

# 仏教福祉

1997年3月

No. 1

浄土宗総合研究所



# 仙教福祉

1997年3月

No. 1



# 目次

## 巻頭言

成田 有恒	i
水谷 幸正	iii

## 特別対談

御門主インタビュー	1
-----------	---

## 連載「浄土教と福祉」

禅勝房の伝える詞にみる「浄土教と福祉」	13
浄土宗と仏教社会事業への一考察	18

## 特集「高齢者問題と仏教福祉」

高齢化と仏教福祉	25
長寿社会と仏教福祉―高齢者援助と終末期医療をめぐる―	35
高齢者福祉における活動の可能性	49

島崎 義孝	25
奈倉 道隆	35
村上 徳和	49

誌上シンポジウム「仏教福祉を現代に問う」

基調講演「法然上人のお心」……………大本山増上寺法主 藤堂恭俊 台下…

63

シンポジウム「仏教福祉を現代に問う」

研究論文

現代社会に求められる仏教思想……………金子 光一…

136

持律と慈善救済……………坂上 雅翁…

147

「仏教福祉」への提言……………田宮 仁…

155

現代仏教福祉人物伝

子どもの権利擁護ひとすじ、田尻玄龍師

—さまざまな苦難を乗り越えてきた大長老！……………硯川 眞旬…

171

編集後記

## 心をこめた布施行

成田有恒

福祉はどうあるべきか。これは二十一世紀へ向けて人類に課せられた共通の命題であるはずだ。

福祉を実施したくとも金がない。物資の面でも行き詰まってきた。ことに高齢化社会が肥大し、さらには構造不況が地球上に拡大しているからにはかなりません。福祉亡国や倒産が現に各国が始まろうとしています。あらためて「福祉とは何か」という原点に立ち帰らねばなりません。その原点ですが、第二次世界大戦以後の五十余年、福祉とは金をバラまく、物を与えることに集約されてきました。そこに人間どうしがいたわり合うという「心」をどこかへ置き忘れてしまったのでした。

だから受ける側は権利のみ主張し、与え側は感謝の念を強要する。お互いに身勝手な立場で福祉をとらえてしまう結果を招いてしまったのであります。

福祉とは恵んでやるものではありません。使い古した表現をかりれば「今日は他人の身、明日はわが身」でなければなりません。そこに暖かい心がこもってくるのであります。

仏教福祉は失頭に立ってこの原点からの再出発に心がけるべきであります。

江戸時代の話です。大伝馬町に住む旗本の下女でお竹さんという若い女性がいました。彼女はどんな動機からか不明ですが、三食自分が口にする飯米をすべてお握りにして貧家の子供らに与えてしまうのです。そして、自分は食事を済ませた一家の人々の食器やおヒツ、お釜を洗うとき、洗った水を網にかけ、そこにたまった米飯を食べていたそうです。

——つねに称名怠ることなく、ついに大往生を遂げしとなり。

と「江戸名所図絵」は紹介しています。

彼女は「お竹如来」と呼ばれて現在、大本山増上寺裏の心光院にまつられており、炊きたての飯米をお握りにして供える信仰があとを絶たなかったと言われます。

洗い流した飯米をすくっておのれの食糧とする行為もですが、だいじなのはそのお竹さんを「如来さま」としてあがめる「心ぶり」であります。

古代インドの仏教の修行僧たちは毎朝托鉢に出かけます。鉄鉢にもらい受けた食糧を、精舎に持ち寄って自分たちが食べる分だけを残してあとは全部貧しい家に配って歩いたと聞きます。

これが仏教福祉の原景でありましょう。もちろん現代ではすべてがサマ変わりしていますが、現代なりにお金や物に「心をこめる」布施行を求められるはずであります。

——人の命は食事の時、むせて死する事もあるなり。南無阿弥陀仏とかみて、南無阿弥陀仏とのみ入るべきなり。

法然上人もつねに仰られています。食事を頂くたびにひもじくしている世界難民の身の上に思いをのばすべきであります。

『仏教福祉』刊行に随喜

水谷 幸正

法然上人にとって、人間はもともと愚かものであり弱いものである、そしてその生活ははかないむなしなものだ、というのが立教の人間観であった。これを凡夫ともいう。法然上人のまなざしは一貫してこの凡夫に注がれていた。苦しみ迷い悩む凡夫がどうすれば濁世を安穩に生きぬき、心安らかに往生することができるか、を説いてやまなかつた。これが浄土宗の教えである。仏教なかならず浄土教の信仰に生きる者にとっての社会福祉の視座がここにある。

仏教福祉の概念ないしその用語の意味がいまだに一定していないが、ここでいう福祉とはふつう社会福祉をさす場合が多い。社会福祉は戦後定着した用語であるといつてよい。その内容はこの五十年間、社会状況の変化に対応して展開している。社会福祉学においても社会科学の領域から学際分野へと拡大している。社会科学盛行の時代を反映して、社会科学にもとづかなければ社会福祉学は学問にあらず、という風潮が支配的であったが、ここ二十年來かなり変容するにいたっている。その一つが、かねてわたくしどもが主張していた仏教思想、仏教精神による社会福祉である。社会福祉の理念からいっても、また日本の風土に適した社

会福祉のありかたからいっても、仏教を中核におくことが望ましい。仏教によって社会福祉の統一的な実践理念を構築することが、ひいては、仏教の社会的実践のありかたを提示することにもなる。仏教福祉の意義がここにある。

浄土宗の社会福祉はもちろん仏教福祉である。大正時代以来、矢吹慶輝、長谷川良信両師をはじめとする先覚者たちの活動によって、わが浄土宗が社会事業宗と呼ばれていたことは周知のところである。この伝統は戦後も根づいていた。社会事業従事者が質量ともに優れていたこともさることながら、大正大学や仏教大学において研究教育が孜孜として続けられており、とくに仏教大学に日本唯一の仏教社会事業研究所が昭和四十年に設置されたことは、仏教福祉の研究とその実践において格段に充実することができた。『仏教福祉』を第十七号まで刊行し、斯界に著しく貢献したが、大学内の事情により廃刊のやむなきにいたったことはまことに残念である。

浄土宗総合研究所が平成七年度より長谷川匡俊先生をチーフとする「仏教と社会福祉に関する総合的研究」のプロジェクト研究を発足させ、その成果の一部として、ここにあらためて『仏教福祉』を刊行することになった。欣快にたえない。宗門に大いに貢献することであろう。

法然上人の説く凡夫性の自覚にすわりをおく浄土宗関係者の社会的実践のありかたはもちろんのこと、多くの仏教徒のありかた、さらには社会福祉のありかたについて、本誌が廿一世紀を展望する一石を投ずることができれば幸甚この上ない。

# 御門主インタビュー

応答 浄土門主 中村康隆 狛下

質問 淑徳大学学長 長谷川匡俊

長谷川 このたび浄土宗総合研究所では、『仏教福祉』

という機関誌を発行することとなりました。宗門内はもとよりですけれども、これからの時代に宗外に向かつて、「仏教福祉」をアピールしていかうではないかという所長のお考えもあり、編集のお手伝いをさせていたただいております。そこで、まずは御門主 狛下よりお話を承ることができればと、ご無理をお願い申し上げたわけです。

中村 私は社会福祉の研究室に籍を置いたというだけで、その方面については何の造詣もなく、また勉強もできなかった人間ですからご期待に沿うような話はできないだ

ろうと思っておりますけれども。

長谷川 いやとんでもございません。ところで昨年の阪神・淡路大震災や、オウム真理教をめぐる一連の事件、さらには近年のいじめの問題、そうした問題をめぐって宗教、とりわけ仏教などの既成の宗教がどのような役割を果たしうるのか、今日改めて見直しが迫られているように思います。また一方で、社会福祉の方にいたしましても、現在のように政治状況が不安定で、経済的にも景気の低迷という事態が続きますと、その政治経済状況に非常に左右される側面があると思うのです。そういう時



にこそ社会福祉を支える価値と言いましょか、理念の問題が改めて問われてきているように思うものですから、このたびの『仏教福祉』創刊ということも一つの意味があるように思われます。

そこで、最初に御門主猥下が社会福祉、あるいは、社会事業に関わりを持たれた頃のことなどについて少しお話を聞かせください。

中村 今、世紀末的ないろんな社会現象が起こっているわけですけども、特に少子高齢時代と言われるなかにあつて、これからは老人福祉、そして終末を考える問題も浮かび上がってくるでしょうし、仏教福祉の果たすべき役割が大きいと思っております。

例えば、世紀末の原子力の利用の仕方などを考えると、これで正しい方向に向かっているのか。明るい二十一世紀を迎えるようにするには、宗教家の活動等待つほかはないだろうと、そのように思っておるわけでございます。私が社会福祉に関係したというのは、長谷川良信先生

のお導きなんですけれども、私の中学時分でしょうか、私の師匠の中村弁康が寺に心配事相談所というのを作りまして、多くの檀信徒の方々、一般の方々からいろいろ相談を受けておりました。それを目にしておりまして、また時にはやくぎの親方のような方が大きな企業と対立するようなことがあります、親父に何とかあの人を信仰に入れてくれないかと、親父がお念仏の信仰に引き入れました。山崎弁栄上人や、土屋観道先生、椎尾弁匡先生を呼んでおりまして、そういう宗教活動と、このを、これもやっぱり大きな社会的な不安というか、そういう要因を除く役割を果たしているということを感じたわけでございます。

大学からは戦争が激しくなつて、親父が増上寺に務めておりましたので、田舎の寺を守れと命ぜられて田舎へ帰りまして、一生を田舎の寺の和尚で過ごすつもりでおりましたのですが、学制が変わりまして、大学へ戻ることになりました時、長谷川良信先生から社会事業のほうへ来てくれというお話がありました。社会事業のことは

何もわかっておりませんで、真野正順先生からも是非行ってあげてくれという話があったものですから、それから中継ぎ、中間的なあとにくる人を育てる、適當の人に譲るまでの間、暫くの間でもお手伝いしましょうということ、大学へ帰りました。大学の社会福祉の方へ移らせていただいたというわけなんです。

その時は、幼稚園も閉鎖されてしまいましたので、私は幼児保育の増設も出来ず、また今後の僧侶の社会活動としては福祉とそれから心配事相談所のような、そういう仕事をやっぱり必要ではないかと。それがカウンセリング研究所の創設になったわけでございます。

カウンセリングの研究所を作ったことは決してマイナスではなかっただろうと私は思っております。やっぱりお坊さんが、そういった人事相談、心配事相談所というような「人事相談所」という名前だったかもしれません。そういうものに携わることが、特に、昭和五、六年頃の世界大恐慌の影響で浮浪者が大変多くきました。寺にも何十人食べ物を求めてやってまいりました。そういうこ

とを目にしておりますだけに、どうしても福祉の実践に携わる人が、お坊さんの中から沢山でなきゃいけない。その教育に関係することは大変有り難いことだと思つて関係したのでございます。

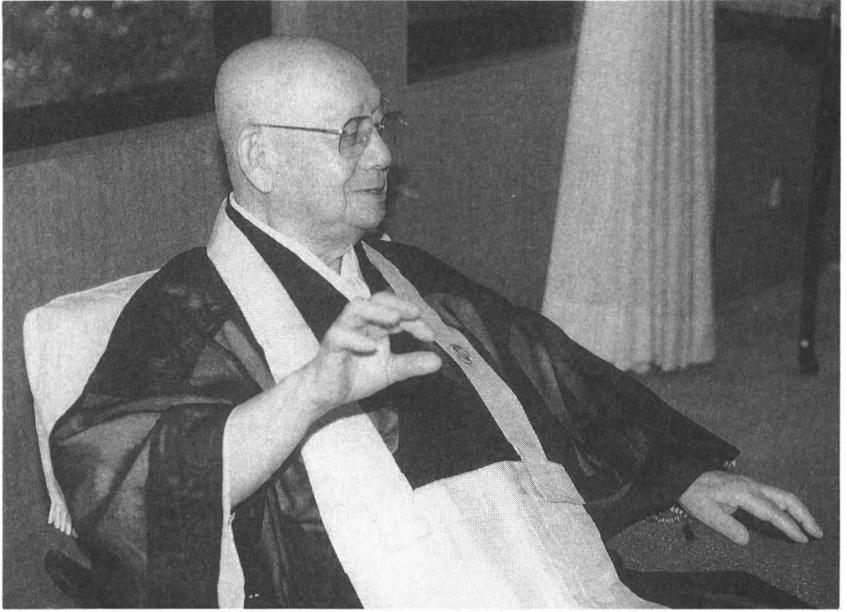
その時、私が一番感じましたのは、やっぱり社会福祉というのは人間の生活の充実ということ、そこに重点があるわけですから、人間の成長というものは、幼児には幼児の、成長とともに違う対処の仕方があるわけで、人間の持つ成長ということ、これにひとつ目をあててみたらどうだろうというようなことを感じて、講義なんかしたこともございます。

特に今日のような事情になりますと、いつでも私は社会福祉というのは人間生活の充実を求めるものであつて、社会制度の問題でもなければ、また救貧事業でもなければ、やっぱり仏教的な真実に生きるといふ歡喜を沸き立たせることが福祉の根底でなきゃいけないんじゃないか、そういう気がいたしました。長谷川良信先生の教育と宗教と社会福祉の三本柱ということ、これは大変有り難い

教えだと思つて、今でも感謝しているようなことでございます。戦争が終わりましてから、自坊でも寺内の幼児施設を営んだり、民生委員を務めたりして、民生委員は殆ど二十九年、もう一年で三十年になりますのに、やめようということをやめて、二十九年でございました。とにかく町の人と本当に戦後すぐの時の大変な役割を担つて、毎日のように飛び回つておりました。それを私も仏教者としても務めてなきゃならないと深く感じたわけでございます。そんなところが私の社会福祉の関わりの発端と言つたらいいんだろうと思ひます。

もうひとつは、日本仏教社会福祉学会、それを創設した時、上田千秋先生なんか相談しまして、つくる發起人にならせていただいたこと、これも有り難いご縁だと感謝しております。

長谷川 自坊での社会福祉活動更には大正大学の社会福祉の研究と教育に関わりをお持ちになられた経緯ですとか、カウンセリング研究所のこと、これなど大正大学



の福祉というとカウンセリング研究所が思い浮かぶほど充実してまいってきておりますが、その基礎をお創りいただいたお話を承って、改めて大正大学の社会福祉というものを見直す機会になったように思います。

大正大学の社会事業研究室と申しますと、日本で最初に開設された機関であると、こういう歴史的な位置づけがなされておりますし、また多くの有為な人材を社会福祉の各方面に輩出されております。そこで、猥下がこの研究室に関わりを持たれ、多くの子弟を育てられた経過などを顧みられたとき、この社会事業研究室のいわば学風と言いましめようか、カラーというようなものについて何かお感じになられることがあればお話し願います。

中村 私には本当に社会事業研究室の発展のためには何の力も持たなかった人間だと思っておりますが、矢吹先生、長谷川先生、こういう大先輩が本当に人間社会の中心のものとしての「仏教福祉」をもつようと努力された。それは大正大学の長い学風となって、仏教者の社会活動



というところに根本が置かれていると思うんです。

今度の臨床心理学なんかでも、人間のパーソナリティーや素質と環境との相関関係、その中でおこる困難な問題状況、そういうことにメスを当て、真実の生活というものを打ち立てようとする。やっぱりその仏教的な生活建立と言いますか、生き方の建て直しというところ、そこに大正大学の社会事業を出た人々が、社会で活躍している流れがあるのではないかと、それがやっぱり矢吹、

長谷川両先生の学風を継いでいるんじゃないか、そんな風に思っているんですが。

長谷川 そうですね、やはり浄土宗の福祉、或いはまた広い意味での仏教の福祉、その担い手が大正大学の社会事業研究室、また現在の社会福祉学科から沢山育って、今や斯界で本当に中心的な役割を担われている方が少なくないと思います。

それが創設以来、脈々と流れる大正大学の学風のしからしめるところだと改めて思う次第です。

中村 優秀な社会福祉宗と言われたのはやっぱり明治、大正の混乱期。そういう中で生活困窮者も多かったです、生活問題、そういうものが大きく突出しておりました。また本当の未来社会を築く方向づけというものもかわれておったと思うんです。そのために仏教者が社会福祉に力を入れること、単に葬式・法事といったことだけに限るんじゃないなくて、生きた人間との接触、その中に宗教

の生活をうき立てようと、そういうところからおこったものが浄土宗の社会福祉宗と言われる所以だろうと思っ  
てらね。

その大きな流れというものは、やっぱり大正大学の学  
風として残っているし、これからもやっぱりそれが大正  
大学の社会福祉の中心的なものになっていかないとけ  
ないだろうと思います。

世紀末の時代になりまして、新しい世紀を迎えるこの  
時には、社会的な混乱というものは決して少なくなりつ  
こないわけで、そういうわけで、そういうものにこそ、  
本当の明るい未来社会の実現に向かって努力するという  
こと、これが仏教者に課せられた福祉の原点ではないだ  
ろうか。そんなことを思っておるわけです。

長谷川 ああ、そうでございますね。それが先ほどの話  
にもございましたけれども、特に世紀末のかかえている  
様々な難問題にこえて仏教が社会的な役割を果たしてい  
くということにつながると思っ込んでます。

特に狛下のおっしゃられるように、社会福祉というも  
のは救貧事業でもなければ単なる制度的な整備でもない。  
要するに「人間の生活の充実」というところに力点を  
おいて考えていかなければいけない。またそれが社会福祉  
と仏教を結びつけるところではないかと承りました。

中村 本当ですな。

長谷川 そこで二十一世紀の少子高齢化社会に向けて、  
寺院や僧侶の果たすべき役割は、いろいろあろうかと思  
うんです。この点について狛下のお考えをお聞かせいた  
だきたいと思っ込んでます。

中村 特に今、物の豊かな時代になってまいりまして、  
購買心をそそる商法というのが軒を連ねていると言っ  
てもいいと思っ込んでます。そういう時だけに、本当の「心の福  
祉」というもの、それが人間にとって一番大切なものだ、  
制度によって生活が保障されるような国々であっても、

老人の自殺が多くなったりするようなことで、また社会悪がはびこっているようなところで、そういうことを考えますと仏教者が社会的な奉仕ということ、これは仏様の慈悲心の実践ということになるわけですから、そのことを通して本当の幸せとは何か、そのことを単に「物の福祉」ではなくて、心の福祉に向かって目を開かせてあげるということ、これが一番の仏教者のこれからなすべき福祉活動の目的ではないだろうかと思ふに考えておられます。

「心の福祉」といえば、大変抽象的になってしまいますけれども、やっぱりそれは日々生きていく上の、人間の幸せというものがどこにあるのか、そのことに仏教者が関わっていかなければ、仏様のお慈悲をいただきながら生かされている人間としての自覚から遠ざかってまいります。それを立て直して人間のなすべき本当のところは、仏様の心を皆さんに知っていただくことにあるんじゃないだろうかと思ふにしております。

長谷川 今のお話の様に、「心の福祉」という場合、先頃の阪神・淡路大震災で被災された方々の心の傷と言いますか、そういうようなものを癒やすという意味で仏教者はもっと積極的に心のケアに取り組むべきではないかとか、或いはまた、やってもらいたいと期待を込めた話をよく聞くのでございます。

仏教関係者のボランティア活動というものがあの震災を契機にかなり盛り上がったことは事実だと思ふんですが、では一体被災された檀信徒の方々心のケアというようなところにどこまで関わる事ができたのか、その点で疑問視するむきもないわけではありません。このあたりはいかがでございましょうか。

中村 やっぱり困難な面にありますと、どうしても「物の福祉」の方へと目がいくわけです。そういうときに「心の福祉」を説いても何にもならないような、飢えてる人にパンをあげることが一番大切だと、その原点、根本のところには大きな事変にあった人々の心はいって

るわけですから。そう考えると物的な対応を離れた心のケアはあり得ないと思うんですね。やっぱり目の前の被害状況を見極め、被災者のニーズに応じてから、心のケアに触れていく、いろいろな心配事の相談をしてあげるということが大切じゃないかと思えますね。

長谷川 そうでございますね。ところで、先ほどのお話にもございましたように、浄土宗は社会事業宗と言われるほどに活発な活動を展開した実績があります。ではその輝かしい伝統をどのように受け継ぎ発展させていったらよいものか、宗門の社会福祉事業の将来についてお考えをお伺い致したいと存じます。

中村 そうですね。浄土宗が社会福祉宗と言われるようになった背景は、仏教が葬式仏教だというような点から、死後のことばかり考え説いているという非難があったわけでございます。

それに新しい物質文明が入ってきたその時において、

やっぱり宗教が現実社会に立ち向かっていかなきゃいけないんだと、それが社会事業宗、社会福祉宗へと浄土宗を導いたと思うんです。

今日の時代になってきますと、やっぱり高齢化社会になってまいりましたので、ターミナル・ケアというか終末看護というか、老人の心の友になってあげることが最も大きいと思います。それとともに幼児の育成でございます。

私が戦後、町の児童愛護協会をつくって、子供会運動をしたり、日曜学校運動をやったりしたのも、日本の将来を担うのは子供であって、子供に長く続いてきた仏教の伝統的な精神、それを失わせないようにしなきゃいかんと、児童福祉活動の一環として、子供会運動のようなものを興さなきゃいかんというんで興したんでございます。

また、今日の社会においては、生涯教育といった方面に仏教者もつと関わっていくべきだと思います。例えば各地に興味と教養の二つを基にした老人大学のような

そういった活動を今後していく必要が大いにあるんじゃないか。ボーイスカウトとかガールスカウト、幼児教育に対しても手を伸ばさなきゃいけないでしょう。しかし、それにもましてやっぱり人生の終末に対しては最も力を入れて、正しい本当の人生を過ごしてきて良かったという喜びの中で老人が生活していけるようなことが大事であるということが、浄土宗の社会福祉としても重点をおかなければいけない点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。これからの浄土宗の社会福祉がどういう方向に向かって進むべきかということについてご示唆をいただきました。

そこで、私も浄土宗の社会福祉の将来を考える場合に、宗祖法然上人が今この現代におられたならばどうなさるかというふうに考えることがあります。浄土宗徒の福祉実践いわば根幹を支えている思想とか、信仰、そういうものを法然上人に立ち返って考えてみなければならぬのではないのでしょうか。こんな思いもあります。

て、目下我々のプロジェクトで法然上人のご法語を少しずつ読み進めているところでございます。

法然上人の福祉思想ともいうべき事柄につきまして、尻下からご示唆いただければ幸いです。

**中村** 法然上人は本当に、それまでの宗教と違って、誰でももの宗教を説かれた方でございます。誰でも信仰、誰でもが生まれてきてよかったという喜びの中で生涯を送ることができる、そのことを目指しておられたと思うんです。仏様の絶対の慈悲の中に包まれて生きるということ、そのことを法然様は目指していらしたと思います。

そういう意味では、浄土宗と社会との結びつきというもの、社会生活が本当は仏様のお慈悲の中にあるというのと、そのことに本当に目覚めて、行住坐臥に時節の久近を問わずと、起きて寝ても仏様の慈愛の中に包まれて生きるという、この信仰を進めること、これがやっぱり老人の心の福祉を増進する、福祉に目覚めさせることになるのではないかと、そういうふうに思うんです。

ね。

長谷川 そうでございますね。確かに住坐臥つまり日常の生活に念仏の心を心として生きられるような、老後のあり方、そして高齢者の方々の心の支えになる、そこに法然上人の御心が生き続けられていけば、こんなに素晴らしいこととは思いません。

中村 そこに、宗教活動がそのまま老人福祉につながる道があると思うんですね。それが法然上人のいわゆる住坐臥、仏様の救いの中に生きる喜びというのを強調された心に一致するものではないだろうか、そんなことを思っております。

長谷川 いろいろ伺いしてまいりましたが、最後にこれまでの繰り返しになるところもあるかと思いますが、「仏教福祉」ないしは「仏教社会福祉」というものへの期待につきまして、この間仏教社会福祉学会をお育てい

ただき、仏教福祉の先頭に立って我々を牽引して下さった猊下のお立場からお話を承ることができればと思います。

中村 仏教の人間観、仏教の人間論というものは案外に忘れられている。仏教では人間というものをその縁起説からするその実存的把握に立って単に人の間にある存在ではなくて、蓮華藏世界の中にある存在だと。そういう大きなところから、和合と共生という生き方、これが説かれてきたわけでございますから、そういう人間関係の中心なるものは、人間存在の根底からとらえるという、仏教の人間学、それを広めていくことですね。

和合と共生、椎尾先生が盛んに言った「ともいき」の世界、和合理論と共生主義が仏教福祉の中心に見据えられなきやいけなんでしょう。それが同時に、二十一世紀の宗教の時代を開く鍵になり指標となるのではないかと、いうふうを考えているわけです。

長谷川 大変貴重なお時間を、いろいろ仏教福祉に関するご示唆を頂戴いたしました、ありがとうございます。これから本誌が、宗門の枠を越えて、仏教と社会福祉をつなぐかけ橋となることができるよう努力してまいりたいと存じます。誠に長い時間、貴重なお話をいただきありがとうございます。ありがとうございました。

(平成八年六月十五日、総本山知恩院にて対談・収録)

# 「浄土教と福祉」

禅勝房の伝える詞にみる「浄土教と福祉」

上田 千年

法然上人が伝えた浄土教は、数多くの門弟達によって記録され、伝授されているが、そのなか禅勝房に伝えられた文言は、平易ながらも法然浄土教の本質を捉えているひとつと考えられている。梶村昇氏が述べているように、馴染み深い多くのご法語が彼の伝えたものであることは衆知の通りである。ただ禅勝房自身は、法然上人の高弟のひとりとして挙げられてはいない。むしろ多くの弟子のなかの一人であるといった方が良いかもしれない。

彼の経歴は、「二十九歳まで道心をおこさなかつた。」とか「木工を傍らにする大工である。」というような断片的に伝えられた資料のみで判断していない。しかしそのような資料の中に次の一節が見受けられる。

「上人の座下を辞し、下向の暇を申ける時上人京づと

せんとて、聖道門の修行は、智慧を極めて生死をはなれ、浄土門の修行は、愚癡にかへりて極楽にむまると心得べしとぞ仰られける。」<sup>①</sup>

これは、禅勝房が法然上人のもとを去る際に伝えられた言葉である。ここに着目したい。法然上人自らのことを帰省の際に手向けとして与えられ、そのことが記録として残ったことばである。このような記録は禅勝房のものだけかもしれないといわれる。

そこには法然上人が別離を惜しんだだけでなく、自らの詞を託すに値する人物であると考えていたとは推測できないか。そこで、禅勝房の伝える詞を吟味して「仏教福祉」への寄与出来得る概念の抽出を試みた<sup>②</sup>。

それに関わる『和語灯録』の解題や歴史的な背景は、

既に多くの資料によって判明しているのでそちらを参照されたい。ここでは宗教者が求める「仏教福祉」へ寄与できうる概念・ことばを何故『諸人伝説の詞』に求めたかに関して述べたい。それは以下のことを考えたからである。

一つは、これが法然上人自身の言葉をほぼ確実に伝えられたものとして位置付けることが可能となり得る点が挙げられる。当然浄土教と福祉の関わりを法然上人の言葉を通じて考えていく以上必要な条件といえる。

二つには、法然上人は、浄土教に関して相手の機根に応じて、その都度適切な言葉を用いて、内容が理解できるように述べていたと考える。僧侶をはじめとする高弟達等には哲学的な思考或いは、専門的な仏教知識を要求に応じた見解を、在家者達にはできる限り平易で信仰への導きとなる教えを述べているごとくである。

そのうちここで注目する「浄土教と福祉」からみた「仏教福祉」に寄与出来得るものは何であろうか。高度な哲学や認識論等を展開することではなく、誰にでも平

易に伝えられる言葉でありそれを考察すべきだと考える。

禅勝房の伝える法然上人の言葉は平易なものが中心であり、在家者へと伝えられた教えとして考えることが可能である。前述したように、法然上人は浄土教に関して相手の機根に応じて述べていた傾向がある。禅勝房はその経歴が判然とはしないけれど、むしろそのため僧俗両方の性格を有するともいえ、彼の伝える法然上人の言葉を吟味することに「浄土教と福祉」への接点を見いだせないかと期待するのである。

以上が『諸人伝説の詞』に「仏教福祉」のよるべを求めた理由である。

そこで、『諸人伝説の詞』より特に挙げるべき言葉として「現世を過ぐべき様は念仏を申されん様に過ぐべし」という一文を挙げたく思う。<sup>③</sup>

「また、いう。『現在の世を暮らすべき方法は、念仏がとなえられるようにくらしなさい。念仏のさまたげにきつとなりそうであるならば、どんなものでも、あらゆるものの嫌ひ捨てて、これをおやめなさい。いうなれば、

聖の生活をしていて、念仏が申されないならば、妻をめぐって申しなさい。妻をめぐって申されないならば、聖の生活をして申しなさい。一つところに定住して申されないならば、遍歴して申しなさい。遍歴して申されないならば、家に住んで申しなさい。自分の力で衣食を調べて申されないならば、他人に助けられて申しなさい。他人に助けられて申しなさいならば、自分の力で衣食を調べて申しなさい。一人だけで申しなさい、仲間と一緒に申しなさい。一緒に行動して申しなさいならば、一人だけで籠もって申しなさい。衣・食・住の三つは、念仏するための助けになる事柄です。このことはすなわち自身が安穩に念仏して往生をとげるためには、どんなことでも、みな念仏の助けとしての行為になります。地獄・餓鬼・畜生の三途になるべきことをしている身でさえも、捨てにくいものですから、反省し育成するものです。ましてや往生というほどの大事を励んで念仏を申そうとする身をば、どうでもこうでも育て助けなければなりません。もしも念仏の助けとなる行為と思わないで、

この身を貪り求めるのは、三悪道に墮ちる行為となります。極楽に往生するための念仏をとるために、自身を貪り求めるのは、往生を助ける行為となってしまう。万事このようなものです」と

以上の内容には、法然上人の念仏に関する見解も述べられているだけでなく、実生活に即した念仏者の姿勢が示されている。それは念仏という基準によって自己の生き方がよりよく規定されるように願うことである。梶村氏はこの一文に関してこう述べている。

「衣食住は念仏の助業である。第一義（自分の生涯をかけて悔いのないもの）を生きるための助けとなるべきものであるという。ところが今も昔も同じなのである。かさかさまに助業が主人公となり、本当の主人公はそれに奉仕されている。（中略）しかし本末顛倒するならば、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つては、この嘆きはなくなるまい。」<sup>4</sup>

最後の一文にはこのようにある。「もしも念仏の助けとなる行為と思わないで、この身を貪り求めるのは、三悪道に墮ちる行為なりません。極楽に往生するための念仏となえるために、自身を貪り求めるのは、往生を助ける行為となってしまいます。万事このようなものです」(参照原文「もし念仏の助業とおもはずして身を貪り求めるは、三悪道の業となる。極楽往生の念佛申さんがために、自身を貪り求めるは、往生の助業となるべきなり。萬事かくのごとし」<sup>(5)</sup>)。

そこでは念仏を基準とした生き様が勧められている。そこには梶村氏の指摘するように物質的な欲求に終始する姿勢に大いに反省を促す一面がある。ここには、現代の物質的欲求を常に満たしたいと考える我々に対する痛烈な批判と目指すべき生き方があるのではないか。

今回は「現世を過ぐべき様は念仏を申されん様に過ぐべし」の紹介に終始した形となったが、法然浄土教からみた福祉の特徴を考えるとすれば、このような在家の生活に合わせた仏教の見解とそれから得られる生き方

への指針にあるのではないかと考える。

専門的知識を駆使しなければならない哲学的な思想ではなく「現世を過ぐべき様は念仏を申されん様に過ぐべし」に表されているような具体的事例に法然浄土教と福祉からみた「仏教福祉」の源泉を求めたく思う。そしてそれらの概念・ことばの中に、浄土門としての我々のすすむべき生き方の一つが「念仏」を機縁として示されていると期待したのである。

#### 参考文献

梶村 昇『禅勝房(念仏に生きた人2)』東方出版、一九九四。  
塚本善隆編『法然(日本の名著5)』中公パックス、一九八三。

#### 注記

(1) 石井教道編『昭和重修法然上人全集』平楽寺書店、一九五五。六九六頁。

(2) 今回筆者は「浄土教と福祉」という立場に関して、客観的な研究としての性格が要求され、社会福祉学の領域で論じられ

るべき「仏教福祉学」あるいは「仏教社会福祉学」の範疇で論じることよりもより宗教性に富んだ「仏教福祉」として探求したいと考えた。その理由は、ここで浄土教と比較される福祉は、社会制度としての福祉としてではなく、むしろ人間の有り様あるいは生き方を考えた well-being（幸福、しあわせ等、well-being に関する解釈は数多く論じられているが、この場合は精神的な繁栄と考えている。）として考えたからである。そのため文中で使われる「仏教福祉」は「仏教という福祉（仏教にみられる人の良きあり方）」ということとして用いている。

(3) 『法然（日本の名著5）』三六一—三六二頁。原文参照は『昭和重修法然上人全集』四六二頁。

(4) 『禅勝房（念仏に生きた人2）』七四頁—七五頁。

(5) 注(3)に同じ。

（浄土宗総合研究所研究員）

# 「浄土教と福祉」

## 浄土宗と仏教社会福祉への一考察

落合 崇志

### I はじめに

近年、仏教社会福祉や仏教福祉への考察が盛んに展開されている。高齢社会の到来による福祉的課題としても位置づけられるターミナルケアへも仏教社会福祉および仏教福祉からの研究が成果を得ている。

反面、仏教社会福祉や仏教福祉の語意やその使用について、ややもすると不明確なままになされており多少の混乱も生じているともいえる。社会福祉そのものも二十一世紀への社会的激動のなかで複雑化多様化を余儀なくされており、先行き不透明観が強くなっている。そうした背景を受けつつ、仏教社会福祉あるいは仏教福祉が社会的に担う役割はますます大きくなってくるであろう考えられる。

仏教社会福祉および仏教福祉の概念については、社会福祉の概念と同様に時代・立場・研究者などによって幾つもの定義がなされており、不変の固定的な概念ではなく、時代とともに社会・経済・政治・文化などの動向や思想・価値観などの変化とともに変遷していく社会的、歴史的概念である。仏教社会福祉および仏教福祉の特色は、仏教徒を中心に仏教精神を内在させながら科学的な社会福祉実践を指向展開していくことにあると考えている。したがって、浄土宗では、法然浄土教を基軸にした科学的・社会的な福祉実践を宗門社会福祉と位置づける努力を重ねて行かなければならない。

現状の宗内においては、仏教化と仏教福祉との関連相違等についての検証も不十分であり、今後の課題も多

いことと感ぜられる。

小稿では以上のような点を踏まえて「浄土教と福祉」を究めていくうえで、社会福祉の視点から日本近代社会事業成立期にその研究実践を展開した宗門の先達のなかから、渡辺海旭と矢吹慶輝両師に視点をあて、その見解等への再考から宗門社会福祉のあらたな方向を見いだす一助としたい。

## II 宗門社会事業の系譜

社会福祉といった語意が公で使われるようになって五十年の年月が経過している。周知のように「社会福祉」は日本国憲法第二十五条で Social Welfare の語訳として使われたのが最初と伝えられている。それ以前は、一時的には行政用語としていくつかの変遷を経ているが、概ね「社会事業」は一九二〇（大正九）年頃よりその概念等も一般化し、研究実践が展開されていった。そして、一九四六（昭和二十一年）以降の「社会福祉」に継承されていったと考えられる。

仏教社会福祉を考察するときも、仏教社会事業の語意および概念がいつ頃から提示されたかを抑えておく必要がある。また、宗門のなかでどのように仏教社会事業の研究実践が展開されていったかを踏まえておく必要もある。その考察についてはいくつかの方法があるが、明治後半から昭和初期に仏教社会事業への考察を試みた宗門の先達の研究実践より仏教社会事業を再考したい。

### (1) 渡辺海旭と仏教徒社会事業研究会

仏教社会事業の研究は、一九〇一（明治三十四）年五月「浄土教報」第四三三号に渡辺海旭（一八七二—一九三三）によって、社会事業と慈善事業が並列に使用されたことから始まった。その「浄土教報」の書簡には「日本の今日より将来を推すと、どうしても吾党の土が一膚ぬいで、社会が健全の発育を遂げる為、国家に報効する為、是非とも社会事業や慈善事業に眼をつけて頂かねばならない」と著されている。

その後、渡辺によって創設された「仏教徒社会事業研究会」（一九二二年）は、わが国において最初に「社会事

業」を冠した団体であった。この「仏教徒社会事業研究会」は渡辺とともに東京在住の仏教社会事業家有志によって創設された研究会であり、浄土宗労働共済会にその事務所をおき活動拠点とした。研究活動は毎月一回例会を開催し、「知識の交換、相互の懇親」につとめ、その目的を社会事業の研究調査と事業の発展とした。

渡辺を中心とした研究会が当時において最も社会的に機能したと評価できる事柄は、一九一四（大正三）年六月に第一回全国仏教徒社会事業大会を東京で開催したことである。この大会には、浄土宗のみならず各宗から仏教主義の社会事業従事者が多く集まっている。

大会の開催によって、仏教徒の手により社会事業がどのように運営展開されているかを社会に周知させる契機となった。大会は一九二二（大正十一）年に開催された第四回大会まで回を重ねている。

渡辺は、浄土宗労働共済会を活動拠点として、ドイツ留学中に得た見識をこの共済会で時代に即した社会事業の建設をめざし宗派を超越した仏教徒社会事業の先駆的

指導にあたり実践したのである。この先駆的指導がのちの宗門社会事業の展開への布石にもなっている。また、「現代感化救済事業の五大方針」一九一三（大正二）年では、慈善事業から社会事業への分水嶺となる論文を發表しており、社会福祉史においても高い評価を得ている。<sup>①</sup>

## (2) 矢吹慶輝と宗教大学社会事業研究室

大正期に入り浄土宗内において、社会状況への対応等をはかることを一目的とした「財団法人浄土宗報恩明照会」が一九一四（大正三）年九月二十六日に設立された。この報恩明照会が、当時東京帝国大学宗教学姉崎正治教授（一八七三—一九四九）の助手としてハーバード大学に同行していた矢吹慶輝（一八七九—一九三九）を浄土宗第二期海外留学生に任命した。そして、矢吹に対して欧米における社会事業の状況視察と資料収集を命じたのである。矢吹が浄土宗第二期海外留学生になったのは、浄土宗報恩明照会が社会事業に関心を示した現れであると考えられる。この宗門の社会事業に対する関心と、矢

吹自身が颯田本真尼（一八四五—一九二三）の布施行の実践から触発され抱いていた慈善事業・社会事業への関心が一致して、その後社会事業研究をおこなう大きな契機となったのである。

矢吹が欧米へ留学していた時期は、アメリカ社会事業の成立、専門社会事業の生成期となっており、慈善事業から社会事業への発展過程とその現状や専門職育成教育の実態を眼にしたのである。これらが日本社会事業成立への欧米社会事業の導入と専門職育成に貢献する事となった。

矢吹がこの留学を終えて帰国したのが一九一七（大正六）年一月である。帰国後は各地で欧米社会事業の状況について講演し、地方機関誌にも著述を行っている。講演著述のなかでは、当時のアメリカでのM・リッチモンド（一八六一—一九二八）による慈善からソーシヤルワークへと転換していく動向のなかで、人々を援助していく専門技術の発展と体系化への状況も紹介している。

そして、その年の二月に宗教大学（現・大正大学）に

社会事業研究室を創設（開設は翌年五月）して初代主任になった。この研究室創設には、矢吹が留学中に収集した文献資料と渡辺海旭がドイツより持ち帰ったそれごとく加えられ研究室の貴重な資料となったのである。

また、この時研究室の名称を「感化救済事業」や「慈善事業」ではなく、公的教育機関に「社会事業研究室」と命名したことは、当時の社会状況等を考えても矢吹の英断であり勇気でもあった。「社会事業研究室」の名称については当時の日本社会事業界の中心人物であった井上友一（一八七一—一九一九）より、社会的背景を鑑み「社会」と「事業」の間に「救済」という字を入れて、「社会救済事業研究室」としてはとの忠告を受けた事はよく知られている。しかし、この忠告を受け入れずに世に「社会事業研究室」を送り出したのである。ここには、矢吹の社会事業に対する一つの信念と、矢吹を支えた渡辺海旭や椎尾弁匠等の浄土宗内の人脈を感じる事ができる。そして、宗教大学社会事業研究室から多くの宗門社会事業実践家を輩出するにつながったのである。

矢吹による研究は宗教学者としての「阿弥陀仏の研究」「三階教の研究」で著名である。社会事業については数多くの著述講演録があるが「社会事業概説」(一九二六)「社会事業」(一九二七)そして晩年の「仏教社会事業の現在及び将来」(一九三三)を代表的なものとすることができる。

矢吹の社会事業研究の特色は「社会連帯共同の思想」に基づき、先祖||自分||子孫といった家族関係での時間的連帯を意味した「縦の連帯共同」と家族||近隣||地域||社会といった、問題を有する者の社会的状況での空間的連帯を意味した「横の連帯共同」を基軸にしているところにある。さらには「縦の連帯共同・横の連帯共同」から派生した「縦の社会事業・横の社会事業」の展開を主張している。これら矢吹の「社会連帯共同」による社会事業研究をみると「仏教者・宗教者からの視点」が織り込まれている事がうかがえる。

つぎに矢吹の仏教社会事業については、「仏教社会事業とは何か」「何をどのようにすべきか」等についてを

研究課題に掲げている。その一端をまとめたものが「仏教社会事業の現在及び将来」である。

ここでは、心主物従の教化・精神的教化に仏教社会事業の独自性を求めている。その展開については、寺院の特殊機能の發揮を促している。その特殊機能の一つとしては地域社会との密着した事業展開が可能であることを示唆している。具体的方法としては、仏教伝道・仏教教化はあくまでも内在化させ、対象者への精神的教化をめざすことによって魂ある社会事業が築きあげられるとし、そこに仏教社会事業の一つの特色を見いだそうとしたのである。さらに矢吹は仏教の社会的機能を仏教社会事業に求めており、そのために寺院その他が仏教を基盤に日常の生活を営むに諸問題を抱えている檀信徒あるいは寺に参った人(対象者)への関わりをどうすべきかなどを示している。<sup>(2)</sup>

矢吹が仏教社会事業を研究展開する根底には、彼の宗教学的視点にもとづく世界的宗教状況を内包していることが伺える。さらには、晩年の著作「法然上人」からも、

法然浄土教の特色の一つを僧俗差別撤廃すなわち平等主義に着眼していることが理解できる。矢吹は法然浄土教の平等主義と師僧である矢吹良慶と颯田本真尼から継承した戒律の社会性を究明しつつ、その時代における信仰のあり様の一端を仏教社会事業実践に求めようとしていたと考えられる<sup>3)</sup>。

このような、矢吹の仏教社会事業への視点は、今後の宗門社会福祉実践を考えていく上での指針となる。したがって、さらにその詳細について検証を加えていく必要を痛感する。

### III まとめにかえて

小稿は、宗門社会福祉、仏教社会事業の先達の代表的師である、渡辺海旭と矢吹慶輝のその研究実践を検証し、そこから現代への課題を見いだそうと試みる作業の一過程である。

宗門にみる社会福祉（社会事業）思想と実践の流れは次のようにまとめられよう<sup>4)</sup>。

法然——近世捨世・持律僧——福田行誠・矢吹良慶・

颯田本真尼——渡辺海旭・椎尾弁匡・矢吹慶輝・長谷川良信——林 文雄・鶴飼俊成——現代へ

特に渡辺以降のその思想と実践は、浄土教・宗義を基底とした仏教の一社会実践を仏教社会事業に求めたといえよう。

その現代的意義と将来的課題への研究は、二十一世紀の宗門社会福祉の指針を求めるためにも怠ってはならない。

合掌

#### 注記

(1) 安藤和彦『渡辺海旭』『原典仏教福祉』原典仏教福祉編集

委員会編 北辰堂

大橋俊雄「渡辺海旭と仏教徒社会事業研究会」

『近代浄土宗の社会事業』長谷川匡俊編著 相川書房。

(2) 大橋俊雄「矢吹慶輝と三輪学院」『近代浄土宗の社会事業』

長谷川匡俊編著 相川書房

拙著「矢吹慶輝」『原典仏教福祉』

拙著「わが国における社会福祉研究の史的考察」『共栄社会福祉研究』二号、共栄学園短大 昭和六十一年。

(3) 矢吹慶輝『法然上人』矢吹輝夫発行 昭和六十三年。

(4) 長谷川匡俊「仏教福祉再考」『日本仏教社会福祉学会 第三一回大会発表要旨集』一九九六年。

(大正大学専任講師)

# 高齢化と仏教福祉

島崎 義孝

## I

ここ数年発行されている毎日の新聞で高齢者に関する記事のない日はおそらくないのであろう。阪神大震災後の仮設住宅における高齢者の「孤独死」は最も耳目の注目する悲惨な出来事だが、それだけでなく介護に関わる人員・制度・設備施設・栄養、あるいは高齢者の保険・社会保障、高齢者の心理・人間関係・レジャー、そして最近では介護保険の問題などのニュースまで数え挙げれば枚挙にいとまがない。このような一般新聞紙上に掲載される記事の読者はいうまでもなく広汎なわれわれ大衆であって、連日こうした情報が掲載されるのはそれだけ高齢者をめぐる問題にたいしてわれわれの関心が高いからである。社会の高齢化はいわゆる先進国に数えられるわが国で生じた顕著な社会現象の一つのであるが、この傾向は長期にわたり加速度的に強まってくることは明らかである。だが、このような高齢化現象はそれほど以前からわれわれに意識されていたわけではない。

わが国で高齢者の問題が「老人問題」として国民一般の関心をひくようになったのは有吉佐和子の『恍惚の人』や深沢七郎の『檀山節考』などが相次いで発表され、映画化もされた一九六〇年代以後のことである。

この頃からテレビでも、たとえばNHKや民放が老人福祉施設での生活の実態を克明に映像に映し出し、老人の悲惨な生活のようすを、ごく限られた人々だけにではなく、広く国民一般に訴えかけるようになった。そして一九七三年のいわゆるオイルショックを契機としてそれまでの高度経済成長が頓挫し、快適な生活環境の改善が限りなく存続するという幻想が潰えたのと機を一にして、老いの問題の深刻さが一般の日本人にも認識されるようになってきた。このような出来事を通じて今度は、多くの日本人が老人の生活の悲惨や醜態、加齢によるもっぱら負の側面を嫌悪と戦慄をもって見始めたのである。たしかに戦後の経済的な繁栄によって極端な貧困や、『檀山節考』に見られるような貧困からくる老いの悲惨は、多くの日本人にはもはや無縁の問題になってしまっていた。多くの日本人にはすでに忘れ去られた過去の悲惨な物語というふうに受け取られていたのである。しかし、『恍惚の人』に描かれた老人の「ボケ」や徘徊、あるいはブラウン管を通して見る老人施設での高齢者の孤独や複雑な人間模様は、相対的に恵まれた社会状況にいてと考えていた人たち、つまり自己の意識としては「中流階層」に属すると考えていた人口の八〇%にも上る人々の不安と、ほとんど恐怖とも嫌悪ともつかない感情をかきたてたのである。

それまでの時代には、それを受け入れざるをえない状況にある人々が、一人の人間の長い人生周期における最後の段階を介護し、看取るという作業を、何世代にもわたっていわば当然のこととして、家庭という枠の中で順次繰り返しながら生活してきたのである。ところが今やそうした問題がいわば白日のもとに晒されるようになったわけである。活字や映像を通じて送られてくるメッセージはいずれもが誰に起こってもおかしくない痴呆やアルツハイマー症、あるいは死の問題であった。また、高齢者を取り巻く生産年齢の世代にとっては厄介な介護の問題であり、いずれ自身にもおとずれられるかもしれない不安な体験を予感させた。一連

のメッセージは平均的な日本人にとっては寝耳に水といった一種の衝撃をもって受け取られたのである。これらは具体的な個々の問題を扱うことで老化に関わる問題をわれわれに提起していたのだが、じつは社会全体としての高齢化の問題はわれわれがメディアによって気付かされるよりもっと早い時期から着実に進行していたのである。

わが国で初めて国勢調査が始まった大正九(一九二〇)年には六十五歳以上の高齢者人口は約二九四万人で、この年齢層の人口がほぼ二倍の五九六万人になるのが昭和三十八(一九六三)年頃である。この間に四十三年間を要したことになる。これとほぼ同じように人口が二倍になる時間枠を後年にずらして見ると昭和五十(一九七〇)年の八八七万人から平成七(一九九五)年の一八〇一万人のそれであって、ほぼ倍増している。これにはわずかに二十五年を要しただけである。さらにそれを老年化指数、つまり十五歳以下の若齢者と高齢者との比率でみると、社会の高齢化は想像以上に急速に進行していることが理解される。先と同じようにそれぞれの時点で指標をとると、老年化指数は大正九(一九二〇)年に一四・四%であったものが、昭和三十八(一九六三)年には二二・三%、昭和五十(一九七〇)年には三二・六%、平成七(一九九五)年には八〇・四%する。そして平成三十二(二〇二〇)年にはほとんどピークの一四二・八%に達すると推定されている。急速な高齢化の一方で少子化、つまり出生率の低下が進んでいるからである。このことだけを捉えても、わが国の人口増加の様態が深刻であることが知られるよう。

いわゆる福祉六法が一応の体裁を整えたのは昭和三十八(一九六三)年だが、その中で老人福祉法がもっとも遅く制定された。それは当時、他の社会福祉法の整備の方がより急がれたからで、高齢化ないし老人のための福祉政策は当時としては現在ほど深刻には考えられていなかったからである。しかし、それから一世代

を経た今日、高齢化社会への移行はその規模と速度において、いわゆる欧米先進国の比ではなく、周知のごとく解決困難なさまざまな課題の湧出が誰の目にも明らかである。

こうした高齢者の急激な増加とそれによって引き起こされる問題について議論の対象になるのは、しばしば指摘されているように介護、年金、保険などを中心とした社会負担の問題であろう。推計によれば、いわゆる生産年齢人口を二十歳から六十四歳とすると、現在高齢者一人を働く世代五・一人で支えているに對して、平成一二(二〇〇〇)年には三・七人、平成三十二(二〇二〇)年には二・三人で扶養していく計算になるといふ。多くの場合、もっぱら統計的な数値が提示され、問題の深刻さが強調されるのであるが、それはそれとしてここで注目したいのは、統計的な数値やそれに対応して行なわれる政策的方面のことからではなく、むしろそれらによつてだけでは対応できないいわば精神的環境に関わる質的な問題である。

## II

高齢化に関わる統計的な数値は概略先に見た通りであるが、いうまでもなく老人はどの時代、どの社会にもいたわけであり、その意味ではことさら問題にされる理由はないはずである。ところが現代、とくに近い将来「超高齢社会」の到来が確実とされ、高齢化はわれわれの最も関心の高い課題の一つになっているのは何故であろうか。その理由を改めて整理すると、まず①総人口に占める高齢者の数が急速かつ大幅に増加すること。したがって②生産年齢人口ひとりあたりの社会的な負担が増大する。③それと並行してとくに医療、介護などの面で多大の人的ならびに物的(技術的、物質的、医療面)需要の急増が予想されること。④一方で出生率が大幅に低下し、生産年齢人口が減少して、国家全体としての生産性が低減し、⑤最終的には国際

的な競争力が減退するきっかけが国力の萎縮に繋がることが懸念されている、などにまとめることができるであろう。

ここでいくつかの問題が指摘できるが、一般的なレベルでいえばわれわれ国民の多くにとって、高齢化による国家の生産性の問題までもが必ずしも視野に入っているわけではない。基本的には飽くまでも諸個人（本人であれ家族であれ）の問題であろう。高齢化への課題は社会的にいえば主として生産性と消費のパランスの問題に関わることであって、諸個人の抱く懸念の中心は生産性の低下によって今日まで築き上げてきた繁栄の成果をもはや同じようには享受できない、換言すれば現在の生活の質を低下させてしまうことへの不満や心配である。

生産性がきわめて低かった時代には、たとえばわが国でも『檀山節考』に見られるような「棄老」の風習があったであろうし、自然の生活環境がもつと厳しいエスキモー（イヌイット）などは、老人をわずかな食料を載せただけでひとりボートで海に送り出す慣習をもっていた。このような時代、社会では一般に、老人にとって苛酷な条件で生活するのは身体的にも精神的にも困難であるし、エスキモーのように移動を基本とした生活様式をもつ、それ自体が生産性の低い共同体全体の維持のためには結果的に手枷足枷になってしまふからである。そこでは家族や親族の愛情とか血縁的な緊密性などは、種なし族全体が生き延びるためには第一義的な属性ではなくなってしまう。次の世代を生み育てるために、すでに一定の役割を終えた旧い世代は順次、個体としての生命を終える必要があったのだ。生産性のより大きい若い世代を切れ目なく次々と生み育てることが種・族全体のためにはどうしても不可欠だった。それはそれぞれの個人の領域を越えた共同体の存続・維持の問題であり、そこでは個人の意志（家族愛や夫婦愛、親子愛など）は共同体の意志に吞

み込まれることが予定されていたのである。しかし、その時期に至るまでに老人はそれまで伝統的に伝えられてきた知識技術、あるいは自身で身にたくわえた知識や経験を次の世代に的確に伝達していく作業を済ませていなければならない。そしてすべての役割を終えた後には、死後の世界ですでにそうした作業を終えた過去の世代の人々と暮らす安住の地があるという意識が、共同体全体の観念として用意されていたのである。一般的には浄土や天国という観念がそれであるが、そこでは争いも生活の不安もない永遠の世界で平穏で快適な毎日が約束されていると考えられた。目前で展開される現実の世界が悲惨と陰惨をきわめるほど、永遠に平穏な世界が強く希求されたであろう。その場合、現世はまさに仮のすがたであり、「苦」に満ちた世界というしかなかった。

人間のライフサイクル全体を「苦」として促え、その出発の段階から「苦」を前面に出し、病氣、老化そして死までを誰しもが避けえない事実として終始説いてきた仏教だが、現今の科学・技術の進歩がもたらした生活上の無数の利便性は少なくともこうした「苦」のリアリティをわれわれから遠避け、軽減し、もしくは最も深刻な部分を覆い隠しているかに見える。近年の傾向として「老い」や「死」がトピックス化しているが、老の問題を論じるときも、死について語るさいにも、その根底では「苦」という認識は必ずしも実感されているとは言いがたい部分があるように思われる。死についていえば、従来の日本人が最大公約数的に共通してもっていた死生観は大きく揺らぎ、死後の人間が辿る中陰のようすを示し人々の他界観を支えていた『十王経』などのイメージは、ほとんどの人々には漠然とした希薄な一つの伝統的観念にしかすぎなくなっている。亡くなった人々に対して冥福を祈り、遺された者にとっては喪失感を慰撫するためのあまりリアリティのない物語、もしくは一過性の習俗になってしまっているのである。そうした文脈では、かつて人々に

重要な位置をもっていた「祖霊」などははるか後方の押しやられ、とくに意識化されることもない。いわば無機質化しているのである。死後の世界や死者の霊についての観念、要するに死生観や他界観が定着していない以上、それが現実を生きる人間の生活を方向づけたり決定することはまずありえない。この背景には伝統的な家族形態の崩壊、生産構造のドラステックな変化、伝統的な宗教観念の崩壊があり、ここでは従来のような彼岸での永遠の安息や不死の世界は最早存在しえない。

ところが少なくとも現代の日本社会においては、数えあげればきりがなほほど不満や心配があるにもかかわらず、現在の生活こそが日本人にとって、従来のことばで表現すれば、いわゆる「浄土」や「彼岸」「天国」のようである。このことは生活の満足度に関する意識調査などで八割近い人々が中産階層意識をもち、満足ないしどちらかという満足と回答している事実によって知ることができるであろう。現代を生きるわれわれの多くは過去の他界観を必ずしも必要としていない。このような意識の有り様からすれば、現実の前に日夜展開される自己の老や病、死、あるいは事故などの現象はあつてはならないものであり、見たくないものであり、少なくとも自分じしんだけには決して起こってはならない現象であろう。もし生起すれば無視するか、できれば誰か他人に肩代わりしてほしい出来事になってしまうのである。そうした態度はたとえば、肉親の病、いや自分自身の病でさえ医療関係者に委ねきつてしまえるだけ委ね、同じように肉親の死、死体の処理などもまったく他人の手に任せてしまうことも可能な時代社会にわれわれは生きているのである。今日、経済的な手段を使えば回避できる「苦」は少なくない。したがってそこでは病、老、死のリアリティはわがこととしては沸き起こってこない。

高齢社会への関心の最も高い部分には、実は苦であるはずのことを苦でなくしたいと考えるわれわれ自身

の姿勢があるように思われる。

### III

少子化、高齢化社会の到来が確実な二十一世紀に向けて、わが国では「新ゴールドプラン」や「エンゼルプラン」、「生涯プラン」の実現が盛んに提唱されている。しかし、社会の基本的な趨勢がセルフインタレスの追求という方向にいよいよ拍車がかかっている状況において、「老い」という事実を受け入れることが、ことばの真の意味においてありうるのだろうか。つまり、現代の経済システムを担う人間を重視する立場に即していえば、価値ありとされるのは人間一般ではない。労働力ではあるが、正確にいえばより生産性の高い若い優秀な労働力である。したがって、一方では生産至上主義的な生活感覚と価値観に浸りながら「エイジレス社会の実現をめざして」といい、他方で「老い」についての正の価値を云々しようとするのにはどこか自己欺瞞がないであろうか。

全体としての人間の実存を見る視点からいうなら、このような経済至上主義の要請によって形成されてきた人間類型だけを特別に重要だと考えるのは誤謬である。この人間類型は多種多様であるはずの類型の一つにしかすぎず、これのみを強調するのはきわめて不自然である。経済至上主義の価値観のみから人間を見るならば、子どもは労働力予備軍であり、高齢者は労働力の廃棄物、女性は労働力の生産手段にしかすぎなくなるのではないか。

だが、今日まで多くの社会、時代でわれわれは「老い」に積極的な意味を付与してきた、少なくともしてきたといえるのではあるまいか。現在はそうした価値の在り方が隠蔽ないし軽視されているのであるが、

「老い」についての意味付与の作業は、社会の主導的な位置におらず、比較的自由で周縁的な立場にある高齢者の経験や存在したいを、ともすれば一元化しやすい人間の生活に歯止めをかける能力、生産主義とは別の意味での有用な精神的規範を与えるものとして考えられてきたのである。それは人間のライフサイクルの全過程においてバランスをとる働きをし、人間存在に全体性を与えている。しかし、もしわれわれが人間存在の晩年様式、つまり高齢者の然るべき在り方をもたなくなつたいとすれば、「老い」は社会的にも文化的にも価値や意義を最早もたなくなつてしまつてしまつてしまつてしまつてしまつてしまつてしまつてしまつて前後はまったく無意味、無価値だということであり、それはそのままわれわれの生の無意味性へとつながつていく。

こうした生産性至上主義が圧倒的な勢いをもつ今日の社会状況において、人間存在の全体性をもう一度取り戻すことはきわめて困難であろう。それを回復する一つの方法は、敢えて仏教的なチームを用いるとすれば、四諦八正道に代表される最も基本的な教説を忠実に実践し、身につけていくことしかないのではないかと、つまりそれらの一つひとつを人間のライフサイクルの各ステージで、如実に観察し、実践するという行為がどうしても要請されてくるのである。小文のテーマにしたがってとくに「老い」を問題とすれば、原理的にはきわめて簡単なことだが、まず、「老い」は人間の都合によつて回避できるものでなく、誰しも例外なく受け入れざるをえない「苦」であるという認識に立ち戻るしかない。

福祉は原義としては個々の個人が他からの援助や補助を期待するのではなく、内に備わつた生命を全うする力を十全に発揮させ、然るべき終焉を全うさせること以外にはないであろう。仏教は永遠の生命を約束しないし、われわれがいうところの「幸福」（思い通りにコトが運ぶ）について語つてもいない。むしろそれ

らを実体のないものと見るし、われわれの注意深い事実の観察に基づき、そこからの展開を示しているのである。問題なのは、現実の老人や彼らを取り囲むわれわれにしばしば見受けられるごとく、古いそのものにあるのではなく、その事実を受け入れようとしないわれわれ自身にあるのである。

(花園大学 講師)

# 長寿社会と仏教福祉

— 高齢者援助と終末期医療をめぐる —

奈倉道隆

はじめに

長寿社会となり、ほぼ誰れもが老齢に達することができるようになった。このことは大きな喜びであると同時に苦でもある。長寿によって到達する高齢期には、生きる苦しみ、老いの苦しみ、病の苦しみ、死の不安が待っているからである。これは仏教の課題でもあり、釈尊は生老病死の苦を克服するために仏教を開かれたと伝えられる。

仏教福祉は仏教思想に基づく社会福祉の実践であると筆者は受けとめている。その課題はあらゆる福祉の分野にまたがるが、高齢期の問題は先に述べた理由で仏教となじみやすい。また、仏教々化のテーマとしても重要である。このような理由から本稿では長寿社会の問題、なかでも高齢者援助と終末期医療をめぐる問題に焦点をあわせ、仏教福祉のあり方を論じたいと思う。

## I 高齢者問題と仏教福祉

わが国の人口は急速に高齢化している。しかし西欧諸国に比べればまだまだ高齢者のしめる割合は高いと

はいえない。にもかかわらず高齢者問題が深刻化しているのはなぜであろうか。第一には、老年期が長くなり高齢者が主体的に生きなければならなくなったにもかかわらず、その姿勢が十分に確立されていないこと。第二には、家族の状況が大きく変わり従来のような養護がしにくくなってきたこと。第三には、高齢者に対する社会の意識が変わってきたことである。今後の仏教福祉は、高齢者問題とのかかわりが深くなると思われるので、このような長寿社会の問題ととりくんだり、高齢者の特性を理解した援助活動をすることに心がけたい。

つい最近までのわが国の風習は、老人を老人なるがゆえに敬い、家族が援護すべきだと考えてきた。高齢者も老年期を余生と考え、「老いては子に従え」という諺に従って家族に依存する生活をしてきた。そのため、高齢者の養護は閉鎖的なウチワ（親族内）だけでおこなわれ、ソト（社会）の介入を好まなかったのである。しかるに今日では、長寿の高齢者がふえて援護期間が長くなり、その一方では家族の援護力が低下してきたため、ウチワだけの援護は困難になってきている。にもかかわらず、社会的な援助を好まない風潮があり、すでに準備されている老人福祉の社会的資源も十分に活用されない状況にある。

しかし一方では、家族が長期の介護に疲れて投げ出す例や、家族生活の破綻を恐れて早々に介護をやめてしまう例も多くなっている。このような場合は、全面的に社会的援護策にゆだねられるが、高齢者も全面的に社会に依存することとなりやすい。このままでは家族から疎外され、孤立化することとなる。社会の意識もまた、機械的合理主義や功利主義を重視して、役立たない高齢者の援護は価値がないと考える風潮も高まっている。

このような状況に対し、仏教福祉はどのように対処すべきであろうか。家族から疎外された高齢者に心の

安らぐ支援をしていくことも大切である。しかし、そのような高齢者を生み出す状況を改めることがより重要であり、次のような努力が必要であると考える。

第一には、閉鎖的なウチワだけで高齢者を援助しようとせず、開かれた家庭をめざすべきではないだろう。か、地域社会の中で共に生きる心を養いたい。

第二には、自分の力だけで頑張りすぎたり、困難だから全部を投げ出すという風習を改めたい。仏法の基本「縁起の理法」は、すべてのものもがちつもたれつ助け合いのなかで成り立つことを示すものである。必要に応じて社会の力を導入しながら、家族も努力し、両者の協同作業で高齢者を支援していくことを考えた

い。

第三には、人間は役立つから価値があるのではなく、生きること自体に価値があり、どんなに弱った人も仏のいのちが存在することを強調して、人権を尊重する風潮を高めたい。

このような視点から社会を改めていく努力が、種々の機会を通してなされるべきであろう。

## II 高齢者の特性の理解と活動の方向性

社会福祉活動のチームのなかで、仏教者が高齢者援助にたずさわる機会が多い。これにたずさわるためには、高齢者の特性を理解することと、高齢者に内在する健全な力を活用して自立を助長するかまゝが大切である。

高齢者を特色づけるものは「老化」であるが、老化は老年期に始まるものではなく、二十五歳ごろから表面化する自然な身体的変化である。その特徴は、身体を構成している細胞の数が徐々に減少し、機能が縮少

していくことである。しかし減少しても、残っている細胞は健常であり、これを無理なく活用すれば健康な生活を営むことができる。すなわち、中年以後は食事の量を体調に合わせて減らすとか、無理に重いものをもったり速く走ったりすることをさけながら、規則正しく身体を活用することである。予備力や防衛力は低下する。そのため、日ごろしないことを極端にしたり、身に危険の及ぶことをしたりするのを避けるべきだということになる。しかし、使わない機能は衰えが早いという老衰の原則もあり、適度の活動は続ける必要がある。

老化で最も重視したいことは、適応力の低下である。環境が変化したとき、それに合わせて自己を変えていく能力が減少する。そのため、急に環境が変わると不適応を起こしたり、不適応を起こすまいと努力するあまり過剰適応に陥ることもしばしばある。不適応が起きると身体の不調や精神の動揺が現れ、行動が不活発となったり、生きがい失われやすい。過剰適応の場合は、表面上は適応し、問題なく見えるが、内面には緊張感がたかまり、感情の動きが乏しくなったり、自律神経系の失調に基づく身体症状が現れやすい。

高齢者援助では、これらを予防したり、よりよく適応できるようにすることが大切である。そのためには、環境を適応しやすく改めたり、高齢者と環境とのギャップを埋める個別援助が必要である。そして、高齢者は自主性をもって生きることを望み、自己実現の達成に生きがいを感ずることが多い。それを可能にするように環境を整えることも重要である。

高齢者には、長い人生経験に裏付けられた知恵がある。ものごとを総合的に判断したり、ものの本質を洞察する力は、年とともに深まっていく。自主的に生きたいと願うが、それが抑制されたり貫けないときは、やむなく依存的になり、そうすることによって消極的な安定を得ようとするのである。

高齢者は、自主性を重んじて支援すれば、自発性と協調性がたかまるが、高齢者の主体性を無視する援助をすると無気力で依存的となってしまうか、協調性が失われていく。主体性が無視されるころでは積極的に生きる意欲がもてなくなるであろうし、また、主体性を無視する人とは協調する気になれないからである。仏教福祉の活動としては、老人ホームや家庭で生活する高齢者に対する相談を重視したい。相談の対象は、生きる意欲を失った人、問題行動をする非協調的な人など多様である。いずれの場合でも、高齢者の主体性・自主性を尊重し、残存する健全な力を精一ぱい活用して自己実現がはかれるよう、支援していくことが解決の糸口となる。痴呆症状をもつ高齢者の場合も、決して異常者とみるべきではない。知的な機能の低下はみられるが、情緒や情操の働きは残っているので、昔の歌をうたったり、若い頃から続けている勤行に喜びを感じる人は多い。共に歌ったり、仏前で一緒に勤行することを通して、共感の喜びを味わうようにしたい。

### III 転換期に立つわが国の社会福祉

いま、世界は歴史的な転換期を迎えており、わが国でもさまざまな面で変化が現れている。社会福祉も脱皮するときに来ている。こうした時期に、近代思想とは違った仏教思想に基づいて、福祉活動がすすめられることは歴史的にも大きな意義があると考ええる。では、今後の社会福祉にどのような変化が求められるか、仏教福祉との関係で考えてみたい。

#### (1) 自発性と協調性に基づく「共に生きる福祉」の構築

近代社会福祉が発達した欧米は「個人」を尊重する契約社会である。これに対しわが国は「関係」を尊重するつきあい社会の構造をもっている。近代社会福祉が「自立」や「人権」を重視するのは、個人の自由を

尊重し、契約によって社会を成り立たせているからにはかならない。

国際化が進展するなかで、わが国もつきあい社会のままでなく、「個人」や「契約」を重視する方向に向かいつつある。しかし「関係」を重視するわが国のものの考え方は、システム論やネットワーキングの思想に通じるものであり、今後も大切にする必要がある。

最近、わが国では「共に生きる福祉」という言葉が使われるようになった。共に生きることの根底には仏教の縁起思想がある。共に生きるためには各人に自発性と協調性が求められる。すなわち、互に助け合って他者との関係を良好に保ちつつも、依存することなく自発的に生きなければならぬ。従来の「自立」は自主独立を意図するものであり、超高齢者や重度の障害者は目標とし難いものであった。しかし、自発性と協調性はだれもが身につけることができ、これによって共に生きる福祉を育てていくことはだれもができる。仏教福祉活動は、わが国の文化となじむ社会福祉を推進する力となるであろう。

## (2) 制度的社会福祉と交流する自発的社会福祉の育成

近代社会福祉は、国民の基本的人権を保障するために、公的な制度とする歩みが続けてきた。今後その方向で充実する必要がある。しかし、これが潤いのあるものとして活用されるためには、民間の自発的な福祉活動が育てられなければならない。歴史的には、相互扶助や慈善事業として発達をみたが、今日ではそれが自立して機能するのではなく、制度的な社会福祉と交流し、相互に支え合いながら発展していくことが望まれる。

たとえば、高齢者の心の支援をするボランティア組織が公的な老人ホームと連携するような場合である。

ホームは、これによってホーム自体ではできないような行事がすすめられる。と同時に、ボランティア組織はホームの機能を活用して人材の育成ができる。こうした相互関係によって自発的な福祉活動を育てることが望まれよう。ボランティア活動の原動力となるものは、自発性と協調性である。自発性のないボランティアは存在しえないが、協調性を失ったボランティアも社会的な援助力となりにくい。独善的な活動はかえって他のボランティア活動の妨げとなることが多い。

この自発性と協調性は、仏教の二燈明の教えに通ずるといえるのではないだろうか。二燈明の一つは「自からを燈とせよ」という教えである。他人の命令で動いたり他人に依存して行動するのではなく自主的自発的に自づから進んで行動することを奨励する教えである。もう一つは「法を燈とせよ」という教えである。法すなわち仏法の根本は縁起の法であり、ものごとは相互関係をもつて存在するという真理である。自分だけが生きているのではなく、助け合い支え合いの中で生かされ生きていることを説くものであるから、自己中心的になること戒める教えともなろう。言いかえれば協調性が奨励されているとうけとめることができる。要するにボランティア活動には二燈明の教え、仏教思想が必要だということである。仏教福祉はこの面でも重要な役割を果たすことが期待されよう。

#### IV 医療目標の拡大と終末期ケアへの参加

高齢社会では死亡年齢が高齢期に集中するようになり、死に至る生をいかに充実させるかが福祉の課題となった。終末期ケアは、従来は医療の課題とされたが、今後は医療と社会福祉とが共同でとりくまねばならないと考える。

医療もまた転換期を迎えている。従来の医療が治すことを目標としたのに対し、今日では必ずしも治すことにとらわれず、患者の生の充実をめざすことも目標とされるようになった。また、医療のすすめ方も、医師が主導するものから患者の自己決定を重視するものになりつつある。さらに、従来は死を考へない医療であったのが、死をみつめて末期の生の充実をはかる医療が重視されるようになった。これらの転換の特色は、いずれも患者の主体性を尊重するものであり、患者がどのような生き方を望むかということが重視される。従って末期ケアにおいても、本人がどのような生き方を選ぶかがまず問われる必要がある。

たとえば、癌の末期において、患者が何よりも延命を望むならば最後まで抗癌剤を使用し続けることとなろう。但し薬の副作用などによる苦痛は避けられない。これに対し、患者が何よりも安らぎと自由を得たいと望むならば、ホスピス医療を行なうことになる。ただし不自然な延命は行なわれぬ。いずれの道を選ぶかは本人が自己決定すべきことである。しかし我国の現状では、本人の意向が聞かれることはまだまだ少ないといつてよい。

その理由はいろいろあるが、第一に、死期がせまつてからの医療は本人よりも家族の意向が重視されることか、救命処置は医師が主導する習慣から、末期医療も医師にまかせるべきだと考えられやすいからである。

第二には、死期が近いことを本人には知らせず、常に治る希望をもたせていることが多いので、大部分の患者は苦しみに耐えてでも積極的な治療を受けなければならないと考える。そして医師もそれに応ずることに使命感を感じそのまま治療を続けることになりやすい。

第三には、たとえ本人が死期の接近を感じたとしても、そのことを明確化してホスピス医療を希望するには勇気が必要であり、周囲の人びとの理解や支援が必要である。が、その条件が整わないと本人もなりゆき

にまかせることになりがちである。

第四には、かりに本人が、苦痛の多い積極的治療は受けたくないと思うようになっても、治療をやめることに家族が同意しなかったり、あるいは熱心に治療している医師に気がねして言えないことが多い。

これらは主として患者側の問題であるが、医療側にも多くの隘路がある。ホスピス医療は、末期の苦痛をとり除き、生活の充実をはかることを第一の目標とする医療であり、特殊な技術や設備を用いるものではない。医師・看護婦・ソーシャルワーカー・宗教者などでホスピスチームを構成し、病室の構造にゆとりをもたせてやすらぎを与え、家族などが積極的に参加できる体制を整えれば、どここの医療機関でも実施可能な医療である。しかし、これが実際に行なわれている医療機関はきわめて少ない。

その理由はいろいろあるが、第一に現代の医療保障体制における診療報酬制度が薬物治療や検査などに重点をおき、ホスピス医療になじまないことである。平成二年度から「緩和ケア」と呼ばれるホスピス医療への診療報酬制度が設けられたが、条件が厳しく、どここの医療機関でも実施できるというものにはなっていない。第二には、前記の理由とも関係するが、ホスピスチームの編成が困難だということである。チームに必要なソーシャルワーカーや宗教者を雇う人件費が今の診療報酬制度ではねん出できないのである。医師と看護婦のみによる医療では、従来の医療の枠を越えていくことが容易でない。また、わが国の医療が多職種のチームワークですすめることになれていないことも深く関係している。

第三には、科学のみを基盤としてすすめてきたわが国の医療では、宗教者の活動が医療の外側におかれやすく、人間性を重んずる医療の推進力として重視されにくい状況にある。そのため患者の宗教的ニーズが正しく満たされず、ホスピス医療から宗教性が脱落することとなりやすい。

第四には、医療担当者も患者も含めて、宗教に対する適正な理解が十分でないこと、単なる精神的慰安を与えるものだという理解にとどまり、死の問題そのものの克服をめざす積極的働きに目を向けないことである。

以上のような末期医療をめぐる問題を解決していくためには、多面的な努力が必要であるが、これを仏教福祉活動の面からどのように進めていくべきかを次に考えてみたい。

## V 仏教福祉活動としての終末期患者への援助

近代医療が、歴史的にも宗教との結びつきをもち、現在でも欧米の病院にはホスピタル・チャプレンと呼ばれる宗教者が勤務し、末期ケアなどで重要な役割を果たしている。しかし我国では末期医療を積極的におこなっている病院でも、宗教者が勤務しているところはきわめて限られている。

しかし実際に医療をすすめていくと、宗教者の参加が強く望まれる場合が少なくない。患者がこれを求めた場合には、国公立の病院であっても宗教者を招いて患者の要望に応えていくことが現実のものとなっている。また、医療担当者の中にも、末期のケアには宗教者が必要であるという認識がたかまってきている。しかしその場合でも、宗教者が独自に活動するのではなく、医療担当者と密接な連絡をとってチーム医療の環境として進めることが望まれる。

しかしながら、宗教者の本来的役割は必ずしも理解されておらず、ときには医療担当者から患者の不安やいらだちを解決する目的で宗教者の協力が求められることもある。精神的ケアを行なうことは宗教者にとって重要な任務であるが、その目的は「心理的安定」ではない。生きることの主体的意味に目覚め、生死を超

えて「今」を生きぬく勇氣をもたすことが目的である。その結果として、心の安らぎが与えられることとなろうが、それは仏の働きによるものであり、宗教者が与えるものではない。このような宗教者の本質的役割をよく理解してもらったうえで、医療チームに参加していくことが必要である。

次に、宗教者が末期医療に積極的にいかかわっていくポイントを述べたい。

第一に問題となるのは、末期において告知が適切に行なわれないことである。最近では癌の診断名が患者にも告げられるようになったといわれるが、多くは手術などで回復が可能な初期においてである。末期では、むしろ真実を知らせることなく、薬物や放射線による治療を積極的にすすめて延命をはかることが多い。その方が死ととりくむ緊張から逃れやすいからではないだろうか。そうすることを家族が望むこともある。また医療担当者が、生命尊重的趣旨にそった努力だと考えて、患者に苦痛を与えるものであっても、ひたすら延命医療をすすめることもある。

仏教福祉の活動は、人間のいのちを生物的生命に限定せず、限りあるこの世の寿命のなかで、生かされて主体的に生きぬく存在としてとらえていこうとする。また、死ととりくむ緊張をさけるのでなく、生死を超えて願生する心に目覚めて、積極的に死ととりくむことを支援するものである。仏教福祉の実践者は末期医療のチームに加わり、医療のあり方そのものをよく話し合うべきであろう。そして、さけて通りたいと思う死のとりにくみができるように、患者や家族や医療担当者を支えていくことが大切である。

第二に問題となるのは、末期に生じやすい患者の苦痛や不安の問題である。患者は、死期が近いことを知らされなくても、症状の悪化に対し不安や不審を抱き、身体面だけでなく精神面でも苦しむようになる。その患者の心を受容する人がいないときや、抑圧して不安を解消しようとするストレスが内向する。その結

果、自律神経系の失調による身体症状が現れたり、わずかな痛みが増幅されて耐え難い苦痛を生ずるようになる。食欲不振や腹部症状、ときには息苦しさや動悸が起こり、生命の危機感を訴えることがある。精神面では、いらだちや極度の依存的態度が現れたり、無理な要求を示してそれがかなえられないことへの怒りを爆発させたりすることもある。

医療担当者や付添いの家族などが困難を感じるのは、病気そのものの症状よりも、不安や不審感もとで生ずる身体面・精神面の愁訴である。それが少ない患者では、比較的平静に末期を過ごすことができる。たとえ癌などによる痛みが生じてても、身体的痛みそのものは九〇%まで薬物その他の医療処置でコントロールすることができるからである。

仏教福祉の活動としては、精神的問題を仏教カウンセリングによって解決していくことに努力したい。しかし、精神的問題が身体的愁訴におきかえられて現れることが多いので精神面の援助だけでは対応できない。医療担当者と協力し合ってまず身体面の安楽をはかり、その根底にある精神的問題の解決をはかるのが効果的である。それと同時に、家族など身近な人たちへの精神的支援が大切である。患者に接する人の不安感や医療への不信感が患者に影響を与えることも少なくないからである。

第三には、告知が不用意におこなわれたときにショックが起きる問題である。患者が真実を知って自己の人生の最後をいかに生きるかを考えることは大切であるが、本人が真実を知りたいと望んでいないときに知らされると精神的ショックを起こすことも少なくない。また、平生から患者と親密な対話をしていない人が、事実のみを知らせると、「宣告」のように響き、絶望的な気持ちを抱かせてしまう。思いやりのある告知は、平生からインフォームド・コンセントをして患者の意思を尊重する医療を進めつつ、患者が真実を知りたい

と望む時機をみて、時間をかけて話すことである。必ず対話すること、どのような医療上の対応がままであるかを話しながら、本人がどのような生き方を望むかを聞くことが大切である。

精神的におちこむこともあるが、患者の望む生の充実をはかることが、生きる意欲を引き出す力となろう。仏教福祉の活動は、この面でも大きな役割を担うことになる。十分な精神的支援のもとに告知によって限られた命であることを自覚した人びとは、生死を越えた希望にめざめ、「今」のひとときを精一ぱい生きぬこうとする。そのいのちの中に弥陀のいのちを見出して、拝む心で奉仕していくのが仏教福祉の活動ではないだろうか。

患者が死去したあと、遺族の悲しみを受けいれ、共に故人を偲びながら新しい生活の希望が見出せるよう支援するグリーンフワークも大切である。遺族が精一ぱい介護してこられたことを認めることが心のやすらぎとなるが、そのためには、生前から家族や親族の介護を助け、苦しみを共にしていくことが、これらの人びとへのグリーンフワークの原点となるのである。

死後五十日ほどは死者がまだ存命しているような気がしたり、死を実感として受けいれることができない場合が多い。この間は、遺族だけが孤立することがないよう、心の通じ合う者が訪ねて語り合うことが望まれる。わが国の仏教には中陰の制度があり、その教義的な問題はともかくとして、七日ごとに僧侶が遺族宅を訪問し、勤行や法話をすることは遺族に大きな支えとなろう。これがグリーンフワークの役割を果す面もあり、終末期ケアの一環として福祉的な意義をもつものとみることができよう。

仏教福祉は、ことさら福祉と意識されないところでも実践されてきている。今後の仏教福祉活動も、伝統的な仏教行事を生かしながら進めていくことによって、人びとの生活意識ともよく調和し、受けいれられや

すくなるのではないだろうか。

## むすび

仏教思想は日本の精神的風土に根ざしており、仏教思想に基づく福祉活動は人びとがなじみやすいものとなるだろう。

本稿では、仏教の大きな課題、「老いの問題」「死の問題」をとりあげ、福祉の立場で論じてきた。自立的な生活が困難となりやすい高齢期には、本人の残された力と社会福祉の援助の力で自立を維持する努力が求められる。そして、疾病や老化によって苦をのりこえ、社会的自己実現をはかることは、仏教のめざすところでもある。

また、終末期ケアは心とからだの両面から死苦を克服する道である。それは、安らかな死を望むというだけでなく、最後まで人間らしく生活することを目標としている。生死をこえて生きぬくことは仏教がめざすところである。これを実現する道が拓かれてきたともいえよう。

仏教福祉は、仏教思想に基づく社会福祉であるが、同時に仏教の理念を現実化する道でもある。仏教の教えを社会の中、生活の中に生かしていくために、これから育てていかなければならないものと考ええる。

(龍谷大学教授)

# 高齢者福祉における活動の可能性

村上徳和

## I はじめに

我が国の平均寿命は八十歳を越え、世界でも類をみない速さで人口の高齢化率が不進んでいる。そしてその高齢化が社会的問題になりつつある今、我々僧侶もこの問題については避けて通れない。しかし、医療や社会福祉の現場では、専門化や資格化が進んでいる今、この分野での実績の乏しい僧侶が活動の場を見つめることは難しい。そこで本稿では今後の高齢者問題と施策、そして社会福祉の援助技術を紹介しながら今後の僧侶の活動の可能性について考えてみたい。

浄土宗は社会福祉活動をどのように考えるのか。法然上人の主著である「選択本願念仏集」第三章では、浄土門を選択した理由として「一切衆生をして平等に往生せしめんが為に難を捨て易を取って本願としたまえるか。もしそれ造像起塔を以て、本願としたまわば、愚鈍下智の者は定んで往生の望みを絶たん。然るに智慧あるものは少なく、愚痴なる者はなはだ多し。もし多聞多見を以て本願としたまわば、少聞少見の輩は定んで往生の望みを絶たん。然るに多聞の者は少なく、少聞の者はなはだ多し。もし持戒持律を以て本願としたまわば、破戒無戒の者は定んで往生の望みを絶たん。然るに持戒の者は少なく、破壊の者はなはだ多し。

自余の諸行これに准じてまさに知るべし。まさに知るべし、上の諸行等をもって本願としたまわば、往生を得る者は少なく、往生せざる者は多からん。然ればすなわち弥陀如来、法蔵比丘の昔、平等の慈悲に催され、普く一切を撰せんが為に、造像起塔の諸行を以て、往生の本願としたまわず、ただ称名念仏の一行を以て、その本願としたまえる。」という一節がある。

これは自ら努力をした者だけが救われる聖道門ではなく、念仏による阿弥陀仏の大慈悲で、すべての人が平等に救われるという浄土門の教えを示している。特にここに提起されている四つの問題はそのことをより具体化し、現実社会での弱者に限りない光をあて、弱者こそ阿弥陀仏による救済の対象の主人公であることを示している点は、浄土教信仰の大きな特徴といえる。

一方社会福祉は、ノーマライゼーション (normalization)、つまりこれは直訳すると、「正常化<sup>②</sup>」という意味であるが、この言葉の持つ意味は、たとえどのような障害があっても特別視せず基本的には普通の人間として接していくことを大切にすることの意) つまり、障害者が当たり前の人間として普通一般の社会の営みのなかで、普通に参加するための機会を拡大させ、障害の有無にかかわらず人間が平等に権利と義務を分に応じて担って生きようとする、「対等の原理」に則った具体的な援助である。このように、障害を持ち健全者と区別され、社会的に差別を受けてきた障害者に対して、一緒になって当然の権利を主張していく社会福祉の理念は、浄土宗の本願と共通するものがある。

## II 日本の現状

平成七年の日本の総人口は一九九五年の国民衛生の動向によると、約一億二五〇〇万人<sup>③</sup>。そのうち六十五

歳以上の人口は約一八一五万人で、全体の占める割合は約一四・五%である。一般的に六十五歳以上の人口の占める割合が7%を越えると、その国は高齢化社会を迎えたと言われる。日本の場合、六十五歳以上の占める割合が7%になったのが一九七〇年、そして二十五年後には一四・五%と倍の数値になっている。つまり、日本は二十五年前から高齢化社会を迎え、最近では超高齢化社会とも呼ばれている。

将来の推計では一五年後の二〇一〇年は総人口約一億三〇〇〇万人に対して六十五歳以上の人口は約二七七〇万人で約二一・三%の比率、高齢者のしめる割合がピークと言われる三十年後の二〇二五年は総人口約一億二五〇〇万人に対して六十五歳以上は約三二〇〇万人で約二五・八%つまり、およそ四人に一人が六十五歳以上のお年寄りになると推定されている。これらの人口の推移をみると、総人口は増加していないのに対し、六十五歳以上の高齢者のみ増加している。これには出生率の低下や、生活の質の向上や医学の進歩による平均寿命の伸び等が考えられる。しかし、寿命は延びたために痴呆症状が出たり、脳卒中の後遺症でひどく不自由な状態で余生をおくらなければならぬ障害を持った要介護老人も同様に増加している。そして、これらの問題は本人だけでなくその家族にも大きな影響を及ぼし、又これらの要介護老人の処遇をめぐって、その経済的問題を含めると、深刻な社会問題となっている。そのため、最近では高齢者の問題が大きく取り挙げられることが多く、新聞の社会面でも多くの問題を指摘している。

私が医療ソーシャルワーカーとして勤務する南小倉病院は、介護力強化病院の認可を受けて、老人医療に力を入れている。日々の業務の中で高齢者の問題に出会うことが多く、又この問題を援助することが医療ソーシャルワーカーの仕事であるといえる。例えば、子供は多いがそれぞれ独立してしまい、年老いた親を引き取り面倒をみることができずに、長期にわたって社会的入院をしていた人。子供がなく老夫婦のみの世帯

だが、近所の方々の協力によって家庭で生活していた人と今まで多くのケースに出会った。特に印象に残っているケースを紹介してみると、

### ケース1

九十四歳の母親を抱える、七十代の息子夫婦の三人暮らし。孫たちは独立してそれぞれに家庭を持っている。そのために、九十四歳の母親の世話は息子夫婦の二人のみ。母親が九十歳になった頃から痴呆症が出始めた。最初は買物に出かけて、同じものばかりを買ってくるようになり、次第に買物に出かけ何の目的で出かけたのか判らなくなり、自分の家に帰れなくなり警察に保護されることもしばしばであった。自宅のトイレの場所も判らなくなった時点で家族は保健所に相談に行き、保健婦からの紹介で南小倉病院に受診。検査の結果多発性脳梗塞による痴呆症と診断された。しかし、脳血管性のこの病気は有効な治療方法がなくあまり治療効果は望めず、しばらく入院した後、現在は特別養護老人ホームに入所し、七十四歳になる息子夫婦は自宅で二人暮らしをしている。しかし、息子夫婦も将来そう長くは自宅で生活出来ないだろうと話していた。このケースは、介護する側もされる側も高齢で、介護者の介護疲れで共倒れになる寸前だった。

### ケース2

九十代の母親が、痴呆症状のある七十代の息子を抱えているケース。このケースは、結婚歴のない息子と母親の二人暮らしで、母親よりも長男の方が先に痴呆症になってしまい両方ともに生活に行き詰まり、二人共に南小倉病院に入院した。しかし、結果としては退院することなく二人とも当院で最後を迎えた。

これらのケースはこれから迎えるであろう超高齢化社会では、決して特別な珍しいケースではなくなっている。

そして、この様なケースにどのような援助が提供できるかが、今の社会福祉の課題の一つである。

### III 高齢化社会の問題

今の日本は平均寿命が伸びて、世界一の長寿国となった。そして、前述のとおり<sup>⑤</sup>六十五歳以上の約一八一五万人のうち、約一〇%が何らかの問題を抱えた、つまり、自立して生活できないお年寄りであると言われている。

その主な問題とは、寝たきり老人・痴呆症老人・高齢者世帯等が挙げられる。

#### ○寝たきり老人

平成四年の国民生活基準調査によると有訴者（自覚症状のある者）は、六十五歳<sup>⑥</sup>以上の場合四六%である、つまり約半数の高齢者が何らかの体の異常を感じている。又、平成五年九月の「高齢期の生活イメージ」に関する世論調査（総理府）<sup>⑦</sup>によれば、高齢期において不安と思うものと言う問いに対して、五十代では男性四八・五%女性では五六・四%が「自分や配偶者が病気がちになること」をあげ、次に自分の健康について不安を持っている。実際にお年寄りの約五・三%約九十万人が寝たきりの生活を送っている。寝たきりになると体全体の機能が低下して、抵抗力がなくなり様々な病気に罹りやすく、また介護する家族にとってもその負担は多い。

### ○痴呆性老人

痴呆症は多くの症状があつて、なにを以て痴呆症と診断するのが難しい。一般的には、加齢による生理的呆けと治療を必要とする病的呆けに分けられ、その簡単な判定方法として、食事をしたときに、「何を食べたのか」を忘れるのは生理的呆け、「食事をしたこと自体を忘れる」のが病的呆けで治療を必要とすると言われている。しかし、病的呆けの場合は、本人に自覚がなく、異常な行動があつてもそれを本人が認めないという特徴もあり治療は難しい。今要介護の痴呆性老人の数は、全国約十万人と推定され、また有効な治療方法がなく、興奮を抑える等の治療でしかないのが現状である。主な症状は、妄想・幻覚・不眠・徘徊等が代表的で特に夜間にその症状が出ることが多い。そのために、自宅で適応することが難しく、又アルツハイマー症候群に代表される重度の痴呆患者の場合は精神科病棟でなければ対応出来ないことも多い。

### ○高齢者世帯

核家族化の傾向や若年労働者の都市への移動、都市部の住宅事情の悪化等の理由で、高齢者世帯が増加している。高齢者世帯でも夫婦二人共に自立して生活できる間はよいが、配偶者が亡くなり一人暮らし世帯、(平成五年では、高齢者の一人暮らしは一九九万人と推定され、昭和五十年と比較すると約三倍になっている。)又どちらかが病気になる必要介護老人となつた場合生活は難しくなる。

これらのお年寄りの問題は生き甲斐の問題でもあり、毎日の生活に満足できていない場合が多い。高齢者の自殺率は、人口十万人に対して、男性四二・八人・女性三〇・六人で、これを全年齢平均の自殺率男性二二・三人・女性一一・七人と比較するとかなりの高率となっている。又、これは社会保障の充実した北欧諸

国と比較しても高い率である。自殺の原因については病気・孤独感・生き甲斐のなさ等が考えられるが、今後の老後のあり方が問われている。

#### IV 国の施策について

高齢化にともない、多様化する福祉に対応すべく地域福祉に注目し社会福祉全般にわたって再編・拡充する一環として地域福祉の重要性が示され、平成元年三月中央社会福祉関係審議会企画分科会が「今後の社会福祉の在り方について」とした意見具申が出され、これに答えて厚生省は「高齢者保健福祉推進十ヵ年計画（通称・ゴールドプラン）<sup>(10)</sup>」が、又平成六年には新ゴールドプラン<sup>(11)</sup>が計画された。

この目的は、高齢者が健康で生きがいを持ち、安心して生涯を過ごすことのできる明るい活力に満ちた長寿福祉社会としていくことである。そのためには、高齢者保健福祉の分野におけるサービスの総合的な整備充実を図っていくことが必要であり、高齢者の福祉をみると、高齢者が可能な限り住み慣れた家庭や地域で安心して生活していけるよう、在宅福祉サービスを充実していくとともに、在宅での生活が困難な場合には、適切な施設が利用できるよう、特別養護老人ホーム等の整備を進める等高齢者の福祉サービスの一層の充実を図ることが重要であると方針を打ち出し、具体的な数値目標を設定してその充実を図っている。

これは平成六年には新たに改定され主なもの表のとおりで、現在のところ計画的にすすめられている。主な内容は次に挙げるとおりである。

##### ① 在宅福祉課の緊急整備

##### ② 「寝たきり老人ゼロ作戦」(情報システム)の展開

- ③ 長寿社会福祉基金の設置
- ④ 施設の整備
- ⑤ 高齢者の生きがい対策の推進
- ⑥ 長寿科学研究推進

⑦ 高齢者のための総合的な福祉施設の整備

このプランによって、今までの施設福祉から地域福祉へと移行していくことが可能になった。

つまり、以前は在宅サービスが不十分であるために要介護老人は家庭で生活したいという希望があっても家族の協力が得られなければ、病院もしくは施設で生活しなければならなかった。

しかし、在宅サービスが充実することによって福祉の対象者の生活の場が病院や施設から地域社会（家庭を含む）へと広がり、自宅で生活することも可能になってきた。しかし、要介護老人が家に帰ることは、家族への負担が大きくなることでもあつてその負担を軽減する為には多くの在宅支援サービスが必要となってくる。又、複数のサービスを利用できたとしても、それぞれのサービスを提供するスタッフ同志が顔を合わせることがないだけに連携をとることが難しく、多くのサービスを受けると、それだけ多くのアドバイスを受けることにもなつて、混乱を招くことも多いといった新たな問題も生じている。

## V 僧侶の活動の可能性

寺院は昔から、その地域の中核をなし、古くは聖徳太子の時代の施薬院・悲田院にはじまり、病人や乞食を助ける慈善事業や、橋を架ける・道を造る、井戸を掘る等の公共事業を行ってきた実績がある。しかし、

近世においてはこれらの活動は衰退していき今ではほとんど活動されていない。それには、江戸時代の檀家制度による管理制度のために、それぞれの寺院は守りを主としてしまったように感じる。

そのため、教化活動や慈善事業活動は衰退していった。それと明治以降の社会構造の変化とによって、社会制度としての社会福祉が生まれたといっても過言ではないだろう。

しかし、今の医療や福祉の分野で宗教者（特に僧侶）の参加が要請される意見を聞くことが多い。どは実際に我々僧侶が、いつ・どこで・どのような活動を行うことが可能なのか。

一般的に言われている「リハビリテーション」は、病気やけがで障害を持った人を社会復帰させることを目的とする。それには、理学療法士や作業療法士によるリハビリ訓練に加えて、精神的・社会的等の援助を必要とする。

このリハビリテーションの過程で一番大切なことは本人のモチベーション（動機づけ）を援助すること。これは、本人の頑張ろうとする気持ちだが、この気持ちを持つには本人の目的意識とそれが実現可能であること。つまり、入院患者を例にとると患者本人がリハビリ訓練をやって自宅に帰ろうとする希望があったとしても、実際受け入れる家族が協力的でなく本人に対して、家に帰れないことをはっきりと伝えた場合、本人にモチベーションは生まれてこない。

人が病気をしたときの全人的痛みとして、身体的・社会的・精神的にくわえて「スピリット (spirit)」な痛みがあると言われている。このスピリットという言葉の意味は、肉体的に対照された機能としての精神 (mind, mental) と違って、なにが人間であり、人間としてなにをなすべきかといった人間を根源において問う意味になる。そして、この援助を「スピリチュアルケア (spiritual care)」<sup>13</sup> とい、モチベーションを

追求するうえで大切な援助の一つである。スピリチュアルケアを行う際の第一に「傾聴」が大切であるといわれる。これは援助を求める人が自由に心から求めていることを打ち明けられる関係を確立すること、その意味において、聴くという姿勢は相手のことを心に留めて、分かろうとする姿勢が大切である。そして、傾聴することによって出てきたスピリチュアルニード (need) を共感できる感受性、関わりきろうとする意志、相手の人生観・死生感・価値観・相手の持つている宗教を尊重し、相手がどのような状態にあっても関わりきろうとする包容力が必要である。社会復帰に至る過程で、そのお年寄り本人及び家族にとって、今まで経験したことのない多くの問題に出会う、そしてその精神的負担は多い。本人にとって様々な障害を持ちながらこれからの人生をおくる課題がある。このケアにおいては我々僧侶に期待されるものは大きい。

## VI 福祉援助の実際

前述のスピリチュアルケアをすすめていくうえで、注意しなければならない点も多い。この点については社会福祉機関で福祉業務を専門的に行うケースワーカーのとるべき基本的態度としてバイステックの七つの原理が参考になる。

- ① 個別化……ひとりひとり特有の性質を認めその人に相応しい処置をする事。
- ② 意図的な感情表現……相手の感情、特に否定的感情を自由に表現する事を認めその感情の表出を助ける事。
- ③ 統制された情緒的関与……相手の感情表現の意味を理解し、かつ自分の個人的感情で接しないよう自分の感情を統制する事。

- ⑤ 受容……相手の行動・思想等相手のあるがままの姿をそのまま受け入れ認める事。

⑥クライエントの自己決定……相手の自らの意思と力によって自分のやることを決定し、かつ行動することができよう援助する事。

⑦秘密保持……相手の情報は他に洩らさない事。

以上の七つが守られなければならない原理として示されている。これは、当たり前のことを示しているが、実際これにそって行うのは予想以上に難しい。

## VII これからの福祉活動への提案

前述のとおり様々な福祉サービスが充実している現在、今まで介護力不足のために病院に社会的入院をしていたお年寄りが在宅支援サービスを利用する事によって自宅で生活する事が可能になってきた。

しかし、在宅サービスもまだ充分でなく多くの援助を必要としている。具体的には家事や本人の世話をおこなうサービスやレスパイトケア<sup>15)</sup>サービスは比較的多いが、本人や家族を精神的支えとなるような援助はまだ少なく、需要に供給が追いつかない。そのために保健・医療・福祉の分野のスタッフから僧侶の参加を望む声も聞かれる。しかし、それらのサービスを受ける当事者にとって僧侶は葬祭的イメージが強く、特に僧衣を身につけての活動は、病院や患者本人に敬遠されがちである。また僧侶も何か活動をしなければならぬと感じてはいるが、実際に活動をしようとしてもどのようにとりかかれればよいのかその方法論がわからずに思いだけがつのり実践が伴わないのが現状である。

社会福祉とは、貧困・疾病・心身の障害などが原因となって正常な一般生活ができないか、その可能性のある人または家族を対象として、その生活を援助する事業もしくははその体系をさすもので、公的制度にのっ

とった、公的援助が主である。そのために高齢者福祉を例にすれば、在宅福祉ではホームヘルパーによる訪問援助やデイケアやデイサービスといった具体的援助サービスが主で、精神的援助までは行えないのが現状である。その公的援助ではフォロー出来ない部分を援助していくことも我々僧侶の出来る活動の一つであると思う。しかし、最初から僧侶であることのアイデンティティをもとめ活動を行うことは自ら乗り越えるハードルを高くしているようなもので、最初はあまり構えずにお年寄りを抱えて大変な家族があれば、その話しや愚痴を聞く感覚で訪問をすることから始めることが大切であると思う。

- (1) 『浄土宗聖典』第三卷、一九九六、一一九頁引用
- (2) 中村優一他編、『現代社会福祉辞典』全国社会福祉協議会、昭和五十七年、三六六頁引用
- (3) 『一九九五年国民衛生の動向』厚生統計協会、一九九五年、三八頁引用
- (4) 『一九九五年国民衛生の動向』厚生統計協会、一九九五年、三九頁引用
- (5) 『一九九四年国民の福祉の動向』厚生統計協会、一九九四年、一八九頁引用
- (6) 『一九九四年国民の福祉の動向』厚生統計協会、一九九四年、一八九頁引用
- (7) 『一九九四年国民の福祉の動向』厚生統計協会、一九九四年、一八九頁引用
- (8) 『一九九四年国民の福祉の動向』厚生統計協会、一九九四年、一九一頁引用
- (10) 「高齢者保健福祉推進十か年戦略（新ゴールドプラン）」の主な整備目標

○在宅サービス

ホームヘルパー

一七〇、〇〇〇人

ショートステイ 六〇、〇〇〇床

デイサービス 一七〇、〇〇〇カ所

在宅介護支援センター 一〇、〇〇〇カ所

訪問看護ステーション 五、〇〇〇カ所

○施設サービス

特別養護老人ホーム 二九〇、〇〇〇床

老人保健施設 二八〇、〇〇〇床

ケアハウス 一〇〇、〇〇〇人

高齢者生活福祉センター 四〇〇カ所

○マンパワーの養成確保

寮母・介護職員 二〇〇、〇〇〇人

看護職員等 一〇〇、〇〇〇人

OT・PT 一五、〇〇〇人

(11) 『一九九四年国民の福祉の動向』 原生省統計協会、一九九四年、一九二頁引用

(12) 神居文彰・田宮仁・長谷川匡俊・藤原明子共著 『臨終行儀―日本のターミナル・ケアの原点―』 北辰堂、一九九三年、

第三章・第一節参照

(13) 『ターミナルケア』 三輪書店、Vol. 六、No. 三、一九九六年、一七六頁引用

(14) 中村優一 『ケースワーク〔第二版〕』 誠信書房、一九八〇年、一三九頁参照

(15) レスパイトケア (Respite Care)、介護者の休息を目的として提供されるデイ・ケア、ショートステイサービス等をさす。

(南小倉病院「伸寿苑」施設マネージャー・臨床宗教士)

# 誌上シンポジウム 「仏教福祉を現代に問う」



## 基調講演

日時 平成七年九月七日(水)  
場所 大本山増上寺・三縁地下ホール

大本山増上寺法主 藤堂恭俊 台下

## パネラー

淑徳大学教授 仲村 優一

大正大学教授 石上 善應

日本社会事業大学名誉教授 吉田 久一

司 会 淑徳大学学長 長谷川 匡俊

浄土宗総合研究所客員教授 石川 到 覚

進 行 大正大学教授 石川 到 覚

進行 本日は、暑いなか、またご多用のなかご参集いただきまして、まことにありがとうございます。今日のシンポジウムは「仏教福祉を現代に問う」というテーマによりまして、予定では一時から五時をめどに進めてまいりたいと思っております。まず全体の流れをご説明申し上げまして開会したいと思いますので、よろしく願います。先ほど申し上げましたように、一時から五時までのお時間でございますが、今日の大きな柱は、藤堂台下のお話、並びに三先生をお呼びいたしますシンポジウム、この二本の柱で行わせていただく予定になっております。よろしくお願い申し上げます。

それでは、開会に当たりまして、このシンポジウムの主催であります浄土宗総合研究所水谷幸正所長からご挨拶をちょうだいしたいと思います。

水谷 今日はまだまだ残暑厳しいようでございますし、平日の午後だということもありまして、皆さん公私にご多忙だと思いますが、私ども浄土宗総合研究所シンポジ

ウムにご参加いただきましたことを、まずは心からお礼を申し上げます。

私どもの研究所ではいろいろな行事をいたしておりますが、その一つの柱が公開講演、あるいは浄土宗の方々を対象にした講演会、シンポジウム、あるいは研究会、こういうことも私どもの研究所の仕事の一つになっております。と同時に、研究プロジェクトをつくりまして、研究所員を中心に研究をどんどん進めておりますが、今年度は特にそこに司会として座っていただいております淑徳大学の長谷川匡俊学長先生をチーフといたしまして、今年度から「仏教と社会福祉に関する総合的研究」という、私ども浄土宗にとりまして即今の課題でもありますと同時に、皆様ご承知のように、かつては浄土宗は社会福祉宗、長谷川先生のご尊父の時代からそういう評判を、好評を各宗派に得ていたわけでございますが、その社会福祉宗という伝統を踏まえながら、さらに二十一世紀に向かつての浄土宗のあり方の一つとして、仏教福祉、社会福祉ということを総合的に研究していこうということ

で、この四月から長谷川匡俊先生を中心に総合研究を進めております。その研究成果をこれまた一つ出しまして、本日浄土宗の方々を対象に「仏教福祉を現代に問う」というテーマで、皆さんのお手元にもご案内が行っておりますように、まずは大本山増上寺ご法主の藤堂恭俊台下に「法然上人のお心」という基調講演をしていただきまして、引き続きまして、先ほどもご説明がございましたように、日本を代表する社会福祉の諸先生を中心に、ペネラーをしていただくという計画でございます。せっかくの機会でございます。どうぞひとつ、今日一日この仏教福祉のことについて一緒に研修、研鑽をさせていただきます、まして、よりよい浄土宗、よりよい浄土宗総合研究所、こういうことにさらにお力添えを賜りますことをお願いいたします、簡単でございますが、大会のご挨拶に代える次第でございます。本日はどうもありがとうございます。

**進行** どうもありがとうございました。それでは引き続き

きまして予定のとおりに進めてまいりたいと思っております。基調講演をお願いしてございまして、「法然上人のお心」と題しまして、大本山増上寺ご法主藤堂台下のお話をちようだいいたしたいと思っております。よろしく願います。

## 「法然上人のお心」

藤 堂 恭 俊

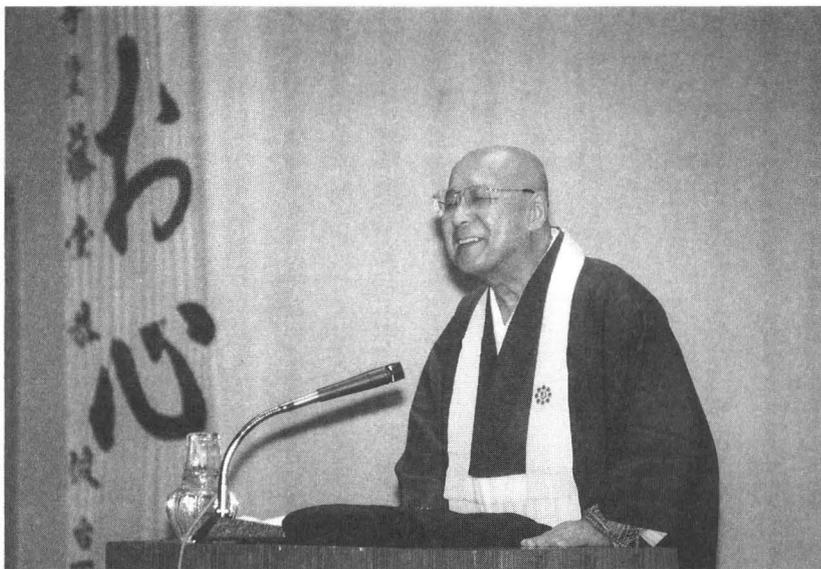
ただ今ご紹介をちょうだいいたしました、藤堂でございます。皆様方は、日ごろ仏教福祉につきまして研究なさり、あるいはその実践なりに携わっておっていただきます。そのことを、衷心より敬意を表する次第でございます。

そのような皆様方のお集まりにお招きをありがとうございます。あまつさえ基調講演をせよというようなご下命をちょうだいしたわけでございますが、まことに基調講演にならんようなお話しになるかも存じませんが、恐縮に存じますが、しばらくの間ご清聴を賜りたく存じます。

ご承知のように、私は福祉についてはずぶの素人でございます。いわば門外漢でございます。長谷川先生からのたつてのご依頼で、お断りをするすべもなく、この壇上に立ったようなわけでございます。本席は浄土宗総合

研究所が主催する「仏教福祉を現代に問う」というシンポジウムでございます。それぞれ福祉に関するご専門の先生方をパネラーにして、そして皆様方と一緒に研鑽をなさるわけでございます。ご集合されました皆様方は皆、本宗の教師、あるいはまたご寺庭の方々、あるいはまた本宗の学校関係の学生様であるというようにお聞きしているわけでございます。そういうわけで、内輪のなかでお話をさせていただくわけでございます。

私は、ご承知のように、浄土の宗学を専攻した者でございます。私はそういう専攻の立場から、宗門におきますところの教育、あるいは福祉について、問題を持っている、そういった一人でございます。一口で申しますならば、浄土宗関係小学校におきまして、浄土宗独自の教



藤堂恭俊 台下

育、法然上人の御心に基づく教育を実際に行っているの  
であろうかという危惧の念をずっと持ち続けているわけ  
でございます。

佛教大学に在籍中、はからずも水谷学長先生、ただ今  
ご挨拶がございました現浄土宗総合研究所の所長さんで  
ございますが、その先生から佛大の附属幼稚園の園長を  
命ぜられまして、七年の間園長の職を汚していたような  
わけでございますが、浄土宗宗立の大学のそうした付属  
幼稚園でございますから、ただ今申しましたように、浄  
土宗独自の保育教育が実際にどのように行われているの  
だろうかと思つて、興味を持ちながら園に入ったわけで  
ございますが、実際は何もそういったものらしいものが  
行われていないのでございます。まことに不思議なこと  
でございます。これはどうしたものでしょうかと戸惑つた  
ようなことで、そういった危惧の感も踏まえながら、浄  
土宗独自の幼児教育はいかにあるべきであろうかとい  
うようなことについて、愚かながらもいろいろと試行錯誤  
を始めたのでございますが、それがまともらない間に定

年になりました、退職したわけでございます。

佛敎大学で浄土宗独自の幼児教育の講座を開設したというのを聞いた覚えはございませんし、その教育学科の卒業生を採用するのでございますから、たかが知れたものでございます。さらに東京にまいりましてから、昨年から増上寺の明德幼稚園の園長も「お前、やれ」ということで、兼務させていただいているわけでございますが、佛大の幼稚園に比べてまして、こちらさんのほうは歴史も古い幼稚園でございます。さぞかし浄土宗独自の幼児教育が行われているのであろうと、これもまた期待を持って職についたわけでございますが、こどもまた同じように、そういったものらしいものが行われないう、まことに寂しい現状でございます。このような現状で果たしてよいのであろうかという危惧の念を持つのは、私一人ではないであらうと思うわけでございます。

そのようなことを踏まえながら、福祉に関しまして、佛敎大学には社会福祉学科というれっきとした学科がございますが、浄土宗独自の法然上人の御心に基づいた浄

土宗浄土福祉学というような講座が開講されたことを聞いたことがないのでございます。そういった点で、「仏敎福祉を現代に問う」というシンポジウムを通して、浄土福祉のそういった理念と実践を大いに考えていただきたいと、かように期待するわけでございます。法然上人の御心になつた福祉を考える、そのことにつきまして、まず法然上人、宗祖上人の御心をいかにとらえるかということが、先決問題であらうかと思うわけでございます。そういう意図の下に「法然上人のお心」という表題を掲げたわけでございます。

宗祖上人の後に輩出しました鎌倉新仏教をもり立てる親鸞上人、あるいは日蓮上人は、多数の著述を残しておいでになるわけでございますが、しかるに宗祖上人は、それに比べますと、ご著述はごく少数なのでございます。しかも、『選択集』を初めとします著述、法語、消息、問答といったご遺文のすべては、他人様からの要請があつて初めてつづられたものばかりでございます。その点で、宗祖上人は著述家では決してないと申し上げなくて

はなりません。宗祖上人は、むしろ実に対話のお方であった。いろいろなお方と対話をする、対話の名人であったというように考えざるを得ないわけでございます。いろいろなお方に対して法を語り、そしていろいろな人のいろいろな問題点について、的確な回答をお寄せになっている。言いますならば、マンツーマンによって、その心を満たすとともに、本当に安らかさを与えられ、さらに心に花を咲かせられた、そういうお方であると思うわけでございます。さらにまた、遠隔の地のお方に対しては、音信、消息によっていろいろなことをお伝えになったというわけでございます。

このように宗祖上人は対話の名人であるというように失礼なことを申し上げたのですが、上人は実はお念仏を通してご本尊、阿弥陀如来と本当に直々に対面され、対話を通していろいろなお教えをちょうだいされていたわけがあります。対話の名人と申しましても、世俗の世界におきますところの対話ではないわけでございます。したがって、この世俗におきます対話とは質を異

にする対話であったわけでございます。対話を通して、相手のお方は世俗を生きることから、阿弥陀仏の愛し子として生かされて生きる、その喜びを持つように昇華させられたわけでございます。この世俗と質を異にする喜びを与えてこそ、浄土宗独自のそうした福祉の目的がある、そのように私は考えたいのでございます。そうであれば、宗門人が福祉に携わることと自分自身の念仏の信仰とが、一体どのように両立するのであるうかとさえ考えざるを得ないわけでございます。

そういう拙い考えから、従来と申しましても、一向に福祉のことは存じ上げませんけれども、今までの福祉を仮に此岸の福祉である、それに対してただ今申しましたような法然上人の御心になつた浄土宗独自のそういった福祉は彼岸の福祉であると、このように特色づけを得させたいと思うわけでございます。世間一般に行われております福祉、私の言う此岸の福祉に対して、法然上人の御心になつた浄土宗独自の福祉、いわゆる彼岸の福祉を考えるに当たりました、法然上人の御心をいかにと

らえるかということが、先決問題でございます。

法然上人の御心は、上人のご誓文の書と一般に申し上げておりますご遺文、『一枚起請文』の「往生するぞと思いとりて、ただ一向に念仏すべし」という、その一言に尽きるわけでございます。しかも、そのお言葉を文字どおりに実際に実践されたのが、宗祖上人様でございます。

宗祖上人ご自身の心のなかにわきたってきました宗教情操を三十一文字につづられましたのが、和歌でございます。法然上人のこの和歌は、『和語燈録』の巻第五には七首、同じく巻の四には一首、都合八首収められています。さらに、この『四十八卷伝』これの巻三十巻の第六段のところには、十七首を収録しているわけでございます。これらの両方には、当然重なるお和歌が入っているわけですが、『和語燈録』の第九番目、『四十八卷伝』の第十番目に収められております和歌は、今日宗歌として用いられております、あの月かげのお歌でございます。特に『四十八卷伝』には、

このお歌について「光明遍照十方世界念仏衆生撰取不捨の心を」という題名が特に置かれているわけでございます。ご承知のように、『観無量寿経』の第九、真身観文の中の撰益文についての宗祖上人のお歌でございます。ご承知のように、

月かげのいたらぬ里はなけれども  
ながむる人のころにぞすむ

というお歌でございます。私は、このお歌を前後に分けてちょうだいしているわけでございます。前半の句、「月かげのいたらぬ里はなけれども」と、「光明遍照十方世界」というその前半の句は、阿弥陀如来様の本願の御心をあらわしている。後半の「ながむる人のころにぞすむ」と、「念仏衆生撰取不捨」、この後半の句は、前半の阿弥陀如来の本願の御心を受けて、その救済にあずかった念仏者の心を内容としているものでございます。阿弥陀仏と往生を目的として念仏を相続したそのお方、つまり仏と凡との人格的呼応関係をあますところなくあらわしておりますのが、この月かげのお歌でございます。

このお歌に宗祖上人の御心をとらえ、これに基づいた浄土宗独自の福祉はいかにあるべきかを、福祉を専門となさっております皆様方によって考えていただきたいと希望しているわけでございます。

さて、この宗歌につきまして、もう少し立ち入ってお話を申し上げたいと存ずる次第でございます。前半の句は、阿弥陀仏の本願の御心のあらわれとしての光明が、すべての衆生、したがってこの光明を仰ぐお方も、あるいはその光明に対して無関心であり、そういうものを一向に度外視していて仰ぎ見ない人、さらには光明に対して反抗を持っている人、少なくともそういう毛色の変わった三通りのあらゆる人を差別することなく、漏れなく一律平等に救済しようとする阿弥陀仏の救済意志のあらわれである。したがって、すべての衆生はこの阿弥陀仏の光明の注ぎを半歩たりとも出ることではできないのでございます。すべての衆生は、阿弥陀仏の救済の意思の真つただ中に包み込まれているというのが、その内容だと存ずる次第でございます。

その救済の意志は、「我が名を称えよ、しからばわが浄土に迎えるであろう」という、光明を通して阿弥陀様のご意志が、大昔から浄土正覚され、さらには願を成就されたその大昔から今日に至るまで、立て続けに、言い続けに、呼び続けに、「我が名を称えよ。我が名を称えよ」と言って、私たちに呼び続けられているわけでございます。そういうことが前半の句のあらましであろうかと。したがって、前半の句は阿弥陀様の立場に立って、いわゆる仏辺に立って、私はご理解をさせていただいているわけでございます。

次の後半は、仏辺に対して今度は機辺でございます、お念仏を申す者の立場に立っての内容であろうかと、そのように受け取っているわけでございます。後半の句は、その前半の句を受けて、阿弥陀仏の救済の意志に沿って、我が名を称えよというその呼びかけに応えて、南無阿弥陀仏と御名をお称えする念仏者の心情を内容としているわけでございます。御名を称えるということは、ただ阿弥陀仏の呼びかけに応えたということだけでは決してこ

ございません。南無阿弥陀仏と御名を称える声に、何卒この私をお救いください、お守りください、お導きくださいという切なる思いを込めて、阿弥陀様の御名前をお呼び申すわけでございます。その呼び声に応えて、阿弥陀仏は救済の手を差し伸べてくださるわけでございます。

このように、阿弥陀仏と念仏する私と、つまり仏と凡との間に二通りの、二重の人格的呼応の関係が成立しているわけでございます。二重ねというのは、阿弥陀仏を拠点とする人格的呼応の関係、念仏者を起点とする人格的呼応関係でございます。そのことをもう一度申し上げますならば、阿弥陀仏は本当に迷いに迷っていないながら、その迷っているそのことすら気づかないで、本当に流浪の旅を続けている私たちを、本当にこれは見捨てておられない。どうしても何とかしなければならぬと、やむにやまれないお心をもつて、我が名をさえ称えれば、直ちに我が浄土に迎えるであろうと、こういう温かい、もったいないお言葉を今日まで呼び続けに呼び続けられている。その呼び声の真つただ中に、私たちは包み込まれている

わけなのでございます。

宗祖上人は、その『観無量寿経』の撰益文のご文の内容を月光にたとえて、「月かげのいたらぬ里はない」と、このように申されている。お月様が照らすところは、夜中のこのこうとして電灯がついている大都会も、山村の本当に電灯の灯がまばらにちらちらとともっているような山村であろうと、そういうことに分け隔てなく、一律平等に照らし出しておつていただくわけでございます。

その阿弥陀様の我が名を称えよという呼びかけにやっど気づかせていただいて、そして南無阿弥陀仏とお応え申すわけでございますが、それは我が名を称えよとおっしゃるから、「ああ、そうですか」と言つて、ただオウム返しに南無阿弥陀仏とお称えをするのではない。なるほど、我が名を称えよとおっしゃるから、南無阿弥陀仏とお称えをするわけでございます。それは、阿弥陀様に拠点を置いたところの呼び応ずる関係でございます。ところが、その南無阿弥陀仏とお称えするこの私の場合は、ただ申せというから申したのではないので、「私のよう

な者ではございますけれども、どうぞひとつお導きをちょうだいしとうございます。お守りをちょうだいしとうございます。お救いをちょうだいしとうございます。お浄土にお迎えをくださいませ」という切なる思いを、南無阿弥陀仏という声に乗せて、阿弥陀様の御名前を呼びたてまつるわけでございまして、その私の呼び声に応えて、お守りくださる、お導きくださる、お救いくださる、そしてお浄土にお迎えくださるわけでございます。そうしますと、それは念仏するこの私を起点として、私が阿弥陀様をお呼びしたてまつる、その声に応えて阿弥陀様が救済の手を差し伸べてくださるわけでございます。

そういったことで、仏様と、そして私という、この身口意の三業を備えたものが、互いに呼び合い、互いに応え合うという、まことにこれはうるわしいと申しますか、今日の社会でございまして、会話をすることが不慣れにだんだんとなりつつある。物を一つ買うにいたしましたも、コインをぼんと放り込みますと、だーっと欲しい物がちゃんと出てくるという、そういう会話を通して物を

ちょうだいするということからだんだん遠ざかっている。家庭におきましても、うちとけて仲良うするということが欠けてくるような、そういう心の現在でございまして。いろいろなことを通して会話を交わすということとは、本当にこれは大事なことである。その大事な会話の基本が、この南無阿弥陀仏と、一声一声お念仏を申すそのところに、本当の会話としての理想があるのでなからうかと、このように考えているわけでございます。

さて、この二重の人格的呼応の關係におきまして、一体いかなることが実現するのであろうか。ただ呼応の關係だけではない。いわゆる彼岸性をぜひ考えてみたい。

そこで、阿弥陀様の光明と申しますけれども、これは視覚の対象ではございません。阿弥陀様の光明は一体何色でございませぬか、金色でございませぬか、赤色でございませぬか、そういうような視覚の対象ではございません。肌で感じ取るわけでございます。一体何色なんですか。ということで、法然上人様は、阿弥陀様の光明には、常の光、そして神通光、六神通という、

天眼通、天耳通という、あの神通でございます。この二通りがある。その常の光は、阿弥陀様のこの頭光でございます。おつむりのところから常に、いつでもどこでも、お念仏を申す人がいてもいなくても、そういうことに関係なく、不断に照らしているのが阿弥陀様の常の光、常光でございます。ところが、神通光のほうは、お念仏を申す者だけにこの光が輝くわけでございます。そうすると、阿弥陀様の光明には二通りあるのかというように、簡単に申しますとそのように考えざるを得ないわけでございます。すけれども、よく考えてみますと、そんな二通りあるわけがございません。その常に照らしていただいているその光明を、本当にお念仏をすることによって、お念仏を通して初めてこの身に感じ取るわけでございます。ですから結局、ここからここまでが常光で、これから先は神通光というような、そういうものでは決してない、というように私は考えさせていただきます。います。

まず、これは一応の説明でございますから、常光は常

光、神通光は神通光としてお話を申し上げたいと思いますが、常に、どこでもいつでもだれに対しても、ずっと照らしている常光は、言ってみれば発心の立場だろうか、このように考えざるを得ないわけでございます。この発心の立場に立って、阿弥陀様と私たち人間とのかわりが、どうかかわりになっていくかということを一言考えてみたいと思うのでございます。

ここに私という一人の老僧がいるわけでございます。年はとりましても、私には両親があるわけでございます。しかも、私はぜひたくでございまして、私を生んでくれました両親と、それから今度は育ててくれた両親と、二通りの両親を持っているわけでございます。まことにゼいたくなことでございます。ともかく、私たち一人一人が、みんな両親があつてこそ、今ここにこうしておられるわけでございます。そのことを考えますと、私たちのお父さんもお母さんも、それぞれにまた両親が加わる。そのように考えていきますと、上へ上へずっと遡っていきますと、どうなるのだろう。遡っていきますと、結局は

生命の根源に立ち至るわけでございます。

そういったしますと、私が今日このようにして生活ができるということ、ご先祖様なり両親に代わって、今ここでこのように生活をしているわけです。もっと言えば、生命の根源としての阿弥陀様の御命をずっとちょうだいしているわけです。阿弥陀様の御命は、永久の御命は、直接には伝わらないわけでございます。両親を通して初めて私に伝わってくるわけでございます。そういったしますと、私と阿弥陀様ではない。私の阿弥陀様なのです。阿弥陀様からすれば、愛し子としての私でございます。阿弥陀様と私は、「と」で結ばれているのではない。「の」で結ばれているのです。阿弥陀様の永久の御命を宿しているのが、私でございます。

浄土門のご宗旨から申しますと、みんな仏性を持つているということになるかと思うのでございますが、浄土宗も、宗祖法然様はもちろん正宗の御方でございますから、悉有仏性の立場に立っておいでになるわけでございます。そういう立場、そういう枠のなかにおいでにな

るのでございますけれども、実際の修行の面、実践の面になりますと、そうではない。現実のただ今のこの自分という者は一体どうなのか。仏性が仏性として本当にこの自分自身の上に働いているだろうか。そういう厳しい自己に対する批判をなさる。そういうことを通しますと、理屈では、なるほど一切衆生悉有仏性であると、あるいはまた悉有は仏性であると考えてもいいわけでございますが、実際の日常の毎日毎日の身と口と心の三方面にわたる人間の、この私の行いというものは、決して決して仏性そのものの働きではない。

それを今度は裏返して申しますと、人間の性に追い回された生活を、悲しいかな、営んでいるという、そういう人間の性という言葉は私をあえて使っているわけでございます。仏教では、ちゃんどれつきとした専門の用語があるわけでございます。一番よいのは、結使でございます。人間が生まれながらにして持った心の働きでございます。この心の働きは、教育によって「さあ、これからこういうことを勉強しましょう」と教えられて初めて

働くのではありません。あるいは、何回も何回も練習を積み重ねて、やっとその働きが働くようになるのではありません。生まれたら最後、おぎゃあと云ったその後から、もう自然発生的に人間の性というものは、好むと好まざるにかかわらず、働き通しに働くわけでございます。

具体的に申しますと、貪りの心。もつともつと欲しい、欲しいという、足ることを本当に知らない、飽くことを知らない、そういう貪りの心。その貪りのゆえに、自分の思いどおりにならないと、今度は腹が立ちます。怒り、腹立ちの心がある。それは仏教では瞋恚と、もつともつと欲しいというその心は貪欲と申します。

もう一つ最後は、ものの道理が本当にわかってないということでございます。この世に生を受けたからには、必ずいつかはどこかで生命を断たなければならぬ。生命が終わるわけでございます。そういうことは、頭の中ではよくわかっている。当たり前のことでございます。その当たり前のことが、自分のことになり、自分の血縁

の問題、お友達なり、身近な人のことになると、「なぜ死んだのか」と。人間が生まれたら、死ぬことは当たり前なんです。「なぜ死んだか」なんていうようなあほなことを言いなさんと言いたいんですけれども、それが人間のいいところでございますけれども、ともすればそれに溺れるのでございます。愛しい方を本当に失ったということ、もう生きるそのことすら忘れたかのように、希望のない暗い暗い日暮らしをなさる方も、これはそういうことに本当に溺れていらつしやるわけです。

だから、ものの道理が本当にわかってないというのは、体全体が言うことを聞かないのです。本当にものの道理がわかったということは、体全体を通して、本当にそうだな、それしかない、当たり前だと、体全体を通さなければそういうことにならない。頭だけですと、そのようになるわけです。したがって、私たちは常平生から、もつともつと欲しいという貪りの心に溺れる、怒り、腹立ちの心に我が身を焼く、さらには本当にものの道理がわかってないということ、つまずいたり転んだりしてい

るわけです。大事には至らないままこうして生活をさせていたでいるわけでございます。

さてさて、今申しましたその三つでございます。貪欲と、瞋恚と、そして愚痴でございますが、これは生まれつきの人間の性というように私は申すのでございますが、仏教ではこれを結使と申します。その人間の性に束縛されて、ああしろ、こうしろと追い回されて、挙げ句の果てに溺れたり、焼かれたり、つまずいたり、転んだりするわけです。そして、溺れ、焼かれ、つまずいて、「やれやれ、これは煩わしき悩みだ」と。煩うというのは、煩惱の煩という字でございます。だから、煩惱というのは、人間の働きが働いた結果、人間がそのように感ずるわけです。煩わしい悩み、煩わしく悩むわけです。こういうものを皆持っている。

そういったしますと、一つには、阿弥陀様の永久の御命をちようだいしながら、実際現在はその永久の御命が永久の御命としての働きをしないまま、両親を媒介にして永久の御命をちようだいしたという、その両親からちよ

うだいした人間の性に追い回されているわけです。だから、二通りの自分というものがあられるわけでございます。

永久の御命を宿しているこの自分と、人間の性に追い回されている、人間の性を持っているその私と、私、このなかにどこからどこまでが永久の御命で、どこからどこまでが人間の性かというわけにはまいりませんが、全体はそのように考える。これが今現に生きている私でございます。

そこで、阿弥陀様の永久の御命でございますが、そういうことはなかなか今の生活では気づかないわけでございます。気づかないから、迷いに迷って、そして流浪に流浪を重ねて、それすら気づかないのでございます。阿弥陀様の光明が、常にお照らしになっている。ちようど真夜中に漁火が海岸のずっと向こう、沖のほうに輝くのを見ることができませんが、あの漁火はみなから魚を呼び寄せられるわけでございます。阿弥陀様の光明は、この迷いを迷いとも知らずに日暮らしをしている者に、厭離穢土欣求浄土の心を触発される。その触発を通して、南無阿

弥陀仏と我が名を称えよと言って呼びかけられているわけでございます。

この光明は、例えば太陽の光と関係させながら、理解をしていたかどうかと思うのでございます。ここは今電灯がついておりますが、電灯が消えますと、ここは日が差し込まないところでございますから、真つ暗けでございます。少々足袋が汚れておろうがどうだろうが、そんなことには一向おかまいがないわけでございます。だんだん日が差し込むところにまいりますと、足袋が随分汚れて今日はこれは失礼をしたとか、だいた袖口が汚れたとか、そういう汚れ、けがれに気づかせていただくわけでございます。だから、太陽の明るさは、これは赤だ、黄だという、これはだいた汚れている、いや真つ白だというように、物の識別を明確にすることができます。さらに、暗いところにありますと、何か恐怖と不安の念にかられるわけでございますけれども、明るいところに出ますと、やれやれということ、こうした不安が解除される。さらにはまた、この植木鉢に植えておきましたもの

を縁の下に放つたらかしておいた。ところが春ともなりますと、莖が太陽の光を目指してどんどん伸びております。なるほど、生きる生命力を伸ばしてくれるわけでございます。

今申しましたように、物の識別をはっきりさせる、あるいは不安を除く、生命力を伸ばす、これはただ物の世界だけではございません。物と心と、物心両面にわたってそういうことを考えることができようかと。したがって、その阿弥陀様の御名を、南無阿弥陀仏とお称えする、そのことを通して、さらにこの自分というものは本当に醜い、本当にお恥ずかしい、本当に至らないものでございます、そのことに本当に気づかせていただくわけでございます。

さらに、この太陽の光は温かございます。冬場になりますと、日当たりのところへだれもが皆どんどん寄ってくるわけでございます。私は京都で75年ほど生活してきましたので、こちらへ寄せていただきますと、冬はとても楽なでございます。おまけに、ちょうど南が開い

ておりますので、太陽の光がずっと差し込みますので、私はここへ来てから、こういう服装でございしますので、真冬でもシャツを着たことがないんです。お坊さんがここまで白いシャツを出して来られますけれども、「お前、みっともないな。何も寒いことないやないか」と心で思っているわけです。京都からこちらへ寄せていただくと、本当に楽なんでしょう。

ということは、またもう一つ条件がございまして、外にはあまり出ません。一切外には出るなど。私がかごの鳥でございします。(笑) 本当に外に出るときは、車か何かで連れ去られるようにして、よそさんに行くわけでございます。そういうわけですから、冬の中から風があまり当たったことがございませんので、冬の中から風があまりですが、シャツは一切着ないんでございます。こういう温かいということは、そういう物質的なことだけではございません。打ち解けることができる。本当にこれは打ち解けることができる。今までからっ風にさらされながら外套をかぶってこじんまりと縮こまっていたものが、

太陽の光を浴びることによって、マントを脱ぐ、それから次に上着を脱ぐ。着る物を本当に一枚一枚と脱いで、お互いに今までのわだかまったことを一つ一つ除きながら、互いになじんでいくことができるわけでございます。

もう一つは、太陽の光は色を変えます。長いこと布団を干しておきますと、「しまった、色が変わりました」というようなことで、太陽の光というのはそのように色を変える。色を変えるだけではございません。渋柿がたくさんなっている。外皮はまだ真っ青で、あの真っ青な外皮が太陽の光に何日も何日も照らしだされますと、だんだん変色してくる。いわゆる柿色になってきます。柿色になればなるほど、あれはだんだん柿の実が熟しましたよというサインでございます。ふっと見て、まだちょっと早いなど。柿の外皮の色さえ見れば、熟しているかどうかということがわかるわけでございます。そのように、今までの渋が、今度は甘さに変わるわけです。そういう質の転換があるわけです。これはたとえてございませぬ。

そこで、私たちは阿弥陀様の光明に照らしだされることによって、我が身はどう言うものであるかと、煩惱具足の凡夫であるということに本当に気づかされるわけでございます。煩惱というのは、先ほど申しました、人間が本当に生まれながらにして持ったところの人間の性でございます。そのことに気づかされる。そして、さらにお念仏を続けておりますと、阿弥陀様は、私が阿弥陀様に礼拝している、その姿をちゃんと見ていくくださる。

南無阿弥陀仏とお称えするその声をちゃんと聞いておつていただく。どうぞこの私をという、その切なる思いを阿弥陀様はちゃんと知っていてくださる。さらに、どうかお前をまともに真つ直ぐに育てようねと、ちゃんと念じていくくださるわけです。温かい関係です。だから、阿弥陀様と私ではないんです。私は、阿弥陀様から言えば、阿弥陀様のかけがえのない愛し子なんです。だから、どうかよきによきに育つようにと、常平生からちゃんと念じていくくださるわけでございます。

さらに、太陽の光が物の質を変えるところでござ

います。先ほどから申しております貪欲と瞋恚と愚痴、この三つは結使、煩惱の代表でございます。この人間の性の代表の三つ。煩惱というのは、死ぬまでなくなるらないんです。焼かなければならないんです。お釈迦様でもそうでございました。影が形に添うようなものでございまして、この肉の体がある限りは、煩惱は働きますしに働くものです。難儀なものでございます。難儀だと言っている、働くことは働くのでございます。ところが、お念仏を通しますと、阿弥陀様の光明に触れて、その働きが働かないようになってくる。ありがたいことでございます。ちょうど、渋柿がだんだん甘柿に変わっていくようなものでございます。

特にこの貪欲という、貪りの心は、阿弥陀様の清浄光という光明に照らされますと、戒を保った人と同じ清浄な身にならせていただく。貪欲のお方でございますから、そういう戒を保つというようなことはできません。もうやでございます。もっともつと欲しい、欲しいで、もうやめておいてくださいと言われてもまだ追い求めるような

ことでございますから、戒を保つということは絶対にないわけなんです。ところが、お念仏を申すことによって、お念仏を通して清浄光の阿弥陀様の光明に触れることによって、戒を保ったお方と寸分変わらない清浄の人に変わらせていただく。こういう質的な転換をさせていただく。つまり、貪欲が働かなくなるわけでございます。

さらに、怒り、腹立ちの心、これもお念仏を申ししておりますと、阿弥陀様の歓喜光という光明をおちようぐさいして、忍辱の人と変わらない、そういう方に変わらせていただく。耐え、そして忍ぶことができる。怒り、腹立ちというのは、待ったなしでございますから、気に障ると、すぐに手が飛ぶだとか、物が飛ぶ、足で蹴る。もう即座でございます。それがお念仏を通して歓喜光の光明をちようぐさいいたしますと、耐え忍ぶ、そういう忍辱の人に変わらせていただく。

最後の愚痴でございます。本当にものの道理がわかっていない。それは阿弥陀様の智慧光という光明をちよう

ぐさいすることによって、智者と寸分変わらないお方に変わらせていただく。本当にものの道理がわかったお方に変わらせていただけける。まことにこれはありがたいことである。そのようにして、阿弥陀様の光明の大きな大きな、本当に摩訶不思議な働きが、お念仏を通して現成するわけでございます。

さらに後半の句でございますが、「ながむる人のころにぞすむ」という、ながむる人というのは、お念仏を申すお方でございます。お念仏を申す人の心にすむと。このすむということにつきまして、浄土宗の教師のお方でも、さんずいへんに登るといふ、あの澄むという字をよくお書きになつてゐるのを拝見する場合があります。ございますが、そういう考えもあろうかと思うのでございますが、私はそうではございません。人偏に主人の主の字、住居の住。今までは、貪欲、瞋恚、愚痴という人間の性が私の主人公として、ああしろ、こうせいと言つて、この私自身を追い回してゐた。いわば私の主人公であつた。お念仏を申すことによって、今度は私の主人公の入

れ替えをするわけでございます。阿弥陀様を私の心にお迎えするわけでございます。そのことによって、阿弥陀様のお指図をちようだいしながら、いろいろなことを行動ができるわけです。

阿弥陀様の両脇には、観音様と勢至様とがおいでになる。観音様は申すまでもございませぬ、本当にこれはお慈悲の権現でございます。そのお慈悲のかたまりの観音様のおつむりに宝冠をかぶられている。その宝冠の真正面、ちようどこのおでこのところに化仏をお迎えになっている。あの化仏様は、阿弥陀様でございます。観音様ともあろうお方が、阿弥陀様をちようだいなさって、阿弥陀様のお指図に従って行動されるわけです。ましていわんや、私のような者なんていうのは、阿弥陀様のお迎えをすることによって阿弥陀様のお導きをちようだいできれば、どのようにして毎日の行動ができましたか。そういうことでございますから、単に住むという字は人偏に主人の主という字であり、宿すということでもあるわけでございます。阿弥陀様も、ご承知のように、徳川

期のちようど末期に徳本行者という方がおいでになりました。「鬼も出よ、蛇も出よ出よと追い出して、胸に阿弥陀を住ませてやりよ」といったお歌をつくっておいでになるわけでございます。

私なりの宗祖の御心を、宗歌を通してお話を申し上げてきたわけでございます。実は、浄土宗の法然上人様の宗祖の御心と、そして福祉と両方足したら、浄土宗の福祉ができるかと私は申したのでは決してございません。お念仏を申す、お念仏の実践を通すことによって、阿弥陀様の御心をちようだいしながらしたならば、自ずから浄土宗独自の福祉、浄土宗独自の幼児教育のあり方が自然に形成されてくる。したがって、これが法然上人の御心、これが福祉である、それを二つ足したら浄土宗の福祉になると私は今申したのでは決してございませんので、まづ何はさておいても、宗門人でございます、お念仏を申すことが一番大事。そのお念仏を通して宗学をしながら、自分が専攻するところの幼児教育なり、そして福祉なり、どのように形成して、どのように体系化していくか、そ

のようなことをひとつこの席からではございますけれども、お願いを申す次第でございます。まことに口幅つたいことを申しまして、申し訳ない次第でございます。現状を鑑みまして、老僧が申し上げたことでございますので、お許しを願ひとうございます。長くご清聴を賜りまして、ありがとうございます。

(同称十念)

ありがとうございました。(拍手)

## シンポジウム

進行 これからシンポジウムを開催させていただきたいと思えます。冒頭申し上げましたように、「仏教福祉を現代に問う」というテーマのもとに三先生をお迎えいたしまして、このテーマに即した内容を深めていければと思っているわけでございます。このシンポジウムにつきまして、司会をしていただける先生をご紹介します、司会をお願い申し上げます。最初に研究所の水谷所長からご挨拶がございましたように、この研究所のプロジェクトの代表も務めておられますが、淑徳大学の学長であります長谷川先生にこれより司会をお願いいたしますと思えますので、よろしくお願いいたします。

司会 それでは、司会を承りまして、これからこのシンポジウムを進めさせていただくわけですが、最初に、私どもの研究班が今回の「仏教福祉を現代に問う」と、このようなテーマを立てて企画させていただい

たその趣旨、目的などにつきまして、簡単にお話を申し上げます。

先ほどの水谷所長のお話にもございましたように、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。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。先ほど、ご法主台下のお話を承りながら、改めてこの仏教福祉、とりわけ浄土宗の担う福祉というもの、独自の福祉というものをどのようにとらえ直していくかという新たな実践的課題をお与えいただいたというふうには受け止めておりますが、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、もう少し広く申し上げます

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が、勉強してまいりたいと考えているわけであります。

皆様方の直接お手元にはお渡ししておりませんが、宗報でご案内申し上げました案内文書に書かせていただいておりますが、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えます。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らうかと思えます。他方、本格化する少子・高齢時代に備えて、目下福祉改革が声高に叫ばれておりますことも、ご案内のとおりであります。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のでしょうか。

また、さきの阪神・淡路大震災とオウム真理教関連事件が我々に投げかけたものは、我が国の社会福祉と仏教の現状を見直していく上で、欠くことのできない課題を提起しているように思います。例えば、仏教ボランティアの再構築、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關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。このようなことで、今回はそれぞれ重鎮の三先生をお迎えして、これから進めさせていただきたいと存じます。

ご発表をいただきます順序は、会場の皆様方から向かって左側の仲村先生からお話をちょうだいいたしたいと存じます。なお、先ほどご紹介もございましたように、お手元に三先生それぞれのご発表の柱立てがございますので、それに従ってお話をちょうだいできるかと思えます。ただ何分にも時間的な制約がございますので、ご無理をお願いして、三先生には最初にそれぞれ二十五分の時間のなかで発表いただきました、一巡りいたしましたところで十分ほど休憩を取らせていただきます。休憩後に再開いたしました、お三方それぞれから五分程度の補足もしくは他のパネラーの先生に対するコメントでも結構でございますけれども、お話をいただきました、その後フロアーからの質疑をお受けいたしたいと考えており

ます。大体の運び方は以上でございますので、それでは早速仲村先生からご発表をお願い申し上げます。先生、よろしくお願い申し上げます。

仲村 仲村でございます。まずお手元のレジюмеについて、一カ所訂正ではなくて、追加をさせていただきます。実は、きょうここにまいりましたら、そちらにいらっしゃいますが、佛敎大学の硯川真旬教授がおられて、実は硯川さんに今日お会いできるかもしれないと思いながら、お会いするしないにかかわらず、これは追加するつもりでありましたので、参考文献のところこれを準備した後で硯川教授の大変重要な著書ですけれども、これはその後改定されましたけれども、元のを私は使わせていただきましたが、前に一度読んだものを今日のためにもう一度読ませていただきましたので、それを追加させていただきます。硯川真旬教授の著書ですが、『現代社会福祉方法論体系論の研究』一九八五年、八千代出版から出されたものです。これを付け加えさせていただきます。

実は、今日はこういうテーマをいただいたのは長谷川学長ですけれども、私はその任にあらずと一度お断りをいたしました。なぜかといえは、私は仏教福祉については文字通りまったく無知ですし、宗教福祉と仮にテーマを設定されたとしても、私はその任にあらずという感じがいたしますけれども、仮にこの宗教福祉とすると避けて通れない、私に戻ってくる重要な問題提起にもなりませんから、仮にそういうテーマにかえさせていただいて、ここに仏教を持つてくる、あるいはキリスト教を持つてくると。キリスト教を持つてくるといふことと、私自身にはね返ってくる部分がありますので、そういうことで事柄をとらえてみよう。長谷川先生には、私はその任にあらずと申したのですけれども、「淑徳の教員だったのだから、いろいろ感ずるところがあるだろう。何でもいいから話をせよ」ということですので、淑徳大学にまいりましてから、まったく無知であった私が浄土宗のことを少しかじって、特に私は淑徳大学の創立の学祖と私どもともに呼んでおります長谷川良信先生につい

ては、たまたま戦後社会事業の時代から勉強を始めたその最初の時点でお目にかかった。最初は著書を通してですが、特に一九一九年に日本で最初の社会事業とタイトルを付けられた『社会事業とは何ぞや』を書かれたのは、長谷川良信先生で、この本については、私は学生のときにお目にかかり、そしてかつ卒業後に、実はここに今日一緒になることになって、これは後から聞いて知りまして愕然としたのですけれども、しかしよく考えてみると、今日のテーマに即して私が話をすることとすと、



仲村優一 先生

私との関係でも一番ふさわしい方を招いていただくことになりまして、私が日本社会事業大学で三十年一緒に教育に携わって、お互いにさん付けで呼び合うというのが一番ふさわしいだろうということで、今日もきつと吉田教授は仲村さんと言われると思いますけれども、その吉田さんところで顔を合わされることになった。これは長谷川学長のたくらみだろうと思いますけれども、そういうことになって大変幸いだと思います。

そんなことを初めに申ししたのは、私に今日この問題を提起されて、共通の課題といましようか、私自身は仏教福祉について物語るだけのものを持っていないけれども、仮にさっき申しましたようなテーマにかえたとして、私に何が問いかけられることになるのだろうかというところで見た場合の課題は何だろうか。そして、たまたま、先ほど長谷川学長から説明のありました今日のシンポジウムが、どういう狙い、どういう意図でこういう課題を設定し、こういう問題を取り上げることになったとかということについてお話しただきました。これは、

いただいたこのレジユメのほうではなくて、文章のなかでそれは書かれていますので、これなども実は私にはね返ってるところが、かなり直接にかかわる部分があつて、「福祉改革が言われ、政策論、サービス論が花盛り」だと書いてあります。福祉改革ないしはサービス論、政策論に私が直接に、少なくとも戦後比較的最近まで、現在もある意味で直接に内側からかわつて経験しながら、そのなかで私自身が常に問われながらこういう仕事をしてくているというその自分を顧みてみて、このテーマがどういうふうにはね返ってくるだろうかということを考えてみる、そんなところから一応こういうレジユメみたいなものを準備いたしましたけれども、あまりこの順を追うことなしに、やや思いつきのいくつかのことを申し上げることになろうかと思えます。そして、私に対する反論ないしは問題提起等も含めて、あとで吉田さんから、私にも問題を投げかけていただけだと思いますので、それにまた私がお答えするなり、意見を申し上げまするなりということで、今日のシンポジウムのシンポジス

トとしての役割を果たすことができればと願っております。

実は硯川教授のご本を私がここに挙げてあります三つの本に加えて急遽この数日来読ませていただいたのには、私なりの問題意識がありました。それが今日私が申し上げたい結論といましようか、問題提起につながっておりますので、先にこれを申し上げます。こういうことだったので、硯川教授が佛敎大学に長く籍を置かれて、私も前からよく存じ上げていて、そして今日の浄土宗の一線の僧籍にあられ、そして方法論の研究を長年にわたって展開してこられ、こういう非常に重要な本をお書きになって、私もそれを読んで大変勉強させていただいたわけですが、一度前に読んだものをもう一度読み直してみようと思った私なりの狙いがあります。それは、硯川教授の本は、私の脳裏に非常に強く焼きつけられたいろいろな問題提起を含んでいたのですけれども、そのなかに僧籍におられる硯川教授としての問題提起として私にはそれが伝わってきませんでしたからです。

私の読みがちよつと足りなかったのかもしれない、どこかに読み落としがあったのかもしれないと考えて、もう一度その点の確かめのために読み直してみました。はつきり申し上げて、仏敎福祉というところ、仏敎の僧籍にあつて社会福祉の方法論を展開される硯川教授の問題提起のなかに、その所論が非常にはつきりと仏敎福祉につながるところで出されているというふうに受け取れる部分がある、全然ないわけではありませんけれども、ほとんどなかった。前に私の読み取り方が足りなかったのかもしれないと思つて確かめを試みてみました。あまりそれを感じなかったのです。

これは、後でまた硯川教授に、私の読みが足りなかったのかもしれないので、このところにこういうふうに組み込まれているということであつたら、触れていただければ幸いなんです、これは決して硯川教授のご本に対する批判として申し上げるのではなくて、ひよつとすると、硯川さんの方法論を展開される前提の学問的な枠組みとか、学問的な方法論の枠組みのなかに、宗敎福祉、

仏教福祉というものが直接的な形では入っていなかった、あるいは入れられなかったのではないか。むしろ、特に社会科学的方法論として課題を追求する場合の追求課題のなかに、宗教、仏教、倫理、道徳、生き方、あるいは直接対面的に対象者、サービス利用者とかかわっているところでの人と人との関係での人間存在それ自体についての根本的な研究という部分は大事な問題だけれども、社会福祉の方法論を展開するときに、私どもはそれを意識的に一応排除して、方法論の展開を試みるということをして、私自身もどうもしてきたように思うので、ひよっとすると、硯川教授もそうではないのだろうか。

特に私が見ると、間違っていたらお許しいただきたいんですけども、大変優れた硯川教授の方法論の枠組みのなかには、前提に孝橋正一教授の社会福祉理論、孝橋教授は社会福祉という言葉を意識してお使いにならなかったというか、お使いになるときは、なぜここで社会福祉を使うのかということについて、これは政策論で社会福祉を使うから、それについて論ずるときに、こちら

は別の言葉を使うとかみ合わないかもしれないので、それで私は社会事業だけれども社会福祉を使っておくという注をつけて、よくおっしゃっていただきましたけれども、その孝橋理論の線での方法論、これがかなりの程度に硯川教授の方法論の前提に、学問的な方法論として組み込まれているように思います。その場合に、今私が申したような点が捨象されていると言えないだろうか。実はそれは私自身にもはね返ってくる検討課題だと考えるものです。

それで、今日設定されたこのテーマは、硯川さんと私どちらかと言えば硯川さんは、ずばり今日の浄土宗の線での仏教福祉につながる研究をしておられる方です。私はどちらかという宗教的なオリエンテーションとしては、これは吉田教授から指摘されて、私自身が「なるほど、そうだったのかもしれない」と思いながら、人間というのはなかなか自分自身はわからないものです。長年にわたって主観的には私はこう考え、こういうふうに行動し、こういうふうにいるいろいろな場面について対処し

てきた。あるいは特に、四十年前後社会事業大学におりましたうちの半分近くは、管理責任を持つということで、紛争時代等にも吉田教授などとともに苦勞いたしましたけれども、責任を持つ立場で私がある場合に対処する場合は自分自身というものを思い返してみますと、どうもざりざりのところで社会福祉を学び、社会福祉について私なりの理屈づけをし、そして現場でサービスマン利用者と対面関係で向かい合うところではこうでなければならぬというところで方法論を展開し、そして私なりにいろいろ、日本の制度との関係での現実的の意味のある、その意味のあるところについて私はこういう考えでということと組み立てたものについて、吉田教授からは、評価する言葉とともに、非常に大きな疑問があると言って、大変厳しい疑問を提起されるというような部分も含まれるご批判をいただきました。

そういうことで私自身が臨んできている私自身のざりざりのところで突き詰めた私の姿というものについて、吉田教授はどうも私の場合には、大変厳しい私自身が育

てられたキリスト教の、なかんづく厳しい、そして私自身がそれに素直についていくことさえできなかったキリスト教のなかの大変独特の生き方をとっている宗派がありますけれども、そして戦時中に一番厳しい経験をした宗派の一つでした。その点について仏教はどうだったのか、そして浄土宗はどうだったのか、長谷川良信先生はどうだったのだろうかということなども十分にはわかりませんが、今度は調べてみました。先生は仏教関係の皆さんのなかでは、戦時中の日本のあり方なり、あるいは仏教者のあり方なり、社会事業関係者の事態への対処の仕方なりについて、自己反省とともに、かなり厳しい見方をしておられた方で、それは私は大変高く評価するのですけれども、たまたま私というよりは、私の両親が属しておりましたキリスト教の派は、戦時中に最も厳しい弾圧を受けた派でした。これはよく言うんですが、共産党とともに、キリスト教のこの派は大変厳しい弾圧を受けて、そのトップクラスの責任者の牧師さんの何人かは、獄中生活をいたしました。そして、

最後までまったく妥協しないで、終戦とともに初めて、世間的な言葉で言えば娑婆に出ることができたという経験をしたグループでして、その基督教のグループの両親のもとで小さいときから育てられてきた自分というものについて、私自身は自分ではわからないのですけれども、吉田さんは私を見ていて、私という人間はどうも、私の人格の、あるいは人間としての私の底の底のところ、その影響を強く受けて、今日の私になっているのではないかとという意味のことを言われた。私は自分ではこれはわからなかったことなんですけれども、あるいはそう言われてみるとそうかもしれない。

表向き、私は、比較的ものわかりがいいとか、優しいとか、いろいろなことを人によく言われますけれども、同時に私は常にそういうふうに言われると、まったく逆に変な醜い私自身という部分もあることを私は知っていますし、それから、醜さとかということではなくて、大変厳しいといましようか、このところから先は絶対に妥協しないということ、で事態に処するというような厳

しさを私自身は持つているように思いますが、これは自分ではよくわからないんです。しかし、そういうことを吉田教授から指摘されまして、あるいはよく考えてみると、人間というのは成長の過程で自分自身ではどうにもならない何かを長い期間にわたって注入されて、その人なりの人間が育ってくる。そのなかで、ひよっとすると私という人間は、そういう部分が厳しく色濃く織り込まれて生まれ育ったということなのかもしれないと、私はそう思いました。なおかつ、私は私自身が自分でよくわかっていとは思いませんけれども、そういう指摘を受けながら、そして今回そういった問題をこういうところ突き合わせてみて、それから私自身が福祉改革の過程にかかわり、政策論の線で直接の体験をするなかでの私のあり方なり、そして二十一世紀に向けての今後の社会福祉に処する、かかわっていく私どものあり方、そしてそのなかで特に社会福祉のなかでも方法論を専攻して勉強している私として、こういうテーマを与えられて、一体どうこれに対して私自身が答えるか、そういう問題と

してこの問題をとらえた場合に、大変申し訳ないのですが、たまたま硯川教授を例に挙げさせていただきましたが、硯川教授にしても、私にしても共通に、どうもこれまで避けて通ってきた部分を直接、積極的に私どもの学問的な方法論とともに実践論のなかに組み込んでいくということが大事なのではないだろうか。そして、そのぎりぎりのところで、あるいは私どもの事態への処し方、方法論的にいいますと、硯川さんも私も社会福祉方法論についてかなりの程度にアメリカの影響を受けて使われた諸概念を使いながら、逆に言いますと、硯川さんは、その部分に仏教福祉の概念はお使いにならないで、こういうふうと同じことを言い換えることができます。私は別にあまり意識してキリスト教的な福祉ということ、そこに言葉を使ったわけではありませんけれども、どうもアメリカからの福祉とか、イギリスからの福祉というところで見ていきますと、源流をたどってみると、かなりの程度にやはりキリスト教的なものに至りつくという現実があります。

例えば、愛という言葉の一つ取り上げてみても、おそらくキリスト教における愛に並ぶものは、仏教でしたら愛ではなくて慈悲なのではないかと思ひながら、いろいろ仏教関係のものを拝見しているのです。キリスト教における愛、あるいはアガペー、あるいは私どもクリスチャンはすぐに愛の章ということで、私どもの古いところの方ですとコリント前書第一章というんですが、今の口語体の聖書ですとコリント人への文ということで、十三章というのが愛の章と言われておりますが、この愛が英語ですとチャリティーです。そしてこの愛について説かれていることが、仏教だったらそのままの形で愛という言葉が使われていないのではないだろうか。そうすると、キリスト教においては愛であって、愛は神の愛。神の愛をいかにして私どもが受けて共有するかということで、これは神と人間との間の上下関係での愛のように思ひます。

それが仏教では仏の慈悲であり、これは同じ人間としての……。菩薩という言葉の意味を、実は私は淑徳大学

へ行きましてから学びまして、非常に含蓄の深い言葉だなと思ひながら、常に修行して、仏を目指して向上していく向上心を示す言葉でもあるということで、大変これは興味深く伺ったんです。それは上から下へではなくて、同じ人間としての横の関係での共生につながる慈悲だという理解の仕方でもよろしいのかどうか。もしそうだとするならば、私どもがキリスト教的にそれとなく身につけさせられてきている上下関係での神の愛とは違う人間的な愛、共生につながる愛の人間的な関係というものが、先ほどの藤堂先生のお話も、そういうものがあるのかなと思ひながら伺ったのです。

要するに、私が今日結論的に申し上げたいことの一つは、二十一世紀に向けての私どもの社会福祉の実践課題のなかには、従来意識的に、学問の名においてとか、社会科学的な方法論の名においてとかいうことで、切り離して避けて通ってきた価値の問題。そして、たまたま価値という言葉は今日の説明の文章、これは長谷川先生のお言葉のようですけれども、社会福祉を南面から支える

価値という言葉が使われております。こここのところで、やはり宗教というものを避けて通ることはできない、そういう問題として私どもは積極的に学問的な方法論のなかにもこれを織り込んでいくべきではないだろうか。その点において二十世紀を終わろうとするこの時点で学んできた私ども、私はと言うべきかもしれませんが、社会福祉の研究方法論で非常に大きな欠落部分を伴いながら、欠落部分がいかに科学的であるかのように、科学の名において欠落部分をそのままにして今日に至った私どものあり方に対する非常に厳しい問題提起が含まれるのではないだろうか。

たまたまこれはそれに対する答えの一部になると言えるのかどうかわかりませんが、哲学者の梅原猛教授がしばらく前の新聞の記事で、皆様のなかにもお読みになつた方がいらっしゃるかもしれませんが、大変厳しく印象に残る一文を書いておられたのを私は思い出すのですけれども、「オウムを語る」というテーマの一文です。どういうふうに通つたらいいのでしょうか、表現に苦しみ

ますけれども、たまたま昨日から今日にかけて厳しいオウムの事件の結末を私どもは見せつけられているわけですから、梅原教授がこのなかでこういうことを言うておられるのです。

どうもオウムの問題というのを、これは見方はいろいろあると思いますが、梅原教授は哲学者として「宗教に根を置く道徳教育をないがしろにしてきた戦後の教育のつけが、こういう形で大変厳しい結果をもたらすことになつていのではないだろうか」と言われた上で、すべての宗教に対する大変厳しい批判を投げかけておられます。特にこのなかには仏教に対する批判が厳しく織り込まれておりますけれども、そのなかにこういう一文があるのです。別にこれは今日のことを意図して引いておいたわけではないんですけれども、どうも日本の仏教では、日蓮宗の信徒を浄土宗の信徒に変えるというぐらいの厳しい宗教間の競争というのは行われてこなかったのではないだろうか。しかし、これは本当に突き詰めて宗教を通して人間のあり方を厳しく追求しようということだっ

たら、そういうことが当然あつてしかるべきではないかという意味のことを言われています。

その上で、すべての宗教が教義として認めるものがあるはずなので、これはすべての宗教と梅原教授は言われて、ここに文字通り私どもキリスト教、仏教ともに入ると思いますが、その上で仏教は、キリスト教はというとで事柄を問われるということになるのだらうと思ひますけれども、梅原教授は三つの道徳律として、一は人命は尊い。無用の殺生をしてはならない。二番目に、自然に畏れを持ち、自然破壊に反対する心を育てる。三番目に、社会をよくすることに繋がる自利・利他とありますが、これは文字通りこのところにもどうもキリスト教よりも仏教関係、なかならず浄土宗の関係で、私が淑徳大学に行きましてからいろいろ教わりましたいくつかの共生理念につながる仏教理念というものが、どうもここでそのまま入ってくるように思いますが、梅原教授はここで自利・利他の精神を教えるという言葉を使つておられます。これはどちらかという仏教的な用語だらうと

思います。

こういうふう整理されて、すべての宗教に対する問題提起という形で、梅原教授は哲学者としての立場で、したがって哲学者として生きる意味、それから社会福祉にかかわって行動する私どもの行動のあり方、これを人間としてのあり方に即して事柄を問うてみる場合に、こういう価値をもう一度見直して共有するところにつなげる宗教的価値の問題を梅原教授が提起されていますので、おそらくこれをそれぞれ仏教は仏教で、キリスト教はキリスト教で、そしてこの両者が十分にこういったところで、社会福祉につながるものでは、社会福祉の方法論として、社会福祉の制度のもとの現場でそういう制度を担って直接制度のもとのサービスの利用者との対面関係でかわるところで、こういう価値づけを伴う実践活動として私どもの実践のあり方を問うということ、おそらく二十一世紀に向けての新しい社会福祉のあり方が私どもに今日提起されているのではないだろうかと考えるわけです。

いただいた時間がきたようですから、私は今日レジュメのなかにこういうことをやや感覚的な思いつきのなことを書いておきましたのは、実はこういう意味だったのだということをおそらく一言申し上げて、そしてまた後でご質問でもありましたら付け加えさせていただきますが、マリア像と仏像なんて書いたのは大変不謹慎かもしれませんが、私は実は淑徳大学に行きまして一番どきつとしたことの一つは、入学式、卒業式に仏教行事、そしてこれはそれ自体どうということはありませんが、長谷川学長にこういう言い方をするのは申し訳ないんですが、大変立派な仏像の前で仏教行事を伴って式典が行われます。私が属しておりましたキリスト教の派は、実はプロテスタントで、かつそのなかの厳しい派で、一切の虚飾を排するというので、仏像的なものとか、マリア像すらも、これは偶像といたします。これを偶像と言っては、阿弥陀様に大変申し訳ないので、そういうふう言うつもりはありませんけれども、要するに形に見えるものを信ずるのではなくて、形に見えないものを信ずるとい

ことで育てられてきた私などにとっては、どうしてもこれは素直に受け取れない、受け入れられない何かがあるのです。そういう経験をしながら、今しかし阿弥陀様のもとの大乘仏教の精神という大きな舟に乗って、考えの違う人も一緒になって話し合い、語り合って、そして共有できるものは共有していくという共有体験を持つということについて積極的な派だということであって、あまりそういうことは気にしないでいいですと言われていますから、私は大変気持ちよく仕事をさせてください、いますけれども、なおかつ実践論として詰めていくと、そういう問題にやっぱり突き当たるところがあるように思うものですから、あえてこのなかにこういうことをちよつと挙げておいたのです。

それから、仏典と聖書というのは、すみません、ここだけさつきから私が申し上げていることの関連でもう一言付け加えさせてください。私はかねがね、このテーマをいただいて思い出したことの一つに、ホテルに行きますと、仏教聖典とバイブルが必ず置かれています。あれ

はおもしろいので、私は開いてちよつと見るのですが、非常にいいことが書かれています。けれども、私は仏教聖典を丹念に読む気にどうもならない。しかし、拾い読みをしてみると、大変にいいことが書かれています。聖書も、そんなに私、丹念に読んでいたわけではないですけれども、やっぱりいろいろなことに入ってきている私の身についているものというのは、たどっていくとどうもそこに行くようだ。しかも、開巻第一ページに大変興味深い言葉が出てきているので、私はそれを控えてきたのですけれども、これは私はわからないので、解説していただく以外にないのですが、この仏教聖典の開巻第一ページに、「うらみはうらみによつて果たされず、忍を行じてのみよくうらみを解くことを得る。これ不変の真理なり」と書いてありました。おそらく仏教関係の方は、これはすらすらとおわかりになるんじゃないかと思えますが、私はすらすらとはわからないんです。

それで、英語があったものですから英語を読んでみたら、英語のほうは、うらみ、怒りというのは、この世の

中においては決してとどまることを知らない。ラブによってのみと書いてありました、愛によってのみこれを鎮めることができるんだと書いてありました。忍を行じてのみというところが、愛によってのみとなっているんです。

その愛というところに、私だったらコリント前書第十三章というところへ持っていくと、これは大変よくわかるのです。しかもそれがチャリティーになっているものですから、チャリティーにつながって、慈善、慈悲というところにつながる事業というふうに行っていくと、私自身にとってはすらすらとつながってくるのですが、仏教聖典を通してということだと、英語で、こういう媒介物を使ってでないわからないのだろうか。そのあたりをストリートに仏教用語を日本語に切り替えていってわかるような、そういう仏教の聖典の体系というようなものが、もともと私どもの共有財産になったとしたら、ずいぶん社会福祉との関係でも持つ意味が変わってくるのではないだろうかということ、これは非常に感覚的

な感想ですけれども、そういうことを日ごろ感じていたものですから、今度開いて第一ページの最初を見てみたら、そういう言葉が出てきたのです。先ほど来申し上げていることとのつながりで、何か私の言おうとすることをご理解いただくための資料にさせていただきますと……。すみません、少し時間をオーバーしました。ここまでにさせていただきます。(拍手)

**司会** 仲村先生、どうもありがとうございました。ただ今、特に従来社会福祉のベースになる社会科学の立場に立った社会福祉研究、もしくは実践論におきましても、意識的に宗教を介在させ得ない、避けてきたというお話がございましたが、他方におきましては、二十一世紀に向けての実践課題として、それをどういうふうに織り込んでいくか、その可能性につきましても、我々に研究を呼びかけられておられるかに伺わせていただきました。また、とりわけ現実の利用者との対面関係のなかで、そうした宗教的な信仰なり、あるいは思想がどのようにに

じみ出ていくのか、そういう問題も問われているように伺わせていただいたわけでございます。最後に投げかけられた問題につきましては、またこの後石上先生にご発表をちようだいたしますので、その際に若干お触れいただければ幸いですと思っております。仲村先生には、社会福祉のプロパーのお立場で、しかもキリスト教のほうに身を置かれておりながら、仏教について大変示唆的なご発表をちようだいたしまして、まことにありがとうございますございました。

それでは、次は仏教の立場からとでも申しましようか、仏教学の立場から福祉思想に迫っていただくというような意味で、石上先生からご発表をちようだいたしたいと存じます。

石上 それでは時間をちようだいたして、と申しましても、今日は大変な先生の前でサンドイッチにあつて、ちよつと苦しいのです。伺いますれば、仲村先生は仏教福祉のうちの仏教はわからないと言う。それで、大変おもしろ

いお話をしていただきました。では福祉のほうはわかるかと。私は仏教福祉のうちで、仏教がいくらかわかるんですが、福祉はわかりません。そういう立場でございますから、先ほどからお名前が出ている硯川先生がここへお立ちになったほうがいいようですし、この研究所長の水谷先生は、佛敎大学の仏教福祉の雑誌のなかで、仏教福祉とは何かということをお書きになっていらっしゃる、この先生がここに出れば、よりよかったです。どうしてこういうことになったのでしょうか、いささか疑問符をつけざるを得ないと思いますが。

実は私の大学で仏教福祉という小さな冊子を出しておりますが、これは六人の施設をつくつて、今一生懸命になつてやつておられる、そういう方々がどうして福祉に携わつたかという、実際にその方々に話を聞いて集めて、そして編集したものがございます。私、それを読みまして、すごく感激したのです。いろいろなシリーズで出ているのですが、そのなかにこの仏教福祉を實際に手がけられた方々がなぜしなければならなかつたのか、これは



石上善應 先生

私に本当に感動深く読んだのですが、後ろを見たら、出版の担当者は石上となっていて、「あれ、そう言えば出版部長であったときの話だ」と改めて思ったりしているのですが、そういうばかなことをちよつと繰り返しているのですが、福祉そのもののごきいませぬ。そこに付いても、とてもできるわけではございません。そこに付きましたように、仏教の立場というものを少しお話しして、ここで退散させていただきたいと思っているわけでございます。

私は、釈尊の成道ということをいつも問題にいたしました。この成道は、なぜあそこで乳糜という供養を受けたか、そしてその後あの難行苦行を放棄して、そして人々との語らいをともにしていったかという、このところは大変私にとっては重要な伝説だと、いつも思っております。その理由は、あの仏陀が沙門として当時は沙門というのはバラモン以外の修行者でございますから、一人の沙門として難行苦行を続けて、そしてあそこで断食をし、何をして亡くなってしまったら、ゴータマ・シッターラという人物は、おそらく聖者として祀られたと思いますが、仏教はできなかったということになるだろうと思います。それだけに、あそこで難行苦行を放棄したという理由が何であったのかということが、どうしても私にとっては離れられない一つの道であったと思います。その挙げ句に、あの乳糜を受ける。受けたら、苦行者としての墮落という烙印を押されて、そしてその仲間から外されていかなければならない。それをあえてとった。そして、それでも自分の道を歩もうとしたところ

に、大きな意味合いが隠されているように私は思います。

後からの述懐として述べられている言葉を読んでいきますと、要するに不老不死に達するための苦行なるものは、すべてのためにならないものである。これは個人としてののです。自分が不死の道に到達したからといって、それは何もならないものであるというのを悟った。そしてまた、その難行苦行は、乾いた陸地に乗り上げた船の舵や櫓のように、まったく役に立たないものであると、後で言われておられる。おそらく、なまじっているときは真剣になさったし、そのなまじった甲斐がもたなくなって、その転換という大きな意味合いを持つたと思います。そうしてそのなかで、「私は七年の間（これは難行苦行は六年とも言い、七年とも申しますが）慈しみの心を修した」という仏典がございます。

では、難行苦行ということは個人として修行でございます。それで、そのまま聖者になってしまつて仏教ができませんかったら、それはそれでいいのです。あくまでもブツダご自身の道を歩めば、それでよろしいわけですが、

それを放棄したということによつて何が起こつたかというのと、慈しみの心を修した。そうすると、いわゆる慈悲心というものを身につけたということは、ご自身一人の問題ではなくて、社会との対応ということがそこに出てくるだろう。それをもう一回認識し直すことが、この成道の意義ではないだろうか。そういうふうに関のなかでいつも考えているわけでございます。

当然、私と私以外の人間との関係性というものをそこで重視していく。その重視していくことが、皆様方ご存じのようなゴータマ・ブツダ、すなわち釈尊の生涯というものをその後をあとづけているということになりますから、私がいちいち教義的なことをここで申し上げる必要はまったくないだろうと思ひます。

ただその場合に、私はそういう対社会という問題を提起するときには、この慈悲という言葉と同時に、いわゆる仏教の縁起の思想というものととの関連性を問題にしていく以外に方法がないだろう。そういう場合の縁起観というものは、私と私のかかわりある多くの支えてくれて

いるもの、それは人間だけではないでしょうけれども、そういうものを含めた意味の縁起観というものがまず土台にあって、後世言われるような思想形成に転換していったと私は見たいのです。

そういう立場で縁起観と慈悲というものを簡単にとどめておきたいのですが、ただそこで私も仏教徒は、すぐ慈悲、慈悲という言葉を使つてしまいます。(笑)何かというところ、その言葉に逃げるといふのはおかしいですけれども、仏教のことを語るときには、慈悲を語り、縁起を語るという形でまた出されてまいります。

ところが、世の中には仏教徒に対する大変厳しい意見というものがやはり提示されております。これは昔の、もう既になくなりました『朝日ジャーナル』のなかに書かれていたものでございますけれども、私はこれの書かれていたことが大変頭に残りまして、実は切り抜きして持っているわけでございますが、この切り抜きのなかでいうと、出だしから、ほけ、寝たきり、独居の老人問題、具体的対策が緊急テーマだという形で書かれているなか

でのことでございます。そして、そういうことが書かれていて、「いろいろ介護運動が起こっていつている。

そして、その在宅医療のおくれや患者の入浴がメデイカルケアに組まれていないことへの疑問が、行動に駆り立てていったのだ。しかし、入浴ボランティアのなかでも、まずお目にかかれないのが仏教徒である」というような書き方になるのです。そして、歴史的に言えば、光明皇后以降のいろいろなあれがあったではないか。そして、老病死という仏教のテーマを真摯に受け止めて、釈尊の教えである施与供の功德を率先垂範したわけだけでも、それがどうなっているのだ。常にそういう書き方でございます。「仏教徒を自称するなら、病み伏す老人を仏の心でいたわりに行くのが当然ではないか。仏教と福祉を結び付けていた教えに慈悲がある」、こういう書き方です。「ところが、この言葉は施与供と同様、日本仏教が墮落していくなかで病弱者を見下す感情が込められてしまい、今日では死語同然だ」というふうに、この方は決めつけておられます。私は、これがすべてだとは思って

おりません。しかしある意味で、やはり仏教側がこれに對しての対応というものも考えていかなければならないだろう。それには、仏教の従来のやり方というものが点ばかりで、線になる、そういう力を持ち得なかつたところに弱さがあつたのかということも、実は反省材料としなければならぬかと思うところから、今のようなことを申し上げるわけでございます。

事實、經典のなかでは、私と私以外の多くの人々との語らいということは、当然過ぎるぐらいに語っているわけですから、何もここでお説教する必要はございませんが、有名なスッタニパータのなかに出てくる、「あたかも母親が自分のひとり子を命を賭けて守るように、そのように一切の生きとし生けるものどもに對しても、無量の慈しみの心を起こすべし」というこの言葉は、やはり死語になるのかならないのか。自分の子どもだけは大事にするけれども、一切の生きとし生けるものどもに對する無量の慈しみを起こすのか起こさないのか、そういう私と私以外の関連というもの、その関係性というものを、

どういうレベルで見えていかなければならないのだろうかという問題が、一つ出てくるかと思ひます。

それに対して、後世の仏典のなかにある言葉でございますが、こういう言い方で出てまいります。「私は、一切の生けるものどものうちで、灯火を求めている人々のためには灯火となり、寢床を求めている人々のためには寢床となり、しもべを求めている人々のためにはしもべとなろう」という言葉なのですが、このしもべという言葉は、確かに下層隷民のことを指す言葉でもありますけれども、これはまた一面奉仕と訳される言葉でございます。ですから、しもべとして使えるということは奉仕なのであるということが出されてまいりまして、使い方として、やはり慈悲の精神は奉仕なのだということを説明している仏典のごときでございます。この仏典は大変厳しゅうございます。そして、そこでは「私は体で読もう」、何を読むかというところ、これはお経でもよいのですが、「言葉を読むことに何の意義があるか。治療法を読むだけならば、病める人にとつて何の役に立とうか」とい

うような言い方すら書かれております。ですから、ある意味で言うと、施与、施しという言葉の問題点もありますが、その問題の投げかけとして、行動で示さなければ意味はない。それが慈悲行というものではないのかという言い方にとらえているのではないか。そういうふうに見ますと、後世釈尊の教えというものを解釈していくに当たって、考え方としては、やはり本当の慈悲の精神は奉仕へのあり方というものにつながってくるというふう

に説かれているように思います。

そうすると、ここで言う仏教福祉というものも、こういう線に沿って進めなければならぬものなのだろうかというふうな気すら、私は持ち始めているわけでございます。こういう言葉をもとにして、私どもが具体的に実際にそれぞれの施設を運営されている方々、これは大変ご苦労だろうと思います。もう本当に敬意を表しながら、お集まりの方々はさらにそれをどうなさろうかという思いでおいでの対して、その答えは出てこないわけですが、私の思いというのは、こういうところからもう一回見直

しをしていかなければならないのかと考えております。

浄土教と福祉という問題につきましては、これはもう藤堂法主がお話しになってしまったので、私がここで言う必要はないかと思いますが、先ほどから何遍も言われておりますように、浄土宗は社会事業宗だというレッテルを貼られた時代がございました。そして、今も営々となさっている先輩方には敬意を表さなければならぬわけでございます。それだけに、やはりもう一回戦力になる大きな形をしていかなければならないのだろうという気がしてならないわけでございますが、私、ここで浄土教は念仏、念仏ということで明け暮れるんだということとを、正直言ってお考えになる方々ばかりが、浄土宗の方々のなかにあると思います。それではどうなんだというときに、日常生活のあり方との関連づけというものがそこに出てくるだろうと。

私の大好きな法然上人のお言葉というのは、「たとえ余事を営むとも、念仏を申し申し、これをすると思いをなせ。余事をしし念仏するとは思うべからず」。何かほ

かのことをやっていても、念仏をしているなかに包まれているのだということを考えなさい。何かほかのことをしながら念仏をしている、これは実は受け取り方でかなり違うのではないかと思うんです。朝からお念仏を称えた。そうすると、その念仏のなかに今日一日の生活があるという受け取り方をするか、一日の生活のなかで単にお念仏をしたととらえるかということは、同じことなのですけれども、受け取り方のなかに大きな違いができてきて、それがだんだんと大きな相違点を生み出していくことになるだろう。そう考えたときに、やはり毎朝起きしてお念仏を称え、そしてそのお念仏のなかに今日一日があるという受け取り方が、むしろ浄土宗の受け取り方になるのではなからうかという気がしてならないわけでございます。すべてそのようにしていくところに念仏の意味合いが展開していきそうな気がするという点で、そのお話は止めさせていただきたいと思えます。

最後の共生精神の回復というのは、これは吉田先生に言われたことをもとにしているわけでございます。何年

前か、大学においでのとときに吉田先生が、仏教本来持っている共生という考え方が今や仏教から忘れ去られているようになってるのは、非常に残念なことである、もう一度その共生という理念を仏教のなかで大きく花開かせなければいけないということをおっしゃったのです。私は、共生といえば椎尾弁匡先生の晩年の教えを受けた一人でございます。それだけに、共生という言葉は非常に頭のなかに大きくのし上がっております。あまりにも重みみたいに乗っております。いわゆる仏教の社会福祉の根幹でありました、渡辺海旭、そして矢吹慶輝、また別の意味で椎尾弁匡などという先生方の偉大な業績、足跡というものをいただきながら今私どもは生活しておりますが、その共生という言葉をどういうふうに見ていかなければならないかということになってくるかと思えます。

その場合に、「願共諸衆生往生安樂国」という言葉のなかから、共生という言葉を中心におっしゃっておりますが、またあるときに、私に椎尾先生がおっしゃっ

たことがあります。「共生極楽成仏道」という言葉をおっしゃったことがあります。俗に言う「総願偈」のなかの一節でございました。「自他法界同利益」、自分も他人をも生じた宇宙全体というものが、同じように利益を受けなければなりません。そして、共に極楽に生じて仏道を成ぜんということなのです。その仏道を成ぜんというなかには、一切の余事というか、いわゆる助行に当たるようなものを含んで、そしてそれらをもとにしながら、共に極楽に仏道を成ぜんという、この言い方のなかに私にはやはり善導さんのお言葉を受け取った椎尾先生のあり方というものが示されているようにも思われてくるわけでございます。共にあるというこのあり方、そしてそれは結果的に生かされている私と存在というもの、この辺を明確にしませんと、今後いろいろな問題になってくる生命倫理、環境倫理とのかかわりも、これとの接点をどう持つかによって変わってくるだろうという気がしてならないのでございます。

おそらくここに福祉関係のことをなさっている方がお

集まりなので、釈迦に説法みたいになるかと思えますけれども、それはそれぞれのお立場で、例えば幼児、少年、母子家庭、高齢者、あるいはビハラー的ないろいろなところのあるなかで、どんなことをお考えになったか。これは私が東大の看護学校に二年ほど行っておりましたときに実習生に聞いたことがございますが、「あなた方が今ここへ来て教室にいるわけですけれども、このなかで自分が担当した患者が亡くなった人はいるか」と言ったら、ほとんどが手を挙げました。そのときに泣いたであろう。しかし、泣いてばかりいたら、看護はできなくなっていくだろう。その辺の兼ね合いはどうなのだろうかという一つの疑問符をぶつけたことがございます。これにはいろいろな経緯があるのでございますが、そういうことを考えると、皆様方は、むしろその施設にいる人たち、あるいはそこにいる人々から、逆に何らかのものを受け取っておられるのではないか。これが、いわゆる共生ではないかと思えます。

むしろ、例えば身障者の方々が一つ述べた「ありがと

う」という言葉を、逆に健常者が言えない。このギャップをどう見たらいいのか。あれだけ素直に言える「ありがとう」を健常者が言えないというのはどういうことなんだ、そういう自問自答をしていくときに、私どもが逆に成長させてもらっているのではないだろうか。そんな思いを込めてみますと、やはりただ一人生きるのではない、そういう自分たちがつくった施設のなかですら生かされて生きる私の存在というものが大きくなっていくのではないだろうか。口幅つたい言い方をして申し訳ございませんが、そういうことを感じ取ってくれるということころが一つありまして、余計なことを申し上げました。

私がこの共生ということを述べる一つ大きな理由には、これは日本学術会議の月報でございませうか、このなかに「仏教における共生の主張」といって、椎尾先生の紹介が二ページにわたって載っているのをごさいます。これは最近のものでございませう。そういうふうには、今既に仏教界のなかにおける共生の考え方をもう一度検討していく必要があるであらうということを申し述べて、一応時

間内にとどめさせていただきたいと思ひます。ありがとうございませう。(拍手)

司会 石上先生、どうもありがとうございませう。石上先生からは、特に仏教の立場からということで、資料にもございませうように、釈尊成道の意義から、とりわけ慈悲行の問題、慈悲からこれが奉仕として、要するに行動として示されねば何の意味もないと。その慈悲から奉仕へと連続していくなかに、仏教福祉の実践の一つのありようを求められるのではなからうかと、このようなご示唆をいただいたように受け止めさせていただいております。また、浄土教と福祉に関しましては、先ほどのご法主台下のお話とも関連して、念仏とそれ以外の行、つまり余事との関係、念仏のなかにその他一切が含まれていくつまり、それは念仏と私どもの福祉実践との関連を考えていく上でも大変大きな問題ではないかと思ひますし、また共生の精神につきましても、今日あらゆる分野で共生が叫ばれておりますが、これを福祉の次元からどういふふうを受け止めていくか、これまた利用者との関係の

なかで、利用者から学ぶところのものが、利用者から何かを受け取ることが共生の真の意味合いではなからうかと、我々自身が逆に成長させていただいているという受け止め方の見直しというご示唆もちようだいたしたわけでございます。

ただ今までに、社会福祉プロパーのお立場から、そして仏教の立場から、両先生にご発表いただきましたので、この両者をつなぐような形で、吉田久一先生からお話をちようだいたしたいと存じます。それでは先生、よろしくお願いいたします。

**吉田** 私は今両眼そこひで、すぐ入院手術をしなければなりませんから、今日はもうデータなしということでお話し申し上げたいと思います。

私は、一九三五年から社会福祉に従事しましたので、ちようど六十年になります。その間にさまざまな社会福祉をやる方にお目にかかってきたわけですが、大きく分けて二つの傾向があつたような感じがいたします。一つは、こういう表現はいいか悪いかわかりませんが、

ども、いわば隠遁型とでもいいましようか、やはり布施とか戒律とか、それを主にして福祉をおやりになるという方があつたと思います。それに対して、長谷川先生が先ほどから、社会事業宗という言葉がありました。私はこれはあまり好きな言葉ではありません。つまり、社会に流されるというような社会福祉は、これはやっぱりどこか信仰と違うだろうと思います。それで、今までお目にかつた方を大きく分けて、もしこの二つがあるとするば、どちらも私自体くみしたくない感じを持っております。

キリスト教のほうでも、賀川豊彦なんていう先生は神の国運動というものをおやりになりましたけれども、では賀川の信仰は何かと問い詰めていきますと、やはり問題が残るような気がいたします。それはまた別の話です。

私自体考えますのは、どうしても目の前に私の母親の姿が浮かんでくるのです。私の母は、小学校二年ぐらいしか出ていないわけなんですけれども、山村の封建的な



吉田久一先生

しがらみのなかで、畳の上を転げながら非常に意志的な親鸞信仰をつかんだ人です。大体親鸞というと、何となく意志的などという表現が当たらないわけですから、そういうガクゼで親鸞をつかんだ。そして、戦後はその親鸞信仰をつかんだエネルギーでボランティア活動、つまり、彼女は非常に素朴なボランティアですけれども、自分のあらゆる肉体を酷使して、そして得た金を全部社会福祉協議会へ持っていくわけです。そういう生涯で十二年の生涯を終わりました。

私は、現在非常に考えますことは、僕は佛教大学に入りましたけれども、入る気持ちというのは、やはり戦争と距離のある学校というふうなことで選んで入ったものですから、そこでどうしてもそういう点が濃厚で七十くらいまで生きましたが、七十過ぎましたら、今度は「ではお前の信仰は何だ」という話になってきますと、確かに平和とか何かで生涯を過ごしましたけれども、一体それが信仰なのかと言われれば、どこか違うぞという話がひとつ出てまいりました。そこで、七十以後は一生懸命そういう問題を頭のなかに置きながら社会福祉をやってきているわけです。

昨日ちょうど書き上げてきたのですけれども、僕はこれはどうも手に及ばんから、そこでもう一回ご存じのこの増上寺の法主であった福田行誠という人がおりますけれども、福田行誠から始まって宮沢賢治、来百年ですが、彼は文字通り昭和恐慌の真ただ中に立って東北の大凶作のなかに立ちながら、南無妙法蓮華経と最後に題目を称えてもらえば、私が生きているんですというこ

とを、ちょうど死ぬ日に書きまして、そして両親あてに手紙を書くわけです。つまり、福田行誠から始まって宮沢賢治に至るまで、僕の現在の心境から言いますと、何と言つても今の社会というのは、言うまでもないけれども市場経済が爛熟している時期です。そして明治以降百何十年の間、だれが否定しようと、日本ではやはり資本主義という社会を営んできたわけです。そのなかで、例えば一九九五年だけとってみても、もういつ果てることもしない平成不況とか、阪神・淡路の大震災とか、それからサリン事件に至るまで、その他いじめなどのものもろろの問題、そのなかで人々がみんな生活不安、精神不安のなかに悪戦苦闘しているわけです。これを一方の端に置きながら、もう一つどう信仰を持ち出すか。つまり社会と信仰の関係というものを考えたいために、さつき福田行誠から宮沢賢治に至るまで十六人ばかりですけれども、これはすぐに筑摩書房というところから『近代仏教思想入門』という形で出ますけれども、考え続けてまいつたわけです。

このことは、日本で大変有名な、アメリカの社会学を代表して日本のことを勉強しているベラーという人がおります。『Tokugawa religion』というものを書いた日本では非常に有名な人です。この人も同じようなことを言っているわけですけれども、そういうことが実は仏教と福祉との問題なわけなのです。一体「と」をどのように説明するかということが、皆さんの共通のテーマでもあろうし、私のテーマでもあるわけです。つまり、こっちに社会福祉がある、こっちに仏教があるという言い方は、これはやっぱり宗教の福祉としてはおかしいだろうと思うわけで、それで今日も「と」というところを中心にしてお話し申し上げようと実は思っているわけです。それで、現代の仏教と福祉を考える場合に、それはどの時代もそうですけれども、やはり原始仏教と鎌倉仏教を、よかれ悪しかれ目の前に置かないと、現代の仏教と福祉を考えるわけにはいかないわけです。それで、原始仏教なんだけれども、これは石上先生は中村元さんの秘蔵っ子ですから、釈迦に説法みたいな話になりますし、

私のこれからお話し申し上げるのもまったく、中村元さんという親しい先生ですけれども、岩波文庫のなかにたくさん入っている原典の翻訳を使いながら考えるより仕方ありません。ただ、中村元先生と違うところは、私は社会福祉が専門ですから、世界の社会福祉から考えて、原始仏教から何が引き出せるか。特に近代以降、例えば二十一世紀でもいいのですが、そこに何が引き出せるかということがどうしても頭のなかに出てくるわけです。

あまり細かいことを言ったらきりがありませんが、そのうちで第一は、これは先ほど石上先生から出た縁起共同についてもいいし、縁起関係についてもかまいませんけれども、そういう問題が一つ基本だろうと思います。慈悲という言葉がさつきから出てきておりますが、これは後でまとまる言葉らしいので、やはり縁起共同ということが、あるいは縁起関係ということが基本だろうと思います。それはさつきご説明がありましたように、現在、社会構成とか効率主義に對しまして、共生ということを行いますことと関係しまして、世界全体の社会福祉に何

を提起できるかという場合に、その問題が一つであろうかと思えます。

それから第二に、現代の世界の社会福祉を考えるときに、やはり先ほどご紹介がありました、生きとし生けるものへの無量の慈悲ということは、我々は考えなければならぬように思えます。生きとし生けるものというのは、やや今日は釈迦に説法ですけれども、言うまでもなくこれはヒューマニズムとは違います。人間にとどまらない。人間ばかりではなくて、全宇宙的な問題、生物すべてということでしょう。このことをお話ししますとき、私は亡くなりました作家で、野間宏さんを思い出します。野間さんと多少の関係はありましたけれども、野間さんは一番最初に社会福祉をやって、部落問題ですけれども、それから最後は『親鸞と歎異抄』を書いた人です。この人が一番最後に考えたかったことは、今の生きとし生けるもの、つまり現在オゾンとか環境破壊とか大気汚染とか出てくるでしょう、そのことを仏教から引き出して、そして思想家として世界に出してみようとお考えになっ

た人です。私もまったく同じで、その点を考えます。

それから第三は、これは実は私も今月の十日で八十になりますけれども、自分の生涯を顧みまして、二十世紀というのは本当に戦争の世紀でした。これは何として、二度の世界大戦をはじめ戦没者は一億数千万人に達するわけでしょう。ですから、戦争の世紀と規定しても間違いないと思います。それに対して仏教が提起するのは、言うまでもなくアヒンサ、不殺生ということでしょう。これはやっぱり世界的な規模で考えなければならぬ。単にヒンドウのガンジーばかりではありません。キリスト教のキング牧師に至るまで、アヒンサーということを使うわけです。それが社会福祉と非常に根源的につながっている問題のように思います。放生思想とか何かもみんなそうです。そこで私は、今の三つが、実は今の世界の社会福祉に耐え得る、しかも近代以降の、言ってみれば二十一世紀に問題提起をする仏教の非常に重要な問題だと思えます。どうか、消極的にならずに、気宇を大きくして世界の社会福祉に我々はこうして貢献するんだ

というふうに考えてください。

それからもう一つ、現在の社会福祉を考える場合、否応なしに鎌倉仏教というものを考えなければなりません。つまり、空也、それから法然、親鸞、一遍という系列です。細かいことはもう申し上げる時間ありませんが、例えば法然ならどうでしょうか。私の理解が間違っているかもしれませんが、法然は四国に流されるときに、室の泊で例の遊女とのインタビューがあります。これは浄土宗の正伝であるかどうかは、私はわかりませんが、一応『法然上人全集』には入っているわけです。そのとき、法然は泊の遊女に対して、「お前さんの職業は汚いやめなさい」と、そんなことは毛頭言わないです。彼が言うことは、我々は阿弥陀仏の前にみんな等しく平等に、いろいろ業をつくりながら生きていく人間だと言いながら、一緒に称名を称えましょうという形で出てくるわけでしょう。これは、仲村さんはクリスチャンだから具合悪いけれども、キリスト教なら、お前さんの仕事は正道でないから、職業を紹介しましよ

う、だからこっちの職業につきなさいというふうに言うかもしれない。だけど、法然は阿弥陀仏というところを置きながら、まったく平等の関係で遊女に対して言うわけでしょう。このことが現在非常に重要な意味を持っているのではないかと思います。

それから、親鸞はご存じのとおり愚禿ということを言います、愚かな禿げと書きますが。愚禿が結局彼の悪人正機という問題とつながっていく、そして末法につながっていくわけです。そこでは、文字通り上下関係とか、そういうお説教などはあまりありません。特にそれが極点に達しますのは一遍で、彼の集団というのは、これはその当時の乞食であり、あるいはハンセン氏病の仲間と一緒に諸国を回るわけです。そして、汚いから鎌倉に入れられないわけです。浄土教がそういう社会福祉というものを展開するわけです。

このとき考えていただきたいのは、近江学園に糸賀一雄さんがおられました、戦後の社会福祉を代表する人です。この人は、「この子らに世の光を」とは言わない

です。「この子らを世の光に」ということで有名です。

糸賀さんは、松江の高等学校のときにキリスト教の洗礼を受けましたけれども、最後はこれは比叡山の麓におりますから、最澄の影響を受けて、一隅を照らすというふうな形で、確かに仏教の法要でいった人だと思えます。そのフオア、対してということではなくて、長谷川さんがかつてお父さんのことをお書きになったとき、ウイズ・トゥゲザーと、あれは僕が言ったことではないかな。

(笑)それで、ウイズ・トゥゲザーということで、フオアでないということ。このことは非常に重要ではありませんか、現在。何々に対して、例えば障害者のためにとか、あるいは老人のためにというふうに言うのではなくて、やはり老人と一緒にとか、障害者とウイズ・トゥゲザーということが、実は仏教の浄土教が一番提起した重要な問題ではないでしょうか。これはぜひお考えになっていただきたいことの一つです。

今年のはしなくも戦後五十年で、私は沖繩に関係が非常に深いものですから、沖繩の五十年で沖繩ゼミという

のをやって帰ってきました。そのときに、ちょっと前に例のノーベル賞の大江健三郎さんが『沖繩ノート』というのを書いているのです。それで、何だか沖繩のために代弁するような方です。大江さんは、私は非常に親しい方ですけれども、今社会保障制度審議会の会長をやっております隅谷三喜男さんの影響も受けながら、どちらかというと、ダンテを考えながら、あるいはスピノザを考えながら、キリスト教に傾いている方です。つくづくそのときに沖繩に立つて考えましたときに、これは大江さんと私は違うなと一つ思いましたのは、大江さんは沖繩のためにというふうな、どこかこれが一つあります。だけど、僕は沖繩と東京湾がつながっているという発想が基本にあります。それで沖繩ゼミをやって、社会事業大学の卒業生三十五名ばかりでしたけれども、そのことを言いながら帰ってきました。

今、鎌倉仏教で一番大事な浄土教というものは、フォアでなくて、英文で言えばウィズ・トゥゲザーというふうな、みんなと一緒にとか、大衆と一緒にとかというこ

とだろうと思います。

これに対して禅のほうは、道元さんの『正法眼蔵』をお読みくださいればわかりますけれども、道元さんは発菩提心、発心というものは、これはまだ自分が悟らない前に他人を悟らせる、自未得度先度他とおっしゃるのです。これは社会福祉の主体として、すばらしい言葉で、つまり社会福祉をやるということイコール発菩提心という、主体の純粋性というものを道元さんが出してくるわけです。

それからもう一人、日蓮さんの場合ですと、ご存じのような生涯ですけれども、自分は安房の国の一番恵まれないところから育った人間だという宣言をしながら、同受苦と、同じく苦を受けるということ、そういう使命感に燃えながら一生を終わった人です。だから、私は日蓮さんからは、社会福祉で言う使命感というものを非常に痛切に感じます。

だから、鎌倉仏教から僕が社会福祉を考えようとすれば、さっきのウィズ・トゥゲザーと、それから主体とし

ては道元さんの発菩提心イコール社会福祉というようなこと、それから日蓮さんの使命感というものを考え、そういうものを前提におきながら近・現代というものを考えます。

そこで、近・現代の浄土宗の社会福祉というところに絞って言えば、私は三点ほど特徴があるのではないかと思います。一つは、福田行誠さん以降の、つまり布施行とか戒律とか、そういうテーマだと思えます。これは、本来口称念仏と違ふとおっしゃるかもしれませんが、歴史の現実として、それが非常に出てくるわけですから、早い話が先ほど出ました渡辺海旭という浄土宗の大先輩は、社会福祉をやるときに、これはやはり新戒律というものをお考えになるわけです。

それから、私の直接の恩師ですが、私は矢吹慶輝を受け継ぐほど自分の社会福祉が十分とは思いませんが、矢吹の子息の浄土宗の顧問弁護士の矢吹輝夫君が「矢吹を継ぐものは吉田」と書いておりますから、それに甘んじて一応ここでちょうどいするとして、矢吹という人はそ

ばで見えていますと、ああいうふうには東京の社会局長をやりながら、こちらでは学士院の恩賜賞をもらえるほどの力量の人です。そういう人のそばにいますと、本当に勉強が嫌になりますね。語学だけでも六つも七つもできたり、あるいは今のようないわゆる離れ業をやったり、それは現在の中村元先生も同じようなことですけれども、あまりでできる人のそばにいて研究するものではありませんね。僕はそのころはつくづくそういうことを考えました。

ところでその矢吹ですけれども、彼は東北の無能寺から出てきますけれども、無能上人というものの直系ですから、そばで見ていると、あれほどのロンドン仕込みのハイカラな人が、蚊が手に止まっても、フツとやるわけです。僕らみたいにパチッとやらないわけです。そういう点というのは、案外浄土宗で見落としているのではないだろうかという感じがいたしますが、これはご参考までに。

戒律とか布施から出てくるというのは、明治以降の現在までの最大のボランティア活動をやった人に、鶴沼に

慈教庵という庵がありまして、その颯田本真尼という尼さんですが、亡くなりました藤吉慈海という人が伝記を書いておられますけれども、これはもう最高だと思いますが、この颯田本真尼も三河から出てくるわけですが、三河律から。そして、生涯ボランティア活動にかけてくるわけですが、そこから矢吹なり何なりが出てくるわけですね。そういうことを考えましたときに、口称念仏がむろん看板でしょうけれども、同時にそういうことがあるのだということをお我々はやはり感じておく必要があると思うのです。

それからもう一つ、近代的な形でいえば、渡辺海旭が浄土宗共済会というものをつくります。これは明治から大正にかけての日本を代表する社会福祉の施設です。そのとき、渡辺があれしてくる共済、共にすくうと書きましたのは、そのころとしては、えらい珍しいことなので、慈善事業というふうな時期に共済ということを言うわけです。渡辺先生という人はおもしろい人で、ストラスブルグにおりましたころですけれども、ちょうどそのころ

ロシア革命がある前日で、ロシアの革命の志士たちと腕を組んで歌を歌いながらくるような勇ましい人でしたけれども、同時にドイツから社会福祉を学んでくるわけですね。日本で一番最初に社会事業という言葉を使っているのは、渡辺海旭です。それをなぜ使うかといったら、アメリカから学んだのではなくて、実はドイツで社会政策というのがありますから、その社会政策に対して社会事業と渡辺海旭がやったわけでしょう。そういうことで、それは共済と。このことはキリスト教のほうにもかなり影響を与えたわけで、同志社に今島田啓一郎という研究者がおりますが、島田さんは共済、共済とよく言うんですが、それは仏教から学んだ島田さんの意見なわけですが。

それからもう一つ、共生というのは、やはり浄土宗の特徴でしょう。共生というのは、椎尾弁匠先生の共生運動、これは名古屋を中心にして日本全国に及びました。朝鮮にも二つほどできました。それぞれにできました。ただ、椎尾先生はこの段階で、つまり大正デモクラシー

という段階で、そのとおな感じですけれども、残念だけれども昭和の戦争が始まるころ、行動仏教ということをおっしゃられて、この法主ですから多少差し障りがあるかもしれません、その段階で私は多少疑問がありました、椎尾先生の授業を受けましたけれども、僕は単位を落としてしまいました。今でも鮮やかに覚えておりますが。そういうことがありますけれども、僕は、とにかく浄土宗としては、共済、共生、それから今の布施、戒律というところをもう一回問い直してみる、そして仏教と福祉とは何かということをそういう視点から浄土宗で問い直してみるということが、非常に重要ではないかという感じがしております。二十一世紀に対して社会福祉は仏教から何を提起するかということは、あとの五分ですか、そのときにまた申し上げたい。大変失礼いたしました。(拍手)

**司会** 吉田先生、どうもありがとうございました。吉田先生からは、特に前のお二人の先生方、それぞれ社会福

祉、仏教の立場からご発表いただきました、それを橋渡しするような意味で、仏教と福祉という、「と」ということにこだわりのなから問題を投げかけていただきました。大変大きな構想のもとに、それを手短におまとめいただいてお話を承ったものですから、私など、先生のご著書をよく拝見させていただいている者には、先生のおっしゃられること、いちいち身にしみて受け止められるわけでございますけれども、最後の二十一世紀仏教への五つの提言につきましては、後ほどお話を承ることができるようでございますので、そちらがいわば吉田先生のおまとめでもおありかと思っておりますので、休憩前のお三方それぞれのご発表につきましては、以上をもちまして終わらせていただきます。(休憩)

**司会** それでは、シンポジウムを再開させていただきます。と思います。

先ほど、三先生それぞれから五分程度の補足をという

ことを申し上げましたけれども、時間の関係もございませぬし、またこの後の進め方との関連もございませぬので、お一方、吉田久一先生から、このレジュメの最後の四番の五つの提言の部分を後ほどというお話もございましたので、吉田先生からこの点についての補足をいただきました。その後直ちにフロアからの質疑ということを進めさせていただきますいと存じます。それでは吉田先生、恐縮ですが、よろしくお願いいたします。

吉田 先ほどお断りしましたように、目が不自由なものですから、五つの提言にならずに三つぐらいの提言になってしまいかもありませんが、ではちょっと申し上げます。一番目は、社会福祉というと、何か頂点をちょん切っているいろいろな説明の向きがありますけれども、僕は宗教というのは、やはりラジカルなものだと思います。ですから、根源的に迫っていかねばいけないところがあつたと思います。そこで、ここは仲村先生と違つたところかもしれないが、仲村さんはどつちかというところ、非常

に樂觀主義者なんです。いろいろ大変なことがあつても樂觀的になつて片づけて、私はペシミストではありません。けれども、やや世紀末とか、あるいは末法とか、そういうこと考える人間なものですから、宗教の場合は、やはり一番現在の社会の基本的な部分と福祉とを結びつけていくことが一つだと思つて、その際、ご存じのように、宗教が一番根源的に困つた問題なのは、やはりニヒリズムとエゴイズムでしょう。それはキリスト教、仏教を問わないと思つて、これが一つあると思つて、

ところで、現代の社会福祉は、これはニヒリズムが実は大変あるわけなんです。つまり、はつきり言つて、経済大国を言いながら、生活は満足ですかという質問が出た場合に、ほとんど満足する人がない。その間の違い、相違点というものは、やはりいろいろニヒリズムを生むもとだと思つて、それから現在世界の体制が、社会福祉の子算をどこの国でも詰めてきております。日本でも中曽根政権から詰めてきております。そういうなかで、一方では仲村先生たちが主になつて、日本の社会福祉の

考え方というものは、ほぼ世界的な水準で知識としてはいつているわけです。つまり、頂点はスウェーデンであり、あるいは北欧でありといっても、実態は今度の阪神の大震災のときに見ますように、老人の圧死の問題とか何か、もうさまざまな問題があるわけです。そういうなかで、そういう問題が出てくると思う。

それからエゴイズムのほうは、言うまでもありません。だんだん暮らしがお互いに私化しまして、そして社会福祉が成長するのを絶えずそういう点で妨げてきているわけです。その妨げのなかに、日本の社会福祉がまだ近代化しておりませんか、変に冷笑主義と日本で訳すんでしょうか、シニシズムという問題が……。つまり、例えば横浜の山下公園で中学生でしたかが老人をいびり殺すとか、正面は大変建前論を言うけれども、実際大学のトイレなんかでも、部落問題とか、あるいは障害者に対する悪口がずらつと出てくるという問題があるわけです。

それからもう一つ、中曽根政権ごろからですけれども、

だんだん日本はナショナリズムという問題が強くなってくる。ですから、これは今、世界的な傾向を持たなければならぬ環境問題その他でも、ナショナリズムが出てくるということは、これはやっぱり社会福祉にとっては困ります。

そこで、今のニヒリズム、あるいはエゴイズムとか、シニシズムとか、ナショナリズム、これを正面から仏教でも言ってくれなければ、あまりほかで言ってくれるところがないんです。もうすっかり政策論が主になった社会福祉になってきますから、社会科学ではそういう元気がありません。だから、宗教がそういう問題を正面に据えて、そして社会福祉のなかのそういう問題を解決してください。第一点目の問題です。

それから第二点目は、先ほどちょっと申しましたけれども、我々は今、共感とか共生とか言いますが、今は地方分権が主になってきておりますし、盛んになってきております。そのなかでは新しい公、公共と。公共というのは、仏教は昔から公で共、公共ということを言うわけ

ですが、それは古めかしい公共ではだめですが、新しい公共というものをつくりださなければならぬところに来ていると思います。

それは、かつて京都大学の今西先生が棲み分け理論というものを、モンキーについておやりになりましたでしょう。我々はむろん人間その他があれですから。だけど、棲み分け理論というものが一つ、この公共と結びついて、そして先ほちょっと触れました仏教の縁起共同というものがある。そこで提起していかなければならぬところがあろうと思うのが、第二点です。

それから三点目は、さっき私、二十世紀が戦争の世紀だと言いましたけれども、それに対するさっき出しましたアヒンサ、不殺生という問題です。これが世界的な社会福祉のなかで非常に重要になってくるだろうと思います。日本も、この百年を考えてみますと、今年は日清戦争が終わってから百年目です。太平洋戦争が終わってから五十年目です。このなかで、決して社会福祉が住みよい場所ではないわけです。初めの五十年は植民地主義と

いうことですし、後は経済大国への形成の時期というふうに考えると、社会福祉にとっては住みやすい場所ではないけれども、この戦争の世紀のなかで、やはりアヒンサ、不殺生という問題がこの社会福祉の一番基本的な問題とかかり合っているとありますが、これは世界的な思想でもありますから、大事にしておられるみんなで大きな声で叫びたいことです。

それから四点目は、さっき生きとし生けるものに対する無量の、ということを行いました。これは言うまでもないけれども、今の環境汚染とか、大気汚染とか、オゾンとか、温暖化とかというのは、これはかつての一九六〇年代の公害と違います。つまり、我々の子孫にまで影響してくる問題だし、それから一国の問題ではなくて、地球規模の問題になってきました。この問題に対して一番問題提起ができるものの一つに、仏教があると思うのです。ですから、それが一つです。

それから、生きとし生けるものに対する無量の慈悲といたった場合に、無量のというのは非常に重要な重みを持

つていると思う。これは仲村先生に具合が悪いけれども、  
仏教というのは非常にトランスな宗教です。かつて戦  
争をしたことのない宗教で、言ってみれば、とうとうイ  
ンドからも追い出された宗教です。ですから、この無量  
の慈悲というトランスというものが、一つこれからの  
重要な問題になるだろう。

それから最後は、仏教が南に伝わり、北に伝わって、  
南伝であろうと北伝であろうと、これはアジアというも  
のに対する責任は逃げることはできない。その場合に、  
やはりかつての植民地、あるいは侵略した土地に対する  
懺悔を通じての問題、これが一番基本にならなければい  
けないと思います。

それからアジアに対する第二点目は、日本が経済成長  
するために、南の方からたくさん物資を持ってきて環  
境破壊をしている問題があります。

それから三つ目は、これは近頃だいぶ景気がいいよう  
ですけれども、開発途上国という、私も嫌いな言葉です  
けれども、そういう表現で非常に南と北と、つまり貧困

の南と北ということで問題があります。これはどう貧困  
をなくするかということも、やはり仏教で考えていく一  
つのテーマだと思います。

なおもう一つ加えて言えば、日本に今もう百万からを  
超えて外国人の労働者が入ってきているでしょう。その  
外国人労働者というものを仏教の立場でどう考えるかと  
いうことも、アジアに対する責任かと思えます。

まことにデータも何も申し上げずに結論だけ申し上げ  
てしまいました。そんなところですが、いいでしょうか。  
**司会** ありがとうございます。吉田先生から、この五  
つの提言を補足していただきまして、一通り今日のシン  
ポジウムの三先生のご発表を終わりましたので、これか  
らフロアのほうからご質問、あるいはまたご意見等がご  
ざいましたらばちょうどいいと思います。先生方からお  
答えいただければありがたいと存じます。なお、ご質問  
の際には、記録にとどめさせていただきたいと存じます  
ので、所属とお名前を言っていたいただければ幸いです。ご  
います。どうぞひとつよろしくお願いいたします。

シンポジウム質疑応答

**多聞院** 東京教区芝の多聞院と申します。増上寺のすぐ

前でございます。私はNHKブックスの『日本人の福祉』という本を読んで初めて知ったのですけれども、鎌倉時代に飢尊だとか忍性という方は、今はもう日本の社会のなかにはおりません、みんな治療されておりますが、ライ病だとか、今はハンセン氏病と申しますけれども、そういう人たちを収容して福祉を行ったということですから、私自身もちよつとそういうことに関係して、間もなく敬老の日にその施設へ、日本には十何カ所ございますけれども、毎年同じところへ行っております。そういう不幸な人たちを見て、だいぶ考え方が変わってきました。それで、社会が整備されて、日本が法律などでもって仏教のやる福祉というものが全部変わってきた、やる場所がなくなったという声も巷に聞くことがあるのですけれども、見えないところで、やっぱり資本主義社会のなか

にあっても、弱者救済ということが本当に仏教のほうで必要なのではないかということを感じているわけでございます。私は、本日長谷川先生の編著の『浄土宗の社会事業』という本を持ってきたし、あるいはセツルメントのことを書いた『誰が風を見たでしょう』という本を最近読んだわけでございます。先ほど賀川豊彦さんの話も出てきましたけれども、大変こういうところに出てくる場面があるのでございます。

浄土宗に限らず、仏教として、もつともつと何か見えないところでやるべきなのか、あるいはこう資本主義社会が発展して、それに貢献すべきか、あるいは宗教、信仰の立場として、そうではなくて、もつと弱い人たちのために貢献しなければ、奉仕しなければいけないのか。道元禅師の『自未得度先度他』ということが先ほどもございましたけれども、そういう意味からして、先生のどなたでも結構でございますけれども、仏教が積極的に今の資本主義社会に協力していくのか、あるいはそうではなくて、弱者の立場を考えてやるべきなのか、その辺の

ところを……。

自分が僧籍にありながらこういうことを申し上げると、批判があるかもしれないけれども、私が常々思うのは、一般の方たちは住宅を建てるにしても、家を建てるのは一生の、毎月毎月給料のなかから苦しい生活をしながら家を建てる。ところがお寺さんというのは、お檀家から布施をしていただいて、それが当然のことのようにとは考えないかもしれないけれども、そういうことで立派なお寺が建っているわけです。最近、阪神大震災のことについて、『月刊住職』という本の中で、皆様もうご存じかと思うけれども、検事で今度裁判官になった堀田力さんという方が、「YMCAだとかYWCAだとか、キリスト教の人たちは組織的に救済活動でボランティアをしているけれども、お坊さんの顔が見えない」というようなことを書いています。私は、これは大変反省させられたんです。だから、その辺は寺院の経営などもなかなか難しいだろうけれども、どういふふうにお考えになつていらつしやるかなと思つて、ちよつとお聞きしたわ

けでございます。よろしく願ひいたします。

**司会** ありがとうございます。それでは、ただ今のご質問に関連して、いかがでしょうか、三先生のうちから、仲村先生、よろしく願ひできますか。

**仲村** 先ほどの吉田教授の五つ、これは一つ一つお答えしていると時間がありませんから、包括的に。それから、今のご質問はやっぱり関連がありますから、今のご質問、ご意見にお答えする形で、吉田教授のほうにつなげてみましょう。

それから、阪神の関係のことについては、堀田さんの書かれたものにそういうことが書いてありましたかどうか、ひよつとしたら誤解があるかもしれませんが、仏教関係の方も非常に積極的に活動されましたから……。私が聞いたところでは、仏教関係の非常に積極的なボランティア活動も展開されてきております。私が入っていると、キリスト教関係を強調する、そちらのほうが盛んだ

つたと言うつもりはないので、これはボランティア活動が、宗派のいかんとか、そういうことの壁を突き破って、素朴な一市民の感覚で積極的にかかわったボランティアが非常に多かったということで、これがおそらく大事なことだと思えますし、二十一世紀に向けての福祉を考える場合にもそういう部分を見落としてはいけないので、それを全体的に仕組みとしてそういうボランティア活動を、ボランティアの精神を尊重しながらどういうふうに全体の一般的な制度とかみ合わせて、全体の福祉の推進を地域で図っていくかということ、これが多分二十一世紀の非常に大事な問題ではないかと思えます。その意味ではボランティア活動の持つ意味は、宗教の壁を取り払ってとらえてみなければならぬ教訓を与えてくれたと思います。ぜひとも仏教のほうは活動がお粗末だったとおっしゃらないでください。

それから、吉田教授がいくつか触られたことは、私は全体的には賛成で、一つ一つに対するお答えの形では申しませんが、宗教のサイドから言われたようなことを

積極的な発言をするというか、問題提起をする、これを忘れてはならないと思えます。

ただし、同時に忘れてはならない大事なことは、宗教の立場がすべてではないということであって、例えば吉田教授が例に挙げられたアジアの貧困の問題を取り上げてみますと、もちろん宗教からかわるということでも問題提起しなければならぬ部分がありますけれども、同時にアジアの貧困というのがなぜアジア地域にこういう形をとって現れているのか。同じことが世界のいろいろな低開発の地域に起こっていますが、それを世界全体の経済とか社会の仕組みのなかで、そういう事態がなぜ起こっているのかということについての説明といたしましうか、これは第一には社会科学の課題なので、したがって私も社会福祉にかかわる者としては、そういう面での社会科学の解明によって明らかにされなければならぬ部分を、ほかの学問とかほかの考え方とか立場でもって代替、代わりのとらえ方で利用すべきではないので、これはどこまでも冷徹に科学の光に照らしてそういう問

題の持つ意味を明らかにする。それで、その学問によって明らかにされた成果を我々の実践のなかにどういうふうに取り込んで、そういう問題の解決のためにそれを役に立てていくかということで、社会科学に限りませんけれども、いろいろな諸学問の学問の成果として組み立てられていたものを積極的に社会福祉の実践のなかに方向づけを誤らないようにして採り入れていくという立場を貫くべきではないかと思えます。

その方向性を誤らずに実践のなかに採り入れていくというときの、その社会福祉の実践は、現場の第一線で直接サービスを必要としている人との対面的な関係での実践になるわけですから、そこでは人と人との対面関係での課題というのは、これは全部ではありませんが、かなりの部分がやはり宗教的な課題になるのではないかと思うのですが、そのところであるいはキリスト教の立場と仏教の立場で違うという部分が出てくるかもしれないです。これはもう積極的にその違いを突き合わせて、どちらが正しいのだろうか、どちらが望ましい線なのだろう

うかということを最終的に決めてもらうべきものはやはりサービス利用者だと思うので、そのところの筋道を明らかにして、私どもの実践は展開していくべきではないかと思えます。

それから、吉田教授が触れたこと全体を通して、私がかねがね吉田さんのご指摘で非常に大事なことだと思っておりますことにたまたま触れられたのですが。それから、今石上先生ともお話しして、これは大事な点だなと私が思ったのは、文化の問題なのですが、どうしてもこういう問題を突き詰めていくと、こういう問題に突き当たるわけです。私どもが日本人であって、国際の場で外国の人と福祉の問題について話し合う。私は偉そうに今、科学の光に照らすなどという言い方をしましたけれども、科学の光に照らして冷静に取り上げているつもりでも、ぎりぎりのところでかなり非常につきりした違いが出てくるというような部分があって、それをかねがね吉田教授は、土着性の問題とか、例えば私がいかに科学的な援助の方法というようなことで、科

学の光に照らしていろいろなことを学び取って方法論を体系化していつているように見えながら、その実践の場では日本に土着の実践という部分が必ず織り込まれなければならぬはずなのに、その部分がはっきり見えてこないではないかというような問題提起をされます。

国際の会議の場などに出てみると、いやというほど、表向きは非常に現代社会福祉の進んだ理論とか考え方とか用語とかを使って立派なことを言いながら、具体的な問題を突き詰めていくと、非常に論点で違いが出てくるというような、その違いがときに文化の違いによる違いだということ強く感じさせられることがあります。それから、私の個人の経験で、仏教との関係ですと、小乗仏教の国に行つて大乘仏教の立場での小乗仏教の限界という、特に社会福祉との関係で見ると、小乗仏教は個人のほうにいつて社会を見ないのではないかというようなことで問題をかつて提起してみたところが、猛烈な反発を食つたことがあります。これは、やはり小乗の国には小乗の国としての社会的な課題の取り上げ方があり得る

ものようなので、これは一つは宗教的な立場の違いとか、文化の違いとかというものを十分に背景的な条件のなかに組み込んで、その国の問題として見ていくという見方を見失つてはいけない。我々が、特に経済大国としての日本で経験しているものなかで身につけているものをそのまま持つていつて外国で何か言おうとすると、必ずこれは反発を食います。そのあたりの問題を取り上げる場合の冷静さというか、その冷静さというのは、基本的な宗教にかかわる態度とともに、どこまでも学問の光に照らして明らかにされたことは、科学的な課題として取り上げて、どこまでも主張することは主張する。同時に、具体的な実践課題ということになったら、その国の文化の問題ともかかわつての宗教も含めての価値の問題として取り上げる。取り上げ方をちゃんと整理して対応するという態度が必要なのだろうと思うのです。

私が先ほど申し上げたことも、二十一世紀に向けての福祉は、従来こういう部分がどうも欠けていたとは言えないまでも、非常に不十分だったのでないか。そこを

積極的に宗教の力もかりて、それを社会福祉の体系のなかに組み込んでいくという作業をすべきではないだろうかという意味で申し上げたので、その点で吉田教授のご指摘は、一部はまた個々に突き詰めていくと違いがありますけれども、全体的に大事なご指摘だったと受け止めています。

**司会** ありがとうございます。ただ今、質問者へのお答えとあわせて、吉田先生のご発表に対するコメントをちようだいたしたわけですが、質問された方、よろしゅうございましたでしょうか。他に時間の関係もございますので、お一方、もしご質問がございますれば、どうぞひとつお願いいたしたいと思います。

**硯川** 失礼を申し上げます。佛敎大学の硯川と申します。特に仲村先生よりありがたいご敎示を賜りまして、光栄に存じます。私個人のことといたしましても、ご敎示をいただきました点については、今後大切にしてまいりたいと存じます。

いと存じます。

仲村先生のご敎示内容は、本日のこのシンポジウムのメインテーマを解く基本的な鍵として、仲村先生がお敎えくださったものと、私は存じております。いわば、仏敎福祉研究、あるいは実践に現在欠けているものをご指摘いただいたのではないかと思っております。また、私の研究のなかにどうも仏敎論が根づいているように思えないというようなこともご敎示くださいましたわけですが、このことにつきまして浅学非才な私なりに考え直してみますと、一番悩んできた点でもございます。実際のところは避けているのではなくて、仏敎に関する学問的研究がほとんど深くできていないということが実際的な根づいていない理由だろうと思っております。これは、日本の今の全体の実情をも表していると思うのです。

仏敎学あるいは実践仏敎にお詳しい方は、いわゆる社会科学としての社会福祉について必ずしも詳しくない、逆に社会福祉の実践あるいは社会福祉の学問についてご専攻される方は、必ずしも仏敎学について詳しくない、

こういう実情がやはりあるのだらうと思うのです。そういう意味で、直接的に踏み込めないといえますが、仏教の教義を基礎とした論の展開ができないでいるのではないかと思えます。現代資本主義社会下において仏教福祉を考える場合は、社会科学としての社会福祉と、それから宗教、なかんずくこの仏教教義に基づいた社会福祉との、現代社会における対決をさせてみる必要が研究上あるのではないかと存じます。

自分のことで大変恐縮ですし、お恥ずかしい限りですが、私は前者と申しますか、社会科学としての社会福祉を自分なりに勉強してまいったのですが、そういう主に社会科学の側面からの社会福祉の勉強のなかから、私は僧侶にならうと思つたのであります。そういうことから考えてみましても、仲村先生の特に今ご報告をいただいたところでおおそう思つたのであります。先生のご教示が、先ほど研究所の班長や所長さんがおっしゃっておりましたが、このプロジェクトの課題としても非常に大事な点をご指摘いただいたのではないかと思います。

実は私の勤務先の研究紀要でも、以前、社会科学の観点から社会福祉を孝橋正一先生が論じられました。これに対応して仏教学や実践仏教の観点から、この研究所の所長でもございます水谷幸正先生が論じられました。そのとき、私は論争がこれから始まるなと思つたのであります。一回だけで論争がその後展開しなかつたので、非常に残念に思つていますが、これまでのように、例えば日本仏教社会福祉学会でも、一時期はこういうことについて非常に活発であつたと思いますが、最近はこのいうことについてはほとんど論じられていないように私は思うのであります。

したがしまして、今後仏教福祉研究において、やっぱり社会福祉研究と別々になされるということも大事だと思つたのです。社会福祉をとらえる方向には二つ、三つ、四つあつてもいいと思うのですが、目標は同じ一つでありますから、やはり仏教福祉を現代に問うという場合、社会科学としての社会福祉とどう絡ませて概念規定をしていくか、そういうことが今後私たちの課題ではないの

かなと思うのであります。つまり、対決が必要ではないかということ仲村先生のご指摘で、特に大変感じたわけでございます。ここに水谷幸正先生がおいでですから、孝橋先生との議論がある程度までいったと思うのですが、その後展開されていないように思いますので、その辺をまた水谷先生からでもご教示をいただけたらと思います。どうもありがとうございました。

**司会** ありがとうございます。ただ今の硯川先生、我々の仏教と社会福祉に関する研究班のメンバーの一人でもありますので、今日の大会の感想を含めてご意見をちょうだいいたしました。

**仲村** ありがとうございます。硯川先生。期待していただきます。ただ、一つだけ、私が仏教サイドの実践としてのターミナルケアの、ここにも長谷川学長、田宮先生がおられますけれども、ビハラー、この実践は文字どおり仏教領域で生み出された実践活動であって、これの体

系化、理論化を図っていただくということは、ほとんどキリスト教サイドで行われてきているターミナルケアに對抗してどうか、十分にそれと張り合って独自のものを打ち出していくことができるだけのものがあるのではないかと思えますので、例えばそういう大事な実践は、仏教領域での見落とすことのできない大事な事実として育てていていただいて、皆さんの共有財産として育てていていただいて、そしてほかの領域で発展しているものと突き合わせながらよりよいものを生み出していく、そういう活動もぜひ積極的に進めいただければ幸いですので、それだけをちょっと。

**司会** ありがとうございます。

それでは質問のほうは打ち切らせていただきます、各先生方から最後にこれだけはこの機会にぜひ言っておきたいという点がございました。ただ今、仲村先生からのお話をちょうだいいたしましたので、石上先生、吉田先生、もしございますればお願いいたします。

石上 私はマクロ的なほうは取りやめにしまして、常にミクロ的に自己体験的な話から持っていく癖がございますので、きょうもそんなことで両者の間のサウンドイッチだという形で両先生に申し訳ない立場を取ってまいりました。ただ、先ほども多聞院さんの発言がございましたように、仏教の立場というのは常に点で終わるということ。どんなにやられていても、線のような戦力にならない。これをもう少しきっちりしないと、ああいうふうな書き方にされてしまうとことがあるということ。ハンセン氏病の話もありましたが、私もこんな立場に立つような人間ではなかったものですから、一時期はゼンセイエンに五、六年通ったこともございます。そういう経験も見て、あのころは今よりもっと、それでも菌が培養できないなんていう時代でございましたけれども、そういう時代のことも見てきて、いろいろなことをやらなければいけないということを習ったように思います。

ただ私、最近非常に感銘を受けた人の話をちよつとだ

けさせてください。それは曹洞宗のお坊さんで藤本さんという方がいらつしやつて、この方と非常になかよく、一緒に交通事故に遭つたものですから余計になかよくなりました。この方は、昭和二十三年に帰つてこられて、そして上野から汽車に乗ろうとしたら浮浪児に会つて、その浮浪児に持っていたリングを一つ渡したら、別々の子どもが三人、上が裸で下が裸足でという三人の子どもが、兄弟でもないのに一口かじつては次へ渡していくというのを見て、たまらなくなつて、結婚したてなのに長野の自房へ連れ帰つて、これが一つの大きな力になつて動いていった。これはもう自分で動いていけるのではないんです。すごいものだと思います。

そのなかで特に私が感銘を受けたのは、娘や息子を一緒に育てることなんです。たまたまクリスマスにアメリカの進駐軍がやつてきて、そして配つていったそのときに、その家族はもらえなかつた。これが悔しかったという話をするんです。そして、そのとき何と言つたか。これは後で高校を出て学校へ入つたときに、その専門学校

の講師をしておられたわけですので、そこへ娘を入れたんですが、自分のお父さんに向かって「先生は施設をつくることはわかっているだろうけれども、施設のなかにいる人間がわかるか」という質問が突きつけられたという。要するに子どもの目で、目線でものを見てもらいたいということの一つの発言だったのが、今のようなことになるのです。

それで、ときには雲水をして集めてきたりすると、「やめてくれ」と収容児が言うわけです。学校へ行くと、「お前のところはうちのから持っていったんじゃないか」というようなことを言われたと。それで、大変苦勞しながら育て上げて、立派に今、何十人というたくさんの人間を育てている。それと同時に、最近では信州大学に來ている留学生への支援、そして例のカンボジアの問題でありますと、里親制度から何からひいて、さらには毎年のようにまた向こうへも援助している。どうしてこんなにするのかと思うぐらい、それを本当にやらねばならないというような気持ちでなさっているというのは、私は

心打たれた。そういう打たれたほうからものを見ている。ここで今長谷川先生がおられる前で言うのは失礼なんです、私が長谷川良信先生に招かれたときに、あれは幼稚園、マハヤナ学園でしたか、そこへ私が招かれまして、あることを頼むと。ところが、何だかあそこは訳がわからなかったんです。ここは学園なのか、ご自宅なんですか、まったくわからない状態で、そのぐらいにやはり長谷川先生がすべてを託してその仕事に専心している姿を見て、私はやっぱり感銘を受けました。やはり子どもの目線というのは大事だと思ふのです。それで、自分の子どももみんな一緒に育てたということ。だから、一度も旅行できなかつた。中学へ入った長男がやってきて、「旅行させてくれ。家族だけで一緒に行こう」、「絶対できない」と言つて怒つたという話。それが今から五、六年前か何か、初めて親子五人で旅行したということを話してくださいました。もう何も言うことはありません。そういう方々の力というものが、今後の仏教を支えていく。仏教を支えているのは、偉いことを言う人ではな

いんです。地域社会でこつこつやっている人の力によって仏教が今日こうやって生きているのだということをもっと感じますので、そういうミクロ的な見方で申し訳ありませんが、福祉も大いにこれから大きくやっていただきたいという気持ちを持っているということでございます。失礼いたしました。

司会 ありがとうございます。

吉田先生、もしございますれば、一言お願いします。

吉田 先ほど申し上げましたけれども、実は筑摩書房から『近代仏教思想入門』という本が出ますが、そのとき一番痛感いたしましたのは、やっぱりピークになる人ばかりのなかで僕は探ってしまいましたので、実際細かく調べてみますと、特に各教団の末寺のなかに、すばらしい福祉の考え方や思想が出てくるんです。それは全然除外してしまいましたので、これはぜひ発掘していただきたい。私はむしろ、近頃地方分権、地域福祉ということ

が基本になっておりますけれども、それが浄土宗なら浄土宗の末寺の皆さんが実際にこの庶民生活のなかで打ち出される、そういうボランティア活動とか、あるいはコミュニティの地域福祉とか、それが非常に重要な問題だと思いますし、過去にもそういう事例がたくさんありましたので、皆さんのようなどちらかというところにおられる方ではなくて、ぜひ地方の末寺のほうから声を上げてほしいというのが一つです。

それから、仲村さんが帰りましたのにちよつと具合が悪いけれども、今彼が言いました社会科学というのは、これはご存じのとおり、ソ連や東欧が崩れ、そしてアメリカや、あるいは日本を加えて資本主義が爛熟化してしまつて、もうさまざま問題が噴出しているなかで、社会科学というものは実に不確定で、揺らいでおりまして、そして頼りになりません。しかるべき案がないわけなんです。ですから、僕らみたいな先が短い者は、どうしても宗教というものをひとつ考えて、宗教はまったく独立して自由なわけですから、そこから社会福祉を、ぜひし

かるべき声を上げてほしい。もう政策論などは行き着くところまで行っておりますので、ぜひまったく行政や何かから独立している宗教の側から本当のことを言ってほしいということが絶えず心にあつたものですから、ああいうことを申し上げたのです。

最後に、今まで仏教というのは、とかく精神不安その他に対する慰めという形で出てきて、現在も仏教の本が随分売れます。私は、これはいい傾向だと思いません。

そうではなくて、本当はどこに大事なところがあるのかという場合に、これはとかく文学や芸術に偏りがちな仏教の、何とはなしに慰めみたいな話ではなくて、誤解があると困りますけれども、本当に現在生きている社会、そのなかで悪戦苦闘している人間の实存と宗教とのぶつかり合いというものに、私などは非常に期待をかけている一人です。いろいろ申しましたけれども、こんなところで、**司会** ありがとうございます。ただ今両先生から、きわめて实际的、実践的な身近な問題、さらにはまた将来を展望して、我々を大変勇気づけていただけるような仏

教福祉についてのご示唆をいただいた次第でございます。

いよいよ終わりが近づいてまいったわけですから、三先生から、この仏教と福祉をめぐる問題を今日的な課題に照らしながら、さらに二十一世紀へ向けての展望のなかで、どのような役割を果たし得るかというご提言までちょうだいいたしましたわけです。したがいまして、もう私がかくかくだとまとめのようなことを申し上げる必要はないのでございますが、ただ我々のプロジェクトチームとして一つの課題と申すべきことについて、少し述べさせていただきます。

それは、「仏教福祉を現代に問うということ」で仏教福祉という用語を使っておりますし、ただ今の各先生からのご発表のなかにも、仏教もしくは宗教というものの取り組むべき課題、あるいは解決すべき方向というもの、社会科学の取り組むべき課題なり、あるいは解決の仕方というものは、それぞれ独自のものであるというお話もあつたわけでございます。考えてみますと、歴史的、社会的に制約された相対的な社会福祉の問題というのは、

客観的な認識の対象というか、認識の部分だと思いが、それと一方では仏教の、あるいは宗教の普遍的な原理といひましようか、理念にかかわる問題は、これは主體的な価値の創造にかかわってまいるかと思ひます。その客観的な認識と主體的な価値が、社会福祉が実践科学、応用科学であるとするならば、実践をもつてどのように統合され、実を結んでいくのかという、一方ではこのところの理論化の問題と、他方におきましては実践的な課題を具體的にどう見出していくのか、またその方法論をどう構築していくのか、このあたりを今後、今日の三先生の大変大きな構想のなかで、ご示唆をいただいたご発表を糧としながら、学んでまいりたいと思つております。

今日は、大変長時間にわたりましてフロアの皆様方にもご熱心に参加いただき、ありがとうございます。仲村先生は所用があつてお先に帰られました。三先生、まことにありがとうございます。（拍手）以上をもちまして、シンポジウムを終わらせていただきますと思ひます。（拍手）

**進行** 長谷川先生、ありがとうございます。このシンポジウムは、始まる前に申し上げましたように、浄土宗総合研究所の主催でございますが、開催に伴ひましてこの趣旨にご賛意をいただいてご後援をいただいているところが、浄土宗社会福祉事業協会並びに浄土宗吉水会、また浄土宗関東地方教化センターでございますが、最後の閉会に当たりまして、関東地方教化センターの大室センター長にご挨拶をちょうだいいたしまして、閉会にいたしましたと思ひますので、よろしくお願いいたします。

**大室** ご紹介いただきました大室でございます。今日は午後から大変ご熱心なご研究が行われまして、私もちょっと急な用があつたものですから中抜けさせていただきました。全体のお話を伺つていないのでございますが。

考えてみますと、お釈迦様がご涅槃に入られましたから約百年たつて、アショカ王がインド全土を統一いたしました。アショカ王は、ご承知のとおり隣のカリンガ王

国を征服して、十万人以上の虐殺を行いました。それを非常に心に悔いまして、それがお釈迦様の教え、仏教を信ずるもになつたわけです。皆さんもご承知だと思いますが。そのアシヨカ王は、全国に診療所をつくりました。人間の人のための診療所、それもアンタツチャブルというハリジャン、そういう人までを収容する。それからもう一つは、家畜の診療所を全国につくつたのです。そして、乾いた土地でございますから各道路には井戸を掘り、樹木を植えて、道行く人や家畜のために、それを全国的に行つた。西洋でキリスト教会の付属施設としてそういう福祉的な診療所ができたのは、五世紀でございます。ですから、アシヨカ王のそういう福祉的なことというのは、おそらくアシヨカ王は世界の歴史上初めてではないかと、私は思います。

仏教が伝来いたしました日本では、お釈迦様の教えを受けて、聖徳太子は五世紀にそういうことをなされております。さらに七世紀になりまして、光明皇后が悲田院とか施薬院をおつくりになつて、貧しい人たちを収容し

てそういう事業をされたことは、皆さんよくご承知かと思ひます。

いずれも仏教精神の教えに基づいて、アシヨカ王が行い、また日本でも聖徳太子、光明皇后がそういうことをなさつたということを考えますと、今日この「仏教福祉を現代に問う」というすばらしい研究会がもたれたことは、まことに意義の深いことかと思うわけでございます。これが行われますためには、総合研究所の所長先生をはじめ関係所員、また各方面の方々の陰に隠れた目に見えないご努力は大変だつたと思ひまして、心から敬意を表しましてご挨拶にさせていただきます。ありがとうございます。

**進行** ありがとうございます。それでは、これを持ちましてすべてを終了したいと思ひます。本当に長時間ご協力いただきました、まことにありがとうございます。これをもちまして終わらせていただきます。どうもありがとうございます。(拍手)

# 現代社会に求められる仏教思想

金子光 一

## はじめに

二一世紀を目前に控えた現在、日本社会は大きな転換期を迎えている。戦後から今日まで生活レベルで欧米の先進諸国と肩を並べるために、日本は経済諸活動に重点を置いて歩み続け、ついには「経済大国」まで昇りつめた。その間に人間が生きていく上で欠かすことのできない、一般市民が生活する上で重要な要素を犠牲にし、その結果として多種多様な生活問題が露呈した。高度経済成長期を経てモノは豊富になり、日常生活は確かに便利になったが、その代償は計り知れないほど多くの新しい貧困であった。この種の主張は、現代の日本の社会福祉を論じる際に指摘される、いわば決まり文句である。

この日本の社会状況を筆者は否定するつもりはないし、「経済至上主義」の帰結が、これまでもまた今日も人々の生活を脅かす多様な生活問題を引き起こしていることは事実だと思う。しかしながら「経済至上主義」に伴う弊害は、すでに一九六〇年代から起こっており、また日本経済は、一九七三（昭和四十八）年の石油危機以降安定成長期に入り、高度経済成長の時代は二十年以上も前に終焉を迎えている。それにもかかわらず今なおその問題に対する有効な手段や方策が見出せずにいるのはどうしてなのだろうか。

筆者はこの原因の一つとして、これまでの社会福祉学（福祉行政、制度・政策、組織、方法・援助、運動等）の一部偏った研究を挙げたい。すなわち、社会の動きに

伴ってつねに変貌を遂げている流動的な現象に翻弄され、福祉社会構築の基礎となる最も重要な思想や意識の分析あるいはその総合的・内在的な研究が相対的に欠如していたことを社会福祉の研究者は反省しなければならぬ。

そのような研究状況の中で、民衆の精神生活に大きな影響を及ぼしてきた仏教を基幹とする「仏教福祉」の蓄積された研究は注目に値する。仏教と福祉を関連させる研究は明治末期から行われ、かなりの歴史と伝統を有し幾多の先人を輩出しているし、三十年前に設立された「日本仏教社会福祉学会」では仏教学と社会福祉学という二つに大別される学問領域が抵触する関係上、両学間に立つ議論がかみ合わずしばしば混乱が生じているものの、本格的な学術研究が着実に進行している。

たとえば仏教者が行った善意救済および実践的活動を、歴史上から抽出し、その貢献を検証する作業は、日本の社会福祉史、特に救済事業の歴史において高く評価されている。

抑圧と貧窮からの解放を望む民衆に対して善意活動を

行った行基（六六八―七四九）、市聖と称され民衆と共に生きた空也（九〇三―九七二）、自己と他者との間に差別を設けない福祉対象との平等観を提唱した法然（一一三三―一二二二）、悪人正機観によって法然の浄土教を徹底させた親鸞（一一七三―一二六二）、名聞利養を否定し、北条泰時の救済事業に影響を与えた明恵（一一七三―一二三二）、明恵と同時代の西大寺流の叡尊（一二〇一―一二九〇）や忍性（一二一七―一三〇三）、鎌倉新仏教で救済に先立って仏道の優位を主張した道元（一二〇〇―一二五三）、空也を慕い「捨聖」の境涯に身を置いて諸国を遊行した一遍（一二三九―一二八九）その他多くの民間仏教者等、関連する人物を挙げていけば枚挙に暇がない。

しかしながら仏教者の貢献を、歴史上から抽出して検証するばかりが、仏教福祉研究ではないはずである。筆者は仏教者ではないが、今後の日本の社会福祉の発展のために、仏教思想に大いなる期待をもつ者の一人である。そこで、現在の日本の社会をより充実した福祉社会にす

るために必要と考えられる基本的な福祉思想、特に共同社会に関する思想の考察と、それに関連する先学の仏教思想の分析を本稿の主要な目的としたい。

## I・福祉国家と福祉社会

ある国がそこに住む市民の福祉の増大ないし特別なカテゴリーの人々のニーズへの対応を目標に、意図的に政策推進をはかる民主的政府をもっている場合、一般に我々はその国を福祉国家 (Welfare State) と呼ぶ。

「福祉国家」という用語を最初に用いたのは、英国ヨーク市の大司教ウイリアム・テンブル (William Temple) であったとされている。彼は名著『市民と聖職者』 (Citizen and Churchman) の中で、国家は一般市民にサービスを提供するために存在していると述べ、福祉国家のあり方を規定している。<sup>1)</sup> テンプルは、共産主義国家やファシズムの「権力国家」 (Power State) および「戦時国家」 (Warfare State) と対照させて福祉国家の語句を使ったといわれている。<sup>2)</sup>

英国におけるその後の福祉国家の発達段階を、H・ヘクロ (H. Heelo) は次のような時代区分で整理している。「一八七〇年代から一九二〇年代の最初の段階は実験の期間である。次の一九三〇年代から一九四〇年代の第二段階は、関連組織が整備され、社会福祉政策がより総合的になった地固めの時代である。一九五〇年代から一九六〇年代にかけての第三段階は、下から支えられた経済成長に基づく社会供給制度の拡大によって特徴づけられた時期である。」<sup>3)</sup>

しかしその後、福祉国家は大きな方向転換を迫られる。「政府の役割の大幅な縮小 (小さな効率的な政府) が経済発展の必要十分条件である」と主張するフリードリッチ・ハイエク (Friedrich A. Hayek) やミルトン・フリードマン (Milton Friedman) を中心とするニューライト・新自由主義の経済思想が、一九七〇年から一九八〇年にかけて西欧や米国で大きな影響力をもち、その一方で民営化 (privatization) が強力に推進された。欧米の影響を受けた日本の行財政改革路線の中にも、国の行

財政合理化、とりわけ国の財政負担の縮小化や地方分権化など、供給システムを公的部門から他の部門に転換する傾向がみられたことは周知の事実である。

現在、これら一連の新自由主義政策を採用した各国は、その振り戻しを経験している。すなわち公的部門で行われるべき福祉サービスを、市場（民間）経済の活力に依存した結果、そこに競争原理は働いたが、負担能力による格差が生まれ、サービスの平等は著しく妨げられた。そして世論からの激しい抗議の末、各政府の基本的な方向性が、民間市場や自助に関する非妥協的なものから、集団行動と参加に関する共同責任を求める方向へ軌道修正されたとみることができる。

そのような状況の中で必然的に生じたのが「福祉社会論」である。阿部志郎によれば「ヨーロッパでは、一九六〇年代にすでに福祉社会論が出てきている」といわれるが、日本でその議論が本格的に活発化し始めたのは一九九〇年代に入ってからのことである。

「社会福祉学において福祉国家と福祉社会は明確に区別

して考えられている。ウィリアム・ロブソン (William A. Robson) は、名著『福祉国家と福祉社会—幻想と現実』( *Welfare State and Welfare Society—Illusion and Reality* ) において「福祉国家は議会が定め、政府が実行するものであり、福祉社会は公衆の福祉にかかわる問題について人々が行い、感じ、そして考えるものである」として両者の関係を「福祉国家の享有は対応する福祉社会なくしてありえない。両者は相互補完的である」と述べている。

ロブソンは同書の「日本語版への序文」で、日本は人種問題も、階級システムもまたず、諸外国に比べてずっと良好な労使関係をもっているから福祉社会の建設に有利であるという楽観的な指摘を行っているが、日本は典型的な中央集権的官僚主義国家であり、英国や北欧のような地方自治体を媒体とした市民社会が福祉を盛り上げてきた歴史に乏しいことを考慮すれば、真の福祉社会の構築には、共同意識や公共心等の面で解決していかねればならない多くの課題を抱えていると考える方が妥当

であらう。<sup>(9)</sup>

いずれにしても、福祉社会なくして福祉国家の発展はなく、両者は相互補完的である以上、市民の積極的参加と共同社会における連帯を、草の根から打ち立てていくことが今後の福祉社会構築のための絶対条件となる。そこで次節では、社会連帯に焦点を当てながら福祉社会構築の鍵を模索してみたい。

## II・福祉社会構築のための提言―エミール・デュルケ

ームの理論家から

「社会連帯」(Social Solidarity)とは、一般に「諸個人の間の相互依存に基づく結びつきの総称を意味する言葉である……社会連帯という概念は、デュルケームの考え方を想起させるものとして位置づけられている」<sup>(10)</sup>

ここで登場したデュルケームとは、いうまでもなく、現代産業社会の道德秩序を保持し強化する社会連帯の形態と手段の解明を目指したフランスの著名な社会学者、エミール・デュルケーム (Emile Durkheim, 一八五八―

一九一七) のことである。

デュルケームに関する日本の先行研究は、社会学(一般社会学・教育社会学・道德社会学・宗教社会学)において相当進行しているが、社会福祉学の領域では未だ稀少である<sup>(11)</sup>。しかしながら、社会の集団心理から宗教道德の起源を解明した彼の論説は、福祉社会構築のために必要とされる重要な問題提起を含むものである。

デュルケームの社会学の輪郭と主要な筋道は、彼の学位論文である名著『社会分業論』(De la division du travail social)で展開されている。そこでここでは「個人的人格と社会的連帯との関係」を説明しようとした『社会分業論』の分析を通じて、現代社会において再考が迫られている社会連帯について若干の考察を試みたい。まずデュルケームは、近代社会が経済中心に動いていることを認めながらも、経済を実現させている人間の社会連帯が、経済外的存在であることに注目している。

「友愛関係を律するものこそ諸機能の分担であり、慣用された表現でいえば、すなわち分業である。……分業

がもたらす経済的貢献は、それがつくりだす道徳的效果に比べれば取るに足らないものであって、分業の眞の機能は二人あるいは数人の間に連帯感を創出することである。<sup>(13)</sup>

現代の資本主義社会は、財サービスの質を向上させたが、一方で福祉を充実させるために何よりも重要な共同社会の前提としての「連帯性」を阻んでしまった。一九世紀末の段階でそのことを敏感に予知し、経済外的存在としての社会連帯を重視したデュルケームの先駆的主張から我々は多くのことを教えられる。

また彼は道徳社会学の視点から、利他主義に基づく社会について次のように論じている。「利他主義とは……いつの場合でも社会生活の根本的な基盤であろう。事实上、我々は利他主義を欠いてどうして過ごすことができようか。……あらゆる社会は一個の道徳的社会である。<sup>(14)</sup>

ロバート・ピンカー (Robert A. Pinker) は、「利己主義と利他主義」と題する論稿の中で次のように述べている。「(デュルケーム) は、非公式的でかつ自発的な相

互扶助の実践に信頼をおき、その実践の中に、利他的であろうとする人間的性向の必然的かつ自覚的な明証が存在するとみなしている。この点において……(彼の著書は) 市民参加や地域社会開発に関する今日的な論争に対して、より大きな相通性をもつものである。<sup>(15)</sup>

さらに、それとの関連で注目すべきなのが、道徳的準則から導き出されたデュルケームの自己抑制の概念である。

「道徳的準則の特質こそは、社会連帯の基本的諸条件を表明するものである。……道徳とは、連帯の源泉であるものすべて、人間をして他者を尊重すべきことを強制するものすべて、自らの労働を自己のエゴイスティックな衝動とは別のものに基づいて律すべしと要請するものすべてである、ということが出来る。<sup>(16)</sup>

自己抑制の概念は、社会秩序にとつて必要な特性である。<sup>(17)</sup> 社会科学として社会福祉学はこの基本的な特性をこれまで十分に検討してきたといえるだろうか。デュルケームのこの主張は、今後福祉社会の発展過程で規範的

理論の枠組みとして消化していかなければならない重要な提言であると考えられる。

### III・仏教思想における「縁起」と「無我」

原始仏教の福祉思想が現代の社会福祉思想に提起するもののうち、特に筆者が重視したいのは、「縁起」と「無我」である。誤解のないように予め断っておきたいが、前節で論じたテュルケームの「社会連帯・自己抑制」と「縁起・無我」を何の理論的根拠もなく容易に結びつけるつもりはないし、基本的にユグヤ教やキリスト教に立脚する道徳観と仏教の根本思想とは相反する関係ですらある。しかしながら、このように教義的に異なる両者の立場は、社会福祉を内面から支え、福祉価値を提起する役割が期待されるという視点から考察すると同じ基盤に立つものと考えられる。

「縁起」と「無我」について吉田久一は、三枝充恵と平川彰の論考を用いて次のように説明している。

「縁起」は社会も人間も、あらゆる生物は、遠い昔から、また現代も「相依相待」で成り立っているとみる

わけで、関係性・因果性・論理性が特徴となっている。

『無我』は、人間は主観と客観の対立だけでは、自己を「知ることができない。必ず両者の根底にある全体に突き当たる。そして自己を否定し、そこからよみがえる自己を考えるわけである。それは相互依存、重々無尽の縁起において成立する。ここから福祉思想として、『因縁和合』『自他不二』等の連帯性と平等性がみられる。」<sup>(18)</sup>

仏教の対象の把握の仕方に「衆生」というものがある。この衆生には「生きとし生けるもの」すべての生物、自然現象が含まれる。仏教には、その衆生が互いに助け合って生きている社会、そこには「絶対的平等」に基づく「共生」の実践現場がある。四姓平等に生活する共同体で、社会的階級や地位を越えた和合平等の世界である僧伽(サンガ)などはその象徴であろう。筆者は、一部の仏教者がしばしば主張する「救いの平等観」ではなく、「絶対平等」に基づく共同意識、縁起相関的「相依相待」「因縁和合」の考え方を重視したい。

また、「縁起」や「無我」を社会的に表現したものに

「恩」がある。「恩」は人が遠い過去や現在から受けている無限の働きを育むことをさすが、特に「衆生報恩」は福祉と密接に結びつくものと考えられる。

日本の社会事業の理論形成の上で先覚者と目されている長谷川良信は自らの仏教哲学（正道大慈悲、汎大乗的精神等）に基づいて「社会共済」「衆生報恩」を強調しながら、「官民上下貧富貴賤共同策応するといふ社会的精神」について次のように論じている。「社会的精神と申すは共同の公共心自治心―要するに感恩愛人の精神である。仏教は教へて衆生恩を説くこと最も痛切であるが、現代に此仏教精神を拜興したいと思ふ。<sup>(19)</sup>」

基本的に長谷川は、慈善事業的な主体と対象の差別観をもたず、仏教思想である「社会共済」や「衆生報恩」を洗練して、日本文化に根ざした土着的な共同生活の精神を、社会事業理論の中核に位置づけようとした。その意味から彼の貢献を再評価すべきであると考ええる。

資本主義という社会体制で生活している現代市民の存在は、個人的な活動がその基本となるが、その普遍的価

値体系の下では「個人的でありながら単なる個人ではなく、相互依存の上に成り立っている」<sup>(20)</sup>ことを我々は改めて認識しなければならない。

おわりに

これまでデュルケームの社会学的「社会連帯・自己抑制」と仏教の根本思想の一部である「縁起・無我」を中心に、連帯性および共同社会の意識について論じてきたが、筆者は個人的にこれらの理念が福祉社会構築の基本條件になると考えている。その点から阿部志郎の次の見解に賛同する者である。「自立と連帯という考え方の基礎に立たなければ、福祉社会は全く形成できない。これから福祉コミュニティを作っていく、そのコミュニティの原形が、私は仏教にもあると思つていふのです。それを福祉にいかを広めていくかという、そのあたりが仏教社会福祉の課題なのではあるまいか、と私は思うんですけど。<sup>(21)</sup>」

仏教福祉学が「仏教哲学ではなく、社会福祉学の一分野

である<sup>(22)</sup>」以上、社会科学としての社会福祉学の真の体系化と同時に仏教福祉学の学問的研究整備が必要となる。

しかしその作業の進展に対して、日本、いや世界の社会福祉の状況や生活諸問題は急速に変貌している。アラ・ウォーカー (Alan Walker) も指摘しているように「新しい社会福祉政策の概念が有効に機能するためには、国家あるいは非国家政策の明示的な意図と同様、暗黙の意図の分析も可能にしなければならない。」<sup>(23)</sup> すなわち、その国の文化に深く根ざした伝統や習慣、さらに宗教と社会福祉の関係を早急に解明し、それを含んだ有効な手段を講じる必要が迫っている。

筆者が本稿で取り上げたいいくつかの思想は、激しい競争社会で展開される日常生活でしばしば発生する不和、対立、利己心を和らげ、合意に基づく共同体意識を形成するために不可欠な福祉思想である。森永松信が指摘するように「人々を結合する原理が仏教の信仰<sup>(24)</sup>」にあるなら、その理論的根拠を解明すると同時に、仏教思想を視野に入れた総合的な研究が今後の社会福祉研究者に求め

られるのではないだろうか。

## 註

(1) 社会福祉学の領域でもしばしば混乱があるが、社会福祉と慈善事業とは要救護性の社会的認識の有無によって明確に区別して考える必要がある。またこれを単に「慈善事業に社会性が賦与されて社会事業(社会福祉)に発展した」といった具合に歴史的阶段論で処理することは、現在の社会福祉にも慈善事業が存在する以上論理的矛盾を引き起こす。

(2) Temple, W., *Citizen and Churchman*, Eyre, London, 1941, ch. 2

(3) 地主重美編『社会保障読本』東洋経済新報社、一九八三年、三ページ

(4) Johnson, N., *The Welfare State in Transition*, Wheat-sheaf, 1987, p. 16

今日の福祉国家批判論が対象としているのは、一九五〇―六〇年代の社会民主主義(ケインズ主義)的コンセンサスが確立され拡張した時代である。ヘタロがこの拡張した時期を「下か

ら支えられた経済成長に基づく」特殊な時期であったと指摘している点は興味深い。

- (5) 阿部志郎「シンポジウムⅡ社会福祉思想の日本の特質」吉田久一編『社会福祉の日本の特質』川島書店、一九八六年、三八ページ
- (6) Robson, W. A., *Welfare State and Welfare Society - Illusion and Reality*, George Allen & Unwin, London, 1976, p. 7  
／辻清明・星野信也訳『福祉国家と福祉社会―幻想と現実』東京大学出版会、一九八〇年、iページ
- (7) *ibid.*, pp. 177-178／同訳書、二二五ページ
- (8) 同訳書「日本語版への序文」、x x xページ
- (9) 吉田久一編『社会福祉の日本の特質』川島書店、一九八六年、四一ページ
- (10) 仲村優一他編『現代社会福祉事典』全国社会福祉協議会、一九八八年、二五六ページ、蓮見音彦の解説
- (11) 日本の社会事業成立期にデュルケームに着目した研究者として矢吹慶輝（一八七九—一九三九）を挙げることができる。  
彼は谷山恵林との共著『社会事業概説』において、「科学的社

- 会観より近代の社会事業に与へた根本思想の一つは連帯思想である」とした上で、デュルケームを取り上げ、「フランスの社会学者デュルケームは分業其自らが道徳現象で、分業は個人的良心が社会的良心に従ふ事であると云ふてゐる」と論じている。（矢吹慶輝・谷山恵林『社会事業概説』社会政策大系第二巻、一九二六年、吉田久一編『社会福祉古典叢書六 渡辺海旭・矢吹慶輝・小沢一・高田慎吾集』鳳書院、一九八二年、九九ページ）。
- (12) Durkheim, E., *De la division du travail social*, 1893, Presses Universitaires du France, 1930, 10 edition, 1978, p. XLIII／田原音和訳『社会分業論』青木書店、一九七一年、三七ページ
  - (13) *ibid.*, p. 19／同訳書、五八ページ
  - (14) *ibid.*, p. 207／同訳書、二二二ページ
  - (15) Pinker, R. A., *The Idea of Welfare*, Heinemann, London, 1979, p. 9／磯辺実監修・星野政明訳『社会福祉三つのモデル』黎明書房、一九八一年、二五ページ
  - (16) Durkheim, E., *op. cit.*, pp. 393-394／前掲訳書、二八二ページ

ージ

(17) ピンカーの言葉を借りれば「人々の止むことのない欲望と  
ねたみを抑制する道徳的力と性格を備えているのは社会のみで  
ある。かつて宗教が達成したものを今や道徳的訓練と教育が引  
き受けなければならぬのである。」(Pinker, R. A., *Social*

*Theory and Social Policy*, Heinemann Educational Books,  
1971, p. 22) 岡田藤太郎・柏野健三編訳『社会福祉原論』黎明

書房、一九八五年、三九ページ)

(18) 吉田久一「仏教と福祉ボランティアズム」田宮仁・長谷川匡  
俊・宮城洋一郎編『仏教と福祉』溪水社、一九九四年、六三べ

ージ

(19) 長谷川良信『長谷川良信選集(上巻)』長谷川仏教文化研  
究所、一九七三年、一五九ページ

(20) 守屋茂『仏教社会事業の研究』法蔵館、一九七一年、四一  
ページ

(21) 阿部志郎・長谷川匡俊・吉田久一「鼎談」*仏教福祉の国際  
的環境*。田宮仁・長谷川匡俊・宮城洋一郎編、前掲書、一九

九四年、六九六ページ

(22) 上田千秋「仏教福祉学の体系化のために——福祉の概念整

理と日本仏教の反省」長谷川よし子編『仏教と社会事業と教育  
と——長谷川良信の世界』長谷川仏教文化研究所、一九八三年、

二七八ページ

(23) Walker, A., 'Social Policy, Social Administration and  
the Social Construction of Welfare', in M. Loney, D. Boswell  
and J. Clarke, ed., *Social Policy and Social Welfare*, Open  
University Press, Milton Keynes, Philadelphia, 1983, p. 138

(24) 森永松信『佛敎社会福祉学』誠信書房、一九六四年、一三  
七ページ

(淑徳大学専任講師)

# 持律と慈善救済

坂上雅翁

## はじめに

浄土宗において慈善救済事業に邁進した僧侶のひとり、「布施の行者」と称された颯田本真尼（一八四五—一九二八）がいる。本真尼の慈善救済の足跡は明治二十四年（一八九〇）の美濃の震災から大正一三年（一九二四）の藤沢の震災の救済にいたるまでの三十四年間にわたり、日本全国二十三都道府県一五〇ヶ町村におよび、財施を施した戸数六万戸あまりにおよぶといわれる。

この颯田本真尼の住した京都泉谷の西寿寺は、現在も浄土律の伝統を伝える興律派の寺院である。本稿においては、本真尼の布施行と浄土律の關係から、戒律を犯さずに保ち続ける持律という僧侶自身の内面的な行が、福

田思想にもとづいた慈善救済という外に向けた活動にどう関わっていたかを中心に考えていく。具体的には、いわゆる浄土宗興律派と南都律の關係についてみていくことによつて、持律ということが信仰運動の高まりにつながり、やがてそれが福祉実践の契機となつていった系譜を探ることが目的である。

## I 浄土宗興律派について

一七世紀から一八世紀にかけての近世の浄土宗には、捨世派と興律派という二つの流れが認められる。この捨世・興律の呼称については、捨世はその祖である称念が「出家中の遁世にして真の出家なるを捨世とは名付けたるなり」といつていることから、のちにこう呼ばれるよ

うになったとみられるが、興律についてはその起源は明らかではない。大島泰信氏の『浄土宗史』によれば、興律派について仏陀の清律を敬慕して之を復興せんと試むる者」と定義していることから、あるいは近代になって呼ばれたものかもしれない。

捨世派と興律派の特徴を一口で言えば、捨世派は宗祖への回帰を目的とした隠遁専念主義運動であるのに対して、興律派は積尊への回帰を目的とした持戒念仏主義運動といえよう。また、捨世派が一所不住を原則として捨世地を求めたのに対して、興律派は律院を中心としてその法燈を伝えた。

興律派がなぜ起こったかについては、さまざまな原因が考えられるが、以下のようなことが想定される。

1 封建制度の確立。

2 キリスト教禁制策としての檀家制度の確立と仏教界の形骸化。

3 本末制度と階級制度。

4 元和条目（浄土宗門統制策）への反駁。

5 「七箇条制誡」時代の再現。

「念仏門において戒行なしと号して、専ら姪・酒・食肉を勧め、たまたま律儀を守るものを雑行人と名づけて、弥陀の本願を憑む者、造悪を恐るることなかれと説くを停止すべきこと」と

6 新寺建立の問題

とくに新寺建立については、この時代、新寺の建立は認められなかったが、律院については許可されたという経緯があったとみられる。

律院の所在地をみても、

壺潭 照（聖）臨庵 京都（洛東）

湛慧 長時院 京都（洛西）

黙龍 安養軒 備後（尾道）

徳巖 昌光律寺（松林律院） 三河（岡崎）

義燈 円成寺 尾張（中一色）

敬首 寿永寺 江戸（下谷）

敬首 無能寺

桑折

湛慧 浄光寺

三河（大乘律苑）

普寂 長泉院

江戸（目黒）

称察 随曲庵

南都

この地域分布を見ても、徳川幕府と浄土宗の關係がうかがえるが、このほかにも三河には大槌律寺、最嚴律寺、阿弥陀律寺、成就律寺などがある。

浄土宗興律派における戒律の流れは、興律派の祖、靈潭が十重禁戒を受けた近江安養寺の戒山が、南都西大寺系の律僧であったことから、南都律の流れを受けたものとみられる。

興律派の湛慧の伝記『長時院律法開祖湛慧和上行状記』によれば、湛慧は興正菩薩すなわち、西大寺真言律の叡尊四百五十回忌にちなみ、元文四年（一七三九）に一〇〇人あまりの聴衆を前に『表無表章』を講じている。この事實は、浄土宗興律派が南都律の伝統を受け継いでいた証左の一つといえよう。

ここでいうところの南都律とは、鑑真以来の唐招提寺

所伝の律と、西大寺所伝の真言律を指す。これは俊昉により泉涌寺に伝えられた北京律に対するものであるが、北京律そのものは、室町期にはすでに衰微してしまつたといわれる。

南都律の特徴として、自誓受戒があげられる。これは天平勝宝六年（七五四）の鑑真和上来朝時に持ち上がった問題で、南都僧たちは自誓受戒による得戒の有効性を主張し、鑑真よりの受戒を拒んだと伝えられる。

その後、南都律の流れの中で、中ノ川の実範、笠置の貞慶、梅尾の明恵などにより、その法灯が守られてきたが、時代が下がるに従って、南都律が衰微していったことも否定できない事實であった。その中、十三世紀中葉にいたって、「善好なる戒師」の存在しなくなった南都において、嘉禎二年（一二三六）九月、覚盛、叡尊ら四名が自誓受戒を行ったことは、当時の南都僧たちに大きな衝撃となつて伝わった。

やがて江戸期に入り、たとえば天台宗の安樂律や、日蓮宗の正法律の興律運動と時を同じくして、浄土宗にお

いても興律運動が起こってきた。この流れには靈潭・敬首・湛慧・默龍・徳巖・可円・普寂・義燈・称察・慧風などの人々が知られるが、このうち靈潭・敬首・湛慧は、それぞれ自誓受戒を行っていることが伝記に見える。

ただ、捨世派の祖、関通も自誓受戒を行っていることから、捨世派、興律派という区別は後世行われたもので、先に述べたそれぞれの特徴は認められるが、ある部分では非常に近いものがあつたということができよう。

## II 福田思想にもとづく慈善救済

福田という言葉は、田畑がよく食物を産み出すように、自己の将来に福德を生ずる根拠となる、ものや人のこと。つまり、布施や供養という福行をなす対象のこと。福德を産み出す田、幸福を育てる田地、人々が功德を植える場所、人々の幸福の種がまかれる田という意味から「福田」と呼ばれる。

語源はサンスクリット語の「punyakusetra」でもともとは釈迦を福田とみなし釈迦に供養することによつ

て福德を得るということに起源が認められるが、仏教教団の変遷にともない、布施し供養し信奉するという行為そのものが強調されるようになり、仏教教団（サンガ）そのものや教団に所属する比丘を福田と称するようになった。さらにこれに法を加え、仏法僧の三宝を指す言葉ともなった。

その後、父母や師、貧者や病者なども福行の対象であるから福田とされ、このことが、仏教者の慈善救済事業や社会的実践の根拠となった。

仏教経典・論書に福田についてみると、初期経典といわれる「阿含経」の中にすでに説かれている。

### 1 「長阿含」第六「小縁経」

・小乗の修行を終えた聖者達は仏の弟子であり、敬い尊敬すべきものであるから福田と呼ばれ、供養を受けるのである。

### 2 「中阿含」第三十「福田経」

・世の中には二種類の福田の人がいる。一つは今

学びつつある人であり、今一つは、すでに学を究めもはや学ぶことのない人である。この人たちは良田であり、供養すれば大きな幸福を得るであろう。

この後、様々な經典に福田が説かれ、その種類も經典や論書により二福田・三福田・四福田・八福田などに分かれる。

### 3 「阿毘曇甘露味論」卷上・布施持戒品

・三種の福田を説く。長老・仏・菩薩・徳の高い僧などの大徳、身体が不自由であったり貧しく苦しんでいる貧苦の者、そして大徳であつて貧苦な者。大徳田は敬い尊敬する心をもって、貧苦田は哀れみの心をもって、大徳貧苦田は敬い尊敬する心と哀れみの心をもってすれば大いなる利益を得られる、これを福田好という。

仏・菩薩や学無学（「中阿含」に説く人々）の人を大徳田または恭敬福田と呼び、老病貧苦等の人を貧苦田または憐愍田と呼ぶのは「大智度論」第十二にある。「像

法決疑經」には、仏・法・僧の三宝を敬田、貧しく苦しんでいる者や孤獨な老人達を悲田とする説がみられる。

### 4 「像法決疑經」

・わたし（釈迦）の弟子達は、わたしの心を理解せずに仏法僧の敬田にばかり施しをし、悲田には施さない。その功德は悲田が最も優れているのに。

この悲田については後述するが、福田という思想は、もともと釈迦を指していたものが、仏法僧を指すようになり、やがて貧苦の者まで広まっていたという点に注目すべきである。

## III 南都と福田思想―悲田院と施薬院―

### 1 四天王寺四箇院について

「四天王寺御手印縁起」（『続群書類従』二七輯下）によれば、四天王寺四箇院は敬田院・施薬院・療病院・悲田院の四つを指すが、敬田院は四天王寺そのものであり、四天王寺の垣根の外側に施薬・療病・悲田の三院が置か

れた。

(1) 施薬院は多くの薬草を植え、薬を調合し、無料

で人々に施し与えた場所。

(2) 療病院はいかなる病人でも父母のように接し、寄宿させ保養治療させた場所。

これは「梵網経」巻下に八福田を説く中に、「八福田の中、看病福田は第一の福田なり」とあることから置かれたとみられる。

(3) 悲田院は貧窮または孤独で身寄りのない人々を住まわせ、養った場所である。

この起源は釈迦に祇園精舎を寄進した、須達長者が常に貧窮や孤独な者を憐れみ衣食を供養したことから祇樹給孤独長者と呼ばれたことに由来すると考えられ、中国においても隋・唐の時代から諸寺院に悲田養病坊というもの

## 2 四箇院の特徴

療病院は四天王寺の僧侶達の病院も兼ねていたことが

うかがえ、病を得た比丘は戒律で禁止されている香りの強い野菜をとつてもよいことが記されている。

悲田院について興味深いのは、ここで養われている者のうち元気な者は、四箇院の雑事を手伝わせるようにと言っている事であり、運営にあたっては摂津・河内の両国から三千束の稲を供出させ、これに当てるとしている。

## 3 興福寺悲田院・施薬院について

和銅三年（七一〇）平城京遷都とともに、飛鳥にあった山階寺を平城京の春日に移し興福寺とした。「扶桑略記」によれば、養老七年（七二三）には興福寺に悲田院・施薬院が置かれた。「興福寺流記」には興福寺の四つの門のうち、北門を悲田門と呼びその外側四町に身寄りのない者を住ませたとある。このことから、四天王寺の例と同じく、悲田院は境内地の外側に置かれたことがわかる。

## 4 平安京における悲田院・施薬院

平安京遷都の後、悲田院は左右両京に、また別に施薬院が置かれた。「延喜式」第四十二「左右京職」の条に、左右京職は平安京の通りで病人や孤児を見たならば、これを施薬院および両悲田院に送るべきであると記している。

その後、火災などがあり鴨川の西（一説に東側）に一方所残ったが、それも泉湧寺に移築された。時代が下がるに従って、創建当初の姿は残らず孤児たちが集まり共同生活をおくる場所となったことがうかがえる。

## 5 関東における悲田院

「続日本後紀」第一、天長十年（八三三）四月の条に、武蔵国の多摩・入間両郡に悲田処五宇を設けたという記事が見えるので、この時代にすでに関東地方でもこのような施設が置かれていたことが知られる。

## むすび

以上、浄土宗興律派の流れと、福田思想について概観

した。

颯田本真尼の三十四年間にわたる慈善救済事業は、なにもに基づいていたのであろうか。もちろん阿弥陀仏の本願による救いを信じ、念仏行が根本にあったことはいまでもないが、次の三点を指摘しておきたい。

- 1 仏教における慈善救済の根拠である福田思想。
- 2 持律という内面的な行に対して、それをさらに強固にする助正として慈善救済をおこなったこと。
- 3 念仏結縁と還相回向。

福田思想は仏教者が慈善救済を行う場合、当然の根拠となるものであるが、持律が慈善救済活動につながるという点は、中国における三階教の信行、南都律の流れにおける歡尊・忍性の活動、そしてこの流れを汲む浄土宗の興律派の颯田本真尼へと一本の線が想定できる。

最後の念仏結縁と還相回向は、まさに颯田本真尼の信仰そのものであろう。積極的な布施行により結縁した人々を、還相回向した際に救いとしていくという姿勢が

そこに見られるのである。

(淑徳大学教授)

# 「仏教福祉」への提言

田宮 仁

はじめに

『佛教福祉』と冠した定期誌が再び刊行されることを心より喜び、お祝い申し上げたい。かつて、佛教大学の今は無き佛教社会事業研究所に在席し、同所刊の『佛教福祉』の編集をお手伝いしていた者としては一入の感がある。ことに一九九一年に仏社研（多くの人が佛教大学佛教社会事業研究所を略してブッシュヤケンと呼んでいた）が閉鎖されるに伴う、最後の『佛教福祉』一七号を送り出すべく作業していた日々が改めて思い出される。同時に、お仕えした歴代の研究所長である上田千秋先生、考橋正一先生、柴田善守先生、背後から濃やかな気配りで支えて下さった水谷幸正先生、ぶらりと立ち寄られてハイライトの煙りとともに一学生のように議論を楽しんでいた岸勇先生、いつも飄々として時にブランデーの方が濃い紅茶を好まれた乾泰正先生、等々の多くの先生方のお顔が浮かんでくる。いずれの先生方も、自らの学問領域から佛教福祉への限り無い熱い思いや、今後への期待を語って下さったことが有り難い思い出となっている。今、改めてお話しを承りたくともお浄土へ往かれ、お話しできなくなった先生も多い。もしお話しができて「田宮君、まだそのレベルか、もっと励め」と言われるだけと自省している。

ところで、『佛教福祉』という誌名は同じでも、かつての佛教大学佛教社会事業研究所刊の『佛教福祉』と、この度の浄土宗総合研究所刊の『佛教福祉』では、自ずからその内容・性格を異にすることとなる。また、日本佛教社会福祉学会の『年報』とも当然のことながら使命も性質も違ってくるであろう。

そこで、本誌・浄土宗総合研究所刊の『佛教福祉』創刊号に寄稿する機会をいただいたことを幸いにして、仏教福祉ということでこの頃ほんやりと思っていることを、述べてみたい。

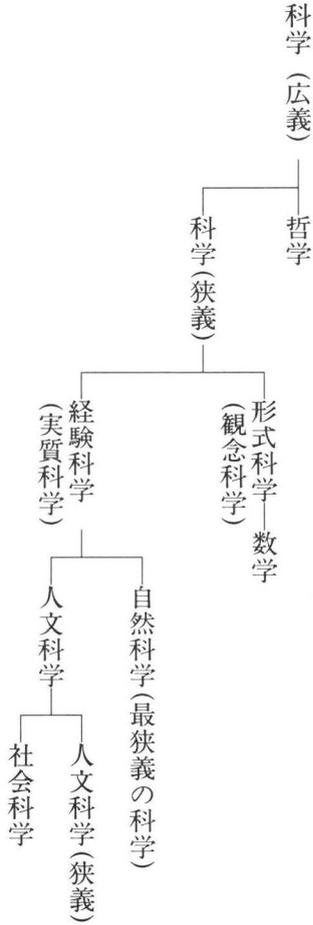
## I 「宗教と科学」というパラダイム

仏教福祉に関心を寄せる人々は、仏教福祉ということをどのように考えているであろうか。大雑把にその考えを大別すれば、仏教としての仏教福祉か、あるいは社会科学としての仏教社会福祉かということであろう。

そのことは三十余年前に日本印度学佛教学会の会員有志によって発足した日本佛教社会福祉学会の歩みからも明らかである。この日本佛教社会福祉学会の三十年間の歴史は、まさに仏教と福祉ということを巡る、仏教と社会科学の双方からの主張の繰り返しであったとすらいえよう。それは、社会科学としての社会福祉学の一分野として宗教福祉ということを考え、さらにそのまた一分野として仏教福祉を考えると、言う立場と、実践仏教あるいは応用仏教として、仏教の理念や方法にしたがって現代社会が有する諸問題に対応するという立場との二つの立場、すなわち社会科学の立場からと仏教の立場からの、論争の歴史であったということができる。しかも現在においてさえ、統一された仏教福祉あるいは仏教社会福祉ということについての定義の確立をみていない。

では何故三十年もの間、この論争が続いているのかと考えるとき、双方からの研究の積み重ねが未だしであるといってしまうばそれまでであるが、最も基本的な問題点は、それぞれの論者の「仏教」への関心の浅深及び理解の有無やその程度による、「仏教」へのかかわり方、仏法の聞き方の姿勢・態度にあると私は考えている。言い方を変えれば最初に仏教を学んだか社会科学から入ったかの学問的出自の違いが、論争以前の問題として存在し続けていると思われる。より碎けた表現をすれば、仏教を絶対的な拠り所と位置付けている立場と、社会科学的なセンスを身に付けた立場の双方が、仏教と科学という異なる土俵でそれぞれに仏教と福祉ということを巡る論争をしているように見受けられる。

図1



ところが、実際的には問題追及に際しては同一の土俵に上がることが必要なわけで、そこで一応は科学の対象として問題追求をしてきたのがこれまでの仏教社会福祉論ということができよう。そこには基本的な新たな問題の発生を見逃していたと思われる。それは、欧米のキリスト教文化圏で生まれ育った「宗教と科

学」の問題に、本来はまったく異なる東洋的思惟の世界である仏教の考えや実践を、何がなんでも当てはめようとすることによって生ずる問題である。

この図1は、『社会福祉学原論』佛教大学通信教育部テキスト・一九八八年刊・佛教大学社会福祉学科編八頁の図を再掲したものである。従来の仏教社会福祉に関する論議は、一つはこの図1の図式に説明される社会科学の範疇において展開する社会福祉の一分野としての論である。なお、この科学についての図1は、図2のx軸より右の宗教と科学との対比的位置付けを前提とする。



図2のx軸より右において示す宗教は、あくまでもキリスト教を主役とする西欧的宗教・文化の世界を示すのが、欧米においては常識的なことであろう。したがって「宗教と科学」という場合の宗教はキリスト教的な世界を指し、近代科学の台頭とともに繰り返し論議されてきた「宗教と科学」の問題は、基本的には「キリスト教と近代科学」の問題であったといえる。そこで我々が社会福祉の問題を社会科学の一領域として、目的、対象、主体、方法などの概念を以て問題解決に取り組むときに介在する乃至使用する宗教は、英語でいうレリジョン (Religion) であり、ユダヤ教とかキリスト教的な宗教世界を意味していることを再認識したい。西欧的な知あるいは宗教の体系の中で論議していることに他ならない (Christianity に対して

Buddhism なのである)といえよう。

ついでには、仏教と社会福祉を巡る問題を問うに際して、それを宗教と科学の問題に収斂することは是としても、その「宗教と科学」の問題自体が従来前提としてきた宗教世界の意味をそのままに、思惟や哲学の色彩が濃く造物主の存在や啓示を説かない仏教を適用させるとしたならば、基本的な無理が生じて当然と考えられるのである。つまり、仏教とは異なる宗教世界の歴史や文化を背景とした「宗教と科学」のパラダイムの中の宗教に、機械的に仏教を当て嵌めて考えることでは、現状の仏教と福祉を巡る論議の膠着を脱することとは至難なことと思われるのである。

しかしながら、仏教福祉といわれるものがあり、その活動なり現象が存在するならば、それらは社会科学の対象として俎上に乗りに科学されるものであることは当然なことである。ところが、現在の日本においては、その仏教福祉といわれるものの活動なり現象が、科学の対象として有無を言わず取り上げざるを得ない程の相対的存在ではない、というところに問題がある。

## II 科学的といふことの裏表

なぜこのようなことを、ある意味で非科学的なことを申し上げているのかというと、「社会福祉学」が「社会科学」の一分野として、その研究や実践が今日的な業績・評価を得る過程には、一方でその研究推進を支えた要素の一つとして、欧米を中心としたキリスト教文化圏における「宗教と科学」の問題が存在したと考えるからである。すなわち、ギリシャのポリスにおけるアルムス、ローマ帝国のアリメンタ、初期キリスト教のカリタスの思想、中世の暗黒といわれた宗教支配、あるいは十七世紀以来の宗教と科学の闘争等々、

それらの連綿と続く歴史の中で生まれ育まれてきた問題意識やその問題解決への方法とか技術等を抜きにしては近代科学の、ひいては現代の社会福祉の発達はありえなかつたと思われるからである。

そして、社会福祉のみならず、近代科学とその科学技術の発達もたらしめたものは、私たちの生活を様々に豊かにし、私自身それを享受している一人であることを疑うものではない。

しかし、近代科学あるいは科学技術の発達ということを見ると、科学それ自体は価値観や方向性をもっていないはずである。その価値観とか方向性の問題は、科学を担う我々に帰結するものと考えられる。そのため結果的にみれば、科学の発達ということが現実的な欲望あるいは不満や嫉妬というものを増幅させ、我々の欲望を無限に駆り立ててきたといえよう。その一例として、核兵器などの大量殺戮の兵器、あるいは公害、あるいは環境破壊、生命操作等々の問題の出現を指摘する人は多い。しかし一方で、近代科学を生んだ西欧の大地にはキリスト教の教えを背景とした禁欲主義や倫理観の歴史的伝統が存在し、科学や科学技術の進歩発展を見守ってきたことを忘れてはならない。

ところが、そのような禁欲主義や倫理観の歴史的伝統を持たない現在の日本では、科学発達というものがさらには科学万能という思い込みが、日常生活の幸せレベルをはるかに超えてしまい、荒馬のような状態を呈してしまったといえないであろうか。しかも、その荒馬を何とか御そうとして、多くの場合借り物の倫理(委員会)により、手綱を付けられるような考えが一般的である。

その一方で、科学という方法が唯一無二の問題解決の仕方とは言い切れない、ということも我々は知り始めている。確かに我々は今まで、科学に幸福になる方法を委ねてきた。近代科学に委ねてきたものの結果が、今本当に幸福なのであろうか。その結果がもう一つ思わしくないならば、違うパラダイムを用意することも

必要と思うのである。

その一つの可能性を仏教がもっていると考えられる。科学とはまったく別な系列ではあるが、人間の「いのち」や幸せを考えてきた世界があり、仏教もその代表的な一つといえる。その仏教が教えるところの理念、知恵、方法論をもって、その仏教の個性性だとか、独自性を発揮することで、現在の様々な隘路の打破が可能ではないかと考えるのである。たとえば、地球環境の問題にしても、二十世紀までのヒューマニズムというような世界をリードした原理に代わって、「一切衆生悉有仏性」というような「いのち」観、「いのち」への見方の、仏教の原理こそが、これから二十一世紀には大事になると考えられるのである。しかしながら、そこで、我々仏教徒がいくら仏教が素晴らしい素敵だといっても、現在の日本の多くの世間、社会には通用しない。

しかし、一方で我々は仏の教えを聞いてしまい、その素晴らしさを知ってしまっている。そして、その教えの中に現代社会が抱える諸問題に対応できる多くの知恵や方法論があることを、予感しているのである。我々仏教徒は自らの安心に心を懸けるだけでなく、この聞いて知ってしまった者の、予感している者の責任として、まさに身口意の三業を以て実践に臨む以外に、他の猶予はどこにも無いのではあるまいか。

かといって、仏教の発想やものの考え方で、仏教の専門用語を使って話しをしても通じないのが実情である。しかし、何とか通じるようなアプローチを講じなければならぬ。ついては、相手の（この場合、科学的な思考に対してということ）パラダイムを使い、相手のテクニカルチームを使って、仏教のものの考え方を説明できるか否かということにかかってくると思われる。

では、具体的にはどうするかということになる。まずは、「宗教と科学」が同じ土俵で対等に、平等に、

議論できる問題の選択が肝要である。次に、その問題を通じて、その問題における宗教の位置付けや果たす役割・機能を明らかにすることである。その上で、それらの位置付けや役割・機能に対して仏教の持つ知恵や方法論により、どのように応え得るかということを中心にしなければならぬ。

ここまでの作業を経た上で、今度は逆に、当該問題について仏教のものの考え方や対処方法をもとに、問題自体の設定とそのとらえ方・位置付け、さらには解決方法を、科学の成果を織り込み活用しながら、再構成して提示することができて、ようやく少しは可能性が認められるものと考えられる。

### III 具体例としてのビハラー構想

「宗教と科学」が同じ土俵で、対等に、平等に、議論できる問題として、「生老病死」をまず取り上げた。生・老・病・死のいずれについても自然科学・人文科学・社会科学それぞれの領域から、さらには宗教の立場からの論議が交差する問題である。周知のごとくそれぞれの問題について、近代科学は多くの成果を積み重ねると同時に、現在幾多の課題に直面していることも事実である。たとえば、バイオテクノロジーの発達と生・誕生の問題、あるいは脳死や臓器移植問題、等々枚挙の暇がない程である。

#### (一) 問題の選択

ついでに、「生老病死」の中でも「死」を巡る諸問題、とりわけターミナルケアの問題に注目することで、先に述べた「宗教と科学」の問題、および仏教の立場からのアプローチの仕方について考えてみたい。

死の問題は、洋の東西を問わず各宗教が主要な課題としてきたことは周知のことである。いま、話題となっているターミナルケアの問題は、そもそもは医学・看護学上の問題として欧米において一九六〇年代から

問題が顕在化し、現在では医療・看護の領域のみならず諸科学が動員されてその対応が進んでいる。過去には、いかに人を効率よく大量に殺すかということに、興奮しながら情熱とエネルギーを傾けた歴史はあっても、人の死に方がターミナルケアという形で社会問題化さえして、現在程問題になったことは過去に無かったことである。

そして、このターミナルケアの問題に関しては、それは未だ一部ではあるが具体的な医療の場からも宗教に対して関心が払われたり、宗教の側からの協力や参画が求められ始めている。これは一つのチャンスである。病める人々や医療の側からの要請に応えられない、応えようとしない宗教者ならばその存在理由すら疑われても致し方ないといえよう。

## (二) 宗教の位置付け

日本におけるターミナルケアの歴史は、仏教などの看取りの歴史を別にすれば一九七〇年代からのことであり、独自の日本的ターミナルケアの在り方の定着などという見地からみたら著に著いたばかりといえよう。日本のターミナルケアの研究で宗教の参画は、たとえば日本死の臨床研究会の発表等でみる限り一九七〇年代末からである。しかも、その宗教の参画の在り方については、医療者側と宗教者側とは明確な違いが存在するように見受けられる。

医療者側からの宗教に対する期待・要請は、あくまでも医療のコントロールの中での、宗教および宗教者の役割・機能としかみていないし、そのような位置付けといえよう。一方宗教者側からは、こと「死」とか「死ぬということ」に関しては、宗教の方が応え得る世界であるとして、医療と対等もしくはそれ以上の絶対性を内心に持って関係を位置付けていることが多いように思われてならない。もっと単純にいえば、仮に

ターミナルケア・スタッフの一員として仏教者がチャプレンとして参画したとして、医療側からの位置付けはコ・メディカル（さすがにパラ・メディカルとは言われまいだろうが）スタッフであり、「師」ではないというのが日本の現状であろう。

### (三) 仏教の応答

ターミナルケアという問題が一九六〇年代から欧米で惹起し、中世の聖地巡礼に伴う無料宿泊所に端を発するホスピスという名称がターミナルケアと関係して使用されていることは周知のことである。現代のターミナルケアやホスピスケアの草分けと言われる英国のシシリー・ソングラス博士によつて一九六七年にロンドン郊外に聖クリストファ・ホスピスを開設されたのが、現代のホスピスの嚆矢とされている。同博士の経歴は、最初はソーシャルワーカーであり、その後看護婦、医師となられたと承っている。そのような経歴の持ち主が、死にゆく患者に最高の包括的ケアを提供することを目的とする場として、キリスト教と深い関係のあるホスピスという名称を使用したのである。見方を変えたならば、一人の人間における社会福祉学、看護学、医学への研鑽は、「死」を見つめることがそのような遍歴をさせたとも受け止められるし、最後に宗教との関わりを余儀なくさせたとも考えられまいであろうか。すなわち一人の人間の中では、科学と宗教が自然な形で、当然なこととして統合化される必要があったものと推察されるのである。つまり、死にゆく患者に最高の包括的ケアを提供したいと願う時、科学的な対応のみならず宗教のかかわりも不可欠という認識が生じたものと考えられる。その背景には当然のことながら、社会における宗教の位置付け、生活の中で息づく宗教・信仰生活ということが存在していたからといえるであろう。

では、翻って日本仏教の現在に、極めて現代的な問題であるターミナルケアの問題に応えられるものは存

在しないのであろうか。シシリー・ソングラス博士にとつてのホスピス・ケアや聖クリストファ・ホスピスに匹敵するものが、仏教にはないのであろうか。一般的には、残念ながら現代の日本仏教の活動現象には見いだせず、むしろ死後の葬儀や法要に傾いた日本仏教の在り方のみが際立つのである。

現状の日本仏教に求めるものが無いとするならば、過去にヒントを求めていこうとすることは、至極当然な行爲であろう。そこで、私は「臨終行儀」なり祇園精舎の「無常院」などの存在に注目をしたわけである。そして、仏教を背景としたターミナルケア施設の呼称として「ビハラー」を提唱し、現代の臨終行儀に相当するものとしてのビハラー・ケアの開拓を目指したのである。

ここで、ややもすると無常院が存在した時代にターミナルケアがあつたのか、余りにも超歴史的ではないか、という批判が寄せられることも十分承知の上での注目である。そもそも仏教のみならず、宗教が普遍的な教えの世界であるということは、その普遍的な教えは歴史を超えるものであり、その普遍的な教えを、歴史的社会的な要請のもとに常に再構成していくことが宗教の歴史的な営みと考えるのである。ただし、再構成とはいうものの仏典などに対しては、一字一句をも加減が許されず、「如是我聞」の姿勢に徹するということが大前提となる。

#### (四) 仏教の立場からの再構成

「ビハラー」という呼称を仏教ホスピスに替わるものとして、仏教を背景としたターミナルケア施設の呼称として一九八五年に提唱したが、それは極めて現代的な課題であるターミナルケアの問題に仏教の側からいかに応えるかということへの一つの回答である。そして、ビハラーの提唱と併せて三つの理念と一つの基本姿勢を提示したが、その根底には『大槃涅槃經』なり『遊行經』『マハパリニバーナ經(邦訳・ブツダ最

後の旅』を踏まえてのことである。

次に四つのプログラム（①臨床の場としてのビハラー施設の開設、②そこでの方法論としてのビハラー・ケアの開拓、③ビハラー・ケアの担い手の養成とそのシステム作り、④ソーシャル・アクションとしてのビハラー運動の展開）を用意し、それぞれを具体化してきた。この四つのプログラムは、仏教の立場から現代のターミナルケアの問題について再構成し、その実証としての行為に他ならないと位置付け考えてきたことである。当然のことながら、仏教の立場からということでは先にあげた『大槃涅槃経』等の経典、あるいは『四分律』、あるいは祖師方の論書等を根拠として、その上で現代医学や看護学、社会福祉学、心理学等々の成果を活用しながらの具体化である。

ついでには、①の臨床の場としてのビハラー施設の開設に関しては、一九九二年に新潟県長岡市所在の長岡西病院のビハラー病棟を開設。また、ビハラーと同様な趣旨で台湾・花蓮市の仏教慈濟病院に一九九六八月心蓮病棟が開設（私もその開所式に臨んだ）され、韓国でもビハラー病棟開設の計画が複数で進んでる。②の方法論としてのビハラー・ケアの開拓は、京都ビハラーの会や佛教大学科研究グループの研究成果が積み重ねられている。③のビハラー・ケアの担い手の養成とそのシステム作りは、各種の講習会や講演会等での試みに加えて、一九九三年四月佛教大学専攻科の仏教看護（ビハラー）コース開設に私自身も参画する機会をいただいた。また、一九九六四月には仏教看護やビハラー・ケアの充実を標榜する飯田女子短期大学・看護学科の開設を見るに至っている。④のビハラー運動の展開ということでは、ビハラーという言葉が一部一人歩きしている感があるが、確実に広がっている。とりわけ、韓国や台湾、さらにはアジア諸国への浸透も見るに至っている。なお、これらのビハラーに関する詳細は別稿に譲る。

#### IV 仏教福祉ということが、そうなのか・そうなんだよ、となるために

仏教のものの考え方やその実際を現代日本の多くの人々に告知していく方法として、先に述べたように「宗教と科学」の問題を逆手にとつて、問題の選択、その問題における宗教の位置付け、仏教の応答、仏教の立場からの再構成、というような手順を踏むことが必要ではないかと私は考えたのである。

そして、そのような段取りを仏教福祉ということで進める上で、結果的にはその段取りのシミュレーションになったが、まずは具体的に、より明確化された課題において検討し、現代の科学万能の風潮の中で仏教がその存在と素晴らしさを確かめたいと考え、ターミナルケアの問題を選択し四つのプログラムを立てて私なりに進めてきたつもりである。その結果（現時点での）、明らかに仏教の普遍的な知恵や方法論は現代社会においても、さらには次の世代をもリードする内容をもっていることが、一つの可能性として実証されたと思われる。

その最も象徴的な事象として、一九九四年度の日本死の臨床研究会の年次大会が一二〇〇名余の参加者を得て、ビハラー病棟を大会事務局として開催されたことをあげたい。この大会開催は、日本の医師や看護婦を中心としたターミナルケア関係者に、仏教の立場からの提案であるビハラー構想が認知され、市民権を得たことに他ならぬといつては過言であろうか。少なくとも、ビハラーという言葉がホスピスと同様に医療関係者に認知され、仏教者のターミナルケアへの参加が不思議なことではないということ、仏教にも看取りの歴史がありその理念や方法論の存在が認められたことは間違いないといえる。

ところで、仏教の看取りの歴史の中で培われてきた理念や方法論を基盤にして、それらを現代看護学と擦

り合わせるによりビハラ・ケア論の開拓・構築を進めてきているが、それらの作業は一方で「仏教看護」論の構築を、図らずもというか必然としてというか余儀なくさせた。日本の看護研究や臨床の場では、第二次大戦後主に米国から入った科学的看護論というものが大勢を占めている。その科学的看護の発展に、現代医学が病気を見て病人を見ないという批判を受けたと類似した危険性を予告する人も存在する。木を見て森を見ず、森を見て山を見ずというような状況である。だからこそ、一方で全人的医療・看護の必要性が声高に語られる現実があると考えられるのである。かといって、全人的看護を標榜しながらも、看護教育の場においても臨床の場においてもいよいよ専門分化が進み疾患部分への注目が際立ち、両者を統合する看護論があるわけではないように見受けられる。したがって、この看護という領域においても、仏教の立場から看護ということを見直し再構成する必要があると思うに至ったのである。現在、識者の協力を得て仏教看護論の構築のための研究活動を始めている。

この看護学の分野も社会福祉と同様に、戦後のGHQとともに現在に繋がる研究と実践が始まったとみなされる。については、現代のターミナルケアの問題に対するビハラ・ケアの提示に引き続き、現代看護の諸問題に対する仏教の立場からの仏教看護論が提示できれば、その手順を援用して社会福祉に対する仏教福祉も説得力をもって提示できるのではないかと考えるのである。したがって、私にとってはビハラ・ケア論の構築も、仏教看護論の構築も、仏教福祉論構築の一環として必然的に迫られてきた課題といえることができる。

このような仏教福祉論の構築への構想と取り組みは、徒勞に終わるかも知れない。それは、余りに現在の日本の日常生活から仏教が見えなくなってしまったからである。家庭教育や躰の段階からの宗教教育をこれ

ほど疎かにしている国が他にあるのだろうか。宗教教育などというと、何時までも戦前戦中の国家神道の亡霊を持ち出したり、民主主義や政教分離あるいは信教の自由などを器用に使い回して無責任な批判を繰り返すお国柄はいかがなものかと思われる。その意味では、仏教福祉の第一歩は仏教教育・躰であるといえないであらうか。

今更ながらではあるが、台湾の仏教慈濟会の代表者が同会の活動を説明する際に、あるいは同会経営の医大や看護短大の学生が自らの進路選択を「仏教徒ですから」という言葉と共に話されたのが思い出される。そこには、家庭や学校、社会における継続的な仏教とのかかわりが存在していた。したがって、私に対しては言外に何故わざわざ仏教看護だとか仏教福祉といわないといけないのか、という疑問符が暗に込められていたように感じられたものである。

ところで、私は仏教經典の説く内容に、何時の時代においても、現代なら現代における諸問題に対して、その問題解決への手掛かりを見つけたかと考えている。このような考え方は、一種のファンダメンタリズムかも知れない。まして「臨終行儀」の今日的見直しなどということに意を注ぐなどは、浄土教ファンダメンタリズムとさえいわれるかも知れない。欧米の宗教構造を説明する際にチャーチ、セクト、デノミネーションという用語がよく使用される。また、宗教の世俗化、多元化ということも語られて久しい。これらの構造や段階は仏教においても見られることであり、日本仏教においても同様な分析や評価が可能である。

そのような、分析や評価をすることは宗教学者に任せておけばよいと思うのである。我々仏教徒は、自身が聞くことで知り得た仏教の教えに従い、そこで考えたことを実証していくことが大切なのではなからうか。

そして、それらの実証が質・量ともに社会科学が無視できないほどに高まるならば、社会科学としての社会福祉学が仏教福祉の何たるかを分析しようという日もくるであろう。

（飯田女子短期大学教授）

## 現代仏教福祉人物伝

# 子どもの権利擁護ひとすじ、田尻玄龍師

—さまざまな困難を乗り越えてきた大長老—

硯川眞旬

はじめに

すべての者を救う阿弥陀仏の大悲の御心こそ浄土宗の根源でございます。田尻玄龍上人はこうした一貫する確信に立脚され、「児童の権利」を守り通し、子どもたちの健やかな育成に尽力されております。師は、大阪・高津学園の理事長・施設長であられると同時に、本宗の社会福祉事業協会の理事長をお務めでございます。

周知のように、師は民間福祉事業のパイオニアであり、皓々と社会の一隅を照らし続けてこられました。師のご高德に浴し、ご足跡に学び、社会福祉に対する献身的な師のご生活ぶりを知ることが、自己のあり方を自覚するうえで大きな参考となりました。

## 宗門・祖山の発展護持に尽力

師は、大正三年三月二十二日、父龍道師・母ヤスノさんのご長男として出生されています。大正十二年、九才のとき、父を師僧として得度出家。昭和七年、大阪府立高津中学校を卒業され、その四月仏教専門学校



田尻玄龍 師

(現、佛教大学)に入学、十年に卒業されました。

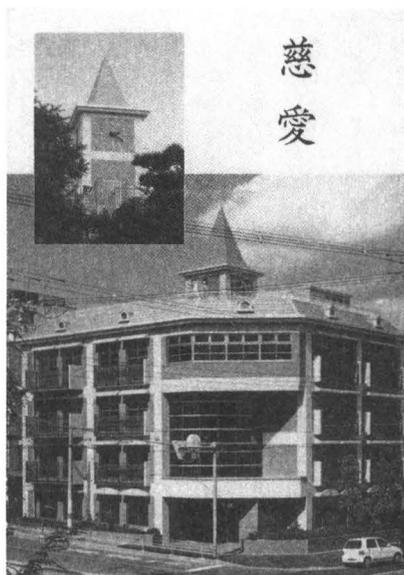
この間、九年に浄土宗脈を仏承し、教師となられ、十年には浄土宗宗心寺(大阪教区)の住職、四十二年に、父、第二十五世の跡を継ぎ楞嚴寺住職に就かれています。

さて、師は、社会福祉法人高津学園の七十周年式典(平成七年)におけるスピーチの中で、「この七十周年は楞嚴寺としても大変意義深く、まことに有り難い。」と述べられました。筆者はここに、師の「仏教者・仏教福祉人としてのアイデンティティ」を見つけ、感銘を受けたことを鮮明に記憶しております。また、「住民の愛情あるお支えと地域のご理解のお陰」ともおっしゃいました。まさに、大悲の体験者に撤せられた永年のご献身により初めて生まれるご所感であると驚嘆しました。そして、さまざまな困難を乗り越えてこられた「長い道のり」、大長老の堂々たる真骨頂に敬服を申し上げたのでございます。

このような師の、浄土宗侶としての不転のご生活ぶりは、昭和五十年に正僧正に任ぜられて以来、六十年には司教、五十五年知恩院長老待遇、六十年同宿老待遇、平成六年耆宿待遇に任ぜられております。また、師は、多くの一宗内外公職の依頼をお受けになられ、これらのどの公職についても積極的な献身をなさって参られております。

## 玄龍師と高津学園

師が責任者であられる高津学園は、世情不安な大正十四年八月、大阪市東区東寺町八丁目（現在、天王寺区城南寺町）の楞嚴寺住職の田尻龍道師（師の父）によりまして、その境内に設立された少年高津学園に始まります。周知のように昭和にかけての深刻な不況は、いわゆる浮浪や虞犯といった児童問題を激増させました。父龍道師は、こうした事態への心ある対応をするうえで、当時の感化法適用施設でなく別の新しい施設の必要を痛感され、まず大阪少年審判所より十六才の少年一人を引きとり保護されたことがその創めでありました。そして父龍道師は、国内外の教育福祉施設等を研究の末、学園内に大阪幼少年保護所を開設され、爾後「大慈大悲」の御心をもって保護者のいない幼少年等の保護に尽力されました。



慈愛

高津学園

当時、玄龍師は、こうした子どもさんたちと同世代でした。師は幼少時より、父龍道師の生き方に感銘を受けて育たれました。全身全霊を児童福祉へ捧げる御尊父のお姿が「終生恵まれない子どものために働く」ことを師に決意させたとのことであります。仏教専門学校卒業と同時に、ためらうことなく少年高津学園の保護主任となられ、大阪幼少年保護所の職員をも兼務しながら身を粉にして働きはじめられたことから願けます。

このように、師の子どもたちへの深い愛情には並々ならぬものがあり、それは、戦後における師の積極的な活動にも引き継がれます。戦後、混沌とした世相のなかで、いわゆる浮浪孤児の教育問題に頭を痛められた師は、大阪市教育局等に再三働きかけられた結果、昭和二十年、高等学園内に大阪市立真田山小学校高津学園分校を発足させられております。さらに、大阪市立高津中学校分校も発足させられました。こうした、いわゆる教護児童に義務教育を受けさせようとなさる師の「寝食を忘れた努力」の数々は、浄土宗侶としての鏡であり、本宗の誇りであります。

師は昭和二十四年、教護院「高津学園」の副施設長に、十二月には財団法人高津学園常務理事に就任されました。その後師は、いわゆる戦災孤児対策が一段落した二十九年五月には「養護施設」に種別を変更、引き続き副施設長に就任され、持ち前の包容力と努力により数々の難事業を克服されました。そして、二十七年には社会福祉法人高津学園常務理事に就任なさいました。三十年に師は父龍道師と相談され、ろうあ児施設「法然寮」を設立なさりその施設長に就かれ、「ノーマライゼーション」の先駆的な実践を展開されました。さらに、三十五年、師は高津学園施設長となられ、特に、要養護児童の低年令化に即して、幼児短期養護ホームを設けられ、あるいはまた短期里親・週末里親システムの開拓にも意を注がれました。

昭和四十四年一月父龍道師のご逝去の後、社会福祉法人高津学園の理事長に就任され、同法人経営の養護施設「信太学園」の施設長をも兼務（四十九年辞任）なさり、子どもの養育に努められました。この間、師は施設児童の高校進学促進につき積極的に各種団体に働きかけられ、昭和五十一年ごろには、高津学園のほとんどの児童の高校進学が実現しました。それは、「社会適応力を身につけたうえで実社会へ送り出したい」という師の目標・姿勢に立脚した深甚からの運動実践の結果でありました。さらに、平成七年には、知的障

害者更正施設「知恩寮」を開設されました。

そして現在、高津学園理事長として、四施設、定員二百二十名、職員数七十六名に及ぶ施設運営に骨身を惜しむことなく日夜奮闘でございます。特に、師の想いの基本は次の点にあるかと考えます。すなわち、学園が出身者の「よき故郷」であるように、そして、いつまでも「よき相談相手」であるようにという心がけを持って、首尾一貫、今日も忙しい日々を送っておられるのであります。また師は「施設は人なり」を信条とされ、職員さんの資質の向上、働きがいのある職務環境づくりに大変なご苦労をなさっておられます。

### そのほかの活動

そのほかにも、時代の推移と社会の新しいニーズに対応して、保護司活動や地域福祉・地方自治等の幅広い活動を展開されています。

(1) 保護司の活動……師は、昭和二十一年に嘱託少年保護司を、二十三年に少年保護司を、二十五年保護司を委嘱されて以来、人間愛の精神に燃えて一貫した保護司活動を展開され、多くの人々の人間性回復・社会復帰に助力されました。

(2) 地域福祉の活動……師は、大阪府社会福祉協議会の設立に際して奔走なさり、昭和二十六年評議員に就任されました。そして、豊富な経験・知識を生かされて大阪府下の市町村社会福祉協議会相互の情報交換や社協活動への援助等を積極的におしすすめられ、社協活動の推進とその発展に多大な貢献をなさっております。なお師は、三十年大阪市社協理事、五十六年大阪市社協副会長（現在理事）を歴任されています。

特に、四十七年には大阪府社会福祉審議会の「民間社会福祉施設従事者の給与改善について」の答申とそ

の実施について永年の施設運営の経験を生かされ、大活躍をなさっております。また、師の発案による「大阪府社会福祉指導センター」の設置は、当時先駆的・模範的な事業として全国からの注目を集めました。

(3) 児童福祉の活動……昭和二十六年からの、大阪府社会福祉協議会児童福祉部会における師のご活躍についても特筆しておかねばならないと思います。師は、常任委員として毎回活発な意見を提出され、「休暇中の学校校庭の児童への開放」運動や「子どもの遊び場に対する助成」運動等として大きな成果を導かれました。また、施設で生活する児童のために、「一日里親運動」を提唱され、里親制度の啓発・普及に尽力されました。あるいはまた、「新入学児童に衣料を贈る運動」をはじめ児童・青少年の福祉増進・向上のため数々の企画・立案なさり、その実施運動に情熱をもって参画なされました。さらに昭和三十二年には、師が中心となられ、大阪市児童福祉施設連盟が結成されました。四十年には周りの推薦により同連盟の副会長に、五十六年には会長に推挙されておられます。(現在は顧問)

(4) 地方自治の活動……昭和三十二年には、大阪市児童福祉審議会委員を委嘱され、「大阪市における児童福祉の推進について」(四十年)、「養護施設のあり方に関する答申」(四十八年)、「保育所における障害児の保育に関する答申」(五十四年)等の審議に参画され、大阪市児童福祉行政施策に一定の方向づけを行なうことに尽力されました。

(5) その他の活動……昭和三十四年、大阪市社会事業施設協議会の役員として「福祉事業の進展は施設従事者が安心してその職務に専念できる基盤づくりにある」という強い信念に立脚して、民間社会福祉施設従事者の退職給付金・一般給付金・貸付金制度等の福利厚生・勤務条件整備等の処遇改善に努められ、五十六年には会長に就任されております。(現在は顧問)

また、施設を巣立ち就職する子どもたちのなかには、職場に順応できず離職・転職する者も多かったわけですが、こうした子どもに対するアフターケアの必要を痛感された師は、先頭に立って、大阪府・市へ働きかけられ、その結果、三十九年には府・市の助成を得た大阪児童福祉事業協会が設立されることとなりました。あるいはまた、アフターケア事業としてほかに、無料職業紹介事業を中心とした第二種社会福祉事業施設の運営を全国に先駆け開始する原動力として大活躍なさいました。四十一年には、この協会の理事となられ、五十一年には理事長に推挙されておられます。これらのご活躍は、養護施設長・ろうあ児施設長としてのご体験とこの事業の拡充に対する不断のご努力によるものと申せましょう。

同時に師は、「施設を持つ物的・人的資源を地域社会に有効に生かす」必要性を説かれるとともに、地域社会との有機的な連携を深めるための地道な活動の奨励など、「施設の社会的責任」を認識した活動に徹底されました。また、昭和四十四年全国養護施設協議会総務部副部長に就任され、季刊『児童養護』の発行にも尽力されました。さらには五十六年近畿養護施設協議会の副会長に就任され、子どもが「豊かな夢を育てることのできる社会づくり」に絶え間のない真摯な活動を展開なさいました。

## むすびに

以上みてきましたように、師の布施行・菩薩行に對して、五十三年藍授褒章、六十二年勲五等双光旭日章、そのほか数々の章が授与されております。

このように師は、ひとえに、仏法の根本「慈悲心」を営々脈々とご継承、この思想に立脚した一貫する福祉実践をなされて参りました。

中村康隆浄土門主猥下は、こうした師の生き方につきまして、「頭の下がる菩薩行という外はありませぬ。」と述べておられます。また施設名として「法然寮」や「知恩寮」と名付けられる師のご姿勢について、猥下は「法然浄土教への並々ならぬ御信念の表れと申さずにはおられません。」と申されているのでございます。

また浄土宗宗務総長成田有恒閣下は、師の仏教福祉の実践に関連して、高津学園のすでの施設の卒園者の方々は、「みんなが必ずや心豊かに生きていることは確信できます。いつも温かいお念仏の声に包まれているからです。楞嚴寺の阿弥陀さまが優しい眼で見つめられているからです。」と述べられております。

師は、新たな福祉ニーズに的確に対応なさるべく夔夔としたご姿勢で、今日も並々ならぬ情熱を燃やしていられます。「子どもの人権擁護」ひとすじ、「仏教福祉人」としての師は、今後とも、さまざまな困難を乗り越えられるでありますよう。「大長老」のご実践は、現代児童の「福祉」向上にとって、ますます不可欠な原動力となって参ります。

(佛教大学教授)

## 編集後記

わせて掲載させていただきました。

れぞれ担当・執筆しました。

▽浄土宗総合研究所発行『仏教福祉』創刊号をお届けします。本誌は、水谷幸正所長のもと「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。

▽特集「高齢者問題と仏教福祉」では、島崎義孝先生、奈倉道隆先生、村上徳和先生に執筆をご快諾いただき、それぞれのご専門の立場から論説いただきました。

▽本誌『仏教福祉』が、浄土宗総合研究所の趣旨である「現代の諸問題に対する総合的かつ迅速な研究・調査」への一助になれるように尽力したいと存じます。

▽本誌創刊に際し、特別インタビューとして浄土門主中村康隆様

▽誌上シンポジウム「仏教福祉を現代に問う」は、平成七年九月七日、大本山増上寺三縁ホールにて浄土宗総合研究所の主催、浄土宗関東地方教化センターの後援をうけておこなわれました

▽本誌創刊にあたって多くの方々にご高配賜りました。誌面にてお礼申し上げます。

話しいただきました。

▽大本山増上寺法主藤堂恭俊台下より、誌上シンポジウム「仏教福祉を現代に問う」に基調講演

「法然上人のお心」を収録させていただきますました。

▽今回の研究論文、現代仏教福祉人物伝、連載「浄土教と福祉」は「仏教と社会福祉に関する総合研究」研究班所属のものがそ

▽巻頭言には、成田有恒宗務総長から「心をこめた布施行」として玉稿を賜り、水谷幸正所長の『仏教福祉』刊行に随喜」とあ

合研究」研究班所属のものがそ

仏教福祉 第1号

平成9年3月25日 発行

発行人 水谷幸正  
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 東京都港区芝公園4-7-4 明照会館内  
電話(03)5472-6571(代表)FAX(03)3438-4033

浄土宗総合研究所 蔵書

3659-17-B

仏教福祉

第一号

仏教福祉

1

# JOURNAL OF “BUKKYO FUKUSHI”

No.1, March 1997

## CONTENTS

Preface	Yuko Narita Kosho Mizutani
Interview with Grand Abbot	
Honen's Words for “Bukkyo Fukushi (仏教福祉)” A Study for Jodoshu and Buddhist Social Welfare	Chitoshi Ueda Takayuki Ochiai
The Aging and Buddhist Welfare Buddhist Social Welfare in Aging Society The Possibility of Action as for Elder Welfare	Giko Shimazaki Michitaka Nagura Norikazu Murakami
Buddhistic Doctrines Required by Modern Society On The Commandments and Voluntary Action A Study of “Bukkyo Fukushi”	Koichi Kaneko Masao Sakagami Jin Tamiya
The Revrend Genryu Tajiri, Who Has Made Protected of Children's Rights	Shinshun Suzurikawa

*Published by*

JODO SHU RESEARCH INSTITUTE

(Jōdo Shū Sōgō Kenkyūjo)

TOKYO, JAPAN