七七〇万人にもなっています。

しかし、宗教意識のアンケート調査では、何らかの信仰を持っていると答えた人は、全体の三三%に過ぎず、六五%の人は信仰を持っていないと解答し、またその信仰をもっている人と答えた人に、具体的に聞いたところ、二七%の人が仏教であると答えたものの、そのうちの四%が創価学会であり、残りも立正佼成会などの新宗教が占めているわけです。そして考えさせるのが、信仰をもっている人と答えた人の実に六五%が、信仰している宗教がないと答えていることです。

こうしたアンケートや文化庁の発表から、さまざま

ことが考えられますが、今回私は日本人の仏教徒としての意識という観点から考えてみたいと思います。

ここで明らかになったことは三つあると思います。一つは、我々が檀信徒として把握している方々の大多数は、仏教徒としての意識がないということです。二つには、それに比べ新宗教の人々には仏教徒という意識があるということ、三つには、既成教団の信徒はおおた宗教に親しみは感じているものの、特別信じている宗教がないと思っ

ている方が多いのではないかと、読み取れる点です。このことは我々既成仏教の教団にとって大きな問題提起をしているように思えます。禅にしろ、密教にしろ、念仏にしろ、自分たち教団の特徴については各自教化に

余念がないものの、広く釈尊の仏教となると、教化活動の中において、まったく力が入っていないという証明であろうと思います。我が教団においても、涅槃会や成道会はもとより隆誕会にいたっても、教団として一枚のポスターさえ作っていないのではないのでしょうか。それでもよしとするならば、教団としては教化することを放棄していると思わざるをえません。教化は個々の寺の問題であると居直る前に、もう一度、浄土宗が檀信徒に目指していることは何かを、考え直してみる必要があると思います。つまり、ただ単に念仏者になることを目標とするのか、念仏者であると同時に仏教者として生きることと目標とするのか、こうして考えた時、釈尊仏教をなござりにできないことを私は痛感致します。

今回私を取り上げた「花まつり」というテーマも、日本では現在、檀信徒においてはその名称さえ知る方は少なく、花見の会ぐらいにしか思われていないのが現状でしょう。また寺院においても、子供の行事という感覚しかないのがほとんどではないでしょうか。

昨年全国青少年教化協議会が、茨城県下で実地したアンケート調査<sup>2</sup>によりますと、花御堂を用意しているだけ

の寺院でさえ、全体の四五%しかなく、五五%の寺院ではまったく行っていないことが分かりました。そしてその理由としては、①農繁期の時節であるため参来者が少ないこと、②自宗の仏事（永代経など）と時期が重複するため、③住職が兼業しており多忙なため、となっていました。また在家者へのアンケートでは、灌仏の経験がない人は全体の五九%にものほりました。確かにこの数字は、茨城県寺院七二カ寺、在家信者わずか五人からの調査ですから、数字自体に大きな意味があるとは思いませんが、端的に現代の日本の「花まつり」の現状を表しているといえるでしょう。

つまり、私の提起した釈尊仏教への回帰という問題は、我が浄土宗教団だけの問題ではなく、既成教団すべての問題であることは自明のことです。しかし私はこと「花まつり」に関しましては、我が浄土宗は、他教団にぬきんでても、教化運動を展開する義務があると思うのです。それは、ご存知のとおり隆誕会のことを「花まつり」という言葉で最初にあらわしたのが、我が浄土宗だということの説があるからです。今ではこの言葉は四月八日の行事としてすっかり定着し、むしろ隆誕会や、仏生会、

灌仏会、龍華会といった言葉のほうが耳慣れなくなっているのが現状でしょう。そうした上からも「花まつり」の運動は、浄土宗が宗門を挙げて取り組むべき運動であると思うのです。

さて、目をお隣り韓国に移してみると、故安居香山先生などの報告<sup>3</sup>によりますと、現在「花まつり」は「仏誕節」として、国家的な行事のひとつとなっています。しかし過去においてはあの季承晩体制のもと、キリスト教がもてはやされ、十二月のクリスマスは祝日にまでなりましたが、仏教は無視されておりました。これに対し、仏教会もいろいろと運動を起こし、佐伯真光師なども応援論文を韓国の新聞に載せるなどして、朴大統領の時の昭和五十年、旧暦の四月八日の「仏誕節」が祝日となり、昭和五十一年からは国を挙げての盛大な行事となったようです。現在では、参加者はソウルだけでも老若男女五十万人は上回るといふ大式典が行われ、また式典終了後は、各参加者が各寺院へ提灯行列を行い、ソウルの街中いや、韓国中が提灯の渦となるそうです。こうした動員には、韓国の在家の信者で組織されています、仏教青年会が大きな力となっていることが事実です。そして同時

に韓国仏教会十八教団合同による緻密な努力があったことも事実でしょう。しかしその音頭をとったのは、まさしく韓国仏教会の中心曹溪宗であったことと思います。

今一度目を返し我が日本の「花まつり」を見てみますと、余りも貧素に映ります。私たちの頭の中では先程申しましたように「花まつり」は子供会行事以外考えられなくなっているのではないのでしょうか。先程の茨城県のアンケートで灌仏をしたことがない人も、もっと身近に灌仏する機会があったら灌仏をしてみたいと答えた大人が、七割もいるのにです。そこでもう一度「花まつり」について抜本的に考えて見たいと思つた次第です。

まず最初に日についてですが、釈尊の生まれた日には、伝承ではインド陰暦の第二番目の月であるヴァイシャーカ（パーリ語ではヴェーサーカ）月の後半八日、又は十五日とされています。これは太陽暦の四月から五月に相当し、南方仏教諸国ではヴェーサーカ月の満月の日にヴェーサーカ祭が行われ、仏誕と成道がまとめてお祝いされていることは、皆さんもご承知のことと思えます。

日本の降誕会が四月八日とされていますのは、漢訳「太

子瑞応本起経』巻上や、『仏所行讃』第一で釈尊の誕生日を四月八日としていたため、漢訳者がヴァイシヤーカ月を四月と訳したためです。ですから漢訳本の中には、陰暦第二の月ということから二月八日と訳している本もあります。いずれにしても後代の解釈によるものです。ですから、現在南方仏教国のヴェーサーカ祭が五月の後半に行われていることから考えれば、日本でも旧暦の四月八日はまさにその時期になるのですから、韓国同様、日本でも旧暦で行うことが最も正しいように思います。

歴史を振り返ってみますと、聖徳太子の在世中の推古十四年（六〇六年）に、飛鳥の元興寺で、我が国最初の釈迦誕生祭として「灌仏会」が行われています。この元興寺は蘇我の馬子によって、日本で最初に建てられた法興寺、すなわち奈良県高市郡明日香村の飛鳥寺を指すものと考証されています。その後宮中で承和七年（八四〇年）に清涼殿で灌仏会が催され、以後一般寺院にも普及するようになったそうです。東大寺には大仏開眼の折の灌仏会で使用されたと推測される、銅製であつくメッキされている釈迦誕生仏が今でもまばゆく輝いています。ルンビニーの花園を象徴する「花御堂」が作られるよう

になったのは、室町時代からであり、室町時代中期以降は特に盛んとなって、次第に諸国の寺院でも広く行われるようになったそうです。また甘茶による灌仏は江戸時代からの習いで、それ以前には五色の香水が用いられていたようです。とにかくこの江戸時代になると、灌仏会は大きな盛り上がりを見せ、江戸の回向院、増上寺、浅草寺、また大阪の四天王寺などは多くの参拝者でにぎわい、灌仏会の寺として有名になったほどです。

このように灌仏会が日本人の宗教生活に溶け込んでいった理由の背景には、また民間信仰を忘れることができません。陰暦の四月八日はいわゆる初夏にあたり、卯月八日として祖霊祭の日であったので、この日霊山に上ってヤマツツジなどの山の花を摘み、天上あるいは山上から神を迎えるために、花を竿に揚げて庭先に立てることが、近畿地方を中心に行われています。これは、やがて田の神となるこの神に、農耕を守って貰うという信仰の現れであったのです。つまり四月八日は、農作に着手する、つまり田植えをする時にあたって、魂祭りを行う日であったらうといわれています。このように民俗宗教としての検討という意味からも、伊藤唯真先生<sup>5)</sup>もおっしゃ

られていますように、四月八日の灌仏会が定着してゆく背景には、初夏の祖霊祭、神向かいがあったわけですから、時期としてはやはり、旧暦で行わなければおかしき気がするのですが、ある程度定着していることを崩すのは中々苦しい作業ですので、節句や七夕等が正しく旧暦で行われるように戻った時、又改めて考えることとしまして、現在は今のままの新暦の四月八日として運動を続けるしかないと考えています。

また新暦の四月八日は桜の開花の時期に当たり、最近の花まつりは、この桜の開花と合わせた印象が大変強いものですから、これを崩すのは難しいと思います。

但し「花まつりをどのように教化してゆくのか」という視点としましては、日時や時期が変わろうとも、以上のことをふまえて、花まつりが日本人の信仰の中に根づいたことを考える必要があると思います。つまり、釈尊誕生と同時に稲の発芽、誕生をかけた、全てが生まれる喜びの日という願いがあったということでしょう。そして誕生という以上、それを生み出すものへの感謝が当然起ります。それが稲の場合には自然であり、釈尊ないし人の場合には母親ないし父親ということになるわ

けです。この自然なり、両親への感謝の思いが、花まつりの精神であろうと思うわけです。仏教徒にとっての母の日、また父の日は、まさしく花まつりの日でなくてはならないのです。自然の発芽を喜び、そして両親への感謝をこめて花を送る日、それが花まつりの日ということになるわけです。

このように、花まつりを位置づけるとらえ方が、最近あることを聞きました。ですからこの意見も、私のオリジナルではございません。ここからが私の新たな考えのつもりでお話致します。

以上のように花まつりを、生まれ出ることへの喜び、生み出すものへの感謝という観点から位置づけてゆきますと、両親への感謝をもう一步進めて、愛の日という位置づけが出来るのではないのでしょうか。そしてそのようにとらえ直した時初めて、道徳を越え、道徳意識に縛られずに、宗教を感じ取れるようになるのではないのでしょうか。道徳の枠組の中で宗教行事を位置づけてゆくと、人々は道徳と宗教の違いが分からず、宗教を道徳と同次元で見、そして若者初め多くの人々が離れてゆくように感じるのです。確かに宗教生活の実践の上で、道徳を守

るということは、決して意味がないことではありません。しかしそれは宗教生活への第一歩であるという位置づけが必要なのです。宗教生活にとって、道徳は目標ではありません。そこに至るための一つの手段に過ぎないことを、宗教者は自覚しておくべきだと思います。人間にとってもっとも大事なことも、もっとも純粹になれること、本当にみんなが楽しめる喜びの日となること、それが花まつりの大きな意味ではないかと思えます。

そこでこんなアイデアを考えました。現代という時代を考え、バレンタインデーの発想をもう一度戻した形、つまり、男性から女性に愛を打ち明ける日、男性から女性に花を送る日。そのように花まつりを位置づけ、フラワー・デーと言い換えてもいいかもしれません。女性が愛を打ち明けられる日があっても、気の弱い男性には打ち明けられる日がないと思っている人がいる現代です。バレンタインデーの二番煎じかもしれませんが、現代求められている日の一つだと思えます。今や日本は若い男性の数は女性を圧倒し、男性あまり現象といえます。また最近では日本人でも花を送る男性が増えてきているようですが、そうした習慣が自然になったとはまだ思え

ません。そうした意味からも、今が絶好の機会ともいえると思います。物余り現象の現代、貰って嬉しいのは、食べ物よりもむしろ花なのではないでしょうか。

愛の告白というロマンチックな位置づけをすることによって、初めて花まつりがクリスマスに並ぶ国民的な行事になるのではないかと思うのです。

確かに釈尊のお誕生を祝う心を忘れて、何が花まつりだと、向きになられる方もいらつしやるでしょう。しかしそれは各お寺がすることなのです。クリスマスイブに各教会がミサを開いているように、各々のお寺が花御堂を飾り、花まつりをせざるを得ないような社会現象になることが大事なことだと思うのです。

釈尊降誕を祝う「花まつり」を、大きな国民的行事に盛り上げること、それが私たち浄土宗教団に課せられた使命であると、私は思います。

註

(1) 平成元年版文化庁編『宗教年鑑』 平成二年五月発行

(2) 平成二年三月二日付『中外日報』

(3) 昭和六三年四月号『ぴっばら』全青協刊

(4) 中村元選集『ゴータマ・ブツダ』 五〇ページ

(5) 伊藤唯真「灌仏会と供花」仏教民俗学大系六卷 七九ページ

―

(本論文は平成二年度浄土宗教学布教大会における発表要旨である)

## 養育者（若い母）布教の試行について

家 田 隆 現

### 一 はじめに

幼稚園・保育所などの幼児保育施設を境内または境外に併設する浄土宗寺院は、全国に約四五〇を数える。その施設のすべてに於ては、何らかの形で宗教情操教育、或いは仏教保育が実施されているのが現状である。

しかしながらめまぐるしく変化する世相と生活様式及び既成仏教への意識低下とが家庭の宗教教育力を失わせ、年中行事や生活習慣などで、保育施設と家庭との間には事毎にギャップが生じてきた。

このような場合、従来は一方的に養育者に対しての園の方針に沿うように指導したが、幼児減の現在ではむしろ父母の要求をのまざるを得ない。例えばクリスマスや年中行事と見なして受け入れるなどである。

だがこれでは保育が幼児を委託加工する場になり下るおそれがある。保育者と養育者はあくまで対等の立場で幼児に関わる必要がある、その為には保育施設の建学の精神又は設立の趣旨ともなっている仏教を保護者、とりわけ若い母たちに理解してもらおうとともに、念仏を申す人になつてもらいたい。そこで毎月一回、幼稚園の遊戯室の仏前で、朝十時から十二時までの二時間、テーマに沿った四方山の話しを「鯰説法」と名づけて、昭和六一年十一月から、盆の月だけ休み、年十一回数の割で続け今日に及んでいる。

### 二 浄土宗における子育て年代への布教

浄土宗における子育て年代の母親に対する布教はいかになされてきたかと調べてみると、山口県仙崎の大日比三師上人は胎教としてお十念を申せなどと教え、福田行誠上人（一八〇七—一八八八）は一般訪問布教の心得として、服装は清潔にし、訪問に当って先ず説得すべきはその家庭の主婦の教化、次いで小児としている。

また椎尾辨匡上人（一八七六—一九七一）は共生運動における家庭教育観として胎教を重視し、安産のお礼一枚で事足りれとせず、母の全人格を傾注して心身の健全な子の安産を願ひ、出生後は庭教として哺乳期には乳舌・手足運動を授ける。幼児前記には筋肉や骨の発達や運動能力をつけさせ、幼児後期には作業欲をつける。つまり遊びや手伝いのなかで自己課題を体験させることを強調した。戦近げんきんの教育界は知多主義（知識偏重）で研究力の湧き立つ力（創造性）がない。教があつて行がない。知新があつて徳新がない。としている。共生結果が一九二二年（大正十一年）であるから一九二〇年ごろから活発になった世界の新教育思想に基いていたのである。

戦後は山内憲尚上人、高橋良和上人、友松諦道上人、古屋道雄上人、萩野正順上人等が浄土宗保育論、浄土宗

家庭教育論を展開したが、保育思想が中心で仏教思想との乖離かいりと、母性を中心に据えての伝道が説かれなかつた憾みげんみがあるように感ぜられる。

### 三 親たちのおかれている現状

いじめ、校内暴力、少年非行などの教育荒廃の背景には、学校教育に拘わる問題などとともに、家庭教育の役割が十分に果たされていないというゆゆしい問題がある。「今日、子どもたちの心の荒廃を克服していくためには、乳幼児期に親と子の基本的な信頼関係（親子の絆）を形成するとともに、その上に立って適時、的確なしつけを行い、自己抑制力、他人に対する思いやりなどを身に付けさせることが大切であるが、これらは親が果たすべき重大な責務である。」と臨時教育審議会はその第二次答申で述べている。

現在の十代の子どもの乳幼児期は一〇年—二〇年前、また出生児が異常なまでに減少しはじめたのは一〇年ぐらい前からである。一九七三年のオイルショックから以後に生れた子とその親の中には問題行動をもつケースが

多いように身受けられる。二〇年ぐらい前から親になつ

た人たちは一九四五年の戦後生れとなり、当時の八五%の幼児は保育の経験があり、耐乏生活を知らない世代である。戦後の価値観が一変し頼れるものは金という経済優先、学歴偏重の傾向のなかで高度成長期を迎え、一九六〇年代後半の大学紛争を体験した人たちである。家庭教育や日曜学校・子ども会等の社会教育がテレビの普及で崩壊した時代でもある。この家庭教育や社会教育の経験が少ない人たちが長じて若い親となり、婦人労働の急速な拡大は母子分離を伴う乳児集団保育となり、その是非論を越えて、切実な要求となつて拡大しているのである。義務はしばらくおいて、権利だけを主張する幼児的傾向を若い親たちは色濃く持っている。

この現代の若い親たちの自己中心的願いや望みが幼稚園を有名小学校への予備校化させ、家庭教育におけるしつけの肩替りを圖に押しつけ、保育所をベビーシッター化させているのである。

文部省が新幼稚園教育要領を平成二年度から実施して、幼児期に育てるべきものは心情や意欲や態度であつて、知識の先取りではないことを強調し、保育所保育指針も

これにならっている。

これは要するにみかけの発達、加速変化に惑されず、個々の幼児が生涯に通ずる円満な人格を形成することをねらいとしている。

この為には自利利他や自然畏怖の心情を養う家庭の養育者、とりわけ母親自体が宗教心を持つ必要が生ずるのである。

#### 四 養育者布教の実践

一九八六年（昭和六一年）十一月からむらさき幼稚園の遊戯室仏前で参集した三〇歳から四〇歳の母たち三〇人を前に「鯨説法」と題して始めた説教を聞く集いも、すでに四〇回を超えた。毎回十時から十二時までの二時間、内十五分は勤行、和文開教偈十念で始め、和文総回向偈十念で終る。

説法を始めた動機は仏壇もなく、老人もいない住宅地の家庭の主婦たちに仏の教えを知ってもらいたかつた。そして子育てという言葉で代表されるテクニクに走つた養育態度を改め、薰習するのである。教え込むのでは

なく、自らの姿が求道者、即ち仏の子となることにより、幼児を自然に感化するのが最善の策であろうと考えたのである。

説法の内容として、仏教伝道教会の仏教聖典をテキストブックとし、中村元の「心を読む 仏典」を参考として上座仏教經典の諸説から始め徐々に大乘とりわけ浄土教に中心を置くようにしてきている。しかしこれだけに終始しては仏典の解説である。保育思想とどこでどうドッキングさせるかも考えねばならない。近代教育の流れは欧米のキリスト教文化を基本にし、保育は神に愛される子を作ることが目的である。極端な表現をすればキチンと仕上げが行き届いていけばよい。仏教の幼児観は無記、即ち善悪未だ生ぜずとみている。従って保育は将来求道的な人間になるための基礎作りの頃と見ねばなるまい。この考えに立つと、平成二年度よりの幼稚園教育要領や保育所保育指針と同一軌道に乗ることができるのである。

むさらき幼稚園はすでに一九七五年から徐々に自由保育に切り替え、園行事を中心に幼児の主體的な活動を尊重し、ボランティア活動などで母たちの協力を求めた。

近年は自由自在の保育と銘打って、自由が放任ではなく、仏教精神に基くつことを強調した。しかし幼稚園に対する親の期待は大きくかつ厳しい。その上、寺や住職、更に仏教に対してはむやみに認識にかけるところがある。悪霊のた、りを信じ、死後のおどろおどろしい世界を信じていたりする。

このお念仏申すにはあまりにも人生経験のとばしい人たちに、是非とも柔軟心や四摂事や浄土往生や凡入報土を知ってもらわないと自由自在の保育が動き出さなかつたのである。

親が三縁や本願を知って歓喜踊躍し念仏申さずして、何とて子のみが合掌念仏するであろうか。

二時間の法話のために下調べが大変だった。世間の話は若い人たちのほうがよく知っている。教育問題から社会問題、政治、経済、海外の話など教授婦人やエリート商社マン婦人といった人たちは当方よりずっと詳しい。中には教育学博士の称号を持った母さえる今日である。出世間の仏典のほうはこれまた仏教学、浄土学の専門家に事かかぬ土地柄である。説教の台本や布教全書の模範説教では役にたたない。共生運動もやはり現代人にアピ

ールするとは考えられなかった。仏教の話は僧侶より仏  
 教学者のお話のほうが共感してもらえた。宗派を問わず  
 管長や法主の話は聞かせてもらったが、受け売りは気が  
 ひけるので事典類や新聞・週間紙等確認せねばならない。  
 話し方はすこぶる下手であったが、立板に水の話し方  
 より印象に残るとお世辞半分に賞めてもらっている次第  
 である。

参考

浄土宗教学大系 七巻 大東出版社

浄土宗布教全書 第二四巻

浄土宗保育指針・浄土宗保育協会編

仏教保育の手引き・浄土宗保育協会編

教化リサーチ・第十・十一合併号

教化リサーチ・第九号

母子関係と集団保育 明治図書

以上

説法 実施表

むらさき幼稚園 家田隆現

日時	回	テーマ	サブテーマ	備考
昭和61 12月	1	施し的心	母の養育と四摂事	法華社他
昭和62 12月	2	戒道と転法輪	情りと遠い	スッタニパータ(中村元)
昭和62 1月	3	六方孔柱の世界	在家の心がけ	日本人の宗教意識(むらさき)
昭和62 2月	4	白灯明法灯明	自律と興のかかり	大般涅槃経(タシママツタ)
昭和62 3月	5	阿羅漢への道	六バラミツ	法句経・ニール(ルソウ)
昭和62 4月	6	出合いの春	釈尊と法然の出生と法時	権の王様(岡高健)
昭和62 5月	7	さきよあつて生る	因東の道徳	幼児教育学の扉(上野辰夫)
昭和62 6月	8	白道をゆく	中道とパラノス	無量寿社他
昭和62 7月	9	五教心	自由自在の心	無量寿社・法華社
昭和62 8月	10	戒律と戒律	無則の七巻	無量寿社・法華社
昭和62 9月	11	正信と迷信の間	神と悪魔(兄島)	パイオの世帯(村上和雄)
昭和62 10月	12	抜舌(五葉)	一切遍智の所説	観音さまの心(相田みつ)
昭和62 11月	13	悟りへの道	悪魔の誘惑	中央教育審議会最終答申
昭和63 1月	14	静けま心	釈尊の生い立ち	こゝろを流む(中村元)
昭和63 2月	15	涅槃の心	最後の教え	高齢者と共に生きる(家庭委員会)
昭和63 3月	16	道を求めて	安心と起行と	道隆
昭和63 4月	17	花まつりの意義	平安となりとなり	華嚴経・百緣経他
昭和63 5月	18	仏の教い	平安の源らたつて	十二因縁
昭和63 6月	19	未大施に至る	足見(阿彌)の自律を考ふる	無量寿社土色(観無量寿社)
昭和63 7月	20	苦海と救済	何故かという疑問を育てる	教育とはどんなことか(川島善)
昭和63 8月	21	機山阿彌(えさ)り行けば	子育て六(ラウ)ミツ	三法印(正道)の教育理想
昭和63 9月	22	柔軟心考	がえはれ(え)そのかすな	中外日報(63) 8, 10の社説
昭和63 10月	23	おさとり(の)意義	法(法)法(法)生(生)と(生)	(下)ニ(ニ)ク(ク)ネ(ネ)キ(キ)エ(エ)コ(コ)シ(シ)
昭和63 11月	24	み仏も観る	形(形)や(や)い(い)心(心)だ(だ)	観無量寿経
昭和63 12月	25	シシ(シ)ウ(ウ)への教え	日本の論理規範を	スッタニパータ(中村元)
平成元年 1月	26	お涅槃考	ジ(ジ)ウ(ウ)の(の)仏(仏)道(道)産(産)	庵原(は)は(は)京(京)都(都)新(新)聞(聞)1月3日(日)文(文)化(化)
平成元年 2月	27	独り生れ独り死す	集(集)ち(ち)と(と)愛(愛)別(別)離(離)苦(苦)	ジ(ジ)ウ(ウ)の(の)ワ(ワ)ケ(ケ)リ(リ)見(見)学(学)か(か)ら
平成元年 3月				無量寿経巻下

4月	28	生々産転	主体的な生きざまを	人はいかに学ぶか(福河佳代子)
5月	29	「アサステール」	私はあなたを尊敬します	他)
6月	30	かじめつけよかなむなむら	なむという念仏の心	幼稚園教育要領
7月	31	生きる、ホシキとオチアエ	佛の光と佛の影	里(香蓮堂上人伝)
9月	32	環境と人間	幼女連続殺人事件	集載誌他
10月	33	言葉について	日四の墨壺と弟子	読楽(註)戦後編(三編)
11月	34	心を育てる	自由と責任について	ゲンタルトの法則(沢田寿美男)
12月	35	法輪を転す	成道と初転法輪	「この世相と人間の心」(福本道雄)
平成7年	36	生命を考へる	生命の連続としての正月	仏教文化事典
1月	37	三つ目	わが心の二番の妻	日本民俗事典・歳・民話
2月	38	生かされて生きる	百川海に学んで海に生る	パトリ・長老尼師法他
3月	39	「三つ目」とは何だろう	日本人とイスラム教徒の違い	みちしるべ・佛他
4月	40	「三つ目」とは何だろう	佛業浄土は或仏に助け延	法然・法語・ひろさちや
5月	41	生命を考へる	仏の施し・無畏施	みちしるべ・佛、パトリ・増ま郎
6月	42	心と言葉	つまためといは小さい知恵袋	幼稚園教育要領・舞臺(高橋外)
7月				みちしるべ・佛、集載誌他

(本論文は平成二年度浄土宗教学布教大会における発表要旨である)

# 情報化社会に見る宗教の可能性

水谷 浩志

情報化社会とは、中心となる産業が重工業からコンピュータを中核とした情報処理機器に移行し、社会全体の活動において重要な役割を果たすような社会のことである。そこでは、情報が物資やエネルギーと同等あるいはそれ以上の重要な資源となり、その価値を中心に社会・経済が発展していくことが予想される。現代社会の情報化の傾向は、単に経済的な活動領域にとどまらず、それ以外にも政治、教育、芸術、家庭生活等の領域に広く普及しており、日常生活のどの側面を見ても、情報化の事実を具体的に経験として把握出来る。

この情報化社会については、すでにいろいろな視点から論議がかわされているが、本稿では、宗教を情報形態の側面からとらえ、情報化社会において宗教が目ざすべ

き可能な方向や特性について考えてみたい。宗教を情報の一形態としてとらえることは、異論があるかもしれない。しかし、元来宗教とは、人間の存在を根本的に支え、それに究極的な意味と価値を与える人間の智慧であり、その象徴的な営みは、情報形態をとって今日に伝達されて来たことも事実である。現に宗教を最も古い情報産業として位置づけている研究も少なくない<sup>1)</sup>。

情報化社会における宗教について考える時、宗教が有する象徴的世界認識(宗教イデオロギー)が、情報化にもなつて信仰する「世俗化」の過程とどのように関わっていくかについて問題にする必要がある。

まず第一に考えられることは、宗教が従来行なってきたような、超越的存在としての「聖なるもの」の神聖性、

神秘性を根拠として人間の秩序を形成していくといった働きは、社会の情報化にともなって次第にその基盤を失っていくという予測である。何故なら、情報化社会では、科学・政治・宗教を問わず、人類の精神文化の所産である、あらゆる種類のイデオロギーを「情報資源」として相対化していく能力を内包しているので、宗教の「脱神秘化」が促進されるからである。その結果、従来の宗教が人びとの人格を規定したり生活様式に指針を与えて来た規範効果が、今後の社会で依然として力を保ちつつけるとは考えにくい状況になって来ている。

宗教を人びとの生き方に規範を与える拘束的イデオロギーとして把えるならば、情報化社会における宗教は、「世俗化」という言葉のうちに、しだいにその地位を失っていくであろう。しかし、宗教がその超越性、象徴性によって人間の内面における個的な意味世界を構成する力に目を向けるならば、人びとの自己実現の契機として社会に生きつづけることも出来ると思われる。T・ルックマンの説く「見えない宗教」<sup>2</sup>やR・ペラーの唱える「市民宗教」<sup>3</sup>の主張が、この側面における宗教の可能性を示唆しているのはよく知られている。つまり、情報化社会

での人々は、紙吹雪の舞うように降りそぐ大量、多量の情報の中から、主体的な自己実現の助けとなるものを取捨選択していく際の強力な拠りどころを必要としており、それこそが、これからの宗教が果たす役割であるとする考え方である。情報化社会は、従来の人間が尊んできたあらゆる価値あるものを情報として相対化し、その影響は社会と個人の境界をあいまいにするばかりでなく、個人そのものを情報として拡散させる危険を孕んでいる。「コンフェッティ・ジエネレーション」<sup>4</sup>のシェルターとして、あるいは、情報化社会を主体的に生きようとする人びとのアイデンティフィケーションの武器としての役割を見出すことによって宗教は永続していくとする考えである。

以上、情報化する社会における宗教の可能性をこの側面から概観してみたが、結論としては、世俗化によって従来の拘束的宗教イデオロギーに基づいた制度や組織としての宗教の力は弱まるが、個人そのものを自己実現(宗教的には「聖性」の活性化と呼べる)する道具としての宗教は今後ますますその必要性を増すであろうということである。

しかし、この結論は、従来の教会、教团的制度宗教を真つ向から否定し、「個人の宗教」だけがこの情報化社会に対応出来る可能性を明らかにしたのではない。何故なら、個人レベルの宗教で人びとが享受出来る聖性や超越の力は単独で存在するのではなく、常にその源泉として既成の宗教組織が必要だからである。過去の宗教の歴史からも明らかのように、新しい宗教的力は常にそれが否定しようとしている古い宗教の中に内在しているものから生じて来たのであって、この宗教における両面価値こそ、宗教がこれからの社会で成しうることの可能性を示唆しうるものである。

以上の分析から、既成宗教組織が、現代の情報化による世俗化をただ憂えるばかりでは、何の将来も見えて来ないのは明らかである。そうかといって、理念や方針を欠いたままの、安易なニューメディア導入といった施策は、かえって宗教組織の本質そのものをも脅かしかねないものがある。<sup>(5)</sup>各宗教組織は自らのもつ両面価値性に積極的に目を開らき、サイバネティクス<sup>(6)</sup>の原理を導入することによって自己変革的組織づくりの可能性を真剣に検討していかなければ、情報化社会に対応した新しい宗教

の実現の芽を摘むことになると同時に、自身は過去の遺物として人びとから忘れ去られる運命にあるのではないだろうか。

#### 註

- (1) 一九六三年に梅棹忠夫氏によって提唱された「情報産業論」がその代表例と言える。
- (2) ルックマン『みえない宗教』（ヨルゲン社 一九七六）
- (3) ベラー『社会変革と宗教倫理』（未来社 一九七三）
- (4) ドネリイ『コンフェッティ・ジェネレーション』（早川書房 一九八八）
- (5) 石井研士「日本宗教の情報化の現状」（『東洋学術研究』第28巻第3号）
- (6) システムの外的・内的状況と応じて絶えず目標値を再設定し、その達成のための方法を検討し、最適の結果を生ずるようになめざす原理のこと

## 教化としての国際協力（救援）活動

——その教理的位置づけをめぐる——

小林正道

一

わが国の宗教教団における救援活動、とりわけ国際救援活動は、近年とみにさかんになり、数多くの教団により、関与されるようになってきた。その教団の多くは一九七九年からのカンボジア難民問題を開始又は活発化の契機にしたものが多い一方、国際化社会の進展をその背景としているようである。本宗においても、東京教区青年会をはじめ、諸機関で運動が展開されてきたことは、本誌前号に土屋正道師<sup>1)</sup>が、又前身である『布教研究所報』第五号に遠田弘賢師<sup>2)</sup>が稿を寄せられているとおりである。すでにそこで述べられている通り、当初、日々命が失われていく緊急事態に対して、人道的救済的な意味から実施されたこの種の運動は、その緊急性が遠のくにつれ、

それを契機として世界の実状がより認識され、次第に、より深い宗教的意味が考えられるようになった。その過程において、救うべき対象への外へ向かっての運動は、次第に自らの信仰や宗教的実践としての運動の側面を付加するものと変化していったようである。本稿では、救援運動の教義・教理的な位置づけ理論づけを展開する諸教団・識者の所論を見ると共に、本宗においてはどのような位置づけが可能かを探る一つの試みとなし、教化活動としての有効性を探りたい。

二

この種の運動にかかわる教団・宗教系団体は、今日かなりの数に及んでいる。ユニセフ等の調査、新聞等に報

道されているものだけでも以下のようなものがある。

まず、主にユニセフ（国連児童基金）を、立正佼成会、浄土真宗本願寺派、真如苑、中山身語正宗、妙智会教団、全日本仏教青年会、浄土宗東京教区青年会、新宗連、仏教救援センター（BAC、日蓮宗系）等が、又UNHCR（国連難民高等弁務官事務所）を創価学会が支援、曹洞宗ボランティア会は独自に派遣しており、それを曹洞宗の本山・各寺院をはじめ、真言律宗蓮華院誕生寺、臨済アジアセンター神戸などの他宗の団体・寺院も支援している。また、金光教、天理教、PL教団、霊友会、大本、人類愛善会など、さらに歴史ある救援機関カリタス・ジャパンを持つカトリック、プロテスタント系教団特にルーテル派など、また先に主にユニセフを支援している団体も、途上国への救援を何らかの形でやっている。

これら諸団体の中で、仏教系で教理的な位置づけがはっきりしているものとして挙げられるのは、浄土真宗本願寺派と立正佼成会であろう。まず、この二団体を見てゆきたい。

伝統教団の浄土真宗本願寺派は、「ご同朋の社会の実現をめざす」基幹運動の一環として位置づけ、「親鸞聖人の

教えを現代社会にいかにも具現してゆくのかの問いからおこされ、約二十年を経過した<sup>(3)</sup>とし、また「これは、浄土真宗の生活信条である『み仏の恵みを喜び、互いによくやまいたすけあい社会のために尽くします』<sup>(4)</sup>の実践である」としている。宗団内の諸団体が実施しているが、その中心となるのが仏教婦人会総連盟で、「ダーナ運動」の「飢える子供をなくす運動」を展開している。その提案理由<sup>(5)</sup>によれば、「念仏者はその生活がすべて報恩感謝の日々であり、その実践活動として、今、み仏に生かされる母が手を取りあい、いのちの尊さを守る行動を起こしたい。（中略）ご報謝の日々とは他のひとの苦しみに無関心ではおれないという共感の世界に生きることです。いのちの尊さを考える契機として、飢餓救済の組織的行動を起こしましょう」としている。簡略にまとめると、報恩感謝→同悲同苦を理念としてその実践を強調していると言える。

次に、立正佼成会では、平和運動、「一食を捧げる運動」としての展開で、理念論、実践論とも、相当深く掘り下げられた内容となっている。

まず、「一国の生存と他の国の生存がそれぞれに深くか

かわり、互いに協力してゆかなければ生きていけない世界になってきた」との認識から、世界各国からの恩恵をうけ経済的繁栄を享受している日本は「人さまのために自分の持てるものをどう役立たせるかを考え、実行する生き方が求められている」<sup>(5)</sup>としている。庭野日敬会長はこれを、「一仏乗」の精神や「仏教は世界共同体を志向する宗教」という言葉で表している。<sup>(7)</sup>そして「五濁悪世の末法の時代においてははじめから最高の真理は理解されにくい、どんな状況（六道輪廻）にあっても、なにか人のために役に立ちたいという菩薩的機根をだれもが持っている。こうした善行の積み重ねによって最高の真理に目覚め、いずれは自他ともに幸せになりうる道を歩むことができる」とし、「人を救い、世を救う力も、その時代にピッタリあった形をとらないかぎり、イキイキと働き出してこない」とし、「大衆の仏教、生活の仏教、実践の仏教」として「一食を捧げる運動」を提唱、「国民総菩薩化」をよびかける。また、「飢えた人々の痛みを多少とも知る」ことから「利己心」が原因になっていることを考え、四無量心、少欲知足の教えを説いている。<sup>(8)</sup>

さらに同会では「青年の日」を設定し、全国の青年が

時を同じくして一斉に行動をおこそうと呼びかけ、清掃、献血、靖国法案反対署名などの中で、特にこの「一食運動」をその中心としている。この活動の基盤は奉仕の心で、「奉仕の心を通して仏さまと一体になることは心の功德である」「奉仕という行動、私たちの後ろ姿を通して人々の仏性を呼び起こしていく、これこそ最高の喜びであり、奉仕の最も大きな功德である」<sup>(9)</sup>とし、また会長は「四法成就」の教え<sup>(10)</sup>をあげ、この四つの心を、さまざまに活動を通して青少年が身につけることが、菩薩として成長する第一歩<sup>(11)</sup>とし、行動・実践の中から仏教を身につけることを強調している。

端的に言い換えるなら、世界から恩恵を受けていることへの認識・感謝、実践を通しての菩薩心喚起・仏性開顯といったことになるであろうか。

本宗東京教区青年会の活動も十年を経過し、理念についても変化深化してきた。同会の「いのちの募金」運動においては、「文明が進展し、飽食が進捗するなか、自分たち自身の生活を反省するその原点を、世界の現状を知るところに求め、そこから出発したい」と、『自らにおける反省』がすべてのスタート点であり、それにはまず、

現状を知ることが必要」としている。そして、「国際化の進む現在、食糧の問題を考えるまでもなく世界的規模での「縁起」関係の深化が進み、何の関係もないと思われる<sup>(12)</sup>」から、この活動により「縁起」の具体的認識・確認がなされるであろうとし、そのためには、具体的な事例を呈示する、視察などで実際実状を目で見ると、「顔の見える活動」が重要としている。

そして、その認識を進めることによって、「私たちの消費が第三世界の人々に様々な影響を及ぼしている」「我(エゴ)にとらわれ、この私が世界のいろいろな人や物の力の恩恵によってここにこう生きているということ<sup>(13)</sup>を忘れてしまっている」ことに気付き、具体的に自己の責任、欲望、傲慢さというものを実感していこうとする。「自分たち自身の問題としてとらえ、自らの欲望という性を見つめる」契機にしようとする訳である<sup>(14)</sup>。

その上で、何かできることをという実践をよびかける。それは、施されているという自覚の下での布施行、同悲同苦の利他行であり、また「それを通じて仏の慈悲に生かされている『私』に目覚め」、その過程において自らの

信仰を深めることにもなるとする<sup>(15)</sup>。

「いのちの募金」の名称も、多くの命が失われている現状を見つめながら、命の尊さを再認識し、何か実践をしていこうという考え方から名付けられたものである。

また、現代における念仏布教の可能性を探る観点から論じ、「『オレがオレが』と生きている現代人に念仏の教えは説きにくい。しかし、世界とのかかわりを知り、生かされていることを実感するとき、自分の力ではない本願の救済を説く念仏信仰の入口に立ったと言えるだろう<sup>(16)</sup>」と、途上国の人々や資源から多くの恩恵を受けて私たちが支えられている(いわば仏の光を受けている)一方で、私たちの欲望からくる飽食・過剰消費などによって知らず知らずのうちに多くの罪業を犯してしまっている、その現状を理解するところから、念仏信仰に入りやすく深まりやすくなるだろうとしている。すなわち、「救われるべきは自分自身<sup>(17)</sup>」なのである。さらに念仏の助業としての位置づけもして、念仏布教との関連をも述べている。

このように東京浄青においては、「国連協力活動を通じての教化」として捉えられており、国際協力活動と仏教・

念仏に相互に有機的関連を持たせているといえる。

### 三

次に識者の見解を見ていこう。

金岡秀友師は、現段階では数少ない、この問題に関して発言している学者である。師は「仏教教理とボランティアリズム」と題した講演で、「自発性を意味するボランティアリズムを仏教と結び付けると、発心、発菩提心である」とし、空海の『発菩提心論』により、「菩提心を発して菩提の行を修す」、すなわち、「菩提心をおこすだけではだめだ。おこしたら『菩提の行』を修するのだ」と指摘する。そして、菩提の行とは、①行願（衆生を安樂にして利樂するの方便）、②勝義（般若）、③三摩地（不二）の三つが揃ってできるとし、まず、大勢の人々を安樂にしたいと思ひ、世俗の欲望に流されずに、世のため人のために尽くすこと、第二に、だれが本当に苦しみ、必要とするかなどを見抜くすぐれた般若（智慧）に裏打ちされること、第三に、第二のゆえに厳しい智慧とやさしい慈悲が仏陀行として不二一体になることが必要と述べている。この中で般若行の代表例として「雪山婆羅門本生」

の『捨身聞法』説話、慈悲行の代表例として「王子本生」の『捨身飼虎』をあげ、菩提心とその実践、慈悲行・智慧行双方の必要性を強調しておられる。

有馬実成師は、曹洞宗ボランティア会の事務局長として活動家であるが、理論も活発に展開されている。師は「地球全体を一つの運命体として捉えなければならぬほどに世界の相互依存的な関係が深まってきた今日、それは仏教的に表現すれば、世界が縁起的構造であることを明確にしてきたということだ<sup>19)</sup>」とし、またこの下では特に、他人の幸せがない限り、自分の幸せがない。他との共存がない限り、自分というものもあり得ない<sup>20)</sup>から、「ボランティア活動の根底は『縁起』思想そのもの<sup>20)</sup>」であり、また「近代は自我拡大、欲望の追求で破綻をきたしはじめた<sup>21)</sup>」のだから、仏教こそ今日的課題を担える、と説く。

そして、「他の幸福を行なう中にしか、自らの安心立命はない<sup>22)</sup>」から、他者とのかわりが重要だが、これを教説に求めれば、「他者とのかわりに関する項目が布施だけの六波羅蜜よりむしろ、みな他者とのかわりの中にある上座部仏教でいう『四摂法』<sup>22)</sup>」の中に信仰の座標軸を

置いた方がよい」と述べる。<sup>(23)</sup>

縁起・無我の考え方を中心に、四摂法を實踐論に置く論理展開である。

#### 四

さて、このようにして、国際協力活動<sup>(24)</sup>の仏教的理念を、主要な教団・団体・識者の内に概観してみると、そこに様々な共通点とそれぞれの特色を見取ることができる。

これをいくつかに分類すると、まず第一に、現状の認識があげられよう。今日、世界は地球的規模において相互の関係がより緊密になってきたとする佼成会、さらにそこから「縁起」関係の深まりを見る東京浄青、有馬師。佼成会や浄青は、世界の恩恵を見、同悲同苦の精神をうったえる。相互に直接影響しあわなかった団体が、類似した見方をしていることは注目される。

第二に、こちら側（救援する側）の心に照らす、いわば反省。途上国から資源を多く奪っていること、飽食、消費文明への反省など日常生活上の問題から始まり、食欲（有馬師）、自我（利己）心（佼成会）、傲慢さ・罪業（浄青）などの言葉にみられる宗教的反省に至っている。

第三に、実践の強調。このことは協力活動に不可欠なもので、各団体・各師とも強調している。佼成会は、日常の生活の中に教えをいかす、本願寺派は教義を現代社会に具現するとして、教えを生活の中に表すことを説く。さらに佼成会では、利他行を具体的かつ時代にあつた形で実行せよ、又実行から仏法が身につくと説き、浄青は、現状把握による反省から行へ、そこから仏の教えがわかってくるとして実践をすすめるなど、両団体では、実践による精神面・宗教面での向上、救援という具体的なものを通しての教えの体得をも説いている。この実践面での仏教的裏付けとしてまず挙げられるのは、金岡師に代表される菩提心・菩提行。佼成会も、菩提心の開発、仏性の開顕を述べている。又、四摂法（有馬師）、四無量心・少欲知足（佼成会）、布施行（浄青）などの実践徳目が挙げられている。

ある意味で特異なのが本願寺派である。同派では、いのちの尊さ・み仏の恵み・報恩感謝など、同派教義に基づいた理念を展開、それ故に菩提心・行などが言われていない。また、内省の言葉も見られない。

以上、ここでは三つに分類してみたが、それらは連続

的に相互関連している。ここまで書き進めて、ふと新着のユニセフの一般向けパンフレットに目を通したところ、『「知ること」「考えること」「行動すること』の三つが協力のキーワードです』とあった。まさに三つそれぞれが先の三つの分類に対応するものであり、一方仏教系教団・識者の場合は、さらに宗教的・仏教的に考察・洞察していることに改めて気付く。

そして、ここで極めて意味を持って浮かび上がってくるのが、四諦の教説であろう。この三つの分類の第二の次に、滅諦にあたる「めざすもの」といったものを置いたなら、四諦の教えの構造そのものとなる。本稿で紹介したどの団体・論者にも四諦の言葉も構造も示されていないが、整理してみると、全体としてこれに沿っていることが明瞭となる。協力運動を四諦の具体的理解を助けるものとして役立てることが出来るのではないか。それを通して一般の仏教への理解は高まり、また信仰も深化させることになろう。同時に、四諦によって協力運動をより仏教化させることができ、仏法の理解の深まりによって協力活動への態度も又より明確化するであろう。

さらに付け加えれば、本宗においては、協力活動にお

ける四諦との関連で言えば、集諦にあたるもの、日常生活の反省、貪欲・罪業の自覚などをより強調することが出来るのではないか。徹底すれば、自己の存在まで内省が進むこともあろう。この自己の生活・生き方を見つめ直すことが、世界の人々やもの、ひいては仏の光・本願により、自らが生かされていることの実感となり、人々を念仏の道に導きやすくなるのではないであろうか。いずれにしても、本宗においては、先述した東京浄青の见解を参考にしながら、本宗にふさわしい、協力活動の学的位置づけをさらに求めていく必要があるだろう。

現代における諸状況は、人々に心や命の問題から目を背かせがちにし、ひとりひとりの生き方を考える機会を少なくしている。世界各地において、命をおとし苦しみにあえいでいる人々のことを、知り考えることから始め実践することが、それを打ち破り自利利他の精神を具現してゆく、一つの道となりうるのではないか、またその可能性があるのでないかと考える次第である。

註

(一) 『教化研究』第一号

(2) 『布教研究所報』第五号

(3) 本願寺派教育局次長藤実無極師からの書簡 平成二年七月九日

(4) 『ユニセフニュース』第一三五号(昭和六二年九月)七頁「仏教団体による海外協力」の内、本願寺派の稿

(5) 「第八回世界仏教婦人会大会浄土真宗本願寺派仏教婦人会総連盟提出案件と提案理由」 昭和六一年

(6) 『一食を捧げる運動』推進の手引き(平成元年三月)四頁

(7) 「庭野会長先生の立正佼成会の開発援助活動の基本的なあり方についてのご法話」(昭和五七年四月)

(8) 前出『手引き』五、六頁、「いちじき」(平成二年二月)、昭和五四年十月二日付け『朝日新聞』「論壇」への庭野会長の寄稿

(9) 庭野皓司青年部長「第二十回『青年の日』に向けて」(『春光』第二号 平成元年三月)一頁

(10) 『法華経』「普賢菩薩勸発品」にあり、一には諸仏に護念せらるることを為す、二には諸の徳本を植え、三には正定聚に入り、四には一切衆生を救うの心を発せるなり、とあるもの。庭野会長は、これを「一、私たちの活動を仏様がいつも護ってくださっているというところにな

る。二、自分にできる奉仕をさせてもらいたいという心になる。三、自分たちのちからは小さいものだけれど、多くの仲間や同志と手を携えて、力を結集しようという心になる。四、同じ地球に生まり合わせた、すべての人を幸せにしてあげたいという心になる」と説いている。

(11) 『第二十回青年の日育成ガイド』六頁

(12) 『東京浄青ジャーナル』第十九号 昭和六一年九月

(13) 同、臨時増刊号 昭和六二年五月

(14) 前出『ユニセフニュース』東京浄青の稿

(15) 東京浄青国際協力活動紹介パンフレット

(16) 土屋正道「現代と布教」(『教化研究』第一号)

(17) 大河内秀人「東京浄青の救援活動の理念と意義」

(18) 仏教海外協力センター主催の国際協力セミナー(昭和六十三年十一月十六日、於・高野山東京別院)における講演。『月刊住職』昭和六三年十二月号にも所収

(19) 平成元年七月二五日付け『仏教タイムス』

(20) 昭和六三年二月二三日付け『愛媛新聞』

(21) 平成二年一月一日付け『仏教タイムス』

(22) 人々を引きつけ救うための四つの徳、方法、行為。布施、愛語、利行、同事をいう。四摂事ともいう。各種阿含経以来多くの経典に出。道元「正法眼蔵」『菩提薩垂四

撰法」には、四撰事の一つについて宗教的解説がなされている。

(23) 同師の東京浄青海外協力セミナーでの講演「仏教と海外協力」(平成元年二月七日)

(24) 「国際救援」と「国際協力」の用語については、本稿では紙面の都合で論じない。

(25) 日本ユニセフ協会発行パンフレット『ユニセフってなあに?』一九九〇年。

(本論文は平成二年度浄土宗教学布教大会における発表要旨である)

## 「教化学」再考

佐藤 雅彦

(一)

約三か月後に伝宗伝戒を受ける大正大学の学生たちに、彼らを感じている浄土宗のイメージについて話を聞くことができた。しかし、彼らの浄土宗に対する着眼は、

批判的である。彼らが、浄土宗、大きくいえば既成教団へ、何を規準に批判のまなざしを向けているかというところ、新しい宗教（新宗教、新々宗教等）との比較を挙げるものが多いことに驚かされた。新宗教の理論と実際など、十分な知識や情報を掌握しているとは思えない学生たちだが、彼らなりの経験から観た、自分の属する既成教団との新宗教のイメージの差異は、「教化のパワー power / (力・ちから)」にあるという。いうまでもなく、彼等の目に力強く見えるのは、新しい宗教のほうであり、ひ弱

に映っているのは、我々の教団の方である。

それでは、彼らの考える教化のパワーとは具体的にどのようなものを指すのだろうか。総じて彼らの意見をまとめると二つあげられよう。

第一には、教団におけるスローガンの有無の問題である。新しい宗教では、現実の社会や人々の抱えるさまざまな問題に答えを出すべく、教団が一律的に対応している。現実の社会や人々の憂える問題に対して、明確な示唆を与えてくれるから、教団にまともりが感じられるし、そのスローガンに向かって、信者達が一丸になって活動ができる、「スローガンがパワーを創り出す」という意見だ。

第二には、一般家庭の信者達が、教化のパワーの原動

力になっていることだ。彼等は自分達の所属する寺院や、自分の師僧の宗教生活を見ている限りにおいて、僧侶の側から「教え」を提供することはあっても、信者の側から寺院の活動に、積極的に関わっていかうという姿勢は、おおよそ感じられないし、積極的に関わろうとする人がいてもそれは、「付き合ひレベル」の程度で、「教えレベル」に及んで自ら進んで「教え」を弘めていかうとする意欲は、はなはだ稀薄に感じられてならないという。

これら学生達の意見は、世間知らずの「評論家」のものとして馬鹿にはできない。むしろ、我々、宗団の現実を端的に言い当てた指摘として反省の材料としなければならぬだろう。

## (二)

彼らの意見になぞらえて、いま省察を試みれば、「人」という言葉が、大きなキーワードになると考えられる。

第一の、教団のスローガンが教化のパワーを創り出すという問題は、現実の「教団」が、一人一人の浄土宗教師の集合体であるということから考えて、構成メンバーとしての「人」が、スローガンの受け手となる「人」の

要求を理解しているかという問題に帰結してくる。つまり、スローガンが、「主張を簡潔に言い表した文句」として用いられるとき、受け手に有益でない主義・主張などが、「人」の共感を得ようはずがない。受け手に有益なスローガンとは何か。いうまでもない、人の要求、欲求を満たすであろうスローガンでなくてはならない。そのためには、「人」が何を求めているのか、何に苦しんでいるのか、何ならば安らぎをえることができるのか、先ず知ることが必要とされよう。教団レベルで、個人レベルで、そのための作業がなされているだろうか。遅々としたものとしが言い様がない。

教団のスローガンに類するものとして、『布教指針』が思い当たる。しかし、それが、浄土宗のスローガンだと受け取って教化の場に臨んでいる人がどれだけいるだろう。残念ながら、作成者側の意図に反して、「必携」とされてはいない。

ちなみに、平成二年の布教目標は、「おかげさまで―いかされているのち―」であったが、これを、批判的に受け取るものは少ないであろう。だが、活用されないのはなぜか。内容の再吟味、PRの方法、改善の余地がな

いとはいわない。しかし、原因は「人」にあると考える。つまり、現況では、いかなる「布教指針」が作成されようとも、大きな効果は期待できないと思われる。逆に、ささやかなリーフレットでも「伝えよう」「活用しよう」という気持ちさえあれば、それは十二分に生きるはずだ。教団を構成するメンバーの、「宗教的目標の伝達意識の弱さ」といわざるをえない。これは換言すれば、「宗教家としての使命観の剥落」にもなりかねない。

我々の現在の寺院生活を顧みると、大半の寺院では、葬儀・法要という儀礼を中心とした営みに終始し、それら儀礼の中で各々の意味付けをし、念仏の教えを説いていくという本来のあり方を理解しつつも、ややもすれば、儀礼を執行することのみに終わってしまいがちである。経済的な危機感のなさは、より充実したサービスを提供しなければ「顧客」に逃げられるというような、経営意識をもたない。

また一方で、寺院の収入だけでは経済的に充足せず、兼業をする僧侶には、宗教活動以外の労働と、寺院の維持のみで生活能力を使い果たし、それ以上のことを要求することは過酷といえる。

宗教的目標の伝達意識の弱さが、かかる二つの経済的生活基盤から起因していると考えると、もっと「伝えたい」のだけれども「伝えられない」という実像が見えてくる。当然、心ある宗侶は、ジレンマにうち震えているだろう。

学生たちがあげた、一般家庭の信者達が教化のパワーの原動力になっているという第二の指摘は、先に揚げた問題を克服せずに対応できようはずもない。

なだらかな「現代」という時代の加速度が、急速に変転しない限り、教団を支える「人」の意識を変えていくことは容易なことではない。

無論、各寺院において懸命に教化に専心している方々もおられることはいうまでもない。ではなぜ、教団としてのスローガンは敷衍していかないのだろうか。

教団全体の画一的な意識と機能のレベルアップは、不可能に近い理想像として望めない。かといって匙をなげけて、ただの愚痴と成り下がる。では、教団の将来に向けて、どんな具体的な施策を提案すればいいだろう。

より効果的に、宗教的目標を伝達する方法、その客観的な研究の蓄積および、それによって学び得られるものを、ここでは「教化学」とよびたい。

「教化学」の言葉をきいて久しいときが経つ。しかし、その共通概念は存在しているだろうか。定義さえ流動的である。「教化学」が学的体系の中で定着するまでには、「きょうか」なのか「きょうけ」なのかといった定義から、具体的な事象例にいたるまで、丹念な模索が繰り返されなければならないだろう。ただ、我々宗教家にとつて必要なジャンルであることには、多くの賛同を得られることと信じている。勿論、それも「人」の意識に換るわけで、教団のスローガン同様、有益な人にこそ受け入れられるものとなるだろう。

あえて教化学の語を介して現状の教団の効率的な教化を考へるとき、「教化システム」の見直しこそ、直ぐにも取りかからなければならぬ課題だ。つまり教団のスローガンや教化情報の伝達方法を欲している人にこそ、きめ細かに提供する必要がある。加行間近の学生たちの求めているもの、それは、これから宗教家として生きてい

くことへの不安を払拭してくれ、自信を助長するような、師僧、先輩、教団の生のアドバイスであろう。また、第一線の教師には、各種講習会等において、卒後教育に充当するような、意識を高揚すべくメンタルな内容、日常の教化に役立つテクニカルな内容と、システムのバリエーションを豊富にしていくことは、多様化社会に対応すべき人の欲求として当然だろう。そこで取り上げられる一つ一つが、教化学の各論として位置付けられると考へる。

我々は、十年、二十年越しの教団のスローガン・目標を持つているのだろうか。場当りのな布教目標に滞どまることなく、三年、五年越しのスローガン、十年、二十年先のヴィジョンを打ち出す施策も必要ではないだろうか。

これから宗侶になる学生も、二十年先には、浄土宗の将来を担う「人」となる。ただ寺院を継承しなければならなかったから僧侶となるのではなく、彼らが憧れを抱く、夢をもつ教団を築くためにも、「教化学」を構築する時がそろそろきていないだろうか。

# 一宗「福祉」事業推進体制の整備と 福祉指導委員(仮称)システムの必要及びその具体的私案

その1 その社会的背景の確認と宗門振興

硯川 眞旬

はじめに

今日、布教教化は新しい局面に直面していると指摘されていることが多い。それは、現代社会の構造変化のもとで、寺院の社会的役割、僧侶の社会的使命として、問われているということであろう。

それはまた、よく言われる仏教の「社会化」「現代化」という課題でもある。

たとえば、今回とりあげた「福祉」事業は、こうした課題に対応する公益・教化事業の様式として、仏教にとりこまれた実践形態であると言つてよい。つまり、我が浄土宗にあつては「念仏の聖業」として、これを位置づけ、布教教化の様式として「福祉」事業に取り組み、布教教化の近代化・現代化を意図してきた。

そこで、特殊教化としての存在意義をもつ、「仏教」におけるこの「福祉」事業の進むべき「新しい形態」についての模索として、布教教化としての意義・その拡充強化としてのあり方とも関連させながら、私見・私案を申し述べる。

## (1) 社会背景

(イ)物質中心の価値志向や、環境汚染、人間疎外など生活環境の劣悪化がみられる。(ロ)商売本位のつくられた人間関係やきずな稀薄化が生じ、孤独や情緒不安定・精神障害が多発しやすくなっている。(ハ)家庭における児童養育・老人介護能力が低下し、あるいは家族関係や地域住民の連帯感なども破壊されそうである。(ニ)超高齢化現

象は経済構造の変貌により、国民的課題となつてゐる。

これらのどれをとつても、心の問題と大きく関連をしてゐるのである。

ところが現実には、いのちの尊さ、生かされている有難さ、あるいは人間性の大切さが、どこかに追いやられ、物質的な欲望を充たすだけの人間生活が横行しがちな今日である。つまり、「こころ」の問題が正しく自覚されにくい現状にある。こうした意識の变革、人間らしいまちづくり、あたたかい関係づくりが要請されている今日であらう。

言わば、ソフト面の「福祉」事業への仏教の効用、すなわち、「こころ」の問題に対応する、仏教の公益教化事業、これをすすめる寺院・僧侶の社会的役割・使命をあらためて再認識する必要がある。

## (2) 浄土宗「福祉」事業の展開とその特徴

一宗の社会事業への関心は、明治末期より高まる。そして、先師・先徳の尽力によつて「社会事業宗」という賞称を冠せられてきた。なお、戦時体制下ではその遂行目的に向かつて統合整理されたこともあつた。

これらの変遷から、他の宗団にみられない特徴につい

て挙げておく。

(イ) まず何よりも、「一寺院一事業」の提唱である。これにより、保育所増設をはじめ、児童・青少年・婦人・老人の福祉増進のための寺院の活動や、更生保護、教誨、悩みごと相談などに活躍する宗侶の活動が盛んとなつた。

(ロ) 「社会事業指導員」が管長宛下から任命された。この指導員は社会事業及び社会教化事業の刷新・興隆・指導のために、研究者・実務家の中から選ばれた。また、地方の教勢の調査のため、「社会事業地方委員」が全ての教区にわたり任命された。(ハ) 「社会事業デー」を九月二十五日に決めた。一宗をあげて昭和十一年からしばらく全国各地区で毎年、種々の催しが行われた。(ニ) 教区ごとに社会事業協会を設置し、教区ごとの活動を奨励・促進せしめた。(ホ) 子どもや青年会に関する取り組みが特に活発であつた。

その他により、施設は強固になり、数も増加し、関係従事者が洗練され、宗門の進展・寺院の再生に大きな役割を果たしてきた。それほど、当時、宗務所や祖山社会課は、社会事業への宗侶の関心を高めることに大きな努力を払つてゐる。

なお、最近の本宗「福祉」事業については、戦前のように、宗務所の直接的指導によるものは少なくなり、公益教化事業連合団体によるものに限定されてきたことが大きな特徴と言えよう。また、平成一年度から、「一人一願」、「一寺院一事業」がとりあげられている。

(3)我が教団における推進とその基本理念

仏教は、社会的な有用性をもたねばならない、またもちうるということを確認し意識しえても、これを現実において、そうであると積極的に立証できえていないように思う。すなわち、国民と密着できる教団としてのあり方が問われているという表現は過言であろうか。

さて、現実の世相の中で、迷い苦しむ国民は誰かにすがりたいのである。心の問題で……。したがって、実動本位の事業・活動でよいと思う。やる気があれば誰しもできるところからはじめる。それが、現在の本宗の「一人一願」「一寺院一事業」の方針だろうと思う。近隣や檀信徒に何らかの組織的な働きかけをしたり、教区が一丸となり、地域性をいかした「福祉」事業（公益教化事業）をすすめる、その一細胞こそ寺院であり、宗侶だろうと信じている。つまり、心の問題に対応する「現代的慈善

事業」と言ってもよいかと思う。

また、既に「福祉」事業を実施している寺院・宗侶、あるいは社会福祉関係職業者である宗侶のよりよきリーダーシップの発揮、あるいはこれらの方々の本宗における組織的活動が期待される場所である。

なお、ここでいう「福祉」事業とは、おおむね「公益教化事業」を指すこととしたい。したがって、資本主義国家政策としての社会福祉そのものを指す概念としてのものではない。この国家政策としての公的社会福祉の普及・拡大の中で、仏教の「福祉」事業は、その進むべき道に迷ってきたのではなからうか。取り組みが消極的になったのではないか、ということが、これまでの変遷をみて感じとれる。

こういう時こそ、仏教福祉の存在意義が問われる。公營社会福祉のマネをしたり、その穴うめに終始しがちでは、ただ「仏教」という「ころも」を無理に着せているに過ぎない、と言われても弁解の余地はなからう。一宗として早急に「福祉」事業（すなわち公益教化事業）の組織化と推進体制の整備をしておかないと、もしかすると信仰宣布の実際が表現できにくくなってくるのではな

いかとも考える。

#### (4) 福祉指導委員等システム私案

そこで、本宗の諸規程、既存の公益教化事業連合団体等の実情、その他全般的な視点から考え、本宗の「福祉」事業推進体制の私案と、これを具体化し、条文化した私案を借越ながら披露させていただく。(紙幅のついで、具体的な私案の掲載は省く。)これらは、これまで出された教令等の規則を参考にしてつくりかえたものである。

いずれにせよ、一宗あげての総合組織と、指導・連絡教義のための機関・スタッフが不可欠であると思う。ところで、本宗「福祉」事業の全般的な総合的精度についての私案を明確に設定した。そこでは、まず本宗におけるその目的や「福祉」事業の概念の確認をし、一宗の構造・連絡・協議のための組織として福祉協議会なるものを、また協議・指導機関として中央福祉指導委員会を、教区ごとに福祉委員会を設ける等という構想である。

この私案に基づき、さらに具体化する必要があるので、福祉協議会についての規程私案を作成してみた。そして、中央福祉指導委員会・教区福祉委員会等についての規程を設けた。そしてその私案としての推進体制の中に、既

存の公益教化事業連合団体をも包括するとともに、浄土宗社会教化主事資格制度や財団法人「報恩明照会」の機能についてもこの体制・システムの中に、明確な形で位置づけをしてみた。

また、民生児童委員の連合組織や、ボランティアのそれ、あるいは福祉系学校(教育・保育・家政等も含み)の連絡協議会も必要であろう。

以上は、仏教福祉としてのものである。そのほかに、仏教者による活動ではあるが、資本主義国家政策としての公営社会福祉の範疇にはいるもの、すなわち、社会福祉・社会教育等の施設・機関を経営している寺院・宗侶の方々の連合団体、たとえば本宗社会福祉事業協会の活動は宗内外への大きな影響力となろう。つまり、これらは、施設の社会化、処遇・運営の社会化、などの課題のほか、施設の基本精神・職員の人間性・利用者への教化のために、浄土宗教義を根底にしてキチンと位置づけ、そうした状況を維持していく役割を担っている。また、関係行政職(公務員)である宗侶の連合団体も必要であろう。何と言ってもこの方たちが中心になって公的事業を動かしているわけであるから。その職場への宗侶を通

した教化というか、浄土宗教義によって人格へ棹さす。そして良心的な官吏を増すことも仏教福祉の大切な要素と言えよう。

むすびに

希わくは、本宗の全国寺院調査の実施とそのデーターに基づいて、たとえば以上のような体制の整備やシステムの体系化につき、本宗制度審議会において、ぜひともご審議の設定をお願い申し上げたい。特に、我が宗は昔から「簡潔・平易、しこうして実践第一主義は浄土宗の特異な宗風」と言われて来た。

仏教理論の盛んなことと同様、仏法や教典研究に基づいた実践の盛況を願う。

(本論文は平成二年度浄土宗教学布教大会における発表要旨である)

教化論壇

「法儀探求」

# 莊嚴 その一 —花について—

宋 戸 榮 雄

説法と儀式は教化の二大部門であることは言を俟たない。

従来ややもすると軽視された儀式の面が改めて見なおされ、総合研究所の中に法式研究部が設けられたことは喜ばしい限りである。

しかし現在の法式指導は音声と鍵稚の練習に重点が置かれ、然る後、威儀作法、執持法が付け加えられる程度である。

殊に本堂の莊嚴については、ただ師僧の仕方を見習うだけで、これを指導する者も無く指針とする著書も皆無に等しい。

今回この研究誌が出されるのを機に、何かすぐに役に立つ事を、と考へ、仏前の莊嚴を執りあげることにした。

「信は莊嚴より生ず」の言のある如く、莊嚴は参拝者の第一印象であり、入信の関門である。

瓔珞、幢幡、天蓋等は仏具屋がとり付けておけば充分である。しかし供物や花は、その種類や整え方になりの知識と技術が必要であり、また参拝者の最も目を引くものである。今回は、「仏にお供えする花」について説明することにした。

美しい花は誰もが愛するものである。この美しい花を仏に献じて尊崇の心を表わすのである。花を献ずることは六波羅蜜の中の「忍辱」に配当されている。

インドや南方仏教では、仏に花を献ずるとき、花だけを取って仏前に盛り、或いは仏像の周囲に播き散らすと

聞いている。

『阿弥陀經』に、「盛衆妙華」とあり、『大經』に「散華燒香」と記されている古い供花の方法である。

現在行っている「奉請散華」は別の意も含まれてい  
る。(これに就いては別項で)

現在われわれが枝のままの花を花瓶に立て水を注いで  
養うのは「まだ花に対する執着が残っている」とするの  
である。

しかし仏に花を献ずるためには花の生命を断たなけれ  
ばならない。これを考えると少しでも永く美しさを保た  
せるのも無益なことではない。

〔註〕花は艸(草)と「化」で、「化」は立っている人  
(イ)と腰をおろし、足を出している人(ヒ)との  
合字で「早く状態が変化する意である。花は草木  
の中で早く変化する部分である。

華は「芯のまるい花」と書かれているが、現在は  
あまり区別することなく、豪華、華麗など、所謂  
「はなやか」な感じの場合に使われているようであ  
る。

さて現在浄土宗では仏に花を献ずるのには次のような

方法がある。

一、常華(浄華とも)

一、立華

一、挿華(時花、ツカミザシとも)

一、散華

一、盛華

以下この順に依って説明する。

(一) 常華について

木、金属製の蓮で、大前机の五具足の花として用いら  
れることが多い。

蓮は泥中より生じ、濁りに汚れず清浄な花を開く。こ  
のため「清浄第一の花」として貴ばれ、極楽の宝池に生  
じ、諸仏菩薩の宝座となるとされている。

常華は立華風が多いが稀にはゆるやかな曲線の生花風  
に立てられることもあり、色も金色と自然色の二種があ  
る。

いずれも葉には全開、半開、巻葉があり、花も実、開  
花、苔を混じえている。これは過去、現在、未来を表わ  
している。

図一

常華

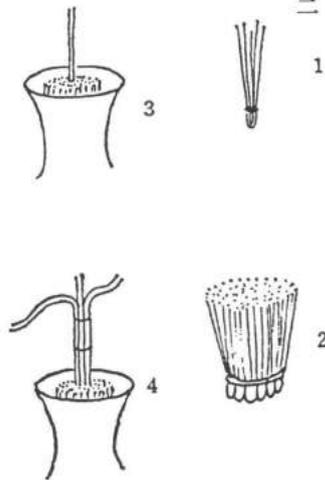


常華は仏具屋の手によって立てられるが、年が経過すると全体がゆるみ姿が乱れる。あまり傷んだものは仏具屋で修復するより仕方がない。しかし形だけが乱れたものは次の方法で立て直すことが出来る。(図一参照)

- 手本になる写真を用意する。
- 左右を間違えないよう抜きとる。
- 花瓶の中を掃除する。
- ワラかビニール紐の小束を作る<sup>(1)</sup>。
- これを数束まとめ花瓶の太さに合わす。
- 花瓶の深さに切り揃える<sup>(2)</sup>。
- これを花瓶にはめこむ。
- (水板があれば載せる。)

- 蓮全体の中心を中央に垂直に挿す<sup>(3)</sup>。
  - その周囲に手本を見ながら挿し加える。茎が添にくいときは細い針金や糸で結び付ける<sup>(4)</sup>。
  - 左右の花が対称になるよう注意して各茎の高さや拡がりをきめる
- (後で立てる花瓶の方が注意を要する。)

図二



常華は濡れた布で拭くと金箔や絵具が落ちたり、盛りあげてある胡粉が取れることがある。羽バタキ等で軽く払う程度でよい。

(二) 立華について

仏前に供える花のうち、人の技巧の限りを駆使して豪

壮な形にまとめるのが立華である。

立華は室町時代から次第に発達し、一瓶を仕上げるのに数日、十数日を要することもある。これを飾る場所も書院や床の間になり、本来の仏花から觀賞用となり、現在も一部の篤志家に依つてその技法が伝えられている。

大法要の際、花屋に依頼して「立華らしいもの」を造らせるが、本物の立華には程遠いものである。殊に毒々しく着色したもの等はかえつて尊嚴さを欠くことがある。本格的に立華の技法を修得しなくても、書物や写真を見て「立華風な花」を挿すことを勧めたい。中心の花より奥に花や枝を使い、重厚な感じの供花を生けるためには

益する所が多い。

### (三) 挿花について

仏への供花として、もつとも普通に生けられるものがありながら適当な名称がない。本によって「時花」「つかみざし」等と書かれている。あまり俗な呼称であるここでは仮に「挿花」とした。

われわれが常時取扱うものであり、供物とともに莊嚴中もつとも目を引くものである。

いまその生け方の要点を云えば「端正な形にまとめる」の一語に尽きる。

その端正な形を造るために華道の伝書等を参考にして要点を列記する。(図四参照)

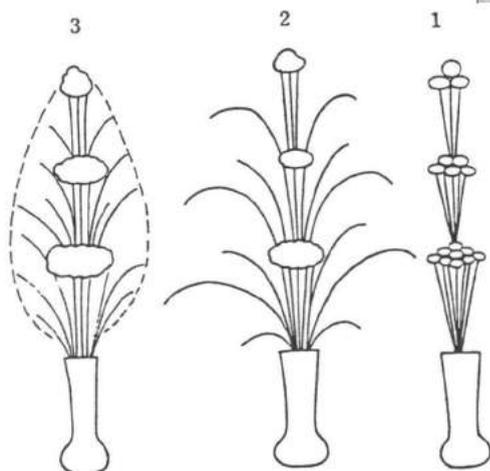
- 中心になる一番長い花を花瓶の真上にする。その高さは花瓶の一倍半から三倍半位がよい。(真と云う)
- この高さを三分分する位置へ花をまとめて入れる。<sup>1</sup>
- その後方、左右に枝葉を加え、全体を蠟燭の炎形にまとめる。<sup>2</sup>
- 花瓶の口近く(水ぎわ)は枝葉を取除きスッキリと幹を見せる。<sup>3</sup>

図三  
立華の例



○不要な枝、花は取除く。

図四



以上は常華を範として見れば了解できるであろう。また最下段をギボシ等の大形の葉で囲うようにすると安定感が出るものである。

花瓶の口が広く、真が真上に止りにくい時は根本の周囲に詰め物をするか、銅や竹の筒をはめておくとうい。五具足で一对にする時は、特に対称形になるよう注意が必要である。

無駄な枝の除き方、幹や枝の撓め方、花木の水揚げ法など、華道の教書を一通り読むとずいぶん参考になる。

次に花の色等の心得を述べておく。

古来インドでは蓮は清浄第一の花として貴ばれたことは諸経や変相図で見るところである。

しかし我が國では一年を通じて蓮を供えることは出来ない。この故に蓮は常華で意を表わし、常は白い香りの高い花が第一とされている。

また供花の心得として三種の禁花がある。

- 一、毒のあるもの
- 二、悪臭のあるもの
- 三、トゲのあるもの

毒のある花を禁ずるのは当然である。ただ「櫛」は猛毒があるが仏前や墓に供えられる。『真俗仏事編』に「櫛の実はもと天竺より来れり、本邦へは鑑真和尚の請来なり、その形、天竺無熱池の青蓮華に似たり、故に之を取りて仏に供す」と見えている。即ち有毒ではあるが青蓮華として扱われているのである。

悪臭のあるものについて説明は不要であろう。

トゲのあるものは、和の心を損ず。忍辱の心を損う故に禁止されるのである。このため美花であつてもバラは供花には使わない。しかしトゲを取除けばよいと云う人もあるが、トゲを取ると早くしおれるとも聞く。

花の色について一言しておく。古来「赤」は人の心浮き立たす色」とされ、不祝儀の席には用いないのが心得である。故に葬儀、中陰、納骨などの際は、祭壇は勿論、本尊前や座敷にも赤系（赤、朱、ピンク等）は避け、白、黄を主とし青、紫までに止めるのが良いであろう。

松はめでたい木とされ祝賀の法要に用いられる。南天、千両なども慶事専用の花材である。

よく信者から「仏さまに献ずる花であるのに何故美しい方をこちらへ向けるのか？」と問われることがある。これに対しては「仏さまにさしあげると同時に、仏さまを莊嚴する（飾りたててあげる）のである。」と説明すべきである。

#### 四 散華・盛華について

次に華筥を用いる散華・盛華供養について述べる。

この二つは先に述べた如く、古い献花の形式である。このうち散華は「四奉請散華」として最も多く使われている。

〈註〉散華の作法をしないで四奉請を差定の中に組み入れるのは如何なものであろう。送仏偈の普散香華とともに再考を要する問題である。

「奉請」のとき散華することについて「花が咲くとき（香から開花になるとき）、その香が天に達する。花が開けば（満開になったときは）、これを華座として仏菩薩が来臨される。法要の始めに散華するのは、華座を設けて仏の来臨を願う意である。」との心に依るもので、単なる供養だけではない。

〈註〉四奉請で散華したときは送仏偈でも散華送仏すべきである」とされ、その作法も伝えられているが、現在は殆ど行われていない。

このほか道場洒水に続く道場散華、四方洒水に続く四方散華、礼讃（行道）散華、盂蘭盆会の九位奉唱の行道散華が「法要集」に記載されている。

その他、誦經行道散華、無言行道散華なども莊重な作法である。

散華の作法については『法要集』に記載されているので省略する。

盛華供養は華篋に盛りあげた花を仏前（大前机）に供える作法で、参列者の代表が献灯献華とし、特殊法要の放生会で導師式衆が行うことが多い。

いずれも前もって習礼し、作法を統一しておくことが肝要である。

また華篋に入れる花については、散華のときは紙製の蓮弁、盛華供養のときは生花がよいとされている。

散華に紙製の蓮弁を用いるのは、生花を使うと散華の後の行道や退堂のときに踏むことがあり、また萎れた花が無惨な姿で残るのでこれを避けるためと、ヒラヒラと花の散る美しさを重要視されたためである。

蓮弁の数については四（八）枚、五（一〇）枚、多数の三説がある。

四（八）枚は四奉請一句に一（二）枚づつ、五（一〇）枚は右の後、送仏のとき残りの一（二）枚を播くとの説である。

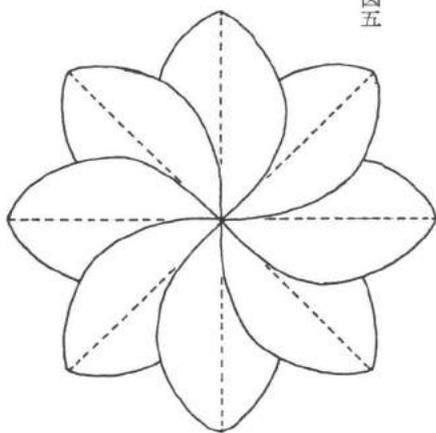
〔註〕古来、日本では「八葉の蓮華」と称し蓮は八弁に紋様化されることが多く、蓮弁八枚を固執される

師もある。

多数は九位奉唱や行道散華など、散華の回数が不定なとき、また一回の散華に数枚づつ播く場合である。

この蓮弁は、現在は作法がしやすいように中央に縦に折目を入れ、花形に美しく入れておくよう教えられている。（図五参照）

図五

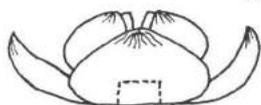


葬儀式などに白い和紙でくぼみのある蓮弁を作り、おもりを使って白蓮のように組みあげておくのも美しい。

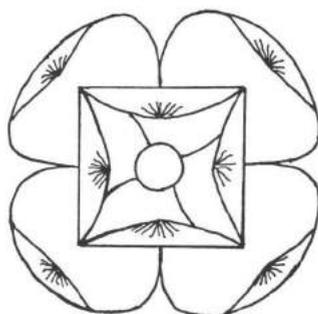
（図六参照）

また「蓮弁には仏菩薩を画くことを得ず」との注意もある。先の行道や退堂に踏むことを恐れた心得であろう。

図六



斜面図



上面図

蓮弁に対し、盛華はコンモリとわず高く盛りあげることが肝要で、花も菊、芍薬など重厚な花を用いるのがよい。色、形とも左右がよく揃うように盛る。また華籠を置く場所には目印を付け、置いた後の房紐の配置などにも細い注意が必要である。

また盛華供養は無言中、または奏楽（笙一管）中に行われることが多く、作法はより荘重でなくてはならない。このほか、供物をわず高く盛りあげ、中央に時の花を

立てて献ずる方法がある。花の供養とするのか供物の範中に入るのか、むつかしい所である。

〔註〕供物にする白の小餅を「ケソク」と呼ぶことがある。右の「華束の周囲の物」とする説と「華足（脚花を画いた供物台）に載せるもの」の二説がある。また華鬘をはじめ、天蓋、幢幡、法服にまで、花を以て仏を荘嚴している実例は周知の通りである。

## 声明における音階の研究（I）

福西賢兆

声明に使われている音とは、はたしてどの様な音なのでしょうか。そして、それらの音はどういう関連をもつて現われてくるのでしょうか。邦楽である声明を、一般的になつてきた洋楽の表記手段を借りて、少しでも音の持っている理由や意味を、目に見える所で知る事が出来ればと、これから解き明かしてみようと思ひます。

音楽、声明もちろんそうですが、私達が口ずさむメロディーというのは、恐らく一つの高さの音でなく、もつと沢山の高さの音を使っているのにお気付きだと思ひます。

でも、これはメロディーでなくても、話し言葉、例えば大阪弁で「高い（たかい）」「低い（ひくい）」等と言つてみて下さい。印のついた言葉は、他の言葉に比べて高

い音になつていませんか？

これは方言だからという事でなく、多かれ少なかれ、どの地方の人達でも、言葉を話す時に抑揚としての、いくつかの高さの音を持っているのです。逆にひとつの音の高さを維持していくには、言葉の意味や感情の表現が出来にくい上に、精神的にかなりの努力が必要になります。

この高いか低いかの簡単な音の違いでも、子供達の世界ではうたが存在してしまひます。

「は・ー・なこち・やん あそびましよ。」

音がふたつ以上集まると不思議な事に、その音と音の間に主従関係が現われます。音の高さというのは決して対等でなく、性格があるがごとき、役割を持つてくるの

です。

「は・なこち・やん あそびましよ」

ここに出て来る高い方の音、・印のついた音は、低い方の音に比べて、安定しているとか、終止感があるとか、中心に（核に）なっているとかそのニュアンスはいろいろかも知れませんが、比べると高い方の音が低い音より、大切なポイントを持っているのです。

例えば終止感、この終る感じというのは、洋楽においても、カデンツ（和声進行）という事でキーポイントになっっているのですが、「は・なこ」で歌い止めてみて下さい。何か足りなくありませんか？ そう「ち・やん」に行きたくなりませんか？ 「あそびま」で止めると、また「しよ」が欲しくなりそうです。

ちよつと変ですが高さを入れ換えて、「あそびま」とやると、やはり高い「しよ」を出したくなって来ます。

これは言葉がついているから、その言葉を全部言ってしまうと気が済まないからだと思われるかも知れませんが、せん。

「ラーソラ ソララソラ」と意味もない音の名前で歌ってみて下さい。よく心の中で聞いていると、同じ感

覚、欲求がわいてくると思います。これは音楽的欲求です。

実はこの先のお話しは、その終止感という音楽的感覚の上に進んでいく事になるので、是非その終る感じ、安定した感じ、核になっっている感じといったものをつかんでいただきたいと思えます。「ドレミファソラシド」と歌った時に「ド」の音で落ちついて終わるという感覚です。

さて、洋楽ではその音の高さを表わすのに「ドレミファソラシド」という言葉を使い、五線譜という記号に記します。ではこの「ドレミファソラシド」という音はどうやって生まれたのでしょうか？

ピアノの鍵盤を思い浮かべて下さい。一オクターヴといわれる「ド」から再び「ド」の音になるまで、白い鍵盤が七個、黒い鍵盤が五个の計十二個の鍵盤で一つのパターンを作っています。何故十二個なのでしょう？

古代ギリシアに三平方の定理で知られる、ピュタゴラスという数学者がいました。現在洋楽で使われている音階は、彼が発案した音律論が基礎になっているといわれています。

音というものは、ものが振動することによって生じま

す。例えば一本の長い弦をここに張ったとします。これを指ではじめてみると弦は振動します。この振動が例えば、一秒間に百回、二百回、三百回と震えたとすると、音はそれぞれに違って、だんだんに高くなります。実際にピアノの鍵穴の近くにある「ラ」の音、所謂一点イの音は一秒間に四百四十間振動して生じる音高なのです。（この高さは国際標準ピッチとして世界的に定められています。）

この振動数は、単純に二倍するとオクターヴ上がり、半分になるとオクターヴ下がります。因みにピアノの最低音の下二点イの音は、その計算でいくと振動数二百七十五、一秒間に手をその数だけ若し振る事が出来れば、その音が手から出て来ます。

張られた弦は半分の所、二分の一の長さの所で押えると振動数は倍になります。ピュタゴラスは三対二、三分の二の長さで押えて出来る音程、完全五度といいますが、その積み重ねで音律をつくりました。それによると譜例一で示したように、十二個の音で同じ音に戻って来ます。

実際には十二番目の音は正確な高さで同じ音にはならないのですが、（ピュタゴラスのコンマといいますが）誤

差の範囲として考えられていました。もちろん五線等無い訳ですから、机上の計算だけでなく、弦の長さを実音を聞く事によって実証された音律論なのです。

面白いことに、その考え方と同様の理論に基づく音律論が、私達東洋にもあったようです。中国では三分損益、日本では順八逆六の法と呼ばれたものがそうです。

例えば三分損益とは図1で示すように、弦の長さを三分して、その一を減じて完全五度上の音を作る。その長さの三分の一を加えて今度は完全四度下の音、初めの音の長二度上の音を作る。というようにピュタゴラスと同じ結果になって行きます。

という事で音の素材は出来上がりましたが、その素材を用いて作られる音階はどうなっているのでしょうか。

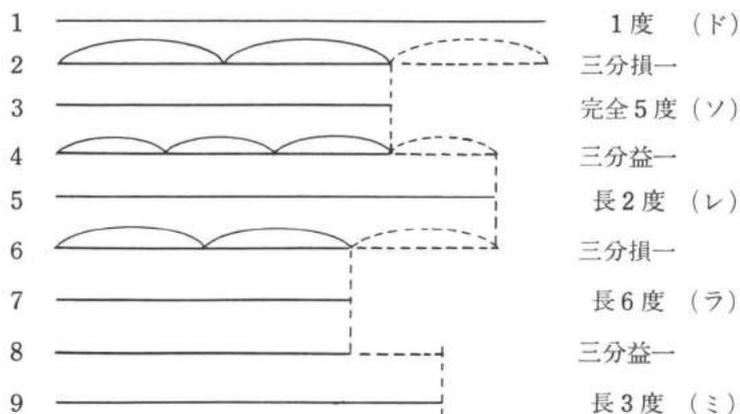
音階とは音楽で用いられた音を集めて、それらを高さの順に配列してみればよいのですが、例えば十二個音が見れて来て、それを同じ次元で並べればよいという訳にはいけません。十二個の音全部平等な価値を持たせる現代音楽なら、それもよいのですが、一般に馴染まれている音楽、長調や短調、またはモードといわれる旋法によって作られた音楽は、それぞれの音に所属する

部署というものがあって、全てひとつの音の階段にのせてしまう訳にはいけません。

音階には譜例二で示すように、五音音階（オクターヴの中に五つの音を組み入れた音階）、七音音階（オクターヴの中に五つの全音と二つの半音を持つ音階）六全音音階等いろいろなものがあります。

音階は一般的には一オクターヴを「わく」として同じ配列が繰り返されていると考えられますが、その配列をオクターヴでなく、完全四度を「わく」として考えられるテトラコードの音列、完全五度を「わく」として考えるペンタコードの音列としてとらえる事もあます。

例えば譜例二で示したハ長調の音階は「ドレミファ」と「ソラシド」というテトラコードをふたつ、長二度でつないだ（ディスプレイメントといいます。）ものと考えられます。このテトラコード、若しくはペンタコードという考え方は、オクターヴの中の音数の少ない旋法を理解するのに役立つので是非覚えておいて下さい。



以下同様に

譜例 1

記譜上の都合上  
下げます

1 2 3 4 5 6 7  
8 9 10 11 12 (1)

譜例 2

5音音階

呂旋法

律旋法 等

7音音階

ハ長調

イ短調

和声短音階

ドリア旋法 等

6音全音階 等

テトラコード

ディズジャンクト

全音 全音 半音  
全音 全音 半音

次回は音階や旋法の種類、区別の仕方、初めにふれた、終止感を持つ、核音や主音等について述べてみたいと思います。

## 執筆者紹介

(掲載順・敬称略)

- 岸村 定浩 浄土宗総合研究所研究部員(布教研究部)、兵庫教区・浄蓮寺  
鷺見 定信 浄土宗総合研究所研究員(布教研究部)、大正大学講師、神奈川教区・靈山寺  
八尾 敬俊 浄土宗総合研究所研究部員(法式研究部)、京都教区・西岸寺  
袖山 栄輝 浄土宗総合研究所研究部員(布教研究部)、長野教区・十念寺  
安井 隆同 浄土宗総合研究所研究部員(布教研究部)、京都教区・上雲寺<sup>12)</sup>  
神田 大圓 山口教区・大福寺  
森田 孝隆 浄土宗総合研究所研究部員(法式研究部)、奈良教区・興善寺  
小島 伸方 浄土宗総合研究所研究部員(法式研究部)、神奈川教区・無量寺  
中村 孝之 浄土宗総合研究所研究部員(法式研究部)、東京教区・大信寺  
渡辺 俊雄 浄土宗総合研究所研究部員(法式研究部)、東京教区・行善寺  
小川 貫良 浄土宗総合研究所研究部員(法式研究部)、兵庫教区・光明寺  
清水 秀浩 浄土宗総合研究所研究員(法式研究部)、京都教区・念仏寺  
大澤 亮我 京都教区・阿弥陀寺  
井澤 隆明 山形教区・称念寺

村上 達亮

福岡教区・峯高寺

大室 照道

浄土宗総合研究所研究部員（布教研究部）、東京教区・光取寺

長谷川 岱潤

浄土宗総合研究所研究部員（布教研究部）、東京教区・戒法寺

家田 隆現

華頂短期大学講師、京都教区・西雲寺

水谷 浩志

浄土宗総合研究所研究部員（布教研究部）、尾張教区・法雲寺

小林 正道

（浄土宗総合研究所研究部員（布教研究部））、東京教区・観音院

佐藤 雅彦

浄土宗総合研究所研究員（布教研究部）、大正大学総合仏教研究所研究員、東京教区・浄心寺

硯川 眞旬

佛敎大学助教授、京都教区・称念寺

六戸 栄雄

浄土宗総合研究所主任（法式研究部）、京都教区・真敎寺

福西 賢兆

浄土宗総合研究所主任（法式研究部）、東京教区・栄立院

## 彙報

### 〈法式研究部〉

#### ▼調査研究

諮問研究「臨終行儀」の資料収集のため左記の通り調査に当たった。

六月十四日、於・比叡山

声明譜と日常勤行本の調査

十二月十三・十五日、於・山口教区

大日比西四寺

資料撮影

#### ▼公開講座

本年度は、知恩院及び宗務庁に於て、左記の公開講座を行った。

第一回、七月五日、穴戸栄雄師「孟蘭盆・施餓鬼の莊嚴と表白類の解釈」

第二回、九月六日、久松亨道師「四智讚について」

第三回、十一月一日、大沢亮我師「百万遍念仏について」

第四回、一月十七日、中川清師「三尊礼と附楽」

第五回、三月七日、穴戸栄雄師「天台声明を研究する人の為に」

#### ▼月例研究会

明照会館を会場に、左記の月例研究会を行った。

第一回、六月十三日、福西賢兆師「緑山流声明・概説」

第二回、八月二十七日、津田徳翁師「緑山流声明・四智讚光明伽陀」

第三回、十月四日、津田徳翁師「緑山流声明・錫杖」

第四回、十一月二十八日、甲田潤氏、広瀬宣行氏「音声部の五線譜表記について」

第五回、二月十四日、津田徳翁師「緑山流声明・散華」

#### ▼教学布教大会

九月十三・十四の両日、佛教大学で行われた大会に全員が参加し、次の所員が発表を行った。

森田孝隆・八尾敬俊・小川貫良

清水秀浩・小島伸方・中村孝之

渡辺俊雄

以上の内容は、「教化研究」本号に掲載。

#### ▼特殊法要の研究・保存

本年度は、獅子谷法然院広布薩の復元を目標に、次の如く研究会をもつた。

第一回・六月十四日・於 真教寺  
第二回・七月二十八日・於 建仁寺

第三回・七月三十日・於 建仁寺

第四回・七月三十一日・於 建仁寺

第五回・十月十一日・於 法然院

第六回・十一月二十六日・於 法然院

第七回・十二月十七日・於 法然院

以上七回行った。

#### ▼集中研究会

第一回・十月二十二日、黄蘗山萬福寺の普度勝会を見学

第二回・十一月十日、増上寺にて「緑山流声明と雅楽の夕べ」に参加研修

第三回・三月十一日、東大寺修二会に参籠

#### ▼編集

『法要集』音声部の編集協力、及び「教化研究」本号の編集。

#### ▼布教研究部

集中研究会

所内における研究会は以下の如く催された。

第一回・五月二十五日、総合研究所に於て、初年度の打合せ会。

第二回・九月十二日・於 宗務庁

第三回・十月二十八日・於 研究所  
第四回・二月八日・於 宗務庁

諮問研究「医療と宗教」に対する研究会は、シンポジウム、施設見学を併せ、次の如く行われた。

第一回・五月十五日、東京都医師会会長、繁成寺住職・福井光寿師を招き、第二回・七月二日、D・E・S主宰、貞源寺副住職・藤木雅清師を招いて講義をいただいた。

第三回（調査研究）、九月十二日、大阪・淀川キリスト教病院ホスピスを訪問、ホスピス長柏木医師の講義と施設見学

第四回（公開研究会）十月二十九日、増上寺三縁ホールにおいて、『脳死と臓器移植を考える』シンポジウム開催、内容は、本号に掲載。

第五回・一月十四日、福井、藤木両師を再招し、シンポジウムを振り返る。内容は本号に掲載。

第六回（調査研究）二月九日、浜松、聖隷三方ヶ原病院のホスピスを訪れ、チャプレンを招いて研修。

▼定例研究会（公開）

本年度は、テーマを「現代の教化をもとめて」とし、次の講師を招き公開にて行った。尚、その内容は「布教資料」第五集に収録。

第一回・十一月十九日

「浄土教の未来像」竹中信常師。

第二回・十二月六日

「メディアと教化」袖山栄真師。

第三回・二月五日

「寺院の教化戦略」坂野泰巨師。

第四回・二月十八日

「現代人への教化」土屋光道師。

▼教学布教大会

九月十三・十四日の両日、佛教大学で行われた大会に、全員が参加し次の所員が発表を行った。

鷲見定信・小林正道・佐藤雅彦

安井隆司・水谷浩志・岸村定浩

大室照道・長谷川岱潤・袖山栄輝

以上の内容は、『教化研究』本号に掲載。（佐藤研究員は、別題）

▼浄土宗布教師大会

六月二十五・二十六の両日、箱根で行われた大会に参加した。

▼各宗教化関係研究所連絡協議会

二月二十七日・東京愛宕山の真言宗智山派伝法院で行われた会合に、代表が出席した。中心議題は、「同和問題」で、宗務担当者にも出席を要請し、各宗の情報を交換した。

▼機関誌編集

『教化研究』第一号（移行期間よりの残務編集）すでに配布済み。

『教化研究』第二号 本号より編集会議をもうけ、法式研究部にも参加してもらい、総合研究所としての機関誌をめざして進展しつつある。

『布教資料』第四集「浄土經典に学ぶ」は、移行期間からの残務として、すでに刊行。

『布教資料』第五集「現代人の教化をもとめて」は、前記、定例研究会の内容を編集し、すでに刊行。

▼月例研究会

本年度は、次の通りテーマを選び、部内の輪読研究として行った。

「五重相伝の基礎的研究」

指導・宮林昭彦主任。

「伝書の研究」

指導・三枝樹隆善主任。

## 編集後記

○浄土宗総合研究所の『教化研究』第二号をお届けいたします。

○本号は、浄土宗総合研究所発足第二年度にあたり、その総合的機能への第一歩として、初めて布教研究部と法式研究部が合同で編集を行いました

○巻頭の特集は、宗務総長よりの諮問研究のいわば中間報告で、この研究の一環として開催した公開研究会、及びそれを振り返って今後の展望を考えた鼎談の内容を取録しています。皆様方からのご感想・ご要望を研究所にお寄せ下さい。

○巻末には、『教化論壇』として、今回は法式関係の企画の特別寄稿を掲載いたしました。

○「個人研究」は平成二年度の浄土宗教学布教大会の一般研究発表で発表されたものを中心に研究所内外の方々の寄稿を掲載しました。

○当研究所も設立後二年たったばかりですが、今後とも念仏の信仰を弘めるといふ共通の目的意識のもと、三研究部というさまざまな局面から、宗団レベル・個人レベルの教化に役立つような

さまざまな企画により、現代的課題にもあたっていくよう努めたいと思っております。

○合同編集を機に、教化の学術的研究誌として、より格調あるものに、またより親しみを持っていただけるものになることを目指して、表紙・装幀を新たなものにし、また欧文のタイトルを付しました。

装幀に関しては、東京教区西念寺の佐山哲郎師の手を煩わせました。

英文誌名設定にあたっては、和文誌名「教化研究」命名の趣旨をいかし、設定を試みました。本誌第一号「まえがき」で、竹中信常所長は、「一般に「教化」といっても、その意味するところは広範多岐で、ある意味では教養も布教も法式も教育も芸術もすべて教化につながるものであり、むしろそれぞれの究極の目標が教化にあることは論ずるまでもない」と述べられています。

「教化」を広い意味にとらえ、仏教・浄土宗の考え方を多様な方法にて人々に伝えていくすべてのいとなみとし、それらに関する研究の開かれた研究誌であるとともに、一般への啓蒙という意味も含めて、edificationという語を用

いました。この語は「(知性・徳性・信心の)涵養、教導、教化、啓発」を意味します。普通には、propagationなどの語で表記されることが多いのですが、自らの信仰を一方的に伝えることに重きを置く印象が強いです。しかし、現代の教化は同時代に生きている人々とその社会・文化への正確な認識が求められています。この雑誌においては、対象(大衆)のニーズを十分考慮に入れ、一般の人々の信仰心を喚起し、啓発する、「願共諸衆生」「自信教人信」の思想をめざして、大いなる役割を果たしていこうとする姿勢を持ち続けたい、そんな願いをこの語に託しました。

○編集にあたっては、法式研究部田丸嶺弘・熊井康雄両研究員、布教研究部小林正道・佐藤雅彦両研究員が実務を担当し、両研究部全員が編集協力しました。

教化研究 第2号

平成3年3月31日

発行  
編集兼行 浄土宗総合研究所

印刷所 東京都千代田区  
神田神保町3-10 共立社印刷所

発行所 浄土宗総合研究所  
〒105 東京都港区芝公園4-7-4 明照会館内  
電話(03)5472-6571(代表)FAX(03)3438-4033



浄土宗総合研究所 蔵書

3674-17-B  
教化研究

教化研究

2

**JOURNAL  
OF  
JODO SHU EDIFICATION STUDIES**

**(KYŌKA KENKYŪ)**

No. 2, March 1991

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