

教化研究

1993年3月

No. 4

浄土宗総合研究所

教化研究

1993年3月

No. 4

浄土宗総合研究所

念仏の利益

— 現世において受ける変・転の妙味 —

藤 堂 恭 俊

I 総 説

1 現世利益と念仏の利益

「ご利益」といえば現世利益に限られてはいない。現世利益の外に念仏の利益のあることは等閑視できない。現世利益と念仏の利益と質的相異を十分に心得た上で、念仏には現世において受ける利益のあることを、大いに強調する必要がある。

現世利益は病いをなおし、いのちを延べ、あるいは入学、結婚、安産、商売繁昌、家内安全などを神仏に祈願し、その実現に期待をよせる。これに対して念仏の利益は、念仏をとおして往生浄土の素懐をとげることであるから、未来において得られる無上の大利益を主とし、それに伴う現世において得られる利益がある。現世利益を求めるには、その目的に應じて祈願の対象や祈願の方法・手段を変更しなければならぬ。しかるに念仏の利益を求める場合は、往生浄土を目的（所求）とし、阿弥陀一仏を信仰の対象（所帰）とし、そ

の目的を達成するため（去行）に称名念仏の一行を行ずる。したがって現世利益のごとく信仰の目的・対象・方法を変更することはない。このように現世利益と念仏の利益には質的な相異を認めなければならない。このなか、現世利益は文字どおり、その利益を求める人の存命中、つまり現世に限って得られる利益であるのに反して、念仏の利益は現当二世にわたることを銘記して置きたい。念仏における現世で受ける利益は不求自得のことであって、念仏の目的はあくまでも往生浄土である。往生浄土を目的とする念仏を行じながら、現世においておのずから受ける利益であるということは、現世において受ける利益を目的としないことである。あたかも、東京に至り着くために京都から新幹線に乗車するならば、その途中において求めずして琵琶湖や浜名湖、富士山や熱海の海岸を車窓の外に望見し得るのと同様である。

2 利益を求める人

現世利益を求める人も、念仏の利益を求める人も、おしなべて「煩惱悪業の身」（『念仏往生要義抄』）であることに、なんらの変りはない。つまり貪欲、瞋恚、愚癡という人が生まれながらに具えている人間の性に支配され、振り舞わされ、むさぼりに溺れ、怒り腹だちの炎に焼かれ、道理にくらいために躓き・転んで一人ひとりなのである。私たちの日常の営みはまったくそのとおりでである。そのように現世ただ今生きている私は、そうした過去のあらゆる行いを業として背負いながら、さらに未来の私を孕みつつ、人間の性に支配された毎日を送っているのである。そのことを宗祖上人は「煩惱悪業の身」と指摘されたのである。

そのような煩惱・結使に煩わされる有漏の世界の拡充を願うのが現世利益を求める人である。これに反して、念仏の利益を求める人は、有漏の世界をこえ、浄土の人に生まれ変わることを目的としている。このよう

な点においても、利益を求める両者に質的相異のあることを認めなければならぬ。したがって念仏に現役があるといつても、決して有漏の拡充でないのであるから、その延長線上に把えてはならない。

宗祖上人は、元久元（一二〇四）年の十月、比叡山の衆徒がこぞって専修念仏の停止を訴えた翌月、『七箇条起請文』を撰すると共に、門弟の自署をそえて天台座主真性僧正に送られ、さらに「生死をいとひ仏道に入べきいはれ、別しては無智の道俗男女の念仏するによりて、諸宗のさまたげとなるべからざるむね、聖せい覚かく法印に筆をとらしめ、旨趣をのべられける状」（『法然上人行状画図』第三十卷第一段）、いわゆる『登山状』（一名『元久法語』）に、次のような文章をはじめの方に記載している。

あるひは金谷の花をもてあそび、遅々たる春をむなくくらし、あるひは南楼に月をあざけりて、漫々たる秋の夜をいたづらにあかす。

あるひは千里の雲にはせて、山のかせぎをとりととしををくり、あるひは万里のなみにうかびて、うみのいろくづをとりて日をかさね、あるひは嚴寒にこほりをしのぎて世路をわたり、あるひは炎にあせをのこひて利養をもとめ、あるひは妻子眷属に纏はれて、恩愛のきづなきりがたし。あるひは執敵怨類にあひて、瞋恚のほむらやむことなし。

総じてかくのごとくして、昼夜朝暮行住座臥、時としてやむ事なし。たゞほしきまゝに、あくまでも三塗八難の葉をかさぬ。

このように安居院の聖覚法印（一一六七—一二三五年）は、宗祖上人の意をうけ綴られた美文をとおして、人間の営みの実態そのままを表現している。これを要約すれば、人はおしなべて

あしたにもゆうべにも、いとなむ事は名聞、昨日も今日もおもふ事は利養也

と、宗祖上人は『十二箇条の問答』の上に指摘していることにつくされている。名聞、利養という自己中心的な生き方、他人を追い抜き、蹴落してでも自己の利益を願う。しかしその利益は相対的・有・限的であるから、いきおい「不知足」といわれるように、もっと／＼欲しいとむさぼりの心をかりたて、また、不足を感じれば感ずるほどに、怒り・腹だちの心を湧きたたせる。最終的には「無常の風ひとたびふけば」、「七珍万宝くらにみても益もなし」と指摘されるように、名聞、利養を求めるところとしての肉体、いわゆる有漏の依身を失うのであるから、現世利益によって得られたものはすべて虚しいものであり、所詮執著の對象と化する外ないわけである。

念仏して往生浄土を期する人もまた、「煩惱悪業の身」であることは、念仏をとおして実感されるところである。善導大師は夙に「自身はこれ具足煩惱の凡夫、善根薄少にして三界に流転して、火宅を出でず」（『往生礼讃偈』前序）と述べられているとおりでである。しかるに現世利益のみを求める人は、その信機の自覚のないまま、「煩惱悪業」をさらに一層積みかさねるばかりなのである。

3 念仏の助業

宗祖上人は『念仏往生義』において

長寿の長短といひ、果報の深淺といひ、宿業にこたへたる事をしらずして、いたづらに神仏にいのらんよりも、一すぢに弥陀をたのみてふた心なければ、不定業を弥陀も転じ給へり。決定業をば来迎し給ふべし。

無益のこの世をいのらんとて、大事の後世をわするゝ事は、さらに本意にあらず。と述べられている。

みずからの身口意三業の上に繰りひろげた行いのすべてが業となつて、現在の自分自身を規定していることを上人は、「宿業にこたへたる事」と把握されている。延命長寿などという現世利益を神仏に祈つても甲斐のないことであるから、「無益」と指摘されると共に、「大事な後世をわするゝ」という偉大な損失、欠点のあることを強調されている。念仏に生きられた宗祖上人のお言葉は、過現末の三世を踏えて、無量寿という「とわのみのち」、「生きどおしのいのち」に立脚しているから、現世のみに執着し、目前のことしか気づかない、現世利益を求める人のはかり知るところではない。往生浄土の素懐をとげるために、称名念仏の一行に撤した人の日常の起居動作は、往生浄土のための行いに昇華されている。このことは阿弥陀仏の本願成就の大願業力が、これら日常の行いを異類の助業にまで昂めしめ、往生浄土の行を實踐する助けとなし給うたことを意味する。すなわち「不定業をば弥陀も転じ給へり」と指摘されるところの「転」の妙味は、念仏をする人の上に実るのであつて、まさに注目すべき質的転換といつてよい。

無量寿という「とわのみのち」に生かされていき・生きているそのことを、念仏をとおして自覚することとは、念仏する人に得られる尊い宗教的確信であり、毎日の生活を営み送る原動力は、それを基盤として湧きでてくるのである。宗祖上人は『往生浄土用心』のなかに

御身たゞしくして念仏申さんとおぼしめして、御療治候べし。いのちをおしむは往生さはりにて候と仰られ、また、禪勝房の問いに対して

往生すべき念仏申さん身をば、いかにもノ羽含もてなすべき也。かりそめにもいるがせにはすべからず。能々いたはるべき也。念仏の助業ならずして今生の為に身を貪求するは、三惡道の業となる。往生極楽の為に自身を貪求するは往生の助業となる也。『法然上人伝記』卷第四下)

と、宗祖上人は答えられている。

上人はこれらの言葉をとおして、病気の治療は何の目的のために実施するのか、その目的を取り違えないようにしなければならぬことを示唆されている。すなわち、病気の治療をうけるのは、自分の世俗的な欲望をみたすための肉体的生命の延命長寿でなく、往生浄土という宗教的生命を獲得するために申す念仏を、心ゆくまで肉体的支障なく継続できるように必要な健やかで、整った身体になることが目的でなければならぬ。病氣治療という医療が、往生浄土、称名念仏の助業に転じられてこそ、その目的を達成するのである。このことは現下、「脳死」、「臓器移植」をめぐる、その当否に論議をかさねているが、移植の執行者、移植希望者、臓器提供者はそれらの論議に耳をかたむけるよりも、実施の方向に進んでいる。この時にあたって宗祖上人の言葉は、まさに頂門の一針といふべきである。宗祖上人は

現世をすぐべき様は、念仏を申さん様にすぐべし。念仏のさまたげになりぬべくば、なになりとも、よろづをいとひすて、これをとゞむべし。

と、禅勝房に語られ（『諸人伝説の詞』）ている。このように往生浄土を願い、無量寿に生きようとする人の日常の営みは、称名念仏を土台とし、それを基盤として、その上になすべきである、というのが上人の基調である。その称名念仏を申すよりどころとなる我が身を健やかにし、支障のないように整えるために病氣の治療を受けるそのことが、異類の助成となるのである。このようにして病氣治療は、往生浄土を実のらしめる称名念仏に対して、異類の助業としての役割をはたすのである。

II 念仏の利益

1 念仏は現当二世のつとめ

浄土宗において正定業と規定される称名念仏は、往生を願う人が「わが名をとなえよ。しからば一人漏れなく、わが国に迎えとるぞよ」（第十八念仏往生の願）という阿弥陀仏の呼びかけに応えて、南無阿弥陀仏と声にだして阿弥陀仏のみ名をとなえることである。しかも称名念仏することは、阿弥陀仏の浄土に往生を願って申すのであるから、「どうぞ、この私を浄土に、阿弥陀仏のみ許にお迎え下さい」という切なるお願い、わが身と心のすべてを投げだして「すがり」「たよる」心を南無阿弥陀仏の一声・一声に託し、一念一念におもいを乗せて、阿弥陀仏を呼ぶことであるから、阿弥陀仏は願生者の称名の一声一声、一念一念を聞き、知され、されに応えて救いの手をさしのべられるのである。

救い主阿弥陀仏と願生のおもいをもって称名念仏する人との間には、仏の側においても、願生者の側においても、呼応という人格的呼応関係がはたらくことを銘記して置きたい。このように称名念仏する人は、発信地を異にする二つの人格的呼応関係をとおして、往生浄土の素懐をとげることが目的とするのが、浄土宗の称名念仏である。そうした往生浄土を目的とする称名念仏は、死後において果遂される。これを当益とし、現世において一人ひとりの称名念仏者にふさわしい利益を得ることを現益という。

称名念仏にはこのように現当二世にわたる利益のあることは、夙に宗祖上人は

現世後世の御つとめ、何事かこれにすぎ候はん。いまはたゞ一向専修の但念にならせ給ふべく候。

（『九条殿下北政所へ進ずる御返事』）

たゞ念仏ばかりこそ、現当の祈禱とはなり候はめ。(『鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事』)

というように、あきらかに認められているのである。

『無量寿経』巻下の流通分に

それ、かの仏の名号を聞くことを得ることありて、歓喜踊躍して乃至一念せん。まさに知るべし、この人大利を得となす。すなわち無上の功德を具足す

と説いている。宗祖上人はこの経文を『選擇集』の第五章の冒頭に引用し、ついでこれに対する善導の釈文である。

それ、かの弥陀の名号を聞くことを得ることありて、歓喜して一念に至るまで、皆まさにかしこに生ずることを得べし

という一文を掲載し、私釈段に入って菩提心などの諸行の小利、有上の功德に比して、念仏を大利、無上の功德と把えるべきこと等、念仏の利益について言及している。

上人はまた、『念仏往生義』のなかで

經に一たび名号をとなふるに大利をうるとす。すなはち無上の功德を得ととけり。いかにいはんや、念々相続せんをや。しかれば善根なければとて、念仏往生をうたかふべからずと仰られている。

これらの文によると、南無阿弥陀仏となえる一声一声、念ずる一念一念に、往生という大利、無上の功德を得ることが出来るのである。一声一念に往生の大利、無上の功德を得るのであれば、一念一声で十分にと足るにも拘らず、上人はなぜ「いかにいはんや、念々相続せんをや」と、一念一声以上の念仏、称名を肯

定し、勧められるのであろうか。

法自身の立場からすれば、まことに一念ごとに、一声ごとに往生の大益を得るのである。しかし經文に「乃至一念」と明記されているのは、念仏し称名するという實際に即して説かれるからである。人はそれ／＼念仏・称名に縁を結び、實際に念仏し称名しはじめる時期が区々まち／＼で一定ではない。臨終を迎えてや／＼縁を結んで念仏し称名する人、あるいは晩年、壮年、青年の時から縁を結んで念仏、称名するのであるから種々雑多である。だからこそ願文には「乃至一念」といった表現をとおして、まことに不特定な數量を示さなければならなかったのである。「乃至」は上人が指摘されているように、數量的に「多から少に向う」ことを意味するのであるから、その「乃至」という表現のなかに、時期を異にして念仏し称名する一人ひとりの人に適応した數量が含まれている、と理解しなければならぬ。してみると、一念一声は臨終を迎えて念仏、称名に縁を結び得た人の念じ、となえる數量が示されていると知るべきであり、その他、時期を異にして念仏し、称名する人の數量は一律に一定していないから、「乃至」という二字のなかに収められている、と理解しなければならぬ。

念仏・称名の數量を打算的に受けとめるならば、一念一声という最極少の數量によって往生の大益を得るのであるから、さらにそれ以上の數量をかさねる必要がない、という功利的な判断がくだされがちである。このことを裏返しすれば、數量的に最極數をもって示されている念・称に、數量的加算をすることは、それだけに精神的・肉体的に負担がかかり、労苦を伴うとして拒否、敬遠されるとも解される。あるいはまた、數量的な加算は、念・称の數量に基準を置いて、その多少が往生を決定するという考えに基づく場合もあるようである。いづれにしても念・称は、阿弥陀仏の呼びかけに応えての念・称である限り、阿弥陀仏の本願

成就の大願業力を増上縁としなければ、往生浄土の素懐を果遂することは不可能なのである。自分が念仏し、称名することにより阿弥陀仏の大願業力が加わって、往生の素懐をとげることができる、という有難さ、勿体なさに悦びを感じれば感ずる程に、念仏、称名を継続せすにはいられないのである。このような信仰の實際に立つならば、一念を固執することにはならない。

宗祖上人は「禅勝房にしめす御詞」として

阿弥陀仏は、一念となふるに一度の往生にあてがひてをこし給へる本願也。かるがゆへに十念は十度むまるゝ功德也。

一向専修の念仏者になる日よりして、臨終の時にいたるまで申たる一期の念仏をとりあつめて、一度の往生はかならずする也。

と仰せになつている。このなか、前半の句は法の立場から「一念となふるに一度の往生」を説き、後半の句は念・称を實際の立場から把えて、生涯にわたる念・称の継続の上に往生を説いている。あるいは前半の句も、後半の句も念・称の實際に即して説いているとするならば、前半句は気づくと気づかないとに拘らず、一念一声ごとに往生があてがわれているからには現益を示すことばと理解され、後半の句は文字どおり当益を指すことばと理解されるであろう。

このように「阿弥陀仏は、一念となふるに一度の往生にあてがひてをこし給へる本願也」という宗祖上人のことばを、現益を示すと受けとるならば、その念・称とは、どのようなおもいをもって念・称すればよいのであろうか。勿論、当益をふくめて念・称する人の心がまえは、いかにあるべきであらうか。上人が「常に仰られける御詞」のなかに

称名の時、心に思べきやうは、人の膝などをひき、はたらかして、や、助け給へと云定なるべし

と示されているように、念・称する人が阿弥陀仏に向って、すがり、たのも心のするどい気迫を必要とすることに気づかされる。と同時に、「御誓言の書」である『一枚起請文』には、「往生するぞ、とおもひとりて申す外に別の子細候はず」と示され、また「得たる心地にて念仏は申なり」という一事につくされている。このすがり・たのむ心と得たる心地とは表裏の関係にあるから、南無阿弥陀仏の「南無」、「帰命、初願廻向」の具体的なあらわれとってよいであろう。

2 念仏の上にあられる滅罪と護念

念仏に滅罪と護念という功德のあることは耳新しいことではない。このなか、とくに「罪」の内容、「滅」の在り方については正確に理解する必要がある。一口に罪といっても、身と口と心の三方面の上に、為すべきことをなさず、為すべからざることを行う時、罪は成立する。その罪の内容については、判断基準の相異によって大きくわかれる。すなわち法律を犯し、道徳に背き、みずからの良心に恥じるなどの罪の外に、宗教的罪を加えた上で罪を考えねばならない。そのように罪の概念は広範囲にわたるが、その基準によって濃度に相異のあることは免れない。とくに宗教的罪は善導の信機積にみられるように、念仏をとおし阿弥陀仏の光明に触れて気づかしめられ、知らしめられる罪悪である。その内容は人間の性さがとしての煩惱・結使をそなえた自分自身と、煩惱をそなえ・ささえている有漏の依身とは、諸悪の根源である。この諸悪の根源に気づかしめられ・知らしめられてこそ滅罪を、念仏の上に請うのである。宗祖上人は『念仏往生義』のなかに

罪障おもければこそ、罪障を滅せんがために、念仏をばつとむれと仰せになつてゐるわけである。

さらに滅罪の「滅」について、宗祖上人は『正如房へつかはす御文』のなかに

たゞ一声、南無阿弥陀仏と申したるによりて、五十億劫があひだ、生死にめぐるべき罪を滅して、化仏菩薩三尊の来迎にあづかりて、仏の名をとなふるがゆへに罪滅せり。

と、『観無量寿経』下上品の経説を踏えて仰せになつてゐる。自分自身が身と口と心の上に造りに造りかきねた罪を滅するということは、過去完了形の苦を滅しようのないことであるから、既成の罪を帳消しすることを意味しない。滅罪の滅は、「五十億劫のあいだ、生死をめぐるべき罪を滅」することであり、これよりさき未来に向つて造るであろう罪を、造らなくなることである。

また護念について宗祖上人は、『浄土宗略抄』のなかに

問ていはく、阿弥陀仏を称念礼観するに、現世にいかなる功德利益がある。

こたへていはく、阿弥陀仏をとなふる事一声すれば、すなはち八十億劫の重罪を除滅す。又十往生経にいはく、もし衆生ありて、阿弥陀仏を念じて往生をねがふものは、かのほとけすなはち二十五の菩薩をつかはして、行者を護念し給ふ。もしは行、もしは坐、もしは住、もしは坐、もしはよる、もしはひる、一切の時、一切のところに悪鬼悪神をしてそのたよりをえせしめ給はずと。

又観経にいふごときは、阿弥陀仏を称念して、かのくに、往生せんとおもへば、かの仏すなはち無数の化仏、無数の化観音勢至菩薩をつかはして、行者を護念し給ふ。さきの二十五の菩薩の、百重千重に行者を圍繞して、行往生臥をとはず、一切の時処に、もしはひる、もしはよる、つねに行者をはなれ給はずと。

又いはく、弥陀を念じて往生せんとおもふものは、つねに六方恒沙等の諸仏のために護念せらる。かるがゆへに護念経となづく

と仰せになつてゐる。『観無量寿経』を筆頭に、『十往生阿弥陀仏国経』や『阿弥陀経』の経説に基づいて護念の具体的内容を示されているが、次の三点に要約される。念仏して往生を願う人を護る、という阿弥陀仏のあたゝかい慈悲の心に包みこまれ、あらゆる悪手がのびないようにし、しかと護って離れ給うことがないのである。念仏する人は常に阿弥陀仏の光明の真直中に包みこみ、離し給わないで、願生のおもいが成就するように支障を取り除くというのが護念の中味である。

3 念仏の上にあられる変・転

念仏に縁を結び、砂をかむおもいを続け続けた称・念が、やっと念仏に勇みと悦びを持つことができただけに、有難さを十分にかみしめることができる。功利的な意味ではないが、念仏を始める以前と以後とに、然るべき相異が予想される。具体にいうならば、念仏する人は決して一律平等ではない。人ひとり一人の顔、かたちに違いのあるように各別であるから、目にみえて変る人もあれば、そうでない人もある。宗祖上人はこの変・転について、人間の思慮分別では納得ができないような変・転のあることを示されている。たとえば

たゞわが名号をだに念ぜば、いしかはらを変じて、金となさんがごとく、来迎せんと御約束候也

と、『往生浄土用心』のなかに述べられている。このご指摘は『選擇集』第三章私釈段に引用された唐代中期、法照禪師（生存年代不詳。大暦五（七七〇）年八月に五台山佛光寺に入る）の『浄土五会念仏畧法事儀

讚』巻下の「但だ心を廻らして多く念仏せしむれば、よく瓦礫を変じて金となさしむ」という文に基づいていることは周知のとおりである。念仏・称名の人は、みずからの力で瓦礫と表現される煩惱を断じないで、煩惱具足のままの娑婆の人間が、金と表現される往生人として浄土に迎えらるのである。さらに宗祖上人は『十二箇条の問答』のなかに

浄摩尼珠という珠を、にごれる水に投ぐれば、珠の用力にて、その水きよくなるがごとし。衆生の心はつねに名利にそみて、にごれる事かの水のごとくなれども、念仏の摩尼珠を投ぐれば、心のみづをのづからきよくなりて、往生をうる事は念仏のちから也

と述べられている。人間の性としての煩惱に身も心もともに汚染をかさね、貪欲に溺れ、瞋恚の炎をもやし、愚癡によって躓き、転ぶ日暮しを送っているのが、いつわらざる現実の人間である。しかるにその煩惱に汚染された人が、煩惱を断ち截らないまま、清浄の人となつて往生浄の素懐をとげるのである。

宗祖上人は『師秀説艸』（『逆修説法』異本）の三七日の条において、阿弥陀仏の光寿二無量を『無量寿經』に基づきながら讚嘆するなか、光明の功德について無量光より超日月光にいたる十二光について説明をほどこしている。そのなか、とくに清浄、歓喜、智慧の三光明について

清浄光者、人師釈々ニ云無貪善根所生也。貪ニアリ。云財貪色貪。清浄者但汗穢不浄除却スルノミニ非其二貪断除也。貪即不浄名故也。若戒約不姪戒不慳貪戒当。然者法蔵比丘昔不慳貪所生光云ナリ。

此光当者貪欲罪滅、若人貪欲熾、不姪不慳貪戒持、不レ得レトモ、至心専此弥陀仏名号称念、即彼無貪清浄光放照触給故姪貪財貪不浄除、無戒破戒罪慳滅無貪善根身ナリテ持戒清浄人等也。

次歎喜光者此無瞋善根所生光、久不瞋戒持此光得給、故無瞋所生光云、此光觸者瞋恚罪滅、然者瞋恚增盛人也云へトモ、專念仏修彼歎喜光以撰取給、故瞋恚罪滅忍辱人同、此又前清淨光貪欲罪滅如。

次智恵光者、此は無癡善根所生光也。久一切智恵学愚癡煩惱断尽、得給故無癡所生光云、此光愚癡罪滅、然者無智念仏者ナリト云トモ、智恵光照撰取給故、即愚癡者滅、智愚勝劣事ナシ。

と述べている。

このように阿弥陀仏の光明は、念仏し、称名する人が生まれながらにして人間の性として具えている貪欲、瞋恚、愚癡のそれぞれにはたらいで、姪貪と財貪の人の不浄を除き、無戒破戒の罪を滅し、「無貪善根ノ身トナリテ持戒清淨ノ人ト等シキ」人に生まれかわらしめ、また、瞋恚の人をして「瞋恚ノ罪滅シ、忍辱ノ人ト同シ」き人に生まれかわらしめ、さら愚癡無智の人をして、「愚癡ノ罪ヲ滅シ、然レバ無智ノ念仏者ナリトモ、智愚ノ勝劣アル事ノナ」い人に生まれかわらしめる用力があると指摘されている。それら清淨・歎喜・智慧の三光明は、阿弥陀仏の無貪・無瞋・無癡の善根より生じ、かつまた念称する者はその光明に触れることによって、自身の上に変・転という偉大なはたらきを受け、以前と打ってかわった自分に変転するのである。つまり自分が戒・定・慧の三学を修行して無貪・無瞋・無癡の身になったのではなく、阿弥陀仏の名号を念・称することをおして、阿弥陀仏の光明にふれるという増上の縁を得ることによって、戒定慧の三学未修行の人が「持戒清淨ノ人ト等シキ」、「忍辱ノ人ト同ジ」、智慧者と「勝劣アル事ノナ」い人に生まれかわるわけである。まささらに妙用の妙用というべきある。

増上縁のはたらきをする光明について、宗祖上人は『逆修説法』の三七日の条において、阿弥陀仏の光明に常光と神通光の二種あることを、次のように示している。

阿弥陀仏常光、八方上下無央數諸仏国土、不照云所ナシ。八方上下極樂付方角指也。此常光付異説。即平等覺經別頂光指、觀經惣身光云へり。如レ此異説往生要集勸可レ見。常光云長時不斷照光也。

次神通光云、此別時照光也。(中略) 阿弥陀仏神通光撰取不捨光明也。念仏衆生有時照、念仏衆生無時照、無故也。(中略)

如レ是殊是殊勝光緣給事、願行コタヘタリト云へり。彼仏法藏比丘昔世自在王仏所、二百一十億諸仏、光明奉レ見、選択思惟、願云、設我得仏光明有能限量下至不照百千億那由他諸仏国者不取正覺文、此願発後兆載永劫間積功累徳、願行具顕、此光得給。

この常光と神通光について宗祖上人は個別的に説明を加えられているから、あたかも別個な光明のように受けとられるが、はたしてそうであろうか。常光については「長時不斷照光」と言い、神通光については「別時照光」と示されている。常光と神通光とはあくまでも個別の光明ではなく、光源を一にする光明であるが、説明するにあたってその特徴を捉えて個別に説かれたまでのことである。阿弥陀仏の光明である常光も神通光とともに、因位における「願行ニコタヘ」た願成就の光明である限り、願心のあらわれである。その願心・本願の聖意に、撰取不捨すべき衆生と不撰取すべき衆生というような、差別のあらうはずがないのである。光明に照射される者は念仏者であつても・なかつても、念仏に反駁する者も、無感心の者も、をしなべて一律平等に救済すべき衆生として、なんの変わりもないわけである。してみると、これらの衆生はそのまま常光の真只中に摂尽されているが、「念仏衆生有時照、念仏衆生無時照、無」と指摘しているように、念仏する者だけが光明を享受し、摂益を蒙る。この光明に神通光という名称が与えられている。ともかく阿弥陀仏の本願聖意の波長にあわせるか・否かにかかわっているのである。だからこそ撰取の光明の真只中に

摂尽されていても、それに背を向けて、光明の波長を捉えようとしないう人にとっては、摂取不捨の光明も不摂取の光明という外ない。したがって光明による摂取・不摂取は、一にかかって衆生の側における出来事であって、光明それ自身は享受・不享受双方の衆生を摂尽しているのである。阿弥陀仏の救済の願心は、それほど広大無辺であり、親心そのものである。宗祖上人が詠じられた「月かけ」の歌の「月かけのいたらぬ里はなけれども」という前半の句は阿弥陀仏の常光、「ながむる人のこころにぞすむ」という後半の句は神通光であるといつてよい。

宗祖上人は『七箇条の起請文』のなかに

貪瞋煩惱をこらば、なを悪趣へゆくべきまどひのをこりたるぞと意えて、是をとどむべき也。

と示されている。しかるに貪瞋癡という人間の性に駆使されるままに振舞い、身にも心にも煩らい悩み続けているのが、いつわらざる人間の姿である。しかるにひとたび南無阿弥陀仏とみ名を称・念すれば、無貪、無瞋、無癡の人に生まれかわるのは、阿弥陀仏の本願成就の光明に触発されてのことである。このような貪瞋癡の人が無貪、無瞋、無癡の人に変転することは、阿弥陀仏のみ名をとなえ、阿弥陀仏を念する人の心に、となえられ、会せられる阿弥陀仏が住み宿るからである。阿弥陀仏の光明は、称・念する「念仏の衆生を、摂取して捨て給わない」ということは、阿弥陀仏の本願成就の心が称・念する一人ひとりを、大慈悲の光明のなかに包みこみ、一人ひとりの上に救済の用力をそ、いでいることを意味する。また阿弥陀仏を称・念する人は、常に「どうぞ、この私をお救い下さい。お浄土にお迎え下さい」という切なるおもいを、阿弥陀仏に向って発信し続けて、余念がないのである。いつてみれば称・念を続ける人の心は阿弥陀仏にたより・す

がる心で一杯であるというのであるから、おのずから阿弥陀仏を心に宿し、住まわしめることになる。宗祖上人はさきに掲げたご文に続いて

しかれども、いまだ煩惱具足のわれらなれば、かく意えたれども、つねに煩惱はをこる也。

をこれども煩惱をば心のまらう人とし、念仏をば心のあるじとしつれば、あながちに往生をばさへぬ也。煩惱を心のあるじとして、念仏を心のまらう人とする事は、雑毒虚仮の善にて往生にはきはるゝ也と示している。「念仏を心のあるじとし」、「煩惱をば心のまらう(客)人」とすることは、称・念する人の

心に阿弥陀仏を勧請することである。勧請された阿弥陀仏は称・念する人の心の主人公となって、導きをたれるから、貪瞋癡を断ち截らずとも先貪、無瞋、先癡のはたらきをするようになる。このように人間の性としての煩惱を心の主人公としていた人が、阿弥陀仏を称・念することをおして、阿弥陀仏を心の主人公として迎えることは、現世を生きる明闇にかかわるポイントとすべきである。

念仏の現世利益について宗祖上人の遺文をとおして学んできたが、所詮、南無阿弥陀仏と称・念をとおして、阿弥陀仏に身も心もすべて投げだして頼り、すがる心に宿り、住まい給う阿弥陀仏の導きを受けることに極まるのである。ことここに至っては現当二世の利益を得ること必定あり、無量寿のとわのみのちの中に生かされて生きる悦びを得ることができる。

教化研究

1993年3月

No. 4

浄土宗総合研究所

目次

巻頭論文

念仏の利益	藤堂 恭俊	1
-------	-------	---

個人研究

臨死体験

『日本靈異記』と『宇治拾遺物語』	大室 照道	20
------------------	-------	----

地球環境問題と仏教	長谷川 代潤	26
-----------	--------	----

ハワイにおける日系仏教の現状と課題

浄土宗ハワイ開教区の場合	水谷 浩志	32
--------------	-------	----

環境としての浄土	若麻 績敏隆	36
----------	--------	----

信徒勤行式私考(1)	熊井 康雄	42
------------	-------	----

『正月祝坐中之法式』

——三段式——	倉 昭順	48
---------	------	----

逆修(生前戒名授与)について	西城 宗隆	55
----------------	-------	----

浄土宗法式雜考(8)

——經帷子の心得——

.....

清水 秀浩

62

六時礼讃の拍子について

.....

田中 勝道

71

『法衣について』

.....

羽田 芳隆

77

——道具衣——

.....

羽田 芳隆

77

土曜学校の開設について

.....

大成 善雄

83

佛説無量寿經に於ける地獄の位置づけ

.....

小林 昭寛

87

一宗「福祉」事業展開の一考察

.....

硯川 眞旬

93

その3 宗務としての職制化と宗政

.....

硯川 眞旬

93

寺院の経営

.....

村上 達亮

98

教養典海(増上寺五六世)を中心とした十八檀林眞主尊号集について

.....

吉水 光慈

102

教化論壇

住職と寺族で行う入信式

.....

法式研究部

110

福西 賢兆

田中 勝道

熊井 康雄

執筆者紹介

.....

126

彙報

.....

128

編集後記

.....

129

卷
頭
論
文

念仏の利益

— 現世において受ける変・転の妙味 —

藤 堂 恭 俊

I 総 説

1 現世利益と念仏の利益

「ご利益」といえば現世利益に限られてはいない。現世利益の外に念仏の利益のあることは等閑視できない。現世利益と念仏の利益と質的相異を十分に心得た上で、念仏には現世において受ける利益のあることを、大いに強調する必要がある。

現世利益は病いをなおし、いのちを延べ、あるいは入学、結婚、安産、商売繁昌、家内安全などを神仏に祈願し、その実現に期待をよせる。これに対して念仏の利益は、念仏をとおして往生浄土の素懐をとげることであるから、未来において得られる無上の大利益を主とし、それに伴う現世において得られる利益がある。現世利益を求めるには、その目的に応じて祈願の対象や祈願の方法・手段を変更しなければならぬ。しかるに念仏の利益を求める場合は、往生浄土を目的（所求）とし、阿弥陀一仏を信仰の対象（所帰）とし、そ

の目的を達成するため（去行）に称名念仏の一行を行ずる。したがって現世利益のごとく信仰の目的・対象・方法を変更することはない。このように現世利益と念仏の利益には質的な相異を認めなければならない。このなか、現世利益は文字どおり、その利益を求める人の存命中、つまり現世に限って得られる利益であるのに反して、念仏の利益は現当二世にわたることを銘記して置きたい。念仏における現世で受ける利益は不求自得のことであって、念仏の目的はあくまでも往生浄土である。往生浄土を目的とする念仏を行じながら、現世においておのずから受ける利益であるということは、現世において受ける利益を目的としないことである。あたかも、東京に至り着くために京都から新幹線に乗車するならば、その途中において求めずして琵琶湖や浜名湖、富士山や熱海の海岸を車窓の外に望見し得るのと同様である。

2 利益を求める人

現世利益を求める人も、念仏の利益を求める人も、おしなべて「煩惱悪業の身」（『念仏往生要義抄』）であることに、なんらの変りはない。つまり貪欲、瞋恚、愚癡という人が生まれながらに具えている人間の性さがに支配され、振り舞わされ、むさぼりに溺れ、怒り腹だちの炎に焼かれ、道理にくらいたために躓き・転んで一人ひとりなのである。私たちの日常の営みはまったくそのとおりである。そのように現世ただ今生きている私は、そうした過去のあらゆる行いを業として背負いながら、さらに未来の私を孕みつつ、人間の性に支配された毎日を送っているのである。そのことを宗祖上人は「煩惱悪業の身」と指摘されたのである。

そのような煩惱・結使に煩わされる有漏の世界の拡充を願うのが現世利益を求める人である。これに反して、念仏の利益を求める人は、有漏の世界をこえ、浄土の人に生まれ変わることを目的としている。このよう

な点においても、利益を求める両者に質的相異のあることを認めなければならない。したがって念仏に現役があるといつても、決して有漏の拡充でないのであるから、その延長線上に把えてはならない。

宗祖上人は、元久元（一二〇四）年の十月、比叡山の衆徒がござって専修念仏の停止を訴えた翌月、『七箇条起請文』を撰すると共に、門弟の自署をそえて天台座主真性僧正に送られ、さらに「生死をいとひ仏道に入べきいはれ、別しては無智の道俗男女の念仏するによりて、諸宗のさまたげとなるべからざるむね、聖せ覚かく法印に筆をとらしめ、旨趣をのべられける状」（『法然上人行状画図』第三十卷第一段）、いわゆる『登山状』（一名『元久法語』）に、次のような文章をはじめの方に記載している。

あるひは金谷の花をもてあそび、遅々たる春をむなくくらし、あるひは南楼に月をあざけりて、漫々たる秋の夜をいたづらにあかす。

あるひは千里の雲にはせて、山のかせぎをとりとしををくり、あるひは万里のなみにうかびて、うみのいろくづをとりにて日をかさね、あるひは嚴寒にこほりをしのぎて世路をわたり、あるひは炎にあせをのこひて利養をもとめ、あるひは妻子眷属に纏はれて、恩愛のきづなきりがたし。あるひは執敵怨類にあひて、瞋恚のほむらやむことなし。

総じてかくのごとくして、昼夜朝暮行住座臥、時としてやむ事なし。たゞほしきまゝに、あくまでも三塗八難の葉をかさぬ。

このように安居院の聖覚法印（一一六七—一二三五年）は、宗祖上人の意をうけ綴られた美文をとおして、人間の営みの実態そのままを表現している。これを要約すれば、人はおしなべて

あしたにもゆうべにも、いとなむ事は名聞、昨日も今日もおもふ事は利養也

と、宗祖上人は『十二箇条の問答』の上に指摘していることにつくされている。名聞、利養という自己中心的な生き方、他人を追い抜き、蹴落してでも自己の利益を願う。しかしその利益は相対的・有形的であるからいきおい「不知足」といわれるように、もっと／＼欲しいとむさぼりの心をかりたて、また、不足を感じれば感ずるほどに、怒り・腹だちの心を湧きたたせる。最終的には「無常の風ひとたびふけば」、「七珍万宝くらにみてれども益もなし」と指摘されるように、名聞、利養を求めるよりどころとしての肉体、いわゆる有漏の依身を失うのであるから、現世利益によって得られたものはすべて虚しいものであり、所詮執著の対象と化する外ないわけである。

念仏して往生浄土を期する人もまた、「煩惱悪業の身」であることは、念仏をとおして実感されるところである。善導大師は夙に「自身はこれ具足煩惱の凡夫、善根薄少にして三界に流転して、火宅を出でず」（『往生礼讃偈』前序）と述べられているとおりである。しかるに現世利益のみを求める人は、その信機の自覚のないまま、「煩惱悪業」をさらに一層積みかさねるばかりなのである。

3 念仏の助業

宗祖上人は『念仏往生義』において

長寿の長短といひ、果報の深淺といひ、宿業にこたへたる事をしらずして、いたづらに神仏にいのらんに
よしも、一すぢに弥陀をたのみてふた心なければ、不定業を弥陀も転じ給へり。決定業をば来迎し給ふべし。

無益のこの世をいのらんとて、大事の後世をわするゝ事は、さらに本意にあらず。と述べられている。

みずからの身口意三業の上に繰りひろげた行いのすべてが業となって、現在の自分自身を規定していることを上人は、「宿業にこたへたる事」と把えられている。延命長寿などという現世利益を神仏に祈っても甲斐のないことであるから、「無益」と指摘されると共に、「大事な後世をわするゝ」という偉大な損失、欠点のあることを強調されている。念仏に生きられた宗祖上人のお言葉は、過現未の三世を踏えて、無量寿という「とわのみのち」、「生きどおしのいのち」に立脚しているから、現世のみに執着し、目前のことにしか気づかない、現世利益を求める人のはかり知るところではない。往生浄土の素懐をとげるために、称名念仏の一行に撤した人の日常の起居動作は、往生浄土のための行いに昇萃されている。このことは阿弥陀仏の本願成就の大願業力が、これら日常の行いを異類の助業にまで昂めしめ、往生浄土の行を実践する助けとなし給うたことを意味する。すなわち「不定業をば弥陀も転じ給へり」と指摘されるところの「転」の妙味は、念仏をする人の上に実るのであって、まさに注目すべき質的転換といつてよい。

無量寿という「とわのみのち」に生かされていき・生きていくそのことを、念仏をとおして自覚することとは、念仏する人に得られる尊い宗教的確信であり、毎日の生活を営み送る原動力は、それを基盤として湧きでてくるのである。宗祖上人は『往生浄土用心』のなかに

御身たゞしくして念仏申さんとおぼしめして、御療治候べし。いのちをおしむは往生さはりにて候と仰られ、また、禅勝房の問いに対して

往生すべき念仏申さん身をば、いかにも／＼羽含もてなすべき也。かりそめにもいるがせにはすべからず。能々いたはるべき也。念仏の助業ならずして今生の為に身を貪求するは、三悪道の業となる。往生極楽の為に自身を貪求するは往生の助業となる也。(『法然上人伝記』巻第四下)

と、宗祖上人は答えられている。

上人はこれらの言葉をとおして、病気の治療は何の目的のために実施するのか、その目的を取り違えないようにしなければならぬことを示唆されている。すなわち、病気の治療をうけるのは、自分の世俗的な欲望をみたすための肉体的生命の延命長寿でなく、往生浄土という宗教的生命を獲得するために申す念仏を、心ゆくまで肉体的支障なく継続できるに必要な健やかで、整った身体になることが目的でなければならぬ。病氣治療という医療が、往生浄土、称名念仏の助業に転じられてこそ、その目的を達成するのである。このことは現下、「脳死」、「臓器移植」をめぐる、その当否に論議をかさねているが、移植の執行者、移植希望者、臓器提供者はそれらの論議に耳をかたむけるよりも、実施の方向に進んでいる。この時にあたって宗祖上人の言葉は、まさに頂門の一針といふべきである。宗祖上人は

現世をすぐべき様は、念仏を申さん様にすぐべし。念仏のさまたげになりぬべくば、なになりとも、よろづをいとひすて、これをとむべし。

と、禅勝房に語られ（『諸人伝説の詞』）ている。このように往生浄土を願ひ、無量寿に生きようとする人の日常の営みは、称名念仏を土台とし、それを基盤として、その上になすべきである、というのが上人の基調である。その称名念仏を申すよりどころとなる我が身を健やかにし、支障のないように整えるために病氣の治療を受けることが、異類の助成となるのである。このようにして病氣治療は、往生浄土を実のらしめる称名念仏に対して、異類の助業としての役割をはたすのである。

II 念仏の利益

1 念仏は現当二世のつとめ

浄土宗において正定業と規定される称名念仏は、往生を願う人が「わが名をととなえよ。しからば一人漏れなく、わが国に迎えとるぞよ」(第十八念仏往生の願)という阿弥陀仏の呼びかけに應えて、南無阿弥陀仏と声にだして阿弥陀仏のみ名をとなえることである。しかも称名念仏することは、阿弥陀仏の浄土に往生を願って申すのであるから、「どうぞ、この私を浄土に、阿弥陀仏のみ許にお迎え下さい」という切なるお願い、わが身と心のすべてを投げだして「すがり」「たよる」心を南無阿弥陀仏の一声・一声に託し、一念一念におもいを乗せて、阿弥陀仏を呼ぶことであるから、阿弥陀仏は願生者の称名の一声一声、一念一念を聞き、知られ、されに應えて救いの手をさしのべられるのである。

救い主阿弥陀仏と願生のおもいをもって称名念仏する人との間には、仏の側においても、願生者の側においても、呼応という人格的な呼応関係がはたらくことを銘記して置きたい。このように称名念仏する人は、発信地を異にする二つの人格的呼応関係をとおして、往生浄土の素懐をとげることが目的とするのが、浄土宗の称名念仏である。そうした往生浄土を目的とする称名念仏は、死後において果遂される。これを当益とし、現世において一人ひとりの称名念仏者にふさわしい利益を得ることを現益という。

称名念仏にはこのように現当二世にわたる利益のあることは、夙に宗祖上人は

現世後世の御つとめ、何事かこれにすぎ候はん。いまはたゞ一向専修の但念にならせ給ふべく候。

(『九条殿下北政所へ進ずる御返事』)

たゞ念仏ばかりこそ、現当の祈禱とはなり候はめ。(『鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事』)
というように、あきらかに認められているのである。

『無量寿経』巻下の流通分に

それ、かの仏の名号を聞くことを得ることありて、歡喜踊躍して乃至一念せん。まさに知るべし、この人大利を得となす。すなわち無上の功德を具足す

と説いている。宗祖上人はこの経文を『選擇集』の第五章の冒頭に引用し、ついでこれに対する善導の釈文である。

それ、かの弥陀の名号を聞くことを得ることありて、歡喜して一念に至るまで、皆まさにかしこに生ずることを得べし

という一文を掲載し、私積段に入って菩提心などの諸行の小利、有上の功德に比して、念仏を大利、無上の功德と把えるべきこと等、念仏の利益について言及している。

上人はまた、『念仏往生義』のなかで

經に一たび名号をとなふるに大利をうるとす。すなはち無上の功德を得ととけり。いかにいはんや、念々相續せんをや。しかれば善根なければとて、念仏往生をうたかふべからずと仰られている。

これらの文によると、南無阿弥陀仏となえる一声一声、念ずる一念一念に、往生という大利、無上の功德を得ることが出来るのである。一声一念に往生の大利、無上の功德を得るのであれば、一念一声で十分にと足るにも拘らず、上人はなぜ「いかにいはんや、念々相續せんをや」と、一念一声以上の念仏、称名を肯

定し、勧められるのであろうか。

法自身の立場からすれば、まことに一念ことに、一声ことに往生の大益を得るのである。しかし経文に「乃至一念」と明記されているのは、念仏し称名するという実際に即して説かれるからである。人はそれ／＼念仏・称名に縁を結び、実際に念仏し称名しはじめる時期が区々まち／＼で一定ではない。臨終を迎えてやっと縁を結んで念仏し称名する人、あるいは晩年、壮年、青年の時から縁を結んで念仏、称名するのであるから種々雑多である。だからこそ願文には「乃至一念」といった表現をとおして、まことに不特定な数量を示さなければならなかったのである。「乃至」は上人が指摘されているように、数量的に「多から少に向う」ことを意味するのであるから、その「乃至」という表現のなかに、時期を異にして念仏し称名する一人ひとりの人に適応した数量が含まれている、と理解しなければならぬ。してみると、一念一声は臨終を迎えて念仏、称名に縁を結び得た人の念じ、となえる数量が示されていると知るべきであり、その他、時期を異にして念仏し、称名する人の数量は一律に一定していないから、「乃至」という二字のなかに収められている、と理解しなければならない。

念仏・称名の数量を打算的に受けとめるならば、一念一声という最極少の数量によって往生の大益を得るのであるから、さらにそれ以上の数量をかさねる必要がない、という功利的な判断がくだされがちである。このことを裏返しすれば、数量的に最極数をもって示されている念・称に、数量的加算をすることは、それだけに精神的・肉体的に負担がかかり、労苦を伴うとして拒否、敬遠されるとも解される。あるいはまた、数量的な加算は、念・称の数量に基準を置いて、その多少が往生を決定するという考えに基づく場合もあるようである。いづれにしても念・称は、阿弥陀仏の呼びかけに応えての念・称である限り、阿弥陀仏の本願

成就の大願業力を増上縁としなければ、往生浄土の素懷を果遂することは不可能なのである。自分が念仏し、称名するそのことに阿弥陀仏の大願業力が加わって、往生の素懷をとげることができる、という有難さ、勿体なさに悦びを感じれば感ずる程に、念仏、称名を継続せずにはいられないのである。このような信仰の實際に立つならば、一念を固執することにはならない。

宗祖上人は「禅勝房にしめす御詞」として

阿弥陀仏は、一念となふるに一度の往生にあてがひてをこし給へる本願也。かるがゆへに十念は十度むまるゝ功德也。

一向専修の念仏者になる日よりして、臨終の時にいたるまで申たる一期の念仏をとりあつめて、一度の往生はかならずする也。

と仰せになっている。このなか、前半の句は法の立場から「一念となふるに一度の往生」を説き、後半の句は念・称を實際の立場から把えて、生涯にわたる念・称の継続の上に往生を説いている。あるいは前半の句も、後半の句も念・称の實際に即して説いているとするならば、前半句は気づくと気づかないとに拘らず、一念一声ごとに往生があてがわれているからには現益を示すことばと理解され、後半の句は文字どおり当益を指すことばと理解されるであろう。

このように「阿弥陀仏は、一念となふるに一度の往生にあてがひてをこし給へる本願也」という宗祖上人のことばを、現益を示すと受けとるならば、その念・称とは、どのようなおもいをもって念・称すればよいのであろうか。勿論、当益をふくめて念・称する人の心がまえは、いかにあるべきであらうか。上人が「常に仰られける御詞」のなかに

称名の時、心に思べきやうは、人の膝などをひき、はたらかして、や、助け給へと云定なるべしと示されているように、念・称する人が阿弥陀仏に向つて、すがり、たのも心のするどい氣迫を必要とすることに氣づかされる。と同時に、「御誓言の書」である『一枚起請文』には、「往生するぞ、とおもひとりて申す外に別の子細候はず」と示され、また「得たる心地にて念仏は申なり」という一事につくされている。このすがり・たのむ心と得たる心地とは表裏の関係にあるから、南無阿弥陀仏の「南無」、「歸命、初願廻向」の具体的なあらわれといつてよいであらう。

2 念仏の上にあられる滅罪と護念

念仏に滅罪と護念という功德のあることは耳新しいことではない。このなか、とくに「罪」の内容、「滅」の在り方については正確に理解する必要がある。一口に罪といつても、身と口と心の三方面の上に、為すべきことをなさず、為すべからざることを行う時、罪は成立する。その罪の内容については、判断基準の相異によって大きくわかれる。すなわち法律を犯し、道徳に背き、みずからの良心に恥じるなどの罪の外に、宗教的罪を加えた上で罪を考えねばならない。そのように罪の概念は広範囲にわたるが、その基準によって濃度に相異のあることは免れない。とくに宗教的罪は善導の信機釈にみられるように、念仏をとおして阿弥陀仏の光明に触れて氣づかしめられ、知らしめられる罪悪である。その内容は人間の性さがとしての煩惱・結使をそなえた自分自身と、煩惱をそなえ・ささえている有漏の依身とは、諸悪の根源である。この諸悪の根源に氣づかしめられ・知らしめられてこそ滅罪を、念仏の上に請うのである。宗祖上人は『念仏往生義』のなかに

罪障おもければこそ、罪障を滅せんがために、念仏をばつとむれと仰せになつてゐるわけである。

さらに滅罪の「滅」について、宗祖上人は『正如房へつかはす御文』のなかに

たゞ一声、南無阿弥陀仏と申したるによりて、五十億劫があひだ、生死にめぐるべき罪を滅して、化仏菩薩三尊の来迎にあづかりて、仏の名をとらふるがゆへに罪滅せり。

と、『観無量寿経』下上品の経説を踏えて仰せになつてゐる。自分自身が身と口と心の上に造りに造りかきねた罪を滅するということは、過去完了形の苦を滅しようのないことであるから、既成の罪を帳消しすることを意味しない。滅罪の滅は、「五十億劫のあいだ、生死をめぐるべき罪を滅」することであり、これよりさき未来に向つて造るであろう罪を、造らなくなるのである。

また護念について宗祖上人は、『浄土宗略抄』のなかに

問ていはく、阿弥陀仏を称念礼観するに、現世にいかなる功德利益がある。

こたへていはく、阿弥陀仏をとらふる事一声すれば、すなはち八十億劫の重罪を除滅す。又十往生経にいはく、もし衆生ありて、阿弥陀仏を念じて往生をねがふものは、かのほとけすなはち二十五の菩薩をつかはして、行者を護念し給ふ。もしは行、もしは坐、もしは住、もしは坐、もしはよる、もしはひる、一切の時、一切のところに悪鬼悪神をしてそのたよりをえせしめ給はずと。

又観経にいふごときは、阿弥陀仏を称念して、かのくに、往生せんとおもへば、かの仏すなはち無数の化仏、無数の化観音勢至菩薩をつかはして、行者を護念し給ふ。さきの二十五の菩薩の、百重千重に行者を圍繞して、行往生臥をとはず、一切の時処に、もしはひる、もしはよる、つねに行者をはなれ給はずと。

又はいく、弥陀を念じて往生せんとおもふものは、つねに六方恒沙等の諸仏のために護念せらる。かるがゆへに護念経となづく

と仰せになっている。『観無量寿経』を筆頭に、『十往生阿弥陀仏国経』や『阿弥陀経』の経説に基づいて護念の具体的内容を示されているが、次の三点に要約される。念仏して往生を願う人を護る、という阿弥陀仏のあたゝかい慈悲の心に包みこまれ、あらゆる悪手がのびないようにし、しかと護って離れ給うことがないのである。念仏する人は常に阿弥陀仏の光明の真直中に包みこみ、離し給わないで、願生のおもいが成就するように支障を取り除くというのが護念の中味である。

3 念仏の上にあられる変・転

念仏に縁を結び、砂をかむおもしろいを続け続けた称・念が、やっと念仏に勇みと悦びを持つことができただけに、有難さを十分にかみしめることができる。功利的な意味ではないが、念仏を始める以前と以後とに、然るべき相異が予想される。具体的にいうならば、念仏する人は決して一律平等ではない。人ひとり一人の顔、かたちに違いのあるように各別であるから、目にみえて変る人もあれば、そうでない人もある。宗祖上人はこの変・転について、人間の思慮分別では納得ができないような変・転のあることを示されている。たとえ

ば
たゞわが名号をだに念ぜば、いしかはらを変じて、金となさんがごとく、来迎せんと御約束候也

と、『往生浄土用心』のなかに述べられている。このご指摘は『選擇集』第三章私釈段に引用された唐代中期、法照禪師（生存年代不詳。大暦五（七七〇）年八月に五台山佛光寺に入る）の『浄土五会念仏畧法事儀

讚』巻下の「但だ心を廻らして多く念仏せしむれば　よく瓦礫を變じて金となさしむ」という文に基づいて
いることは周知のとおりである。念仏・称名の人、みずからの力で瓦礫と表現される煩惱を断じないで、
煩惱具足のままの娑婆の人間が、金と表現される往生人として浄土に迎えられるのである。さらに宗祖上人
は『十二箇条の問答』のなかに

淨摩尼珠という珠を、にごれる水に投ぐれば、珠の用力にて、その水きよくなるがごとし。衆生の心は
つねに名利にそみて、にごれる事かの水のごとくなれども、念仏の摩尼珠を投ぐれば、心のみづをのづか
らきよくなりて、往生をうる事は念仏のちから也

と述べられている。人間の性としての煩惱に身も心もともに汚染をかさね、貪欲に溺れ、瞋恚の炎をもち、
愚癡によって躓き、転ぶ日暮しを送っているのが、いつわらざる現実の人間である。しかるにその煩惱に汚
染された人が、煩惱を断ち截らないまま、清浄の人となつて往生浄の素懐をとげるのである。

宗祖上人は『師秀説帥』（『逆修説法』異本）の三七日の条において、阿弥陀仏の光寿二無量を『無量寿
經』に基づきながら讃嘆するなか、光明の功德について無量光より超日月光にいたる十二光について説明を
ほどこしている。そのなか、とくに清浄、歡喜、智慧の三光明について

清浄光者　人師釈々云無貪善根所生也。貪ニアリ。云財貪色貪。清浄者但汗穢不淨除却スルノミニ非

其二貪断除也。貪即不淨名故也。若戒約不婬戒不慳貪戒当。然者法蔵比丘昔不婬不慳貪所生光云ナリ。

此光当者貪欲罪滅、若人貪欲熾　不婬不慳貪戒持　不レ得レトモ　至心専此弥陀仏名号称念、即彼無貪

清浄光放照触給故婬貪財貪不淨除　無戒破戒罪慳滅無貪善根身ナリテ持戒清浄人等也。

次歛喜光者此無瞋善根所生光久不瞋戒持此光得給故無瞋所生光云此光觸者瞋恚罪滅然者瞋恚增盛人也云へトモ專念仏修彼歛喜光以攝取給故瞋恚罪滅忍辱人同此又前清淨光貪欲罪滅如。

次智恵光者此は無癡善根所生光也久一切智恵学愚癡煩惱断尽得給故無癡所生光云此光愚癡罪滅然者無智念仏者ナリト云トモ智恵光照攝取給故即愚癡者滅智愚勝劣事ナシ。

と述べている。

このように阿弥陀仏の光明は、念仏し、称名する人が生まれながらにして人間の性として具えている貪欲・瞋恚・愚癡のそれぞれにはたらいで、姪貪と財貪の人の不浄を除き、無戒破戒の罪を滅し、「無貪善根ノ身トナリテ持戒清淨ノ人ト等シキ」人に生まれかわらしめ、また、瞋恚の人をして「瞋恚ノ罪滅シ、忍辱ノ人ト同シ」き人に生まれかわらしめ、さら愚癡無智の人をして、「愚癡ノ罪ヲ滅シ、然レバ無智ノ念仏者ナリトモ、智愚ノ勝劣アル事ノナ」い人に生まれかわらしめる用力があると指摘されている。それら清淨・歡喜・智慧の三光明は、阿弥陀仏の無貪・無瞋・無癡の善根より生じ、かつまた念称する者はその光明に触れることによって、自身の上に変・転という偉大なはたらきを受け、以前と打ってかわった自分に変転するのである。つまり自分が戒・定・慧の三学を修行して無貪・無瞋・無癡の身になったのではなく、阿弥陀仏の名号を念・称することとおして、阿弥陀仏の光明にふれるという増上の縁を得ることによって、戒定慧の三学未修行の人が「持戒清淨ノ人ト等シキ」、「忍辱ノ人ト同ジ」、智慧者と「勝劣アル事ノナ」い人に生まれかわるわけである。まささらに妙用の妙用というべきある。

増上縁のはたらきをする光明について、宗祖上人は『逆修説法』の三七日の条において、阿弥陀仏の光明に常光と神通光の二種あることを、次のように示している。

阿弥陀仏常光^ハ 八方上下無央數諸仏国土^{ニライチト} 不照^レ云^ク所ナシ。八方上下極樂付^ニ方角指^ス也。此常光付^ニ異說^{アリ}。即平等覺經別頂光指^{ヲシ} 觀經^{ニハシテ} 惣身光^ト云^{ヘリ}。如此異說往生要集勸^ニ可^ク見^ル。常光^ニ云^ハ長時不斷照光^也。

次神通光^{ト云ハ} 此別時照光^也。(中略) 阿弥陀仏神通光撰取不捨光明^也。念仏衆生有時照^{ルハシ} 念仏衆生無時^{キハ} 照^{スコトカ} 無故也。(中略)

如是殊是殊勝^ニ光緣給事^ハ 願行^ニコタヘタリト云^{ヘリ}。彼仏法藏比丘昔世自在王仏所^{ニシテ} 二百一十億諸仏^光 明奉^レ見^{ツメ} 選択思惟^{シテシテ} 願^ニ云 設我得仏光明有能限量下至不照百千億那由他諸仏国者不取正覺^文 此願^{ヲシテ} 發後兆載永劫間積功累徳願行具顯^{ニシテ} 此光得給^{ヘリ}。

この常光と神通光について宗祖上人は個別的に説明を加えられているから、あたかも別個な光明のように受けとられるが、はたしてそうであろうか。常光については「長時不斷照光^{ニス}」と言ひ、神通光については「別時照光^{ニス}」と示されている。常光と神通光とはあくまでも個別の光明ではなく、光源を一にする光明であるが、説明するにあたってその特徴を捉えて個別に説かれたまでのことである。阿弥陀仏の光明である常光も神通光もともに、因位における「願行^ニコタヘ」た願成就の光明である限り、願心のあらわれである。その願心・本願の聖意に、撰取不捨すべき衆生と不撰取すべき衆生というような、差別のあらうはずがないのである。光明に照射される者は念仏者であつても・なかつても、念仏に反駁する者も、無感心の者も、をしなべて一律平等に救済すべき衆生として、なんの変わりもないわけである。してみると、これらの衆生はそのまま常光の真只中に撰取されているが、「念仏衆生有時照^{ルハシ} 念仏衆生無時照^{ルハシ} 無^{キハ}」と指摘しているように、念仏する者だけが光明を享受し、撰益を蒙る。この光明に神通光という名称が与えられている。ともかく阿弥陀仏の本願聖意の波長にあわせるか・否かにかかわっているのである。だからこそ撰取の光明の真只中に

摂尽されていても、それに背を向けて、光明の波長を捉えようとしないう人にあるは、摂取不捨の光明も不摂取の光明という外ない。したがって光明による摂取・不摂取は、一にかかって衆生の側における出来事であって、光明それ自身は享受・不享受双方の衆生を摂尽しているのである。阿弥陀仏の救済の願心は、それほど広大無辺であり、親心そのものである。宗祖上人が詠じられた「月かけ」の歌の「月かけのいたらぬ里はなけれども」という前半の句は阿弥陀仏の常光、「ながむる人のこころにぞすむ」という後半の句は神通光であるといつてよい。

宗祖上人は『七箇条の起請文』のなかに

貪瞋煩惱をこらば、なを悪趣へゆくべきまどひのをこりたるぞと意えて、是をとどむべき也。

と示されている。しかるに貪瞋癡という人間の性に駆使されるままに振舞い、身にも心にも煩らい悩み続けているのが、いつわらざる人間の姿である。しかるにひとたび南無阿弥陀仏とみ名を称・念すれば、無貪、無瞋、無癡の人に生まれかわるのは、阿弥陀仏の本願成就の光明に触発されてのことである。このような貪瞋癡の人が無貪、無瞋、無癡の人に変転することは、阿弥陀仏のみ名をとえ、阿弥陀仏を念ずる人の心に、となえられ、会せられる阿弥陀仏が住み宿どるからである。阿弥陀仏の光明は、称・念する「念仏の衆生を、摂取して捨て給わない」ということは、阿弥陀仏の本願成就の心が称・念する一人ひとりを、大慈悲の光明のなかに包みこみ、一人ひとりの上に救済の用力をそゝいでいることを意味する。また阿弥陀仏を称・念する人は、常に「どうぞ、この私をお救い下さい。お浄土にお迎え下さい」という切なるおもいを、阿弥陀仏に向つて発信し続けて、余念がないのである。いつてみれば称・念を続ける人の心は阿弥陀仏にたより・す

がる心で一杯であるというのであるから、おのずから阿弥陀仏を心に宿し、住まわしめることになる。宗祖上人はさきに掲げたご文に続いて

しかれども、いまだ煩惱具足のわれらなれば、かく意えたれども、つねに煩惱はをこる也。

をこれども煩惱をば心のまらう人とし、念仏をば心のあるじとしつれば、あながちに往生をばさへぬ也。煩惱を心のあるじとして、念仏を心のまらう人とする事は、雑毒虚仮の善にて往生にはきはるゝ也と示している。「念仏を心のあるじとし」、「煩惱をば心のまらう（客）人」とすることは、称・念する人の

心に阿弥陀仏を勧請することである。勧請された阿弥陀仏は称・念する人の心の主人公となつて、導きをたれるから、貪瞋癡を断ち截らずとも先貪、無瞋、先癡のはたらきをするようになる。このように人間の性としての煩惱を心の主人公としていた人が、阿弥陀仏を称・念することをとおして、阿弥陀仏を心の主人公として迎えることは、現世を生きる明闇にかかわるポイントというべきである。

念仏の現世利益について宗祖上人の遺文をとおして学んできたが、所詮、南無阿弥陀仏と称・念をとおして、阿弥陀仏に身も心もすべて投げだして頼り、すがる心に宿り、住まい給う阿弥陀仏の導きを受けることに極まるのである。ことここに至つては現当二世の利益を得ること必定あり、無量寿のとわのみのちの中に生かされて生きる悦びを得ることができる。

個人研究

臨死体験

『日本靈異記』と『宇治拾遺物語』

大室 照道

平成3年度の浄土宗総合学術大会では臨死体験を概説し、また『日本靈異記』における臨死体験の説話を調べてみました。

今回の発表では、『日本靈異記』と『宇治拾遺物語』に見る臨死体験を比較考察してみたいと思います。以下の記述にはすでに平成3年度の発表と重複する部分がありますが、比較のため掲載いたします。

わが国の古典においては、『日本靈異記』、『今昔物語』、『日本往生極楽記』、『宇治拾遺物語』などに「臨死体験」が見られます。

このうち、『日本靈異記』は薬師寺の僧、景戒によるもので正しくは『日本国現報善悪靈異記』といえます。景

戒については生まれなど詳しいことは判っていません。

『靈異記』の成立年代は、下巻の序文に延暦六年（七八九）また下巻の三九話に嵯峨天皇の弘仁一三年（八二二）の記述があります。八世紀から九世紀にかけて成立したということでしょう。（注、二）

次にその体験例を揚げますが、まず『日本靈異記』の上巻、中巻、下巻の何話目を示し、題名を揚げ、つづいて「臨死体験」に関する記述を短く示しました。

●上巻、五話

「三宝を信樂しまつりて現報を得し縁」

黄金の山、聖徳太子、僧に会う

●上巻、二二話

「勤に佛教を求学し、法を弘め物に利あらしめ、命終の時に臨みて異しき表を示しし縁」

西方極楽浄土に向かつて正座、光が部屋を満たす、

(蘇生せず)

●上巻、二七話

「邪見ある仮名の沙弥の塔の木を斫きて、悪報を得し

縁」

地獄の火がせめてくる、体を焼き焦がす(蘇生せず)

ず)

●上巻、三〇話

「非理に他の物を奪ひ、悪行を為し、報を受けて奇しき事を示しし縁」

二人の使いがくる、黄金の宮殿、大王、妻、父に会

う、川がある、釘、鞭で責められる

●中巻、五話

「漢神の崇に依り牛を殺して祭り、又放生の善を修して、以て現に善悪の報を得し縁」

七人の異形のもの、高い楼閣の宮殿、閻魔大王に会

う

●中巻、七話

「智者の変化の聖人を誹り妬みて、現に閻羅の闕に至り、地獄の苦を受けし縁」

二人の使い、行基のための黄金の宮殿、神人二人

(閻魔には会わず)

●中巻、一六話

「布施せぬと放生するとに依りて、現に善悪の報を得し縁」

法師五人、優婆塞五人、黄金の宮殿、獄卒に会う

●中巻、一九話

「憶に心経を持せし女の現に閻羅王の闕に至り、奇しき表を示しし縁」

閻魔大王に会い、般若心経を読む

●下巻、九話

「閻羅王の奇しき表を示し、人に勧めて善を修せしめし縁」

武者、河、輝き光る楼閣、人物、妻、閻魔大王（地藏菩薩）に会う

●下巻、二二話

「重き斤もて人の物を取り、又法花経を写して、以て現に善惡の報を得し縁」

四人の使者、野原、大勢の人々、河、黄金の宮殿、

閻魔大王、熱鉄の柱を抱かされる

●下巻、三七話

「因果を顧みずして悪を作し、罪報を受けし縁」

轟く声、閻魔大王に会う、太宰府に申告書を出す

整理してみますと

極楽往生するもの

*西方極楽浄土に向かい正座

*光が部屋を満たす

地獄へ行くもの

*使いがくる

*黄金の宮殿を見る

*さきに死亡した親戚、友人にあう

*川がある

*閻魔大王にあう

*獄卒に責められる

というような特徴があります

ここでは全部で一一例掲げてみましたが、蘇生しなかった例が二例ありますから、厳密には九例が「臨死体験」の例と言えるでしょう。この中で七例が閻魔大王に会っています。現代の臨死体験では、地獄の体験は非常に少ないのですが『靈異記』では八割近くが地獄の体験をしています。そして、黄金の宮殿を見ているものが六例あります。これは現代の臨死体験で光を見ることが多いことと関係があるのではないかと思われまふ。そして河を見ているのが三例あります。現代の臨死体験で河や門などの境界に出合うものに相当しています。

蘇生はしていませんが極楽往生したものが一例。聖徳太子に会うものが一例あります。このように浄土へ往生

するものや阿弥陀仏などの来迎に逢うものが『靈異記』では少ないのが特徴です。

その理由を考察してみると、『靈異記』の成立した時代は八世紀から九世紀頃と考えられますが、法然上人の浄土宗開宗よりもかなり古い時代に属します。それゆえ、極楽や阿弥陀仏にたいする信仰が一般化していなかったためと考えられます。

そこで、法然上人の時代のもと考えられる『宇治拾遺物語』を見てみましょう。

『宇治拾遺物語』の成立年代はおよそ鎌倉時代初期であり、厳密にはさらにその前後（一二世紀後半から一三世紀初期）の時点であると思われまので、阿弥陀仏の来迎の例が多く見られるのではないかと思われました。

(注一)

以下に『宇治拾遺物語』の中で臨死体験の記述がある説話を揚げてみます。

●三卷、一二話

「多田新発意郎等の事」

狩をなりわいとす。閻魔王の法廷にでる。一人の僧（地藏菩薩）に助けられる。生き物を殺す事をやめ、地藏菩薩に仕える。

●三卷、一三話

「因幡国別当地蔵造りさす事」

地藏の木造りをする。鬼が二人くる。広い野をゆく。白衣の僧（地藏菩薩）に助けられる。地藏菩薩に彩りをする。

●四卷、三話

「薬師寺別当の事」

極楽往生を願う。鬼と火の車がくる。寺の物を借りたままの罪による。読経料を寄進する。極楽の迎えがくる。（蘇生せず）

●四卷、九話

「業遠朝臣蘇生の事」

生き返るように祈禱をする。用事を言い終わりまた目を閉じる。

●六卷、一話

「広貴閻魔王宮へ召さるる事」

お産で死んだ妻に訴えられる。供養する事を約束する。閻魔王は地藏菩薩であった。

●八卷、四話

「敏行朝臣の事」

法華経を二百部書く。敏行を捕らえにくる。敏行を怨む二百人ほどの軍兵。大きな川がある。大きな門がある。苦しいめにあっている者達がいる。敏行を引き押さえている者が「四巻経を書き奉ろう」という願を起こせ」とひそかに言う。裁判を受ける。許されて生き返る。(後略)

●十五卷、九話

「仁戒上人の往生の事」

明け方良い匂いがする。西に向かいきちんと座り両手を合わせて死んでいた。極楽浄土の迎えだった。

(蘇生せず)

まとめてみますと

極楽往生するもの

* 西方極楽浄土に向かい正座する

* 良い匂いがする

* 極楽からの迎えがくる

地獄へ行くもの

* 使いがくる

* 広い野をゆく

* 地藏菩薩に会う

* 閻魔王に会う

* さきに死亡した親戚、友人に会う

* 川がある

という特徴があります。

ここでは七例あげてみました。前の『日本霊異記』同様、蘇生しなかったものが一例ありますから臨死体験は六例ともいえます。

この七例の中で地獄へ行くものが五例あります。やは

りこの時代の臨死体験も地獄の例が多いようです。そして地獄には閻魔大王が居るのですが、地蔵菩薩に合うものが三例あります。地蔵菩薩はここに揚げたもの以外の説話にも多く見られました。『宇治拾遺物語』の作られた時代には、地蔵信仰が盛んだったことがうかがわれます。

そして阿弥陀仏の来迎の記述は、二例でした。地獄へ行くもの比べると、やや少ないと言えるでしょう。

もっと多くの例が見られると思っていましたが、少々期待外れでした。

そして、川と門という境界の例は一つありました。

『日本霊異記』では黄金の宮殿を見るものが六例もあり、これは現代の臨死体験で光を見るものと関連があるのではないかと、指摘しましたが、『宇治拾遺物語』では光に関するものではありませんでした。

ところで、浄土往生を遂げたものと思われるものは、

『日本霊異記』では一例、『宇治拾遺物語』では二例でしたが、これらの例では全て蘇生しておりませんでした。

蘇生したものは説話としても興味が持てるので、比較的多く残されているのに対して、蘇生しないものは余り興味を持たれることがなく、それゆえ浄土往生を遂げる説話が少なかったのではないかと考えられます。

この点に関しては平安朝中ごろから続出する『日本往生極楽記』等の往生伝類を調べる必要があると思います。これは今後の課題とさせていただきます。

注

- 一、『日本霊異記』、七頁、日本古典文学全集六、小学館、
- 二、『宇治拾遺物語』、一三頁、日本古典文学全集二八、小学館

参考文献

- 『死の体験』、カール・ベッカー、法蔵館
『かいまみた死後の世界』、レイモンド・A・ムーディ・J
『、評論社

地球環境問題と仏教

長谷川 岱 潤

仏教者が環境問題を考えることは愚かしいことか。

平成四年の六月、ブラジルでの『地球サミット』を頂点として、環境問題は世間の話題を独占した。新聞、雑誌、テレビには、毎日のように特集番組、記事が掲載されていた。しかしこうした問題は、世間でのブームが起ることによって、逆に取り上げることが、愚かしいことのように思われるむきがあることも、今日の宗教界、仏教界の通常である。現に、仏教者は環境問題に関心を持つ必要はないと、明言する仏教評論家がいることも事実である。

しかし本当にそれでいいのか。今まで日本の仏教教団

は、社会的正邪を判定しないという政治性によって、体制の政治に従属する保身の術を身につけてきたように思われる。現実の社会、世界の実情に目をつむり、あるいは無関心を決めこむことによって、聖なる世界を装うことは、余りにも愚かしいことのように思えてならない。まして、人間としての生き方が問われている現代において、認識の宗教であるところの、仏教を信仰する者として、今生きているこの世界をしっかりと見つめてゆくことが、大事であると考えらるからである。

環境監査研究会の酒井嘉昭氏はミシガン大学の教授の話として、「ゆで蛙——ポイルドフロッグ」の話をしている。二つの鍋に水を入れ、一つの方には初めから蛙を

入れておき、二つ共に火をつけて沸騰させる。沸騰したところでもう片方に蛙を入れると、その蛙は驚いて飛び出す。はじめから入っている蛙は、気持ちよさそうにしたまま、ゆで蛙になってしまふという話である。つまり環境問題とは静かに忍び寄る危機であるために、人類は緩やかに進行する環境の変化の中で、蛙が大往生を遂げてしまふように、対応が遅れて突然、『時すでに遅し』という事態に直面するという怖さを持っている問題なのだということである。

また、「どうせ対策などといってもたいしてできるはずがない。なすに任せよ、それで地球がだめになっても仕方がない。人類が減びる時は減びる時」などと言う人もいる。しかしこれはニヒリズムというよりエゴイズムである。自分たちはしたい放題の生活を、石油石炭を使い果たし、森を切り尽くし、都会をゴミだらけにして、未来の世代がどうなっても構わないというのは、未来の人々への犯罪である。将来を担う子供たちや孫たちを被害者にしたところの犯罪である。ここで問題になる「世

代間の平等」つまり次の世代との平等を築くという理念は、環境問題の一番のテーマでもある。

また、地球環境などという大きなテーマは自分には関係がない、それよりも隣の家族とうまくやってゆく環境のほうが問題だなどと、いきまぐ人もいるが、そうした小市民的な考え方が、大手をふるう時代そのものが問題だといえる。お釈迦様や法然上人は、そんな、自分たちさえよければという考え方を喜んでいるだろうか。これはまさに指導者不在の証明である。教育者、政治家、そして宗教家といった、世の中の指導者たるべき人々の、職務怠慢の結果なのだと思う。

そして京都大学の名誉教授黒岩澄雄氏は、真の環境立国の条件として、「国際的環境会議のスターになることでもなければ、環境関係協力を世界最高額にすることでもない。それは日本人の環境問題に対する意識を世界一に高め、実行に移して成果を出し、各国が日本を手本として環境問題に取り組むようにすることである」としている。いわば、私たち一人一人の意識の問題を強調し

ているわけである。

環境問題を自分たちと関係のない、縁遠い問題とかたずけず、自分自身の生き方、生活信条の問題として、そして一人一人の意識革命の問題として捕らえたとき、宗教者、仏教者として学んでゆく必要を感じるのである。

何が問題になっているのか。

一九七二年にローマクラブより「成長の限界」が報告され、また一九九一年には日本の科学者より『ジオカタストロフィ』——地球の破局——が公表され、九十九年後には人類滅亡に至るシナリオが発表された。今地球環境を見つめた時、いったい何が起きているのか、また何が起きようとしているのかを整理すると、おおよそ次の十のことが言われている。

- ① 地球温暖化
- ② オゾン層の破壊
- ③ 酸性雨
- ④ 野生生物種の減少

⑤ 海洋汚染

⑥ 大気汚染

⑦ 砂漠化

⑧ 熱帯雨林の減少

⑨ 開発途上国の公害問題

⑩ 有害廃棄物の越境移動

これら一つ一つが提起する問題は、それぞれに大きなものである。今現在の我々のライフスタイルを変えない限り、間違いなく人類は、破滅への道を急速に歩み始めていると言えるであろう。

またこの間の地球サミットで明らかになったことは、環境問題は南北問題、ないし人権問題であるということである。そしてそこに介在する大きな問題として人口問題があるということである。当然人権問題というのは途上国側からの意見である。現在の地球破壊をもたらした、主たる責任は先進国にあることは当然と言える。世界の人口の二割に過ぎない先進国の人々が、世界の資源・エネルギーの八割近くを消費し、途上国の人々より数十倍

豊かな暮らしを享受し、しかもその格差は、現在も拡大する傾向を示している。もちろん途上国においても熱帯雨林の伐採や砂漠化、水質汚染など、環境破壊が進んでいる。しかし同じ破壊といっても、先進国では快適さやぜいたくのための破壊であるのに対し、途上国のそれは、生存のための破壊と言える。また先進国は今までの反省の上にたつて工業化を抑制する方向に進むであろうが、途上国はこれから工業化をなし遂げ、先進国の生活レベルに、追いつく権利を持っているわけである。そこで環境破壊を押さえた工業化の技術なり資金援助を、先進国は途上国にしてゆくことになるだろうが、その見返りに要請している問題が、人口抑制である。

一九二〇年、世界の人口は二十億人であったものが、第二次大戦後異常な人口爆発を起こし、現在五十四億人。予想では二〇〇一年に六十四億人、二〇五〇年には百億人に達するといわれている。そして現在十五才以下の子供は十七億人いて、総人口の三十二パーセントである。そのうち十四億人以上が途上国の子供であり、二〇〇〇

年までに、あらたに十五億人の子供が生まれるだろうと言われている。

ここで先進国側から常に問題になるのが出生率の問題である。生まれてくる子供の数を減らせという主張である。しかし途上国の答えはタンザニアのニエレレ元大統領が語ったように、「もっとも強力な避妊法は、自分の子供が生き残るといふ親の確信」ということなのである。これは基本的な事実であり、世界中のあらゆる統計からも、死亡率の低下が出生率の低下を導くことが答えとなつている。だから貧困をなくし教育を行き届かすことが人口問題の鍵だと言える。逆説的と思われるが、人口を減らすためにまず大事なことは、現在の子供たちを、一人でも多く死なせず元気に育てることにあるのだ。環境は未来への問題だが、子供は未来の人類の最初の代表である。その子供達を救わずして、環境問題を語ることはできないと考える。今こそ彼らに対する、慈悲の実践、布施行の実践が、我々に問われているのである。

そしてもうひとつの大きな問題は、幸福と夢をもたら

し続けてきた西歐近代科学文明の神話が、崩壊したということである。

科学の目覚ましい進歩により、人類は自然を自己の支配下におき、自然の摂理の及ばない聖域を確保することをなし遂げ、自然界の頂点に君臨し、その欲望の赴くままに夢をかなえてきた。しかしその幸福と夢物語の裏で、科学文明そのものが、自らの存在基盤を破壊し続けていたという事実を知った現代、近代科学文明の神話は、崩壊してゆくことが明らかになったと言えるだろう。

今、求められる仏教の教え

我々はこれから、今までと同じように欲望をかなえ、発展を望んでゆくことはできなくなった。人類が破滅に至らないためには、より豊かで快適な生活は放棄しなければならぬ。一度手にした快適さや、便利さを手放すことは、大変なことである。西歐近代科学文明に代わる価値観が出てこなければ、我慢をするというだけのことになり、相当の苦痛を伴うことだと言える。そこで今、

今までと別の価値観として仏教の教えが、アメリカやヨーロッパの学者から注目されている。

今までの科学文明は、人間は神に代わって自然を統治する執事であるという人間中心主義が唱えられていた。しかし今このような時代の中で、人間は環境を構成する一つの要素という自然中心主義が唱えられるようになった。これはまさに仏教の説くところの草木国土悉皆成仏の教え、草も木も成仏すると言う教えに等しい考え方式になったわけである。そしてこの考え方を強めてゆく中で、生物学者などから、自然との共生という思想が理想として語られるようになったのである。

しかし現実には、指導者たちは「持続可能な開発」をスローガンに掲げ、先進諸国がGNPを下げることにいまま、近代文明の恩恵に浴したまま、破滅回避の道を探っている。これでは今までのような横暴な破壊を、スピードダウンする力はあるだろうか、人類の破滅を防ぐことはできないのではないだろうか。かなうはずもない科学技術の進歩を願って、破局回避の夢をおっけても、

国単位、民族単位、個人単位のエゴが納まることはないだろう。

そこで一人一人の意識を変えてゆかなければならない、共生を実現できる価値観が、構築されなければならないと考える。その意味で仏教の価値観が、切実に求められていると思うのである。すなわち、求めている時は餓鬼であり、施す側に回った時、仏になるといふ布施の思想。相手の喜び、悲しみの心とひとつになる慈悲の心。そうした心の実践と教化が、これから我々に強く望まれることではないだろうか。少欲知足の実践が、そして何よりも施しの心を行動として表してゆくことが、餓鬼にならない心を築き、本当の人間のふれあいを可能にする。今こそ仏教者は、意識革命の旗手として、豊かな心を築くことを積極的に説き、そして行動してゆかなければならないと痛感する次第である。

これからの十年が、人類の未来にとって、とても大きな意味を持つ十年だと言われている。私たちのこの十年の生き方が、私たちの子供や、孫たちの生活を決めてしまふことになるのである。私たちが先祖から受けた恩を、

未来の子供達に伝えてゆくことが、私たちの責任である。そして現代の僧侶の責任であると言える。

そして仏教の教えが注目されているということは、私たち僧侶の生き方が注目されるようにならねばならないと思う。仏教と僧侶が全然別々に思われてしまふことは、余りにも悲しいことである。そこで僧侶の生き方として心がけなくてはならないことは、先程の二つ、少欲知足と布施行の実践であると私は思っている。清廉潔白な修行僧のような生活をするのではなく、世間の人たちと比べて、必要以上の贅沢を控えることと、世界の实情に目を向け、できうる援助を積極的に、自らが核となり、寺院をひとつのNGO運動体と位置づけるぐらいの気構えをもって活動してゆくことだと思っているのである。

大変な時代に生きていることを、今一度認識し、単純な悲観論や楽観論におちいることなく、法然上人のお言葉のとおり、仏教を生活の糧にし、念仏の中に生活してゆくことが、もっとも基本であることを確認して終わりとす。

ハワイにおける日系仏教の現状と課題

浄土宗ハワイ開教区の場合

水谷浩志

仏教がハワイに伝来して約百年が経過した。移民たちの宗教としてハワイに渡った日系仏教もいまだ大きな転換期を迎えようとしている。日本から派遣された開教使を中心に寺院を建立し、そこをある種の文化的中心に据えて共同体を形成してきた一世達の時代は終り、その志を継いだ子供達、すなわち二世を主な構成員として現在の開教寺院は運営維持されている。そしてその二世も次第に少なくなり、三世以降の時代がすぐそこまでやってきている。特に第二次世界大戦後は日系人の英語使用化とアメリカ社会への同化が急速に進み、三世以降の世代には従来の開教寺院を中心とした日系仏教の在り方の意味が問われつつある。

アメリカ社会で支配的な地位を占めるキリスト教的な

宗教観では、宗教をあくまで個人の救済のための手段として捉えている。それに対して日本から渡った仏教は祖先崇拜を中心とする「家の宗教」といった性格の強いものであった。開教寺院を日本人としてのセルフ・アイデンティティ確立の場、言わば民族教会として考えてきた一世や一部の二世達にとっては、先祖供養を中心とした寺院の在り方にもそれなりの存在意義があったが、三世以降の世代は仏教の中にキリスト教的な「個人の宗教」としての意味を求めている。^{註1)}しかし、教化対象である日系人のこうした宗教的要求の変化に対して、ハワイの日系仏教教団は必ずしも適切な処置を取ってきたとは言い難い。その結果として、過去の信徒数を維持することが出来ず、衰退の一途を辿っているというのが現状である。

こうした情勢の中、問題は既に「生き残り」を意識しなくではならないというところまでできているのである。

直面するこれらの問題に具体的な打開策を講じていかなければ、ハワイにおける日系仏教はその衰退の道から逃れることは出来ないであろう。そこで、ハワイにおける日系仏教の再生と新たな発展の為に以下に具体的な提言を行いたいと思う。

(提言その一)

開教使の養成と教育について

まず、開教使という人的資源の問題から取り上げてみたい。日本の文化的背景を持たない若い日系人世代や異人種への布教を考えた場合、日本出身の開教使志望者への語学教育とアメリカ文化に対する徹底した教育は欠かせない。従来から行われてきた派遣前の日本国内での教育だけでは不十分であり、それ以外にアメリカの大学等の教育機関で研修させるなどの方法を用いる必要がある。しかし、たとえ如何なる教育を施そうとも日本語を母国語とし日本の文化の中で育ってきた日本出身の開教

使によって、全く文化の異なる外国人を相手にどれほどの伝道の実をあげることが出来るかについては今一度考え直す必要がある。

この問題の解決策として現地出身者、すなわち英語を母国語とし、アメリカ文化のなかで育った人材を開教使として養成していく方法が考えられる。しかし、開教使となる要件として何れの教団においても一宗の教師であることが必要なため、日本語を解さない現地人が教師資格を得て開教使となることは非常な困難を要する。現在のところ日本の宗務当局には日本語以外で教師養成を行うプログラムの実行を期待することは難しいので、現行制度の中では例外的に日本語に堪能な現地出身者を見つけ出し、日本で開教使として養成することになるが、これはあまり現実的な方策とは言えない。

そこで考え出されるのが、教師資格を必要としない現地採用開教使の養成である。言わば「開教使補」とでもいった資格を設け、教師資格を有する開教使との間に明確な役割分担をしていくことによって、前述の諸問題に

対処できるのではないだろうか。もちろん、現地養成の制度は宗務当局等の意見を充分反映したものでなければ、教義を含む一宗の同一性の保持といった重大な問題に抵触する恐れのある制度であることは言うまでもない。

(提言その2)

寺院経済の安定化と開教使の生活保証の確立

経済的な理由で日常生活がままならないようでは積極的な宗教活動を営むことは困難である。寺院の経済的基盤を確立し、そこに生活する開教使の生活を保証していかなければならぬ。現在、ハワイ開教区の各寺院は日本からの僅かな助成金を除いて経済的にはほぼ独立自営の状態にあるが、その基盤は必ずしも安定したものとは言えない。例えば、彼ら開教使の収入は現地の平均をはるかに下回る水準であるので、たとえ生涯現地に留まって開教使を続ける決意を持ったとしても、将来の生活には不安が残る。そのため、現実の不十分な待遇を理由に開教使を断念するものも少なくない。^{注2)} また、前述したような開教使の現地採用制度を試みたとしても現地人にとっ

て開教使という職業が充分魅力のあるものとはなりえず、希望者も見込めない。宗務当局も交えて開教使や教団員による寺院経済の安定化の方策が話し合わねばならないであろう。具体的には、寺院が安定した収入を得るために行う事業(例えば、有閑地を利用した社会福祉施設の設置等)に対する宗務当局からの補助金や融資の実施等が考えられる。こうした形の援助を日本から得られれば、将来に渡って開教使の生活を支える寺院の経済的基盤を確立することが出来、開教使が布教伝道活動に専念できる条件を整えることが出来る。

(提言その3)

必要とされる寺院と僧侶への転身

キリスト教文化を背景としたアメリカ社会の中における仏教寺院の役割は、単に自宗の教義の宣揚とそれに基づく儀礼の遂行という段階に留まることを許されない。アメリカ社会においては、キリスト教会と同じく社会に対してどのような貢献が出来るかという点でその公益性を広く問われるからである。例えば、現在ボーイスカウ

トなどの青少年活動を実施している寺院では、それ以外の行事においても人種を越えて地域社会の協力が示されている。また最近では、日本でも社会問題となっている。老人性痴呆症患者を一時的に預かり、家族の負担を軽くする試みがホノルル浄土宗別院を中心にその教団員達のボランティアで開始され社会の期待を担っている。

地域社会の要望が何であるかをしっかりと見極めた上で、その要望に答えて寺院を活用し運営していかなければ、仏教寺院が真の意味でアメリカ社会に根付いていくことは出来ないのではないだろうか。寺院という組織に限らず、開教使それぞれにとっても積極的な社会問題への発言と参加が大きな課題と言^{注(3)}える。

本稿ではハワイ開教区の直面する問題を分析し、その解決策として具体的な提言をいくつか行つた。しかし、これらの問題は特別の関心を有しないものにとつては、遠い海の向こうの出来事であつて、一種の「対岸の火事」に近い存在であるかも知れない。ところが、よくよく考えてみるとハワイの日系仏教が直面している問題のほとんどは、そのまま現在の日本仏教が内包している問

題として捉えることが出来る。例えば、初期の日系移民の間で民族教会としての機能を果たしてきた開教寺院が、アメリカ的価値観をもつた次世代にとつては意味のないものとなりつつあるように、現在の日本の仏教寺院も多様化した価値観を有する現代日本人にとつてその意味が問われつつある。特に、従来の家族制度が成立しなくなつた今、「家の宗教」的檀家制度の在り方から「個人の宗教」的在り方への移行は、アメリカの日系社会が経験してきたものと軌を一にしている。その意味ではハワイにおける日系仏教の今後の試みとその成果は、日本仏教の将来に多くの教訓を与えることの出来る役割を担っていると言^{注(3)}える。ハワイの開教区は言わば日本仏教の実験場なのである。

注記(1) 鷲見定信……ハワイ浄土宗信徒の生活と意識(仏教論叢第二十六号)

注記(2) 広瀬卓爾……開教使の生活実態と開教のあり方に対する意見(仏教論叢第二十六号)

注記(3) ジョージ・タナベ……日本仏教の再生(佼成出版

一九九〇年)

環境としての浄土

わか
麻 お
績 み
敏 とし
隆 たか

一、序論

今日、環境問題は、各国において急速にクローズアップされてきている。環境問題が地域的な公害のレベルを超えて、全人類の生存さえも脅かしかねない切迫した問題として意識されるようになってきたからである。

こうした問題に対する科学的解決方法は、それぞれの専門分野において模索されるべきものである。しかし環境問題が、広くいえば人間の文化的活動、さらにはそうした文化活動を築き上げてきた人間の意識活動の所産である以上、この問題に対する宗教からのアプローチは可能であり、かつ必要なものと考えられる。

本論は環境問題を論ずる切り口として、「極楽」をあ

る特定の環境を持った場として捉え、それと我々がいかなる関わりを持つかを問う試みである。

これまでに私は、極楽の原風景と通常女性によって保持され表現される美意識との共通性について考察し、さらに極楽に代表されるような楽園のイメージは、女性・男性が共にこれを内面に保持していながら、それぞれに全く違った立場でこれに関わっているという見解を持つようになった。^{*①}

二、経典に示される極楽の環境

『無量寿経』に示される四十八願文をみていくと、ここには今日の環境に関わる願文はまったく見いだすことができない。たとえば「空気のきれいなところである

ように」とか、「水の澄んだところであるように」とかといった願文は見あたらない。願文中に見られるのは仏教的な立場での願、あるいは社会的な人間の苦に対する願であり、自然環境そのものへの願、要望は表明されていないのである。

『無量寿経』において、今日我々が環境として理解する記述は、願文ではなく、願が成就した極楽世界の叙述のなかに多々見いだすことができる。

言うまでもなく極楽の荘嚴は、世自在王如来の提示した諸仏の国土を見た後、法蔵菩薩が五劫思惟によって、選択したものであるとされる。そして菩薩はこの思惟の後、四十八願をおこして兆載永劫の修行を行ったのであるが、少なくとも經典の語るところでは、極楽建立の起点となるべき願文に環境的な記載がないことは、環境と浄土の関連を語るときに見逃すことのできない問題である。また、經典に示された荘嚴の描写が、インドにおける他の神話的樂園描写と基本的に異なるものではないことは、先学によりあきらかになっているが、これは、極

楽のベーシックな環境表現が、阿弥陀仏の願によるのではなく、一般的なインドの樂園観に根ざしていることを裏付けるものである。

具体的に『無量寿経』の記述をみてみよう。

四時春秋冬夏なし不寒不熱にして常和調適なり。^{*②}

自然の徳風、ゆるく起こりて微動するに、其のかせ調和にして寒からず暑からず、温涼柔なんにして遅からず疾からず、諸の羅網および衆の宝樹を吹きて無量の微妙の法音を演発し、万種温雅の徳香を流布す、其れ聞くことあるものは、塵勞垢習自然に起らず、風その身に触るるにみな快樂を得る。^{*③}

さらに『無量寿経』『阿弥陀経』にはおびたしい寶石による裝飾をもった美しい並木、池、花々、そして鳥たちといったためくるめく光景が展開する。

この過剰なまでのきらびやかな裝飾は我々日本人にとってはいかにも馴染めないディテールとして感ずるものであるが、同様な表現は『観無量寿経』にもみることができ。この光輝く目映いイメージは極楽を地上の

楽園ではない超現実的楽園として規定するものであり、ひいてはこのイメージと何らかの神秘体験との関連性を暗示させるものである。これもまた極楽の意味をみきわめる上で重要な部分として改めて論ずる必要がある。

二、極楽の原風景

皆本教授は女子の美意識に表明される楽園性のルーツを求めると、細菌生物学者のルネ・デュボス博士と品田穰氏の研究を示されている。両氏の見解は、快適な環境としての極楽のイメージのルーツを探る上でも貴重なものである。

デュボス博士は環境問題について比較的はやくから啓蒙活動を始めていたが、博士はその著書の中で以下のよう述べている。

人間は、今やほとんどの緯度上にも居住するようになってきているが、自分が住み場所とした大部分の自然環境の中で、生物学的には場違いの存在なのである。このように環境適合性を欠く理由は、現在いかなる自然条件下

に住んでいようと、我々の種は亜熱帯から出現して、そこで獲得したある種の基本的な生物学的特性をいままちち続けているためである。熱帯や北極地方でも、ホモ・サピエンスは、遺伝的には亜熱帯サバンナの状態で最もよく適応している。もしも火をおこし、避難所を作り、農耕を行い、そして種々の加工物を作る能力——つまり野生の中から人間化された生活環境を作り出す能力——がなければ、私たちは温帯地域においてすら、長く生きて行くことはできない。……人類進化の揺りかごであった当時の環境の物質的特性によって私たちに与えられていた遺伝構成は、この五万年の間それほど変化していない。そのため、私たちが環境に対して必要としているものは、依然として、石器時代の生活状態を反映している。^{*③}

デュボス博士の見解は決して実証的なものではないが、十分に説得力があるといえよう。もし極楽などの楽園のイメージの基本的特性が人類にとって最も快適な環境であるとすれば、人類にとって生物学的に最も適合性のある亜熱帯地方の疎開林、つまり明るい林のあるところの

イメージこそ、こうした楽園の光景のルーツではなからうかという想定が可能となる。

一方、品田穰氏は、日本人とインドネシア人の環境に對しての嗜好を調べ、両国民がともに林にとりかこまれた草原や落葉広葉樹のような明るい疎開林を好む傾向があることをつきとめ、

やすらぎ感が、ヒトと緑との歴史的かかわりの結果であるとすると、日本人とインドネシア人に共に高いやすらぎ感を与える草原や疎開林は、両民族が別れてから形成されたものではなく、むしろ数百万年というはるか遠い昔にお互いの共通の祖先の視覚機構の中にとりこまれ、それが遺伝的に今に伝わって両民族のやすらぎ感の中に発現していると考えの方が自然ではあるまいか。^{*④}

と結論している。

品田氏は感覚的なものをデータ化し、結果的にデュボス博士と非常に近い見解を導き出したものとして注目される。我々はごく日常的に亜熱帯的な年中暖かで気候の

よい場所を「楽園」ということはで表現する。こうした楽園のイメージが、生体的レベルにおいて人間に無意識的に働きかける。ホメオスタシスの秤と密接な関わりをもって形成されているであろうことは想像に難くないのである。

四、楽園とふるさと

現在、地球上の様々な民族が持っている楽園観は決して一様なものではない。山中楽園の典型としての桃源境あるいは東海洋上の蓬莱山といった楽園もまた存在する。

このような楽園の様々なヴァリエーションは人類が地球上に広がっていく間にそれぞれの民族によってかたちづくられていったということができようが、これは長い間の民族的無意識として付与されていた特徴といつてよいであろう。換言すれば、これらのヴァリエーションは、人類の基本的な楽園観が、人類が地球に広がるにつれてデフォルメされたものであるといえる。

日本人にもまたヴァリエーションとしての日本人の楽

園観が存在すると考えられる。

東洋大学の恩田彰教授は、現代の日本人にとっての極楽は唱歌「ふるさと」に示される世界のようなものと語っておられるが、恐らく日本人にとっては經典に示される極楽の描写よりも「ふるさと」の歌詞に示される情景の方が、より心に叶うものとして受け取られるであろう。

人類は地球上の各地域に広がるにつれて、テクノロジ―という強力な武器によって環境に働きかけ、人工的に人間の生存に適した環境をつくることに全力をあげてきた。

こうした人類の行動はまた、内的な楽園のイメージに突き動かされたものであると考えられる。テクノロジ―によって地球を疑似楽園化する原動力には、女性の楽園的美意識の対局にある男性の美意識である闘争な競争のイメージ、具体的にはロケットや武器のイメージが自ずと想起され、これに象徴される強い男性性の影響が見てとれるのである。^{*⑦}

しかし、現在それによって我々日本人は、「ふるさと」の中に歌われた日本人の楽園の光景を徐々に失いつつある。また、日本以外でも様々な楽園の表現のペースとなる環境はやはり、次第に失われていく可能性がある。我々人類に楽園のイメージのディテールを与えてきた現実の風景が失われてしまったとき、我々人類は楽園にかななる表現を持ち得るのであるか。

五、結 語

法然上人は往生まぎわに「われもと極楽にありし身なれば、さだめてかへりゆくべし。」と述懐されたという。これは、極楽が人類の生存の帰結としてだけではなく、前提としても存在することを端的に示していると思われる。

私たちは、現に生きている我々にとって極楽の、楽園のイメージがいかに重要な働きをなしているかを再確認し、環境問題という全く新しい問題にいかに対処すべきか真剣に考える時期にきていると考えられるのである。

*① 拙論「極楽のイメージの根底にあるもの」『印度学仏
教学研究』第三九卷第二号一五九頁、「極楽のイメージ
の根底にあるものⅡ」『印度学仏教学研究』第四〇巻第
二号二八一頁、「極楽の深層」『仏教論叢』第三五号九
七頁

*② 大正蔵経 十二卷二七〇・a

*③ 大正蔵経 十二卷二七二・a

*④ ルネ・デュボス『地球への求愛』 思索社 六五頁

*⑤ 品田 穰『ヒトと緑の空間』 東海大学出版会 一
六六頁

*⑥ 「現代人に極楽をどう説くか」『布教研究所報』第六

号一六〇頁

*⑦ 前掲拙論参照

信徒勤行式私考（Ⅰ）

熊井康雄

浄土宗総合研究所の平成四、五年度共同研究は「浄土宗勤行の総合的研究」とされ、現在、教学・布教・法式各方面から調査研究中である。そこで今回はこれに関連のあるテーマとして「信徒用勤行式」を取り上げてみたいと思う。この考察は「信徒用勤行式」の歴史的な展開等を探求することがその目的ではなく、各種の資料等を参考にして、現代にふさわしい「信徒用勤行式」の在り方について、私的考案を試みるものである。

「信徒用勤行式」には大きく分けて二通りの方法が考えられる。第一は僧俗ともに仏道を歩むものとして若干の相違はあっても基本的には同じ勤行法によって勤める方法であり、第二は出家（僧侶）と在家（檀信徒）という立場の違いから僧俗の勤行法を別にする、つまり檀信

徒にはなるべく簡便で勤め易い勤行法を勤めるというものである。浄土宗の宗定としての「信徒用勤行式」の考え方は、必ずしも一貫していた訳ではないが、概ね第一の勤行法によっていると考えてよいであろう。参考までに明治以降の流れを簡単にふりかえてみたいと思う。

（以下の○数字は別掲資料の番号を表す）

浄土一宗として「信徒用勤行式」が制定されたのは、浄土宗大教院時代の明治八年（一八七八）『浄土宗教会規則并施設方法』の別冊として出版された『教会行儀式⑤』が最初である。その後大正四年（一九一五）二月制定の宗規第六十八号『法式条例』には「教会衆勤行法①」とこれに付随する「別時念仏会差定⑨」が定められている。しかし、大正十三年（一九二四）四月浄土宗務

所発行の『宗定浄土宗法要集』では「教会衆動行法」は削除されて「法式条例」と同内容の「別時念仏会⑩」のみが指示されるようになり、さらに昭和十四年（一九三九）十二月浄土宗務所発行の『浄土宗法要集』になると、「別時念仏会」も「日常動行式」を基準とした三座法要形式に改められ「信徒用動行式」は姿を消している。しかし昭和十六年（一九四一）十一月小橋麟瑞編輯報恩社発行の『浄土宗綜合動行式』には「昭和十六年九月浄土宗務所新定」と記された「信徒動行式⑧」が掲載されているので、一時期これが宗定とされていたものと考えられる。その後『浄土宗法要集』は昭和二十八年（一九五三）十月「改訂三版」で大幅な見直しが行われたが、これにも「信徒用動行式」に類するものは掲載されておらず、平成二年（一九九〇）五月発行の『新訂浄土宗法要集』にもその指示はない。現行の一宗出版物としては、昭和五十六年（一九八一）二月法然上人御降誕八百五十年記念として浄土宗宗務庁から発行された『浄土宗信徒日常動行式④』と「同カセットテープ」がある。昭和六

十一年（一九八六）に改訂され活字版となっているが内容に大きな相違はなく、これが現在浄土宗で定めている「信徒用動行式」と考えてよいようである。

以上が一宗制定の言わば「宗定信徒用動行式」の流れであるが、この中で興味をひかれるのは「教会衆動行法」と「別時念仏会」である。宗定として「教会衆動行法」の名称が見えるのは「法式条例」のみであるが、一般の出版物には同じ名称の動行法が明治四十年頃から様々な内容で多くの経典書籍に取り入れられており、先徳が「信徒用動行式」にいかに関心されたかを伺い知ることができるのである。宗定以外の「教会衆動行法」としては、明治四十年（一九〇七）三月京都浄国寺当麻堅定編輯発行になる『教会衆動行法⑥』、これと全く同じ内容の東京京橋大村屋総兵衛版『教会衆動行法⑥』、同四十四年（一九一一）七月発行の望月信道編『浄土宗聖典』所載⑦、大正十一年（一九二二）六月発行の千葉満定編『浄土宗法式精要』所載②、昭和八年（一九三三）六月発行の千葉満定・中野隆元編『浄土宗法要儀式大

観』の「宗定法要式」所載③、「特殊法要式」所載(⑦に同じ)のそれぞれの「教会衆勤行法」等がある。また、これに関連したものとして⑨⑩と同内容の「別時念仏会」が『法式精要』⑩『法要儀式大観』⑫等に示されている。

これらをまとめてみると次の三形体に分類することができる。即ち

(一) 僧侶用に準じた信徒用勤行式

(二) 僧侶用とは別に考案したと推察される信徒

用勤行式

(三) (一)を基にして考案したと推察される信

徒用別時念仏会

の三つであり、その内容は別掲資料の通りである。「日常勤行式」と「別時念仏会」は本来別のものであり、両者を同列で比較することには異論もあろうが、内容がほぼ同じであるので参考としてご覧いただきたい。

以上で明らかかなように、先徳が信徒用に考案した

(一)(二)(三)の勤行法は

① 開経偈、誦經を用いず

② 懺悔・発願文・法語・念仏を主とする

という点に特徴を見いだすことができるであろう。この他に江戸期の資料も若干手許にあるがまだ十分に検討しておらず、現段階でこの方式が適切なものであるかどうか軽々に結論は出せないが、少なくとも参考にする価値は認められよう。現在の「信徒用勤行式」は「日常勤行式」をもとに定められ、その基本が「六時勤行式」つまり五種正行を実践するための行法であることはよく知られている。これは言うまでもなく出家たる僧侶のための勤行法であるが、これさえも僧侶の生活様式の変化に伴って「昼夜六時の勤行」から「朝夕のお勤め」へと簡素化されてきているのが現状である。檀信徒の生活も大きく様変わりしている現在、僧侶の勤行法を在家である檀信徒用に流用することが果たして適切であるのかどうか、この点を法式部門にとどまらず教学、布教の両面からも見つめ直し、現代人の生活パターンや宗教感に沿った「信徒用勤行式」を考える時期がきているのではなか

ろうか。

私見を述べるなら、日々忙しく働いている現代人には、なるべく易しく且つ短時間で勤めることのできる「おつとめ」を考案し、できるだけ多くの檀信徒におつとめの

実践を勤めることが望ましいのではないかと考えているが、今後さらに資料調査を進め、法式部はもとより教学部、布教部の諸先生にも助言を仰ぎ、私案としての「信徒用勤行式」に取り組みたいと思っている。

(一) 僧侶用に準じた信徒用勤行式(題名の「浄土宗」は省略した)

①法 式 条 例

大正4年2月
宗規 第68号

②法 式 精 要

大正11年6月
千葉満定 編

③法 要 儀 式 大 観

昭和8年6月
千葉満定他編

④信 徒 日 常 勤 行 式

昭和56年2月
浄土宗宗務庁

《教会衆勸行法》

香偈

三宝礼

四奉請

略懺悔偈

(十念)

開経偈

誦経(四誓偈)

発願文

撰益偈

念仏一会

《教会衆勸行法》

香偈

三宝礼

四奉請

略懺悔偈

十念

開経偈

誦経

発願文

撰益偈

念仏一会

《教会衆勸行法》

香偈

三宝礼

四奉請

略懺悔偈

十念

開経偈

誦経(四誓偈)

発願文

撰益偈

念仏一会

香偈

三宝礼

四奉請

懺悔偈

十念

開経偈

四誓偈

本誓偈

十念

撰益文

念仏一会

回向
総回向偈

三身礼

法語（一枚起請文）
十念

回向
総回向偈

総願偈
三身礼

法語捧読
十念

回向
総回向偈

総願偈
三身礼

法語捧読
十念

総回向偈

総願偈
三身礼
送仏偈

十念

(二) 僧侶用とは別に考案されたと推察される信徒用勤行式

⑤ 教会 行 儀式

明治8年12月
浄土宗大教院

香偈

三宝礼

三奉請

讚仏偈

懺悔文

十念

大師御遺文

(撰) 益文

⑥ 教会 衆 勤行法

明治40年3月他
當麻堅定 編他

香偈

三唱礼

略懺悔

十念

(朝) 小消息

(夕) 一枚起請

撰益文

⑦ 聖典・法要儀式大観

明治44年7月他
望月信道 編他

《教会衆勤行法》

香偈

三唱礼

略懺悔

十念

(朝) 小消息文

(夕) 一枚起請文

撰益文

⑧ 綜 合 勤 行 式

昭和16年11月
小橋麟瑞 編

《信徒勤行式》

香偈

三宝礼

懺悔偈

十念

(朝) 一紙小消息

(夕) 一枚起請文

撰益文

念仏一会
総回向

四弘誓願
称名三礼
送仏偈

念仏一会
総回向
十念

三敬礼
十念

念仏一会
総回向

念仏
総回向
十念

三身礼

十念

(三) 信徒用別時念仏会

⑨法 式 条 例

大正4年2月
宗規 第68号

⑩法 式 精 要

大正11年6月
千葉満定 編

⑪宗定法要集(上・下)

大正13年4月
浄土宗務所

⑫法 要 儀 式 大 観

昭和8年6月
千葉満定他編

《別時念仏会差定》

香偈

三宝礼
広懺悔

十念

発願文
撰益偈

念仏一会
総回向偈

十念
三唱礼

《別時念仏会》

香偈

三宝礼
広懺悔

略懺悔
十念

発願文
撰益偈

念仏一会
総回向偈

十念
三唱礼

《別時念仏会》

香偈

三宝礼
広懺悔

略懺悔
十念

発願文
撰益偈

念仏一会
総回向偈

十念
三唱礼

《別時念仏会》

香偈

三宝礼
広懺悔

略懺悔
十念

発願文
撰益偈

念仏一会
総回向偈

十念
三唱礼

『正月祝坐中之法式』

— 三 段 式 —

倉 昭 順

この法要は増上寺の年中行事の一つであり、正月元旦大殿において、ご親修のもと勤められる法要である。

現在行なわれている「正月祝坐中之法式」は、「附法講畧式」、「神祇講畧式」、「熊野畧式」と三部・三段階に分れて構成されている。ここで「講畧式」と書かれているが、これは講式のことであらう。又さらに「十楽講作法」、「六道講式」等をつくられた。この他講式と云うものに、「舍利講式」、「地藏講式」、「涅槃講式」、「往生講式」等がよく知られている。我が浄土宗においても、法然上人のご遺徳を讃える「知恩講式」（隆寛作）がある。現在勤められているものには、先般知恩院三門落

慶の時にみられた「羅漢講式」、「六道講式」、「涅槃講式」等が挙げられる。

講式とは、法会の儀式、あるいはその儀式の次第を定めた法則をいう。内容的には、仏・菩薩や祖師先徳のご遺徳を讃仰するもので、伽陀・表白・廻向などからなり、朗読されるものである。平安時代中期に始まり、鎌倉時代に盛んになったものである。これはインドに発つた梵唄が中国に渡って声明となり、日本にこれが伝えられ、その後日本的に発展して和文の声明である表白となり、これが更に発展して講式が成立したとされている。

真言宗で名高いものに「四座講式」があるが、これは「涅槃講式」・「羅漢講式」・「遺跡講式」・「舍利講式」

と云って四つの部分から成り立っているものである。これら一つ一つが独立の作品で、一つ一つについて最初に表白段があり、以下第一段・第二段・第三段と言う様に章段を分けて講述がなされている。その一遍を一座と数え四編あるから「四座講式」と言われているのである。

資料Ⅰを見ると、「正月祝坐中之法式」は現行のものとは異なるが、「附法講畧式」・「神祇講畧式」・「熊野畧式」となっている。さらに資料Ⅱを見みると、「熊野之三段式」（「熊野講式」）となっている様に、一つの独立している法要となっている。このことから「附法講畧式」・「神祇講畧式」も本来は、数段から成る独立した講式であったと思われる。そしてこの独立した三つの講式を全て一段にまとめ、「講畧式」として組み込まれたものが「正月祝坐中之法式」となる。このことから「三段式」とも呼ばれる様になった。この他に「愛染明王講式」も内容が三段に分けられていて「三段式」と呼ばれているものがある。

又この法要の成立時期であるが、熊野権現は元和十年

(一六二四) 当山十三世正誉廓山上人の代に、鬼門である東北のすみに鎮守様として勧請された。そして資料Ⅱを見ると増上寺二十二世暁誉位産上人代(慶安三年—一六五〇)となっており、大祭に使われた巻物である。又資料Ⅰの「附法講畧式」中に増上寺の伝法の流れを記してある箇所に、「中略——暁誉・遵誉・頓誉・森誉・乗誉・廣誉和尚等也」とある。廣誉上人は当山二十八世(一六七五—一六八〇)であるから、一六五〇年から一六八〇年の間に成立したものと考えられる。増上寺年中行事資料中、ただこの二点のみしか残されていない。

現在勤められている三段式の本堂のしつらい、式次第、衣体等を述べることにする。莊嚴については、お正月ということで本尊前にはおもち、お花は松などの花を生け、おも立って変っているところはない。しかしここで興味深いことは、外陣正面の外に向けて経机・礼盤、そして洒水器が置かれていることである。又この法要には、増上寺職員が式衆を勤めるのでなく、山内寺院諸大徳が出仕されるのである。又法要後、別室にて御法主台下と親

しく新年のご挨拶を交し、台下に大根料なるものを献上される。お年賀なるものですが、なぜ故このような名がつけられたか、これも興味有するところである。ご挨拶後、境内諸堂宇を参拝し、増上寺御歴上人が祀られていた安蓮社へ墓参される。

衣体については、御導師である大僧正台下は第一礼装にて勤められ、式衆である山内寺院の方々全員大五条・相当服・大紋切袴・中啓・荘厳珠数にて出仕されている。なぜ山内寺院の方々が、大五条で出仕されているのか。

山内寺院である芝組の名簿（東京教区の寺院名鑑）には、三部に分けられている。このことは、浄全十九巻を見ると、第一部「子院権輿」——塔頭寺院——第二部「守廟清務」——別当寺院——第三部「別開蓮社」——なにも属さない寺院・念仏道場の役割を果していた寺院——という様に分野別になっていた。又武家時代山内には、声明長屋といって声明の達士が大勢住み、又徳川家の大法要等には大原なり黒谷より一流の声明師を招待して勤められていた。この様に法要はあくまでも専門分野の人

が勤め、法要には七条以上とか、簡単な法要は大師五条にて勤められていた様であるから、大五条で法要を勤められていたことはないと考える。山内寺院の方々は、この三段式には随喜か何かお手伝の様なかたちで出仕されていて、そのなごりであろう。

式次第については、先づご入堂され外陣正面へ着かれ、仏子を振らずに焼香三礼を行う。そして伽陀中に洒水を行う。これは新しい年を迎えるに当り、身も心も、又この世全てのものを洒浄するものである。広開偈に次き表白を誦す。この内容とは、釈尊・阿弥陀仏・諸仏・三部妙典・浄土祖師方より、有難い教えを頂戴し、又法然上人のお教え、吉水の正流を代々受け継がれてこられた浄土歴祖、並びに増上寺開山上人、ご歴代の諸上人の遺業に感謝をし、報恩の誠を表わしたものである。同時に増上寺の伝法が浄土宗の吉水の正統を汲むものであることを世に示すことを願わしている。そして浄土のお教えに帰し、伽陀を唱え、礼拝を行じて共に浄土に生まれようというものである。次に唱礼の節にて維那が一唱一

礼し、後に大衆が一唱一礼し報恩謝徳を表わす。十四行偈・自信偈・十念とつづき「附法講畧式」が終了する。

次に「神祇講畧式」も表白から始まり、日本国中大小神祇等のご加護を戴き、ご供養をするものである。四誓偈

・普濟偈・十念で終る。「熊野畧式」の熊野と書いて、増上寺においてはユヤと読ませる。一般的には、クマノ

と読まれている。お能において、熊野天鼓と言う題目があるが、これをユヤテンコと読む。これは読み癖である。

これも又表白から始まり、熊野権現様のご利益を戴き、国家隆昌、万民豊樂をご祈願するものである。心経三卷

をとまえ、請護念偈・十念で終了する。ここまでが外陣の式であり、これより内陣高座に移り、ここで初めて扨

子を振り着座する。焼香三礼に合せ、大磬八下が入り、三奉請・懺悔偈・十念・開経偈・護念経・仏身観・御回

向（徳川家歴代尊靈並御一門尊靈）・撰益文・念仏一会・祝聖文・十念・総願偈・三唱礼（南無黒本尊阿弥陀如

来一切三宝廣大慈恩）・送仏偈・十念し、扨子を振りこ退堂される。これが現行の「正月祝坐中之法式」が全て

終了するのである。

ここで正月の行事として、法隆寺の吉祥天悔過とか、薬師寺に於ける薬師悔過と云う修正会の悔過法会を行っている。しかし増上寺では、仏法興隆・寺門繁栄・天下泰平・万民豊樂・道業増上を願うこの「正月祝坐中之法式」―三段式―を行じている。この法要三段式は、関東十八檀林である茨城瓜蓮の常福寺・埼玉川越の連馨寺に於いても古くには勤められていたようである。今後機会があれば調べてみたいと思う。

参考文献

一、加藤章一先生古稀祈念論文集仏教民俗学会編

「興教大師覺鑊の講式について」 松崎恵水先生

二、「四座講式」金田一春彦

三、「浄全」十九卷 寺誌宗史 三緑山志 卷三・卷四・

卷五

四、「増上寺史料集」

資料 I

正月祝聖中之法式

附法講略式

惣禮

十方恒沙佛 六返無知我

今衆二尊教 廣開淨土門

敬白本師釋迦尊王亦陀意誠諸佛三部妙典薄土
傳通諸大聖衆而言夫以佛日隱於西天難復法
水流于東土爲憫然則四依弘經大士再宣如泉
金言莊淨土教屏三國傳燈明燈各製與宗王

章尊凡夫愚闇焉所謂月氏有四祖馬鳴龍樹
天親菩提流支流支來魏朝授五志玄奘來唐
朝救河西河河拔光明日奉朝授吉水吉水
爲高祖日域兒孫運鄰則吉水銀西佐介白猿遊
勝了實了舉區舉德舉音舉隆舉天舉僧舉
親舉衆舉道舉成舉雲舉源舉正舉桑舉圓
舉深舉照舉定舉本舉南舉業舉舉吃舉邊舉
頌舉殊舉衆舉舉舉

和尚等也凡厥一德德行讚嘆難盡箇中心德教
謝有餘矣爰弟子等親受壇上開卷之面受正
傳真宗最祖之口併三國傳不諸師厚恩也
須勵誠心敬大恩願諸師生不捨慈悲各遂

還來度生志願我等等世世值遇頂戴面至長時
報恩之誠之報怨不輕普及回思法界自他同
歸淨教法界共生安樂仍唱如陀可行禮拜

次如陀

自信教人信 難中轉更強

大悲傳普化 真成教佛恩

南無三國傳來淨土弘通諸大祖師

南無胡山代之報恩謝德

南無自他法界平等利益

次西行偈卷 五通社拜也

次神祇講式

我此道場如帝珠 十方諸神影現中

我身影現神祇前 頭面接足歸命禮

敬白夫以有赫者正念心誠有心者必具佛慧法

性法界遍而不自身他身亦一如而平等謂天

謂地真佛總解也謂內謂外空心之別教之塔之

者常遊五智之慶運之者鎮沈三界泥塗大日如

來獨三昧妙處殊共共越塗塵然則諸神等皆

是大日如來分身隨撥利物方便垂跡万邦普

賢色身應用施化六道是故上聖不離其跡下

凡亦則其相爰以神爲人之父母人亦爲神子

孫神獨不無人待法施壇成光人獨不離愛神

護持成慈地乾坤難運志其有敬如尊尊尊

神靈雖隱致信無虛如影隨形然則留廣修行
者頭拜觸尼未然外任福智弟子意成所望
意樂內謹敬白

次如陀禮文

和光同塵結緣始八相成道利物終

次心經 三乘次迴向

南無日本國中大小神祇佛神法樂

南無如藍安全與隆佛法衆僧和合

南無自他法界平等利益

所修功德迴向

三寶境界迴向

金輪聖王長地次御願圓滿迴向

當寺繁昌衆僧和合與隆佛法迴向

當寺檀那家內安穩迴向

當所人民快樂迴向自他法界平等利益

我等與衆生 皆共成佛道

熊野略式 惣禮如上

敬白天神地祇熊野三所推現王子眷屬等而宮

天熊野推現者佛生國鎮守秋津島靈神也誓

願長命也利生獨焉也鎮守國家拉設音王哀

愍万民疾之運步於長途入成就二世所願願

於蘇祠草到九品淨土仍備護本地欲蒙利益

所謂證護殿本地阿弥陀如來西宮結御前千

資料 II

熊野三緣六

先惣禮

我此道場如帝珠 和光同塵影現中
能禮所性空寂 感恩道交融慧該

手觀音中宮早玉樂師如來若王子十一面
觀世音禪師宮地藏菩薩聖宮龍樹大士見
宮如意輪觀音一十萬文殊普賢勸請十五
所者釋迦如來飛行夜又不動明王來持金剛
多門天王此外滿山護法弥勒菩薩凡社內眷
屬道中王子誓是往古如來法身大士也誓
願共無邊化物各無障方今致信心奉勸請
彼尊神勤修此法施仰願三所權現王子眷
屬等知見施主信心納受弟子法施遂除災
與樂呈令滿淨土成佛願乃至群界群品併
願一神一化仍囑伽陀可行禮拜。

心經三五

伽陀禮文 尺句如上

尚無熊野三所權現王子眷屬威光倍增

應作之形和光同塵法也。所以若田河、測崇、龜堂
神杖桑、諸國、遺稱、一宮、凡此邊界利益遂送無
量劫秋津嶋化緣久經八千年仍崇和光之本
誓囑伽陀可行禮拜。

和光同塵結緣始 八相成道利物終

南無熊野三所權現王子眷屬威光倍增

敬白天地神祇一切寶殊熊野三所權現王眷
屬等而言。天熊野權現者佛生國鎮守秋津嶋
靈神也誓願是深利生無邊也鎮守國家擁護百
王普施慈悲哀愍萬民伏之擬信心運步於長途
之人急於慈恩救濟誠願頭焚祠之望勝利定無
疑仍祈讚本地歎蒙利益讚嘆取要以為三段一
述權現重迹讚和光利物二原本地理性顯重迹
効驗三讚本山靈地同宗社利益唯願靈神垂哀
愍焉

第一述權現重迹讚和光利物者天權現者出資
報救光之都交分段同后之度濟度皇三及利益
編十方拉黃金瑠璃土垂跡於無漏之群難海岸
孤絕嶋下居於南海濱清泉應跡形骸首楞嚴
定力化現造分利生自在德澤顯非一所謂大
原樹上顯三枝月輪大師之目前現五天猪身熊
野村亦大熊畜身紀州本潮八尺靈鳥加之鎮
西彦山為水精新宮神藏為神教彼此俱權現

第三磨本地理性顯重迹効驗者初證誠權現本
地何陀如來極樂世界教主法華法有緣導師
也飾九品蓮臺即下惠衆生濁世王代我等往生
極樂無疑次兩所權現本地者先西宮結御前千
手觀音重迹大悲拔苦化現御身具足千眼千
臂彌法慈世利生中宮早玉再本地者樂師如
來淨瑠璃世界教主像法轉特導師也次五
輪王子十一面重迹也施十種勝利化六慈合端
垂一子慈悲誘修羅開諍次為若宮王子滿現
當之願顯武合天神除溫病患悲本地垂跡利
益程度大小利生內外所求冥顯悉地此菩薩誓
殊勝甚深也禪師宮者地藏菩薩隨南方利之全
寶算之弟子也聖宮者龍樹付法藏中第十三算
秘密教中第三祖師也見宮者如意輪觀音化
現六臂形像表示難思也子守宮者聖觀音重迹
定業亦能轉之利益殊勝揭焉也二十萬者大

聖文殊三世諸佛智母皆賢大士十方如來共之也
利生共不化物同無量也勸請十五所者釋迦如
來發五百大願救十方眾生修行夜叉者不動明
王提智惠利劍摧破生死魔軍抱大悲念衆緣煩
惱怨敵來持金剛童子者大悲多門天授十種
福祐果二世求願也八大金剛童子者往古如來
法身大士哀修行之成功滿行者之所願凡道中
王子皆是摧化者也誓願方々舍利生方々度份
仰本地之高廣唱如陀可行禮拜

次如陀禮文

法身恒寂靜 清淨無二相

爲度衆生故 示現種種形

南無熊野三所權現王子眷屬威光倍增

第三讚本山靈地同本社利益者熊野御山者昔
禽獸同郡境今權現垂迹之托也三山雖各別權
現是同神也本迹遙雖異不思議是一也青山
四方遠法性之月自晴碧澗旁流禪定之水鏡
澄神藏送秀示本地之高南海此近顯神德深
浪寄滿漸濯罪障之垢風鳴技音唱實相之調
物靈驗揚焉之康利生殊勝之砌也妙法最勝
之峯高彩鸞頭鶴足之勢或三重百尺之漉清波
驟布彈竿之波龍漣權現者深禪定之水澆散
生罪垢千手如意輪淨弘誓之船渡沉溺生類

併大悲應化履佛性經行之跡也僅入其境者

忽離生元古御適隨其地者遂致菩提實所

是有焉外無爲鄉也仰願三所權現王子眷

屬滿山諸神東西護法早哀愍納受悉滿現

當普願凡結緣上下運心貴賤二世各願合成就

圓滿給仍爲所願成就如陀可行禮拜

願以此功德 普及於一切

我等與衆生 皆共成佛道

南無熊野三所權現王子眷屬威光倍增

慶安三度癸年極月十八日

三緣山增上寺二十二代

天蓮社院寮位座 在花押

逆修（生前戒名授与）について

西城宗隆

浄土宗の逆修は、五重相伝会、授戒会です。しかし、敢えて五重授戒以外の逆修、生前戒名の授与式を取り上げて、幾つかの問題点を挙げてみたい。

ここで生前戒名を問題にするのは、没後作僧、没後戒名より、生前戒名の方がより教化的ではないかという点です。五重授戒を受ける機会がない時は、没後戒名ではなく、生前に戒名を授与する式を設けた方がよいのではないか。また、五重の受者に院号道号位号を授与する場合も、これと同様に行なうべきではないか。

法式関係者は常套句として、本儀である、本儀ではないという人が多い。『法要集』にも掲載されていない、言わば本儀ではない法要です。本儀云々の問題より、実質的に「教化としての法式」を勧めたらどうであろうか。

儀礼は教化です。しかし、従来の法式は、声明、威儀作法としての法式であり、「儀礼としての法式」でした^①。声明の専門家の時代、『法要集』による法式の一般化の時代、そして教学、布教、法式、詠唱が一体となって、法式の総合化を計り、多元的に見ていくべきです。

さて、逆修は預修ともいい、逆修の逆はアラカジメと読み、兼ねて修することで、生前から自らの死後の往生菩提を念じて、仏事を行なうことです。逆修の所依經典は、『灌頂隨願十方浄土經』です。「未だ終らざるの時、逆め三七を修し、諸の福業を修すれば、その福無量にして度量すべからず、心の所願に随って、その果實を獲ん。」と説いている^②。『地藏菩薩本願經』には、「眷属小大為めに福利一切の聖事を造らんに、七分の中而も乃

ち一を獲ん。六分の功德は自ら利せん。」と説いている。^③

法然上人は、『往生浄土用心』で、「七分全得の事仰せのままに申けに候。さてこそ逆修はする事にて候へ」と説き、^④外記禪門の願いによって、五十日間に渡る逆修法会の導師を勤められた。『法然聖人御説法』には、「法則如常 導師 法然上人」とあるのみで、儀礼のことは詳細されていない。当時の例として、大谷旭雄師が『逆修法要の成立史的研究』^⑤で、寿永二年（一一八三）の後白河院逆修法会を『吉記』^⑦によって紹介している。開白法要では、供仏の対象が阿弥陀三尊で、法華經一部を写している。逆修法会として不可欠な要素が写仏、写經であり、供仏施僧の営みでもあった。臨濟宗の『鹽山刃拔隊和尚語録』の道照禪門逆修には、「七回忌に充たり、信州善光寺に詣でて、寺僧を命じて妙典を頓寫し、これを読誦せしめる。」^⑧とあり、死後に営まれる仏事を逆修とし、中陰回向から年回法要にまで及ぶようになった。そして、生前に戒名をつけたり、位牌墓石に戒名を朱書したりすることを逆修、逆修の朱というようになった。

このように逆修の派生した意味での、生前戒名授与の儀式ですから、逆修といえるかどうか問題ですが、取り敢えず本論に入りたい。今、なぜ生前戒名かと言うと。

① 枕經、通夜などで、五重授戒を受けていない人でも、没後作僧をして戒名授与が行なわれている。

本来、五重授戒を受けて戒名を授与すべきです。通常は枕經などで簡単に戒名を授けている。剃度作法、授与三帰三竟、授与戒名、十念で、法号が授けられている。

② 五重授戒会では、なぜその誉号戒名を授けたかという説明がされていないようである。

寺院批判で最も多いのが葬儀に関することです。その一つに、葬儀や戒名などの意味が分からないことを挙げている。

③ 五重授戒を受けても、四字戒名は別として、フル戒名すべての法名を授けることはなく、五重相伝会とそとの間の剃度式で、誉号と法名の四字を授けていることが多いようである。

ここで、院号、道号、位号の授与式を始め、生前戒名

の授与式を行なう必要性がある訳です。

生前戒名の特色は、法号を身近に味會うことが出来、その一つの表現方法として、写経などで自ら「雅号」として用いることが出来る。没後戒名は、生前の業績を凝縮したものであり、故人の姿を彷彿させることに価値がある。これに対して生前戒名は、これから仏教徒として生まれ変わるための、人生の指針、決意願望としての法名、ブディスト・ネームです。「死後の自分の名」として、のちのちに備えるのではなく、「仏教徒たる自分の名」であり、仏教徒の証として頂くものです。また、この逆修は、仏教徒としての正しい生活を身につける第一歩の法会でもある。

各宗派はどのように逆修を行なっているか、式次第、書式名などを尋ねてみた。アンケートの答えは、一宗としての立場もあり、どの宗派も授戒会などで授けるものであるというのが基本説のようである。

A. 行なっていない。浄土宗西山深草派。

B. 授戒会などを受けなければ授与しない。時宗、融通

念仏宗、浄土宗西山禅林寺派。

C. 一宗として規定はないが、個々の寺院では行なっている。真言宗豊山派、智山派。

D. 授戒会の次第等を明記するのみ。曹洞宗、臨済宗円覚寺派、妙心寺派、南禅寺派。

E. 法名は生前に授与するものである。浄土真宗本願寺派。

F. 生前戒名の授与式を行なっている。日蓮宗。

曹洞宗の『授戒会の研究』には、「檀信徒から生前戒名を求められた場合どのようにしていますか」という設問がある。これを見ると、求めに応じて授けている場合が多いようである。^⑧

浄土真宗本願寺派では、門徒はすべて生存中に本山で帰敬式（おかみそり）を受式し、法名は門主から頂くことになっている。ただし、受式せずに亡くなった方は、末寺の住職が門主のお手代わりとして、葬儀の折に帰敬式を行ない、法名をつけているという。

日蓮宗では、逆修の仏事を提唱していると言える。歴

史的にも中山法華經寺教団が盛んに行なわれた例もあり、特に『日蓮宗事典』には、式次第、書式例等を挙げている。これは他宗派には見られない点である。事典には、檀信徒に逆修法号を授ける場合には単に法号の書き付けを渡すのではなく、「授戒式」を行なうようにすべきであり、式の勤め方は『宗定法要式』『帰正式』に準じるとし、得度式の形態を取っている。

アンケートの回答を見ると、教理（タテマエ）と現実（ホンネ）のギャップがあるようである。実際に行なわれているが、一宗として規定がないので、「かくれ法要」として行なわれているのが現状のようである。

では、実際どのように行なわれているか。先ず、書式法としては、受者名、寿号、授与年月日、寺院名、授与者名等を書き、位号の上の二字（所謂戒名）を朱書する他は、特に決りはないようである。^⑩

寿号に押す三宝印は、吉祥印と降魔印がある。戒名紙等に、三宝印を斜めに押すことを降魔印と称している。

これとは逆に、『浄土宗伝燈埵耳籤』には、斜めに押す

ものを吉祥印としている。吉祥降魔印は別として、一般的には菱形に押している場合が多いようである。

次に、式次第を見みると、日蓮宗では帰敬式に相当する帰正式が行なわれている。^⑪その他は宗派規定がなく、授戒式などを行なっているようである。本宗では、一日授戒、または剃度式とか没後作僧のように簡略化されたものが多いようである。

叩き台として、逆修法要の試案を挙げてみたい。^⑫説示開導の告諭を三つに分けてみた。「逆修の綱要」では、戒名は生前中に頂くものであること。逆修は七分全得を説き、まさに修すべきものであることを説く。「寿号の大意」では、授与した寿号そのものの意味と、仏教徒たる名前であることを説く。「受者の心得」では、三宝を説き、仏教徒として共に生き、共に念仏を修していくことなどを説いてみたらどうであろうか。

生前戒名の儀式を問題にしたのは、葬送儀礼のみではなく、人生、教化儀礼に力を入れていくべきかと思ひ、逆修法要を取り上げた次第である。この他にも、結納、

胎教、初参りなどの通過儀礼を「教化としての法式」として積極的に取り上げていくべきではないか。法要儀式には保存、再生、創造の三形態がある。伝統保持、復興はもとより大切であるが、新たな時代に即応した儀式を考え、マニュアル化をしていくことも必要かと思う。

最後に、五重を受けなければ授けないという論理で切り捨てないで、生前に戒名を求めた宗教的心情を大切にしていきたいと思う。この心情を理解して、さらに浄土宗的なものに展開していく。これを契機に、仏教徒として生きる指針を示すべきである。あくまでも、念仏者となるべく儀式、教化儀礼としての逆修（生前戒名授与）であることを忘れてはならない。

注

- ① プレモダン 声明の専門化 法 儀 法要儀式 本山等の慣例
モダン 法式の一般化 法 式 儀礼の法式 『法要集』
ポストモダン 法式の総合化 法式学 教化の法式 掲載以外の法要等
- ② 大正21. 530A29 ③ 『大正』13. 784B8
- ④ 法全. 560. 14 ⑤ 『法全』164. 14

- ⑥ 『浄土宗典籍研究』34 ⑦ 『史料大成』吉記2. 6
- ⑧ 『大正』80. 575B21
- ⑨ 戒名を授与する 四〇・〇%、帰戒授与の式をする 一九・七%、血脈を授与する 一七・九%、説教法話をする 一五・七%

- ⑩ 『江東浄青法式講習会資料集第二集』、『浄土宗の法式』参照
- ⑪ 道場偈、三宝礼、勸請、読経、祖訓（血脈鈔）、授戒（得度式の授戒に準ず）、本尊授与、祖訓（実相鈔または開目鈔）、唱題、回向、四誓、三帰、奉送
- ⑫ 香偈、三宝礼、表白、転向、説示開導（逆修の綱要、寿号の大意、受者の心得）、受者焼香、受者懺悔、報恩偈、洒水灌頂、剃髮偈、授与日課、授与寿号（爰に今、氏名、阿弥陀如来の御前に於いて逆修をし、寿号を〇〇〇〇居士と授与す）、授与十念、複座、開経偈、誦経（以下日常勤行式に依る）。住職一人でも出来るような法要立を考えるべきであろう。

1.

<p>現存者</p> <p>○ ○ ○ ○ ○ 殿</p>	<p>今應請令授與 解脱號者也</p> <p>○ ○ ○ ○ ○ 居士</p> <p>隨願往生經曰 未終時逆修 其福無量 隨心所願 獲果報矣</p>	<p>平成 ○ 年 ○ 月 ○ 日 吉 日</p> <p>○ ○ ○ ○ ○ 山 ○ ○ ○ ○ ○ 院</p> <p>○ ○ ○ ○ ○ 寺 ○ ○ ○ ○ ○ 世</p> <p>○ ○ ○ ○ ○ 眷 ○ ○ ○ ○ ○ 世</p>
-------------------------------	--	--

2.

<p>○ ○ ○ ○ ○ 殿</p> <p>○ ○ ○ ○ ○ 居士</p>	<p>仰願一切行者等一心唯信 佛語不顧身命決定依行佛 遺捨者即捨佛道行者即行 佛道去處即去是名隨順佛 教隨順佛意是名隨順佛願 是真佛弟子</p>	<p>平成 ○ 年 ○ 月 ○ 日</p> <p>○ ○ ○ ○ ○ 山 ○ ○ ○ ○ ○ 寺</p> <p>第 ○ ○ ○ ○ ○ 世 ○ ○ ○ ○ ○ 眷 ○ ○ ○ ○ ○ 世</p>
--	--	---

3.

<p>○ ○ ○ ○ ○ (姓) 名</p>	<p>○ ○ ○ ○ ○ 院 ○ ○ ○ ○ ○ 居士</p> <p>右授与者也</p>	<p>昭和 ○ 年 ○ 月 ○ 日 吉 日</p> <p>○ ○ ○ ○ ○ 山 ○ ○ ○ ○ ○ 寺</p> <p>第 ○ ○ ○ ○ ○ 世 ○ ○ ○ ○ ○ 眷 ○ ○ ○ ○ ○ 世</p> <p>印</p>
------------------------	--	--

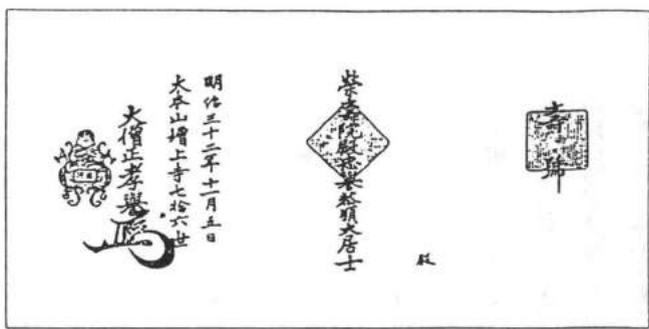
4.

<p>○ ○ ○ ○ ○ 眷 ○ ○ ○ ○ ○ 世</p> <p>朱</p>	<p>授与日</p> <p>○ ○ ○ ○ ○ 院</p> <p>(位号授与の時、居士號)</p>	<p>平成 ○ 年 ○ 月 ○ 日 吉 日</p> <p>○ ○ ○ ○ ○ 山 ○ ○ ○ ○ ○ 寺</p>
---	---	--

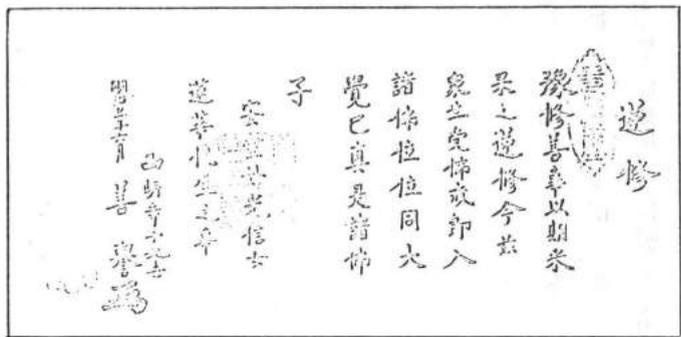
5.

<p>授与戒名 逆修 ○ ○ ○ ○ ○ 居士</p> <p>○ ○ ○ ○ ○ 寺 ○ ○ ○ ○ ○ 世</p> <p>○ ○ ○ ○ ○ 山 ○ ○ ○ ○ ○ 院 ○ ○ ○ ○ ○ 世</p> <p>○ ○ ○ ○ ○ 眷 ○ ○ ○ ○ ○ 世</p>
--

6.



7.



1. 「隨願往生經」
2. 「觀經疏」東京 大雲寺
3. 「日蓮宗事典」
4. 院号 居士号授与例
5. 時宗
6. 大本山 増上寺
7. 梵網菩薩戒經序 東京 西岸寺

浄土宗法式雜考(8)

— 經帷子の心得 —

清水 秀 浩

今迄は 親と頼みし笈摺を

脱ぎて納むる 美濃の谷波

御詠歌にも知られる如く、現在も多くの巡拝者が訪れる谷波山華嚴寺。その本堂の裏には、西国三十三所を満願した者が、今迄身に着けていた笈摺を納める堂宇がある。

笈摺^{わいず}——これは笈^①(念持仏や道中の必需品を入れた旅壇具)を背負うとき、着物の背が摺り切れぬよう袖と裾の無い陣羽織風のを被る、即ち笈の下摺りの意であるが、今では納経帳や集印軸と同様に、巡拝記念の宝印を受け、満願の後も家に持ち帰って大切に護持し、死出の旅路に着ていくものとされた。つまり笈摺りという本

来の意味から発展して靈場巡り・詠唱の礼拝衣となり、更には臨終に際して往生衣とする習慣を生むに至った。

納める筈の笈摺を、いつ頃から持ち帰るようになったのか。その昔、和歌山県那智山を振出しに、四、五十日かかって歩き続けた巡礼は、谷波に至って結願の儀礼を行ったとされる。^②

當寺に於て役錢とて一人前に十二銅を納め、本尊の前にては役僧出て懺悔の文十念を授らる、此所に笈摺を脱、^③仏前に納め、又髪を切て納る也、笈摺望あれば三十三銅を上て請戻るなり (増補細見指南車)

この記録にも明らかのように、当時(文政十二年)既に笈摺を持ち帰る者の居たことを示している。(押印の有

無は別として)

元来、笈摺は「背当て」であるから、磨擦を考え背割れのないよう、三幅仕立てが本義である。これを空仮中の三諦とか一心三觀に凝える向きもあるが、一般には法報応の三身、或いは弥陀三尊を象ると伝えられる。俗身に笈(念持仏の厨子)の触れるのを避けたとする説^④、所謂淨触という観点からすると、白無地の淨衣がふさわしく、俗に両親の居る者は中央を白・左右を赤、片親の者は中央を赤・左右を白とし、両親共なき者は三幅とも白というのが習わしである。また別説では両親ある者は中央が赤で左右は白、片親の者は中央が青に左右は白とも示されている。^⑤

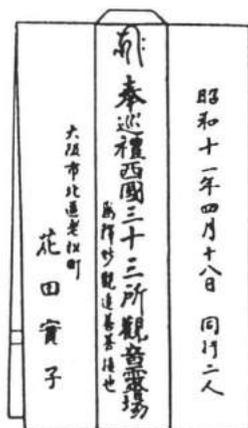


図1

多くの場合、背の正面に「南無大慈大悲觀世音菩薩」

や「南無大師遍照金剛」等の宝号を書き、右に巡拝の日日、左に住所氏名を記すのが定法である。愍誓知寛の『西国巡礼詠歌興義鈔』に、

笈ノ代リニハ笈摺ニ觀世音ノ種子ヲ書ナリ然ハ現世ノ間ダハ是ヲ親ト思ヒ大事ニ身ヲハナタズ如何ナル業障ヲ除安穩ニクラシ未來ハ上品ノ台ニ上レハ永ニ毒五欲ノ煩惱ヲ滅シ生死得脱所願満足ノ樂ヲ極ムルト云

念持仏を背負った名残りかと考えられるが、帰依心の表われとして誠にゆかしい書式である。或いは中央へ森等の觀音を表わす種子(八十八カ所であれば、弘法大師本地としての弥勒の種子也)を入れ、その下に「奉巡礼西國三十三所觀音靈場」などと書く。^⑥そして左下に戒名とか先祖代々の供養の為書きや、家内安全・息災延命等の祈願の趣旨を添書きする。そして日付の下に「同行二人」と記すが、これは觀世音菩薩や大師と道連れの意味で、自分に仏を加算しているのである。従って近時盛んな靈場めぐりのバスツアーの場合、同行は団参の人数、プラズとして記入するべきであるから、「同行何十何人」更

には「同行何百何十何人」にも上ることがある。こうし

た仏と随伴の意持は、浄土宗に於ては『観経』による

「阿弥陀仏去^キ此不^カ遠^ク」の言や二祖上人による「不離

仏・値遇^ヲ」の説と相通するものがあるように思われる。

先述したように、宝号を正面に書込みの場合、稀に経

文の割書きがされているものがある。観音に於ては普門

品の「観音妙智力 能救世間苦 具足神通力 広修智方

便」であるとか「具一切功德 慈眼視衆生 福聚海無量

是故応頂礼」などがそれに当たる。こうなっていると、

形は笈摺ながら実質は『経帷子』であると言える。

西山浄土宗の『住職必携』在家指導の項に、へ経帷子

を着せるのは何故か、という問いを出し、

経帷子^⑧とは、麻又は木綿の白い浄衣に經典の文句と、

六字の名号を書き入れたものである。(中略)死者に着せ

るのは、浄衣に書き込まれた経文及び名号の功德により、

死者の生前の全ての罪が滅するという信仰からきている。

と説明している。更に同書法式の七、特殊法要のなかに

受戒^{マツ}の手引きと称して浄衣の書き方を指示している。^⑨

授戒浄衣

応法妙服

南無阿弥陀仏 (釈迦印^{*} 三宝印)

自然在身

伝戒沙門……大僧正……□□

又は大哉解脱服

無相福田衣

被奉如戒行

広度諸衆生

五重浄衣

観音勢至

南無阿弥陀仏 (三宝印)

為其勝友

伝灯沙門……大僧正……□□

授戒——衆生受仏戒……至心聴我誦 (菩薩戒經)

五重——若念仏者当知此人是人中分陀利華観世音菩薩

大勢至菩薩為其勝友当座道場生諸仏家 (観

経)

經帷子なれば經文を全体に書込んだものが本義であろうが、多くはこのように、名号と經文（浄土宗ならば三部經）の割書きが好まれ、更にその左右下方に法要開筵の年月日や、山号寺号・住職の世代・普号等を記し、花押や香炉印を押す。また、仏判としての三宝印や宝珠（梵字）印を名号の上に捺する慣例は、有難さが増すと共に、白衣・墨書・朱印、この三色のとり合わせが美しさを醸し出している。

先に掲げた如く、浄衣に大哉解脱服云々の文は見たことがないし、これは袈裟（威儀細）の裏にでも書くのが穩当であろう。近年一部の靈場で、各寺の御詠歌を刷り



貴光寺如東御影

図2

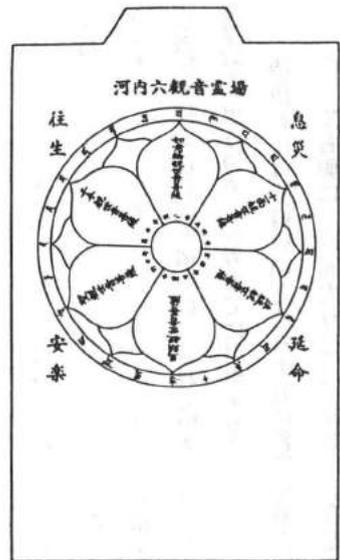


図3

込んだものや、本尊御影を印刷したものが流行している。蓋しこれは巡拝中、札所印を受け易くする為の便利さからきている傾向のようである。因みに、こうしたことは元祖大師廿五靈場にも応用できることであって、余白は特別靈場（元黒谷）や番外寺院とし、背縫の名号の部分は総大本山巡りに充てれば良からう。特に「仏」の字を善光寺大本願とした場合、六字名号の下に蓮台印を頂いた形となり、非常に安定した姿になることを参考までに付言しておく。

本宗にては『諸廻向宝鑑』巻三に、經帷子の本説とし

て『不空羼索神變真言經』の説を引いて

若有衆生億劫具造四重五逆十惡等罪身懷命終墮阿鼻獄者若此亡者隨其身分屍骸衣服為真言者身骸映著即得解脱捨所苦身直生淨土矣

ものであると功力を示した上で、身此可書文を『大經』四十八願中より三十八願の「欲得衣服隨念即至如佛

所讚応法妙服自然在身」に求め、亦曰として同経願成就文の「其諸天人衣服飲食華香瓔珞繒蓋幢幡」でも可とする書式である。今は専ら前者の願文を用い、旧版『法要集』にてもこの文を書くように定められていた。

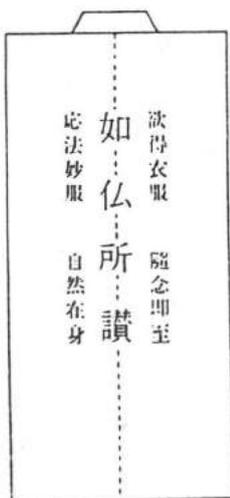


図 4

ところが、五重や授戒での受者用（法衣店の既製品）

には、名号と「（向つて右） 応法妙服 （左） 自然在身」の八文字の割書き

のみが多い。最近、西山禅林寺派から出版された『法式

集』には次の二例を挙げている。

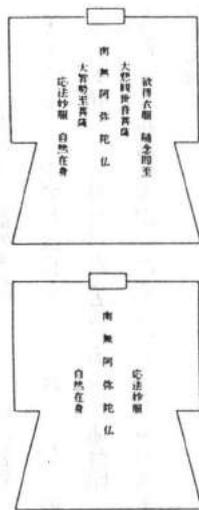


図 5

従つて、上図は、弥陀三尊に擬えた三幅布の名残りとも思われ、かつ経帷子として安定した書式の体裁である。上図が本式と言うなら下図は略式と言うべく、その一般普遍性からして実用第一に考え、新訂『法要集』では「（左） 応法妙服云云」の八文字に改訂されたように思われる。ただ注意すべきは、五重と授戒の双方を受者が受けた場合、一一浄衣を新しくしない——つまり二枚あつても仕方ないからである。このときは加筆せよとの指示が滋賀教区発行『授菩薩戒儀』に示されている。誠に尤もな書式だと思つるので、参考までに引用する。

清浄衣には背縫いのところ中央に名号を筆太に、
向つて右側に「位同大覚已」、左側に「真是諸仏

子」とやや小さく浄書して三宝印を戴く。五重の時の清浄衣を用いる場合には「応法妙服」「自然在身」の内傍らに前記の二行を書き添える。

名号上に四角と菱形に押す三宝印に就ては、筆者が大五重伝授の折、津田徳翁師より「降魔・招福の義あり」との勸誡を受けている。左の図は兵庫西宮観音寺刊『五重相伝の諸準備』によるもので、三宝印が華やかに四つ押されている。

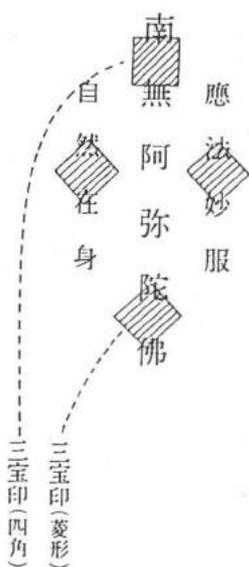


図6

初めは四天王や二龍の紙札の如く、四角と菱各一個ずつとし、再伝の折には適宜加押していけばどうだろうか。巡礼の習俗に「重ね判」とか「重ね印」と称するものが

あるが、参詣毎に加押された納経帳・笈摺（浄衣）が朱印で埋まる程、仏との結縁^⑧が深まったとされる信仰である。偈文の加筆同様に年月日や宝印も増えていくのが当然であろう。

筆者の住む洛西嵯峨近く、京福沿線に「帷子ノ辻^⑨」という地名があるが、古来より檀林皇后葬送時に帷子が風に吹かれて舞い散った処との伝説がある。建築儀礼（上棟の際）に於ける阿亀^{おかめ}の御幣が千本釈迦堂の故事から出ているように、御身拭の白布を経帷子に仕立てて、極楽往生を願う信仰をもつ釈迦堂清涼寺の伝説^⑩を以て結びにかえたい。

後堀河院の時代、北白川の女院御在世中、善根なく畜生道に生れ牛となったのを息女、院の中宮安嘉門院の信仰と釈迦のお導きにより、立派に業因をはたし、その牛の死せんとするとき、釈迦の御膚を拭うた白布で経帷子を作り、牛に着せてのち火葬したが、紫雲たなびき、まことに極楽往生の奇瑞が漂ったという話による。

浄土宗においては、法式研究所編『浄土宗のしきたりと心得』に述べられる如く、葬送儀礼の死装束は十萬億土への旅のいで立ちと解釈しつつ、福西賢兆・岡本圭示師監修『浄土宗の仏事』に示される「生前靈場巡りをして死装束の準備をしておいた篤信の人には、遺志を尊重して対処すべきである」との見解が穩当であつて、即得往生の宗義とは噛み合わないものの、故人の遺志と遺族の心情を大切にすべきである。仍て現今のように形式的に葬儀屋持参の印刷物（帷子）を遺体の胸に置くだけでは意味がない。本宗檀信徒としては五重や授戒で淨衣を受けるものであるが、その勝縁に恵まれなかつた者には、たとえそれが既製品の印刷物であろうとも、住職自らが名号を染筆するか、菩提寺本尊の宝印としての三宝印（或いは梵字印）を押して淨衣を授与すべきではなからうか。

註

1. 背駄とも言う。清水谷孝尚『観音巡礼』—坂東札所めぐり

— 496
P・『仏具大辞典』第一章の六、僧具²³⁰〜233 参照

2. 「西国三十三所観音靈場の美術」所収「西国巡礼の歴史と信仰」神戸大学田中智彦共著

3. 「笈摺はみかんにはじめ柿でぬぎ」という古い川柳がある。

清水谷前掲書第2章「坂東観音靈場記」 攷^{P 481}

4. 平幡良雄『最上観音巡礼』^{P 15} 同氏『秩父観音巡礼』^{P 20} 同

『四国遍路』〜阿波・土佐編^{P 28}

5. 同氏『最上観音巡礼』^{P 15}・16

6. 西国札所会編『西国巡礼案内記』所収「巡礼遍路の心構と

身支度」^{P 11}〜¹²

7. 『徹選択本願念仏集』卷下（浄全七所収）

8. 藤井正雄『お経 浄土宗』には仏事の実際としてお葬式を

とりあげ、経帷子に触れて死出の旅路にそなえて白木綿の

着物に集印する習俗ありとし、どうせよとの指示はない。

六戸栄雄『浄土宗信徒の心得ごと』納棺の項に「麻の布で

作った着物（帷子）にお名号やお経を一面に書いたもの」

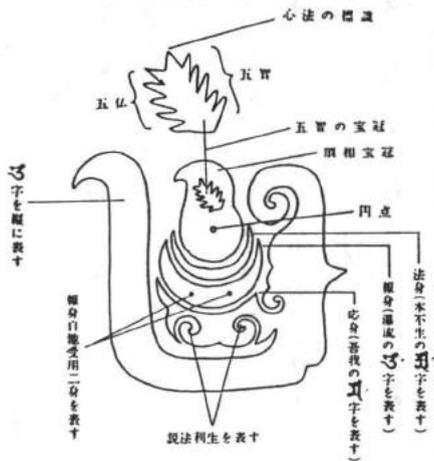
とし、「話の種に」^{P 35}〜³⁸では縫い方について、多勢

で縫い・尻結びや止め結びをしない・返し針にしない等の慣例を挙げている。

9. 西山浄土宗『住職必携』 P296
10. 西山禅林寺派『法式集』旧版 P88 新版 P148
11. 伊藤唯真『未知へのやすらぎ 阿弥陀』第十章阿弥陀信仰と民俗的世界 P320 P321
12. 『大正新修大藏經』卷二十上 P257 P11 P15
13. 『浄土菖蒲宝庫』下・第二百十七にはこの文は無く、『浄土宗聖典』 P1462 経帷子に書く可き文の項にも見当たらない。同経巻上の「衣服飲食 珍妙華香 繪蓋幡幢 莊嚴之具」の部分を経帷子と云っている(天和三年刊縁山版)から類似の混同を避けて使われなくなったのであろう。
14. 厚善春鶯の『西国三十三所観音霊場記凶会』に「肩にかけし三幅のきぬは、慈悲の三体として、中は弥陀如来、両わきは観音・勢至としたるなり。始終せなかに負ひ奉り廻る事なり。云云」(金指正三校註『西国坂東観音霊場記』 P204 P205)と記している。因みに天台宗では、昭和五十八年五月京都真如堂開創一千年記念の五重相伝受者の肩衣には六字名号が書いてあり、山寺立石寺の夜行念仏(毎年八月六〜七日修行)に使用される「オユズリ」にはキリークの梵字と名号を中央に、「往生要集」の極重悪人云々の文や『無量寿経』の其仏本願力の文が割書きされている。
15. 本宗にては「往生記」第五愚鈍念佛往生機第七に好_ナ霊地_チ結縁_ル念仏_ヲ往生_{スル}人_トあることに関連させて考えるべきであろう。(『伝灯輯要』 P8) なお、重ね印については、巡拜の回を増す毎に納札の色が変わること相俟って、四国八十八カ所霊場会公認先達金納札允可規則(平成四年一月一日実施)には五十回以上の重ね印を条件とするなど、今なお盛んな習俗である。(『へんろ』第94号)
16. 竹村俊則『昭和京都名所凶会』 4 洛西 P217 また角川『日本地名大辞典』京都府上巻 P209 に広隆寺文書を引いて「永正14年12月24日大秦桂宮院領当知行目録に帷之辻の地名を見る」とある。
17. 本文は淡交社刊『古寺巡礼・京都21清凉寺』 P114 藤井正雄編『仏教儀礼辞典』 P37 下 P38 上には御身拭に関連してこの故事を載せている。

釈迦如来華判

釈迦如来手づからお書きになった、華判(花押、書判)であり、梵字の^三字のディフォルメされた形で、釈迦三身具足の徳を顕した有難い印判。



※

(参考文献)

- 『浄土宗大辞典』一、 P294
- 五来重『葬と供養』Ⅱ 葬具論五、経帷子 P270
- Ⅲ 葬儀論 1
- Ⅰ三、民俗の臨終儀礼 P721

六時礼讃の拍子について

田中勝道

六時礼讃は本宗ではよく唱えられる偈頌のため、宗門子弟にも正しく伝承する必要性に鑑みて、宗門でも平成二年より音声部の五線譜化が進められた。その成果は平成三年八月に「新訂浄土宗法要集——音声部——」として頒布せられ、今までの目安博士のみによる指導を補助する意味では役立つものと考ええる。

さて標題を考えるきっかけとなったのは、本宗の教師で雅楽演奏家である某氏より「願共諸衆生は雅楽の夜多羅拍子たびやしで、往生安楽国は只拍子ただびやしと考えられる」との指摘を受け、六時礼讃と雅楽の拍子との関係について考察した。すなわち音素材としては現在伝承の六時礼讃を拍子の上から考えてみたのである。

さて拍子には「拍は」という意味の他に雅楽の楽式用の

語として、太鼓を打つ小節の数とか、拍節の意味等も含まれるが、ここでは拍で統一する。

拍について小泉文夫氏は『日本の音楽』⁽¹⁾の中で

「拍」は原則として基準になる時間の単位であるから同じ長さでなければならぬ。これを「等拍」という。そうしたリズムを「拍のあるリズム」「有拍のリズム」という。しかし、実際の音楽では、多少の時間的長短のある「不等拍」もあり得る。これらを「拍の伸縮」などと呼ぶこともある。

この点を考慮しても六時礼讃は一定の拍のあるリズムで唱えられるものと考えている。また昔から六時礼讃は「兩だれ拍子」といわれ、私も習得に際しては、ある一定の拍にのせるよう指導を受けた。

今回は六時礼讃のうち七字一句のものとして日中礼讃の一尊礼を選び、五字一句は晨朝礼讃の哀愍を採り考察した。

そこで雅楽に用いられる拍子について、再たび小泉文夫氏の同書によると

拍節も原則としては「早」と「延」の二種がある。

「早」は普通に拍を数えて四拍子が一小節になる拍節であるが、「延」は普通の二拍分を一拍に数えて四拍子となる。しかし雅楽にはこのほか「早只拍子」とか「夜多羅拍子」という特殊なものがある。前者は二拍子と四拍子が交互に並ぶもので、この二小節を続けて六拍子の拍節となり、後者は二拍子と三拍子が並ぶので、合せて五拍子となる。

この説により日中礼讃中の一尊礼について考えてみる。まづ句頭の「南無至心帰命礼西方阿弥陀仏」は拍子の上では「南無至心帰」と「命礼」の二つに分けて考えられる。前句を只拍子、後句を四拍子とした。初学者は至心の唱え方が「至心ー」と「至ーシン」という場合が多

くみられるのである。それは「心」で二拍延すことに不安があるようで、現行の唱法を伝えるためには、初めに只拍子のリズムを示し、それに偈頌をのせてゆくと習得が容易なのである。

次に「西方阿弥陀仏」も只拍子とした。この拍子は一拍目と三拍目と五拍目にアクセントがくるので、初学者はそこを強調することで、正しい拍が身につくものと考えた。

次の「弥陀身色」から「照十方」までは、普通の四拍子とし、四字と三字に唱え分けるか、七字一句を一息で唱えても、どちらでもよい。

次の「唯有念仏」の偈は七字ながら、旋律的には次句の「當知」までを含むので四拍子と只拍子とし「本願最為強」も只拍子とした。

次の「六方如来」は「弥陀身色」と同じで四拍子の連続となる。「到彼華開」の偈は、前偈の「唯有念仏」と同じで、次偈の「十地」まで唱えるため只拍子となり「願行自然彰」も只拍子とした。

さて「願共諸衆生」は二拍子と三拍子が並ぶので夜多羅拍子と考えた。この拍子は「拍目と三拍目と四拍目にアクセントがくるので段落感とか終止感を帯びているところである。「往生安楽国」も終止感を強調して、やはり只拍子とした。

次に五字一句の礼讃として哀愍の偈を考えてみる。まづ「南無至心帰命礼」は前に同じで「南無至心帰」までが只拍子「命礼」が四拍子「西方阿弥陀仏」は只拍子とした。

本文は「哀愍覆護我」より出発し「願仏常撰受」までが只拍子の連続となり「願共諸衆生」が夜多羅拍子「往生安楽国」が只拍子となっている。

資料(一)(二)は七字一句の一尊礼と哀愍の拍子の構成を示している。これによると「弥陀身色」より出発した偈頌は「照十方」まで安定した形をとりながら「唯
有念仏」より「最為強」までは只拍子を使って変化している。再び「六方如来」まで安定し「到彼華開」より「自然彰」まで連続感を強調し「願共」以下は夜多羅拍

子、只拍子となって終止していることがわかる。

五字一句の哀愍では本文は只拍子で軽快に扱ひ「願共」以下は七字一句と同じ形式をとっている。

ところで資料(三)は「南無至心帰命礼」で考えうる拍子が挙げてある。(三)一①は前述した従来のもので

(三)一②は「南無」を二拍子とし「至心帰命礼」を只拍子としたもので、七字を八拍で唱えるようになってい
る。(三)一③は「南無至心帰」を夜多羅拍子とし「命礼」を四拍子としている。②③の両者は短音節の「至」の拍と「心」とが熟語となった場合の唱え方について、
どれが「まとまりがあるか」という試案である。

ただ今回の発表の視点が現行の礼讃を初学者に正しく伝えるための拍子の考え方に立っているので、拍子の無理な割り方に疑問をもつ向きのあることも承知している。総じていえば、七字一句の礼讃は出発より終止に至るまで、四拍子の連続と理解してもよいし、五字一句は明らかに只拍子の連続と考えてもよい。

以上、六時礼讃には「雨だれ拍子」という漠然とした

南無至心歸命檀	西方彌陀佛	彌陀身色如金山	相好光明照十方	唯有念佛	蒙光攝當知	本願求為強	六方如來舒舌讚	專稱名號至西方	到彼華間	聞妙法十地
只拍子・四拍子	只拍子	四拍子・四拍子	四拍子・四拍子	四拍子	只拍子	只拍子	四拍子・四拍子	四拍子・四拍子	四拍子	只拍子

願行自然彰	願共諸衆生	住生安樂國
只拍子	夜夕冠拍子	只拍子

新訂浄土宗法要集音声部より

資料(二) 哀愍の拍子の構成(五字一句)

往生安樂國	願共諸衆生	願佛常攝受	此世及後生	冷法種增長	哀愍覆護我	西方阿彌陀佛	南無至心歸命禮
只拍子	夜の羅拍子	只拍子	只拍子	只拍子	只拍子	只拍子	只拍子・四拍子

新訂浄土宗法要集音声部より

資料(三)

○(ハ)	○(口)	○(イ)
●南	●南	●南
●点	●無	●点
●至	●(慈)	●至
●心)	●(海)	●心
●帰	●命	●ン
●命	●ヲ	●帰
●ヲ	●礼	●命
●礼	●イ	●ヲ
●イ		●礼
		●イ

『法衣について』

—道 具 衣—

羽 田 芳 隆

◆はじめに

吾が宗の法衣は宗規により規定されている。^①これら法衣の中特に『道具衣』を選び、如何なるものを道具衣と呼ぶかについて考えて見ることにした。今日の僧侶は法衣の製作を業者に任せて納入してもらうのが通例である。そこで現在業者に於て製作される「道具衣」は如何なるものかを調べ、その共通点を拾い出すことにより今日の「道具衣」を浮かび上がらすことが出来るのではないかと考えた。平成元年に浄土宗より発行された『浄土宗寺院名鑑』の巻末に記載された十三の法衣店に協力を願ひ「道具衣」の形式と仕立てについて調査させて頂いた。

このうち十店より回答を受け、これを参考に「道具衣」について延べさせて頂くことにした。

◆吾が宗における道具衣の格式について

江戸元禄期義海著『佛像幟幟義図説』帖之坤に道具衣は、「褻服に非ず法事の公服なり」^②、著者不明の『僧服集要』の禪衣の項に「道具の時は参内も苦しからず候」^③、江戸末期の大雲の著『啓蒙随録』には「道具衣ハ官服ノ法服ニ準（なぞ）ラヘタル物ニテ町重の正服ナリ。故ニ襲（かさね）ニ作ルヲ本法トス」^④とあり、道具衣の品格を示している。現に宗規においても教師に叙せられた者でなくてはその被着が許されていない。^⑤

◆吾が宗についての受容について

今日「道具衣」と呼ばれる法衣を用いている宗派は、禅家各宗と吾が宗だけである。

吾が宗の道具衣受容の歴史については詳びらかにすることは出来ぬが、『啓蒙随録』に「道具衣 禅宗ヨリノ名ナリ又装束衣ト云フ」とある。大島泰信師の『浄土宗史』第二期持續時代第四章聖閻門下の繁興の二、弘経寺の項に飯沼第五世鎮響祖洞の伝をあげ、元禅徒であったが帰浄の後も禅服を襲用し、「本宗の禅服を用ゐる多きは彼に溯源すと。」^⑧して我が宗に禅風を入れた一因であると延べている。今日の臨済宗、曹洞宗に於いても道具衣は一段と格式ある法衣として用いられているという。以上のことから道具衣は本来禅家の法衣であったものが、十六世紀中期以降（足利末期）吾が宗に受容された法衣であり、且つ吾が宗第一の正装の法衣であることがわかる。

◆現状の浄土宗道具衣の形式について

道具衣と他の法衣との形式の相違点を挙げると

一、裳の襲が八襲である

前、左右二襲、つつ四襲。後ろ四襲の八襲。

二、右腰に二本の飾り紐が付く

他の法衣には見られない紐である。この飾り紐を多くの法衣店で伊達紐と呼んでいる。関西の法衣店では右腰後ろ側に付け、関東の店では右腰前部に付ける。

禅宗の飾り紐は一応に右腰後部であることから右腰後部が本式ではなからうか。前部に付けるのは畳む時に便利であるからではなからうか。

三、襟に玉縁（たまぶち）と呼ばれる縁どりを付ける

裾にはどの法衣も玉縁と同じ物が付く。

四、衽（おくみ）を付ける

他の法衣には見られない。

五、襟・袖に裏地が表地より少し出る（襟衫・袖衫といふ）。

裏地が重ねに縫われる。重ねとは一般の和服の仕立てで言うところの比翼のことで一見重ね着して見える。「啓蒙随録」で言うところの「故二襲（かさね）二作ルヲ本法トス」とはこのことであろう。袖付けから袖口まで裏地の付くことを総裏と呼び、袖のやや中央あたりから袖口まで（端袖とも呼ぶ）裏地が付くことを半裏と呼んでいる。

六、襟・袖の衫に相（あこめ）が付く

相とは表地と裏地との間に合衫と呼ばれる色生地を入れた物である。

相について六戸壽榮師の『浄土宗法儀解説』では「襲色を相色と称し下級の色を附けるのを定規とする」と述べられている。^⑩現実の相の色は一般に赤が主流であるが、そうであるならば、我が宗には宗規により法衣の色が規程されているからこれに準じなければならぬことになる。昔の宗規の法衣の最下級の色は黄色と規程されていたから萌黄の道具衣の相は黄色が適していると言っことになる。

これにたいして井筒法衣店の井筒肇氏は、昔衣冠、束帯の際の上着である袍（ほう）の下に単（ひとえ）の赤色の下着を着用していたその名残であろうとする。^⑪臨済宗の道具衣の特徴は衣の下に必ず紗布衫（さふさん）と呼ばれる単の下着を付ける。とすれば、相は下着の襟・袖の色と言っことになる。

七、袖口より共布で「折り返し」が付く

これを店により「つまみ」もしくは「えもん」と呼んでいる。このつまみは開葉仕立てに作るとする。

八、袖裾身八ツ口側の内・外に四角な共布が付く

これを「ますがた」または「襟（ちよう）」と呼んでいる。

これらが他の法衣と違う特徴である。

◆道具衣（本道具衣）と半道具衣の相違

新訂の法要集では単に「道具衣」となっているが、旧版の法要集では「道具衣」と「半道具衣」とに区別されていた。^⑫この道具衣を半道具衣に対して本道具衣と呼び

慣わしてきた。

この点現状はどうなっているであろうか。

関西の法衣店では

外見に変わりなく、総裏の物を本道具衣とし、半裏の物を半道具衣としている。

関東ではもう少し違いがある。

一、襟に玉縁（たまぶち）がない

二、衽（おくみ）が付かない

三、袖裏が半裏であり、店により袖衫が重ねでなく袷

（あわせ）にする

四、指定がなければ袷（あこめ）を付けない

これが関東仕立ての半道具衣の特徴である。関西の法衣店の中にも半道具衣の袖衫は袷に作ると回答している店もある。

◆これからの道具衣

現代の僧侶は道具衣に対してどの様な好みを持ち、どのような要望を持っているのだろうか。関西、関東に共

通しているのは、

○夏衣の注文は本道具衣より半道具衣の方が多し

夏の時期、裏地が少しでも少ない半道具衣が好まれるのは当然であろう。

関東地方に多い要望は

○本畳みではなく袖畳にして欲しい

○（夏衣のとき）袖幅を少しつめて欲しい

○畳安く、持ち運びのよい物にして欲しい（袖畳の要望か）

○軽めの生地で作って欲しい

○防水、汚れ止め加工が出来ないか

など要望されているようである。

時代の推移と世相の移り変わりにより法要儀式も変化せざるを得なくなっている。都会の住居は狭くなり、人々の生活は年々座ることより腰掛ける生活へと変化し始めている。寺を含め儀式の場も腰掛けが好まれる時代になってきた。

法衣の素材にしても化学繊維の進歩により年々良いも

のが出てきた。昔質素な生地とされていた麻が今は高価な品となるように物の価値も変わってきている。

このような時代、法衣も形式、仕立て方に変化が始めることと思う。座りから腰掛けの時代を思えば、裳の襲が崩れにくいような新しい裳の工夫、もしくは素絹の裳のように形を変える。袖は大きな袖から小袖へと変化していくように思えてならない。

しかし法衣の変革は唐突になしえるものでない。浄土宗の第一正装として重い格を備えてきた道具衣を始めとして法衣の変革は、これを被着する僧侶自身が法衣の興りとその正式な形をよくわきまえた上に時代に応じた法衣へと変革させていかななくてはならないと思う。

註

1. 『新訂浄土宗法要集—威儀・健稚—』 P 22
2. 褌服（せつぷく）↓普段着、平服のこと
大日本佛教全書73 『服具叢書』第一 P117下
3. 大日本佛教全書73 『服具叢書』第一 P517上

4. 『啓蒙随録』初編二二丁

5. 『浄土宗諸規程類纂』 P10812

宗規第34号『僧侶分限規程』第8章法服及び座次第44条

6. 『啓蒙随録』初編二二丁

7. 『浄土宗全書』二十 P 560上

8. 撰門『檀林結城弘経寺志』浄土宗全書二十 P 132上参照

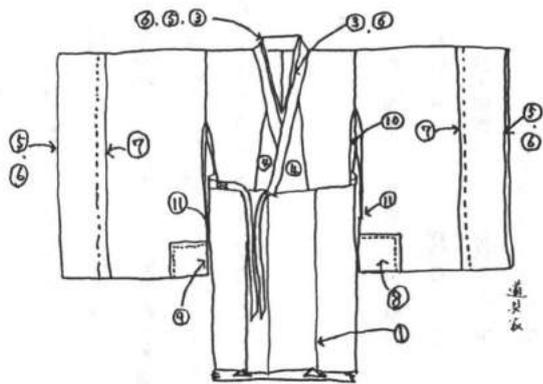
9. 六戸壽榮『浄土宗法儀解説』 P100

10. 恵谷隆成監修『新浄土宗辞典』 P363～P364参照

11. 本稿発表のための『道具衣』の調査に対する回答

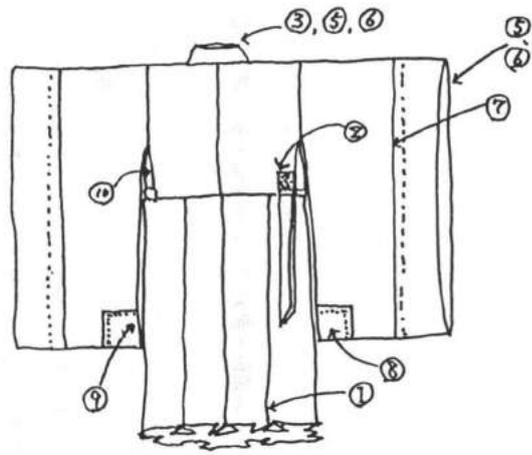
『袍もしくは袍服の下に単、裃を着用していた名残りと思われる。本来単、裃が赤であることより裃は赤色であると思ふ。』

12. 旧版『浄土宗法要集』威儀部・法服法 法衣の項（七版 昭和51年8月20日発行）



法衣の図の註

- ① 裳の襷八襲
- ② 飾り紐
- ③ 玉縁(たまぶち)がほどこされている
- ④ 衽(おくみ)
- ⑤ 襟、袖が重ね(ひよく)に縫われる



- ⑥ 襟、袖に袖(あこめ)がつく
- ⑦ 折り返しこれは開業仕立てに作るとする
- ⑧ ますがた
- ⑨ わに作られる
- ⑩ ハツ口
- ⑪ 明止り(あけどまり)

土曜学校の開設について

大成善雄

平成四年九月から、公立学校が毎月第二土曜日を休日とすることになったので、この際昔の日曜学校の復活、とまではいかないけれど、小学生にせめて月に一度はお寺参りをしてもらう組織を作るべきではないだろうかと思ひ、それについて述べさせて頂きます。

一、宗教々育の時期

「鉄は熱い内に打て」ということわざのように、人を教育するのにも効果のあがる時期がある。私はこれまで三十年近く毎月法要を勤め、その都度案内状を送っているけど、即ち百回以上も案内状を送ってもお参りにならない人も多い。もう人生観が固まってしまっているのであろう。

この度「土曜学校開設趣意書」をお檀家に配ってその中で三つをお願いをした。宗教が人間形成にとって必要だということに続いて、小学生の会員の募集、指導者として奉仕して下さる方を求め、そして資金援助を求めたのであるが、この指導の奉仕を申し出た方たちの中に「私は子供の頃、キリスト教の教会の日曜学校へ行っていた」という方があって、その方は「教会へよく参る人は『日曜学校の頃からなのでなつかしくて』という方が多いんです」といっておられる。

そういえばキリスト教の教会で日曜学校をやっている教会、というのは無いのでなからうか。

山口教区には、大日比三師の霊跡があるけど「ここが世界中で一番古い日曜学校だ」と英国から視察に来た大

学の教授がいったそうである。

二、法の施し

大乘菩薩の四弘誓願の第一は「衆生無辺誓願度」である。大乘に限らず釈尊のご生涯もまさにそれだけに尽瘁されている。

四誓偈にもその冒頭に「我れ無量劫に於て大施主と爲つて、普く諸の貧苦をすくわずんば、誓つて正覺を成ぜじ」と誓つておられる。貧苦を濟うといつても我々には財施の方は難しいかもしれないけど、大衆は物質的な貧苦ではなく我々の法施が乏しいので精神的な貧苦にあえいでいるのではないだろうか。

今や日本は世界にかつて例を見ない程信念の乏しい民族、宗教的には空っぽの精神薄弱の様な民族になりつつあるのではないだろうか。

いくら文鮮明師が偉いからといつても三万人もの結婚式と一緒に、しかも三日前まで相手がわからん様な結婚をさせられた人々の大半は日本人であるとは、まるで羊

飼に飼われている羊の結婚と同じ様な気がする。そういえば牧師という言葉が思い出される。

静かに考えて無我の真理を悟られた釈尊の教えに恵まれているはずの日本人のこの宗教的な無知を救う使命を担う者は誰であろうか、我々が為さずして他に責を負う人を探すわけにはいかないのではなからうか。

三、呪縛された日本

「ノストラダムス大予言の謎」という本を偶然手にして読んでみて驚いた。ノストラダムスにこの予言を書かせたのは「フリーメーソン」であるというのである。このフリーメーソンがやった事で一番大きな仕事是三つある。その第一は大英帝国からアメリカを独立させたことであり、第二にはフランスの絶対王制を倒したフランス革命である。そしてその次は、帝制ロシアを倒す為に日本をロシアと戦わせたけど、そんなことではなくて、またマルクス・レーニンをして共産主義への革命をやらせた事でもなく、世界四十三カ国と戦つた日本に対してそ

の戦う能力をなくする「日本国憲法」を制定した事が第三番目の大成功なのである、と述べている。

このユダヤ人の秘密結社フリーメーソンには三十三段階の階級があって、マッカーサーが日本に進駐する時にはその最高の位を与えられていた。アメリカの歴代大統領の半数以上がフリーメーソンであったし、ローマ法皇庁も枢機卿を含む重要なメンバーの中に百二十人ものフリーメーソンがいて、外形はキリスト教だけど内容はユダヤに犯されている、というのである。この本は面白い、と本屋に十冊注文したら「その大陸書房はもう潰れましてので手に入りません」との事である。「できたならこの本は浄土宗出版室で復刻して頂けないかなあ」と思うくらいである。

日本はユダヤの呪縛を受けている。いや世界中がそんなのであろうけど、この誤れる民族利己主義を濟い得る文化は仏教以外にはないと私は思うのであるが……。

ともあれ現在の日本はキリスト教の宗教改革に端を発した「宗教戦争」のお蔭で公立学校では宗教々育をして

はならないことになっている。宗教は教会（寺院）で教えよ、というのである。したがって寺院がそれを実行しないのは寺の責任を放棄していることになる。

対日占領政策の中には日本をキリスト教の国にすることも意図していた様である。

昭和二十五年頃、GHQの指令に「日曜日に生徒を学校へ出させてはいけない。日曜日は教会へ参る日であるからそれを妨げてはいけない」というのがあった。元来日曜日は神の日であって、ただ遊ぶだけの日ではないのである。しかしこの指令は間もなく無視されてしまった。当時キリスト教の教会は田舎にはほとんど無い様なもので、これではかえってお寺を、仏教を利用することになるからであろう。仏教という偶像崇拜の未開野蛮な宗教はとり潰したいのが本音であったと思われる。農地改革で寺院には農業は認めない。民法の改正で家の制度は認めない。民主主義で親の権威や子供の心を育てる教育力を排除してしまつて日本の文化の断絶をはかる。

ただ日本人は彼等の資本主義による利潤を生み出した

めの労働力として利用するために、金のためにだけ動く人間に育ててゆこうという政策であった様で、今や日本人は第二のユダヤ人の様な拜金主義の民族、仏教から見れば経済オンリーの餓鬼道に、また西洋なみの修羅道に墮ちようとしているのではないだろうか。

四、檀信徒の反応

すでに述べた様に「土曜学校開設趣意書」では、会員募集と、指導者としてのご奉仕と、資金援助の三つを要請したけど、その中で割合にご協力が預けたのは資金援助の申出で、約三十名(十四%)の方から約二十四万円(の助成金が集まりました。「指導を手伝いましょう」という方も六、七人現れてこれも安心しました。一番困ったのは入会させますという親がいない事でした。

そこで児童の年会費三千円を撤回して会費不要とし、お檀家だけへの案内の枠を拡げて、保育園の卒園生に案内状を送ったところ、開会式に丁度定員の三十名の入会者を迎えることができました。六年生一人、五年生二人、四年生四人、後大部分は三年生、二年生という幼い可愛

い集団です。

住職が一番嬉しいのは、今まで青年会を作りたいと思っても絶望的であったのに、土曜学校の指導者会、ということ寺の一つの外郭団体が出来た事であります。

五、むすび

以上要するに「土曜学校」の開設は、経済的には出費ばかりで損の様だけれど、この事業は案外お檀家への無心がいい易くて、あまり心配はないと思います。

また指導者会が成立した事も喜びであります。

そして一番重要な効果は、子ども達の人生観が確立して安心した生活ができ生涯が送れる様になること、そしてノストラダムスの大予言では、一九九九年の七月には「ハルマゲドン」終末の大事件が起るのである、といった、何をするか分らない、いわば日本の寺を壊滅させる為の一つの維新が起った様な際にでも、寺を支えてくれる頼みの力となってくれる人がたとえ少数でも養成されていけば、仏法滅尽も避けられるにちがいない、といささかの安堵感が得られることでありましょう。

佛説無量壽經に於ける地獄の位置づけ

小林 昭 寛

『無量壽經』は浄土宗の根本經典の一つである。説く

所は阿弥陀佛が因位の昔、衆生救済のため四十八願の別願を發され、五却思惟の苦修練行の末に大願を成就され、西方極樂浄土を建設され、念佛の衆生を撰取されることを約束なされたことを説くことは周知の通りである。四十八願の中でも特に第十八願が念佛往生の願として崇められ浄土教の根幹であり信仰の要となっている。

小生が三部經學習の中で疑問に思ったことが二三ある。その第一が、第十八願が王本願であり浄土信仰の要であるならば、なぜ第一願として發願されなかったのかという点である。第一願に位置を占めてこそ王本願として名目ともに備わることになるであろうという不審の思いが高まるにつれて、それでは第一願は何であるかとい

うと地獄なからしめん「無三惡趣の願」であり、続いて

「不更惡趣の願」が第二願に位置しているのを見ると不審の思いが募るばかりである。更に肉体の不平等の為差別を受けて苦しむ者を救う願が第三・四に出て来る。そして更に、六神通の順序を敢えて変えて「宿命智通の願」が第五位に出て来るに及んでは奇異の念がより強くなる。以上の疑問は宗學關係の方々には常識のことと思うが、老年になり學習を始めた者にとっては仲々の難問である。

実は小生は敗戦の前年大正大学専門部佛教科に入り、終戦のどさくさに卒業し、新制中学校に奉職し三十六年間、運動部の監督をしていた者である。退職をし一念發起、若い時の不勉強を取り返そうと行學に励もうと思ひ、毎朝の勤行は、香燭三寶礼四奉請歎佛偈節つき、阿弥陀

經一卷、『大經』・『觀經』は二週で一冊と五十分前後のお勤めを始めました。毎朝の読經の中で折々に不審に思う点はそれなりに説明するよう務めて来ました。その途路に感じた疑問点が前述のようなものです。

六十の手習いで三部經の勉強を始め、坪井俊映師の

『浄土三部經概説』を繙く中に、了慧の『無量壽經鈔』

によれば、とか、義山の講録によればと、引用されることが屢々なので、どうせ学ぶなら原典でと、鈔を中心、講録その他を延べ書にしながら四十八願を考へることとする。しかし原典が漢文の上に俱舎の説の引用が多く全く歯の立たぬ部分の多いことも告白しなければならぬ。

『無量壽經鈔』は、三部經統解に欠くべからざる地位にあり、講録は年代がずっと下るので比較的平易であり、宗学の大成した時代の産物であると思う。鈔や講録に於ける四十八願の解説は、願によって厚薄の差が甚だしい。

第十八願の講説は詳細をきわめている。十八・十九・二十の三願に次いで第一・二・三・五・三十五願である。

特に第二・五願については、『俱舍論』を引用し、中国

の儒教や古典も引用し、今日から見れば不必要と思われる位の説明であり細註が施されている。

無三惡趣・不更惡趣・宿命智通が、四十八願の中の最初に置かれている事の理由を考えている中に、大經典訳に於いてはどうかと確かめてみる事とする。藤田宏達著『原始浄土教の研究』の中に、四十八願対比一覧が載せられている。これに依れば七本全部第一願無三惡趣の願である。五本が不更三惡道を第二願とし、悉皆金色・無有好醜・宿命智通の三願は、經本によっては順位が若干上下するが大差はない。現今の我々が四十八願と言えば第十八願を取り出して何の不思議も感じなくなっているが、本当は第十八願を建てられる前に十七の願があり、その順序を今一度見直してみることが肝要でないのか。こういう思いが序々に膨らむのを覚える。

『無量壽經』を編纂した人はどんな念いで、四十八願の順位を決めたものであろうか。三国にわたる祖師方は、第一願や二・三・四・五願の解釈をいかようになされたのであろうか。秘かに思うに編纂者と祖師・先学の方々

は、第十八願の念佛往生、極樂浄土の莊嚴を説くためには、無三惡趣の願を始めとする十七の願が先に挙げるこ
とが是非必要であると感じて居られたに、相違あるまい。
そして、第十八願が王本願であり浄土信仰の要となるた
めには無三惡趣不更惡趣關係の平等を説き、三世兩重の
因果の鎖から本當に解放し解脱への道を歩ませる為には
宿命智通の願を四十八の中、前の方に位置づけることが
不可避であることを、宗教的な直観、靈感で知っておら
れたに相違ない。

無量寿經という經典の敘述の方法も亦他の經と異なるこ
とに気付かされる。序分に続いて八相成道が細かに語ら
れている。正法宣布と転法輪の大宣言として「諸の法業
を以て三苦を救療す、三趣と杜ぎ善門を開き、不請の法
をもてもろもろの黎庶に施す」とあるが、この願いは特
に阿弥陀佛の誓願そのものであり、第一願そのものであ
る。釈尊の出世は阿弥陀佛の救済を説くことにあるとい
うのが本浄土宗の精神である。なればこそ、序分に於て、
阿弥陀佛の本願を語る前提として八相成道が説かれたの

であろう。

阿弥陀佛四十八願の夫々の願意を祖師方はどう捕らえ
られたか。元祖大師の『選択本願念佛集』の超世本願編
に依れば、「法蔵菩薩^{比丘}、二百一十億の国の中に於て、三
惡趣ある羸惡の国土を選捨し、三惡趣なき善妙の国土を
選取るが故に選択と云うなり……」云々と、まず第一
の願の願の意を説明されて居られ、続いて二・三の願意
に触れられ、乃至第十八の念佛往生の願とは……専ら佛
号を称するを選取す、故に選択というなり」と第一より
第四、そして第十八の五願に約して選択を論ずる、自余
の諸願これに准じてまさに知るべし」と仰せられている。
超世本願独勝と名づけられたのは石井教道教授である。
鈔に於ても請録に於ても、元祖の意を承けて、三界の中
の三苦に悩む者を救わんが為なり、業苦を積み重ねて五
道に展転して出離の期なき者の為に此の願を建て給うと
説いて居る。

人間が生きて此の娑婆世界に在ること自体が苦である。
時に生きていること自体が地獄の責苦である。宿命智を

得ざるが故に三世両重の因果のあることを知らず、現世に満足し或は悪業の限りを尽くす。そして三悪道から三悪道と更に生き返ることを永却に続ける。地獄・飢餓・畜生道を知らぬが故である。流転三界の衆生を三悪道から救うために必要なことは、大悲誓願念佛往生の道を示すことであるが、これ亦厭離穢土欣求浄土の志が強烈でなければならぬ。光明の溢れた極楽浄土への樂い^{ホガ}は、暗黒の地獄の世界を知る者にこそ熱烈になるのは理^{コトワリ}である。三悪道に墮ちざれば、現世の地獄であれ、来世の地獄であれ阿弥陀佛の本願を信じ、念佛を称えた者は救われるであろう。生きている自分をよく凝視せよ、弥陀佛の本願を信ぜよ。二種の深心とは第一願を自分の相と思ひ第十八願を信ずることによって自分のものとなる。

翻って今經を子細に読むと、前述の如く、超世独妙の本願によって地獄からの救済を第一願と建てられて居るのに、地獄を説くことが余りにも少ないことに気付く。地獄の相、地獄に墮ちる要因に関する言葉が非常に寡なのは何故だろうか。今經の最終の部分に五悪段が置か

れ、それらしき説明が為されているが、この段は中国加上の疑いがあるので今はこれに触れることはしない地獄の相を説かないという。この疑問は他の大乘經典を見ることに由って説明される。即ち法華經、華嚴經、涅槃經等には「三塗より救わん」とあるが地獄の相についての説明は殆んどない。乃ち、地獄の相その他の説明は、先行する經論に委^{ユツ}ねて、専ら經の主たる問題に意を尽くして説いているということである。大乘經典を読む者は、地獄に関する事は自明の知識として扱わなかつたのであろう。地獄はそこにある。敢えて論ずる迄もないという立場かと推論する。

扱て少しく独断的な解釈を二三述べてみたい。地獄というものは現代的に考えるとどうなるだろうか。問題の多い所であるが、まず存在するかしないか、という事から始めなければならぬだろう。しかし、地獄というものは死後の世界にだけ在るものではなからう。第一願から第四願までは、此の世の地獄からの解放と、アノ世の地獄からの解放を意味していると思われる。釈尊が成道さ

れた当時のインドは、アーリヤ民族によるインド支配が確立され、先住民族が、その肌の色の違いと、民族的容貌の故に人種的差別を受け、カースト制度の中で最低の生活を強いられた時代である。正に生きることが地獄の責苦であったのである。その死後も、バラモン教の救済に預かる事の出来ぬものであった。三世の因果どころではない、永遠の業苦を背負った存在として生まれ、生き、暗黒の中に沈まねばならなかったのである。

浄土の三部経の中でも観無量寿経は、まことにドラマステックな展開を物語る。韋提希夫人は、夫の王が幽閉された時、此の世にこんな不合理があるものか、私の手で夫王の命を助け、我が子の改悛を待とうとした。禁父縁であるが、やがて、自身の生命までも危険に曝され、愕然とする。此の悲劇は、自分が存在するからである。子供が欲しいが為に人を殺し、やっと得た子も亦殺そうとした。そのやっと得た子供が自分達を殺そうとしたのは大聖釈尊の血のつながりのある提婆のおかげである。自分がアジャセを産まなければ、釈尊の弟子に提婆が居

らなかつたらと、あれこめ考えあぐねて解決のつかぬ問題に直面する。かくして韋提希夫人は「この濁悪の処には地獄・飢餓畜生盈満して不善の聚多し、願わくは我れ未来に於て悪声を聞かず悪人を見じ」と五体を投地し哀を求むる。これ欣浄縁である。金子大栄師はこの段を以って浄土教縁起とされている。韋提希夫人の置かれた家庭内の対立、親子兄弟の対立という状態や、インドの民衆の責苦は、今も厳然として存在するのである。さればこそ、善導大師が観経疏を著わし、法然上人も亦観経に依られることが多かったと拝察する。そして法然上人の生きられた時代も、御自身の生き方も地獄の相を目前の社会の中に、御自身の生涯の中に見出され、深い悲哀の中に念佛往生の大道を歩まれたものと思う。

後の親鸞上人の弟子方と違って、親鸞その人も、自分の中に地獄を見出して「地獄は必定の身なれど、よき人の仰せを学ぶり」回心して弥陀の慈悲に撞る身とはなつたと歎異抄の中で告白して居られる。

老耄の初学者の独善的な読み方であり、大方の御叱り

を蒙むることは覚悟の前ではありませんが、地獄を語ることに気恥ずかしさを覚えたり、阿弥陀佛の救済を語ることを神話的であり排除せねばならぬという論もあります。敢て言うなら、神秘性のない宗教というものは哲学に墮して、人を救う道にはならないと思う。勇氣と自信を以て、己れの信ずる道を歩むことが宗教人にとって必要であるし、社会からも求められていると思う。

今は亡き石井教道先生の言葉「諸君は専門部佛教科の学生である。仮令学部に行こうとどうしようと、浄土宗の宗乗を学問の対象にするな。信念をもって、信仰心をもってお経を読め。」

一宗「福祉」事業展開の一考察

その3 宗務としての職制化と宗政

硯川眞旬

浄土宗における「福祉」事業が宗務として職制化された経緯や、この時期における宗政としての展開について、その母体である宗務所・増上寺や絵本山知恩院等の活動を中心に見ておきたい。

さて、「福祉」事業を宗門における正式な職制として、はじめて位置づけたのは、大正二年三月二十五日、宗務所教学部布教課所管事項の中に「感化救済に関する事項」を付加したときである。すなわち、第十一期宗会において、一宗としての関連する取り組みにつき明確化する議案が決議されたときである。

そして、大正二年四月一日発布の浄土宗「特殊伝道規程」の中で「感化・救済」事業を「特殊伝道」の一環と

して位置づけた。それが、浄土宗「福祉」事業に関する最初の規程である。

さらに、大正四年十二月五日には、浄土宗東京慈善団の発会式にて、山下現有管長は「免囚保護、養老事業も陛下の御恩召に添いうるよう一層尽力ありたし。」と挨拶している。

ところで、当時宗務所は、免囚保護事業について、「僧侶にふさわしい好菩薩業」として積極的これを奨励した。この促進にあたって、宗務所はいずれも「愛国護法」の精神を鼓吹し、人倫の道徳を興隆すべく、仏意の慈悲を宣伝した。

さて、この時期は、第一次大戦による負傷・疾病等の

ための困窮・失業・犯罪の激増と、物価高騰による飢餓・浮浪等、深刻な問題を露呈した。とくに、穀類不足・米価昂騰は勤労大衆・農民の生活を破綻させた。また、農家の生産過剰による収入減・負債の過重・帰農による失業等、農村問題の深刻化がみられた。

このような中、宗務所は大正七年八月十三日付一般達示として、各教務所長宛、米価高騰・米騒動への対応に関する「通牒」を出した。

また、勤労者擁護については、各寺院がその地区の隣保活動を実践し、人心の純化と環境浄化に努めるよう一宗をあげ奨励し、宗務施策として、そのための機能を各寺院が整備するよう要請している。

相談事業については、宗侶の「偉敵」保持に不可欠な活動として世論の喚起を促し、その普及に努めている。地方振興事業についても、宗務所はさまざまな活動の展開を奨励し、この促進に努めた。

このように、一宗における「福祉」事業はそのまま教化事業であった。つまり、時勢の進運にともなう新たな

教化運動として、「福祉」事業に着目し、国家の感化政策に呼応する方向で展開されている。こうした宗務所の積極的な奨励策が功を奏し、とくに児童保護事業において活発さがみられた。このことは、大正七年二月一日号『浄土教報』よりはじまり、しばらく「コドモ」欄が特設された。あるいはまた、『華頂』にも、大正八年十一月七日号から九年三月七日号まで、「児童」欄が設けられたことからもうなずけよう。

また、宗務所は大正四〜五年以降、貧児保護の促進に努めた。さらに七〜八年以降では育児・幼児保護のため、農村寺院を中心に「児童預かり」として農繁期託児所の開設を奨励した。そして、『浄土教報』等を通じて、託児所経営の指針を提供するための記事を特輯している。ところで、このような状況について一宗としてのあり方につき考えあうため、大正九年六月十一日、第一回浄土宗全国社会事業協議会が催された。また宗務所は、各地方の実態を把握するため、大正九年十一月九日〜十二月二十五日まで「地方社会事業調査」を実施した。

大正十年五月一日には、宗務所に社会部を設置された。

さらに、十二月二十日には社会事業地方委員制度を告示した。

大正十一年四月一日には、『宗報』発行規程に、その掲載事項として「社会事業」が追加された。そして、『宗報』に十一年九月三十日号より十五年一月六日号まで、「社会事業」欄が特設されている。

ついで、大正十二年六月三十日には社会事業規則が公布された。また、さきの社会事業地方委員制度を廃止し、かわって教区社会事業協会規程が制定された。これらの規程にもとづいて、一宗「福祉」事業を統制するとともに、総合調整をはかることとなる。また同日付で、社会事業委員処務規程が告示された。ところで、大正十年から、社会事業費が宗務予算として計上されている。

なお、社会事業規則によると、浄土宗における「社会事業」については「弥陀の慈懷に基づき世患を匡救防遏し、社会の進歩、人類の福祉増進を以て目的とし、各種の保護・教化事業、並びに特殊布教に関する事

項を言う。」としている。

そこで、事業・活動ごにみておく。

(イ) 天災地変に対する救護活動について、宗務所は、大正二年三月より特別委員会を設け、一宗としての組織的・合理的方策を検討している。しかし、積極的方針を出せないままにとどまり、救世軍や東西本願寺に比べ精彩を欠いた。さらに大正十二年九月一日の関東大震災に際しては、増上寺が共済義金を募集、知恩院では義捐金の寄付を募っている。また、『華頂』では、毎号震災に関する記事を掲載している。

(ロ) 養老・施療・施薬・矯風事業の促進策については、一宗としての適当な成案を持っていなかったことを指摘しておく。

(ハ) 方面委員としての宗侶の活動について、一宗ではまことに適切な菩薩業であり、それは、仏教者の任務であるという考え方をしている。ところが、一宗としての施策がなく、その組織的な活動はみ

られなかった。

次に、大正期末の宗務施策についてみたい。

大正十三年三月十三日の、浄土宗最初の企画として、全国社会事業大会が開催され、浄土宗社会事業界振興等について協議している。

大正十四年五月十七日、第二回全国社会事業協議会が開催されている。この大会では、渡辺海旭師が「教区社会事業委員を最も有効ならしむる方法如何」と題して講演している。

大正十四年七月一日、知恩院に社会課が設置された。大正十五年五月二十八日、宗務所社会部は各教務所からの報告や、宗教大学社会事業研究室の調査に基づき、十四年末までの事蹟に関する『浄土宗社会事業要覧』が発行された。また、知恩院社会課では、八月八日より各地方の「社会事業及び教化事業調査」を実施した。

大正十五年四月二十五日、社会事業指導員規程を發布し、一宗「福祉」事業の刷新・興隆と従事者の指導に資することとした。

そのほか、多くの「福祉」事業研究家・実践家の活躍については、宗政の促進と連動したもので、たとえば渡辺海旭、矢吹慶輝、谷山恵林、椎尾弁匡、長谷川良信の各師等である。また、宗教大学社会事業研究室は、大正七年五月二十一日開設以降、現論研究と、一宗の組織的・画期的な「福祉」事業実践の促進に大きな貢献をした。以上のように、宗務所社会部・総本山社会課を中心とした斯業の総合的な統制・連絡・調整により、全国の宗侶・寺院の「福祉」活動は除々に活発化し、従事者も洗練され、宗門の発展と寺院の再生に大きな役割を果たした。しかし、こうした活発化は昭和十二〜十三年までのことであり、それ以降は宗務・宗政としての不断の実践も次第に消極的となり、宗侶・寺院の関心も年々冷めていく。

ところで、一宗において「福祉」事業は、布教方式の社会化、伝道様式の近代化、教化の現代化の一環としてとりこまれたものであるといえよう。すなわち、

(1) 「念仏の聖業」を策励するために、あるいは地域

住民の社会生活の中に、宗義や寺院を生かすために「福祉」事業を奨励した。つまり、寺院の足腰の強化や住民との遊離防止を図るべくそのための宗政として奨励した。

(2) 当時の「社会事業」勃興の中で、その定義の理解も明確にできぬまま、公的社会事業の発達を背景にして、社会的需要にとにかく対応すべく、宗務としての整備とその拡充を図った。

この二点が、職制化をとりまく特徴として指摘できよう。

寺院の経営

村上達亮

一、寺院の経営計画作成の必要性

(一) 宗教法人としての立場より

昭和二十六年四月制定の宗教法人法に「宗教上の教議、儀式、信者の教化等の遂行を容易にし、他方礼拝の設備としての寺院等を含めた財産の保全管理を行うことができる道を開いたのが宗教法人法である」と意義づけている。この意義に基づき、寺院としては布教、教化、寺院管理等についての計画的な経営、管理が必要である。

(二) 浄土宗布教指針より

平成三年度布教指針に、「布教・教化なき寺院、教団は存立の意義、価値の無い骨董品的存在であって、観光対象とはなるけれども宗教的無意義なものである……」

とある。

布教・教化と掛け声だけでなく、実践のできる基盤にたった有意義な内容と方法をもった計画が必要である。

(三) 宗教教団の基本的機能より

社会における諸集団の機能として考えなければならぬことは、①伝統的なものの維持、②改新する面、③創造していく面の三つの面が常に働きあうようなことではないかと思う。

特に宗教教団においては、精神面を中心に時代の流れ、要望に応じて、こたえていかなければならない。そのためには現状を見究め、将来への展望にたった計画が必要である。

(四) 一般社会人の意見・要望より

僧侶を生活上の職業としてみる一部の方々がいるようである。職業であることには間違いないが、布教・教化するというのが基本であり基盤であるということを中心にまたねばならない。そのためには、僧侶は寺院を中心に「何を、何時、どのような方法でするか」計画的、組織的、継続的な経営方針が必要である。

二、実践事例

—平成四年度峯高寺経営の方針を中心に—

(一) 目標

宗教法人法、浄土宗の門主教諭、布教方針、宗綱、宗規、宗令等に基づき、当寺の実態を基盤として念佛の教えを檀信徒はじめ、広く社会の人々に広め定着する経営づくりにつとめる。

(二) 目標達成の方針

念佛の教えと念佛を生活に活かす智慧を広めるため、現代人を説得するにふさわしい

◎現代的言葉や文字等での表現をもって

◎格調の高い内容で

◎僧侶としての資質の向上を常に求めて

◎新鮮味のある寺院経営を通して……

布教・教化につとめる。

(三) 布教・教化の実践的全体構造

(次ページに記述)

(四) 寺の管理・運営

1. 管理

○寺庭の整備

○書庫づくり

○境内地の側構

○帳簿の整理

2. 経理

○護寺費の明確化

○寺会計帳簿整理

三、寺院経営を通じて考えられる宗政への提言

(一) 僧侶の将来の生活保障として共済の充実

(二) 格調高い布教・教化を推進するため近代的発想に基づく布教・教化資料の定期的刊行

(三) 布教・教化の実践的全体構造



(三) お経の在り方の検討

特に佛説三部経、年忌別のお経

(四) 大学、佛教専修科にて寺院経営学の講座設置

四、おわりに

(一) 寺院経営案を飾りものにせず、毎年、年度当初
検討していきたい。

(二) 経営案をつくれれば、今何をしているのか（実
態）、何か欠けている点はないか（問題点）、今後
何をしなければならぬか（課題、展望）等がわ
かってくる。

教誉典海（増上寺五六世）を中心とした 十八檀林貫主尊号集について

吉 水 光 慈

当寺の蔵の中で、長期にわたって杉箱の中に無造作に詰められ眠っていた百数十軸の中に江戸中期末、増上寺五十六世教誉典海を中心とし、左に知恩院六十四世泰譽在心、右に光明寺空譽舜徒それぞれ署名、花押したる十八檀林貫主尊号集がある。

浄全所収の檀林誌等を参照しながら図示すると、次頁に示すような同時代の貫主方である。

この一軸の中に、増上寺・知恩院など五、六代にわたる名号を見ることができるのは、貴重な資料と言えよう。

一 地方寺院にこのような尊号集が何故あるのか疑問視しながらも、当寺の第十三世梵譽潮阿海音（文政十二年没）が江戸より持ちいたったか、あるいは当寺の檀徒で

幕末、江戸で遊学をした奥保葎が持ち帰り寄進したかとも思える。然し、いずれも過去帳等には記録されていない。ただ、軸の側面に「尊号集」宝典寺什物と書かれているのみである。

このような増上寺を中心とした同時代十八檀林尊号集（名号集）は、川越の蓮馨寺等関東諸寺院に散在していると思われる。

然し、川越の蓮馨寺所蔵の二本は寺に伝わったものではなく檀信徒より逆進されたものようである。

そこで、今回の私の発表の目的は、当寺所蔵の尊号集は「何の目的で作製されたのか」という点に絞り、学頭（伴頭）即ち、当寺のエリート僧の台命住職としての転

光明寺	増上寺	知恩院
再二命 ⑤ 勝願寺	三命 ⑤ 運馨寺	⑤ 浄国寺 常福寺
空齋齋徒 83世 79 81? 82	新齋典海 56世	齋齋在心 64世
↓ 大光院→光明寺 1814. 6. 22	↓ 大光院→光明寺→増上寺	↓ 伝通院 47世
⑤ 58世 1820 1820	79 80 } 世? 81	知恩院 1809. 8. 16
↓ 1823 病の為隠居 没不明	1813. 10. 1 (文化10年)	↓ 1820. 9. 4 辞職 1822 亡
	1818 文政1. 12. 10 亡	

大光院	常福寺	弘経寺(飯沼)	伝通院
一命 ⑤	一命 ⑤	一命 ⑤	再二命 ⑤
瑞齋光海 49世 弘経寺より	好齋在心 57世 運馨寺より	迎齋貞殿 59世 靈巖寺より	齋齋典海 48世 1809. 9
1814	1813	1813	1818
↓ 1820 光明寺 84亡	↓ 1816 亡	↓ 1818 幕19 弘経寺49世 1820 知恩院65世 1827 亡	↓ 増上寺 57世 1818. 12月 就任 大巖寺→大光院
善導寺	幡随院	勝願寺	大念寺
⑤	⑤	⑤	⑤
戒齋定字 33世 ①	眞齋辨教 33世	勇齋寂然 34世	實齋顯了 31世
1811	1811	1809	1805
↓ 1819. 2月	↓ 1815. 10. 27	↓ 1819	↓ 1816
弘経寺60世 ↓ 光明寺85世	警願寺へ	百山56世	常福寺へ 伝通院 50世 増上寺 59. 60世
大巖寺	東漸寺	大善寺	靈山寺
⑤	⑤	⑤	⑤
昭齋佛定 38世	通齋文直 34世	通齋拓海 34世	齋齋定瑞 21世 ②
1813	1812. 5	1812	84世? 86世?
↓ 1816	↓ 1818	↓ 1822	↓ 1827年
清浄華院へ	依病隠居	51世	光明寺 知恩院 66世
弘経寺(結城)	浄国寺	運馨寺	靈巖寺
⑤	⑤	⑤	⑤
齋齋辨因 45世	顯齋記行 34世	功齋念成 33世	潮齋孝潤 24世
駿府より 1814	1814	1813	1813
↓	↓ 1827 光明寺88世 1832 知恩院67世	↓ 1821	↓ 1818 亡
		弘経寺61世 52世 増上寺61世	

小倉宝典寺所蔵“関東十八檀林同時代尊号集”
檀林貫主在任年時と転昇の概略

昇の次第にふれながら資料提供の段階にとどめたいと思う。

この尊号集の典海の名号は直筆と思われ^{註一}。それではこの尊号集は、いつ頃の製作であろうか。典海は文化十年・一八一三年十月一日、光明寺より、三命台命住職として増上寺に入り一八一八年十二月に没している。

ここで、典海のあとの光明寺貫主は、飯沼の一命紫衣地、弘経寺の運誉観善である。

然し、運誉観善の名号は存在しない。観善は、一八一四年二月には既に没している^{註二}のである。

この尊号集にある空蒼舜徒が、一八一四年六月に光明寺に入るから、光明寺就任後の製作と考えることができる。

典海・観善・舜徒等の光明寺在任時代を教示する光明寺檀林誌、歴代のとらえ方は一定していない。浄全十九巻光明寺誌では、典海は七十九世、浄源脈譜では八十世、恵谷先生の光明寺住持歴代では八十一世となっている。

そして、浄全と恵谷先生の略述浄土教理史では、教誉典

海を教誉興海としている。校正のミスと思われる。

その他の同時代の諸檀林の貫主の中で一命紫衣地常福寺五十七世好善在妙は一八一三年に蓮馨寺より転住し、一八一六年に没している。また、香衣檀林・幡随院三十三世貞誉弁教は一八一五年十月廿七日誓願寺に転住する。これらのことをふまえて、他の諸檀林貫主の在任期間を見ながら考えると、一八一四年六月から一八一五年十月廿七日の間に、この尊号集はつくられたことになる。

一、儀式用として

ところで、時宗の本山・遊行寺においては毎年、一火法要（別時念仏会）を行う。内陣に多くの名号軸を掲げて行うのであるが、このような影響を受けて、何らかの儀式用のために、このような、尊号集を作製したのであろうか。

二、結縁の「しるし」として

かつて、藤堂俊章先生は「法然上人遺跡二十五ヶ所巡

拜に関して^{註三}」の中で、撰門の檀林巡路記について述べられている。この檀林めぐりは、増上寺四十九世「豊誉大僧正のめぐらせたまへりし記」に、はじまるとされるが檀林めぐりの結縁の「しるし」として有縁の篤信者に檀林貫主の名号札を配布した一時期があったのではないだろうか。

然し、豊誉大僧正と撰門の巡拝の順番は、藤堂先生によると次のとおりである。

豊誉靈応は

第一番三縁山・第二番伝通院・第三番幡随院・第四番靈巖寺・第五番靈山寺・第六番東漸寺・第七番大巖寺・第八番大念寺・第九番常福寺・第十番弘経寺（飯沼）・第十一番弘経寺（結城）・第十二番善導寺・第十三番大光院・第十四番勝願寺・第十五番浄国寺・第十六番蓮馨寺・第十七番大善寺・第十八番光明寺

常誉撰門は

第一番三縁山・第二番伝通院・第三番幡随院・第四番靈巖寺・第五番靈山寺・第六番大巖寺・第七番東漸寺・

第八番大念寺・第九番常福寺・第十番弘経寺（飯沼）・第十一番弘経寺（結城）・第十二番浄国寺・第十三番勝願寺・第十四番善導寺・第十五番大光院・第十六番蓮馨寺・第十七番大善寺・第十八番光明寺の順番である。

この尊号集の順番は、総録所・増上寺を筆頭とした十八檀林の寺格の席次そのままに配列されているし、加えて十八檀林巡りには、出てこない知恩院の泰誉在心の名号が掲げられているので、檀林めぐりの結縁のしるしとは考えられないのである。

三、有力な檀家への記念の品として

さきに、川越の蓮馨寺所蔵の同時代尊号集二本は、寺に伝わったものでなく、檀信徒より逆進を受けたものであると述べた。

ところで、教誉典海在任時代に記念すべき行事といえ、一八一五年に鎌倉・円覚寺・正統院より仏舍利を招請している。一八一五年は、この尊号集の作製年次と考えることができるので、この仏舍利・招請の記念の品と

して、有力な寄進者に与えたとも推定できるのである。

四、転昇のための精進のしるしとして

ところで、図に示しているように、十八檀林は、紫衣檀林・香衣檀林に分けることができ、また、紫衣檀林は一命紫衣地・二命（再命）紫衣地・三命紫衣地に分けることができる。

まず、一命紫衣地に転昇できる前の香衣檀林に住持できる資格として特別註四を除いて学頭（伴頭）になつていなければならぬ。その学頭は必ず袋谷の寮に例外を除いて住することとされる。香衣檀林住職候補者を選定するのは、檀林能化の会議であり、本山・檀林紫衣地・由緒地格等の推薦、任命は総録所の役目である。

この学頭になれる条件としての摂門註五は

一、掛錫より世年の長幼を謂す

二、学解の甲・乙を論ぜず

三、法臘の座階のみを数量をたて法門講釈席々の務を

熟盡せし後に此位にいたるなり。

と述べている。

この内容から推量すると一法器としての実力主義では学頭にはなれない、発展性のない魅力のない檀林修学の時代となつてしまつていようである。

これらのことは、すでに村上博了氏によって指摘されている。

「寮主が人材登用による法器の人一代限りでなく享保註六己後法資相続となつたこと」

などに関連づけられるものであらう。いづれにしても、学頭となることが、十八檀林貫主となれる僧侶としての栄達の目的とすれば、このような尊号集を寮にかかげて精進のしるしとしたとも考えられる。このような幕府主導の檀林転昇の在り方を法然上人の念仏の精神に反した名利のための念仏、修学ととらえて、捨世地・律院等の先徳者によつて革新運動がなされてきたことは言うまでもない。

これらの真摯な先徳方にとっては誠に非情なる官寺名号集とすることができよう。

結 び

当寺所蔵の檀林尊号集を通して、勝手な推論をさせて頂いた。典海以外の増上寺貫主を中心とした尊号集は幾通りあるのか、何の目的で作製するようになったのか、資料提供ということでお許し頂きたいと思う。

註

- 一、八木宣諦氏「南無阿弥陀仏の書」 P175
- 二、浄全十九卷 P417
- 三、東山学園研究紀要十八
- 四、五、浄全十九卷 P414
- 五、浄全十九卷 P392
- 六、村上博了氏「増上寺史」 P127

教
化
論
壇

住職と寺族で行う入信式

浄土宗総合研究所法式研究部

福西賢兆
田中勝道
熊井康雄

一、はじめに

本宗の儀礼、法則、作法を法式という。それらの法式を集成した『浄土宗法要集』の新訂版は平成二年五月に発行された。内容は旧版にくらべ、幾分時代対応して改訂したものである。この新訂版の基本的編集方針は、僧侶全般の法式教科書として、見やすく、解りやすくを重点にしたものであるが、儀礼の大部分は僧侶の対自儀礼であり、対信徒の教化儀礼としては、①帰敬式、②剃度式、③五重相伝、④授戒会などを抽出することができる。今回、われわれが入信式を特に課題とした理由は、仏縁により受者となり、如来の慈光に照らされ、念仏を称

える日常生活者となり、お陰を喜び生き生き働くことができるようになる儀式の見直しである。またこの儀式は、五重相伝や授戒会にくらべ初歩的ではあるが、つきへ飛躍するためには軽視できないものであり、さらに受者は住職の良い弟子となって寺の護持発展に寄与することも期待できると考えられるからでもある。

今回名称を「帰敬式」とせず、あえて「入信式」としたのは、受者が案内状を見て、『仏教語は難解だ』というイメージを持たせない方がよいという意見を採用したからであり、儀礼構造に大差はないのである。

二、入信者の対象と実施法

大都市周辺の地域社会は、近頃人口増加が顕著である。それに伴い墓地の希望者が続出しているという。このような状況下で、寺として墓地を提供し使用許可を出す場合は、入信式を受けることを義務づけるとよい。当該地域では、一軒の檀家を対象として行う個別式か、複数の入檀者を対象とする集団式かの選択をしなければならぬ。入檀者は通常その時期が一定しないため、本来入檀の都度実施すべきものであるが、寺の年中行事の一環として、集団式を実施するのも良い方法であると思う。ただ集団式の場合は、当然参加者が多いので、今回のテーマである「住職と寺族で行う」のには、受け入れ態勢が多少困難であり、手伝いの人手が必要になる。

集団式の帰敬式を既に実施している神奈川教区石川邦雄師は、『布教研究所報』第六号所載「帰敬式の試み」で、入信対象者を五種に分類している。すなわち、①新入檀者、②葬儀をつとめた檀信徒後継者、家族、③日常

の法事への参加者、④結婚、厄年など人生の節目にあつた檀信徒、⑤その他の希望者である。

実施方法は年一回の集団式で、①には参加を義務づけ、②については葬儀の打ち合わせや通夜の席で式への参加を促すとし、その他の対象者にも積極的な勧誘を行い成功させている。また、なぜ年一回の儀式を始めようと思ったのかについて石川師は、自分の晋山式に際し記念品として檀信徒に袈裟を渡したことが、その動機になったと報告している。

個別式、集団式の選択は、個々の寺院によって実施態勢が異なるので、一概に論ずることはできないが、今回は一応個別式を採用し、次のような条件を設定した。

i 対象者 新檀信徒の夫婦を受者とし、家族は参列者とする。

ii 式 場 儀式は本堂で行い、庫裏(客殿)を控室とする。

iii 役配分担 住職、副住職、寺庭婦人の三名でおこなう。

iv 所要時間

全体で一時間以内。儀式の荘厳さを損なわない範囲で短縮を図る。

三、前日までの準備

I. 日時の決定

実施の時期は、入信からあまり日をおかないほうがよいであろう。入信者の都合を考えれば仕事は休みとなる日曜祭日が望ましいが、休日は法務が多く、菩提寺側が多忙であるから、近年休日の場合が多い土曜に実施するのもひとつの方法である。いずれにしても入信者と相談のうえ決定することになる。所要時間は控室での簡単な説明も含めて一時間を想定した。

II. 案内状の作成↓資料①

予め打ち合わせを行ってれば、省略することも可能であるが、入信者にとっては菩提寺における初めての儀式であるから、正式な案内状を出すことが望ましい。内容は入信式の意義・日時等を記し、又、出席者数も確認するようにしておきたい。

III. 入信証の作成↓資料⑤

○○寺の信徒となったことを証するための「入信証」を作成する。『新訂浄土宗法要集（差定の部）』に記載されている「帰敬証」を参考にした例を資料欄に示した。作り方は、奉書を横長に二つ折りにし、折り目を下にして左右を三つに折る、いわば「三つ折り」の形にするとうい。

IV. 記念品

入信の記念として「数珠」と「袈裟」を授与する。従来は檀信徒への記念品は一軒一組が普通であるが、入信式の場合には夫婦を家族の代表と考え、一对を一組とすることを提案したい。

◎数珠

・数珠は日課授与にあたって授けるものであるから、日課数珠が最適である。

◎袈裟

・袈裟は「種子衣（輪袈裟）」型のものがよい。在家が掛けるのであるから金襴や派手な柄物は避け、長

く使えるよう無地の落ち着いた色にする。入信記念・寺名・氏名等の文字を刺繍すれば更によいであろう。

V. 表白類の作成と資料②③

式中に用いる「表白」「請師のことば」を作成する。

文例を資料欄に掲載したので、参考にしていたいただきたい。いずれも奉書に書き、表書きをした畳紙（たとうし）に包んでおく。

VI. 本堂の荘厳と図①②③参照

◎本尊前

・紅白餅を供え、先祖代々の位牌を安置する。

◎前机

・供物、仏花等は祝儀の雰囲気を出すよう工夫する。

(例) 生花は赤系統の色花を多く入れる。

供物も紅白饅頭、赤系統の果物（リンゴ等）を

供える。

供物の敷紙に赤色を重ねる。

紅蠟燭を用いる。等

・前机の手前に経机と拝敷を置く。経机の上には

香炉、香盒、表白

を置き、その左側に

華籠（三方にのせる）

を用意する。

◎高座

・導師の高座は外陣向きに設ける。前卓が内外陣境になるようにすると都合がよい。

前卓上に

香炉、香盒、説相箱（説相、請師のことば）、

洒水器、燭台一對

脇卓上に

戒尺、記念品（三方にのせる）

を用意する。

◎入信者席

・高座の直前に入信者席を設ける。

・経机を置き、その上に

香炉、香盒

を用意する。

・座席は二名分を設ける。結婚式では男性が右側、女性が左側とされているが、入信式等の場合は男女左右の方がよいであろう。椅子を用いる場合は、導師との目線の高低に注意する（導師の方がやや高くなるとよい）。

◎家族席

・入信者夫妻以外の参列者は、その後ろに列席し、ともに聴聞する。

◎教授師席

・入信者席の左（右）側に教授師席を設ける。
・教授師席には拝敷を置き

小盤、木魚、戒尺

を留意する。

VII: 控室

◎床の間

・床の間にはお名号の掛け軸を掛け、香炉を置く。
・生け花も適宜に整える。

◎塗香

・本堂入堂前に心身を浄めるため、塗香を行うよう準備しておく。本来は本堂入口で浄めるべきであるが、役配者の都合もあるので今回は控室で行うこととした。

四、役配・衣体

今回は住職と寺族のみで行うために、役配も三名で分担することとした。

◎役配

住職 導師・総司（総責任者）を兼ねる

副住職 教授師・司式・維那・殿司（本堂荘

厳）を兼ねる

寺庭婦人 控室準備・案内・接待・テープ係を兼

ねる

◎衣体

住職 荘厳服・顕色大師五条（七条）・誌公

帽子・切袴・中啓・荘厳数珠

副住職 色衣（相当服）・大五条（大師五条）

☆準備の都合上ご出席の人数を○月○日までにお知らせください

② 請師のことばの文例

この度尊き入信式の道場が開かれ、私共○○○家は同は数多くのご縁に導かれて教えを受けられますことを何よりも幸せであると喜んでおります。本日ここにご住職様に従いまして私共が明るく正しく仲よく生きられますよう入信の儀をお受けしたいと存じます。何卒ご住職様にはお慈悲をもちまして、私共にお念仏の教えをお取り継ぎ下さいますようお願い申し上げます。

平成○年○月○日

(入信者) ○○○○

③ 表白の文例

謹んで按ずるに 如来の大悲は衆生の一切の働き

を利益し給い 最後の一念に至るまで皆悉く摂化し給う 況や至心に懺悔して 三宝に帰依する者に於ておや

爰に入信者○○○夫妻は もとより仏性備わり つも 如来の光を受けるや たちまち華開見仏の思 い成熟し 正法を信じ 浄土の法門に入り 衆善奉行せんと欲す 即ち本月本日を以て ○○寺の仏前に入信の式を挙げんことを願う

我が身を省みるに 戒行整わず信堅固ならずも 宗祖法然上人一化八十年の念仏弘通の大悲願に思いを致す時 我が心身を捧げて 一心称名 偏に仏祖の冥護を奉請して 入信の作法を授けんとす
仰ぎ冀くは 本尊阿弥陀如来 教主釈迦牟尼世尊 六方恒沙の諸仏諸菩薩等 哀愍覆護して 所願意の如く成就せしめ給わんことを 敬って白す

④ 入退堂用カセットテープ

入退堂に音楽を流すのも良い方法である。取り扱いは

寺庭婦人が行い、入退堂にふさわしいものを用いる。候
補として適当なものを二、三挙げておく。

衆会・四弘誓願 浄土宗児童教化連盟

『輪をつくろう』に収録

仏教讃歌普及委員会

『仏教讃歌Ⅰ』に収録

入堂和讃・退堂和讃 浄土宗吉水講

『吉水流詠讃歌・和讃篇』に収録

⑤ 『浄土宗法要集』による入信証の例

入 信 証

(住所)
(氏名) 殿

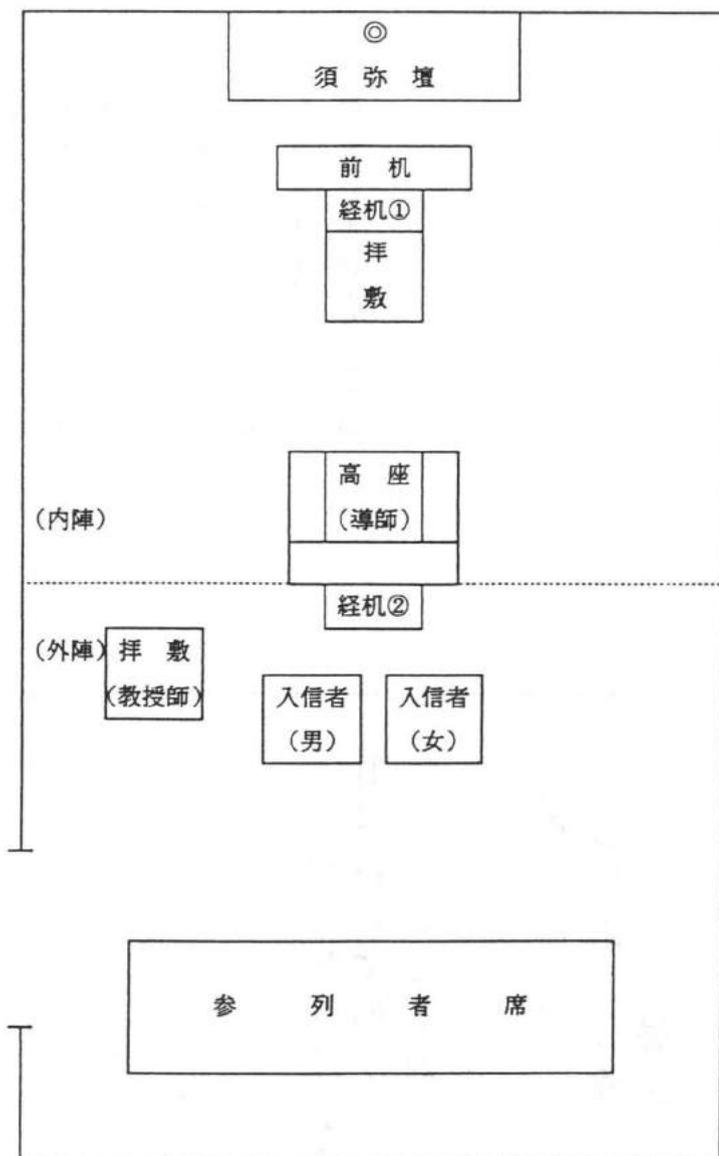
○○寺の阿弥陀如来
前において如法に入
信せしことを証す

平成○○年○○月○○日

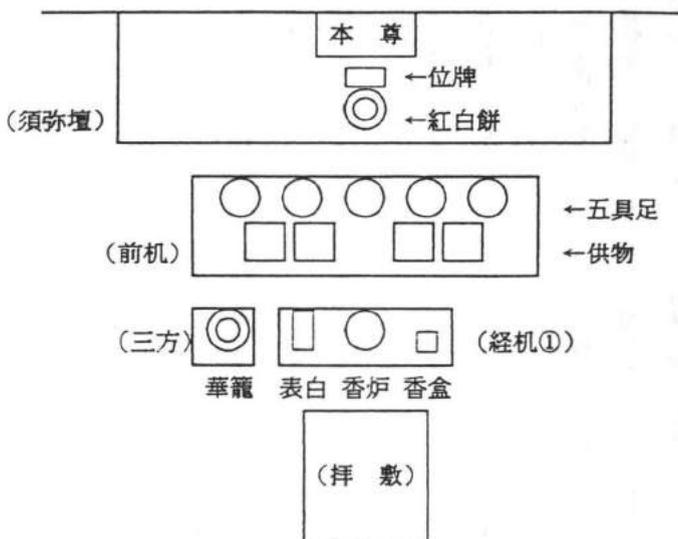
○○山○○寺

○○ 譽 ○ ○

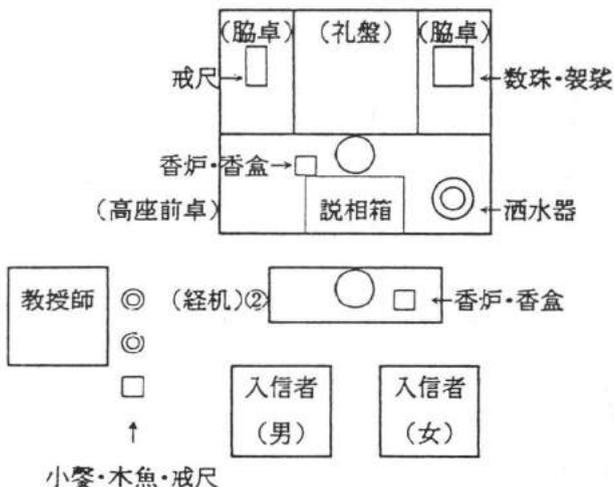
図① 本堂内の配置



図② 須弥壇・前机・経机①の荘厳



図③ 高座・経机②の荘厳



導師作法・説草《参考》

① 導師開導

このたび、当山阿弥陀如来の御前において、貴家先祖代々の御靈位を迎え、厳かに入信式が開かれますことは、誠に喜ばしいことと存じます。ただ今皆様には私を導師に迎え、教えを受けたいとの御文を読まれました。私は宗祖法然上人より念仏の流れを汲むものとして、更に私の師御本山の大僧正様に念仏の喜びを相承されました通り、七八〇年余の伝統の上になつてあやまりなく今日の式をお勤め致します。またこの式をお受けになると多くの方が我が心身を自分と社会に生かしたいと心から願うようになられます。

私は皆様方が今日ただ今より目醒めてくださるよう、阿弥陀如来の慈光のもと貴家先祖代々の御靈位の見守られる中で式を進めますので、身体全体でお受け取りください。

② 懺悔

まず初めに懺悔をしていただきます。何故懺悔をするのかというと、今までの自分はこの大切な身体を正しく養おうとせず、間違つたことをしたり、言葉をもてあそび真実でないことを口に出してみたり、さらに心の中では、自分が今まで経験し学んだことが絶対だと過信し、尊い仏様のみ教えまでも、自分の都合の良いように理解しようとする大それた気持ちで潜んでいたことに気がつかねばなりません。そこで我が身を厳しく省みて、身と言葉と心の迷いより生じた今までの罪障を懺悔していただくのです。

私有一句ずつ唱えますので、ご唱和ください。では合掌して、

我れ昔より造る所の諸（もろもろ）の悪業は

（ハイ）《繰り返す》

皆無始の貧瞋痴による

（ハイ）《繰り返す》

身語意より生ずる所なり

（ハイ）《繰り返す》

一切我れ今皆懺悔したてまつる

(ハイ)《繰り返す》

③ 灌頂

次に聖水灌頂という作法を致します。皆様が父母を縁としてこの世に生命(いのち)を享けてより今日に至るまで、仏様の眼(まなこ)を物差しとして見てみると、意識するしないにかかわらず多くの罪を造ってきたことにお気づきになるでしょう。そこで仏様にお供えた浄らかな水を頭頂にそそいで、心と身体を清浄にするのであります。では合掌してください。

弥陀心水沐身頂 南無阿弥陀仏

④ 授与三帰三竟

心身(心と身体)が浄らかなりましたので、次に三帰を授けます。三帰とは仏様に帰依して日々に明るく生きる姿であり、また仏教の教えを守り常に正しく生きることであり、いつも仲よく生活し、共生の社会を築くことであります。私が一句ずつ唱えますので、繰り返して唱和してください。では合掌して

私たちはいつまでも

(ハイ)《繰り返す》

仏に帰依したてまつる (ハイ)《繰り返す》

私たちはいつまでも (ハイ)《繰り返す》

法に帰依したてまつる (ハイ)《繰り返す》

私たちはいつまでも (ハイ)《繰り返す》

僧に帰依したてまつる (ハイ)《繰り返す》

⑤ 授与袈裟

次にお袈裟をお授けします。浄らかな心となった仏様のお弟子が身に纏う衣のことで、別に解脱服と申します。また福田衣ともいい、お米が育つ田圃を象っていて、袈裟を掛けることによって自らは勿論他の人々の幸せを願う広い心、言い換えれば田の実りがお米になるように身体に伴ってくるのです。では作法に移ります。合掌して

大哉解脱服 無相福田衣 被奉如戒行

广度諸衆生 南無阿弥陀仏

⑥ 授与数珠

次にお数珠をお渡し致します。この数珠は浄土宗独特のもので二連数珠ともいい、法然上人の弟子であった阿波之介という人が考案したものと伝えられています。簡

単にいうとお念仏を数える計算機の役目を致します。詳しくは後程控室で教授師から説明をしていただきます。念仏を唱えるときは両親指にかけ、記子（でし）を胸元に垂らします。合掌をしないときには左手首にかけておきます。ではお渡し致します。

⑦ 授与日課

さて、このたび入信式を整え、仏様の教えを守り、誓いをされたということはみなさまが「お念仏を喜んで称える人」になるために行われたのです。しかし、お念仏を続けることはなかなか難しいことです。ですから、せめて一日に何編だけは必ず唱えますと仏様に約束をしていただきます。これから私が大切な御文をお授け致しますから、そのときは「よく持（たも）つ」と答えてください。では合掌して

汝（なん）だち 今日（こんにち）より始めて

命終に至るまで 日課若干遍 よく持つや否や

〈教授師・入信者よく持つと答える〉《以上三遍

繰り返し》

⑧ 授与入信証

ここで本日私について入信式を受けられたことを証す印として「入信証」を授与致します。どうかこれを機縁にご自身の信仰をたかめ、お念仏を離れずに一筋道を生き抜く決意で、菩提寺の興隆にもつとめてくださるよう期待して止みません。それでは合掌してお受けください。

⑨ 授与十念

それでは最後に私から十念をお授けしますから、しっかりと作法通りにお受けください。まず合掌し、教授師の「お十念くん」の声に合わせ頭を下げていただきます。そして私が南無阿弥陀仏と称えますので、それに続いて一遍づつ区切ってしっかりと称えてください。では合掌

〈教授師〉 お十念くん

住職と寺族で行う

入 信 式 次 第 (案)

※導師の作法・説草等は《参考》として別掲した。
※「表白」 「請師のことは」は資料の項に掲載した。

次第	修者	作法 (動作)	役
開式の辞	(副住職)	立つ	司
喚鐘 入堂	(副住職) 導師	喚鐘が終わると同時に、入堂(無言)する 本尊前にて一揖、焼香する	殿 司
無言三拝	導師	盤の作相に合わせて、無言三拝する ●一礼●一礼●一礼●●●●●	司
三奉請 表白	導師・教 導師	散華(法事護の節を用いる) 「表白」を豊紙から出して香煙に薫じ頂戴、読誦する 教授師は前後に戒尺を二下する(表白)	教
転座 洒水 焼香	導師 導師 入信者	登高座する 夫婦同時に行う	教
一同三礼	教・入	着席のまま、低頭、接足作札する	教

教 (控室にて塗香の作法を説明する)
殿 (法鼓の文を唱えて、一通三下する)
司 (控室にて)ただ今から本堂へご案内致します。私に続いてお進みください。

司 ただ今より、○○家の入信式を当
山住職導師のもとに執り行います。
(鳴鐘偈を唱えて、一通三下する)
殿 導師が入堂されますので、入信者
は合掌してお迎えください。導師
入堂。

司 導師の礼拝にならって、入信者は
そのまま礼拝をしてください。

教 一同合掌。

教 入信者は焼香して下さい。

教 入信者焼香
導師に対し、座ったままで三礼を
致します。一同三礼

請師のことば	入信者	入信者（夫）は「請師のことば」を畳紙から出して香煙に薫じ頂戴、奉読する
導師開導 先祖の御靈に一礼	導師 入信者	戒尺を一下して告諭に入る 着席のまま、低頭、接足作礼する
懺悔 灌頂	導師	戒尺を一下して懺悔文を唱える 洒水器（水瓶）を用いて、入信者の頭頂に浄水を点晴する
授与三帰三竟 授与袈裟	導師	戒尺を一下して三帰を授与する 焼香し、用意した輪袈裟を香煙に薫じて授与する
授与数珠	導師	焼香し、用意した数珠を香煙に薫じて授与する 教授師は必要に応じて介添えする
授与日課 授与入信証	導師	焼香し、入信証を香煙に薫じて授与する 「総口伝による十念」を授与する
撰益文	導師	導師発声
念仏一会 転座	導師	導師発声 念仏一会の同音で本尊前に向かう
請護念偈 十念	導師	導師発声
挨拶	導師	転向して、入信者に対して祝意を述べる
	教	ここで○〇家の代表に「請師のことば」を読んでもいただきます。請師とは仏様を通して自らの生活や習慣を反省し、毎日が向上して行くことを願って、その道の師をお迎えする御文のことです。一同合掌。請師のことば （読み終わって）合掌を解いてください。
	教	ご先祖の御靈に対し、座ったままで一礼を致します。一同一礼
	教	入信者は合掌して頭を下げてください
	教	お十念くん …… （十念目を授けて直ぐに）光明偏照

<p>退堂 閉式の辞</p>	<p>導師 (副任職)</p>	<p>無言で退堂する 立つ</p>	<p>司 司 導師が退堂されますので、合掌してお送りください。これをもちまして、〇〇家の入信式を終わります。長時間にわたりご苦勞様でした。控室にてお休みください。</p>
--------------------	---------------------	-----------------------	---

執筆者紹介

(掲載順・敬称略)

藤堂 恭俊 浄土宗総合研究所長、仏教大学教授

大室 照道 浄土宗総合研究所研究員(布教研究部)、東京教区・光取寺

長谷川 岱潤 浄土宗総合研究所研究員(布教研究部)、東京教区・戒法寺

水谷 浩志 浄土宗総合研究所研究員(布教研究部)、尾張教区・法雲寺

若麻績 敏隆 浄土宗総合研究所研究員(布教研究部)、長野教区・白蓮坊

熊井 康雄 浄土宗総合研究所研究員(法式研究部)、東京教区・龍光院

倉 昭順 浄土宗総合研究所研究員(法式研究部)、東京教区・玄信寺

西城 宗隆 浄土宗総合研究所研究員(法式研究部)、東京教区・大雲寺

清水 秀浩 浄土宗総合研究所研究員(法式研究部)、京都教区・念仏寺

田中 勝道 浄土宗総合研究所研究員(法式研究部)、茨城教区・宝輪寺

羽田 芳隆 浄土宗総合研究所研究員(法式研究部)、東京教区・願行寺

大成 善雄 山口教区・称光寺

小林 昭寛 秋田教区・正覚寺

硯川 真旬 仏教大学助教授、京都教区・称念寺

村上 達亮 福岡教区・峯高寺

吉水光慈
福西賢兆

福岡教区・宝典寺
浄土宗総合研究所主任（法式研究部）、東京教区・栄立院

彙報

▼公開講座

本年度は、宗務庁、東京事務所等を会場として、左記の公開講座を行った。

- 四月二十三日 藤堂恭俊師「法然上人に聞く
― 選択集を通して」第八回 於東京事務所
- 五月二十八日 藤堂恭俊師「法然上人に聞く
― 選択集を通して」第九回 於東京事務所
- 六月十八日 藤堂恭俊師「法然上人に聞く
― 選択集を通して」第十回 於東京事務所
- 七月二日 中西時久研究部員「『四十八
巻伝』にみられる臨終相」於京都宗務庁
- 七月二十九日 藤堂恭俊師「法然上人に聞く
― 選択集を通して」第十一回 於東京事務所
- 九月十七日 藤堂恭俊師「法然上人に聞く
― 選択集を通して」第十二回 於東京事務所
- 十月八日 藤堂恭俊師「法然上人に聞く
― 選択集を通して」第十三回 於東京事務所
- 十一月十八日 藤堂恭俊師「法然上人に聞く
― 選択集を通して」第十四回 於東京事務所
- 十一月十九日 「頓写会」於京都大光寺
- 十二月十日 藤堂恭俊師「法然上人に聞く
― 選択集を通して」第十五回 於東京事務所
- 一月二十五日 藤堂恭俊師「法然上人に聞く
― 選択集を通して」第十六回 於東京事務所

二月十八日 藤堂恭俊師「法然上人に聞く
― 選択集を通して」第十七回 於東京事務所

三月四日 田野島考道研究部員「偈文についで」於京都大雲院

三月十一日 「浄土曼荼羅供」於増上寺

三月二十五日 藤堂恭俊師「法然上人に聞く
― 選択集を通して」第十八回 於東京事務所

▼研究発表会

研究員、研究部員の研究発表会を左記のとおり行った。

六月二日 香川孝雄主任「浄土教成立の基盤」於仏教大学

七月一日 戸松義晴研究部員「現代における法然浄土教の意義」於東京事務所

一月十九日 ①小野田俊蔵研究員「チベット語の能格性について」於仏教大学
②平山聡研究部員「デーヴァ
ダッタ伝承の再検討―「悪心出分身血」説話をめぐって」於仏教大学

三月四日 ①松涛泰雄研究員「アビダルマとマトリカーについて」於東京事務所
②福西賢雄研究部員「阿弥陀仏信仰論―善導大師行儀分を中心として」於東京事務所

▼定例研究会

定例研究会は東京事務所会議室を会場に左記のとおり行った。内容は「布教資料」第七号に掲載予定。

七月二十日 酒井嘉昭師「環境問題とは何か」

九月二十八日 松涛誠達師「環境としての自然―初期仏教の場合」

十月十九日 奈良博順師「日本文化と自然」

十一月九日 武藤義一師「地球環境と宗教」

▼集中研究会

集中研究会は左記のとおり行った。

四月二十三日～二十四日 「羅漢講式」―「百
万遍大数珠繰り」於知恩院・知恩寺

五月七日 於京都宗務庁会議室

七月二十八日～二十九日 藤堂恭俊師「案案集における道緯の阿弥陀仏信仰論」於山形天童市・仏向寺

一月二十六日 「現代における法然浄土教思想信仰の解明」

二月十二日 三枝樹隆善主任「善導教学の現在」於京都宗務庁会議室

▼総合学術大会

平成四年度総合学術大会は九月八・九日に
仏教大学で行われ、次の所員が発表した。

内容は「教化研究第四号」『仏教論叢第三
十七号』に掲載予定。

小林尚英、竹内真道、松涛泰雄、平岡聡、春
本秀雄、齋藤舜健、戸松義晴、鷺見定信、大
室照道、長谷川岱潤、水谷浩志、林純教、若
麻績敏隆、山極伸之、伊藤真宏、熊井康雄、若
清水秀浩、田中勝道、大澤亮我、羽田芳隆、
倉昭順、西城宗隆

▼特殊法要の研究

今年の特法法要研究は次の如く行った。

五月三日 「胎藏界曼荼羅供」視察 於京都

天台宗三十三間堂

十一月二十九、八月一日 「如法写経会」研

修 於京都鞍馬弘教鞍馬寺

▼運営企画会議

第十二回 五月二十二日

第十三回 七月二十日

第十四回 九月十四日

第十五回 一月二十七日

編集後記

○浄土宗総合研究所の「教化研究」第4号を
お届けいたします。

○今年度は所長を初め、研究所役職者の任期
満了の時期に遭遇し、また所長が増上寺御
法主台下にご推挙されるなど、様々な状況
の中で、本号が皆様のお手元に届く時期が
大幅に遅れましたことをおわび致します。

○教化論壇には、前号に引き続き法式研究部
福西主任をリーダーとして、田中勝道、熊
井康雄研究員によるチームによって「任職
と寺族で行う入信式」を御提示いただきま
した。

○個人研究は、平成四年度の浄土宗総合学術
大会における一般研究の第五部会の発表、
布教研究部員、法式研究部員、および布教
師等各氏の発表要旨を掲載しました。

○編集にあたっては、法式研究部熊井康夫研
究員、羽田芳隆研究部員、布教研究部鷺見
定信主任、長谷川岱潤研究員が実務を担当
し、両研究部全員が編集協力しました。

○布教研究部を中心にまとめていました「脳
死・臓器移植問題」に対する報告は、浄土
宗総合研究所所報第三号に掲載いたしまし
た。

教化研究 第4号

平成5年3月31日 発行

兼行 浄土宗総合研究所
編集 兼行

印刷所 ヨシダ印刷株式会社

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

3678-17-B

教化研究

教化研究

4

**JOURNAL
OF
JODO SHU EDIFICATION STUDIES**

(KYŌKA KENKYŪ)

No.4, March 1993

Published by

JODO SHU RESEARCH INSTITUTE

(Jōdo Shū Sōgō Kenkyūjo)

TOKYO, JAPAN