

日蓮宗葬儀、あるいは文化継承に関する一考察

(日蓮宗現代宗教研究所研究員)

讃岐英昌

はじめに

現在行われている葬儀への批判はすでに¹昭和四十四年の末から始まり、現在もメディアを通して無宗教葬などの仏教の葬儀から離れた葬儀が注目を集めている。では、仏教葬はなぜ批判を受け、不要論まで声高に叫ばれるようになったしまったのか。葬儀と仏教を取り巻く環境と歴史を振り返り、現在の葬送儀礼の問題点を探り、今後の日蓮宗の葬儀を、強いては文化の継承のありようを、管見ではあるが模索していきたい。

第一章 葬儀の歴史

一、仏教が伝来して

西暦五五二年に日本に伝来した仏教は鎮護国家のためであったが、武田聴洲は²『七世父母攷』のなかで、六二八年に七世六道四生のために「金銅釈迦三尊」を蘇我馬子が造像したことを述べている。七世とは七世父母のことであり、先祖のことを指している。これ以後も七世父母のために造像・造寺が行われていたことを挙げ、写経や造像・造

年表I

五五二年	仏教伝来
六二八年	蘇我馬子が先祖追善のため釈迦像を造る
六八六年	天武天皇百ヶ日法要を行う
七〇〇年	道昭が火葬を初めて行う
七〇三年	持統天皇の火葬
七〇七年	文武天皇の火葬
七二一年	元明天皇の火葬
七五七年	天武天皇の一周忌を行なう
九二二年	源有時が火葬した遺骨を私持寺に納める
九三〇年	醍醐天皇陵に塔婆を二本立てる

うになった。『類聚雜例』によれば、延喜二十一年(九二二)、中納言源有時が死亡すると、遺族はその遺骸を粉末にして骨壺に入れ、東山住蓮舟法師の私寺屋(持仏堂)に納めている。

このことから、九〇〇年代頃から、持仏堂ではあるが、遺骨が納められるようになったことがうかがえる。穢れの問題が薄まり、寺院への納骨が本格的に行われるようになるのはもう少し時間を要するが、寺院への納骨と時を同じくして仏教が葬儀を行なうようになる。

二、仏教葬儀の萌芽

寺の主が願主となり、恩顧を蒙った人や両親・先祖などに善行をもつて追善回向をおこなったことが述べられている。そして六八六年に天武天皇の百ヶ日忌を行い、追善の法要を修したことがわかる。その後七〇〇年には道昭が日本で初めて仏教の葬法である火葬を行い、驚くべき速さで火葬は天皇家へと伝わり、道昭が火葬をおこなったわずか三年後には持統天皇が天皇家で初めての火葬を行い、また七〇七年に文武天皇、七二一年には元明天皇がともに火葬されている。圭室諦成の『葬式と仏事』によると、穢れの問題に浸潤していた古代中頃までの時代には、寺院に遺骸をいれることは、最も嫌忌されていた。しかしながら、そうした思想が薄らいでくると、今度は寺院に遺骸を納めることが、故人の冥福を祈る近道であると考えられるよ

九八五年に恵心僧都源信が『往生要集』を著し、翌年の九八六年五月二十五日に比叡山に臨終正念を期す二十五三昧講を結成した。この二十五三昧講は同年九月十八日に起請八箇条を定め、九八八年に四箇条を足して十二箇条として完成している。

この十二箇条について、高橋繁行の『葬祭の日本史』⁴に記述がある。

- 一、毎月十五日の夜を期日と定めて不断念仏を修すべきこと。
- 二、毎月十五日に、正午以後は念仏を行い、それ以前は「法華経」を講ずること。
- 三、十五日に集まった人たちのなかから、順序を定めて仏前に灯明を奉ること。
- 四、光明真言で加持をした土砂で死者の遺骸を埋めること。
- 五、この二十五三昧に結縁した人々は、おたがいに永く父母・兄弟のような気持ちでいなくてはならない。
- 六、この二十五三昧に結縁した人々は、これを発願した後はおのおの身業・口業・意業の三業をつつしまなければならぬ。

年表Ⅱ

九八五年	恵心僧都源信『往生要集』を著す
九八六年	源信、二十五三昧講を結成する
一〇三六年	天皇の葬儀で念仏・土砂加持を行なう
一一〇三年	中国の宋にて『禅苑清規』が編纂される
一一〇七年	堀川天皇、仁和寺に三重石塔を建て納骨する
一一一九年	日野南に墓堂化した二十五三昧講が存在
一一三二年	白河天皇の遺骨を三重塔に納骨する

- 七、この二十五三昧の結縁衆のなかに病人が出たときは、みんなで心を配ってやらなければならない。
- 八、この結縁のなかに病人が出たときは、順序をきめて、たがいに病人を看病したり見舞ってやつたりしなければならぬ。
- 九、舎一字を建立しこれを往生院と名づけて、これに病人を移すこと。
- 十、景色のよいところに安養廟と名づける一面を設

け、卒塔婆一基を建てて、一同の墓所とすること。

十一、われらの仲間の中に死者が出たときは、葬儀をおこなって念仏をとえなければならぬ。

十二、起請の趣旨によらず、怠りなまける人を、われわれの仲間からはずさなくてはならない。

この二十五三昧講は、僧侶の参加は十人までと定めていたが、尼僧および一般人は本人の希望によるかぎり無制限に受け入れるようになっていた。また二十五三昧講は、独自の火葬場を所有し、まず貴族のあいだでこの火葬場で火葬にしてもらいたいという希望がおこり、二十五三昧講への参加者はしだいに増え、また互助的機能と墓所と葬儀がうけいられ、各所に二十五三昧講が建つようになった。圭室諦成は『葬式仏教』⁵で、

定覚上人は、叡山の二十五三昧の成績をみて、ただちに蓮台野に、二十五三昧の講社をむすんだ、と伝えられているが蓮台野は、二十五三昧起請で、講社の墓を意味する蓮台廟の蓮台によったものであろう。そのほか、京都附近では、一一一九年日野南に、一二六九年般若寺附近に二十五三昧が存在していた。

また一〇三六年の後一条天皇の葬儀では、天台僧が葬場北庭で呪願をおこない、茶毘所ちかくで念仏と土砂加持がおこなわれた記録が『類聚雜例』のなかにあり、二十五三昧講の影響をうかがうことができる。

しかし、二十五三昧講のひろがりや、臨終中心から変化をきたしていた。圭室諦成の⁶同著には、当時の様子を、普及した二十五三昧は、叡山のそれとはちがひ、いちじるしく変貌したものであった。すなわち、山をくだった常住三昧・法華三昧が、そうであったように、この場合もまた、僧侶中心から在家中心に、臨終中心から葬儀中心に、転化している。一一二〇年、日野南の二十五三昧についてみると、往生院は、墓地のなかに設けられている。つまり、墓堂化していた。生前ここに随伴することは稀で、死後葬送のとき、はじめてここで葬祭がおこなわれたものようである。

と、している。この二十五三昧講の変化と同時期に、天皇家でも本格的に寺院へ塔を建立し納骨が行なわれている。

このことは、二十五三昧講の影響とそれにもなう仏教の葬儀が、天皇家や貴族を中心に浸透したと考えることができるのではないか。

⁷ 『葬祭—現代的意義と課題』の「官僧と三昧聖」には、

平安中期(一一世紀)にいたつても、いまだ墓や葬祭儀礼にたいして、人々はそれほど熱心に関心をよせているとはいえませんでした。貴族の火葬であっても、親類縁者は火葬に同行するだけで、茶毘が始まるころには多く帰宅し、実際に遺骨を拾うのは乳母児や、少数の僧侶であるというのが通例だったようです。その背景には、死を「穢れ」として忌避する古来からの日本人の観念が大きく作用していたと考えられます。(中略) 私度僧は、許可なく私的に得度した在野の僧です。火葬にたずさわった三昧聖とは、この私度僧のことです。

とあり、一一世紀には、火葬は貴族の間にも浸透し、三昧聖という私度僧が火葬にも関わっていたことがうかがえる。

また碑文谷創著『葬儀概略』の「二十五三昧会の影響」では、

十二世紀にもなると、往生院は臨終に際してのものではなく墓堂化して、死後の葬祭のことへ変化していきます。またこうした念仏講は、擬死再生の逆修、つまり一度往生することにより、穢れが清められ、病気が治り、長生きでき、安楽死できる、として民間の間にも流行し、信仰を集めたようです。

と、民衆にはまず、葬儀や臨終という意味合いより、現世利益的な意味合いで受け入れられてきたことがうかがえる。この点が天皇家や貴族などが、葬儀として受け入れたこととは大きく異なっている。しかし、当初のかたちと違うとはいえ、この二十五三昧の受容は、次に来る時代に大きな影響をあたえることになる。

三、仏教葬法の発展

年表Ⅲ

一一七五年	法然が浄土宗を開く
一一五三年	高野山で納骨がおこなわれていた
一一九二年	後白河法皇の臨終に際し念仏を授ける
一二二二年	日蓮大聖人誕生
一二二四年	高弁が土砂加持の葬法を立てる
一二三二年	弁円により『禅苑清規』が日本にもたらされる
一二六四年	西大寺で過去帳記載で往生を説く
一二八二年	日蓮大聖人のご入滅
一二九五年	二十五三昧講の浄土宗化
一四一七年	浄土宗に三昧聖・御坊聖の存在
一五〇一年	職掌をともなった三昧聖の存在
一六三八年	江戸幕府が寺請け制度を設ける

聖・御坊聖や半僧半俗の聖たちが全国各地に仏教の簡単な葬送儀礼を伝えていた。その下地の上に、仏教各宗派が郷村にそれぞれの供養と葬儀をもって進出した。曹洞宗は、一一〇三年に中国で編纂された『禅苑清規』を元に葬儀を確立していった。この『禅苑清規』は一二三一年に弁円によつて日本にもたらされていたが葬儀には起用されず、道元の死後に、尊宿(高僧)亡僧(修行中に死亡した僧)の葬法の内、亡僧の葬法をもとに在家の葬送儀礼として整え、曹洞宗がこの葬送儀礼をもつて郷村に進出した。これ以後、仏教各宗派の葬送儀礼はそれぞれの特色をもつた式次第を

一一七五年に法然が浄土宗を開き、すでにあつた二十五三昧講という下地のうえに念仏を弘め、一一九二年には後白河法皇の臨終に際し、法皇に念仏を授けている。そして、一一五三年には高野山で納骨がおこなわれており、これも二十五三昧の影響と見ることができると考えられる。次いで一二二四年に真言宗の高弁が光明真言の土砂加持を中心に今日的な葬送儀礼に通じる密教の葬法を立て、また一二六四年に現在の奈良県にある西大寺で過去帳の記載による極楽往生を説き寄進を募っていた。このように、二十五三昧の起こりとともに各宗寺院は、葬儀を仏教の中に積極的に取り入れ、これ以後は、追善が主であつた仏教が民衆の葬送儀礼に本格的に関わるようになる。一四一七年に書かれた『浄土三国佛祖伝集』

整え、時を経るに従い、葬送儀礼を中心として寺檀関係が成立していく。

四、寺請け制度

僧侶もふくめて一般も、寺請け制度により今日的な寺檀関係が成立したと考えている。この、強要された関係という感覚は、無意識のうちに現在の寺檀関係に嫌悪感をあたえている。

しかし歴史の観点から見てもどうか。一六三八年に江戸幕府が寺請け制度を設けるが、幕府が寺請け制度により強硬に寺檀関係を構築するより以前に、しつかりとした寺檀関係が存在していたと考えられる。その強固な寺檀関係と、過去帳を元にした戸籍があったことからこそ、江戸幕府はこの寺檀関係を利用するために寺請け制度を設けたにすぎない。

五、日蓮宗の葬儀

以上、葬送・葬儀に関する歴史を追った。次に、日蓮大聖人ご在世当時の仏教葬儀を歴史的に見ると、ちょうど発展期にあたり、大聖人が葬送と葬儀にどのように関わっていたかについて見ていく。日蓮大聖人は、「上野尼御前御返事」のなかで、

我し（死）なばになわれてのぼ（野墓）へゆきなんのちのあと、をもいをく事なしとふかくをぼしめしたりしに、とあり、意味は「自分が死んだら子に棺をかつがれて野辺の墓へ葬られた後は、何の心配もないと思っていたのに」と、十六歳で亡くなった上野尼御前の息子五郎への思いを日蓮大聖人が代弁した部分である。ここで注目することは、墓に葬った後のことは心配ないと思っていた部分で、葬送よりも後の追善に重点が置かれていることがわかる。これは、なにを意味しているのだろうか。

次に、日興聖人による¹⁰『宗祖御遷化記録』の「御葬送次第」を見る。

一 御葬送次第

先火・二郎三郎鎌倉ノ住人 次大宝華・四郎次郎駿河国富士上野ノ住人 次幡・左 四條左衛門尉・右 衛門太夫

次香・富木五郎入道 次鐘・太田左衛門入道 次散華・南條七郎次郎 次御経・大学亮 次文机・富田四郎太郎

次佛・大学三郎 次御はきもの・源内三郎御所御中間 次御棺・御輿也

前陣 大国阿闍梨 左・侍従公・治部公・下野公・蓮華闍 右・出羽公・和泉公・但馬公・卿公 後陣 辨阿

闍梨 左・信乃公・伊賀公・攝津公・白蓮阿闍梨 右・丹波公・太夫公・筑前公・輔公 次天蓋・太田三郎左

衛門尉 次御大刀・兵衛志 御腹巻・椎地四郎

次御馬・亀王童・滝王童

以上の通りで、葬列と持ち物について記してあるだけである。この表題が「御葬送次第」であるから当然であるが、これほど葬列の細かい記述がありながら、葬儀の記述は見当たらないことが、重要な意味をもつと考えられる。先の「上野尼御前返事」にも「のぼ(野墓)」に葬るとは葬列(野辺送り)を連想させるが、葬儀を連想することはむずかしい。そして「御葬送次第」も、葬儀を連想することはむずかしい。葬儀の記述が見あたらないことから、当時は京都を中心とする近畿地方では葬儀が形成され始めていたのに対して、鎌倉を中心とする関東近辺では親近者による葬送と追善供養が中心で、本格的な「葬儀」はまだおこなわれていなかったと考えることができると思う。

さらに、日蓮大聖人より少し時代を下った資料として、日興聖人の残された消息遺文について考察を進める。

一、卿僧御返事

御仏事に莫大の芋、飯桶一、この芋一籠、椎茸

御悲母第十三年仏事料白米一斗御酒清大瓶一、河苔八帖、葛粉こたうふ江ひね筆、餅飯、紙、用途一結、いずれも員数の如くたしかに給候ぬ、やかて御状を照覧候らん歟、聖人御知見候了 卯月二十四日

〔『日蓮宗宗学全書』第二卷「興尊全集 興門集」一四八頁（以後宗全二卷と表記）〕

二、西坊御返事

伯耆殿の他界事歎入候、孝養為田一段御影の御見参に申上まいらせ候、明年一作、手作にせさすべく候、八月十日

（宗全二卷二五〇頁）

三、西殿御返事

盆料の御ために古酒大瓶一、はくまい一斗、さいさいの御具足、をそれ入て給候ぬ、心をいたして大衆ら御経読みまいらすべく候、恐々謹言 七月十三日

（宗全二卷二五一頁）

四、了性房御返事

御霊供料員数如拝見、ことに筑紫菊の花めでたく候、明日三日はこれに営みまいらせ候に、具足不足處、□□御具足ことにことに恐悦候、 正月二日

（宗全二卷一六〇頁）

五、了性房御返事

盆料の白米二升、根芋、ひさく、手角豆、法華聖人の御宝前に申上まいらせ候了、ことにてささげは莫大に、みへさせ給候、恐々謹言 七月十三日

（宗全二卷一六一頁）

六、式部公御返事

故寂日房三七日仏事、御酒一具みまいらせ候ぬ。これには形の如く僧饈をこそしまいらせ候へ。御酒はいとなまづ候の處恐入候、恐々謹言 九月六日

（宗全二卷一六三頁）

七、南条殿御返事

故尼御前の御ために、白米一斗、御酒大瓶一、さいさいの御具足、いろいろに見□ぬ。ほんの御ために二公達みな御寄り合ひ候て、営まいらせ給候よし、法華聖人の御見参、申上まいらせ候ぬ。恐々謹言 七月十三日

(宗全二卷一七六頁)

八、曾根殿御返事

なによりは市王殿の御乳母他界御事申ばかり候はず。明日こそ人をもまいらせて御とぶらひ申候はめ、又聖靈御具足法華聖人の御宝前に申上まいらせ候。 正月十七日

(宗全二卷一八〇頁)

九、曾根殿御返事

炭一駄今日明日他所の節料はいまだたび候はず。佛のきわまりにて候の處恐悦とも申つくしがたく恐々謹言 十月十日

(宗全二卷一八一頁)

十、曾根殿御返事

彼岸御料員数の如く見参候了、富士郡の珍物に候上へ、申し盡難候、恐々 八月二十七日

(宗全二卷一八三頁)

十一、曾根殿御返事

故尼御前二七日の御ために白米二升、ゆうかほ三、はじめみ牛房一束給了、聖人の御見参入参て候、恐々謹言 八月十七日

(宗全二卷一八六頁)

十二、曾根殿御返事

故尼御前の御ために用途二百文畏給候て、御経日蓮聖人見参に申上まいらせ候ぬ。はや十三年にならせ給候、なに心をいたし候て御経よみまいらせ候べく候、恐々謹言 文保元年八月六日

(宗全二卷一八七頁)

十三、與由比氏書

盆料の米二、根芋一升、佛聖人の御座候座に盆の謝日十五寮迎候堂有り殊に届け難有候、猶比程は佛の御施餓鬼絶候處に恐入申候、恐々謹言
(宗全二卷一八八頁)

十四、與さえの四郎書

佛の御膳料(以下略)十二月二十四日

(宗全二卷一九二頁)

十五、御返事

故尼上の御ために(中略)大衆等御経読み参らすべく候、恐々謹言 正月七日

(宗全二卷一九三頁)

十六、御返事

炭一駄恐入て(中略)八ヶ月故御前の御ための御僧膳料、白米二斗、御酒大瓶一、(以下略) 正月七日

(宗全二卷一九四頁)

十七、御返事

故尼御前の十三年の御ために、白米一駄、(以下略) 三月七日

(宗全二卷一九五頁)

とあり、日興聖人の消息遺文には、年忌供養三件、盆供養三件、中陰供養三件、他界による供養二件、彼岸供養一件、節供養一件、御霊供養五件のように様々な追善供養がおこなわれていたことがわかる。で、ここにも葬儀に関する記述は発見できなかった。葬儀ではないが、近いものでも「御霊供養」五件ぐらいで、正式な葬儀依頼とは言えず、葬儀に関しては不明である。

しかし、記録としては残っていないが、儀式としての葬儀はまだ認識されていなかったが、参集した人びとによる報恩感謝や孝養の読経や唱題がおこなわれていたのではないかと考える。

そして、日蓮宗の葬儀の歴史は、この報恩感謝や孝養を元に出発したのではないかと考えられるが、それらの歴史的資料は、一八五九年に亡くなる優陀那院日輝の『充治園礼誦儀記』まで、日蓮宗の葬送儀礼の記述は絶無に等し

く、詳しいことは不明であるが、何らかの形で在家の信者に葬送儀礼をおこなっていたことは想像に難くない。このことから、日蓮大聖人滅後に本格的に行われるようになった葬送儀礼もまた、孝養を尽し信仰の継承を示す大切な仏事であり、故人を靈山浄土に送り届けるために欠くことのできない重要な儀式である。

第二章 日本人と穢れ

ケガレとは

ケガレは、漢字で「穢れ」あるいは「氣涸れ」と書き、「穢れ」の意味は¹¹『日本語大辞典』には、

①よごれていること。きたないこと。②しみ。よごれ③はじ（以下略）

とあり、①・②の意味があてはまる。次の「氣涸れ」は、元気の「氣」が涸れると病気になると考えられていたことから、気を涸らせて病気にする原因を「氣涸れ」と称したようである。

穢れとは特定の人・物・場所などを忌避し接触を避ける観念のことで、具体的には人間の死・産にかかわる穢れと家畜の死・産にかかわる穢れがあり、「延喜式」の規定には、人の死穢は三十日、産穢は七日、家畜の死穢は五日、産穢は三日などがあり、一定の日数、参内や神事への参加、神社の参拝などを控えなければならなかった。そのため、古代・中世の貴族たちは穢れに触れた場合、互いに触穢札を門前に立てるなどして、穢れの感染拡大を防いでいた。このように、穢れを恐れる根本はまさしく「氣涸れ」による健康の阻害である。

穢れは細菌感染とちがいで、知覚することによって始めて感染すると考えられる。逆をいえば、知らなければ感染は起こらないといえる。

くわえて穢れには、時代と共に変化はするが、かならず一定のルールが存在するところに特徴がみられる。そのルールのなかには、回避する方法と感染しても回復する方法がある。

出産に関する穢れの思想は今日見ることは少なくなつたが、いまだに日本人は、死の周辺に穢れを見ることが多いように感じる。

中国にも葬儀後に喪に服す習慣があるが、これは故人の死を悼む意味合いで行なわれるのに対し、日本では故人の死を悼む意味もあるが、死穢の伝染を防ぐ意味のほうが強く、この部分が中国の喪と大きく違う日本の喪の特徴である。

このように、日本人の穢れ思想の歴史は古く、日本人の心の中に潜んでいる。死に関する穢れの感覚は根が深く、薄れたとは言え、葬儀には様々な禁忌が存在し続けている。

死穢の問題は、日蓮宗教学にもその長い影を落としている。教学の考察に入る前に第三章では、仏教と葬儀の関係について、歴史を元に考察を進めていく。

第三章 現在の葬送儀礼の問題

一、日本人の感覚

日本人と仏教葬儀の関わりは古く、また深い。では近・現代の日本人の葬儀への認識や感覚とは、どのようなものであつたのか。波平恵美子は著書¹²『日本人の死のかたち』のなかで、

先祖への崇拝と先祖による加護への信頼は、死者から与えられる厄災や処罰への恐怖と表裏一体となつて、残さ

れた人びとの行動を規制し、人間関係を調整した。つまり、死者の存在への信仰が日本人の間で倫理・道徳に代わる機能を果たしていた。

と、している。日本人の道徳観や倫理観は、「死者」を介して成り立っていた部分が大きかったことが伺える。大方の日本人は、死んだら無になるのではなく、死者も生者と同様に「存在」し続け、個性や人格があると自然に信じており、「亡き父が見たらどう思うだろうか」というように、「死者」を意識することによって自らの生き方を確認してきた。

また波平氏の¹³ 同著では、

想定される「死者」とは、現在もなお儀礼の中では一挙に「生者」から「死者」となるのではなく、いくつもの段階を経て徐々に「死者」となっていくことを示している。しかも、「死者」としての地位ないし属性を与えることができるのは、儀礼の執行者である亡くなった人の家族や血縁者である。

として、生者と共に存在する「死者」は、死亡後すぐに「死者」となるのではなく、葬送儀礼と年回忌を経ることで、始めて「死者」というアイデンティティーが与えられるのである。

葬儀は文化であり、現在でも日本人の約八十パーセントは仏教の葬送儀礼を行なっている。長い年月を経て日本の文化の一部として様々な形で機能していた仏教の葬送儀礼は、「別れ」を中心に行なうようになり、文化の中での機能をも失ってしまった。死者を死者の世界に送るということは、日本人の葬送儀礼において大変重要な意味を持ち、日本人の精神面に良い影響を与えていた。

しかし、農村を基本とした村社会・隣組の形態が崩れ、都市型の「個人と個人の関係で成り立つ社会」へと変わり、葬送儀礼に参列する人数や関係の複雑化から、遺族を中心とする葬儀とそれ以外の参列者が参加できる告別式が取り入れられるようになった。

また、『これからのお葬式』の文頭には、

あるとき、間もなく五〇歳になる乙氏が言いました。

「子供はいないし、実家とも縁が薄いし、オレたち夫婦の葬式は三〜四人の肉親だけで十分。坊さんもいららないよ。墓もいらぬから、散骨がいい。」

はたから見てもとても仲のいい乙夫妻。そこで夫妻のどちらかが先に逝くとして、残ったほうが「手を合わせる場所」がなくていいの？」と尋ねてみました。すると、

「それは困る。位牌は必要だよ。万が一、女房が先に逝つたら、オレ、毎朝毎晩、写真と位牌に手を合わせて、話し込むよ、きつと……。ああ、いやだいやだ、絶対オレが先に逝く。」

幸せな奥さんだなあとしみじみ思いつつ、でも、ということは、乙氏がイメージしているお葬式やその後は、仏教式なのでは？と、ハタと気づいた次第。

「位牌には戒名を刻むわけだし、そうになると、お坊さんが必要なんじゃない？」

「あ、そうか。別に信心深い仏教徒ってわけじゃないんだよね。でも手は合わせたいし。どうしたらいいだろう」

考え込んでしまった乙氏。大きな身体が一瞬、小さな子供のように見えました。

とあり、仏教文化の浸透の様子がうかがえる。仏教葬儀の歴史が二十五三昧講を結成された九八六年をはじめとするなら、今年で一〇一八年間の積み重ねの中で、日本人の心の中に葬儀と供養の仏教文化は浸透し、無宗教葬や散骨をおこなったとしても、その後の供養が気にかかる。日本人の仏教文化の葬儀では、葬儀のみ単体では成立せず、必ず年回の供養へと繋がるということを今の日本人は忘れかけている。葬儀にばかり個性や自分らしさを強調したものを求め、この段階ではそれ以後のことを考えることもしない、そのことは乙氏の例が端的に示している。

ここでも、先の波平氏の示した「死者」は、儀礼のみで「生者」から「死者」になるのではなく、いくつもの儀礼を経ることによって「死者」となるという説にも合致する。日本人の感覚として、葬儀だけではなく後の追善の法要も重要、と身近に感じていることがうかがえる。

二、葬儀と告別式

現在、葬儀と告別式は同義という認識が一般的である。告別式とはどのようなものであるのか、考察を進める。

告別式とは、ルソーの『民約論』の訳者であり、無神無靈魂の哲学書『続一年有半』を書いた中江兆民が明治三十四年（一九〇一）十二月十三日に死去すると、遺言により遺体は解剖され、宗教的な葬儀は行われず、代わりに板垣退助をはじめとする友人らは兆民の死に際して、お別れの式として「告別式」なるものを行っている。これをきつかけに、告別式という言葉は死者との別れをつげる式という意味に用いられるようになった。¹⁵ 当時の新聞に掲載された中江兆民の告別式の案内には、

中江篤介儀本日死去致し候に付き、この段為御知申上候也。明治三十四年十二月十三日遺言により一切宗教上の儀式を用ず候に付、来る十七日午前九時（住所）自宅出棺、青山会齋場に於いて知己友人相会し告別式執行致候間この段謹告候也 友人 板垣退介 大石正巳

とあり、告別式とは宗教上の儀式を執り行わない無宗教のお別れ会であったことが分かる。これが、時代を経るごとに、葬儀に続いて会葬者全員が遺骨を墓地まで送る野辺送りとなり、火葬場で行う別れの式を告別式と言うようになった。その後は会葬者全員が火葬場まで同行しなくなったため、告別式は葬儀の後に一般会葬者の焼香を中心に行うものとなり、近年は、葬儀と告別式を一つにする傾向にあり、一般弔問客も交えて葬儀を行い、葬儀中に焼香をもって告別式とする形になっている。

この葬儀と同時に行なわれる告別式が、葬儀を「別れ」が中心の儀式とし、「送り」の意味合いを薄めた大きな原因であると考えられる。また、葬儀社主導で行なわれる葬送儀礼は「別れ」を大々的に取り上げるために葬送儀礼全体が告別式化・セレモニー化の度合いを強め、故人より遺族や会葬者の方に重点を置いた葬儀を組立てているので、祭壇は華美になるものの、式を中心は喪主・会葬者であるので、故人を疎かにする傾向がある。これが端的に現れるのが、焼香中の会葬者に対する喪主の立礼である。

平成十六年五月一日付¹⁶『日蓮宗新聞』の、「友人の死に接して、イベント化を憂う」という記事に、葬儀で気になったことがひとつありました。実は葬儀の間中ずっと、喪主であるご主人は祭壇から離れた場所に立ち、焼香をする参列者にお辞儀ばかりしていたのです。座っている家族、親族も、読経や祭壇より参列者が気になっていくようでした。ですから葬儀は導師と亡くなった友人が二人でやっているようなもの。葬儀って、これでいいのでしょうか？今生での最後の別れなのに、その儀式を参列者へのお礼ばかりで終わってしまうなんて！（中略）喪主の行動や居場所は葬儀屋さんの案なのかもしれませんが、何だか今ひとつ葬儀の本質から外れているような気がして…。葬儀も聖なる儀式。イベント化してしまわないことを願うばかりです。とあり、これでは生者が死者を送るなど伝統ばかりか、儀礼の中にも存在していないし、波平氏のいう「死者」など存在する余地もなくなっている。

ここで、現在の葬送儀礼の問題の根幹が見えてくる。葬送儀礼に告別式が入り込むことにより、生者（遺族）は死者（故人）を感じる時間的・精神的な余裕がなく、ただ参列者の対応に終始して葬送儀礼は終わってしまい、故人が「死者」になるための最初の段階を失ってしまっている。つまり、現在の葬送儀礼の大きな問題は、告別式であることがわかる。

三、葬儀と僧侶の関係

葬儀をおこなうのは喪主を中心とする遺族であり、以前であれば近所の人や信仰を同じくする講中・葬式組みなどで支度をおこなっていたが、現在では支度等は講中や葬式組みなどが機能しなくなったため、葬儀社がおこなうことがほとんどとなっている。僧侶は、この支度がすっかりととのつた後で登場する。ここに重要な意味が隠されている。それは、遺族にとつての僧侶は、式においては中心をなすが、葬送儀礼全体から見れば客分的なあつかいであるということである。これは、葬儀が「葬送儀礼」で「野辺送り」が中心であったところからの名残であると考えられる。ここにも、現在の葬儀が力を失いつつある原因があると考ええる。

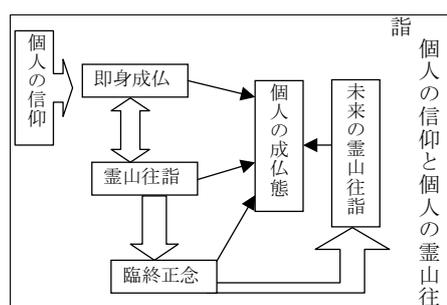
僧侶が客分あつかいであることに問題はないが、僧侶側に客分であることに甘んじる部分があれば、葬儀全体に悪影響をおよぼす可能性が考えられる。自覚がないだけ根は深く、様々なところに影響をおよぼす。手を抜いているわけではないが、葬儀が作業的になりやすく、そうすることにより葬儀の意義が希薄になりやすい環境にあると考えられる。

第四章 日蓮宗の葬送儀礼

一、『宗義大綱読本』の中の靈山往詣

17 第四章では、日蓮宗の教学の面から葬儀を考察していく。現在の日蓮宗教学としての基本をおさえるために、まず『宗義大綱読本』の「靈山往詣」をみる。

来世は、現世と相即する。現在の即身成仏は、未来成仏の意義をもつ。妙法信受の当所に成仏が決定し、靈山の釈迦仏のみもとに在るのである。故に靈山往詣は未来のみものではなく、現身のわが信心の場にある。宗祖は



この境地を大曼荼羅に図顕された。

とあり、個人がいかに即身成仏し靈山往詣するかについて述べられている。個人の信仰が即身成仏を現し、生きている現世が未来も影響するので、個人が未来に靈山往詣するとしている。

ここでは、個人の即身成仏と、個人が未来に靈山往詣することが述べられている。また、『宗義大綱読本』には、

靈山へ往詣するというと、一見、即身成仏ではなく、未来成仏のように考えられるが、望月歆厚教授は、聖人の御書を根拠にして、「往詣とは未来成仏ではなくして、即身成仏である。」としている。すなわち、名字即成と臨終正念と靈山往詣の三者は、「同一の成仏態」であるともみている。

としている。即身成仏は靈山往詣と同義語であり、即身成仏するからこそ臨終正念し、すぐさま靈山往詣するという意味である。この『宗義大綱読本』の記述は、妙法を信受すれば即身成仏し、心の中で靈山往詣するという意味が述べられている。『日蓮宗電子聖典』の「日蓮宗事典」の靈山往詣の項目には、

聖人は『立正安国論』の中で「先づ生前を安んじ、さらに没後を扶（たす）けん」と述べているように、第一に現実の世界を仏国土化することに中心を置き、更にその上で没後の靈山浄土へ往詣することを願われたのである。法華経の行者の住所を浄土と思うべしといわれた聖人の立場は、やがて身延を靈山と考え「身延靈山」の説に発展し、昼夜に法華経の受持読誦によって、時々刻々に靈山往詣をとげることができるとされるに至ったのである。靈山往詣はこのように聖人の成仏観、仏国土観の上に大きな意義をもっているのである。

と、即身成仏と靈山往詣が同義語的な意味合いになった経緯が示されている。ここで述べられる靈山往詣は、今生に故人が積む信仰が即、死後の靈山往詣につながるという解釈が可能であると考えられると思う。しかし、こ

の解釈のみでは葬儀の前提となる靈山往詣の意味を全て表現しているとは言いがたい。葬儀の中で重要な教学は靈山往詣であるが、この往詣は個人のことだけではなく、死者と生者が関わる靈山往詣でなければならない。

二、日蓮宗葬儀の本質

『宗義大綱読本』の靈山往詣では、追善の意味合いには触れず、ひたすら個人の信仰のみを説いている。このかたくなまでの姿勢は、知らず知らずの内に葬儀に関する部分を忌避しているようにさえ感じる。この原因として考えられるのは、葬儀に付きまとう死穢の存在であると考ええる。歴史的にみても、半僧半俗で葬儀に関わっていた「聖」は敬われつつその反面、死穢を恐れるあまり様々なたちで差別を受けていた。現在では死穢という言葉は忘れられているが、死穢の感覚は心の内に黒い影を落としている。死穢への恐れは、自覚できない部分で影響を与えていたと考える。では、日蓮大聖人の示された靈山往詣と追善とはどのような関係なのか、ご遺文を基に考察を進める。

日蓮大聖人のご遺文である¹⁹「光日上人御返事」には、こう示されている。

而に光日尼御前はいかなる宿習にて法華経をば御信用ありけるぞ。又故弥四郎殿が信じて候しかば子勧めか。此功德空しからざれば、子と俱に靈山浄土へ参り合せ給ん事、疑なかるべし。(中略) 何況今の光日上人は子を思あまりに、法華経の行者と成給ふ。母と子と俱に靈山浄土へ参り給べし。其時御対面いかにうれしかるべき。いかにうれしかるべき。

これは、光日尼御前は法華経の信仰があるので、死後には靈山浄土で息子に会うことができるでしょう、という意味になる。ここでは、法華経の信仰で母子二人が靈山往詣できると解釈できる。

先の『宗義大綱読本』の解釈に照らしてみれば、「母と子と俱に靈山浄土へ参り給べし」とは、母である光日尼御前は今生にありながら、心は靈山浄土に至り、子である弥四郎殿に会うことができるという解釈できる。

次に、日蓮大聖人は『上野殿御返事』のなかで、

御信用あつくをはするならば、人のためにあらず。我故父の御ため、人は我をやの後世にはかはるべからず。子なれば我こそ故をやの後世をばとぶらふべけれ。

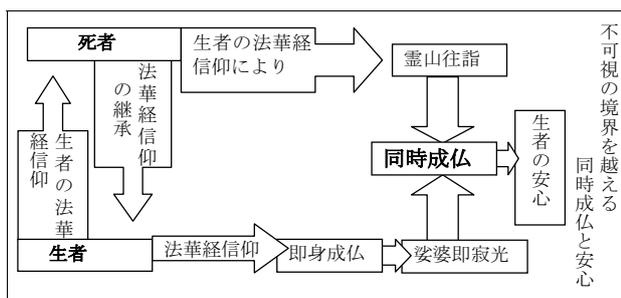
とあり、子であるなら親の弔いをするようにと示している。子とは、残された遺族であり、故親とは故人の事である。つまり、遺された者は亡き人が安心を得るように弔うことが大切である、とのお示しである。また、『開目抄』のなかで、

儒家の孝養は今生にかぎる。未来の父母を扶けざれば、外家の聖賢は有名無実なり。外道は過未をしれども父母を扶る道なし。仏道こそ父母の後世を扶くれば聖賢の名はあるべけれ。しかれども法華経已前等の大小乗の経宗は自身の得道猶かなひがたし。何に況や父母をや。但文のみあて義なし。今法華経の時こそ、女人成仏の時悲母の成仏も顕れ、達多の悪人成仏の時慈父の成仏も顕るれ。此の経は内典の孝経也。二箇のいさめ了んぬ。

という「未来の父母を扶けざれば」の未来とは、つまり死後のことであり、「外家の聖賢は有名無実なり」とは遺族の法華信仰による孝養つまり追善が無ければ、故人本人の信仰だけでは靈山往詣できない、もしくは靈山に往詣するときに大変な不具合が生じる等の問題が発生する可能性があることを示していると考えられる。

管見をもって言えば、死者本人がいかにお題目を唱え法華経を信仰していたとしても、遺族が法華経を捨てたとすれば、故人は靈山浄土には往詣している状態ではなくなり、逆に故人が法華経以外の教えを信仰していたとしても、遺族が法華経を信仰し、法華経で追善するならば、たとえ故人が地獄に落ちていたとしても、靈山浄土に往詣できると言っても過言ではないと考える。

ここで大切なことは、遺族の法華経信仰の継承と相続であり、法華経信仰をもって追善することがすなわち現在過去未来にわたる孝養に繋がると見ることができると示している。死後の安心を得られるのは、ただ法華経のみであることを示して



いる。

遺族の信仰の継承とは、²² 『孟蘭盆御書』で、

悪の中の大悪は我が身にその苦をうくるのみならず、子と孫と末へ七代までもかゝり候ひけるなり。善の中の大善もまたまたかくのごとし。目連尊者が法華経を信じまいらせし大善は、我が身仏になるのみならず、父母仏になり給ふ。上七代下七代、上無量生下無量生の父母等存外に仏となり給ふ。ないし子息・夫妻・所従・檀那・無量の衆生三悪道をはなるゝのみならず、皆初住・妙覺の仏となりぬ。

とあり、目連尊者が法華経を信仰することで、故人である父母も仏となることができると読める。法華経信仰の継承とは、言い換えれば法華経を伝えるということになる。自己のみ信仰するのではなく、伝え継承することが死者の靈山往詣には必要であると考ええる。

ここで重要なことは、故人は自己の法華経信仰によっても靈山へ往詣できるが、残された家族は靈山往詣した事実を知ることができないことである。この確証が持てないとき、苦悩が起きる。次に²³ 『忘持経事』をみる。

教主釈尊御宝前安置母骨五体投地合掌開両眼拜尊容 歡喜余身心苦忽息。我頭父母頭我足父母足 我十指父母十指 我口父母口。譬如種子菓子身与影。教主釈尊成道淨飯・摩耶得道。吉占師子・青提女・目嬰尊者同時成仏也。如是觀時無始業障忽消 心性妙蓮忽開給歎。然後隨分為仏事無事故還給云云。

ここでは「譬如種子菓子身与影」の喩えのように、同時の成仏が説かれている。先の『孟蘭盆御書』の示すところと同じで、法華経の信仰と信仰の継承によって、死者と生者は同時に成仏するということである。

ここで示す成仏とは、死者にとっては靈山往詣であり、生者にとっては娑婆即寂光であると考ええる。生者が娑婆即

寂光であるとき、死者が靈山往詣しているとも言える。つまり、死後の未来は娑婆では不可視の境界を越えて知ることができないので、主体である生者は「忘持経事」の「心苦」や「業障」の示す状態となり、死者が真実靈山往詣できたのか確信にいたるためには、自身の法華経信仰によるしかない。自らの法華経信仰によってのみ、「歡喜余身」・「心性妙蓮忽開給歎」の心境にいたり、死者の靈山往詣を確信することができる、という解釈が成立できると考える。

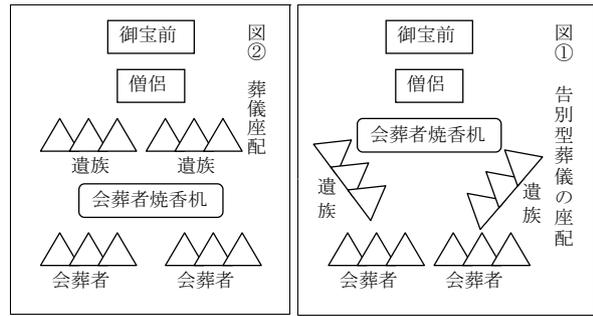
この意味であるならば、「名字即成と臨終正念と靈山往詣」は同時の成仏態であると言えるが、この場合は靈山往詣する主体は死者となり、死者と共に生者の靈山往詣が得られると解釈できる。

また日蓮宗の信仰形態は、個人のための修業や悟りのみを求めるのではなく、集団全体が成仏することを求めるのであるなら、一個人のみの靈山往詣もあり得えず、家族の法華経信仰の繋がり、すなわち法華経信仰を継承する姿が「我頭父母頭 我足父母足 我十指父母十指 我口父母口」であり、そこには生者と死者の区別なく同時の成仏が成立すると考える。

第五章 今後の日蓮宗の葬送儀礼

一、²⁴ 告別型葬儀と日蓮宗的葬儀

先に述べたとおり、現在の葬送儀礼においての問題は、告別式の取り扱いである。告別式は元々無宗教の別れの形式であったことから、言葉の意味合いも無宗教の感じを含んでおり、くわえて「別れ」のみしかなく、「送り」の意味合いは皆無である。日蓮宗葬儀の根幹をなすのは靈山往詣であり、往詣には家族の法華経信仰の姿が重要な位置を



しめている。しかし、告別式を葬儀と同列・同時進行で行なうために、喪主や遺族はご本尊に対して真横ないし斜めを向いて座ることになる。(図①参照)日蓮宗の僧侶が日蓮大聖人の名代として導師を勤める限り、主は葬儀であり、告別式は従である。日蓮宗で言えば、喪主とは、一心にお題目を信じ唱え故人の霊山往詣を助ける立場である。葬儀での喪主の立場を考えるなら、ご本尊を向いているのが本義であると考ええる。

図①に示した告別型葬儀とは、例えるなら、結婚式と披露宴を同時・同所においておこなうようなものである。結婚式であればよほどの事情がなければ起こりえないことであるが、現在の葬儀においては通常の形式として執りおこなわれていることが不自然であると考えられる。

告別式であるなら、喪主が参列者に礼を取らなければ失礼にあたるが、葬送儀礼であれば、喪主が参列者に礼を取らなくても失礼に当たるとはなく、むしろこれから霊山往詣する故人にこそ、生前の感謝と追慕を込めて手を合わせる必要がある。

また、故人の生きたままの姿に手を合わせることができるのは葬儀が最後であり、葬儀後には骨になるのだから、遺族の心情を慮って、葬儀では、深い悲しみの中にいる遺族が故人に向き合う時間をしっかりと作るためのほうが大切である。葬儀の後に続く生活の中で滲み出てくる悲しみなどにも、故人としっかりと向き合って死を受け止める時間があれば、大きな励みになり、また日本人の心情・文化とも合致する。

僧侶が葬儀を疎かにすれば、続く年忌の法事もただの通過儀礼になってしまい、それならば費用も安くすむ方を選択する状態にいたる。現在、その兆候が顕在化しつつある。

そして、会葬者とともに葬儀を行なう際には、喪主を含め全員がご本尊の方を向き、会葬者の焼香は遺族席の後方

に据えることが望ましいと考える。図②の座配であれば遺族は故人と向き合い、霊山浄土に送る心構えを持つことができる。従来どおりの座配で行なうのであれば、葬儀と告別式をしっかりと分け、僧侶は葬儀だけをおこない、告別式には出ないような方策を立てるほうが望ましい。

二、葬儀インフォームドコンセント

医療の世界では今、インフォームドコンセントは常識である。インフォームドコンセントとは、患者がこれから受ける医療に対し十分な説明を受け、納得するまでの過程を示している。²⁵ 国立国語研究所の見解では、「納得医療」という意味になる。葬儀について僧侶は、どれほどの説明を遺族におこなってきたのか疑問である。今までは、仏教文化がインフォームドコンセントの代わりをおこなっていたが、文化の継承は途切れがちで、これからは先細りしていくと考える。そこで、通夜説教が重要になっていくと考える。通夜説教で故人の霊山往詣を中心とする日蓮宗葬儀の意味を説明し、今まで文化に任せていたインフォームドコンセントを日蓮宗僧侶自身がおこなうことが必要になってくる。

そして、葬儀の中の引導文に行状文を入れることにより、故人には霊山往詣を、遺族には故人を霊山浄土に送るという心構えを与え、遺族により深い安心を与えることができる²⁶と考える。

この行状文を入れる長所として、²⁶ 实例をあげれば、二十七歳のA師が葬儀の導師をおこなった時、遺族の一人が布施に対しかなりの不満を抱いていたが、行状文を入れて引導をおこなったところ、葬儀終了後に遺族がA師の控え室に現れ、暴言の謝罪と葬儀に対する感謝の言葉を述べた。このことから、行状文の必要性が理解できると考える。

行状文を作成するにあたっては、檀家であつても僧侶が故人をあまり知らない場合もあることを考えれば、喪主か

それに準ずる人を寺院・教会・結社に招き、故人の性格・仕事など行状文に必要なことを聞くことが必要である。

そして寺院に喪主を招く長所として、寺院で葬儀のインフォームドコンセントをおこなうことができ、より日蓮宗葬儀の説明ができると考える。葬儀場が寺院等より遠方の場合、この限りではない。

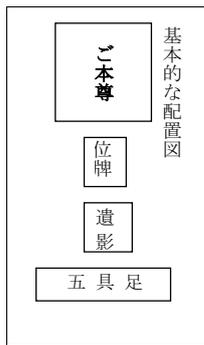
行状文を書くとき手本とする書物はそろっているが、いざ書くとなると意外と手間取るので、声明師養成講習所等の宗門の教師養成機関で、少し時間を割いて行状文の書き方・読み方の講習を行なうことも必要と考える。

三、祭壇か須弥壇か

現在の葬儀では、祭壇を前にして葬儀をおこなっている。この祭壇の最上部に置かれているものは宮殿などではなく、半輿というものである。²⁷ 『凶説葬儀』には、

(昭和)四十年代後半になると輿や半輿が出現してきた。これは都市部での火葬場の発達により、葬儀終了後に火葬場へ行くこととの関係によるところが大きい。(括弧内筆者)

とあり、棺を火葬場まで運ぶための輿が使用されるようになり、輿に棺をおさめて祭壇の最上段に置いていたのが起こりで、火葬場までの搬送を霊柩車がおこなうようになり、輿は使われなくなったが、半輿という前面だけのものが残り、現在も祭壇の最上部に乗っている。華美な装飾が成されているのは、現在でも一部の霊柩車に見られる通りである。



以上のように、祭壇が装飾的なものであることが解るが、では日蓮宗の葬儀として、祭壇とはどのようなものが問題となる。ここで重要なことは、日蓮宗の僧侶と遺族が、法華経・お題目によって故人を霊山浄土へ送るということである。やはり、信仰の対象である御本尊を葬儀場全体から見える最上部に安置する必要があると考える。ご本尊を安置す

ることにより、故人がこれからどこへ向かうのかが遺族にもはっきりわかるようになる。次に、法号を書いた位牌を安置し、その下に遺影を飾るように指導したほうが、故人を霊山浄土に送る須弥檀としての体裁を整えることができる。と考える。

四、僧侶と葬儀社

葬儀社で行われる葬儀の中で僧侶の占める役割は、葬儀を厳かにする音響であり、焼香中のBGMである。なぜなら、喪主は焼香中に故人に手を合わせるわけではなく、会葬者に一々会釈をし、祭壇に対して横向き、またはわざわざ前に出て斜めに立ち、会釈をしている。

これは、葬儀と告別式が一つとなった形で、葬儀より告別式の意味合いが強く、この際の読経とは、有難いお経というより、焼香の時に付き物のBGMにしか受け取れないのではないのだろうか。

この問題は、告別式が葬儀の中に取り入れられた経緯によるが、葬儀の中で行なわれるのであるから葬儀を司る僧侶が差配すべき事項であり、喪主には自分の焼香が済んだら自席に戻り、しっかりお題目をお唱えするように指導する必要がある。そう指導することは、菩提寺の住職としての義務である。葬儀社から指示がある場合は、葬儀社とよく話し合い、そういった指示を止めるように改めてさせるべきである。どうしても焼香中の礼が必要な場合は、喪主以外の一族から適任者を選出すればすむことである。²⁸ 『上野殿御返事』には、

我故父の御ため、人は我をやの後世にはかはるべからず。子なれば我こそ故をやの後世をばとぶらふべけれ。

とある。申うとは、『広辞苑』には「亡き人の冥福を祈る」とある。故人の身内でなくてだれが真摯に申うのか、と日蓮聖人は示されている。葬儀の中心はあくまで故人であり、喪主も含め遺族・会葬者も手を合わせ、故人が霊山往詣して安心を得るように、葬儀社にも指導をおこなうことが大切である。

五、テレビと告別式

テレビの葬儀に関する報道では、「葬儀」とは言わず「告別式」と言っている。この報道で使う「告別式」とは無宗教の意味合いが強く、報道側もそのことをよく理解して使用している。現在の葬儀が葬儀社主導で行われ、告別式の意味合いが強くなっているとはいえず、僧侶が導師をつとめ、故人を引導するのであるから、広義の意味での葬儀であり、報道関係にもそのことを伝える必要がある。

平成十六年六月一日に日蓮宗宗務院で行われた日蓮宗声明師会連合会代表者会議で、神奈川三部管区の守屋宣泰師から、

近年頃に本来葬儀と名称されるべき処を、告別式と新聞を始めとしてテレビなどマスコミが報道しており、葬儀社もそれに習い、あまつさえ僧侶までもが告別式と口にしております。ご存知の様に、葬儀には三つの要素が鼎立して成り立っています。一つ目は、どのような民族にも「あの世観」があり、それに対する送りであります。二つ目には、死別に対する別れ、三つ目には、縁の濃淡による悲しみであります。特段に別れだけが強調される謂われがないと愚考いたす次第です。そこで、宗門に対して、提言及び要望を出来ますのは、声明師会を置いて他には無いと思う次第です。どうぞ、本会議におきまして、本宗には告別式という言葉は存在しないことを御決議賜り、宗門に提言されますことを、要望致します。

という提案が出され、決議にまでは至らなかつたが、多くの賛同を得て宗門に働きかけていくことが決まった。

このような声明師会の動きも、告別式に対する警戒感から起こっているものと考えられる。メディアに、葬儀に対する理解を求めることも大切であり、何より檀信徒に、日蓮宗の葬儀に対する理解を深めるよう、日頃からの教化が必要である。

六、最後に

寺院は葬儀を布教の一つの方法として、長い歴史を歩んできた。これに伴う教線の拡張は、江戸幕府が寺請け制度を設けたことでも十分に理解できる。しかし、日蓮宗葬儀はただ布教の手段と言うだけではなく、死穢を離れ、日蓮大聖人の教えにも合致した、生者と死者の同時成仏の霊山往詣であることを自覚することが大切であり、日本人の心を育む文化としても極めて重要であることを認識し、葬儀をおこなうことが重要である。

だからこそ、日蓮宗僧侶は葬儀に対して、自覚と誇りをもって臨むことが大切であると考ええる。

参考文献

- 1 昭和四十四年の末から、生活改善運動という側面を持ちながら葬儀への批判が始まった。
- 2 武田聰洲「七世父母攷」（昭和五十四年六月二十五日 『葬儀墓制研究集成』第三卷）四五頁～四九頁
- 3 圭室諦成「葬式と仏教」（昭和五十四年六月二十五日 『葬儀墓制研究集成』第三卷）七〇頁
- 4 高橋繁行著『葬祭の日本史』（二〇〇四年六月二〇日 講談社現代新書）一七二頁
- 5 圭室諦成著『葬式仏教』（昭和三十八年十月二〇日 大法輪閣）一一六頁
- 6 圭室諦成著『葬式仏教』（昭和三十八年十月二〇日 大法輪閣）一一八頁
- 7 『葬祭―現代的意義と課題』九頁
- 8 碑文谷創著『葬儀概略』（二〇〇三年五月十五日 表現文化社）三十頁
- 9 『昭和定本日蓮聖人遺文』（以下定本と記載）一八五九頁
- 10 『日蓮宗宗学全書第二卷』一〇二頁

- 11 『日本語大辞典』（二九八九年十一月六日 講談社）五九八頁
- 12 波平恵美子著 『日本人の死のかたち』（二〇〇四年七月二十五日 毎日新聞社）十三頁
- 13 波平恵美子著 『日本人の死のかたち』（二〇〇四年七月二十五日 毎日新聞社）四十三頁
- 14 二村祐輔監修 『これからのお葬式』（二〇〇四年九月二十五日 集英社）二頁
<http://www.osoushiki-plaza.com/institut/dw/199005.html>
- 15 「日蓮宗新聞」（二〇〇四年五月一日第一八二二号）
- 16 『宗義大綱読本』一三二頁
- 17 『宗義大綱読本』一五四頁～一五五頁
- 18 『定本』一八七九頁
- 19 『定本』一三〇九頁
- 20 『定本』五九〇頁
- 21 『定本』一七七四頁
- 22 『定本』一一五一頁
- 23 告別式型葬儀とは今回作った造語である。
- 24 国立国語研究所 ([http://www.kokken.go.jp/public/gairai-go/Teian1/Words/informed consent.gen.htm](http://www.kokken.go.jp/public/gairai-go/Teian1/Words/informed%20consent.gen.htm))
- 25 四国で実際におこった出来事
- 26 松本慈恵著 『図説葬儀』（二〇〇三年八月二〇日国書刊行会）二〇九頁
- 27 『定本』一三〇九頁