ISSN 1343-02

仏教福祉

2008年3月

No. 11

浄土宗総合研究所

仏教福祉

2008年3月

No. 11

浄土宗総合研究所

目次

第十回仏教福祉シンポジウム

「浄土宗寺院社会福祉事業の振興に向けて」

パネラー　藤森雄介…1

曽根宣雄

関徳子

コーディネイター　長谷川匡俊

研究論文

老いと死について　―　法然浄土教の立場からの一試論　―　曽田俊弘…74

書評

高石史人著『仏教福祉への視座』　曽根宣雄…99

施設調査
社会福祉法人竜雲学園　施設調査報告　横井大覚…106

報告
『浄土宗福祉総覧』刊行にあたって　上田千年…116

編集後記

第一〇回仏教福祉シンポジウム
「浄土宗寺院社会福祉事業の振興に向けて」

平成一九年一一月一二日
場所　大本山増上寺　慈雲閣

報告・提言　長谷川匡俊
藤森雄介
曽根宣雄
関　徳子
鷲見宗信

○司会（曽根） それでは定刻となりましたので、浄土宗総合研究所主催、第一〇回仏教福祉シンポジウムをとり行わせていただきます。

今回は、仏教福祉の研究班の研究代表をお勤めいただいております淑徳大学学長、長谷川匡俊先生を中心として、仏教福祉班のメンバーがご報告並びに提言を行いたいと考えております。

本日は、本研究所の石上所長が韓国の方に出張中でございますので、始めに福西賢兆副所長よりご挨拶を賜りたいと思います。福西先生、よろしくお願いいたします。

○福西副所長 きょうはお忙しいところをこちらの方にお運びいただきましてまことにありがとうございます。きのうは大変な雨でございまして、私も夕方、家に帰りましたら土砂降りで、「こりゃ、あしたは大変だな」と思っておりましたら、本当にきょうはすっかりと晴れ上がって、秋のいい天気になりました。

このシンポジウムは毎年行うのですが、きょうは特別にいろいろなテーマを設けておりますので、資料の方をご覧いただきたいと思います。

浄土宗という宗派は、大本山増上寺がありまして、これが東京の本山で、大勢は京都の方にございます。京都には、法然上人のお墓があります総本山の知恩院さんとか、清浄華院さんとか、それからまた百万遍と称する知恩寺さんとか、黒谷さんという本山寺があります。しかし、東京では増上寺が唯一の本山でして、この増上寺の裏に研究所がございます。増上寺の土地をお借りしているわけです。この研究所の行事の一環としてのシンポジウムでございます。

きょうは長谷川先生、本当にお忙しいところ、ありがとうございます。また、シンポジウムにご参加いただきました先生方に厚く御礼申し上げます。

浄土宗というのは、社会福祉には大変関心をもっておりまして、特に明治になりましてからは、仏教福祉といいましょうか、福祉事業に参加した方に、長谷川匡俊先生のお父さまであります長谷川良信先生、そしてまた芝

学園の校長をなさいました渡辺海旭先生、それから矢吹慶輝先生がおられます。私どもはお目にかかったことはありませんが、そういう方々が、福祉のことについての勉強会をもち、また、実際に仕事をしたわけです。そんなわけで、大変に関心をもっていましたが、最近の研究所のシンポジウムの一環として、きょう行います仏教福祉の総合的研究が行われるということで本当にうれしく思っている次第です。

きょうは、お手元にあります資料に基づきまして、大いに皆さま方とお話をし、そしてまた、議論があれば議論を戦わせていくということによって、仏教による社会事業、社会福祉事業に対する関心を深めていただきたいと思っている次第です。お時間までどうぞよろしくお願いいたします。ありがとうございました。

○司会　福西先生、どうもありがとうございました。

それではシンポジウムの方に入らせていただきます。長谷川先生、よろしくお願いいたします。

○長谷川匡俊　皆さん、こんにちは。ただいま浄土宗総合研究所を代表して福西先生からご挨拶がわりにご紹介いただきました。毎年の恒例の行事として定着しつつあります、総合研究所の仏教福祉共同研究班のシンポジウムをこれから始めさせていただきたいと思います。

それに先立ちまして、きょうの発題者、四人の方々を私から手短にご紹介申し上げたいと思います。

まず皆さまに向かって左側から、山野美容芸術短期大学の専任講師、関徳子さんでいらっしゃいます。特にこの発表のベースをなしておりますアンケート調査の集計報告などをご担当いただきました。

次に当研究所の研究スタッフであります鷲見宗信さんです。鷲見さんにも集計の報告等を担当いただいております。

それから次に大正大学非常勤講師の曽根宣雄さんです。曽根さんは、浄土学がご専門でありますので、その観点から後ほどまたご報告いただきます。

最後が、淑徳大学准教授の藤森雄介さんです。社会福祉学がご専門で、社会福祉実践が大きなテーマになってきますので、そういう点で現状やら今後に向けた提言をしていただく予定であります。

以上、四方のほかに、きょう、会場でパワーポイントの方をご担当の方々、あるいはまた、質疑応答等、ディスカッションの折にあれこれと会場を駆け巡っていただく方々、石川さん、それから渡辺さん、そして吉水さん、そういった方々のご協力を得て、きょうの運びになった次第です。

今回は、シンポジウムとしては第一〇回目という節目ですので、テーマを「浄土宗寺院の社会福祉事業の振興に向けて」と題して、私たちの共同研究班から、ささやかではありますが、宗門に提言を試みたいと考えております。

したがいましてテーマに対して各発題者が異なる見解を述べてから、フロアの皆さまの質問や意見に答えるというシンポジウムのオーソドックスな形には馴染みにくいものになろうかと思います。

発表はすべて当研究班のメンバーが分担し、かつ共同の責任においてなるものですが、あくまでも中間報告であるということをお含みいただいた上で、私どもの報告と提言に対してさまざまなお立場からご質問、ご意見、あるいはご教授を賜りますれば幸いです。

これまでのシンポジウムのテーマを見てきますと、第一回目、一〇年前になりますが、「仏教福祉を現代に問う」と題してスタートしました。過去九回のうち、大体前半の五回が、仏教福祉というものをどちらかといえば原理的ないしは歴史的、国際的など、宗の視点から考える試みであったのに対して、後半の四回は、教団や寺院における福祉活動の現状や課題、つまり仏教福祉実践の最前線を問うものでありました。

そして三年前の二〇〇四年一〇月から翌年三月までに実施した、後ほど報告がありますが、「浄土宗社会福祉事業・活動に関するアンケート調査」、これもこうした共同研究班の事業の一環として行われ、今回の提言の前

提になっております。

さて、いま、仏教界は、そして教団や寺院・僧侶は、その存在の社会的な意味や役割が厳しく問われております。私たちはそうした問いに真摯に応えていくことが肝要だと思います。

たとえば、仏教は人間の生き方を指し示す教えであり、個人の内面を主題としますが、同時に、その個人がよって立つ社会への眼差しを欠いては、社会を生み出すさまざまな人間の苦悩から遊離し、時代から取り残されていくよりほかないのではないでしょうか。いま、私たちは浄土宗が二一世紀へ「劈頭宣言」を発した意味をあらためて問う必要があると考えます。

個人的な見解になりますが、「愚者の自覚」を自己の、あるいは念仏者の内面的主体性の確立ととらえ、社会の慈しみを自己の概念的社会性の発露と見立てるならば、両者は深く響き合う関係にあることが望まれるはずであります。そうした立場に身をおいて、ここでは現代という時代に生起するさまざまな社会福祉問題に対して、教団は、あるいは寺院や僧侶はどう応答していったらよいのか、そういった問題意識をもって報告と提言をさせていただきたいと思います。

なお、その中で福祉実践の理念的根拠を法然上人のお言葉に求め、現代実践教学の構築に向けた一つの試みと致したい、このように考えております。

それではこれから、並んでいる順序に従って、私のお隣の関さんの方から報告をお願いいたします。

○関　関でございます。よろしくお願いいたします。

まず、本シンポジウムの前段のお話として、「浄土宗社会福祉事業・活動に関するアンケート調査」の調査内容についてご説明いたします。

■スライド1（表紙）

お手元にA4の横になっている資料が配られていると思います。こちらが今回のアンケート調査の概要と調査報告をまとめたものとなっております。こちらの資料も合わせてご覧いただきながら、お話を聞いていただけれ

ばと思います。

■スライド2

まず、本調査の目的ですが、浄土宗における社会福祉実践、社会福祉活動の現状の把握を行い、実態の明確化をはかるために本調査を実施いたしました。

また、この調査結果は、今後の仏教社会福祉事業、あるいは仏教社会福祉活動の方向性を検討していく材料ともなっております。

■スライド3

今回の浄土宗の調査にあたりましては、浄土宗全寺院七〇五七ヶ寺（二〇〇四年現在）を調査対象としております。ただし、そのうちの兼務それから代務寺院は除き、いわゆる「正住寺院」といわれる五六五五ヶ寺を対象としております。したがいまして、本調査は実質的な全数調査であるといえます。

■スライド4

調査の方法についてですが、先ほどご紹介しましたこちらの資料にも載せておりますが、基本的には自記式の調査票を用いたアンケートであり、郵送による発送、郵送の回答による調査ということになります。

■スライド5

調査期間については、二〇〇四年の一〇月一日現在を調査日として依頼いたしました。二〇〇五年三月末日までの回収を有効回答としましたが、その間に一度、ご返送いただいていない正住寺院さんに対して再度ご依頼をいたしました。したがいまして、有効回答数が二度目のお願いをしたことによって若干伸びております。

■スライド6

回収の結果ですが、第一回目の依頼時の回収は二二五六ヶ寺で三九%を超えております。二回目の回収の分は、一三一九ヶ寺ということで、こちらも二割を超えております。合わせて三五七五ヶ寺からご回答をいただき、六三%を超える返送率となっております。

■スライド7

通常、こういった全数調査を行う場合には返送率、つまり回答率は三割あればよいと言われております。その

中で今回の調査では実質六割を超えました。このような点からも、浄土宗の皆さまの福祉に対する関心度は高いといえるのではないかと思います。

■スライド9

ここで、言葉の定義をしておきたいと思います。

今回の調査では「社会福祉活動」という言葉と「社会福祉事業」という言葉を使っております。本調査において「社会福祉活動」というのは、ご住職さん個人の活動を指しております。具体的には保護司や民生委員、そのほかNPOなどへの参加も含めて個人的な活動を指します。アンケートの質問項目の中で問4から問10でご住職の社会福祉実践についてお聞きしております。この内容が「社会福祉活動」に相当するものになっています。

また、「社会福祉事業」というのは寺院の活動を指しております。具体的には寺院の施設運営、あるいはNPOの運営、そういうものを指す言葉として使っています。アンケートの中では問1から問3、こちらで「社会福祉事業」を寺院の活動という形で使わせていただいております。

■スライド9

そのほか、アンケートに対する注意事項として、これは発送の実務上のことなのですが、一度、代務寺院、兼務寺院を含めた七〇五七ヶ寺全員に発送しておりまして、その後、集計に当たり、兼務・代務寺院の方を対象外とさせていただきました。

■スライド10

また、明らかな回答間違いや、記入ミスや入力ミスなどに関しては、エディティングという作業を行いました。したがって、有効回答数は質問項目ごとにさせていただきました。

■スライド11

最後に詳細な内容につきましては、『仏教福祉』の第一〇号に掲載しております、これからお話しくださいます鷲見さんの報告もこちらに載っておりますのでご参照ください。

○**長谷川**　それでは引き続き、鷲見さんの方からお願いします。

○**鷲見**　鷲見でございます。どうぞよろしくお願いいたします。

■スライド1（表紙）

私の方からは今回のアンケート調査の結果から得られた浄土宗社会福祉事業実践の現状について報告をさせていただきたいと思います。

大きく寺院の活動実体について、住職の活動実体及び意識について、そしてまとめ、さらに補足をさせていただくという形でお話をさせていただきたいと思います。

寺院の活動実体についてということで、今回の調査では社会福祉事業実践における寺院の活動実態について、主に主催する教化活動内容からその実態をとらえようと試みてみました。

結論的には、実際の教化団体等における活動については、社会福祉事業実践が活発に行われていないということが、今回のアンケート調査で明らかになりました。

お手元の「浄土宗　社会福祉事業・活動に関するアンケート調査　集計報告」を見ていただきたいと思います。

その問1では「どのような教化団体を主催なされていますか」という設問で、回答が幾つか出ております。

その三九七二件中、「その他」というところで六一六件の回答がありました。その中には親子教室や子育て相談など、福祉、教育に関連する回答が約四四件あったわけです。

■スライド2

続きまして問1―1ですが、「現在行われている種々の会の活動の中にボランティア（社会奉仕）と考えられるものがありますか」という設問があります。

パワーポイントの方のグラフを見ていただきたいのですが、「寺院の活動実体から読み取れるもの」として「教化団体の活動の中にボランティア（社会奉仕）が含まれるか」という設問に対して、「ある」が一九％、「ない」が八一％になりました。この「ある」の中には寺院内の

清掃奉仕や地域の防犯活動、歳末助け合いや施設への慰問、書道教室、親子教室、子育て相談などの回答があったわけです。

このうち、「ある」の一九％の中で歳末助け合いや慰問など、福祉、教育に関連する回答が約七・六％、全体で一六件という報告がありました。

続いて問2、問2―1、アンケート調査の集計報告の方を見ていただきますと、他の主宰する教化団体、たとえば地域の仏教会などにおける活動を聞いた問いがあります。

その中では、ボランティアもしくは子どものサマーキャンプなど、福祉教育に関連する回答が一〇・七％、件数でいうと一七件ほどありました。

■スライド3

それではパワーポイントの方に移りますが、「社会福祉事業関連施設の有無について」ということで、問3―1ですね。社会福祉事業関連施設を行っているか行っていないかという設問に対して「ある」が一一％、「ない」が八九％となっています。

施設の内訳については、一四ページの種別のところに目を通していただければと思います。

以上のように、寺院の活動実態としての社会福祉事業実践は少ないという結果になりました。

しかし、次に述べます住職の活動実態及び意識についてみますと、また異なった結果がうかがい見えました。

それでは住職の活動実態及び意識についてお話ししていきたいと思います。

こちらも先に結論から申し上げますが、今回の調査結果からは、住職の社会福祉事業実践に関する意識は高いものの、実践には結びついていないという現状が明らかになりました。

■スライド4

それでは問9を見ていただきたいと思います。こちらは住職の社会福祉への関心についてお聞きした結果です。

社会福祉への関心として「関心なし」は六%、「関心はあるけれども、実践には至っていない」が七二%、「関心もあって実践もある」が二二%となっています。この二二%は件数に直すと七三七件となって、大変多くの活動の実践がうかがえるわけです。

■スライド5

続きまして問10の方を見ていただきたいと思います。問10、社会福祉と仏教者との関わりについて尋ねた設問では、次のような回答結果となっております。

「より積極的に関わるべきである」が六〇%、「現状のままでよい」が二六%、「特に関わる必要はない」が五%、「その他」が九%という結果になっています。

この問10では、いまの四つの選択肢を選んでいただいたその理由について自由記述においても回答していただきました。自由記述は全件数で一九四二件に及び、各ご住職方の社会福祉へのさまざまな考え方、また、寺院をめぐるさまざまな状況についてご意見をいただきました。

詳しい内容については、受付の方でもお配りしておりますし、また皆さま方の夏ごろお配りさせていただきました『仏教福祉』の第一〇号の報告を見ていただくとして、また、後ほど、自由記述についてまとめたことについてはお話ししていきたいと思います。

続いて、積極的に関わるべきだと関心が高いというご住職方の実践の方を見ていきますと、前に戻りまして問5をご覧いただきたいと思います。

■スライド6

問5は、ご住職が行っている（原則として無給もしくは定期的な報酬を伴わない）社会福祉関連職についてお尋ねしたものです。それが5の「保護司などの社会福祉活動への関連」というところです。

こちらが「ある」が三四%、件数に直すと一一一五件、「ない」が六六%になっておりまして、活動の内訳については問5—1を見ていただきたいと思います。

■スライド7

続きまして問5—2のB群の設問では、いま、お話した社会福祉に関連した活動を行う主な理由についてお尋

ねしています。

活動の理由ですが、「仏教者として適切である」が六七％、「適切ではないが機会があって行っている」が二九％、「その他」が四％になっておりまして、約七割近い方が、先ほどあげたさまざまな保護司などの社会福祉関連の活動は仏教者として適切であるから行っていると回答していることがわかります。

■スライド8

続きまして問6ですが、社会福祉実践の新しい活動形態としての「NPO」、「NGO」について尋ねた設問です。

「NPO」とは、非営利組織のことでして、主に国内活動において利益を求めない活動団体であるときにこの「NPO」という用語が使われます。

「NGO」は非政府組織のことでして、主に国外で、ある国の利益を追求するための団体ではないというときに、それをあらわすときに使われている名前です。

この「NPO」「NGO」について、「主宰している」と答えられた方が一％で、件数に直すと三七件、「参加している」と回答された方が五％、件数に直すと一四七件となっております。

この参加について「関心があり、参加も考えている」という人が八％、「関心はあるが、参加は考えていない」という人が六四％、「その他」が二二％という結果になりました。

■スライド9

次に社会福祉と仏教者とのかかわりについて尋ねた設問、先ほどの問10のところの自由記述の内容について見ていきたいと思います。

この自由記述の内容については、先ほど申し上げたように、『仏教福祉』の第一〇号、もしくは今度出されます『日本仏教社会福祉学会年報』の第三八号において報告をさせていただきました。自由記述の内容をキーワードや同じカテゴリーで分類を行い、検討を進めてきました。

まず初めに仏教者と社会福祉のとらえ方について、①

「寺院住職の性格に基づくもの」、②「仏教の理念・浄土宗の教義に基づくもの」に分類し、その実践を支える理念、考え方について検討を行いました。

自由記述の回答を見ていきますと、その回答の傾向は「寺院住職の性格に基づくもの」、これが九〇％で、「仏教の理念、浄土宗の教義に基づくもの」ととらえている方はわずか一〇％という結果になりました。

■スライド10

それでは「寺院住職の性格に基づくもの」、大半の方がこのような社会福祉のとらえ方をしていたわけですが、そのキーワードとなるものを上から三つ、抜き出してみました。

まず「仏教者であるから」福祉にかかわると考えられている方が二八％、「布教・教化の機会」ととらえられている方が一六％、「社会参加・社会奉仕」ととらえている方が一六％で、この三つが最も多い回答となっています。

■スライド11

次は「仏教の理念・浄土宗の教義に基づくもの」と回答された方は、社会福祉についてどのようにとらえているのか、こちらも回答が大変多岐にわたっていましたので、パーセンテージそのものは低くなっているのですが、まず「慈悲」だから、慈悲の実践だからととらえた方が四％、「共生」の実践であるととらえた方が同じく四％、「救済活動」ととらえた方が四％という結果になりました。

このように自由記述を寺院住職の性格に基づくもの、仏教の理念、浄土宗の教義に基づくものという二つの側面から見た場合、以上のような結果になっております。

■スライド12

続いて自由記述の全体の検討を行いました。

こちらは記入者がどのような立場に立った意見であるか、社会福祉に関与することなどについて、肯定なのか、否定なのか、社会福祉実践に関与することに関して積極的なのか、消極的なのか、社会福祉を記入者はどのような立場でとらえているのか、そして最後に社会福祉をどのようにとらえているのか、この四つの内容に基づいて

検討を行ってみました。

その結果、次のような各回答別の傾向が明らかになりました。

こちらは先ほどの問10の1「より積極的にかかわるべき」等の回答の傾向です。

最初の「より積極的にかかわるべきである」と回答された方は「仏教即福祉」ということで、仏教の理念と、そして寺院住職としての実務が両方、両立している、だからより福祉に積極的にかかわるべきであると回答されていることがわかりました。

続いて「現状のままでよい」と回答された方は、2のところですね、「関心はあるが実践はできない」、理念と実務の対立、こういう傾向が伺われました。仏教者としては慈悲の実践など、当然福祉的な活動を積極的に行わなければいけないと考えているのですが、一面、寺院の運営、管理、教化活動を行っていかなければならない、そういう実務的な面を合わせると、なかなか実践ができないと考えていることがわかりました。

3、「関心も少なく実践もない」ということで、特にかかわる必要がないと回答された方は、寺院の維持・運営、檀家の教化活動、こちらの方が最優先であって、理念的な実践というのは後回しにならざるを得ない、このように考えている傾向がありました。

4が「その他」です。

■スライド13

以上、述べてきました今回の調査結果からうかがえる点についてまとめを行っていきたいと思います。

まとめですが、今回の全体の調査を通じまして三つの点が浮かび上がってきました。

①「仏教者であることの意識と社会福祉実践への関心、寺院住職であることの意識と法務・寺務優先の意識」、こういう意識が見受けられたということです。

仏教者であることの意識というのは慈悲、もしくは救済的な活動、これと社会福祉への関心が大変強く結びついておられるということです。反面、寺院住職であるのだから、寺院の維持管理、もしくは檀家さんへの教化活

動・法務、こちらの方がより優先されるべきなのだととらえる、こういう二つの傾向があったわけです。

②は、活動をしていきたいが、どのような活動をしていいのかわからない、「活動の方法がわかない」という場合です。

③は、教義の面から寺院住職としての活動と社会福祉実践が結びつかない。つまり、お念仏を唱えることが第一であるので、社会福祉のような活動をする時間があるのであれば、よりお檀家さんにお念仏の実践を進めていく、そちらの方が寺院住職、浄土宗僧侶としての勤めではないかととらえている傾向が浮かび上がりました。

こちらの点については、次の曽根先生の方からも若干、お話をいただけると思います。

このような自由記述の中では仏教者としての社会福祉実践の重要性は十分理解されているものの、現実問題として寺院を維持管理、そして教化活動を行っていく住職としては、活動へ踏み切れないという意見が多数見受けられたわけです。

しかし、活動そのものの重要性は、先程来述べてきましたように、大変関心は高いことが明らかとなっております。活動の方法や各ご住職、寺院にあったやり方を見つけられれば、実践に向う可能性が十分あるということを示唆している結果となりました。

最後にこのような寺院の活動の実践例として、先々月、九月に発表が行われた浄土宗の「共生（ともいき）・地域文化大賞」での活動報告について説明させていただきます。

今月号の宗報にも載っていましたが、「共生・地域文化大賞」とは、二一世紀、世界最大のテーマは「共生」ですということで、紛争や環境などの人類全体の共生問題、それぞれの地域で共生することから始まります。このような取り組みが全国各地で積極的に進められるよう、浄土宗では人身と環境の統合、自然の環境、そのための共生社会の構築を目的とした心得を事業活動の一環として「共生・地域文化大賞」を創設し、各方面で活躍する地域文化大賞に真に取り組みますという趣旨で先々月発

表が行われたわけです。

このような「共生・地域文化大賞」で取り上げられました各団体を見させていただいた中で、寺院と共同して活動されている例が幾つかあったわけです。その活動を分類すると、次の三点に分けられます。

■スライド14

ＮＰＯとの連携の活動例ですが、①、寺院の施設、土地を貸していく、活動場所をＮＰＯに提供していくということで連携して地域福祉を進めていく。

②、共同で活動を行っていく。募金や災害物資の募集、こちらをお檀家さん等に語りかけたり、もしくは街頭に立って募金活動を行ったり、共に行っていくという活動。

③が「活動への呼びかけ」、今度、このような活動があるので、ぜひ皆さまにご参加いただきたいと訴えかける。

以上のような三つのＮＰＯとの連携による活動例の報告がなされておりまして、これらの活動によって「共生・地域文化大賞」で取り上げられた団体の皆さまは大変活発に活動を行うことができたわけです。いずれもＮＰＯとの共同で行われる活動です。寺院が中心となり企画、運営、資金・活動場所を確保し行っていくことは大変むずかしいことがあるかと思います。しかし、今回「共生・地域文化大賞」で報告された活動を見てみますと、ＮＰＯとの共同により、ＮＰＯと連携した活動により、寺院のもつ資産を提供することによって、各寺院にあまり負担がない状態でさまざまな地域活動ができることが報告されました。

ＮＰＯと限らず、地域の社会福祉法人やその他、福祉活動を行っている団体、ボランティア団体などと共同もしくは使っていただく、そういう活動をすることによって、活発な活動につなげていけるのではないか、今回、「共生・地域文化大賞」のところで報告がなされておりました。

以上、大変長くなってしまいましたが、今回の調査報告の概要についてお話をさせていただきました。

○長谷川　ありがとうございました。

ただいままでのお二人の報告は、皆さまのお手元に配られておりますアンケート調査の結果を踏まえた報告です。多少、異なる点があるかと思いますが、今回のような五六〇〇余の浄土宗の住職がおられる、その全寺院にアンケート調査を実施しましたところ、六割強の回答がありました。これは総合研究所がこれまでいろいろなアンケート調査を実施してきておりますが、その中でもかなり回答率の高い調査ではないでしょうか。つまり、それだけ社会福祉の事業や活動に対し浄土宗の住職方の関心が高いということでもあろうかと思います。

それが今回の調査で、鷲見さんの報告にもありましたように、「実践はしていないけれども、社会福祉に関心がある」がこれまた七割を超えている。社会福祉を積極的に行っていくべきだという率も六割を超えている。しかし、実際なぜ手がつけられていないか、これは各個人のご法務、あるいはまた兼務でのお仕事とか、さまざまな理由があることもいまの説明でおわかりいただけたかと思います。

そういたしますと、やはりそれだけ関心があって、できれば何かそういう機会にチャレンジしたいという素地が内在しているのではないか、こういうこともあって、私どもの共同研究班として、現在の社会福祉を取り巻く状況についてご報告し、かつその中でわが浄土宗として、あるいは各所属の寺院や住職としてどういうところに目を向けて取り組んでいくことが可能なのかが問われてくるかと思います。

同時にまた、今回の報告にありましたように、何が福祉の実践に結び付けているのか、その実践の動機づけ、実践の理念的根拠といいましょうか、それについてはたしてどれだけ念仏信仰、あるいは浄土宗の教えというものが後押しをしているのか、報告にありましたように、この点はきわめて弱いと言わざるを得ないわけです。

したがいまして、浄土宗の信仰や、あるいは浄土宗の教えというものが社会的な実践を後押しするような、そういう点を見出していく必要があるのではないか、この

ようなことで、次は主体的な契機というか、動機づけに関連して浄土宗学の立場から曽根さんの方から報告をいただきます。

それでは先に藤森さんの方から社会福祉を取り巻く現状、これらについて報告をいただき、それを踏まえて若干の提言をさせていただきます。

それではよろしくお願いいたします。

○**藤森**　藤森です、よろしくお願いいたします。

今回調査を行いましたが、その前段として、実は社会福祉そのものも、いま大変な変革の渦中にあると理解をしています。

というのはご存知の方もいるかと思いますが、ちょうど二〇〇〇年の六月に社会福祉法等も含めた大幅な改正が行われました。社会福祉法は前段「社会福祉事業法」といいまして、一九五一年、戦後の混乱がある程度治まったときに、社会福祉の全体像を整える意味での法制度であったわけですが、こちらが名称も含めて大幅に変わった、また変らざるを得なかったという社会的な背景があります。

■スライド1

では、なぜ二一世紀の変わり目のときに変える必要があったのか、スライドをお願いします。

■スライド2

ちょっと見づらいのですが、これは実は私が作成したものではなくて、「社会福祉基礎構造改革についての中間まとめ」が平成一〇年、当時の厚生省ですが、中央社会福祉審議会の福祉構造改革分科会が発表して、いま現在でもホームページで見られる資料です。このときに中間まとめという形で改革の基本的な考え方が出ております。

ちょっと見てみますと、「福祉を取り巻く状況」としては、「少子・高齢化、家族機能の変化、低成長経済への移行」あるいは「社会福祉に対する国民の意識の変化」「国民全体の生活の安定を支える社会福祉制度への期待」とありますが、要は、戦後の日本の社会福祉制度

の出発点は貧困対策だったとご理解ください。戦後の混乱期の中で老人、子どもの区別もなく、みんなが生きるか死ぬかという状況の中で、もう一度社会制度も含めて再構築しなければならないという中で、まずはあした食べるもの、衛生状態を守れる衣服、あるいは雨露をしのげる居住地という意味で、そういった物質的な豊かさをまず確立するという意味合いも含めて貧困対策からの出発だったのですね。それには紆余曲折はあったと思いますが、いま現在の日本を見てみても、ある程度の成果を上げているということは、皆さん、ご理解いただけると思います。

ただ、そういった貧困制度から出発をして、ちょうどいま「ＡＬＷＡＹＳ三丁目の夕日」という映画がヒットしていますが、ああいう時代を経て、間違いなく物質的には豊かになった。でも、そういった貧困対策はある程度の結果を残したにもかかわらず、福祉のニーズがなくなったのかというと、そうではなくて、逆にわれわれの生活を豊かにするためには更にあれも必要、これも必要というようにニーズが多様化しています。

そうしたときに、従来の貧困対策という観点からでは制度が十分に対応しきれなくなってきています。制度疲労といったらいいのでしょうか、そういった背景の中で大幅に中身、枠組みを見直す必要が出てきたというところから抜本的な改革が始まったと理解していただければと思います。

■スライド３

そして引き続きこの中間まとめのところでは、改革の理念として基本方針が七つあげられております。それはその下の三点の理念に基づいているということなのですが、一つ一つあげていくには時間的な余裕がないので省略しますが、一つ、私が個人的にポイントだと思っているのは、改革の理念としては六番目の「増大する費用の公平かつ公正な負担」というところです。

それから社会福祉の理念のところについては、上の二つなのですが、「国民が自らの生活を自らの責任で営むことが基本」、つまり前提は自己責任というところにな

ります。その上で、「自らの努力だけでは自立した生活を維持できない場合は、社会連帯の考えの立った支援」という形になるのです。つまり、多様なニーズに応えるためにはいろいろな仕組みや制度というものが必要になります。それには当然、コストとしてもろもろの費用がかかります。国にお金が十分に潤沢にあれば、あれもこれもやってあげたいというのが事実でしょうが、実際には皆さんご存知のように、現在年金問題をはじめとして社会保障費といわれるものが国家予算の中の大半を占めて、それをどうやって抑制するかが課題になってきています。ですから、多様なニーズには応えたいけれども、その仕組みを組むためのお金がないという中でいうと、やはり自分の生活は基本的には自分たちで守っていかなければならない、また、自分で守れない場合にそれをすぐ国とか自治体がお世話しますよというのではなくて、自分一人一人ができない場合には、それぞれが連帯しあっていかなければならないという考え方が一つのポイントになると思います。少しちがった見方をすれば、暗に公的なところは当てにしないでくれというニュアンスがあるのかもしれません。

ともかく、この様な方向性の中でわれわれは社会福祉のサービスの受け手であると同時に担い手であるのだということが明確に位置づけられたと理解しています。

細かいところは省きますが、こういったものが実際に制度の中に盛り込まれて、名前も社会福祉事業法から社会福祉法に変り、それに関連する諸制度の改正が、いま現在も続いていると理解してください。それが社会福祉制度の現状ということになります。

■スライド4

これも画面が非常に見づらくてすみません。お手元にお配りしたA3サイズのものの七枚目をめくっていただきますと、画面より若干見やすいかと思います。

もう一つ、社会福祉を取り巻く現状できちんと押さえておかなければいけないのは、新たな社会的弱者と呼ばれる人たちが社会の中で日々生じているということです。

これは「社会的な擁護を要する人々に対する社会福祉

のあり方に関する検討会」という、これも同じく厚労省がつくった報告書の中から図式を抜き出して見ていただいていますが、この中で注目していいただきたいのは、たとえばホームレスから路上死に続く問題、残留孤児の問題、フリーター及び労働問題、ドメスティックバイオレンスや児童虐待を含む暴力的な問題、あるいは近年、連続して年間3万人を超えている自殺者の問題等、そういった一〇年、二〇年前にはあまり想定していなかった、何らかの支援が必要だといわれる方々がいま現在でも増加しているということです。これは平成一二年のときの認識ですから、さらにもう数年たっていますが、実際、最近の報道を見ましても、たとえばネットカフェ難民の問題とか、間違いなく五年前にネットカフェ難民などという言葉を思いついた人はいないと思うのですが、実際にはそういう形で、なかなか仕事も定まらない、居住も定まらない、居住が定まらないから、当然社会サービスを受けることができないという方々が増えてきている。

こういった方々に対しても福祉というもの、つまり生活を支える仕組みということでいったら、何らかの手立てを講じなければならないということが、いま現在の課題となっているとご理解いただければと思っています。

■スライド5

社会福祉を取り巻く現状、つまり制度がどのように変わってきたかということについて、もう少しお時間をいただいてご説明したいと思います。

まず、改正のポイント、特に今回の報告等にひきつけて四点ほど抽出してみました。

一つは社会福祉サービスの供給方法の見直しが行われたということです。「措置制度から契約制度」ということで、聞きなれない用語だと思われる方もいるかもしれませんが、二〇〇〇年以前の社会福祉は、全国一律で福祉サービスを提供してもらえるかわりに、個々の、たとえば家の近所だからこの施設に入りたいとか、そういった要望は聞き入れられなかったわけです。それぞれの行政区分というか、そういったところで対応が決定される「措置」という方法がとられていました。それが二〇〇

○年六月以降からは、たとえば自分は、よりおいしい食事をとりたいからこの施設にいきたいとか、こういったサービスが整っているここの施設に入所したいとか、そういった個々の、多様なニーズというのですが、それに応えることができるようになりました。それは当然、十人十色、百人百様ありますから、行政一辺倒ではできない。そこで個々の責任において契約を結んでそのサービスを受けるという方法が導入されることになったのです。

それに合わせて、社会福祉サービスの供給主体の見直しも行いました。これはある種の規制緩和と考えてもらっていいですが、これも従来であれば、たとえば、福祉施設を立ち上げるには社会福祉法人を設立して、そこには資産が幾らあってというような細かい取り決めがあったのです。それが、細かい話をすると切りがないのですが、サービスの内容によっては、いままで認められなかった民間企業とかＮＰＯ法人等の事業の参入が大幅に認められるようになりました。

一方、こういった１番、２番というような規制緩和が行われたり、多様なサービスを受けられるようになったりした半面、費用負担方式というのが見直しになっています。「応能負担から応益負担へ」とありますが、これも簡単に申しますと、サービス利用者の自己負担が増えたということです。当然、行政主導の一律のサービスを受けるという場合には、代々の税金から一旦プールした社会保障費から費用負担がなされていましたが、サービスが多様になると、そのサービスを受ける人たちのサービスの度合いとか中身も個々に応じて変わってきますね。ですから、本人が望むサービスが受けられるようになったかわりに、そのサービスの内容に応じて自己負担もそれぞれしてくださいというように切り替わったとご理解いただければいいと思います。

合わせて権利保障形態の見直しということで見ますと、そうやってある種の契約をするにしても、自己負担するにしても、本人の責任ということが求められてきます。しかし実際には、非常に高齢の方であったり、ある種の障害をもたれていて判断能力の乏しい方等、すべて個人

の問題というように戻してしまったのではトラブルも多くなるということで、苦情を受け付けたりとか、人権の観点からの権利擁護といった諸制度というものも導入されてきております。

以上のようなことが改正のポイントのいい面というか、表の面としてあげられるかと思います。

■スライド6

いまの説明だけ聞くと、それなりにわれわれの要望に応じていい方に変わったのではないかと思うかもしれませんが、当然、それですべて結果オーライではなくて、改正したからこその諸課題というものが実際には起こってきております。

とりあえず五点ほどあげてみましたが、まず、国、自治体等の公的責任が矮小化かつ曖昧になったということです。そうやってある種の規制緩和をして、国の権限を手放しているわけですから、当然何か問題が起こったときにも、それは我々の責任ではなくて、事業者の問題でしょうというある種の言い訳が通ってしまうのですね。でも、本来、社会福祉というのは憲法第二五条の生存権に基づく制度であることにかわりはないわけで、そのときに本来であれば、たとえばコムスンの問題とか、いろいろ皆さんもご存知だと思いますが、ああいったことが起こったときに、すべて事業者側だけの問題かといったら、そうではないのです。ないはずなのですが、それがすごく曖昧になってしまっているという現象が発生しています。

そして二番目は、サービス供給量における地域格差の発生ということです。これもいまお話ししたコムスンの例をとりますと、コムスンは、見逃すことのできない違法行為を行った結果、同社の訪問介護事業を手放なさければいけないこととなりましたが。それではこのコムスンの行った事業のすべてが悪いかというとそうではなくて、全国展開することで、採算ベースに見合わない、たとえば離島、そういったところでも事業所を設けて訪問介護の事業などを展開していたのですが、この事業がそれぞれ別のところに譲渡されてしまうという中で、そう

いった地域によってニーズはあるけれども、それが採算ベースに乗らないから、イコール福祉のサービスが展開できないということが発生している。それは規制緩和・競争原理の結果なのだからしょうがないですよとなってしまっている状況が出てきているということなのですね。

それから、「ニーズの多様化に対するサービス提供」という掛け声と財政的裏づけがアンバランスということも起こってきております。社会福祉基礎構造改革以降、建前はニーズの多様化に応えるといいながら、その本音は、こういってしまうと実もふたもないのですが、国にお金がないということで、社会保障費を抑制しなければなりません。では実際にはどの様な議論がなされているかというと、たとえば母子家庭にいろいろな手当てがついているのですが、それが五年以上、その手当てをもらっている家庭については自立を促すという意味で手当てをカットするということが議論されています。しかしただカットしたのでは当然不満不平も出てきますから、母子家庭の人が自立できるような就業支援という制度を組み合わせて自立を促して、結果的には手当てをカットしてもやっていけるようにしようということが組まれているのです。しかし実態は、なかなかその就業支援の制度自体が利用されていない。もっというと、実は日本の母子家庭の親たちはすでに仕事自体にはついている、ただそれが低賃金の仕事しかつけないというところが問題なのだという実態が見えてきたりして、なかなかバランスのとれた対応策が進まないという現状があるのです。

基本的な人権に関する新たな問題は、先ほどの権利擁護に絡んできますが、たとえば、認知症の疑いのあるお宅に強引にいって高額商品を売り付けるという問題なども起こってきていることは、皆さんご存知の方も多いと思います。

五番目の「新たな社会的弱者における対応が後手」ということも先ほど申し上げたとおりで、新しい支援が必要な人たちに対してどうしてもサービス自体、制度自体は後付けで考えていかざるを得ない中での対応は常に後手になってしまうということです。

つまり、実態としてはこういった現状の諸課題が多数存在していく中で、どうしても一方で公的な福祉だけには頼っていられない、何らか、われわれ自身が担い手となって社会福祉というもの、つまり生活を支えていく仕組みをつくっていかなければいけないといったときに、これは私どもの視点ですが、実は仏教社会福祉事業というものに一つの可能性をみたいという考え方をもっているわけです。

■スライド7

そういった観点から、では、浄土宗が行う社会福祉事業の実践に期待することといいますか、ちょっとこれはタイトルが勇み足で、期待することはまた次のときに申し上げたいと思いますが、まず、一つは、何かを期待できるという背景としては、思想的な、あるいは歴史的なものが裏づけとしてあるということです。

一つは、これは浄土宗に限りませんが、宗教そのものが救済というものに対する世界観をもっていて、これは古今東西、別に仏教に限らずキリスト教でもイスラム教でも、何らかの形で救済ということに対する実践を行っていると理解をしています。

また、われわれの歴史的なというか、文化的な基盤を考えたときには、当然、聖徳太子から始まるところの仏教者の社会福祉実践というものが数多く見られるのではないかと理解しています。

さらに踏み込んで、浄土宗というものをとらえていえば、先ほど副所長先生からもお話がありましたが、近代化以降、渡辺海旭、椎尾弁匡、長谷川良信等の、いわゆる「浄土宗社会派」といわれる方々の具体的な実践の足跡が十分に見られる。この様な歴史的事実の一つ一つを取り上げてみるだけでも、浄土宗というものが社会福祉に積極的にかかわっていく背景があるといえるのではないかと考えています。

■スライド8

浄土宗についての宗学的な根拠については次の曽根さんの方にお願いしたいと思いますが、もう一度、私の報告のまとめというか視点を述べさせていただきますと、

何度か話もしてきました、この二〇〇〇年六月以降に行われた社会福祉基礎構造改革については、その制度改正の理念とか方向性自体に異を唱えるものではありません。ですが、方向性があるにもかかわらず、それを裏付けるヒト・モノ・カネ、これをわれわれは「社会資源」という言い方をしていますが、これが圧倒的に不足しているということを実感せざるを得ないのです。

その社会資源というのは、たとえば、私が個人として一念発起して福祉施設をつくりたいといったときには、まず資金を確保して、土地を確保して、仲間の賛同者を募ってというところから始めていかなければいけないのですが、そういったゼロから出発しなければならないという立場からみると、寺院をもたれているということは非常にうらやましく見えます。たとえば檀家の人々を中心とした地域住民の集まるきっかけがもうすでにそこに存在している、一から声をかけて、ビラを配ってということではなくて、そこにもう人々がつどうきっかけが存在しているということは非常に魅力的ですし、そこに集まる場所がすでにある。われわれが一〇人あつまろうとなれば、駅前の何とか会議室を一時間三〇〇〇円とか五〇〇〇円で借りて、自分で器材を持ち込んでというようなことをお膳立てしてからということになるわけです。「ちょっと集まろう」と言ったら、もうすでに「お寺」という場所があるということもすごくうらやましい。それは社会福祉の立場から見れば、社会資源として十分に魅力的だなと思っています。

また、新たな社会的弱者の救済・支援ということについてですが、救済を担うという大きな思想的な背景をもっているということは、ある種、社会福祉の制度というものも活用しながら、無理にそれに縛られる必要はないということがいえるのですね。制度に乗った社会福祉というのは、ある種制度の限界があります。この制度の枠内でしか援助できないし、困っているとしても制度としては助けられないということが存在してしまうのですが、もしそれが、制度には乗りながら、制度に縛られることなく、お寺の人が集まる機能や場所があるということは、

制度にはないけれども、いま、うちの近在でこういった困りごとなどが持ち込まれているから、ちょっと檀家さん連れて話し合ってみようというような、ある種の柔軟な対応が可能だということは、非常に可能性をもっているととらえることができます。

そういった意味で、社会福祉の立場から、現在、ある種の限界というものがいろいろ見え隠れしている中で、それを変えていく可能性として浄土宗の社会福祉事業実践というものは魅力的だということを最後に強調して、私の報告の方を終わらせていただきたいと思います。ありがとうございました。

○長谷川　ありがとうございました。

いま、藤森さんからお話がありましたように、社会福祉を取り巻く環境の変化、福祉問題そのものの質も大きく変化してきております。そのような状況の中で、最後におまとめになった、要するに浄土宗ばかりの問題ではありませんが、寺院という社会的な資源をどう生かしていくか、そこへの投げかけをしていただいたところで、これから特に教学的な基礎をどう提供し得るかということで、曽根さんの方から浄土宗学の立場から浄土宗と社会福祉についてアプローチをしていただきます。

それではお願いします。

○曽根　曽根でございます。

こちらのＡ４の横書きの資料に沿ってお話を進めていきたいと思います。パワーポイントですと、字数が多くて見えづらいものですから、そのようにさせていただきました。

先ほど、鷲見さんの報告の中に、「教義の面から、寺院住職の活動と社会福祉実践が結びつかない」という意見がありました。はたしてそうなのだろうかということを、これから浄土宗の教義ということから考えていきたいと思います。

最初に「浄土宗学」ということで押さえておきたいと思います。

いまお配りした資料には先学の高橋弘次先生、清水澄先生、藤本浄彦先生の宗学についての定義があげてあります。ちょっと大切なところだけ読ませていただきます。

高橋弘次先生の論は、

「法然上人の教えの規範的根拠づけが阿弥陀仏の本願の中に求められるように、宗学の規範的根拠も究極的には絶対者阿弥陀仏の本願に求められるべきである。現実の場における宗学の規範も、当然法然上人の『念仏を先となす』、あるいは『只一向に念仏すべし』という宗教的確信のなかに求められるべきであり、そこに宗学の出発点がある」というものです。

これは非常に浄土宗学の立場というものを端的にまとめているものだと思います。

②の清水先生は、

「宗学は現代的であることを本義とする」

とされています。これは宗学というものが時代性というものを無視して進むべきものではなくて、常に現代的でなくてはいけないというご指摘です。

そしてもう一つは、

「現代の精神に潜む非凡夫性を洞察し、それらの克服が真剣に考えられているのだろうか」

と指摘されています。これは、私なりの言葉で表現させていただきますと、現代社会においては凡夫の自覚であるとか、先ほど長谷川先生がおっしゃいましたような「愚者の自覚」、そういったものが欠如しているのではないか、そういうものの克服ということを清水先生は宗学論の中で訴えておられます。

③の藤本先生のところは、

「法然の説く称名念仏は個別的実践行として経験されるときに、その内容の唯一具体的特色ゆえに、それは『一般的なる者が発展の極処に到った処』を開き示していることに他ならない」

と説かれています。ちょっと難しい表現ですが、私ども浄土宗はお念仏を勝易のお念仏、すなわち功徳に優れ、なおかつ易行であるということを説きますけれども、そ

のお念仏というものを修して行くその宗教実践の深みにこそ普遍的価値があるのだということを述べていらっしゃると思います。

パワーポイントの2にありますように、

「浄土宗学は、阿弥陀仏の本願・法然の念仏の教えを規範とする。そして、法然の念仏の教えが普遍的な価値を有するという立場に立つ」

というまとめをさせていただきました。すなわち浄土宗学の場合は、行動の規範は法然上人の教えにある、法然上人の教えというものをよりどころとすべきなのだということです。そこが私どもの立場として踏まえておかなければならない点だと思います。

それでは具体的に法然上人の教えというものを少し見ていきたいと思います。資料は2ページになります。

ここにあげてあるものは、私自身の結論というわけではありません。これは一応、いま現在、私自身がたたき台として皆さまにご提示できるものだとお考えになっていただきたいと思います。

法然上人の教えですが、①「往生行」。

私ども浄土宗の場合は、まず極楽浄土に往生し生死輪廻の苦しみから逃れる、それを第一義といたします。その往生浄土のための行というのは何なのかといいますと「お念仏」ということになります。「往生行は、あくまでも念仏である」ということです。「他の諸行も往生行であると捉えてはならない」ということがいえると思います。

法然上人は『選択集』の中で、念仏と諸行を対比なさってさまざまな論を展開させますが、お念仏というものは、御本尊、阿弥陀仏が本願で定めてくださった行であり、他の善根（他のさまざまなよい行い）が阿弥陀仏の本願ではないという一点は明確であり揺るぎのないものです。

それから釈尊は念仏と諸行をお説きになっているけれども、阿難及び未来世一切の衆生に付属（特にこれを伝えなさいといってお示しくださったもの）されたのはお念仏の教えのみであるということです。ですから、最初

にこういった問題を考えるときにも、往生行はあくまでもお念仏である、他の諸行というもの、他の善根というもの、それを往生行と混同してはならない、ということは、私どもがきちんと整理をして、その上で議論を進めていかなければならないということです。

ただ、先ほどのアンケートのまとめのところにもありましたように、では、その社会福祉実践というものが教義的に根拠のないお話なのかというと、そうではないと思われます。それが以下の②からのものです。ですから、往生行が念仏であるから、他の善根は全く必要ないのだ、他の善い行いというものは要らないのだというお話ではないのです。往生行がお念仏であるという一点をきちんと踏まえた上で、以下考えていかなければなりません。

②は「平等救済」です。これは『選択集』の第三章に出てきますが、二重線のところをちょっと読ませていただきます。

「しからば則ち阿弥陀仏如来法蔵比丘の昔平等の慈悲に催されて、普く一切を摂せんがため、造像起塔等の諸行を往生の本願としたまわず、唯称名念仏の一行をもって本願としたまへるなり」

ここはなぜお念仏という行を阿弥陀仏が本願とされたのかというご説明のところですが、

なぜ往生行が称名念仏なのかといいますと、

「阿弥陀仏は平等慈悲によって称名念仏の一行を本願とした」

ということです。一人も漏らさず救うためにはみんなができる行でなくてはいけない、そういった視点から称名念仏を本願の行として選ばれます。

そういった立場からどういったことが導き出せるかといいますと、スライド4にありますが、「平等救済」ということは、私どもは皆、極楽浄土に往生する仲間である、一人も漏らさずというのが阿弥陀仏の救いですので、私どもは皆、ともに極楽浄土に往生する仲間であるという視点、そういったものが導き出せると思います。

③ですが、これは「往生と利他」です。これは法然上人のお立場を考える上で、無視できないものがあります

のであげておきます。ここでいっているのは、お念仏に精進して、まず極楽に往生するのだ、そして極楽に往生して、位高い往生をして、その後に娑婆世界に菩薩として戻ってきて、人々を導いていくのだという意味のご法語です。

これは「念仏往生を願い、往生後の還相を願うのである」という教えですが、これから、私どもは凡夫であって、人々を救ったり、導いたりできるような存在ではないということを、この一説から学ばなければいけないのではないかと思います。ですから、先ほどの「愚者の自覚」ということにもありますが、私どもは、凡夫でありますから、人を救うとか導くということを簡単に考えてはならない、そんな立派な存在ではないだろう、そういうことが背景にあります。ですからまず極楽に往生して、その後、娑婆に還って、人々を導くのだという表現が出てくるのだと思います。

④は、「廃悪修善と念仏」です。

「本願の念仏には一人立ちをさせて助をささぬなり」

これは先ほど申しましたように、往生行は念仏であるということです。これは法然上人の基本的なお立場です。そう申しながらも、二重線のところですが、

「さりながらも悪を改めて善人となりて念仏せん人は仏の御意に契うべし」

つまり悪を改めて善人となって念仏を修することが大切であるということです。

これは「廃悪修善」、お念仏の中に廃悪修善というものが生かされ、そのお念仏の中に悪から善へと向上していく、そういうことが大切であるということを説いている一説であります。これをBというふうに記しておきたいと思います。

⑤「念仏と余善」。

「余善」というのは、諸行とか本願以外の善根というようにご理解いただきたいと思います。

ここでは問答で、念仏以外のほかの善根というものは、往生の業ではないから修する必要がないのではないかということがいわれていますが、どうですかという問いで

す。

答えて、たとえば人の道を行くに主人一人につきて多くの眷属の行くがごとしというたとえを出しまして、

「往生の業の中に念仏は主人なり、余の善は眷属なり」

というようにおっしゃっているわけです。あくまでも主人、私どもが浄土宗の僧侶として考えているときに、中心となっていくことはお念仏ですよ。ただ、余の善は眷属ですよとおっしゃっている。その上で、

「しかりといいて余善を嫌うまではあるべからず」

ですから、お念仏が主人であるから、他の善根というものはしなくていいのだとか、する必要がないのだということを説く必要もなければ、言う必要もないというのが法然上人のお言葉だと思います。

ここでは「往生行＝念仏」であるが、他の善根に対して往生の業でないから修すべきではないというのではない。往生行は念仏であるが、他の善根を否定するものではないということです。

ですからあくまでも「往生行＝念仏」という言葉をきちんと踏まえなければなりません。押さえなければなりませんが、その上で諸善根というのは、肯定されるのだということです。往生行は念仏だということを踏まえた上で諸善根は肯定される。

これはこのように考えたらいいと思います。往生行は念仏であって、諸善根は往生行ではないということを法然上人はおっしゃりたいわけですね。あくまでもお念仏がその往生行であり極楽往生をするための行であって、他の善根というものをそこですり替えてしまってはならない。それがあった上で、往生浄土のためのお念仏というものをきちんと踏まえているならば、他の善根というものを決して否定するわけではないということだと思います。

⑥「念仏者のあり方」。

これはちょうど四行目のところをご覧になっていただきたいと思います。

「ただし念仏して往生するに不足なしといいて、悪業をも憚らず、行ずべき慈悲をも行ぜず、念仏をも励ま

ざらん事は、仏教の掟に相違するなり」

と法然上人ははっきりとおっしゃっています。その下の線ですが、その中のたとえは、仏さまの慈悲というものをお父さん、お母さんの慈悲に置き換えて説明されているわけです。

「仏の慈悲は善き子も悪しき子も育めども、善き子をば悦び、悪しきをば嘆くがごとし」

仏は一切衆生を哀れみ、善人でも悪人でもそれは救ってくださいますけれども、善人を見ては悦び、悪人を見ては悲しむのだ、そういうことをおっしゃっています。そのあと、

「よき地によき種を播かんがごとし。かまえて善人にしてしかも念仏をも修すべし。これを真実の仏教に随う者というなり」

と述べられています。ここで、非常に注目すべきなのが、「行ずべき慈悲を行ず」・「念仏を励む事」、という部分です。これは仏教の掟であると法然上人ははっきりおっしゃっているわけです。ですから、慈悲というもの、それを法然上人がどのように解釈されていたかというと「仏教の掟」であるわけです。ですから、仏教者である以上、もっといいますと、浄土宗の僧侶としてその慈悲を行して念仏を励む、それが一僧侶としてなすべき姿ということになってくるのではないかと思います。

「『善人となって念仏を修する』ことを、真実に仏教に随うものという」

ということですが、ここからは仏教の掟としての慈悲行、行ずべき慈悲を行ずること、念仏を励む事は仏教の掟である、ここから「仏教の掟としての慈悲行」という考え方、これが導き出されると思います。これをDとしておきたいと思います。

次に⑦ですが、「より多く念仏が申せるために」です。先ほど申し上げたように、浄土宗、往生浄土のためにはお念仏をお唱えする。そういったことで法然上人がどのように申しているかというと、

「現世を過ぐべき様は念仏の申されん様に過ぐべし」

とおっしゃるわけです。

ちょっと線のところだけ見ますが、

「衣食住の三は念仏の助業なり。これすなわち自身安穏にして念仏往生を遂げんためには何事もみな念仏の助業なり」

「極楽往生の念仏申さんがために自身を貪求するは往生の助業となるべきなり。万事かくのごとし」。

です。「現世は、念仏がより称えられるために過ごすべきである」とまず法然上人はおっしゃるわけですね。この娑婆社会にあっては、念仏がより称えられるように過ごしていきなさい。そしてより多く念仏が申せる行いというのは念仏の助業ですよとおっしゃっている。そして念仏を称えられる自分を求めることは、往生の助業にそれはなっていくのですよとおっしゃっております。

それで「助業」というのは括弧で書いてありますが、

「助業とは正定業（正定業というのはお念仏ですね）を助成するものであり、直接的な往生浄土の行ではない」

この点はきちんと押さえておかなければなりません。助業はお念仏というものを助成するものであって、往生浄土の行ではありません。

「助業とは正定業の不足を補助するという意味ではありません」

正定業、お念仏が足りないからといって、別の善根とか、他の善根を修してそれを補助するのではないのですね。そういう考え方ではない。あくまでも助業というのは、その行者を、称名念仏の一行に徹するように方向づけるためのものであるわけです。より多く念仏を申せる行いは、念仏の助業である。念仏の助業としての社会活動という視点、ここから社会活動をすることによって、社会実践をすることによって、福祉活動をすることによって、より多く念仏を申せる私、そういうものになっていくということであれば、そういった活動はすべて念仏の助業ということになっていくわけです。

ですから、社会実践によってよりお念仏が申せる、そういう関係が成り立っていくならば、その社会活動というものは、念仏の助業となってくるのです。それをまず

Eとしておきたいと思います。

こういうことを踏まえて、法然上人の教えと社会福祉ということを考えていきたいと思います。

まず、整理しておくべきなのは、「往生行＝念仏」ということです。このことを踏まえた上での議論が大切であります。

また『逆修説法』六七日には、

「娑婆の外に極楽あり、我が身の外に阿弥陀仏ましますと説きて、此の界を厭い、彼の国に生じて無生忍を得んとの旨を明かすなり」

とあります。つまり、法然上人は、お浄土というものが私たちの心であるとか身であるとか、阿弥陀仏も一緒ですね、そういったものがあるとお考えにはなっていないわけですね。娑婆世界というのはあくまでも穢土、穢れた土でありまして、私どもは罪悪生死の凡夫、迷っている存在であって、決して私たちの身中に阿弥陀様がいらっしゃる、そのようなことはないわけです。

ですから、この娑婆世界を厭い、かの極楽浄土への往生を願うという教えになるわけです。

こういった法然上人の基本的な考えからしますと、現世を穢土とみなしているのですね。

このため、『浄仏国土』この現世、この世をお浄土にしていくのだという論理を社会実践の理論的根拠に据えることは、浄土宗学としては非常に厳しいものがあり、それは法然上人の教えとはそぐわないものといわざるを得ません。

いまお話ししたものは、こういった議論も一部あるものですから、ちょっと述べさせていただきました。

法然上人の教えは、次のA、B、C、D、Eの五つに整理することができます。

A、「みな共に往生する仲間である」。

皆、極楽に往生する仲間である。

B、「悪を改めて善人となって念仏を修することが大切である」。

善人でも悪人でも、お救いくださるのが阿弥陀様のご慈悲ですが、その中で悪を改めて善人となる、悪から善

へ、その上でお念仏を修していくということが大切であるということです。

C、「『往生行＝念仏』を踏まえた上で諸善根の肯定」。

往生行＝念仏を踏まえた上で、さまざまな善根は肯定されていくのだということです。これは先ほども申しましたように、諸善根を往生行と取り違えなければ何の問題もないといえるわけです。

D、「慈悲行は、仏教の掟である」

私的にはこの言葉を今回非常に強調したいところです。念仏を励むことと同時に慈悲行は仏教の掟であると法然上人はおっしゃっています。

E、「より多く念仏を申せる行いは、念仏の助業である。

↓念仏の助業としての社会活動という位置づけ」

そういうものを考えていく必要があろうかと思います。

最後のところですが、長谷川良信氏は「浄土教徒の理想は願生の一事にある」とし、その願生に「個人的願生と社会的願生との二義」を内包するとされています。つまり、私どもは自分だけ極楽に往生すればいいのではないということであります。個人と社会、その両方、私一人だけではなくて、共に極楽に往生していく、共に救われていくのだという姿勢、そういうものが基本的な立場として大切な考え方になってくるのではないかと思います。

浄土宗としては、こういった立場から個人と社会、そういったもの、その両面からその往生浄土、共に救われていくということを考えるべきだと思います。

その際に先ほどあげたA、B、C、D、Eというものは、きちんと踏まえていかなければなりませんし、特にDにある仏教の掟としての慈悲行という言葉は法然上人の基本姿勢を示すものとして、もっともっと注目していかなればいけない一説だと思います。

そしてそれらを踏まえた上で、念仏の助業しての社会活動という位置づけ、そういったことが打ち出されていけるならば、浄土宗はお念仏だけしていればいいのだという意見ではなくて、まず、お念仏が大切なのは当然なことですが、そのお念仏というものと社会活動というも

のが決して無関係ではないという視点、そういうものを打ち出していけるのではないかと思います。

まだ、私自身、完全にまとまっているわけではありませんが、次の課題としては、きょう、おあげしたA、B、C、D、Eというものを構造的に関係づけてまた皆さまにご提示することができればと考えております。

○長谷川　ありがとうございました。

従来、どちらかというと、社会的な実践というものに対して教学的な根拠をどう据えていくかという点が、おろそかというか、あまりなされていなかったように思います。それだけに、福祉に限りませんけれども、社会的な実践を仏教徒としての通規とし、さらには法然上人の教えを踏まえて、われわれが自信をもって、さらに一層社会活動に取り組んでいく、そうした下支えするような思想を体系づけていくことが必要ではないか、そのような思いの中で宗学を専門とされる曽根さんの方からご報告をいただきました。

それでは最後になりますが、こういった発表をすべて踏まえた上で、まだまだ中間的で決して十分なものではありませんが、幾つかの提言をさせていただきたいと思います。

それでは提言について藤森さんの方からお願いします。

○藤森　では、私の方からあらためて中間発表ではありますが、多少とも具体的なものに踏み込んだ提言ができればと思っております。

■スライド1

今回は、まず浄土宗宗門そのものに対してどんな方向性をもってもらいたいか、またどんな活動を行っていただきたいか、具体的に提言させてもらっています。

具体的には三点あげてみたいと思います。

■スライド2

まず、浄土宗が何に対して行っていくかということについての一点目は、現在、すでに社会福祉実践を行っている寺院・ご住職に対して今後、どんなことを行ってい

く必要があるかということです。

三点あげてみました。

まず寺院、ご住職が社会福祉実践を行っていく際に直面している困難、課題等の情報収集。これは福祉サービス提供者側のニーズの把握ということで、いま、こういう施設を運営しているのだけれども、たとえば人手がないとか、地域の特性の困難を抱えているとか、そういったものです。

次に情報収集したら当然、インプットしたらアウトプットしていかなければいけませんから、それも宗門の側から積極的に発信していく、ある程度回答的なものも含めたものであればなおいいと思いますが、そういった宗門側からも社会福祉関連情報の発信ということです。

それから先ほども述べましたように、必ずしも制度に縛られた社会福祉だけではなくて、新たな社会的弱者に対しても応えていける可能性があるのではないかということを考えていますので、そういった現状の社会福祉制度、サービスに縛られない新たなサービス提供の検討とか実行、これを考えていく必要があるのではないかと考えています。

これについては、いままで浄土宗としては何もやっていなかったか、あるいはそういう組織がないかというとそうではなくて、浄土宗でも社会福祉関連の組織や、社会国際局にも担当の方がいらっしゃいますし、あるいは児童民生委員という方々の集まりもあると聞いております。多分、それぞれとしては、情報収集や発信等を行っていると思いますが、ちょっと僭越ではあるのですが、私のように宗外のものから見ると、なかなか浄土宗としての全体像が見えてこないということを感じるのです。

ですから、そういうことでいいますと、既存のそういった組織を生かすような、全体を見渡せる、統括できるような新たな組織があってもいいのではないかと考えます。またいままでの既存の組織のあり方を見させてもらいますと、どちらかというと、連絡調整に重きをおいた組織形態かなと理解しておりますが、実は三点目の「新たなサービス提供等の検討、実行」というところでいう

と、具体的なものを企画して実行していくというところまで踏み込めるような組織が望ましいとも思っております。ですから、そういったものができることで、宗門内の既存の組織の強化、再構築の必要性も含めたことが必要ではないかと考えています。

■スライド3

次に働きかけなければいけないものとしては、これから社会福祉事業実践を検討している寺院・ご住職に対してという視点だと思います。

これが実は一番ポイントかなと個人的には思っています。

それは鷲見さんの報告にもあったように、社会福祉に対して関心は常にもっているのに、諸事情があって実践までには至っていないという現状です。せっかく可能性をもっているのに実践まで至っていないというのは非常にもったいないことだと思っています。何か物理的な事情や、高齢であったりとか、後継者がいなくて手一杯だとか、さまざまな、一つ一つの寺院が抱えている個々の事情についてはなるほどと思うのですが、実際には、そういう状況でも関心をもってもらっていて、しかし、何ができるかわからないという意見が多かったのだと受け取っています。

つまり、これから何か福祉関連の事業やら実践を行ってみたいがどこに相談すればいいかわからないといった寺院に対する、相談窓口のようなものが設置できれば良いのではないかと考えているのです。

窓口を設置すると、当然そこに質問とか依頼とか相談事が持ち込まれますから、例えば何か子どもを支援する団体をつくりたいけれどもどうすれば良いかといきなりかかってきても、電話を受けた方がどう答えていいかわからないということが想定できるのですが、実はこれも役割の分担をすれば可能です。窓口としては当然浄土宗として開いていただければ一番信頼も得ますし、連絡もしやすいと思うのですが、ここでの業務は、あくまで受付業務のみを行っていただければ良いのです。これを私たちは受理機関といったりしますが、そこで受理をして

いただいて、そこでたとえば事業の問題とか、ボランティアをつくりたいとか、老人会の問題とかということが具体的に入ってくる。そうすると、それをたとえば大学とか地域の社会福祉協議会とか、そういうところと連動して、つまり○月×日、神奈川の方のお寺さんから子どもに関する何か団体がつくれないかという相談がありましたと、たとえば私が所属している淑徳大学と提携していると仮定して連絡がきます。当然、大学の中には児童福祉にかかわっている先生がいますから、「こういった相談がありました」と、つまり受理をして、それを専門に答えられる人に回してもらう。われわれはその中で、当然プライバシーの保護とか、そういうことの一定の配慮をしなければいけませんが、われわれの立場からそういう組織をおつくりになるのだったら、別に大きな資金投資で施設をつくらなくても、「地域のボランティアさんと連動したらうまくいきますよ」とか、「お近くに保育園があるかと思うので、そこに声をかけたらうまくいきますよ」というような、場合によってはそのくらいのアドバイスでも具体的な実践の第一歩を踏み出せると思うのですね。ただ、そういった何をしていいかわからないということを相談する窓口がないというのが、初めの一歩を踏み出すときの壁になっているという感じを受けているのです。ですから、これから検討していく方に対してはぜひこの窓口を利用していただく。でも、全く素性のわからないものが相談に来てくださいと看板をあげても来てもらえませんので、こういった窓口をぜひ浄土宗として置いていただければ、可能性はすごく広がるのではないかと思っています。

それからもう一つは、逆に宗門側との具体的な連動についてですが、社会福祉実践とはいっても成功例、失敗例という事例がなければ重い腰が上がらないということもあるかと思うので、宗門として社会福祉実践のモデルとなる教区や個別寺院を指定して、その地域の特性に根ざした実験的なプログラムの展開とか効果測定を実施できないかということを考えています。

これは、私はお寺の人間ではなかったのですが、こう

いった機会に各ご住職さん、副住職さん、研究所に勤めている方も含めてお話を聞くと、地域とのかかわりで問題を抱えていないお寺というのは一つもないと理解しております。高齢化問題であったり、檀家の数が減ったりというところから、いろいろな相談を持ち込まれるけれども、全部は答えきれないとかですね。

つまり、どこかそういうお寺さんの事情をくんで、それではこれをモデル事業として指定し、まず具体的なニーズに応えるような、多少資金的な支援も必要かもしれませんが、そういったお寺さんを中心にした実践を行ってみる、で、ある程度成功した部分もあれば、課題も残るでしょうから、それも共有することでよりいいものができていくのではないかと思っています。ある種、教区とか、そういったレベルでも可能ではないかと思っているのは、私はこの『仏教福祉』の第一〇号にも書評という形で書かせてもらいましたが、こちらの浄土宗に所属しておられる三宅先生が『寺院の社会福祉　家族を守る仏教』という書籍を出されており、その中で講という組織を活用することも具体的な提案として出されています。講集団ということでいうと、一寺院というよりはある程度教区単位というイメージもありますが、具体的な提案などもされていますので、そういったものをある程度指定をして、期間というか、そういうものを区切って効果測定を行うことで成功事例というもの、あそこのところはこんな形の団体をつくってうまくいきましたよとか、そういうことを公開していくことが宗門としてもできるのではないかと思います。

一方、指定ではなくて、自ら手をあげてもらうという環境設定も必要ですし、実際、もう行っているところを盛り立てていこうという動きもありますが、こういったことを継続していくというのも大事でしょうし、その中から、たとえば自分のところで自前でつくらなくても、もうすでにあるＮＰＯ団体と協力することで寺院のもっている社会資源を生かせるということも気づいていけるかと思います。こういった働きかけについても、まず、宗門が道しるべをつけていくことで具体性を帯びていけ

るのではないかと思っています。

■スライド4

今度は人の問題で、「浄土宗としての福祉人材養成として」というようにあげました。

「福祉人材」と一口にいっても、それは浄土宗の僧侶としてなのか、あるいは僧侶として具体的かつ個別に取り組んでいくのか、何を目的とする人材養成かによって具体的に組み立てていくプログラムも変わってくるとは思います。具体的なものをつくるときにあたっては、焦点化していく、フォーカスしていくということは必要ですが、全般を通してみますと、一つは、従来からある研修制度に社会福祉関連の領域を何らかの形で組み込むことができないかということです。ただ、それが宗門で自前ですぐやれということではなくて、できれば連続講座や「○○フォーラム」みたいなものを企画立案してもらえれば一番いいかと思います。また、必ずしも研修を担う人材がそろわないという意見に対しても、浄土宗と関連のある教育機関として、私が所属している淑徳大学のほかにも大正大学や佛教大学があります。あるいは日本仏教社会福祉学会という学術団体などもありますので、そういうところと連動して特別講座を開講したり、あるいはそれぞれの大学で「仏教福祉論」とか、仏教福祉に関連するような講座、科目を開講していますから、たとえばそれを聴講制度にして聞きにいけるように奨励を行うとか、そういうことも可能ではないかと思っています。

■スライド5

ちょっと時間の方が押していますので、最後の一枚にいきますが、こういった具体的な目的というか、対象別に三点あげましたが、それを大きくまとめた形で具体的な提言というように書かせていただいています。

まず、いま言ったような話を誰が行うかということでもう一度確認ですが、ぜひこれは浄土宗が主導的に行っていただきたい。

それでは主に誰に対して行うかというと、具体的にはそれは社会福祉に関心のある寺院・ご住職、あるいはご住職以外でもいろいろな僧階に所属している教師の方々

がいらっしゃいますから、そういった方々に対してですね。

それからいつまでということでいいますと、これはなかなか、「そのうち」とか「近い将来」というと、五年、一〇年はすぐたってしまいますので、目安としてはたとえば三ヵ年をめどとして、一年目に準備、二年目に実行、三年目に検証ということがビジネスモデルなどでは一つのわかりやすいテンポではありますから、たとえば三年というのをめどとするのはいかがでしょうか。

それでは何を行うのかというと、先ほど述べさせてもらった1から3、それぞれの対象、目的ごとの各プログラムを実行するためにということですね。

で、そういったことをやっていくために、いま現在で何が必要かといったときには、浄土宗の社会福祉活動を推進していくための行動計画を立案し、責任をもって実行していく新たなセクションもしくは推進団体の設立に向けた、まず一足飛びはむずかしいと思いますから、少なくとも、いつまでにというゴールを決めた準備委員会の設置を早急に実現していただきたいということが、われわれが今回の調査からみちびき出した一つの結論であります。当初、こんなに調査報告が長引くとは思っていなかったのですが、自由回答では一九〇〇を超える多数のご意見をいただいて、その中身を検討していくにあたっては、宗学のところまで踏み込んでわれわれは勉強しなければいけないという課題は当然残っておりますが、まずはあれこれと議論した結果の一つの形と思っております。ぜひ、この提言のことをお聞きいただいた上でご意見、ご助言等いただければと思っています。

以上です。

○長谷川　ありがとうございました。

具体的な提言ということで、特に人と組織とサービス内容の開発、整備、要するに担い手の養成の問題。それからまた、どのような組織を構築していくか、あとはソフトのサービスの内容をどう開発していくか、そういったことなどを一つのパックにして、一宗として事業を推

進していく、そういう組織の立ち上げ、またそれに向けた準備が少なくとも必要ではないかという委員会の提案があったところです。

ちょうど三時を少し回ったところですが、一応、予定された五つの報告をここでひとまず終えまして、これから三時二〇分まで休憩に入らせていただきます。そしてそのあと、各発表者から五分程度補足があればしていただいて、そのあと、フロアとの質疑応答に入らせていただきたいと思います。

なお、休憩時間に入ります際に、ご質問その他、冒頭にお願いしましたが、このシンポジウムについてのご意見、ご感想等、お書き込みいただいてお出しいただければ幸いです。どうぞよろしくお願いいたします。

それでしばらく休憩に入ります。

（暫時休憩）

○長谷川　それでは後半に入っていきたいと思います。

後半は、各発言者の方から五分程度ずつということではありましたが、もうすでに発表の中で終えているという方もいますので、お二人から、特に宗学の立場から発題いただきました曽根さんと、社会福祉の方からお伝えしていただいた藤森さんの方から、フロアからのご質問あるいはご感想やご意見にもかかわる形で補足をしていただきます。

それでは最初に曽根さんの方からお願いします。

○曽根　先ほど、皆さんにご覧になっていただきましたA4の資料の方です。一番最後の参考というところです。これは私自身が浄土宗の僧侶として、具体的にはターミナルケアを研究する中で非常に考えさせられたことなのですが、それ自体がさまざまな社会実践というものに共通する内容ではないかと思いまして、そこにあげさせていただきました。

皆さん、ご承知のように、浄土宗の場合は一代仏教を聖道門、浄土門というように分けます。「聖道門」とい

うのはいわゆる悟りの仏教、現世で修行して悟りを得るのだという仏教ですが、浄土宗の場合は、凡夫は悟ることができないのだ、だから、阿弥陀仏に救っていただくのだという立場に立ちます。そのための行としてのお念仏ということですが。一般的に聖道門の各宗派、悟りの仏教の場合は非常に社会実践ということで、菩薩道の実践ということを強調します。もちろん、浄土宗がそれを否定するわけではありませんが、やはり浄土宗として、特に救いの仏教として提示できるものは何かということで考えてみたのが、参考というところの①、②、③というものです。

まず①ですが、「凡夫が凡夫に関わるという視点の提示」。これは先ほどもお話をさせていただきましたが、浄土宗僧侶は「他者を救い導く」という立場に立つべきではなく、あくまでも「凡夫である私が凡夫に関わってゆく」という立場に立たなければならないということだと思います。

これはそこにあげておきましたが、浄土宗の僧侶で岡山の「いのちの電話」の代表をお勤めになり、カウセリングの専門家で大学でずっと教鞭をとられた、中原実道先生が非常に強調されることです。私どもは不完全な存在であるのだ、迷いをもった存在である。その不完全で迷いをもった私たちがまた、不完全で迷いをもった方々に接していくのだ。だから私たちは決して高見から他者を救うのだとか、導くのだとか、そういう立場に立つべきではなくて「共に歩んでいく」。もっというと「寄り添う」、そういうスタンスです。浄土宗として考えていった場合に、私たちは救い導くという立場には立つことができないというご指摘です。

これは私自身、非常に勉強になりましたし、浄土宗としてはやはり他者を救い導くというよりも、凡夫が凡夫に寄り添うという視点から社会実践というものを考えていかなければいけないのではないかと思っています。

②ですが、先ほど、藤森さんの方からも直面する困難に対する検討というお話がありましたが、「理論と現実のギャップにこそ問題の核心があり、検討すべきであ

る」ということです。

法然上人は「機教相応せず」ということをおっしゃいます。これは浄土宗を開く以前に、自分自身の仏道修行をする上での能力（機）とその教えというものが合致したならば、速やかに悟りを得ることができるのだけれども、私自身は、その教えに合致しない、そういう迷い多き存在なのだ、凡夫なのだということをおっしゃいます。

この「機教相応せず」、自分が仏道修行をする上での能力と教えというものがそぐわない、ギャップが生じてしまう、そこに法然上人は焦点を当てて、浄土宗を開宗されるわけです。

そういったことから私どもが学ばなければいけないのは、やはり理論と現実のギャップ、そこにこそ、問題の核心があるのだということです。決してきれいごとではなくて、何かそこに問題が生じてしまう、それこそが一番大切なポイントであって、私どもが取り組むべき、検討すべき課題を含んでいるのだということだと思います。

それと③ですが、法然上人の教えである、平等救済、すべての人を救う、一人も漏らさずという考え方からしますと、法然浄土教の特徴というのは、非常に寛容的であり、包容的であると考えられます。そういった理念が社会実践の中に生かされること、それは非常に重要だと思います。

たとえば、少し個別的なお話になりますが、ターミナルケアということに関していえば、死の受容ということが最近語られますけれども、死の受容ということができない人が圧倒的多数であるという現実があります。そういうことを踏まえなければいけない。法然上人の教えでいえば、そんなこと、できなくても、阿弥陀様は救ってくださるのですよ、そして命終のときには阿弥陀様が迎えにきてその迷いをすべて打ち消してくださいますよ、心落ち着いた境地にさせてくださいますよという教えがあります。

そういった意味で法然浄土教というのは、（これは松本滋という、もうおやめになっていますが、聖心女子大の先生が「父性的宗教」「母性的宗教」という表現をさ

ないますが）、きわめて母性的宗教の要素が強いと思います。

こういった寛容性とか包容性という視点、そういうまなざしが社会実践の中に生かされていくこと、「それでいいのだよ、がんばらなくてもいいのだよ」というような立場、その悩んでいる人々の姿を先ほどの中原実道先生の言葉で言いますと、「精一杯かんばっているのだよ、精一杯の姿だよ」というまなざしで見守ってゆくということです。そういうものが取り入れられていけばいいのではないかと思います。

そういう意味で浄土宗、救いの仏教という視点に立ちますと、①「凡夫が凡夫に関わること」、②「機教相応せず」、③「寛容性・包容性」というものが社会実践の場に提示できるのではないかと思います。

それともう一点は、資料の一枚目のところに清水澄先生の言葉がありましたが、私どもはこの現代社会において、凡夫の自覚、つまり自分が不完全な存在であるということ、自分が迷い多き存在であるという現実、そういうものを直視しにくくなっているというか、そういうものが欠如しつつあるのではないかということです。

やはり浄土宗としては、私たちは完全なる存在ではないということをその社会実践の場に対して人間観として提示していく必要もあると思います。

ちょっとご参考までに補足として述べさせていただきました。

○**藤森**　続いて、補足というか、前段、時間の関係もあって少しはしょりましたが、もろもろお話しした中で具体例をお話ししそびれていたのですが、一つは、宗門として社会福祉に関する組織をどうつくっていくかということです。ご存知の方も多いと思いますが、一つのモデル例といいますか、別にすべてを真似するというのではないのですが、一つの宗門としてのあり方としては、浄土真宗の本願寺派さんがもっている社会福祉連絡協議会という組織は参考になるかと思っております。

こちらは一九七六年に設置された組織で、当然連絡調

整という役割も担っていると思うのですが、その中には実は具体的な行動計画、立案実行というものも含まれていて、すでに行われているものとしては、一九八七年にビハーラ実践活動研究会が発足して、現在は三〇〇〇人を超える会員の方がそれぞれに活動しているようです。

また、今後の展開としてはどのようなものを考えているかというと、これは実は私の取材ではなくてホームページの受け売りなのですが、中長期計画としてはテラネット二一という形の、インターネット等を使ったネットワークを模索していて、その中で福祉テラネットを進めて、人材の発掘、紹介、及び養成研修を行うという行動指針をあげております。先にも述べたように、全く一緒のことをやる必要はないのですが、そういった組織化が宗門として進めていく一つのきっかけになるということは、他宗の例からもあげられるかなと思います。

それと社会福祉の側からのアプローチはどうなのかという点について、簡単な資料なのですが、お手元に配付した資料の中に「ボランティア情報」という裏表に印刷した資料を入れておいたかと思います。

こちらの「ボランティア情報」の発行元は最後のページを見てもらうとわかるとおり、全国社会福祉協議会という厚生労働省の外郭団体ですが、この社会福祉協議会という団体は各市区町村にほぼ一〇〇％設置されています。ですから基本的にはどの町、どの地域でも手にすることが可能な広報のパンフレットです。八ページ程度ですが、この号の特集は「町づくりの拠点としてのお寺や教会のもつ可能性を考える」となっております。従来ですと、戦後の政教分離というか、そういった中で社会福祉施設などにはたとえば教団とか宗教を意識するようなものを置いてはいけないという指導が長らく続いてきています。それはいま現在もあるのですが、一方でこの様な記事を見ると、行政側が宗教のもつ可能性を全く無視しているわけではないと見ることもできるのではないでしょうか。これは社会福祉だけではなくて、あらゆる形の、いろいろな意味での地域の拠点としての可能性ということですが、少し大げさな言い方をすれば、こういっ

たささやかなアプローチというかラブコールに、宗門としても「われわれはこう応える」ということをぜひ出してもらいたいというのは、これはちょっと個人的な思いもありますが、私の補足の意見であります。

以上です。

○長谷川　ありがとうございました。

フロアからのご質問も先ほどのカードに記載していただいたものはあまり多くありませんでしたので、このあと、これに関連して、各発題者の方から話があるかと思いますが、ただいまのお二人のご意見からも、一つは教学にかかわる問題として、サービスを提供する側も、あるいはこれを受け入れる側も「凡夫」であるという凡夫観の問題、要するにそういった人間観、社会福祉の実践プロセスにおいて、人間観を共有するということが大切なことではないかと思います。そのような意味で、浄土宗が凡夫観、あるいは愚者の自覚ということを正面に打ち出した意味はきわめて大きな意味をもつのではないかと思います。

そこで、いま一つの問題として、仏教と浄土宗、これは浄土宗もむろん仏教の一教派になるわけですが、仏教と浄土宗の立場というものがどう両立し得るか、どのように実践の場で両立させていくかという問題があるかと思います。この辺のところを少しディスカッションできるといいなという気がしますが、このようなことについて、きょうの発表を通して何かお感じになられた点、フロアの皆さまの方からお聞きできればと思いますが、いかがでしょうか。

いま、私が申し上げたことは、教学を考える場合、一つの、どなたにあっても考えさせられる問題ではないかと思うのです。先ほど出てきた浄仏国土ということについて、浄土宗義の立場からすると、浄仏国土を正面に掲げる福祉の実践というのはいかがなものか、しかし、仏教という立場に立つと、浄仏国土という抱え方もまた意味が出てくる。それも無原則に混在させるということについては、やはり誤解を招くことになりはしないかとい

うことも考えさせられるわけです。

そのような意味で今後、社会的なさまざまな実践を促していく原理として宗義をきちんと押さえていくことが大切だと思うのですが、このあたりはまだまだ、私がこのようなことを申し上げるのは失礼な話なのですが、必ずしも十分ではないのではないかという気もいたしますので、何かご意見がありましたらお願いします。

○問　私は善導大師と法然上人の教えに帰依して、浄土宗に帰依したのです。ある先生を師僧にいただいて帰依したのですが、中に入ってみると、浄土宗の中の見てはいけない部分が非常に見えてきて、大変に後悔したのです。でも、それでは法然さんは嘘を言っていたのかなと思って、もう一度あらためて釈尊の涅槃に至るまでの行程を勉強しましたら、結局は釈尊は立派でした。でも、われわれ凡人には釈尊の真似はできません。やはり凡夫の自覚がまず第一だと思いました。

そこから戻ってみると、法然さんの言うことかよくわかったのですが、現在、お寺さんに入っている方は、お寺の管理だけできっと大変だろうと思うのです。これは私たちも裏から見ても、非常によくわかるのですが、実は私のような異端者は師僧にも非常に怒られておりまして、年中、「念仏しろ」「念仏しろ」と言われているのですけれども、なかなかそれが思うようにいかないのです。

先日、私、骨折しまして入院しました。そうしたら、もう八割といっていいくらい高齢者なのです。そしてみんなおむつを買ってもらって、お尻の世話をしてもらったりしているのですが、ほとんどの人が延命治療はやめてほしい、口では言いません、どんなこと、されるかわからないから、言わないけれども、「世話にならないで死にたい」とおっしゃるのですね。こんなにみんなが待っているのに何でお寺さんは死ぬまで出てこないのだろう、まずそれが第一の感想でした。

そして入院している隣に一人、七〇歳ぐらいだと思うのですが、認知症の方で、施設で腰を骨折して入ってきた。そうすると「痛いよ」「痛いよ」「痛いよ」と朝から

晩まで言って、ナースコールをしているのです。そのうちに「優しかったお父さん、お母さん、お迎えにきて」って言うのです。「あら、この人もいきたいのだな」と思ったわけです。その「痛いよ」「痛いよ」といわれると、私も痛いのですから、共鳴して痛くなってしまうのです。「いや、これはまずい」と思って、「もしかして、ここでお念仏を唱えたら何とかなるかな」と思って、もし宗派が違ったらいけないと思って、「あなた、何宗」と伺いました。そうしたら、認知症ですから、「いゃあ、わからない」というのです。「そう、でも、優しかったお父さん、お母さん、あの世に、お浄土に行っているのでしょうね」というと、「はーい」というから、「じゃあ、お念仏唱えて迎えにきてもらいましょうよ」と言って、三〇遍ぐらい、私も一緒に唱えました。そうしたら、前に九七歳のおばあちゃんがいまして、その方は秋葉原の浄土宗の檀信徒さんで、「私も寝たきりになって世話になるのだったら浄土に行きたい」と言って、一緒にお念仏を唱えたのです。そうしたら、自分でも痛みが治るのですね。そうしたら「痛いよ」「痛いよ」と言っている人も静かになりましてね、「ありがとうございました」と言うのですね。オヤッと思って、「じゃあ、今度痛くなったらみんなでお念仏、唱えましょうよ」とやったのですけれどもね。二日ぐらいたったら、その人が何かコチョコチョ言っているのですね。そうしたら、前の浄土宗の檀信徒の方が「ちょっと聞いて、聞いて、あの人、何か唱えているよ」と言ったら、「南妙法蓮華経」と唱えているのですね。私は阿弥陀仏でも「南妙法蓮華経」でもサムシング・グレードだと思っていますから、何でもいいと思うのですよね、そういう宗教にかかわることは。それで考えたら、それを思い出して、「南妙法蓮華経」とやっているのですが、それで痛みがおさまってやっているのですね。考えたら、多分新宗教の方だと思うのですが、新宗教の方でも一切そういう病院に入ったときには誰も来てくれない、もちろん、ほかの檀信徒さんもいらっしゃるのだけれども、誰も、死にたくてうずうずしているのに誰も来ない、何でこれをお寺さんは放ってお

くのですか、死ぬまでと私は思ったのですが、もっと念仏をもって庶民の中に下りていってほしいなと思うのですが、いかがでしょうか、この辺……。

○長谷川　ありがとうございました。大変貴重な体験を踏まえられたご意見とご感想で、また、手厳しく寺社のあり方に対するご指摘であったかと思います。

このことについて、まず曽根さんの方からお答をいただいて、また、フロアの方からもこうしたことについてご関心のある方、少なからずおられると思いますので、ご意見をいただければと思います。

○曽根　貴重なご意見、ありがとうございました。凡夫という視点に立っていろいろ考えてみるというご指摘。僧侶のかかわり方、いま現在、病院で苦しんでいる人、迷っている人がいるのにお坊さんがそこに入っていかないというご指摘、全くそのとおりだと思います。

私もターミナルケアを研究している中で非常にそういうことは考えさせられましたが、現実問題として幾つかむずかしい問題があることもまた事実でした。

これは私の父の経験ですが、本当に篤信の、総代さんをしてくださったような方が「末期ですよ」ということで、病院にお見舞いに行ったのですね。本人は非常に喜んでくれて、いろいろ話ができて、うちの住職もよかったと思っていたのですが、それから数日して、近所からちょっと変な声が聞こえてきたのですね。

それはどういうことかといいますと、ご本人は喜んでくださったのですが、家族のお嫁さんが、あそこの方丈さんは生きているうちから迎えにきたといって、近所の奥様方に話をしたのですね。私はその当時、小学生ぐらいでしたが、それを聞いたうちの住職が非常にショックを受けました。それ以降、私の記憶では、うちの住職は病院にお見舞いに行かないで、私の母が行くようになりました。

それはたまたま一部のそういうことですが、ただ、よかれと思ってしたことに対してそういう反応があるということも、全く皆無ではないということもまた事実だと

思います。しばしば、病院にお坊さんが衣を着て行って何でいけないのかという話は議論としてありますが、私は自分の実感として言うならば、いま現在、無理に衣を着て病院に行って、他の患者さんに対していらない不快感を与えたり、家族の方がそういうものを感じるということがあるならば、無理する必要はないと思います。

ただ、できることが一つあります。私服でお見舞いに行ってお話をする。だからといって、私自身が自分の経験から言いましても、そこで一緒にお念仏を唱えるというところまではいかないこともありますが、行って、手を握って、お話をする、それぐらいしかできません。でも、そこで一緒に、何といいますか、言葉は少なくても、手を握ってお話しすることができることは事実なのですね。

ですから、近年のお坊さんのあり方ということもあって、なかなか病院に衣を着てということはむずかしいかもしれませんが、私服で行く分には大丈夫だと思うのですね。

そこであちらの方も、やはりその患者さんが、お坊さんだと思ってお話をしてくださいますので、まず服装の問題は、私はそんなにこだわらなくていいと思うのですね。

そういった形でやっていければいいのですが。私は山梨ですが、青年会、浄青というところで、いろいろな在宅ホスピスの先生の講演会もやりましたし、勉強会もやりましたが、なかなかむずかしいのが実情です。

ただ、それがお坊さんの間では、どうにかしていかなければいけないということで、なるべくお見舞いにいけるような関係づくりをまずしようということは考えてくれているようです。

というのは、お元気だったときにその関係が築かれていないのにもかかわらず、急にそんなときだけ行けば、なおさら「お迎えにきた」という話になってしまいます。ですから、それはお元気なときに信頼関係を築くということから考えていけば、もう少しお坊さんというものが末期の患者さんにかかわっていけるのではないかと思い

ます。

それと、私の経験でいうならば、患者さんご本人もそうですが、お寺というのは、先ほど藤森さんの方から「場」というお話がありましたが、家族の方が安心して話して、わかりやすくいえば、その苦しみを訴えて泣ける場であることは事実なのです。特に私ではなくて、私の母がどういうことをやっているかというと、お茶を出して、家族の方が泣いてお話をするということに対して一緒にそこで寄り添って、うちの母が何の助言もできないと思いますが、「本当に大変ですね」と言ってお茶を飲んで、そこで家族の方の苦しい胸のうちを聞いてあげる、そういう形で、お寺でできることもあるように思います。

ともかく、いまご指摘がありましたように、いま現在苦しんでいる人、患者さんはともかくそうですし、そのご家族に対して私どもができることはたくさんあると思います。そこは私どもがもう一回、自分たちの足元を見つめ直してやっていくことが大切なのではないかと思います。

貴重なご意見、どうもありがとうございました。

○長谷川　ありがとうございました。

せっかくの機会ですので、このことに関連してどなたか、ご自身のご体験を含めてお話しいただけたらと思います。

それでは今岡達雄先生、お願いいたします。

○今岡　浄土宗総合研究所の今岡と申します。

お話をいろいろ伺わせていただきまして、いまのことと関連するところで最後、終わりたいと思います。

基本的に全体の話を聞いておりまして、やはり理念的である、実践という言葉が出ているのですが、その実践ということも理念に掲げている。本当の実践というのは具体的な例がなければいけないのではないかという気がしています。どうも福祉の議論になると、どうしてもわれわれは理念的になってしまうというところが一つあるのではないか、これが第一の指摘です。

もう少し具体的にいうと、いろいろなテーマがあると思うのですが、いまのに関連していくと、看護という問題が出てくると思います。これは先ほど研究所の方で話をしていて出てきたことなのですが、いままで日本では施設介護というのがかなり重点的に行われてきた。しかし、なかなかそれがコストの面からむずかしい状況にだんだんなってきて、在宅介護の方に向かっていくということになります。そうなりますと、最後を自宅で迎える方がだんだん増えてくることになります。

そこで私たちがそこのところで関与すべき接点が非常にこれからは大きくなってくるのではないかと思います。先ほど、曽根さんが言われたようにターミナルケアというものを、一部の人だとは思いますが、ずっと行ってきた。そのときに病院になかなか僧服を着ていけないのだということがありました。そのときの意識として、私たちはやはりお見舞いに行くという気があったのではないかと思うのです。そのお見舞いに行くというのは、健康になってまたもとに戻るのだよということを前提にした行為だと思うのです。私たちは、最後にいかに死にいくべきか、もう一度考えることが必要だと思います。どうやったらいいかわかりませんが、どうやって往生していくのか、なかなか往生はむずかしい時代に実はなってしまったと思うのですが、そのいかに往生するかを考えた上で、それを相手の人と一緒に考えていく、それが日々の寺院活動の中から、平生から一緒に檀信徒の方々と「往生とは一体何なのかな」と考えていくことの先に最後の看取りというものができてきて、多くの僧侶がそこに関与できるという一つの方向性が出てくるのではないかなという気がいたしました。

そういう面でいくと、私はいま研究所で生命倫理という問題をやっているのですが、その生命倫理の問題と介護という面、あるいは看取りの問題とか、そういう面では非常に共通性があり、われわれが生きているという意味づけとか、あるいは往生観、どうやって終末期を生きていくか、最後にどうやって往生を迎えるかといったところをもう少し具体的なイメージを再構築していくとい

うことが一番実は実践的なことなのではないかと思いました。

以上です。

○長谷川　貴重なご意見ありがとうございました。

それではそのほかにきょうの発表を通しての感想でも、あるいはご質問でも結構です。何かありましたらお伺いしたいと思います。いかがでしょうか。

○問　大正大学大学院宗教学修士一年の横井大覚と申します。本日はお話を聞かせていただいてありがとうございました。

一つ、ご質問があるのですが、現在アンケート調査の結果で、社会福祉の施設として三分の二ぐらいが保育所や幼稚園があるということなのですが、これから行っていく社会福祉としてどういった人々を対象として、そして浄土宗としての寺院がどのような機能を果たし得るのかということを一つ、お聞きしたいと思います。

○長谷川　それでは鷲見さんの方からお願いします。

○鷲見　問3の方で、施設として現在、保育所や幼稚園というのが最も多いかということですが、なぜ幼稚園、保育園の数が多くなったのか、昭和四〇代くらいにお子さんの数が大変増えたということと、当時、いわゆる共働きも増えてきた、日中、お子さんを預かって保育をする、そういう場が大変求められた時代が昭和四〇年代の前半からあったわけです。

当時、社会福祉法人というのは土地、そして基本財産、この二つが必要とされていたので、そのときに土地を提供して、そして基本金を積み立てられる、そういう人が地域の地主さん等に求められてきました。しかし、現実問題として土地をとられてしまうという危険に対して、地主さんたちも当然、応えられなかった。そういうときに寺院というのがこの要望に応えて、境内地の一部を貸したり、もしくはその社会福祉法人に檀家の合意を得て寄付をするという形でこれに対応していったわけです。当時のお子さんの保育を必要とされる地域の状況に対し

て行政がそれに応えて、地域でどうかお願いしますというときに、寺院がそれを受けてきた、そういう背景があって、幼稚園や保育所というところが大変数を増やしてきたわけです。

そして今後必要とされる施設等々については、必ずこれが必要になるというのは言いづらいところがありますが、保育所は当然まだまだ数が足りていませんし、高齢系の施設も言うに及ばずで、全般的に福祉施設は数が足りない状況で、どれかが足りているという問題ではありません。したがいまして各地域で必要とされている地域活動を推進する場所、もしくは保育であれば、社会福祉法人という資格が取りづらくなっておりますので、NPOという形で、いわゆる無認可という形で行っていく。保育ですと、ちょっとほかに方法がいろいろ出てきて、必ずこれだ、これは浄土宗がやっていかなければいけないというのは、ちょっといまのところ、言いがたいところがあります。

ただ、全般的に足りないし、先ほどの発表で藤森さんがお話しされていたように、いまはネットカフェ難民、ホームレス等、自殺の方も三万人超えたということで、いままでと違う状況が出ています。これは施設で対応するものでもないところがありますので、そういう、いまだに行政が追いつかない、地域が追いつかないというところに対して、もし協力してやっていけるならと手をあげてくださるところがあったら、それに応えていくという形で進めていかれるのがよろしいのではないかと思います。お答になっているかどうか、定かではありませんが、以上です。

○藤森　いままで多くのお寺が児童関係の施設をもたれたときも、戦後の話でいえば、鷲見さんが概略を説明してくれたとおりですし、戦前でも、農繁時託児所等、子どもを預かる場所にお寺がなっていたというケースも複数あります。伝統的にお寺さんが子どもをあづかり、まさに「寺子屋」というぐらいに子どもとのかかわりをもたれていたというのは歴史的な事実でもあるところです。

それでは今後どうあるべきか、私も鷲見さんとニュア

ンスとしては一緒なのですが、いまの制度の枠にのっとって、それでは老人施設が足りないから老人施設も浄土宗施設でつくろうとかというように決める必要は必しもないのではないかと思うのです。

一つには、先ほども言ったように新たな社会的弱者が出てきたり、あるいは制度と制度の合間にニッチというか、狭間に入り込んでしまっているような弱い立場の人たちがいる。それを、行政ではないある種のセイフティーネットとしての役割を担える社会資源として、お寺を活用できるような機能をどうつくり上げていくかということに目を向けていけば良いのではないかと思います。たとえば、子どもの問題一つとっても、いわゆる児童自立支援施設の利用までにはいたらないまでも、何らかの問題を抱えて親元で暮せない子どもをお寺さんが預かっているという事例が最近のマスコミで取り上げられたのを見たこともありますし、可能性は複数あると思います。

一方で宗門が取り組む事業ということで、あれもこれともというのは実際にはむずかしいですから、先ほどの具体的な提言で言いますと、準備委員会の中で何点かにフォーカスをする、それをモデル事業として数ヵ所で行ってみる、そのときにも、準備をして、実際に行って、効果測定したときに、シビアな話でいうと費用対効果も含めてですが、どれだけのニーズというか、期待に応えられたか、あるいは期待には応えられたけれども、これだけお金がかかってしまったのでは継続的な実施はむずかしいとかということを、手探りでやっていくことかなと思います。

何度も言いますが、社会福祉というものが生活を支える仕組みである以上は、その生活が障害者だけの生活とか、老人だけとか、子どもだけということではあませんから、広い意味での社会的弱者という、いろいろな状態の人たちが必要としているわけです。まただからこそ、お寺さんがかかわれる寺院、住職がかかわれる可能性というのは複数あると考えています。

ちょっと漠然としてしまいましたが、以上です。

○長谷川　それでは、もうお一方だけ、もし、この機会にご意見、ご質問等ありましたらお願いします。

○問　それでは一言、ちょっと話させていただきます。

私は島村と申しまして、お寺の住職の息子として生まれたのですが、機会がありまして、ちょっとアメリカに勉強に行きました。帰ってきて、あとを継ぐつもりでいたのですが、父に「やらなくてもいいよ、おまえは」と言われてしまったのです。要するにアメリカに行ったなら、あそこはキリスト教の国だから、キリスト教信者になって帰ってくると思ったから、おまえはやらなくてもいいよ、ほかの息子にやらせるからということで、そのときは次男が継いで、それがまた紆余曲折ありまして、三男が継いだ。

私は、お寺に生まれて小学校時代から跡を継ぐようにしつけられてきたので、一応お寺のことは少し知っていたつもりなのです。ただ、なぜ人はお寺にくるのだろう、そしてなぜお墓にお参りするのだろう、不思議だったのですよね、本当を言って。お墓に来ても、ただ石のお墓があるだけだから、あそこで先祖のことを考えても実際に出てくるわけではないし、もしかしたら夢の中では幽霊みたいな人が出てくるのかなとか、それで自分で納得できるのかなとか、そういうことを小さいときから考えていました。

ちょっと私の話というのは少し飛びますが、先ほどご質問があったお寺の坊さん、困っているときに来てくれないというお話がありましたが、私はちょうど一二年前、ハワイに行きまして、ハワイの浄土宗のお寺で僧官をやっておりました。皆さん、ご存知ないかもしれませんが、浄土宗には海外に開教区が三つあります。ハワイと北米とブラジルにあります。ハワイには、私が行ったときには一五カ寺ありました。坊さんが二〇人ぐらいおります。そしてハワイで開教が始まってから一〇〇年を超します。一一〇年ぐらいたっています。

私ども、浄土宗なのですが、あそこには浄土真宗もありまして、浄土真宗は三六カ寺あります。全部集めると、天台宗も真言宗も曹洞宗もあります。それからさらにベ

トナムのお寺もありますし、中国のお寺もありました。大体一〇〇カ寺ぐらいあります。そこで布教をしてきたわけです。

そこでは先ほどお話がありましたが、坊さんは病院へ大手を振って入れます、ちょうどキリスト教の宣教師が行かれるように。ことにあそこは亡くなられるときに枕経というのをあげます。つまりお檀家の人が、息をしているときに坊さんが呼ばれます。そしてそこで枕経をあげて、浄土宗の場合は阿弥陀様と菩薩様、観音勢至、その他諸菩薩をお迎えして、そして浄土に連れていっていただく、そういうお経があります。それをあげます。

でも、それ以外に檀家の人が病気になったらお見舞いに行きます。中には「坊さんが来てくれたから助かったよ、ありがとう」と言ってくださる方もいます。で、入っていっても誰もとがめません。はっきり言って、入るときに守衛みたいな人がいますが、「よく来た」と言うことで歓迎されます。そういうお寺もあるのですね。それはやはり開教区では大体そのようになっています。坊さんが来たら縁起が悪いなどというのは多分、日本の国内だけで、これもある習慣だと思います。

それで歴史を見ますと、一一〇年以上前にハワイのお寺というのは、コミュニティーセンターであったわけですね。この中にもCT，コミュニティ・テンプルということで書いてありましたね。はっきりいってハワイでは、あそこは大体サトウキビ畑で働いていた人たちがたくさんいますから、朝早くから働きにいって、夕方四時ごろ帰ってくる。あとはすることがないのですね。どこに行くかというと、お寺に行くのです。お寺に行ってしゃべって、マージャンしたり花札したり、喧嘩する人もいるし、お酒を飲む人もいる。そういうのを全部坊さんがお世話してあげる、そういうのが確かに歴史に残っています。奥さんはお産の手伝いをします。そのころは自動車もあまりないし、道もないから、馬に乗ってあちこちのそういうところに行ってやっていた。

だから坊さんはあそこでは医者であり、坊さんであり、先生であり、そういう役目をしてきたのです。もちろん、

はっきりいって、私もほかの教区、ブラジルにも、北米にも行きましたが、そういう歴史をもっているようで、それはほかのキリスト教の牧師も同じようにやっていたみたいです。

最近はちょっと違ってきて、日本の場合は、人が亡くなったときにお経をあげて、それからいろいろと祥月命日にお経をあげる、一般の人は葬式仏教といわれるようになっていますが、必ずしもそうではなくて、幼稚園をやられたり、自分のところで福祉施設をもっていらっしゃる。住職がいらっしゃるところではそういうことをやっていらっしゃる。

ですから、いろいろあるので一概に言えないのですが、おととい、読売ホールで法然セミナーというのをやっていまして、私もそこに行ったのですが、そこでいろいろな催し物がありまして、小沢昭一さんの話と一緒に木村弓さんという方の竪琴みたいなドイツ人の話で、いまはやっている「千の風に乗って」、つまりお墓があっても私はそこにおりませんというものですね。あちこち、飛び歩いている。いま、そういう非常にポピュラーな歌で、観客の方も手をたたいて喜んでいらっしゃいましたが、小沢昭一さんは「私はあの歌、嫌いだ」というのですね。「私はお寺が大好きなんだ」といわれるわけです。ことに雑司が谷とか、ああいうところに行くと墓地があるけれども、お寺の中に入るとすごく心が落ち着くというわけです。私はお寺を見て歩いて、好きなお寺の墓地に入りたい、宗旨はどうもいい、そんなことをおっしゃって結構人を笑わせておりました。

また話が飛ぶのですが、実は私、半年ぐらい前に家内をなくしまして、いま、七七歳なのですが、一人暮らしをしております。

うちの家内は一八年前に大動脈乖離という病気をしまして、そのとき、ほとんどだめだったのですが、いろいろな方のご協力がありまして助かりました。そのとき、私、阿弥陀様に一生懸命、毎晩お願いしました。本当は、現世利益というのは、そんなことは言わないのですが、新興仏教だというかもしれないのですが、でも、私はそ

のときに、どうしようもないとき、私もすべてやった、医者もやってくれた、あとははっきり言って阿弥陀様におあずけする以外にない、そういう気持ちで毎晩お祈りました。そうしたら助かったものですから……。

しかも、私、お寺に生まれて宗門の学校にも行き、僧侶の資格ももっていたのに、何もお寺のことをしていないものですから、これはやはりお返ししなければいけないなと思って、それでハワイに行った。そのとき、家内は病院に行っていましたが、一緒に連れていこうと思ったのですが、家内は行きたくないというものですから、私だけ三年行ってお勤めしてきたわけです。

そのときにあちこちのお寺に行きましたが、どんどん過疎地になってきまして檀家の数が少なくなっています。そのとき、私はビショップと呼ばれていたのですが、年をとった女の方が「ビショップ、ちょっと相談があるのだけど」「何ですか」と言ったら、「こんなにどんどん私たち、少なくなってきちゃって、お寺、私たち、守ってきたけれども、私たちが死んだらどうなるの」と言われてしまったのです。それを言われて、私も「そう、どうなるのかな」と、はっきり答えられなかったのです。あそこに浄土宗は二〇〇〇人の檀信徒がおります。浄土真宗は二万人いらっしゃるのですね。その差があるのです。だから、どんどん一世の方、二世の方が亡くなっていきます。そして三世の人、四世の人は必ずしもお寺に来ないのです。キリスト教の人もいるわけです。これは戦争中に仏教徒というと何かスパイみたいに思われたらしいのですね。だから、キリスト教徒だというと、アメリカの政府がですね。

○長谷川　恐れ入りますが、貴重なお話ではありますが、時間の関係もありますのでよろしくお願いいたします。

○問　はい、ではあと一分ぐらいで……。

そのときに、やはりお寺はコミュニティ・テンプルのような形に一遍戻る必要があるのではないかと思ったのです。先ほど、藤森先生のお話にもあったのですが、あそこに書いてあるのと全く同じことを私は考えていたのです。だから非常に参考になりましたが、そのうちの何

か、お手伝いしたいなと思って、実はきょう来たのです。

最後に一番大切なのは、一人になったとき、または病気になったとき、それで死ぬまで間、どこでどうやって過ごすか、そこのところが非常にむずかしいところなのですね。そこをお寺が、まあ、お寺じゃなくても、提供できるのではないか。ですから、その話、よく伺っていまして、ただ、実際に始めるのにどうやるか、そこら辺のところをまたいろいろ教えていただきたいと思っています。

どうもありがとうございました。

○長谷川　どうもありがとうございました。ハワイ開教区でのご体験を踏まえた傾聴すべきお話をありがとうございました。

どうやら予定した時間が近づいてきました。

きょうは仏教福祉研究班の第一〇回目という一つの節目ということで、従来の発表の形式を変えて、今後の浄土宗門が社会福祉事業に取り組む一つの提言をさせていただこう。こういうことで始まったわけです。

それと申しますのも、三年前に実施したアンケート調査、こちらの方は三六〇〇カ寺に及ぶ回答を得て、どれだけ社会福祉にご関心があるのかということで身につまされた次第であります。したがいまして、先程来のご意見やご質問等と関連しますが、まだまだ中間報告のレベルで具体性に乏しいところは否めないと思います。

ただ、具体的という場合に、いわゆる活動や実践のノウハウというところまでいきますと、これは私どもの研究班にはやや荷が重いということになりますので、主として福祉を担う担い手が、あるいはまた、これを推進していく組織づくり、そしてサービスの内容、あるいはサービスを提供する仕掛けをどのように構築していくか、その辺にポイントを合わせて考えてきた次第です。

それともう一つ重要な点は、従来、浄土宗の社会福祉とか福祉実践、あるいはもう少し広く社会実践という場合に、その社会実践を下支えする浄土宗の教学は一体どうなっているのかという問題が必ずしも正面から問われ、

回答を出していくというところまでいっていなかったように思うわけです。その結果があのアンケート調査にも見事ごとにあらわれているわけです。

そういうことを考えますと、やはり宗学が社会的な実践とコミットして、現代実践教学として定義していく必要があるのではないか、これは私どもの研究班だけでは手に余ることですが、しかし、何がしかの提言をして、今後に受け継いでいっていただければありがたいという思いであります。

ちなみに先ほど、藤森さんがちょっと触れられた他教団、とりわけ大教団の一つですが、浄土真宗本願寺派には社会福祉推進協議会という、社会福祉の事業や活動を推進する組織。これは中央の組織と同時に各支部組織があって、きわめて体系的に、組織的に事業を展開しています。そして浄土真宗本願寺派の社会福祉はいかなる理念に基づくかということで、はっきり二つ、申しているのですね。

一つは報恩の理念、いまひとつは御同朋、御同行という同朋主義ですね。ただ、近年に至って報恩ということについてはいろいろ議論があって、見直しがなされ、いま御同朋、御同行の同朋主義というものをメインに掲げて、これが少なくとも浄土真宗本願寺派の社会福祉理念であるということを明確に打ち出し、そのもとで推進しているのですね。

では、浄土宗にそれがあるかというときに注目しなければならないのは、やや個人的な見解になりますけれども、二一世紀劈頭宣言に「愚者の自覚」「家庭に御仏の光を」、そして三つ目に「社会に慈しみを」、そして「世界に共生（ともいき）を」とありますが、その「社会に慈しみを」というテーマは、これは個人の内面の救いの問題から、その個人を取り巻く、あるいは個人のよって立つ社会への眼差しですね、その社会への眼差しを通して、慈しみを実践していく、これは宗教的な救いだけなのか、社会的な救い、つまり福祉的な実践を含んだ慈しみなのか、あるいは議論があるのかもしれませんが、私はあの脈絡からいうと、やはり具体的な社会の問題にコ

ミットしていく、そういうことではないかと思います。

ならば、その社会に慈しみをというときに、それが教学的にどういう根拠をもって言い得るのかということがおそらく問われるのではないかと思うのです。二一世紀劈頭宣言はきわめて明快で、そして私ども浄土宗の寺院僧侶に、あるいは檀信徒に強いインパクトを与えてくれています。そしてそれを指針として動き出していかなければならないという思いがありますが、それと宗学というものがどう切り結ぶのか、ここははっきりさせていかなければならないのではないかと私は思います。

それから浄土宗の僧侶であったり、あるいは檀信徒であったりすることと、同時に仏教徒である、仏教者であるということは、これは背反することではないわけです。したがいまして、先人は仏教者として福祉的な、あるいは社会的なさまざまな実践にかかわっていくということと、念仏における安心というものを両立させてきたという面も、これまた見逃し得ないことではないかと思うわけです。

ただし、この点については今後、より宗学の専門の方々とも十分議論しながら、浄土宗としての教学的な、社会的なスタンスを高めていく必要があるのではないか、そのように思う次第です。

それから先ほどから出ていました、特に病の床にある方々、あるいは末期が近いといわれる方々にどう浄土宗の僧侶がかかわっているのかという問題、それについて幾つかの大変参考になるご意見がありました。

実は一〇日か二週間ほど前、読売新聞の社会部の記者の方が、在宅医療にかかわる問題点についていま特集を組んで取材活動をしているのだそうです。そしてその中でキリスト教はいろいろ活動されている、仏教は一体、七万五〇〇〇も寺院があり、僧侶の数、教師の数は大変な数があるけれども、一体どういう活動をしているのか、また今後するのかという話があったのです。

ちょうどことしの夏に仏教関係ビハーラ学会という学会の大会が成田山の方で行われまして、私、ほんのわずか出席したのですが、そこで発表された方のレジメをあ

とからいただいたのですが、大阪市の仏教会が市内の寺院のご住職方にアンケートをとった。これは主として死生観に関するアンケートなのですね。その中で臨終の枕辺に立たれた僧侶がどのくらいいるか、それを見ると、五％なのですね。これは大阪市の例ですから、大都市で、市内がすべてそうかどうか、詳しく私はわかりませんが、その大阪市の寺院の住職の中で檀信徒等の枕辺に立って看取りをした、何らかのかかわりをもったという数が五％、私はおそらくそのぐらいかなと思いましたが、実際そうであって、あらためて反省させられるわけです。

そういう中で先ほどの何人かの方の有益なご発言を聞きながら、そういう足元の実践、できそうでなかなかできないことがある、こういうところの何か突破口をつくっていく、これもやはり先ほどお話がありましたように、日常的な寺檀の関係性というものが当然問われてくるのだろうと思います。

きょうは寺院とか僧侶の話が中心でしたが、実は仏教界の大きな支援は、寺院にかかわる檀信徒をいかに味方につけて、そしてどういう活動ができるかというところまで考えていかなければならないかと思います。この視点そのものがわれわれ研究班として議論してきているのですが、まだ具体性をもって発表できる段階には至っておりません。そのような意味で、いろいろな課題を持ち越しておりますが、今後、なるべく早い機会に十分ではないですが、何らかの形で報告書をとりまとめて、一緒に提言をさせていただきたいと思います。その上で近い将来、遠い将来になるかわかりませんが、何か推進母体となるような組織を一宗として立ち上げてやっていければと思います。八〇〇年の大遠忌に向けた事業がいろいろ動いているやに伺います。各宗ともにいろいろな事業が動いております。ある宗団では、先ほどの浄土真宗本願寺派ですが、一万三〇〇〇の全寺院すべてにキッズサンガ、子どもの居場所づくりを法然上人の八〇〇年と同じ年、平成二三年に親鸞上人の七五〇年の大遠忌がありますが、その大遠忌に向けての事業としてキッズサンガを全寺院に徹底したいという施策を発表されております。

そのような意味で一宗としての取り組みを浄土宗が今後どういうふうに考えていくか、この点について、多少なりとも私どもの研究班がお役に立てればという思いもあって、きょうは大変つたない発表をさせていただきました。

きょう、いただいたご意見、ご感想を糧として今後、取りまとめさせていただきたいと思いますので、今後ともよろしくご指導たまわりますようお願い申し上げまして、きょうは共同研究班の報告ということで以上をもって終わらせていただきます。

どうもありがとうございました。

――了――

(4)調査の期間

- 調査日は、2004年10月1日現在として調査を依頼。
  ただし、回収率を優先するため、第1回の調査以来の後、未回答の寺院については2005年1月に再度調査を依頼し、2005年3月末日までの回答を有効とした。

関氏スライド５

(5)回収の結果

- 第1回依頼文の回答数は2256ヶ寺院(39.89%)
- 第2回である再依頼分の回答数は1319ヶ寺院(23.32%)
- 合計の回答数は3575ヶ寺院(63.21%)

関氏スライド６

(6)回答率からみられる特徴

- 通常、全数調査を実施した場合の返送率は3割程度あれば良いといわれる中で、実質6割を越えた本調査の回答率は、「寺院の社会福祉事業・活動」という本調査のテーマに対する、浄土宗各寺院の関心の高さを示すものであるといえる。

関氏スライド７

(7)用語の定義

- 「社会福祉活動」とは、住職個人の活動を指し、具体的には保護司や民生委員等の活動やNPOなどへの参加を指すものとする。
- 「社会福祉事業」とは、寺院の活動を指し、具体的には福祉施設の運営やNPOなどの団体の運営を指すものとする。

関氏スライド８

「浄土宗社会福祉事業・活動に関するアンケート調査」
調査の概要について

関 徳子

関氏スライド１（表紙）

(1)調査目的

- 浄土宗における社会福祉実践・活動の現状と実態の明確化を図るとともに、その結果と他郷団の調査結果との比較分析を行うことにより、仏教系社会福祉事業の今後の方向性についての検討を行うことを主たる目的とする。

関氏スライド２

(2)調査の対象

- 浄土宗全寺院7057ヶ寺院(2004年10月1日の調査依頼日時点)のうち、兼務・代務等の寺院を除いた正住寺院5655ヶ寺院を対象とする。

  つまり、本調査は実質的な全数調査である。

関氏スライド３

(3)調査の方法

- 自記式の調査票を用いた郵送配布・郵送回答により調査を実施した。

関氏スライド４

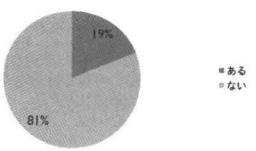
調査結果から得られた
浄土宗社会福祉事業実践の現状

鷲見　宗信

鷲見氏スライド１（表紙）

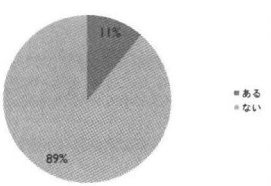
1．寺院の活動実体から読み取れるもの

教化団体の活動の中にボランティア（社会奉仕）が含まれるか



鷲見氏スライド２

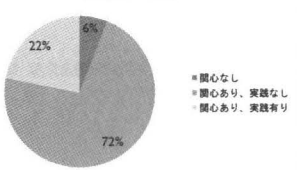
2．社会福祉事業関連施設の有無について



鷲見氏スライド３

3．住職の活動実態および意識から読み取れるもの

社会福祉への関心



鷲見氏スライド４

(8)その他の注意事項～①～

- 第1回目の調査依頼の際には、発送実務の関係上、兼務等を含めた7057ヶ寺院全てに依頼を行っている。そのため、一部兼務寺院より調査票の回答を頂いたが、集計にあたってはそれらの調査票は対象外とした。

関氏スライド９

(9)その他の注意事項～②～

- 調査の質問項目によって、明らかな回答間違いや記入ミスが確認できるものに関しては、エディティングの中で訂正等を行っている。

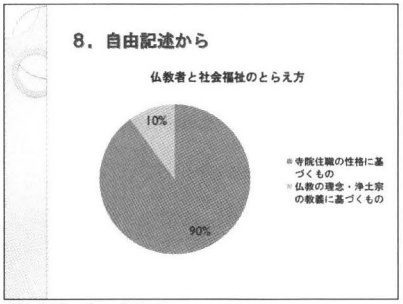
  したがって、有効回答数は各質問項目ごとに提示している。

関氏スライド１０

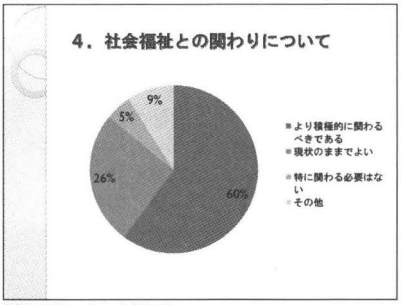
(10)詳細な調査内容について

- 詳細な調査内容については、当研究所で発行している『仏教福祉』第8号と第9号をご参照ください。

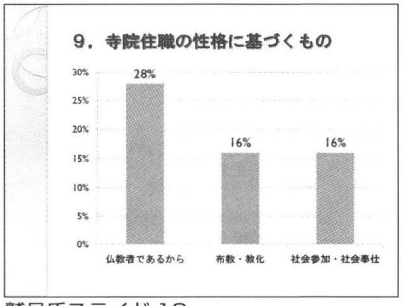
関氏スライド１１



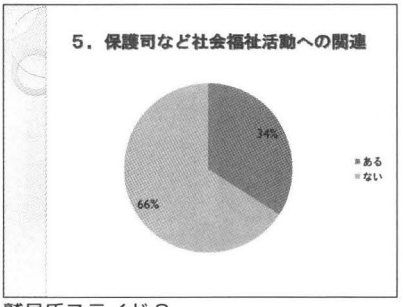
鷲見氏スライド９



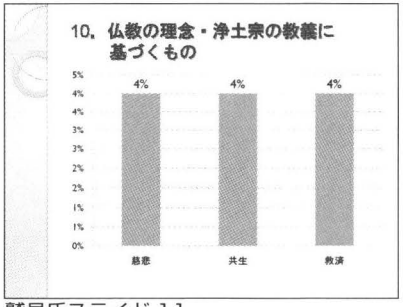
鷲見氏スライド５



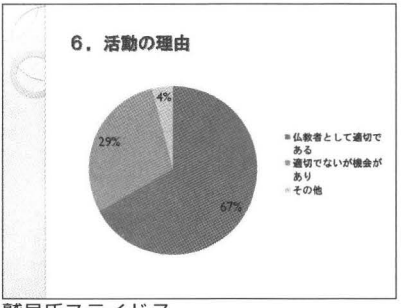
鷲見氏スライド１０



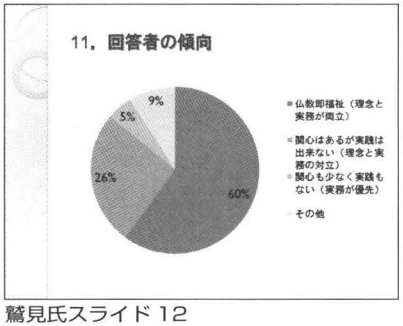
鷲見氏スライド６



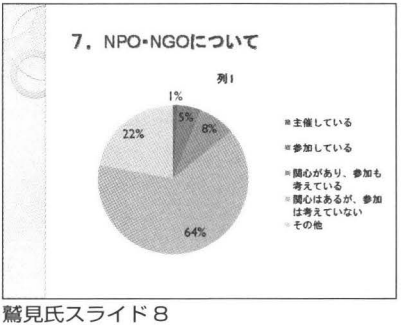
鷲見氏スライド１１



鷲見氏スライド７



鷲見氏スライド１２



鷲見氏スライド８

21世紀の社会福祉の動向と
浄土宗社会福祉実践に期待するもの

淑徳大学　藤森雄介

藤森氏①スライド１

1.社会福祉基礎構造改革の基本的な考え方

（「社会福祉基礎構造改革について（中間まとめ）」平成10年6月17日中央社会福祉審議会社会福祉構造改革分科会より）

Ⅰ．改革の必要性

福祉を取り巻く状況

○少子・高齢化、家族機能の変化、産業構造の変化
○社会福祉に対する国民の意識の変化
○国民全体の生活の安定を支える社会福祉制度への期待

社会福祉制度

○現行の基本的枠組みは、戦後直後の生活困窮者を前提としたものであり、今日までの社会情勢
○現状のままでは増大、多様化する福祉需要にきちんと対応していくことは困難
○この間、児童福祉法の改正、介護保険法の制定を実現

社会福祉の構造を抜本的に改革

藤森氏①スライド２

1.社会福祉基礎構造改革の基本的な考え方

Ⅱ．改革の理念

改革の基本的方針

①サービスの利用者と提供者の対等な関係
②幅広い多様な需要への対応と多様な主体の参入促進
③質の高いサービスを効率的に提供する事業者の育成
④情報公開等による事業運営の透明性の確保
⑤利用しやすい費用の公平かつ公正な負担
⑥住民の積極的な参加による福祉の文化の創造

社会福祉の理念

○国民が自らの生活を自らの責任で支えることが基本
○自らの努力だけでは自立した生活を維持できない場合に社会連帯の考えに立った支援
↓
○個人が人としての尊厳をもって、家庭や地域の中で、その人らしい自立した生活を送れるようにする

藤森氏①スライド３

2．現代社会の社会福祉の諸問題

（「社会的な機能を要する人々に対する社会福祉のあり方に関する検討会」報告書　平成12年12月8日より）

藤森氏①スライド４

12．まとめ

①仏教者であることの意識と社会福祉実践への関心、寺院住職であることの意識と法務・寺務優先の意識

②活動の方法がわからない

③教義の面から寺院住職としての活動と社会福祉実践が結びつかない

鷲見氏スライド 13

13．NPOとの活動例

①寺院の施設・土地を貸す（活動場所の提供）

②共同で活動を行っていく（募金や災害物資の募集）

③活動への呼びかけ（地域の方々への参加と理解を進める）

鷲見氏スライド 14

今後の浄土宗社会福祉事業の振興方策
～調査結果を踏まえた具体的な提言として～

淑徳大学　藤森雄介

藤森氏②スライド１

1．現在、既に社会福祉実践を行なっている寺院・御住職に対して、今後行っていくべきこと

- 寺院、御住職が社会福祉実践を行っていく際に直面している困難、課題等の情報収集（福祉サービス提供者側のニーズの把握）
- 宗門からの社会福祉関連情報の発信
- 新たなサービス提供等の検討、実行
- （宗門内の既存の組織の強化、再構築の必要性）

藤森氏②スライド２

2．これから社会福祉事業実践を検討している寺院・御住職に対して

- 「これから何か福祉関連の事業や実践を行なってみたいが、どこに相談すれば良いかわからない」といった寺院に対する相談受付窓口の設置
- 宗門として、社会福祉実践のモデルとなる教区や個別寺院を指定し、その地域の特性に根ざした実験的なプログラムの展開と効果測定の実施
- （指定ではなく、自ら「手を上げてらう」ような環境設定も必要）

藤森氏②スライド３

3．浄土宗としての福祉人材養成として

- 従来からある研修制度に、社会福祉関連領域を組み込むプログラムの検討

— 具体的には —

- 宗門主催の連続講座や、「○○フォーラム」等の企画立案
- 大正大学、佛教大学、淑徳大学等といった宗門と関係の深い教育機関や、日本仏教社会福祉学会等の学術団体と連動した特別講座の開講や、「仏教福祉論」等の関連科目等の活用

藤森氏②スライド４

3．2000年6月の制度改正のポイント

①社会福祉サービス供給方法の見直し
→措置制度から契約制度へ

②社会福祉サービスの供給主体の見直し
→規制緩和による民間企業やNPO法人等の事業への参入

③費用負担方式の見直し
→応能負担から応益負担へ

④権利保障形態の見直し
→契約制度を補完する権利擁護制度の導入

藤森氏①スライド５

4．制度改正後の諸課題

①国、自治体等の公的責任が矮小化かつ曖昧

②サービス供給量における地域格差の発生

③「ニーズの多様化に対するサービス提供」という掛け声と財政的裏付けがアンバランス

④基本的人権に関する新たな問題の発生

⑤新たな社会的弱者における対応が後手

藤森氏①スライド６

5．浄土宗社会福祉事業実践に期待すること

（1）思想的・歴史的背景として

①あらゆる宗教は、それぞれ「救済」に対する世界観をもっており、それは仏教においても例外ではない。

②特に仏教は「縁起」思想をはじめとした、他者との関係性を説くものが多く、また日本は歴史的に見ても仏教者の社会福祉実践は数多くみることができる。

③特に浄土宗においては、近代において、渡邊海旭、椎尾弁匡、長谷川良信といった「浄土宗社会派」の人々をはじめ、具体的な実践の足跡をもっている。

藤森氏①スライド７

5．浄土宗社会福祉事業実践に期待すること

（2）社会福祉の現状を省みて

①制度改正の理念やその方向性は特に異を唱えるものではないが、それを裏付ける「ヒト・モノ・カネ」といった社会資源が圧倒的に不足している。

②社会福祉の側から寺院を捉えると、檀家の人々を中心とした地域住民（ヒト）が集える可能性を持った場（モノ）としての機能を持った寺院は、社会資源として十分に魅力的である。

③また、未だ社会福祉の制度が追いついていない、新たな社会的弱者に対する支援の場としても、寺院の持つ可能性は大きいと考えられる。

藤森氏①スライド８

浄土宗と社会福祉
ー浄土宗学の立場からー

曽根　宣雄

曽根氏スライド１（表紙）

【浄土宗学】

- 浄土宗学は、阿弥陀仏の本願・法然の念仏の教えを規範とする。そして、法然の念仏の教えが普遍的な価値を有するという立場に立つ。

曽根氏スライド２

【往生行】

- 往生行は、阿弥陀仏の本願である念仏である。

曽根氏スライド３

【平等救済】

- 平等救済→みな共に往生する仲間である《A》

曽根氏スライド４

４．具体的な提言

①誰が：浄土宗が

②誰に対して：社会福祉に関心のある寺院・御住職に対して

③何時までに：今後3ヵ年を目処として

④何を行なうために：先の1～3の各プログラムを実行するために、

⑤何が必要か：浄土宗の社会福祉活動を推進するための行動計画を立案し、責任を持って実行していく新たなセクションもしくは推進団体の設立に向けた準備委員会の設置を送球に実現するよう提言したい。

藤森氏②スライド５

※法然上人の教えより導きだせるもの

《A》みな共に往生する仲間である。
《B》悪を改めて善人となって念仏を修することが大切である。
《C》「往生行＝念仏」を踏まえた上での諸善根の肯定。
《D》慈悲行は、仏教の掟である。
《E》念仏の助業としての社会活動という位置づけ

曽根氏スライド９

【廃悪修善と念仏】

- 悪を改めて善人となって念仏を修することが大切である《B》

曽根氏スライド５

【念仏と余善】

- 「往生行＝念仏」を踏まえた上での諸善根の肯定《C》

曽根氏スライド６

【念仏者のあり方】

- 「行ずべき慈悲」・「念仏を励む事」は、仏教の掟である。→仏教の掟としての慈悲行《D》

曽根氏スライド７

【より多く念仏が申せるために】

- より多く念仏が申せる行いは、念仏の助業である。→念仏の助業としての社会活動《E》

曽根氏スライド８

老いと死について ― 法然浄土教の立場からの一試論 ―

浄土宗総合研究所研究員　曽田俊弘

はじめに

今回の、「法然浄土教の立場から「老い」について述べよ」との課題を与えられた時、筆者は正直なところ当惑した。その理由の一つには、筆者がまだ初老にも達していない若輩だからということも勿論あるが、それ以上に大きな理由は、法然上人（以下尊称略）の言葉の中に、四苦、すなわち「生老病死」の中から、特に「老苦」だけを取り上げて詳しく説かれたものを見出すことができないからである。それはなぜなのか。その理由は次の言葉に示されている。

「うけがたき人身をうけ、あいがたき仏法にあえり。無常念々にいたり、老少きわめて不定なり、やまいきたらん事かねてしらず、生死のちかづく事たれかおぼえん。もっともいそぐべし、はげむべし。念仏に三心を具すといえるも、これらのことわりをばいでず」[1]

（『念仏往生義』）

ここで法然は、「無常は時々刻々と迫り、死期は、老少とは全く無関係で定まりないものある」と説いている。すなわち法然は、「老いて死ぬ」ことが死の常態であるとは、老いというプロセスを経るのが死の典型であるとは見なしていないのである。このような認識に立つ法然

から、老いへの言及が少ないのは至極当然と言えよう。

確かに、法然の説示は、厳然たる真理を言い表している。老いも若きも死の可能性に晒されていることには何ら変わりはないのである。しかしながら、老いが「死への接近」であり、したがって「苦」であることもまた真理にほかならない。それに、わが国は、間もなく四人に一人が六十五歳以上の高齢者で占められるようになるという、人類が未だ経験したことのない、恐らく法然も想定し得なかったであろう超高齢化社会を迎え、長い老年期を経て死に至るというのが一般的な死のかたちとなりつつあるのが現実なのである。

したがって、この未曽有の超高齢化時代をどう生き抜くのか。長くなった老年期という、身心の衰え・社会参加の機会の減少といった危機に見舞われ、苦悩と不安にとらわれやすい時期を如何に乗り越えるのか。「老いと死」を如何に穏やかに受容し、豊かな老いを過ごし、安らかな死を迎えるのか。ということが、日本人は勿論、それのみならず人類の喫緊の課題として我々に突きつけられているのであるが、法然浄土教も、生老病死からの解放を目指す仏教である以上は、この課題を避けて通る訳にはいかない。

そこで、筆者なりに考えてみたところ、法然の教えからこの難題の回答を引き出すことは十分可能ではないか思うに至った。なぜなら、法然自身が「老いて死ぬ」というプロセスを辿り、八十歳という当時では稀有の長寿を全うし、「穏やかに、静かに、法然は死んでいった。かくも静謐な死は、祖師たちの中でも稀である」[2]と評される程の安らかな死を迎えたからである。そして、この安穏たる「老いと死」は、紛れもなく、法然一代の教説である称名念仏の実践によって、

「いけらば念仏の功つもり、しならば浄土へまいりなん。とてもかくても此身には、思ひわづらふ事ぞなきと思いぬれば、死生ともにわづらひなし」[3]

（『つねに仰せられける御詞』）

という確固たる死生観を確立していたことによってもたらされたものだからである。

ゆえに、筆者は、法然浄土教は「老いの叡智」そのものでないかとの確信に近い考えを抱くに至り、この考えが妥当であることを証すべく、以下、法然浄土教を導きとして、「老いと死」について考察しようとする次第である。

一、老いの叡智としての称名念仏の「選択」

(一) 生死出離の方法としての称名念仏の「選択」

法然の生老病死に言及した言葉に次のようなものがある。

「無常のかなしみは、めのまえにみてり、いづれの月日をか、おわりのときと期せん。さかえあるものひさしからず、いのちあるものもまたうれえあり。すべていとうべきは六道生死のさかい、ねごうべきは浄土菩提なり。人間にうまれて国王の身をうけて、一四天下をばしたごうといえども、生老病死・愛別離苦・怨憎会苦の一事もまぬがるる事なし。これらの苦なからんすら、三悪道にかえるおそれあり」(4)

(『要義問答』)

ここで法然は、人間として生まれた限り、たとえ国王の身となって世界中を統治したとしても免れ得ない生老病死の四苦から解放されるには、迷いの生き替り死に替りを繰り返す六道という境界を出離するほかないことを、それには、極楽浄土に往生して覚りを開くしかないことを示唆している。

そして、いかにして六道生死を出離するのかについて法然は次のように説いている。

「計れば、それ速かに生死を離れんと欲せば、二種の勝法の中には、且く聖道門を閣いて、選んで浄土門に入れ。浄土門に入らんと欲せば、正雑二行の中には、且く諸の雑行を抛って、選んで正行に帰すべし。正行を修せんと欲せば、正助二業の中には、なお助業を傍にし、選んで正定を専らにすべし。正定の業とはすなわちこれ仏名を称するなり。名を称すれば、必ず生ずることを得。仏の本願に依るが故なり」(5)

(『選択本願念仏集』)

法然は、主著『選択集』において、阿弥陀仏が人類救済の意志（本願）に基づいて称名念仏の一行を「選択（せんちゃく）」されたことを明らかにし、その結論と言われるこの一文（要文）において、速やかに生死出離を実現するためには、称名念仏の一行を「選択」し、専らに修すべきことを勧めている。そして、次の言葉では、念仏こそが生死出離の最良の道であると言い切っている。

「このたび生死を離るる道、浄土に生まるるに過ぎたるはなし。浄土に生まるる行い、念仏に過ぎたるはなし」[6]

（『浄土宗略抄』）

したがって、法然浄土教の立場から、「老いと死」の苦しみを乗り越える方法を提示するとしたら、それは称名念仏をおいて外にはありえないことは理の当然であろう。しかし、果たして称名念仏の「選択」によって、人間は「老いと死」の苦しみから解き放たれるのであろうか。以下、考えていきたい。

（二）老いの叡智の先取りとしての法然の「回心」

山口充氏は、「老いの叡智―生の超越的次元への飛躍―」という論考で、「老いを生きるとは、まさしく危機を生きることといわざるをえない」とし、

「危機的状況とは、自分の生の意味ないし存在理由が大きく動揺する状況である。危機は、まさしくそれが真に危機であるかぎり、生の絶対的な窮地であり、死に直結する状況である。だから、われわれ人間は危機において、多かれ少なかれ死に対する不安と絶望に直面せざるをえないのである。生の絶対的な行き詰まり状況としての危機から脱出するには、自己の全存在を賭けた決断による生の徹底的な更新、一種の「焼死・水死」、ペスタロッチの言葉でいえば「死の飛躍（salto mortale）」を敢行するほかない。危機の本質は「決断（Entscheidung）」と「浄化（Reinigung）」にある。危機を克服するとは、古い生の秩序を精算し、新しい生の秩序を確立することを意味する」[7]

と述べている。筆者は、ここで述べられている、危機から脱出するための「自己の全存在を賭けた決断による生の徹底的な更新・死の飛躍の敢行」という言葉から、法然の「回心（えしん）」を想起せずにはいられない（山口氏はこの「死の飛躍」のことを「回心」とも言っている）。そこで以下、法然の回心に至るまでの求道のプロセスを考察することにしよう。

法然は、承安五年（一一七五）四十三歳の時の回心について次のように述懐している。

「出離の志、至って深きの間、諸の教法を信じ諸の行業を修す。およそ仏教多しといえども所詮は戒定慧の三学に過ぎず。（中略）然るに我がこの身は、戒行においては一戒をも持たず、禅定においては一もこれを得ず、智慧においては断惑証果の正智を得ず。（中略）悪業煩悩の縄を断ぜずんば、何ぞ生死繋縛の身を解脱することを得んや。悲しいかな、悲しいかな、何がせん、何がせん。ここに予がごとき者はすでに戒定慧の器に非ず。この三学の外に我が心に相応する法門有りや、この身に堪能なる修行有りやと、万人の智者に求め、一切の学者を訪えども、これを教ゆる人無く、これを示す倫無し。然る間、歎き歎きて経蔵に入り、悲しみ悲しみて聖教に向かい、手自これを披いてこれを見るに、善導和尚の『観経疏』に「一心専念弥陀名号行住坐臥不問時節久近念念不捨者是名正定之業順彼仏願故」と云える文を見得るの後、我等ごとき無智の身は偏にこの文を仰ぎ専らこの理を憑み、念念不捨の称名を修して決定往生の業因に備うれば、ただ善導の遺教を信ずるのみに非ず、また厚く弥陀の弘願に順ず。順彼仏願故の文、神に染み心に留むのみ」[8]

（弁長『徹選択本願念仏集』）

法然は、生死出離の道を求め、仏道の根本である戒・定・慧の三学の実践修行に励んだが、一つとして身につかず、自分が三学を修められる器ではなく、三学によっては迷いの世界に束縛されているこの身を解き放つことが不可能であることを認めざるを得ないという危機的・

絶望的状況に陥った。仏道修行者としてのアイデンティティが根幹から揺るがされ、仏道修行者としての「死」の淵に追い込まれたのである。

このような、まさに「生の絶対的な行き詰まり状況としての危機」というほかない絶体絶命の危機に直面して、法然は、三学の修行を断念し、自分のような三学非器の者が救われる道を探求することを決断したのである。この決断、すなわち「「覚りへの道」から「救いへの道」への一大方向転換」[9]は、まさに「生き方の根本的な方向転換、生の原理ないし基軸の百八十度の転換」[10]（「老いの叡智」）であり、「自己の全存在を賭けた決断による生の徹底的な更新」の敢行以外の何物でもないといえよう。そして、苦難の末、遂に善導の『観経疏』を通して、阿弥陀仏の本願の行である称名念仏に出会い、たちどころに回心を遂げて、称名念仏の一行を「選択」するに至ったのである。

以上が、法然の回心に至るまでの求道のプロセスであるが、その出発点が、自己の三学非器たることの徹底した実存的自覚であったことに注目する必要がある。山口氏は、「生の超越的次元への覚醒は、死を自己の絶対的限界として自覚することによってこそ可能である」[11]（「老いの叡智」）と言っているが、法然の場合は、老いや死という宿命的な現実に直面することによって初めて自己の有限性を自覚したのではなく、厳粛な自己省察によって、「三学非器」という、自己の能力の卑小性・限界性・有限性に対する痛切な自覚に到達したのである。そしてその自覚を媒介として称名念仏に出会い、阿弥陀仏の極楽浄土という生死を超越した世界に覚醒（飛躍・回心）することができたのである。

また、山口氏は、「生のまったく新しい次元、生のより高い次元に飛躍（回心）すること」は「人間の根源的有限性の自覚にもとづく、あるいはその自覚そのものとしての「叡智」を獲得することを意味しよう」[12]（「老いの叡智」）と言っている。したがって、法然の回心は、「叡智」の獲得（先取り）そのものであり、そのことによって、老いの危機を前もって超克した典型的な事例と

言うことができよう。法然が勧める称名念仏の「選択」とは、まさに老いの危機を突破するための「自由な決断」にほかならず、「この自由な決断によってこそわれわれは、生の一段高い次元に飛躍することができるのである」[13]（「老いの叡智」）。

二、老いの叡智としての経済活動の「助業」化

（一）衣食住は念仏の助業

第一章の考察によって、法然の回心、すなわち称名念仏の「選択」が、人間の有限性の自覚に基づく「老いの叡智」の獲得（先取り）にほかならないことが明らかになったが、称名念仏の「選択」によって、「古い生の秩序を精算し、新しい生の秩序を確立すること」が可能となるのであろうか。「生き方の根本的な方向転換、生の原理ないし基軸の百八十度の転換」が起こり得るのであろうか。以下、この問題を考えていきたい。

さて、法然の言葉に次のようなものがある。

「現世をすぐべき様は、念仏の申されん様にすぐべし。念仏のさまたげになりぬべくば、なになりともよろずをいとひすてゝ、これをとどむべし。いはく、ひじりで申されずば、めをまうけてもうすべし。妻をまうけて申されずば、ひじりにて申すべし。住所にて申されずば、流行して申すべし。流行して申されずば、家にゐて申すべし。自力の衣食にて申されずば、他人に助けられて申すべし。他人に助けられて申されずば、自力の衣食にて申すべし。一人して申されずば、同朋とともに申すべし。共行して申されずば、一人寵居して申すべし。衣食住の三は念仏の助業なり。これすなはち自身安穏にして念仏往生をとげんがためには、何事もみな念仏の助業也。三途へ返るべき事をする身をだにもすてがたければ、かへり見はぐくむぞかし。まして往生程の大事をはげみて、念仏申さん身をば、いかにもいかにもはぐくみたすくべし。もし念仏の助業とおもはずして身を貪求するは、三悪道の業となる。極楽往生の念仏申さんがために、自身を貪求するは、往生の助業と

なるべきなり。万事かくのごとしと」[14]

（「禅勝房伝説の詞」）

ここには、法然の人生観が端的に示されている。すなわち法然にとっては、念仏を中心として生きることが、現世における真の生き方なのである。その真正な生き方を実現するために、法然は、自分にとって念仏を申しやすいか否かを基準に、独身か妻帯か、独居生活か共同生活かのいずれかの生活形態（ライフスタイル）を選択せよと勧めている。そしてさらに、衣食住に纏わる一切の営みは念仏を助成するためにあり、浄土に往生するために念仏を申す尊い身体を育み助ける大切な営みであると考えるべきことを説いている。

このように法然は、「念仏の申されん様に」生活形態を再編・再構築すべきことを説き、衣食住という生活の基礎的条件に、「念仏の助業」という新しい意義・価値を付与しているが、これが称名念仏の「選択」による「新しい生の確立」であり、「生き方の根本的な方向転換、生の原理ないし基軸の百八十度の転換」にほかならないことは言うまでもないであろう。

（二）念仏の選択とは善への方向を取ること

法然は、我々に、称名念仏の一行を「選択」すること、そして「念仏の申されん様に」日常生活における行為を選択することをすすめるのであるが、その選択は、果たして我々によりよい生き方をもたらすのであろうか。

この問題に対しては、すでにユダヤ教の思想家マルティン・ブーバー（Martin Buber, 一八七八～一九六五）が明快な回答を与えてくれている。ブーバーは、『善と悪の姿』（一九五二年）において、

「善とは方向であり、また一定の方向にそっておこなわれる行為である。もしもわれわれが一定の方向にそってすべてのことをなすならば、それこそ万事を、全身全霊賭してすることになるであろう。さらにまた、方向が定まらなければ悪となったであろうエネルギーや情熱も、こうして一定の方向をあたえさえすれば、善となるのである」[15]

と述べている。

このブーバーの考え方によれば、「只一向に」阿弥陀仏の名号を称える専修念仏は、「一定の方向にそっておこなわれる行為」そのものであり、まさに善にほかならないということになるであろう。そして、衣食住を念仏の助業とするということは、「念仏の申されん様に」日常生活における一切の行為を統率していくということであり、「一定の方向にそってすべてのことをなす」以外の何物でもなく、我々の日常生活に確固たる方向性を与え、善へと転化させようとする試みにほかならないということになるであろう。まさにブーバーは、称名念仏を選択することが、善への方向を取ることであり、倫理的実践にほかならないことを保証してくれているのである。

またブーバーは、「方向が定まらなければ悪となったであろうエネルギーや情熱」について、さらに詳しく、

「「悪の衝動」とは「情熱」であり、人間だけにそなわった特別の力であって、これなくしてはものを生むこともつくり出すこともできないが、さりとてそれをそのまま放置しておけば、方向も定まらず永遠にさまよいつづけるものである」[16]

「われわれは自分の内部を支配している（中略）心的要素―一言でいえば欲望とか情念とかいうもの―を克服するということは、それらを自分から排除したり抑圧したりすることではない。なぜなら、われわれの人格の統一は、それらを抑圧したり排除したりしては到底実現できないからである。踏みにじられた欲望が心の片隅にうごめいているような状態で、どうして人格の完全な統一を望むことができようか。そうではなく、欲望の真の克服とは、まさに「欲望」という名の静的、あるいは動的なエネルギーがわれわれの魂の歓喜にとらわれて、みずから進んでわれわれの力強い決断のうちにはいりこみ、そこに溶けこんでしまうことでなければならない」[17]

と説明しているが、私見では、この欲望に対するブーバーの認識は、法然の煩悩に対する認識と一脈相通ずるものがある。ここでブーバーは、欲望が悪の起源である

ことを認めているものの、それを「断除せよ」「滅却せよ」などとは言っていない。欲望（情熱）が人間固有の力であることを認め、それに正しい方向を与えるならば、人間の創造活動の根源的エネルギーとなりうるものであることを説いているのである。

このブーバーの言葉から想起されるのが、次の法然の言葉である。すなわち、

「煩悩具足のわれらなれは、かくは心得たれとも、つねに煩悩はおこる也。おこれとも煩悩をは心のまら（客）人とし、念仏をは心のあるし（主）としつれば、あながちに往生をはさえぬ也。煩悩を心のあるしとして、念仏を心のまら人とする事は雑毒虚仮の善にて往生にはきらはるゝ也」[18]

（『七箇条起請文』）

と。ここで法然は、煩悩具足の我々凡夫にとっては、煩悩が起こることは如何ともし難いが、煩悩を心の客人とし、念仏を心の主人とするならば、決して往生を邪魔しないと述べている。念仏を心の主人とし、煩悩を客人とするということは、主人のもてなしに客人の身を委ねさせるということであり、すなわち念仏によって煩悩を心の支配者とならないようコントロールする（方向付ける）ということにほかならない。ここに法然が、念仏に煩悩を制御し得る機能を認め、ややもすれば煩悩（欲望）の赴くままに無軌道に走りがちな我々凡夫の日常生活を、念仏によって善へと方向付けようと意図していたことが明瞭に窺えよう。

法然は、ブーバーのように欲望に積極的な意義を認めているわけではないが、欲望を抑圧・排除するのではなく、方向を与えるべきことを説いている点では、まさにブーバーと軌を一にしているのである。ここにもまた、筆者がこれまで指摘してきた[19]法然浄土教とブーバーの思想との親和性を見て取ることができよう。

（三）念仏の選択とは阿弥陀仏への方向をとること

ところで、善なる方向とは、具体的にはどのような方向を指すのであろうか。ブーバーは、我々の進むべき

「唯一の方向は神に向かう方向である」とし、神の創造の目的を実現しようと奉仕することであると言っている。そして、この神の創造の目的（神の創造のわざ）への奉仕とは、「永遠の〈なんじ〉である神を世界の中に実現すること、即ち、至る所に〈われ―なんじ〉の関係を実現すること」[20]、すなわち神および他者と「我―汝」の関係を実現することとしている。そして、人間は「創造の目的の実現によってはじめて、自分自身を真の人格とすることができる」[21]と説いているのである。

このようにブーバーは、善なる方向とは神に向かう方向にほかならないとしているが、法然の立場においては、当然の如く、「阿弥陀仏」に向かう方向こそが善へ方向であるということになろう。法然は、一切衆生（凡夫）を阿弥陀仏へ向かわせ、阿弥陀仏との我々凡夫の間に人格的呼応関係（我―汝関係）を実現し、それによって我々凡夫を真の人格たらしめようとして、称名念仏の一行を選択すべきことを説いたと理解することが出来よう。そして法然がその生涯を捧げた専修念仏の唱導とは、まさに阿弥陀仏の本願という人類救済の意志の実現への奉仕、すなわち「弥陀如来ノ御ミヤツカヘ」[22]（『鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事』）であったと理解すべきであろう。

（四）経済至上主義克服の方法としての衣食住の助業化

これまで検討してきた、衣食住の「念仏の助業」化という独自の生活原理を打ち出し、それによって無軌道な欲望（煩悩）を善へと、すなわち阿弥陀仏へと方向付けようとする法然の「禅勝房伝説の詞」は、老年期の生き方に対して新しい示唆を与えるものであろう。なぜなら、一般に人は、老年期に入ると、仕事（経済活動）からの引退によって、経済力（富・財産）と、これまでの経済活動によって獲得した地位・肩書・名誉等を手放さなければならなくなるため、好むと好まざるとに関わらず、経済的・物質的豊かさの実現を最優先する価値観から脱却・転換を図らざるを得ないからである。

法然の説いた「衣食住の三は念仏の助業なり」とは、

まさに、この価値観の転換を企図した言葉にほかならない。法然は、衣食住を重要視するが、それは念仏の助業（異類の助業）としてである。往生のために念仏を申す大切な身を健やかに保つための手段としてであることに注意しなければならない。そうすることによってはじめて「往生の助業」となるのである。正定業はあくまでも念仏であることを忘れてはならない。衣食住という生活における経済的条件を充実させることは、念仏を申す信仰生活を支える手段とする限りにおいて意味を持つのであって、経済生活の充実が自己目的化してしまい、信仰生活（精神生活）を圧迫するようになれば、それは本末転倒で、たちまち「往生の助業」が「三悪道（地獄・餓鬼・畜生）の業」となってしまうのである。

しかし、残念ながら、その本末転倒と呼ぶべき現象が戦後日本社会を覆ってきたことは、すでに多くの識者が指摘しているところである。[23] 法然の「禅勝房伝説の詞」は、まさにこの現状に対して警鐘を打ち鳴らすものといえよう。

法然は、経済的な営みに称名念仏の助業という役割を与え、経済活動の原動力である煩悩を阿弥陀仏（善）へと方向付けることによって、仏教の経済倫理ともいうべき「少欲知足（よくすくなくしてたるをしる）」に適った生活を我々凡夫の間に実現しようと意図していたに相違ない。この法然の提唱した、念仏を生活の基調とし、衣食住は念仏生活を助成するためにあるとするライフスタイルは、まさに人間が、経済・物質至上主義の呪縛という「老いの危機」から脱却し、がつがつしない落ち着いた老年期（のみならず全てのライフサイクル）を過ごすための新たな指針を与えるものといえよう。そしてここにもまた、法然浄土教が「老いの叡智」たる所以があるといえよう。

三、称名念仏の「選択」による自己の存在様式の転換

（一）「持つこと」から「あること」へ

ユダヤ系ドイツ人の社会心理学者エーリッヒ・フロム（Erich Fromm, 一九〇〇～一九八〇）は、『生きると

いうこと』（一九七六年）において、人間の生き方の様式に、財産・知識・社会的地位・権力などの所有をすることに専念する「持つこと」と、能動的に「自分の能力や才能を、そしてすべての人間に—程度はさまざまだが—与えられている豊富な人間的天賦を、表現」し、「自分を新たにすること、成長すること、あふれ出ること、愛すること、孤立した自我の牢獄を超越すること、関心を持つこと、"list"（傾聴—引用者注）すること、与えること」を経験する「あること」の二種類があることを主張している。[24]

このフロムの考え方によると、第二章で考察した、老年期の大きな課題である経済的・物質的豊かさを至上のものとする価値観の呪縛からの脱却とは、存在の仕方、生き方の「持つこと」から「あること」への転換にほかならないということになろう。前章では、称名念仏の「選択」が、経済的・物質的豊かさを至上のものとする価値観の転換をもたらすことが明らかになったが、本章では、称名念仏を「選択」した人間（凡夫）が具体的にどのように「あること」へと存在の仕方・生き方を転換するのかを考察したい。

先述したように、老年期とは、仕事（経済活動）や社会的活動からの引退に伴って、経済力（富）と、これまでの活動によって獲得した地位・名誉・肩書といった価値（社会的属性）を手放さなければならないことによって、社会的アイデンティティの喪失という危機に見舞われる時期である。この老年期のアイデンティティ・クライシスを、称名念仏の「選択」によって乗り越えることが果たして可能なのであろうか。地位や肩書が外れた素っ裸の自分に、すなわち自分という存在そのものに存在価値を実感することができるようになるのであろうか。

（二）「生レ付ノマヽ」の自己の受容

さて、称名念仏を「選択」するとは、言うまでもなく、南無阿弥陀仏の六字の名号を称えるということである。そして、それによって阿弥陀仏と人格的呼応関係に入ることである。衆生（凡夫）の救いも、この阿弥陀仏との

関係性において生起する出来事にほかならない。

この関係に入るのに必要な条件は、ただ一つ阿弥陀仏の名号を称えることのみであり、富・地位・肩書・名誉といった価値は全く必要ではない。そのことを法然は次のように説いている。

「只生レ付ノマヽニテ念仏ヲハ申也。智者ハ智者ニテ申テ生レ、愚者ハ愚者ニテ申テ生レ、道心有人モ申テ生レ、道心ナキモ申テ生レ、邪見ニ生レタル人モ申テ生ル。富貴ノ物モ、貧賤ノモノモ、欲フカキモノモ、腹アシキモノモ、慈悲アルモノモ、慈悲ナキモノモ、本願ノ不思議ニテ念仏タニモ申セハ、ミナ往生スル也」[25]

（『十二問答』）

すなわち、阿弥陀仏は、富貴の者も貧賤の者も念仏を称えれば平等に往生せしめるのである。阿弥陀仏は、称名念仏によって呼びかけてくる人間を、全く無条件に、「生レ付ノマヽ」の姿において救う。人間の持つ、賢者か愚者か、富貴か貧賤か、善性か悪性か、といった相対的価値如何で救うのではない。人間の存在それ自体を、絶対的価値を有するものとして救い取るのである。これは、人間を一個の人格的な他者として遇するということにほかならない。

したがって、この仏・凡の人格的呼応関係の深まりにおいて、人間は、阿弥陀仏から、独自な存在として尊重されていることを実感し、「生レ付ノマヽ」の自分を肯定できるようになるであろう。称名念仏を「選択」することによって、人間は、その存在の在り方を「あること」へと、すなわち阿弥陀仏との関係性において「ある」という在り方へと転換させ、スピリチュアルな次元における新たなアイデンティティを獲得する可能性に向かって開かれるのである。ここに、称名念仏の「選択」が、老年期のアイデンティティ・クライシスを突破するための力となり得る可能性を見出すことができよう。

（三）「被包感」の感得

念仏を称える人間の存在を「生レ付ノマヽ」に受容する阿弥陀仏の大慈悲は、子どもに対する母親の愛を想起

させる。ドイツの教育哲学者ボルノウ（Otto Friedrich Bollnow, 一九〇三～一九九一）は、『教育的雰囲気』（一九六五年）において、「信頼され安定感を与える者から放射される感情」にみちている家庭環境で子どもが抱く信頼の感情を「被包感」（Geborgenheit）と呼び、この被包感の中でのみ、子どもは正しい発達をとげることができるとし、

「意味をもち、安心して住めるそのような（被包感の―引用者挿入）世界は、幼児にとっては、原則として、特定の愛する他人に対する、したがって第一に母親に対する、人格的な信頼関係においてのみ開けてくるものであり、それゆえ、包み護られているという普遍的な気分は、最初の瞬間から、むしろ愛する個々の他人に対する特定の関係と結びついているわけである。そして愛する特定のひとに対する関係からして、はじめて、世界は同時に、安心して住むことのできるもの、住み心地のよいものという性格を獲得するのである」[26]

と述べている。ここでボルノウは、幼児は、母親という特定の他者から放射される感情すなわち愛の中においてはじめて被包感を抱くようになるとしている。

そして、さらに

「絶対者は、はじめは母親の姿の中でおぼろげに捉えられるのであって、後年における絶対者への接近は、すべて、この根源的経験によって媒介されるのである。それゆえ、絶対者への接近がこうした初期の形態で先ず起こらないならば、その後もそれはついに起こることはないのである。しかしそれは、母親が絶対者への通路であるという以上の意味を有する。子ども自身に対しては、母親が絶対者の機能を、すなわち圧迫的な世界の中で彼に無条件の支持と究極の安定を与えてくれる機能を果すのである」[27]

と、母親が放射する愛の持つ機能を「無条件の支持と究極の安定を与えてくれる機能」と捉え、それが絶対者の機能にほかならないものであり、この絶対的な愛を注いでくれる母への信頼が、後に絶対者への信へと転化して

いくということを強調している。

このボルノウの言う、母および絶対者の機能としての無条件の支持と究極の安定の付与は、まさに阿弥陀仏の念仏者に対する態度そのものであり、法然が阿弥陀仏と念仏者の関係を次のように親子関係に譬えた所以を明らかにしてくれるものと言えよう。

「阿弥陀仏の三業と行者の三業と、かれこれひとつになりて、仏も衆生も、おや子のことくなるゆへに親縁と名つく」[28]（『往生浄土用心』）

この言葉は、法然が、阿弥陀仏との人格的呼応関係に入ることによって与えられる、阿弥陀仏の大いなる慈悲の光によって包み護られている（愛愍護念）と感じられる心を、（母）親との人格的信頼関係の中で与えられる被包感と同質のものと捉えていたことを如実に示すものである。また同時に、法然の阿弥陀仏信仰が、母親への絶対的信頼に基づく被包感の感得という人類に普遍的で根源的な経験を媒介として参入し得る信仰世界であり、したがって誰でも容易に参入し得る信仰世界であることを物語るものであろう。まさにボルノウの「被包感」という概念は、法然浄土教が全人類に対して開かれた普遍性を持った宗教であることを証示するものと言えよう。[29]

（四）生きる力の獲得

ボルノウは、被包感について敷衍して次のように述べている。

「庇護性（被包感のこと―引用者注）こそは人間生活にとって絶対的に不可欠な根底となって、あらゆる人間生活をささえているものであります。この安定性は人生に対する普遍的な信頼と、それに根ざしている未来に対する希望にもとづくものであります。子供のときには、両親への信頼という、もっと具体的なかたちで体験されるもの、しかしこの両親への信頼は（中略）両親が人間として不完全なことがわかると、一度は必ず失われてしまうもの、これに相当するものは、大人になって円熟してきますと、（中略）人生そのものへの信頼と未来への希望とい

う別のかたちで再び生かされてくるのであります[30]」（「生きる力（希望の哲学）」）

ここでボルノウは、被包感を、人間生活を支える根底であり、人間が人生そのものを信頼し、未来への希望をもって生きていく力となるものとし、大人になり円熟するにしたがって再生してくるものとしている。このボルノーの言葉によれば、称名念仏を選択した人間が、阿弥陀仏との人格的呼応関係に入り、阿弥陀仏の母親のような無条件なる慈悲の光明に摂取されることによって、阿弥陀仏との関係性において「ある」という「あること」（存在）の次元に立ち返り、かつて母親から与えられた原初的被包感を再生（回復）し、人生に対する信頼と未来に対する希望を取り戻すことは至極自然な成り行きということになろう。したがって、称名念仏を選択した人間は、たとえ選択したのが老年期に入ってからであったとしても、その時点から、常時被包感を刷新する中で、現世とこの現世における人生を信頼し、希望を持って生き抜くことが可能となるのである。ボルノウの説示は、まさに法然浄土教が、「生きる力」を喚起し、老いの危機を打破する「希望の哲学」たり得る可能性を開示するものと言えよう。

そうなると、第二章で取り上げた法然の「禅勝房伝説の詞」に対する次のような評価、すなわち、

「そこには、「凡夫」としての自覚から自己反省と無力感に向かう負の志向はない。日本思想史上稀に見る底ぬけの明るさと力強さに支えられた自己肯定・現実肯定の思想が、ここに確認されるのである[31]」

は、法然浄土教が紛れもなく「希望の哲学」であることを傍証するものということになるであろう。したがって我々はこの評言を、法然浄土教に対する賛辞と受け取るべきであろう。

四、称名念仏の選択による他者との関係性の転換

（一）人間の関係世界を包括する仏・凡の人格的呼応関係

老いの危機打開を称名念仏の「選択」に求め、阿弥陀仏との人格的呼応関係に入ることで、被包感を回復し、阿弥陀仏との関係において「ある」という新しいアイデンティティを獲得し、「生レ付ノマヽ」の自分に対する肯定感と、人生に対する普遍的な信頼と、未来に対する希望を取り戻した人間には、どのような新しい関係世界が開けてくるのであろうか。これまでの他者との関係性のありようがどのように転換・変容を遂げるのであろうか。

人間誰しも、老年期においても、他者との良好な関係、すなわち、互いに語りかけ応答し合い、一個の人格的な他者として尊重しあうという「対話的関係」の内に生き、臨終を迎えたいと願うものであろう。このような本来的・理想的というべき人間関係の形成に、法然浄土教は寄与し得るのであろうか。

称名念仏の「選択」によって、阿弥陀仏という超越的・絶対的な他者との間に人格的呼応関係が実現するということは、これまでの考察で明らかになったところであるが、この選択が、同時に、人間存在としての他者との間においても人格的呼応関係を実現せしめるのであろうか。本章ではこの問題について考察してみたい。

さて、法然の言葉に次のようなものがある。

「会者定離は常のならひ、今はじめたるにあらず、何ぞ深歎んや。宿縁空からずば同一蓮に坐せん、浄土の再会甚近にあり。今の別は暫の悲み、春の夜の夢のごとし、誹謗ともに縁として先に生て後を導ん。引摂縁はこれ浄土の楽なり、夫現生すら猶もて疎からず、同名号を唱へ、同一名号の中にありて、同聖衆の護念を蒙る、同法尤親し、愚に疎と思食べからず。南無阿弥陀仏と唱給へば、住所は隔といへども源空に親しとす源空も南無阿弥陀仏と唱たてまつる

が故なり。念仏を繹とせざる人は、肩を並、膝を輿といへども源空に疎かるべし。三業皆異るが故なり」[32]

（『御流罪の時門弟に示されける御詞』）

これは、法然が晩年に門弟の不祥事の責任を問われ流罪となって、流刑地に赴くに際して、離別を嘆き悲しむ門弟に対して説いた言葉である。この言葉は、従来、専ら、死後の浄土での再会を確信すべきことを説いたものと解されてきたが、実はここには、ただ来世での再会だけではなく、現世における念仏者同志の関係性についても説かれているのである。

法然は、我々は、同じく名号を称え、同一の名号の中にあり、同じく観音・勢至などの大菩薩の加護を受ける、来世のみならず現世においても最も親しい間柄なのである。愚かにも疎遠になってしまうなどと思ってはいけない。南無阿弥陀仏と称える人とは、私も称えるが故に、たとえ住所が隔たっていようとも身近な間柄となるのだ。念仏を称えない人とは、たとえすぐ側にいようとも、身・口・意の三業が一致しないが故に、疎遠な間柄となってしまうのだ、と教え諭している。

ここには、法然が、念仏を称える者同志の間に、「身・口・意の三業あい捨離せず」という、互いが、己の身・口・意の三業をあげて、すなわち自己の全存在を賭けて呼びかけあい応答しあうという、あたかも仏・凡の人格的呼応関係とオーバーラップするかのような全人格的交わり・真の対話的関係が実現し得ると考えていたことが明瞭に示されていよう。法然は、このような自己と他者の人格的呼応関係が実現するか否かは、偏に称名念仏の実践（すなわち「選択」）に懸かっていると説き、この関係が、阿弥陀仏という超越的・絶対的他者との人格的呼応関係を媒介としてこそ、支えとしてこそ実現し得るものであることを示唆しているのである。すなわち、法然は、自己と他者の関係は、自己と阿弥陀仏との関係に包括されると考えているのである。

（二）他者との「共生」の中での「老いの成熟」

この法然の考え方が至当であることは、これまでの考

察の結果からも首肯できよう。称名念仏を「選択」し、阿弥陀仏との人格的呼応関係に入り、念仏を称える都度に、阿弥陀仏から絶対的な被包感を新たに与えられ、強化・深化されることによって、現世とこの現世における人生に対する信頼を獲得（回復）した念仏者が、同時に他者全般に対する基本的信頼を獲得し、自己中心的な個我としての在り方から脱却し、他者に向かって開かれて「あること」ができるようになるのは、ごく自然な道筋であろうからである。これは、老年期の人にとっては、その精神的特性としてよく言われる自我の硬直性、すなわち「頑固さ」からの脱却を意味しよう。

そして、阿弥陀仏との人格的呼応関係が深まる中で、念仏者の心に必ずや喚起せずにはおかない、阿弥陀仏からの「恩恵」に対する深い感謝の念と、その恩恵に対して「応答」しなければならないという「責任」の意識が、翻って他者との「共生」を目指そうとする実践的志向へと転化するであろう。阿弥陀仏の母親の愛を髣髴とさせる溢れんばかりの慈悲の被包感を感得した者は、その慈悲が、一切衆生に対して平等に注がれていることに、すなわち阿弥陀仏の本願が人類の「共通恩恵」にほかならないということに自ずと思い至るであろう。そして、その恩恵を共に分かち合っている他者を、共に阿弥陀仏からその存在を肯定され、祝福され、愛されている者同士として尊重しなければならないという意識に目覚めないではいないであろう。この覚醒は、他者との「共生」が阿弥陀仏に対する「応答責任」であり、自分がその責任の主体であるという自覚にほかならない[33]。

この自覚は、念仏者をして、称名念仏によって自ずと形成されるであろう、他者に対して、阿弥陀仏に対するかのごとく、独自の人格・かけがえのない存在として尊重し、自己の全存在をもって呼びかけ応答するという「態度」をもって向き合わしめるに相違ない。この「態度」に対しては、必然的に他者も同じ「態度」で呼応し、人格的な、本来的な他者として立ち現れるであろう。そして、その他者と、共に阿弥陀仏の極楽浄土へ往生を遂げ、そこで再会を果すことを「未来への希望」として、

念仏中心の生活を共に励まし合い支え合い喜び合う、まさに永遠の同志（同行）となることができるであろう。これぞまさしく、阿弥陀仏との人格的呼応関係に支えられて実現する、念仏者と他者との「共生」の真実相にほかならないと思われるのである。

この称名念仏の「選択」によって成立する「共生」関係において、人間は、愛・善・感謝・思いやり・少欲知足・呼びかけと応答（対話）・支え合い（共生・公共性）といった価値や徳を実現し、人格的・倫理的成長と成熟を遂げることができるであろう。この成長・成熟は、念仏を称えるかぎり続いていくことは言うまでもない。すなわち、称名念仏を「選択」してから臨終に到るまでが、成長・成熟のプロセスとなるのである。

したがって、老年期を称名念仏の中に過ごすことによって、人間は、他者との人格的な語りかけと応答の中で、成熟していくことができ、安穏のうちにその生を全うし、極楽往生を遂げることができるのである。ここにもまた、法然浄土教が「老いの叡智」そのものである証拠が見出せよう。

おわりに

以上、若輩、浅学の身にもかかわらず、これまでの貧弱な念仏体験と僅かながら法然浄土教を学んできた体験とを頼りに、無謀にも「老いの課題」に答えるという筆者の能力を超えた難題（アポリア）に挑み、それを通じて、法然浄土教が「老いの叡智」であることを明らかにしようと試みた次第である。理想論・観念論の域を出ない拙い論考であることは充分に承知している。今後さらにこの問題を考究していく所存である。

最後に、法然浄土教が「老いの叡智」であることを雄弁に物語る法然の言行を二三紹介しておきたい。一つには、流刑地に赴く際に、第四章で取り上げた言葉以外に次のような言葉も門弟に遺したことである。

「念仏の興行、洛陽にしてとしひさし、辺鄙におもむきて、田夫野人（でんぷやじん）をすゝめん事季来の本意なり。しかれども時いたらずして、素意いまだはたさず、い

ま事の縁によりて、季来の本意をとげん事、すこぶる朝恩ともいうべし」[34]

（『御流罪の時門弟に示されける御詞』）

ここに我々は、究極のポジティブ・シンキングを見ることができよう。法然は、晩年になって、流罪に処されるという極限の危機に直面したにもかかわらず、この危機を、「新たなる土地での念仏布教」という新しいチャレンジの契機と捉え、「朝廷からの過分な贈り物」とポジティブに受け止めているのである。

オーストリアの精神医学者・神経科医 V. E. フランクル（Viktor Emil Frankl, 一九〇五～一九九七）は、『医師による魂の癒し』（一九五二年）において、

「人間が彼の生命の制限に対していかなる態度をとるかということの中に実現化されるような第三の価値群が存するのである。その可能性の狭隘化に対して人間がいかなる態度をとるかというまさにそのことの中に、新しい独自な領域が開かれるのであり、それは確実に最高の価値にすら属するのである。（中略）この価値をわれわれは態度価値とよびたいと思う」[35]

と述べ、この「態度価値」を、「人間の生命はその意味を「極限まで」保持している」[36]ことを明らかにするものとして重視し、「創造価値」・「体験価値」よりも高く位置づけているが、法然が流罪という生命の危機に対してポジティブに立ち向ったその態度は、まさにフランクルの言う「体験価値」の実現以外の何物でもないと言えよう。

二つには、先の言葉を語った後、西阿弥陀仏という弟子が、世間の思惑に配慮して、専修念仏（「一向専念の義」）を説くべきではないと進言したのに対し、毅然として

「われたとひ死刑に行はるとも、この事言はずばあるべからず」[37]

（『法然上人行状絵図』巻三十三）

と答えたことである。この「たとえ死刑に処されようとも、念仏の教えを説くことをやめない」という勇猛果敢

な人生態度の表明も「態度価値」の実現であることは言うまでもない。そのことは、この法然の態度に対して「見奉る人皆涙をぞ落しける」と門弟たちが隨喜の涙を流したということが証していよう。

三つには、「はじめに」に述べた「静謐な死」である。これこそ、法然の最後にして最大の「態度価値」の実現に相違ない。次の評言はそのことを見事に証明している。

「（法然の死に方から私たちが学ぶ点は―引用者注）死に対する恐怖をまったく感じさせず、超然と死んでいったところではないか。そして、残されて生きていかねばならない者を、真に癒しつつ死んでいったことこそ、深く学ぶにあたいする点だと思われる。（中略）法然の死に方は、残された生者をむしろ励ましてくれるがごとき、死に方であったといっていい。今流に表現すれば、法然は人々を最高に癒しながら、死んでいったのである」[38]

以上のような、門弟たちに深い感銘と励ましと癒しを与えた法然の、「態度価値」の実現は、法然浄土教が「老いの叡智」そのものであることを端的に証明するものにほかならない。まさに法然は、「老いの叡智」の体現者なのである。

（本稿は、平成十八年五月十九日に佛教大学四条センターで開催された「佛教大学ビハーラ研究会」において発表した内容に大幅に加筆修正したものである）

【注】

（1）石井教道編『昭和新修法然上人全集』〈以下『昭法全』〉、平楽寺書店、一九五五年、六九〇頁。
（2）正木晃『立派な死』、文藝春秋、二〇〇五年、一〇八頁。
（3）『昭法全』四九五頁。
（4）『昭法全』六一三頁。
（5）『浄土宗聖典』第三巻、一九九六年、浄土宗、一八五頁。
（6）『昭法全』五九〇頁。
（7）岡田渥美編『老いと死―人間形成論的考察』、玉川大学出版部、一九九四年、二九九～三〇〇頁。
（8）『浄土宗聖典』第三巻、二八四～五頁。
（9）これは、香月乘光氏の「法然の浄土開宗において仏教が、法をさとるための「法による仏教」から、仏にすくわれるための「仏による仏教」へ転換した」（『法然浄土教の

思想と歴史』、山喜房佛書林、一九七四年、六一頁）という有名なテーゼになぞらえたものである。

(10)『老いと死―人間形成論的考察』三〇一頁。
(11)『老いと死―人間形成論的考察』三〇八頁。
(12)『老いと死―人間形成論的考察』三〇一頁。
(13)『老いと死―人間形成論的考察』三一三頁。
(14)『昭法全』四六二頁。
(15) 野口啓祐訳『人間悪について』、南窓社、一九六八年、一三一頁。
(16)『人間悪について』七五頁。
(17)『人間悪について』一二八～九頁。
(18)『昭法全』八〇九頁。
(19) 拙稿「法然浄土教における仏・凡の関係について」（高橋弘次先生古稀記念論集『浄土学佛教学論叢』、山喜房佛書林、二〇〇四年）および「法然浄土教と「共生」」（『仏教福祉』第八号、浄土宗総合研究所、二〇〇五年）を参照されたい。
(20) 中野優子「「私と汝」の弁証法―西田の絶対的弁証法の立場から・その2―」、『立命館文学』第五七七号、立命館大学人文学会、二〇〇二年、七四頁。
(21)『人間悪について』一五九頁。
(22)『昭法全』五三二頁。
(23) 例えば、梶村昇氏は、「衣食住の三つは念仏の助業である。第一義（自分が生涯をかけて悔いのないもの―引用者注）を生きるための助けとなるべきものであるという。ところが昔も今も同じなのであろうか、さかさまに助業が主人公となり、本当の主人はそれに奉仕させられている。（中略）経済の仕事はもちろんのこと、一国の経済も、文化も、教育も、果ては芸術に至るまで、みんな衣食住を潤すために召使いのように使われている。衣食住を豊かにすることはなにも悪いことではない。（中略）しかし本末転倒するならば、この世の最後に、「私は何のために生きてきたのか」という嘆きを残していくことになるであろう。人生の第一義が衣食住を豊かにするための奉仕であっては、この嘆きはなくなるまい」（『禅勝房―念仏に生きた人2』、東方出版、一九九四年、七四～五頁）と述べられている。傾聴すべき箴言と言えよう。
(24) 佐野哲郎訳『生きるということ』、紀伊國屋書店、一九七七年、一二六頁。
(25)『昭法全』六三九頁。
(26) 森昭・岡田渥美訳『教育を支えるもの』、黎明書房、二〇〇六年、五〇頁。
(27)『教育を支えるもの』、五六頁。
(28)『昭法全』五五九頁。
(29) ボルノウの提唱した「被包感」という概念は、まさに法然浄土教の「母性的宗教」としての性格をより一層明らかにするものである。曽根宣雄氏は、松本滋氏が『父性的宗教　母性的宗教』（東京大学出版会、一九八七年）

において「無条件的・包容性」と規定する「母性的宗教」という概念に注目され、法然浄土教は極めて「母性的宗教」の要素が強いことを指摘され、「阿弥陀仏の平等慈悲や念仏の易行性等の特徴も「母性的宗教」という概念を用いるならば、より実感的に認識されると考えられるのである」（「浄土宗学における相承性と発展性について」、『佛教文化研究』第四十九号、浄土宗教学院、二〇〇五年、七四頁）と述べられているが、「無条件的・包容性」とは、ボルノウの言う子どもに被包感を与える母親の「無条件の支持と究極の安定を与えてくれる機能」にほかならない。したがって、「被包感」という概念は、曽根氏の主張される法然浄土教の発展的解釈の妥当性を補強するものと言えよう。

(30) 浜田正秀他訳『新しい教育と哲学―ボルノー講演集―』、玉川大学出版部、一九六八年、一三八頁。

(31) 河田光夫「法然の善人意識から親鸞の悪人意識へ―伊藤氏の論に対する問題提起」、河田光夫著作集・第三巻『親鸞の思想形成』、明石書店、一九九五年、一二二頁。

(32) 拙稿「法然浄土教と「共生」」（『仏教福祉』第八号）参照。

(33)『昭法全』四七八頁。

(34)『昭法全』四七七頁。

(35) 霜山徳爾訳『死と愛―実存分析入門』、みすず書房、一九五七年、五三頁。

(36)『死と愛―実存分析入門』五四頁。

(37) 井川定慶集解『法然上人傳全集』、法然上人傳全集刊行会、一九六七年、二二六頁。

(38)『立派な死』一〇八～九頁。

高石史人『仏教福祉への視座』

浄土宗総合研究所研究員　曽　根　宣　雄

【本書の構成】

序
〝人間の生存諸状況の最下限〟と仏教
人間の尊厳について
Ⅰ
真宗・福祉を考える
仏教社会福祉再考
—その現状と批判—
仏教と福祉の接点
仏教福祉への視座
Ⅱ
障害者福祉における仏教者の立場
障害者差別について
—現状と課題—
Ⅲ
真宗教団と慈善の論理
—「大日本仏教慈善会財団」の場合—
近代真宗教団と慈善
—その性格と役割—
赤松連城の慈善観
渡辺海旭における共済主義の位相
補遺

社会の質と宗教の質
いま一つの「真俗二諦」批判によせて
「信心の社会性」をめぐる断想
あとがき

＊本書は、仏教福祉（特に真宗福祉）の問題について考察を加えた本である。特に、従来の仏教福祉や真宗福祉に対する批判を中心に論述されている。

【三つの「仏教（社会）福祉」理解】

①「仏教徒（多くは職業的僧侶・教団・寺院）が関与している社会福祉（事業）

・仏教者社会事業、仏教者社会福祉事業というべきものであり、担い手が仏教徒あるいはその組織であるもの。（21頁）

※これは、一般的に多く見られる「仏教福祉」の実状を語ったものであろう。

②仏教徒（主体）に担われることによって、どのような社会福祉（事業）が導き出されるか、つまり、仏教徒としての内実にいくらか着目して、仏教的味付けを施された社会福祉を考える立場。（21頁）

仏教徒に担われることによって、一般的な意味での民間福祉（事業）とは異なった性格をもつ実践が展開されることに期待を寄せる、「仏教社会福祉」にそのような含意をもたせようとする捉え方。（21頁）

A　一般的な意味での社会福祉事業の中で、あまり顧みられず見落とされているような問題点に介入し、そこに仏教福祉の存在理由を主張しようとする理解。

《例》ホスピス・ビハーラ等↓人間の「生」と同時に「死」への準備教育をも射程に入れ、近代医療の見落としている「いのち」の問題に着目する。（22頁）

B　社会福祉実践のある特定の部面（仏教カウンセリ

ング等）において、仏教の特定の教えを用いる。

仏教の教え（経典・教説）を引き出して、一般社会福祉のある働きの局面で用いる。（22頁）

＊この立場は仏教者に担われることによって、一般の社会福祉事業にはないプラスアルファがもたらされるという意味だと考えられる。これは、仏教福祉を考える上で大切な視点となるのではないだろうか。

③上位概念として仏教福祉を主張する立場。仏教経典、教説の中から「福祉」に関わる教え（慈悲・菩薩行・福田等）を抽きだして、即「仏教福祉」とする。（23頁）

高石氏は③の立場に関連して次のようにいう。

状況論抜きに仏教経典、教説の中から恣意的に部品抽出して「仏教福祉」とするような議論、理解が、いま一つの極としてあることを押さえておかねばならないであろう。こうした一つの理念は歴史及び社会（国家）の現実、つまりは状況に下降させてその磁場で（言わば、その批判原理として）吟味されなければ、いたずらに状況を糊塗する護符としての役割を担わされるか、別種の状況論と抱き合わされて両刃の剣として機能するだけであろう。（24頁）

＊こういった高石氏の批判は、「外儀仏教、内心外道」という語によって示され、仏教徒としての内実、仏教徒としての在り様についての考察へと展開してゆく。その批判の矛先は主として「王法仏法」「真俗二諦」へ向けられることになる。

【日本仏教福祉学会への批判】

仏教福祉の学会とは名ばかりで、仏教社会福祉あるいは仏教福祉の概念的合意も何もないまま、それぞれが勝手な議論をしているという印象をもっておりました・・・

いよいよ不毛な議論を重ねているというのが私の感想です。（39頁）

【真俗二諦への批判】

そして、その仏教、真宗の立場、教学路線が「真俗二諦」というその立場だったことは宗制に照らしても明らかです。端的にそれは「生きては皇国の忠良となり、死しては往生の素懐を遂ぐ」という二元論です。（46頁）

「教学」というのは仏教や真宗の教えを私たちの生きる状況に投げ入れ、格闘させたときに、そこからどのような問題や課題が提起できるか、そのような主体的営みを指すのだろうと申しました。（48頁）

状況的に、戦争になればせっせと協力し、福祉が流行すれば福祉に勤しむというただそれだけのことで、真俗二諦路線は、その戦争や福祉への真宗（者）の関与をとってつけたような仏教、宗学用語を適当に投入し、あてはめて合理化しているだけのことです。（49頁）

この世では王法、人道、世法を守り、世間通途（今日流にいえば、社会通念に従ってということでしょう）に生き、死後の浄土往生を信じるといった信仰路線です。それが真宗の信仰の内実だとすれば、これまで話してきましたように差別容認の信仰路線というほかありません。（138頁）

＊ここで指摘されている真宗の真俗二諦説とは、真諦＝仏法、俗諦＝王法が本来的な意味である。特に戦争中においては、仏法・王法の真俗二諦説によって、天皇制国家を支える論理として用いられ、俗諦が体制を維持する論理として展開されていた。高石氏の批判は、社会の現状を肯定する論理として俗諦が用いられている点にある。

また「教学」自体の定義は、主体的営みという点において、宗派を問わず参考にすべき内容を示しているといえよう。

【近代真宗教団と慈善への批判】

「近代の仏教がいかに体制化してはいても、仏教徒はつねに普遍原理と隣り合わせてい」た好個の例証

であるとともに、それがほとんど無自覚なものであった（真俗二諦という二元性を前提としていた）ことから、畢竟、天皇制国家の慈恵政策の枠のなかにとりこまれていくこととなるほかなかったのである。（194頁）

【赤松連城の慈善観に対する批判】

慈善事業が世の中を裨益するものであると信じて疑わなかった彼は、「慈善教ともいふべき仏教徒」がそれをひきうけになることによって、国家を裨補することになるであろうことも疑わなかった。そこに想定された国家は、まさに道義的なそれであり、彼が目の当たりにその構築を見守った現実の天皇制国家は、またまさしく何の疑義を差し挟む余地もなく、彼においてそのような国家と見做されていたことは、彼の言説に見る限り疑いない。（228頁）

＊高石氏の真宗教団に対する批判は、「真俗二諦」に集約される。赤松連城の慈善観に対する批判も真俗二諦を背景に展開されている点に対してである。

【渡辺海旭に対する批判】

高石氏は、渡辺海旭氏の「現象界に於て絶対に平等と云ふことは到底望むことはできない。不平等が人生の実際である」という語に対して次の様に批判を行っている。

現存社会の不平等を否定し去るという根源的な視覚を彼の中に見出すことはできないのである。（272頁）

＊筆者は渡辺氏が、現世は穢土であるという認識のもとで語っていると考えるので、両者間には根本的な立場の違いがあるといえるのではないだろうか。

【高石氏の仏教福祉への提言】

マザー・テレサの実践が、国家を超えて問題そのもの（「貧しい人のなかでも、いちばん貧しい人」）の磁場でくり広げられてきたことの意味と、その実践が「ソーシャル・ワーカーという職業を生きるこ

と」ではなく、キリストに仕える者の「生き方そのもの」として遂行されたことの意味を再確認しておきたいと思う。さらに、仏教福祉の本来にとって示唆的なことは、福祉実践の営みを手がかりとして、その福祉の対象者、利用される人びとの、人間としての尊厳と平等性の回復を不断の願いとする実践のプロセスこそ、その視座の核心に据えられるべき課題であろう。（74頁）

マザー・テレサがその実践を「ソーシャル・ワーカーという職業を生きること」ではなく、「貧しい人と共に生きて、貧しい人を愛すること」であるとし、「職業」ではなく「生き方そのもの」（＝キリスト者の生き方）であると位置づけているところに、それは示唆されているように思われる。（108頁）

私たちが弥陀の本願として与えられた救いを自覚すること、そのことは、蔑まれて見捨てられ差別される人々の、何の値引きも許さないその人格の尊厳をそこに認め、それにふさわしいその社会的な立場の回復と解放を念じ実践すること。そのことが、人を差別し蔑むことから自らを解放してゆくことでもあるのだと、そこに自分の解放と解放された自己の尊厳を、つまり自分の救いを自覚するという、そういう生き方を不断に生きるということではないかと思うことであります。（139頁）

【本書全体を通じて】

高石氏の仏教福祉の定義②にある「仏教徒に担われることによって、一般的な意味での民間福祉（事業）とは異なった性格をもつ実践が展開される」という基本的な立場は、仏教福祉に関わる者にとって非常に示唆的であろう。

また、「真俗二諦」に対する批判は、単に真宗の問題としてではなく、仏教界全体の問題として考えてゆくべ

きものでもあろう。

ただし、本書を一読して感じるのは、批判は数多くなされているものの、それに比して対案の提示が少ないということである。

マザー・テレサを用いて「ソーシャルワーカーという職業を生きることではなく、生き方そのものがそうでなくてはならない」と指摘されることは、理念としては納得できる。けれども、はたして「凡夫」たる私達にそれは可能なことなのだろうか。実存的な視点からの批判が多いだけに、そこに疑問が残るのである。おそらく「阿弥陀仏から信を給わるから、現生正定聚である」という論理の前提なしに成立しえないのではないだろうか。仮に真宗福祉に限定した論だとしても、凡夫がマザー・テレサになれるのかという問題に対する考察をなし、それを処理しなくては、高石氏の提示した内容は十分なものといえないようにも考えられるのである。

筆者自身は、「仏教徒に担われることによって、一般的な意味での民間福祉（事業）とは異なった性格をもつ実践が展開される」という定義に学ぶことは大きかった。多くの研究者にお薦めしたい本である。

社会福祉法人竜雲学園　施設調査報告

浄土宗総合研究所研究スタッフ　横井大覚

はじめに

本報告は平成二〇年二月二四日及び二五日に行われた浄土宗総合研究所仏教福祉班の施設調査のうち、二五日に調査を行った「社会福祉法人竜雲学園」についての報告である。

「社会福祉法人竜雲学園」は香川県高松市にある法然寺の敷地内にあり、主な事業として知的障害者の施設である「竜雲あけぼの園」、「竜雲かしのき園」、「竜雲少年農場」や特別養護老人ホーム「竜雲舜虹苑」を運営している。

1．法然寺の沿革と施設設立の契機

1．1．法然寺の沿革

法然上人二十五霊場第二番札所である仏生山来光院法然寺は、一二〇七（建永二）年に御年七五歳で四国に流された法然上人が、讃岐小松荘の生福寺に身を寄せられたことに由来する。法然上人は約半年の滞留の後、後鳥羽上皇の大赦を得て四国を去ることになる。それ以来衰微し小庵となっていた生福寺を現在の場所に移し法然寺として再興したのが松平頼重である。徳川家康公の孫であり、水戸光圀の実兄にあたる松平頼重は一六七〇（寛

文一〇）年に法然上人を追慕して浄土宗に帰依し、現在の場所に六万五千坪を劃して、三二門、二〇余りの宇の仏閣僧房を建立した。松平家代々の菩提所として、法然寺に法然上人自作と伝えられる阿弥陀仏および承認の真影を本堂に安置し、また上人と松平家の廟塋を山頂に築いて般若台と名づけ、壇下に来迎堂を設けて弘法大師自作と伝えられる阿弥陀如来ならびに二十五菩薩を祀り不断念仏会を行わせた。また、松平頼重が三七ヶ条の寺法を定めた「条目」の一つに、何人であれ墓地を造ってよいという条目があった。そのため、現在でも宗派を問わずに墓地が存在している。境内には本堂、三仏堂（涅槃堂）、来光堂、般若台などがあり、法然上人八〇〇年遠忌と親鸞聖人七五〇年遠忌に向けて五重塔が建立される予定である。

1．2．施設設立の契機

一九六一（昭和三六）年一一月、法然上人七五〇年遠忌と親鸞聖人七〇〇年遠忌の記念事業として、先代住職である法然寺第二七世細井照道（一八九二―一九八二）が中心となり、「竜雲学園」の設立を企画する。「竜雲学園」という名称の由来は、松平頼重の諡号が、龍雲院殿雄連社大誉孤峰源英居士によるものである。

細井照道は一八九二（明治二五）年、法然寺のある仏生山で生まれた。一九一一（明治四四）年に法然寺第二六世細井明道に就き、出家得度する。一九二二（大正一一）年に知恩院へ入山、知恩院の塔頭である良正院の住職となる。その後、一九二八（昭和三）年に法然寺第二七世住職となる。知恩院文書課長、庶務部長などを歴任し、一九四六（昭和二一）年に知恩院を退職し、香川に戻り生活の大部分を法然寺で過ごした。そして、一九八二（昭和五七）年六月七日に九一歳で逝去した。

しかし、細井照道の経歴はこれだけではない。「竜雲学園」設立の契機は京都時代にある。細井照道は一九三九（昭和一四）年に、当時保護少年施設であった大照学園の園長になる。この大照学園は一九四九（昭和二四）年に、少年法の改正に伴い聾唖児施設に変更した。

そして、一九六二（昭和三七）年からは精神薄弱児施設となり、細井照道は理事長に就任した。他にも、京都時代には華頂少年健児園長、養護施設平安養育院なども歴任していた。

このように京都で社会福祉の活動をしていた細井照道は香川の法然寺に戻った際にも同様に社会福祉の活動を始めようとした。それが「竜雲学園」である。法然上人と親鸞聖人の遠忌の記念事業として企画された「竜雲学園」は一九六四（昭和三九）年に社会福祉法人設立準備が着手され、翌年三月に「社会福祉法人竜雲学園」として設立が認可された。そして一九六五（昭和四〇）年四月から、定員四〇名の精神薄弱児施設「竜雲学園」として開所することになった。

2．「竜雲学園」の歴史と活動

現在、「社会福祉法人竜雲学園」は知的障害者を対象とした、知的障害者入所授産施設[1]「竜雲あけぼの学園」、知的障害者通所授産施設[2]「竜雲かしのき園」、知的障害者更生施設「竜雲少年農場」、知的障害者更生施設「竜雲知床農場」（「竜雲少年農場」との交替利用）を運営している。また、高齢者を対象として、特別養護老人ホーム「竜雲舜虹苑」、老人ホーム「ケアハウス竜雲」を運営し、老人介護支援、老人デイサービス、ホームヘルプサービス、ケアマネージャーなどのサービスを行っている。

以下では、「社会福祉法人竜雲学園」の各施設とそこで行われている活動内容を順次みていくことにする。

2．1．「竜雲学園」

知的障害者入所授産施設「竜雲あけぼの学園」の前身である精神薄弱児施設[3]「竜雲学園」は一九六五（昭和四〇）年四月に開設された。一ヵ月経たないうちに定員四〇名の施設は満員になった。その背景には、県内の精神薄弱施設が県立の施設の一つのみしかなかったこと、一九四七（昭和二二）年に児童福祉法、一九六〇（昭和三五）年に精神薄弱者福祉法の制定など、この時代、知

的障害者福祉制度が草創期であったことが挙げられる。そのため、「竜雲学園」は五年後の一九七〇（昭和四五）年に増築を行い、定員を二〇名増やし六〇名にした。

初期の「竜雲学園」の運営において、細井照道の次男である細井俊明（法然寺第二八世住職）は『竜雲学園35周年記念誌』の中で、糸賀一雄の指導があったことを述べている。糸賀一雄とは「精神薄弱児の父」と称され、戦後日本の社会福祉史上に大きな足跡を残した人物である。一九一四年（大正三）に鳥取県に生まれた糸賀一雄は、一九四〇年に公務員となり滋賀県庁に勤め、一九四六（昭和二一）年に「近江学園」[4]を、一九六三（昭和三八）年に「びわこ学園」をそれぞれ創設し、独自の福祉・教育実践、特に知的障害者福祉の実践を行った。一九六八（昭和四三）年に逝去した。

「竜雲学園」開設の一九六五（昭和四〇）年からわずか三年余りではあるが、細井俊明は糸賀一雄からさまざまなことを教わったと述べている。細井俊明も実質的な施設の運営者として、一九七三（昭和四八）年には研修のためデンマークやスイスに渡航している。またこの年には、後援会、『うしお紙』という新聞を発行するうしお会、学生の会が発足している。その後、「竜雲学園」は一九八〇（昭和五五）年に事務室、医療室、静養棟を増築した。

2．2．「竜雲少年農場」

「竜雲学園」が開設した一一年後の一九七六（昭和五一）年四月に精神薄弱者更生施設「竜雲少年農場」は開設した。開設当初は五〇名であった定員が、一九八二（昭和五七）年には七〇名、一九九七（平成九）年には一〇〇名となった。現在は一九八四（昭和五九）年に北海道標津町で開設された「竜雲知床農場」も含め、知的障害者更生施設「竜雲少年農場」は定員九〇名、知的障害者通所が定員一〇名となっている。

細井俊明が中心となって開設した「竜雲少年農場」は一頭の仔牛から始まった。「竜雲学園」の卒業生が神戸

の牧場へ就職した。その卒業生がよく仕事を頑張っているということで、神戸の牧場から「竜雲学園」に一頭の仔牛が送られたのである。「竜雲学園」にいた一人の園児がその仔牛と接する様子を見て、細井俊明は『竜雲学園35周年記念誌』次のように述べている。「牛と園児の関係の親和性には、ただただ驚くばかりだった。大動物の牛は、少々園児に触れられようが、たいして気にしないし、また動じない。そして牛が大きくなるほど動くペースが園生と会ってくる。その上、園生に、もしこの牛の乳が飲ませられたらどんなに健康になるだろう」（一六頁）。「職員と園児との間に、生きもの、それも大動物、乳牛をはさもう。そんな構想が浮かんできた。この場合、牛の命をとることを目的とした飼育は仏教徒の立場から絶対に行わない。舎飼いで牛乳を搾れるだけ搾って、二〜三年で廃牛にする――こんな飼い方は目的に合わない」（一七頁）。そして、細井俊明はスイスで山地酪農方式の研究調査を行い、アルペン酪農をモデルにした農場を日本でも開設しようと動き始めた。そして一九七二（昭和四七）年、「竜雲少年農場」は「竜雲学園」から南に約一〇キロの場所にある阿讃山脈のふもと、約三〇ヘクタールの里山に開設された。

開設当初は雑木を斧で切り倒し、放牧した牛が雑草を食べ、そこに日本柴を植えていく作業が行われた。また、冬季には切り取ったクヌギやナラの原木を使用し椎茸栽培を行った。「竜雲少年農場」には、「竜雲学園」からはもちろんのこと、県立のわかば学園、養護学校、家庭からも施設に入所した。牛のほかに羊も飼われることになり、それに伴い飼料づくりや付近の環境整備などが行われた。

その後、一九八四（昭和五九）年には北海道の知床に「竜雲知床農場」を開設した。このきっかけは香川県が米作地帯であったことや、山岳地帯でしばしば水不足が起こったこと（一九八五（昭和六〇）年に上水道の整備が行われたため、現在水不足の問題は解決している）、山地酪農の地理上の制約などから、細井俊明は北海道で平地酪農を始めようと考えたことに始まる。

そして、「竜雲少年農場」で牛の飼育を一〇頭に限定し、乳牛飼育のための訓練場と位置付けた。「竜雲少年農場」で成長した人を一九七七年（昭和五二）に開設していた精神薄弱者施設授産通所施設「竜雲かしのき園」、「竜雲知床農場」などに移動することになった。

2．3．「竜雲かしのき園」

現在、知的障害者通所授産施設である「竜雲かしのき園」は一九七七（昭和五二）年に法然寺の境内で開設された。定員二〇名で始まった「竜雲かしのき園」は授産科目として花の栽培・販売を行っていた。入所者は一九七七（昭和五二）年に八名、翌一九七八（昭和五三）年には一五名まで増えた。通所施設のため、入所者の大部分が高松市に在住していた。一九七九（昭和五四）年にはマイクロバスの運行を開始し、送迎が行われた。一九八一（昭和五六）年、一九八四（昭和五九）年にそれぞれ定員を五名ずつ増やし、定員三〇名となった。

現在の授産科目は、開設当初から行われていた「花卉栽培」にポット苗等の温室栽培が加わっている。他にも、植木鉢、ポットカバーなどの「陶芸」、公園等での植栽とその「管理作業」、仏生山公園の「清掃作業」などが行われている。

2．4．「竜雲あけぼの学園」

一九七九（昭和五四）年の学校教育法改正により、養護学校に通うことが義務化[5]された。「竜雲学園」に通う児童数自体の減少や「竜雲学園」から「少年農場」への移動に伴い、「竜雲学園」は一九八八（昭和六三）年に定員を二〇名削減していた。このような状況のなか、より現状に適応・改善するため、一九八九（平成元）年三月に「竜雲学園」を廃止し、精神薄弱者授産施設「竜雲あけぼの学園」を定員四〇名で新たにスタートさせた。

現在の授産科目は四種類ある。「花卉園芸」として菊・カーネーション・バラなど各種切花を栽培、「製麺」として生麺（うどん・中華・蕎麦）と乾麺を製造、「環境

整備」として園内・仏生山公園や法然寺境内の清掃作業、「販売」として園内にある花屋「フロレリア」やうどん屋「竜雲うどん」、また県内協力店での販売を行っている。

施設長の村上訓良は「竜雲あけぼの学園」を通過型の施設と捉えている。通常、養護学校を卒業すれば社会に出で仕事をすることになる。そうではなく、養護学校と社会との間に二、三年「竜雲あけぼの学園」で就労のための訓練を行うのである。学校と社会との橋渡しの場所として「竜雲あけぼの学園」が存在している。さらに、「竜雲あけぼの学園」卒業後の道は、社会に出て一般就労をするだけでなく、「ビクトリーハウス」という「竜雲学園」が運営しているグループホームで自活・自立生活を送る道もあると述べている。グループホームは知的障害者の人が共同で生活を行う場所である。

2．5．障害者自立支援法と知的障害者施設の展望

一九九九（平成一一）年に「精神薄弱」という言葉は「知的障害」という言葉に改められた。[6] また、二〇〇三（平成一五）年に施行された「支援費制度」は、二〇〇六（平成一八）年施行の「障害者自立支援法」によって廃止された。「社会福祉法人竜雲学園」は「障害者自立支援法」の制度に適応するため、[7] 施設の名称、活動の位置づけを新しい障害福祉サービスに移行中である。[8]

「社会福祉法人竜雲学園」の施設のうち、知的障害者授産施設である「竜雲あけぼの学園」、「竜雲かしのき園」は就労継続支援（A型）事業、就労移行支援、知的障害者更生施設である「竜雲少年農場」は生活介護に二〇〇九（平成二一）年、二〇一〇（平成二二）年に移行する予定である。

3．「竜雲舜虹苑」

これまで紹介してきた知的障害者施設の他に、「社会福祉法人竜雲学園」は一九九三（平成五）年四月に定員五〇名の特別養護老人ホーム「竜雲舜虹苑」を開設した。開設に至るまでには津田舜甫の強い意志があった。津田

舜甫は一九三二（昭和七）年山口県に生まれ、京都大学医学部卒業後、京都市にある岩倉病院に赴任。一九六五（昭和四〇）年に香川県にて精神サナトリウム三光病院を開設し院長に就任、その後一九七九（昭和五四）年には「竜雲かしのき園」の隣で竜雲クリニックを開設した。一九八二（昭和五七）年に竜雲学園の理事に就任し、一九九一（平成三）年八月二七日に逝去した。

津田舜甫が亡くなる前年に、特別養護老人ホーム開設のためのプロジェクトが発足した。津田舜甫はその晩年に高齢者のための施設の必要性を強く提唱していた。「竜雲舜虹苑」の現施設長である細井俊道は『竜雲学園35周年記念誌』の中で、「竜雲舜虹苑」の開設は津田舜甫の強い要望があったと述べている。また、細井俊道自身も、「竜雲舜虹苑の建設は、知的障害児施設で始まった竜雲学園がお世話になった地域の方々（仏生山、多肥、三谷町には特別養護老人ホームがなかった）に、何かお返しをしていかなければならないという思いで取り組んだ事業であった」（六二頁）と、「竜雲舜虹苑」開設に対する思いを述べている。

「竜雲舜虹苑」開設の三ヵ月後の一九九三（平成五）年一〇月、「竜雲舜虹苑」内にデイサービスセンター、老人介護支援センターが開設され、一九九六（平成八）年にはホームヘルプサービスを開始された。

「竜雲舜虹苑」に入ったすぐ左手には、施設の利用者に「生き生き地蔵」と名付けられた地蔵菩薩像がある。これは「竜雲舜虹苑」の職員の父親が事故で入院したときに、利用者が千羽鶴を送ってくれたお礼にと寄贈されたものである。「竜雲舜虹苑」で行われている仏教に関する活動には、月に一度僧侶による法話、地域への情報発信を目的とした月刊新聞『にじ』の巻頭に地域の寺院の住職に書かれた一文が掲載されている。また、寺庭婦人会によるボランティアも行われている。

「竜雲舜虹苑」の施設の他に軽費老人ホーム「ケアハウス竜雲」がある。二〇〇二（平成一四）年に開設され、定員は二〇名である。ここでは「竜雲舜虹苑」と同様にショートステイサービス、ホームヘルプサービス、デイ

サービスが行われている。

おわりに

「社会福祉法人竜雲学園」の歴史は一九六五（昭和四〇）年に知的障害児施設である「竜雲学園」の設立から始まった。以来、新たな施設を開設し、法制度改正に対応して現在に至っている。四〇年以上にわたる取り組みは地域社会のなかで重要な役割を果たしている。例えば、ボランティアとして地域の人々が「竜雲学園」と関わっていることも一つとして挙げられる。地域社会との関係を最も表しているのが、『竜雲35周年記念誌』に掲載されている八二名の地域人々からのコメントである。「一言リレー」として、そこには、駅長、歯科医院、理容店、地域の商店や会社の人々だけでなく、ボランティアの方々、障害者の活動している水田の所有者、市民団体からもコメントが寄せられている。このコメントからも、「竜雲学園」の取り組みが地域に根付いたものとなっていることが分かる。これからも「竜雲学園」の活動と役割は地域社会のなかでますます重要になっていくだろう。

参考文献

社会福祉法人雲竜学園編（二〇〇三）『雲竜学園35周年記念誌』社会福祉法人雲竜学園。

中瀬惇（一九九一）「大照学園史資料」京都府立大学学術報告委員会『京都府立大学学術報告 人文』四三、四三―一九〇頁。

20周年記念誌編集委員会編（一九八六）『雲竜学園20周年記念誌』社会福祉法人雲竜学園。

40周年記念誌編集委員会編（二〇〇五）『竜雲学園40周年記念誌』社会福祉法人竜雲学園。

注

（1）知的障害者授産施設とは、障害者自立支援法が施行される二〇〇六年四月一日まで、知的障害者福祉法第二一条七項において「一八歳以上の知的障害者であって雇用されることが困難な者を入所させて、自活に必要な訓練を行うとともに、職業を与えて自活させることを目的とする」と規定されている施設である。入所と通所の二形態がある。

(2) 知的障害者更生施設とは、障害者自立支援法が施行される以前、知的障害者福祉歩第二一条六項において「一八歳以上の知的障害者を入所させて、これを保護するとともに、その構成に必要な指導及び訓練を行うことを目的とする」と規定されていた。

(3) 現在の知的障害児施設にあたる。児童福祉法第四二条の「知的障害児施設は、知的障害のある児童を入所させて、これを保護し、又は治療するとともに、独立自活に必要な知識技能を与えることを目的とする施設とする」という規定に基づいて設置される施設である。

(4) 知的障害児や孤児の施設として滋賀県大津市に設立された。現在は湖南市にある。

(5) 義務化以前は障害児の多くに就学猶予や就学免除が適用されていた。

(6) 法律第一一〇号「精神薄弱の用語の整理のための関係法律の一部を改正する法律」参照。

(7) 障害者自立支援法の経過措置は二〇一二年（平成二四）三月三一日までである。

(8) 障害者自立支援法第五条に、「障害福祉サービス」として、居宅介護、重度訪問介護、行動援護、療養介護、生活介護、児童デイサービス、短期入所、重度障害者等包括支援、共同生活介護、施設入所支援、自立訓練、就労移行支援、就労継続支援、共同生活援助が挙げられている。

『浄土宗社会福祉施設総覧』刊行にあたって

浄土宗総合研究所研究員　上田千年

本誌創刊号の「シンポジウム『仏教福祉を現代に問う』」のなかには、次のようにある。

我が浄土宗は戦前の一時期に「社会事業宗」と称せられるほどに社会事業を活発に展開いたしてまいりました実績がございます。そしてまた、それを担った代表的な先達の方々は、我が国の社会事業成立期に思想的にも理論的にも、かつまた実践的にも貢献いたしましたが、その背骨を貫いているものは、まさしく仏教者として、念仏者としての自覚であり、信仰であり、思想であると、こう断言してよろしいかと思うわけであります。（中略）そのような意味でも、先ほど申し上げましたような先達の社会事業の理論や実践を貫いているものは、まさしく念仏の信仰であり、もう少し広く申しますと、仏教者としての自覚であったと申して過言ではないと思います。私たちは、そうした先達の方々が、大正後半から昭和戦前期にかけての社会問題が多発してくる時代状況のなかで、社会事業問題を発見し、そして歴史的、社会的にこれを位置づけ、その解決に仏教者として主体的に取り組んだ足跡に学び、現代の社会福祉問題を、仏教者として、また浄土宗の教師として、宗徒として、いかにとらえ、いかに発言し、いかに行

動していくべきかというものを考究してまいりたいと、このような願いからチームを組んで、遅々たる歩みではありますけれども、勉強してまいりたいと考えているわけであります。（中略）経済発展というものを至上の価値としてまいりました現代の日本社会は、今大きな岐路に立たされていると言わなければならないかと思います。あふれる物のなかで、精神の空洞化が人間性をむしばみ、人々は常に孤独と不安にさいなまれ、それがさまざまな社会問題の病根をなしていると言ってもよかろうかと思います。（中略）良質な福祉サービスのシステムを掲げる政策論やサービス論も花盛りですが、こうしたときにこそ、社会福祉を内面から支える価値について、一人一人の地に着いた行動とともに、改めて問われなければならないのではないでしょうか。（中略）例えば、仏教ボランタリズムの再構築、あるいは再提起という意味におきましても、あるいはまた宗教としての仏教の社会的責任なり役割の問題という点からも、そのように考えるものであります。二十一世紀の福祉の価値を創造するためにも、また仏教、とりわけ浄土宗に即して言えば、その現代化を進めていく上でも、仏教と福祉実践の内在的関係を踏まえた仏教福祉を現代に問う意味は、大きなものがあるかと存じます。

本誌『佛教福祉』は、以上のような強い意志を抱き、それに関して探求あるいは考察すべく発刊された。その際、浄土宗における社会福祉実践の事例を別に取り上げる必要が論じられた。

特に前述にもあるごとく社会問題が多発してくる戦前期に於いて、社会事業問題を発見し主体的に取り組んだ浄土宗における足跡を紹介すべく企画されたのが、『浄土宗社会福祉施設総覧』である。ただ企画の変更、担当者の度重なる交代を経て極めて大きな遅延を伴う刊行となった。

創刊号の巻末には現代佛教福祉人物伝があるが、当初

これと総覧収録の各施設等が対応し、『近代浄土宗の社会事業一人とその実践一』（一九九四年、相川書房。）の追補、補完を目指すものであった。収録された施設が戦前期の創立に限られ、「総覧」と称するのはこのような事由に拠る。諸事情により人物伝が創刊号のみで休載となったため、その企画は施設便覧としての性格へと変遷せざるを得なくなった。その後担当者の交代、編集項目の変更を経て現在に至る。尤もこの件の遅延の一番の重罪はこの紹介を書いている者に他ならない。また平成十六（二〇〇四）年に、浄土宗社会事業協会より『浄土宗社会福祉施設要覧２００４』も刊行され一部の内容が重複することにもなった。

にもかかわらず、この『浄土宗社会福祉施設総覧』がこの度刊行される運びとなったのは、ここに収録された各施設が、混乱の戦前期のその生を受けたのにもかかわらず、未だその光彩を失わず現在も存続し続けているのは、浄土宗のみならず日本の社会福祉実践に関して看過できない事実があると、明確に理解し、真摯に受け止めた現行の気鋭たるスタッフの尽力に他ならない。

本来ならばその内容についても紹介すべきであるが、紙数の都合もあり収録された法人名のみ挙げておく。

根室隣保院
札幌慈啓会
マハヤナ学園
光明会
上田明照会
慈友会
明照浄済会
三重済美学院
大照学園
平安養育院
公徳会
高津学園
四恩学園
南河学園

月の輪学院

（順不同）

可能ならば、近年復刻された、昭和九（一九三四）年出版の『浄土宗社会事業年報』と共にご参照いただきたい。また一部の法人、施設に関しては創立者の経緯も含めて前記の『近代浄土宗の社会事業―人とその実践―』に詳しくある。

最後に『浄土宗社会福祉施設総覧』にある概要から、本宗における社会福祉に対する意識の高さ、多くの方々がそれに尽力し、現在も足跡が絶えることがない事をご理解いただけたら幸甚です。

編集後記

▽浄土宗総合研究所発行『仏教福祉』第十一号をお届けいたします。本誌は石上善應所長のもと仏教福祉研究班（研究代表・長谷川匡俊）が担当したものです。

▽今回の第一〇回シンポジウムでは、「浄土宗寺院社会福祉事業の新興に向けて」と題して提言がなされました。これは、平成十六年度に浄土宗総合研究所仏教福祉班で行いましたアンケート調査の分析結果を踏まえてのものです。アンケート調査に御協力いただきました御寺院の皆様方には、改めて御礼申し上げます。内容につきましては、御意見を賜れば幸いです。

▽シンポジウムのパネラーは、仏教福祉研究班のメンバーが努めさせていただきました。山野美容芸術短期大学専任講師関徳子、浄土宗総合研究所研究スタッフ鷲見宗信、大正大学非常勤講師曽根宣雄、淑徳大学准教授藤森雄介です。なお、コーディネーターは長谷川匡俊研究代表が努めました。

▽浄土宗総合研究所曽田俊弘研究員からは、「老いと死について―法然浄土教からの一試論―」と題する論文を頂戴いたしました。

▽大正大学非常勤講師・浄土宗総合研究所曽根宣雄研究員からは、高石史人著『仏教福祉への視座』に対する書評原稿を頂戴いたしました。

▽浄土宗総合研究所研究スタッフの横井大覚研究スタッフからは、仏教福祉班で行った社会福祉法人竜雲学園の施設調査の報告を頂戴しました。竜雲学園の関係者の皆様方には、訪問時大変お世話になりました。この場をかりて御礼申し上げます。

▽浄土宗総合研究所上田千年研究員からは、『浄土宗社会福祉施設総覧』刊行にあたっての報告を頂戴いたしました。刊行が大幅に遅れましたが、本年七月にようやく発刊することができました。関係者の皆様方には、心よりお詫び申し上げます。

仏教福祉　第11号

平成20年3月25日　発行

発行人　石上善應
編集　浄土宗総合研究所

印刷所　株式会社共立社印刷所

発行所　浄土宗総合研究所
〒105-0011 東京都港区芝公園4-7-4 明照会館内
電話(03)5472-6571(代表) FAX(03)3438-4033

JOURNAL OF "BUKKYO FUKUSHI"

No.11, March 2008

CONTENTS

Research Essays
Old Age and Death: An Approach to Hōnen's stance on Pure Land Buddhism
Soda Toshihiro

Book Review
A Point of View of Temple Social-Welfare by Takaishi Fumito
Sone Nobuo

Fieldwork Report
Fieldwork Report on the Ryu-un Gakuen Social-Welfare Foundation
Yokoi Hiroaki

Report
Publication of *List of Social-Welfare Institutions in Pure land Buddhism*
Ueda Chitoshi

Published by

JODO SHU RESEARCH INSTITUTE

(Jōdo Shū Sōgō Kenkyūjo)

TOKYO, JAPAN