

仏教福祉

2002年3月

No. 5

浄土宗総合研究所

仙教福祉

2002年3月

No. 5

目次

特別対談

宗務総長インタビュー「二十一世紀にもとめる仏教福祉」……………1

連載「浄土教と福祉」

生死の看取り……………野田 隆生……………8

第四回仏教福祉シンポジウム ― 仏教福祉の源流 行基に学ぶ ―……………パネラー……………14

中井 真孝……………

宮城洋一郎……………

根本 誠二……………

コーディネーター……………

長谷川匡俊……………

研究ノート

渡辺海旭の社会事業への開眼(1)

新井 宏依

70

宗務総長インタビュー

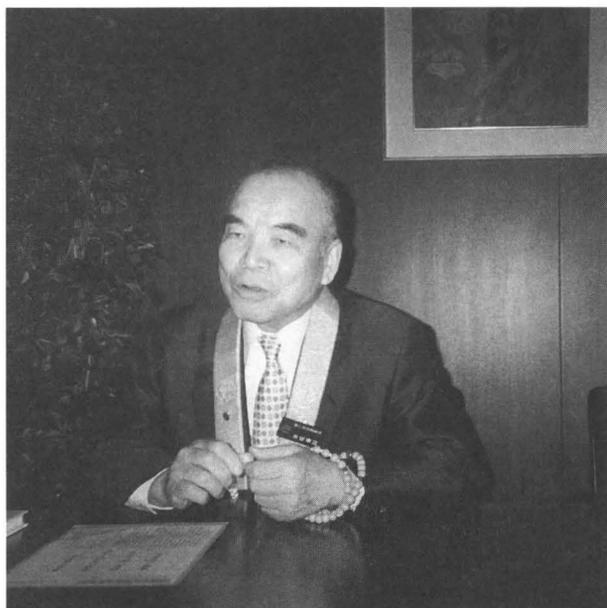
「二十一世紀にもとめる仏教福祉」

応答 浄土宗宗務総長 水谷幸正先生

質問 浄土宗総合研究所 上田 千年

上田 本日は、貴重なお時間をいただき誠にありがとうございます。本誌『仏教福祉』も五号を数えることになりました。また水谷総長が総合研究所にいらっしやった際に創刊された経緯もあり、先生ご自身も「仏教即福祉」という立場を展開されています。今回とくにお話を伺いしたいと思いましたが、二十一世紀劈頭宣言と仏教福祉との関わりであり、それにつきまして、ひとつの指針を先生より賜りたく存じます。さて、私ども仏教福祉に関わる者といまして、是非、宣言の中の「愚

者の自覚」という言葉よりお話いただきたく存じます。水谷 ではそれをお話しします前に、仏教福祉についてすこし触れておきましょう。私は社会福祉の専門家ではありませんが、日本に於ける社会福祉を考えていく場合に西欧とは違った立場があるのでないかという問題意識を持っております。実際には、社会福祉という学問は、西欧、特に米国から入って来たという経緯がありますね。やはり日本の伝統にある文化に根差した、日本人を対象とした社会福祉でなければならぬと考えたわけです。



そこで私なりに仏教の伝統であるとか文化というものの、まあ様々な意見がありますが、仏教者という立場だけではなしに、日本人の生活の中には仏教的な考え方があつてでしょう。そこで仏教からでてくる福祉、仏教に拠る福

祉というものを求めていくのが私たち仏教者の立場ではないか。ということで私は「仏教即福祉」と言い出しまして、社会福祉の先生方からは色々批判をいただきましたけれども、しかし私が言い出してから、現在までの社会福祉の研究の流れをみますと、「仏教即福祉」とはいわなくても、日本の仏教的な心情に根差した社会福祉でなければいけないという方向になっていると、私は思っております。そして私の仏教福祉は学説・研究というものではなくあくまで仏教者としての発想であります。さて、いまの劈頭宣言ですが、これについてかなりの意見が私のもとに寄せられていますが、多くの意見は劈頭宣言自体については良い評価をいただいておりますが、中身に関しては様々な意見があります。特に今、あなたがおっしゃったように「愚者の自覚」とは一体何なのか、仏教者、また浄土宗の僧侶の者は良くわかっていることであるが、このことを皆に理解してもらおうのは大変なことではないかという意見をいただいております。したがって今日からはじめにこの言葉に触れるのは当然でありま

すが、まあ互いに浄土宗の僧侶でありますから、「還愚」という法然上人の教えを骨の髄まで理解し、念仏の教えは愚に還るということを知っております。

「愚癡」という言葉、よく「愚痴が多い」等と言いますが、決してプラスめいたものではないし、また「愚か者」「愚者」というものもあまり良い言葉ではない。ただそこで、私ども浄土宗として、法然上人の念仏の教えの根幹を指すものは何かということになりますと、善導大師の教えにあると思います。それは五部九巻の中に著されておりますが、私としては懺悔にあると思います。善導大師は懺悔の人だと考えます。どの書物にも懺悔がみられますね。そして自己に対する厳しい懺悔、本当に眼から血がほとばしるような懺悔があつたのではないかと。その懺悔を機縁に阿弥陀仏を心より信仰し極楽往生を願つたわけですね。つまり仏の救いを心から喜ばれたわけです。このような信仰を称名念仏として伝えられました。そしてこれを受け止めたのが法然上人ですね。やがて法然上人は「十悪愚癡の法然房」と自らを呼ぶわけ

です。私ほど罪業の深い者はない、罪深い者はない、三毒の煩惱に塗れた者と考える反省があつたと思います。そこには深い懺悔、自分自身に対する厳しい姿勢があつたと思います。

ところが私どもからみますと、「智慧第一の法然上人」であり、厳しい修行をおこない、一切経を数回ひもとき、学も行人も並み以上に、いや桁はずれの素晴らしい法然上人が、何故そのように自らを「愚癡の法然」と呼ぶのかは不思議なわけです。それは人間同士の比較でおつしやつたわけじゃない。法然上人が仏に対して、自分自身を省みての反省ではないかと考えるのです。「三学非器」である法然上人、私たちからみれば、戒定慧にあれば秀でている方が、他に類をみない方が、「三字の器に非ず」とおっしゃる。正に善導大師の厳しい姿と同じように自分自身の仏に対する反省であつたと捉えるわけです。だから、「愚癡」というのは自分自身の反省であり、仏に対する自分自身の厳しい反省と申うのです。このように中で私たちの生きかたの有り様、素晴らしい人生の

有り様が芽生えてくるのではないかと思えます。逆に言えば「私は何も悪いことはしていない。」あるいは「私はそんなに愚か者ではない。」とこういうような思いの人には本當の事はみえてこない。しかも二十世紀を考えますと、人類は傲慢になった。ここ百年の間に自然を開発し、利用し、更に自然を征服したともいえますし、人間のために自然を利用し尽しました。こういう事で人間の生活は楽になりました。物質に恵まれた生活ができるようになりましたが、しかしそれに反して人間の心は貧しくなった。まさに二十世紀は人類の傲慢な姿がみえます。二十一世紀はその人間の傲慢さを反省するところから、ここから人間の有り様を考えるときだと考えたのです。そのためには法然上人の教えに基づき、「人間は愚か者なのだよ。人間は悪い者なのだよ。」と、まず自分自身の厳しい反省を促し、そこから二十一世紀の人間の有り様を求めたのであります。このようなことから「愚者の自覚」という言葉を使ったのです。

上田 では「愚者の自覚」は出発点であると受け止める

ことができるかと存じますがいかがでしょう。また自身への厳しい反省が、二十一世紀の人間の生活の有り様としての第一の条件であるかと存じます。さて次に「家庭に仏のひかりを」「社会に福祉を」そして最後に「世界に共生を」とあります。とくにこの「共生」に関しては諸説ありますが、仏教福祉の中では特に注目されています。

宣言には「願求諸衆生往生安樂国」とありますように「共生」が「愚者の自覚」からみた到達点とみることはできないでしょうか。是非とも先生のお考えを教えてください。

水谷 まず社会福祉を考える場合に、国も地域社会も勿論含まれるけれど、そういった場合、人間の日常生活の基本は何か。家庭ではないかと。家庭の集合体が社会、地域社会であり、地域社会の集合体が国であると考えることが出来ます。社会福祉が国を対象として考えることも良いが、家庭を対象にしたものを見てみるわけです。

家庭の中で親子、夫婦、兄弟なりが互いに信頼し、愛し

あい、助けあうという有り様が、私は人間関係の基本だと思います。夫婦が親子が互いに信じあえないような家庭は家庭といえるのか。だから親子が夫婦が愛しい信じあうこと、それは社会福祉という領域をも超えた人間の基本的な情愛であり重要だと感じているわけです。私は宗教情操とも呼んでいます。ちょうど仏様に手を合わせる

せたり、信仰を大事にすることもありますが、その根本にこのような信じあう、愛しあう情愛がなければ宗教情操に成りえないのではないかと。こういうことで一般の家庭の中で、宗教情操というものを育てていく。その場合に例えば、仏壇のない家が沢山ある。仏壇があっても宗教情操がない家もありますが、また仏壇がなくとも宗教情操がある家もあります。けれどもまずは、やはり宗教情操というからには形あるものとして、家の中に大きくなくてもよいから仏壇あるいは厨子を、その中に仏様をおまつりしてリビングルームなりに安置して、お花とかお線香とかお蠟燭を供えたり、また供えなくても、一杯の水なりお茶なりを毎朝あげる。そして家族が手を合

わせてそれから一日を始める。また寝る前に皆が手を合わせ、今日一日のことを反省し「有難うございました。」と感謝する。

このような形のあるけじめのある生活。これを宗教情操と呼んでいます。このような形で信じあい、愛しあい、助けあうことが日本の現状であり、物質文化に恵まれたけれども心は貧しくなった。それは家庭生活の宗教情操がなくなっていくからでしょう。教育基本法に特定の宗教教育はしてはならないとありますがこのため宗教情操が失われていった。しかし特定とあるからなにもしないのではなく、実はさきに言ったような本来人間の持つべき宗教情操を宗教家が教育するべきであったわけです。それが僧侶の仕事であるし、仏教者として考えた場合「家庭に仏のひかりを」となったわけです。そこで私はひとつの目的を持っており、これから具体的に運動を展開しようと思っております。簡単にはいかないが、このような運動が具体化すればこれから十年、あるいは五十年、



まあ百年かかったらできるかもしれない。この二十一世紀の間に、浄土宗のみでなく各宗派も含めてこの「家庭にみ仏の光を」の宗教情操が広がることを強く望んでいます。

そして家庭の中で宗教情操が広まると、社会には互いに信じあい、愛しあい、助けあうということが仏教精神であり、これを「福祉（慈しみ）」としているわけです。この仏教精神という仏の菩薩の願いを具現化したひとつの社会ができるのではないかと。こうして広まると仏教者のみならず「社会に福祉（慈しみ）を」という目的を果たし、やがて各宗教の壁を超えて「世界に共生（ともいき）を」に繋がり、まさに「人類の福祉」「世界の平和」という目的に到ると具体的な実践として、この宣言にて述べたつもりです。

それから「社会に福祉を」に「社会に慈しみを」という表現にし、「世界に共生を」に「ともいき」とルビをふりました。

とくに「共生」という言葉が一般社会でいわれてきま

したが、大正十二年（一九三三）に椎尾弁匡先生がおつ
しやたわけで、「共生会」という運動はここより始まり
広がったと理解しています。ところが数年前から、あま
りにも人間が自然を利用し、開発し、ついには破壊して
きたため、これではいけないという反省から「自然と共
生」と言われたのですが、このとき「共生」が仏教
の言葉と何も知らずに使われました。自然だけでなしに
「国同士の共生」あるいは「企業同士の共生」であると
か、あらゆるものに相対するものの共生があります。い
ろいろな面で共生ということが言われております。

ところが、この「共生」は仏教の縁起に関わるわけで
す。相互依存など色々な捉えかたができますが、相資相
関などもそうですね。そういう縁起のありかたが共に生
きるという「共生」であり、善導大師のいう「願求諸衆
生往生安楽国」であります。「共に往生しましょう」「共
に往生を願いましょう」ということから、「真実の世界
を指して共に生きていきましよう」ともいえるし、
「この世に於いても互いに信じあい生きていきましよう

う。」なのです。往生を通じて互いに愚者同士、信じあ
い生きていくことが「願求諸衆生往生安楽国」でありま
す。そこでは家庭に於いても社会のなかでも共生をめざ
すわけです。

社会福祉の問題としていえば健康者と障害のある人々
との共生も挙げることもできますが、それだけにとらわ
れず大いなる命の世界、大いなる命をいただいた者同士
として「あなたも私も生かされている。」と考えてみな
人間、みな平等に生かされていると考える共生の精神。
私はここに仏教精神、念仏の有り様、厳しい反省の精神
があり育まれると考え、二十一世紀に向かって浄土宗が
この宣言をしたのです。

上田 本日はお忙しいところ誠にありがとうございます
た。「愚者の自覚」から「世界に共生を」までに到る宣
言の目的と、更に「共生」という言葉についてお話し
いただきました。この宣言に込められた願いが具現化したし
ますことを心より願って止みません。

（平成十三年六月 浄土宗宗務庁にて収録。）

生死の看取り

野田隆生

戦後半世紀を経て、日本は「モノ」に恵まれ経済的に豊かになったとされている。たしかに科学技術の進歩やハイ・テクの恩恵によるものが、私たちの生活の随所に見受けられる。今部屋を見渡しただけでも、リモコンで

操作するテレビやステレオ、電話やファックス、パソコンなどの電化製品が、雑然と当たり前のように置かれている。おそらくどの家庭でもみられる風景がそこに広がっているのである。

そうした一見「豊か」に見える生活の中で、日本人は本当に幸せで満足な暮らしを営むことができているのだろうか。そこに何か大きな落とし穴がありはしないだろう

うか。「モノ」と「カネ」によって物質的な欲求は満たされたとしても、それがころや精神をも安らぎへと誘うことになるのだろうか。

ここに現代日本の抱える重大な問題が潜んでいるのであり、それが顕著に昨今の社会問題となってマスコミ等で取り上げられているのである。「モノ」と「カネ」による「豊かさ」を得た反面、残された代償は計り知れないものになっている。暉峻淑子氏はその著書『豊かさとは何か』の中で、

豊かさが必然的にもたらすはずの落ち着いた安堵の情感や人生を味わうゆとりは、どこへいつてしまった

のだろう。本能的に自然に湧き出るはずの他者への思いやりや共感などは、金持ち日本の社会から日に日に姿を消していくように思えてならない⁽¹⁾

と、述べている。

そこで、自分を見失い、さらには他者への思いやりや共感を抱くころのゆとりが乏しいという今、切望されることとして、「いのち」を問い直すことがあげられよう。ここで言う「いのち」とは、即物的生物的な認識や感覚のみならず、それらを超越した「わたし」を「わたし」たらしめている多様な価値観や、お互いに生かし生かさされの関係の中にあることに「気づき」をもたらず縁起観といった、哲学的宗教的な意味をも含めて使うことにしたい。

小稿では、「いのち」を問い直すという命題のもと、人の「生死」に焦点をあて、仏教なканずく浄土教が、私たちの生活の営みの中にどのように生かされ、また反映されていくのかを考究するものである。

次に、「生死」について少し述べておきたい。この単

語の読み方には「セイシ」と「ショウジ」がある。『広辞苑』によると、「セイシ」とは「生きると死ぬ」といふに。しやうし。」とあり、「ショウジ」とは「(仏)生老病死の四苦の終始。すべての生物のこの世における存続の始めと終りと。過去の業の結果として固体を集成し、やがて解体すること。まよいの世界。」とある。

前者は「生」と「死」をそれぞれ別個に捉えようとするときには有効であろう。他方、後者は人の誕生から死までを一体として捉えており、「生死一如」という人間観を示している。このような字義から、ここでは「生死」を「ショウジ」と読むことにしたい。

人はこの世に生を享けて、長短はあるが必ず死を迎える。更に言えば、平成十年に出産の九九・八%が施設内(病院・診療所・助産所)であり、また死については、平成九年に八一・一%が施設内(病院・診療所・老人保健施設・助産所・老人ホーム)という現状がある。すなわち、ほとんどの人が施設で生まれて、施設で死ぬのである。

言い換えれば、四苦から肝腎な「生」（誕生）と「死」

を除去しており、わたしたちの日常には「老い」と「病」のみしか触れることがないのである。また人は、過去世より「生」（誕生）を経て、現世に至り、そこで「老い」や「病」の苦しみに直面するのである。それのみならず、最後には「死」を迎え、未来世へ生まれていくのであろう。だとすれば、生かし生かされの関係にあるわたしたちの「いのち」は、「生」（誕生）より始まり、「死」で終わるといふ、連続とした連なりの中にこそ見出せるのではないかと考えられる。

このような「いのち」の捉え方を基底に据え、「浄土教と福祉」に関する理念や実践を展開していくことが、今日の人の生死をめぐる社会問題に関して、仏教なかならず浄土教がその要請に対する、対応への前提となるのではないかと筆者は考えている。

では次に、少し視点を変えて、近世江戸時代における浄土宗の僧侶による「生死」に対する実践の一端を紐解きながら、主題にある「生死の看取り」について述べて

みたい。

まず、近世江戸時代における仏教の位置付けを概観する必要があろう。近世江戸時代は仏教が幕藩体制化に組み込まれ、さらに寺請檀家制により民衆は必ず菩提寺をもたねばならなくなった。ここに、寺僧と民衆の師檀の関係が半ば強制的に結ばれるのである。そうした関係を示す法令が、後世に仮託して作られたものといわれている慶長一八（一六一三）年五月付の「神君御掟目十六箇条 宗門檀那請合掟」³である。それによると、

一、檀那なり共、祖師忌、仏忌、盆、彼岸、先祖命日に絶えて参詣仕らざる者は判形をひき、宗旨役所へ断り、きつと吟味を遂ぐべき事

一、死後死骸に頭剃刀を与える事、是は宗門寺の住持、死相を見届けて邪宗にて無之き段、たしかに受合の上にて引導致す可き也

と記されている。寺僧と民衆に課せられた様々な事柄が示されており、幕藩から寺僧へ、そして民衆へと統制による圧力がかけられている。また檀那は、盆や彼岸、

正月には必ず付届けをしなければならなくなった。寺僧には、檀那の死に際して検死をすることが義務づけられ、「死」を通じて民衆と関わる機会がおのずと増えたと考えられなくもない。

このようにして、近世仏教と民衆との結びつきは、半ば幕藩からの強制ではあるが、一方でそこに近世独自の寺檀関係が結ばれ、新たな「生死」への関わりが、寺僧と民衆の営みの中に見出されるのではないだろうか。

では、看取りにおける寺僧と民衆の関わりを臨終行儀書と『往生伝』の伝播に基づきながら見てみたい。臨終行儀書はいうまでも無く、病人と看病人それぞれの臨末における心得や作法を、項目ごとに整理しまとめた、一種の終末期ケア・マニュアルのようなものである。ただし、本書の特徴は、看病人のみならず、病人にも守るべき心得と作法があることを示すところにある。『往生伝』は、臨末における往生者のあり様・現証を書き留めたものである。

江戸時代の臨終行儀書は、正保五（一六四八）年に袋

中が『臨終要訣私記』を出版したことに端を発し、その後、元禄年間（一六八八〜一七〇二）にかけて著しい広まりをみせている。およそこの一六〇〇年代の後半に相次いで校訂編集・出版がなされ、元禄以降一七〇〇年代は『往生伝』が広まっている。それは、看取りの方法となる「臨終行儀」すなわち「論」が先に誕生し、その後看取りの臨床記録となる「伝」が編纂されたことを意味している。

この「論」と「伝」のそれぞれの伝播をみると、江戸時代の寺僧が一概に葬祭仏事のみへ傾倒し、安逸を貪っていたとは言えないのではないだろうか。また「臨終行儀」が普及した前期と、奇しくも檀家制度が確立する過程とはほぼ重なるのである。すなわち寺僧と民衆との関わりが、檀家制度によって緊密になり、死後の葬祭仏事に限らず、臨末にまで及んできていることを物語っている。

ここに、看取りの必要性が、僧侶のみならず民衆をも巻き込んで生じてきたと考えられる。そうした民衆の看

取りに対する要請に応じるためには、「臨終行儀」を改めて見直し、先学の智恵に学ぶ必要があったのであろう。その結果が、臨終行儀書が前期に相次いで世に出されたことに示されている。

一方『往生伝』は、古くは平安時代おりしも『往生要集』が成立した時期に慶滋保胤により編集された『日本往生極楽記』一卷四五話に端を発する。その後相次いで編集されたが、鎌倉・室町時代に入ると一、二の例外を除いて全く見るものがなくなっている。ではいつ頃から再び編集されたのだろうか。それはまず、寛永九（一六三二）年に『日本往生極楽記』が出版され、江戸時代前期は主に古代の『往生伝』の復刻がなされている。新たに編集された書としては、元禄元（一六八八）年に了智が『緇白往生伝』三巻を、次いで宝永七（一七一〇）年に珂然が『新聞顕驗往生伝』三巻など、浄土宗において十二書、西山派四書、真宗高田派三書が相次いで世に出されている。

このように、近世の『往生伝』は元禄を境として新た

に編集されていくのである。先程、臨終行儀書は近世前期・中期に出版され、後期にはほとんど見ることができないということ述べた。では『往生伝』はどうであろうか。『往生伝』は中期から後期さらに幕末を経て、明治時代にまで及んでいる。さらには、大順（一七一―一七七九）の『勢州緇素往生験記』や隆円（一七五九―一八三四）の『近世南紀念仏往生伝』などのように、地域名を冠したものが多くなってくる。そこからは、地域を限定して編纂が行われていたことがわかる。

また、『往生伝』の果たした役割は、看取りの一部始終を「死」と「死後」をも含めて説示し、「死」から「生」を逆に照射することで生きかたと死にかたを説いたのではないかと考えられる。

以上、臨終行儀書と『往生伝』についてその伝播の軌跡をおって見たが、両書に通じる特徴としては、いずれも当初は漢文体が主流であったが、中期以降は和文体で書かれるようになったことである。それは偏に、信仰を介した「死」の看取りというものを、より多くの民衆に

わかりやすく示そうとした僧侶の布教・伝道的一端であったのであろう。

さらに、近世は「家」の自立と「講」や「結」などの連帯・共助の組織が発展してきた時代でもある。その背景には、日本人の血縁的・地縁的・同族的という形態を大切にすする精神的基盤がある。すなわち、誕生から死・死後に至るまで、常に何らかの関わりの中で、「生死」を実感していくのである。

ひいては、「死」という現世のクライマックスを迎えるにあたっては、孤独や疎外感を持つことなく、関わりの中でしっかりと現実と共に歩んで行くという姿勢が大切となるのであろう。そこに、信仰が入ることによって、たとえば「仏」と「病者」や「病者」と「看病人」という関係が生まれ、さらに関わりの中で迎える「死」が可能なものとなるのではないだろうか。

最後に、小稿は「浄土教と福祉」や「仏教社会福祉」「仏教福祉」の理念・思想を提示するものではなく、筆者が諸活動の際に、その根本とする心得である。未だ一

般化するには及ばないが、仏教が諸活動の基盤となる時、「ショウジ」を貫く「いのち」への寄り添いと気付きを、どのようにして実践へと導くのか、今後の課題となろう。

参考文献・資料

- 長谷川匡俊『近世念仏者集団の行動と思想』評論社、一九八〇年
長谷川匡俊他『臨終行儀』深水社 一九九三年
長谷川匡俊「江戸時代の「臨終行儀」史料の紹介と若干の考察」
『淑徳大学大学院研究紀要』創刊号、一九九二

注記

- (1) 暉峻淑子『豊かさとは何か』岩波新書、一九八九、八頁
- (2) 厚生統計協会『国民衛生の動向』二〇〇〇
- (3) 石井良助校訂『徳川禁令考』前集五、創文社、一九五九、
七八―八〇頁

(佛敎大学非常勤講師)

第四回 仏教福祉シンポジウム

—— 仏教福祉の源流 行基に学ぶ ——

日時 平成十三年六月三十日

場所 京都・佛教大学常照ホール

パネラー

中井真孝

宮城洋一郎

根本誠二

コーディネーター 長谷川匡俊



○林（司会） 時間がまいりましたので、ただいまから浄土宗総合研究所、仏教福祉班シンポジウムを開催させていただきます。

本日はあいにくの天候にもかかわらずご参加いただきましてありがとうございます。

第四回となります本年は、テーマを「仏教福祉の源流行基に学ぶ」とさせていただきます。

それではシンポジストの先生をご発題いただきます順に紹介させていただきます。

最初、佛教学長の中井真孝先生でございます（拍手）。二番目が皇學館大學教授の宮城洋一郎先生でございます（拍手）。三番目が筑波大學助教授の根本誠二先生でございます（拍手）。最後になりましたが、本日のシンポジウムのコーディネーター、本研究代表の長谷川匡俊先生でございます（拍手）。

それではただいまからシンポジウムを開催させていただきます。長谷川先生、よろしくお願いいたします。

○長谷川（コーディネーター） 本日は浄土宗総合研究所主催の「仏教福祉」に関するシンポジウムに足元の悪い中、このようにお集まりをいただきましてありがとうございます。ありがとうございました。

ただいま司会者の方からご紹介がありましたように、このシンポジウムも第四回目を数えるようになりました。ちなみに前回は「祖師の教説と福祉思想」と題してシンポジウムを開かせていただきました。

今回は、今まさに日本の社会福祉がいわば「一大転換期」を迎えるなかで、標題にございますような仏教福祉に学ぼう、とりわけ行基の行動や思想に学ぼうと、いささかそういう主題を掲げました趣旨について、若干、最初に申し上げさせていたがたいと思います。

日本の戦後の社会福祉と申しますのは、ご承知のよう敗戦の惨禍から立ち上がってくる、そういう状況の中で社会福祉事業法に象徴されますように、法や制度が整備されていくわけです。

しかし、半世紀を経て今日の状況を考えてみますと、

社会経済環境の著しい変化、そして私ども一人一人の価値観の多様化や揺らぎが顕在化し、これまでの社会福祉の法や制度の枠組みでは、新たな社会福祉問題に適切に対応できない、つまり「制度疲労」を起こしてきている、このように見られているわけです。

そこで、社会福祉の基礎構造を改革するのだというところで、この間、真剣に審議検討がなされまして、その象徴的な一つが昨年の六月に改正・施行されるようになりました「社会福祉法」（「社会福祉事業法」の改正と名称の変更）の成立であります。

この「社会福祉法」における注目点はいろいろあるかと思えます。ご承知のように戦後の社会福祉制度の骨格をなしてきたのはいわゆる「措置制」、行政のいわば差配による、行政処分としての行政主導による制度でしたが、これが利用者主体へと変更しました。

行政処分による措置制ということを申しましたが、これはどちらかといえば、いわゆる福祉サービスを提供する側の論理、提供者主体と申し上げてもよろしいかと思



います。それに対してサービスを利用する、利用者主体へとという変化でもあります。利用者主体に変化していく中で、利用者の権利擁護という問題も出てまいります。同時にまた、利用者にとって、良質なサービスが享受できるような、そういうサービスの質の向上とか、あるいはそのための福祉専門職の養成の問題とかさまざまな新しい方向が目ざされてまいります。

私どもは今回のテーマとかかわって幾つか注目点を考えたのですが、その一つは、「公」と「個」の問題、あるいは「公共」と「個」と申し上げてもよろしいかと思えます。

それからもう一つは、「官」と「民」といいたしうか、「官」の責任と「民」の主体性の問題、これは民間におけるボランティアリズム、この問題にもかかわってこのように思います。

さらにもう一つは、「社会福祉法」の中でもうたわれておりますが、地域福祉の推進と市町村における地域福祉計画の策定の課題、これは言い換えればコミュニティ

の共同性の再構築、創造という問題でもあろうかと思えます。

このような問題意識をもってこれからの社会福祉に取り組んでいく際のヒントを、私も仏教福祉の源流に求め、より具体的には行基の行動と思想から謙虚に学んでみたい、このようなことで今回、こうしたテーマをあげさせていただきました。

そこで、このシンポジウムの枠組みとして五つの柱を立てさせていただいております。

一つは、アジア、とりわけ東北アジアの仏教と行基の位置にかかわる問題であります。今日における国際化、グローバル化の視点からも大変興味ある問題であろうかと思えます。

二番目の柱としては「地域福祉の実践者としての行基像」、つまり、地域の生活や福祉のニーズへの対応、あるいは地域の民衆をいかに組織し動員したかという、そして民衆の主體的な参加にどう行基がかかわったかという地域福祉の実践者像を行基に求めてみようというもの

です。

三番目の柱は「民間福祉の先駆者としての行基像」、先ほど、「公」と「個」とか、あるいは「官」と「民」ということを申し上げましたけれども、やはり民間の主體的で草の根的な事業や活動がこれからますます求められてくるかと思えます。そのような意味で行基像に迫ってみようということがあります。

四番目としては、行基の行動や思想、行基が残したものが後世にどのような影響を与えているかという「後世への影響の問題」であります。これは同時に行基福祉の系譜を考えていく場合によりどころになる問題ではなからうとか考えております。

そして五番目の柱は、それではそうした行基を動かしたものは何だったのか、という問題であります。

以上のような五つの柱立てに従いまして、そのうち、最初にあげました「アジアの仏教と行基の位置」につきましては中井先生に、そして二番目と三番目、地域福祉の実践者、また民間福祉の先駆者という面から宮城先生

に、そして行基の後世への影響の問題を中心に根本先生にそれぞれご発題をいただきます。

そして五番目の柱に掲げました「行基を動かしたものの」、これについてはお三方それぞれの観点から行基の思想などに迫っていただくということで、これから進めてまいりたいと思います。後ほど、フロアの皆様方からもご意見やご質問をちようだいいたしますのでお願いいたします。

各二〇分ずつ最初にご発題をいただきまして、一巡したところでさらに五分程度の補足をしていただき、そのあと、しばらく休憩をとらせていただきます。再開後にいろいろなご質疑等、賜ることができればありがたいと思います。会場は広いのですが、ご参加の皆様方は比較的小じまりとした中にありますので、研究会のようなつもりでご感想も含めていろいろとご質疑を願えれば幸いです。

それでは中井先生から、よろしくお願いいたします。

「アジアの仏教と行基の位置」 「特に布施屋をめぐる」

○中井 中井でございます。

長谷川先生からの負託にこたえられるような内容であるかどうか、いささか内心、忸怩たるものがありますが、一応、私なりに考えたところを述べさせていただきます。レジメらしきもの、資料は同じものを二種類用意しておりますが、そのどちらかを使いますのでご覧いただければと思います。

行基の宗教活動を総括して『行基菩薩伝』に

「其の間為す所、行化の事、僧院三十四、尼院十五院、橋六所、樋三所、布施屋九処、船息二所、池十五所、溝七所、堀川四所、直道一所、大井橋一所」

と簡潔に記しております。伝道の拠点たる道場四十九院と社会事業の諸施設を総括しているわけでありませう。

道場の建設は『行基年譜』本によって、その年代と所在地が知られます。いわゆる社会事業の諸施設はこの

『行基年譜』の「天平十三年記」、これは大きい方の資料の二番目に一覽を記しておりますので、ご覧いただければと思いますが、その設置した年代は明らかではありません。

行基が営みました社会施設を見ますと、「大井橋」を除けば、『行記菩薩伝』と『行基年譜』は数的にほぼ一致いたします。行基が造営した社会施設の総数は、橋六所、直道一所、池十五所、溝六所、樋^ひ三所、船息二所、堀四所、布施屋九所ということになります。

これらの社会施設を従来の学説によって分類しますと、「交通施設」と「灌漑施設」の二つに分ける説、それから表現は異なりますが、「交通関係」「農業関係」「悲田関係」の三つに分ける説とがあるわけです。

「交通」と「灌漑」の二つに分ける説は、行基の社会事業を単なる土木工事としか評価せず、そこに仏教的な観点が欠けているといわざるを得ません。

ですから三つに分ける学説によりつつ、「悲田」という用語を別の言葉に置き換えて、「交通施設」「灌漑施

設」そして「救恤生活施設」と表現する人がいます。私は、「生活」という言葉は取った方がいいかもしれませぬので、「交通施設」「灌漑施設」、そして「救恤施設」とした方が簡略的な分類ではないかと思うわけです。

この三つに分けた場合、問題は「布施屋」をどこに入れるか、きょうはこの「布施屋」を中心に考えてみたいのです。

現在のところ、「布施屋」は都に往還する途中で倒れた、運脚夫という調庸を運ぶ人民や、役民すなわち都での労役に徴発された人民を、旅の途中で飢えとか病に倒れた場合に收容する施設であつて、宿泊と飲食物の提供を布施屋の主たる機能とみる学説が有力であります。

布施屋の位置ですが、一覽表で「布施屋」というのが三段目の最後に九ヶ所書いてあります。これは旧国名で書いてあるのですが、大体現在の近畿地方にあるわけです。難波宮と、恭仁宮という京都府の南にあつた都にそれぞれ連なる交通路にあたり、交通の要衝に存在したことは否めません。

しかし、布施屋が運脚夫や役民を収容の対象と考えたのは一面的に過ぎず、これは平安初期の承和二年六月、大きい方の資料の二枚目に④として『類聚三代格』という資料の後ろの方に「布施屋二處」と書いてありますが、これを使って、東海・東山二道の諸河川に「貢調担夫等」、調という税目を都に貢ぐためにそれを担っている人たちのために、浮橋・布施屋・渡船をつくらせたという太政官符に惑わされた見解ではなからうかと思えます。

結論からいえば、「布施屋」は交通施設と救恤施設の両者の機能を併せもったという、その観点が必要ではないかと私は考えているわけです。

行基の造営した社会施設は道場と位置的に対応するケースが多く、社会施設は道場と一体で運営されていた可能性が非常に高いのであります。その典型的なケースが崑陽施院です。現在では崑陽寺と呼んでおります伊丹にある寺ですが、この当時の道場の名前は崑陽施院といえます。先ほどの施設の一覧表をご覧いただきながらお聞き願いたいのですが、ここには崑陽上池・崑陽下池・院

前池・中布施尾―布施尾は布施屋ではないかと思えますが―池、それから長江池・崑陽上溝・崑陽下池溝・崑陽布施屋という、池・溝・布施屋といった施設が集中しています。摂津国の川辺郡の猪名野という原野を池や溝などの灌漑施設をつくって墾田を開発して、それを崑陽施院という道場の、道場といいますが、小さいお寺のことですが、その寺院の管理下において、水田から収穫される稲をもって「盲啞」、目の悪い人、口のきけない人、それから「孤独」、独り身です、ね、親族のいないものともがらに給したと言われています。

布施屋は、旅の途中で飢えたり病にかかった人だけを収容するのではなくして、「自存不能」、一人で生活することのできない人を救恤する施設であったということがわかるわけです。

「崑陽施院」というように「施す」という字が寺院の名前にあるということは、それは「布施屋」を置いているところからきているとするならば、行基の四十九院のうちでは、山城国紀伊郡石井村にあった布施院、同じく

布施尼院といった寺も布施屋にかかわる道場というようにみなされます。そうしますと、行基が宮んだ布施屋は、九カ所よりも若干増えるということが考えられます。

それはともあれ、「布施屋」を交通の要衝に設けられた寺院付属の救恤施設と解釈する方がより適切であるかもしれないのです。

この交通施設と救恤施設の機能を合わせもつと考えられる「布施屋」の源流を私はアジアに求めたいと思います。

まずインドでは「福德舎」あるいは「福舎」があります。これについては小さいの方のレジメの資料をご覧ください。ただきたいと思います。

この「福德舎」については『高僧法顕伝』の拘薩羅国くさつらの条に、

「亦復た福を求めて曠路くわうろの側に於て、福德舎を立つ。

居室牀臥飲食を行路の人、出家の人及び来去の客に供

給す」

というようにあります。

それから「徳」という字を省いた「福舎」については、『大唐西域記』巻四の磔迦けつか国の条に、

「此の国より已往は多く福舎有りて、以て貧賈びんぎのものを瞻けんし、或は薬を施し或は食を施し、口腹の資ありて行旅に累かさひ無し」

ということ、貧しき者に物を与えたりする、あるいは病める者に薬を施すという、十分お腹を満足させて旅の心配をなくしたという記事ですね。

同じく、その次に秣底補羅まてふら国の条に、

「善ねがを樂たのむ諸王は福舎を建立し、珍羞ちんしゅうを備へ医薬を儲たくわけて、鰥寡くわんくわに恵み施し孤独に周まわり給す」

とあります。いずれもインドでのケースですが、この福德舎あるいは福舎、旅行者を宿泊させ、あるいは鰥寡・孤独、つまり身寄りのない者、独身がゆえに生活ができないという、困窮者のために医薬や食料を支給する施設であったと言われております。

中国では、救恤施設としては「悲田養病坊」というのがあります。あるいは「養病」を省略して「悲田坊」と

も略称し、寺院に設けられた療養所のことです。

これ以前には齊の文惠太子と竟陵王子良が建てたという「六疾館」とか、梁の武帝が建てた「孤獨園」などが知られています。この「悲田養病坊」は、唐代になって則天武後の長安年間に国家の社会事業として設置され、主として僧尼が管理・経営を行っております。

武宗の廃仏によって寺院が廃され、僧尼が強制的に還俗させられると、悲田養病坊の管理を行うものがなくなつて、そこで「悲田」という文字を取つて、単に「養病坊」と改め、録事という地方の下級官吏のうち、地域で声望のある人を選んで管理に当たらせたといい変遷があるようです。

この間の事情について、開元五年の宋璟という人が出した意見書、あるいは会昌五年に李德裕という人が出した意見書等によりますと、悲田養病坊には官吏を置いて、国家が、「孤を^{あはれ}矜み^{わづ}独を恤み、老を敬ひ病を養ふ」、身寄りのないものを哀れみ、恵み、あるいは老人を敬い、病人を養うために設けたが、悲田は仏教より出た事業であ

つて、僧尼の職掌とするところだから、俗人の官吏、官僚を関与させるべきではないという意見を出しております。

また、廃仏のために僧尼が還俗して、主管するものがいず、そのために貧病者が困窮するので、養病坊と改名して、国家の管理・経営のもとに置こうとしたといっているわけです。

この悲田養病坊は寺院に置かれ、僧尼と官吏の共同運営で始まっておりますが、名称から推して、元来は仏教に関わる「悲田」という思想に基づく施設だと認識されていたことがわかります。

次に交通施設なら、五台山巡礼のための「普通院」というのがあります。

「普通院」は巡礼行路の半日日程ごとに、半日歩く距離ごと普通院というのが存したようであります。これは、円仁の『入唐求法巡礼行記』に、

「普通院に長く飯粥有り。僧俗を論ぜず、来り集まり便ち宿す。飯有らば即ち与へ、飯無くば与へず僧俗の赴

き宿すを妨げず。故に普通院と曰ふ」

と記しています。この普通院に、たまたま食料がなければ食料を与えない、ただ寝さすだけだ、食料があるならば、その食料を支給する、そして誰かれとなく泊めたので「普通院」という名前がある、といいます。これは無料の休憩、宿泊施設であって、しかも五台山巡礼の目的を達成させる趣旨のもとに設置されており、一般に旅行者を対象とはしていなかったようであります。

以上、中国の事例を見ますと、悲田養病坊は救恤施設ではあります。が、交通の要衝の寺院に存したとは限らず、また旅行者、旅行者に宿泊、あるいは食料を提供したかどうかは定かではありません。

日本の奈良時代に興福寺や光明皇后が置いたという悲田院は、唐の悲田養病坊に倣うところが多かったと思いますが、行基の「布施屋」についていえば、インドの福徳舎の系統に属する交通・救恤の施設であったと考えられるようです。

次に行基の思想基盤について考えますと、行基は

「瑜伽唯識論」を読んでその意を了解したと『紀日本紀』に出てきます。

「瑜伽唯識論」というのは、具体的には『瑜伽師地論』と『成唯識論』のことですが、ともに法相宗で重んじる經典であります。

行基の社会的行動の思想基盤がこの『瑜伽師地論』や『成唯識論』にあつたと考える向きもありますが、この『瑜伽師地論』などに説かれる菩薩行は、非常に抽象的な観念論に近く、具体的な実践論ではありません。『瑜伽師地論』とか、あるいは法相宗の教学の中から、社会事業を起こした行基の思想的なよりどころを引き出すことは、非常にむずかしいのであります。

大乘の菩薩行は、衆生に対する慈悲の心を根幹とした社会的な救済活動を行うことが社会の福利にかなうとき、初めて実践的な意味をもってきます。

この慈悲の社会的実践は「福田」思想の中の規定されております。『大智度論』では福田を二つに分け、恭敬の心をもって施せば福が得られるという仏・菩薩・縁覚

・阿羅漢などを恭敬福田（敬田）という名称をつけ、そして憐愍の心、憐れみ慈しみの心をもって救えば福が得られる老病、貧苦・聾啞・畜生などを憐愍福田（悲田）と呼んでおります。

慈悲の心をもって救済すべき対象、すなわち弱者を、恭敬の心をもって奉仕すべき対象、賢聖というのでしようか、仏とか、あるいはそれに準ずる聖者と同等だと認識したことが、この福田という考えの大乗的な展開であります。この大乗的な展開がなければ、社会事業のよりどころというのは出てこないであります。

このように福田というのは、恭敬、憐愍することです。福をもたらす人を指しております。ところが『諸徳福田經』には七福田として、

- 「一は仏図・僧房・堂閣を興立す。
- 二は園果・浴池・樹木・清涼。
- 三は常に医薬を施して衆病を療救す。
- 四は牢堅なる船を作りて人民を救度す。
- 五は橋梁を安設して羸弱を過度す。

六は道を近くし、井を作りて渴乏に飲を得さしむ。

七は圍廁を造作して便利の処を施す」

とあげてあります。

ここにいう「福田」というのは、敬田とか悲田とかという供養や濟度の対象者を指しているのではなくして、堂塔を起立し、樹木を植えて清涼を施し、病人に医薬を与えて治療し、橋を架けて人民を渡し、井戸を掘って旅人の渴きを癒し、便所を造って汚穢を除く、まさに具体的な行為そのものを名づけております。

ことに第二以下の福田が、救済を受ける社会的弱者という対象から、社会的な救済活動、行為それ自体に、福田という内容を転化しているのですか、拡大というのでしょうか、その視点を移していることに注意したいのであります。

行基の社会事業は、こうした「福田」思想に基盤を置く大乘の菩薩行でありました。菩薩の慈悲心をもって、その時代と地域が最も救いの手を求めた諸種の困難を解決すること、言い換えると、「福田の生み出す「福」が社

会のいずれの階層にも及び、そのもたらす利益が広かつ現実的な、たとえば、池・溝・樋・堀・橋・直道・船息・布施屋などの諸施設を造営すること、これが福田の名に値すると考えられたのではないか、このように思う次第であります。

レジメでいきますと、次が布施屋の展開、救恤施設の展開と名づけておりますが、私に与えられた時間もまいりましたので、一応、ここで切りまして、これからは行基の行った事業内容にある地域性が見られるのではないかと、その地域においてどのように福祉という考え方があのかどうか、その地域福祉の観点から宮城先生にバトナタッチします。

それから行基からあとの展開は、私は布施屋に視点を置いておりますけれども、行基という人が後世どのような語られて、伝えられていくかといった、後世への展開については、根本先生にバトナタッチをしたいと思いますので、とりあえず、私の与えられたのは一応、ここで終わらせていただきます。

○長谷川 中井先生、どうもありがとうございます

先ほど、ちょっと申し忘れましたが、きょう、ご発題いただきます三先生は、ご存知の方も多いかと思えますが、日本の行基研究のいわば現時点でのそれぞれトップランナーと申しましょう、最も詳しい専門的なご研究、そしてその業績をたくさんあげられている方々であります。

ただいまの中井先生のお話にもありましたように、さつそく次の宮城先生にご発題をお願いいたします。

「地域福祉の実践者・行基」

○宮城 皇學館大学の宮城と申します。

私に与えられた題は、地域福祉の実践者であり、民間福祉の先駆者である行基を捉えていくことにあります。

まず、仏教福祉の源流を「思想」と「社会的実践」と二つに分けましたが、これはあくまでも私の考え方であります。

日本の仏教福祉の源流を訪ねた場合、聖徳太子を抜きにしては考えられないでしょう。しかし、一般的によく言われている四天王寺・四箇院等の問題は、歴史的に見て、それを聖徳太子の時代のものとするにはきわめて困難であります。とすれば、聖徳太子の場合は「十七条の憲法」や「勝鬘經義疏」など思想面において人間の平等観、あるいは利他行の実践を促す經典理解があるのではないかと思えます。

これに対して社会的実践の先駆者として登場してくる行基はまさに地域社会や当時の人々の生活の中に入って、共に労働し行動してきた実績をつくり上げた、その意味で社会的実践者として、仏教福祉の源流の意味をもち得るだろうと思えます。もちろん、行基に先行する道昭あるいは道登といった人たちが宇治橋を架けたり、港をつくったり、船をつくるという実践もありますけれども、やはり地域的な広がりや計画的な実践は行基を先駆とみなければならぬと思えます。

そしてその行基に続くのが平安仏教の創始者であった

最澄、空海であると思えます。

最澄は「六条式」の中において、

「悪事は己に向かい、好事は他に与え、己は忘れ、他を利するは慈悲のきわみなり」

と述べて福祉実践のあり方を説いております。

空海は綜芸種智院、万農池などの実践を行いました。

こうした仏教福祉の実践と理念が古代社会において広がりを見せていくとすれば、やはり社会的実践者としての意味の行基をさらに深く取り上げていくことが必要かと思われまます。

そこで私は行基の社会的実践を「時期区分」「形態」から分析してみたいと思えます。

最初の問題として(1)出家・修行時代があり、(2)平城京を中心とした活動、さらに(3)畿内各地へと展開する三つの区分が考えられると思えます。

社会的実践に関しては(2)「平城京を中心とする活動」からはじまります、これは養老元年(七一七)の禁庄の詔を受けたときの活動をさしているわけです。平城京造

営事業にかかわって、全国から集められた役民を組織し、集団行動をおこしたことに對する禁圧があつたわけです。その禁圧を経て、天平年間以降、畿内各地へと活動の場を展開していく流れが出てくるのです。安元元年（一一七五）に泉高父によって著わされた『行基年譜』の中で、実践の場が畿内各地に広がっていくことが明記されています。

この畿内各地へと展開していくことの意味をどのようにとらえていくかということを中心に詰めるければなりません。そこで実践の問題を取り上げていきます。先ほど中井先生からもご指摘がありました院の建立と社会実践の諸施設という実践形態を見ることができます。その諸施設については、灌漑とか交通という二つの分け方があり、中井先生からは「救恤」という側面を見るべきではないかというご指摘がありました。

私はこの問題については、従来の立場に立ちながら、「農耕」と「交通」という二つの枠組みでとらえていく立場に立っていて、「布施屋」については後に議論を深

めたいと思います。

その場合、地域的な広がりという点を欠かすことはできません。これは後に「地域的ニーズ」という形で述べさせていただきますが、およそ大きな枠としては、行基生誕の地である和泉、そして総合的な施設をつくり、旧西国街道と言われている交通の要衝にあつた猪名川流域、淀川流域など、三つがあげられるだろうということになります。

そこで、この問題を二つの側面、つまり「社会的ニーズ」と「地域的ニーズ」から、地域福祉の源流を求めていく視点から考えることができると思います。

先ほども言いましたが平城京造営事業によって全国から役民が徴集されておりました。この役民は、調・庸の税負担と、都の造営事業に伴う労役という二通りが考えられるわけです。

この養老年間の『続日本紀』の記事などから、その負担はかなり過酷な状況にあつて、帰る途中に行き倒れてしまうということがあつたことが記されております。そ

れだけに相当厳しいものがあつたと思われますし、また、養老元年四月の「禁庄の詔」の中においても、浮浪逃亡した人々が自分の髪を切つて、「僧門に似たり」という言葉が出ていて、僧の形をして徘徊するという例があります。これを「私度僧」といいますが、私度僧が徘徊しているということがあつて、社会秩序の混乱を招いているとする記事が載っております。

このように、過酷な税負担が役人の不満を増大させ、そこから浮浪・逃亡して、私度僧となつていく人々が多く発生していったのです。

これらの人々を集めた行基の活動があつたと考えることができません。

さらに、もう一方で交通路の未整備という問題がありました。

先ほど少しふれましたが、大化二年に道登が、宇治橋を架けるといふ記事のなかに、往來の人々がたくさんやってくるが、橋がかかかっていないために多くの人々が困難をきたすということが記されています。全国的な統一

政権が確立していくなかで、交通路の整備は不可欠なっているわけですが、交通路そのものは十分に作動していない。万葉集の中に

「信濃路は 今の墾道刈株に

足踏ましなむ 履着けわが背」(巻第十四、三三九九)

という歌があるのです。新しくつくられた信濃路には、株がいっぱい残っているから、つまづいてしまので、靴をはいていきなさい、わが夫よという歌であれ、道路を整備しても、このような道であつたことで、交通関連施設が未整備であつたと言えるのです。

このようなことは、本来ならば、統一政権の役割として位置づけなければならぬところですが、そこに民間福祉が登場しなければならなかつた。つまり、税金徴収を過酷に展開させながら、一方でそれをケアする立場が完全に抜けていたのです。そのなかに、民間僧である行基が交通路の整備に加わるることによって、往來の課役民たちを救済していくという形態ができてきたのです。

その意味で交通関係施設としての道路、橋、船息、堀川、そしてまた課役民の救済としての布施屋という意味があつたであろうと考えることができると思います。

ここに古くからの議論ですけれども、本来、国家のなすべきものを民間僧が肩代わりするというのはいかがなものかとし、こうした活動を国家的補助的な活動として位置づける議論も一方にあります。しかし、こうした社会的ニーズにどう応えていくかということが、国家とはかわりなく民間僧の自発性に支えられたことで、民間福祉の先駆者としての意味があつたといえるのだと思います。

次に、「三世一身法から墾田永年私財法へ」という全国的な開墾地の拡大を促す政策がとられますが、この開墾を促す政策の中心にいたのが有力貴族や寺社であつたわけですが、その実務を担つていったのが豪族層であり、有力の農民であつた。これらの台頭がこの奈良時代のころから広がりを見せてくると言われています。

こうしたことと、農耕関係施設の池、溝、樋の造作が

深くかわつてくるのではないかという議論もあります。それがどのように作用していくかは後に述べたいと思いますが、一方で人口増などによる社会的ニーズとしての開墾地拡大の問題もありました。それを地域のレベルでとらえていくとどうなるかを「地域的ニーズ」の問題としてとりあげたいと思います。

和泉の場合は、行基生誕の地であります。その生誕の地を起点にして、畿内各地に広がっていきますが、この和泉の地は、須恵器生産の地として著名な場所でもありました。古くからの須恵器生産の地が行基の登場を通して、池や溝を造るという土木事業により農耕を可能にするという方向が生まれてきたわけです。

和泉の場合は山間部と平野部が狭い帯状になっているという土地の立地条件があり、どうしても川は急流をなしてしまふ。そこで、水を溜める池が必要であり、その池から溝、樋を通して各水田に行き渡らせなければなりません。そのことを可能にさせ、須恵器生産の地を農耕地へと転換させていったのです。

四十九院の一つ、高倉院というのが現在の堺市にありますが、ここを拠点にして農耕生産を生み出していったと考えられています。

猪名川中流域の場合ですが、ここも、交通の要衝の地でした。

ここにはまた、崑陽池陥没帯といわれ、猪名川を中心にして中小の河川が集まってきて陥没帯になっていたわけです。そのために河川の水が溢れて茅地になってました。要するに湿地帯で農耕がとんでもできる状態ではなかったわけです。そこに崑陽池という池をつくり、その水をいったん溜めるということよって水利をコントロールしたということになるわけです。これによって湿地帯が農耕地帯へと変化していったというわけです。

次の淀川流域については、河口部と中流部に分けて考えています。

河口部については政治的な中心でもある難波宮の造営と関わってきたのではないかという議論もあります。また、中流部については現在の枚方市、対岸の山崎の地が

該当し、猪名川や和泉と同様に池の造作などを通した農耕と橋の造営による交通路の整備という実践が展開されました。

このように、それぞれの地域のもっている特性に応じた施設がつけられ地域のニーズを踏まえて農耕を可能にさせ、あるいは交通の要衝に見合った施設をつくることを通して行基の地域活動が展開されたと理解できるかと思えます。

そうした地域活動というのは一体どのような成果を生み出していったのが、次に問われるわけですが、この問題については幾つかのポイントがあります。一つには「大野寺土塔人名瓦」をあげたいと思います。大野寺は『行基年譜』の中に神亀四年（七二七）に建立したということが載っています。

この大野寺のすぐそばに土塔という塔がつくられております。周囲の一边が大体十数メートルぐらいで、高さも十数メートル程度のものでして、こうしたタイプの塔はごくわずかな例しかありません。奈良の頭塔もその例

のひとつです。この土塔は周囲から徐々に土を盛り上げていって塔にしたものであるとされています。戦前・戦後を通してこの土塔から幾つもの人名瓦が収集されておりました。その人名瓦のことを早い段階で森浩一先生が分析をされていたのですが、一九九八年～一九九九年に土塔の周辺を公園として整理するために、堺市教育委員会が中心となって発掘調査を土塔の周辺部から行いました。そうしましたところ、多数の人名瓦が確認され、数千に及ぶ膨大な瓦が出土しました。

一九九八年に行基菩薩の没後一二五〇年を記念した特別展が堺市立博物館で開催され、そこで展観された人名瓦のうち四点をとりあげてみます。

(1) 「連光」という僧名の瓦があります。この「連光」はこのほかにも同じ名前の瓦が幾つも見つかっております。

(2) 「老女」と書いてあります。これは単独のもので、女性が進化したものと考えられます。

(3) 「丹比連廣」、連という姓がついていますから、豪

族の名前です。こうした豪族名ものもあります。

(4) 「午甘」と書かれております。これも上、下に字があるのかの確認はできませんが、おそらく人名であると思います。

このように姓と名前をそろえたもの、あるいは(2)とか(4)のように男性なり女性なりの名称であろうかと考えられる名前だけのもの、それから(1)のように僧名のものという、さまざまな人名瓦が出土されております。

これらはいずれもへら書きといい、瓦が焼かれる前の粘土状のところ竹べらなどで書いたものと思われ、調査担当の方によりますといずれも字そのものは、一つとして類似性がない、つまり、ある特定の人物が頼まれてたぐさんの人名瓦を書いたということではなく、共通した書体がないと確認されています。おそらくは個々の人々がそれぞれに書いたのではないかと推測されています。

同じような人名瓦は淀川流域の行基四十九院のひとつ山崎院というところでも、若干見つかっております。や

はり単名で記されたり、フルネームで記されたり、あるいは割れた状態で出土しています。おそらく、行基の活動に参加した人たちが瓦を寄進する際に名前だけを書いて出したのではないかと推測されるます。

そうして、幅広い地域活動の成果というものが人名瓦の寄進になっているということがいえるようであります。

ちなみに武蔵野国国分寺というところでも人名瓦、文字瓦が出土しますが、その場合は何々郡の何々と書かれて、郡名をあらわしている。おそらくそれは各郡ごとに課せられたものであったのではないかとということになります。そのことを考えたときに、人名のみの記載というのは、独自に人々が寄進したという行為を想定してもいいのではないかとということが考えられます。

最後に、『日本後紀』弘仁三年（八一二年）八月条に摂津の国の惇独田百五十町が行基によってつくられ、摂津国の管理下となったという記事があります。この惇独田とは大宝令で「孤」に相当するもので、『令義解』等の解釈によりますと、一六歳以下で父のないものを

「孤」という。また「独」は六一歳以上で子の無いものを指しています。いずれにしても、身寄りのない人のために一五〇町の惇独田をつくったということで、単に有力農民たちの開墾への要求に応えるのにとどまらず、地域のニーズが福祉的な意味をもつものへと展開したことが確認できるのでないかと思えます。

こうして、地域福祉、民間福祉の先駆者としての行基の活動の実態があったのです。

○長谷川 宮城先生、ありがとうございます。

それではさっそくですが、三番目の根本先生の方から行基の後世への影響を中心によりしくお願いします。

「行基福祉の系譜を考える」

～後世への影響～

○根本 いま、ご紹介いただきました筑波大学の根本でございます。

さっそくですが、こういう形で私のような関東から参

りした者にお話をさせていただく機会を与えてくださいました長谷川先生はじめ、浄土宗総合研究所の方々にま
ずお礼を申し上げたいと思います。

早速ですが、いわゆる古代仏教史における行基のあり
方というのはお二方の先生のご発表にお任せすることに
します。

私は近年、行基がつくったと称する寺、ないしは行基
がつくったと思われる仏像、さらにはもろもろの問題を
含めた行基にかかわる縁起、及び伝承の研究を続けてお
ります。

どうしてこういう研究をするようになったかと申しま
すと、実は中井先生も宮城先生も十分ご承知ですが、行
基の研究と申しますと、戦後まもなくのいわゆる転向論
であるとか古代国家論、はたまた律令的国家仏教論とい
うような流れの中できわめて典型的な例として扱いやす
い存在として研究されてきました。

私自身、そういう研究に対して若干、ある種のおもは
ゆい部分もありますし、それからもともと行基は仏教者

でありますから、口幅つたい言い方ですけれども、やは
り信仰的な意味合いというものが当然、行基の研究にお
いてあってしかるべきだと思っております。

そうした反省をもった結果として、これはおそらく論証
は不可能であろうと思えますけれども、先ほどの長谷川
先生のお話ではないですけれども、現在の社会福祉とい
うものが提供者の側から、ないしは今後は利用者の側の
立場に立って研究されるべきだとおっしゃいましたけれ
ども、私の場合はまさにそうした福祉を受ける側である
かもしれません。そういう立場で、なおかつ、実は「仏
教福祉」というものについてある意味においては門外漢
でありますので、あくまでも今回のシンポジウムの中で
どのような形でそれにお答えしていいかわからないので
すが、先ほどもいいましたように行基というものを単に国
家論やある種の流れの中で認識するのではなくて、先ほ
ど来、中井先生、宮城先生のお話にありましたように、
行基を信仰者として認識するにはどうしたらいいのか、
ないしは信仰の師として彼の存在を位置づけるためには

どのような研究のあり方があるのか、ということの模索の中で、おそらく論証は不可能であると思うのですが、行基の足跡をたどるために、いわば行基にかかわる寺、ないしは行基にかかわる仏像、それらを含めた行基のいわゆる私自身としては、「伝承研究」と言っておりますが、非常に大ざっぱな概念ですが、そうしたことをやっている次第です。

ですから、きょうのシンポジウムの話と若干そぐわないかもしれませんが、どういう形で行基というものを現代のわれわれが、彼を信仰史的な中でイメージするにはどういう素材が自分たちの身の回りにあるのかというようなことのご紹介をさせていただいて、きょうの責務を果たさせていただければと思っています。

私の方のレジメはそういうわけで、資料レジメということではなくて、発表することの簡単な内容を記述したものですので、大変、形式的にそぐわないものになっておりますが、きょう、私が話させていただく概要を書き上げたものであります。

そのあと表1から表5まで、現在、どういう形で行基にかかわる寺があるのか。比較的その寺々を巡るということがかつて行われていたことがありますが、そうしたものをご紹介するというところで発表をすすめていきたいと思っております。

お手元にお配りしたレジメにありますように、行基がつくった寺というのは、先年、井上薫先生がお出しになりました『行基辞典』というものがありますが、その付録に「行基ゆかりの寺院」という冊子があります。

この冊子は、国書刊行会の方が、全国の寺々にアンケートを出しまして、その結果としてつくり上げたものです。

これによりますと、北は北海道の福島町から南は大分・熊本にあたりまで、行基が創建した寺ないしは行基がつくった仏像を安置している寺というのが大体一〇〇〇カ寺にのぼっているといわれています。

先ほど、宮城先生のお話にありましたように、行基の関係する寺、これからは「行基関係寺院」ないしは「行

「基伝承寺院」というように申し上げますが、これが近畿地方に多いのは、これはまさに行基が生まれ、そして没した土地柄ですので近畿地方に多いのは当たり前のことかと思えます。

しかしながら、そのほかに目を転じますと、比較的静岡県や、また私が住んでおります、いま茨城県の筑波におりますけれども、北関東、いわば茨城県や埼玉、それから神奈川県、千葉県栃木県というようないわゆる東国にも比較的行基にかかわる寺院があります。

東国と申しますと、ご承知のとおり、これは先年長谷川先生がご主権になっておられます千葉県社会福祉事業研究会の冊子にも書かせていただきましたけれども、「坂東三十三札所」、それからさらには「秩父三十四札所」が、いわゆる巡礼寺院として存在していますが、その中にも比較的行基にかかわる寺があります。

それらについては、表1の「坂東三十三所札所と行基」ということで表にしておきました。そして、行基との関係ということで、行基作の仏像を安置しているもの、

それから行基が創建した寺という形で、一応欄外に注記しておきました。そうしますと、三十三所の寺院のうち、十数カ寺、行基にかかわる寺があるということがわかります。

この辺も実は行基と比較的關係ないしは東国というのはおそらく、こういうと変な言い方ですけれども、行基が関東にやってきたということはあり得ない、これは非常に稀有壮大なフィクションであろうというのは当然かもしれません。しかし、何らかの形で来たという縁起しろ、伝承があるということはおそらく東国の人にとっても、まさに先ほどの長谷川先生のお話ではないですが、仏教者による福祉を受ける側の問題として、行基の存在というのはいやほや大きな意味合いがあったのではないかと思えます。

それから行基と札所の関係と申しますと、もう一つ、忘れてはならないのは、ご当地の西国について触れないというのはナンセンスだということをおっしゃる方もいると思いますが、関東の人間としてはまだ触れられない

ものですから、その西国を通り越しまして、四国にちょっと目を転じてみたいと思います。

四国にはご承知のとおり「四国八十八カ所札所寺院」というのがあります。しかし、その四国八十八カ所というのは、多くは空海が開創し、文字通り空海の足跡をたどる形で八十八カ所の寺々が一つの巡礼寺院として一体化したと承知おかれていることが多分ですが、実はそれぞれの八十八カ所の縁起を非常に乱暴な形で見ていきますと、二十数カ寺あたりが実は行基が開創し、そして仏像をつくったりしたものに、あとになって空海が中興したり再興をして、いわば寺院を整えたという寺々が多くあります。

これはおそらく弘法大師信仰と行基信仰の問題の関係をきちんと把握しておかないと、この問題というのは解き明かすことができないかと思うのです。しかし、八十八カ所というのは空海であるという認識が世間的には流布しておりますが、どっこい、行基も非常に大きな意味合いをもっているのだということを一応、おわかりい

ただければと思います。

ただ、なぜこうなったのかというのは、あとでも申し上げますけど、江戸時代なのか、はたまた近代以降なのか、これはわかりません。寺院にはご承知のとおり金堂ないし本堂と場合によっては開山堂というのがあります。寺の開創者ないしは寺をつくった人物をお祀りしているということでは開山堂というのは必ずあります。たとえば土佐の国分寺の場合ですと、開創は行基であるにもかかわらず、開山堂は結果的には四国・札所寺院では大師堂になっておりますが、その脇に小さな形で開山堂というのがあります。そこに行基さんが小さく祀られているということです。それはまさに大師堂が現在の開山堂にあたり、かつて本来的には開山の僧侶であった行基をお祀りすべきものであった開山堂ですが、それを脇に置いておくという、それは何か、行基と空海の立場を非常に印象的に語っているように思います。

それから同じく高知県の竹林寺の場合には、現在開山堂というのは確かに行基をお祀りしているのですが、中

興開山の船岡上人のお堂がそれに付随しております、開山堂だとか中興堂だとかわからないような状態になっております。

そういう意味において、四国八十八カ所をつくつたのは行基ではなくて空海だと認識されしまったのは、結果としてそのように開山堂が脇につくられたり、場合によっては開山としての行基がまつられているお堂が見えなくなつてしまつたようなことは、いつごろから起こつたのか、これは非常に今後の課題で私自身、まだまだ検討不足ですけれども、やはり何らかの形で行基と空海の關係というものが時として逆転した時期があつたということとを物語るものではないかと思ひます。

それから、先ほどの話にありましたように、地域の問題として考えるならば、そうした大規模な巡礼寺院ではなくて、地域に文字通り密着した、いわゆるミニ札所的なものがあります。おそらくご当地、近畿地方にもあると思ひますし、京都や大阪にもあると思ひますが、先ほど申しましたように、私は関東の人間ですので、大阪、

京都市内の問題のついでには不案内でしたので、ミニ札所の例として、東国の例をまずあげました。それが表2にあげました「江戸六阿弥陀仏」です。

これは現在の北区、足立区を中心として所在している六つの阿弥陀仏を安置した寺々です。

五番目の「常楽院」、これは天台宗の寺ですが、調布にあるということです。これはご承知のとおり、東京の寺院は、戦災にあつておりますので、戦災の結果として、場合によつてはそれ以前の関東大震災等々の理由で郊外に引越したケースが多いのですが、この寺も、もともとは現在の上野の広小路にあつたと聞き及んでおります。

江戸六阿弥陀仏は、かつて地域の人たちが行基という存在を慕つて、特にこれは春・秋の彼岸にこの六カ所の阿弥陀さんを巡拝するということが行われていたようです。まさにこれは行基という存在をもつて地域の人たちが、ある意味においては物見遊山かもしれませんが、少なくとも物見遊山の中核に行基という存在が据えられていた時期があつたということです。

ただ、現在、こうした六寺を巡拝するということは行われておりません。そして、各寺々を巡って見ますと、「六阿弥陀仏の寺、何番」ということが書いてありますが、それと行基との関係は掲示板にもあげられておりません。ある意味においては行基と六阿弥陀仏の関係は少し関係性が切られているということですが。

同じような事例は長崎県の「肥前七観音」（表3）。

表4の「駿河七観音」があります。

これはまだ私自身、きちんと全部回っておりませんけれども、地名辞典等であげたもので、一カ所、清水市にあります霊山寺だけは回りましたけれども、静岡県の清水市を中心にして七観音を安置している事例であります。

それから表5は、「肥前川副七薬師」と申しまして、これは佐賀県の佐賀市、それから佐賀郡を中心として七体の薬師如来像を安置した寺々です。これは東国ではありませんが、先年、巡りましたので、ご紹介しておきます。

これらの七薬師の中の幾つかを巡って聞き取りをして

おりますと、少なくとも戦前までは百万遍の念仏だとかという形でこの七薬師を巡拝するということが、それは正月であったり、それから春のお彼岸であったりするわけですが、場合によっては地域の人たちがこの七つの寺々を回っていました。そしてある意味においては年中心事的な形でもって巡拝し、場合によっては一つの寺にこもって百万遍念仏ではありませんが、そういう形で行基の足跡を慕うということ、行基の足跡を慕うということよりもある意味においては先ほど長谷川先生のお話にありましたようにコミュニティの問題として行われていたように思います。

それも現在では単独にそれぞれの寺が、檀家さんが、ときとして正月の初参りをかねてお参りする程度でありまして、少なくとも七カ寺がいわゆる巡礼寺院として、ミニ札所としていわば喧伝するという状態ではなくなりまして。少なくとも昭和三〇年代までは行っていたと言われております。

中には、確か法源寺さんの場合ですけども、薬師像

を修復しまして、非常に、これは私ども、在家の人間として是非常に無責任な言い方ですけども、ご本尊さんとして非常にきれいに修復されておまして、おそらくいつごろ出来上がったものか、ちょっと見当がつかないような修復がなされている事例もあります。

いずれにせよ、こうしたミニ札所というものがあるということは、おそらく行基という一つの存在を軸として、地域の人たちが信仰を共有する中で地域の人たちのある種のコミュニティーというか、信仰的な結社とまではいきませんが、ある種の信仰を共にした年中心事的な動きがあったということ、そのあらわれだと思います。

しかし、それもおそらく、聞き取りした範囲では昭和三〇年代ごろですが、なくなっているということですよ。

それからこれは地名辞典の範囲ですが、現在、全く廃絶してしまっておりませうけれども、福岡県の八女市に七福寺というのがあったそうです。現在は天福寺という浄土宗の寺が一カ寺あるだけで、そのほかの六カ寺は廃絶してありますが、同様に八女市を中心として、おそらく

ミニ札所的な行基がつくった、ないしは行基がつくった本尊をお参りするという七福寺の例があったように聞き及んでおります。

なぜこのように巡拝するのか、たとえばミニ札所の場合ですが、巡拝するののか、これは多少乱暴な言い方ですけども、『行基年譜』の最後の一説を上げましたけれども、これなどを見ますと、おそらく行基がつくった寺でないしは行基がつくった仏像を安置した寺々を巡拝するということは、日本人として、ないしは日本に住む者として中国やインドの霊跡寺院を巡拝することができない、そのかわり、行基がつくった寺々、ないしは行基がつくった仏像を参拝し、ないしは巡拝することによって中国やインドの仏跡参拝と同じようなご利益があるのだというようなことがありました。これもおそらくミニ札所をつくる、ないしは巡礼寺院、札所の寺院の中に行基がかかわってきたある種の淵源を見てとれるような気がいたします。

現代で言うならば、ある意味ではオリエンテーリング

かもしれませんけれども、そうした寺々を巡ることによって、少なくともある種のご利益が得られ、ないしは行基の足跡というものを追慕することができる。追慕することによって、行基がもたらしたもの、ないしは行基が与えてくれたもの、まさにここで問題になっている信仰的な意味合いというものを、それを巡り歩く中で人々は知り得ていった、そういう機会としてこういう札所寺院があったということがいえるのではないかと思います。

しかし、先ほど申し上げましたように現在、これらの寺々は巡礼寺院なり札所寺院、おそらく行基がつくった、ないしは行基がつくった仏像を安置しているという寺では、縁起やいろいろな地誌にはあげられておりますが、現代においては全く実は見捨てられている状況が多々あります。中には開山として本来的には本堂のご本尊の脇に安置しておかなければならないはずだった行基の木像が、ないしは坐像が時として物置の隅っこに追いやられて、ほこりをかぶって、聞き取り調査に行って、「明治のときのたとえば明細帳を見ますと、行基さんの像があ

ると聞き及んで今日、お伺いしましたけれども、はたしてご所蔵でございますか」とお伺いしますと、「そんなもの、あったけなあ。ああそうだ、あそこにはほこりをかぶったのがあるから、あれじゃないか」というような形でご紹介をいただくことがあります。

そのような意味においておそらく現代社会においては、行基の存在というのは史料上においては、少なくとも江戸時代の地誌、それから明治初年の寺院明細帳においては行基にかかわる寺として載せられておりますが、現代においては、数多くの寺々が、これは場合によっては、今回取材しました浄土宗の寺にもありますけれども、ある意味においてはそうした寺のゆかり、ないしは寺の縁起から行基さんの存在というのは非常に大きく後退しているということがあります。

これはどういう意味合いで起こったのか、まだまだ今後の問題でありますし、最初に申し上げましたように、古代の仏教史を勉強するものとして、ちょっとオーバーランしてしまつたもので、このあたりについては

今後の課題とさせていただきます。

ただ、非常に乱暴な言い方をするならば、ある意味においては明治初年の仏教近代化政策というものが各宗派、各宗門の教理、教学を近代化するという流れの中で、ある種教理に關係のない信仰的な夾雑物を排除する、ないしは除去するという動きがあったのではないかと思うのです。その結果、ご承知のとおり、たとえば浄土宗の教団史、ないしは宗門史にとっては、行基の存在というのは全く關係のない、ないしは關係があつても何の得にもならない、といつてはおしかりを受けますけれども、少なくとも宗門の歴史としては行基の存在というのは、ある種、間をおくべきものであり、かわりを求めるのは大変難しい事柄となつていったと思うのです。ある意味においては行基の縁起なり伝承というものは、ある種、信仰的な、教理上の夾雑物として排除された結果ではないかと思うのです。

その結果として、先ほど言いましたように行基さんの木像なり行基さんのいわば伝承というものが現在の寺々

から大きく後退していったゆえんではないかという印象をもつて数多くの行基關係寺院を巡ってきました次第です。

この辺は長谷川先生のご専門ですが、近代日本仏教史研究の方々のご成果というものを私は場合によつては援用させていただいて、この点について少し勉強させていただきます。

いずれにせよ、こうした巡礼寺院なり札所寺院ないしはミニ札所というものを巡ることによつて、かつては大きな意味合いとして存在していた行基というものが大きく後退していった。それは先ほどいきましたように仮説ではありますけれども、信仰的な夾雑物として除去されていった結果ではありますけれども、しかしながらその除去された夾雑物というものを場合によつては丹念にも一度問い直すことによつて、大変口幅つたい言い方で生意気な言い方ですが、ある意味においては今回のシンポジウムの意味にあります「仏教福祉」というものの思想的な淵源ないしは思想的なルーツというものにとどり

つくきっかけが与えられるのではないかと私は内心自負しております。また、そういう形で今回のシンポジウムに若干からかわせていただきました。

そうしたことを心強くさせていただいたことがきょうありまして、先ほどご案内いただきました仏教福祉の三・四号の合併号で大正大学の小此木先生が「仏教福祉における湯布施研究の視点」というご論考をあげております。

実はきょうは申し上げられませんでしたけれども、行基は全国の温泉地と非常に深いかかわり合いをもっております。これは小此木先生も引用されておりますが、西尾正仁氏の研究にありますけれども、「温泉薬師」というものがあります、近くで言うならば有馬温泉、それから関東でいえば草津、それから北の方で言うならば作並温泉も、実は行基が開湯したという伝承がございます。それから私も好きでよく温泉に行きますけれども、その一つに山中温泉があります。宣伝めいた話になりますが、山中温泉には実は行基が温泉を開いたという記録があり

まして、その中にまさに小此木先生が触られました湯布施、山中温泉では湯施行と書いてありますが、それを記した絵巻が残っております。

こうした問題も実は行基が地域の人たち、ないしは地域にあるものをもって布教し、ないしはそれらの人たちに先ほど、中井先生のお話になりましたような「福田をもってする」というような伝承がまだまだ数多くあります。これはおそらく荒唐無稽な縁起であり、伝承であろうというように括ってしまえば、簡単なお話です。しかし、そこに、「温泉薬師」ではありませんが、何かの形の民間の宗教者なり何なりがそれを引きずる中で、ないしはそれをある種地域にまき落とすというような文字通り系譜があつたればこそ、有馬温泉なり草津温泉なり、はたまた場合によっては雲仙普賢岳ではありませんけれども、そうした方にも飛び火していくというのは、何らかの形で地域の人たちが行基という存在を慕っていたという証ではないかと思えます。

ただ、それを経路として実証するのは非常に大変でこ

ざいます。しかし、この経路をもし明らかにしていくならば、そこにきょうのお話ではないですが、浄土宗の教団史と行基の存在というものがどこかで結びつくのではないかと私は思っております。

そういう意味において、非常に乱雑な問題提起で終わりましたけれども、きょうのシンポジウムにそういう形で私としてはかからわせていただきました。ないしは、私の研究の中で、私がいま関心をもっているテーマの中できょうのシンポジウムを受け止めさせていただいた次第です。

大変乱暴で、文字通り、仮説で塗りつくしました発表ですけれども、なおかつ時間をオーバーしましたけれども、とりあえずシンポジストとしての義務を果たさせていただければと思います。

○長谷川 根本先生、ありがとうございます。

一通り、お三人の先生方からご発題をいただきましたが、もし補足の部分がありましたら、五分間程度、中井

先生から話していただけたらと思います。

○中井 先ほど申しましたように、レジメのところで四の「布施屋の展開」というところを落としておりますので、与えられましたから申し上げたいと思います。

少し細かなことになるかも知れませんが、行基よりあとの時代に布施屋はどのように設置・運営されていくのかを見ていきます。

行基以外にも「布施屋」の資料は出てきます。大きい方の資料の③を御覧いただきたいと思います。

これは東大寺がもっております「布施屋」の資料であります。東大寺は天平宝字五年に大和国十市郡池上郷に布施屋の地を買収しております。もう一つ資料③の文書がありまして、それを合わせますと、ここには板でつくった倉が一宇と板屋が三宇、それから草葺屋が一宇、果樹八三根、それから折薦畳が二枚、蓆二枚という寝具類を備えております。

その資料を読みますと、米塩、食料のたぐいは記され

ていないので、五台山の普通院のごとく、「飯有らば即ち与えへ、飯無くば与へず」、食料がたまたまあったなら与えるけれども、なければ宿泊の提供だけという状況であったのかもしれませんが。それ以上、具体的なことはわかりません。

平安時代に入りますと、有名な最澄が弘仁六年に東国へ伝道に向かうとき、美濃の国と信濃の国の境にある信濃坂、神坂峠と言いますが、そこに広済院と広拯院を置いて、行旅の便宜を図ったというのが最澄の伝記に出ています。

この広済・広拯の両院は、峠を越す旅人に供する宿泊施設であって、行基の布施屋に相当するものと言われているとあります。

それから同じく弘仁一三年、越後の国分寺の尼法光が海を渡る難を救うために（資料の⑤）渡戸浜に布施屋を建てて、壱田四〇町と渡船二隻を施入し、往還の人を便宜ならしめているという記録があります。

先ほどの宮城先生のお話にもありましたが、そもそも

仏教者が行った社会事業、とりわけ交通と救恤の施設は、本来は国家が人民統治の上で果たすべき公共の機能を代行しているにすぎない。この見方は先ほどもありましたようにさまざまでありましょうが……。したがって、このような施設の造営に国家が何らかの形で関与するのは、ある意味では当然かと思えます。

すでに奈良時代に何回かの法令を出して、調庸を運ぶ脚夫や、行旅の病人に「糧食・医薬」を支給させろという法令を出したり、平安時代に入っても、諸国の国郡司に命じて行路で飢病するものを収養して医療させているというのが見当たります。

これらは、ある意味では国家の責務をあらわしているともいえるわけであります。特に都に税を運ぶための脚夫や、あるいは都で雑役に従事させるための役民に対する救恤は、最も優先されたというのに違いありません。

④の資料ですが、東海・東山二道の諸河川に浮橋・布施屋・渡船を造らしめた太政官符がそれを特に物語っています、ここに布施屋という施設が出ています。

⑥の資料ですが、天長一〇年三月に武蔵国の管内は広遠で、公私の旅に飢病するものが多いことをもって、多摩郡と入間郡の堺に「悲田処」というのを設け、屋五宇、建物五棟を建てて、国司が俸給の一部を割いて財源としたとあります。

あるいは⑦の、承和一五年三月に、前相模介橋永範が私財を供して造った「救急院」というのも、同じような施設であつたと思われまふ。この「救急院」の建物は三棟から成り、その中に一棟は「布施屋」と称されていて、

この武蔵の悲田処と相模の救急院と称するものは、国司の私的な事業して始められ、やがてこれが国家の正式な管理に置かれるわけですが、当初は仏教的な思想に基づく救恤と交通の施設であつたと考えられまして、ここに行基の「布施屋」の後世における展開をみることで、以上で補足の説明を終わらせていただきます。

○長谷川 ありがとうございます。

それでは宮城先生、お願いします。

○宮城 私の方からの補足としては、最後に挙げました大野寺や惇独田の問題を述べさせていたがたいと思ひます。

行基は、社会的ニーズ、地域的ニーズに基づいて事業を行つたことになりましたが、大野寺の場合はそれに参加した人々の実践ということになると思ひます。行基の活動に呼応することを通して、自ら瓦の寄進等の実践をすることが一つのコミュニティワークとしての意味をもつて展開されたと理解できるのではないか。共通の目的を人々が互いに力を合わせて行つていったということで、地域活動としてのコミュニティワークを展開できたといえるでしょう。

同様のことは、惇独田一五十町をつくることに呼応した人々の実践にもいえることです。

こういった点に注目することによって、いわば地域に根ざした活動の実態について明らかにできるように思ひ

ます。

しかし、もう一方で、いま中井先生がおっしゃったように、行基活動は、没後衰退に向かわざるを得ないのがあります。行基関係寺院でいいますと、宝亀四年（七七三）に行基建立にかかる寺院の一部が衰退してしまったので、政府からの支援を行ったとあります。弘仁三年の「惇独田百五十町」も維持がむずかしくなったので、摂津の国司の管理下になりました。

こうして行基の民間事業としての役割は、時代を経ることによって、公的な支援を受けていくという方向にならざるを得ないという現実があったのです。

この辺をどうとらえるかはいろいろ議論が分かれると思います。

一つには中井先生がおっしゃっていた面と絡めていきますと、最澄・空海を支援した貴族たちの動向と関わってくると思います。かれらは、地方官として地方行政において優れた実績をあげ、「良吏」とよばれていました。不正を糾し、公平な立場から政務を遂行するなど、民政

の安定をはかったことで、公共性を重視する方向がとられました。こうした「良吏」である和氣氏等が最澄・空海の支援者となったことで国家の側に公共性の理解が出てくるようになったと考えることができると思います。

そういう意味で奈良時代の行基の地域活動、民間活動が平安期において公共的側面へ転換し得たと理解することができのではないかと思います。

以上が補足して説明したい部分です。

○長谷川 ありがとうございます。

根本先生。

○根本 私の方は特段ないのですが、ただ、先ほど申し上げました個別に行基の問題と浄土宗の問題と、これはちょっと先走った言い方になりますが、ご承知のとおり重源さんと法然さんとの関係もあります。そうした中での問題もありますので、今回のシンポジウムの趣旨ではないのですが、それを踏まえてどういう形での教

団史の見直しみたいなものがあるかということを祈念しております。

それからこうしたシンポジウム、僭越ですけれども、ちよつとご指摘だけさせていただきますと、先ほど宮城先生もお話になりましたけれども、堺の博物館で行基没後一二五〇年を記念して特別展が開かれました。それを前後として、一九九八年一〇月三日に堺市立の商工会館で「堺行基の会」が、主催して歴史学の研究者を中心としたシンポジウムがありました。それからその翌日の一〇月四日は「摂河泉古代史研究会」が主催して境市立博物館で行基をテーマとしたシンポジウムがありました。特にこれは四十九院の問題も含めた行基の考古学的な成果との関係の中でシンポジウムが開かれました。その二つとも、文字通り学術的なシンポジウムでありますけれども、今回のシンポジウムももちろん学術的な意味合いは十分もっておりますけれども、しかし、浄土宗総合研究所が主催した、いわば浄土宗という一仏教教団が主催した行基に関するシンポジウムとしては最初の

ものであるということをご指摘させていただきました。その辺の意味はあとで長谷川先生の方からもまたご指摘があると思うのですが、私はちよつと意味があるのではないかと考えております。

○長谷川 ありがとうございます。

お三人の先生方から大変含蓄のあるご発題をそれぞれちよつといただいたしました。

ここでだいぶ長時間に渡りましたので、しばらく休憩を取らせていただきます。

後半は第二部として、フロアからのご質疑等をちよつといただしながらきょうのテーマを深めていければと思っておりますので、後半もご参加賜りますようお願い申し上げます。

(暫時休憩)

第II部

○長谷川 これから第二部ということで、これまでの三先生方のご報告に関連して、フロアからのご質疑等をちようだいするわけですが、それに先立ちまして、先生方のご発題の内容を確認の意味で私の方から触れさせていただきます。と思います。

最初に、中井先生から「アジアの仏教と行基の位置」、特に布施屋をめぐる、ということでご貴重な資料に基づき、く実証的なご報告をちようだいいたしました。

とりわけ、布施屋のルーツをインド、中国に求められ、大変わかりやすくご紹介いただきました。合わせて行基の社会事業を貫くもの、あるいはこれを促していく思想の問題として、従来、瑜伽・唯識が注目されてきました。が、「瑜伽師地論」から行基の思想的よりどころを見出すという見解にはやや難があるのではないかと指摘されました。そして、むしろ福田思想に注目され、その大乘的な展開、とりわけここでは「諸徳福田経」を取り上げ

られて、福田の内容が具体的な行為そのものに質的に変化していく、そういうところに注目された報告をいただいております。

そしてさらに行基以後の布施屋の展開についても、資料によつて具体的に指摘をいただきました。

そのような中で行基によつて手が染められた福祉的な実践というものが、だんだんと公共性を帯び、公共的な責任という形で取り上げられていく、そうした流れについてもお触れいただいたと思います。

つぎの宮城先生のご報告では、とくに地域活動の展開を「社会的ニーズ」と「地域的ニーズ」という二つの面からとらえられ「社会的ニーズ」に関しては、統一政権のいわば公共的責任というものが必ずしも十分果たされていない、その間隙を縫うような形で、先導的に民間僧の行基が登場して、こうした実践を展開していくとされています。

この点については、国家の補助的な活動とみるか、先導的な民間の実践として位置づけていくか、論者によつ

て見解の違いはあるけれども、むしろ行基の民間僧としての先駆的な実践に注目された点が宮城先生のご報告であつたかと思ひます。

同時にまた、そうした行基の活動に呼応するような形で民衆が動いていくという実践の広がり、その広がりの中で多様な事業が成し遂げられていくという状況についてのご説明もありました。

そして次に根本先生、根本先生は特に「行基伝承」に着目され、その行基伝承寺院を丹念に調査探訪されておりました、そうした調査を踏まえられたご報告でありました。

特に興味を引く点は、社会事業ないしは福祉的な実践の系譜を仏教の歴史の中にたどる場合に、行基を思慕して、福祉的な実践に手を染めた重源の例ですとか、あるいは聖徳太子を思慕して難波の四天王寺に行つて、そしてその四箇院の話聞き、広範に渡る事業を展開した忍性の例ですとか、そういう系譜的な要素というものは欠かせないように思われます。そのような点に関連しても、

行基の伝承の中に何か行基を受け継ぐ鍵が見出せるのではないかという可能性を根本先生のご発題から伺へたように思ひます。

最後の方ではこうした行基伝承というものが仏教の近代化の中で切り捨てられていく、そういう面もあつたのではないか、むしろいまあらためて伝承の意味するところに着目すべきではないかというような指摘があつたかと思ひます。

以上、大変つたない確認のようなことになりましたが、これからはどうぞフロアのご参加者の方々からご質問、ご意見をちょうだいしたいと思います。

最初に三人の先生方のご報告で事実的な面での確認事項がありましたら、その点についてご質問いただいで、さらにきょうのテーマをも念頭に置きながら、自由にご意見、ご質問をお出しただければ幸いです。

なお、記録の関係から、質問、意見をお述べになる際には所属とお名前をひとつよろしくお願いいたします。

○坂上（淑徳大学） 淑徳大学の坂上でございます。

中井先生にお伺いしたいのですが、長谷川先生が述べられた五番目の「行基を動かしたの」ということで、行基の信仰につきまして、瑜伽・唯識というところから始まって、四十九院というのはおそらく弥勒四十九院からきているのだらうと思うのですが、そうすると、当然、仏教者が慈善救済を行う場合には「福田思想」があつて、もう一つ、中世以降は「文殊信仰」によつていったと考へられますが、たとえば資料の「続日本紀」に行基の思想は文殊の反化なりということがあつたように、行基の生存中から文殊信仰があつたということを書いたものがあるわけですが、そのあたりのもとなつた信仰というものについて、先生はどのようにお考えでしょうか。

○中井 四十九院の四十九の数の由来については、諸説があるようですが、それがどうも信仰に基づいたものかは断言できないのかもしれませんが、通説によれば、弥勒の兜率天の内院にある四十九重の摩尼宝殿、あるいは

薬師経に出てくる「四十九」という整数に基づいてのことだと思ひます。

ただ「文殊信仰」は行基が文殊の化身だと言われているので、行基自身が「文殊信仰」をもつていたかどうか、わかりませんが、文殊信仰がいつもたらされたかということにもかかってくるようですが、吉田靖雄さんなどは、中国の霊地五台山の文殊信仰を日本へもたらせたのは奈良末の留学僧行賀あたりだといわれます。しかし、留学僧なら行賀よりも前に玄昉が五台山に参詣しているようですので、玄昉が持つてきたと考えたら、世代的には行基と重なり合います。行基自身もつていたかどうかわかりませんが、新しく伝来した「文殊信仰」の文殊に菩薩行基を重ねていくというのか、あるいは後世の忍性とか叡尊などが市中の人を救済するときに、文殊信仰としてやっておりますので、あるいは行基の生存中すでに行基自身がそういう文殊信仰をもつて貧窮の民を救う事業を起こしたと考へてよいかもしれません。私自身がはつきりといえないのですか……。ちよつと私はあまり深

く考えられなかったということです。

○根本 あえて私の方から代弁させていただくなら、日本の行基研究というのは、先ほど申しましたように戦後、非常にある種国家論なり国家仏教論という中で行われてきました、行基は先ほど、中井先生のお話にもありましたが、行基は官僧か私度僧か、要するに弾圧された僧なのか、そうではなくて、国家を支える、国家公務員なのかという論議がありました。

そういう形の論議がずっと引きずられてきておりまして、ある意味においては行基が説いていた、ないしは行基が民衆に対してどういうボールを投げかけたかという論議は、ずっとそれまでなかったのです。

それはおそらく先ほど申し上げたような趣旨で、行基を信仰史上に位置づけるといふことをしないできたつけを引きずっていたからだと思うのです。それに対して私は、中井先生、それから吉田靖雄先生の行基の信仰は、先ほど来おっしゃるように、大乘福田思想だ、一方にお

いては、吉田先生の言われる三階教が思想的な背景にあるのだという論議が非常にある種、新鮮さを覚えたわけです。

それはおそらく日本の行基研究の中で初めて信仰的な内実に踏み込んだ草創期の業績ではないかと思うのです。それから、なぜ行基研究の人間が「瑜伽師地論」にこだわるのか、私もこだわっているのですが、これは宮城先生がお出しになった資料、レジメにあります「天平勝宝元年」と「大僧正舍利瓶記」、この二つの資料の違いにありますように、「瑜伽師地論」という経典を出してきたのは律令政府なり『続日本紀』の史官が行基の存在なり信仰活動をどう合理化するか、ないしは官僧として認める上においてどういう形の枠組みの中で認めるかという論議の中で、おそらく当時、大きな問題になっていた戒律受容の問題も含めて、瑜伽師地論であれば、私の雑な知識でいえば、僧と俗を区分けしている、棲み分けをきちんとした戒律であるということをもって、行基の信仰集団というものをある意味においては「瑜伽師地

論」で括ることによって合理化し、そして体制の中に組み込む論理としてというか、合理化するための意味合いとして「瑜伽師地論」という論議が出てきたのではないかと私は個人的に理解しています。

ですから、あくまでも行基の伝紀というものを「天平勝宝元年」の記述によっているならば、ある意味においては史官の行基像の域を、要するに『続日本紀』の史官の行基像、ないしは『続日本紀』の史官が是とする思想的な枠組みの中でしか行基はとらえなれないということです。

ですから、どう逆立ちしても、中井先生なり吉田先生の論議というのは、この『続日本紀』の記述から出てこない論議である。その意味においては先ほどいいました信仰史の意味合いで一步踏み込んで、論議された、あの意味では研究史の意味での先がけだろうと私は個人的に理解しております。

○長谷川 質問、よろしゅうございますか。

ほかにはいかがでしょうか。

○落合（大正大学） 本当にいままで私自身が考察する機会がなかったというか、行基についての初めて学んだことを喜んでおります。

宮城先生と根本先生にお伺いできればと思っております。行基が社会的実践を展開した場なり時なりを考えると、当時の状況として非常にむずかしい状況があったのではないかと思います。その状況下で、行基の活動を支えていた人物なり、あるいは集団なりがあったのかどうか、さらにはこれは根本先生の報告の中からも受け取れるかと思うのですが、その行基の活動を継承した僧侶集団があったのだろうか、それらについてご教授お願いいたします。

○宮城 それではまず私の方から答えさせていただきます。行基を支えた人々ということですが、一つには『続日本紀』の養老元年四月詔のなかに、「行基とその弟子

ら」という表現がなされております。したがって、行基は一人で活動したわけではなくて、弟子集団を率いて活動したと考えられるわけですね。

その弟子集団について具体的人物像を特定するというところはなかなかむずかしいと思いますが、少なくともこの時代に私度僧と呼ばれていた人々、とりわけ、平城京に集まり、過酷な税収奪から逃れようとしていた人たちが行基のもとに集まったという可能性は十分あると思います。それが一定の集団を組んでデモンストレーションを行っていたというでしょう。

僧尼令という僧尼を取り締まる法令の中でもさらに、同じ詔のなかで、山林修行に言及があり行基もその山林修行の徒であったことで、修行を共にする人々が行基にわかつたであろうと思います。

したがって、その集団は非常に多岐にわたると思います。浮浪・逃亡の徒から山林修行で行基に共感した人たちも含めた集団であったといえます。

ところがこの集団は天平三年にその一部が僧尼として

認められ、いわゆる官僧としての道が開けることになります。また、天平一三年には、行基の名前は出ていませんが、行基が活動していた地域に近いうちで橋を架ける工事など参加した七〇〇人の私度僧が得度を認められるという記事もあって、集団のなかに官僧となるものがあらわれてきます。

こうして行基を支えてきた人々から官僧の道を歩む人々が増加することで、行基の活動自体に一定の衰えなどもおこってきたのではないかという見解も出てくるわけです。

したがって、そうしたことが行基没後に施設が急速に衰えていくといった問題にもつながっていくようにも考えられます。

なお、行基の没後すぐに書かれた『大僧正舍利瓶記』のなかに景静という僧が出てきますが、東大寺の大仏の造営の開眼供養会に活躍していました。

もう少しあとのことは、根本先生から……。

○根本 一番痛い質問をいただいて困っているのですが、ただ、いま、宮城先生のお話にありました私度僧の問題というのはありませんが、もう一つ、最近、考えましたのは私度よりはその前に自度僧という言葉がないかなという気がします。その自度僧の意味では展開によってある部分は私度僧と律令政府は規定する、ある部分の場合によっては有能な在有力農民として、いわば公的な存在として認めていく。その部分があつて、それとどう行基がリンクしたかということが、先ほどの宮城先生のお話につながっていくのではないかと思うのです。

それから私が歩いた範囲の中で考えますと、行基伝承というのは地位的な展開がときとしてあります。そして、たいがいライバルがいるわけです。たとえば私が住んでいる筑波なり日立の国では徳一がいますし、徳一がいれば伝承として残っているとところには行基の伝承はないとか、非常に競合しているような感じがします。

それから越後や近江、いわゆる滋賀県や福井県、石川県あたりによくと白山の泰澄がおりますと、泰澄の文化

圏についてはおかしいですが、そういうところでは行基の伝承というのは散漫になっている。要するに点としてしか残っていない。先ほど申し上げた山中温泉なり山城温泉という形の中で点として残っている。

ところがあるところでは、歩いた範囲でいうなら丹後なり、先ほどの静岡県ではないのですが、ときとして面的に伝承寺院が残っている。それからもつとこまかに見ますと、河内の国ではある部分では行基の足跡を知ることができけれども、あるところでは足跡が知り得ない。これはおそらく渡来系の人たちとの関係であると思うのですが、そういう部分の中でおそらく行基はオールマイティーに面的に、いわば信奉された、ないしはリーダー的な存在ではなかったということはあり得ると思うのです。ただ、それがどういう形でというのは、まだまだその辺はモデル化することは楽だと思つていますが、モデル化した上で実態としてどうそれが支持勢力と支持しない勢力のようなものがあつたのかという地理的な展開というのは非常にむずかしい。それは一つには四十九院の展

開が、中井先生もさつきおっしやったように、吉田靖雄先生も研究されていらっしやるように、あのあたりから少し解き明かすことができると思うのですけれども、現状ではその辺の問題はまだまだ、一つのモデルを構築する上でしかないことですね。

それから補足的なことになるのですが、先ほど空海と行基の問題を対比しましたけれども、私はときとして冗談まじりに「行基の悲劇」という言葉を使うのですが、行基はなぜ、先ほど言いましたように縁起上から消えていったのか、一つは、弘法大師の場合には真言宗の開祖であるから、いつまでたっても開祖として祀り上げられます。しかし、行基の場合には開祖的な、いわば受け皿的な教団がないのですね。ですから、当然教団史なり宗派史上にも登場してきませんので、結果的には先ほど申し上げたようにある種の教理教学の純一化なり近代化の中で宗祖でもない、開祖でもない、場合によってはある教団じゃないですけれども、脇祖でもない、ないしは中興の祖でもないというようなことで、除去されていった

と思います。その結果として先ほどのご質問の趣旨にあるような部分が徐々に資料的に追求し得なくなってきたということではないかと思うのです。

ただ、モデルを構築するということは、今後、十分にやっつけていかなければならないことだと思います。

○宮城 一つ、つけ加えておきたいのですが、やはり『日本靈異記』のことを踏まえておかなければならないと思うのです。『日本靈異記』の作者の景戒は、行基を非常に高く評価し、行基を追慕していたことを自ら書いております。

その意味で行基の実践が庶民信仰のなかに入っていくプロセスにおいて、『靈異記』へと結実していったという面はあると思います。

もう一つ『靈異記』の中巻の第二縁に珍県主倭麻呂という人物が出て、行基の弟子であったと書かれています。この人物が行基集団に参加したのは、烏の邪淫を見て、世を厭うて行基のもとにいったとあります。しかもこの

人物は当時、和泉郡少領であったということが、和泉監正税帳にも書いてあって、その『靈異記』の中にもそのようなことが書いてあり、郡の役人であったという立場から行基のもとにいったということであったわけです。

○長谷川 ほかにはいかがでございますか。

○三宅（奈良教区） 行基のことについてあまり知らないのですが、根本先生は最後の明治の近代仏教のところ、行基の業績は排除されていたということをおっしゃられたのですが、仏教史の方では、近代の仏教史というのではないわけです。せいぜいあって明治仏教史というのをちょっと見かけたことがあります、「近代仏教史」はないというわけです。そうになると、行基さんのルーツはたどるけれども、行基さんの業績は現代史、あるいは近代史の中でどのような形で反映されているかということとをわれわれ、理解することができない。ということでももちろん、私はそれぞれの先生は仏教を、信仰しておら

れると思うのです。そこで、中井先生ないし根本先生に伺いたいのですが、なぜほとんどの本で近代仏教史というのがないのだろうかということについてちょっと伺いたいと思います。

○根本 総括的なことは中井先生にお任せしますけれども、行基の研究は、実は戦後の、先ほど言いましたように転向論という中から始まったわけではなくて、よくよく古本屋さんを丹念に歩きますと、大正期に出された行基に関する伝記が幾つかあるのです。それから大正期のおそらく郷土史、郷土の歴史を見直すという動きがあった、ご承知のとおり地誌や郡誌がつくられますけれども、そういう中で、郡単位だと思っておりますが、「行基と郷土」のような冊子（補注、殿永清圓『行基菩薩』仏教伝説叢書第八巻、大正五年）がところどころ出ております。

近代仏教の中でおそらくどうして行基の足跡が除去されたかというのは、これは先ほど申し上げたように私の仮説であり、非常に乱暴な言い方ですので、ひよっとし

たら、先ほどのようなように教団の方々からお叱りを受けるかと思うのですが、多分、きょうのシンポジウムにもかかると思うのですが、ある部分、信仰の面での問題が、ないしはこれは非常にむずかしいのですが、教団と受け手の側の人々との関係が何らかの形で変化したのではないかという気がしないでもないので。ある意味においては教団のといつてはおかしいのですけれども、仏教教団の包容力の問題なのかわかりません。その辺が要するに明治初年にあの時期に日本の仏教界は除去したのではないかという、これはあくまでも印象ですから、その辺はむしろ、長谷川先生も先ほど申し上げたように参画していらつしやいます近代仏教研究会というのがありますので、その辺のご情報を長谷川先生の方からご提供いただければわかると思うのですが、私はあくまでも門外漢として比較の数多くの行基の伝承というものがあつたと思われる場所、資料にあつたと思われる寺々を巡つてみると、何となくそういう流れの中で行基さんが消えていったのではないかなという印象だけはもつてお

ります。それが先ほどのようなように幕末から明治初年のいわゆる仏教界の動きとリンクしているかどうかというのは、まだまだ今後の問題であると思っています。

それをこういう形でというとおかしいのですが、たとえば、今回のような形で浄土宗が取り上げたというのは、何か私としては個人的には非常にうれしい感じがします。ですから、そのあたりをちよつと長谷川先生に振ると言つては申しわけないのですが、近代仏教研究会の状況をちよつとご紹介いただければと思います。

○長谷川 どうも司会者の方にお鉢が回ってきましたが……。

先ほどのご質問、近代仏教というと、明治までは比較的取り上げられているけれども、それ以降がないのではないかというお話、まことにごもつともであります。

そういう反省にたつて、一〇年近く前から近代仏教の研究会というものがスタートしましたが、もともとが近代仏教を自分の研究課題として取り組んできたという方

がきわめて少ないので、そういう点で、たとえば「宗教学」とか「社会学」、あるいはまた「民俗学」とか、さらには歴史で言いますと、近世史や維新史、そういう側で研究されてきた方々が集って、そしていままさに近代仏教をさまざまな観点から検討していこうということによって手がけ始めているところです。

やはり資料的な整理、これが相当遅れてきたわけですが、明治に関しましては比較的資料の収集状況がよかったです。大正以降ということになりますと、資料そのものの遺存状況の確認さえも十分ではありませんでした。それはそれだけ関心がそこに及んでいなかった。まだ歴史として相対化するところまでに至ってはいなかった、そのようなこともありまして、現在、大正期以降に関しても、歴史を研究されてきた方よりも、むしろそれ以外の宗教学、社会学、あるいは宗教社会学、そういう分野の方々がかなり積極的に参入されていると思います。

その中で社会事業、救済事業の分野への関心がかかなり高まってきているように思われます。そういう点でまた

ぜひ、ご関係をもつていただけるとありがたいと思います。

そんなことでよろしゅうございましょうか。

○三宅 私は、資料というよりも、これは研究している分野は仏教史とか宗教史の分野なのですが、本当の仏教史の仏教史がいまいちというのは、資料ではなしに、近代に勇氣をもつて取り組めない勇氣の問題ではないかと思ふのです。特に『泉涌寺史（法蔵館）』でも、天皇史ともいえる文字通り膨大なものですが、近代天皇家との関係になると、やはり抑えた表現となる。

だからそういうふうな学者さんの資料が云々というよりも、タブーがあったので近代仏教史が書けないのではないかと思ふのですが、その辺はそうではないのですか。

○長谷川 むろん、そういう点もないとは一概に言えませんが、そういう問題意識とそれから問題意識に沿った資料の収集ということと不可分の関係にあるのではない

かと思うのですね。やはり歴史として描いていくという場合には、問題意識だけが優先してというわけにもいかないと思います。

そういう意味で問題の立て方と、それから資料の収集・整理・分析、そういうものと不可分だと思えます。いま、ご指摘がありましたような、明治仏教以来の国家と仏教の関係、政治と仏教の関係、それから国家神道路線の呪縛との関係等々、いろいろな問題があります。

そうした意味で、どういう問題意識と視点で、どういう資料を取り上げていくかという問題、これは私は不可分のことではないかと思いますが、いま、ご指摘いただいたことは十分受け止めていかなければならない問題だと思っております。

○三宅 私がいいますのには、実際、明治以降、お寺がかなり経済的な理由から衰退している。これはやはり現在自分がいる仏教なりの現代社会の認識の問題として、歴史というものを理解しないと、自分の立場がわからな

い。そのとき、近世までは仏教は認識できませんけれども、近代史になると、自分の位置づけ理解ができない。それを一般の僧侶の立場、寺院の立場、皆同じだと思うのですが、そういう意味においても近代仏教史を確立していただければと私は思うわけです。

○長谷川 ありがとうございます。

これまで行基の信仰に関する点、行基の僧としての性格をどうみるかという問題、伝承にこめられた意味、伝承の分布している地域性の問題、そしてただいまは近代における行基研究の状況、近代の中で行基というものがどのように受け止められてきたか、そういったことからさらに、近代仏教史の問題状況ということにまで触れられたわけですが、ほかに何かきょうのテーマにかかわりまして、ご意見、ちようだいでできればと思います。

○坂上 ちょっと話は変わるかもしれませんが、たとえば浄土宗ですと、明治期には颯田本真尼のように慈善救

済が盛んにされる。必ずその後ろに組織を造り提供する人たちがいるわけですが、たとえばこの行基の場合にこれだけの集団を引き連れていろいろな活動をする場合、その金銭的な裏付けというのはどうなっていたのでしょうか。どなたか、先生に教えていただきたいと思えます。

○長谷川 この点についてどなたか……。経済的な裏付けにかかわるようなことなのですが……。

○中井 私が言っているいかどうかわからないのですが、まず、先ほど宮城先生がおっしゃったように、行基の集団の中にもいわゆる地方豪族と呼ばれる階層、その当該地方において伝統的に権力と経済力をもっている、歴史用語でいいますと郡司というのでしょうかね、このクラスの方がいるし、そういうところがおそらく資財を提供しているのではないかと考えられます。

あとは労力を提供するというのでしょうか。多分、行基は人々から、こういうところに橋があつたら望ましい

という話を聞けば、その近くに道場を建てて、そこで説法をする、その説法を聞きに来る人々に橋を渡す意義を説く、ということを想定するわけです。

このように一つの仏教的な事業を行うのに、実際に金銭を出すというケースもあるでしょうし、あるいは金銭を出せないものは労力を提供するという、これは行基の活動だけではなくて、当時の仏教的な事業、造寺、造仏を行うさいに作られた「知識」というのでしょうか、そのような組織がほかのケースでも考えられますので、行基も個々の事業というところを見れば、多分、「知識結い」というような見方ができるのではないかと推測されております。そのような広く財を集めてということが想定できるぐらいですね。ものすごく金持ちのごく少数の人がいて、全面的に出すということはあつたかもしれませんが、漠然とした形だけでも、そのような協力体制を推定している研究者もあると思えます。

○根本 いまの中井先生のご指摘の問題ですけれども、

その辺はおそらく行基のある種の魅力でもあり、場合によっては行基研究の中でいわれているように、どうして彼が大僧正になったかというときに、そのシステムだけ律令政府はそれを吸収して、内実までは理解し得なかったというか、内実までは取り込まなかったという論議にかかわってくると思うのです。

それはたとえば先ほどの話にあったように現代的な問題でとらえるならば、一二五〇年遠忌の前後に日本経済新聞が行基を取り上げました。「行基から学ぶべきもの」として、近年の民間資本の活用やある種のボラタリズムの原形を求めるといふ形で記事を集めていました。このような問題にどのように取り組み、どう克服すべきなのか、こうした機会をとらえてわれわれとして現代に行基を呼び起こすすべなのか、その辺をもう少し論議を深めていくべきではないかと思えます。

私は歴史研究の中で先ほどの中井先生や宮城先生ではないですけども、やはり行基は何かボールを投げた、そして、ボールを投げたことに対して、おそらく信仰的

に両者の関係があったがゆえにある種の信仰的な運動が起こったととらえたいのです。それは理想論かもしれませんが、そういう観点から考えるならば、おそらく在地の豪族層なりが、先ほどの中井先生のお話ではないですが、知識物の寄進という形で出した背後には、最近の言葉でいえば「モチベーション」というのですか、何かある種の信仰的な意味合いがあったのではないかと思うのです。

そうした動きに対して先ほど来申し上げますように、律令政府なり公的機関なりがそれをどう断罪するか、認めるかという動きが絡み合って、ある種の行基像というのは描かれてきたのではないかと思えます。

ですから、再三申し上げますように、国家史の流れから考えるならば、国家は行基のシステムを利用したにすぎないという論議が先走りますし、一方において在地豪族は知識物の寄進によって従五位下という官位をもらうので、それである種、地位を上昇させるための「てこ」としてというか、便法として宗教を利用したのだという

論議もあります。

ですから、そこにどういう形でもって、先ほど来の近代仏教史の研究ではないですけども、指針というものを介らせて行基の行動を理解するかというのは、場合によっては私のような門外漢からするならば、きょうのシンポジウムは仏教福祉というものと行基の関係をとらえることの意味があると思うのです。そういう中で問われてくるある種の理念というか、信仰の世界の問題をかまらせて、たとえ歴史学といえども、もう少し信仰的な問題を念頭において、行基の行動なり足跡というものを理解すべきではないかと思つています。

○宮城 その点に関して、私なりの考えを申し上げますと、やはり多様なものであったということが一番素直な理解ではないかと思つています。

先ほど根本先生が述べられているように、戦後の行基研究は一樣にとらえようとしてきたことだと思つています。だから、その支持基盤がどこであるかとか、あるいは大

仏造営に関与することで民衆をさらに困難におとしめたとかといった、これまでの研究史があるわけですが、それらは一面において行基を捉えていても、一元的な理解をめざす研究方法であつたと思つています。

そこで「福祉」の視点を導入することによって、多元的で多様な行基集団の存在というものが浮かび上がってくるのではないか。その意味でその集団の中にはさまざまな要素をもつた人々が存在していたということは明らかだと思つています。

ただ、それでは行基がどうだったのかということになりますと、多様な人々を率いながら、基本としては社会に目を向けて、信仰と実践を提起していくという存在であつたのではないか、その意味で、多様な集団と行基その人という二つの面からこの問題をとらえていくべきではないかと思つています。

○坂上 ありがとうございます。

○根本　いま、宮城先生が言われた多様化の問題で、龍谷大学の朝枝先生が行基のあとの問題として行基の弟子が二つに割れたという、あれはなかなか私などは、行基以後の問題を考えたときに、一つのショッキングな指摘だと思っています。一方は、権力に組みし、一方は権力に背を向けるという集団があったということを言外に指摘されているというのは、いまの宮城先生のおっしゃった行基理解の多様性を踏まえた意見としてなかなかおもしろかったというか、貴重な指摘としていまでも考え込んでおります。

○宮城　それではもう少し述べてみます。

いまの行基以後の問題は一つには、最澄につながる問題があるわけです。内供奉十禪師という制度が奈良末期の光仁天皇のころに出てきますが、そこで行基の業績を賛美し、「持戒清浄」と述べ、戒律をしつかりもって清らかな行いをしている僧を評価し、十禪師として生涯を保障していくとしています。そのなかに行基の弟子がい

て、そして最澄もまた延暦一六年（七九七）、十禪師に列せられ、そこから最澄は天台宗の教えを広げていく、龍山一二年の最後に十禪師に任命があつて、その社会的地位が高まり、入唐還学生へと方向づけられるわけです。また、最澄も行基の実践を高く評価し、安居の法服施料を橋を架けるなどに用いよと述べています。それらにおいて最澄につながるという意味があり、行基以後の課題がそこに明示できると思います。

○長谷川　先生、どうぞ。

○中井　何か三人が競い合っているという感じもしますが……。

私は観点が違うのですが、前に書いた文章の中でピックアップしているのですが、行基が思い出されるというのですか、あるいは行基をもつて理想化されるという、行基への回帰というか、回想というものが何年かに一回ずつ出てくるのが確認できるのですね。

当時の人々がある人をもって行基の生まれ変わりかたたえたという話が出てきます。九世紀の中ごろの道昌という、大井川を改修した人とかです。それから重源もまた行基を非常に尊敬し、世人からも行基の再誕といわれています。

それとあまり知られていないのですが、鎌倉の後半期、一三世紀の後半に義尹という禪僧が肥後の川に橋を架けるといのがあって、それを発願するとき、「ああ、昔日の行基僧正や云々」ということを言っているのを見ると、いずれも橋を架けたり、そういうふうな行基的な活動をする人にとっては、行基を一つの理想的なタイプに見ているのではないかと思うのです。特に空也のがそういうのですね。私は、どうも空也は行基とダブらせているのではないかと思えます。空也自身が行基を思ったのか、あるいはある人が空也に行基イメージを投入したのではないか。具体的に空也の中で土木事業というか、社会事業をしたのがはっきりわかるのは阿弥陀井というのだけだったのですね。全然具体性はないけれども、どう

も行基イメージを投入していたならば、その人物は『日本往生極楽記』を書いた慶滋保胤ではないかと思えます。しかも慶滋保胤はいったん原稿書いたあと、夢告があつて行基を『日本往生極楽記』の中に追加するのですね。

そういうところから見ると、行基を常に理想化しているような動きは少しずつあるのだけれども、それはどうも鎌倉までしか下がれません。ただ私はそれ以上追及しなかつただけですが。

あるいはミニ行基というのでしょうか、行基ほど大規模でなくても、行基のやった事業のものをやったときに、常に行基をあげるといふ場合があつて、そういう意味の行基像がある程度出ています。鎌倉の後半でしたか、先ほどから出ている『大僧正舍利瓶記』は、竹林寺の寂滅という僧がうけた夢告で発掘されました。夢の中に出てくるというのは、かなり常日ごろからその人を慕っているというか、思っているから夢の中に出てくる。行基のお告げでどこそこの墓を掘れといふので掘った、という

ところを見ると、そのように行基を回想する人というのは後世ある程度いるわけです。

ただ、先ほどの根本先生のお話のように、確かにある宗派の開祖ではないので、それがずっと継続的に続くことがないということが言えるのかなとは思いますがね。

また、あとの室町以降は私は追っていませんが……。

それと全く関係ないのですが、先ほどから出ている明治のときに、かなりの夾雑物、信仰上のはっきりしないものが全部落とされたというのは、別に仏教だけではないくて、神道もそうなのです。神道は全部、古代まで遡るように考えているけれども、明治のときにずいぶん変えているようなのですね。淫祠邪教と称するものももちろん全部廃止して、村のどこかのほこらにあったようなものを全部取り払って、近所の神社に持ってこさせたりしている。ある種の信仰の整理というのでしょうか、あるいは統合というのでしょうか、由緒の不明な小さなほこらなどを整理しているのです。いまやっている神道でさえも必ずしも古くは遡らないというように言われている

のですから、明治のあの段階で宗教上の整理というのは、仏教に限らず、どうも神道にも行われているような感じがするのです。これ以上、私はあまり詳しくはないのですが……。

○根本　いまの中井先生のうねりの問題ですけども、内輪話みたいですけども、鎌倉にもありましたし、それから江戸に入って一〇〇〇年忌、一一〇〇年忌というのがあるのですね。そうすると次は一二〇〇年忌ではないかとある方に聞いたのですね。そうしたら一二〇〇年忌というのは西暦でいうといつだかわかるかと言われて「そんな暇、なかったよ」ということで、実は昭和二四年が一二〇〇年忌なのです。その当時はそんなこと、できるわけじゃないの、だから一二五〇年忌にやったのだという、この間の一二五〇年遠忌の関係者のある方から聞きましたけれども、そういうことも実はあるというか、現代における行基の継承というのは意外と、先ほどの中井先生のお話のように、世相の問題もあるというの

で、私も納得しました。

○長谷川 ありがとうございます。

だんだんと時間が迫ってはきておりますが、せっかくの機会ですので、三先生にお聞きしたいこと、あるいはまた、きょう参加されてお感じになられたことでも結構ですので、何かございましたら……。

○野田（佛教大学） きょうのお話を伺いましての感想を述べさせていただきたいと思えます。

過去の「地域福祉」というものがあげられておりますけれども、ややもすると「地域福祉」というのが単なる行政の制度権、そういった方向に向いているのではないかと思うのですね。

この時代に、先生方のお話を聞いておまして一つ思ったのですが、この宮城先生の『続日本記』いろいろな資料などを読んでおりますと、災害があつて橋を架けられたかというよりも、自分一人、行基のお弟子たちだけ

でやるのではなくて、住民まで集めている、そういうことが書かれているということは、住民もそのように思っているというか、しっかりとそういう一つの契機があつて、それなりに生きていくためにはどうすればいいのかわかっているか、個と公といいですか、先ほど、長谷川先生もおっしゃいましたけれども、そういった視点、本来あるべき地域福祉、地域にいかに関わっていく、そういうことを示唆されているのではないかとあらためて考えさせられるのではないかと思っております。

どうもありがとうございます。

○長谷川 ありがとうございます。ほかには何かございませんか。

それでは特別ございませんので……。

三先生方の方からもよろしゅうございますか。

きょうのシンポジウム、「仏教福祉の源流 行基に学ぶ」ということで、お三人の先生からのご発題をもとに

進めてまいりました。話がだいぶ広がり、そして深まりもあって、大変よい機会になったように私は思います。

ただ、これを取りまとめるというのはなかなか至難のことです。あらためて行基という人物が、一二〇〇〜一三〇〇年前の人物ではありませんけれども、時代を超えて今日、われわれに訴えかけてくるところが少なくないように思います。とりわけ、社会福祉の分野にかかわるものとしてその感を強くいたしましたわけです。

行基の信仰のありよう、そしてその信仰の発露としての社会的な実践に民衆を巻き込んで、きわめて多面的な事業や活動を展開されました。その評価をめぐっては学説の上でもいろいろあるというお話がきょうありましたが、それにしましても、行基が残したものを今日の福祉の視点から汲み上げるとすれば、かつて吉田久一先生が行基を民間福祉の始祖的な地位にあるものと評価なさったように、私もまた、三先生のご報告をお伺いして、民間福祉の祖としての行基に学ぶべきものが多々あるという、そういう再認識をさせていただいた次第です。

今回、このシンポジウムの成果は、皆様のお手元に『仏教福祉』の二・四号が配付されていると思います。この五号の方に掲載させていただく予定でございます。したがって、その五号に掲載されました暁には、あらためてきょうのシンポジウムを思い起こしていただいて、さらに一層理解を深めていただければ幸いです。

土曜の午後の大変貴重な時間をさいてご参加いただきました皆さま方にお礼を申し上げますと同時に、佛敎大学の学長で大変お忙しい中をきょうは中井先生におでましたいただき、また近年、仏教福祉の視点から古代仏教を中心に研究を深めておられる宮城先生、さらには筑波からわざわざ京都までお運びいただいた根本先生、それぞれ大変意義深いご報告をちようだいしましてありがとうございます。ありがとうございました。

それでは以上をもちまして今回の仏教福祉に関するシンポジウムを終わらせていただきます。

どうもご協力、ありがとうございます（拍手）。

○林(司会) どうも先生方、ありがとうございました。

以上をもちまして、浄土宗総合研究所、第四回シンポジウムを終わらせていただきたいと思います。

どうもありがとうございました(拍手)。

研究ノート

渡辺海旭の社会事業への開眼(1)

新井 宏 依

目次

1. はじめに
2. 留学以前の問題意識
3. 渡辺海旭の渡独の背景
4. 留学中に学んだもの
 - 1) 渡辺の人的交流
 - 2) キリスト教の慈善活動
 - 3) ドイツの社会政策
5. まとめ

1. はじめに

渡辺海旭（一八七二〔明治五〕～一九三三〔昭和八〕）については、すでに吉田久一氏の『日本近代仏教社会史研究』や芹川博通氏の『渡辺海旭研究』など多くの先行研究がある。そこでここでは、渡辺海旭（以下、渡辺）の留学時代に絞って考察していきたい。その理由は、渡辺が「社会事業」に実践的な関心を抱くようになったのは、一九〇一年（明治三四）から一〇年間にも及ぶドイツ留学時であったと考えられるからである。二〇世紀初頭のドイツは、ウイルヘルム2世（一八五九～一九四

一)が一八九九年に皇帝に即位し、長くドイツの政治を取り仕切っていた宰相ビスマルク(一八一五—一八九八)が罷免され、政治体制が変化した。経済の分野では、これまでヨーロッパの経済で優位に立っていたイギリスを追い越す状態にあり、重工業の分野とくに、鉄鋼に関しては、ドイツもイギリスの2倍弱を生産するようになっていたのである。¹⁾

一方、国が繁栄するのは逆方向に、ドイツの労働者の生活環境は悪化を辿り、貧しい労働者は、処遇改善を求めて労働争議や社会主義運動に傾いていった。この様なドイツが置かれた状況を目撃した渡辺は、いずれ日本でも同様な事が起こるとであろうとの予感を、「吾国も遠からずして、貧富の懸隔に社会の不安を感じるのとき至るべし」と述べ、その前に社会的対策を講じるべきだと考えるようになっていった。また、当時のドイツ政府や宗教界が行っていた労働者を対象にした社会政策や慈善活動にも大きな影響を受けたものとみられる。こうして渡辺は、ドイツで勉学に励みながら日本での明日の社

会事業の構想を練ることになったのではなからうか。その構想とは、貧困の撲滅を目的とした防貧活動であった。

帰国後の一九一一年(明治四四)に、渡辺は浄土宗労働共済会を同志と共に設立した。渡辺の活動は、それまでの日本の慈善救済事業のあり方を大きく変える事になる。それまでの事業や活動は、個人の救済に力を入れていたが、共済会では、細民と呼ばれていた低所得者層に着目し、彼らに宿舍を安く貸し、彼らのいわば自立支援に力を注いだ。つまり、個人的救済よりも社会的救済に重きを置いていた事である。そして渡辺は、その社会事業理念について仏教的観点から「共済」という概念を導き出したのであった。「共済」とは「相互に扶け合ひ濟ひ合ふといふ精神」³⁾のことであつて、此精神は既に古くから存在したので、彼四恩の中にある衆生恩の考などは如何にも温かみがあり、且つ理義が頗る透つた立派な共済主義を説いたものである⁴⁾。社会事業を行うことは、衆生恩に対する報恩の行と考えていたのである。救う者と救われる者が、相互に支え合う事で、共済の思想

が生まれる。この「共済」が、渡辺社会事業の中心的理念であつたことを確認しておきたい。そこで小論では、渡辺がその様な思想に辿つくに至るプロセスで重要な位置を占めるドイツ留学時代について、若干の検討を試みたいと思う。

2. 留学以前の問題意識

先ず留学以前の渡辺は、いかなる問題意識を持っていたのであろうか。渡辺は青年期を過ごした明治二〇年代には、浄土宗学東京支校を卒業後、一八八九年（明治二二）に浄土宗学東京本校へ進学し、学友の荻原雲来（一八六九―一九三七）、望月信亨（一八六九―一九四八）らと共に仏教学や浄土教学を学び、お互いの成績を競い合っていた。その頃の日本社会の情勢は、憲法の発布や帝国議会の開設など明治政府が取り入れてきた近代国家制度が軌道に乗ってきた時期であるが、一八九四年（明治二七）に勃発した日清戦争がもたらす物価急騰で、米価など物価が上昇しても、賃金は上がらず、貧困層は拡

大した。こうした状態を、ジャーナリストの横山源之助は、「日清戦争を契機に社会問題としての貧困問題が喚起した」、と指摘している。⁽⁵⁾

貧困問題がなおざりにされているなかで、民間の宗教団体が貧困層の救済に乗り出してくるのもこの頃である。しかし、仏教側が近代の貧困を旧来の自然災害や、共同体内で解決できた継承的な貧困と相違して、社会問題としての新しい貧困として、認識出来てなかったために、貧困層の真の救済は難しく、加えて因果応報的貧困の觀念に縛られた仏教側は、近代に入ってもそこから抜け出せずに、現実的な対応が出来なかつた点は、キリスト教が市民社会における社会問題を発見したのと対称的で、仏教的慈善は市民社会の認識を欠いたまま、国家権力に視点が合わされてしまったことに大きな要因がある。⁽⁶⁾キリスト教側は、貧困対策に大きな力を発揮し、学校やセツルメント、育兒院、孤兒院、盲学校等を建設し、貧困層に教育を与え、貧困層の人々を支援する慈善活動を行つた。

一 仏教者として渡辺は、浄土宗学東京本校を一八九五年（明治二八）に卒業後、関東各県下浄土宗寺院連合第一教校へ教諭に任命され、『浄土教報』の主筆にも就任した。一八九六年（明治二九）三陸大海嘯が起こった時は、同年七月五日の『浄土教報』275号を通じて寄付を募っており、留学以前に慈善活動に関心を持ち、行動を起こしていたのであった。

一八九八年（明治三一）、東京・西光寺第十六世住職に就任した渡辺は、翌年の一八九九年（明治三二）に、仙台藩の士族の境野黄洋（一八七一一九三三）や真宗西本願寺派の僧侶であった高嶋米峰（一八七五一一九四九）などと共に新仏教清徒同志会（後に新仏教同志会と改名）の結成に参加した。この新仏教清徒同志会（以下、同志会）は、真宗本願寺派の古河老川（勇）（一八七一一八九九）によって創設された経緯会の流れを汲み、同志会に参加した殆どが、経緯会時代から参加していた者であった。宗派を超えて参加した者は20代が多く、当時28歳だった渡辺を除いて、彼らは在俗の生活を送って

おり、若き溢れる彼らの活動は、新しい仏教のあり方を探り、やがて新仏教運動と呼ばれるようになった。同志会は、6つの綱領を掲げてこの運動の趣旨を述べている。6つを簡単にまとめると、1・信仰の根本義、2・社会の根本的改善、3・自由討究、4・迷信の勦絶、5・宗教制度、及儀式の必要を認めず、6・政治上の保護干渉を斥ける、である。この中で注目したいのは、2番目の「社会の根本的改善」であり、渡辺は留学以前から社会問題を意識していたのではないかと考えられる。

同志会は、自由討究を重んじ、キリストの神性を否定するなどの伝説排他の合理主義を取るプロテスタントのユニテリアン派と交流を持っており、同志会が講演会を行う時には、ユニテリアン派の教会を使用するなど関係は友好であった。彼らとの交流で、すでに渡辺はプロテスタントの思想や慈善活動を身近に触れていたのではないだろうか。

翌年の一九〇〇年（明治三三）七月に、同志会は機関誌『新仏教』を創刊し、懐疑批判や現世主義重視の立場

をとり、戒律を重んじた教団を批判するなどの活発な論議を交わすこととなる。しかし、渡辺は『新仏教』の創刊の前に、新仏教運動から暫く離れることになった。それは、渡辺が浄土宗第一期海外留学生に選ばれて、ドイツへ留学することになったからである。

3. 渡辺の渡独の背景

渡辺のドイツ留学の目的は、サンスクリット語やパリー語などの習得であった。イギリスやフランスではこの方面の研究が進んでいたが、中でもドイツは多くの優秀な研究者を輩出し、「古代ジャイナ教を中心に梵語学の研究を進めたドイツのエルンスト・ロイマン、パリー仏教の研究を主とし梵語学をも教えた同国のパウル・ドイセン、回国キール大学やゲッチンゲン大学でパリー語仏典研究や出版を進めたヘルマン・オルデンベルヒ」⁽⁸⁾などがいた。

その頃のドイツの大学は、世界の中でも最高峰であり、その地位は第一次大戦前まで、他の欧米諸国の大学が揺

るがすことは出来なかつた。サンスクリット語などの語学研究は言うに及ばず、心理学も世界的に見て高い水準にあり、一八八七年刊の、ある英文の心理学の教科書に見られる言語別文献引用度数を比較すると英語21%、フランス語7.5%に対し、ドイツ語が70%という状況であつたから、その頃創立された東京大学の教授たちが専らドイツに留学したというのも、全く当然のことであつた。⁽⁹⁾

その他にも医学などの理系の分野も研究が進んでおり、東京大学で医学を学んでいた者たちはこぞつてドイツへ留学した。東京大学名誉教授になつた、医学博士足立文太郎もその一人であつた。足立文太郎は、渡辺と同時期にドイツに留学しており、渡辺と交流を深めている。

ドイツが、他の欧米諸国と比べて大学の水準が高かつたのは、全ての大学が国立であつたことが大きい。文部省が、人事権を握り、縁故や政治的に教授を選ぶのではなく、客観的で実績をあげた学者に教授を任命した。そして、惜しめない研究助成を行い、ドイツの大学教授たちは、自分たちの研究施設を持つことが出来たのであつ

た。

渡辺の留学先であるカイザー・ウィルヘルム第2世大学（現在、仏領のストラスブルグ大学）には、当時すでにサンスクリット語の世界的権威になっていたロイマン教授が籍を置き、更に同大学では荻原雲来が渡辺よりも早い一八九九年（明治三二）にドイツへ留学して、ロイマン教授の指導を受けてサンスクリット語を学んでいた。

日本を発つ直前の一九〇〇年（明治三三）四月二五日に、渡辺は『浄土教報』394号で、「茲に於いてか薄か駑駘に勉撻して渺々たる微身を教學の為に捧げ、実に自ら揣らず、留学の大任を負うて五月五日將に北欧の天に発せむとす⁽¹⁰⁾」と、留学の決意を綴っている。予告通りに五月五日に船で日本を出発し、七月一七日に目的地のドイツ・アルタス州ストラスブルク府に到着した。荻原雲来と同じ宿舍を借り、留學生生活を始めた。二人に親交のあった足立文太郎は直後の二人の共同生活について、「海旭君は闊達自在、然も男氣其の者と言ふ生活振りで、雲来君は全く其の逆であった。下宿で飯炊きはいつも荻原

君で、対外交際は海旭君であったことから万事を推察すべきであらう⁽¹¹⁾」と後に回顧している。

留学の前半はカイザー・ウィルヘルム第2世大学で、ロイマン教授の元でサンスクリット語、パリー語、そしてチベット語などの仏教研究に没頭していた。時には師ロイマン教授の研究を助ける時もあり、經典の漢訳を手掛けていたこともあった。常に大学の図書館にこもり、そこで華嚴經等の梵文を読む生活を送り、研究の成果として、数多くの論文を発表する。代表的な論文は、「普賢行願讚の日本梵文に就て」や「大般若經概観」である。そして密教にも造詣が深く、「真言密教の起源及發達の实例」等の論文を発表し、日本の密教研究に大きな功績を残した。こうした研究が認められ、ドクトル・フィロゾフィーを取るに至った。言語研究を目的にドイツ留学をしていた渡辺であるが、その目的が徐々に変化し、社会事業に関心を持ち始めるようになっていくのである。

4. 留學中に學んだもの

渡辺が留學していた一九世紀末のドイツの動向を見てみると、貧富の格差が広がり、社会不安が起きていた時代であった。留學する一年前の一八八九年は、ドイツに變化をもたらしただけでもあった。ウィルヘルム2世が即位したこの年から第一次大戦までの時代を、新航路時代もしくはウィルヘルム時代と呼ばれるようになり、政局の變化は、經濟の變化をも起こし、機械や科学など様々な産業が飛躍的に發展してきた時代でもあった。化学工業と電気工業の分野では、ドイツの卓越性は抜きん出ており、ドイツは産業の分野ではヨーロッパで最先端をい⁽¹²⁾った。經濟の發展は、女性の社会的進出を推進させ、政治の面でも変わり、ビスマルク時代には国民の自由な政治活動は規制されていたが、一八九〇年、社会主義者鎮圧法が失効すると、社会主義労働者党はふたたび合法性を取り戻し、党名も社会民主党とあらため活発な活動を展開していき、ドイツの国政も大きく變化していった。⁽¹³⁾

社会主義政党的社会民主党は、同年二月の帝国議會選挙で大きく議席を伸ばし、ドイツ国内で力を持ち始めていた。社会民主党の台頭の背景には、産業の發展で労働者が社会に不満を持つようになっていたことがあげられる。産業の發展は、中産階級を生み出し、それまでの社会体制を崩壊させ、労働者も中産階級に含まれるようになり、一部の人間が権力を握っている事に不満を持つようになった。不満は、社会民主党の支持と労働運動となつて表れたのである。その運動は、労働者以外の人々を巻き込み、社会改良運動が始まるのであった。その運動の最中に、社会学が進歩して、社会事業（独語では、*sozialen arbeit*）という言葉も使われ始めた。渡辺は、留學して三年後の一九〇三年（明治三六）八月の『新仏教』に、「社会的と云ふ語には疑いもなく、時代思想の光明を憧憬せる向上進善の意味を含む。社会的教育学、社会的心理学、社会的倫理学、社会的宗教、社会的文学、かくの如きは現代の思想界を支配する新現象⁽¹⁴⁾」であると記述している。この新現象は、渡辺の関心を社会事業に

向けさせたのである。

渡辺がドイツで、社会事業に開眼する契機として次の3つの面から整理したい。1番目は、渡辺の人的交流から得たものであり、2番目は、キリスト教の慈善活動からの影響、そして最後の3番目は、渡辺がドイツの社会政策における労働者対策から学んだことである。

1) 渡辺の人的交流

友人の中には、社会運動に参加するものもいて、彼らとの交流は渡辺の眼を社会に向けたきっかけになったものではなからうか。渡辺は、社会主義に傾倒するロシア人の留学生の友人達も何人かおり、彼らに誘われて自由思想団に入団し、対露演説会に加わったこともあった。ロシア革命党は、日露戦争において日本支持に廻った経緯もあり、渡辺は革命党に親しみを感じていたようである。

『新仏教』7巻4号によると、一九〇六年(明治三九)

に渡辺は、ロシア人留学生のために、モスカウ横死者の大音楽会の世話をしていたこともあった。⁽¹⁵⁾ ロシアを含め

たヨーロッパ諸国も、ドイツと同じように貧困層が拡大して、社会不安を引き起こし、社会主義に傾倒する者が増加していた。社会主義者達は、社会を改革しないと貧困層は救えないと考え、政治権力に対抗し、彼らのための政治体制を築こうとしていた。社会主義者達の活動について渡辺は、「社会主義の精神は社会の健全な発達に⁽¹⁶⁾あり」と理解を示している。

社会主義者との交流もあるが、仏教者としてドイツの仏教研究者や仏教徒との交流も、留学中の渡辺に社会的関心を向けさせるきっかけの一つとなったと考えられる。渡辺は、社会民主党の動向を見聞きし、黨員との交流を持った。それは、ドイツ仏教界に社会民主党に所属している者が多くいたからである。日本では、仏教徒が社会主義に傾倒している者はキリスト教徒よりも数は少なかったが、ドイツの場合はその逆であり、渡辺はこのことについて、「独逸佛教會の連中は、民主黨員なるか、然らざるも、概、社会主義也者⁽¹⁷⁾」と指摘している。政府の社会政策に不満を持ち、貧困問題の改善を求め、社会主

義に傾倒していた者達と親しくしていたのは、彼等の思想が、渡辺自身が参加している仏教清徒同志会の思想と似ていたからだと思われる。何故なら同志会の綱領の中に、社会の根本的改善を求めており、その点が渡辺の共感を持たせたのであろう。彼らとの交友を持ったことで渡辺は、社会問題には宗教的救済もさる事ながら社会的救済も必要である事に気づいたのである。

2) キリスト教の慈善活動

研究生生活に没頭していた渡辺だが、留學生生活の後半は積極的に大学の外に出て、伝道学校等の招聘に応じて、仏教哲学、印度学等を教えていたこともあった。そして、暇をみては地方を回った。留學仲間の荻原雲来は渡辺の行動を、「君は苟も餘暇あらば、沿道各地を訪ひ、足跡を印せざる無く、見聞を博くし、交際を繋ぐし、廣く社會を視察し、新知識を納れ、帰朝後活躍する素因を蓄積したり⁽¹⁸⁾」といっている。渡辺は勉学の傍ら見聞を広めていたが、やがてドイツの宗教事情の視察を目的とした行

動を取るようになった。この点について荻原雲来は渡辺が、欧州各地を巡遊し、風物を賞玩するのみならず、基督教徒の實際を調査し、宗教的視察を怠らることはなかつたと述べている。⁽¹⁹⁾ こうして地方を巡った渡辺は、「家の側には種々の救貧組織ありて、或は大説教会、或は音楽会を開催して義金を集む。旧教に属するサンバンザン会の如き其組織甚強固なるものなり⁽²⁰⁾」とキリスト教徒の活動に注目し、ドイツ社会において宗教が慈善事業に深く関わっている様子をつぶさに見ていたのである。日本でもプロテスタントは、慈善事業が仏教側よりも盛んであるが、歴史は浅いのでドイツほど組織力は強固ではなかつたため、視察によって新たな発見をしたのではないだろうか。

ドイツは、宗教革命を起こした神学博士のマルチン・ルター（一四八三～一五四六）の出身地であり、宗教革命の発端の地でもあるので、プロテスタントのルター派の勢力が強かつた。プロテスタントの慈善に対する考え方は、カソリックとは大きく異なり、カソリックが慈

善を自己の魂の救済と位置づけて、他者を援助するのに
対し、プロテスタントは自助を信仰としていた。²¹⁾それは、
マルチン・ルターが、人は自らを救う力はなく、イエ
ス・キリストの名においてのみ人は救われると説いたか
らである。教会の権威を否定し、全ての信者は神の前で
は祭司であるとする万人祭司説を唱え、教会の権威を否
定したルター派は、カソリックが行ってきた教会中心の
慈善活動とは違う、独自の方法を作り上げた。信者に教
会への寄付を求めるが、それは教会への献金であると同
時に、教区の学校・病院の設立維持費や、救貧や貸し出
しの費用として使われるのである。²²⁾教会の財産は、教会
だけのものではなくなり、信者らの共有の財産になった
のである。

近代に入ってもその精神は受け継がれており、各地で
講演会を開き、そこで得た資金を元にして食品を貧者に
与える等の慈善事業を行っていた。更に、信者らに物品
を提供してもらい、それらを売り、救貧費に当てて、貧
困層の為に特別な浴場飲食店を経営し、安値で浴場を提

供しているのであった。

ドイツにおいてはカソリックもまた、国内に影響力を
保っており、プロテスタント同様に慈善活動に力を入れ
ていた。渡辺は休暇を利用してよく修道院を訪れており、
そこでの慈善活動を視察している。各地にある修道院は、
貧困階級の人々と深い絆を結んでいた。それは、修道院
の多くでは、修道士が衣服から食料までも自家で調達し、
貧者に食事の施しを与え、信者の相談に乗っているから
である。その様子を見た渡辺は『浄土教報』にその時の
感想を、「欧羅巴では宗教が貧富の調和者となつて居る。
貧民の友人となつて居る」と述べている。²³⁾

カソリックとプロテスタントとを問わず、キリスト教
が慈善活動に活発なのは、キリスト教徒の使命感による
ものであろう。それは、富める者が、貧しき者に対して
抱く同情心からでは無い。キリスト教では、人々にたい
する愛がそのままに神にたいする愛であるため、人々に
接する態度が、神の愛に結びつく。その態度が、最後の
審判の時に判断の材料にされるのである。その結果、キ

リスト教徒には、福祉活動が義務付けられるように受けとられており、キリスト教が社会を支えていた。渡辺は、「社会が健全の發育を遂げる為國家に報効する為、是非とも社會事業や、慈善事業に眼をつけて頂かねばならない。是が宗教の社會に尊敬を受け、價値を維持する根本⁽²⁵⁾」であるという考えを、持つようになっていった。

3) ドイツの社会政策

ドイツでは、キリスト教が慈善事業を通じて人々との尊敬を受けて絆を深めていく反面、一九世紀半ばから、国民のキリスト教離れが進んでいた。ドイツ国内に強い力を持つプロテスタントのルター派が、「喜捨という現世と彼岸とを不分離する教会慈善事業を弾劾し、世俗と宗教との分離を促す⁽²⁶⁾」立場を取り続けたことも一因とにある。ルター派は、教会の財産を信者と共に共有し、学校や病院を設立する等の慈善事業は行っていても、社会の改善は國家に任せていたことが、国民がキリスト教から離れる理由でもあった。

そのことが背景にあり、ドイツでは他のヨーロッパ諸国にはない慈善事業のシステムを持つことになった。それは、教会が中心となりボランティアや非営利団体が行うシステムではなく、中世の共済組合を参考にした半官半民のシステムである。一八八三年に疾病保険、一八八四年に労働災害保険そして一八八九年に障害・老齢保険の社会保険制度を次々に導入して国民に病氣や老後を保障し、貧困者に対しても、住宅、学校や病院も国が提供したが、これを利用する労働者や貧困者は、国の管理下に置かれることになった。

この半官半民の政策だけでは不十分であると、社会民主党が労働者の向上を求める活動を増し、ドイツ社会を騒がせていた。社会民主党は、その社会主義的目標にあるのではなくて、彼らがその同調者に対するやり方、つまり、労働者階級をその他すべての住民階級から、祖国、国家秩序の連帯から絶対的に分離するというやり方⁽²⁷⁾、政府に社会民主党に対する危機感を抱かせ、更なる労働者の保護に努めさせた。政府は、社会民主党から労働者

の支持を取り返すために、労働者の支援体制を整え始めた。その一環として、労働者の家（アルバイテル・ハイム）や労働者殖民（アルバイテル・コロニー）と呼ばれる福祉施設を作った事である。因みに、コロニーはドイツ語で一定の場所に、多人数を住まわせる意味がある。

この施設では、職を失い、路頭に迷っている労働者を一時的に保護し、次の職を斡旋するのである。

大学の夏期休暇中に郊外を訪れた渡辺は、労働者殖民を見学しており、その時のことを「出獄人とか無職の無類漢などを、一定の寄宿舎に收容して、適当な職を与える様なのを労働者殖民（アルバイテル・コロニー）と呼むので居る」と述べている。

この施設には、夏季休暇を利用して学生が参加し、そして宗教者もその事業に加わっていた。牧師が、施設を運営し労働者の支援に当たったばかりで無く、貧困層や病弱の児童をも含めて收容し、宗教家若しくは教育家が彼等の監督者となりて、傍適当に智育と徳育をも施すのであるとし、教育にも力を入れていたのは、高い教育を受けることで、貧困から脱出する術を教えることにもな

り、貧困問題や労働問題の改善にと考えられていたからである。キリスト教が政府と共に、貧困問題や労働問題に積極的に取り組む姿勢を、渡辺は見えていたのであろう。そして、日本にもこうした取り組みが必要であると感じていたのではないだろうか。

以上、筆者は渡辺の留学時代を通じてこれら3つの出会いが、渡辺にとって大きな収穫となり、帰国後の渡辺の社会事業の性格や機能を規定したのではないだろうか。渡辺がドイツで学んだものは、貧困層にただものを与えらる式の慈善活動では、何の問題の解決にもならず、社会全体の枠組みの中で貧困層を捉えてその救済を考えると、いうものであり、宗教の下で上下関係や貧富の関係を超えてお互いが助け合うという精神であらう。

5. まとめ

一九一〇年（明治四三）三月に、一〇年に及ぶ留學生活を終えて帰国した渡辺は、自坊の西光寺に戻り、四月には宗教大学（大正大学の前身）と東洋大学の教授とし

て就任した。その傍ら、渡辺は回向院の本多浄厳と相談の上、深川無料職業紹介所・衆生恩会の設立を計画していたが、周りの意見も聞き、浄土宗労働共済会（以下、共済会）を設立する運びとなった。その翌年の一九一一年（明治四四）が法然上人七〇〇年の遠忌を迎えることもあり、その記念事業の一環として開設されたものであった。後の一九二〇年（大正九）に、仏教徒社会事業研究会が編纂した『仏教徒社会事業大観』によると、明治天皇が、法然上人に明照大師の号を加諡されたので、浄土宗は、聖恩の廣大に感奮し、祖徳の宣揚に力めんとした。誠意より、當世焦眉の急務たる社會改良の實際事業を経営せんとし、⁽³⁰⁾ 共済会を創立されたとしている。共済会の本部は芝増上寺に置き、支部を深川区西平野町（現・江東区平野町）に設置して、共済会の活動が始まった。宿泊所事業は直ぐに求められたので、七月一日の開所式を待たずに五月より活動を始めている。渡辺がドイツで得たものを、どう共済会に盛り込もうとしたのかを簡条書きにしてみた。

1. 社会的改善を目指し、労働者重点を置いたセツルメントであること。

2. 宿泊施設を貸し与え、労働者自身の適性を調べた後に定職に就かせ、労働者らの自立を促したこと。

3. 貧困からの脱却を目指したこと。

4. 共済会と労働者は同じ立場であり、相互に助け合うこと。

こうした共済会の事業理念や方針を確認するにつけ、明治仏教社会事業は、海旭をまって、はじめてキリスト教と対等の思想的発言ができたとの吉田久一氏の指摘がうなづけてくる。⁽³¹⁾ 共済会で実行していたのは、社会的救済であり、救う者と救われる者との間の垣根を取り払い、相互扶助に務めていた事である。渡辺はこの相互扶助のことを「共済」と呼んでいた。渡辺が社会事業の思想の柱とした「共済」は、「報恩」を社会的共済と解釈すると共に、それを自己の内面信仰と組み合わせしていたも

のと考えられる。⁽³²⁾ 渡辺は、近代社会が提示した社会的連帯と仏教思想を結び付けて、「共済」を主張したのであり、これが渡辺の社会事業の理念であったと思われる。

なお今後の研究課題として、次の2点をあげておきたい。第1は、今回のドイツ社会事業に関する資料調査が不十分であって、『労働者の家』や渡辺の留学時代におけるドイツ社会事業の性格を明確に出来なかった。その点、日本への影響を含めて今後の課題としたい。第2は、渡辺の社会事業の思想と実践を、彼の全生涯の中で改めて検討したいと考えている。

(註)

- (1) 新見尚子「20世紀初頭におけるドイツ労働者の生活水準と社会環境(上)」(『北海道大学経済論集』48巻1号、二〇〇〇年六月) 214頁。
- (2) 渡辺海旭「南独雑感」(『浄土教報』54号、一九〇三年五月二四日号) 8頁。
- (3) 渡辺海旭「現在感化救済事業の5大方針(上)」(『労働共

済』2巻1号、一九一六年一月) 4頁。

(4) 同右。

(5) 横山源之助、『日本之下層社会』(岩波文庫、一九八五年) 595頁。

(6) 吉田久一『日本貧困史』(川島書店、一九七八年) 224頁。

(7) 同右、『改訂増補版日本近代仏教社会史研究』上(川島書店、一九九一年) 261頁。

(8) 柏原祐泉『日本仏教史 近代』(吉川弘文社、一九九八年) 73頁。

(9) 坂井栄八郎『ドイツ近代史研究』(山川出版社、一九九八年) 281頁。

(10) 渡辺海旭「社説 告別」(『浄土教報』394号、一九〇〇年四月二五日) 2頁。

(11) 足立文太郎「ストラスブルグ時代の荻原君」荻原博士記念会編『独有雲来師余影 伝記・荻原雲来』(大空社、一九九三年) 133頁。

(12) 新見尚子「20世紀初頭におけるドイツ労働者の生活水準と社会環境(上)」(『北海道大学経済論集』48巻1号、二〇〇〇年六月) 215頁。

- (13) 成瀬治・山田欣吾・木村精二編『世界歴史大系 ドイツ史 3』(山川出版社、一九九七年) 41頁。
- (14) 渡辺海旭「壺月消息」(『新仏教』4巻8号、一九〇三年八月) 682―683頁。
- (15) 同右、「独逸だより」(『新仏教』7巻4号、一九〇六年四月) 264頁。
- (16) 同右、「牘箋消息」『壺月全集』下(大東出版社、一九七七年) 564頁。
- (17) 同右、「壺中乾坤」同上、435頁。
- (18) 荻原雲来「独逸遊學時代の渡邊教授」(『大正大学学報』16号、一九三三年一月) 82頁。
- (19) 壺月和尚を語るの集ひ編『壺月和尚の面影』(壺月和尚を語るの集ひ、一九三三年) 81―82頁。
- (20) 渡辺海旭「南独雑感」(『浄土教報』54号、一九〇三年五月二四日) 8頁。
- (21) 吉田久一、岡田英己子『社会福祉思想史入門』(勤草書房、二〇〇〇年) 57頁。
- (22) 同右、48頁。
- (23) 渡辺海旭「日想觀樓雑感」『壺月全集』下(大東出版社、一九七七年) 412頁。
- (24) 水谷幸正「浄土教と社会福祉」田宮仁・長谷川匡俊・宮城洋一郎編『仏教と福祉』(光辰堂、一九九四年) 98頁。
- (25) 渡辺海旭「日想觀樓雑感」『壺月全集』下(大東出版社、一九七七年) 413頁。
- (26) 吉田久一、岡田英己子『社会福祉思想史入門』(勤草書房、二〇〇〇年) 47頁。
- (27) 山田高生『ドイツ社会政策史研究』(千倉書房、一九九七年) 95頁。
- (28) 渡辺海旭「教家の経営すべき夏季慈善事業の一」芹川博通『渡辺海旭研究』(大東出版社、一九七八年) 211頁。
- (29) 同右、211頁。
- (30) 仏教徒社会事業研究会編『仏教徒社会事業大観』(仏教徒社会事業研究会、一九二〇年) 235頁。
- (31) 吉田久一『改訂増補版日本近代仏教社会史研究』下、(川島出版、一九九一年) 187頁。
- (32) 同右、184頁。
- (参考文献)

半田元夫、今野国男『キリスト教史Ⅰ・Ⅱ』（山川出版社、一九七七）。

吉田久一『日本社会福祉思想史』（川島出版、一九八九年）。

Wendt, Wolf. R.: "Geschichte der sozialen Arbeit", (Stuttgart, 1983).

小論の執筆にあたり、御指導を下さった長谷川仏教文化研究所の三好先生に、厚くお礼を申し上げます。

（大正大学大学院博士課程）

編集後記

▽浄土宗総合研究所発行『仏教福祉』第五号をお届けします。本誌は石上善應所長のもと「仏教と社会福祉に関する総合研究」研究班が担当したものです。

▽シンポジウムにて貴重なご意見をいただきました先生、ご寄稿をいただきました先生方に紙面に、心よりお礼申し上げます。

刊行にご尽力いただきました各位に心より感謝申し上げます。

▽特別対談として、水谷幸正宗務総長より「二十一世紀劈頭宣言」に込められたおもしろい意見をいただくことができました。是非ともご一読いただきますようお願い申し上げます。

▽今回のシンポジウムは、「仏教

福祉の研究史において特筆すべき人物に焦点を」という理由から行基菩薩をテーマとすることになりました。歴史上の事例から仏教福祉の源流を求めようと意図した企画でもあります。パネラーの先生方には、貴重なご意見を賜り誠に有難うございました。

▽新井宏依先生からは、仏教社会事業の先駆者、渡辺海旭氏のドイツ留学時の軌跡に関するご玉稿をいただきました。渡辺氏の研究は数多くありますが、この研究は彼の社会事業に向けた志向にまつわる事例を挙げたものです。ご一読いただけたら幸いです。

▽平成十三年九月、米国にて、イスラム教徒を自称するテロリス

トによる未曾有の破壊工作がおこなわれ多くの命が失われました、その結果米国は、テロリスト拘束のためと称して、アフガンスタンへの報復攻撃が行い、更に多くの命が奪われました。

この犠牲となった方々に深く哀悼の意を表したく思います。時代は、二十世紀と同じ「戦争の世紀」へ向かいつつあります。

ある論文の結語に「世界中の人間が、近代化こそが人間を幸せへ導くという信仰のもと、死を徹底的に遠ざけながら、過去には何千万という大量死を生み、今もまた大量死の企てに暗躍している。△この世の実相は生死一如である▽と説く仏教も、生死の大地を見失ったのか、末法の坂を転げ落ちて行くばかりで

ある。」とありました。いまこそ宗教がこの悲劇を止めるべく、本来の価値を失わぬように、本来の機能を回復し、皆の心に平和と平等への願いが生まれ、大地に満ちる「平和の世紀」に変わりますよう願って止みません。

▽第六号では、新たな視点による仏教福祉の構築を意図した企画をと考えております。今後ともご高配賜りますようお願い申し上げます。

仏教福祉 第5号

平成14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.5, March 2002

CONTENTS

Preface

A Meaning of Birth and Death as Jodo sect.

Takao Noda

A awakening to the social work of Kaigyoku
Watanabe.

Hiroe Arai

Published by

JODO SHU RESEARCH INSTITUTE

(Jōdo Shū Sōgō Kenkyūjo)

TOKYO, JAPAN