

親鸞の死生観とビハーラ活動の理念と実践の融合的研究

鍋島 直樹

親鸞の死生観とビハラ活動の理念と実践の融合的研究

鍋島 直樹

An Integrative Study of Shinran's View of Life-and-Death and Its Application to the Philosophy and Practice of Vihara Activity
Naoki NABESHIMA

目次

序論	1
本論	7
第一部 仏教・浄土教を基盤とした死生観と死の看取り	7
序	7
第一章 死生学の目標とその意義	7
第一節 死生学の目標	7
第二節 死生学の意義―先哲の慧眼に学ぶ	9
第一項 V・ジャンケレヴィッチにみる死生学の意義	9
第二項 フィリップ・アリエスにみる死生学の意義	9
第三節 仏教からの死生学の目標と意義	10
第一項 死生観と超越―仏教と諸科学の学際的研究の目標	10
第二項 死の字義と『一休骸骨』の死生観の意義	10
第二章 仏教における死生観と死の看取り	12
第一節 积尊における四門出遊	12
第二節 仏教における死の理解	12
第三節 死の観想―無常を見つめる意味	13
第四節 仏教における縁起と涅槃の基本的特質	15
第五節 积尊における看病の姿勢―死の看取りの意味	17
第六節 积尊の晩年の言葉―「自灯明・法灯明」の意義	18
第三章 浄土教における死の看取りの原型	20
第一節 龍樹『十住毘婆沙論』にみる寺院の機能	20

第二節	廬山の慧遠・曇鸞・道綽・善導における死の看取り	20
第四章	源信における死の看取りと救済観	24
第一節	源信『往生要集』臨終行儀の理念と実践	24
第二節	源信を中心とした二十五三昧会	28
第三節	源信の終末期の記録	33
第四節	源信浄土教における死の看取りの国内への展開	34
第五節	源信浄土教における死の看取りの国外への影響	36
第五章	法然における死の看取りと救済観	37
第一節	法然浄土教の基本的立場	37
第二節	法然における平生念仏と臨終来迎観―上品上生往生をめざす理由	38
第三節	法然における臨終看死関連資料	40
第四節	法然における死の看取り―臨終行儀を容認する側面	46
第五節	穏やかな臨終に対する法然の視座	52
第六節	法然における平生重視の教学	54
第七節	死の看取りにおける善知識の問題	55
第八節	臨終の様態にこだわらない念仏往生の道	57
第九節	臨終行儀の自由化	59
第十節	法然の終末期に関する記録	60
第十一節	法然門下の弁長・良忠における死の看取りの展開	65
第六章	親鸞における死生観と救済観―死と大悲	65
第一節	死生学としての親鸞の死生観研究	65
第二節	親鸞における生死の現実	67
(1)	生死流転	67
①	生死輪廻の原因	69
②	生死輪廻のもう一つの視座	71
(2)	生死苦海	73
(3)	生死罪濁	74

(4)	生死無常	7
	まとめ 生死の現実の意味するもの	7
	第三節 「死生」と「生死」―なぜ仏教において「生死」を重視したのか	7
	第四節 親鸞における生死の出離	9
	第一項 親鸞における生死観に関するキーワード	2
	第二項 親鸞における「生死いづべきみち」の意義	8
	(1) 生死いづべきみち	3
	第三項 恵信尼における「生死いづべきみち」	8
	(2) 出離生死	6
	(3) 度生死海	8
	(4) 流転生死を超え離れる	9
	(5) 横超断四流	1
	(6) 刹那超越成仏之法―超越の真意	9
	第四項 横超の意義	9
	(7) 信心あらんひと、むなしく生死にとどまることなし	0
	(8) 弥陀の心光摂護して 永く生死をへだてける	2
	(9) 信心の珠をここにえたる人は生死の闇にまどはざる	0
	(10) 生死のながき夜すでに暁になりぬ	5
	(11) 証知生死即涅槃	1
	(12) 入生死園、回入生死稠林	0
	(13) 摂取心光常照護―その典拠と意味	7
	第五項 摂取心光常照護の特質―色光と心光の共通性	1
	第六項 摂取の心光という表現を尊重した真意	1
	第七項 無礙光仏の心光のはたらき	1
	第八項 摂取の心光は、瓦礫のようなわれらを分け隔てなく仏の心におさめとる	4
	第九項 摂取不捨の光と無明の闇―念仏者の生き方	1
	第十項 摂取心光常照護の意義	1

第五節	念仏者の宗教的姿勢―真仏弟子の傾聴する姿勢	118
第六節	親鸞における死生観と救済観―死と大悲	119
第一項	悲しくも尊い往生	119
第二項	現生正定聚と彼土滅度	119
第三項	親鸞における浄土の基本的特質―無量光明土・家郷	123
(1)	浄土は眞実報土である	123
(2)	浄土は無量光明土である	128
(3)	浄土は大涅槃界である	131
(4)	浄土は究竟して虚空のごとく廣大無辺である	132
(5)	浄土は共に会える世界であり、眞実の故郷である	134
第四項	臨終の善悪を問題にしない	135
第五項	臨終も平生であり、罪や悲しみをかかえたままで如来に願われている	136
第六項	死を超えた大悲―還相回向	138
第二部	親鸞における愛別離苦への姿勢―仏教からのグリーンフケア	159
序	死別体験は喪失だけを意味するのか	159
第一章	仏教における愛別離苦の把握	160
第一節	愛別離苦の原意趣	160
第二節	経典にみる愛別離苦	160
第二章	親鸞における愛欲の把握	161
第一節	仏教における愛の原意趣	161
第二節	親鸞における愛の原意趣	165
第三章	親鸞における愛欲・恩愛の把握	167
第一節	親鸞の尊重した経典における愛欲・恩愛	168
第二節	親鸞における愛欲・恩愛の超克	169
第四章	死別悲嘆の受容と超克―『口伝鈔』第十七章・『末燈鈔』第十四通	169
第一節	『口伝鈔』第十七章とその意訳	169

第二節	『口伝鈔』第十七章・『末燈鈔』第十四通等にみる愛別離苦への姿勢	172
第三節	『口伝鈔』第十七章と『歎異抄』第九章との関連性	176
第五章	死別悲嘆の緩和と超克―『口伝鈔』第十八章	178
第一節	『口伝鈔』第十八章とその意訳	178
第二節	『口伝鈔』第十八章にみられる愛別離苦への姿勢	179
第六章	総合的考察 親鸞における愛別離苦の受容と超克―悲嘆の意義	180
第一節	悲嘆の意義	180
第二節	親鸞における愛別離苦への姿勢	183
第三節	親鸞における愛別離苦の超克	185
まとめ		188
第七章	東日本大震災の死別悲嘆に学ぶ―親鸞教学に基づくグリーフケア	189
序		189
第一節	東日本大震災の発生状況	189
第二節	事例一 南三陸町職員 遠藤未希の死に学ぶ	190
第三節	事例二 気仙沼市遺族 菅原文子の悲嘆に学ぶ	191
第八章	怨みと悲しみを超える道―ヒロシマ原爆被爆者の願いに学ぶ	196
序		196
第一節	宗教の意義	197
第一項	宗教の多面性―レリジョンと宗教	197
第二項	仏教における「宗」と「教」の原意	198
第三項	宗教の特質と意義	199
第四項	宗教がもつ四つの態度	199
第二節	宗教における愛と慈しみによる非暴力の姿勢	202
第三節	仏教における非暴力と慈悲の姿勢	203
第四節	セイロンのジャヤワルダナ代表の言葉―サンフランシスコ講和会議	203
第五節	慈悲の姿勢	204
第六節	親鸞にみる非暴力と慈悲の姿勢	205

第七節	怨親平等の姿勢	206
第八節	ヒロシマ原爆被爆者の証言に学ぶ	207
第九節	怨みと悲しみを超える道	211
第三部	ビハラの活動の理念と実践―浄土教における死と大悲	219
序		219
第一章	ビハラ活動の理念と展開	219
第一節	日本におけるホスピス・緩和ケアの理念と展開	219
第二節	ビハラの提唱とその原意	220
第三節	祇園精舎 (Jetavana-vihāra) の無常院	221
第四節	四天王寺の四箇院の理念	223
第五節	積尊における看病の意義づけ	224
第二章	ビハラの定義とビハラ活動の四つの柱―演繹的研究	225
第一節	先行研究におけるビハラの定義の整理	225
第一項	谷山洋三におけるビハラの定義	225
第二項	田宮仁・中村元におけるビハラの定義と四つの柱	225
第三項	浄土真宗本願寺派ビハラ活動の理念と実践	226
第四項	打本弘祐におけるビハラの分類	227
第二節	ビハラの原意と定義―四つの柱	228
第三章	ビハラ関連施設の理念と実践―帰納的研究	231
第一節	長岡西病院ビハラ病棟の理念と実践―ビハラ僧と仏堂の役割	232
第二節	ビハラ花の里病院の理念と実践	232
第三節	橘保育園・橘デイサービスセンターの理念と実践	233
第四節	あそかビハラ病院 独立型緩和ケア病棟の理念	234
第五節	あそかビハラ病院緩和ケアの実践―「ぬくもり」と「おかげさま」	243
第六節	大嶋健三郎医師に学んだスピリチュアルケアの物語	249
第四章	キリスト教のホスピスと仏教のビハラの共通性と独自性	250

第一節	ホスピスとビハーラの共通性	250
第一項	ホスピスの源流と展開	250
第二項	ビハーラの源流と展開	251
第三項	ホスピスとビハーラの共通性	252
(1)	ホスピスのめざすもの	252
(2)	ビハーラのめざすもの	252
第二節	ホスピスとビハーラの独自性	253
第一項	キリスト教を背景としたホスピス・ケアの特質	254
(1)	マザー・テレサにおける宗教的实践	254
(2)	シシリー・ソンドダースにおける宗教的实践	255
(3)	概要 キリスト教を背景としたホスピス・ケアの特質	256
第二項	仏教を背景としたビハーラ活動の特質	256
(1)	田宮仁の提唱するビハーラの特質	256
(2)	あそかビハーラ病院におけるビハーラの特質	257
(3)	概要 仏教を背景としたビハーラ活動の特質	259
第五章	臨床宗教師研修の誕生と臨床宗教師の役割	260
序		260
第一節	臨床宗教師研修の誕生とその目的	260
第二節	臨床宗教師の役割―被災地や医療福祉で求められる宗教的ケア	261
第三節	臨床宗教師の定義	262
第四節	臨床宗教師研修の六つの具体的目標	262
第五節	臨床宗教師研修教育プログラム 履修カリキュラム及び実習概要	263
第六節	寄り添うスピリチュアルケア	265
第七節	伝わる宗教的ケア	267
第八節	臨床宗教師の実践理念―親鸞の死生観を礎にして	270
第九節	親鸞教義に基づく社会的実践―「大悲弘普化 真成報仏恩」	272

第六章	医療福祉と仏教の融合をめざすビハークラ活動の基本姿勢	274
第一節	患者の全人的苦悩を緩和し、生きていく意味を感じられるように援助する	274
第二節	死に直面している人の願いを受けとめる	276
第三節	その人の心を傾聴する―大悲の中でゆるされていく	279
第四節	そばにいる―月愛三昧の姿勢	280
第五節	真実を共有する	282
第六節	患者がその人らしく存在することを護り念じる	282
第七節	患者の生に学ぶ―本人の心情と信仰を尊重する	282
第八節	患者がその人らしい生を完遂できるように最後まで支援する	283
第九節	臨終の善悪を問わない	283
第十節	すべての死ははかなく尊い	284
第十一節	患者を大切に思う、その答えは一つではない	287
第十二節	無常の中で見出す真実を受けとめる―限りなきいのちをたまわる	287
第十三節	患者はよき理解者にめぐりあい、愛し愛され、仏に願われているというぬくもりを感じる時、 安らぎを感じることができる	288
第十四節	弥陀の本願にまかせて、ただ念仏して弥陀にたすけられる	288
第十五節	死別の悲しみと共に生きる―傾聴とは願いの継承である	289
第十六節	大悲にいだかれた愚者の実践	290
結	論	292

初出一覧

第一部

「日本浄土教における死の看取り(上)―仏教からの死生学のために」、『龍谷大学論集』四四〇号、一九九二年
「日本浄土教における死の看取り(下)―仏教からの死生学のために」、『真宗学』八七号、一九九二年
「仏教の死生観と超越」「仏陀坐像」「釈尊涅槃図彩色画」「二休骸骨」「浄土教の死生観と救い」「国宝山越阿弥陀図」「二河白道図(『報恩列聖図画』)」「仏教の死生観と超越―愛別離苦の悲しみと涙の意味」、『仏教死生観デジタルアーカイブ研究』所収、鍋島直樹・田畑正久・内藤知康・玉木興慈編、龍谷大学人間・科学・宗教オーブン・リサーチ・センター、方丈堂出版、二〇一一年
「ホスピスマーヴメントと仏教・親鸞―現代における死の看取りの問題」、『死の看取る心』所収、樹心の会編、永田文昌堂、一九八六年

「浄土教における死の看取り―仏教と介護の接点を考える」、『ビハラ活動―仏教と医療と福祉のチームワーク』所収、本願寺出版社、一九八七年

「法然における死の看死の問題(一)」、『龍谷大学論集』四三四・四三五合併号、一九八九年

「法然における死と看死の問題(二)」、『龍谷大学論集』四三六号、一九九〇年

「法然における死と看死の問題(三)」、『仏教文化研究所紀要』三〇集、一九九一年

「親鸞の死生観」、『印度学仏教学研究』五〇巻一号、二〇〇一年

「親鸞における生死の現実」、『真宗学』一〇五・一〇六号、二〇〇二年

「親鸞における生死の出離(上)―「生死いづべきみち」の意義」、『真宗学』一二九・一三〇号、二〇一四年

「親鸞における生死出離の道(中)―横超断四流の意義」、『真宗学』一三七・一三八号、二〇一八年

「親鸞における生死超越の視座―撰取心光常照護の意義」、『真宗学』一四〇号、二〇一九年

「親鸞における浄土の基本的特質―無量光明土の意義」、『真宗学』一四一・一四二号、二〇二〇年

第二部

「親鸞における愛別離苦への姿勢―死別悲嘆のケアとその超克」、『真宗学』九九・一〇〇号、一九九九年

「東日本大震災の死別悲嘆に学ぶ 親鸞思想におけるグリーンフサポート」、吉川悟編『対人援助をめぐる実践と考察』所収、ナカニシヤ出版、二〇一四年

「怨みと悲しみを超える道―パリのテロで妻を亡くしたレリスの手紙とヒロシマ原爆被爆者の願いに学ぶ」、『グリーンフケア』四号、上智大学グリーンフケア研究所、二〇一六年

第三部

- 「浄土教における死と慈愛―ホスピスとビハラーの共通性と独自性（一）」、『真宗学』一一一・一一二号、二〇〇五年
- 「浄土教における死と慈愛―ホスピスとビハラーの共通性と独自性（二）」、『真宗学』一一九・一二〇号、二〇〇九年
- 「臨床宗教師研修の目的と特色―東北大学大学院の協力による実践真宗学研究科「臨床宗教師研修」構想」、『真宗学』一三二号、二〇一五年
- 「ビハラー活動と臨床宗教師研修の歴史と意義―親鸞の死生観を基盤にして」、『日本仏教学会年報』八一号、二〇一六年
- 「ビハラーの定義と医療福祉機関におけるビハラー活動の大切な姿勢」、『世界仏教文化研究論叢』五八集、二〇二〇年
- 「宗教からみた終末期医療」、日本医師会編『今日の医療をめぐる生命倫理―特に終末期医療と遺伝子診断・治療について』所収、二〇一四年
- 「終末期医療における宗教家の役割」、『日本医師会雑誌』一四八巻一号、二〇一九年
- "A Buddhist Perspective on Death and Dying", Naoki NABESHIMA, pp.229-252, *Buddhism and Psychotherapy: Across Cultures*, Edited by Mark Ty Unno, Wisdom Publication, Boston, August 2006
- Shinran's Attitudes towards Bereavement and Grief: Transcendence and Care for The Pain of Separating from Those loved Ones in Shinran's Thought*, Naoki NABESHIMA, pp1-23, Translated by Eisho Nasu, January 8, 1999, The Fourth Edition
- "Buddhism, History of Science and Religion", Naoki NABESHIMA, pp,81-87, J. Wentzel Vrede van Huyssteen, ed. *Encyclopedia of Science and Religion*, Macmillan Reference, volume 1 and 2, New York, June 2003
- "The Concept of Interdependent Living/Kyōsei: Buddhist Perspectives", Naoki NABESHIMA, pp.11-22, *Crossing Borders: Interdependent Living and Solidarity, Message from Asia and the Pacific*, Edited by Tetsuro Akimoto, Asia & Pacific Social Work Conference 2011, APC21 Japanese Planning Committee, May 2012

略号

本書に引用した主な全集・仏教聖典関係の書名は次の略称を用いた。その他雑誌などの表記はおよそ学会誌の表記の慣例に従った。

- 大正新修大蔵経……『大正蔵』
- 浄土真宗聖典全書……『聖典全書』
- 浄土真宗聖典（註釈版）……『註釈版聖典』
- 浄土真宗聖典（七祖篇）……『註釈版聖典七祖篇』
- 浄土真宗聖典 浄土三部経（現代語版）……『浄土三部経（現代語版）』
- 浄土真宗聖典 顕浄土真実教行証文類（現代語版）……『顕浄土真実教行証文類（現代語版）』
- 浄土真宗聖典 浄土三経往生文類（現代語版）……『浄土三経往生文類（現代語版）』
- 昭和 新修法然上人全集……『法然上人全集』

親鸞の死生観とビハーラ活動の理念と実践の融合的研究

An Integrative Study of Shinran's View of Life-and-Death and Its Application to the Philosophy and Practice of Vihara Activity

序論

人は、愛するものとの別れや死の予感を通して、いのちのかけがえなさに気づく。死に直面する人間の苦しみや希望に、人はどのように寄り添えばよいのだろうか。

死生観は、人々がそれぞれの死を見つめ、人生の意味を問いかけ、互いに愛情をもって接する大切さを教えてくれる。仏教の「生死」の意義は、「死生」と同様に、あらゆるものが無常にして稀有であることを自覚させるとともに、一切衆生が曠劫より久しく生まれ変わり死に変わって流転輪廻し、迷い・苦・罪を繰り返しているという反省を促し、時空を超えてあらゆるいのちが相互に関係しあっている一体感も育む。不老不死を求め世界において、生老病死の四苦を超える仏教死生観と医療福祉機関でのビハーラ活動の知見を融合し、生きることの意味を問い直し、死から生まれる志願、慈愛、感謝を育む死生観教育をわかりやすく世界に還元するところに、研究の目的と意義があると考えられる。

仏教・浄土教の死生観と救済観を基盤としたビハーラ活動の研究は、経論釈の聖典を依りどころにした文献研究であるとともに、医療福祉機関等の現場から学ぶ臨床研究である。そして、如来の大悲に照護されて、自己や大切な人々の生きる意味を見つめ直す宗教的研究でもある。この親鸞浄土教の死生観とビハーラ活動の融合的研究には、二つの角度からのアプローチが可能である。一つ目、演繹的研究である。聖典解釈学、浄土教理史、真宗教義学を組み合わせて、釈尊以来、浄土教の先師がどのように死を見つめ、死を看取ってきたかについて考察し、親鸞が浄土教の伝統を受け継ぎながら、どのように死に向き合い、阿弥陀仏の本願によりながら、どのように生死観と救済観を示したかについて説明するという演繹的研究である。二つめには、帰納的研究である。医療福祉機関等における臨床研修や参与観察を通して死の臨床を学び、死に向かう人間の苦悩や愛するものを亡くした死別悲嘆を理解し、仏教精神を基盤とした医療福祉におけるビハーラ活動の特質を明らかにするという帰納的研究である。具体的には、ビハーラ活動に携わる医師、看護師、ビハーラ僧に学ぶ臨床研修、患者の手記や医療福祉機関の専門職の個別事例の報告書を通して、死に直面した人々の願い、仏教を背景としたケアの特質を理解する。また、東日本大震災や戦争で愛する人を亡くした遺族との交流とその手記を通して、無念さの中でどのように生きる意味を見出していくかを知ることができる。

はるか昔、旧石器の時代の人々はすでに墓を作り、花を手向けて、亡き人への慈しみを表した。人類は世界のあらゆる地域で、聖なるものに掌を合わせ、病人を看取り、看取りと葬送を縁として、相手から受けた愛情や自らの人生の意味を見つめ直し、死を超えた心の救いを希求してきた。戦争で亡くなった人々を悼み、二度と過ちを犯さないように非暴力と平和を誓い、災害や事故で突然に亡くなった方を追悼して、減災や防災をめざしている。別離は、愛情の尊さや人生の意味に気づかせ、死を超えた依りどころを求めさせる。このように仏教・浄土教の死生観と死の看取り、親鸞浄土教の死生観と救いを考察して、生死の苦悩を出離する道を明らかにし、仏教を背景としたビハーラ活動の基本姿勢を、病院、社会福祉施設、被災地の現場に立って学び、人間の苦悩と悲嘆に向き合う宗教的な姿勢を問い直すのがこの研究目的である。苦悩や悲嘆の中で生きる羅針盤となりうるように、親鸞浄土教の死生観と救いを再解釈したい。

私は兵庫県の寺院で生まれ育った。私が大学院生の時、母が難病になった。「迷惑をかけてすまない。なぜこんな目に遭うのか」と呟く母に何も応えられなかった。僧侶であり真宗学を学んできたのに無力だった。学問の姿勢を反省し、死にゆく人の孤独さにぬくもりを届けるような仏教研究を志した。それから二十五年間、最期まで自宅で母を看取った。逃げ出さたくなくなる日も、母は優しく笑顔で迎え、こちらを労い、生きぬいて浄土に往生した。医師、看護師、社会福祉の専門職の支援が生きる力となった。

私とビハハラ活動との邂逅は、一九八三年に遡る。長岡西病院ビハハラ病棟が設立される数年前、私は大学院生時代に、ビハハラの提唱者である田宮仁に出会い、その志願に心動かされた。長岡西病院ビハハラ病棟でビハハラ僧として勤務することを相談したほどであった。また、聖霊三方原病院聖霊ホスピス初代所長の医師、原義雄や聖路加看護大学第二代学長の日野原重明の講演や著書に学んで感銘を受けた。具体的には、原義雄・千原明『ホスピス・ケア―看取りの医療の提言』（メヂカルフレンド社、一九八三年）、日野原重明『延命の医学から生命を与えるケアへ』（医学書院、一九八三年）、『死をどう生きたか』（中公新書、一九八三年）、Kenneth P. Cohen 著、柏木哲夫・斎藤武訳『ホスピス 末期医療の思想と方法』（医学書院、一九八二年）、V. ジャンケレヴィツチ著、仲沢紀雄訳『死』（みすず書房、一九七八年）などをくりかえし読んで学んだ。これらの書は、臨床から生まれる真実のまごころを示していた。こうして一九八六年、『死を看取る心―仏教・ホスピス・脳死』を共著出版し、拙稿「ホスピス・ムーヴメントと仏教・親鸞」を執筆した。また、一九八六年に、浄土真宗本願寺派社会部にはじめて「ビハハラ活動研究会」が設立され、一委員として参画し、一九八七年よりビハハラ活動者養成研修会を開始した。一九八七年には、『ビハハラ活動―仏教と医療と福祉のチームワーク』を共著出版した。さらに、親鸞教学に依りながら、医療福祉機関や大学の有識者の知見を踏まえて、一九九七年、『ビハハラ活動の理念と方向性』をまとめた。以来、ビハハラ活動者養成研修カリキュラムにおいての浄土教における死の看取りと救いの歴史と意義に関する講義を担当している。浄土真宗本願寺派のビハハラ活動者養成研修の目的は、僧侶や坊守だけでなく、医療福祉関係者など、広く門信徒をビハハラ活動者として養成することであり、本願寺では全国から毎年五〇名程度を育成している。その研修カリキュラムは、仏教教学と臨床実習の両面にわたる。すなわち、ビハハラ活動を支える浄土教の生死観、人間観、救済観を学ぶとともに、病院や社会福祉施設での介護技術、実習、カウンセリング、音楽、レクリエーション方法などを体験学習して、現場にふさわしいビハハラ活動者を育成することをめざしている。研修修了者は、全国各地の病院や施設などの協力を得て、ビハハラ活動を実践している。一九八七年以来、その養成研修は、カリキュラムを改良しながら継続して実施されている。

親鸞が見開いた生死出離の道は、積尊以来の仏教や七祖の浄土教の伝統を継承し、時代と地域を超えて、今もなお多くの人々の心に依りどころとなつて生きていく。しかし他面、グローバルイゼーションが進み、国際的な経済連携や異文化の交流が進むにつれて、伝統ある宗教的

死生観がどのような生き方を育むのかについて問い直されている。

東京大学大学院人文社会系研究科では、医学部・教育学部と協力して、二〇〇二年から二一世紀COE「死生観の構築」プロジェクトを始め、二〇〇七年から二〇一二年までグローバルCOE「死生学の展開と組織化」を進め、新たな学術の創出と若手研究者の育成を行ってきた。その研究プロジェクトを代表する宗教学者の島菌進は、「死生学とは何か」という論文をまとめ、一九七〇年代から展開してきた「死生学」の文化動向、学術動向を俯瞰し、その死生学が伝統的な生死観の研究に問いかけていくものがある」と論じている。

死生学は、こうした死、および死をめぐる生についての過去の諸研究とどのような関係にあるのだろうか。…中略…かつての人文学の

なかに、特定の文化伝統を自明のものとして受けとめる傾向があったとすると、死生学においてはそうした前提が崩されていかざるをえないだろう。伝統からの疎隔を踏まえ、異文化の視点に十分に配慮しつつ、あらためて文化伝統の今日的意味を問おうとする態度が必要とされる。しかも人文学の伝統を超えて、自然科学や社会科学・行動科学とのより積極的な交流が求められている。²

この論は、二十一世紀における真宗学のめざすべき方向性について示唆を与えてくれる。一つは、真宗学の学術が一体誰に向って親鸞教学の真实性を説明し伝えようとするのかということである。特に、親鸞の死生観と救いとビハーラ活動の融合的な研究、それは、先哲の研鑽成果に学び、死に直面して孤独を感じている人々や、死別の悲しみに沈んでいるすべての人々のためのものであり、患者や家族、社会福祉施設利用者の全人的支援にあたっている医師、看護師、介護福祉士、保育士・管理栄養士などの医療福祉機関のスタッフ、僧侶自身のためのものである。あわせて仏教・浄土教の死生観の研究が、子どもから大人まで、いのちの尊さを考える教育として活用されることも願われる。本研究は、医療福祉機関の臨床と親鸞教学とが双方向に学びあつて生みだされる融合的な研究である。現場での苦悩を、親鸞の依りどころとする聖典や教義に問いかけて、親鸞教学の意義を復興し、臨床に生かしていくことが願われる。

もう一つは、地球規模化が進み、異文化との交流が日常的になり、日本の仏教文化や地域伝統が薄れていくなかで、世界の死生学の成果も理解しながら、伝統ある親鸞の死生観と救いの特質をわかりやすく明らかにすることが求められている。親鸞の死生観研究が、一人ひとりのいのちの尊厳を育み、生死を超えた道を開き、苦悩の中で生を完遂する推進力になることが願われる。それが「無辺の死生海を尽くさんがため」(『教行証文類』「化巻」、『聖典全書』二卷二五五頁)という親鸞の願った姿勢に相通じると信じるからである。

第一部では、仏教・浄土教を基盤とした死生観と死の看取りについて考察する。

第一章では、死生学の目標とその意義を明らかにする。第二章から第六章では、仏教・浄土教の死生観と死の看取り、具体的には、曇鸞、道綽、善導、源信、法然、親鸞における死生観と救いについて、聖典に基づき教理的な根拠を示して明らかにしたい。世界の人類に共通する死生観を理解することは、死生学としての仏教研究の意味や、自己や大切な人々の存在意味を考えることになるからである。

ところで、仏教では死生観という表現と共に、死生観という表現を重んじる。それはなぜなのかを考究したい。仏教における死生輪廻の「生死(しょうじ)」は、「生まれ死ぬこと」を指し、「輪廻」は梵語サンサーラ(samsara)の漢訳で、「いつしよに流れる」を原意とする。仏教において「生死」とは、「車の輪が回転してきわまりないように、衆生が三界六道の迷いの世界を生まれ変わり死に変わって流転すること」を意味する。親鸞は、仏教の死生観を継承しながら、生死の現実をどのように捉え、また生死の迷いを出離する道をどのように明かしているだろうか。親鸞の死生観を明らかにするために、親鸞の見出した生死の現実とその超克を、聖典を根拠として総合的に考察する。

まず、親鸞が生死の現実をいかに捉えているかについて、(1) 生死流転(2) 生死苦海(3) 生死罪濁(4) 生死無常の四つのキーワードに類型化して考察する。あわせて、仏教が、なぜ「死生」という表現よりも、「生死」という表現を重んじてきたかについて明らかにしたい。次に、親鸞が生死を出離する道を示したキーワードには、(1) 生死いづべきみち、(2) 出離生死、(3) 度生死海、(4) 流転生死を超え離れる、(5) 横超断四流、(6) 刹那超越之成佛法、(7) 信心あらんひと、空しく生死にとどまることなし、(8) 永く生死を捨てはてて自然の浄土に至る、弥陀の心光摂護して永く生死をへだてける、(9) 信心の珠をこころにえたる人は生死の闇にまどはざる、(10) 生死の長き夜すでに暁になりぬ、(11) 証知生死即涅槃、(12) 入生死園・回入生死稠林、(13) 撰取心光常照護、などがある。

これらの用語の教理的根拠、教学的意義を明らかにし、親鸞の生死観とその救いについて究明する。とりわけ、親鸞における「生死いづべきみち」、「横超断四流」、「撰取心光常照護」の真意を探り、生死の闇に惑わされない宗教的生について解明したい。

第二部では、親鸞における愛別離苦への姿勢について究明する。大切な人やものを喪失する悲嘆 (Grief) は、すべての人がそれぞれのライフステージで経験する。家族や自分自身の病氣、ペットの死、生き別れ、死別、学校や職場におけるいじめ、友達との別れ、失恋、卒業、離婚、孤立、挫折、失業など、心の支えとなるものの喪失に伴って悲しみが引き起こされる。悲しみには後悔が伴う。しかも人は死別の悲しみを経験することを通して、亡き人から受けた愛情に気づく。深い悲しみから、他者や自然への慈しみも生まれてくる。喪失の悲しみは、大切なものが何かを教えてくれる。それぞれの時代に、宗教・思想が誕生した背景には、愛するものとの死別や迫害などの苦悩や悲嘆があった。そしてその深い悲しみの中で、心の寄る辺となる宗教的な智慧と慈悲を見出していった。仏教は、紀元前五世紀に、釈尊によって説かれた教えである。釈尊は、生老病死の苦しみの現実をありのままを知り、迷いを超えた真の安らぎ、すなわち、涅槃を開いた。釈尊は、泥の中から咲く花のように、悲しみを転じて真実の生き方を開くことを明かした。それは悲しみから逃避して生きることを教えたのではない。泥なくしては蓮が咲かないように、悲しみや煩惱があるからこそ、人は愛情の深さや心のつながりの大切さに気づき、悲しみの中で、その人にしかないかけがえのない花が咲いていくことを教えている。第一章では、仏教における愛別離苦への姿勢を、経典に基づきながら考察する。第二章では、仏教における愛の原意趣を考察する。第三章では、親鸞が大悲に照護されて、自らの愛欲、恩愛をどのように省みているかを考察する。第四章から第六章では、親鸞における死別悲嘆への姿勢を、覚如の『口伝鈔』第十七章と第十八章等を典拠にして明らかにしたい。親鸞は、死別の悲しみをつつみいだく阿弥陀仏の大智と大悲を、心の灯りとしてかかげるように人々に教えている。そのことは親鸞が「智慧の光明はかりなし 有量の諸相ごとく 光暁かぶらぬものはなし 真実明に帰命せよ」(『浄土和讃』(四) 『聖典全書』二卷三三七頁)、「慈光はるかにかぶらしめ ひかりのいたるところには 法喜をうとぞのべたまふ 大安慰を帰命せよ」(『浄土和讃』(十) 『聖典全書』二卷三四〇頁)、「煩惱障眼雖不見 大悲無倦常照我」(『正信念仏偈』 『聖典全書』二卷六四頁)とも明かしている。第七章では、二〇一年三月十一日に発生した東日本大震災をふりかえり、大災害における死別の悲しみの現実を理解し、悲しみの中で生きる意味について考える。グリーンケアの帰納的研究である。具体的に、大津波で亡くなった故遠藤未希とその家族との交流を通して学んだ真実の話を遺族の許可を得て紹介したい。遠藤未希は、南三陸町の防災対策庁舎で、町職員として、最後まで町民に避難を呼びかけ、津波に襲われて命を落とした女性である。また、大津波で夫が行方不明となった気仙沼市の遺族、菅原文子との交流を通して教えられたことを許可を得て紹介したい。人は、心に生きつづける真の物語を持つ時に、前に向って生きぬいていくことができるのではないかと思われる。第八章では、ヒロシマ被爆者の証言に学び、怨みと悲しみを超えていく道について考察したい。武器や爆弾で愛する人を失った時、人は言葉を失い、悲しみや虚しさに打ちひしがれる。悔しさと怒りで一杯になる。この怒りにどのように向き合えばよいのだろうか。そこで、戦争で愛する人を亡くした悲しみの真相を理解し、どのようにして憎しみを超えていけばよいのかについて二つの角度から考察する。一つは、演繹的研究である。宗教が、怨みに対してどのような心の持ち方を教示してきたかを歴史的にふりかえる。すなわち、宗教を基盤とした愛と非暴力の姿勢を考察する。特に、不条理な現実遭遇した時、怨みや憎しみに対して釈尊や親鸞がどのように向き合ってきたかについて、経典や文献に基づいて解明する。もう一つは、帰納的研究である。戦争の悲しみの真相を知るために、一九四五年八月六日午前八時十五分、広島に落とされた原子爆弾被爆者の悲

しみと願いについて学び、怨みと悲しみを超えていく道を解明したい。

第三部では、ビハラー活動の理念と実践について、親鸞浄土教の死生観と大悲の救いに基づきながら考察する。第一章では、ホスピス・緩和ケアの目標をたどりながら、仏教を背景とするビハラーの提唱とその原意、ビハラーのモデルとなった祇園精舎 (Jetavana-vihāra) の無常院、四天王寺の四箇院の理念、釈尊における看病の意義づけを、先行研究の成果に学んで考察する。第二章では、諸研究に見るビハラーの定義を整理し、ビハラーの原点とその展開を踏まえて、ビハラーの定義を再確認する。第四章では、緩和ケアなどの医療福祉機関におけるビハラー活動の実際を当該施設の専門職の臨床経験と姿勢に学び、参与観察を通して考察する。現場スタッフの努力に学び、一人ひとりのいのちに向き合うかについて問い直すためである。第五章では、キリスト教のホスピスと仏教のビハラーの共通性と独自性について明らかにしたい。なぜなら、ビハラー活動をスタートする時点から課題となっていたことは、キリスト教を背景とするホスピスと仏教を背景とするビハラーとが共通する性格を有しつつも、どこにビハラーの特質があるのかを教学として明らかにすることが求められていたからである。そこで、この論では、死に直面した人々の苦悩に向き合う宗教的姿勢に学びながら、ホスピスとビハラーの共通性と独自性についてそれぞれ解明したい。第六章では、臨床宗教師養成研修の誕生と臨床宗教師の役割を考察する。なぜなら、臨床宗教師養成研修は、一九八五年以来つづいてきた、医療と社会福祉と仏教のチームワークによって患者を支援するビハラー活動やキリスト教を背景としたホスピス・ケアの実績が認められて誕生したからである。また、二〇一一年の東日本大震災などの災害時に、宗教者が被災地におもむき、被災者にさまざまな支援を行ってきたことも、臨床宗教師養成研修の誕生につながっている。臨床宗教師養成研修は、宗教者が全存在をかけて人々の苦悩に寄り添い、その際に感じられる相手の価値観や宗教性を尊重しつつ、病院や被災地などの公共空間で宗教的な心のケアを実践することをめざしている。そこで、臨床宗教師の役割である心のケアを、スピリチュアルケアと宗教的ケアの二つの角度から考察する。最後に、第六章では、医療福祉と仏教の融合をめざすビハラー活動の基本姿勢について考察する。すなわち、演繹的研究と帰納的研究の統合による研究である。仏教・浄土教の死生観と医療福祉におけるケアの姿勢を組み合わせ、仏教と医療と社会福祉の専門職がチームで連携して、人々の苦悩や悲歎に向き合い、その人らしく最期まで生きることができるよう援助する姿勢を整理してまとめた。医療福祉の臨床で尊重されているケアの姿勢と仏教・浄土教の死生観と救いの宗教的視座を尊重して融合させることよって、医療福祉と仏教が相互に学びあい、宗教者の役割や医療福祉専門職のケアを省みることができ、親鸞浄土教の死生観と救いの意義も見つめ直すことができるからである。

¹ 『死を看取る心―仏教・ホスピス・脳死』（永田文昌堂、一九八六年）に、日本初の聖霊三方ヶ原病院ホスピス長の原義雄「死に向かう人々と共に」、信楽峻磨「仏教におけるホスピス・ケアの問題」、鍋島直樹「ホスピス・ムーブメントと仏教・親鸞」、京都府立看護学校の論などが掲載されている。

² 島菌進「死生学とは何か」一五―二八頁、島菌進・竹内整一編『死生学1 死生学とは何か』、東京大学大学院人文社会科学系研究科、二〇〇八年
³ 参与観察については、倫理的配慮を行い、病院・社会福祉施設の管理者・専門職スタッフの了解を得ている。また引用している言葉についても校閲をいただいた。本稿に際し、開示すべきCOI関係にある病院、社会福祉施設、企業はない。

本論

第一部 仏教・浄土教を基盤とした死生観と死の看取り

序

第一部では、まず、死生学の目標とその意義を明らかにする。次に、ビハーラ活動の依りどころとなつてゐる仏教の死生観・浄土教の看取りと救済観、特に、曇鸞、道綽、善導、源信、法然、親鸞における死生観と救いについて、歴史的脈絡を踏まえながら明らかにしたい。なぜなら、世界の人類に共通する死生観を理解することは、死を見つめ直すことを通して、自己自身や大切な人々の死と生について真剣に考えることになり、生きる意味を問いかえしながら、愛と慈しみを育むことにつながるからである。

世界では、二十世紀後半より、死生学やキリスト教を母体としてホスピス・ケアが進展し、それに学んで、仏教・浄土教を背景としたビハーラ活動も展開している。ビハーラ活動とは、仏教者が医療や社会福祉の専門職とチームを組んで、すべての人々が仏に願われているというぬくもりとおかげさまの心で、支援を求めている人々の悲嘆と苦悩を和らげ、その人らしく生きられるように援助する活動である。その実際の臨床では、仏教を背景としたビハーラ活動の依りどころは何であるのかが問われる。そこで仏教・浄土教の死生観と看取りの理念と実践を教理的文脈に沿って考察し、特に、親鸞浄土教における死生観と救済観について明らかにしたい。

第一章 死生学の目標とその意義

第一節 死生学の目標

死生学 (Thanatology) とは何か。『オックスフォード辞典』には、“The scientific study of death and the practices associated with it, including the study of the needs of the terminally ill and their families. Origin, Mid 19th century: from Greek thanatos ‘death’ + -logy”¹と説明されている。日本では、一九七一年に翻訳出版されたエリザベス・キューブラー・ロス著『死の瞬間』(読売新聞社)や、一九七八年に翻訳出版されたV・ジャンケレヴィツキ著、仲沢紀雄訳『死』(みずう書房)などが医療界を中心に注目され、一九八〇年代頃より、死生学 (Thanatology) や死の準備教育が、日野原重明²、柏木哲夫³、アルフォンス・デーケン⁴、田代俊孝⁵、島菌進⁶らによって広められた。死生学、死の準備教育とは⁷、身近な人々の死や自分自身の一度きりの死、死への過程を見つめ直すことを通して、より豊かに生きること考えるものであり、死に直面している患者の生を支えるような感性も育てていこうとする学際的研究である。

山本俊一・日野原重明編『死生学』第一集(一九八八年)には、死生学の意味を医師やチャプレンによって解明されている。医師の日野原重明は、こう論じている。

今までの医学は、生命の誕生とか生命の成長発達には相当関心があったけれども、生命の終焉としての死というものについての研究は、これまでほとんどなされなかった。人間の生命のために医学があり、また看護があるというのに、その生命の終焉に対して、医学や看護学

がどうアプローチすべきかが医学や看護の学習の中ではほとんど考えられていなかったのである。医学や看護の道を行くものは、患者の死について、また死に行くプロセス、人間が終末を迎える過程を、いろいろの立場から学ぶことによって、人間自体をよりよく理解することができるだろう。

そして日野原重明は、死を考える意味について教えた先哲の言葉を紹介した。

まず最初に終りのことを考えよ。……老年の欠乏を補うに足るものを青年時代に獲得しておけ。……老年に栄養不足とならぬよう、若いうちに努力せよ。(レオナルド・ダ・ヴィンチ(二四五二〜一五一九))¹⁰

あらかじめ死を考えておくことは自由を考えることである。……死の習得は我々をあらゆる隷属と拘束から解放する。……明けゆく明日をおまえの最後の日と思え。(モンテーニュ(一五三三〜一五九二))¹¹

このように日野原重明は、死を考える意味を芸術や哲学、宗教に学んで明かした。また、死の哲学の研究者アルフォンス・デーケン¹²は、こう論じている。

私たちは人生において、いつか身近な人々と自分自身の死に直面せざるをえない。死そのものを前もって個人的に体験することはできないが、死は身近な問題として考え、生と死の意義を探索し、自覚をもって自己と他者の死に備えての心構えを習得することはできるし、また必要である。これが死への準備教育(デス・エデュケーション)の主な目的である。また、人生全体の意義は究極的には死をもって決定づけられ、完成されるものであるから、死への準備教育は同時によりよく生きるための教育でもある¹²。

さらに、宗教学者の島菌進は、「死生学とは何か」という論文をまとめ、死生学の歴史と展開を俯瞰し、新しい死生学は「ひとかたまりのものとして総合的に学ぶ必要」があり、伝統的な宗教の生死観の今日的意味を問い直していると論じた。

死生学は、こうした死、および死をめぐる生についての過去の諸研究とどのような関係にあるのだろうか。さまざまな分野で研究されてきた事柄を、「死」や「死生」というテーマで集約して、ひとまとまりのものとして学ぶ必要があると感じられるようになったのはなぜなのだろうか。第一に、新しい死生学は臨床死生学を基軸としていることを確認しておきたい。現在の死生学に対する関心は、まずは死に臨む人々、また死別の悲しみに直面している人々のケアに携わる人々から生じている。……中略……これまで相互に交わることが少なかった諸伝統がより直接的に出会う機会が増えており、死生という題材をめぐって切り結ぶ可能性が見えるようになってきた。かつての人文学のなかに、特定の文化伝統を自明のものとして受けとめる傾向があったとすると、死生学においてはそうした前提が崩されていかにざるをえないだろう。伝統からの疎隔を踏まえ、異文化の視点に十分に配慮しつつ、あらためて文化伝統の今日的意味を問おうとする態度が必要とされる。しかも人文学の伝統を超えて、自然科学や社会科学・行動科学とのより積極的な交流が求められている¹³。

したがって、死生学とは、ギリシア神話のタナトス(Tanatos)という死の擬人神になぞらえて名づけられた死の研究であり、生命の終焉として人がその死を迎える過程を学ぶこと、また死別の悲しみに学ぶことを通して、人間自身をよりよく理解しようとすることをめざす。死生学は、医学、看護学、宗教学、哲学、心理学、文学、歴史学、文化人類学、芸術などの角度から、死を通して生きる意味を考える学際的研究であり、より具体的には、死に直面している患者を一人の人間としてケアし、愛するものとの死別や喪失に伴う悲嘆をケアするための学問である。しかも二十一世紀に入り、グローバリゼーションが経済面だけでなく文化面でも進み、異宗教との交流が多くなっている。親鸞の生死

観と救いに基づくビハーラ活動の研究は、世界の人類に共通する死生観を理解し、キリスト教を母体とするホスピス・ケアの宗教的実践や浄土教を基盤とする死の看取りに学びながら、親鸞の死生観とビハーラ活動の特質を明らかにすることが求められている。

第二節 死生学の意義―先哲の慧眼に学ぶ

第一項 V・ジャンケレヴィッチにみる死生学の意義

具体的に、筆者自身が世界の死生学から慧眼を与えられたのは、フランスの哲学者V・ジャンケレヴィッチ (Vladimir Jankélévitch) 著『死』(一九六六年)である。ジャンケレヴィッチは、死の現実、死別の悲しみの受け止め方を人称代名詞に関連づけて、わかりやすく三つに分類した¹⁴。第三人称の死は、他者の死を指し、自己にとって、抽象的で無名な人の死は、悲しみを伴うことが少ない。第二人称の死は、身近な人、愛する人の死を指し、自己にとって大切な人の喪失は深い悲しみを伴う。第一人称の死とは、自分自身の死を指し、死を前にした自分自身は、死後の不安や恐れ、この世を去らなければならない寂しさを伴う。ジャンケレヴィッチは、こう記している。

生きている者が消え失せるたびごとに、なぜ、死すべき者は、そのようなことがあつかもはじめておこるのかもあるかのように、驚いているのだろう。しかも、事実、イヨネスコも言っているように、《だれでも死ぬときにはこの世の人びとの中で最初に死ぬ》『王の臨終』六五頁)の¹⁵。それぞれの死のつねに新しい平凡さは、愛のごく古い新しさ、あらゆる愛のごとく年老いた若さと似ている点がないでもない¹⁵。

このようにジャンケレヴィッチは、死が誰にも訪れる普遍的真理でありながら、自己にとっては最初の新しい経験であることを気づかせてくれる。

第二項 フィリップ・アリエスにみる死生学の意義

また、フランスの歴史学者フィリップ・アリエス (Philippe Ariès) は、『図説 死の文化史―人は死をどのように生きたか』の冒頭で、今から四万年以上も昔に、ネアンデルタール人が死者を吊った墓地を作っていたことを紹介した。

たしかなことは、人間は死者を埋葬する唯一の動物だということだ。……ネアンデルタール人は、自分たちの死者を一定の場所、おそらくは家族単位だったと思われる、本来の意味で共同墓地といえる場に葬った、最初の存在でした。わたしたち人間の最古の墓地は、ほぼ四万年前にさかのぼるものです¹⁶。

このようにフィリップ・アリエスは、「人間は死者を埋葬する唯一の動物」であると客観的に証明し、葬送を執り行い亡き人を偲ぶことが人類の特徴であることがよくわかる。実際、一九五七年から一九六一年にかけて、イラクのシャニダール遺跡で発掘が行われ、ネアンデルタール人の墓地にあった人骨の周囲から花粉が見つかった。遙か昔から人類が死者に花を手向けて埋葬していた証しであるとされる。フィリップ・アリエスの分析したルネサンス期におけるヨーロッパの死に対する態度には、後述する仏教のそれに対する態度に共通して、死を凝視し、自己の問題として、それを積極的に意味づけている¹⁷。例えば、古くから伝えられ、刻まれているメモメント・モリ (memento mori) というラテン語の警

句は、「死を記憶せよ、忘れるな」という意味であるが、この言葉は、死の問題が、他人事でなく、自己自身の内にあることを端的に示している。また、十四世紀から十五世紀頃の中世末期において、「死の舞踏 (Gance of death)」と呼ばれる骸骨の絵画が描かれた。死の舞踏とは、皇帝、王族、司祭などの宗教者、騎士、領主、商人、農民、子どもなど様々な階層の人々が、骸骨と手をとって踊る姿を描いたもので、身分や年齢に関係なくすべての人に死が襲ってくることを寓意的に表現したものである¹⁸⁾。死の舞踏の骸骨絵は、教会堂や日常のリビングルームに飾られ、すべての人に死が訪れることを教え、自分自身や家族の人生を見つめ直させた。死の舞踏は、人生の不確かさや物悲しさを伝え、人々を回心に誘うものであった¹⁹⁾。

第三節 仏教からの死生学の目標

第一項 死生観と超越―仏教と諸科学の学際的研究の目標

龍谷大学人間・科学・宗教オーブンリサーチセンターでは、二〇〇二年から文部科学省私立大学学術高度化推進事業、二〇一二年から戦略的研究基盤形成支援事業に採択され、「死生観と超越―仏教と諸科学の学際的研究」(研究代表者 鍋島直樹)に取り組んだ。死生観研究の目的と意義は、人々がそれぞれの死を見つめ、限りある人生の意味や人間を見直し、互いに愛情をもって接するということにある。仏教の「生死」の意義は、「死生」と同様に、あらゆるものが無常にして稀有であることを自覚させるとともに、曠劫より久しく流転輪廻し、迷い・苦・罪を繰り返しているという反省を促し、時空を超えてあらゆるいのちが相互に関係しあっている一体感も育む。不老不死を求める医療において、生老病死の四苦を超える仏教死生観とビハラの意義を再評価し、生きることの意味、死から生まれる志願、慈愛、感謝を育む教育研究を世界に発信するところに、本研究の目標をおいた。

第二項 死の字義と『一休骸骨』にみる死生観の意義

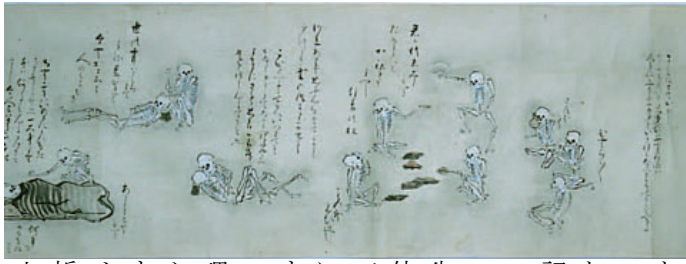
死とは何か。「死」という漢字の由来をひもとくと、そこに死の真意が見えてくる。白川静は、「歹は死者の残骨の象。人はその残骨を拝するひとであるらしく、死を弔う意である。」²⁰⁾と明かしている。

「歹」……ト(われる)・タ(われた骨)。骨の断片。亡き人自身
「匕」……匕(むる)人。家族の嘆き悲しむ姿を示す。

このように死は亡くなった本人単独では成立しない。死はその人の死を悲しみ、手を合わす人がいてはじめて死となる。死とは悲しみと愛があふれることである。さて、仏教死生観の研究成果の一つに『一休骸骨』の考察がある。

『一休骸骨』(仙童書写筆 一巻紙本 墨書 墨画 著色 原文 一休宗純作 室町時代、康正三年(一四五七)、巻物 江戸時代後期 弘化四年(一八四七) 刊、縦二二cm 長七七五cm 龍谷大学大宮図書館蔵)

一休宗純(一三九四―一四八一)には『一休骸骨』(康正三年(一四五七))と呼ばれる仮名法語が遺されている。この書は、『仏鬼軍』と共に一休の手による絵入り法語の双璧である。仮名草紙にかたどり、平易な文章や歌によって、人々の日常生活を骸骨の姿で書き表して、



挿入し、この世界の無常なる姿を知らせ、真実を求めて生きることを教えたものである。「いずれの時か夢のうちにあらざる、いずれの人か骸骨にあらざるべし」『一休骸骨』、意訳「人生はつねに夢まぼろしのようなものである。いかなるひとも、服を脱ぎ、ひと皮むけば、骸骨でないものはない」。「道心をおこす人は寺に入りしが、今はみな寺をいづるなり」『一休骸骨』、意訳「かつて、真実の道を求める心をおこす人はお寺に入ったが、今の世は皆、寺から出て行ってしまおう」このように一休は述べて、人々に反省を求め、迷いを超えた真理の法を学ぶべきことを勧めている。また、一休には、次のような有名な歌がある。「門松は 冥土の旅の一里塚 めでたくもありめでたくもなし」『狂雲集』。一休はお正月に、頭蓋骨を杖にふりかざして街中を歩き、人のいのちのはかなさを説いたといわれている。人生の無常さに気づかず、夢によって浮かれてはいけけないというのであろう²¹。

さらに、この『一休骸骨』に教えられた視点は、巻物絵に骸骨二人が並んで横たわる部分である(※『一休骸骨』巻物絵の中央左側)。その横たわる二人の骸骨絵の上に一休の言葉がこう記されている²²。骸骨の男性が、

「こなたへ寄せられ給へ。いつまでも、同じ歳までながらへたくこそ候へ」。

と話しかける。すると隣の骸骨の女性が

「まことに、さぞ思召候らん。最も同じ心にて候へ」

と男性に応えている。実は、横たわる骸骨二人は、愛し合う二人であり、このように一休はむつみあう男女の交わす会話を記し、愛しやりあう尊さを人々に教えたのである。一休はこうも記している。

「いずれの人にか骸骨にあらざるべし」(図 『一休骸骨』 龍谷大学大宮図書館蔵)

すなわち、服を脱ぎ、ひと皮むけば骸骨でないものはない。一休は、誰しも必ず死を迎えて骸骨になる事実を想像させて、生きる意味を人々に問いかけた。一休は、いつか死が訪れるからこそ、互いに思い合う気持ちもあふれることを伝えた。『一休骸骨』は、死の自覚を通して気づく愛の尊さとせつなさを教えてくれる。先述したように、中世末期のヨーロッパにおいても、「死の舞踏 (Dance of Death)」と呼ばれる骸骨画が、版画などに描かれ、聖堂に飾られた。その骸骨画が流行した背景には、ペストが流行して数多くの人々が亡くなった悲劇がある。日本の『一休骸骨』とヨーロッパの『死の舞踏』とは共通するものがある。死を思い起こすことを通して、人は大切なものに気づくことができることを骸骨絵は教えている。

したがって死生学の意義は、死や死に至る過程における喪失や悲嘆や孤独などの人生上のマイナスの体験を、医学的、生理学的な立場から、単に敗北、停止として、客観的に分析して終わるのではなくて、むしろ死の悲しみを生きる意味を問いかける経験として受けとめ、人間が支え合って生きる慈しみを育むものとして受けとめていくところにあるだろう。死に関する文学や臨床事例を学ぶことは、子どもに命の尊厳を伝え、無常の悲しみに思いをいたし、支えあいの規範意識を醸成させることができる。そして、死と死に直面している患者の臨床に向き合いつづける医師、看護師、介護士、宗教者、また、哲学者、歴史学者、文学者などの知見を統合すれば、死の不安を抱えた患者とその家族の気持ちを尊重して、その人らしく人生を全うできるように援助することもできるだろう。

第二章 仏教における死生観と死の看取り

第一節 釈尊における四門出遊

それでは仏教の死生観、死の自覚から生まれる慈しみと、死の看取りの姿勢について考察したい。

釈尊の出家の動機となったとされるエピソードに、「四門出遊」という教説がある²³。王宮での生活は世の苦しみから遠ざけられていた。釈尊は父の願いに反して、宮廷に引きこもった生活をやめて、思い切った外の世界に踏み出した。それは釈尊がカピラヴァストゥ城を出て、郊外の遊園にでかけたことである。

その日、彼が、東の城門を出ると、老人に出あった。老人は歯が抜け、髪が白く、腰は曲がっている。またある日、南の城門を出ると、病人に出あった。病人は痛みを苦しめ、瘦せ衰えている。またある日、西の城門を出ると、死者に出あう。愛する人の葬儀で、家族たちが嘆き悲しむ声を聞き、茶毘にふされて骨と化し、灰になるのを見た。王宮生活を過ぎ去ったシッダールタ太子にとって、老いも病も死も、それらすべては、初めて見る光景であった。シッダールタ太子は、そのたびに「この人は何という者であるか。私もこのようになるのであろうか」と家臣チャンナに説明を求めた。チャンナは、「太子よ、あなたも私も誰もが、老い病みて、死をまぬがれることはできません」と応えた。

初めの三つの出会いは、釈尊に、老いと病と死に結びついた苦しみや寂しさを印象づけた。これらの三つの特徴は、すべての人間がかかえる苦悩を象徴していた。除外なしに、人は皆老いていく。病も訪れる。誰も死を逃れることはできない。最後に、釈尊は北の城門から出ると、黄色の袈裟をつけた出家修行者に出あった。その修行者は、世俗の汚れや煩わしさを離れて、ひたすら心の平静を求めて修行に没頭していた。釈尊は、この一人の修行者に思いがけなく会ったとき、この修行者のなかに苦しみを乗りこえた穏やかさがあることに気づき、大いに心動かされた。このエピソードは、釈尊の四門出遊の物語として、レリーフに遺されている²⁴。

こうして釈尊は、聖なる修行者のように、自らも家を捨てる決意を固めた。釈尊は、老病死の苦しみを学び、慈しみの大事さを発見した。そして、老い、病んで、死んでゆく現実を知って、それらを超えた大切な何かを求めていかなければならないと感じたとされている。

第二節 仏教における死の理解

インドにおける初期の仏教から、中国・日本の浄土教に至るまで、病人を温かく看取るムーヴメントがつつづけられてきた。仏教は、死を敵視せず²⁵、誰もが避けられない事実として、人生の根底に死を見すえて、自らを反省し、生きる意味を探索することを教える。中村元はこう論じている²⁶。

輪廻の觀念における最大の契機は死であり、人間のあらゆる苦しみは究極において死にもとづいている。インド文化は死の現象を通路として自覚した人間の文化である。死の現象は人間をして形而上学的な深みへと誘い入らせるものであるが、仏教とジャイナ教は、まず人間に不可避な死の現象に関する深刻な反省から現れ出た宗教である。『なんの笑ひがあるうか、なんの歎びがあるうか？―世間はつねに燃え立っているのに―。汝らは暗黒に覆われている。どうして灯明を求めないのか。』ヒンドゥー教も同様な反省を取りいれている。

また、『スッタニパータ』の最古層の詩句、学生ビンギヤの質問(一一二〇〜一〇二三偈)や学生カッパの質問(一一九二〜一一九五偈)などを見ると、人間のあらゆる苦しみが、老死 (Yatamarana) に対する妄執によって生じてくることを教えている。また十二縁起の教説の初めにも、生はずでにそのもの自体に老死をはらんでおり、人間の苦しみの最も根源的なものであることを説いている。

ああ、この世間の人々は苦難におちいつている。生まれ、老い、死に、死没し、再生する。しかるに、この老死の苦しみからの出離を知らない。いったい、いつになったら、この老死の苦しみからの出離が知られるであろう (藤田宏達²⁶ 訳 SN 2, pp. 5, 104)

このように、誰もが生まれ、老い、死ぬという苦しみから離れられない。どうすればこの老死の苦しみから離れられるのかと問いかけ、老死が人間の苦しみの最も根源的なものであることを示している。そして、藤田宏達の研究成果によれば²⁷、この生・老・死という人間の苦の現実に、病を加える見方が次第に熟して、詩句の観念が定型化されていき、やがて生・老・病・死という四苦の真理として整理されていったとされている。死の本質について、仏教が明かした代表的な文章をとりあげておきたい。

彼らは死に捉えられて、あの世に去ってゆくが、父もその子を救わず、親族もその親族を救わない。見よ。見もっている親族がとめどもなく悲嘆に暮れているのに、人は屠所に引かれる牛のように、一人ずつ、連れ去られる。(中村元訳『ブツダのことば スッタニパータ』第五七九、五八〇偈)

人、世間愛欲の中に在りて、独り生まれ独り死し、独り去り独り来る。行に当りて苦楽の地に至り趣く。身自ら之を当てて、代る者有ること無し。…何ぞ衆事を棄て、各強健の時に曼んで、努力して善を勤修し、精進して度世を願はざる。(『無量寿経』卷下、『浄土真宗聖典全書』一卷五二〜五三頁、『大正蔵』十二卷一七四c)

このように人は愛欲の世にただ独りで生まれきて、ただ独りで去っていく。その行いそのままに人生の苦楽を自ら受け、誰も代わってくれない。人が死ぬ時には、愛する家族や仲間を救うことができないと教えている。人は誰もこの世で、たった一人初めて死んでいくのである。しかし人間が、死の前で、本来、一人きりであることを徹底して自覚する時に、改めて自分や相手の存在の稀有さに気づく。自己を支えている人々の愛情にも気づかされる。だからこそ身体が強く健康な時に、努力して善を行い、死を超えた真実を求め願っていくべきであるというのである。

第三節 死の観想―無常を見つめる意味

実際に、原始仏教の頃より、死を凝視する訓練が修行法の一つとして説かれている²⁸。死を凝視する修行法の代表的なものとして、身念処・死念・死想などがあげられる。身念処とは、四念処(四念住ともいい、浄・楽・常・我の四顛倒を打破するための修行法で、身念処、受念処、心念処、法念処の四項目にわたる観想をいう)の第一に説かれているもので、一種の風葬によって葬られた死体を観想し、身体の不浄性を自覚することをめざしている。まず、身体を整えて出入息念定に入り、身心の散乱を静め、日常の身体を観想した後、墓地において死体が段々と腐乱し、散逸していくプロセスを観想する。さらにその死体腐乱のプロセスに、四段階が設けられ、第一段階では、死後一日から三日たつうちに、死体が膨張し青黒くなって腐敗していき、第二段階では、その死体が鳥、禿鷹、犬などに食い荒され、くずれた身体の中よりおびただしい数の蛆虫が群がりでてくる。第三段階では、肉や血が付着している骸骨が次第に散乱する。第四段階では、その骨が白く貝殻に似た状態に変わり、

手や頭蓋骨や足などばらばらになる。やがて風雨の中で年月を重ねると、粉々に散逸して塵や土へと化していくとされている。まさに実感的な死のシミュレーションである。

『雑阿含經』卷二十七には、

不淨想。青瘀想、膿潰想、臃脹想、壞想、食不盡想、血想、分離想、骨想、空想。經如上說。〔『大正藏』二卷一九八a〕と説かれ、

『阿毘達磨大毘婆沙論』卷第四十三には、

隋於一物思惟不淨、修未純熟。復即於此或觀青瘀。或觀臃脹。或觀膿爛。或觀破壞。或觀異赤。或觀被食。或觀分離。或觀白骨。或觀骨鎖。其心散乱流蕩不住。〔『大正藏』二七卷二二一a〕

と説かれている。『大智度論』卷第二十一・九相義には、

九相、脹相、壞相、血塗相、膿爛相、青相、噉相、散相、骨相、焼相。〔『大正藏』二五卷二一七a〕

と説かれている。人の屍が土灰に帰するまでに、およそ九つの姿をとって変わっていくことを観察して、肉体への執着を除こうとしたものである。

九相とは、(1) 屍の膨張するのを観想する(張想)、(2) 屍の破壊するのを観想する(壊想)、(3) 屍が破壊して血肉が地を染めるのを観想する(血塗想)、(4) 膿爛し腐敗するのを観想する(膿爛想)、(5) 風に吹かれ太陽にさらされて屍の青く変色するのを観想する(青瘀想)、(6) 鳥獸がしばむのを観想する(噉想)、(7) 鳥獸に食われて筋骨、頭、手足がばらばらになるのを観想する(散想)、(8) 血肉がなくなり、白骨だけになるのを観想する(骨想)、(9) その白骨が火に焼かれて灰や土に帰するのを観想する(焼想)の九段階である。空海(七七四〜八三五)の漢詩文集『続遍照發揮性靈集補闕鈔』卷第十の最後²⁹、や蘇東坡(一〇三六〜一一〇一)の「九相詩」³⁰にこれを詠嘆した詩がある。それと並行して、鎌倉時代頃の作品とされる『九相詩繪卷』(比叡山寂光院伝来)や『六道絵』(人道不淨相 滋賀聖聚来迎寺)などに代表されるように、人の死後の姿が写実的な絵画としても描かれていった³¹。

源信は『往生要集』第一厭離穢土第五人道において、人間が不淨、苦、無常なる存在であることを明かし、人間の死後における身体の不淨観について、『大般若經』や『摩訶止観』などによりながら、こゝろ説かれている。

況んや復た命終の後に、塚の間に捐捨てられて、一・二日、乃至七日を経るに、その身臃脹して、色青瘀に變ず。臭り爛れ、皮は穿けて、膿血流れ出づ。鵝・鷺・鷓・鴉・野干・狗等の種々の禽獸、攄掣して食噉す。禽獸食らひをはりて、不淨潰爛せり。無量種の虫蛆ありて、臭き処に雑はり出づ。惡むべきこと、死にたる狗よりも過ぎたり。乃至、白骨となりをはれば、支節分散して、手・足・髑髏のおのの異処にあり。風吹き、日曝し、雨灌ぎ、霜封じて、積むこと歳年あれば、色相變異し、つひに腐朽碎末して、塵土とあひ和しぬ。…中略…まさに知るべし。この身は始終不淨なり。所愛の男女みなまたかくのごとし。〔『大正藏』八四卷三八b・c、『聖典全書』一卷一〇三五〜一〇三六頁、『恵心僧都全集』一卷二六〜二八頁〕

「まして死んでしまった後には、墓地に捨てられて、一日、二日、やがて七日を経ると、その身体はふくれあがり、色は青黒く臭くなつて爛れ、皮も破れて、血膿が流れ出す。熊鷹、鷺、とび、ふくろう、きつね、犬など、種々の鳥や獸がかみさいて、食い荒らす。鳥や獸が食い終わると、汚くつぶれ爛れて、はかりしれないたくさんの蛆が臭いところに群がり出てくる。その醜悪さは、死んだ犬よりはなはだしい。ついに

白骨となってしまうと、節々でばらばらに分散して、手や足や頭蓋骨が離れ離れになる。風が吹き、日が曝し、雨がそそぎ、霜が閉じ込めて年月が積もると、色や形さえ変り果て、ついには腐り朽ちて粉々にくだけ、塵や土と一つになってしまふ。」という意である。³²。このように源信は、人間の不浄さを生々しく明かしている。

次に、人間の無常を見つめ、超えていくことについて、次のような釈尊の言葉がある。

この身は泡沫（うたかた）のごとくであると知り、かげろうのようなはかない本性のものであると、さとしたならば、悪魔の花の矢を断ち切つて、死王に見られないところへ行くであろう。（中村元訳『真理のことば（ダンマパダ）』第四六偈 Dhṃ.46）

利益と損失、ほまれとそしり、非難と賞賛、楽しみと苦しみ、……これらのことがらは、人間においては無常であつて、恒久ならず、変滅するものである。知者はこれを知つて、心をとどめて変滅するものどもを観察する。……塵垢無く、憂い無き境地を知つて、迷いの生存の彼岸に到達して、正しく知る。

（中村元訳 AN.4, pp.157-160 中村元「いかに死を解するか」二八頁、仏教思想研究全編『死』平楽寺書店、一九八八年）

ここには、無常を無常として、逃げられない人間の道理と達観すれば、死王や極度の煩悶は消え失せるとしている。しかしそれは、また逆にいえば、無常によって流されない究極的な真実、自らの生の原点を確立できているからである。無常に向かうことによつてのみ、その超える境地が開けてくることを示している。

また、この死を自覚することの意味に関連して、釈尊は、こう説かれている。

「われらは、ここにあつて死ぬはずのものである」と覚悟しよう。——このことわりを他の人々は知っていない。しかし、このことわりを知る人々があれば、争いはしなくなる。（中村元訳『真理のことば（ダンマパダ）』第六偈）

私たち人間は互いの死を忘れているから、いよいよ相手を傷つけてしまふ。自分も相手も必ず死に至る存在であることに気づけば、争いが沈静化するというのである。これもまた、実感的に相手の死を想像することを通して、それまでには気づいていなかった相手の気持ちを感じ、互いに許しあえるかもしれないと教えている。したがつて原始仏教では、自己や愛する人の死をシミュレーションして訓練し、死を知識としてではなく、人間のありのままの実相、道理として熟知し、同時にそれをばねとして、いよいよ常住なる真実を求めることを教えていたといえるだろう。

第四節 仏教における縁起と涅槃の基本的特質

釈尊の到達した涅槃とは、どのようなものであつたのだろうか。釈尊は、縁起の真理にめぐめたとされている。縁起とは、「因縁生起」とも表現され、「他との関係が縁となつて生起すること」を原意とする。³³。縁起の原語である複合語“*paṭiccasamuppāda*”（パツティチャ・サムツパダ）または“*pratyā-samutpāda*”（プラティーティヤ・サムウトパダ）は、二つの言葉から成っている。プラティーティヤとは、「くに依存する」ことを語義とし、サムウトパダは、「共に生じる、つながりの中で生起する」ことを語義とする。³⁴。

縁起の本質をあらわしたものに、次のような仏典の教説が記録されている。

これあれば、かれあり。これ

生ずるがゆえに、かれ生ず。

これ無ければ、かれなし。これ滅するがゆえに、かれ滅す³⁵。
すべての現象は、多くの原因(因)と条件(縁)が相互に依存し、関係しあつて成立している。それだけで独立して存在するものはない。すべての存在は、多くの因と縁とが合わさつて、今ここに存在している。

自己とは何かを思索するとき、自己がもう一人の自己を観察するという主客対立的な見方になつてしまいがちである。釈尊は、その主客が一致したところで、自己のありのままの相を感じ取つた³⁶。自己の実相を明らかにしようとするときつめていくと、自己の実相は、すべての人間や万物に共通する真実であつた。すなわち、いかなる存在も相互に依存し、相互にかかわりあいながら存在している。自分と同じ存在が宇宙にいないように、一つの存在は他と区別される点で、特別である。しかし同時に、個人は周囲とつながつていて、周囲のさまざまな力に支えられて個人が生存している。その意味で、一つの存在は普遍的なつながりをもつているといえる。

自己の存在は、数知れない多くの因と縁によつて支えられ、生かされている。そこには、創造主も、あらかじめ運命を定めるような絶対者もない。すべてが運命によつて定まれているならば、幸も不幸も、生まれながらに運命によつて決まつていて、運命の他になにもものをも存在しないことになる。もしあらかじめすべてが運命で決まつているとしたら、今、ここで、人が努力して生きる意味はどこにあるのだろうか。縁と正しい努力によつてこそ、自由に新しい世界が開かれてくる。その人生の生き方を示したのが縁起の思想である。

仏教は、あらゆるものは相互に支えあつて生かされているという、縁起の真理にめざめ、迷いを転じてさとりを開く教えである。自利利他円満を願つて、平穏な時も困難な時も、相互に支えあつて生き抜くことを教える宗教である。仏教の真理は、苦・集・滅・道の四諦が示すように、思い通りにならない苦しみの現実とその原因を知り、その苦から解放されるように清らかな八正道を歩みつけて、寂靜の涅槃にいたることをめざしたものである。

涅槃は、サンスクリット語のニルヴァーナ(nirvāna)の音写語であり、パーリ語ではニツバーナ(nibbāna)と表現され、煩惱の炎を吹き消した状態をさす。涅槃とは、迷いからうまれる苦しみの消滅を意味し、「無憂」「無畏」「無為」「無障礙」「不死」「無漏」「真実」「彼岸」「解脱」「入滅」「安穩」「帰依所」「洲」「平和」「寂靜」など、さまざまな否定的觀念から解放された言葉で表現される³⁷。初期仏教において心の平和を意味するsantiは、涅槃の異名であることが知られている³⁸。釈尊の生涯でいえば、釈尊の三十五歳のときにめざめた寂靜の安らぎとしての涅槃(ニツバーナ)と、八十歳のときに入滅する般涅槃(パリニバーナ(parinibbāna))の二つがあるとされ、また、それらには有余涅槃と無余涅槃としても説かれてきた。前者は根源的な迷いから生じる苦しみを滅して精神的な自由を得たことであり、後者は身体的な束縛から解放されて自由になることである、と仏教徒の間で理解されている。しばしばニツバーナ(涅槃)が釈尊の覚りを指し、パリニツバーナ(般涅槃)が入滅を指すと限定して理解されることもあるという。ただし下田正弘の研究によると、ニツバーナが理想的状态をあらわすのに対して、パリニツバーナはその状態に向い達成する行為を含んだ意味をもち、文脈によつて多少のニュアンスの違いはあるものの、多くの場合、涅槃(ニツバーナ)と般涅槃(パリニツバーナ)の用法に大きな差異はないと明かしている³⁹。したがつて、涅槃とは、心や身のあらゆる苦しみの消滅、寂靜を意味し、平穏で、畏れるものがなくなり、再び迷いをくりかえさない不死の境地を意味していると理解できるだろう。

第五節 積尊における看病姿勢

仏典には、積尊は「良医⁴⁰」「大医王⁴¹」であると呼称され、仏が、相手の病の原因を知り、それにふさわしい薬を与える医師のような存在であると説かれている。すなわち、「応病与薬」と表現されるように、仏の教えは、人間の苦しみを和らげて、身心の安らぎをもたらす「薬」に喩えられる。したがって仏教徒は、病気をまじないや占いによって治すのでもなく、運命としてただあきらめるのでもなく、何らかの原因や縁によって生じた病気として理解し、医学的な治療を受けて少しでも快方に向かうように願ってきたのである。

積尊は自らの弟子を含めて数多くの人々の病床を訪問し、介護したとされている。⁴² 例えば、積尊が、長老ヴァツカリの臨終の病床を訪ねた時の有名な対話が残っている。体の衰弱したヴァツカリが、まいりたくても積尊にお目にかかりにいけるだけの体力がもうないことを話すと、これに対して積尊は、

ヴァツカリよ、もうそんなことは言いなさるな。やがては腐敗して朽ちてしまうわたしのこの肉身を見たとして何になりましょう。ものごとの理法（ダルマ）を見る人は、わたしを見るのです。またわたしを見る人は、ものごとの理法を見るのです。実に、ものごとの理法を見ている人は、わたしを見ているのであり、わたしを見ている人は、ものごとの理法を見ているのです。（中村元⁴³ 訳『サンユッタニカーヤ』SN22.87 『雑阿含経』巻第四七、『大正蔵』二卷三四六b～三四七b）

と応え、仏を見るということは、仏の肉体を見ることではなくて、ものごとの理法を見ることであると説いているのである。すなわち積尊は、肉体という無常なるものを通して、永遠なる仏法を見通すことを教え、仏教に生きるならば、死をつきぬけて二人がつながっていると伝えたのである。

また『増一阿含経』巻第四十には、積尊が病床にある比丘を訪問した時の対話が記されている⁴⁴。その比丘が、「病苦がいよいよ増すばかりで一向に楽にならない」と打ち明けると、積尊が、「汝は今、汝を世話してくれる看病の人が誰かいるか」と尋ねる。その比丘が、「私を看病してくれるものは誰もいない」と答えると、積尊はまた、「今までに汝は、病人を介護したことがあるか」と聞き返す。再びその比丘が、「今まで病人を見舞い訪ねたことがない」と答えると、積尊は、「汝が必要以上に病苦に悩まされるのは、おそらく今までに一度も病人を看病したり、救護したことがないから、本当の病の苦しみを知らず、よけいに恐怖感や孤独感におそわれることになったのだろう。」と告げている。一見これは、病気の比丘に対する厳しい言明であるが、比丘同士が、仲間として看病し、助け合うことの意味を教えている。その後、あらゆる比丘を普会講堂に集めて、「汝らが出家した理由は、国王や盗賊を恐れたからではなく、心堅固にして、生老病死についての憂悲苦悩を離れるためであったことをよく噛みしめておくべきである。」と告げている。そして積尊は、また次のように語っている。

仏、諸比丘に告げたまはく、「汝ら出家せし所以は、共に同一の水乳なり。然るに、各相瞻視せざりき。今より已後、まさに展転して相瞻視すべし。もし病比丘にして弟子なき者は、まさに衆中において次を差（わか）ち、病人を看せしむべし。然る所以は、これ離れおわりて、さらに所為の処福、病之人を視るに勝る者を見ざればなり。それ病を瞻るは、我を瞻ると異なることなし。（『大正蔵』二卷七六七b）

「仏は多くの僧侶たちに告げた。『あなたたちが出家したということは、水と乳がよく混じりあうように共に同朋であるということである。し

かし、お互いあまり看病しあわなかった。これからは、支えあってお互いに看病しあうことを願う。もし病気の僧侶でありながら、自らの弟子がいらないのであれば、僧侶たちが交代して、病人を看病してください。なぜなら、行いを通していたる幸せのなかで、病人を看病することに勝るものはないからである。病人を看取することは、自分自身を看取ると同じである。』という意である。

瞻視の瞻とは、目を凝らして見る、見つめるという意であり、視は、より注意して視線を注ぐことである。この釈尊の姿勢に明らかのように、看病する自分自身が、逆にその病める人から、はかなくも、かけがえのない生命の現実を学んだのである。ここで釈尊は、仏道を歩もうとする者は、皆、同じ師のもとに集う仲間であるから、これからはお互いに介護しあうべきであると説き、さらに師弟の病気を看取ることが、そのまま自分自身を見つめることになることを教えている。また『増一阿含経』耆入道品第十二にも、

その時世尊、諸比丘に告げたまはく、それ病者を瞻視することあらば、則ち我を瞻視しおわるとなす。病者を看ることあらば、則ち我を看おわるとなす。然る所以は、我今躬（みづか）ら疾病を看視せんと欲す。諸比丘、我一人を見ず、諸天世間・沙門婆羅門の施の中において、最上にして是の施に過ぐるものなし。〔大正蔵〕二卷五六九c)

と説かれている先の経文と同じ内容である。看病介護が、自己を知ることになり、最高の布施行にもなると釈尊は教えている。また、釈尊自身が、死に臨んで、「あらゆるものは無常である。これからはあなた自身を灯りとして大切にせよ。法を灯りとして大切にせよ。教えを実践するあなたの心の中に、私はいつも生きています」と弟子たちに言い残したと経典に説かれている^{4.5}。したがって、死を看取る自分自身が、その介護を通して、逆にその病める人の生から多くのことを学び、自分自身や大切な人のなかに潜んでいる死に深く触れて、常住なるものに出遇っていくことができるわけであり、そこに死を看取ることの意味があるといつてよいだろう。釈尊は、看病するものは患者を支えるばかりでなく、逆に患者に支えられていることを示した。相手を思いやる姿勢が相手からの真心を受けることになる。看病はそういう双方向の気づきをもたらす。その意味において、釈尊の看病精神は縁起の視座に基づいているといえよう。

第六節 釈尊の晩年の言葉―「自灯明・法灯明」の意義

では、釈尊の晩年の言葉にスポットを当てて、死を超える道とは何かについて考察する^{4.6}。

それは、八十歳になった釈尊が、ヴァイシャーリー近くの竹林で、雨安居を過ごしたときのことであった。この雨安居の間に、釈尊は恐ろしい病にかかり、死ぬほどの激痛に襲われた。釈尊はその痛みを耐え忍び、少しずつ回復していった。そのとき、そばで仕えていたアーナンダ（Ananda 阿難）は、「釈尊がなにも説かれないうちは亡くなるはずはないと安心していました」と釈尊に話した。アーナンダは心の底で、釈尊がもし死んでしまったら何をたよりにしたらいいのだろうと思っていたのである。すると、アーナンダに対して、釈尊はこう語った。

「アーナンダよ。修行僧たちはわたしになにを期待するのであるか？ わたしは内外の隔てなしにことごとく理法を説いた。完き人の教えには、何ものかを弟子に隠すような教師の握り拳は存在しない。…中略：『わたしは修行僧のなかまを導くであろう』とか、あるいは『修行僧のなかまはわたしを頼っている』とか思うことがない。

アーナンダよ。わたしはもう古い朽ち、齢をかさね老衰し、人生の旅路を通り過ぎ、老齢に達した。わが齢は八十となった。…中略：

それゆえに、この世で自らを島とし、自らをたよりとして、他人をたよりとせず、法を島とし、法をよりどころとして、他のものをよりどころとせずにあれ。」（『大パリニツバーナ経』第二章二五〜二六⁴⁷）

この釈尊の言葉から大切なことを学ぶことができるだろう。一つには、釈尊には、晩年までひそかに隠しているような秘密がなかったことである。折に触れ、人々に説いてきたことが教えのすべてであると釈尊が語った。そこに、アーナンダの「釈尊はまだ何かを説いてくれるにちがいない」という疑いをふりきるようなすがすがしさがあふれている。二つには、比丘たちはどうしても釈尊に頼ってしまうが、釈尊自身は自らを「修行僧たちを導く人」であるとも、「修行僧たちに頼られている」とも思っていないことである。釈尊という人格に依存しすぎる必要はない。四諦八正道や縁起の教説をはじめとして、今まで説いてきた真実の教えをこそよく思惟し、その真実の教えを実践していけば、きっとそこに道が展げてくる。釈尊はそう示したのである。三つには、釈尊がいなくなっても、これからは、自らを明かりとし、法を明かりとして生きていけばよいということである。アーナンダは二十五年の間、釈尊のそばに仕え、釈尊が人々に教えを説くのを間近で聞いてきた。それだけ釈尊を頼っていたアーナンダにとって、釈尊に死が近づいていると感ずるのは不安だったことだろう。だからこそ、釈尊は、釈尊という人格にすぎたのではなく、あなた自身と、真実の教法とを依りどころにすればよいと、アーナンダに説いた。それは「法に依りて人に依らざるべし」⁴⁸と経典に説かれるところである。特定の人格に依憑せずに、法に依り法に直参せよということである。

ところで、中村元の研究によると、「自らを島とし、自らをたよりとせよ、法を島とし、法をよりどころとせよ」という文中にでてくる原語デーパ（*Dipa*）は、「島」「洲」「洲渚」という意⁴⁹と、「灯明」という意をもっている⁵⁰。どちらかといえば、日本の仏教徒たちの間では、「自灯明、法灯明」という教説がなじみぶかい。そこでそれぞれのたとえの真意を確かめてみると、まず、「島」「洲」というたとえには次のような背景がある。インドでは、大洪水になると、大地があたり一面水びたしになり、対岸が見えなくなる。たったひとりで大海原に放り出されたような状態である⁵¹。その中で、洪水にも流されずにのこっている島が人々のよるべとなることから、自分自身を島とし、法を島とせよ、という譬喩が用いられたという。押し寄せる波にのみこまれることなく、足元に流れる川に流されないように、自分自身を、そして法を大切にしてゆけ、という意趣である。また、「灯明」というたとえには、次のような意味が込められている。中国や日本では、インドで起きるような大洪水はめったにない。むしろ地域によっては、明かりのない暗闇がはてしなくつづく。灯明は、夜の暗闇を照らす灯りであり、心に希望をともしてくれる。闇夜に浮かぶ月の光が、そっと人に安らぎを与えるように、迷いの多い暗黒世界では、灯りがたよりになることから、自らを灯とし、法を灯とせよ、というたとえが用いられたと考えられる⁵²。

これに関して、思い起こされる親鸞の和讃がある。

無明長夜の灯炬なり 智眼くらしとかなしむな 生死大海の船筏なり 罪障おもしとなげかざれ（『正像末和讃』（三六） 『聖典全書』二卷四八六頁）

「如来の本願が、暗闇を照らす火であり、自分の智慧の眼ではなにも見えないと悲しまなくていい。如来の本願が、苦しみの大海に沈む人を救う船であるから、みずからの罪が重いとなげかなくてよい」という内容である。親鸞においては、真の依りどころを、灯りや船にたとえている。そこに釈尊の「自灯明、法灯明」に通じるものがあるだろう⁵³。

このように釈尊は、「私の亡き後は、あなた自身の心のあり方を反省し、世間に流されず、あなた自身を大事にして生きてゆけばよい」と

伝え、また、「あなたの行くべき道を指し示す真実の教えに学び、それを努力して実践していけばいい」と、釈尊は教えた。その法とは、三法印、四諦八正道、縁起、中道などの体系づけられた根本教理であるとともに、釈尊がさまざまな悩みに応じ、一人ひとりに対して説いた譬喩もまた、かけがえのない教法である。

また釈尊は、死期が迫ったときに、アーナンダに、こう説いている。

「アーナンダよ。あるいは後にお前たちはこのように思うかもしれない。『教えを説かれた師はましまさぬ、もはやわれらの師はおられないのだ』と。しかしそのように見なしてはならない。お前たちのためにわたしが説いた教えとわたしの制した戒律とが、わたしの死後にお前たちの師となるのである。」（『大パリニツバーナ経』第六章⁵⁴）

たとえ、今ここに存在する釈尊の姿形が見えなくなり、声が聞けなくなっても、師がいなくなったのではない。師は教えとしてあなたの心に生きている。釈尊の亡き後も、その説いてきた教法と戒律が、師となり依りどころになるだろうと、釈尊はアーナンダを慰めた。その姿形を超えて教えとなった仏は、後に法身として表現されていく⁵⁵。形あるものから、形なきものへの想いの深まりが、仏の真心に遇うために重要なのである。ここにも、死を超える道が、釈尊の説いた法を自分の心に保ち、その法に導かれながら、精励に生きていくところにあることがわかる。

第三章 浄土教における死の看取りの原型

第一節 龍樹『十住毘婆沙論』にみる寺院の機能

龍樹は『十住毘婆沙論』巻第十六・解頭陀品において、「塔寺」の因縁、すなわち寺院の果たす役割について、次のように説明している。

一つには病人に供給す。二つには病のために医薬の具を求む。三には病者のため看病人を求む。四には病者のために法を説く。五には余の比丘の為に法を説く。六には法を聞いて教化す。七には大徳の者に供養し、恭敬するために。八には聖衆に供給するが為に。九には深経を誦誦するが為に。十には他に教えて深経を讀ましむ。」（『大正蔵』二六卷一一二a）

田宮仁は、この寺院の果たした役割・機能を、ビハーラ施設のあるべき姿として注目した⁵⁶。一から四の役割が、病院の役割や機能を表すものであり、仏教寺院施設の中に、老病死の看取りの場があったことがわかる。また、五から十は、寺院の役割を表すものであり、寺院において仏法を説いて人々を伝道教化し、大徳の師を恭敬し、經典を誦誦することが示されている。最後の十は、僧侶だけで經典を誦誦するのではなく、すべての人々に教えて經典を讀ませる場でもあることを示している。

第二節 廬山の慧遠・曇鸞・道綽・善導における死の看取り

中国浄土教においては、廬山の慧遠（三三四〜四一六）が、四〇二年に同志二十三人とともに、白蓮社という純粋な念仏結社を創った頃より、次第に、念仏のグループをつくる輪が広がった。白蓮社における仏道は、『般舟三昧経』に基づいて見仏三昧の境位に到ろうとするものであり、称名念仏ではなく、四種三昧に象徴される般舟觀想の道であった。慧遠撰『念仏三昧詩集序』によれば、

夫称三昧者何。専思寂想之謂也。思専則志一不分。想寂則氣虚神朗。（『大正蔵』五二卷三五一b）

この般舟念仏三昧は、禪定をうるのに最もよい方法とされ、西方浄土において現在説法中の阿弥陀仏を専ら思念することによって、やがて行者は、道場に座しながら、妄念が去って精神が澄みわたり、彼の浄土の阿弥陀仏を見仏し、かつ聞法をつづけて、死後にはその浄土に往生できることが明かされている。その点、禪定による見仏三昧の体得と、来世における往生浄土の願生という二つの要素をもっている。この慧遠流の白蓮社の念仏は、後年、唐の迦才の『浄土論』序において紹介されているもの、迦才は慧遠流の西方願生について、こう評価している。

然上古之先匠。遠法師。謝靈運等。雖以僉期西境。終是独善一身。後之学者。無所承習。〔大正蔵〕四七卷八三 b)「然るに上古の先匠遠法師、謝靈運等、以て僉(ことごと)く西境を期すと雖も、終に是れ独り一身を善しとす。後之学者承習する所なし。」

復次如上古已来大徳名僧及俗中聡明儒士。並修浄土行。謂廬山遠法師。叡法師。劉遺民。謝靈運乃至近世。綽禪師。此等臨終並感得光台異相。聖衆来迎。録在別伝。此等大徳智人。既欣浄土。〔大正蔵〕四七卷九〇 C 九一 a)

「また次に上古よりこのかた、大徳、名僧、及び叡法師、劉遺民、謝靈運、乃至近世の綽禪師、これら臨終に並びに光台異相、聖衆来迎を感得す。録別伝に在り。これらの大徳、智人、既に浄土を欣う。後の学者ただ他の先匠を逐いて、すべからく疑うべからざるべきなり。」

このように迦才は、廬山の慧遠について、独善で難しく、後の学者は継承して学ぶ所がなかったと指摘している。慧遠による実践的な念仏結社は、般舟三昧によって、阿弥陀仏を見仏し、浄土往生を欣求するという真剣で純粹な念仏者の共同体であった。しかし他面、大衆の心から離れていた側面があり、後世に継承されにくかったようである。その理由は、後年の曇鸞の口称念仏に基づく実践可能な仏道理解とは異なっており、慧遠が西方願生者といいつながら、なお学者の立場を継続していたからであろうとされている⁵⁷⁾。しかし他面、唐の時代、八世紀に入り、法照の『五会念仏誦経観行義』、飛錫の『念仏三昧宝王論』、文諗・少康共編の『往生西方浄土瑞応刪伝』に、廬山の慧遠を尊重する面もみられる。例えば、

法照の『浄土五会念仏誦経観行儀』に、

昔長安叡法師。慧崇。僧顯。慧通。近至後周実禪師。西河鸞法師等。数百人。並生西方禪師等。因鸞法師。得生西方。各率有縁。專修浄土之業。綽禪師又撰西方記驗。名安樂集流行。又晋朝遠法師。入廬山三十年不出。乃命同志白黒百有二十三人。立誓期於西方。鑿山銘願。〔大正蔵〕八五卷一二四 b)

飛錫の『念仏三昧宝王論』に、

対曰。晋朝廬山遠法師。為其首唱。遠公從佛陀跋陀羅三藏。授念佛三昧。與弟慧持。高僧慧永。朝賢貴士。隱逸清信・宗炳・張野・劉遺民・雷次宗・周統之・謝靈運・闕公則等。一百二十三人。鑿山為銘。誓生浄土。〔大正蔵〕四七卷一四〇 b)

文諗・少康共編の『往生西方浄土瑞応刪伝』に、
東晋朝僧慧遠法師雁門人也。卜居廬山。三十余載。影不出山。跡不入俗。送客以虎溪為界。雖博群典。偏弘西方。岳下建浄土堂。晨夕礼讚。有朝士謝靈運高人劉遺民等。並棄世榮。同修浄土。信士都有一百二十三人。於無量寿像前。建齊立誓。遺民著文讚頌。感一仙人乘

雲聰説。或奏清唄声御長風。法師以義熙十二年八月六日。聖衆遙迎。臨終付属。右脇而化。年八十三矣。〔大正藏〕五一卷一〇四a)宗曉の『樂邦文類』に、

自廬山遠師已來。天下僧坊。結繫念淨社。立弥陀三聖。蓋出於此經(『觀無量壽經』)經。的見於斯文耳。四明慈溪靈龜山福源蘭若釋子戒深。〔大正藏〕四七卷一八六c)

と記されている。慧遠が浄土堂を建て、同志二三人と共に無量壽像の前で誓いを立てて浄土を願ひ、阿弥陀仏と聖衆に迎えられ、八十三歳で往生したという生涯が再評価されている。そして特に宋代にいたっては、慧遠への敬慕がわきおこって、念仏結社が次々に誕生している。例えば、省常の昭慶院浄行社、遵式(九六四〜一〇三二)の宝雲寺浄業会、四明知礼(九六〇〜一〇二八)の延慶院念仏施戒会(一〇一三)など、数多くの結社運動が記録されている。特に源信と思想的な交流があり、理観を護りつづけた山家派の四明知礼が、僧俗男女ともに、阿弥陀仏の名号を称念する結社を創ったということは、源信の二十五三昧会と関連して、注目すべきである。

次に、別の系統では、曇鸞(四七六〜五四二)の『略論安樂浄土義』⁵⁾。卷末や道綽(五六二〜六四五)の『安樂集』第二大門広施問答⁶⁾、善導(六一三〜六八一)の『観念法門』三昧行相分。において、同志盟約に基づいた念仏グループをつくることに触れている。曇鸞は、『略論安樂浄土義』にこう記している。

若念仏名字。若念仏相好。若念仏光明。若念仏神力。若念仏功德。若念仏智慧。若念仏本願。無他心間雜。心心相次乃至十念。名為十念相統。一往言十念相統。似若不難。然凡夫心猶野馬。識劇猿猴。馳騁六塵。不暫停息。宜至信心預自剋念。便積習成性。善根堅固也。如仏告頻婆娑羅王。人積善行。死無惡念。如樹西傾。必倒隨曲。若便刀風一至。百苦湊身。若習前不在。懷念何可弁。又宜同志五三共結言要。垂命終時。迭相開曉。為称阿弥陀仏名号願生安樂。声声相次。使成十念也。譬如蠟印印泥。印壞文成。此命斷時。即是生安樂時。一入正定聚。更何所憂也。〔大正藏〕四七卷三c、『聖典全書』一卷五六六〜五六七頁)

このように曇鸞は、弥陀の名号を念じ、弥陀の相好を念じ、弥陀の威神力を念じ、弥陀の功德を念じ、弥陀の智慧を念じ、弥陀の本願を念じて、他の思いが雑じることなく、心に十念を相統することを教えている。つづけて、曇鸞はこう記している。その十念相統は難しくないように思うかもしれないが、凡夫の煩惱心は野生の馬のようであり、意識は猿よりもはげしく動き、しばらくもどまることがはない。ぜひとも弥陀の本願を信じて預けて自ら心を励まして努力してほしい。積み重ねて習うことを性と成し、善根を堅固にしてほしいと願っている。死には悪念はない。大樹が西に傾くように、人の命も必ず倒れ曲がっていく。刀で身を切るような死の風が吹くと、たくさんの苦しみが身に集まる。どうか五人、三人の同志と共に盟約を結び、命終の時には互いに心を開いてさとり助け合い、阿弥陀仏の名号を称えて安樂浄土に生まれることを願ひ、声に声を相互に次いで、十念が成就するようにさせる。譬えていえば、蠟でできた印鑑を泥に押し、蠟の印は壊れて文が成るようなものである。命終の時がすなわち安樂浄土に生まれる時である。一たび正定聚に入れば、もはや何の憂いもなくなる。これが曇鸞における死の看取りであり、平生から弥陀の本願に信じまかせて専心に十念を相統するとともに、元気な時に約束を交わし、臨終が近くなれば、同志が集まって病人を支え、南無阿弥陀仏を共に称え、命終にただちに必ず安樂浄土に往生することを願ったのである。

そして、注目すべきは、道綽は、敬愛する曇鸞の『略論安樂浄土義』の教説をそのまま受け継いで、『安樂集』に同様の文章を明示している。経に十念相統とのたまふは、難からざるに似若たり。しかれどももろもろの凡夫の心は野馬のごとく、識は猿猴よりも劇し。六塵に馳騁

して、なんぞかつて停息せん。おのおのすべからくよろしく信心を發して、あらかじめみづから剋念し、積習して性を成じ、善根をして堅固ならしむべし。仏、大王に告げたまふがごとし。「人善行を積めば、死するとき悪念なし。樹の先より傾けるは倒るるに、かならず曲れるに随ふがごとし」(『大智度論』意)と。若し刀風一たび至れば、百苦身に湊る。もし習先よりあらずは、懷念なんぞ弁ずべけんや。おのおの宜しく同志三五あらかじめ言葉を結び、命終の時に臨みてたがひにあひ開曉して、ために弥陀の名号を稱して安樂國に生ぜんと願じ、声々あひ次いで十念を成ぜしむべし。たとへば蠟印をもつて泥に印するに、印壞れて文成ずるがごとし。ここに命斷ゆる時は、すなはちこれ安樂國に生ずる時なり。一たび正定聚に入れば、さらになんの憂ふるところかあらん。おのおのよろしくこの大利を量るべし。(『安樂集』卷上、『聖典全書』一卷六〇三〜六〇四頁)

すなわち、「最期の死の一瞬が近づくとさまざま苦しみが一度に押し寄せてくるであろうが、そのとき、もし前々からの念仏の習慣がなければ、念仏しようという気持をにわか起こすことはとてもむずかしい。どうか志を同じくした仲間が、三人、五人と集まって、平生に前もつて言葉の約束を結び、くりかえし称名念仏を修習して浄土往生を願ひ、ついに臨終を迎える時には、互いに支え励ましあつて、声に声をついで、一心に十遍の称名念仏を遂げていこう。たとへば、蠟で作った印を泥に押し印したら、印は壞れても文は成立するようなものである。この命が終わる時は、すなわち安樂國に生まれる時なり。一たび正定聚に入ればもはや憂いはない。」という文意である。

さらに、『觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門』に、念仏三昧の法を明らかにし、臨終における「入道場および看病人の法用」について、次のように記している。

三昧の道場に入らんと欲する時は、もつぱら仏教の方法によれ。先づすべからく道場を料理し、尊像を安置して、香湯をもつて掃灑すべし。もし仏堂なきも、浄房あらばまた得たり。掃灑すること法のごとくし、一の仏像を取りて西の壁に安置せよ。行者等、月の一日より八日に至り、あるいは八日より十五日に至り、あるいは十五日より二十三日に至り、あるいは二十三日より三十日に至るまで、月を四時に別つは佳なり。行者等みづから家業の軽重を量り、この時のうちにおいて浄に入りて道を行ぜよ。もしは一日よりすなはち七日に至るまで、ことごとく浄衣を須る、鞋襪もまた新浄なるを須るよ。七日のうちみな、一食長齋を須るよ。軟餅・粗飯、随時の醬菜は儉素節量すべし。道場のなかにおいて、昼夜に心を束ね、相續して専心に阿彌陀佛を念ぜよ。心と声と相續して、ただ坐し、ただ立し、七日のあひだ睡眠することを得ざれ。また時によりて仏を礼し、經を誦すべからず。数珠もまた捉るべからず。ただ合掌して仏を念ずと知り、念々に見仏の想をなせ。仏のたまはく、「阿彌陀佛の真金色の身、光明徹照し、端正無比にして、心眼の前にましますと想念せよ」と。まさしく仏を念ずる時、もし立せばすなはち立して一万・二万を念じ、もし坐せばすなはち坐して一万・二万を念ぜよ。道場のうちにおいては、頭を交へてひそかに語ることを得ざれ。

昼夜あるいは三時・六時に、諸仏、一切の賢聖、天曹・地府、一切の業道に表白して、一生よりこのかた身口意業の所造の衆罪を發露懺悔せよ。事、実によりて懺悔しをはりて、また法によりて仏を念ぜよ。所見の境界はたやすく説くことを得ず。善ならばみづから知り、悪ならば懺悔せよ。酒・肉・五辛は、誓ひて願を發して手に捉らざれ、口に喫らざれ。もしこの語に違せば、すなはち身口にもに悪瘡を着けんと願ぜよ。あるいは『阿彌陀經』を誦すること十萬遍を満たさんと願ぜよ。日別に仏を念すること一萬遍、經を誦すること日別に十萬遍、あるいは誦すること二十遍・三十遍、力の多少に任すべし。浄土に生ずることを誓ひ、仏の摂受を願ぜよ。また行者等もしは病み、

病まざるも、命終せんと欲する時、もっぱら上の念仏三昧の法によりて、身心を正当にして、面を回らして西に向かへて、心もまた專注して阿弥陀仏を觀想し、心口相応して声々絶ゆることなく、決定して往生の想、華台の聖衆来りて迎接する想をなせ。病人もし前の境を見れば、すなはち看病の人に向かひて説け。すでに説くを聞きをはらば、すなはち説によりて録記せよ。また病人もし語ることあたはずは、看病の人かならずすべからくしばしば病人に問ふべし、いかなる境界をか見たると。もし罪相を説かば、傍人すなはちために念仏し、助けて同じく懺悔してかならず罪滅せしめよ。もし罪滅することを得ば、華台の聖衆念に応じて現前したまはん。前に準じて抄記すべし。また行者等、眷属六親もし来りて看病せば、酒・肉・五辛を食せる人をあらしむることなかれ。もしあらば、かならず病人の辺に向かふことを得ざれ。すなはち正念を失ひ、鬼神交乱し、病人狂死して三惡道に墮せん。願はくは行者等よくみづからつつしみて仏教を奉持し、同じく見仏の因縁をなせ。已前はこれ入道場および看病人の法用なり。(『大正藏』四七卷二四a-c、『聖典全書』一卷八七八〜八八〇頁)

善導の「念仏三昧」による「入道場と看病人法用」とは、およそ次の通りである。仏堂、または浄らかな部屋を設け、阿弥陀仏像を西の壁に安置して、毎月四回この中に入り、一日から七日、専心に心と声とを相續して合掌して念仏し、見仏の相をなすべきである。あるいは、毎日一万遍の念仏を積み、『阿弥陀經』を誦誦せよ。臨終に近づいた人は、この念仏三昧の法にしたがい、面を西に向け、心を阿弥陀仏にかけ、口に称名念仏を相續して、阿弥陀如来が迎接する想、往生の想をなすべきである。看病する人も、同じように念仏して、来迎の現前をたすけるべきであり、酒肉五辛を食べた人を近づけてはならない。

こうした曇鸞、道綽、善導の浄土教にみる実践的な看病法が、後の日本天台浄土教の源信に大きな示唆を与えることになったのである。

第四章 源信における死の看取り

第一節 源信の『往生要集』臨終行儀の理念と実践

日本仏教における死の看取りをふりかえると、仏教者が病床をたずねることは、特に平安仏教の最澄、空海の登場以降に行なわれ、それらは、密教的な色彩をもった看取りであった。例えば、御七日御修法は、空海の上奏によって、承和元年(八三四)から始められ、毎年元旦から七日間、宮中における種々の神事の後、一月八日から十四日まで宮中の真言院において玉体安泰と国体安穩を祈って行われた御修法であり、応仁の乱や廢仏毀釈の際に中断されたが、明治十六年からは、東寺灌頂院に移行して修法されている¹⁾。その修法は、玉体加持と香水加持が中心であり、神道における玉体の御霊の鎮魂儀礼と並んで、天皇安泰と国家安穩を加持祈禱する秘儀である。

日本では、五世紀頃の中国浄土教の看病法を受け継ぎ、多くの仏教徒が、極楽浄土への往生を願った。日本において仏教に基づく死の看取りを確立したのは、源信(九四二〜一〇一七)である。源信は寛和元(九八五)年四月に『往生要集』を著したとされ、それを教学的基盤として、比叡山の横川首楞嚴院において二十五三昧会が寛和二(九八六)年五月二六日に発足された。

源信は『往生要集』のなかで、中国浄土教における臨終行儀の具体的な実践方法と念仏の意義について取りあげている。そこでは、はじめに道宣の『四分律行事鈔』、『法苑珠林』、善導の『觀念法門』、『大智度論』、道綽の『安樂集』によりながら、「行事」をあかし、つづいて『大円覚經』の本覚思想、『無量寿經』の第十九願、第二十願や『華嚴經』の光明攝取の思想、『觀仏三昧海經』、懷感の『群疑論』などによりつつ、「勸

念」について記している。

その「行事」についてみると、

初めに行事とは、『四分律の抄』の瞻病送終の篇に、中国の本伝を引きていはく、「祇園の西北の角、日光の没する処を無常院となせり。もし病者あれば、安置して中に在く。おほよそ貪染を生ずるものは、本房のうちの衣鉢・衆具を見て、多く恋着を生じ、心に厭背なきをもつてのゆゑに、制して別処に至らしむるなり。堂を無常と号くるなり。来るものはきはめて多く、還反るものは一二なり。事につきて求め、専心に法を念ず。その堂のうちに、一の立像を置き。金薄をもつてこれに塗り、面を西方に向かへたり。その像の右の手は挙げ、左の手はなかに、一の五綵の幡の、脚垂れて地に曳けるを繫けたり。まさに病者を安んじて像の後に在き、左の手に幡の脚を執りて、仏に従ひて仏の淨刹に往く意をなさしむべし。瞻病のひとは、香を焼き華を散らして病者を莊嚴し、乃至、もし屎尿・吐唾あれば、あるに随ひてこれを除く」と。ある説には「仏像を東に向け、病者を前に在く」と。わたくしにいはく、もし別処なくは、ただ病者をして面を西に向かへしめて、香を焼き華を散じて、種々に勸進せよ。あるいは、端嚴の仏像を見しむべし。〔恵心僧都全集〕一卷一七〇・一七二頁、石田瑞麿訳『往生要集2 日本浄土教の夜明け』一三三〜一三六頁、『聖典全書』一卷二一六〇〜二一六一頁)

祇園精舎の西北の角、夕日の沈むところに無常院という施設が建てられている。もし病人があれば、その無常院の中に静かに安置して寝かせ悪することはないから、別のところに移り住むように決められていた。この堂を無常と名づけた。無常院に来るものは多いが、また還つて行くものは一人か二人である。日没の光景に即して、命の無常さについて思いを致し、専心に眞実の法を求めたのである。その堂の中に一体の仏像を安置し、金箔で塗り、像は西に向ける。その仏像は右手を挙げ、左手に五彩の布幡をつないで地面にひいて置く。五彩とは、青、黄、赤、白、黒の五色であり、その五は、煩惱を省みて涅槃に至るための信、精進、念、定、慧の五根、また、眼、耳、鼻、舌、身の五根を指し、布幡は、仏と苦惱を抱えた病人とをつなぐ救いの道を象徴しているとされる。⁶³⁰病人の気持ちをおんきさせるため、病人を仏像の後ろに置き、左手に五彩の布の先を握らせ、仏に従つて浄土に往生する思いを起させる。看病人は香をたき、花を散らせて、病人を嚴かに飾る。もし大小便、嘔吐、痰などをよおした時は、その都度これを取り除く。ある教説には、仏像を東に向けて、病人をその前に置くと説いている。」という意である⁶³⁰。

源信自身が、五色の糸を握つて臨終を迎えたと伝えられている。平安時代から鎌倉時代にかけて、多くの山越阿弥陀図が、源信の『往生要集』に学び、死にゆく人のために描かれた。

さて、『往生要集』によれば、阿弥陀仏を本尊として安置する死の看取りを整理すると、次の二つの形式が考えられていた。

A 阿弥陀仏西面型……病人は阿弥陀仏の後ろ姿を見て、仏に導かれて往生する。

随仏往生型（『四分律行事抄』による）

B 阿弥陀仏東面型……病人は阿弥陀仏と向き合い、仏の来迎を心に想う。

対面来迎型（『法苑珠林』による）

ただし実際の臨床では、仏との一体感のある、二番目の形式が用いられた。

京都市の永観堂禅林寺に所蔵されている国宝、山越阿弥陀図は、十二世紀後半に、真言浄土教の流れをくみ、実際に臨終行儀に用いられ、日本最古の作品である⁶⁴。

次に、『往生要集』臨終行儀には、善導『観念法門』『入道場および看病人法用』によりながら、病人の看取りの方法について次のように明かしている。

導和尚（善導）のいはく（『観念法門』）、「行者等、もしは病し、病せざらんも、命終らんと欲する時には、もつばら上の念仏三昧の法によりて、身心を正当にして、面を回らして西に向かへ、心また專注して阿弥陀仏を觀想し、心口相応して声々絶ゆることなく、決定して往生の想、華台の聖衆來りて迎接する想をなせ。病人もし前の境を見れば、すなはち看病の人に向かひて説け。すでに説くを聞きをはらば、すなはち説によりて録記せよ。また病人、もし語ることあたはずは、看病者かならずすべからくしば病人に問ふべし、なんの境界を見たと。もし罪の相を説かば、傍らの人すなはちために仏を念じ、助けて同じく懺悔して、かならず罪を滅せしめよ。もし罪滅することを得ば、華台の聖衆念に應じて現前せん。前に准へて抄記せよ。また行者等の眷属六親、もし來りて病を看ば、酒・肉・五辛を食らへる人をあらしむることなかれ。もしあらば、かならず病人の辺に向かふことを得ざれ。すなはち正念を失ひ、鬼神交乱し、病人狂死して、三惡道に墮しなん。願はくは行者等、よくみづから謹慎して仏教を奉持して、同じく見仏の因縁をなせ」と。已上

往生の想、迎接の想をなすこと、その理しかるべし。『大論』（『大智度論』）に、神變の作意を説きていふがごとし。「地の想を取ること多きがゆゑに、水を履むこと地のごとし。水の想を取ること多きがゆゑに、地に入ること水のごとし。火の想を取ること多きがゆゑに、身より煙火等を出す」と。云々 あきらかに知りぬ、所求の事において、かの相を取る時には、よくその事を助けて成就することを得るなり。ただ臨終のみにあらず。尋常もこれに准へよ。綽和尚（道綽）のいはく（安樂集 卷上）、「十念相統することは難からざるがごときに似たり。しかれども、もろもろの凡夫、心は野馬のごとく、識は猿猴よりはなはだしく、六塵に馳騁して、なんぞかつて停息せんや。おのおの、すべからくよろしく信心を致し、あらかじめみづから剋念し、積習して性を成じ、善根をして堅固ならしむべし。仏（釈尊）、大王に告げたまへるがごとし。（人、善行を積めば、死するときに惡念なし。樹の先より傾けるは倒るるに、かならず曲れるに随ふがごとし）（『大智度論』）と。もし刀風、一たび至れば、百苦身に奏まる。もし習先よりあらずは、懷念なんぞ弁ずべけんや。おのおのよろしく同志三五と、あらかじめ言葉を結びて、命終の時に臨みて、たがひにあひ開曉し、ために弥陀の名号を稱し、極樂に生るることを願じて、声々あひ次いで十念を成せしむべし」と。以上 いふところの「十念」といふは、多の積ありといへども、しかも一心に十返「南無阿弥陀仏」と称念する、これを十念といふ。この義、經の文に順ぜり。余は下の料簡のごとし。『惠心僧都全集』一卷一七〇〜一七二頁、『聖典全書』一卷二一六一〜二一六二頁

この善導の『観念法門』の看病法をまとめると、次の通りである⁶⁵。

- ① 行者は病氣のときも、そうでないときも、命終の時にもつばら念仏三昧によること。
- ② 一面を西に向けて阿弥陀仏をもつばら觀想し、心と口とを相応させて、念仏の声が絶えることのないようにし、往生の想と、蓮華の台にのつた浄土の菩薩たちが來迎引撰する想をなすこと。
- ③ 病人は、そのような來迎が近いと感じれば、その心的境位を語り、看病人は記録すること。

④ 病人が語りにくい時は、看病人から、どのような境涯を見たのかを尋ね確かめること。
⑤ 病人が罪の相や地獄の相にさいなまれる時は、そばにいる看病人が、その人のためにともに念仏を称えて懺悔し、その人の罪を浄化するようにせよ。罪が浄化したら、蓮台にのつた仏、聖聚がまさに現前してくるであろう。その時には、前と述べたように、その心境を記録すること。

⑥ もし行者の六親眷属（父母兄弟妻子）などの親類が、訪ねてきて看病する際には、酒・肉・五辛（蕪・葱・大蒜・ラッキョウ・ハジカミ）を食べたものを部屋に入れてはならない。もしそういうこの世への強い執着をもつ病人に近づけば、病人は澄浄な心を失い、鬼神のような迷いが心をかき乱して、三悪道に堕ちてしまうだろう。

⑦ そばで看取る念仏の人も、病人の同じ仲間として、誠実な心で仏の教説をたてまつり、見仏の因縁をなすこと。

この引用の後には、『大智度論』によって、地の相を受け取るから地上のように水上を歩く。求めることにおいてそのすがたを一心に受け取る時、それを助けて求めることが成就すると明かし、さらに道綽の『安樂集』によって、平生から自ら念仏に努め、前もって同志三人・五人と約束して、臨終の時には、互いに導きあつて弥陀の名号を称え、極楽に生まようとするのが肝心であると教えている。

源信の『往生要集』に示された仏道は、平生から観想および称名に基づく念仏三昧を修習して、その最期の時に、臨終正念に住して、臨終来迎を得ようとするものであった。臨終来迎の願生は平安時代後期の社会に広まり、当時の人々は平安なる聖衆来迎を切望し、そのために持仏堂などの建築や看死儀礼が執り行なわれていったところに明らかである。したがってこれらの浄土教に共通する行道構造は、

念仏（観想・称名）の反復修習↓臨終正念↓臨終来迎↓往生

という構造をもっていたといえるだろう。

次に、源信は『往生要集』大文第六別時念仏の臨終行儀において、臨終の勸念についてこう記している。

臨終の勸念とは、善友・同行のその志あらんものは、仏教に順ずるがために、衆生を利せんがために、善根のために、結縁のために、患に染まん初めより病の床に來りて問ひて、幸ひに勸進を垂れよ。ただし勧誘の趣は、まさに人の意にあるべし。いましばらく自身のために、その詞を結びていはく、「仏子、年来のあひだ、この界の希望を止めて、ただ西方の業を修す。中に就きて、本より期せしところは、これ臨終の十念なり。いますでに病の床に臥しぬ。恐れはあるべからず。すべからく目を閉ぢ、掌を合せて、一心に誓期すべし。…中略…」と。いま十事あり。まさに心を一にして聴き、心を一にして念ふべし。一々の念ごとに疑心をなすことなかれ。

一には先づ大乘の実智を發して生死の由来を知るべし。『大円覺經』の偈にのたまふが如し。

「一切のもろもろの衆生の、無始の幻の無明は、みなもろもろの如來の、円覺の心より建立せり」と。

まさに知るべし、生死即涅槃なり、煩惱即菩提なり、円融無礙にして無二・無別なり。しかるを一念の妄心によりて、生死の界に入りにしよりこのかた、無明の病に盲ひられて、久しく本覺の道を忘れたり。ただ諸法はもとよりこのかた、つねにおのづから寂滅の相なり。幻のごとくして定まれる性なし。心に随ひて轉變す。このゆゑに、仏子、三宝を念じたてまつりて、邪を翻して正に帰すべし。しかも仏はこれ医王なり、法はこれ良薬なり、僧はこれ瞻病人なり。無明の病を除き、正見の眼を開き、本覺の道を示して、浄土に引撰することは、仏法僧にしくはなし。このゆゑに、仏子、先づ大医王の想をなして、一心に仏を念じたてまつるべし。「南無三世十方一切諸仏・南無本師釈迦

牟尼仏・南無薬師琉璃光仏」と、三念已上。「南無阿弥陀仏」と。十念已上。〔聖典全書〕一巻二一六二〜二一六三頁

ここで源信が記しているように、臨終に念仏を勧め、病人を看病することは、仏教に順応し、人々に恵みをもたらし、縁を育むことになる。また注目すべきことは、病気で苦しんでいる相手に対して、「仏子」、すなわち、「仏の子よ」と呼びかけて、病人に学び、病人を敬愛する気持ちで接していることである。どのような病人も、限りある命を自覚しながら、阿弥陀仏の撰取不捨の心光にいだかれて、限りなきいのちをたまわって生かされていることを、この「仏子」という尊称が示しているだろう。

また、この『往生要集』臨終行儀では、人生の終末において思念すべき十事の一番目に、こう記されている。「本来は、生死のまよいの世界はそのまま涅槃の安らぎの境涯であり、互いにさわりとなることなく融けあっているが、人は、このまよいの世界で、無明の病、すなわち、真理に暗く、自己中心的な執着、煩惱にとらわれて生きていくので、心がその本性において仏のさとりそのものであることを知らない。迷いの心のままに移り変わっている。だからこそ、仏の子よ、仏法僧の三宝を念じよ。仏が医王であり、法が良薬であり、僧が看病人である。無明の病をのぞき、真理を正しく知る眼を開き、本覚の道を示し、浄土に導いてくれるのは、仏法僧におよぶものはない。仏の子よ、どうかはじめに、この大いなる医王の想いをおこして、一心に仏を念じてください。」と源信は明かしている。ここに、人は迷いに沈んでいるからこそ、仏を医王とし、僧侶を看病人として、病人を看取り、仏法を薬として学んでほしいと、源信が願ひ、念仏を勧めたことがわかる。

およそ人は生涯、自己の中に、理想の自己をいだきつづけているものである。そして思いのままにならない現実とそうありたい理想のはざまにある、自らの心情をそのまま黙って聞いてくれることを、他者に望んでいる。飾らずに告白できること自体が、心の蟠りをなくし、自分の心の整理にもなる。仏の慈悲にいだかれて念仏を称えようと、罪を懺悔することになる。加えて、看取るものも、死にゆく人の姿を鑑として、心のつながりを育み、彼岸往生という究極的な理想をめざしたのである。

第二節 源信を中心とした二十五三昧会

源信和尚を中心とした二十五三昧会は、浄土教に基づく死の看取りを実現した運動として、キリスト教を背景とするホスピス・ムーブメントに対応して、改めて注目されている。

二十五三昧会とは、九八六年（寛和二年）五月二十三日に、比叡山横川の首楞嚴院の住僧である覚超（二五歳）、貞久（二四歳）、禅満（六六歳）、祥蓮（六四歳）など、若い僧侶から地位の高い僧までの二十五名によって創られ、臨終まで相互に生死を支えあう、仏道上のグループである。その後、九八六年九月に『八箇条起請』がまとめられる際に、源信（四五歳）や花山法皇（一九歳）、嚴久（三三歳）、良範（五歳）、良陳（四五歳）、聖金（三七歳）などが加入した。二十五三昧会とは、二十五有を破るための三昧の会という意味であり、二十五有とは、衆多の生死を受けて迷う二十五有世界を意味し、生死の迷いを破り、妄執の輪廻を超えるために、二十五三昧会と名づけている。二十五三昧会を実践する施設として、次の二施設がある。

- ・華台廟：安養廟とも呼ばれる。二十五三昧会の結衆の共同墓地。九八六年七月
- ・往生院：華台院とも呼ばれる。病舎および修道施設。首楞嚴院の東南に位置する。九八八年六月に往生院建立。源信は『二十五三昧式 十

二箇条起請』（「定起請」）において「往生院を建立すべきこと」（『大正蔵』八四卷八七七c）と記し、つづいて、「抑吾党之人、或不構私室、或僅結草菴。牛衣防風、鼠食送日。平生如是。……仍今結衆合力、建立一字草菴、安置彌陀如來。將為一結終焉之処」（『大正蔵』八四卷八七七c）と記している。二十五三昧会の結成当時より、結衆の看病は草庵を利用したが、その草庵は牛の皮で風を防ぐような状態であり、鼠を食べて生活していた。そこで、結衆が協力して草庵を建立し、阿弥陀仏を安置して、人生の終焉を迎えるために往生院を建立すると源信は記している。『楞嚴院廿五三昧会結衆過去帳』（宮内庁書陵部。）によれば、結衆の妙空が九八九年十一月十一日に四十八歳で亡くなる際に、往生院の本尊として丈六の阿弥陀仏像を造立したとされている。

こうして二十五三昧会は、設立以降、次第にその施設が整備され、講運動として組織化されていった⁶⁷。二十五三昧会の成立の背景については、さまざまな要因があるが、その先行研究に学んで整理すると、次の通りである。

- (1) 慶滋保胤らを中心とする貴族と僧侶によって、勸学会（九六四〜九八六説、九八四説）が創られ、春秋二回、『法華経』の講義、詩文作り、念仏などが催されていたが、次第に娯楽的要素が加わり、また会場を探す難しさなどが重なって、やがて中絶に追い込まれていった。『三宝絵詞』その結果、さらに新たな念仏結社が待望されたこと⁶⁶。また、二十五三昧会は、勸学会の運動を、源信『往生要集』臨終行儀に基づいて、より宗教的に純粹な念仏者の実践と要請されていたこと。普賢晃寿は次のように論じている。「『往生要集』は勸学会より、一層純粹な宗教的結社運動を行おうとする当時の社会的要請に答えるべくして出現したものであり、念仏運動にひとつの教学体系を示したものである。そして必然的にその後発生した二十五三昧会の教学的基盤を形成していったものと考えられるのである。⁶⁹…中略…とくに『往生要集』の臨終行儀の所説の如きは、単なる個人の臨終行儀をのべたものでなく、病人が志を同じくする善友同行の助力によって臨終正念を期する説き方になっているのである。この点よりしても『往生要集』は、同信同行の念仏団体を前提としていることが理解されるのである。二十五三昧会はかかる『往生要集』の教学を背景とし、勸学会の運動をより一層宗教的な方向へ純化せしめて行ったものということができる。したがって『往生要集』にとかれる念仏の行儀はきわめて信仰実践的な一面を有するのであって、この点より本書は勸学会より二十五三昧会へといった念仏結社運動の高まりの中において、西方願生、念仏実践活動の要請に答えるべく出現した書と結論することが出来るであろう⁷⁰。
- (2) 比叡山飯室の安楽谷の念仏結社（九八五年十一月結成『高山寺文書』）などに象徴されるように、念仏結社の誕生する気運が高まっており、源信も九八六年夏、安楽谷を訪れていること。
- (3) 尋禅座主の直轄する横川妙香院を中心として、天台教団が撰閑家などと結びついて、門閥化していたが、それを批判し、円仁以来の横川の純粹な仏道精神を回復しようとする動きがあったこと⁷¹。
- (4) めまぐるしい政権の交代、飢饉、災害の続出、さらにはやがて末法時代へと突入していくという危機感から、失われていく仏教の原意趣に再び立ち帰ろうとしたこと。

したがって源信の『往生要集』は、きわめて実践的な死の看取りの儀礼と教学を明らかにしており、特に『往生要集』の書かれた背景には、

勸学会の中絶の後に、慶滋保胤が新たな念仏結社を待望していたことなどに応え、源信は、念仏に基づく純粹な仏道に立ち返って、中国浄土教の道綽、道宣、善導などの臨終行儀に学び、念仏者が共に学び、共に死を看取りあえる念仏結社を生み出そうとしたことが考えられる⁷²。実際、『二十五三昧式』などには、『往生要集』の臨終行儀や六道観の思想が色濃くでている。また源信自らも、すでに『往生要集』第七念仏利益、引例勸信に次のように記している。

震旦(中国)には、東晋よりこのかた唐朝に至るまで、阿弥陀仏を念じて浄土に往生せるもの、道俗・男女、合せて五十余人なり。僧二十三人、尼六人、沙弥二人、在家男女合せて二十四人。『浄土論』ならびに『瑞応伝』に出でたり。わが朝に往生せるもの、またその数あり。つぶさには慶氏の『日本往生の記』にあり。『聖典全書』一卷一一九一頁、『恵心僧都全集』一卷二〇五、二〇六頁)

ここに明らかのように、源信は、交流のあつた慶滋保胤の『日本往生極楽記』(慶氏の『日本往生の記』)を読んで、そこに詳しく紹介された唐代の浄土教の僧、迦才の『浄土論』や文諄・少康共編の『往生西方浄土瑞応刪伝』に紹介された五十人ほどの浄土願生者の足跡に注目していたことがわかるのである。慶滋保胤も、九八四年四月に出家し、寂心と改名して、源信に師事しており、一人は親密な関係であった『一代要記』『続本朝往生伝』とされている⁷³。このように源信の『往生要集』執筆が、二十五三昧会結成の直接的な要因になっているといえる。さて、この運動に関する資料には、

(1) 『二十五三昧式』(寛和二年(九八六)五月二十六日)

……発願文と念仏結社の目的と内容を詳述している⁷⁴。

(2) 『八箇条起請』(寛和二年(九八六)九月十五日)

……慶滋保胤による起草書⁷⁵。『横川首楞嚴院二十五三昧起請』に収録されている。源信の教学をうけて、二十五三昧会の運動内容を八項目に規定し、往生院や華台廟についても書かれている。また、慶滋保胤は『八箇条起請』「余人共応垂其拔濟、不為世間名聞利養而契。唯為菩提真善知識而契」(『恵心僧都全集』一卷三五七頁、『大正藏』八四卷八八〇b)と記して、世間では名聞利養のために契りを結ぶが、この二十五三昧会は、ただ菩提をうるために互いに真実のよき師として契りを結ぶものであることを誓願している。

(3) 『十二箇条起請』(永延二年(九八八)六月十五日)

……源信によって『八箇条起請』の内容をさらに十二項目に改訂増補されたもの⁷⁶。『定起請』と呼ばれる。日常の仏道修習の方法を、法華三昧、法華の聴講を重視しながら記し、往生院施設の建立に関連して、病人をその往生院に移してから看取りについてまとめられている。

(4) 『二十五三昧根本結縁過去帳』(寛和三年(九八七)と長元七年(一〇三四))

……結縁衆の名前を記して、その結縁衆がどのように人生を送り臨終を迎えて往生していったかを記録したものである。寛和三年(九八七)に亡くなった祥雲から、長元七年(一〇三四)に亡くなった覚超まで、五一名の結縁衆が没年順に記されている⁷⁷。底本には、『楞嚴院廿五三昧会結縁過去帳』(宮内庁書陵部⁷⁸)と『首楞嚴院二十五三昧会結縁過去帳』(『恵心僧都全集』一卷⁷⁹)がある。過去帳とは、一人ひとりの人生のかけがえのない物語を如実に記録したバイオグラフィ、臨終語録、往生伝である。源信の臨終の様子

を記録している古い書である。

などがある。

最初に、二十五三昧会の発足した背景をみると、『二十五三昧式』所収の「二十五人連署発願文」に、『観無量寿経』下々品の経文、「下品下生者、或有衆生作不善業五逆十惡、具諸不善。如此愚人、以惡業故、應隨惡道、經歷多劫受苦無窮。如此愚人、臨命終時、遇善知識、種種安慰、為說妙法、教令念仏。此人苦逼不遑念仏。善友告言、汝若不能念者、応称無量寿仏。如是至心、令声不絶、具足十念、称南無阿弥陀仏。称仏名故、於念念中、除八十億劫生死之罪。命終之時、見金蓮華、猶如日輪住其人前。如一念頃、即得往生極樂世界。於蓮華中、滿十二大劫、蓮華方開。觀世音大勢至、以大悲音声、為其広説諸法実相、除滅罪法。聞已歡喜、応時即發菩提之心、是名下品下生者。是名下輩生想名第十六觀。」を引用し、五逆・十惡の造惡の愚者が南無阿弥陀仏と称すれば、仏名を称える功德によつて果てしなき生死の罪が除かれ、極樂世界に往生できることを明示する。そして『二十五三昧式』「二十五人連署発願文」に、『観無量寿経』引用につづいて、次のように誓われている。

此の文（『観無量寿経』下々品）は、我等来世之誠証と為るに足る。今相議して云う。我等契を合して、互いに善友と為す。最後の臨終まで、相教えて念仏せしめん。即ち二十五人を點じて、以て結衆の數と為す。若し此の中に於て、一の病者有らば、結縁の願力に依りて、日の吉凶を撰ばず、其の所（往生院を指す※筆者注）に往到して、問訊し勧誘せん。若し適々極樂に往生する者有らば、自の願力に依り、仏の神力に依りて、若しくは夢に若しくは覺にも、結縁の人に示し、若し惡道に墮ちなば、亦以て此れを示さん。亦此の結衆より、時々心を同じくして浄土の業を共にせん。中に就いて毎月十五之夕、念仏三昧を修し、臨終の十念を祈らん。生死の涯有り。豈に草露之命を恃まんとや。昇沈不定なり。宜しく蓮台の迎を期すべし。當に勤めて精進すべし。放逸を得ること莫れ。」（『恵心僧都全集』第一卷三〇四頁）

ここには、住僧二十五名が、互いによき友として臨終まで念仏を勧め、結衆中に病者があれば、浄土に往生ができるように看取り、また日常から毎月十五日の夕刻より集合して、念仏三昧を修して、臨終の十念を祈らんとしている。この二十五三昧会に参加した住僧の地位は、当時の横川の首楞嚴院の住僧を中心にし、高い位の僧がいた。しかし一方では、祥雲・妙空などの智解浅き住僧や、良範・良快などの若い僧もいた。その意味では、当時の比叡山教団の門閥化に疑問を感じた僧侶らが、本来の純粹な仏教集団を求めて、この二十五三昧会を結成したといえるだろう⁸⁰。したがって二十五三昧会とは、『観無量寿経』下々品に、造惡の愚者が称名念仏によつて罪が除かれ、極樂に往生できると説かれる教えを依りどころにし、僧階や年齢にとられない平等な関係を築いて、共に称名念仏を称えて往生浄土を願ひ、臨終まで看取り合う会であつたと理解できるだろう。

次に、この二十五三昧会の運動内容を明らかにしたい。源信は『十二箇条起請』に、十二項目にわたり活動内容を記している。その項目だけを抜粋すると、

- (1) 「毎月十五の夜を以て、不斷の念仏を修すべきこと」
- (2) 「毎月十五日の正中以後は念仏し、以前は法華経を誦すべきこと」
- (3) 「十五日の夜、結集の中で、次第に仏聖に灯明を供え奉るべきこと」
- (4) 「光明真言を以て、土砂を加持し、亡者の骸を置くべきこと」
- (5) 「結衆は相共に永く父母兄弟の思いをなすべきこと」

- (6) 「結衆は発願の後、おのおの三業を護るべきこと」
- (7) 「結衆の中に病のある時は、用心いたすべきこと」
- (8) 「結衆の中に病人のある時は、結衆は通るがわる守護し、問訊すべきこと」
- (9) 「房舎一字を建立し、往生院と号して、病者を移置すべきこと」
- (10) 「兼ねて勝地を占い安養廟と名づけ、卒都婆一基を建立して、将に一結墓所と為すべきこと」
- (11) 「結衆の中に已者あらば、時に問いて葬り念仏すべきこと」
- (12) 「起請に随わず、懈怠を致す人は、衆中より擯出すべきこと」(『恵心僧都全集』一卷三三九と三四九頁)
- と規定されている。この運動内容を整理すると、日常における仏道修習の鍛錬に関するもの(1、2、3、5、6、12)、臨終における念仏三昧と看取りに関するもの、結衆者の死後の葬送に関するもの(7、8、9)とに分けられる。
- この『十二箇条起請』に基づいて、二十五三昧会の活動概要をまとめると、次の通りである。
- ① 毎月十五日の午後一〜三時頃(未)に往生院に結縁衆が集まって、『法華経』などの経典を誦誦し、十五日の午後五〜七時頃(酉)から、十六日の午前七〜九時頃(辰)まで不断の念仏三昧をつづけ、さらに經典誦誦、講義や称名が正午頃までつづけられる。
- ② もし結衆メンバーの中に、病人が出たら、往生院に移して、当番制によって看病し、交代で病人の身体を清潔にする。また、臨終の正念が起りやすくするために、散華焼香して、病人も看病比丘も共に念仏三昧、開名を行う。聞名の修習とは、同行の称名念仏を病人に開かせることである。
- ③ 結衆が没すれば、華台廟に葬送して、死者の上に光明真言の加持をうけた砂をかけて、一切の不浄を絶とうとした。四十九日間、七日ごとに集会して念仏を修し、その名とその生涯を過去帳に記し、春秋の二季には終日念仏する。ただし、死穢や病穢などのタヴーには、全くこだわらず、メンバー相互の友愛を大事にしている。⁸¹
- ④ 結衆の中で、結社規定の義務を怠る者があれば、相議のうえ、この会から除名する。
- したがってこの二十五三昧会は、結衆が僧階を問わずに、平等な人間関係を築き、日常から臨終に至るまで、結衆が互いに父母兄弟のように扶助し、念仏を称えて臨終正念を祈り、極楽往生することをめざした会であった。具体的には、日常における經典誦誦と講義と念仏三昧の修習、臨終における病人の看病、さらに死後における追悼法要に至るまで、相互に善知識として尊敬して支え合い、仲間の死を看取ることを通じて、各自がそれぞれ自己の死を見つめて生きていこうとする、援助的で、自律的な人間関係であった。その点、ホスピス・ケアが、ターミナルステージにおける、患者の看取りを中心としているのに対し、この二十五三昧会は、普段からおのおのが死を訓練し、また葬送まで世話をするとしよう人生全体の看取りであり、そこに両者の相違がうかがわれる⁸²。もう一つ注目すべきことは、この過去帳に載せられた結縁メンバーの生と死の記録が、主体者の内面にあるとまどい、不安、喜びをそのままに書いていることであり、決して美化していない。ここに自己の眞の姿を偽らない誠実さを、二十五三昧会が大切にしていたことが知られてくるのである。

第三節 源信の終末期についての記録

具体的に、『二十五三昧会過去帳』に、源信のターミナルステージについて次のように記録されている。
疾に罹り、以後起居に堪えず。〔恵心僧都全集〕一卷六七八頁

源信は、長和元年（一〇一二）、七十一歳の時に、病気が重くなつて寝込むようになった。源信は、長和三年（一〇一四）年十二月九日、七十歳の時、『阿弥陀経略記』を著した。その『阿弥陀経略記』には、三諦円融を具する名号観が示される。すなわち、「無は即ち空、量は即ち仮、寿は即ち中、仏は三智にして即ち一心に具わる。……円融三諦の智、円融三諦の境と冥じて、万徳自然円なるを阿弥陀と名づく」〔大正蔵〕五七卷六七六c〕と源信は記している。また、聞名による諸仏護念、現生得不退転、当来得菩提が示されている。すなわち、「仏名及び経名を聞くに、三益あり。一に現に諸仏の為に護らる。二に現に不退転を得。三に当に大菩提を得べし。」〔大正蔵〕五七卷六八一a〕と源信は記している。この『阿弥陀経略記』において、源信が聞名と聞経名に基づく現生得不退転を明示していることは注目される。

『二十五三昧会過去帳』には、源信の臨終における会話記録が残されている。

問う、何ぞ理を観ぜざる。答う。往生の業は称名にて足るべし。本よりこの念を存せり。故に理を観ぜず。ただし、これを観ぜんとするも、また難しとせず。我、理を観ずるの時、心明にして通達し、障礙あることなし。〔恵心僧都全集〕一卷六七九頁

この文によれば、源信は、平常時から、さまざまな厳しい修行を持続してきたが、晩年に「往生の業は、称名をもつて充分に足りているのであるから、理観はしない。ただし理を観じることが、難しくはない⁸³。理を観すれば、心は明らかになって、障礙はなくなる。」といい、理観念仏（無相業）を「最上の三昧」⁸⁴としてきた彼自身が、称名念仏一行へと移行し、純粹かつシンプルになっていることがわかる。ここに源信は、病床において、理観からただ称名念仏することを重んじていることがわかる。そして、寛和元年（一〇一七）、源信が七十六歳の時、正月中旬から身体の種々なる苦痛がことごとく去つたとされている。六月二日から六月九日まで食事を取らず、六月五日、霊夢を感じた。六月九日にも、霊夢を感じ、弥陀引撰の相をかまえていたとされる。源信の臨終の様子については、病室にいた結縁衆の弟子たちによって、『二十五三昧会過去帳』に記されている。

凡そ極楽に生まれるのは、極難の事なり。故に我は最外に在り。此の事を聞くなり。慚愧少なからずと。已上。此の夢想に依りて、彼の旧事を憶う。往年自ら経文を案じて、弥陀来迎の像を図す。其の中に比丘衆は多く、菩薩衆は少なし。有る人問うて云わく、「何故に菩薩少なきか」と。答えるに、「下品の蓮を望むなり」と。問う、「何ぞ敢えて上品を望まずや」と。答えるに、「己が分を計すなり」と。また細かく彼の臨終の事を尋ねて、省みて病僧等に云わく、「終焉の日近し、人をして『無量寿経』下品上中生の文を読ましめよ。その意は前に同じなり」と。〔恵心僧都全集〕一卷六八二頁

このように源信は、自らの人生をふりかえつた。極楽に生まれるのは極めて難しいから、私は最も外にいる。私は慚愧することが多い。この夢想によつて、昔のことが思いだされた。自ら経文を読んで、弥陀来迎の図を描いた。その来迎図の中に、比丘は多いが、菩薩は少ない。ある人が尋ねた。「なぜ菩薩が少ないのか」と。私は「極楽の下品の蓮を望むからだ」と答えた。またその人は問いかけた。「なぜ上品を望まないのか」と。私は「おのれにふさわしいからだ」と答えた。さらに細かく源信に臨終のことを尋ねると、看病の僧侶たちに源信はこう語つた。「人生

の終焉の日が近いから『観無量寿経』下品上生、中生の一段を読んでくれないか。その意味は、己が分にふさわしいから。」⁸⁵と。ここに源信がわが身を全く偽らずに、ありのまま謙虚に省みている。そこには、上品上生極楽往生の理想の型に自己をはめ込もうとするのではなく、自己の心の深層にうごめく本心に耳を傾け、背伸びせずに、わが身を決してごまかさなない精神がある。臨終の見事さを誇張したり、心の内をカモフラージュしたりせずに、正直に自分の心境を告白し、慚愧するところに、この源信の誠実さがあり、源信を看取った僧侶たちは、多くのことを学んだであろう。源信が夢の中で見た自分の姿を内省していることも、学ぶべき点である。ここより、ターミナルケアにおいては、自己の予測を超えた人間の姿があるけれども、その現実には素直に向きあい、仏の大悲の中で自己を受け入れることが、その人にとっての身心の安穩になっていくということが理解できる。こうして、この源信における生と死を看取る心は、後世の人々に、広く浸透していくことになったのである。

第四節 源信浄土教における死の看取りの国内への展開

さて、この源信浄土教は、国内では、第一の流れとして、藤原摂関家を代表とする貴族の極楽信仰に影響を及ぼし、法成寺（一〇二〇年三月十五日）、平等院阿弥陀堂（一〇五三）、奥州平泉中尊寺金色堂（一一二四年八月二十日）、大原三千院（一一四八）をはじめとして、一二〇〇年頃までに相次いで、阿弥陀堂や往生院が建立されていった。そのなかでも藤原道長は・寛弘元年（一〇〇四）、源信に二度、使者を送り、源信が一度も会おうとしなかったにもかかわらず、法華、密教、弥勒などの信仰と混在した形で、極楽往生を願ったことは有名である。すでに先行研究において、井上光貞⁸⁶は、貴族にみる浄土教が、金銀による功德主義と美的観想に基づいて救済されようとしたものであり、そこに源信とは異質な、遊戯的、享乐的な側面を孕んでいるといわざるをえないとしている。貴族に受容された浄土教は、ある面では耽美主義的で、雑種信仰であり、この世の栄華を死後に存続させようとするかのような、現実肯定的な性格をもっていたかもしれない。しかし他面、家永三郎が指摘するように⁸⁷、その道長の晩年に限ってみると、『栄華物語』鶴の林の一段には、聞名念仏のなか、九体阿弥陀仏の五色の糸を引いて臨終を迎えたとしてあり、そこに道長が雑種の信仰をさしおいて、弥陀一仏に帰していった信仰の純化を見ることができるといえる。ひとえに阿弥陀仏に帰依して往生した道長の最期は、浄土教を探求してたどりついた道長の心の軌跡として、尊重すべきであると思われる。第二の流れとして、この『往生要集』の臨終行儀は、比叡山における二十五三昧会の念仏結社、天台浄土教や真言密教における臨終行儀、また迎講という法会となつて展開していった。源信は、二十五三昧会だけでなく、靈山院釈迦講、地藏講、普賢講など、複数の念仏結社に関係していた。また、二十五三昧会の活動の根拠地であった往生院（華台院）において、その対外的活動としての、迎講も始まっていた。往生院という同じ場所、貴賤・老若・男女を問わない浄土教に基づく迎講が生まれていった（『法華験記』源信伝）⁸⁸。迎講とは、阿弥陀仏と諸菩薩が念仏者の臨終に浄土から来迎して、念仏者を極楽浄土に導くという法会であり、阿弥陀仏と聖衆が来迎迎接する様子を模して催された⁸⁹。六波羅蜜寺、雲林寺、四天王寺、当麻寺、東大寺など各地で迎講が開かれた。鎌倉時代に無住の著わした『沙石集』に、「迎講と名づけて、聖衆の来迎のよそををりして、心もなぐさめられ、臨終のならしにもせばやと思事侍り。」と記されている。したがって源信や横川の住僧による二十五三昧会の活動は、源信の明かした看取りの精神を受けついで、民間には、迎講という形になって、僧俗を問わず、一般の人々の間に展開していった。迎講とは、特に『往生要集』の聖衆来迎の樂の教学に基づいて、極楽から阿弥陀仏が菩薩、百千の比丘衆、無量の聖衆とともに来迎し、往生者を引接して迎えとり、西方の浄土へと往生するという、その迎接の状況を具現化した儀式で、迎接をイメージさせるために、音楽を取り入れ演奏し、仏、菩薩の仮面、

装束、持ち物を身につけて歩かせて、視覚的、動的に表現し、演技していたようである。それは幻想的で夢のなかにいるような仏教儀礼であったろう。またこれに付随して、横川音楽も誕生していくのである。

このように平安時代撰関期から鎌倉時代に阿弥陀仏の極楽浄土信仰が興隆し、極楽に往生した人の生涯と信仰、臨終の奇瑞を記録するものとして、種々の往生伝が編纂された。慶滋保胤による『日本往生極楽記』(九八五〜九八七・四五名の往生伝)を初めとして、鎮源による『大日本国法華験記』(一〇四〇〜一〇四三・『法華経』を誦する持経者一二九名)、大江匡房による『続本朝往生伝』一卷(一〇九九〜一一〇三頃・一条天皇、公卿、僧侶、源忠遠妻など俗者四二名)、三善為康による『拾遺往生伝』三卷(一一一一頃・四五名)と『後拾遺往生伝』三卷(一一三二頃・七四名)、蓮禪による『三外往生伝』(一一三二頃・四九名)、藤原宗友による『本朝新修往生伝』一卷(一一五一・四一名)、如寂による『高野山往生伝』一卷(一一八七・三八名)などがそれである。これらの編纂の目的は、実際に往生していった人の実例、臨終の奇瑞についての伝説を多数収載することを通じて、極楽往生の道を人々に覚悟させようとしたところにあるだろう。それらの往生伝に共通するところは、先哲の研究にもあるように⁹¹、『法華経』を誦する持経者の信仰と強く結びつき、その往生のための方法は、浄土三部経をはじめ、さまざまな經典誦や写経、観想と称名念仏の修習、さらには、真言陀羅尼の念誦や三密行、月輪観、阿字観という真言密教の行法や観音信仰なども加味されて、雑修的な信仰形態になっている。阿弥陀如来の極楽浄土への往生だけでなく、弥勒菩薩の浄土である兜率天への往生なども願われている。往生伝に記載された者も、僧侶、天皇、貴族から庶民に至るまで幅広い人々にわたっている。特に、後期の往生伝では、殺戮をくりかえした武士や、狩猟・漁業を仕事とした人々、屠殺者、商売人などの往生が記録されており、そこに悪人往生、在家者の往生の萌芽がみられる。これらは、臨終来迎を願う人々が、天台浄土教の比叡山周辺にとどまらず、南都仏教、真言密教におよぶまで幅広く存在していたことを意味している。ただしすべての往生人が、雑修的な信仰状態にあったのではなくて、『日本往生極楽記』⁹²、『後拾遺往生伝』⁹³上十七の中には、沙弥教信に代表されるように、称名念仏だけを専修した人々もいた。家永三郎⁹⁴は、それらの個人と時代の切実な体験を通して、法然・親鸞の専修思想が誕生、深化していったとしている。したがって、これらの往生伝にも象徴されるように、平安時代撰関期から鎌倉時代に至ると、末法時代突入の危機観と古代社会体制の揺らぎ、伝統教団の世俗化などを背景にして、平安な極楽浄土に往生したいという信仰が社会のあらゆる階層に広がりを見せた。

しかしながらこの平安中期以降の浄土教には、いくつかの課題が残留していたようである。その課題の一、二をあげると、第一に、平川彰によれば⁹⁵、この時代の念仏信仰は、往生伝にみられる各種の煩雑な行形態をみるかぎり、極楽往生を基礎づける十分な教理が展開していなかったと指摘されている。例えば『拾遺往生伝』や『後拾遺往生伝』によると、『法華経』を三千回位誦したり、毎日数万回の称名念仏をくりかえしたり、さらにそれ以上の回数、尊勝陀羅尼を唱えたと記載されている。しかし、それはそれだけ多くの数量の唱名を修めることで、より確実に勝れた往生を求めようとしたことの表れであろう。逆に言えば、当時の人々は、数量至上主義、多念主義に走るほど行を積み重ねれば往生えらいという心配があったのかもしれない。後に法然が明かしたように、阿弥陀仏の本願を信じ、易行にして勝行である専修念仏によって百人は百人ながら極楽往生できるという明快な教理的支柱がなかったために、極楽往生のための行が、雑修的な形態をとり、数多くの善根功徳を積もうとしがちであったのだろう。

第二に、池見澄隆『中世の精神世界―死と救済』によれば⁹⁴、平安中期以降の浄土教は、静安なる死態を求め願う形で、「看とられる死」の行儀が定着していったが、次第に臨終行儀に基づいた平安な死型に固執するあまりに、その死のプロセスにおける人間の本当の心の動きが尊重されなくなると指摘されている。行儀に基づく理想的な死型と、主体者の内面の心境との乖離が生じているにもかかわらず、外に見える死態の平静だけを重視する傾向は、臨終行儀において大きな課題となっていたであろう。興味深いことには、鎌倉時代に入ってから各々の往生伝がほとんど編纂されなくなったことである。それは臨終における奇瑞の見事さや安らかさに注目するあまりに、死にゆく人々のありのままの心が映し出されにくくなっていったからかもしれない。むしろ、鴨長明の『発心集』などには死を前にした人間の赤裸々な姿が描かれている。『発心集』巻八の「仁和寺西尾の上人、我執に依って身を焼く事」などは、他人よりも自分が勝れているという妄執のために、焼身往生を遂げたとする記録であり、多くの観衆の前でとつた劇的な死に方を皮肉っているところがある。焼身や入水や断食などの自死によって往生する異相往生は、死の覚悟が求められ、純粹な面を有しているだろう。ただし、自ら命を絶つことによつて、往生を遂げようとすることは決して美化できるものではない。臨終正念の境地を確立するために、臨終行儀の環境を整え、善知識や多くの結縁者に看取られながら、平安に死を迎えようとするのは、それなりの意味をもっていたであろう。しかし、麗しい終焉を迎えるために、本人の心の深層を問わず、臨終の奇瑞さに執われてゆく傾向があったと思われる⁹⁵。

第五節 源信浄土教における死の看取りの国外への展開

特筆すべきことは、海外にも、源信の『往生要集』の実践的な教学は波及した。朱の周文徳が訪日の際、源信に送った手紙⁹⁶。（九九〇年二月十一日付）によれば、

唯大師撰撰擇往生要集三卷。捧持詣天台國清寺。附入既畢。則其專當僧請領狀予也。爰緇素隨喜。貴賤婦依。結縁男女弟子五百余人。各發虔心。投捨淨財。施入於國清寺。忽飾造五十間廊屋。彩畫柱壁莊嚴内外。供養禮拜瞻仰慶讚。仏日重光。法灯盛朗。興隆仏法之洪基。往生極樂之因縁。只在於斯。方今文徳忝遇衰弊之時。免取衣食之難。仰帝皇之恩沢。未隔詔勅。并日之食飧。重欲積塵。何避飢饉之惑。伏乞大師垂照鑒。弟子不勝憤念之至。敬表礼代之状。不宣謹言二月十一日 大宋國弟子周文徳申状 謹上 天台楞嚴院源信大師禅室 法座前（『聖典全書』一卷頁一巻二二四八頁、『恵心僧都全集』一卷二六九〜七〇頁）

ここに記されているように、『往生要集』三巻を天台山國清寺に納めたところ、それを読んで、多くの人が大変喜んで帰依し、往生極樂の結縁がなされたとレポートされている。その数は、僧俗貴賤、男女あわせて五百人にもなっており、その人々は淨財を投げ出して、國清寺に寄進し、國清寺の五十間の廊下を美しく飾り、柱を紅く彩り、壁には絵を描いて、禮拜、供養し、極樂に生まれる因縁を込めたと記している。また源信と学問交流のあった、宋の四明知礼が、『往生要集』を読んで感動し、一〇一三年二月十五日、延慶院に念仏施戒会という、生涯、阿弥陀仏を願生、念仏するグループを結成している。このように浄土教の死の看取りは、国際的な交流を生むほど広がっていったのである。

他面、源信浄土教は、鎌倉時代の浄土教を生む母胎でありつづも、その『往生要集』において『無量寿経』第十九願の念仏に基づく臨終来迎の救いが中核であり、善導『観経四帖疏』の第十八願理解にあまり触れておらず、法然の浄土教にみられるような専修念仏の教学、ならびに親鸞の浄土教にみられるような臨終の善悪に左右されない弥陀の救済、平生からの仏の撰取不捨の教学とは、まだ距離があったといえるだろう⁹⁷。

第五章 法然における死の看取りと救済観

第一節 法然浄土教の基本的立場

では、法然における死の看取りと仏による救済観について考察したい。十二世紀中葉には保元・平治の乱や、それに続く源平の争乱があり、貴族中心の古代社会体制は隠をひそめ、鎌倉幕府への交替にもなつて武士階層が権勢を誇つたが、続く戦乱は社会不安をもたらした。永承七年（一一〇五二）の末法到来にともない、現実にも天災地変が起り、特に養和元年（一一八一）から寿永元年（一一八二）の頃、断続的な旱魃は、不作と大飢饉をもたらし、疫病も流行して、多数の死者が続出したようである。一二二二年に成立したとされる。鴨長明著『方丈記』第二段にも、

又養和のころとか、久くなりておぼえず。二年があひだ、世中飢渴して、あさましき事侍りき。…中略…築地のつら、道のほとりに、飢ゑ死ぬる物のたぐひ、数も不知。取り捨つるわざも知らねば、くさき香世界にみち満て、変りゆくかたちありさま、目もあてられぬこと多かり。

と記され、その凄まじい死の惨状の一端がうかがわれる。

法然はこうした時代にあつて、貴族や武士層から、尼入道などの出家者、遁世者、都市の庶民や商工業者、さらには地方の農民や罪人にとつたまで、幅広い階層にわたつて浄土教を伝えている。法然の明かした仏道構造は、基本的に、至誠心・深心・廻向発願心の三心を具足して、その三心の帰するところの二種深信に基づいて、一向に称名念仏して浄土往生する道であつた。その念仏の道について、『選択本願念仏集』（建久九年（一一九八）・法然六六歳）には、

念仏は易しきが故に一切に通じ、諸行は難しきが故に諸機に通ぜざることを。然れば則ち一切衆生をして平等に往生せしめんが爲に、難を捨て易を取りて本願と爲したまふ歟。若し夫れ造像起塔を以て本願と爲したまはば、則ち貧窮困乏の類は定んで往生の望みを絶たん。然るに富貴の者は少なく貧賤の者は甚だ多し。若し智慧高才を以て本願と爲したまはば、愚鈍下智の者は定んで往生の望みを絶たん。然るに智慧の者は少なく愚癡の者は甚だ多し。若し多聞多見を以て本願と爲したまはば、少聞少見の輩は定んで往生の望みを絶たん。然るに多聞の者は少なく少聞の者は甚だ多し。若し持戒持律を以て本願と爲したまはば、破戒無戒の人は定んで往生の望みを絶たん。然るに持戒の者は少なく破戒の者は甚だ多し。自余の諸行之に準じてまさに知るべし。『聖典全書』一卷一二七一頁）

と説いている。すなわち、阿弥陀仏の本願、称名念仏の行道とは、貴族のように造像起塔という善根積習ができる富裕者のためのものでもなく、智慧高才という知識の有能者のためのものでもなく、多聞多見という仏教的環境の整つた者のためでもなく、さらに持戒持律という優れた出家者のためのものでもないのであつて、それはどこまでも、「貧窮困乏之類」「愚鈍下智の者」「少聞少見の輩」「破戒無戒の人」という在家者の下層の民衆のためのものであつたのである。ここに新たに世俗の苦悩に沈む下層民衆のための成仏道が明示され、一切の人間にとつて平等な念仏往生の本願の道を確立した法然の基本的立場があるといえるだろう。

第二節 法然における平生念仏と臨終来迎観―上品上生往生をめざす理由

先ず、法然は臨終来迎、臨終正念往生についてどう理解していたであろうか。

法然の臨終来迎観には、従来の理解と違っているところがある。『往生浄土用心』を見ると、

又後世者とおほしき人の申けに候は、まつ正念に住して念仏申さん時に、仏来迎し給ふへしと申けに候へとも、小阿弥陀経には、與諸聖衆現在其前、是人終時心顛倒、即得往生、阿弥陀仏、極樂国土と候へは、人のいのちおはらんとする時、阿弥陀ほとけ聖衆とともに、目のまへにきたり給ひたらんを、まつ見まいらせてのちに、心は顛倒せずして、極樂にむまるへしとこそ心えて候へ。〔昭和重修法然上人全集〕五六三―四頁)

と記され、法然は当時の後世者、極樂願生の人々が、命終位に心の錯乱もない正念に住して、そのうえで来迎を待とうとしていた傾向を批判し、念仏者においては、『阿弥陀経』に説かれるように、先ず仏と聖衆の来迎するのを見仏した後に、心の顛倒しない正念の境位に自づと住して往生できるとしている。そして続いて、

いま一返も、やまひなき時念仏を申して、終には阿弥陀仏ほとけの来迎にあづかりて、三種の愛をのぞき、正念になされまゐらせて、極樂に生まれとおぼしめすべく候。〔法然上人全集〕五六四頁)

といい、病床について死に直面してからではなく、日常から称名念仏することが何よりも肝要であつて、平生より念仏しておけば、臨終において三種の愛心に妨げられず、そのまま正念に住することができると思はれている。この三種の愛心とは、臨終に迫った人間が襲われる迷いの心的境位のこと、妻子・家族・財産・家屋など自己の所有に対して愛着する境界愛、自己の肉体など自己自身のみに向けて愛着する自体愛、自己の死後來世の存在の行方に対して執着する当生愛との、三種の執着心を意味している。そしてこの境界愛、自体愛、当生愛の三つの愛着心が心の中にふくらむと、さまざまな魔が訪れて、その臨終の心を不安に陥れ、顛倒させて正念を失わせてしまうというのである。このような状態は体験的に語り継がれ、死の直前に予想を超えて豹変する人間の実相を言いあてたものであるが、法然にあつては、その三種の愛心もまた日常から反復相続された念仏行道のうちに超えてゆけるものであるとされている。来迎のための必須条件であつた臨終正念は、平生念仏によって、構えなくとも自然に訪れるといったところに、この法然の新解釈があつた。これと同様の理解は他にも、

明らかに知りぬ、臨終正念の故に來迎あるには非ず。來迎によるが故に臨終正念なることを。凡平生の時、已に往生の行業を成ずる人は、臨終に必ず聖衆の來迎を得。已に來迎を得る之時、即ち仏力に由りて正念に住するなり。然るに今の時の行者、多くはその旨を弁せず、尋常の行に於ては、懶惰にして營せず、臨終の時に至りて、俄に正念を祈る、これ僻見なり。〔逆修説法〕(原漢文) 『法然上人全集』二七六頁)

タタノトキニヨクヨク申シオキタル念仏ニヨリテ、仏ハ來迎シタマフトキニ、正念ニハ住スト申スヘキニテ候。〔正如房へつかはす御文〕、『法然上人全集』五四五頁)

タタノ時ニ、ヨクヨク申オキタル念仏ニヨリテ、臨終ニカナラス仏来迎シタマフ。仏ノキタリ現シタマヘルヲミタテマツリテ、正念ニハ住スト申シツタエテ候ナリ。シカルニ、サキノ念仏オハムナシクオモヒナシテ、ヨシナキ臨終正念オノミイノル人ナトノ候ハ、ユユシキヒカキムニイリタルコトニテ候ナリ。〔太胡の太郎実秀へつかはす御返事〕、『法然上人全集』五二二頁〕

たたの時よくよく申しおきたる念仏によりて、かならずほとけば来迎し給ふ也。仏のきたりて現し給へるを見、正念には住すと申すへき也、それにさきの念仏はむなく思ひなして、よしなき臨終正念をのみいの人のおほくある、ゆゆしき僻胤の事也。されは仏の本願を信せん人は、かねて臨終をうたかふ心あるへからず。当時申さん念仏をこそ、いよいよ心を至して申へき。〔浄土宗略抄〕、『法然上人全集』五九六〜七頁〕

などと述べられ、これらの文言は共通して、平生より反復して念仏申すことに基づいて、必ず来迎を得、仏と聖衆の迎接を見仏して後に、そのまま臨終正念の心的境界がひきだされてくると明かしている。

さらに、この臨終来迎における見仏体験を明かして、『三部経大意』には、

カクノコトキ種々ノ礙ヲ除カムカタメニ、シカシ臨終ノ時ニミツカラ菩薩聖衆圍繞シテ、其人ノ前ニ現セムト云フ願ヲ建テ給ヘリ。第十九ノ願コレナリ。是ニヨリテ臨終ノ時ニイタレハ、仏来迎シタマフ。行者是ヲ見テ、心ニ歡喜ヲナシテ、禪定ニ入ルカ如クニシテ、忽ニ觀音ノ蓮台ニ乗リテ、安養ノ宝刹ニ至ルナリ。此等ノ益アルカ故ニ、念仏衆生撰取不捨ト云ヘリ。〔法然上人全集』三二頁〕

と記している。ここで法然は、臨終時における仏、菩薩の来迎が『無量寿経』第十九願の「臨終現前の願」に説くところであるとしながらも、それは根源的に第十八願の道を歩んだ結果の得益として理解している。そして「たたらされる臨終来迎の心的境界が、「禪定に入る」が如き境界であり、いわば、三昧法得という宗教体験、見仏体験と同じ境界であることを明かすのである。かくして法然は『無量寿経』第十九願、『阿弥陀経』の聖衆来迎の思想に基づいて、死のプロセスにある念仏者が、正念に住した上で来迎にいたるのではなく、来迎を体験した上で正念に住することができるとし、しかもそれは第十八願の念仏往生の道の得益として自然にもたされるものとしたのであり、ここに法然の臨終来迎の独自性がみられる。法然にとつて来迎の救済は、死に際の心情整理や臨終正念の祈願によつて達成されるものでなく、ひとえに平生からの称名念仏の修習によつて現成するものであった。したがって法然における行道構造は、

三心具足（二種深信・安心）↓称名念仏（起行・作業）↓臨終来迎（三昧見仏）↓臨終正念↓往生

という過程として理解することができるだろう。法然にとつて死の解決は、臨終祈念の問題ではなく、平生から臨終までの生涯にわたつて念仏修習するところにあつたと知られるのである。

ところで、法然における九品往生理解に特質がみられる。それは法然が念仏往生を基軸にしなから、九品迎撰往生のうちで、上品上生の往生を尊重していたという点である。法然は、上品上生の往生の意義について、

九品中には上品を期し、三品中には上生を期せよ。〔阿弥陀経釈〕、『法然上人全集』三六頁〕

毎日御所作六萬遍めてたく候。うたかひの心候はねは、十念一念も往生はし候へとも、おほく申し候へは、上品にむまれ候。釈にも上品花臺見慈主、到者皆因念仏多と候へは。〔往生浄土用心〕、『法然上人全集』五五六頁〕

などと明かすのは、まさしく上品上生往生が、九品往生のうちで理想的な往生であると考えていたことが知られる。また法然自身が、毎日、称名念仏を相続していたことから、上品上生往生をめざすべき道としていたことがわかる。では、なぜ法然は、上品上生が理想的な往生と考えていたのであるのか。これについては、すでに善導が『往生礼讃』にこう明かしている。

願はくは弟子等、命終の時に臨みて、心転倒せず、心錯乱せず、心失念せず、身心諸の苦痛無く、身心快樂なること禪定に入れるが如くして聖衆現前し、仏の本願に乗じて、阿弥陀仏国に上品往生せん。彼の国に到り已りて六神通を得て、十方の界に入りて、苦の衆生を救摂せん。虚空法界を尽きんや、我が願も亦是の如くならん。〔聖典全書〕一卷九二二頁

ここで善導は、臨終正念に住して、仏の本願に乗じて、上品に往生することを明かしている。その上品往生をめざす理由は、彼の浄土に到つて後に、六神通を得て、十方の世界に還つてきて、苦悩する衆生を救済するためであった。そして法然もまた『三部経大意』に、こう説いている。

又善導和尚、三萬已上ハ上品往生ノ業也ト云ヘリ。数返ニヨリテモ上品ニ生スヘシ。又三心ニツイテ九品アルヘシ。信心ニヨリテ上品ニ生スヘキ歟。上品ヲ欣ブ事、我身ノ為ニアラス、彼ノ国ニ生シヲワリテ、カヘリテ疾ク衆生ヲ化セムカ為也。是仏ノ御心ニカナハサラムヤ。(傍点筆者、『法然上人全集』四五頁)

このように法然は、上品往生が三万以上の念仏によってだけでなく、数遍の称名、また信心決定によっても達成できると明かし、上品往生を願うのは、自己自身のためではなく、浄土に往生した後に、此土に還来して、すぐに衆生を救い導くためであると記している。したがってかくして法然は、究極的には、上品上生往生を理想的な仏道としてめざしていたが、その理由は九品往生という往生の階位や行道形態に固執したためではなく、極楽から穢土に還つて他者を救済するためであり、大乘仏教における自利利他の道を尊重していたからである。その意味において、法然が懸命に称名念仏を申したのは、まさにこの死をつきぬけた大乘菩薩道に自らが参徹し、自らの浄土往生を超えて、終わることのない衆生利益の運動に帰入するところにあつたといえるであろう。

第三節 法然における臨終看死関連資料

次に、法然が、念仏者の生き方、臨終行儀、仏の救済観について記した資料を、先哲のテキストクリティックの業績⁹⁾を参考にしながら、できる限り年次順に確認しておきたい。法然の死の看取りについての関連資料を年次順に整理することを通して、歴史的背景や法然自身の教学的展開を理解しておきたいからである。

(1) 『無量寿経釈』『観無量寿経釈』『阿弥陀経釈』

……一一九〇年頃。文治元年(一一九〇)二月一日、法然五八歳の時に俊乗房重源の請願によって、東大寺にて『浄土三部経』を講義し、それを『無量寿経釈』などにまとめたもの。この他に浄土三部経の注釈本として、『浄土三部経大意』(国宝称名寺本、建長六(一一二五)年、金沢文庫所蔵。福井智行『三部経大意講讀』では、称名寺本と専修寺本とを対照して考察している)、『三部経大意』(建長六

(一二五八)年、高田専修寺所蔵本・正嘉二(一二五八)年、真仏による書写)と『三部経釈』(元亨版『和語灯録』卷一所収)があるが、中古天台の影響が強く、いずれも選択の思想が不明確なので、回心以後(一一七五)で、東大寺講説の『無量寿経釈』執筆以前(一一九〇)の成立で、比較的早期の著作であるとされる(大橋俊雄「法然上人撰述浄土三部経末疏の成立前後において」、日本名僧論集『法然』五〇〜五四頁、法然著・齊藤舜健訳註「三部経釈・往生大要抄・傍訳」、四季社)。また、『三部経大意』は元亨版『和語灯録』には法然の撰と記載があるが、偽撰の可能性も高いとされる([Web版新纂浄土宗辞典]「三部経大意」解説、二〇一八年)。「三部経釈」は東大寺講説の頃のもの(古層)と『選択本願念仏集』以降に加筆されたもの(新層)があるとされる([Web版新纂浄土宗辞典]「三部経釈」解説、二〇一八年)。総合すると、『無量寿経釈』『観無量寿経釈』『阿弥陀経釈』(文治元(一一九〇)年頃)↓『逆修説法』(建久五(一一九四)年)↓『選択本願念仏集』(建久九(一一九八)年)という成立過程が推察される。

(2) 『往生要集註要』

……源信の臨終行儀について、少し紹介している。執筆年代は、二つの学説に分かれている。なお法然の『往生要集』解釈本は、『往生要集註要』『往生要集釈』『往生要集料簡』『往生要集略料簡』の四本が残されている。

a 法然の早期著述とするもの

・石井教道……念仏勝易説が明確にみられないので、回心以前(一一七五・四三歳)の浅劣念仏期のものとする。([法然上人全集]序、六頁)

・大橋俊雄……念仏勝行説がみられないので、天台浄土教受容期のものとする。法然は『往生要集註要』に、「観念と称念と勝劣あり、難易あり。即ち観念は勝、称念は劣なり」と記しているのがその証である。([法然における専修念仏の形成、日本思想大系『法然一遍』三九〇〜四〇三頁)

b 法然の後期著述とするもの

・赤松俊秀……『選択集』よりも後の執筆であるとする。([統鎌倉仏教の研究]二一九頁)

・石田充之……『往生要集』の注釈は初めでもあり終わりでもあるが、後期に属する。([選択集研究序説]四五頁)

・坪井俊英……専修念仏者の独自性がみられ、『往生要集』の称名を正意とする理解を用いて、法然浄土教への批判をかわそうとしたとしている。したがって、法然六〇歳頃のものとして推定している。([法然浄土教の研究]二〇五頁¹⁾)

(3) 『逆修説法』

……一一九四(建久五)年(越智専明『浄土宗年譜』による)、法然六一歳。法然の弟子安楽房遵西の父、外記禅門(中原師秀)の逆修法会(四十九日間)に、法然が導師として招請され、初七日から六七日までの六回にわたって、『浄土三部経』を中心に説法したもの。外記禅門は、来迎引接の姿をとった阿弥陀如来像を造立し、浄土五祖の絵を描いた時に、その開眼法要にあわせて、外記禅門自身の死後における仏事、すなわち、逆修法会を修したいと思った。その際に、法然が請願をうけて、逆修説法をすることになった。七七日は、法然の門弟の真観房感西が代わりに行っている。初七日に、来迎引接の仏像を造立したことを讃えて、『無量寿経』『観無量寿経』の意義を説き、念仏往生が阿弥陀如来の本願の行であることを説いている。二七日に『阿弥陀経』『観無量寿経』善導『観経疏』の意義を説き、称名念仏往生は諸行往

生よりも勝れていることを明かしている。三七日には、阿弥陀仏の仏徳、『無量寿経』、『阿弥陀経』を説き、阿弥陀如来の光明功徳と寿命功徳を説いている。『逆修説法』の十二光仏の説明は、すでに源信の『往生要集』に引用され、もとは新羅僧憬『無量寿経連義述文贊』に説示されている。その光明功徳の一段は、親鸞の『弥陀如来名号徳』の十二光を讃えた文と似ていて、親鸞が『逆修説法』に学んでいることがうかがわれる。また、念仏には殊勝功徳があり、修し易いから、貧しくて困窮している者も、破戒無戒の者も、弥陀の本願によって往生できることを明かしている。それは『選択本願念仏集』に連なる内容であり、阿弥陀仏の本願による救いを解明している。また『阿弥陀経』は、諸仏が阿弥陀仏の本願の成就した念仏一行によって一切衆生が極楽往生できることを証誠していること明かしている。四七日には、阿弥陀仏の三身の功徳、『無量寿経』、『阿弥陀経』を説いている。孝養父母を大切にするとともに、出世の孝養の意義を明かしている。「有漏の恩徳を棄て、終に無為の報謝を求むるなり。これを真実の孝養とは申すなり。」(『法然上人全集』二五九頁)。また、文殊菩薩が『華嚴経』によりながら、五台山にはいり、その国の人たちは、あらゆる草木国土をはじめ一切の万物を文殊菩薩であると観じた。誰彼の差別なく極楽浄土もわけへだてない大悲に満たされると明かしている。五七日には、阿弥陀仏の功徳、『無量寿経』、『浄土五祖の發揮について説いている。六七日には、阿弥陀仏の功徳と『観無量寿経』の意義を説いている。善導『往生礼讃』によりながら、「専修の者は十即十生し、百は即百生す：中略：唯一向に念仏を修して雑行を捨すべきなり」(『法然上人全集』二七三頁)と明かしている。

『逆修説法』には諸異本があり、①恵空書写本『逆修説法』(『漢語灯録』古本、千葉県善照寺蔵、大谷大学蔵) ②鹿谷法然院本『師秀説章』③安土浄厳本『無縁集』④親鸞編『西方指南抄』所収の「法然聖人御説法事」⑤後代の加筆開版本として、義山開校『逆修説法』(『漢語灯録』新本)などが同一系統に属するが、現在のところ、恵空本が最も原型に近い真撰書とされている。(赤松俊秀『鎌倉仏教の課題』史学雑誌六七の七)。また浅野教信によれば、『西方指南抄』は、親鸞の意図的な編集がみられ、俗信的な要素を切り捨て、法然教学のエッセンスをとりだしているので、内容的には原型とはかなり異なる部分があると指摘されている。(『西方指南抄の研究』上巻)。「逆修説法」は、『選択本願念仏集』撰述にいたる前の、法然の教学基盤がよく示されている。

(4) 『示成人詞』

……年代未詳。内容は念仏者の心構えを三か条にわけて記している。第一は、身も心も西に向けていつも西を大切にすべきこと、第二は、父母の孝養を真に思うものは、阿弥陀仏をこそ思い念仏すべきこと、第三は、第十八願に基づいて専修念仏の生活をすべきこととしている。

(5) 『没後遺誠文』

……一九八八年四月八日。法然六六歳。法然が自らの重い病気を自覚して、自らの死後弟子の間で評論が起きないように、葬儀や財産処分について記したものの、『没後起請文』ともいう。ただし偽撰の疑義もある。

(6) 『津戸の三郎へつかはす御返事』(四月二六日付)

……一九八八年四月二六日。法然六六歳。法然が自らの病気について述懐した一節があり、建久八年(一一九七)暮れから、建久九年(一一九八)四月末にかけて長い病気をわずらっていたことを記している。

(7) 『選択本願念仏集』

……一一九八年(建久九年)九月。法然六六歳。九条兼実の勧めによって述作されたとされる。

- (8) 『大胡太郎実秀へつかはす御返事』
 ……一一九八年頃。『選択集』の末文と同じ文章がみられるので、『選択集』執筆の年に書かれたと推測される。
- (9) 『正如房へつかはす御文』
 ……一二〇一年(正治三年)正月。法然六九歳。正如房とは、後白河天皇の皇女、式子内親王のことを指す。式子内親王が、一二〇一年(正治三年)正月二五日に亡くなっていることから考えて、法然が式子内親王(正如房)の臨末の頃に、重病を心配し、彼女の死の不安を安らげようとして書かれたものである。
- (10) 『百四十五箇条問答』
 ……一二〇一年(建仁元年)一二月。法然六九歳。堂上方の女房より尋ねかけられたことに対して答えたもので、箇条書きの問答形式となっている。内容は、鎌倉当時の俗信や日本古来の民間に伝わる神祇信仰や呪術に対して、法然が否定したり容認したりしながら、簡潔に応答している。特に死をめぐる、鎌倉当時、産死・疫死・横死などの非業非常の死がタヴー視され、死穢をふりまくものとして忌慎されていたが、法然は、弥陀の本願に基づいて、死穢や死霊による災禍を否定して、俗信や呪術による迷いから解放しようとしているのがわかる。
- (11) 『浄土宗略章』
 ……一二〇四年頃(元久初年頃)。法然七二歳頃。『和語灯録』に所収された奥書をみると、「かまくら二位の禅尼の請ひによつて、しるし進ぜらるる書」と記されていることから、鎌倉の北条政子に対して送られた手紙とされている。当時の鎌倉幕府は政治的に不安定な時期である。平生から念仏往生の道を確立することの大切さをくりかえし述べ、自らの力を頼みとして臨終正念を願うことに思いわずらわなくてよいことを記している。念仏者にはかならず臨終に仏の来迎があり、仏の力によつて自ずと臨終正念になるからである。
- (12) 『法性寺左京大夫の伯母なりける女房に遺はす御返事』
 ……一二〇五く七年頃(元久二年く承元元年頃)。法然七三く七五歳の頃のもの。『示或女房法語』ともいう。三田全信著の『成立史的法然上人諸伝の研究』によれば、信実の父隆信の死(一二〇五年二月)以降で、法然が、流罪にあう一二〇七年三月頃までのものとされている。
- (13) 『往生浄土用心』
 ……年代未詳。ただし臨終の病床にあるものに対して、細やかな配慮をしている文面から考えると、一一九八年、法然六六歳の時の、法然自らの病苦体験に基づいて書かれたであろうことが推測される。人生の終末期における仏道上の課題を多く取り上げている点で、貴重な文書である。
- (14) 『一枚起請文』
 ……一二一二年(建暦元年)正月二三日。法然八〇歳。法然が亡くなる二日前に、弟子の源智に授けられたものであり、法然の最期の心髓が述べられている。本書に、「ただ往生極楽のためには、南無阿弥陀仏と申して、うたかひなく、往生するそとおもひとりて、申すほかには別の子細候はず。たゞし三心四修なんと申す事の候は、みな決定して、南無阿弥陀仏に往生にて往生するそとおもふうちにこもり候はず。このほかにおくふかき事を存せは、二尊の御あはれみにはつれ、本願にもれ候へし。念仏を信せん人は、たとひ一代の御のりを能々学すとも、一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智のともからにおなしくして、智者のふるまひをせずして、たゞ一向に念仏すへし」(元享

版和語燈録卷一、『法然上人全集』四一六頁）と記されている。本書は、往生極楽のためには、弥陀の本願を疑いなく信じて南無阿弥陀仏を称えるのがよい。阿弥陀如来の本願による専修念仏であるからこそ、称名念仏は一切の学問も不要な道であり、知恵者のふるまいをやめて、愚者の身となり、ただ一向に念仏申すことを人生の中心にすえて生きてゆけと力強く教えるものである。

・『臨終行儀』

……寛文七年版『臨終用心抄』に源空述として収録されたものと、京都浄福寺本、沼津乗運寺蔵本があり、『臨終講式』ともいわれる。法然の真撰と考える研究報告には、三田全信著『浄土宗史の研究』があり、また壬生台舜著『いかに死を捉えるか』では、法然が積極的に臨終行儀を門弟に勧めた証として紹介している。『臨終行儀』の構成と内容から考えて、法然真撰、もしくは法然伝書とするのは課題をはらんでいる。むしろ鈴木成元が法然の著述ではないと論じているものに注目したい（『臨終行儀について』『浄土宗学』第二七輯、一九六〇年）。そこで、この『臨終行儀』の構成と内容を概観して、法然教学との異質性を明らかにしておきたい。『臨終行儀』の冒頭には、次のように書かれている。

今既に病床に臥して、恐るべし、悦ぶべし。すべからく目を閉じて合掌して一心に誓期すべし。仏の相好に非ざるより餘の色を見ることなかれ。念仏者に非ざるより餘の声を聞くことなかれ。（原漢文、『法然上人全集』九二八頁）

この文言では、病床における人間に対して、阿弥陀仏の相好だけを観想せよといい、また称名念仏だけに専心せよとっており、その仏道が観想と称名との並修となっている。これは明らかに専修念仏の選取を主張した法然と異なった文面である。次にそのターミナルの病者のあるべき心構えとして、次の六つの項目を挙げている。それは、①厭離此界、②欣求浄土、③思惟本願、④念撰取光明、⑤念来迎儀、⑥念後生得益の六項目である。主なポイントだけをみると、第三の思惟本願の一段では、『無量寿経』第十八願文、および善導の第十八願意識文などを引き、専心に念仏すべきことを述べている。第四の念撰取光明の一段では、『観無量寿経』や『観念法門』を引いて、念仏一行を専修する者が光明撰取にあずかることを述べている。第五の念来迎儀の一段では、『無量寿経』第十九願を引いて、念仏者の臨終に、仏と聖衆が極楽の東門を出て来迎することを明かしている。第六の念後生得益の一段では、『阿弥陀経』によりながら、極楽の美麗な莊嚴を記している。有相的な浄土の莊嚴についての説明である。そして最後に『臨終行儀』の結びとして、

臨終一念勝百年業、過此刹那生處可定。今正是其時、将一心念仏往生彼西方極樂微妙浄土、八功德池中宝蓮台上。（『法然上人全集』九二〇頁）

と書かれている。これは源信が『往生要集』の臨終行儀の勸念のところ（『聖典全書』一の八五九頁）で説いているのと、全く同じ文章である。すなわち、この『臨終行儀』の執筆者は、臨終の一念を最重要視し、その断息の刹那、瞬間によって、死後の生が全て決定されると考えているわけである。

このように『臨終行儀』は、全般的にみれば、その「行儀」という表題にもかかわらず、ターミナルにおける念仏者の儀礼作法についてはほとんど言及せず、もっぱら臨終来迎の正当性と、行者の仏道上の心構えをまとめているという特徴がみられる。また内容的には、『無量寿経』第十八願よりも、第十九願、『観無量寿経』『観念法門』『阿弥陀経』『往生要集』などを背景にして、臨終来迎を中心とした救いを記

している。この概要からみても、平生や臨終にこだわりなく念仏を尊重した法然の精神と違っていることがわかる。そこで以下、この『臨終行儀』が法然の著作ではない理由として三点をあげると、第一に、称名と観想との両方の行道が説かれている点、それに付随して有相的な浄土莊嚴が詳しく説明されている点は、観想を選捨てた法然の立場とは異なっている。第二に、第十八願と第十九願を共に重視しつつも、最終的には「臨終一念勝百年業」という源信教学をそのまま踏襲しており、平安浄土教の特徴のみを示している点は、平生からの念仏修習を主張した法然と相違している。むしろこの『臨終行儀』は、法然門下の弁長の『臨終用心鈔』や良忠の『看病用心鈔』に共通する特徴がみられ、それらの書への過渡的な書として考えたほうが、この書の存在意味があるように思われる。実際に、寛文七年版の『臨終用心鈔』に、この『臨終行儀』一卷が沙門源空述として収録されている点からみても、法然没後に弁長によって、法然撰とされたといった可能性がある。このように、この『臨終行儀』には、第十八願念仏往生を基軸とするような仏道理解があまりみられず、法然教学との相違がある。

以上、人間の死態や臨終行儀、臨終来迎に関連する資料を簡潔に確認した。ここに掲げた法然の著述年代をみるかぎりにおいては、特に一一九八年（建久九年）、法然六六歳頃に書かれたものが多く、それ以降にかけて継続して記されている傾向がある。これはおそらく、一一九七年（建久八年）暮れから一一九八年（建久九年）四月頃までにかけて、法然自身が、かなり重い病気にかかっていたことと深く関係しているであろう。一一九八年の法然の病苦体験については、二つの資料が明らかに示すところである。一つは、『津の戸三郎へつかはす手紙』の建久九年四月二六日付の手紙である。その法然の手紙の中には、次のように記されている。

としごろの風つもり、この正月に別時念仏を五十日中で候しに、いよいよ風をひき候て、二月の十日ごろよし、すこし口のかはく様におぼえ候しが、二月二十日は五十日になり候しかば、それまでとおもひ候て、なをしみて候し程に、その事がまさり候て、水なんどのむ事になり、又身のいたく候事なんどの候しが、今日までやみもやり候はず、ながびきて候へども、又たぐいまいかなるべしともおぼへぬ程の事にて候也。医師の大事と申候へば、やいとうふたゝびし、湯にてゆで候。又様々の唐のくすりどもたべなんどして候氣にや、このほどはちりばかりよき様なる事の候なり。〔法然上人全集〕五五五頁

法然は、正月以前からの長い風邪をひいており、正月から毎年行う五十日間の別時念仏を始めたが、二月一〇日頃から、高熱のせいで口が渴き、にもかかわらず残る十日で満了するので、無理をおして続けた。そのため四月頃まで病気が治らず、医者にみてもらい、灸をすえたり、お湯の湿布を行ったり、唐伝来の薬を飲んだりしたことがわかる。二つめには、『三昧発得記』の記述である。「二月二十八日病にて、念仏これを退す」〔法然上人全集〕八六四頁、八六六頁〕とそこに記されている。この文証によれば、やはり二月二八日から念仏を減じたと記録されているので、建久九年の二月末頃には病状が進行していたと推測される。また同年の四月八日には、『没後遺誠文』を書いているという事は、明らかにこの病気が、法然にとって死を自覚するほどのものであったことが知られるのである。したがって、一一九七年暮れから一一九八年四月末にかけて、約五ヶ月間ほどの長い病苦が続いたのだろう。法然六六歳の時の出来事である。しかし反面、この死を予感するほどの病苦体験が、門弟の病気を気遣い、彼らの死の不安を払拭する際に、貴重な体験になったことは、充分に察知しうることである。その点からみれば、安樂房や真観房らの力を借りてまとめられた『選択本願念仏集』も、法然の病気体験にうながされて、法然浄土教の本質を明らかにすべく、同年九月に書かれたものと考えてよいかもしれない。

第四節 法然における死の看取り―臨終行儀を容認する側面

法然は承安五年（一一七五）の春、四三歳の時に、黒谷の報恩蔵で善導の『観経疏』の「一心専念弥陀名号、行住坐臥、不問時節久近、念念不捨者、是名正定業、順彼仏願故。」（『聖典全書』一卷七七七頁）という教言にめぐりあうことを通して、回心して専念仏の道に帰したと伝えられている。そしてこの法然自らの思想的推移については、すでに大橋俊雄が、天台浄土教思想受容期、浄土教思想確立期、選択本願念仏思想確立期という三期に大きく分けて分析検証しているものがあり¹⁰¹、テキストクリティークなどの問題は残るとしても、優れた視点であると思われる。従来の研究を通して考えてみると、法然浄土教の思想的なバックボーンとその性格として、第一には、天台浄土教的な教学を基礎的に学んでおり、天台智顛に始まって、良源、源信、叡空、静照などの教学や、広げれば永観、珍海などの南部浄土教からの影響があったことが考えられる。第二には、中国浄土教的な教学をすすんで学ぶことを通して、曇鸞や道綽や善導などの原意趣にまでたかえって、浄土教を体得したことが考えられる。そして第三には、それらに基づいて、法然浄土教独自の専念仏思想を形成していったところに求められるであろう。

したがって、天台浄土教および中国浄土教などが重層しながら、しかも善導浄土教を軸にして、法然の思想が形成されていったわけである。だからこそそこに法然浄土教のなかに、選択を主張する側面と、伝統的な天台浄土教を統攝しようとする二つの側面が生まれたといつてよいかもしれない。そしてこの法然教学の二つの性格はまた、臨終行儀、看死に対する姿勢のうちにもみいだすことができる。すなわち、法然は、幅広い階層と接近する際に、さまざまな相手の価値観や立場を受け入れ許諾しながら、専念仏の選取を説いたわけであるが、その法然における対応の包容性や多面性は、また同じように、臨終行儀や死の看取りに対する態度にもみられるのである。いうまでもなく平安浄土教が円熟した鎌倉期には、さまざまな『往生伝』が執筆され、臨終行儀が一般に浸透し、さらに看死死型重視期ともいえるべき、死んでゆく時の結縁や死態を重視し、焼身や入水などの劇的な死型によって、その人の往生を判断しようとする雰囲気があった。そして法然自身もまさにその時代に生きたわけである。しかしながら法然の死の看取りに対する姿勢は、結論を先取りして言えば、その時代に対応して、臨終行儀や死の看取りを重んじる側面をもちながらも、それらにあまり執らわれない側面もみられ、二重の方向をもっていたようである。そして最終的にはむしろ当時の流れを脱して、死の看取りの形式や死態についてとらわれずに、かなり自由な解釈を示していたといえそうである。それでは以下、その二重の側面について、順次考察してゆくことにする。

日本浄土教において臨終行儀を確立する母体となったのは、源信の『往生要集』（九八五）であり、それに導かれて始まった横川首楞嚴院における二十五三昧会（九八六）であった。久安六年（一一五〇）九月、法然は一八歳の時に、その比叡山西塔の黒谷に住む叡空の室に入り、『往生要集』の講義を授かっている。『保元物語』為義降参の事に、「西塔の北谷黒谷と言ふ所に、二十五三昧行ふ所」と記されているように、比叡山の黒谷別処は、二十五三昧会を修するところとして有名であったことがわかる。また『往生要集』を学ぶことは、いわば天台浄土教を相承してゆくことの証でもあった。勢観述の『一期物語』（法然上人伝記）に、

是故往生要集ヲ為^レ先達ト^一、而入^ルナリ^ニ浄土門^ニ。〔法然上人全集〕四三七頁

と記されているのは、まさしくそのことを意味している。おそらく善導の『観経疏』にめぐり遇って回心するまでの間、この『往生要集』が法然の教学形成のうえで、大きな比重を占めていたであろう。そのことは、法然が、『往生要集註要』『往生要集料簡』『往生要集略料簡』『往生要

集積』を執筆し、くりかえし『往生要集』を研究していたことからわかる。ただしこれらの『往生要集』の注釈書の執筆年代については、回心以前の比叡山天台教学修学時期に書かれたものとする論と、『選択本願念仏集』執筆以後の専修念仏思想確立期に書かれたとする論とに分かれ、テキストクリティーク上の課題を残している。しかし、法然が、『往生要集』を注釈した末文に次のような文言がある。

私に云く、恵心理を尽くして往生の得否を定むるには、善導和尚専修雑行の文を以て指南と為したまふなり。又処々に多く彼の師積を引用す。見るべし。然れば則ち、恵心を用ゐん輩は、必ず善導に帰すべし。〔『往生要集料簡』末尾、原漢文、『法然上人全集』一四頁）

然れば則ち恵心を用ゐる輩は、善導・道綽に帰すべきなり。これによって先づ綽禪師の安樂集を披いて、これを覽て聖道・浄土二門を分ち仏教を積するなり、次に善導の觀経疏見るべし。〔『往生要集』末尾、原漢文、『法然上人全集』一六頁）

このように法然は前者の『往生要集料簡』では、源信の『往生要集』を用いる輩は、必ず善導に帰すべきであるといい、後者の『往生要集』では、源信の『往生要集』を学ぶ輩は、道綽・善導に帰すべきであるといっている。これらには、いまだ『選択本願念仏集』に取りあげられる曇鸞・懐感・少康などの名前は見られないにしても、この二文は、自らの学んだ源信浄土教が、その本源である善導や道綽と同じ仏道に立っているという表明であり、『往生要集』は法然にとって生涯、教理的な基盤となっていたことが知られる。したがって『往生要集』の注釈の執筆の年代が早期であるにせよ、後期であるにせよ、源信の思想は、法然浄土教の思想が確立されてゆく際の底流として、生涯流れつづけていたものだろう。言い換えれば、法然の『往生要集』の解釈文が天台教学修学期に成立していたとしても、のちに『往生要集』の仏道理解を棄捨したことを意味するのではない。むしろ専修念仏思想を提唱し、觀想を捨て称名一行をすべての行業の中から明確に選び取る一方で、自らが研鑽した天台浄土教の源信の教学を念仏往生の中に包摂しようとしていたと考えられる。

さて、この『往生要集』に関する法然の注釈文献の中で注目すべきことは、臨終行儀についてあまり言及していないということである。法然が『往生要集』の科段分けをする際には臨終行儀の言葉がみえるけれども、その内容に立ち入った説明はほとんどない。その理由は、鎌倉当時、臨終行儀を説明するまでもなくかなり定着していたからであろうし、法然の中心課題はむしろ觀想よりも称名が優れていることを主張する点にあつたからであろう。ただし『往生要集註要』には、臨終行儀について次のように記している。

此の称念に就いて、又三想用ゆ。謂く帰命想、引摂想、往生想なり。此の中に云わく、ただ引摂想を以てその要と為す。故に臨終行儀の中に云わく、「願わくば仏、我を引接したまへ。南無阿弥陀仏。」と。（原漢文、『法然上人全集』六頁）

法然はこの一節の少し前で觀念と称念の行道を較べ、本質論的な勝劣に約せば、觀念が勝れ、実践論的な難易に約せば、称念が易しいことを明かし、いわゆる觀勝称易の立場で称念を理解している。少なくともここでは称名勝行論が主張されていない点は注意しておくべきである¹⁰²。そのうえに立って法然はその称念念仏に、帰命想、引摂想、往生想の三想があり、そのなかでも引摂想が中心であることを明かし、その理由として『往生要集』の臨終行儀の中の文言を引用している¹⁰³。したがってここで法然が述べていることは、称念念仏を易行として勧め、しかも『往生要集』の臨終行儀をベースにし、三想のうちの引摂想を用いて称念念仏を行ったと知られる。わざわざはあるが、源信浄土教の臨終行儀を踏襲していた一端がうかがわれる。

それでは、法然の消息のなかで、臨終行儀を重んじているものを見てゆくことにしたい。まず建久四（一一九三）年、法然六一歳の時に入信したといわれる、熊谷入道蓮生へあてた消息に、次のような文言がみえる。

又かうせうのまんだらは、たいせちにおはしまし候。それも次のことに候。ただ念仏を三万、もしくは五万、もしくは六万、一心にまうさせおはしまし候はむそ、決定往生のおこなひにては候。(『熊谷入道蓮生へつかわす御返事』『法然上人全集』五三六頁)

「迎接の曼荼羅」とは、臨終行儀の際に使われるもので、来迎引接の図を描いた曼荼羅、いわゆる聖衆来迎図にあたる。ここで法然はその人生において聖衆来迎図を大切にせよといひ、一応、当時の臨終行儀の作法について理解を示しているといえよう。ただし、「迎接の曼荼羅」は二番目に大切なことであつて、一番大事なことは、専心に称名念仏することによつて往生が確定することであると法然は明示している。また、『示或人詞』には、

されば撰取の光明は、わが身をすて給ふことなく、臨終の来迎はむなしき事なき也。……身をもあらひて、ずゝをもとり、袈裟をもかくべし。不浄の身にて持仏堂にいるべからず。(『法然上人全集』五五八頁)

と記されている。ここにいふ持仏堂とは、平安中期以降、貴族たちによつて建てられ、従来の寺の内仏堂が展開したものであり、各当人がそれぞれ札拜する仏を安置した建物や部屋のことであり¹⁰⁴、法然はこの持仏堂に入堂する際に、清浄なる身で法衣をまとうべきであると忠告している。これより法然が、平安浄土教以来の伝統を容認していたことがわかる。また、『往生浄土用心』には、

先徳たちのおしへにも、臨終の時に、阿弥陀仏を西のかべに安置しまゐらせて、病者そのまへに西むきにふして、善知識に念仏をすゝめられよとこそ候へ。それこそあらまほしき事にて候へ。(『法然上人全集』五六四頁)

と記されている。先徳たちとは、源信らを指すのであろうが、臨終の病床に阿弥陀仏を西の壁に安置して、善知識の引導とともに、病者が念仏することを、ねがわしい姿であるというように述べている。

このように、『往生要集詮要』にみる迎撰相としての称念、また消息にみる迎撰の曼荼羅や持仏堂入堂の際の心得、臨終において阿弥陀仏像の安置と善知識による勸念などを勧めている文言から明らかなように、法然は臨終行儀や死の看取りを重視し、源信浄土教以来の伝統儀礼を踏襲していたと理解してよいであろう。

また実際に、法然自らが臨終行儀の際の善知識、引導者として招碑されたケースが数多く記録されている。『四十八卷伝』『玉葉』『明月記』などによれば、藤原経宗(一一八九寂)、真観房感西(一二〇〇寂)、静恵院親王(一二〇三寂)、邦綱入道(一一八一寂)などの臨終に善知識として請召されている¹⁰⁵。したがつて法然が多くの上流貴族と交流をもち、授戒をなした事実とともに、当時の臨終行儀を容認し、それに参加していたことが知られるのである。

ところでこれら以外の資料で、死の看取りに対して、法然が肯定的な態度をとっていると思われるものに、『逆修説法』と『百四十五箇条問答』がある。まず、『逆修説法』とは、中原師秀が、来迎引接型の阿弥陀仏の三尺像を造立し、『無量寿経』を書写し、浄土五祖の影像を描いた際に、その開眼供養とあわせて逆修を行い、法然が請召されて、説法した記録である。『逆修説法』をみると、その初七日の法然の講説のなかに次のような文言がみられる。

今この造立せられたまえる仏は、紙園精舎の風を伝えて、三尺の立像を摸し、最後終焉の暮を期して、来迎引接の像を造れり。…中略…しかれば則ち深く往生極楽の志あらん人は、来迎引接の形像を造り奉りて、則ち来迎引接の請願を仰ぎたてまつるべき者なり。(原漢文、『法然上人全集』二三四頁)

同じ仏像を造らんには、来迎の像をつくるべきなり。『法然上人全集』二三五頁)

これらの文言は、外記禅門、中原師秀が、生前に自らの死を見つめ、極楽往生を願って、来迎引接の阿弥陀仏像を造立したことを法然が讃えている文である。初七日の講説では、

深く往生極楽之志あらん人は、来迎引接之形像を造り奉りて、すなわち来迎引接之誓願を仰ぎたてまつるものなり。『法然上人全集』二三四頁)

と説かれている。来迎引接する阿弥陀仏の像を造ることが、第十九願の来迎引接の願を信じ仰ぐことになる、法然が説いたことが明らかである。

もとよりこの逆修(「ぎやくしゅ」、「げきしゅ」¹⁰⁶)とは、自らの死後における往生菩提のために、逆に生前に前もって自らの死後の追善追福を修するものである。『随願往生十方浄土経』には、「未終之時逆修三七、然灯明懸繪幡蓋、請召衆僧轉読尊經。修諸福業得福多、不仏言普広其福 無量不可度量 随心祈願獲其果実」(『大正蔵』二二卷五三〇b)と説かれるように、まだ臨終に至らない時に、逆修を三七日の間行い、灯明をともし幡蓋(ばんがい)をかけ、僧侶を招いて読経説法を頂けば、無量の福德があると教えている。法然は、『往生浄土用心』に、こう記している。

七分全得の事、仰せのまゝに申けに候。さてこそ逆修はする事にて候へ。さ候へは、のちの世を訪ひぬへき人候はんにも、それをたのみずして、われと励み念仏申して、いそぎ極楽にまいりて、五通三明をさとりて、六道四生の衆生を利益し、父母師長の生所をたつねて、心のまゝに迎へ取らんとおもうへきにて候也。…中略…なき人のために念仏を回向し候へは、阿弥陀ほとけ光をはなちて、地獄餓鬼畜生を照らし給ひ候へは、この三悪道に沈みて苦を受くる者、その苦しみやすまりて、いのちおほりて後、解脱すへきにて候。『法然上人全集』五六〇(五六一頁)

『灌頂経』卷十(『大正蔵』二二卷五三〇a)や『地藏本願経』(『大正蔵』一三卷七八四b)によると、死去した家族のために追善回向しても、その七分の一を獲得のみであると説かれている。七分全得とは、生前にあらかじめ善根功德を修すれば、他人には一つの部分、自己にはその功德の全てを得るといふ¹⁰⁷。法然は、逆修は七分全得になると明かし、何よりも自己自身が策励してただ念仏して、極楽浄土に往生してさすれば、六道に沈める衆生を救い、父母師長の生まれていったところをたずねて心そのままに迎えることになる。亡き人のためにただ念仏すれば、阿弥陀仏の光明が地獄餓鬼畜生のものを照らし、それら苦しみが休まり、解脱すると明かした。

したがって、逆修に請召された法然が、仏像造立や浄土五祖の図写などの善根修習を称讃したのであるから、当時の臨終行儀などと並行して、死後追善の預修である逆修を法然が認めていたことがわかる。ただし、それはどこまでも阿弥陀仏の本願を信じ、一向に阿弥陀仏の名を称える念仏によって往生極楽することをあかしたものである。たとえば、初七日の法然の講義には、こう説かれている。

故に知んぬ。彼の像とはこれ弥陀の形像、往生の助業なりといえり。凡そこの三輩の中におのおの菩提心等の余善を説くと雖も、上の本願に望むには、専ら弥陀名号を称念せしむるにあり、故に一向専念といえり。上の本願とは、四十八願の中の第十八願を指すなり。『法然上人全集』二二七頁)

すなわち、阿弥陀仏の仏像を造ることは、往生の助業であり、たとえ『無量寿経』三輩段において、さまざまな善根を説いていても、称名念

仏することが肝要である。なぜなら、一向専念と説かれているからであり、第十八願にかなうからであると明かしている。

また逆修説法の三七日には、四十八本の灯明をかかげ捧げることの意義を、法然はこう説明している。

仏に灯明を奉るは、あるいは光明の業なり、あるいは天眼の業なり、あるいは天眼の業なり。これらの因縁を思うにも、阿弥陀仏の光明の功德に、法蔵比丘の兆載永劫の修因、何か許りか候けんとして押し計られ候なり。この大法主禅門、四十八の灯明を挑げて、四十八の願主に奉り給えるは、即ち光明の業なり、また天眼の業なり。しかるに惣じて念仏の業成就して、かの仏国に生ずることを得れば、別して相好神通等の因を修せざれども、かの仏願い力によりて、三十二相を具して、五神通を得。〔法然上人全集〕二四八頁

外記禅門が、仏前に四十八の灯明をかかげて四十八の願主にささげたのは、智慧の光明を授けてもらうためであり、天眼通というあらゆるものを見通す力を与えてもらうためである。しかし、ただ念仏の業をつとめ、阿弥陀仏の浄土に生まれることができるのであれば、自らの仏の相好を思い浮かべ神通力を得なくても、阿弥陀仏の本願力によって、仏の三十二相と神通力を身につけることができる。それほどに阿弥陀如来の光明功德ははかりしれないことを法然は明かしている。

このように自己の死後の追善追福を願ったこの逆修儀礼には、一般的には、祈禱的な要素も含まれているだろう。しかしながら法然はそれらの臨終行儀や逆修法要を容認しつつも、それにとどまらず、それらの行儀や法要を縁として、究極的には、阿弥陀仏の本願を依りどころとし、如来の功德が満ちている名号を一向に称えることによつて極樂に往生できることを明かしたのであり、念仏往生によつて、さとりを開き、一切衆生を救う道が開かれることを教えたところに、法然の真意があつたといえるだろう。例えば、三七日の講説に、

かくのごとき輩の、但称名念仏一行を修して、一声に至るまで往生すべしと云えるなり。これまた弥陀本願の故なり。即ちかの本願の遠く一切を撰する義なり。〔法然上人全集〕二五四頁

と書かれ、また六七日の講説の結びにも、

ただ一向に念仏を修して雑行を捨つべきなり。…中略…返す返すも本願を仰ぎて念仏すべきなり。〔法然上人全集〕二七三頁

と述べられているのは、まさしく逆行を縁とした法然の伝道目的が、本願に基づく専修念仏の道を徹底して歩ませるところにあったことを物語っている。したがつて法然は、鎌倉時代に行われていた逆修という善根修習や、臨終来迎のための阿弥陀仏像の造立などを認め、それらに意義を認めたいうえで、本来の念仏往生の仏道を伝持しようとしたのである¹⁰⁸。そこには、救いを求める人々に対して、法然が優しく接し、相手の価値観を尊重して、包容的な姿勢をとつていたことがうかがわれる。しかも、相手にあわせるだけではない。もろもろの善根功德を積んで結果を求める雑行に一切ふりまわされず、阿弥陀如来の本願力による称名念仏によつて往生極樂できることを、法然は人々に伝えたのであり、そこに念仏行の易しさと法然教学の純粋性がみられるといえるだろう。

次にもう一つの資料である『百四十五箇条問答』における臨終行儀を見てみたい。この書の中で、数回、「五色の糸」をめぐる作法についての問答が設けられている。五色の糸とは、言うまでもなく、臨終の病床において、阿弥陀仏像の手と病者の手をつなぐ、青・黄・赤・白・黒の五色の糸、幡のことであり、病者はそれを握つて念仏し来迎を待ったわけである。その意味では、五色の糸は、臨終行儀の必需品である。そこでこの五色の糸と臨終行儀に関する文章だけをひろいだしてみると、以下の如くである。

①一、五色のいと、ほとけにはひだりにとおほせ候ひき。わがてには、いづれのかたにていかゞひき候ひき。

答、左右の手にてひかせ給ふべし。(第二〇番問答、『法然上人全集』六五一頁)

②一、臨終のおり、阿弥陀の定印などをならひて、ひかへ候やらん。たゞさ候はずとも、左右の手にてひかへ候やらん。

答、かならず定印をむすぶべきにて候はず、たゞ合掌を本体にて、そのなかにひかへられ候べし。(第二四番問答、『法然上人全集』六五二頁)

③一、かならずほとけを見、いとをひかへ候はずとも、われ申さずとも、人の申さん念仏をきゝても、死候はゞ浄土には往生し候べきやらん。

答、かならずいとをひくという事候はず、ほとけにむかひまいらせねども、念仏だにもすれば往生し候なり。又きゝてもし候、それはよく信心ふかくての事に候。(第二十六番問答、『法然上人全集』六五二頁)

④一、五色のいとうむ事。

答、おさなきものに、うます。(第七二番問答、『法然上人全集』六五八頁)

⑤一、五色のいとを、あまたにきりて人にたまはんは、いかゞし候へき。

答、きるべからず。(第一〇三番問答、『法然上人全集』六六二頁)

⑥一、ちかくてかならずしも見まいらせ候はねども、遠らかにてひかへ候やらん。

答、とをくも、ちかくも便宜によるべく候。いかなるもくるしみ候はず。(第二二五番問答、『法然上人全集』六五二頁)

以上の六文のうち、五色の糸に関する応答が五文、来迎仏の位置に関する応答が一文である。前者の五色の糸の取り扱いについては、病者の左右の両手に引き(①)、しかも定印、すなわち上品上生の印相を結ばなければならぬことはなく、ただ合掌した手の中に糸を引けばよい(②)とされている。合掌を本体としてそこに糸を引くという形態は、『観無量寿経』の下品上生段の「智者復数、合掌叉手称南無阿弥陀仏」という教言によつていと考えられる。真言密教的な浄土教などの儀礼と異なる一面が見られる。また興味深いことには、五色の糸を結ばなくてもよく、阿弥陀仏の像の方に身体を向けなくても、ただ念仏すれば往生できるとし、さらにつきつめれば、信心決定の深い人の場合は、聞名でも往生できる(③)としている。これは法然が、究極的には、臨終行儀の五色の糸という形式を守ることよりも、称名念仏による往生を中心にしてきた証拠である。しかも称名に加えて、聞名という仏道をも、念仏往生の行道として許諾していたことが知られるのである。この聞名往生についての法然の理解は、親鸞の聞名往生の理解¹⁾に連なるものとして、充分に注意しておくべきであろう。また次には、五色の糸をよりあわせる仕事は、子どもにさせるのがよい(④)と答えた。臨終に使用された五色の糸を細かく切つて人々に結縁のしるしとして配ることについては否定し、切るべからず(⑤)と答えている。これは、五色の糸について、呪術的力や神秘的な結縁の力を認めることを否定したことを意味している。後者の来迎仏の取り扱いについては、来迎臨終仏と病者との間隔が近くても遠くてもよく、それぞれのケースの便宜にゆだねている(⑥)。さらに、法然が還相回向に関連して、次のように明かしている。

一 ながく生死を離れ、三界に生まれしと思ひ候に、極楽の衆生となりても、又その縁尽きぬれば、この世に生まると申候は、まことに候か。たとひ国王ともなり、天上に生まれよ、ただ三界を別れんと思ひ候に、いかにつとめおこなひてか、返り候はさるべき。

答。これもろもろの僻事にて候。極楽へひとたび生まれ候ぬれば、ながくこの世に返る事候はず。みな仏に成る事にて候。ただし人を導か

んためには、ことさらに還る事も候。されども生死にめぐる人にては候はず。三界を離れ、極楽に往生するには、念仏にすぎたる事は候はぬなり。よくよく御念仏候べきなり。(第二七問答、『法然上人全集』六五二頁)

極楽に往生すれば皆仏になって迷って返ってくることはない。しかし、人々を導くために還ってくる。だからこそ極楽往生には念仏が最も勝れていると法然は明かしている。この文には、念仏往生が極楽浄土に往生して仏と成る道であるとともに、人々を導くためにこの世に還相する道でもあることをうかがえるだろう。

このように『百四十五箇条問答』において法然は、五色の糸や来迎仏の安置をめぐる臨終行儀自体については認めつつも、その行儀形態について固執して義務づけることはなく、ついには五色の糸さえ結ばなくてもよいという対応がみられるのであって、最終的には、聞名も含めて称名念仏することこそが、臨終の床にある病者にとつて肝要であると考えていたわけである。その意味では『往生要集註要』をはじめ、各種の消息や『逆修説法』ならびに『百四十五箇条問答』などの記述をみるかぎり、法然は、二十五三昧会以来の臨終行儀を構極的に推進したというよりも、天台浄土教の伝統としてそれを尊重した程度であり¹¹⁰、もつといえれば臨終行儀の形態を維持してゆくことよりも、諸行を選捨て称名念仏一行を選取し、極楽往生できるところに法然は主眼を置いていたといつてよいであろう。

第五節 穏やかな臨終に対する法然の視座

法然には、臨終行儀の伝統を尊重する一面と並行して、念仏者における安らかな死態について説いている傾向がみられる。『選択本願念仏集』に善導の『観念法門』を引用して、次のように記している。

若し男子・女人有りて、七日七夜、及び一生を尽くして、一心に専ら阿弥陀仏を念じて、往生を願ずれば、此の人は常に六方恒河沙等の仏、共に来りて護念したまふことを得。故に護念経と名づく。護念の意は、また諸の悪鬼神をして便を得しめず、また横病、横死、横に厄難有ることなく、一切の災障自然に消散しぬ。(二五、護念章、『聖典全書』一卷一三二〇頁)

これは『阿弥陀経』に説かれる、念仏者の諸仏からの護念について注釈した善導の一文である。法然は、善導以来の浄土教の伝統として、念仏者は諸仏に護念されて、横死、横病や災害、事故などの厄難からまぬがれることができることを教えている。これに関連する文章としては、同じく『選択本願念仏集』に、次のような文言もみることができる。

念仏三昧道場に入るを除きては、日別に弥陀仏を念ずること一萬して、命畢るまで相續すれば、即ち弥陀の加念を蒙りて罪障を除くことを得。又仏と聖衆と常に来りて護念したまふことを蒙る。既に護念を蒙りぬれば、即ち延年転寿を得と。(一六、慇懃付属章、『聖典全書』一卷一三二二頁)

この一節も、善導の『観念法門』の引用である。法然は、道場での修習以外に、別時に日課一萬遍の念仏をくりかえして生涯相續すれば、阿弥陀仏の加念を受けて罪障が滅し、また阿弥陀仏と聖衆の護念を受けて延年転寿をうるといふものである。これらの文は、生涯にわたり称名念仏を相續することを通して、阿弥陀仏や諸仏に護念され、現生には罪障が滅して長寿を得、臨終には災禍を免れて不慮の死を迎えることがないことを示している。したがって、『選択本願念仏集』にみる二つの文言は、ともに法然が善導浄土教を継承しながら、阿弥陀仏と諸仏の護念によって、念仏者に平安なる人生と穏やかな死態がもたらされることを教えたものである。

さて、法然自身の消息のなかにも、そのことを気にかけて、念仏者の死態について言及しているところがみられる。よく表れているのは、『大胡の太郎実秀へつかはす御返事』にみられる次の一節である。

マタ、トシゴロ念仏申タル人ノ、臨終ワロキコトノ候ハ、サキニ申ツルヤウニ、ウヘバカリヲカザリテ、タウトキ念仏者ナド人ニイハレムトノミオモヒテ、シタニハフカク本願オモ信ゼズ、マメヤカニ往生オモネガワヌ人ニテコソハ候ラメトコソハ、コ、ロエラレ候ヘ。サレバコノ三心ヲ具セヌユヘニ、臨終モワルク、往生モエセヌトハ申候也。…中略…マメヤカニ往生ノココロザシアリテ、弥陀ノ本願ウタガハズシテ、念仏申サム人ハ、臨終ワルキコトハオホカタ候マジキナリ。『法然上人全集』五二〇～五二二頁

これは、念仏者一人一人の仏道における誠実さを強く訴えた一節である。いくら長い間念仏を称えていようとも、念仏によって自己の外面を装飾し、人に尊敬されようと偽善者ぶっている者は、内面では本願を深く信じておらず、しかも真剣に往生を願っていないことをよくわきまえてよ。至誠心、深心、廻向発願心の三心を十分にそなえない、見せかけの念仏者は、臨終の状態も悪く往生もできないと法然は言い放っている。またこれと対照的に、真剣にひたむきに往生したいという志願があり、阿弥陀仏の本願を疑わず、念仏を称える人は、臨終の姿が悪いことはまづないであろうと法然は述べている。この手紙はおそらく当時の時代背景と人々の現実をふまえて書かれた一文であろう。本来の誠実な仏道精神を見失い、形式や外見だけにこだわって、雑行雑善に走る信仰や数量主義的に念仏を称える信仰が存在したことだろう。自己の力を頼みとして極楽往生をめざし、臨終正念を祈った者が多くいたであろうが、法然はまさに自己を取り繕う念仏者に対して、率直に反省をうながした。その意味からいえば、念仏者は、安らかな臨終を希求するのが真の目的ではなく、今ここにおいて、弥陀の本願を信じて、誠実に念仏を称えていくことこそが大切であって、そうすればその念仏者は、阿弥陀如来の来迎と護念を受けて、自ずと平安なる臨終を迎えることができると法然は教えたのである。

このような法然の言葉は、「鎌倉一位の禅尼に進せられし書」、すなわち、北条政子の懇請に応じて法然が宛てた書簡とされる『浄土宗略鈔』のなかにもみられる。

又まめやかに往生の心ざしありて、弥陀の本願をたのみて念仏申さん人、臨終のわるき事は何事にかあるべき。そのゆへは仏の来迎し給ふゆへは、行者の臨終正念のためなり。『法然上人全集』五九六頁

この文章は、先の大胡の太郎実秀に宛てた手紙の文章とよく似ており、やはり真心をこめて往生を願い、本願を信じて念仏する人は、臨終の状態の悪いようなことがどうしてあろうかといひ、仏の来迎によって、念仏者は自然に臨終正念を迎えられると、法然は教えている。したがって法然は、誠実な念仏者の最期は、平安に迎えられると教えていた。阿弥陀如来の臨終来迎によって、念仏者の臨終正念をもたらされるからである。この法然の教説は、阿弥陀如来の本願を依りどころとして、平生から専修念仏するものが、阿弥陀仏や諸仏に護念され、臨終も穏やかに迎えられることを明らかにしたものであり、また他面、自らの最期の姿と仏の救いを心配する人々の不安を払拭するために、教えさとしたものであっただろう。一すじに弥陀の本願をたのみ、念仏する人は、何も心配せずとも、仏願力によって麗しく極楽に往生すると説いたのである。

最後に、『往生浄土用心』の記述に少し注目しておきたい。『往生浄土用心』の次の一段は、念仏者の死苦の現実をふまえて、阿弥陀如来の本願力による救いを明かしたものである。

うるはしくおはる時には、断末魔のくるしみとて、八万の塵勞門より、無量のやまひ身をせめ候事、百千のほこ・つるぎにて身をきりさくがごとし。さればまなこなきがごとくして、見んと思ふ物をも見ず、舌のねすくみて、いはんとおもふ事もいはず候也。これは人間の八苦のうち死苦にて候へば、本願信じて往生ねがひ候はん行者も、この苦はのがれずして、悶絶し候とも、いきのたえん時は、阿弥陀ほとけのちからにて、正念になりて往生をし候べし。臨終はかみすぢきるがほどの事にて候へば、よそにて凡夫さだめがたく候。たゞ仏と行者との心にてしるべく候也。『法然上人全集』五六三頁)

この一段の大意は、次の如くである¹¹¹。麗しく最期を迎えようというのに、断末魔の苦しきといわれる多くの病に責められ、百千の鉾や剣で身を切りさかれるような思いをすることがある。眼はあつても見えず、舌の根がこわばつて、言おうと思つてもしゃべられない。これは人間のもつ八つの苦しみのうちの死苦であるから、たとえ本願を信じて往生を願つている念仏者でも、この死の苦しみがれることはできない。しかし念仏者は死苦に悶絶し、正気を失つているような状態の時でも、息の絶えようとする時になると、阿弥陀仏の本願力によつて、静安に苦しみもなくなり、正念に住して往生できる。死の瞬間は、ほんのわずかの間の出来事であるから、外からいつなにか見定めることはできない。それを知ることのできるのは、阿弥陀仏と念仏者当人の心だけである。このような断末魔の死苦の描写は、法然が何人かの臨終に立ちあつた経験に基づいて書かれたものである。ここで法然は、予期できない死苦の現実をそのままに伝えながら、しかも念仏者は、どのような悶絶や死苦が襲つてきても、必ず最期の刹那には阿弥陀仏の力によつて、臨終正念となり往生を遂げていくことを教えている。逆に言えば、臨終正念は、念仏行者が死にゆく自らの心を統御し、その予測や計算によつて達成できるものではないことを示している。したがつて、法然の明かした臨終正念往生は、まさしく阿弥陀仏の力を基点として成就するところに特質がある。阿弥陀仏の本願力によるからこそ、いかなる死苦が襲おうとも、七転八倒しようとも、最期には正念往生できると法然は明かした。

このように法然は、念仏者が自らの知恵や力量を働かせて、死に至る自己を平穩に整えられるとはいわなかつた。法然は、第一に、弥陀の本願を信じ、誠実に念仏の道を歩んだ者には、その仏道の結果として、平安な臨終が到来することを明らかにした。第二に、阿弥陀仏の力によつて往生できる道であるから、人間の死苦を突き破つて、臨終には阿弥陀仏と聖衆が来迎し、必ず臨終正念して極楽浄土に往生できると明かした。伝統的な臨終正念往生の道を継承しながら、それが全て阿弥陀仏の力に基づいて達成されると明かしたところに、法然の新しい教学がある。法然教学において、死苦を含めた生死の迷いを超える道は、如来の本願に誓われた念仏を称えること自体のなかに開かれるといえるであろう。

以上により、法然が、天台浄土教以来の臨終行儀と念仏者の平安なる死態をめぐる人々の気持について理解を示しながら、専修念仏による浄土往生を説き明かしていたといえるだろう。

第六節 法然における平生重視の教学

法然は、当時注目されていた臨終行儀という死の迎え方について一応の理解を示しているものの、ことさらに臨終行儀を、門弟念仏者に強く勧めてはいなかつた¹¹²。そこで、法然においても一つ一つの側面である死の看取りや死態にあまり拘束されない面を取りあげて、検討したいと思う。

まず法然は、臨終行儀だけに基づく救済を否定し、平生、臨終にこだわらない念仏修習を、救いの根幹としたわけであるが、特に、その主体

者の救済が始まる時点について、注目すべき表現がみられる。

問いてはいはく、撰取の益をかうぶる事は、平生か臨終か、いかむ。答てはいはく、平生の時なり。…中略…平生の時てらしはじめて、最後まですて給はぬなり。かるがゆへに不捨の誓約と申候也。〔念仏往生要義抄〕『法然上人全集』六八七頁)

この一節は、臨終正念往生だけを待つことのない、平生からの撰取の事実を明かし、臨終という特定期に限った仏道を否定し、まさに平生撰取の救済を表明している。そして阿弥陀仏の念仏者に対する光明撰取が平生の時に始まって以来、最後まで一貫して続くともいうのであって、ここにそれまでの臨終行儀主体の浄土教を一步つきぬけた法然の立場がみられる。また同じ『念仏往生要義抄』にある前の問答には、次のように書かれている。

難じてはいはく、最後の一念は百年の業にすぐれたりと見えたり。いかむ。答てはいはく、この文をしらざる難なり。いきのとどまる時の一念は悪業こはくして善業にすぐれたり。善業こはくして悪業にすぐれたりという事なり。ただしここに申す人は念仏者にてはなし。もとより悪人の沙汰をいふ事なり。平生より念仏申して往生をねがふ人の事をば、ともかくもさらに沙汰におよばぬ事也。〔法然上人全集』六八六〜六八七頁)

ここでは、天台源信浄土教以来の伝統的な主張を引用して、平生の念仏よりも臨終の念仏が重要であり、臨終一念の心澄浄が一番肝心なのではないかという疑問を投げかけているわけであるが、この問いに対して法然は、断息期の最期の一念が善業であるか悪業であるかによって、その人の往生が左右されるという教えは、それまで一度も浄土を願ったことのない悪人に対して説かれたものであって、平生より念仏を称える者に対して説かれた教えではないと答えている。すなわち、平生からの念仏者は、もはやそのような臨終の一念の善悪の沙汰に縛られる必要はなくなっているというのである。またさらに『浄土宗略抄』には、諸仏の護念について次のように述べている。

弥陀の本願をふかく信じて、念仏して往生をねかふ人は、弥陀仏よりはしめたてまつりて、十方の諸仏菩薩、観音勢至、無数の菩薩、この人を圍繞して、行往坐臥、よるひるをもきはす、かけのことにそいて、もろもろの横悩をなす、悪鬼悪神のたよりをはらひのそき給て、現世にはよこさまなるわつらひなく安穩にして、命終の時は極楽世界へむかへ給ふ也。〔法然上人全集』六〇四頁)

この一節は、善導の『往生礼讃』の教説によりながら、阿弥陀仏や諸仏、菩薩が、すでに平生の時より、念仏者を圍繞して、時所を選ばず護っていることを明かしたものである。この法然における平生圍繞の理解は、親鸞の来迎観に深く影響を及ぼしてゆくところであるが¹¹³、ここにも法然の平生重視の姿勢をみる事ができる。

したがって伝統的な平安浄土教が、臨終をそれまでの人生の総決算として重視し、臨終行儀や死態に集約して、その人の往生を決定し判断してきたのに対し、法然はそれとは異なって、平生に始まる生涯の念仏と、平生に始まる仏の撰取、圍繞を中軸として、その浄土教往生の道を本来の仏道修習の立場にかえして理解し、新たな念仏道を啓拓したといえるだろう。

第七節 死の看取りにおける善知識の問題

浄土教における臨終行儀において『観無量寿経』の下品下生往生は重視されていた。そこには、如此愚人、臨命終時、遇善知識種種安慰為説妙法教令念仏(『聖典全書』一卷九七頁)

と説かれ、命終のプロセスに善知識に遇つて念仏の妙法を聞くことよつて往生できると明かし、このことは下品上生、下品中生の者も共通して力説されている。この教説については、中国浄土教における曇鸞、道綽、善導もまた、臨終において互いに善知識、同行者となつて聞名することを勧めており¹¹⁴、日本浄土教における源信や各種の往生伝を見ても、善知識、仏教的な先導者にめぐりあうことが臨終来迎の大切な要因となつていたのである。

しかしながら法然は、この死の看取りにおける善知識の問題について、新たに独自の理解を示している。当時の一般在俗からの浄土教に対する疑問に応えたとされる『百四十五箇条問答』の第六八番目の問答に、次のように明かしている。

一。臨終に、善知識にあひ候はずとも、日ころの念仏にて往生はし候へきか。答。善知識にあはずとも、臨終おもふ様ならずとも、念仏申さは往生すへし。(『法然上人全集』六五七頁)

ここに示されているように、法然においては、日頃よりの念仏修習によつて往生は決定するのであつて、たとえ臨終時に善知識の教導がなく、またその死に様が思うようにコントロールできなくても、それは大きな問題ではないといふのである。

この法然の態度については、『正如房へつかはず御文』(一二〇一年正月)の中で多く語られている。先の資料検討でみたように、正如房なる式子内親王(一二〇一年正月二十五日没)の晩年の病床に、法然が宛てた手紙であり、手紙の文面は非常に長い。初めに武子内親王のただならぬ病状に法然は驚き、臨終の念仏を心細く感じている式子内親王のことを、心配していることから書き始められ、法然は、とにかく別時念仏をやめてすぐにでも式子内親王のもとへ見参したいけれども、今生での出遇いよりも、浄土往生を願つて念仏することが何よりも肝心であることを主張している。そして式子内親王が、かなり高名な知慧者より、「あなたは往生できないでしょう」と驚かされた現実を法然は踏まえて、それを嘆かわしく思い、浄土往生を願う立場とは異なつた修行者の言葉は、悪知識の言葉であつてかえつて真の仏縁を遠ざけるから、そのような人の言葉に惑わされてはならないとしている。この背景には、式子内親王が臨終における念仏往生や、その際の善知識の導生の必要性をめぐつて不安に感じていたことが推測され、法然はそのような死の臨床における善知識の問題、来迎の問題、第十八願の念仏往生の原意趣について、丁寧に応えている。

その文面をみると、

經ニトカレテ候コトク、イマタ往生ノミチモシラヌ人ニトリテノコトニ候。モトヨリコクヨクシメシタメテ、ソノウヘ御念仏功ツモリタルコトニテ候ハムニハ、カナラスマタ臨終ノ善知識ニアハセオハシマサストモ、往生ハ一定セサセオハシマスヘキコトニテコソ候へ。(『法然上人全集』五四五頁)

と記されている。ここで法然は、『観無量寿經』下品段に説かれているような、臨終に善知識を必要とする往生の道は、いまだ仏法を知らない人に対して説かれていただけであり、すでに出家している式子内親王(建久八年、一一九七年頃)にあつては、普段から念仏の教法を聞き、称名念仏をくりかえしてきたのだから、必ずしも臨終の際に善知識に引導してもらわなくても、往生は確実であると論じている。すなわち第十八願念仏往生の道を核にするならば、もはや『観經』の善知識導生にもとづく正念往生の道についてはこだわらなければならないのである。また法然は、この善知識引導の無用性をめぐつて、

ツネニ御マヘニ候ハム人ニ、念仏マウサセテ、キカセオハシマシテ御ココロヒトツヲツヨクオホシメシテ、タタ中中一向ニ、凡夫善知識

ヲオホシメシステテ、仏ヲ善知識ニタノミマイラセセタマフヘク候へ。『法然上人全集』五四五頁)

と記し、例えば尼や女房であつたとしても、常に側近にいる人に念仏を申させて、それを聞き、その聞名を通じて深く覚悟してゆくことが大切であり、なまじ特定の善知識をあてにする心を捨てて、仏を善知識としたのみ念仏せよと勧めている。そしてさらに法然は続けて、

タタノトキニヨクヨク申シオキタル念仏ニヨリテ、仏ハ来迎シタマフトキニ、正念ニハ住スト申ヘキニテ候也。タレモ仏ヲタノムココロハスクナクシテ、ヨシナキ凡夫ノ善知識ヲタノミテ、サキノ念仏ヲハムナシクオモヒナシテ、臨終正念ヲノミイノルコトトモニテノミ候力、ユウシキヒカキムノコトニテ候ナリ。『法然上人全集』五四五―六頁)

と述べて、念仏往生の臨終における本来の姿を明示している。したがって、ここでも法然は、第十八願の念仏行者の仏道が、ターミナルステージに限定した特殊な仏道でなく、平素からの称名の一向修習を基本にしており、だからこそ決してつまらない善知識の導生にすぎたり、臨終正念を自ら祈ったりしてはならないと強く説いていたわけである。

またこのような法然独立の理解は、同じく「往生浄土之用心」にも共通して述べるところである。その要所をみると、次の如くである。¹¹⁵

日ころたにも御念仏候へは、御臨終に善知識候はずとも、ほとけはむかへさせ給ふへきにて候。又善知識のちからにて往生すと申候事は、觀經の下三品の事にて候。『法然上人全集』五六二頁)

日ころより他力の願力をたのみ、思惟の名号をとなへて、極楽へまいらんとおもひ候はん人は、善知識のちから候はずとも、仏は来迎し給ふへきにて候。『法然上人全集』五六二―三頁)

ここにおいても、平生より他力の仏願を思い、称名念仏する者は、臨終に高德の僧の導きがなくても仏の来迎が必ず訪れることを明かしている。そして善知識の援助の力があるのは、『觀經』の下三品の人たちだけであると言いつつ、これはすでに法然自身が『觀經』の下三品、すなわち善知識引導をたのみとする仏道から脱却していたことを意味するであろう。かくして、法然において念仏往生は、その根機の善悪によって決まるものでもなければ、臨終における善知識引導の善悪によって決まるものでもないのであって、ひとえに阿弥陀仏の本願によって決まるものであつたわけである。したがって、死の臨床における善知識は必ずしも必要でなく、むしろ妨げになるケースもあり、仏を善知識と仰ぐべきである。これは、称名修習の者は仏の来迎によって必ず正念に住することができ、決して行者個人の力や善知識の力によって正念が形成されるのではないという趣意である。その意味では、良源、源信などとは異なつて、法然は『觀經』下三品の善知識観によらず、さらに行者中心の臨終正念の道も捨てて、ただ第十八願の阿弥陀仏の本願に心を傾け、仏力を中心とする法然独自の臨終正念観、および仏善知識観がうちだされたといえるだろう。また間接的には、法然自身が善導を自らの仏道成立を導いた善知識としつつも、その善導を仏の化身にまで昇華して仰いでおり、したがって法然自身が、特定の面授の師にたよらず、無師独悟的な仏道経路をたどっていることも¹¹⁶、善知識にこだわらなかつた背景の一つとして考えられるかもしれない。

第八節 臨終の様態にこだわらない念仏往生の道

死の看取りにおいて、看病人が共通して心配し、主体者自身にとつての最大の関心事は、やはり平静なる死態を迎えられるかどうかということであつた。いわば、臨終行儀における仏道の完成は、その死にゆく人の最期の安らかな死態、正念なる心的境位を保つことによつて達成

されると考えられていた。しかし、すでに鴨長明の『方丈記』などにも指摘されるように¹¹⁷、死にゆく人の本心と、その表層的に取りつくるう死型との間に、乖離が生じ、全ての往生願生者に平安なる死が訪れることは難しかったようであり、また疫病や飢餓の多かった当時であつて、臨終行儀という環境を整えることさえ困難であつたと推測され、そこにこの安楽な死態をめぐる問題が表出していたと思われる。法然はこの死態の問題について、所々に言及している。それに関連する文言をあげると次の如くである。

臨終おもふ様ならずとも、念仏申さは往生すへし。(『百四十五箇条問答』六八番、『法然上人全集』六五七頁)

「モトヨリノ行者、臨終ノサタハ、アナカチニスヘキヤウモ候ハヌナリ。仏ノ来迎ニ一定ナラハ、臨終正念ハマタ一定トオホシメスヘキナリ。」(『大胡の太郎実秀へつかはす御返事』『法然上人全集』五二二頁)

「臨終の念仏にて往生すと申事は、もとは往生をもねかはすして、ひとへにつみをつくりたる悪人の、すでに死なんとする時、はしめて善知識のすゝめにあひて、念仏して往生すところ、觀經にもとかれたれ。もとより念仏を信せん人は、臨終の沙汰をはあなちすへき様もなき事なり。仏の来迎一定ならば、臨終の正念は、また一定ところはおもふへきことほりなれ。」(『浄土宗略抄』『法然上人全集』五九七頁)

これらの文言は共通して、もともと念仏してきた者においては、ことさらに臨終行儀の準備をする必要もなく、その死態が思うようにコントロールできなくても往生できるとするものである。すなわち、臨終の短期間に限定した念仏往生は、下品生の悪人、日常から一度も往生を願つたことのない悪人の仏道として説かれたものであつて、普段から念仏往生を求め信じてきた人は、仏力に支えられて自然に來迎が訪れ正念を迎えるから、死の床における心的境位が豹変して悪相になるかもしれないという不安におびえることはいないのである。この法然の行儀の形態や死に様の善悪から解放した態度は、ことに注意すべきであろう。そしてこのような死態の善悪によって、その人間の救いの是非を判断すべきでないという姿勢は、さらに親鸞の思想にも確かに承けつがれてゆくのである¹¹⁸。

ところでこれら以外にも、法然が死態や死の看取りについて細やかな配慮と理解を施しているところがみられる。先ず、『百四十五箇条問答』に次のような表現がある。

(一) 一。厄病やみて死ぬる者、子をうみて死ぬる者は、つみと申候はいかに。

答。それも念仏申せば往生し候。(『二三番』、『法然上人全集』六六四頁)

(二) 一。かみつけながら、おとこおんなの死候は、いかに。

答。かみにより候はず、たゞ念仏と見へたり。(『一〇五番』、『法然上人全集』六六二頁)

(三) 臨終の時不浄のものゝ候に、仏のむかへにわたらせ給ひたるも、返らせ給ふと申候は、ま事にて候か。

答。仏のむかへにおはしますほとにては、不浄のものありといふとも、なしかは返らせ給へき。仏はきよききたなきの沙汰なし。みなされとも觀すれば、きたなきもきよく、きよきもきたなくしなす。たゞ念仏そよかるへき。きよくとも念仏申さゞらんには益なし。万事をすてゝ念仏を申すへし。証拠のみおほかり。(『一四〇番』、『法然上人全集』六六七頁)

(一)の資料では、死穢の代表であつた疫病死や産死にまつわる罪の觀念をふりはらい、念仏する者は、死穢のタヴーに全く関係なく往生できることを明かしたものである。(二)の資料では、髪をつけたまま男女が死んでいったとしても、念仏する者は剃髪の有無にかかわらず、往生で

きるとしている。これらの質問の背景には、鎌倉当時、死態をめぐる横死や疫死や産死などの非業非常の死のタイプが、死穢をふりまくとして忌避されていた事実が横たわっている。その理由は、その産死や横死などの死霊が、しばしば災厄となつて、残った人々を脅かすと信じられていたからである。しかしここに明かなように、法然は、俗信的な呪術や死穢、物忌みの觀念から人々を解放しようとしていたことが知られるのである¹¹⁹。(三)の資料では、さらに具体的に、死の床において不浄の人がいる場合には、仏は来迎をやめて帰ってしまうのかという質問に対して、仏は淨いとか穢いといったことは一切問題にしておらず、淨穢の觀念はただ思う人の主観でつくられたにすぎないものであり、一切の日常的なとまどいを捨てて念仏申せば、仏は必ず来迎すると答えている。ここにおいても死の臨床における看病人や病者自身の不浄性が全く問題にならないこと明かし、それはとりわけ念仏往生がそういう世俗の関心事に左右されない確実な仏道であることを教えようとしていた。

第九節 臨終行儀の自由化―行儀よりも大切なこと

次に、「往生淨土之用心」に、看取りについての法然の配慮が示された一文がある。

又臨終には、さけ・いを・とり・き・にら・ひるなどはいまれたる事にて供へは、やまひなんとかきりになりては、くふへき物にては候はねとも、当時きとしぬはかりは候はぬやまひの、月日つもり苦痛しのひかたく候はんには、ゆるされ候なんとおほえ候。御身たゞしくして念仏申さんとおほしめして、御療治候へし。いのちおしむは往生のさはりにて候。やまひはかりをは、療治はゆるされ候なんとおほえ候。」(『法然上人全集』五六六頁)

さけ、いを、とり、き、にら、ひるといふのは、酒、魚(いを)、鳥、五辛、のことであるが、五辛とは、『梵網經』『楞伽經』にみられる五種の辛菜で・蕪(にら)、葱(ねぎ)、蒜(んにく)、薤(らつきょう)、薑(はじかみ、生姜山椒)を指し、臭味が激しく、淫欲や瞋恚をもよおすので仏道修行のさまたげになるとされ、すでに「僧尼令」などにも、薬用以外でこれらの酒肉五辛を食することは、厳しく禁じられていたようである¹²⁰。ここでも法然は長期にわたる病気でその苦痛に耐えるのがつらいような時には、その酒や魚肉、五辛の野菜を食べることも許されるだろうと説き、しかもそれは自らの命を惜しむためではなく¹²¹、念仏に心が正しく傾けられるようになされるべきだとしているのである。したがってここにも当時の齋戒観や臨終行儀の形式にこだわらない自由な一面がうかがわれ、死の看取りに対する法然の寛容性がにじみでいるといえよう。またおそらくこのようなきめ細やかな病人に対するケアの配慮は、法然自身六十六歳(一一九八年)の病苦体験から生まれた言葉であろう。

次にさらにもう一つ、この人間の最期の死に様の問題をめぐる具体的な述べている一段をみておきたいと思う。「往生淨土之用心」には、それについて、次のように記されている。

たし死の縁は、かねておもふにもかなひ候はず、にはかにおほちみちにて、おはる事も候。又大小便利のところにてしぬる人も候。前業のかれかたくて、たちかたなにていのちをうしなひ、火にやけ、水におほれて、いのちをほろほすたくひおほく候へは、さやうにしに候とも、日ころの念仏申て極楽へまいる心たにも候人ならば、いきのたえん時に、阿弥陀觀音勢至、きたりむかえ給ふへしと信しおほしめすへきにて候也。往生要集にも、時所諸縁を論せず、臨終に往生をもとめねかふに便宜をえたる事、念仏にはしかすと候へは、たのもしく候。」(『法然上人全集』五六四頁)

この文の大意は以下の如くである^{1,2,3}。人の死の縁は、前々から予測しているようになるとは限らない。急に広い道や狭い路で倒れ死ぬこともあれば、便所で大小便の最中に死ぬこともある。そして前世からつくった罪業はのがれることはできないから、太刀や刀で命をおとす人もいれば、火に焼け水に溺れてゆく人も数多くいる。しかしたとえそのように死んだとしても、日頃から念仏を称え、極楽往生への願いを深くもっている人は、息絶えんとする時、阿弥陀仏や観音、勢至の両菩薩がお迎えに来てくださると信じてください。それについてはすでに『往生要集』にも「時や場所、あらゆるケースを問わず、命終の時に往生を願うには念仏が一番便宜的で優れている^{1,2,3}」と書かれてあり、とても心強いことである。

このように法然は、念仏往生の仏道が、いかなる死に様を迎えることになっても、その死の淵の美しさ、醜さにかかわらず、必ず阿弥陀仏や聖衆の来迎することを明示し、死態に対するさまざまな執着から人々を解放したわけである。法然は、一見理想的で観念的な美化された仏道は一切論じず、死の生々しい現実を凝視した上で、その現実にはさへ左右されない、不動にして確固たる称名修習の仏道を説きつづけたといえよう。

以上みてきたように、法然は、平生からの念仏の道が、平安な臨終にこだわらなくても弥陀の本願によって必ず極楽往生できる道であり、臨終行儀の形式や浄穢の斉忌にとらわれる必要のない道であることを明かした。法然は、臨終行儀を容認しつつも、一人ひとりの病気や思うようにならない臨終の現実を受けとめて、人々の苦悩に寛容に応答し、臨終行儀の形式から自由化させていった。その意味では、死の看取りも死態も、法然にとってはすでに第二義的な問題でしなく、平生に始まる称名の反復修習こそが要であって、死苦、病苦にまつわるさまざまな悩みは、その念仏道の中に自然に包摂されていたといったとよいであろう。法然は伝統的な臨終行儀や臨終来迎観に対して、人々の不安を払拭し、弥陀の本願念仏によって救われる安心を人々に伝えたのである。

第十節 法然の終末期についての記録

眼を転じて、法然自身がどのようなターミナルステージを迎えたかをみておきたいと思う。ただその考察の前に、建久九（一一九八）年四月八日、法然六十六歳の大病の時に記したといわれる『没後遺誠文』（建久九年四月八日付）なる書について一瞥しておきたい。法然は「津戸の三郎へつかはす御返事」（建久九年四月二六日付）や『三昧発得記』などによると、建久九年正月にかぜをひき、こじらせて五十日間の別時念仏を行う途中、二月一〇日には口が渴いて高熱が続き、二月二八日には念仏を減じ（『三昧発得記』、四月末には医者の治療を受けていたようである。『没後遺誠文』はその日付によれば、建久九年四月八日となっており、九条兼実の請により『選択本願念仏集』を著した後、法然が自らの死を自覚し、門弟に対して病中に書かれたと推定されている^{1,2,4}。しかし、この真撰については疑義があり、三昧状態にあった法然があえて『没後遺誠文』を書く必要あったかどうか、あるいはその門弟の円親、長尊が建物の財産分配をうけるために捏造したのではないかという批判もあり、偽撰の可能性もあるようである^{1,2,5}。この『没後遺誠文』の内容は、一ヶ条からなっている。先ず第一条には、「葬家追善事」が記されている。その葬儀について法然は、「私が死んだからといって一カ所に集まってはならない。各自の場所で念仏せよ。集まれば争いや仏教の教義内容の議論をおこすことにつながる」と告げ、また追善については、「仏像や經典の書写の善行や浴室の水あび、布施行なども追善の目的で全くしてはならない。恩に報いたいならば専ら念仏せよ」といい残している。そしてその後、

平生の時すでに自行化他について、ただ念仏一行に局（かぎ）る。没故之後、あにむしろ報恩追修のため自余の修善を雑えんや。（『法然

上人全集』七八三頁)

と記して、閉眼後、念仏一行を相続することこそが真の報恩追善となり、自利利他につながると強調している。

次に第二条には、「不可諍論房舎資具衣鉢遺物等事」が記されており、吉水に入室を許された信空・感西・証空・円親・長尊・感聖・良清の七人に対して、争いのないよう財産分配を指示している。そしてその末文に

羨わくは我が同法遺弟等、我が没後において互いに水と水の如くして、共に石と石のごとくすべからざるものなり。『法然上人全集』七八六頁)

と記して、人を陥れるような争いはゆめゆめしてはならないことを制戒している。したがってこの『没後遺誠文』がもし法然の真撰とするならば、雑多な追善様式を廃して、念仏一行に徹することを勧めたと同時に、六十六歳当時、すでに法然門下の間で、その教法理解や勢力が多様化する可能性を宿していたと予測されるのである。その意味では、法然門下における教義理解が分岐してゆくことを、すでに法然自身が意識していたのかもしれない。

さて法然は、晩年国家権力によって専修念仏の弾圧を受けることとなったが、承元元年(一一二〇七)一月二十九日に御鳥羽上皇に赦免され、撰津国勝尾寺に帰住するのを認められた。ついで建暦元年(一一二一一)二月一七日の宜旨で京都帰還が許された。そして、京都大谷の住房に帰還したものの、翌二年(一一二一二)正月二日から発病し、同二五日に八〇歳で示寂している。この時の法然の終末期のプロセスを記録したものに、『御臨終日記』(『臨終祥瑞記』)「法然聖人臨終行儀」(高田専修寺本『西方指南抄』卷中本所収)『御臨終の時門弟等に示されける御詞』(『九卷伝巻』七下)などが遺されている。後世の脚色加筆も考えられるので、およそその内容が重複している箇所を尊重し、法然の終末期のプロセスを時系列順に整理した。

法然の終末期のプロセスに関する記録

建暦元年(一一二一一)

・十一月七日 法然が入洛を許可する宣旨を、藤原光親が伝える。

・十一月二十日 法然が、東大谷の住坊に帰往する。『御臨終日記』『法然上人全集』八六八頁、『法然聖人臨終行儀』『法然上人全集』八

七〇頁、『源空聖人私日記』

建暦二年(一一二二二)

・正月二日 老衰が加わり、食事も進まず、病床につく。二、三年来、物忘れが多かったが病床に臥す頃より、逆に耳も聞こえ、経論釈説の文言について弟子と談議した。世俗の事は交えず、常に往生の事を語る。また高声念仏を続け、夜も舌や口が動いて念仏の声がかすかに聞こえるほどであった。『御臨終日記』『法然上人全集』八六八頁、『法然聖人臨終行儀』『法然上人全集』八七〇頁、『源空聖人私日記』

・正月三日戌時(午後八時頃) 看病の弟子の「この度の往生は確かですか」という質問に対して、法然は、「私はもともと極楽浄土にいたのであるから、その浄土に帰ってゆくだけである。」と答えている。『御臨終日記』『法然上人全集』八六八頁、『法然聖人臨終行儀』『法然上人全集』八七〇頁、『源空聖人私日記』

・正月一日辰時（午前七時頃） 法然はこの朝、起居端坐して高声念仏を始めた。弟子に向かって「阿弥陀仏、聖衆菩薩が来迎せられた。仏名を称えるものは、一人も虚しいことがない。」と説く。また法然は「観音、勢至菩薩が現前されているから、礼拝せよ」と語ったが、弟子たちには見仏できなかった。その後、法然に臨終の際の来迎引摺仏を、弟子が「礼拝してください」と勧めたが、法然は「この仏像の他に仏が現前している」といい、空中を指さして、真身仏（法身）を見仏体験していることを示唆した。

「其後臨終仏のために、三尺の阿弥陀の仏を病床の砌に迎奉りて、此仏を拝し給へと申時、上人指をもて空をさして曰、此仏の外に又仏まします、拝むやいなや」（『九卷伝巻』七下、『浄土宗全書』一七卷二一〇頁）

弟子達が臨終仏の手に五色の糸を付けて勧めたが、法然はその五色の糸を執らなかつた。そして法然は「そのようなことは、一般世間の人々がするような行為であつて、私においては必要ない」と拒否している。

「上人の給はく、如此のことは是つねの人の儀式なり。我身にをひてはいまたかならずしもといひて、つねにこれをとり給はず」（『御臨終の時門弟等に示される御詞』『九卷伝巻』七下、『法然上人全集』七二四～五頁）

「又御手ニ五色ノ糸ヲ付ケ、之ヲ執ラ令メ給フベキ由勸者、此ノ如キ事者は大様事也ト云テ取ラズ。」（『御臨終日記』『法然上人全集』八六九頁）

*注 ただしすでに伊藤真徹の指摘するように、『源空聖人私日記』に限っては後の正月二五日の記録のところでは、「廿五日午時許、行儀不違」と記され、法然が臨終行儀を執り行ったとしている。（伊藤真徹著『日本浄土教文化史研究』六五頁）

（『御臨終日記』『法然上人全集』八六八～九頁、『御臨終の時門弟等に示される御詞』『法然上人全集』七二四～五頁、『法然聖人臨終行儀』『法然上人全集』八七一～二頁）

・正月二〇日巳時～末時（午前一〇時頃～午後二時頃）

紫雲たなびき仏の円光のような空が広がり、住きかう人、これを拝む。弟子たちは法然の往生の近いことを予感する。それに対して法然は、「自分の往生は、一切衆生に念仏を信じさせんがためである。」と告げたという。また法然は西の方を見て来迎するのを観じているようであった。（『御臨終日記』『法然上人全集』八六九頁、『法然聖人臨終行儀』『法然上人全集』八七三頁、『御臨終の時門弟等に示される御詞』『法然上人全集』七二五頁）

・正月二三日～二五日 紫雲たなびいて、この三日間は、ことに高声念仏が絶えず、弟子たちが四、五人順番に交代して共に念仏し助音した。（『御臨終日記』『法然上人全集』八六九頁、『法然聖人臨終行儀』『法然上人全集』八七三頁、『源空聖人私日記』）

・正月二三日 弟子源智の申し出により、『一枚起請文』と呼ばれる念仏の肝要を示した法語を記しこれが絶筆となったとされている。署名に「建暦二年正月二十三日源空（花押）」とある。（黒谷金戒光明寺所蔵）※注『御臨終日記』等には記載されていない。

・正月二五日午時（正午頃） 法然の念仏する声が次第に細くなり、時折高くなった。容体の急変に気づいて、大谷の住房の庭に結縁の人々が集まった。臨終の時にいたって、慈覚大師の九条袈裟を体にかけて、頭北面西に横臥し、正午の頃「光明遍照、十方世界、念仏衆

生、撰取不捨」（『観経』真身観）と誦して、眠るがごとく命終する。享年八〇歳。

「正午臨終ノ時ハ、慈覚大師ノ九条袈裟ヲ懸ケ、頭北面西ニシテ、光明遍照十方世界仏衆生撰取不捨ト誦シ、眠ルガ如ク命終ス。其時午

このように法然は臨終を迎え浄土に往生した。そこにはおよそ三つの特質がみられる。第一には、法然は病床において高声念仏を称え、弟子たちも助音して念仏している点である。法然が別時念仏を毎年行ったように、高声念仏を重視していたことがうかがわれる。第二には、当時の臨終行儀の五色の糸を執らなかつた点である。五色の糸を執らなかつた理由としては、一つには、法然自身が『三昧発得記』に記述されているように、三昧発得という見仏の宗教体験をもっており、また、持戒堅固の出家者であつたから、一般の人々の執り行う臨終行儀をする必要がなかつたのだろう。二つには、平生より三心具足して念仏申すことに徹底して、決定往生を自覚していたので、ことさらに臨終行儀しなくてもよかつたと考えられる。この点は、臨終行儀にこだわらない法然の態度を端的に示している。第三には、命終の前に、慈覚大師円仁以来の九条袈裟をかけて往生したという点である。その九条袈裟というのは、出家者の象徴であり、比叡山の僧侶規定に則したものであり、円頓戒といわれる根本戒を師資相承していることの表明でもあつて、そこには法然の生涯もちつづけた天台浄土教の継承を読み取ることができるであろう。

ところでこのような法然の死に対する印象については、慈円が『愚管抄』の中で、次のように触れている¹²⁶。

ソレモ往生往生ト云ヒナシテ、人アツマリケレト、サルタシカナル様モナシ、臨終行儀モ増賀上人ナトノヤウニハル、事モナシ。

この文は、慈円が法然の死態を、格別の希瑞もなかつた死であり、法然が臨終行儀に執着していなかつたことを報告した内容である。比較の対象にあげられた増賀とは、天台座主良源に師事し、のちに大和多式峰に隠棲した僧で、晩年、門弟を集めて自らの死期を告げて講義し、弟子らに念仏させ、静室に入り金剛印を結んで往生したとされている人物¹²⁷である。したがつて法然の臨終への過程をふりかえると、そこには聖としての天台比叡山の僧侶としての自覚が表れつつも、臨終行儀から自由になり、平生から弥陀の本願を信じて念仏を称えるものは、必ず往生できることを示しているといえるだろう。

ここで、亡くなる二日前に書かれたとされる『一枚起請文』一紙を中心にみながら、法然における仏道の基本的理解を確認しておきたい。『一枚起請文』には、こう記されている。

ただ往生のためには、南無弥陀仏と申して、疑ひなく往生するそとおもひとりて、申すほかに別の子細候はず。たゞし三心四修なんと申す事の候は、みな決定して、南無弥陀仏にて往生するそとおもふうちにこもり候なり。…中略…念仏を信せん人は、たとひ一代の御のりをよくく学すとも一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智のともからにおなしくして、智者のふるまひをせずして、たゞ一向に念仏すへし。〔法然上人全集〕四一六頁)

ここに明らかかなように、往生極楽のためには、弥陀如来の本願を疑いなく信じて南無弥陀仏を称えるのがよい。念仏を信じる人は、知恵者のふるまいをやめて、愚者の身となり、ただ一向に念仏を称えるべきである。法然は力強く示している。ただ念仏を申すことのうち、三心四修が全て含まれるのであるから、奥深い智慧者のふりをせず、愚鈍なる身となつて、ただ念仏することが大切であるといふのである。また、これに関連して、『つねに仰られる御詞』に、仏道と死について、次のように述べている。

人の命は食事の時、むせて死する事もあるなり。南無阿彌だ仏とかみて、南無阿彌だ仏とのみ入べきなり。〔法然上人全集〕四九三頁) いけらば念仏の功つもり、しならば浄土へまいりなん。とてもかくても此身には、思ひわづらふ事ぞなきと思ぬれば死生ともにわづらひ

なし。『法然上人全集』四九五頁)

これらの文は、死がいつどんな形で訪れてくるかわからないから平生時よりつねに念仏して生活すべきであり、その仏道自身にさまざまなとまどいをも任せて生きてゆこうという安心の境地を指し示している。これらの文も、まさしく『一枚起請文』と共通した内容である。さらに、このような念仏往生の確実性について、すでに『選択集』において、次のように明かしている。先ず第二、本願章で、第十八願について、

彌陀如来、不_レ以_テニ余行_ヲ一為_シタマハ_中往生ノ本願_ト上、唯以_テニ念仏_ヲ一、為_シタマヘル_ニ 往生ノ本願_ト一之文(『法然上人全集』三二七頁、『聖典全書』一卷一二六六頁)

と明かしている。第七、撰取章では、

彌陀ノ光明、不_{シテ}レ照_ラサ_ニ余行ノ者_ヲ一、唯撰_ニ取_シタマフ念仏ノ行者_ヲ一之文(『法然上人全集』三二七頁、『聖典全書』一卷一二八四頁)と明かし、『観経』真身観、『観経疏』『観念法門』を引用する。第一〇、化讚章では、

彌陀ノ化仏来迎_ノトキ、不_三讚_ニ歎_セ聞経之善_ヲ一、唯讚_ニ歎_スル念仏之行_ヲ一之文(『法然上人全集』三三五頁、『聖典全書』一卷一三〇一頁)と明かし、『観経』『観経疏』を引いて論証している。

これらの標題と論証は、阿彌陀仏が念仏を往生の本願である第十八願に誓い、その光明が念仏の衆生を撰取し、彌陀化仏が必ず臨終に来迎することを説いたものである。したがって法然における平生念仏の道は、智慧の上下や死期の時節にかかわりなく、往生できる道であり、もはや臨終行儀の形態にこだわる必要もなく、同時に死に際の美醜にとらわれて、自らの力で意識操作しようとする必要も全くなかった道である。また現実には、法然自身が、死に臨んでそれを体解実証したわけである。その意味では、教理的な論証とともに、実際に法然自らが称名専修の道を歩むうちに、死生に関するさまざまな苦悩がそのまま、彌陀の本願の結晶である念仏に包摂せられて、自然に超えられてゆくという実感が、法然自身にあったといえるだろう。法然は次のようにも述べている。

そしり謗せんともがらも、かならず九品のうてな縁をむすび、たがひに順逆の縁むなしからずして、一仏浄土のともたらむ。(『黒谷上人灯録』巻第十二、『念仏往生要義抄』、『法然上人全集』六八七頁)

すなわち、誹謗した人々もきつと九品の浄土の華台に縁を結び、順縁も逆縁も無意味ではなく、必ず阿彌陀仏の浄土の同朋となるだろう。という意である。

以上のように法然は、源信の来迎観を一步進めた。すなわち、源信が、臨終正念に安住して後に、来迎があるとしたのに対し、法然は第十八願、念仏往生の願に基づき、平生からただ念仏申すところ、臨終に来迎引撰がもたらされ、自ずと正念に住して往生する、と明かしたのである。法然浄土教においては、確かに臨終行儀や授戒について容認している側面もあるが、人間の非常非業な死の現実を受けとめて、彌陀の本願力にまかせて念仏することこそが重要であることを説いて、臨終行儀にとらわれないでよいことを伝え、死に際に左右されない称名念仏一行にもとづく往生の道を新たに啓拓したといえるだろう。

第十一節 法然門下の弁長・良忠における死の看取りの展開

法然門下における浄土宗鎮西派第一祖、弁長（一一六二～一二三八）は『臨終用心鈔』を書いたと伝えられる。それに続いて浄土宗第三祖、良忠（一一九九～一二八七）は『看病用心鈔』を記し、浄土教に基づく看病介護の方法をこまかく規定している¹²⁸。この浄土宗においては、臨終正念を得るところを尊重して、救いの成就を求めるので、その臨終正念を迎えるための臨終行儀については、実践的、かつ具体的なものをまとめあげていった。特に『看病用心鈔』には、十九項目にわたって看病上のきめ細やかな配慮が施されており、近世まで伝えられていた。そこにみられる新しい特徴をまとめてみると、以下のごとくである。

(1) 善知識と看病人が、病人のそばに三人ほどつきそい、善知識は、つねに病人の眼や呼吸に注意して、鐘を打って念仏を勧め、浄土の教えを説き、病人の耳に聞こえるように、その呼吸に合わせて、一緒に念仏をとなえ聞かせる。夜には病気が重くなる時があるから、灯明を明るくすべきである。

(2) 病気になる、人はいつそう悪心がたかぶるものであるから、看病人はその人を恨むことなく、一心に仏の来迎を勧め、『臨終講式』や『往生要集』の十楽などを読み聞かせ、厭離穢土、欣求浄土の原理をよく説きあかすこと。また遺言は事前に聞いておき、臨終がさし迫ってから遺言はないかと尋ねないようにする。

(3) たとえいかに重病苦痛であろうとも、地獄の苦をまぬがれるためには、臨終刹那の念仏を励むべきであり、その念仏によってこそ、仏の護念を得て正念に住し、往生できる。病床は美しくし、仏をつね拝ませるべきである。看病人は、病人の最後の断息の時をしっかりと見届けて、病者の正念を乱さないように、ただ高唱に念仏をとなえ、息が絶えた後も、騒がしくせず、しばらくの間は、心を澄まして念仏すること。

この良忠に見られる看病法は、源信のそれに比べて、よりきめ細やかで病状に寄り添ったものである。おそらく実際に臨終を看取った経験を踏まえながら、次第に看病介護の項目が、付け加えられたのであろう。また興味深いことには、良忠の『看病用心鈔』を存覚（一二九〇～一三七三）が、七十四歳の時に筆写し、京都府常楽台本（金沢文庫所蔵）に残していることである¹²⁹。存覚が浄土宗の良忠にみる死の看取りを理解しようとしていたことがわかれる。

第六章 親鸞における死生観と救済観―死と大悲

第一節 死生学としての親鸞の生死観研究

人は誰しも、生老病死の思い通りにならない苦悩や愛別離苦、怨憎会苦、求不得苦、五取蘊苦に直面し、悲しみの中で、精神的煩悶をくりかえしながら、自らの生きる意味を探し求める時がある。生死観の研究には、そうした人生の困難にあつて、親鸞の生死観と救済観が、人間にとってその苦悩を除く真実の羅針盤となりうるように、その意義を再解釈したいという願いがある。

親鸞が見開いた生死出離の道は、釈尊以来の仏教や七祖の浄土教の伝統を継承し、時代と地域を超えて、今もなお多くの人々の心に依りど

ころとなって生きている。しかし他面、グローバルイゼーションが進み、国際的な経済連携や異文化の交流が進むにつれて、伝統ある宗教的
死生観がどのような生き方を育むのかについて問い直されている。

東京大学大学院人文社会系研究科では、医学部・教育学部と協力して、二〇〇二年から二一世紀COE「死生観の構築」プロジェクトを始め、二〇〇七年から二〇一二年までグローバルCOE「死生学の展開と組織化」を進め、新たな学術の創出と若手研究者の育成を行ってきた。その研究プロジェクトを代表する宗教学者の島菌進は、「死生学とは何か」という論文をまとめ、一九七〇年代から展開してきた「死生学」の文化動向、学術動向を俯瞰し、その死生学が伝統的な死生観の研究に問いかけているものがあると論じている。

死生学は、こうした死、および死をめぐる生についての過去の諸研究とどのような関係にあるのだろうか。さまざまな分野で研究されてきた事柄を、「死」や「死生」というテーマで集約して、ひとまとまりのものとして学ぶ必要があると感ぜられるようになったのはなぜなのだろうか。第一に、新しい死生学は臨床死生学を基軸としていることを確認しておきたい。現在の死生学に対する関心は、まずは死に臨む人々、また死別の悲しみに直面している人々のケアに携わる人々から生じている。：中略：第二に、これまで伝統的に受け入れられてきた死生に関わる儀礼や文化が市民にとって必ずしも馴染み深いものではなくなってきたてきており、その意義をあらためて問い直し、時には死生に関わる新たな儀礼や文化を構築し直す必要が感じられているという事情がある。：中略：第三に、死生をめぐる根源的な感受性、すなわち「いのちの尊厳」とよばれるようなものへの感受性が弱まっていると感ぜられていることがある。死生学や「死の準備教育」がぜひとも必要だと実感される背景には、若者や子どもが「いのちの尊厳」について確かな認識をもてるようになってほしいという願いがあったようだ。それは大人自身も身の回りで「いのちの尊厳」の認識が失われていると感ぜることが少ないからでもある。：中略：これまで相互に交わることが少なかった諸伝統がより直接的に出会う機会が増えており、死生という題材をめぐって切り結ぶ可能性が見えるようになってきた。かつての人文学のなかに、特定の文化伝統を自明のものとして受けとめる傾向があったとすると、死生学においてはそうした前提が崩されていかざるをえないだろう。伝統からの疎隔を踏まえ、異文化の視点に十分に配慮しつつ、あらためて文化伝統の今日的意味を問おうとする態度が必要とされる。しかも人文学の伝統を超えて、自然科学や社会科学・行動科学とのより積極的な交流が求められている¹³⁰。

この論は、二十一世紀における真宗学のめざす方向性についても示唆を与えてくれる。一つは、真宗学の学術が一体誰に向って親鸞教学の真実性を解明し伝えようとするのかということである。特に、親鸞の死生観と救いの研究、それは、先哲の研鑽成果に学びつつ、死に直面して孤独の中に置き去りにされている人々や、死別の悲しみに沈んでいるすべての大衆のためのものであり、そうした患者や遺族の全人的支援にあたっている医師、看護師、介護士などの医療スタッフ、僧侶自身のために、苦悩の中で生きる羅針盤となるような学問になることが期待されている。あわせて死生観の研究が、広く子供から大人まで、いのちの尊厳を感じあえる宗教教育として展開していくことが求められている。臨床現場と親鸞教学とが双方向に学びあい、臨床で学ぶかけがえのない現実を親鸞教学に問いかけて、親鸞教学の真髓を復興し、未来に生かしていくことが願われる。もう一つは、地球規模化が進み、異文化との交流が日常的になり、日本の仏教文化の伝統が薄れていくなかで、異宗教の死生観も理解しつつ、親鸞の死生観と救いの普遍的な真実や意義をわかりやすく明らかにすることが期待されているだろう。親鸞の死生観研究が、一人ひとりのいのちの尊厳を育み、生死を超えた道を開き、苦悩の中で生を完遂する推進力になることが願われる。それ

が「無辺の生死海を尽くさんがため」（『教行証文類』「化巻」、『聖典全書』二卷二五五頁）という親鸞の願った姿勢に相通じると信じるからである。

仏教において生死輪廻の「生死」は「生まれ死ぬこと」を指し、「輪廻」は梵語サンサーラ (samsāra) の漢訳で、「いつしよに流れる」を原意とする。仏教において「生死」とは、「車の輪が回転してきわまりないように、衆生が三界六道の迷いの世界を生まれ変わり死に変わって流転すること」、または、「迷いの世の中、迷いの生存形式」を意味する¹³¹。親鸞は、仏教の生死観を継承しながら、生死の現実をどのように捉え、また生死の迷いを出離する道をどのように明かしているだろうか。親鸞の生死観を明らかにするために、親鸞の見出した生死の現実とその超克を、総合的に考察する。まず、親鸞が生死の現実をいかに捉えているかについて、(1) 生死流転 (2) 生死苦海 (3) 生死罪濁 (4) 生死無常の四つのキーワードに類型化して考究したい。あわせて親鸞を含めて、仏教が、なぜ「死生」という表現よりも、「生死」という表現を重んじてきたかについて明らかにしたいと思う。

第二節 親鸞における生死の現実

(1) 生死流転

——生死とは果てしなき迷いの連続である。

はじめに、浄土教において生死輪廻を説いている文をいくつか紹介しておきたい。

教語し開導すれども、これを信ずる者は少なし。是を以て生死流転し休止することあることなし。（康僧鑑訳『無量寿経』巻下、『大正蔵』十二卷二七五a、『聖典全書』一卷五三頁）

また生死の法は受および想をもって、最勝因と為す。受に耽著し倒想を起こすに由るが故に、生死輪廻す。（『俱舍論』卷一、『大正蔵』二九卷五b）

三界をみそなはずに、これ虚偽の相、これ輪転の相、これ無窮の相にして、尺蠖の循環するがごとく、蚕繭の自縛するがごとし。哀れなるかな、衆生はこれ三界に縛られて、顛倒不浄なり。…中略…この三界は蓋しこれ生死凡夫流転の闇宅なり。（『往生論註』巻上・觀察門 清浄功德、『大正蔵』四〇卷八二八a、『聖典全書』一卷四五六頁）

問いて曰く、一切衆生皆仏性あり。遠劫より以来まさに多仏に値ふ。何に因りてか今に至るまでなほ自ら生死に輪廻して火宅を出でざるや。答えて曰く、大乘の聖教に依るに良に二種の勝法を得て以て生死を払はざるによりてなり。是を以て火宅を出でず。（『安樂集』巻上 『聖典全書』一卷六一二頁。この文は『選択集』に引用されている。『聖典全書』一卷一一五三頁）

自ら唯曠劫より久しく生死に沈みて、六道に循環して、苦しみ言うべからず。愚痴悪見にして邪風に封執し、明師に値はずして、永く苦海に流る。（『観経四帖疏』序分義 『大正蔵』三七卷二五三上 『聖典全書』一卷六八五頁）

またいはく（往生礼讃）、「現にこれ生死の凡夫、罪障深重にして六道に輪廻せり。苦しみいふべからず。いま善知識に遇ひて弥陀本願の名号を聞くことを得たり。一心に称念して往生を求願せよ。願はくは仏の慈悲、本弘誓願を捨てたまはざれば、弟子を摂受したまへ

り」(『往生礼讃』日中讃廣懺、『聖典全書』一卷九五七頁、「行巻」に引用 『聖典全書』二卷三三頁)

無量生死のなかには、人身を得ることはなはだ難し。…中略…まさに知るべし。苦海を離れて浄土に往生すべきこと、ただ今生のみあり。…中略…願わくはもろもろの行者、疾く厭離の心を生じて、すみやかに出要の路に随ふべし。宝の山に入りて手を空しくして帰ることなかれ(『往生要集』大文第一厭離穢土 総結厭相、『聖典全書』一卷一〇四〇～一〇四一頁)

『無量寿経』では、あらゆるものが無常であるという仏の教えを信じる人が少ないために、生死輪廻すると説かれ、『俱舍論』には、生死輪廻の理由・原因が、わがものとして執着して受けとめる心、顛倒した見解にあると記している。顛倒した見解とは、無常を常、無我を我、不浄を浄と思ひこむ心である。

曇鸞は、「生死三界は、あたかも尺取り虫が同じ枝を循環するように、蚕が口から糸を出して自己を縛るように、この生死界は、偽りに満ち、迷いの輪をぐるぐるめぐるとめぐり、それを果てしなくくり返す世界である」と明かした。次に道綽は、「一切衆生は仏性を有し、また遙かなる昔から多くの仏に値遇してきたのにもかかわらず、生死輪廻して火宅を出ることができないのは、二種の勝れた教法を得なかつたからである」と記している。道綽は今まで『涅槃経』を研究し、すべての存在が仏性を有することを学び、また、多くの仏に出会う縁があつたのに、なぜずっと迷いをくりかえしてきたのかと自ら反省した。その結果、大乘仏教の聖道門と浄土門の二つの勝法を得て、迷いを払わなかつたからである、と道綽は気づいた。大乘の二種の勝法とは、聖道門と浄土門である。ここで道綽が、聖道門と浄土門を勝れた教えとして両方認められていることが注目される。浄土門に立つて、聖道門を批判したのではない。今の時代が末法であり、自らの至らなさを知って、自らの救われる道は、浄土門しかない」と道綽は受けとめた。道綽はこう記している。

その聖道の一種は、今の時証しがたし。一には大聖(釈尊)を去ること遙遠なるによる。二には理深く解は微なるによる。このゆゑに『大集月藏経』にのたまはく、「わが末法の時のうちに、億々の衆生、行を起し道を修すれども、いまだ一人として得るものあらず」と。『聖典全書』一卷六一二頁、『註釈版聖典七祖篇』二四一頁)

「聖道門は、今の時代にはさとることができない。なぜなら、一つには、釈尊が亡くなつて遙かな時を経ているからである、二つには、聖道門の教理が深くても衆生の理解力はかすかだからである。」と道綽は反省した。そして、

当今は末法にして、現にこれ五濁悪世なり。ただ浄土の一門のみありて、通入すべき路なり。(『聖典全書』一卷六一二頁、『註釈版聖典七祖篇』二四一頁)

「今の時代は末法であり、現実には五濁悪世である。ただ浄土の教えだけが、さとりに通じている道である」と道綽は明かしたのである。また善導は、「凡夫は遙かなる過去より自ら六道に輪廻して、言葉にできないほどの苦しみを受けている。生死流転してきた理由は、愚痴にもとづいて世間の邪なものに執着し、よき師に遇わなかつたからである」と述べている。このような生死の苦しみにある凡夫が、今ついに善知識に遭遇し、阿弥陀仏の名号を聞くことができた。どうか一心に称名念仏して往生を願うがよい。願は仏の慈悲であり、仏はその本願の誓いを決して捨てることはないから、仏弟子である私たちを撰取してくれる」と明かしている。最後に源信は、「量りしれない輪廻のなかで、人に生まれることはむずかしい。苦しみの海から飛び出て浄土に往生できるのは今生だけである。仏法の宝の山に入りながら、手を虚しくして帰ってはならない」と記している。したがって浄土教において生死とは、遙かなる過去から生まれ変わり死に変わって流転輪廻し、苦しみをへめぐってきたことを

意味する。生死輪廻の理由は、顛倒した愚痴、無明煩惱にあり、仏法に遇わなかったからである。この輪廻の輪から飛び出るためには、貪欲・瞋恚・愚痴をくり返す自己を知り、今この人生において仏道を求め、阿弥陀仏の本願に誓われた名号を聞いて、彼岸に至ることである。

それでは、生死輪廻について記した親鸞の文献を取り上げてみたい。まず龍樹の思想を親鸞が承けて、凡夫の生き方が、生死輪廻を往來した生き方であると示している一文がある。

凡夫道は究竟して涅槃に至ることあたはず、つねに生死に往來す。これを凡夫道と名づく。出世間は、この道によりて三界を出づることを得るがゆゑに、出世間道と名づく。（「行巻」、『十住毘婆沙論』入初地品の引用 『聖典全書』二卷二〇頁）

次に主に善導の表現を親鸞が承けて、生死に流転輪廻している衆生の現実を明らかにしているところがある。

衆生久しく生死に沈みて、曠劫より輪廻し、迷倒してみづから纏ひて、解脱するに由なし。（「信巻」 善導『觀經四帖疏』散善義二河譬の引用 『聖典全書』二卷七七頁。この文は『選択集』にも引用されている。『聖典全書』一卷一二九六頁）

このような善導『觀經四帖疏』の思想を承けて、親鸞は無明の海に流転している衆生の現実を次のように記している。

しかるに無始よりこのかた、一切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて、清淨の信樂なし。…中略…如來、苦惱の群生海を悲憐して、無碍広大の淨信をもつて諸有海に回施したまへり。これを利他眞實の信心と名づく。（「信巻」信樂積『聖典全書』二卷八三頁）

微塵界の有情、煩惱海に流転し、生死海に漂没して、眞實の回向心なし、清淨の回向心なし。（「信巻」欲生積、『聖典全書』二卷八七頁）

これらの文証に明らかかなように、親鸞は、生死輪廻の迷妄を、無明海、諸有輪、衆苦輪、煩惱海、生死海と呼んでいる。そして阿弥陀如來は苦しみを満たした衆生を悲憐して、さわりなき淨信をこの生死海に回施されたのであると記している。

① 生死輪廻の原因

それでは生死輪廻の原因は何であると親鸞は明かしているだろうか。

無礙の光明は無明の闇を破する恵日なり。（『教行証文類』総序 『聖典全書』二卷六頁）

「凡夫」といふは、無明煩惱われらがみにみちみちて、欲もおほく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむこゝろおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえずと、水火二河のたとえにあらわれたり。（『一念多念文意』、『聖典全書』二卷六七六頁）

これらの文が示すように、生死の苦しみの原因、根拠は、生涯、消えることのない無明煩惱である。無明とは、梵語アヴィドヤ（avidyā）の漢訳で、眞理に暗く、道理事象を明らかに理解できない精神状態をいい、最も根本的な煩惱である。『無量寿經』では、「無明と欲と怒りとほ、世尊に永くましまさず」（『大正蔵』十二卷二六七b 『聖典全書』一卷二一頁）と説かれ、この場合、無明は眞理に対する無知、欲は貪欲、怒は瞋恚を意味し、厳密には、この無明は三毒の煩惱のうち愚痴を指している。したがって無明煩惱が生死輪廻の迷いを生み出す根元である。さらに親鸞は、生死輪廻の根拠を次のように明かしている。

生死輪廻の家に還来することは、決するに疑情をもつて所止とす。すみやかに寂靜無為の樂に入ること、かならず信心をもつて能入とすといへり。（『教行証文類』「行卷」正信念仏偈、『聖典全書』二卷六四頁）

生死流轉の家に還来すること、決するに疑情をもつて所止とす。すみやかに寂靜無為の樂に入ること、かならず信心をもつて能入とすと。（『浄土文類聚鈔』念仏正信偈、『聖典全書』二卷二六八頁）

「当知生死之家」といふは、「当知」はまさにしるべしとなり、「生死之家」は生死の家といふ也。「以疑為所止」といふは、大願業力の不思議をうたがふころをもつて、六道・四生・二十五有^{1,2}・十二類生^{1,3}。「類生といふは一、卵生 二、胎生 三、湿生 四、化生 五、有色生 六、無色生 七、有相生 八、無相生 九、非有色生 十、非無色生 十一、非有相生 十二、非無相生」にとどまるとなり、いまにひさしく世に迷ふとしるべしと也。（『尊号真像銘文』、『選択集』の引用、『聖典全書』二卷六四二頁）

これら三つの文章に見られるように、親鸞は、法然の『選択集』の思想を継承して、生死輪廻の原因、根拠が、仏の本願力を疑う心であると明記している。したがって、生死輪廻の原因、根拠は、無明煩惱であり、本願を疑って仏智を明らかに信じない心である。

さらに生死を輪廻する娑婆世界と、輪廻を超え離れた浄土とを対比した文章も見られる。

娑婆世界をたちすて、流轉生死をこえはなれてゆきさるといふ也。（『尊号真像銘文』、『聖典全書』二卷六〇八頁）

帰去来、魔郷には停まるべからず。曠劫よりこのかた六道に流轉して、ことごとくみな経たり。到る処に余の樂しみなし。ただ愁歎の声を聞く（唯聞生死声）。（善導『觀經四帖疏』定善義の引用。「証卷」『聖典全書』二卷一三六〜一三七頁。「真仏土卷」『聖典全書』二卷一七八頁）

では、生死輪廻の流れを断ちきるのは、何であるか。親鸞は、『無量寿経』・曇鸞・道綽・善導を承けて、仏道に発心すること、仏願力によつて十念念仏すること、金剛の志を發起すること、往相の一心を發起すること、本願力回向の眞実信心を起こすことによつて、生死輪廻の流れが断ち切れ、さとりに入ると明かしている。

『觀經疏』（玄義分）に、「道俗時衆等、おのおの無上の心を発せども、生死はなはだ厭ひがたく、仏法また欣ひがたし。共に金剛の志を發して、横に四流を超断せよ。（『觀經四帖疏』玄義分の引用、「信卷」『聖典全書』二卷九〇頁、『愚禿鈔』上『聖典全書』二卷二九〇頁）

『大本』（大経・下）にのたまはく、「かならずまさに仏道を成りて、広く生死の流を度すべし」と。（「信卷」『無量寿経』の引用、『聖典全書』二卷九七頁）

もしよくひとたび発心すれば、無始生死の有輪を傾く（意）と。（「信卷」、『安樂集』の引用、『聖典全書』二卷一〇〇〜一〇一頁）

仏願力によるがゆゑに十念念仏してすなはち往生を得。往生を得るがゆゑに、すなはち三界輪廻の事を勉る。（「行卷」『論註』の引用、『聖典全書』二卷五三頁）

断といふは、往相の一心を發起するがゆゑに、生としてまさに受くべき生なし。趣としてまた到るべき趣なし。すでに六趣・四生、因亡じ果滅す。ゆゑにすなはち頓に三有の生死を断絶す。ゆゑに断といふなり。四流とはすなはち四暴流なり。また生・老・病・死なり。

(「信卷」横超断四流釈、『聖典全書』二卷九七頁)

必ず無上淨信の暁に至れば、三有生死の雲晴る。(『浄土文類聚鈔』念仏正信偈 『聖典全書』二卷二六八頁)

願力に帰命すれば五道生死をとづるゆゑに自然閉といふ。(『尊号真像銘文』、『聖典全書』二卷六〇九頁)

真実心のうちの意業に、この生死三界等の自他の依正二報を軽賤し厭捨すと。(「化身土卷」、『聖典全書』二卷一九一頁 『觀經四

帖疏』散善義の引用。同文は『選択集』にも引用されている。『聖典全書』一卷二二八頁)

みづから流転輪廻を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰しがたく、大信海に入りがたし。まことに傷嗟すべし、深く悲歎すべし。(「化身土卷」真門釈結示、『聖典全書』二卷二〇九、二一〇頁)

このように親鸞における生死輪廻觀は、釈尊以来の仏教および浄土教の生死觀を継承し、生まれ変わり死に変わりしつつ、迷いをくり返していくことを意味する。生死輪廻の娑婆とさとり浄土とは逆対応的に反照しあっている。流転輪廻の根本原因が、無明煩惱であり、本願を疑う心であって、速やかに悟りの世界に入るには、ただ本願を信じるより他はないと、親鸞は明かしたのである。生死輪廻は、惑・業・苦を堂々巡りする「輪」「輪転」「四暴流」や「生老病死」の四苦に譬えられていた。「四暴流」とは、欲・有・見・無明の四つの激しい煩惱の「暴流」「流転」であり¹³⁴、人間の煩惱がさとりに向かう一切の善を押し流すことを意味する。人は、出口のない小さな世界で煩惱に押し流され、迷いの輪をめぐりながら思い悩んで生きている。その閉塞した生死の世界は、自己の執着や本願疑惑によって作り上げられた世界である。自己自身を閉じこめる他者の執着や汚濁に満ちた社会がもたらした苦しみの世界でもある。

② 生死輪廻のもう一つの視座

ところで、他面、この生死輪廻の世界觀は、休みなく迷いつづけるといふ意味の他に、もう一つの視座を仏教徒に与えている。具体的にいえば、親鸞は「化身土卷」に、法琳『弁正論』を引用して、生死輪廻のもう一面を述べている所にそれがよくあらわされている。『弁正論』は、釈尊と老子の優劣を、伝記などによりながら論じた書である。その引用部分となる『弁正論』の十喻九箴とは、李仲卿が「十異九迷」をあげて仏教を攻撃したのに対して、唐の法琳が「十喻九箴」を立ててこれに反論したものであり、道教に対して仏教の優れた点を明らかにしているところである。次の文は、仏教が不仁不孝の思想ではないかという道教の批判に答えて、書かれたところである。

仏經にのたまはく、「識体六趣に輪廻す、父母にあらざるなし。生死三界に變易す、たれか怨親を弁へん」と。またのたまはく、「無明慧眼を覆ふ、未だ生死のなかに往さず。往來してこれ所作す、さらにたがひに父子たり。怨親しばしば知識たり、知識しばしば怨親たり」と。ここをもつて沙門、俗を捨てて真に趣く。庶類を天属に均しうす。榮を遺てて道に即く。含氣を己親に等しとす。「あまねく正しき心を行じて、あまねく親しき志を等しくす。」また道は清虚を尚ぶ、なんぢは恩愛を重くす。法は平等を貴ぶ、なんぢは怨親を簡ふ。あに惑ひにあらずや。(「化身土卷」、『聖典全書』二卷二四七頁)

この文の大意は以下の如くである¹³⁵。心の主体は六道の世界に輪廻しているから、すべてのものは父や母である。迷いの世界を生まれ変わ

り死に変わりしつづけているのであるから、敵や味方を弁別することなどできない。無明煩惱が智慧の眼をおおいかくし、生まれ変わり死に変わりして迷いの世界を往来している。人はさまよいつづけながら日々さまざまな縁を結んでいるから、大きな時の流れで見れば、人は互いに父ともなり、子ともなる。敵も味方もしばしば友となり、友もしばしば敵にも味方にもなる。このようなわけであるから、修行者は俗世間を離れて仏道に入り、生きとし生けるもの、「含氣」を、自分の肉親、「己親」と同じように見なすのである。また仏の道はすべてに執着のない心を尊ぶのに、(道教の)あなたは肉親の情を重んじる。仏の法はすべてのものの平等を尊ぶのに、(道教の)あなたは敵か味方かを区別する。どうしてそれが感いでないであろうか。したがって、怨敵と味方というように対立的に人間関係を捉えるのをやめて、あらゆるものを家族のように、平等に認めあうような生き方を、この生死輪廻の世界観が示しているのである。仏教は不仁不孝の思想ではない。仏教の生死観は、此の世における父母への孝養や国王への忠誠を説く道教よりも、より広大な視点と提供し、あらゆる存在の相関性 (interrelationship) や相互依存生起性 (相依相成性: interdependent co-arising) を示した。すなわち、仏教の生死輪廻観は、家や国家という境界を越えて、あらゆるいのちを自らの家族として思いやるような慈愛を生みだす。『弁正論』に親鸞が注目した理由は、道教が孝養を尊ぶとはいいつつも世間における肉親の情や主従関係にとらわれているのに対し、仏教はより幅広く、肉親への孝行だけでなく、いつの時代にもどこにおいても生きとし生けるものを、自らの家族のように尊敬することを明らかにするためである。

またこれと関連する内容としては、『大乘本生心地観経』(成立年代世親以降)と、それに基づいてまとめられたと考えられる『歎異抄』第五章の文章があげられる。

有情輪廻して、六道に生ずること猶し車輪の始終無きが如し。或いは父母と為し、男女と為して、世々生々に互いに恩あり。(『心地観経』卷一、『大正蔵』三卷二九七c)

皆是菩薩、男女と為し、大願力に乗じて人間を化す。是を真に父母の恩に報じると名づく。汝ら衆生共に修学せよ。有情、輪廻して六道に生まれ、なお車輪の始終なきが如し。或いは父母と為し、男女と為して、世生生互いに恩あり。父母の如く見て、等しく差無し。聖智を証らずば識る由無し。一切の男子皆是父にして、一切の女人皆是母なり。如何が未だ前世の恩に報いざらん。却って異念を生じ、

怨嫉を成らん。常に須く恩を報じて互い饒益すべし。打ち罵り怨嫉を致すべからず。(『心地観経』卷三、『大正蔵』三卷三〇二b)

一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり。(『歎異抄』第五章 『聖典全書』二卷一〇五六頁)

『心地観経』の大意は次の如くである。「菩薩は男女となつて、本願力に乗じて人々を苦しみから安らぎへと導く。これが父母の恩にまこと報いることである。汝らは共に仏道を修学せよ。生きとし生けるものが輪廻して六道に生まれるのは、あたかも車輪がずっと回転しているようなものである。あるときは父母となり、あるときは男女となつて、生まれ変わり死に変わりして互いに恩がある。あらゆる存在を父母のように見なして平等に差別なくせよ。聖なる智慧をさとらなければ、このことわりを知る由もない。すべての男性は父であり、すべての女性も母である。どうしていまだに前世からの恩に報じないのであるか。むしろ逆に、人々はそれぞれ異なる執念をもって、怨恨や嫉妬を抱いている。いつも恩に報いて互いに他を安らぎに導くようにするべきである。相手を打ちのめしたり、怨みや怒りをなしたりしてはならない。」また『歎異抄』第五章を現代語訳すると、「命あるものはすべてみな、これまで何度となく生まれ変わり死に変わりしてきた中で、父

母であり兄弟・姉妹であったのである。」という意である。『弁正論』、『心地観経』および『歎異抄』第五章の文言はいずれも、輪廻する有情が父母兄弟であり、互いに恩を有していることを教示し、あらゆる存在が時空を超えて相依共生していることを表している。したがって生死輪廻の世界観は、「あらゆる命が時空を超えて他に依存しながら支え合って生かされている」という縁起的な世界観を裏返して表している一面を持っている。このもう一つの生死輪廻観は、あらゆる生命の連続性、相互関係性、家族性を私たちに気づかせて、世界に対してとるべき私たちの責任と、慈悲と感謝の心を結晶させるだろう。

(2) 生死苦海

——生死とは苦しみである。

生死が苦悩であると捉えるのは、『無量寿経』に鮮明に表現されている。

われをして世においてすみやかに正覚を成りて、もろもろの生死勤苦の本を抜かしめたまへ。(『無量寿経』卷上、『大正蔵』十二卷二六七c)

愛欲に痴惑せられて道徳を達らず、瞋怒に迷没し財・色を貪狼す。これによつて道を得ず、まさに悪趣の苦に更り、生死窮まりやむことなるべし。哀れなるかな、はなはだ傷むべし。(『無量寿経』卷下、『大正蔵』十二卷二七五a、『聖典全書』一卷二二頁)

なんぢおよび十方の諸天・人民・一切の四衆、永劫よりこのかた五道に展転して、憂畏勤苦つぶさにいふべからず。乃至、今世まで生死絶えず。仏とあひ値うて経法を聴受し、またまた無量寿仏を聞くことを得たり。快きかな、はなはだ善し。われ、なんぢを助けて喜ばしむ。なんぢいままたみづから生・死・老・病の痛苦を厭ふべし。悪露不浄にして樂しむべきものなし。よろしくみづから決断して身を端しく行を正しくして、ますますもろの善をなし、おのれを修めて体を潔くし、心垢を洗除し、言行忠信にして表裏相応すべし。人よくみづから度してうたあひ拯濟し、精明に求願して善本を積累せよ。一世に勤苦すといへども須臾のあひだなり、後に無量寿仏国に生まれて快樂極まりなし。長く道徳と合明かして永く生死の根本を抜き、また貪・恚・愚痴の苦悩の患ひなく、寿一劫・百劫・千万億劫ならんと欲へば、自在に意に随ひてみなこれを得べし。「浄土は」無為自然にして泥洹の道に次し。(『無量寿経』卷下 釈迦指勸、『大正蔵』十二卷二七五c、『聖典全書』一卷五六頁)

法蔵菩薩の誓願は、この世において速やかに悟りに入り、一切のものの生死の苦しみの根元を抜かんとするところにあつた。生死の苦しみがくりかえされる根元は何であろうか。生死の苦しみが生みだされる根拠は、人が愛慾に翻弄され、瞋怒や貪欲の狼に心が狂わされるからである。だからこそ仏に値遇して経法を聴き、無量寿仏の本願を聞くことができたのは何よりの喜びである。どうか決断して行いを正しくして心を修め、自らの生死の苦しみを渡つて、翻つて、他者と相互に助け合つて生きていってほしい。この生老病死の痛みを厭離して、安樂の無量寿国に生まれる道を歩んでほしい。このように『無量寿経』に説かれている。『無量寿経』では、苦しみの生死の世界に対比して、浄土は貪欲・瞋恚・愚痴の苦しみのない世界であると明記している。

また他の経典や龍樹・曇鸞・善導・源信の著作にも、生死が苦しみであると記され、親鸞はそれらの経論釈の表現を典拠とし、その文の説明や和讃を造っている。

大いなる法の炬かがりびを燃やし衆生を引導して、生死海において、大船師となりて、衆生を憐憫すること、なお赤子の如し。（『心地観經』卷一、『大正藏』三卷二九一a）

常に生死の苦海中において、大船師となりて、郡品を濟ふ。（『心地観經』卷一 『大正藏』三卷二九四c）

また『無量清淨覺經』にのたまはく、「阿弥陀仏、觀世音・大勢至と、大願の船に乗りて生死の海に汎びて、この娑婆世界につきて、衆生を呼喚して大願の船に上せて、西方に送り着けしめたまふ。もし衆生の、あへて大願の船に上らば、ならびにみな去ることを得。これはこれ往きやすきなり」と。『心地観經』の偈にのたまはく、「衆生は生死海に没在して、五趣に輪廻して出づる期なし。善逝つねに妙法の船となり、よく愛流を截りて彼岸に超えしめたまふ」と。念ふべし、「われ、いづれの時にか悲願の船に乗りて去らん」と。

（『往生要集』大文第五助念方法 対治懈怠、『聖典全書』一卷一一一九頁）
無始生死の苦（「行卷」 『十住毘婆沙論』の引用 『聖典全書』二卷二二頁）

もし心を作して一切衆生を抜きて生死の苦を離れしめざれば、すなはち菩提に違せり。（曇鸞『往生論註』順菩薩門章、『聖典全書』一卷五二二頁）

此の娑婆生死之身の八苦・五苦・三惡道の苦等を捨つることを得んと欲して（善導『觀經疏』定善義 『聖典全書』一卷七三〇頁）未だ惡道生死の苦を免れず。（「化卷」、『往生札讚』の引用、『聖典全書』一卷一九二頁）

苦悩の娑婆輒然ちやうねんとして離るることを得るに由なし。金剛の志を發すにあらざりは、永く生死の元を絶たんや。もし親まのあたり慈尊に従ひたてまつらずは、なんぞよくこの長き歎きを勉れん。（「信卷」三一問答・法義釈・欲生釈、『觀經四帖疏』序文義、『聖典全書』二卷九〇頁）

「生死大海之大船筏也豈煩業障重」といふは、弥陀の願力は生死大海のおほきなる船・筏なり、極惡深重の身なりとなげくべからずとのたまへるなり。（『尊号眞像銘文』 聖覺の「銘文」の引用 『聖典全書』二卷六四八頁）

生死の苦海ほとりなし ひさしくしづめるわれらをば 弥陀弘誓のふねのみぞ のせてかならずわたしける（『高僧和讚』龍樹讚（七）、『聖典全書』二卷四〇六頁）

このように生死の世界を生きたるは、八苦や三惡趣の苦しみに代表されるように、果てしない苦しみの海に沈んでいることである。その苦海の中にあつて、阿弥陀仏の弘願の船だけが苦しむ私たちを乗せて、安らぎの岸に渡してくれると、親鸞は受けとめている。

(3) 生死罪濁

――生死とは、罪を重ねることである。

『觀無量壽經』には「生死之罪」¹³⁷という術語のみが多くみられる。仏教における罪は、身（行為）や口（言動）に犯す罪と、心（意）に造る罪とがある¹³⁸。たとえば、十悪を分類すると、身に為す罪悪は、殺生・偷盜・邪淫にあたり、口に為す罪悪は、妄語・惡口・兩舌・綺語にあたり、心にいだく罪は、貪欲・瞋恚・邪見にあたる。この他、心に造る罪には、橋慢・怨憎・嫉妬がある。仏教における重い罪は、五逆・

十悪・誹謗正法である。親鸞は仏智を疑う罪も深いと記している¹³⁹。罪は、仏の教説に背き、自他ともに不幸におとしめていく悪や行為となるので、「罪悪」（『観経疏』散善義引用、『聖典全書』二卷七一頁）、「罪業」（「信巻」、『涅槃経』引用、『聖典全書』二卷一一五頁、一二四頁）といい、真理を悟る障碍になるので、「罪障」（「行巻」、『往生礼讃』引用、『聖典全書』二卷三三頁、『般舟三昧経』引用、同三九頁、台教祖師山陰引用、同四二頁）といい、苦しみの結果を生じる根本となるので、「罪根」（「行巻」、『般舟三昧経』引用、『聖典全書』二卷三九頁）といい、身を穢す垢のようであるので、「罪垢」（「行巻」一乗嘆釈、『聖典全書』二卷五八頁、「真仏土巻」、『讚阿弥陀仏偈』引用、『聖典全書』二卷一七三頁）ともいわれる。

では『観無量寿経』に説かれている「生死の罪」とは何であろうか。下品上生の者は、衆悪業、無慚愧の罪をなし、悪い行いを少しも恥じることがない。下品中生の者は、五戒や八斎戒や具足戒などを犯し破り、教団の共有物や僧侶に施されたものを盗み、さらに私利私欲のために不浄説法をして、無慚愧であり、さまざまな悪業を重ねて、それを誇っている。下品下生の者は、五逆、十悪、具諸不善などの罪を犯すことを意味する。それでは「生死の罪」をかかえた人間はどのようにして救われていくのだろうか。『観無量寿経』によると、まず下品上生の者は、臨終に善知識にめぐりあい、その者のために大乘十二部経の首題を讚歎するのを聞く。その者はいろいろな經典の名を聞くことにより、千劫の間の極重悪業が除かれる。さらに善知識は合掌して、南無阿弥陀仏と称えるように教える。その者はこの教えにしたがって仏の名を称えることによって、五十億劫という長い間の生死の罪が除かれる。次に下品中生の者は、命が終わろうとするとき地獄の猛火がいつせいに、その人の前に押し寄せてくる。そこで善知識にめぐりあい、善知識が大慈悲をもって、その者のために阿弥陀仏の十力威徳と光明神力を説き、仏の戒定慧・解脱の知見を讚歎するのをその者が聞けば、八十億劫の生死の罪が除かれる。下品下生の者は、臨終に善知識にめぐりあい、その者のためにいろいろいたわり慰め、妙なる教法を説いて、仏を念じることを教えるのを聞く。しかしその者は臨終の苦しみに責めさいなまれて、教えられた通りに仏を念じることができない。そこで善知識はさらに、「もし心に仏を念じることができないのなら、ただ口に無量寿仏のみ名を称えよ」と勧め、こうしてその人が心の底から南無阿弥陀仏と十回口に称え、称名念仏したことによって、一声一声称えるたびに、八十億劫という長い間の生死の罪が除かれる。ついに命が終わろうとすると、金色の蓮華がまるで日輪のように輝いて、その人の前に現れるのを見て、一念の間に極楽世界に往生することができる¹⁴⁰。このように『観無量寿経』には、人間の犯した生死の罪は、善知識に遇い、仏法を聞き、称名念仏することによって除かれる」と説いている。上述したように、『観無量寿経』の下品下生の者が救われるという文章は、親鸞以前では、曇鸞、道綽、善導、源信、法然が注目した。

現にこれ生死の凡夫、罪障深重にして六道に輪廻せり。苦しみいふべからず。（「行巻」、『往生礼讃』の引用、『聖典全書』二卷三三頁）

もし阿弥陀仏を称すること一声するに、即ちよく八十億劫の生死の重罪を除滅す。礼念以下もまたかくのごとし。（「行巻」、『往生礼讃』の引用、『聖典全書』二卷三三頁）

二者深心。深心といふは、即ちこれ深信の心なり。また二種あり。一つには、決定して深く、自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかたつねに没し、つねに流転して、出離の縁あることなしと信ず。二つには、決定して深く、かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を撰

受して、疑なく慮りなくかの願力に乗じて、さだめて往生を得と信ず。(「信卷」大信引文、『觀經疏』散善義の引用 『聖典全書』二卷七一頁)

しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即のときに大乘正定聚の數に入るなり。正定聚に住するが故に、かならず滅度に至る。(「証卷」大証積、『聖典全書』二卷一三三頁)

『大集の月藏經』にのたまはく、(仏滅度ののちの第一の五百年には、わがもろもろの弟子、慧を学ぶこと堅固なることを得ん。第二の五百年には、定を学ぶこと堅固なることを得ん。第三の五百年には、多聞誦誦を学ぶこと堅固なることを得ん。第四の五百年には、塔寺を造立し、福を修し、懺悔すること堅固なることを得ん。第五の五百年には、白法隱滞して多く諍訟あらん、微しき善法ありて堅固なることを得ん)と。今の時の衆生を計るに、即ち仏、世を去りたまひてのちの第四の五百年に当れり。まさしくこれ懺悔し、福を修し、仏の名号を称すべき時のものなり。一念阿彌陀仏を称するに、即ちよく八十億劫の生死の罪を除却せん。一念既にしかなり、いはんや常に修するは、即ちこれ恒に懺悔する人なり」と。(「化身土卷」聖道積 『安樂集』卷上の引用 『聖典全書』二卷二二二頁)

「具足十念、称南無無量寿仏、称仏名故、於念念中除八十億劫生死之罪」(觀經意)といふは、五逆の罪人はそのみにつみをもてること、八十億劫のつみをもてるゆへに、十念南無阿彌陀仏となふべしとす。めたまへる御のりなり。一念に八十億劫のつみをけすまじきにはあらねども、五逆のつみのおもきほどをしらせむむがためなり。(『唯信抄文意』、『觀無量寿經』の引用、『聖典全書』二卷七二五頁)

恩愛はなはだちがたく 生死はなはだつきがたし 念仏三昧行じてぞ 罪障を滅し度脱せし 以上龍樹菩薩(『高僧和讃』(一〇) 龍樹讚、『聖典全書』二卷四〇八頁)

親鸞は特に道綽の『安樂集』、善導の『觀經四帖疏』・『往生礼讚』の生死觀を継承して、人間の生死が、始めなき始めから、その生き方そのものに罪を宿していることを明かした。生きるということは、互いに傷つけあい、憎悪を生み、迷妄や怖れに心覆われて、罪を犯しながら存在していることである。そして善知識に出遇い、称名念仏することによって、その生死の罪が消滅されていく。罪や怖れは単に人に訴えるだけで解放されない。仏の前で、自らの罪を慚愧して告白し、人に恥じて心の底から過ちを認め、清らかな涙が自ずとあふれて、仏に帰命投入するとき、罪は仏に授受される。念仏を称えつつ、自らの生死の罪を素直に受けとめ、どれほど愚かな人間も授取して捨てない仏の本願を聞いて疑心がなくなり、淨信の發起する一念に、仏の無量功德が自己に貫徹して、罪は滅する。自らの罪は罪として消し失わずに、その罪の一切が本願力によって悟りの善へと転じられていくのである¹⁴¹。

(4) 生死無常

——あらゆる生死は、無常である。すべての命ははかなく悲しい。

『無量寿經』には、命の無常さ、死別の深い悲しみと人の孤独さが説かれている。

生死の常の道、うたたあひ嗣ぎて立つ。あるいは父、子に哭し、あるいは子、父に哭す。兄弟・夫婦かわるがわるあひ哭泣す。顛倒上下することは、無常の根本なり。みなまきに過ぎ去るべく、つねに保つべからず。「道理を」教語し開導すれどもこれを信ずるものは少な

し。ここをもつて生死流転し、休止することあることなし。(『無量寿経』卷下、釈迦指勸、『大正藏』十二卷二七五a、『聖典全書』卷五三頁)

源信は『往生要集』において、人が無常の事実を忘れていたことを説いた。

『宝積経』卷九六の偈に云わく、「種々の悪業をもて財物を求め、妻子を養育して、歓娛すといえども、命終わりに臨むときは、苦身にせまり、妻子も相救う者なし。三塗怖畏の中において、妻子および親識を見ず、車馬も財宝も他人に属し、苦を受くるとき、誰かよく苦を分かつ者あらん。父母・兄弟および妻子も、朋友・僮僕ならびに珍財も、死し去れば一つとして来たりて相親しむものなし。…中略…また『大集経』卷一六に云わく、「妻子も珍宝もおよび王位も、命終の時に臨みて随う者なし。ただ戒とおよび施と不放逸とは、今世と後世との伴侶となる。」(『往生要集』大文第一厭離穢土 総結厭相、『聖典全書』一卷一〇三九〜一〇四〇頁)

人は臨終において、妻子も財宝も、その身に伴うことなく、苦しみにせめられる。死を超えたまことの伴侶は、戒をまもり、布施を行い、不放逸に努力して生きることであると源信は明かしている。

親鸞真筆の『大般涅槃经要文』(高田専修寺本)の冒頭に、こう書かれている。

一切諸の世間に、生まるもの皆死に帰す。寿命無量なりと雖も、まさに尽くることあるべし。夫れ盛んなるものは必ず衰ふることあり。会うものは別離あり。壮年なれども久しく停まらず。盛んなる色病に侵さる。命は死の為に吞まる。法、常の者のあることなし。諸王自在を得れども、勢力等双なけむ。一切みな遷動す、寿命もまた是のごとし。衆苦輪きわなし、流転して休息なけむ。三界みな無常なり。諸有樂しみあることなし。本性の相に近づくことあれば、一切みな空無なり。(『涅槃经』第二寿命品之二、『聖典全書』二卷九一九頁)

ここで親鸞は、『涅槃经』寿命品に依つて、生まれてきたものがすべて死に帰していくことを書写している。親鸞はこの世界の無常なる姿を、仏の説いた教えとして注目しており、それは無常や愛別離苦を単なる概念、知識としてではなく、自らに内在する現実として、くりかえし受けとめようとしていたことがうかがわれる。命が死に吞み込まれ、存在が永遠なるものはない。苦しみがくりかえされ、迷いを流転輪廻する。作り作られたすべてものは無常である。諸行無常の真相が自己に大きく迫ってくればくるほど、死によつても消えてしまうことのない真実を真剣に求めたずねたのである。この『涅槃经』は、願智の聞書にも記録されている¹⁴²。

生死無常に関連して、願智の聞書に、『念仏縁起』が記されている¹⁴³。

念仏縁起定に云く、「西山の頂きに虫あり、八珍という。生死を悲しみて終夜(よもすがら)鳴く。西海の底に鳴く。魚あり、冤芸という。無常を嘆いて、終日(ひねもす)にいきつく。魚虫なお厭離の心あり。いはんや人倫をや。」

八珍という名の虫が生死の苦しき・はかなさを悲しんで、夜もすがら鳴き、冤芸という名の魚が無常を嘆いて、終日ぶくぶくとあえいでいる。この魚や虫にも生死の世を厭う心があるのだから、人間たちもいうまでもない、という主旨である。生死無常のはかなさや苦しさを離れて、極楽浄土をめざす念仏者の生き方がこの隠喩にも示されている。

次に引用する親鸞の消息には、飢饉や疫病で亡くなった人々の話を知り、それを憐れみながら、死に様に関わりなく、仏に救われていくことが説かれている。

なによりも、こそ・ことし、老少男女おほくのひとびとの、しにあひて候らんことこそ、あはれにさふらへ。たゞし生死無常のことはり、

くはしく如来のときおかせおはしましてさふらふうへは、おどろきおぼしめすべからずさふらふ。

まづ善信（親鸞）が身には、臨終の善悪をばまふさず、信心決定のひとは、うたがひなければ正定聚に住することにて候なり。さればこそ愚痴無智のひとも、おほりもめでたく候へ。如来の御はからひにて往生するよし、ひとびとまふされ候ける、すこしもたがはず候なり。としごろ、をのをにまふし候しこと、たがはずこそ候へ、かまへて学生沙汰せさせたまひ候はで、往生をとげさせたまひ候べし。

故法然聖人は、浄土宗のひとは愚者になりて往生す候しことを、たしかにうけたまはり候しうへに、ものもおぼえぬあさましき人々のまいるたるを御覧じては、往生必定すべしとて、えませたまひしを、みまいらせ候き。ふみざたして、さかさかしきひとのまいるたるをば、往生はいかゞあらんずらんと、たしかにうけたまはりき。いまにいたるまでおもひあはせられ候なり。…

文応元年十一月十三日

善信八十八歳

乗信御房（『末灯鈔』第六通、『聖典全書』二卷七八六〜七八七頁）

このように『無量寿経』や『涅槃経』には、生ある者が必ず死に帰す、盛んなる者は必ず衰えるという無常の道理が強調され、しかも死が、老若に関係なく、転倒上下してふいに訪れてくると教えていた。このように子供にさえ予期することなく訪れる死の現実を、親鸞は、

「生死無常のことはり」という仏説として受けとめた。上に引用した親鸞の乗信房にあてた手紙にあるように、一二五九年から一二六〇年にかけて、人々が全国的な飢饉や疫病で苦しんで亡くなったことを、親鸞はとてもかわいそうに思うといいつつ、人の死は、仏の説いた「生死無常のことはり」であって、運命や何かの報いで起こったことではないから、必要以上に驚くことはないと論じている。親鸞は、死の迎え方が善いか悪いかによって、人の救いを裁定しなかった。どのような死を迎えても、信心決定の人はずでに正定聚に住している。愚かな凡夫でありつつも、如来の本願力によって往生するのだから、悲哀に満ちた死は、尊い浄土往生であるといいきったのである。さらに親鸞は、如来のはからいによってまちがいがいなく往生するのだから、浄土往生について決して学者ぶった論議をしてはならない、いかにも賢明なようにふるまう必要はない、という。患者となつて、死して往生することの確実さと崇高さを親鸞は力強く記したのである。

言及すれば、この「生死無常のことはり」という親鸞の表現は、『無量寿経』の「生死の常道」に共通し、表現は異なるが、禅における「生死事大無常迅速」¹⁴⁴や、道元の「生死一如」「刹那生死」¹⁴⁵の思想に相通じるところがあるだろう。「生死事大、無常迅速」とは、生死の問題は極めて重大であり、あらゆるものが移ろいゆき死に帰すのは非常に速いから、流転輪廻の執着を超えていくことが肝要であるという意である。死は他人事のように傍観できるものではない。愛するものや自らに死が迫ったとき、生死はまさしく自己の問題となる。普段、人は、生の対極に死を認識しているだけで、自らは死から遠いと考えている。それは死がまだいつやってくるかわからない不可知なものであると理解しているにすぎない。しかし、仏教においては、親鸞も道元も、生と死を対立的に見ない。死を遠い彼方にあるものとは受け取らない。生と死とは表裏一体であり、年齢に関係なく顛倒上下して死が訪れ、生は刹那刹那に死を含んで成立していると、親鸞も道元も受けとめた。だからこそ、生死の迷いを出離する道、死の苦しみや愛別の悲しみを超える道を真剣に求めたのである。その意味で、生の中につねに死があり、あらゆるものが無常であることを、親鸞は「生死常道」「生死無常のことはり」と受けとめ、道元はそれを究極的に「生死一如」と自覚していたといつてよいであろう。

まとめ 生死の現実の意味するもの

以上見てきたように、まず親鸞は、『無量寿経』『心地観経』『心地観経』を初めとして、龍樹・世親・曇鸞・道綽・善導・源信・法然の生死観を承けて、生死の現実を、迷妄輪転・没在苦海・罪障深重・無常悲哀であると明かした。このすべての存在に見られる生死の現実は、親鸞自身の中に実感された世界である。自己自身が、この世に生まれて迷いを輪転し、苦しみ色の海に溺れ、五逆や謗法の罪を重ね、移ろいやすく、愛するものとの死別に涙し、ついには独りで死に帰していくことを、この「生死」という語を通して、ありのままに示したのである。生死輪廻の根拠・原因は、貪欲・瞋恚・愚痴になつて現れる無明・愛執であり、無明煩惱に動かされて、阿弥陀仏の本願を疑惑する心が、生死の家にとどまる理由であると親鸞は明示した。すなわち、生死輪廻とは、「休むことのない愛執に基づく迷い・苦しみ・罪の輪」を意味し、輪廻の根拠は、自己の無明煩惱、疑惑仏智にあった。

そしてもう一つ、親鸞は、生死輪廻を、「時空を越えて結びついている生きとし生けるものの輪」としても理解した。生まれ変わり死に変わりして輪廻するすべてのいのちは、自らの家族であるから、怨敵や味方といった分け隔てを捨てて、あらゆるものへの慈愛の心を育むことを、生死輪廻の教説が示していたのである。

第三節 「死生」と「生死」―なぜ仏教において「生死」を重視したのか

最後に、仏教ではなぜ「死生」という言葉よりも、「生死」という言葉を重んじてきたのだろうか。英語では「死生」(生死)は、*life and death*と訳され、仏教における「死生」は、*birth-and-death*と訳される¹⁴⁶。「死生」とは、一回きりの死、および死へのプロセスを見つめ直すことを通して、より豊かに生きる意味を発見するという意義がある。具体的には、タナトロジー (Thanatology) の日本語訳として、一九八〇年代頃より「死学」「死生学」と表現されるようになった。一般には「死生観 one's view of life and death」という語がよく用いられる。これは、生の中に死を見つめていく、あるいは、死を通して生を考へるという思考様式・観念体系である。死に重心をおいて、死と生とを対比的にみる思考様式である。

このような死から生を学ぶ、仲間の死を看取ることを通じて生きる意味や慈愛を学ぶ、無常から常住を求めるといふ思考様式を仏教はもっている¹⁴⁷。仏教においても、「死生」の語は用いられ、もろもろの有情の死ぬ時と、さらに次の生とを如実に知る智、有情が未来にここに死に、かしこに生まれることを完全に知る智慧を「死生智証明」と呼んでいる¹⁴⁸。また法然が次のように語っているところがある。

生けらば念仏の功つもり、死なば浄土に参りなん。とてもかくてもこの身は、思わすらうことぞなき、と思ひぬれば死生ともにわづらいなし。(二つねに仰せられける御詞) 『法然上人全集』四九五頁)

一切の計らいを捨てて、ただ念仏を専心に称えるところ、自然に念仏の功德が積もり、阿弥陀仏の本願力によって浄土へ往生していくのだから、自らの死と生についていろいろ心配する必要はないと、法然は明かすのである。法然の「死生ともにわづらいなし」という表現には、

いかに死ぬか、いかに生きるかといった自力の執心を離れ、本願力によって生死の迷いを超えた屈託のない心境が示されているといつてよいであろう。その意味では、仏教においても「死生」の語を用いて、心の救い (spiritual liberation) を表現するケースもある。とはいうものの、親鸞は「死生」の語を使っておらず、概ね仏教では、「死生」の語よりも、「生死」を多く用いる。

一方、これに対して、中国における儒教 (rujiao) や道教 (daojiao) では、どちらかといえば、「死生」の語が「生死」よりも多く用いられている¹⁴⁹。いうまでもなく孔子は法的主義的な権力が成長していた春秋末期の混乱期に、人間を結ぶ親愛の情をとりあげて仁と名づけ、伝統的な礼秩序を仁にもとづいて再生しようとした。後に受け継いだ孟子などの儒家学者は人間の道徳的基準としての仁義を重視し、道徳にもとづく王道の政治を説いている。儒教における死生観は、天命観にもとづいている。死生寿夭はことごとく天命によるもので、人間の意志では自由にできないと考えられた。

死生、命あり (『死生有命』『論語』顔淵)

この言葉は、人の死と生が天命であることを示している。

我未だ生を知らず、焉んぞ死を知らんや。(『論語』先進)

この句は、死を生と対比させることによって、生そのものの意義を考えることを重んじるべきことを示している。また自己の理想のために命を賭けるといふ生き方も、『論語』に示されている。

朝に道を聞かば、夕べに死すと可なり。(『論語』里仁)

自らが求める道に真に生きるならば、死さえも怖くないという文意である。

道教の莊子は、一切の差別や対立を越えた絶対無差別の道を説いた。万物斉同の大道にのっとって、形を忘れ、知を忘れ、物と我とが一体になって、是非もない境地に生きることを理想としている。言及すれば、この莊子の思想は、中国における仏教を受容する地盤を提供したともいえよう¹⁵⁰。処世は、柔和でへりくだった態度で人と争わない、「柔弱謙下」の姿勢を重んじ、素朴で柔弱な心をもつ少数の人々のすむ小国家、「小国寡民」を理想社会としてめざしている。道教の死生観は、基本的に、死を天地自然の理、物の自然なる姿と考えている¹⁵¹。またそれ以外には、集合すれば生、離散すれば死とするもの、万物の変化を死とみるもの、死は永遠の宇宙、自然に立ち戻り、現実の苦しみから解放されると考えるものもある。究極的には人間の不老不死を求めて、道と合一して神仙になるといふ理想も生まれた。ここでいくつかの中国の故事を取り上げてみると、次のような文章がある。

死生契闊 子と説いを成せり。子の手を執り、子と偕に老いんと。(『死生契闊 與子成説 執子之手 與子偕老』『詩経』¹⁵²)

(現代語訳) 「死ぬ生きるも妻と苦勞をともしようと約束した。妻の手を握りながら妻と一緒にともに白髪まで生きようと誓ったのに。

(出兵の兵士がいつまでも家に帰れず、郷里に残した妻を思う詩である) 「

死生命也。(莊子 大宗師¹⁵³)

(現代語訳) 「死と生は天命である。」

死生も亦また大なり。(「死生亦大矣」 莊子 内篇 徳充符¹⁵⁴)

(現代語訳) 「死と生というものもまた、人間にとっては一大事である。(孔子の言葉)」

死時に心動かさざらんとせば、須すべからく生時に事物を看み得て破へるべし。(「死時不動心 須生時事物看得破」 菜根譚 後集二十六¹⁵⁵)

(現代語訳) 「死を迎えたとき思い迷うことのないようにと念ずるならば、普段から事物の真相をよく見とおして、不動の心構えをしておくのがよい。」

また「死生之説」(易教 繫辞上¹⁵⁶)は、死することと生きることの道理を意味し、世に君父兄弟の秩序のない時は、人は争乱のために死を免れないが、聖人が君父兄弟の秩序を立てれば、人は世に生活することができるといふ説である。このように儒教や道教が用いる「死生」とは、死から限りある人生を見つめ直すことを意味し、死を見つめることを通して、此の世における家族への情愛、自らの道への情熱や国王への忠誠心を生み、さらにはへりくだった生き方を尊重していることがわかる。

ところで、いわゆる道徳を勧める思想は、康僧鎧訳『無量寿経』にも見られる。この『無量寿経』巻上には、仏教を「道教」(『大正蔵』十卷二六六上 『聖典全書』二卷十一頁など)と呼び、また『無量寿経』巻下の淨穢欣厭には、「先人・祖父もとより善をなさず、道徳を識らず、身愚かに神聞く、心塞がり意閉ぢて、死生の趣、善悪の道、みづから見ることあたはず、語るものあることなし。吉凶・禍福、競ひておのおのこれをなすに、ひとりも怪しむものなしなり。」(『聖典全書』一卷五三頁)と説かれている。すなわち、死生の道理、善い行いをすれば善い結果をうるといふ善悪因果の道理を自らが知らないから、苦しみを次々に招いているという意である。この『無量寿経』の表現には、中国における儒教・道教と仏教との深い交流が見られる。ただし、儒教や道教における「死生」の語は、自己や家族の死があることを自覚して、此の世における平穏な人間社会を築いていくところに視座が置かれている。これに対して、仏教の「生死輪廻」は、始めなき始めより、人や動物やあらゆるいのちが、生まれ変わり死に変わって、親であり兄弟であるというような視座を提示しているといつてよい。したがって、親鸞が『弁正論』によって明らかにしたように、此の世かぎりの恩愛の絆を越えて、あらゆる時代と地域において、すべての存在が相互に支え合って生かされていることに感謝し、すべてのいのちを自らの親として尊重し、また子として慈しむような広大な心を、この仏教の生死輪廻観が人々に培ってきたことを忘れてはならない。すなわち、有情の生死輪廻している現実を信じたとき、人は、生きとし生けるものが相依共生しながら、悠久より広大な生命の輪をつくっていることにめざめ、他のあらゆる存在に対する真の優しさや慈愛がわきおこってきたのである。

以上見てきたように、中国の儒教においては、礼を重視して皇帝を頂点とした秩序を実現し、士大夫階層によって経世済民(世を治め人民を救う)を推進するという政治理想主義が根幹にあり、道教においては、不老長生の神仙思想を追求し、この肉体のままに永遠の生命を獲得しようとする思想であって、いずれも現世を離れることをめざしたものではない¹⁵⁷。これらに対し、インドから伝わった仏教においては、この現実世界は、六道輪廻、生死三界の苦しみに満ちた世界であって肯定されるものではなかった。反対に現実の苦悩、輪廻の迷いから出離して、自他ともに安らぎに到ることを真の理想としていた。したがって現世志向型の儒教・道教と、現世超越型で、願共諸衆生往生安樂国をめざす仏教との間に、死生観の違いも自ずと生まれてくるだろう。

概して、「しせい生死」の語に比べると、「しよつじ生死」は多義的で、人々に多くのメッセージを伝えている。「しせい生死」の語が示す意義は、人々がそれぞれの死を見つめることを通して、限りある人生の意味や人間関係を見直し、互いに愛情をもって接するということとあり、ある意味で、この世的、現世志向型の思惟である。一方、「しせい生死」の語が示す意義は、私たちに、あらゆるものははかなくせつないという生命の煌めきに気づかせ、流転輪廻の迷い・苦しみ・罪をくりかえしているという反省をうながし、さらには時空を超えてあらゆるいのちが相互に支え合っている有機的宇宙観を育んで、あらゆる存在に対する共感と感謝と慈愛を養っていくところにある。あらゆる存在が輪廻して父母兄弟であると知ることは、自他平等・怨親平等の心を開くことになっていったのである。これを「生死輪廻の倫理: Ethics of saṃsāra」と呼べるかもしれない。仏教徒はこのような「生死」の語が有している豊かな意味に注目して、「しせい生死」よりも「しせい生死」の語を重んじたといつてよいだろう。

第四節 親鸞における生死の出離

第一項 親鸞の生死観に関するキーワード

本論では、親鸞の生死観の先行研究に学び¹⁵⁸、親鸞の著作にみられる「生死」に関する用語に注目し、親鸞の見出した生死出離の道と生き方を明らかにしたい。また、親鸞の求めた「生死いづべきみち」に関しては、恵信尼、覚如、存覚の記述を参照して考察する。

まず、親鸞が生死の現実をとらえたキーワードには、(1)生死輪転、(2)生死苦海、(3)生死罪濁、(4)生死無常がある¹⁵⁹。「流転生死無有休止」(『無量寿経』『大正蔵』一二卷二七五a)、「生死苦惱」(『華嚴経』、『大正蔵』九卷四四五b他)、「生死苦海」

(『華嚴経』、『大正蔵』九卷六七三a)、「此三界蓋是生死凡夫流転之閻宅」(曇鸞『往生論註』)と説かれるように、「生死」とは、衆生が果てしなき過去から流転し、苦海に沈み、闇の世界に住んでいることを意味する。また「生死之罪」(『無量寿経』)、「生死罪濁」(道綽『安樂集』)、「罪惡生死」(善導『観経疏』)と説かれ、「生死」とは、罪を重ねて生きていることでもある。だからこそ「深く無常を念じて、徒に後悔をのこすことなかれ」(『樂邦文類』、「行巻」に引用、『聖典全書』二卷四二頁)と説かれ、命が儚いから、思い残すことなく真摯に生きよと諭している。重要なことは、それら生死の罪や悲しみを、親鸞が自らの人生において実感していたことであった。

しかも、親鸞の生死観は、生命への広大な視野を与える。「一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり。いづれもいづれも、この順次に仏に成りてたすけさふらふべきなり」(『歎異抄』第五章、『聖典全書』二卷一〇五六頁)、「前に生まれんものは後を導き、後に生まれんひとは前を訪へ、連続無窮にして、願はくは休止せざらしめんと欲す。無辺の生死海を尽さんが為の故なり」(「化巻」後序、『安樂集』引用、『聖典全書』二卷二五五頁)と記されている。ここより親鸞の生死観は、命あるものすべてが時空を超えて迷いを重ねつつ輪のように結ばれていることに気づかせ、一切の有情が父母兄弟であるから、先輩と後輩とが連携して、果てしなき生死の海に沈む有情を救いつづけたいという慈しみをうみだしている。その意味では、生死観と生死観には共通点と相違点がある。生死観には、一度きりの生と死を見つめることを通して、自らの生きる意味、家族や人間関係を見直し、相互の愛情を育むという意義がある。生死観も、生死観と同様に、生あるものは必ず死に帰すという無常を自覚し、怨みを超えて許しあい、今ここにおいて精進して真実に生きることを教える意義がある。しかも生死観には、迷いと罪を重ねているという反省を促し、この世俗の迷いを超えて涅槃に至るといふ意義もある。さらに、時空を超えて生きとし生

けるものが父母兄弟であるから、敵も味方も親族であるという怨親平等の視座を育んできた。そのように仏教、浄土教の生死観は、死生観よりも広い意義があるといえる¹⁶⁰。

次に、親鸞が生死を出離する道を示したキーワードには、(1) 生死いづべきみち、(2) 出離生死、(3) 度生死海、(4) 流転生死を超越される、(5) 横超断四流、(6) 刹那超越之成佛法、(7) 信心あらんひと、空しく生死にとどまることなし、(8) 永く生死を捨てはてて自然の浄土に至る、弥陀の心光摂護して永く生死をへだてける、(9) 信心の珠をこころにえたる人は生死の闇にまどはざる、(10) 生死の長き夜すでに暁になりぬ、(11) 証知生死即涅槃、(12) 入生死園・回入生死稠林という利他教化地・還相摂化を示す用語(13) 摂取心光常照護、がある。これらの用語の意義に注目しながら、親鸞の生死観とその救いについて考察したい。

第二項 親鸞における「生死いづべきみち」の意義

(1) 生死いづべきみち

——法然は親鸞に「後世のたすかることについては、善人であろうと悪人であろうとも変わりなく、生死の苦しみから出離するために、ただ一筋に念仏せよ」と教えた。「生死いづべきみち」は自己の能力を役立てて成仏する道ではなく、如来大悲の本願から迷いを離れられない自己に向かつて開かれた無礙の一道、本願念仏の道である。

親鸞の生涯の行蹟と遺徳については、親鸞の曾孫にあたる覚如が、父の覚恵とともに親鸞の教化した東国に赴き、『報恩講私記』や『善信聖人親鸞伝絵』にまとめている。その『報恩講私記』に、親鸞が比叡山において修学、修行していた頃の心境を伝えている。

幼稚の古、壮年の昔、耶嬢の家を出でて、台嶺の窓に入りたまひしよりこのかた、慈鎮和尚をもつて師範として、頭密両宗の教法を習学す。蘿洞の霞のうちには三諦一諦の妙理を窺ひ、草庵の月の前に瑜伽瑜祇の観念を凝らす。とこしなへに明師に逢ひて大小の奥蔵を伝へ、広く諸宗を試みて甚深の義理を究む。しかれども色塵・声塵、猿猴の情なほ忙はしく、愛論・見論、痴膠の憶いよいよ堅し。

断惑証理愚鈍の身成じがたく、速成覚位末代の機覃びがたし。…中略…しかるあひだ宿因多幸にして、本朝念仏の元祖黒谷上人に謁して、たてまつりて出離の要道を問答す。授くるに浄土の一宗をもつてし、示すに念仏の一行をもつてす。(『聖典全書』四卷六四頁)

親鸞は、天台の慈鎮和尚慈円のもとで、頭教と密教を修学したとされる。覚如の記した「三諦一諦」とは、天台智顛の著わした『摩訶止観』に、「三諦一諦、三に非ず一に非ず。一色一香にも一切の法を具す」(『大正蔵』四六卷十b)に説かれている。「三諦一諦」とは、空・仮・中の三諦は三つの真理ではなく、また一つの真理でもない。いかなる微小な存在も事象もすべてあらゆる法を具え、中道にほかならないという教理である。空諦とは、あらゆるものはとらわれの心によって考えられるような自性、実体はなく空であるという真理であり、仮諦とは、すべての存在は自性がなく、縁起によって仮に存在しているものであるという真理であり、中諦とは、すべての存在は空であるという非有の見方やすべての存在は仮であるという非空の見方のような一面によって捉えられるのではなく、空と仮を超えたものであるという中の真理であり、それら三つの真理は三つでもなく一つでもない。すべてが中道第一義諦に帰するとする教理である。天台教学においては三諦円融観として説かれ、それは三つの真理が別々のものではなく究極的に円融していると観察することをいう。覚如の記した「瑜伽瑜祇の観

念」とは、『金剛峯楼閣一切瑜伽祇經』(『大正藏』十八卷二五三c以下)などに説かれ、仏の三密と衆生の三業とを相応させる真言密教の観想である。こうした修学や修行を重ねても、親鸞は姿や声にとらわれる六塵の煩惱がやむことなく、愛着や偏見によって物事の本質を見誤って言論し、愚痴の間に覆われ、にかわのように物事に執着して心が堅くなつた。その結果、親鸞は惑いを断ちきつてさとりを得ることはできなかつた。そこで親鸞は法然に拝謁し、生死を出離する要道は浄土の一宗の他にはないと教えられ、念仏一行による浄土往生の道を授かつたとされている。

また、存覚の『嘆徳文』にも、親鸞が台観において修行することが困難であつたことを次のように伝承されている。

定水を凝らすといへども識浪しきりに動き、心月を観ずといへども妄雲なほ覆ふ。しかるに一息追がざれば千載に長く往く、なんぞ浮生の交衆を貪りて、いたづらに仮名の修学に疲れん。すべからく勢利を抛ちてただちに出離を怖ふべし。(『聖典全書』四卷八六七頁)

親鸞は修行に励むものの、湖水のように心を凝らしても雑念が波立ち、さとりを静かに観想できても、煩惱の雲に心が覆われてしまつた。こうして親鸞は名ばかりで実体のない修学に虚しくなり、権勢と財利をすてて、生死出離の道を探し求めたとされる。

『恵信尼文書』第三通には、親鸞が比叡山で堂僧をつとめていたものの、後世の助かる道を求め、比叡山を下りた事実が記されている。堂僧とは、比叡山の常行三昧堂において不断念仏をする僧を指す。この手紙は、弘長二年十一月二十八日に親鸞が示寂したことを、娘の覚信尼が十二月一日付けで母の恵信尼に伝えた時に、恵信尼が覚信尼に宛てて返事した書状である。

こぞの十二月一日の御ふみ、同はつかあまりに、たしかにみ候ぬ。なによりも殿の御わうじやう、中々はじめて申におよばず候。

やまをいで、六かくだうに百日こもらせ給て、ごせをいのらせ給けるに、九十五日のあか月、しやうとくたいしのもんをむすびて、じげんにあづからせ給て候ければ、やがてそのあか月いでさせ給て、ごせのたすからんずるえんにあいまいらせんと、たづねまいらせ、ほうねん上人にあいまいらせて、又六かくだうに百日こもらせ給て候けるやうに、又百か日、ふるにもてるにも、いかなるたいふにも、まいりてありしに、たゞごせのことは、よき人にもあしきにも、おなじやうに、しやうじいづべきみちをば、たゞ一すぢにおほせられ候しを、うけ給はりさだめて候しかば、しやうにんのわたらせ給はんところには、人はいかにも申せ、たとひあくだうにわたらせ給べしと申とも、せしやうじやうにもまよいければこそありけめ、とまで思まいらするみなればと、やうやうに人の申候し時もおほせ候しなり。(『聖典全書』二卷一〇三一〜一〇三二頁)

覚信尼には、父、親鸞が浄土に往生したかどうかについて不安があつたと推察される¹⁶¹。そこで、母、恵信尼は、「なによりも、殿の御往生、なかなかはじめ申すにおよばず候ふ」と手紙の冒頭に記した。すなわち、「何よりもあなたの父である殿、親鸞のご往生はまちがいありません。今さら言うまでもないことです」と恵信尼は書いて、娘の心配を取り除いた。そして恵信尼は、夫、親鸞の求道の足跡を偲び、浄土往生したという根拠を手紙につづつた。その根拠は、親鸞が法然のもとで、「生死いづべきみち」を聞き開いたという事実である。親鸞は比叡山を下りて、六角堂に百日の予定で参籠して、「後世」の極楽往生を願つた。すると九十五日目の暁、午前三時から五時頃に、聖徳太子の願文を読み終えた時、観音菩薩が姿を現して、これから往くべき道を指し示した。まだ暗い暁の頃に六角堂を出て、後世に極楽往生できる縁を探し求めて、吉水草庵で法然に出遇つた。百日間、雨の降る日も陽射しの強い日も、どのような大風が吹いても¹⁶²、法然のもとへ通つた。その時、法然が、後世のたすかることについては、善人であろうと悪人であろうとも変わりなく、生死の悲しみから出離するためには、ただ一筋に念仏

せよと仰せになったのを親鸞が聴いて、その言葉を守っていたと記されている¹⁶³。

日本中世における六角堂は、聖徳太子の創建と伝えられ、観音菩薩の靈驗所とされる。先行研究によると¹⁶⁴、六角堂頂法寺は、『梁塵秘抄』の今様に歌われ、京都で有名な観音菩薩の寺院であり、阿弥陀仏の極楽浄土に往生できる道を観音菩薩に願い求める所であった。それで親鸞が六角堂に参籠したとされている。また、この手紙において恵信尼は、過去形の助動詞「けり」と「き」を明確に使い分けている¹⁶⁵。すなわち、手紙前半で、親鸞が山を下りて六角堂に参籠したことについては、「六角堂に百日こもらせ給ひて候ひける」と記して、「けり（けり、ける、けれ）」という過去の伝聞の助動詞を使い、恵信尼が親鸞から伝え聞いたことがわかる。それに対して、手紙後半の、親鸞が百日間、法然の草庵に通い、生死を出離する道聞きづづけたことについては、「生死出づべきみちをば、ただ一すぢに仰せられ候ひしを、うけ給はりさだめて候ひしかば」と記して、恵信尼自らの経験を示す「き（き、し、しか）」という助動詞を用いている。ここより親鸞が法然のもとを訪ね、専修念仏の教えを授かったところを、恵信尼が親鸞のそばで確かに見守っていたことがわかる。恵信尼は、夫、親鸞が真摯に道を求め、ついに「生死いづべきみち」を聞き開いた姿を近くで見えていたから、その事実を娘の覚信尼に伝えたかったのだろう。

村上速水は、親鸞の求めた「生死いづべきみち」について、次のように論じている。

人間とはそういう生死的存在であることが明らかになれば、人間の真実の救いは、生死ともに解決するものでなければならぬ。生の一面がどれほど満たされても、死の前には空しいものでしかない。生の底に死が横たわり、死のために常に生が脅かされているかぎり、生の充実はありえない。死が乗りこえられてこそ、生が真に充実するのである。仏教が死の解決を説くのは、そういう意味からである。決して生と切り離された死の解決を説いているのではない。聖人が求めた「生死出づべき道」とは、そういう道であった。生死を超越する道であった。生死の枠外に出ることである。生と死にわずらわされない世界をもつということである。それは生死の帰依処を得ることにはほかならないであろう。生死の帰依とは、「生の依るところ、死の帰するところ」という意味である。…中略…「生死出づべき道」の前には、この世のものはすべて空しく無力なものでしかなかった。生死の帰依となるものは、念仏でしかなかった。¹⁶⁶

ここに明示されているように、生死を超える道とは、死が乗りこえられることよって生が充溢する道であり、生死の帰依処を得ることである。その生死の帰依処とは、ひとえに凡夫を救うために阿弥陀仏が本願を建て成就した念仏の道であった。

愚禿釈の鸞、建仁辛酉の暦、雑行を棄てて本願に帰す。元久乙丑の歳、恩恕を蒙りて『選択』を書しき。…中略…『選択本願念仏集』は、禅定博陸「月輪殿兼実、法名円照」の教命によりて撰集せしめるところなり。真宗の簡要、念仏の奥義、これに撰在せり。見るもの論り易し。まことにこれ希有最勝の華文、無上甚深の宝典なり。年を涉り日を涉りて、その教誨を蒙るの人、千万なりといへども、親といひ疎といひ、この見写を獲るの徒、はなはだもつて難し。しかるにすでに製作を書写し、真影を図画せり。これ専念正業の徳なり、これ決定往生の徴なり。よりて悲喜の涙を抑へて由来の縁を註す。『教行証文類』「化巻」、『聖典全書』二卷二五四～二五五頁

親鸞は、建仁辛酉の暦、二十九歳の時に、法然に出遇い、雑行を棄て、弥陀の本願に帰依した。そして元久乙丑の歳、親鸞が三十三歳の時、法然に恵み深い許しを得て、『選択本願念仏集』を書写し、その書写本に師の法然が自ら「選択本願念仏集」の内題の文字と「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本」、「釈綽空」という名を書いてくれた。また親鸞は、法然の絵像を借りて書写し、その絵像にも、法然が「南無阿弥陀

陀仏」「若我成仏 十方衆生 称我名号 下至十声 若不生者 不取正覺 彼仏今現在成仏 当知本誓重願不虛 衆生称念必得往生」(善導『往生礼讃』を染筆してくれた。『選択本願念仏集』には浄土真実の要、念仏の奥義が書かれ、それは希有の花のような文章であり、この上ない仏法の宝である。親疎を問わず、その書写を許されたものはごくわずかである。その書写を法然に許され、絵像も写すことができたのは、ただ念仏の道を行ってきたことによる徳であり、往生決定の徴である。悲喜の涙を抑えて、その次第を書き記したとされている。親鸞が今まで道求めても得られなかった悲しみや、煩惱を離れられないわが身をそのまま救う本願に値遇できた喜びが伝わってくる。

第三項 恵信尼における「生死いづべきみち」

ところで、『恵信尼文書』第三通の後半には、恵信尼が常陸国下妻の「さかいのがう」、茨城県下妻市坂井で見た夢の体験が記されている。さて、ひたちのしもつまと申候ところに、さかいのがうと申ところ候しとき、ゆめをみて候しやうは、…中略…御だうのまへに、とりみのやうなるによこさまにわたりたるものに、ほとけをかけまいらせて候が、一たいはたゞほとけの御かほにてはわたらせ給はで、たゞひかりのま中、ほとけのづくわうのやうにて、まさしき御かたはみえさせ給はず、たゞひかりにてわたらせ給。いま一たいはまさしき仏の御かほにてわたらせ給候しかば、これはなにほとけにてわたらせ給」と申候へば、申人はなにもおぼえず、あのひかりばかりにてわたらせ給は、あれこそほうねん上人にてわたらせ給へ。せいしぼさつにてわたらせ給ぞかしと申せば、さて又いま一たいはと申せば、あれはくわんおんにてわたらせ給ぞかし。あれこそぜんしんの御房(親鸞)よと申とおぼえて、うちおどろきて候しにこそ、ゆめにて候けりとは思て候しか。さは候へども、さやうの事をば人にも申さぬとき候しうへ、あま(恵信尼)がさやうの事申候らむは、げにげにしく人も思まじく候へば、てんせい、人にも申さで、上人(源空)の御事ばかりをば、とのに申て候しかば、ゆめにはしなわいあまたある中に、これぞじちむにてある。上人をば、しよしよにせいしぼさつつけしんとゆめにもみまいらす事あまたありと申うへ、せいしぼさつはちちゑのかぎりにて、しかしながらひかりにてわたらせたまふと候しかども、くわんおんの御事は申さず候しかども、心ばかりはそのうちまかせては思まいらせず候しなり。(『聖典全書』二卷一〇三二〜一〇三三頁)

恵信尼は、その夢の中で、「ただ光ばかり」の仏が現れて、誰であるかを尋ねたら、勢至菩薩の法然であると告げられ、もう一体の仏が現れて、誰であるかを聞くと、観音菩薩の親鸞であることを教えられたように思えて、はっとして目が覚めた。それで恵信尼は、その法然のことだけを殿の親鸞に話したら、「夢にはいろいろ種類があるが、それは正夢である。法然が勢至菩薩の化身となってあらわれる夢は各地で度々いわれ、その智慧は光明となってあらわれ輝いている」と親鸞が答えてくれた。恵信尼は、親鸞が観音菩薩の化身となってあらわれた話をしなかつたが、それ以降、親鸞を普通の人と思わずに仕えてきたと記している。こうした夢の体験や親鸞が若い頃から懸命に求道していた事実を踏まえ、恵信尼はこの手紙の最後にこう記している。

されば御りんずはいかにもわたらせ給へ、うながひ思まいらせぬ(『恵信尼文書』第三通 『聖典全書』二卷一〇三三頁)

すなわち、「親鸞の臨終を迎える様子がいかなる状態であつてもかまわない。極楽往生を疑つてはいない」と恵信尼は明示した。親鸞は若い頃、比叡山を下りて、法然の坊舎に通い、専修念仏による救いの道を開き、また、観音菩薩の化身として、私の夢の中に現れた尊い人である。だから親鸞の臨終の様子に関係なく極楽往生はまちがいないと、恵信尼は娘の覚信尼に伝えたのである。

この恵信尼が「されば御りんずはいかにもわたらせたまへ、疑ひ思ひまゐらせぬ」と記した言葉は、親鸞が飢饉と悪疫で亡くなった同朋の死を哀れみ、「生死無常のことはり、くはしく如来のときおかせおはしましてさふらふうへは、おどろきおぼしめすべからずさふらふ。まづ善信（親鸞）が身には、臨終の善悪をばまふさず、信心決定のひとは、うたがひなければ正定聚に住することにて候なり。さればこそ愚痴無智のひとも、おほりもめでたく候へ」（『末灯抄』第六通、親鸞八十八歳、『聖典全書』二卷七八六〜七八七頁）と記した内容と本質的に同じである。すなわち、恵信尼が、夫、親鸞の臨終がいかなるものであつても往生はまちがいないといい、親鸞が、平生において信心決定して仏に撰取され、如来の本願力によつて浄土に往生できるのであるから、死に際の善悪を問題にする必要はないといきつたところが共通している。二人はともに弥陀の本願に帰依している。死は自己の予想しているように迎えられるとは限らない。苦悶に満ちた死を迎えることもありうる。しかしいかなる状態で死を迎えようとも往生に障りはない。自然のあるがままで阿弥陀仏の本願に身を任せて救われていく。

ここで重要なことは、この「生死いづべきみち」は、親鸞が一途に求めて邂逅した真実の道であつたとともに、妻の恵信尼にとつても極楽に往生する唯一の道であつたということである。恵信尼最晩年の八七歳の手紙にこう記されている。

わが身はごくらくへたゞいまにまいり候はむずれ。なに事もくかららず、みそなはしまいらすべく候へば、かまへて御念仏申させ給て、ごくらくへまいりあはせた給べし。なほなほごくらくへまいりあひまいらせ候はんずれば、なにごとくもくからずこそ候はんずれ。（『恵信尼文書』第十通 『聖典全書』二卷一〇四四頁）

「私は極楽へ今すぐにも参るでしよう。極楽では何事も明らかにご覧になれるはずでしようから、あなたも必ずお念仏を申されて、極楽でお目にかかりましょう。なお、極楽に往生して共に会うことができたら、何事もはっきりすることでしょう」¹⁶⁷と、恵信尼は娘に書き送つた。ここに親鸞が歩んだ「生死いづべきみち」を、妻の恵信尼自身も歩みつづけたことがわかる。すなわち、迷いを超え、死を越えた浄土への道を、親鸞とともに恵信尼も歩み、また極楽で会えるからもう何の心配もないと恵信尼は明言した。娘の覚信尼には、ただ念仏を称えて極楽に往き、また極楽で会いましょうと呼びかけている。真の愛情とは、二人が同じ方向を見ているときに深まってくる。このように親鸞の見出した「生死いづべきみち」は、迦れば、師の法然、さらに善導などの先師が見開いた道であり、未来に向かつては、妻の恵信尼や覚信尼ら家族に伝わり、覚如や存覚など後世の子孫や同行同朋に確かに継承されていった。親鸞にとつての出離生死の道が、親鸞個人の道ではなく、時代や地域を超えて同朋に伝わつたところに、その道の真実性をみることができらるだろう。

(2) 出離生死

——無礙の一道より、生死の迷いを出ることができらる。

阿弥陀仏の弘誓一乗海は、善知識のように、生死の束縛すべてから解き放ち、導師のように、凡夫が生死を出離できる要を知らせてくれる。生死を離れる力強い縁となつたのは、法然が選択本願に基づく念仏往生を説いたことにある。末法時代に生きる人々は、弥陀の悲願に帰依することによつてのみ生死を出離することができる。

次のような用例がその出離生死の道を指し示している。

一切無礙人、一道出生死。（『華嚴經』、『大正藏』九卷四二九b、「行卷」他力釈と一乗海釈、『聖典全書』二卷五二頁、五五頁）

善知識のごとし、一切生死の縛を解くがゆゑに。なほ導師のごとし、よく凡夫の出要の道を知らしむるがゆゑに（「行巻」一乗嘆釈、『聖典全書』二卷五八頁）

曠劫多生のあひだにも 出離の強縁しらざりき 本師源空いまさずは このたびむなしくすぎなまし（『高僧和讃』一〇一、『聖典全書』二卷・四五六頁）

如来の悲願を信ぜずば 出離その期はなかるべし（『正像末和讃』一一、『聖典全書』二卷・四七四頁）

ところで、生死を出離できる一道とは何を意味するのであろうか。まず親鸞は、『華嚴経』の「一切無礙人、一道出生死」を『往生論註』の文として、「行巻」他力釈に引用する。

遍に二種あり。一つには聖心、あまねく一切の法を知ろしめす。二つには法身、あまねく法界に満てり。もしは身、もしは心、遍せざることなきなり。道は無礙道なり。『経』にはく、〈十方の無礙人、一道より生死を出でたまへり〉と。〈一道〉は、一無礙道なり。無礙は、いはく、生死すなはちこれ涅槃なりと知るなり。かくの如きらの入不二の法門は無礙の相なり。（『聖典全書』二卷・五二頁）

ここは、親鸞が『往生論註』によつて、本願他力の意義を論証する一段である。法蔵菩薩は五念門行を修めて自利利他を完成し、速やかに阿耨多羅三藐三菩提のさとりを成就して阿弥陀仏になつた。その阿耨多羅三藐三菩提とは無上正遍道を意味すると説明する。その「遍」には二種の意味がある。一つは仏の聖心が遍く一切の諸法を知っていることをいい、また二つには仏の法身があらゆる世界に遍満していることを意味する。この「『経』にはく」とは、『大方広仏華嚴経』第五明難品に拠っている。『華嚴経』は仏のさとりの世界を明らかにした経典である。その『華嚴経』に「一切の諸仏は唯一乗を以て生死を出づることを得る」（『大正蔵』九卷四二九b）と説かれ、つづいて文殊菩薩の問いに賢首菩薩が答えて「一切無礙人、一道出生死」と説かれている。すなわち、無礙人なる仏たちは、一道によつて一切衆生を生死から済度するという意である。無礙人とはとらわれのない無礙智をえた諸仏を指す。一道とは一無礙道であり、その無礙とは、一切の執着を離れて自由自在なことであり、生死と涅槃とが本来、別ではなく、不二一体であることである。生死即涅槃、煩惱即菩提をさとることである。それが「入不二の法門」であり、『維摩経』の入不二法門品（『大正蔵』一四卷五五〇b〜五五一a）に説かれている。縛られたもの見方から自由になれば、あらゆるものは本来、差別の相を離れて絶対の一つであるという。

ここより一道とは、生死の迷いを出て涅槃に至るための清浄にして唯一つの道であり、とらわれのない無礙の一道であつて、仏のさとりの世界においては生死の迷いが涅槃と一つになるといえるだろう。この無礙の意味に関して、親鸞は「無礙と申すは、煩惱悪業にさえられず、やぶられぬをいふなり」（『一念多念文意』、『聖典全書』二卷・六七四頁）とも示している。親鸞にとつて無礙とは、阿弥陀仏の救いの力が凡夫の悪業煩惱をもつともしないことを教える言葉である¹⁶⁰。他力釈において一道が説かれ、一無礙道が弥陀の本願力によつて凡夫を浄土に渡す道であることを示している。

次に、親鸞は「行巻」一乗海釈に、再度、『華嚴経』の同じ箇所を引用し、自釈を施している。

『華嚴経』（明難品・普訳）にのたまはく、「文殊の法は常に爾なり。法王は唯一法なり。一切の無碍人、一道より生死を出でたまへり。一切諸仏の身、唯これ一法身なり。一心一智慧なり。力・無畏もまたしかなり」と。（『已上』）

しかれば、これらの覚悟はみなもつて安養浄刹の大利、仏願難思の至徳なり。（『聖典全書』二卷五五頁）

親鸞は一乗海積で、一乗、一道の義を解明する。『涅槃經』の一道、一実、一乗、『華嚴經』の一道、『法華經』の一乗、『勝鬘經』の一乗、第一義乗¹⁶⁹等は、すべて一乗の義を説いたものであるが、親鸞は『涅槃經』四文と『華嚴經』を典拠とし、それら一乗、一実、一道が、阿弥陀仏の誓願一仏乗であると明かした¹⁷⁰。すでに先学が明らかにしているように¹⁷¹、釈尊が最初に説法した『華嚴經』と、最後に説法した『涅槃經』を典拠とすることによって、親鸞は、釈尊一代の教説を包摂しようとしたのであろう。親鸞は「一乗海」についてこう明かしている。

「一乗」は大乗なり。大乗は仏乗なり。一乗を得るは阿耨多羅三藐三菩提を得るなり。阿耨菩提はすなはちこれ涅槃界なり。大乗は二乗・三乗あることなし。二乗・三乗は一乗に入らしめんとなり。一乗はすなはち第一義乗なり。ただこれ誓願一仏乗なり。（「行巻」一乗海積 『聖典全書』二巻・五四頁）

このように一乗とは大乗、仏乗であつて、無上のさとりを得る教えである。二乗、三乗も一乗の教えに入らせるためのものであり、一乗こそ第一義の教えである。一乗は、如来の誓願のはたらきによって一切衆生をさとりに至らせる唯一の教えであると親鸞は明かしている。その論証として、先の『華嚴經』を引用した。文殊の法は常住不変である。法の王とは唯一の法である。諸仏は一道から生死の迷いを出られた。諸仏の法身は唯一つの法身であり、一つの心、一つの智慧であり、力も無畏の徳も同様であるという¹⁷²。要するに、一切の諸仏は一道より生死を超え、一切の諸仏は別々ではなく一法身であり比べられないという意である¹⁷³。またこの「文殊の法」は「行巻」に引用されていることから考えて、本願念仏の法門を意味する¹⁷⁴。親鸞は、これらの覚悟はすべて安養浄土で得られる大益であり、思いはかることのできない本願の真実功徳であるという。

このように仏の聖なる心は一切の法を知り尽くし、仏のさとりの身はあらゆる世界に満ち満ちている。だからこそ、唯一つの無礙清浄な道が涅槃からこの世界に開かれ、生死の迷いを出ることが出来る。それを親鸞は『往生論註』、『涅槃經』、『華嚴經』によって明らかにした。無礙の一道、すなわち、誓願一仏乗は、二乗・三乗のあらゆる教えを弥陀の本願念仏の法門に包み込み、如来が凡夫を迷いから脱出させてさとりに赴かせる唯一の教えである。如来の本願力のはたらいている念仏道によってこそ、生死を出ることができると親鸞は明示したのである。「念仏者は無礙の一道なり」（『歎異抄』第七章、『聖典全書』二巻一〇五七頁）と記されているように、念仏者が何ものにも妨げられないのは、無礙の一道が阿弥陀如来の本願より虚妄なる生死界に開示された道だからである。そして、無礙の一道は二河譬の白道、すなわち、「願力の道」（『聖典全書』二巻七七頁）にも相通じる。それは親鸞が「信巻」に、二河譬の白い道を「道はすなわちこれ本願一実の直道、大般涅槃、無上の大道なり」（『聖典全書』二巻八九頁）と明かし、細い路を「二乗・三乗、万行諸善の小路なり」（『聖典全書』二巻・八九〇頁）と示しているからである。先行研究にあるように¹⁷⁵、二乗・三乗の小路が、一乗なる無上の大道につながるものとして親鸞がみていたといえるだろう。

それでは、親鸞が法然から授かった「生死いづべきみち」とはいかなる道であろうか。その大意は、『選択本願念仏集』の次の三文に集約されていとされる¹⁷⁶。なぜなら、親鸞は『選択集』の三文だけを『教行証文類』「行巻」と『尊号真像銘文』に引用しているからである。

① 南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本。『選択集』標宗の文、『聖典全書』一卷一二五三頁、「行巻」、『聖典全書』二巻四八頁と『尊号真像銘文』、『聖典全書』二巻六四〇頁に引用)

② それ速やかに生死を離れんと欲はば、二種の勝法のなかに、しばらく聖道門を開きて、選んで浄土門に入れ。浄土門に入らんと欲はば、正・雑二行のなかに、しばらくもろもろの雑行を抛ちて、選んで正行に帰すべし。正行を修せんと欲はば、正・助二業のなかに、なほ助業を傍らにして、選んで正定を専らにすべし。正定の業とはすなはちこれ仏の名を称するなり。称名はかならず生ずることを得。仏の本願に依るが故に。（『選択集』結びの三選の文、『聖典全書』一卷一三四頁、「行巻」、『聖典全書』二卷四八頁と『尊号真像銘文』、『聖典全書』二卷六四〇～六四二頁に引用）

③ 当に知るべし、生死之家には疑を以て所止と為し、涅槃の城には信を以て能入と為す。（『選択集』三心章、『聖典全書』一卷二一九八頁、『尊号真像銘文』、『聖典全書』二卷六四二～六四三頁に引用）

まず、親鸞は、①の『選択集』の標挙と②の三選の文を大行の根拠として引用し、称名念仏一行が本願力によって浄土に往生できる道であると明かした。法然は、三選の文で、善導の『観経疏』「散善義」の就行立信積¹⁷⁷に依り、称名正定業が浄土往生の道であると示している。生死を離れるために、聖道門と浄土門の二つの勝れた教法のうち、聖道門をやめて浄土門を選び、浄土門に入るには、諸善万行の雑行をなげうって正行に帰すべきであり、往生浄土の因となる正行を修するには、読誦、觀察、禮拜、称名、讚歎供養の五正行のうち、前三と後一の助業を傍らにして、称名正定業を専らにすべきである。なぜなら称名は、仏の本願によるからであると法然は明かしている。親鸞はこの三選の文を「行巻」に引用し、「称無礙光如来名」の大行が生死を離れる真実の行であることを論証した。

次に、『尊号真像銘文』には、①の『選択集』標宗の文と②の三選の文、さらに③の三心章の信疑決判の文を引用し、親鸞自らがその意を以下のように解釈している。

『選択本願念仏集』といふは、聖人の御製作なり。「南無阿弥陀仏往生之業念仏為本」といふは、安養浄土の往生の正因は念仏を本とすとまふす御こと也とするべし。正因といふは、浄土にむまれて仏にかならずなるたねとまふすなり。

またいはく、「夫速欲離生死」といふは、それすみやかにとく生死をはなれむとおもへと也。「二種勝法中且闍聖道門」といふは、「二種勝法」は、聖道・浄土の二門也。「且闍聖道門」は、「且闍」はしばらくさしおくと也、しばらく聖道門をさしおくべしと也。

「選入浄土門」といふは、「選入」はえらびていれと也、よろづの善法のなかにえらびて浄土門にいるべしと也。「欲入浄土門」といふは、浄土門にいらむとおもはざといふ也。「正雑二行中且抛諸雑行」といふは、正雑二行二つのなかに、しばらくもろもろの雑行をなげすてさしおくべしと也。中略：「正定之業者即是称名」といふは、正定の業因はすなわちこれ仏名をとふる也。正定の因といふは、かならず無上涅槃のさとりをひらくたねとまふす也。「称名必得生依仏本願故」といふは、御名を称するはかならず安楽浄土に往生をうる也、仏の本願によるがゆへなりとのたまへり。（『尊号真像銘文』、『聖典全書』二卷六四〇～六四二頁）

安養浄土に往生する正因は称名念仏である。速やかに生死を離れんと決心し、聖道門から浄土門に入り、雑行をやめて正行に帰し、助業を以て正定業を修せよ。さとりを開く正定の業因は称名である。阿弥陀仏の本願によるからである。そう親鸞は受けとめている。さらにつづいて、親鸞はこう記している。

「当知生死之家」といふは、「当知」はまさにしるべしと也。「生死之家」は生死のいゑといふ也。「以疑為所止」といふは、大願業力の不思議をうたがふこゝろをもて、六道・四生・二十五有・十二類生にとまると也。いまにひさしく世にまよふとするべしと也。

「涅槃之城」とまふすは、安養淨刹をいふ也、これを涅槃のみやことはまふすなり。「以信為能入」といふは、真實信心をえたる人の、如來の本願の實報土によくいるとしるべしとのたまへるみことなり。信心は菩提のたねなり、無上涅槃をさとするたねなりとしるべしとなり。（『尊号眞像銘文』、『聖典全書』二卷・六四二〜六四三頁）

すなわち、本願を疑う心によって生死の迷いの家にとどまるが、仏願の生起本末を聞き、真實信心をえたひとは淨土に入ることができると親鸞は明かしている。

このように親鸞は、比叡山において修学修行を積み重ねても、自力諸行に堪えられずさとの寂靜さは得られなかった。親鸞は決心して山を下りて、「生死いづべきみち」を求めて、さらに師、法然のもとで聞き学びつづけたところ、生死の苦悩をかかえた自己に至り届いている眞實の一道に出遇い、深い喜びがあふれた。「生死いづべきみち」は自己の能力を役立てて成仏する道ではなく、如來大悲の本願眞實から無有出離の自己に向つて開かれた道であつた。眞實の一道とは、迷いを離れられない凡夫を乗せて無上涅槃に赴かせる誓願一仏乘であり、その無礙の一道によって生死を出ることができると親鸞は明かした。無礙の一道とは、凡夫の悪業煩惱によってさまたげられない本願念仏の道である。その一道は本願力回向によって恵まれた道であるから、自己を頼みとする雜行は一切不要となり、ただ弥陀の悲願に帰依し、眞實功德なる名号を称えて安樂淨土に往生することができる。そしてこの本願念仏による「生死いづべきみち」は、親鸞を敬愛した恵信尼も歩んだ道であり、死を超えて淨土でまた会える道であるといえるだろう。

(3) 度生死海

——阿弥陀仏の本願力によって迷いの暴流や苦海を渡ることができる。

生死を超える道について、經典では、生死の流れを度す、生死の海を渡ると説かれている。親鸞の尊重した經典に、次の用例がある。

願我作仏 齊聖法王 過度生死 靡不解脫（『無量壽經』、『大正藏』一二卷二六七b、『聖典全書』一卷二二頁）

設令滿世界火過此中得聞法 會当作世尊將度一切生老死（『平等覺經』、『大正藏』十二卷二八九a、『信卷』引用、『聖典全書』二卷九八頁）

被弘誓德鎧 為度生死故（『華嚴經』、『大正藏』九卷四二二三a）

救無量苦度生死流（『華嚴經』、『大正藏』九卷四八九c）

得不退轉生如來家 度生死海速得如來一切智海（『華嚴經』、『大正藏』九卷六九〇c）

汝今欲度生死大河 我能為汝作大船師（『涅槃經』、『大正藏』一二卷四九〇a）

このように無明煩惱によって生まれ変わり死に変わつて迷いを繰り返す世界を、苦悩の濁流や果てしなき煩惱の海にたとえ、その迷いの輪廻を超えてさとりに至ることを、苦悩の海を渡ると經典に説かれている。

では、いかにして愚者は生死の苦海を渡ることができるのか。親鸞は、淨土教の先師を訪い、その答えを『無量壽經』に見出した。

願はくは我仏となり聖法王に齊しく、生死を過度して解脱せざることなからしめん（『無量壽經』讚仏偈、『聖典全書』一卷二二頁）
我をして世に於いて速やかに正覺を成じ、諸の生死勤苦の本を抜かしめたまへ。（『無量壽經』卷上、『聖典全書』一卷二二頁）

かならず当に世尊となりて、將に一切生死を度せむとすと。(『平等覺經』、「信卷」引用、『聖典全書』二卷九八頁)
あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歓喜せんこと乃至一念せん。至心に回向したまへり。かの国に生れんと願すれば、即ち往生を得、不退転に住せん。ただ五逆と正法を誹謗するものとを除く。(『無量壽經』本願成就文、「信卷」引用、『聖典全書』二卷六八頁)

ここに読み解かれているように、ひとえに衆生一人ひとりの生老病死にまつわる苦悩の根本を抜くことを法藏菩薩が誓い、その誓いを成就したのが阿弥陀仏の本願である。あらゆる衆生が阿弥陀仏の名号を聞き、名号に込められた仏願の由来と救済のはたらきを聞いて疑いなく信じ喜ぶ時、その信心は阿弥陀仏が至心をもって廻向されたものであるから、必ず浄土へ往生させんとする仏の願いに支えられて、往生すべき身と定まり、不退転に住すると親鸞は受けとめている。親鸞は、本願成就文の真意をこう説明する。

眞実信心をうれば、すなわち無碍光仏の御ころのうちに撰取してすてたまはざるなり。撰はおさめたまふ、取はむかへるとまふすなり。おさめとりたまふとき、すなわち、とき・日おもへだてず、正定聚のくらゐにつきさだまるを往生をうとはのたまへるなり。

(『一念多念文意』、『聖典全書』二卷六六三頁)

如来選択の願心より眞実信心を恵まれ、阿弥陀仏に迎えられ見捨てられることはない。仏の心に撰取された時、今ここでただちに正定聚に住すと親鸞は明かした。親鸞は無碍光仏の大悲に抱かれて生死を出離する道を見出した経験を、「愚禿積の鸞、建仁辛酉の曆、雑行を棄てて本願に帰す」(「化卷」後序、『聖典全書』二卷二五四頁)と記している。したがって自力の計らいによる雑行を棄てて、愚かな自己を撰取して捨てない本願に帰すところに、生死輪廻を渡る道が開かれる。本願の救いの結晶である名号を称え、如来の眞実心が信心となって愚かな自己に満入していることを疑いなく信じる時、不退転に定まり、慚愧と感謝の喜びがあふれてくる。

親鸞は、こうした『無量壽經』の救済觀を支えにして、阿弥陀如来の本願の船のみが、生死の苦悩に沈む人々を乗せて、安樂浄土に渡すことができると明かした。

生死の苦海ほとりなし ひさしくしづめるわれらをば 弥陀弘誓のふねのみぞ のせてかならずわたしける(『高僧和讃』龍樹讚(七))、『聖典全書』二卷四〇六頁)

親鸞は、龍樹の教理を典拠にしてこの和讃を記した。

彼の八道の船に乗じて、よく難度海を度す。自ら度しまた彼を度せむ。(『十住毘婆沙論』易行品、「行卷」引用、『聖典全書』二卷二四頁、『大正藏』四六卷四三c)

龍樹の表した「難度海」を親鸞は「生死の苦海」といい、「八道の船」、涅槃に至る八聖道の船を、親鸞は「弥陀弘誓のふね」として受けとめている。

また、阿弥陀仏の本願を生死大海の船に喩える表現は、法然にも見られる¹⁷⁸。法然は『無量壽經』に「以智慧船筏渡生死大海、挑般若明燈、照無明長夜¹⁷⁹」、すなわち、「智慧の船筏をもつて生死の大海を渡り、般若の明灯をかかげて無明長夜を照らす」と記している。

こうして親鸞は、法然の教えを継承し、聖覺の法語「誠知、無明長夜之大燈炬也。何悲智眼闇、生死大海之大船筏也。豈煩業障重¹⁸⁰」を引用して、阿弥陀仏の本願力は生死大海の船や筏であると説明する。

「誠知無明長夜之大灯炬也何悲智眼闇」といふは、「誠知」はまことにしりぬといふ。弥陀の誓願は無明長夜のおほきなるともしびなり。なむぞ智慧のまなこくらしとかなしまむやおもへとも也。「生死大海之大船筏也豈煩業障重」といふは、弥陀の願力は生死大海のおほきなるふね・いかだ也。極悪深重のみなりとなげくべからずとのたまへるなり。「情思教授恩徳実等弥陀悲願者」といふは、師主のおしえをおもふに、弥陀の悲願にひとしと也。大師聖人の御おしへの恩おもくふかきことをおもひしるべしと也。「粉骨可報之摧身可謝之」といふは、大師聖人の御おしへの恩徳のおもきことをしりて、骨を粉にしても報ずべしとなり、身をくだきても恩徳をむくうべしと也。（『尊号真像銘文』正嘉二年本、建長七年本、『聖典全書』二卷六四八頁）

したがって親鸞は、龍樹『十住毘婆沙論』、法然の『無量寿経釈』、聖覚の法語を典拠とし、『高僧和讃』龍樹讚、『尊号真像銘文』に、「弥陀の本願力が生死大海の大きな船、筏となつて苦悩する人々を乗せて救い、必ず彼岸に渡してくれる。だから極悪悪人の身であることを悲しまなくていい」と明かした。仏に必ず救われる喜びと弥陀の悲願に等しい師法然の教えを心の支えにして、報恩感謝の大道をひたむきに歩みたと親鸞は表白している。

また親鸞は、智慧浅く罪重き人の救いについて、こう歌っている。

無明長夜の灯炬なり 智眼くらしとかなしむな 生死大海の船筏なり 罪障おもしとなげかざれ（『正像末和讃』（三六）、『聖典全書』二卷四八六頁）

この『正像末和讃』には主語が書かれていないが、親鸞は『尊号真像銘文』に「弥陀の誓願は無明長夜のおほきなるともしびなり」と記し、文明五年蓮如上人開版本には、「無明長夜の灯炬」の左訓に、「ツネノトモシビヲウトイフ オホキナルトモシビヲコトイフ ツネノトモシビヲミダノホングワンニタトヘタマフナリ」（『聖典全書』二卷四八六頁）と記されている。これらの文証により、灯は常に灯りつづけている明かり、炬は大きながりがりを指し、心の奥底にある闇を照らす灯りを、弥陀の本願に喩えていることがわかる。したがって煩惱の闇がどれだけ深くても、弥陀の誓願が長い夜を破る灯りであるから、自らの智慧が浅いと悲しまなくていい。弥陀の誓願は生死の苦海に沈む人々を乗せて救う船であるから、自らの罪に押しつぶされずに誠実に生きよう。そのように親鸞は人々を慰め勇気づけた。さらに、生死の海に溺れる有情を、弥陀如来が呼びつづけて本願の船に乗せて救うという親鸞の和讃もある。

弥陀・観音・大勢至 大願のふねに乗じてぞ 生死のうみにうかみつゝ 有情をよばふてのせたまふ

弥陀大悲の誓願を ふかく信ぜんひとみな ねてもさめてもへだてなく 南無弥陀如来となふべし（『正像末和讃』（五三）（五四）（五五）、『聖典全書』二卷四九五頁）

「弥陀如来と観音菩薩と大勢至菩薩は、本願の大きな船に乗って生死の迷いの海に浮かび、有情を呼びつづけて本願の船に乗せてくれる。だからこそ弥陀如来の誓願を深く信じる人はすべて、寝ても覚めても変わりなく、常に南無弥陀如来を称えよう」という意である。この有情を呼びつづけるとは、衆生の称える念仏が、弥陀の呼び声となつて心に届くことを意味する。この和讃は、源信の『往生要集』に引用される迦才『浄土論』卷下¹⁸¹を典拠にしている。

『無量清浄覚経』に云はく、「弥陀如来、観世音・大勢至と、大願の船に乗りて生死の海に汎びて、この娑婆世界に就きて、衆生を呼喚して大願の船に上せて、西方に送け著けしめたまふ。もし衆生あへて大願の船に上るは、並びに皆去ることを得」と。これはこれ往き

易きなり。『心地観経』の偈に云く、「衆生は生死海に没在して、五趣に輪廻して出づる期なし。善逝つねに妙法の船となり、よく愛流を截りて彼岸に超えしめたまふ」と。念ふべし、「われ、いづれの時にか悲願の船に乗りて去らむ」と。（『往生要集』巻中、『大正藏』八四卷五八c、『聖典全書』一卷一一八〜一一一九頁）

阿弥陀仏と観音菩薩と勢至菩薩が、大悲の願船に乗って娑婆世界に着き、苦悩する衆生に呼びかけて悲願の船に乗せ、極樂世界に送り届け、てくださると源信は明かしている。如来の呼び声を聞き、悲願の船に乗ってこそ、生死輪廻の流れを断ち切り、安心して彼岸に往くことができると源信はいう。

この如来の招喚する声を聞き、弥陀の願行具足した名号を称えて救われる道を、親鸞は「行巻」六字釈で示し、また、善導の二河白道の比喩や慈愍の『般舟三昧経』によつて明らかにする。

帰命は本願招喚之勅命なり。（「行巻」六字釈、『聖典全書』二卷三五頁）

親鸞左訓「帰説 ヨリタノムナリ」「帰説 ヨリカゝルナリ」「招喚 マネキヨバウ」「勅命 オホセ」（『聖典全書』二卷三五頁）

正に念仏法門開けるに値へり。正に弥陀の弘誓の喚びたまふに値へり。（「行巻」、『般舟三昧経』引用、『聖典全書』二卷三八頁）

このように帰命は、弥陀の本願を究極的な依りどころとして信じまかせた心であり、弥陀の本願が衆生を招喚する仰せであると親鸞は明かした。自己の称える念仏がそのまま阿弥陀仏の自己を招喚する声なのである。またその典拠として、『大阿弥陀経』巻上の経文を、親鸞が「真仏土巻」で次のように左訓している箇所がある。

阿弥陀仏の声を聞きて、「声」の右訓、読み仮名「ミナ」（『聖典全書』二卷一五八頁）

ここに親鸞が、名号は弥陀の声であり、自らの称える名号を弥陀の喚ぶ声として聞いていたことがわかる。

親鸞は、善導の二河譬を「信巻」に引用し、弥陀が苦悩の衆生を招喚すると教える。

衆生久しく生死に沈みて、曠劫より輪廻し、迷倒してみづから纏ひて、解脱するに由なし。仰いで釈迦発遣して、指へて西方に向かへたまふことを蒙り、また弥陀の悲心招喚したまふによつて、いま二尊の意に信順して、水火の二河を顧みず、念念に遺ることなく、かの願力の道に乗じて、捨命以後かの国に生ずることを得て、仏とあひ見て慶喜すること、なんぞ極まらんと喩ふるなり。また一切の行者、行住座臥に三業の所修、昼夜時節を問ふことなく、常にこの解をなし、常にこの想をなすが故に、回向発願心と名づく。また回向といふは、彼の国に生じをはりて、還りて大悲を起して、生死に回入して衆生を教化する、また回向と名づくるなり。（『聖典全書』二卷七七頁）

さらに親鸞は、『一念多念文意』において二河譬を説明し、凡夫の救われる道を示した。

「凡夫」といふは、無明煩惱われらがみにみちみちて、欲もおほく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむこゝろおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまで、とゞまらず、きえず、たえずと、水火二河のたとえにあらわれたり。かゝるあさましきわれら、願力の白道を一分二分やうやうづゝあゆみゆけば、無礙光仏のひかりの御こゝろにおさめとりたまふがゆへに、かならず安樂浄土へいたれば、弥陀如来とおなじく、かの正覚のはなに化生して大般涅槃のさとりをひらかしむるをむねとせしむべしとなり。これを致使凡夫念即生とまふすなり。二河のたとえに、「二分二分ゆく」（散善義）といふは、一年二年すぎゆくにたとえたるなり。諸仏出世の直説、如来成道の素懐

は、凡夫は弥陀の本願を念ぜしめて即生するをむねとすべしとなり。『聖典全書』二巻六七六〜六七七頁)

生きることは寂しくつらい。思うようにならずに苛立ち、他者と反目して孤立する。苦しみで何も言えず、胸が押しつぶされそうになる。しかし何かにとらわれてしか生きられない我々を常に照らし護つて見捨てない弥陀の本願がある。本願の道を信じ念仏して歩むことが、仏の心に摂取されて生き、必ず浄土に到る道を開く。なぜなら、念仏は私が称える念仏でありながら、阿弥陀仏が大慈悲心をもって私を招喚する声であり、釈尊や諸仏が念仏の道を讃嘆して念仏者を護り、私の往く浄土への道が確かであることを指し示してくれるからである。弱く愚かな人をこそ、仏の本願は摂取して捨てることがない。足元に流れる怒りや憂いの川に流されないで、ただ一心に本願に帰依し、仏に招喚されて念仏を称え、本願の白道を一步一步渡っていくことが、ついには安樂浄土に到り、生死を出離する道となる。親鸞は、善導の二河譬の「二分一分ゆく」を「一年二年すぎゆく」と受けとめている。現生で、弥陀の本願を信じて念仏を称え、悩みながらも年年歳歳歩んでいくことが、そのまま阿弥陀仏の心に常に摂取され、安心して生き抜く道を開き、当来には、正覚の華より化生して、如来と同じ大涅槃を開くことができる。親鸞は明かしている。限りなき如来の大悲が現在の人生を支えているから、煩惱に縛られた自らの愚かさを慚愧し、自他の安穩を願って生きようとする。ついには迷いの時を超えて、臨終の一念に無上大涅槃に至り、大いなる慈しみの心を起こして生きとし生けるものを救うことができる。そういう明るい未来が開かれると親鸞は伝えている。

(4) 流転生死を超え離れる

——弥陀の本願に帰して念仏すれば、迷いを流転する状態を超え離れられる

流転生死を超え離れるとは、弥陀の本願に一心に帰命して念仏すれば、本願力によって流転輪廻している状態を「超過」「超出」「超絶」して、臨終の一念に迷いの世界を離れ去り安樂浄土に往生して、無上大涅槃を「超証」できることである。

まず、「超」の字義は、召の転音が音を表し、『説文解字』二上に「跳ぶなり」と記され、高く飛び上がる、飛び越えて前が出る、飛びぬける、かけ離れる(超絶)、すぐれる、世俗の俗事から離れる、他に隔絶するという意がある¹⁸²。『俱舍論』における「超」は、中間を超えて完全な涅槃に入ることの意味する¹⁸³。次に、「越」の字義は、戎が音を表し、『説文解字』二上に「度(わた)るなり」と記され、こえるの意の語源「踰」からきていて、度越、物の上を通っていく、度を過ぐす(僭越)、年月を送る、すぐれるという意がある¹⁸⁴。

生死を超えという表現は、經典に次のような用例がある。

超生死(『華嚴經』、『大正蔵』一〇巻七〇四a等)

超過世間諸所有法(『無量寿経』、『大正蔵』十二巻二六六b、『聖典全書』一卷十八頁)

於是法蔵比丘 具足修滿如是大願 誠諦不虛超出世間深樂寂滅(『無量寿経』、『大正蔵』十二巻二六九c、『聖典全書』一卷三一頁)

我、超世の願を建つ、かならず無上道に至らん。(『無量寿経』重誓偈、「信巻」引用、『聖典全書』二巻九七頁)

必ず超絶して去つることを得て安養国に往生して、横に五惡趣を截り、惡趣自然に閉ぢ、道に昇るに窮極なからん。(『無量寿経』、「信

巻」引用、『聖典全書』二巻九七頁)

このように生死を超えるときは、法蔵菩薩が世俗の迷いを超える誓願を建てて、この上ない仏道に至ることである。また、生死を超絶すると

は、迷いの世界を去って安楽国に往生し、横に地獄・餓鬼・畜生・人間・天人という五悪趣の迷いを断ち切ることである。親鸞は、こうした『無量寿経』の教説に依りながら、本願力によって生死を超える道を明かしている。

『無量寿経』下巻に「必得超絶去往生安楽国 横截五悪趣悪趣自然閉 昇道無窮極易往而無人 其国不逆違自然之所牽」と説かれる経文の真意を、親鸞は『尊号真像銘文』本にこう説明する。

「必得超絶去往生安楽国」といふは、「必」はかならずといふ、かならずといふは定まりといふことなり也。また自然といふことなり也。「得」はえたりといふ。「超」はこえてといふ。「絶」はたちすてはなるといふ。「去」はすつといふ、ゆくといふ、さるといふ也。娑婆世界をたちすて、流転生死をこえはなれてゆきさるといふ也。安養浄土に往生をうべしと也。…中略…横超はすなわち他力真宗の本意也。「截」といふはきるといふ、五悪趣のきづなをよこさまにきる也。「悪趣自然閉」といふは、願力に帰命すれば五道生死をとづるゆへに自然閉といふ。「閉」はとづといふ也。本願の業因にひかれて自然にむまるゝ也。…中略…真実信をえたる人は大願業力のゆへに、自然に浄土の業因たがはずして、かの業力にひかるるゆへにゆきやすく、無上大涅槃にのぼるにきはまりなしとのたまへる也。しかれば「自然之所牽」とまふすなり。他力の至心信樂の業因の自然にひくなり。これを「牽」といふ也。「自然」といふは、行者のはからひにあらざとなり。『聖典全書』二卷六〇八〜六一一頁)

誰しも苦しみの中にあり、だから苦しみを超えた真の安らぎを求めて生きている。阿弥陀仏の本願力に一心に帰命すれば、必ず流転輪廻の生死を超え離れて娑婆世界を去り、自然に五悪趣の迷いが閉じて、本願の業力にひかれて自然に安養浄土に生まれ無上大涅槃に至ると親鸞は明かした。生死の超越は、自力の計らいによって達成することはむずかしい。しかし、如来の願力に帰命して念仏すれば、本願力の自ずからなる救いのはたらきに導かれて、五悪趣のきづなが横さまに断ち切れ、生死の迷いを超絶することができるのである。

(5) 横超断四流

——弥陀の本願力によつて、生死の苦しみを横さまに速やかに超え、欲暴流・有暴流・見暴流・無明暴流という四つの煩惱の激流を横断できる。

親鸞は、生死を超える道を「横超」として明かした。『尊号真像銘文』末に、「横超」といふは、「横」は如来の願力、他力をまふすなり。「超」は生死の大海をやすくこえて無上大涅槃のみやこにいるなり（建長七年、親鸞八三歳、『聖典全書』二卷六五三頁）と記されている。ここより「横」は本願他力、「超」は生死の苦海をたやすく速やかに超えてこの上ない涅槃の浄土に入ることであると親鸞は明示した。横超は、教に約して言えば、如来の本願力による真実の救いの道を表し、信心に約して言えば、如来の本願力回向による金剛の信心を意味する。まず、横超に関連する表現は、經典などにこう説かれている。

必得超絶去往生安楽国 横截五悪趣悪趣自然閉 昇道無窮極。〔『無量寿経』卷下、『大正蔵』十二卷二七四b、「信卷」引用、『聖典全書』二卷九七頁、『浄土文類聚鈔』引用、『聖典全書』二卷二六四〜二六五頁)

可得超絶去 往生阿弥陀仏国 横截於五悪道 自然閉塞。〔『大阿弥陀経』、『大正蔵』十二卷三一c、「信卷」引用、『聖典全書』二卷九七頁)

道俗時衆等 各発無上心 生死甚難厭 佛法復難欣 共發金剛志 横超断四流 願入弥陀界 帰依合掌礼 (善導『観経四帖疏』玄義分「帰三宝偈」、『大正蔵』三七卷二四五c、「信卷」引用、『聖典全書』二卷九十頁)
親鸞は、『無量寿経』と善導「帰三宝偈」の教説を典拠とし、横超を、本願他力の教えとして、また、本願力回向の信心として説き明かした。

(一) 横超とは、迷いの暴流を渡ることのできる選択本願の教えである。横超とは、如来の本願によって、すべての衆生が平等にさとりを開くことができる唯一真実円満の教えである¹⁸⁵。

頓に三有の生死を断絶す。故に断といふなり。四流とは則ち四暴流なり。また生老病死なり。(「信卷」横超断四流积、『聖典全書』二卷九七頁)

ここで親鸞は、本願力によって速やかに欲界・色界・無色界の三界の迷いを断絶し、欲暴流・有暴流・見暴流・無明暴流という煩惱の四暴流¹⁸⁶や生老病死の四流を横断できると明かしている。

横超断四流といふは、横超とは、横は豎超・豎出に對す、超は迂に對し回に對するの言なり。豎超とは大乘真実の教なり。豎出とは大乘権方便の教、二乗・三乗迂回の教なり。横超とはすなはち願成就一実円満の真教、真宗これなり。またまた横出あり。即ち三輩・九品・定散之教、化土・懈慢、迂回の善なり。大願清浄の報土には品位階次をいはず。一念須臾のあひだに、速やかに疾く無上正真道を超証す。故に横超といふなり。(「信卷」横超断四流积、『聖典全書』二卷九六・九七頁)

横超とは、本願を憶念して自力の心を離る、これを横超他力と名づくるなり。これ即ち専のなかの専、頓の中の頓、真の中の真、乗の中の一乗なり。これ乃ち真宗なり。(「化卷」、『聖典全書』二卷一九七頁)

また『愚禿鈔』でも、親鸞は二双四重判を示し、横超とは選択本願であると説く。

横超 選択本願・真実報土・即得往生也 (『愚禿鈔』上、『聖典全書』二卷二八三頁)

横超 如来の誓願他力なり。(『愚禿鈔』下、『聖典全書』二卷二九五頁)

さらに「正信念仏偈」には、弥陀の第十八願を横超の大誓願と親鸞は表現する。

修多羅によりて真実を顕して、横超の大誓願を光闡す。(「行卷」、『聖典全書』二卷六二頁)

このように親鸞は、仏教における涅槃への仏道を豎超・豎出・横超・横出の二双四重判として整理し、四つの道すべてが成仏道であると認めつつ¹⁸⁷、その中でも、横超は本願が成就し、すべての衆生が平等に涅槃を開ける唯一真実円満の教説であると明かした。なぜなら横超他力の教えは、本願を憶念して自力の執心を離れる道であり、専修の中の専修、頓教の中の頓教、真実の中の真実であり、極悪のものをはじめ、一切の衆生を平等に救い、浄土に渡して無上涅槃に至らしむ乗の中の一乗、往生浄土の真実教だからである。横超他力の教えが「乗の中の一乗」であるという意味は、行卷「一乗海积」に示されている。

大乘は二乗・三乗あることなし。二乗・三乗は一乗に入らしめんとなり。一乗はすなはち第一義乗なり。ただこれ誓願一仏乗なり。

(『聖典全書』二卷五四頁)

機縁に応じて、二乗、三乗のごとき種々の法が説かれるが、大乘の本意は、すべての者がさとることのできる絶対唯一の教え、一乗にあ

る。一乗とは、一切衆生が弥陀の本願力によって生死を超えて平等に無上涅槃に至れる誓願一仏乗である。しかも一乗であるからこそ二乗、三乗を排除しない。二乗・三乗の教法も誓願一仏乗に包摂される視座が、この一乗海積に明示されている¹⁸⁸。そうした一乗の包摂性は、次の和讃にも見られる。

本願円頓一乗は 逆悪撰すと信知して 煩惱・菩提体無二と すみやかにとくさとらしむ 『高僧和讃』(三二二)、『聖典全書』二卷四二〇(頁)

円とは、円融無碍、頓とは、頓極頓速を意味する。本願円頓一乗とは、名号に仏の善根功德が円かに満ち、名号を聞いて信じるものを等しく頓速に救う本願一乗の教えである。欠けがなく速やかな救いのはたらきをもつ本願の一乗法は、五逆や十悪の罪人もみなすべて等しく撰取すると信知し、大悲の中で自らが慚愧されると、煩惱はそのまま菩提のさとりとなり、凡夫も弥陀と同体のさとりを開くことができる。親鸞は明かしている。親鸞は、「円頓」に左訓して、「ハチマンシヤウゲウノスベテスコシモカクルコトナキヤエンドントマフスナリ」(『聖典全書』二卷四二〇頁)、すなわち、「八万聖教のすべて少しも欠くることなきを円頓と申すなり」と記し、あらゆる聖教がすべて本願一乗に満たされ、包摂されていることがわかる。

さらに、親鸞は、横超の白道を「本願一実の直道」ともいう。

道は則ちこれ本願一実の直道、大般涅槃、無上の大道なり。(『信卷』、『聖典全書』二卷八九頁)

万行諸善の小路より 本願一実の大道に 帰入しぬれば涅槃の さとりはすなはちひらくなり (『高僧和讃』曇鸞讚(五三三)、『聖典全書』二卷四三〇頁)

この親鸞の教説を承けて、覚如は、本願による救いを「横超の直道」と表現した。

たゞ男女・善悪の凡夫をはたらかさぬ本形にて、本願の不思議をもてむまるべからざるものをむませたればこそ、超世の願ともなづけ、横超の直道ともきこえはんべれ。(『改邪鈔』、『聖典全書』四卷三一〇〜三一頁)

「横超の直道」とは、弥陀の本願他力に支えられて生死を超える道であり、涅槃に直結する道である。横超の直道は、時間のかかる迂回路ではない。如来の本願によるから速やかに涅槃に至れる大道である。

(二) 横超とは、如来の本願力によって廻向された信心である。如来より恵まれた横超の金剛心は、仏にならんと願う願作仏心、大菩提心であり、同時に、衆生を迷いの世界から涅槃の浄土に渡らせる度衆生心である。

菩提心について二種有り。一つは堅、二つは横：中略：横超とは、これすなはち願力回向の信樂、これを願作仏心といふ。願作仏心すなはちこれ横の大菩提心なり。これを横超の金剛心と名づくるなり。：中略：欣求淨刹の道俗、深く信不具足の金言を了知し、永く聞不具足の邪心を離るべきなり。(『信卷』菩提心積、『聖典全書』二卷九一頁)

ここで親鸞は、仏教において堅超、堅出、横超、横出の菩提心があるが、横超の菩提心は本願力回向の信樂であり、願作仏心であると定義している。本願を聞かずに疑い計らう邪心を離れるべきであり、本願を聞信することが生死を超えることになる。明かしている。

念仏の衆生は横超の金剛心を窮むるが故に、臨終一念の夕べ、大般涅槃を超証す。(『信卷』便同弥勒積、『聖典全書』二卷一〇三頁)

この一心は横超の信心なり。横はよこさまといふ、超はこえてといふ、よろづの法にすぐれて、すみやかにとく生死海をこえて仏果にい

たるがゆへに超とまふすなり。これすなわち大悲誓願力なるがゆへなり。この信心は撰取のゆへに金剛心となれり。これは『大経』の本願の三信心なり。この真実信心を世親菩薩（天親）は、願作仏心とのたまへり。この信樂は仏にならむとねがふとまふすこゝろなり。この願作仏心はすなわち度衆生心なり。この度衆生心とまふすは、すなわち衆生をして生死の大海をわたすこゝろなり。この信樂は衆生をして無上涅槃にいたらしむる心なり。この心すなわち大菩提心なり、大慈大悲心なり。…中略…釈迦は慈父、弥陀は悲母なり。われらがちゝはゝ、種々の方便をして無上の信心をひらきおこしたまへるなりとしるべしとなり。…中略…他力の三信心をえたらむひとは、ゆめゆめ余の善根をそしり、余の仏聖をいやしうすることなかれとなり。『唯信鈔文意』、親鸞八五歳、『聖典全書』二卷七〇五〜七〇八頁）

このように横超の信心とは、如来の本願力によって煩惱具足の凡夫に廻向された金剛の信心である。如来の本願力回向によって恵まれた金剛の信心だからこそ、人々は分け隔てなく共に浄土への道を歩み、生死の迷いを超えて、臨終に無上大涅槃を証することができる。如来の願心より発起した横超の金剛心は、仏に成らんと願う願作仏心、大菩提心であり、同時に、衆生を迷いの世界から涅槃の浄土に渡らせる度衆生心である。だからこそ、横超他力の信心を得た人は、他の善根や他の仏教の聖道を見下してはならないと親鸞は教えている。

(6) 刹那超越成仏之法―超越の真意

―念仏の法門は、愚者と智者、富める者と貧しい者を分け隔てなく、修行の長短や行の善悪を論じることなく、決定の信心をとれば、臨終が悪相であつても往生できる。煩惱に縛られた愚者でも、さまざまな生業をする人々でも念仏を称えれば、たちどころに迷いを超越して仏に成る教えである。

親鸞は、「信巻」菩提心釈で、信心は本願力回向の横超の菩提心であることを明かした。その論証として、元照『阿弥陀経義疏』とその門弟の戒度が註釈した『阿弥陀経義疏聞持記』を引用する。そこに「超越」の語が使われている。

念仏法門は、愚智豪賤を簡ばず、久近善悪を論ぜず、ただ決誓猛信を取れば、臨終悪相なれども、十念に往生す。此れ乃ち具縛の凡愚、屠沽の下類、刹那に超越する成仏の法なり。（「信巻」、『阿弥陀経義疏』引用、『聖典全書』二卷九二頁）

具縛の凡愚 二惑全く在るが故に。屠沽の下類、刹那に超越する成仏の法なり。一切世間甚難信といふべきなり。屠はいはく殺を宰る。

沽は即ち醜売。此の如き悪人、ただ十念に由りて便ち超往を得、あに難信に非ずや。（「信巻」、『聞持記』引用、『聖典全書』二卷九三頁）

このように念仏の道は、愚痴豪賤をよりわけず、功の浅深や修行の長短や善悪を問わず、すべての人々に分け隔てなく開かれ、確かな信を決定すれば、臨終が悪相であつても十念念仏によって浄土に往生できる。如来の本願を信じて念仏する道は、煩惱を離れられないすべての凡夫、殺生を生業とする人々や商人が、たちどころに迷いを超越して成仏する法であると示されている。親鸞が「念仏の衆生は横超の金剛心を窮むるが故に、臨終一念の夕べ、大般涅槃を超証す」（「信巻」、『聖典全書』二卷一〇三頁）と明かすように、「超証」とは、念仏者が如来の本願力によって横超の金剛心を与えて現生で正定聚に住するから、一つひとつ順番に修行して登り詰めていく豎の階位を飛び越え、臨終に大涅槃を証することをいう。したがって親鸞における生死の「超越」の真意とは、本願を信じて念仏申すところ、大悲に抱かれて、すべての凡夫が職種に関係なく公平に尊重され、迷いを超えることができることである。如来の本願力によって信が定まっているからこそ、たとえ臨終の迎え方が悪くても必ず往生できるのである。

第四項 横超の意義

最後にもう一度、横超の真意に目を向けてみたい。存覚『六要鈔』（『聖典全書』三卷一二二五頁）によると、親鸞は宗曉『樂邦文類』第四¹⁸に引用された宋代の桐江擇瑛の「横豎二出」の教判を参照し、善導の横超に対して豎超を立てて二双四重判を確立したとされている。また『西方指南鈔』卷下本に「二超ノ中ニハ横超也。…中略…聖道門ノ修行ハ、智慧ヲキワメテ生死ヲハナレ、淨土門ノ修行ハ、愚癡ニカヘリテ極樂ニムマルト」（『大正藏』八三卷八九六a、『聖典全書』三卷一〇二六頁）とあり、法然に横・豎の二超を見ることが出来る。

ではなぜ親鸞は、如来の本願力による救いを「豎」ではなく「横」と表現したのだろうか。この「横」は「如来の本願他力」に込められた真意を明らかにしたい。そこで、親鸞が『無量寿経』の「横截五悪趣」や善導『観経疏』の「共發金剛志 横超断四流」の文をどう受けとめたかを確認したい。まず、親鸞は『無量寿経』の「横截五悪趣」を根拠にして、「行巻」正信念仏偈に「獲信見敬大慶喜 即横超截五悪趣」と記した。『尊号真像銘文』や『一念多念文意』では、こう解説されている。

「即横超截五悪趣」といふは、信心をえつればすなはち横に五悪趣をきるなりとするべしと也。「即横超」は、「即」はすなはちといふ、信をうる人はときをへず日をへだてずして正定聚のくらゐに定まるを即といふ也。「横」はよこさまといふ、如来の願力なり、他力をまふすなり。「超」はこえてといふ、生死の大海をやすくよこさまにこえて無上大涅槃のさとりをひらく也。（『尊号真像銘文』末、正嘉本、親鸞八六歳、『聖典全書』二卷六五四頁）

しかれば、念仏のひとつおぼ『大経』（下）には、「次如弥勒」とときたまへり。弥勒は、豎の金剛心の菩薩なり。豎とまふすはたゞさまとまふすことばなり。これは聖道自力の難行道の人なり。横はよこさまといふなり、超はこえてといふなり。これは、仏の大願業力のふねに乗じぬれば、生死の大海をよこさまにこえて、真実報土のきしにつくなり。（『一念多念文意』、『聖典全書』二卷六六四頁）

ここに示されるように、「即横超截五悪趣」とは、如来の本願力回向の信心をうれば、今ここで正定聚に定まり、横に地獄・餓鬼・畜生・人間・天人の五悪趣の束縛が断ち切られることである。横超とは、大いなる本願力の船に乗り、生死の迷いの大海をたやすく横さまに超絶して、本来に浄土に往生できることである。自らの力を頼りにして難行を積み重ね、漸次に五悪趣を断ち切ることを「豎」とし、本願力によって即座に五趣の迷いが断ち切られることを「横」と親鸞は明かしている。

次に、親鸞は、善導『観経疏』の「共發金剛志 横超断四流」を『教行証文類』「信巻」横超断四流¹⁹⁰、『愚禿鈔』上¹⁹¹、『教行証文類』「信巻」法義釈¹⁹²に引用する。「信巻」横超断四流¹⁹⁰では、こう解説されている。

断といふは、往相の一心を發起するが故に、生としてまさに受くべき生なし。趣としてまた到るべき趣なし。すでに六趣・四生、因亡じ果滅す。故にすなはち頓に三有の生死を断絶す。故に断といふなり。四流とはすなはち四暴流なり。また生・老・病・死なり。（『聖典全書』二卷九七頁）

ここに示されるように、浄土に往生する一心は如来の願心より發起するから、六道輪廻の迷いを生む因も果も消滅し、欲・有・見・無明の四暴流や生老病死の四暴流も横断できると親鸞はいう。また「信巻」法義釈では、

「共に金剛の志を發して、横に四流を超断せよ。まさしく金剛心を受けて、一念に相応してのち、果、涅槃を得んひと」と云へり。

〔『聖典全書』二卷九十頁〕

と読み、この文につづいて、『觀經疏』序文義を引用し、

金剛の志を發すにあらざるよりは、永く生死の元を絶たんや。〔『聖典全書』二卷九十頁〕

と記している。ここで注目すべきことは、「横超断四流」をめざして、「共に金剛の志を發する」ことが重要視されていることである。すなわち、親鸞は、出家者も在家者も共に、金剛の志を發し、如来より金剛の信心を受け取ることによって、生死の根元を永久に断とうと呼びかけている。さらに、親鸞は、

大願清淨の報土には品位階次をいはず。一念須臾のあひだに、速やかに疾く無上正真道を超証す。故に横超といふなり。〔『信卷』横超断四流积、〔『聖典全書』二卷九六頁〕

と明記する。浄土は、品位階層を問わずにいかなる人々も受け入れてくれる世界であり、極楽に往生すればたちまちに世俗の迷える時間を超えて、大涅槃を超証することができるかと教えている。

親鸞は、如来の大悲に抱かれた信心の世界を、こう説明する。

おほよそ大信海を按ずれば、貴賤縮素を簡ぼず、男女老少をいはず、造罪の多少を問はず、修行の久近を論ぜず：中略：尋常にあらず臨終にあらず、多念にあらず一念にあらず、ただこれ不可思議不可称不可説の信樂なり。〔『信卷』、〔『聖典全書』二卷九一頁〕

ここに尊卑賢愚や出家在家によって区別せず、老少男女に関係なく、罪の多少を問わず、修行の長短にかかわらず、尋常か臨終かという時節にとらわれず、いつも救わんとはたらきかけている弥陀の本願力によって、誰もが平等に金剛信心をえて、共に浄土に往生することができると親鸞は明かしている。

したがって、横超の「横」とは、本願力が人間の迷いを超断し、一切の階位や思い計らいを超えて、すべての人が如来より等しく金剛の信心を恵まれることを意味し、貴賤縮素や罪の多少を問わずに救う如来の本願力を信じて、迷いを共に超えていこうとする真意が込められている。梯實圓は、横超の真意をこう説明する。

それは次第順序を追って向上していくという理性的な連続性を破る理外の理とでもいうべき法門である。それは、凡夫と仏とを豎に見ていくものではなかった。凡夫をそのまま包摂し、煩惱を転じて仏陀たらしめる本願力のはたらきは、横さまに超えるという言葉がふさわしかった。それゆえ自力断証の思義の法門を豎と呼ぶのに対して、他力救済の不思議の法門を横とよばれたのである¹⁹³。

元来、「豎」はひとすじに通った縦軸、南北を指すのに対し、「横」は、中心線の左右、東西、通常の道理をはみでる、順序を追わないことを指す¹⁹⁴。また、「豎」は時間的概念であり、時を積み重ねることや上下関係を象徴するのに対し、「横」は空間的概念であり、水平的な広がりやつながり、傍ら、身分階級などによらないことを表す語である。その意味でも、「横」は、迷いを横に断ちきる本願力の超絶性、人間の思い計らいを超えて救う本願他力の不可思議性、救いの平等性、御同朋の連帯性を象徴している。すべての人々が階層や立場を超えて、決して奪われることのない本願他力の金剛心を等しく恵まれ、共に金剛の志を發して迷いを超えていこうとすることが横超の真意である。横超の「横」とは、垂直方向に自らの力のみを頼りにして迷いの壁を徐々に乗り越えることなく、高次元にいる如来が低次元にいる人間を天上か

ら掬いとることででもない。「横」は「如来の願力、他力」は、大悲が悩める人々のそばにあることを窺わせる。「横」とは、豎に行を積み上げて迷いをなくす論理を超えて、本願力によって生死の苦悩が超断されることである。すべての人が如来より回施された真実信心に生かされ、水平方向につながって共に救われていく道を「横超」と明示したといえるだろう。

実際、親鸞は、如来の本願による救いをどのように実感しているであろうか。それを指し示す親鸞の言葉がある。

慶ばしい哉、心を弘誓の仏地に樹てて、念を難思の法海に流す。深く如来の矜哀を知りて、良に師教の恩厚を仰ぐ。(「化身土巻」後序、『聖典全書』二卷二五五頁)

ここより親鸞にとって本願は、いつでもどこにいても支えてくれている仏の大地であり、思いを流せる大海であった。いかなる時もいかなる処でも如来の本願がすべてのものを支えているからこそ、心を本願の大地に樹てて、如来の慈しみと師の恩に感謝して教えを継承していきたいと告白している¹⁹⁵。

大悲の救いのはたらきについて、『無量寿経』卷下にこう説かれている。

大悲は深遠微妙にして覆載せざるはなし。一乗を究竟して彼岸に至らしむ。(『大正蔵』十二卷二七四a、『聖典全書』一卷四九頁)

大悲は、深く妙なるものであり、あたかも天がすべてのものを等しく覆い、大地が残すことなくすべてを載せるようである。一乗を究め、生きとし生けるものを等しく安らぎの彼岸に至らせる。また、親鸞は、弥陀の本願をこう讃嘆している。

悲願は喩えば太虚空の如し、諸妙功德広無辺なるが故に。…中略…なほ大地の如し、能く一切の往生を持つが故に。(「行巻」一乗海積、『聖典全書』二卷五九頁)

このように如来の大悲は、限りなく広がる空のように衆生を包み、果てしなくつづく大地のようにすべての衆生を支えている。横超の悲願は、広大無辺の慈しみ、生死輪廻を横に断ち切る強さ、一切の階層を超えて救う平等さ、あらゆる存在があるがままにたく包摂、大悲の常住、安心、横につながるぬくもりを表している。「横」は、如来の悲願力が苦悩をかかえた人のすぐ身近にあり、衆生を呼喚し、迷いをばっさり断ち切ってくれることを教えている。自己が仏の限らない慈悲に抱かれていることに気づく時、大悲が自己を支える原動力となり、自らをありのままに慚愧し、ひるがえって仏法を弘め、同朋と共に世の安穩のために努力する姿勢が生まれてくるだろう¹⁹⁶。

(7) 信心あらんひと、むなしく生死にとどまることなし

——仏の本願力を信じる人は、空しく生死輪廻の人生にとどまることはない。功德の宝海が本願を信じる人の心に満ち満ちて、煩惱の濁水にさえぎられない。

親鸞は、次のように記している。

本願力にあひぬれば、むなしくすぐるひとぞなき。功德の宝海みちみちて、煩惱の濁水へだてなし。如来浄華の聖衆は、正覚のはなより化生して、衆生の願楽ごとごとく、すみやかにとく満足す(『高僧和讃』(十三)(十四)、『聖典全書』二卷四一〇頁)

『浄土論』曰、「観仏本願力、遇無空過者、能令速満足。功德大宝海」とのたまへり。この文のこゝろは、仏の本願力を観ずるに、まうあふてむなしくすぐるひとなし。よくすみやかに功德の大宝海を満足せしむとのたまへり。「観」は願力をこゝろにうかべみるとまふ

す、またしるといふこゝろなり。「遇」はまうあふといふ。まうあふとまふすは、本願力を信ずるなり。「無」はなしといふ。「空」はむなくといふ。「過」はすぐるといふ。「者」はひとといふ。むなくすぐるひとなしといふは、信心あらむひと、むなく生死にとどまることなしとなり。…中略…「功德」とまふすは名号なり。「大宝海」はよろづの善根功德みちきわまるを海にたとへたまふ。この功德をよく信ずるひとのこゝろのうちに、すみやかにとくみちたりぬとしらしめんとなり。（『一念多念文意』、『聖典全書』二卷六七五頁）

このように親鸞は、「本願力に遇えば、空しく人生が過ぎていくことはない。名号の功德が信じる人の心に満ちてくる」と明かしている。親鸞のこれらの言葉の教学的根拠には、天親の『浄土論』とともにその基盤となる『無量寿経』の教説がある。

たとひ世界に満てらん火をもかならず過ぎて、要めて法を聞かば、かならずまさに仏道を成じて、広く生死の流を済ふべし。（『無量寿経』往觀偈、『聖典全書』一卷四七頁、「信巻」引用、『聖典全書』一卷九七頁）

仏弥勒に語りたまはく、それかの仏の名号を聞くことを得て、歓喜踊躍して乃至一念せんことあらん。まさに知るべし、この人は大利を得とす。すなはちこれ無上の功德を具足するなりと。（『無量寿経』流通分、『聖典全書』一卷六九頁、「行巻」引用、『聖典全書』二卷四九頁）

こうした『無量寿経』に説かれる弥陀の誓願に支えられて、天親が『浄土論』に「観仏本願力 遇無空過者 能令速満足 功德大宝海」（不虛作住持功德）と明かし、親鸞はそれらを承けて「本願力に遇うものは、空しく人生が過ぎることはない。信あるものは生死の迷いにどどまることはない」と明かしている。まず、『高僧和讃』（十三）の「本願にあひぬれば」について、親鸞は「遇はまふあふといふ、まふあふとまふすは、本願力を信ずるなり」（『一念多念文意』）と説明している。「煩惱の濁水へだてなし」とは、濁水が海にそそぐと海水と同一になるように、如来の本願を信ずると、煩惱がそのまま功德に転じられて一味になることを意味する。したがって親鸞は、「本願力を信ずれば、空しく人生を過ごす人はなく、空しく生死輪廻の世界を迷いつづけることはない。名号の功德を信じる人の心にその功德が満ちたりて、煩惱の濁った水で隔てられることはない」と明かしたことがわかる。次に、『高僧和讃』（十四）は、『浄土論』の「如来浄華の衆は、正覚の華より化生す」（眷属功德）、「衆生の願樂するところ、一切能く満足す」（一切所求満足功德）を典拠として作られている。注目すべきことは、「浄華」に関する親鸞の左訓である。高田専修寺国宝本にはこう記されている。

「浄華」の左訓「ジャウクエトイフハアマミダノホトケニナリタマヒシトキノハナナリ コノハナニシヤウズルシユジャウハドウキチニネムブチシテベチノミチナシトイフナリ」（『聖典全書』二卷四一〇頁）

解説すると、「浄華といふは阿弥陀の仏になりたまひし時の華なり この華に生ずる衆生は同一に念仏して別の道なしといふなり」となる。すなわち、「浄華とは阿弥陀仏が仏に成られた時の清らかな華であり、この華に生まれる聖なる衆生は同じ念仏の道を行んだ同朋である」という意味である。ここより浄華とは、阿弥陀如来の仏に成られた時の華であると同時に、衆生が共に念仏して浄土に往生して成仏する時の華でもある。阿弥陀如来の仏と成られた無上涅槃の華と、念仏の衆生が浄土往生をとげて仏と成る無上涅槃の華とは同体・同証の關係にあると親鸞は受け取っている。念仏者の浄土往生した正覚と、弥陀の正覚とが同じであることについては、『一念多念文意』にもこう示されている。

かならず安樂浄土にいたれば、弥陀如来とおなじく、かの正覚の華に化生して大般涅槃のさとりをひらかしむる（『一念多念文意』、『聖典

全書』二卷六七七頁)

すなわち、大般涅槃は衆生の往生浄土の得果であるとともに、阿弥陀如来の妙果であると親鸞は教えている¹⁹⁷。したがって親鸞は、「弥陀の浄土に生まれた聖なる衆生は、本願力の功德によって、阿弥陀仏と同じさとり華から化生する。浄土に往生すれば、衆生の一人ひとりの願いを満足させてくださる」と明かしていることがわかる。

(8) 弥陀の心光摂護して ながく生死をへだてける

——五濁悪世に住むわれらこそ、如来の願心より廻向されたダイヤモンドのような信心だけで、永久に生死の苦しみをすてはてて、ついに自然の浄土にいたることが成就する。金剛堅固の信心がさだまる時、阿弥陀如来の大悲の心光はわれらを迎え入れ、常に照護して、永遠に生死流転の迷いから離れられるようにしてください。

親鸞は次のように明かしている。

五濁悪世のわれらこそ 金剛の信心ばかりにて ながく生死をすてはて、自然の浄土にいたるなれ 金剛堅固の信心の さだまるときをまちえてぞ 弥陀の心光摂護して ながく生死をへだてける (『高僧和讃』善導讚(七六)(七七)、『聖典全書』二卷四四三頁)

この『高僧和讃』(七六)「五濁のわれらこそ…」は、善導の『観経疏序文義』の最後に説かれる「苦悩の娑婆、輒然として離るることを得るに由なし。金剛の志を発すに非ざるよりは、永く生死の元を絶たんや。」によったものであり、『高僧和讃』(七七)「金剛堅固の信心の…」は、善導の『観念法門』護念増上縁の「但だ阿弥陀仏を専念する衆生有りて、彼の仏心の光常に是の人を照らして、摂護して捨てたまわず」によったものである。「金剛堅固の信心の さだまるときをまちえてぞ」とは、信心の決定する時と弥陀の心光照護の時とが同時であることを示し、金剛堅固の信心が決定する時をまつて、阿弥陀如来の大悲心からはなたれる光明におさめ護られ、永遠に生死流転の苦しみがなないようにしてくださいと、親鸞が明かしているところである¹⁹⁸。また、専修寺国宝本によれば、次のように親鸞の左訓が施されている。

「金剛堅固の信心」の左訓「シムノカタキケントイフ コノロノカタキコトイフナリ」

「心光摂護」の左訓「オサメマモル ムゲクワウニヨライノオムコノロニオサメマモリタマフナリ」(『聖典全書』二卷四四三頁)

ここより金剛堅固の信心とは、信心の堅いことを意味し、阿弥陀如来の心光摂護を、無礙光如来の御心にいだかれて護られると親鸞が受けとめていることがわかる。このように無礙光如来のわれらを摂護する心の光にいだかれて、永遠に生死輪廻の苦しみから解き放たれると、親鸞は明かしている。

では、この「自然の浄土にいたるなれ」とはどういう意義を有しているのであろうか。「なれ」は、推測、伝聞の已然形、断定の已然形、命令形を示す助動詞である。この「自然の浄土にいたるなれ」の「なれ」は、推測、断定を意味し、如来の誓願が成就して、自然の浄土に必ず到達できることを力強く表現したものである。

また、親鸞は、『無量寿経』の「自然之所牽」の経文によりながら、「自然の浄土」についてこう説明する。

この真実信をえたる人は大願業力のゆへに、自然に浄土の業因たがはずして、かの業力にひかるるゆへにゆきやすく、無上大涅槃にの

ぼるにきはまりなしとのたまへる也。しかれば「自然之所牽」とまふすなり。他力の至心信樂の業因の自然にひくなり。これを「牽」といふ也。「自然」といふは行者のはからひにあらざるとなり。（『尊号真像銘文』本、『聖典全書』二卷六一〇〜六一一頁）

ここより「自然之所牽」「自然の浄土にいたるなれ」とは、如来選択の願心より廻施された真実信を獲得すれば、行者のはからひはもう必要でなくなり、本願他力のはたらきに自然に牽引され、導かれて、たやすく無上大涅槃の浄土に到達することができることを意味する。いみじくも『高僧和讃』善導讚に「信は願より生ずれば 念仏成仏自然なり」（『聖典全書』二卷四四六頁）と説かれているのも、誓願の本来的なはたらきによって衆生に信が生まれ、もはや人間のはからいを一切必要とせずに、本願の自然なはたらきによって必ず念仏成仏できることを明かしている。したがって阿弥陀如来は罪悪深重の凡夫を救うために、他力廻向の本願を成就し、金剛の信心を凡夫に回施し、凡夫は弥陀の本願を信じて、如来の願行を具足した南無阿弥陀仏の名号を称える時、現生で、阿弥陀如来に常に撰護された人生を歩むことができる。そして命終には、本願力によって、永遠に生死の苦悩をすてさり、如来の大願業力に自然にひっぱられて浄土に往生できる。このように親鸞は弥陀の大願業力のダイナミックなはたらきに平生も臨終も導かれて、生死の苦悩を超えてゆけることを明かしたのである。

(9) 信心の珠をこころにえたる人は生死の闇にまどはざる

——信心の珠を心に得た人は、生死流転の闇に惑わされぬ。真珠のような信心の珠の光が愚痴の闇をほらい、迷いの只中にいる自己を明らかに照らしてくれる。
親鸞は次のように記している。

四明山権律師劉官讚「普勸道俗念弥陀仏、能念皆見化仏菩薩。明知、称名往生要術。宜哉源空 慕道化物、信珠在心、心照迷境、疑雲永晴、仏光円頂。建曆壬申三月一日」…中略：「念弥陀仏」とまふすは、尊号を称念すると也。「能念皆見化仏菩薩」とまふすは、「能念」はよく名号を念ずると也、よく念ずるとまふすはふかく信ずる也。よく念ずるとまふすはふかく信ずる也。…中略：「明知称名」とまふすは、あきらかにしりぬ、仏のみなをとなふれば「往生」すといふことを「要術」とすといふ。往生の要には如来のみなをとなふるにすぎたこととはなしと也。…中略：「信珠在心」といふは、金剛の信心をめできたまにたとへたまふ。信心のたまをこころにえたる人は生死の闇にまどはざるゆへに、「心照迷境」といふ也。信心のたまをもて、愚痴のやみをはらひ、あきらかにてらすと也。「疑雲永晴」といふは、「疑雲」は願力を疑ふこころを雲にたとへたるなり、「永晴」といふは、うたがふこころのくもをながくはらしぬれば安楽浄土へかならずむまるゝ也。無礙光仏の撰取不捨の心光をもて信心をえたる人をつねにてらしまもりたまふゆへに、「仏光円頂」といへり。仏光円頂といふは、仏心をしてあきらかに信心の人のいたゞきをつねにてらしたまふとほめたまひたる也、これは撰取したまふゆへなりとするべし。（『尊号真像銘文』末、『聖典全書』二卷六三六〜六三八頁）

「劉官」とは隆寛を指す。すでに先行研究で説明されているように¹⁹⁹、この隆寛讚の漢文体の銘は、隆賢が法然の勧める念仏往生の教法を述べ、法然の自ら道を慕い苦悩の人々を教化するという「自行化他」²⁰⁰の徳を讃えたものである。これに対し、親鸞は、「信珠在心」について、珠のような信心を恵まれた念仏者は、その信心の珠の光のおかげで自らの愚痴の闇が破られると受けとめ、「仏光円頂」について、無礙光仏が大悲の光によって、信心の人の頂を常に照らしていると受けとめたのである。

この親鸞の独自の解釈が、生死の闇に惑わされない宗教的な生について明かしているので整理したい。『尊号真像銘文』の隆寛の銘によれば、隆寛は法然から、①「称名往生要術」の教えを学び、②「宜哉源空 慕道化物、信珠在心、心照迷境、疑雲永晴、仏光円頂」とあるように、法然が自ら称名念仏の道を慕い人々を導く際に、寶石のように煌めく信心の珠を心にそなえて、迷いや疑いを晴らし、法然の頭上には、仏や菩薩の頭頂から放たれる円かな光が浮かんでいたと法然の奇瑞を讃えている。それに対し、親鸞は隆寛の銘から、①「往生の要には如来のみなをとふるにすぎたことなし」、②「信心のたまをこころにえたる人は、生死の闇にまどはざる」「信心の珠をもち愚痴の闇をはらひ、あきらかにてらす」「信心をしてあきらかに信心の人の頂をつねに照らしたまふ」ということを法然の教説として受けとめている。このように如来より真珠のような信心の珠を心に恵まれた人は、生死の闇に惑わされない。信心の珠は本願を疑う心の雲を永遠に晴らし、念仏者を浄土に必ず往生させる。無礙光仏の撰取不捨の心光が信心をえた人を常に照らし護っていると親鸞は明かしている。

注目すべきことは、親鸞が「信心のたまをこころにえたる人は生死の闇にまどはざるゆへに、「心照迷境」といふ也。信心のたまをもて、愚痴のやみをはらひ、あきらかにてらすと也。「疑雲永晴」といふは、「疑雲」は願力を疑ふこころを雲にたとへたるなり、「永晴」といふは、うたがふこころのくもをながくはらしぬれば安楽浄土へかならずむまるゝ也。無礙光仏の撰取不捨の心光をもて信心をえた人をつねにてらしまもりたまふゆへに、「仏光円頂」といへり。仏光円頂といふは、信心をしてあきらかに信心の人のいたゞきをつねにてらしたまふとほめたまひたる也、これは撰取したまふゆへなりとするべし。〔『尊号真像銘文』末、『聖典全書』二卷六三八頁〕と明かした点である。「信珠在心、心照迷境」という心の内側から照らす光のはたらきである。「信心のたまをこころにえたる人は、生死のやみにまどはざる」という表現が示すように、心の内側から真珠のように輝く信心の光が自己を照らしてくれるので迷いの闇に惑わされず、本願力を疑う心の雲を晴らすと親鸞が受けとっている。ここに如来よりたまりたる信心が、心の内側から、迷いつづける人間の心の闇をはらう光の珠となり、私を迎えられて決して見捨てない仏の光であると親鸞が受けとめていることがわかる。しかもそれだけではない。心の内側から信心の珠が自らの闇を照らすだけでなく、「信心をしてあきらかに信心の人のいたゞきをつねにてらしたまふ」と示されるように、信心の人の頂きから仏の光が常に照らしているとも親鸞は説いている。したがって仏の光は、如来より廻向された信心が珠玉の光を放って、心の内側から照らす光となり、わが心の闇に気づかせ、私をぬくめてくれる光であるとともに、仏の心光は信心の人の頭上から私を照らし護っている光でもあることがわかる。

(10) 生死のながき夜すでに暁になりぬ

——弥陀の心光は迎えてとって見捨てることがない。無礙光仏の心光は信心をえた人を常に照らし護ってくださるから、無明の闇は破られ、長かった迷いの夜に暁光が射してきた。すでに無明の闇が破られているが、貪り、怒りの雲や霧はいつも信心の天を覆っている。たとえ太陽と月が雲や霧に覆われようとも雲や霧の下には光が届いている。ちようどそのように貪愛や瞋憎の雲や霧に信心が覆われても、その雲や霧を突き抜けて弥陀の心光が念仏者を明るく照らし護るから、念仏往生に障りはない。

この「撰取心光常照護」について、親鸞は「正信心仏偈」とそれを解釈した『尊号真像銘文』にこう記している。
撰取の心光、常に照護したまふ。すでによく無明の闇を破すといへども、貪愛・瞋憎の雲霧、常に真信心の天に覆へり。たとへば日

光の雲霧に覆はるれども、雲霧の下あきらかにして闇なきがごとし。（『教行証文類』「行巻」正信念仏偈、『聖典全書』二卷六一頁）
「攝取心光常照護」といふは、信心をえたる人おぼ、無礙光仏の心光つねにてらしまもりたまふゆへに、無明のやみはれ、生死のなきよすであかつきになりぬとしるべしと也。「已能雖破無明闇」といふは、このころなり、信心をうればあかつきになるがごとしとしるべし。「貪愛瞋憎之雲霧常覆真信心天」といふは、われらが貪愛・瞋憎をくも・きりにたどえて、つねに信心の天におほへるなりとしるべし。「譬如日月覆雲霧雲霧之下明無闇」といふは、日月の、くも・きりにおほはるれども、やみはれてくも・きりのしたあきらかなるがごとく、貪愛・瞋憎のくも・きりに信心はおほはるれども、往生にさはりあるべからずとしるべしと也。（『尊号真像銘文』末、『聖典全書』二卷六五二〜六五三頁）

さらに、『浄土文類聚鈔』「念仏正信偈」にも同様の内容が説かれている。

弥陀仏の日、あまねく照耀す。已によく無明の闇を破すと雖も、貪愛・瞋嫌の雲霧、常に清淨信心の天に覆へり。たとへばなほ日月・星宿の、煙霞・雲霧等に覆はると雖も、その雲霧の下明らかにして闇なきがごとし。信知するに日月の光益に超えたり。必ず無上淨信の暁に至れば、三有生の雲晴る、清淨無礙の光耀朗らかにして、一如法界の真身顕る。（『浄土文類聚鈔』念仏正信偈、『聖典全書』二卷二六七〜二六八頁）

ここで焦点を当てたいことは、「信心をうれば暁になるがごとし」という文意である。「暁」とは、『説文解字』七上に「明なり」とあり、晨明の義である。暁知とは、明知の義である²⁰⁰¹。暁は太陽が昇った朝のような明るさではない。実際には、暁は太陽の昇る前の暗い頃である。闇が天地に広がっている状態で、東の水平線にかすかに陽の光が感じられる明るさである。暁とはかすかな光と暗闇との同時存在である。闇が広がっているが、暗闇の中に確かに光が射してくる。親鸞にとつて暁を迎えた喜びが、「信心をうれば暁になるがごとし」という表現となり、弥陀に救われた感動、希望がそこに込められているといえよう。『浄土文類聚鈔』「念仏正信偈」に、「無上淨信の暁に至れば」と表現され、この上ない仏よりたまわった清淨な信心の夜明けを迎えると、生死の苦悩の雲が晴れると親鸞が明かしている。特に、『浄土文類聚鈔』「念仏正信偈」には、『教行証文類』「正信念仏偈」にはない特徴的な表現がある。一つは、「念仏正信偈」では、「日月」に「星宿」が加えられていることであり、もう一つは、「雲霧」に「煙霞」が添えられていることである。「星宿」の譬えは、星が夜空の闇に煌めいていることを表す。「雲霧」に「煙霞」の譬えを添えることによつて、上空に広がる雲霧だけでなく、低くたなびく煙霞に覆われても、日月の光は雲や霞をくぐり抜け、この世界を明るくすることを明確にしたのである。あたかも星や日月の光が世界の闇に届くように、弥陀の攝取の心光が私の心の闇も、心を覆う暗雲も、心にどんよりたちこめる煙霞も突き抜けて、私の心を明るく照らしてくれることを表している。したがって「念仏正信偈」では、光と闇の同時体験、どのような暗闇にも仏の光が届いているという確かさを、親鸞が身近な自然風景に結びつけて実感的に表現したといえるだろう。

（11） 惑染凡夫信心発 証知生死即涅槃

——煩惱に染まり惑う凡夫でも、本願力回向の信心²⁰⁰²をおこしたなら、安樂淨土に往生し、生死の迷いがそのまま涅槃になることをさとり知ることができる²⁰⁰³。

生死即涅槃とは、迷いの生死とさとの涅槃とが相即不二である真理を意味する。生死と涅槃とを相對立させずに、即という關係を成り立たせるのは、無分別智である。また生死即涅槃とは、仏の智慧をもってみれば、迷える衆生の生死そのままが清浄な涅槃であることを意味する。

親鸞は「行巻」他力積で、曇鸞の『往生論註』利行満足章を引いて、法蔵菩薩が五念門の行を修めて、自利利他を完成し、速やかに浄土で阿耨多羅三藐三菩提、この上ない仏のさとりを開くことを「無上正遍道」と説いた。「無上正遍道」とは、「この道がすべてのものの真理を窮め、正しい聖智をえてすべてをありのままに知り、仏のさとりの心が遍くすべての法を知り、仏のさとりの身がすべての世界に遍く満ちわたり、無礙の道であることをいう²⁰⁴。この仏のさとりの無礙道について、曇鸞は『華嚴經』を引いて明かした。

道は無礙道なり。『經』（華嚴經）に言はく、「十方の無礙人、一道より生死を出でたまへり」と。「一道」は、一無礙道なり。無礙は、謂く生死即ちこれ涅槃なりと知るなり。是の如きらの入不二の法門は無礙の相なり。（『聖典全書』二卷五二頁）

あらゆる世界の無礙人である諸仏は、ただ一つの道によって迷いを出られた。ただ一つの道とは無礙の道である。無礙とは生死即涅槃、迷いと悟りが本来別なものではないと知ることである。このようにすべての存在の本性が、差別の相を超えて絶対の一つであることをさとるのが無礙の相である²⁰⁵。さとの無礙相は、主客對立的に分断して捉える心を離れ、あらゆる區別を超えて一つであることとさとのこととであり、妨げるものはない。生死と涅槃が不二体であると証知することが、無礙自在の姿である。親鸞は、「行巻」一乗海積にも『華嚴經』の同文を引用する。

『華嚴經』に言はく、「文殊の法は常に爾なり。法王は唯一法なり。一切の無礙人、一道より生死を出でたまへり。一切諸仏の身、唯これ一法身なり。一心一智慧なり。力・無畏もまた然なり」

爾らば、これらの覚悟は、皆以て安養淨邦之大利、仏願難思之至徳なり。（『聖典全書』二卷五五頁）

『華嚴經』に説かれている。「『文殊の法は本来不変である。法の王とはただ一つの法のことである。すべての仏がたは、この一道によって迷いを出られた。だからすべての仏がたの法身は、唯一つの法身である。一つの心であり、一つの智慧である。十力も四無所畏も同様である』。だから、これらのさとりはみな、浄土で得られる大いなる利益であり、本願によって得られるはかり知れない功德である」という意である²⁰⁶。ここより生死即涅槃を知ること、すなわち、迷いと悟りとが本来一つであると知るとは、仏のさとりの無礙道より開かれ、浄土で覚悟できる大きな恵みであることがわかる。

さらに親鸞は、こう表現している。

惑染の凡夫、信心発すれば、生死即ち涅槃なりと証知せしむ。必ず無量光明土に至れば、諸有の衆生みな普く化すといへり。（「行巻」正信念仏偈 『聖典全書』一卷六三頁）

往相の回向とくことは 弥陀の方便ときいたり 悲願の信行えしむれば 生死すなはち涅槃なり（『高僧和讃』（三五）曇鸞讚 『聖典全書』二卷四二二頁）

必ず安楽国に往生を得れば、生死即ちこれ大涅槃、則ち易行道なり、他力と名づくとのたまへり。（『入出二門偈頌』 『聖典全書』二卷三二〇頁）

この曇鸞讚の「正信念仏偈」の構成を整理すると、「往還の回向は他力による。正定の因はただ信心なり」という偈文を受けて、「惑染の凡夫、信心発すれば」は往相の因を表し、「生死即ち涅槃なり」と証知せしむは往相の果を表現している。「必ず無量光明土に至れば、諸有の衆生みな普く化すといへり」は還相の用を示している。すなわち、「証知生死即涅槃」とは、凡夫が浄土に往生して、迷悟が本来不二であり、生死がそのまま涅槃であることと知り知ることを意味する。

往相の因果を示した和讃は、『高僧和讃』曇鸞讚（三五）であり、往相の果を示しているのは、『入出二門偈頌』の上文である。特に、親鸞は『入出二門偈頌』に「必ず安楽国に往生を得れば、生死即ちこれ大涅槃、則ち易行道なり」と記して、弥陀の他力によって悲願の信行をたまわり、安楽国に往生した時に、生死がそのまま大涅槃になると明示している。

「証知」とは、本来、さとり、仏のさとりを開くという意味である。証知は、「安養浄刹にして入聖証果するを浄土門と名づく」（「化巻」『聖典全書』二卷一九七頁）、「もしわれ無上覚を証得せん時」（『如来会』本願文、「信巻」に引用『聖典全書』一巻六八頁）、「即証真如法性身」（正信念仏偈）「至安養界証妙果」（正信念仏偈）、「煩惱具足と信知して 本願力に乗ずれば すなはち穢身すてはてて法性常樂証せしむ」（『高僧和讃』善導讚（七三）『聖典全書』二卷四四一頁）などに表されるように、往生して大涅槃を開くことを意味する。証知を「解知」「解了」を解釈して、此の世で生死即涅槃の道理を知り、生死の凡夫が涅槃の分人となることであると分析する先行研究もあるが、親鸞における「証知」は、親鸞の「証」の用語例が示すように、此の世で悟りの真理を解知する意ではなく、浄土において証悟、証得するという意味で用いられている²⁰⁷。したがって「証知生死即涅槃」とは、凡夫が現生で如来より眞実信心を恵まれ、浄土に往生して、生死がそのままさとりであるという真理をさと知り知るといふ意味となる。ただし親鸞は『華嚴経』を典拠として生死即涅槃の意義を示した。華嚴の性起の教えに基づけば、生死即涅槃は、本性清浄な仏から生起し、仏の智と悲から衆生を救わんとするはたらきであり、果から顕現したものである。仏の無礙自在なる涅槃のはたらきが、現実の生死世界の凡夫に至り届いていると理解することができる。それでも、生死がそのまま涅槃であるという無礙の一道は、どこまでも仏の智と悲のはたらきである。凡夫の知ることのできる智慧ではない。仏のさとりは、いかなる障礙をも超えて、迷いつづける凡夫の生死と一つであり、無礙の一道である。仏のさとりは、過去、現生、当来という時間や場所を超えて、いつでもどこにいても遍くすべての世界に満ちわたっている。仏の大悲から開かれた無礙の一道からこそ、凡夫は生死の迷いを出離することができるのである。

この生死即涅槃の教説は、不断煩惱得涅槃の教理と共通する。迷える人の心でみれば、煩惱と菩提は別ものである。しかし、聖者、凡夫、五逆や謗法の罪を犯した人が回心して眞実信をうれば、必ず浄土に生まれ、煩惱は全て菩提に転じられる。親鸞は煩惱と菩提についてこう明かしている。

本願円頓一乗は 逆悪撰すと信知して 煩惱・菩提体無二と すみやかにとくさとらしむ（『高僧和讃』（三二）曇鸞讚 『聖典全書』二卷四二〇頁）

「不断煩惱得涅槃」といふは、「不断煩惱」は煩惱をたちすてずしてといふ。「得涅槃」とまふすは、無上大涅槃をさとるをうるとしるべし。「凡聖逆謗斉回入」といふは、小聖・凡夫・五逆・謗法・無戒・闡提みな回心して眞実信心海に帰入しぬれば、衆水の海に入りてひとつあぢわいとなるがごとしとたとえたるなり。（『尊号眞像銘文』末『聖典全書』二卷六五二頁）

すべてのものを救う本願一乗の教えは、五逆や謗法の悪人も回心すれば摂取すると信じて、煩惱と菩提が本来別ではないと速やかにさとらせる。『尊号真像銘文』には、煩惱を「不断」にしてさとりを「得」と表現し、人は誰でも弥陀の本願に帰入すれば、必ず浄土に往生し、煩惱を断ち捨てずに無上大涅槃を開くと明かした。

また親鸞は、迷いとさとりとが本質的には同じであるという関係を、氷と水の譬えで説明する。

罪障功德の体となる　こほりとみづのごとくにて　こほりおほきにみづおほし　さはりおほきに徳おほし（『高僧和讃』（四〇）曇鸞讚『聖典全書』二卷四二四頁）

氷が溶けると水となる。氷と水は姿が異なるが、その本質が同じであるように、煩惱と菩提とはその体は全く同一であることを、煩惱即菩提という。煩惱は氷のように硬い執着のかたまりであるが、氷が溶ければ、すべて水になるように、煩惱の氷が融解してそのまますべてさとの水に転じる。このように生死即涅槃の「即」は、煩惱を断ち捨てずしてさとりに転じるという内容をもっている。生死を超えたとはいえ、弥陀の本願力回向によって浄土に往生して、迷いがそのままさとりとなり、悪業煩惱がそのまま功德となることであつたといえるだろう。

（12）入生死園、回入生死稠林

——本願に帰依するものは、弥陀の本願力回向によって浄土に往生して大涅槃を開き、ただちに浄土から生死の迷いの園に還って、苦悩する人々を自在に教化する。

大乘仏教において無住処涅槃とは、生死の迷いにも、涅槃の安らぎにも住することのない涅槃である²⁰⁸。自らの悟りの安らぎにひたつていないで、利他教化の働きに尽くすことである。

諸菩薩惑滅即是無住処涅槃此相云何。捨離惑與不捨離生死。二所依止轉依爲相。「諸の菩薩の惑い滅することは即ち是れ無住処涅槃なり。此の相は云何。惑いを捨離せると生死を捨離せざる。二つの所依が止り転依するを相と為す」（『撰大乘論』無著造 真諦訳 『大正藏』三一卷一二九 a）

菩薩不見生死涅槃異。由般若不住生死。由慈悲不住涅槃。「菩薩は生死と涅槃を異なりと見ず。般若に由りて生死に住せず、慈悲に由りて涅槃に住せず」（『撰大乘論積』世親造 真諦訳 『大正藏』三二卷二四七 b）

凡夫著生死。二乗著涅槃。菩薩得無分別智。不見生死涅槃有差別。雖滅惑不住涅槃。雖起分別不住生死。故此涅槃以轉依爲相。「凡夫は生死に著す。二乗は涅槃に著す。菩薩は無分別智を得て、生死と涅槃に差別あることを見ず。惑を滅すると雖も涅槃に住さず、分別を起すと雖も生死に住さず。故にこの涅槃は転依を以て相と為す」（『撰大乘論積』 『大正藏』三一卷二四七 b）

無住処涅槃とは、大乘仏教の菩薩の精神をあらわすものであり、智慧によるから生死の迷いに住することなく、慈悲によるから涅槃に住しないという意味である。凡夫は生死に愛著し、声聞と縁覚の二乗は涅槃に愛著する。菩薩は無分別智を得ているので、生死と涅槃の差別にとらわれない。分別することがないから、生死と涅槃のどちらかに住してしまうことがない²⁰⁹。無住処涅槃は、迷いにも、涅槃の安らぎにも住することのない涅槃のことである。自らの悟りの安らぎにひたつていないで、利他教化の働きに尽くすことである。真の涅槃は、迷いを超え

ているが、また同時に迷いを離れて真の涅槃はない。真実とはつねに真実にあらざるものが自己の問題であり、真実にあらざるもののが気にかかる。不真実を真実に変えてゆこうとするところに真実の働きがある。迷いの世界にもとどまらず、しかも大悲をもって衆生を救うために迷いの世界で活動するから、涅槃の境地にもとどまらない。生死にも涅槃にも執着することなく、一切衆生を済度することを本願とする大乘菩薩道の姿勢を表している。

親鸞における「生死」の用語は、還相の場面で数多く用いられている。すなわち、「回入生死稠林」「入生死園」という表現である。これらの表現は、大乘仏教の無住処涅槃の動的なはたらきに通じるものである。親鸞は、世親や曇鸞の教学に基づき、真実証も、生死の迷いを出離するという往相の方向性と、大涅槃を得た後に、生死の迷いの菌に回入するという還相の方向性とをあわせもっていると明かしている。

蓮華藏世界に至ることを得れば、即ち真如法性の身を証せしむと。煩惱の林に遊んで神通を現じ、生死の園に入りて応化を示すといへり。（『教行証文類』「行巻」 正信念仏偈 『聖典全書』二卷六二頁）

大慈悲を以て、一切苦悩の衆生を觀察して応化の身を示して、生死の園、煩惱の林の中に回入して、神通に遊戯し教化地に至る。本願力の回向を以ての故に。（「信巻」 『浄土論』引用 『聖典全書』二卷八九頁）

還相とは、かの土に生じをはりて、奢摩他・毘婆舍那・方便力成就することを得て、生死の稠林に回入して、一切衆生を教化して、ともに仏道に向かへしむるなり。もしは往、もしは還、みな衆生を抜いて生死海を度せんがためなり。（「証巻」 『往生論註』引用 『聖典全書』二卷一三七頁）

親鸞において還相を意味する「入生死園」「回入生死」の表現は、世親や曇鸞の教学に基づいている。生死を超えるとは、浄土に往生して煩惱がそのままさとりへと転じることであると同時に、浄土から生死の園に回入して、苦悩する人々を自在に教化しつづけることでもある。また生死を超えることは、如来の悲願に帰命信順するところに成立し、彼岸へ往くことも、彼岸から此岸に還ることも全て如来の本願力による。したがって親鸞において生死を超える生き方とは、さとりにとどまらず、自利利他の円環的な働きに生きることである。弥陀の本願にだけだかれて、迷いから悟りへ行き、悟りから迷いへ還つてくるという、終わりのない情熱が、人間の生きる力となる。仏教徒が、この安穩への道をもとに歩み、死を超えて、互いに師弟となって導きあうことが、生死出離の道であり、自他安穩をめざす大乘仏教の真髓であるといつてよいであろう。

（13） 撰取心光常照護—その典拠と意味

——無礙光仏の心光は、日時や場所に隔てられず、真実信心の念仏者を常に照らし撰護して見捨てることがない。

では、親鸞が「撰取心光常照護」と説かれた典拠は何か。それは（1）『無量寿経』における弥陀の本願であり、（2）『観無量寿経』真身観の「一一光明遍照十方、念仏衆生撰取不捨」であり、直接的には、（3）善導の『観念法門』現生護念増上縁である。まず、親鸞は『尊号真像銘文』において、『無量寿経』の第十八願を解釈し、

この真実信心をえむとき、撰取不捨の心光に入りぬれば、正定聚のくらみにさだまるとみえたり。（『聖典全書』二卷六〇五頁）と受けとめている。また、親鸞は『尊号真像銘文』において、善導の『観念法門』撰生増上縁における第十八願理解を引用して、

ひごろ、かの心光に撰護せられまいらせたるゆへに、金剛心をえたる人は正定聚に住するゆへに、臨終のときにあらず、かねて尋常のときよりつねに撰護して捨てたまはざれば、撰得往生とまふす也。(『聖典全書』二卷六二八〜六二九頁)

と受けとめている。これらの文が示すように、親鸞は『無量寿経』第十八願によりながら、弥陀の救いを「撰取不捨の心光に入りぬれば」「心光に撰護せられまいらせたる」として明かしていることがわかる。

次に、「撰取不捨」の表現自体は、『観無量寿経』真身観に「一一光明遍照十方世界、念仏衆生撰取不捨」に説かれている。この経文は、「阿弥陀仏の光明はひろくすべての世界を照らして、仏を念じる人々を残らずその中に撰め取り、見捨てることがない」という意である。「撰護不捨」の表現自体は、善導の『観念法門』護念増上縁に「但有専念阿弥陀仏衆生 彼仏心光常照是人撰護不捨」と記されている。その善導の文言は、法然の『選択本願念仏集』にも引用される。

こうした聖典を典拠にして、親鸞は、撰護不捨の心光を次のように意義づける。

「但有専念阿弥陀仏衆生」といふは、ひとすぢにふたごゝろなく弥陀仏を念じたてまつるとまふす也。「彼仏心光常照是人」といふは、「彼」はかのとていふ。「仏心光」は無礙光仏の御こゝろとまふす也。「常照」はつねにてらすとまふす。つねにといふは、ときをきらず、日をへだてず、ところをわかず、まことの信心ある人をばつねにてらしたまふと也。てらすといふは、かの仏心のおさめとりたまふと也。「仏心光」は、すなわち阿弥陀仏の御こゝろにおさめたまふとしるべし。「是人」は信心をえたる人也。つねにまもりたまふとまふすは、天魔波旬にやぶられず、悪鬼・悪神にみだられず、撰護不捨したまふゆへ也。「撰護不捨」といふは、おさめまもりてすてずと也。「総不論照撰余雑業者」といふは、「総」はすべてといふ、みなといふ。雑行雑修の人おぼすべてみなたらしおさめまもりたまはずと也。てらしまもりたまはずとまふすは、撰取不捨の利益にあづからずと也。本願の行者にあらざるゆへ也としるべし。しかれば撰護不捨と積したまはず。「現生護念増上縁」といふは、このよにてまことの信ある人をまもりたまふとまふすみこと也。「増上縁」はすぐれたる強縁となり。(『尊号真像銘文』本、『聖典全書』二卷六三〇〜六三一頁)

「但有専念阿弥陀仏衆生」といふは、ひとすぢに弥陀仏を信じたてまつるとまふす御ことなり。「彼仏心光」とまふすは、「彼」はかれとまふす、「仏心光」とまふすは、無礙光仏の御こゝろとまふすなり。「常照是人」といふは、「常」はつねなること、ひまなくたえずといふなり。「照」はてらすといふ、ときをきらず、ところをへだてず、ひまなく眞実信心のひとおぼつねにてらしまもりたまふなり。かの仏心につねにひまなくまもりたまへば、弥陀仏おぼえ不斷光仏とまふすなり。「是人」といふは、「是」は非に對することばなり。眞実信樂のひとおぼえ是人とまふす、虚仮疑惑のものおぼえ非人といふ。非人といふは、ひとにあらざるときらひ、わるきものといふなり。是人はよきひととまふす。「撰護不捨」とまふすは、「撰」はおさめとるといふ、「護」はところをへだてず、ときをわかず、ひとをきらわず、信心ある人おぼえひまなくまもりたまふとなり。まもるといふは、異学・異見のともがらにやぶられず、別解・別行のものにさえられず、天魔波旬におかされず、悪鬼・悪神なやますことなしとなり。「不捨」といふは、信心のひとを、智慧光仏の御こゝろにおさめまもりて、心光のうちに、ときとしてすてたまはずとしらしめむとまふす御のりなり。「総不論照撰、余雑業者」といふは、「総」はみなといふなり。「不論」はいはずといふこゝろなり。「照撰」はてらしおさむと、「余の雑業」といふはもろもろの善業なり。雑行を修し、雑修をこのむものおぼえ、すべてみなたらしおさむといはずと、まもらずとのたまへるなり。これすなはち本願の行者に

あらゆるゆへに、撰取の利益にあづからざるなりとするべしとなり。このよにてまもらずとなり。「此亦是現生護念」といふは、この世にてまもらせたまふとなり。本願業力は、信心のひとの強縁なるがゆへに、増上縁とまふすなり。（『一念多念文意』、『聖典全書』二卷六六〇六六八頁）

これらの文より、親鸞は「撰取心光常照護」を次のように意義づけている。まず、『尊号真像銘文』の解釈によれば、①撰護不捨の心光は、無礙光仏の心光に常にいだかれていくも、安心を表す。仏心光とは、阿弥陀仏の御こころであり、無礙光仏の心光は、日時や場所を隔てられず、真実信心の念仏者を常に照らし撰護している。②信心のひとは是人である。撰護不捨の心光に護られて、天魔波旬という欲界の悪魔に侵されず、悪鬼・悪神に悩まされない。③雑行雑修のものを撰め護れない。なぜなら本願の行者ではないからである。④撰護不捨の心光は、現生護念増上縁である。無礙光仏はこの世界で信心ある人を照護する最上の力強い縁である。次に、『一念多念文意』の解釈によれば、上記の四点に加えて、⑤阿弥陀仏はその仏心に真実信心の人を迎え、常に照護するから、不断光仏、智慧光仏とも表現される。⑥虚仮疑惑のものは非人、人でなく悪きものであるが、真実信樂のひとは是人、よきひとである。⑦無礙光仏の心光は、雑行雑修を好む人を照らし護れないと善導が教えるのは、本願の行者でないからである。撰取の恵みを雑行雑修の人は受け取ることができない。ここに親鸞は、弥陀の本願を信じる念仏者こそがよき人であると肯定的に讃え、この世界に生きる念仏者の存在価値が尊いことを明かしている。

第五項 撰取心光常照護の特質―色光と心光の共通性

本来、仏の光のはたらきは色光や心光として説かれる。色光は、仏の身より十方に放たれる光明である。色光を示す典拠には、『観無量寿経』真身觀の「無量寿仏在有八万四千相：中略：復有八万四千光明一一光明遍照十方世界念仏衆生撰取不捨」（『聖典全書』一卷八七頁）の経文がある。この『観無量寿経』真身觀は、阿弥陀如来の八万四千の色光があらゆる世界を照らし、念仏衆生を撰取して捨てないことを明かしている。また、龍樹の『十住毘婆沙論』に「身光智慧明かにして照らす所辺際なし」（『行巻』、『十住毘婆沙論』易行品引用、『聖典全書』二卷二三頁）と表現されるのも、仏の身から放たれた智慧の光明が明るく世界を照らし、どこまでも届いていくことを示している。

心光は、無礙光仏の大智大悲のはたらきによって分け隔てなく撰取する光のことである。心光を示す典拠には、『観無量寿経』真身觀の「仏心とは大慈悲これなり。無縁の慈をもつてもろもろの衆生を撰じたまふ」（『聖典全書』一卷八八頁）という経文がある。また、心光の典拠として、善導の『観念法門』護念増上縁の「但有專念阿弥陀仏衆生 彼仏心光常照是人撰護不捨」（『尊号真像銘文』に引用、『聖典全書』二卷六二九頁、『一念多念文意』に引用、『聖典全書』二卷六六六頁）があげられる。では、仏の色光と心光とは本質的に異なるのか。これについては先行研究が示すように、仏の色光も心光もその体は一つである²¹¹。本来、色光も心光も本質的に阿弥陀如来の智慧と慈悲のはたらきであり、あらゆる衆生に光明が至り届いて救わんとするはたらきを示したものである。なぜなら、善導が「彼の仏の心光、常にこの人を照らして撰護して捨てたまわず」と説かれた文章は、『観無量寿経』真身觀の「一一の光明は遍く十方世界を照らし、念仏衆生を撰取して捨てたまわず」という弥陀の色光を説いた経文と「仏心とは大慈悲これなり。無縁の慈をもつてもろもろの衆生を撰じたまふ」という弥陀の心光を明かした経文との両方に基づいているからである。さらに、『阿弥陀経』には、「彼の仏の光明無量にして、十方の国を照らすに障礙

するところなし。この故に号して阿弥陀とす」（『聖典全書』一卷一〇七頁）と説かれ、阿弥陀仏の光明を色光や心光として表現せずに、十方世界を何ものにも妨げられることなく照らす光明としている。ここより、心光と色光の本質は、弥陀如来の智慧と慈悲を表し、同じであることがわかる。

第六項 撰取の心光という表現を尊重した真意

しかしながら、親鸞において身光の語が用いられるのは、『十住毘婆沙論』『易行品』の「西方善世界 仏号無量明 身光智慧明 所照無辺際」を「行巻」に引用する一箇所だけである。なぜ親鸞は、「撰取の心光」という表現を多用して尊重したのだろうか。その理由に関して、先行研究に慧眼を与えられた。まず、村上速水は『正信念仏偈讚述』において、色光と心光についてこう論じている。

光明は、色光すなわち物理的な光と、心光すなわち精神的な光とに分けられる。我々が具体的に認識できる光は物理的なもののみであり、精神的な光はその物理的な光に対する我々の認識を転用した譬喩あるいは象徴的な表現と考えられよう。例えば、世間的な場において、悩みが解決したことを目の前が明るくなったと表現し、仏教において法（真理）に対する無知が無明の闇と表現され、悟りの世界が光明で表現されるがごときである²¹²。

この論より気づかされたことは、色光は、我々が物理的、視覚的に認識されやすい光の譬えであるのに対して、心光は、悩みが解決して心に光が射してきたと表現されるように、心情的な喜びの実感を重んじた光の譬えであるということである。

次に、井上善幸は「親鸞の『撰取心光』理解について」の論文で、親鸞の光明観は、法然の光明観を承けながらも、その法然教学に厳しい論難を加えた、明恵（一一七三〜一二三二）の光明観と深い関係があることを明かしている。井上善幸論文の主要な箇所を引用しておきたい。

明恵と親鸞は共に、撰取・不撰取は、阿弥陀仏の光明自体の性質によるのではなく、我々衆生の側に原因があるとするが、明恵が浄念の有無によって撰不撰を論じるのに対し、親鸞は本願力回向の信心と自力の執心によって撰不撰を論じている²¹³。

この論で気づかされたことは、親鸞が、撰取・不撰取は阿弥陀仏の光明自体の性質によるのではなく、我々衆生の側に原因があるとし、親鸞は本願力回向の信心と自力の執心によって撰不撰を論じているという点である。もう一度親鸞の文言に注目してみよう。「一切の群生、光照を蒙る」（『正信念仏偈』『聖典全書』二巻六〇頁）、「雑行を修し、雑修をこのむものおぼ、すべてみなてらしおさむといはずと、まもらずとのたまへるなり。これすなわち本願の行者にあらざるゆへに、撰取の利益にあづからざるなり」（『一念多念文意』『聖典全書』二巻六六七頁）とあるように、阿弥陀仏の光明自体に撰取と不撰取があるのではない。阿弥陀仏の撰取を受けない原因は、本願を信じず、自らを頼みとし雑行雑修を好む人自身にある。したがって仏の撰取の心光は分け隔てなく照らしているが、雑行雑修の自力の心によって不撰取になり、ひとすじに本願を信じ念仏申すことによつて仏に撰取され、どこまでも護られることを親鸞は明かしているといえるだろう。

第七項 無礙光仏の心光のはたらき

「撰取の心光」について、親鸞は次の用例が示すように、無礙光仏のはたらきと結びつけてと表現することが多い。「撰取心光常照護」

といふは、信心をえたる人おぼ、無礙光仏の心光つねにたらしまもりたまふゆへに、無明のやみはれ、生死のながきよすであかつきになりぬとしるべしと也」(『尊号真像銘文』、『聖典全書』二卷六五二〜六五三頁)、「仏心光」は無碍光仏の御ころとまふす也」(『尊号真像銘文』、『聖典全書』二卷六三〇頁、『一念多念文意』、『聖典全書』二卷六六六頁)、「撰取のひかりとまふすは、阿弥陀仏の御ころにおさめとりたまふゆへなり」(『唯信鈔文意』、『聖典全書』二卷七〇〇頁)、「無礙の心光に撰護せられまいらせ候ゆへ、つねに浄土の業因決定すとおほせられ候」(『末灯鈔』一〇通、『聖典全書』二卷七九二頁)。

このように親鸞は「撰取の心光」を「無礙光仏の心光」「無礙光仏の御ころ」として解釈している。それはなぜか。その理由は、親鸞における仏の撰取不捨の心光は、さわりなき光であり、本願を信じる人の心にはたらき、何ものにもさえぎられることなく救う仏の心光であるからである²¹⁴。

先行研究で明らかにされているように²¹⁵、親鸞は、『無量寿経』や曇鸞『讚阿弥陀仏偈』によりながら、阿弥陀仏の正覚を十二光によって讚嘆する。『浄土和讃』や『阿弥陀如来名号徳』に十二光の意義が述べられ、それらを統括するものが「無礙光」である。「行巻」に「大行はすなわち無礙光如来の名を称するなり」(『聖典全書』二卷十五頁)と説かれているのはその証文である。また、親鸞はこう明かしている。

ひとびとのおほせられてさふらふ十二光仏の御ことのやう、かきしるしてくだしまいらせさふらふ。中略：詮ずるところは、無礙光仏とまふしまいらせさふらふことを本とせさせたまふべくさふらふ。無礙光仏は、よろづのものゝあさましきわるきことにはさはりなく、たすけさせたまはん料に、無礙光仏とまふすとしらせたまふべくさふらふ。(『親鸞聖人御消息集』一七、『聖典全書』二卷八四八〜八四九頁)

ここに明らかなように、無礙光仏は弥陀の本願のはたらきを表す十二光の根本である。なぜなら無礙光仏は、世俗の悪をものともせず、すべてのものを平等に救う弥陀如来のはたらきを代表しているからである。したがって無礙光とは、あらゆる罪悪深重の凡夫を救済せんとする阿弥陀仏のはたらきの無障礙性、平等性をよく示している。

第八項 撰取の心光は、瓦礫のようなわれらを分け隔てなく仏の心におさめとる

弥陀の撰取の心光の基本的はたらきとは何か。親鸞はこう明かしている。

「不簡貧窮将富貴」といふは、「不簡」はえらばず、きはらずといふ。「貧窮」はまづしく、たしなきものなり。「将」はまさにといふ、もつてといふ、あてゆくといふ。「富貴」はとめるひと、よきひとといふ。これらをまさにもてえらばず、きはらず、浄土へあてゆくとなり。中略：すべてよきひとあしきひと、たふときひといやしきひとを、無碍光仏の御ちかひにはきはらずえらばれず、これをみちびきたまふをさきとしむねとするなり。真実信心をうれば実報土にむまるとおしへたまへるを、浄土真宗の正意とすとしるべしとなり。「総迎來」は、すべてみな浄土へむかへかへらしむといへるなり。(『唯信鈔文意』、『聖典全書』二卷六九四〜六九七頁)

ひとすぢに具縛の凡愚・屠沽の下類、無礙光仏の不可思議の本願、广大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたるなり。具縛はよろづの煩惱にしばられたるわれらなり。煩はみをわづらはす、悩はころをなやますといふ。屠はよろづのいきたるものをころし、ほふるものなり、これはれうしといふものなり。沽はよろづのものをうりかうものなり、これはあき人なり。これらを下

類といふなり。…中略…れふし・あき人、さまざまのものはみな、いし・かわら・つぶてのごとくなるわれらなり。如来の御ちかひをふたごゝろなく信樂すれば、撰取のひかりのなかにおさめとられまゐらせて、かならず大涅槃のさとりをひらかしめたまふは、すなわれふし・あき人などは、いし・かはら・つぶてなむどをよくこがねとなさしめむがごとしとたとへたまへるなり。撰取のひかりとまふすは、阿弥陀仏の御こゝろにおさめとりたまふゆへなり。（『唯信鈔文意』、『聖典全書』二卷六九八〜七〇〇頁）

このように弥陀の撰取の心光は、弥陀の誓願を一心に信じて念仏する者を、貧富、善悪、尊卑賢愚に拘わらずすべて迎え導き、浄土へ率いる。屠殺業者や商人をはじめ、煩惱を離れられない瓦礫のような人々すべてを仏が撰取して必ず大涅槃を開かせて、黄金のように輝く存在になさしめるというのである。

安藤光慈はこの『唯信鈔文意』の文意についてこう論じている。

ここで大切なことは「具縛の凡愚」を積義される中で、「われらなり」と示されていることであろう。宗祖にとつて、具縛の凡愚・屠沽の下類とは自分自身のことであり、「簡」び捨てられるのは自分自身であった。それを「不簡」すなわち簡び捨てられず、撰め取つてくださる無礙光仏の不可思議の本願であり、廣大智慧の名号なのである。…中略…瓦礫を金に変えることは本来不可能なことである。出離の縁なき衆生がさとりに至ることも本来不可能なことなのである。しかるに、如来の本願を二心なく信樂すれば、如来は撰め取つて捨てたまわず、かならずさとりに至ることができる²¹⁶。

このように出離の縁なき私が大涅槃を開くことができる、不可能を可能にさせる。それが弥陀の本願の心強さである。「不簡貧窮將富貴」「不簡多聞持淨戒」「不簡破戒罪根深」、これらが撰取の心光による平等な救済を具現化している。「不簡」とは嫌わない、よりわけしない、区別しないという意である。親鸞は「すべてよきひとあしきひと、たふときひといやしきひとを、無礙光仏の御ちかひにはきらわずえらばれず、これをみちびきたまふをさきとしむねとするなり」と記し、さらに「総迎來」を重視した。無礙光仏の誓願において、貧しきもの、富めるもの、清らかな戒を守るもの、戒を破る罪深きものなど、すべてのひとを嫌うことなく、差別することなく、一切衆生を導くことを志願とする。「不簡」も「総迎來」も、よりわけず、嫌わず、歓迎するという意であり、分け隔てなく迎える如来の心が示されている。

梯實圓は、撰取の心光についてこう明かしている。

心光とは、「無礙光仏のおんこころ」のことで、善悪・賢愚の隔てなく、万人を障りなく救いたまう阿弥陀仏の大智大悲の活動を光明というのである。私どもの目に見えるような、物質としての光ではないので心光といわれたのである。いいかえれば、阿弥陀仏の光明は、目で見えて確かめる物ではなくて、本願を聞いて心に信知する仏心なのである²¹⁷。

したがって撰取の心光は、①いかなる人も嫌わずよりわけせずに救う。②弱く小さな石ころのようなわれら凡夫を弥陀如来は最も大切に迎えてくださる。③瓦礫が黄金になるように、不可能を可能にさせる。出離の縁なきものを迎えとり、大涅槃を開かせる。この世界の通常の論理では、悟りに至れず認められない私が、一心に本願を信じれば、仏の本願力によって撰取され浄土に導かれると教えている。

第九項 撰取不捨の光と無明の闇―念仏者の生き方

生死の闇に惑わされない念仏者の生き方とは何か。眞実信心の念仏者は、無礙光如来の心光に常に撰護されて、無明の闇が破られ（「正信

念仏偈」「念仏正信偈」)、無明の闇が晴れ、苦悩の長かった夜が暁になった(『尊号真像銘文』)と親鸞は明かした。しかも貪りや怒りに覆われても、弥陀の心光が必ず撰取する。では、如来の大悲にいだかれて無明の闇が晴れた人生においては、もはや無明は消失するのであるうか。これについて村上速水がこう明かしている。

無明が破られると言われるが、決して無明がなくなるとは言われていない。そして、無明が破られるとは、その無明が往生の障害にならないという意味である²¹⁸。

真実信心の念仏者は、その人生において無明がなくなるのではない。無明煩惱があっても問題とならなくなるのである。では、無明煩惱があっても問題にならないとは、どういう生き方なのか。その宗教的な生き方とは、如来大悲の撰取の心光に照らされ護られているからこそ、おのれの嘘や偽りに向き合うことができるということである。

「凡夫」といふは、無明煩惱われらがみにみちみちて、欲もおほく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむこゝろおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまで、とゞまらず、きえず、たえずと、…中略…かゝるあさましきわれら、願力の白道を一分二分やうやうづゝあゆみ

ゆけば、無礙光仏のひかりの御こゝろにおさめとりたまふ(『一念多念文意』、『聖典全書』二卷六七六〜六七七頁)と親鸞が告白したように、本願を信じる念仏者は、人生を歩む一足ごとが本願力の白道に支えられ、無礙光仏の大悲の光明に迎えられる。だからこそ心を据えて、無明煩惱に揺り動かされていく自分自身を省みることができる。親鸞は、念仏者の生き方についてこう明かしている。

仏のちかひをききはじめしより、無明のゑひもやうやうすこしづゝさめ、三毒をもすこしづゝこのまずして、阿弥陀仏のくすりをつねにこのみめす身となりておはしましあうてさふらふぞかし。(『末灯鈔』二十通、『聖典全書』二卷八一頁)

このように仏の光に撰護され、仏の誓願を聞き信じると、無明煩惱に向き合い、徐々に無明の毒を好まない身となり、弥陀の本願を薬にする生き方に成長する。自己の嫌な部分、暗黒面に気づいていくことこそ、弥陀の光に照護されて生きていく証である。

第十項 撰取心光常照護の意義

「不簡貧窮將富貴」「不簡多聞持淨戒」「不簡破戒罪根深」と教えるように、本願に誓われた称名念仏の道は、僧俗、老若男女、富貴と貧窮を問わず平等に開かれている。もし智慧があつて多くを聞き学び、淨戒を保つ者を仏が照らすのであれば、智慧が少なく鈍感で、罪業深重なる凡夫は照らされなくなってしまう。撰取心光常照護は、弥陀の本願を信じる念仏者を撰護すると表現して、弱く小さな存在をすべて迎え護るといふ救いの平等性、広大性、ぬくもり、希望を伝える。親鸞の明かした生死を超える道は、自力を頼みとする傲慢さを棄てて、愚者に還り、弥陀の本願に帰すところに開かれ、闇の中に光が射してくる歓喜をもたらす。仏の心光は暁のように水平線の彼方からこの世界の闇の中に光を届け、たとえ無明煩惱の闇に覆われても、煩惱の雲や霞を突き抜けて私を照らし育む。如来廻施の信心の珠が心の内から私の闇を照らし慰め、本願力に自然に牽かれて必ず救われる。ひとすじに本願に帰す念仏者は、如来の心光に照らされて己の無明煩惱に向き合い、本願を薬にして無明煩惱の毒を好まない生き方となる。差別や偏見、悲しみを超えて、分け隔てなく平等に救う、それが撰取心光常照護の根本にある仏の願いである。だからこそ自力を好む心を棄て、ひとすじに本願を信じて念仏申す時、差別を超えて弥陀の心光に照護される。こうし

て念仏者はその大悲の本願を聞いてわが身を省み、仏の願いを理想として、及ばずながら自他の安穩を志して生きていくことができるだろう。

第五節 念仏者の宗教的姿勢―真仏弟子の傾聴する姿勢

はじめに、念仏者の宗教的姿勢について、親鸞の著した『教行証文類』「信巻」真仏弟子釈にうかがいたい。親鸞は、念仏者が、もろもろの人の中にあつて、泥の中で泥にまみれずに咲く白蓮華、芬陀利華のような人であり、妙好人であると示した後で、次のように記している。

『安樂集』には、「諸部の大乘によりて説聴の方軌を明かさば、『大集経』にのたまはく、「説法のひとにおいては、医王の想をなせ、抜苦の想をなせ。所説の法をば甘露の想をなせ、醍醐の想をなせ。それ聴法のひとをば、増長勝解の想をなせ、愈病の想をなせ。もしよくかくのごとき説者・聴者は、みな仏法を紹隆するに堪へたり。つねに仏前に生ぜん」と。乃至『涅槃経』によるに、仏ののたまはく、「もし人、ただよく心を至してつねに念仏三昧を修すれば、十方諸仏つねにこの人を見そなはずこと、現に前にましますがごとし」と。このゆゑに『涅槃経』にのたまはく「仏、迦葉菩薩に告げたまはく、『もし善男子・善女人ありて、つねによく心を至し、もつぱら念仏するひとは、もしは山林にもあれ、もしは聚落にもあれ、もしは昼、もしは夜、もしは座、もしは臥に、諸仏世尊つねにこの人を見そなはずこと目の前に現れるがごとし。つねにこの人のためにして受施をなさん』と。〔『教行証文類』「信巻」真仏弟子釈、『聖典全書』二卷九九―一〇〇頁〕ここで親鸞は『安樂集』を引用して、教えを説くものと、教えを聞くものの心得を明らかにしている。すなわち、『大方等大集経』には、仏法を説く人は、自らを優れた医師であると思え。相手の苦しみを除くのであると思え。説き与える法については、甘露のような奥深い味わいであると思え。醍醐のような最上の薬であると思え。説法を聴く人は、仏法を深く理解し柔軟に受けとめる心が増長していくと思え。聴く人は、病が癒されるという想いをなせ²¹⁹。もしこのように法を説くものと聴くものとの呼吸があえば、時を超えて、仏法が受け継がれ盛んになるだろう。説者と聴者は、いつも仏の御前にあるであろう²²⁰。また、『涅槃経』によれば、「仏はもし人が心から常に念仏三昧を修めるなら、すべての世界の仏がたが、あたかも目の前におられるかのように、いつもこの人を見ていくと仰せになる」と説かれている。同じく『涅槃経』に、「仏が迦葉菩薩に、もし善良なものが常に心からひとすじに念仏するならば、山の中にいようと村の中にいようと、昼も夜も、座ついても臥していても、仏がたはあたかも目の前におられるかのように、いつもこの人を見てくださる。いつもこの人の供養をお受けになってくださる」と仰せになると説かれている」と親鸞は理解したのである。これは真の仏弟子の聞法と伝道の姿勢を示したものである²²¹。ここで重要なことは、第一に、仏法を説くものも、仏法を聞くものも、いつも仏の御前にある存在であるということである。第二に、説者も聴者も。時を超え場所を越えて、仏法を受け継いでいく法友、御同朋であるということである。説者も聴者もどちらも相互に相手が必要とし、上下関係はなく、同じ真の仏弟子である。仏と共にある御同朋であり、相互に学びあい、病人の苦しみを取り除き、その悩みを癒すような自覚をもって、相手に接し、仏法を共に聞信して自らの心を育てていってほしいと、親鸞が願っていたことがわかる。さらに、『涅槃経』は、いつでもどこにいても、仏はその人の目の前にいるかのように、その人を見守つてくださると明かしている。換言すれば、仏法を説く人は、苦悩を抱えて仏法を聴く人がいるから、最上の甘露のような味わいとなって自然に法を伝えられる。説法を聴く者は、仏法を説く者がいるから、心が癒され、全身で受けとめられる。説者も聴者も仏と共にいる同朋である。

第六節 親鸞における死生観と救済観―死と大悲

第一項 悲しくも尊い往生

それでは、親鸞の死の受けとめ方と救済観について考察したい。まず親鸞は、覚信坊という門弟の死について、こう語っている。

そもそも覚信坊の事、あはれにおぼへ、またたふともおぼへ候。そのゆへは信心たがわずしておはられて候。〔親鸞真筆消息〕四、

〔聖典全書〕二卷七五三頁)

ここより第一に、親鸞は死の現実を、悲しさと尊さの両面から受けとめていた。大切な人との死別は悲しい。しかし、弥陀の本願に信じまかせて、念仏して往生したことはこの上なく尊い。この覚信坊が、感謝の想いで念仏を称えて、死を迎えているところには、苦しみの中における念仏の心強さを見出すことができるだろう。また、他の手紙にも、親鸞が明法房の死について、

明法御房の往生のこと、をどろきまふすべきにはあらねども、かへすがへすうれしくさふらふ。〔末灯鈔〕第二十通、〔聖典全書〕二卷八一〇頁)

と記しているのは、雑行を棄てて本願に帰した明法房の往生が尊いといううれしさを、親鸞が表白したものである。

第二項 現生正定聚と彼土滅度

仏は煩惱をかかえて悩めるものを憐れみ、如来真実の信心を苦悩の衆生に回向して、ただ念仏を称えることによって救われる道を開いた。

『無量寿経』第十八願、至心信楽の願と第十八願成就文は、ひとえにすべての衆生の生老病死にまつわる苦悩の根本を抜くことを法蔵菩薩が誓い、その誓いを成就したのが阿弥陀仏の本願である。親鸞は、第十八願成就文を次のように記している。

あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歓喜せんこと乃至一念せん。至心に回向せしめたまへり。かの国に生れんと願すれば、即ち往生を得、不退転に住せん。ただ五逆と正法を誹謗するものとをば除く。〔無量寿経〕本願成就文、「信巻」引用、〔聖典全書〕二卷六

八頁)

あらゆる衆生が阿弥陀仏の名号を聞き、名号に込められた仏願の由来と救済のはたらきを聞いて疑いなく信じ喜ぶ時、その信心は阿弥陀仏が至心をもって廻向されたものであるから、必ず浄土へ往生させんとする仏の願いに支えられて、往生すべき身と定まり、不退転に住すると親鸞は受けとめている。また、『無量寿経』流通分に、

仏、弥勒に語りたまはく、「それかの仏の名号を聞くことを得ることありて、歓喜踊躍して乃ち一念に至るまでせん。まさに知るべし、この人は大利を得とす。すなはちこれ無上の功德を具足すと。このゆえに弥勒、たとひ大火ありて三千大千世界に充滿すとも、かならずまさにこれを過ぎて、この経法を聞きて歓喜信樂し、受持し誦誦して説のごとく修行すべし。…中略…もし衆生ありてこの経を聞くものは、無上道においてつひに退転せず。〔聖典全書〕一卷六九頁)

このように阿弥陀仏の名号を聞いて、歡喜してこの上ない功德を具足する。經の教えを聞くものは、不退轉の徳が恵まれる。

こうした『無量壽經』の本願成就文に基づいて、親鸞が強調したことは、現生正定聚の教学である。正定聚とは、正しく仏に成ることに決定している仲間、同朋である。再び迷いの世界に退轉しないことから、不退轉とも呼ばれる。現生正定聚とは、臨終の時ではなく、今この現生において如来より信が恵まれ、必ず往生することが定まった仲間、ともがらをいう。尊卑賢愚にかかわらず、すべてのひとは平等に仏に願われている存在であり、弥陀名号の救済のはたらきを聞いて、疑いなく信じ喜ぶ時、現生における信の一念において往生することが決定することを意味する。さらに、『阿弥陀經』証誠段に、

舍利弗、もし人ありて、すでに發願し、いま發願し、まさに發願して、阿弥陀仏国に生ぜん欲はんものは、このもろもろの人等、みな阿耨多羅三藐三菩提を退轉せざることを得て(『聖典全書』一巻一一〇頁)

と説かれている内容も、現生において正定聚に住することを示しているといえる。ただし、親鸞は、この『阿弥陀經』証誠段を現生正定聚の根拠として引用していない。

そこで、現生正定聚の教学を親鸞がどのように説明しているかをたずねておきたい。

往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。(『教行証文類』「証卷」、『聖典全書』二巻一三三頁)

「即得往生」は、信心をうればすなわち往生すといふ。すなわち往生すといふは不退轉に住するをいふ。不退轉に住すといふはすなわち正定聚のくらゐにさだまるとのたまふ御のりなり、これを即得往生とはまふすなり。「即」はすなわちといふ、すなわちといふは、ときをへず、日をへだてぬをいふなり。(『唯信鈔文意』、『聖典全書』二巻六九〇～六九一頁)

如来より御ちかひをたまはりぬるには、尋常の時節をとりて臨終の称念をまつべからず。ただ如来の至信心樂をふかくたのむべしと也。この眞実信心をえんとき、撰取不捨の心光に入りぬれば、正定聚のくらゐにさだまるとみえたり。(『尊号眞像銘文』、『聖典全書』二巻六〇四～六〇五頁)

眞実信心の行人は、撰取不捨のゆへに正定聚のくらゐに住す。このゆへに臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心のさだまるとき往生またさだまるなり。来迎の儀式をまたず。(『末灯鈔』第一通、『聖典全書』一巻七七七頁)

「釈迦如来・弥陀如来、われらが慈悲の父母にて、さまざまの方便にて、われらが無上信心をばひらきおこさせたまふ」と候へば、まことの信心のさだまることは、釈迦・弥陀の御はからひとみえて候。往生の心うたがひなくなりさふらは、撰取せられまいらせたるゆへとみえてさふらふ。撰取のうへには、ともかくも行者のはからひあるべからずさふらふ。浄土へ往生するまでは、不退のくらゐにておはしましさふらへば、正定聚のくらゐとなづけておはしますことにて候なり。まことの信心をば、釈迦如来・弥陀如来二尊の御はからひにて發起せしめたまひ候とみえて候へば、信心のさだまると申すは、撰取にあづかるるときにて候なり。そののちは正定聚のくらゐにて、まことに浄土へむまるゝまでは候べしとみえ候なり。ともかくも行者のはからひをちりばかりもあるべからず候へばこそ、他力とまふすことにてさふらへ。(『末灯鈔』第十三通、『聖典全書』二巻七九五～七九六頁)

このように親鸞は、臨終まで仏の来迎を待ち、仏の救いを人生の最期に期待するという道をとらなかつた。信心が定まり、必ず仏に成ることが決定するのは、臨終の時ではなく、平生の時である。眞実信心が定まるとは、すべて釈迦如来・阿弥陀如来のはからいによる。釈迦如来が

凡夫に進むべき道、阿弥陀如来の浄土を教え示し、阿弥陀如来がこの娑婆世界で苦しんでいる凡夫を招き呼ぶ。人間の計らいはいっさい無用である。眞実信心のものは、仏の摂取、すなわち、他力によるからこそ、仏の願いに身も心も満たされ、今ここにおいて、正定聚につきさだまるのである。

親鸞には、源信の『往生要集』に示された臨終行儀や、その理念から誕生した二十五三昧会に代表されるような、臨終を平安に迎えるための信仰実践的な組織結成について記した文献は見あたらない。むしろさまざまな臨終行儀の形式から自由になったところに、親鸞の特質がある²²²。先行研究において信楽峻磨は、次のように論じている。

浄土教に伝統してきた臨終来迎の思想と、それに基づく臨終看死の行儀は、法然を境界として、弁長、良忠らの浄土宗において、法然を越えて、それをいっそう徹底する方向において臨終看死、その行儀が細かに語られていったのに対して、他方、親鸞においては、そのような臨終来迎の思想が否定され、したがってまた、それにかかわる臨終の行儀はまったくおこなわれることがなかったわけであり、両者における二様の展開はきわめて興味あることである²²³。

特に、「眞実信心の行人は、摂取不捨のゆへに正定聚のくらゐに住す。このゆへに臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心のさだまるとき往生またさだまるなり。来迎の儀式をまたず。〔末灯鈔〕第一通、『聖典全書』二卷七七頁）の文章は、本願を信じ念仏するものは、今ここで仏の摂取にあずかって正定聚に住しているのだから、臨終の一念まで仏の救いを待つ必要がない。仏の来迎を期待して不安になる必要はない。臨終行儀を準備しておかなくてもよい。このように親鸞が明確に人々に伝えていたことがわかる。

ふりかえってみると、浄土教の伝統では、この正定聚・不退転は、必ずしも現生の益とは理解されていなかった。浄土教における正定聚は、基本的に、彼岸の浄土に往生してはじめて到達する境位であった。たとえば、法然は、「安樂不退のくににむまれて、自然に増進して仏道を証得せむともむる道也」〔西方指南抄〕卷上末、『大正蔵』八三卷八六四b、『聖典全書』三卷九二〇頁）、「われらが証誠を信じて、不退の浄土に生ぜむとよるこびたまふらむ」〔西方指南抄〕下末（二三）、『大正蔵』八三卷八九六c、『聖典全書』三卷一〇二九頁）などと教えている。その意味では、浄土教の伝統においては、浄土は理想的な修道の場所であり、浄土において正定聚に住すると理解されていたことは理解しておくべきことである。すなわち、親鸞において、はじめて本願他力による現生正定聚の道が開かれたのである。

親鸞が現生正定聚の意義を明かすについて、典拠としたのは、『無量寿経』とともに『十住毘婆沙論』易行品である。

人よくこの仏の無量功徳を念ずれば、即のときに必定に入る。〔十住毘婆沙論〕「易行品」、『教行証文類』行卷、『聖典全書』二卷二四頁）

すなわち、人が仏の限りなき願力の功徳を念じれば、即時に、今ここで不退転、必定の位に入ると親鸞は明かしている。すなわち、信心の人が、仏力の方便のはたらきによって、たやすく必定菩薩となるという教学である。親鸞は、『愚禿鈔』上において、正定聚を次のように説明している。

本願を信受するは、前念命終なり。「即ち正定聚の数に入る」（論註・卷上意）の文
即得往生は、後念即生なり。「即の時必定に入る」（十住論卷五易行品）文

また「必定菩薩と名づくなり」（十住論卷二地相品意）文

他力金剛心也、知るべし

便ち弥勒菩薩に同じ、自力金剛心也、知るべし、『大経』（卷下）には「次如弥勒」とのたまへり文（『聖典全書』二卷二八八頁）

「前念命終、後念即生」は、もとは、善導の『往生礼讃』にみられる。善導の文では、「前念命終、後念即生彼国」（『聖典全書』一卷九一六頁）と記され、念仏行者が前念に命が終われば、後念にただちに浄土に往生するという意である。親鸞は、その「前念命終、後念即生」を、現生において本願を信受すると同時に、迷える命が終わり、正定聚の位に入る意であり、これが他力金剛心であると明かした。すなわち、現生において本願他力により金剛の信心を恵まれて、今までの流転輪廻の命が終わり、仏に必ず成ることが定まって、「必定菩薩」となるというのである。必定は、不退と同じ意であり、元来、初地以上の菩薩をさす。親鸞における「必定菩薩」とは、弥陀の第十八願を疑いなく信じる念仏者をさし、本願の念仏者は、必ず仏に成ることが確定した菩薩のような存在であると明かしたものである。さらに親鸞は、他力金剛心の念仏者は、「便ち弥勒菩薩と同じ」と明かしている。換言すれば、如来の本願により信心を恵まれ、古き自己に死して、如来大悲にいだかれ、仏となるべき身になること、それが撰取不捨の本願に救われた真実信心の内実であることを意味している。古き自己というのは、光の中でわが身を省みることなく、貪欲、瞋恚、愚痴の煩惱に揺り動かされている自己である。仏となるべき身とは、仏の撰取不捨の心光に照らされて、自らが煩惱具足の愚者であることに気づかされ、わが身を省みて、如来の大悲に生かされる真実信心のひとのことである。

以上見てきたように、親鸞における現生正定聚とは、臨終の時ではなく、この現生において如来より信が恵まれ、必ず往生することが定まった仲間、ともがらを意味する。阿弥陀仏の本願が迷いつづける自己の身と心に満ち満ちて、仏に撰取されて捨てられることがなくなつたものである。正定聚が、第十八願を信受する人間の現生における得益であることが示されている。そして、往生すべき身と定まった凡夫は、弥陀の本願に自然に導かれ、彼土の浄土において、究竟の大涅槃を開くことができる。親鸞は、彼土滅度について、こう記している。

念仏の衆生は横超の金剛心を窮むるがゆゑに、臨終一念の夕べ、大般涅槃を超証す。（『教行証文類』「信卷」、『聖典全書』二卷一〇三頁）ここに念仏者は、現生において如来の本願力による金剛の信心を恵まれているので、臨終を迎えるその時、阿弥陀如来の浄土に往生して、ただちに大涅槃を証することできると明示されている。これが彼土における往生即成仏の教学である。

また、「真仏土卷」には、親鸞は往生について、次のように明かしている。

往生といふは、『大経』（上）には「皆受自然虚無之身無極之体」とのたまへり。（以上）『論』（浄土論）には「如来浄華衆正覚華化生」といへり。また「同一念仏無別道故」（論註・下）といへり。（以上）また「難思議往生」（法事讚・上）といへるこれなり。（『聖典全書』二卷一八〇頁）

この「往生」の典拠は、『無量寿経』に、「浄土に往生すれば、「容色微妙にして天にあらず、人にあらず。みな自然虚無の身、無極の体を受けたるなり」（証卷）に引用」と説かれる文である。自然と虚無と無極とは涅槃の異名である。その涅槃について、親鸞はこう明かしている。

煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相の心行を獲ればすなはち大乘正定の聚に住せしむ。正定聚に住すればかならず滅度に至る。かならず滅度に至れば、すなはちこれ常樂なり。常樂はすなはちこれ大涅槃なり。すなはちこれ利他教化地の果なり。（『浄土文類聚鈔』）

『聖典全書』二卷二六五頁)

ここで親鸞は、煩惱具足の凡夫が本願を信じ念仏すれば、現生において正定聚に住し、臨終の一念に浄土に往生して、必ず滅度に至ることが明かしている。しかもその大涅槃が、利他教化地の果、自在に衆生を教化して救済する仏果であると示している。ここで親鸞は、煩惱具足の凡夫が本願を信じ念仏すれば、現生において正定聚に住し、臨終の一念に浄土に往生して、必ず滅度に至ることが明かされている。しかもその大涅槃が、利他教化地の果、自在に衆生を教化して救済する仏果であると示されている。浄土に往生した身は、涅槃のさとり身であり、有限で無常なる人間の身体とは異なる。「自然虚無の身、無極の体を受ける」とは、浄土に往生すれば、色もなく形もない涅槃のさとり身、執着を離れた究極の体を受けると親鸞は明かしている。浄土に往生する身は、一切の苦しみが消滅した大涅槃の身であり、一切の限定を超えて、究極の自在をえた体となつて、この世界の悩める人々の心に還つてきて、導く身であるといえるだろう。また、『浄土論』に基づいて、阿弥陀仏の正覚のさとり華より化生すると明かし、『往生論註』に基づいて、同じく念仏する以外に往生浄土の道がないことを示している。『法事讃』によつて、人間の思いも計らひも超えて、弥陀の本願力によつて往生できるので、「難思議往生」と明かしている。

内藤知康は、こうした親鸞の往生思想の特質について、次のように論じている。
真実に支えられ包み込まれているということは、仏の光に摂め取られ、照らされ護られていると感受された事態であるということができ
る。そしてそれは今現在の事態であつて、決して未来におこってくる事態とされるのではなく、その意味で、親鸞における往生思想とは、
未来主義的なものではなく、今現在ということを中心にした思想であるということができよう²²⁴。

親鸞の往生思想は、一切の生きとし生けるもの全ての開悟という大乘仏教の極致であり、高邁な理念をもてあそぶ観念の遊戯に墮するこ
となく、日常生活において、泣き、笑い、怒る、普通の人々の素朴な感情に対応し、受容し、包みこむ思想であると結論づけられるであ
らう²²⁵。

このように、仏の摂取不捨の慈光に、今ここで包まれていること、すなわち、仏の本願によつて、今ここで往生すべき身と定まったことが
救いの内実である。そして、仏の他力に摂取されて見捨てられないからこそ、凡夫である人間は、日常生活におけるさまざま苦しみや喜び
のなかで、大悲に照らされて、自分自身に向き合い、安心して泣いたり笑ったりしながら生きていくことができるといえるだろう。

第三項 親鸞における浄土の基本的特質―無量光明土・家郷

ここで、本論は、親鸞の死生観と救いを明らかにするために、親鸞における浄土観を、親鸞の著作と教理的根拠に基づいて考察する。具体
的には「真報仏土」「無量光明土」「極楽無為涅槃界」「究竟如虚空 広大無辺際」「家郷」「浄土にてかならずかならずまぢまらせさふらふべ
し」などの親鸞の言葉により、浄土の基本的特質を説明したい。

(1) 浄土は真実報土である

親鸞において阿弥陀仏の浄土とは、大悲の願に報いた真実報土、無量光明土である。

謹んで真仏土を按ずれば、仏はすなはちこれ不可思議光如来なり、土はまたこれ無量光明土なり。然ればすなはち大悲の誓願に酬報す

るが故に、真の報仏土といふなり。すでにして願います、すなはち光明・寿命の願これなり。〔教行証文類〕「真仏土卷」、〔聖典全書〕二卷一五五頁)

真土と言うは、『大経』〔平等覚経〕卷二には「無量光明土」と言へり。或いは〔如来会〕卷下)「諸智土」と言へり。〔論〕(浄土論)には「究竟して虚空のごとし、廣大にして辺際なし」といふなり。(「真仏土卷」、〔聖典全書〕二卷一八〇頁)

大経往生といふは、如来選択の本願、不可思議の願海、これを他力とまふすなり。これすなわち念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり。現生に正定聚のくらゐに住して、かならず真実報土にいたる。これは阿弥陀如来の往相回向の真因なるがゆへに、無上涅槃のさとりをひらく。〔浄土三経往生文類〕、〔聖典全書〕二卷五七七頁)

これらの文が示すように、真仏土は、『無量寿経』第十二願の光明無量の願と第十三願の寿命無量の願に酬報した大涅槃の世界である。だからこそ親鸞は、浄土を「真の報仏土」「真実報土」と表現し、『無量寿経』異訳の『平等覚経』に基づいて、「無量光明土」いい、『如来会』によつて「諸智土」、智慧のはたらきに満ちた浄土と表現し、天親の『浄土論』によつて、浄土が廣大で果てしないと示した。浄土は量ることのできない光明の土であり、その浄土の限りなき智慧の光明が、今この世界の衆生を照らし導いてくれるので、親鸞は『平等覚経』によつて、浄土を「無量光明土」と明示した。

では、阿弥陀仏の浄土が真の報仏土であることを証明する教理的典拠は何か。親鸞は、弥陀の浄土が真の報仏土であることを、善導『観経疏』玄義分に基づいて論証している。

光明寺の和尚(玄義分)云く、「問うていはく、弥陀の浄国は、はたこれ報なりや、これ化なりとやせむと。答へていはく、これ報にして化にあらず。いかに知ることを得る。『大乘同性経』に説くがごとし。〔西方の安楽阿弥陀仏は、これ報仏報土なり〕と。また『無量寿経』にのたまはく、〔法蔵比丘、世饒王仏の所にましまして、菩薩の道を行じたまひし時、四十八願を發して、一々の願にのたまはく、《もしわれ仏を得たらんに、十方の衆生、わが名号を称して、わが国に生ぜんと願ぜむ、下十念に至るまで、もし生ぜずは正覚を取らじ》と。今すでに成仏したまへり、すなはちこれ酬因の身なり。また『観経』の中に、上輩の三人、命終の時に臨んで、みな〔阿弥陀仏

および化仏と与に、この人を来迎す〕とのたまへり。しかるに報身、化を兼ねてともに来りて手を授くと。故に名づけて〔与〕とす。この文証をもつての故に、知んぬ、これ報なりと。〕(「真仏土卷」、善導『観経疏』玄義分の引用、『聖典全書』二卷一七四～一七五頁)

このように善導は、弥陀の浄土が報土であつて化土ではないことを明確にした。善導は、浄土が報土である理由を、『大乘同性経』と『無量寿経』と『観無量寿経』によつて証明した。第一に、『大乘同性経』に西方の阿弥陀仏と安楽浄土が報仏報土であると説かれている。注目すべきことは、この第一の論証は、善導の師である道綽の『安楽集』第一大門の三身三土章にすでに記されていることである。

今『大乘同性経』に依りて報化・淨穢を弁定せば、『経』(同・卷下意)にのたまはく、「浄土の中に仏と成りたまへるはことごとくこれ報身なり、穢土の中に仏と成りたまへるはことごとくこれ化身なり」と。〔聖典全書〕一卷五八〇頁)

第二に、『無量寿経』に、法蔵比丘が世自在王仏のもとで四十八願をおこし、本願を成就して阿弥陀仏と成つたのであるから、阿弥陀仏は酬因の身、報身であると説かれている。第三に、『観無量寿経』の上輩三品において、行者の臨終に阿弥陀仏が化仏と共に来迎すると説かれてい

ることから、化仏を兼ねて来迎する阿弥陀仏は報身仏であると明かしている。こうした善導の教理的解釈に基づき、弥陀の浄土は報土であると親鸞は明かした。

また、親鸞は、浄土が真実報土であることについて、こう示している。

仏土はすなはち報仏・報土なり。これすなはち誓願不可思議一実真如海なり。『大無量寿経』の宗致、他力真宗の正意なり。（「行巻」、『聖典全書』二卷五九頁）

大願清浄の報土には品位階次をいはず。一念須臾のあひだに、すみやかに疾く無上正真道を超証す。故に横超といふなり。（「信巻」横超断四流釈、『聖典全書』二卷九六〜九七頁）

一念慶喜の真実信心よくひらけ、かならず本願の実報土にむまるとしるべし。（『尊号真像銘文』、『聖典全書』二卷六五二頁）

天親菩薩の『論』を註解して、報土の因果誓願に顕す。（「行巻」、『聖典全書』二卷六三頁）

仏の大願業力のふねに乘じぬれば、生死の大海をよこさまにこえて真実報土のきしにつくなり。（『一念多念文意』、『聖典全書』二卷六六四頁）

穢土をすてて真実報土にきたらしむとなり、すなわち他力をあらはす御ことなり。（『唯信鈔文意』、『聖典全書』二卷六八八頁）

天親論主は一心に 無礙光に帰命す 本願力に乘ずれば 報土にいたるとのべたまふ（『高僧和讃』天親讚、『聖典全書』二卷四一頁）

これらの文が示すように、浄土は弥陀の本願によって成就した真実報土であり、弥陀の本願力に乗託すれば、九品の品格や階位を問題にせず、誰もが平等に浄土に往生でき、生死の苦海を横さまに超えて浄土の岸に至ることができると明かしている。次に、親鸞は化身土についてこう定義する。

謹んで化身土を顕さば、仏は『無量寿仏観経』の説のごとし、真身観の仏これなり。土は『観経』浄土これなり。また『菩薩処胎経』等の説のごとし、すなはち懈慢界これなり。また『大無量寿経』の説のごとし、すなはち疑城胎宮これなり。（『化身土巻』、『聖典全書』二卷一八三頁）

すなわち、親鸞は、『観無量寿経』真身観に説かれる仏を、化身土の仏とし、『観経』の九品浄土を化身土として受けとめている。なぜなら、九品差別の浄土は、自力の定善である浄土の観想による有相有量の浄土であり、自力の散善の蓄積によって往生しようとする九品の浄土だからであった。また、親鸞は、『菩薩処胎経』の説を示し、『無量寿経』の辺地の説に基づいて、化身土は「懈慢界」と受けとめている²²⁶。この懈慢界については、親鸞は『浄土三経往生文類』「観経往生」においてこう説明している。

首楞嚴院（源信）の『要集』（下）に、感禪師（懷感）の釈（群疑論）を引きていはく、「問ふ、『菩薩処胎経』の第二に説きたまへり。西方、この閻浮提を去ること十二億那由他に懈慢界ありと。（乃至）意を発す衆生、阿弥陀仏国に生れんと欲ふもの、深く懈慢国土に著して、すすみて阿弥陀仏国に生ることあたはず。億千万の衆、時に一人あつて、よく阿弥陀仏国に生ずといへり。この経をもつて准難するに、生を得べしや。答ふ、『群疑論』に善導和尚の前の文を引きてこの難を釈せり。またみづから助成していはく、この経の下の文にのたまはく、何を以ての故に、みな懈慢して執心牢固ならざるに由てなり。」（『聖典全書』二卷五九〇〜五九一頁）

源信は『往生要集』に懐感の『群疑論』を引用し、そこに『菩薩処胎経』に説かれる「懈怠界」「懈怠国土」の説明を尊重する。この『浄土三経往生文類』には、懈怠国に生まれる理由を「皆懈怠執心不牢固」と説かれている。諸行を雑修するものは、「懈怠」、すなわち、慢心があり、「執心不牢固」、すなわち、執着心があつて信心が堅固でないから、懈怠界に生まれると説かれている。殿内恒は、懈怠国について次のように論じている。

「懈怠国」の語に注目したい。一般にこれは、世間的な快楽に満ちた世界をいうとされ、浄土往生を願う者の多くがこうした内容の世界に執着する結果、阿弥陀仏の浄土に往生されないとされている。…中略…宗祖としては、単に快楽に満ちた世界というだけでなく、「おこたる」「あなどる」（宗祖の左訓）中に真実信をおこしがたい自力の行者のありようを、「懈怠国」の「懈怠」の語にみていたといえよう。…中略…念仏一行を修める者が「執心牢固」であるのに対し、諸行を修める者は「懈怠」の中で「執心不牢固」であるとここに示され、その結果として「懈怠国」とどまると示されているのである²²⁷。

この論に明示されている通り、懈怠国とは、快楽に満ちた世界というだけでなく、諸行を修めるものが、「おこたる」「あなどる」という懈怠心によつて生まれる世界であり、雑行を修め、信心が堅固でないために懈怠国にとどまることがわかる。また、化身土の懈怠界について、『正像末和讃』に説かれている。

仏智の不思議をうたがひて 自力の称念このむゆへ 辺地懈怠にとどまりて 仏恩報ずるころなし（『聖典全書』二卷四九九頁）
ここに仏智を疑い、自力の称念に拘るため懈怠界にとどまると親鸞は明かしている。

さらに、親鸞は『無量寿経』胎化段によりながら、自力慢心に陥つて、仏智を疑い惑うものが生まれる化身土を「疑城胎宮」と表現している。胎宮とは、たとえ浄土に生まれても、あたかも母の胎内にいるように、浄土の華の中に包まれて、五百年間、三宝を見ることができない世界である。したがつて疑城胎宮とは、自力執心のものが、疑いの城に閉じこもり、浄土の華の中にとどまつて、仏に遇えず、法を聞けず、聖衆を見ることができない世界である。親鸞は「疑城胎宮」について、『浄土三経往生文類』「弥陀経往生」にこう説明している。

弥陀経往生といふは、植諸徳本の誓願（第二十願）によりて不果遂者の真門に在り、善本徳本の名号をえらびて万善諸行の少善をさしおく。しかりといふども定散自力の行人は、不可思議の仏智を疑惑して信受せず。如来の尊号をおのれが善根として、みづから浄土に回向して果遂のちかひをたのむ。不可思議の名号を称念しながら、不可称不可説不可思議の大悲の誓願をうたがふ。そのつみふかくおもくして、七宝の牢獄にいましめられて、いのち五百歳のあひだ自在なることあたはず、三宝をみたてまつらず、つかへたてまつることなしと、如来はときたまへり。しかれども如来の尊号を称念するゆへに、胎宮にとどまる。（『聖典全書』二卷五九一〜五九二頁）

このように弥陀経往生は、第二十願の真門に入り、善本徳本の名号を選んで、善根の少ない万行を捨てるものの、自力で修める定善散善にとらわれた人は、思い計らいを超えた弥陀の本願を信じることがなく、如来の名号を自己の善根としてあて頼りにするので、その仏智疑惑の罪によつて、浄土に往生しても、五百年間、七宝の牢獄に入り、自由にふるまうことができないと、親鸞は明かしている²²⁸。

仏智疑惑によつて往生する化身土について、『正像末和讃』にもこう記されている。

罪福信ずる行者は へ仏智の不思議をうたがひて 疑城胎宮にとどまれば 三宝にはなれたてまつる 仏智疑惑のつみにより 懈怠辺地にとまるなり 疑惑のつみのふかきゆへ 年歳劫数をふるととく（『正像末和讃』六一・六三、『聖典全書』二卷五〇〇頁）

次に、報土と化土の違いについて、親鸞は次のように峻別する。

専雑の執心、浅深を判じて、報化二土まさしく弁立せり。〔「行巻」正信偈、『聖典全書』二卷六四頁〕

靈山聴衆とおはしける 源信僧都のおしへには 報化二土をおしへてぞ 専雑の得失さだめたる…中略…専修のひとをほむるには 千無一失とおしへたり 雑修のひとをさらふには 万不一生とのべたまふ〔『高僧和讃』源信讚、『聖典全書』二卷四五〇～四五二頁〕

仏智を疑惑するゆへに 胎生のものは智慧もなし 胎宮にかならずむまるゝを 牢獄にいとたとへたり…中略…罪福ふかく信じつゝ 善本修習するひとは 疑心の善人なるゆへに 方便化土にとまるなり〔『正像末和讃』七一、七四、『聖典全書』二卷五〇四・五〇六頁〕

報の浄土の往生は おほからずとぞあらはせる 化土にむまるゝ衆生をば すくなからずとおしへたり〔『高僧和讃』源信讚、『聖典全書』二卷四五二頁〕

報土の信者はおほからず 化土の行者はかずおほし 自力の菩提かなはねば 久遠劫より流転せり〔『正像末和讃』五〇、『聖典全書』二卷四九三頁〕

このように報土と化土を専修のひとと雑修のひとの往生する世界として峻別する。仏智を疑惑する自力の行者は、浄土に生まれても胎生であり、自己を頼りにして罪福を信じ、善本を修習するひとは、疑いの心をもった自力の善人であるから、方便化土にとどまるといい、仏智を疑惑することを厳しく戒めている。しかも源信の教えを受けて、報仏土の浄土には行き易くて人は少なく、自力を頼りにして化土に往生する人は多いと親鸞はいうのである。

それでも親鸞は、疑惑仏智の自力の行者が往生する方便化土を、眞実報土の浄土から除外しない。親鸞は、如来大悲の知見から、報土と化土をこう受けとめている。

すでもつて眞仮みなこれ大悲の願海に酬報せり。故に知んぬ、報仏土なりといふことを。まことに仮の仏土の業因千差なれば、土もまた千差なるべし。これを方便化身・化土と名づく。〔「眞仏土巻」眞仮対弁、『聖典全書』二卷一八〇頁〕

このように如来大悲の願海からみれば、報土も化土も報仏土であると親鸞はいうのである。したがって親鸞は、第十九願、第二十願の疑心自力の行者が往生していく浄土を、方便仮土、化土、疑城胎宮、懈慢界と表現して、自力慢心の世界にとどまってしまう牢獄のような世界であるといい、第十八願の本願他力に乗じることによって往生できる浄土を眞実報土と表現して、大いなる涅槃を開き、衆生摂化のために自由にはたらく世界であると受けとめ、報土と化土とを峻別する。しかしそれでも、眞仏土も仮土も大悲の願いに酬報しているから、報土も化土も報仏土であると親鸞は明かしている。ここに如来大悲は、疑心自力の行者の往生する道を排除せずに、眞実報土に包摂すると親鸞が明示している。いわば、報中の化土という見方は、自力執心の念仏者も排除しない大悲の包容性、寛容性を示すものである。こうした親鸞の浄土観によつて、化土は疑城胎宮でありながら、報中の化として意味づけられている。

さらに、第十九願と第二十願の仏恩の深さについて、親鸞はこう明かしている。

仏恩のふかきことは、懈慢辺地に往生し、疑城胎宮に往生するだにも、弥陀の御ちかひのなかに、第十九・第二十の願の御あはれみにてこそ、不可思議のたのしみにあふことにてさふらへ。仏恩のふかきこと、そのきはもなし。いかにいはんや、眞実の報土へ往生して大涅槃のさとりをひらかんこと、仏恩よくよく御案どもさふらふべし。〔「末灯鈔」第二通、親鸞八十三歳、『聖典全書』二卷七八二頁〕

すなわち、報土の中の化土である懈慢辺地、疑城胎宮に往生することさえも、阿弥陀仏の第十九願と第二十願の憐れみによって往生できるのであるから、仏恩は限りなく深い。ましてや、第十八願によって念仏者が真実の報土へ往生して大涅槃を開けるのであるから、十二分に仏恩を考えてほしい。そのように親鸞は明かすのである。

したがって弥陀の第十九願と第二十願の誓いが、疑惑仏智の自力のものでさえも憐れみ、浄土に往生させるものであるからこそ、その仏恩を知り、仏智を疑惑する自力心に閉じこもらず、自力を棄てて第十八願に帰し、真実報土に往生する道に生きて、仏恩に報ずる道を行んでほしいと親鸞は明かした。第十九願と第二十願にも阿弥陀仏の大悲のはたらきがあり、ついには第十八願に到らせようとするものであると、親鸞は伝えたのである²²⁹。その意味では、報中の化という親鸞教学は、弥陀の誓願に基づいて、自力執心の行者を包摂する教えであるとともに、疑惑仏智の自力心に籠城せずに、本願に帰すように導こうとする仏の大悲がこめられている。

(2) 浄土は無量光明土である

次に、親鸞は、真仏土、阿弥陀如来の浄土を「無量光明土」(『顕浄土真実教行証文類』真仏土卷、『聖典全書』二卷一五五頁、一八〇頁)と表現する。この「無量光明土」の表現は、『無量清浄平等覚経』の経言に基づいている。

速やかに疾く超えて、便ち安楽国の世界に到るべし。無量光明土に至りて、無数の仏に供養したてまつれ。それ億万の仏に奉事し、飛び変化して諸国に遍し。『聖典全書』一卷二四一頁、『愚禿鈔』上、『聖典全書』二卷二九〇頁)

親鸞は、この『平等覚経』经文の四句を『愚禿鈔』に引用している。この经文は、「仏の本願力によって速やかに安楽国の世界に往生して後、諸仏の無量の光明土に至って、無数の仏を供養する、億万の仏につかえ、飛び変化して諸国に遍くいたる」という意である。その意味では、『平等覚経』における「無量光明土」は、諸仏の光明土である。しかし、親鸞における無量光明土は、阿弥陀如来の安楽浄土を指している。それはなぜか。その理由は、『大阿弥陀経』の經典名に関する親鸞の理解に見出すことができる。実は、高田専修寺蔵国宝『浄土和讃』大経讚(五八)の「諸仏の大悲ふかければ」に、次のように左訓が書き加えられている。

「諸仏」の左訓：ミダラシヨブツトマフス クワドニンダウノコロナリ(『聖典全書』二卷三六七頁)

ここより、「弥陀を諸仏とまふす 過度人道の心なり」と親鸞が理解していることが読み取れる。『仏説諸仏阿弥陀三耶三仏薩樓仏壇過度人道経』すなわち、『大阿弥陀経』の經典名に基づいて、親鸞は「諸仏」を阿弥陀仏として受けとめているのである。この意義について、梯實圓はこう論じている。

本来は諸仏土を表す「無量光明土」を阿弥陀仏の真仏土の名称とすることによって、十方の諸仏世界を包んで超えているのが不可思議光如来の真土であると顕されたのである²³⁰。

すなわち、阿弥陀仏の浄土に帰依することが諸仏の仏土すべてを包摂して大切にすることになるから、諸仏の仏国土を指す無量光明土の表現を、阿弥陀仏の浄土として表したというのである。実際に、親鸞は阿弥陀仏と諸仏の関係について、こう記している。

弥陀の浄土に帰しぬれば すなはち諸仏に帰するなり 一心をもちて一仏を ほむるは無礙人をほむるなり(『浄土和讃』(四四)、『聖典全書』二卷三五九頁)

ここに明らかなように、親鸞は、曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』によって、弥陀の浄土に帰依することが、そのまま諸仏に帰依することになると明示している。曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』には、

我歸阿弥陀仏浄土 即是歸命諸仏国 (『聖典全書』一卷五四九頁)

と説かれている。この『讚阿弥陀仏偈』の文には、阿弥陀仏の浄土に帰依することが、諸仏の仏土に帰依することになるとはっきり記されている。したがって弥陀の無量光明土に帰依することが、そのまま諸仏すべての国土に帰依することになるのである。

あわせて親鸞は、浄土を「無量光明土」という表現だけでなく、『無量寿経』や天親『浄土論』、曇鸞『往生論註』などの表記に基づいて、浄土を「安楽」「安楽浄土」「安養」「極楽世界」として表記している。

では、なぜ浄土を「無量光明土」、限りなき光の世界である親鸞は受けとめたのだろうか。まず基本的に、親鸞は、寿命無量と光明無量の両者の関係について、次のように受けとめている。

「滅度をさとらしむ」とさふらふは、このたびこの身のおはりさふらはんとき、眞実信心の行者の心、報土にいたりさふらひなば、寿命無量を体として、光明無量の徳用はなれたまはざれば、如来の心光に一味なり。(『末灯鈔』第一四通、『聖典全書』一卷七九七～七九八頁)

ここより弥陀の願いの寿命無量を本体とし、光明無量を功德の力用として、寿命無量と光明無量とは離れることがなく、阿弥陀如来の攝取不捨の心光において、眞実信心の心と一味であると、親鸞が受けとめていることがわかる。これは寿体光用という関係である。浄土は寿命無量を本体とし、光明無量を力用とする眞仏土であり、その浄土の光明は今ここにはたらいっている。衆生は煩惱におおわれて見えないけれども、大悲は常に照護し、この人生が終わる時に、眞実信心の念仏者の心は浄土に到り、寿命無量を本体する光明無量のはたらきによって、如来の心光と一味になると明かしている。したがって親鸞は、眞仏土を「無量光明土」と表現し、浄土の光明のはたらきを尊重しながらも、その光明無量の源泉は、阿弥陀如来がいつでも苦悩の衆生と共にいて救済せんとする寿命無量にあることを忘れてはならないだろう。さて、浄土の蓮の光り輝く姿については、『阿弥陀経』にこう説かれている。

池中蓮華、大如車輪、青色青光、黄色黄光、赤色赤光、白色白光、微妙香潔 (『聖典全書』一卷一〇六頁)

この文は、「浄土の池の中に車輪のように大きな蓮の花があり、青い花は青い光を、黄色い花は黄色い光を、赤い花は赤い光を、白い花は白い光を放ち、それぞれが言い尽くせないほど美しく、その香りは気高く清らかである」という意である。この極楽浄土の莊嚴は、それぞれの存在が異なったまま自らの光を放ち、他の光を受けて共に清らかに輝いている素晴らしさを教えている。こうした浄土の蓮の光の譬えは、対立や孤立しやすいこの世界の人々にとって、生きる羅針盤となっている。

では、親鸞自身は浄土の華の光をどう受けとめているであろうか。

七宝樹林くにみつ 光耀たがひにかがやけり 華菓枝葉またおなじ 本願功德聚を歸命せよ (『浄土和讃』(四〇)、讚阿弥陀仏偈和讃、『聖典全書』二卷三五五頁)

この和讃は、曇鸞の言葉を典拠にしている。

七宝の樹林世界に周し。光耀鮮明にしてあひ映發す。華・菓・枝・葉たがひになる。本願功德聚を稽首したてまつる。(『讚阿弥陀仏

偈』、『聖典全書』一卷五四五頁)

このように浄土の樹林は互いに照らし合って光り輝き、浄土の華も実も枝も葉も同じように輝いて相互に映し合って光を発している。親鸞は浄土の樹林や花々の光が照らし合って輝くと受けとめている。各々の樹林と華が別々に輝いているのではなく、一つひとつの樹林や華が相互に照らし合い、相互に映発して光り輝いているのである。

さらに、親鸞は浄土の華が放つ光を、次のように意味づけている。

一一のはなのなかよりは 三十六百千億の 光明てらしてほがらかに いたらぬところはさらになし 一一のはなのなかよりは 三十六百千億の 仏身もひかりもひとしくて 相好金山のごとくなり 相好ごとに百千の ひかりを十方にはなちてぞ つねに妙法ときひろめ 衆生を仏道にいらしむる (『浄土和讃』(四二)(四三)(四四)、『聖典全書』二卷三五六―三五七頁)

「浄土の蓮華の一つひとつから三十六百千億の光があふれて朗らかに照らし、どこまでも光が届いていく。浄土の花の一つひとつから三十六百千億の仏の身が光り輝いてその姿は黄金の山のようなのである。仏たちは光をあらゆる方向に放って、いつも教えを説き広めて、迷える衆生を仏の道に導いてくれる」という意である。このように浄土の光が苦悩する我々に遍くゆきわたり、仏法を弘め、迷える人間を常に仏の道に導いてくれると親鸞は受けとめた。この和讃の根拠も、曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』に説かれている。

一一の花の中より出すところの光、三十六百有千億なり。一一の花の中に仏身あり。多少また出すところの光のごとし。仏身の相好金山のごとし。一々また百千の光を放ち、あまねく十方のために妙法を説き、おのおの衆生を仏道に安んず。(『聖典全書』一卷五四六頁)

したがって親鸞が「無量光明土」として浄土を受けとめた理由は、浄土における蓮華の光と浄土の華の中の仏の光が、この世界で迷い苦しむ衆生のために教法を説き、仏の道に導いて安心させるからであるといえるだろう。

これに関連して、極楽世界の限りなき光、無礙光が、娑婆世界に到り届いていることについて、次のように説かれている。

かの極楽世界とこの娑婆世界とのあひだに、十万億の三千大千世界をへだてたりと説けり。…中略…かの無礙光仏の光明、かかる不可思議の山を徹照してこの念仏衆生を撰取したまふにさわることましまさぬゆへに無礙光とまふすなり。(『弥陀如来名号徳』、『聖典全書』二卷七三二頁)

極楽の阿弥陀如来の無礙光は、娑婆世界の迷いの山々にさえぎられることなく迷いの山々を超えて、念仏の人々を照らし撰取して捨てることとがない。浄土が限りなき光の世界である理由は、浄土が娑婆世界の彼方にありながら、限りなき光で、今この現実世界に生きている念仏者を照らし護っているからである。自己の愚かさや罪深さをふりかえると、浄土はどこまでも遠い彼方の世界である。しかし、無礙光仏の浄土は光を放ち、その愚者を撰取してくれる世界である。

さらに、親鸞は、無量光明土について次のように記している。

往還の回向は本誓による。煩惱成就の凡夫人、信心開發すればすなはち忍を獲、生死すなはち涅槃なりと証知すと。必ず無量光明土に到りて、諸有の衆生みな普く化すと。(『浄土文類聚鈔』、『聖典全書』二卷二七〇頁)

「浄土に往き浄土から還るという二回向は、弥陀の本願に基づいている。煩惱に満ち満ちている凡夫が、本願に帰して信心を開き、現生に正定聚につき定まり、臨終には生死の迷いがそのまま涅槃に転じられて超証する。必ず限らない光の浄土に到達すれば、すべての衆生を等し

く教化する」という意である。ここより無量光明土とは、生死の苦悩をすべてそのまま大涅槃に転換する浄土であり、浄土に往けば、迷いの世界に還ってきて、すべての人々を摂化することができる世界である。

(3) 浄土は大涅槃の世界である

浄土とは、人間の煩惱を翻して、大いなる涅槃を開く世界である。親鸞は、『無量寿経』を「証卷」に引用して、浄土が安穩なさとりの世界であることを明かしている。

彼の仏国土は、清浄安穩にして微妙快樂なり。無為泥洹の道に次し。〔聖典全書〕二卷一三四頁)

また、善導『法事讃』にある「極樂無為涅槃界」を釈して、親鸞は『唯信鈔文意』こう記している。
「極樂無為涅槃界」といふは、「極樂」とまふすはかの安樂浄土なり、よろづのたのしみつねにして、くるしみまじわらざるなり。かのくにおば安養といへり。曇鸞和尚は、ほめたてまつりて安養とまふすとこそたまへり。また『論』(浄土論)には、「蓮華蔵世界」ともいへり、「無為」ともいへり。「涅槃界」といふは無明のまどひをひるがへして、無上涅槃のさとりをひらくなり。「界」はさかひといふ、さとりをひらくさかひなり。(『聖典全書』二卷七〇〇七〇一頁)

このように極樂は安樂浄土、安養、蓮華蔵世界、無為、涅槃界と表現され、樂しみが常にあふれて苦しみがなく、無明の惑いを翻して、この上ないさとりを開く世界であると親鸞は明かしている。また、親鸞は、『浄土和讃』(九三) 諸経讃に、

如来すなはち涅槃なり 涅槃を仏性となづけたり 凡地にしてはさとられず 安養にいたりて証すべし(『聖典全書』二卷三八五頁)

ここに示されているように、親鸞においては、現生に涅槃を開くことはできない。安養浄土に往生して初めて涅槃を証知することができる。明かしている。

梯實圓は、大涅槃界である意義についてこう論じている。

眞実報土を大涅槃の境界として捉えていかれたということは、聖人独自の仏身・仏土觀に裏付けられていた。法蔵菩薩の本願に報いて成就された眞実報土は、因位の願行に報いた果徳の世界であると同時に、無分別智(法性法身)から示現された大悲・後徳智(方便法身)の世界でもあるとみられていた。それは自と他、生と死、愛と憎しみといった二元的対立的な虚妄分別に閉ざされてる煩惱具足の衆生を導いて、自他一如、生死即涅槃、怨親平等といった一如の悟りにかなわしめるための大悲方便の施設であった²³¹。

このように浄土が大いなる涅槃の世界であることは、浄土が、煩惱による二元対立的な思考を超え、自他不二、生死即涅槃の世界であるということである。

実際、親鸞は、浄土についてこう説いている。

弥陀の智願海水に 他力の信水いりぬれば 眞実報土のならひにて 煩惱菩提一味なり(『正像末和讃』、『聖典全書』二卷四八〇頁)

「煩惱菩提一味」の左訓：ワレラコ、ロトホトケノオムコ、ロトヒトツニナルトシルベシ(『正像末和讃』、専修寺蔵国宝本、『聖典全書』二卷四八〇頁)

ここに浄土の世界が、煩惱と菩提が一つの味わいになる世界であることが明らかである。しかも親鸞は、煩惱菩提一味を、我々凡夫の心と仏の御心とが一つになることであると説明している。したがって浄土は愛と憎しみを超えて、煩惱具足の凡夫の心と仏の御心とが一つになる世界であると親鸞は明かしていたといえる。

親鸞は、無上涅槃の本質についてこう明示している。

謹んで真実の証を顕さば、すなはちこれ利他円満の妙位、無上涅槃の極果なり。(「証卷」、『聖典全書』二卷一三三頁)

常樂は即ちこれ大涅槃なり。すなはちこれ利他教化地の果なり。『浄土文類聚鈔』、『聖典全書』二卷二六五頁)

願土にいたればすみやかに 無上涅槃を証してぞ すなはち大悲をおこすなり

これを回向となづけたり(『高僧和讃』天親讚、『聖典全書』二卷四一三頁)

ここで親鸞は、真実の証が、自利利他円満のすぐれた境地であり、この上ない涅槃の究極的な仏果であると説明する。また、『浄土文類聚鈔』では、大涅槃そのものが、利他教化地の果、自在に衆生を教化して救済する仏果であると示されている²³²。『高僧和讃』天親讚には、浄土に往生して無上涅槃をさとれば、即時に大悲をおこすと説かれている。大涅槃とは、弥陀の本願力によって、自らの迷いを脱して仏となり、凡夫と仏心とが一つになることであるとともに、思いのままに苦悩の衆生を済度することができることである。大涅槃はその本質として、衆生救済におもむくことを願ってやまない。したがって浄土が無上の涅槃界であるとは、浄土に往生して仏となり、速やかに衆生教化のために生死界に還相することのできる世界であるといえるだろう。

(4) 浄土は究竟して虚空のごとく廣大無辺である

安樂浄土は、虚空のようにとらわれや差別から心を解放し、廣大でどこまでもつづいていると説かれている。親鸞は、天親の『浄土論』に学び、浄土の莊嚴をこう讚える。

安養浄土の莊嚴は 唯仏与仏の知見なり 究竟せること虚空にして 廣大にして辺際なし(『高僧和讃』一一、天親讚、『聖典全書』二卷四〇九頁)

この親鸞の『高僧和讃』は、『無量寿経』、天親の『浄土論』において浄土の清浄功德と量功德を讚えた文を典拠としている。

彼の世界の相を觀するに、三界の道に勝過せり。究竟して虚空のごとし。廣大にして辺際なし。(『浄土論』、『聖典全書』一卷四三三頁、『真仏土卷』引用、『聖典全書』二卷一七〇頁)

莊嚴清浄功德成就とは、偈に「觀彼世界相 勝過三界道」といへるが故なり。莊嚴無量功德成就とは、偈に「究竟如虚空 廣大無辺際」といへるが故なり。(『浄土論』、『聖典全書』一卷四三六頁)

と説かれているところである。

ところで、『高僧和讃』高田専修寺国宝本によれば、親鸞は、「究竟」についてこう左訓している。

「究竟」の左訓：クキヤウオバ キワメキワム オワリオワル(『聖典全書』二卷四〇九頁)

この「究竟」の字訓により、浄土が究極的で、最終的な依りどころであると親鸞が理解していたことがうかがわれる。「安養浄土」とは、心を

休め、身を養う徳のある弥陀の浄土のことである。「唯仏与仏の知見なり」とは、浄土の莊嚴はただ仏と仏のみが知見されるところで、因位の凡夫のはかりしることのできないものであるという意である。「虚空」とは、限りなく、変化なく、何物にもさままたげられず、しかも差別あることなく、至るところに周遍し、あらゆるものを包容するものであることを意味する。ここより弥陀の浄土はさまざまな功德によつて莊嚴されてい、その眞実の世界はただ仏と仏のみがよく知ることができる。その安樂浄土は虚空のように平等にすべてを受け容れ、廣大にして果てしない。では、虚空とは何を象徴しているのか。親鸞における「虚空」の用例を取り上げてみたい。

猶虚空のごとし、一切の有において所著なきが故に。…中略…曠きこと虚空のごとし、大慈、等しきが故に。〔無量寿経〕卷下、『聖典全書』一卷五〇頁)

悲願はたとへば太虚空のごとし、もろもろの妙功德広無辺なるが故に。〔行巻〕、『聖典全書』二卷五八頁)

如来はすなはちこれ眞実なり。眞実はすなはちこれ虚空なり。虚空はすなはちこれ眞実なり。〔信巻〕、『涅槃経』引用、『聖典全書』二卷八二頁)

涅槃・虚空みなまたこれ常なり。これを名一義異と名づく。名義俱異とは、仏を名づけて覺とす、法を不覺と名づく、僧を和合と名づく、涅槃を解脱と名づく、虚空を非善と名づく、また無礙と名づく。〔眞仏土巻〕、『聖典全書』一卷一五九〜一六〇頁)

如来は身心智慧、無量無辺阿僧祇の土に遍満したまふに、障礙するところなし、これを虚空と名づく。〔眞仏土巻〕、『涅槃経』引用、『聖典全書』二卷一六三頁)

光、雲のごとくにして無礙なること虚空のごとし、故に仏をまた無礙光と号す。〔眞仏土巻〕、『讚阿弥陀仏偈』引用、『聖典全書』二卷一七三頁)

光雲無礙如虚空 一切の有礙にさわりなし〔浄土和讃〕(六)、〔聖典全書』二卷三三八頁)

慈悲深遠にして虚空のごとし、智慧円満して巨海のごとし。〔浄土文類聚鈔〕「念仏正信偈」、〔聖典全書』二卷二六七頁)

「觀彼世界相勝過三界道」といふは、かの安樂世界をみそなわすに、ほとりきわなきこと虚空のごとし、ひろくおほきなること虚空のごとしとたとへたるなり。〔尊号眞像銘文〕本、『聖典全書』二卷六一〇頁)

これらの文より、虚空とは、①無所著、執着がないこと、②大悲平等、③悲願、④眞実、⑤涅槃、⑥常、⑦非善、⑧無礙、無障礙、⑨遍満、⑩廣大無辺を意味している。したがつて安樂浄土は、虚空のように執着や差別から解放し、廣大無辺である。虚空のような浄土とは、一切の執着のない眞実のさとりであり、永遠であり、何物にも障礙されず、どこまでも果てしなく広がり、すべての存在を平等に慈しみ包みこむ世界である。こうした虚空の広大さが何を意味するのかについて、『涅槃経』にこう説かれている。

譬えば虚空の廣大にして対なく一切諸法を容受するが如し。〔涅槃経』『大正蔵』十二卷四六二a)

すなわち、虚空とは、⑩容受を意味していることがわかる。虚空とは、すべての存在を受け入れ、許容して残すところがない。したがつて虚空とは、何物にも妨げられず、差別のないさとりの世界である。そしてあらゆるものをそのままいだきかかえる。虚空とは、仏が虚空のようすべてをわけへだてなく慈しむことであり、一人ひとりが安心していられる居場所があることを意味している。これに関連して、天親は浄土の虚空についてこう記している。

無量宝交絡 羅網遍虚空（天親『浄土論』、『聖典全書』一卷四三七頁）

浄土では、数限りない宝珠が互いにつながって輝き、宝珠の羅網が連なって虚空をすみずみまで遍く覆い包んでいる。虚空に果てしなく広がる羅網全体にとつて、羅網を構成する一つの宝珠は不可欠な存在である。個々の宝珠は単独で輝いていたのではなく、他の宝珠の光を自らに受けて輝いている。だからこそ自らの光を反射して、他の宝珠をより一層輝かせることができる。相依って支えあう世界において、それぞれの個はなくてはならない存在であり、その場に居ることが許されている、それが虚空の真意であるといえるだろう。

こうした親鸞における虚空の意義を踏まえながら、虚空の積極的意義を表現した歌に、妙好人、浅原才市の詩がある。

わたしや しゃわせ なむあみだぶが 目にみえぬ 大けなごおんで 目にみえぬ

こくうをみるには こくうにだかれて たいらいちめん こくうのなかよ

ゑゑな、せかいこくうがみなほとけ。 わしもそのなか、なむあみだぶつ。

このように虚空とは、大空がすべてを分け隔てなく包みいだくように、自己も他の存在もすべて認められていることを意味している。広大無辺の虚空のような浄土は、あらゆるものを平等に受け容れて、見捨てることがない世界である。仏知見からすれば、この世界に存在するすべてのものが仏に願われいだかっている。こうした如来の大悲に気づく時、深い安心や喜びがあふれてくることを妙好人才市は表現したのである。

(5) 浄土は共に会える世界であり、真実の故郷である

親鸞は、『般舟三昧経』に依つて慈愍が作った偈、善導の『法事讃』を引用して、真実の故郷はどこにあるかについてこう問いかけている。

借問ふ。家郷はいづれの処にかある。極楽の池のうち七宝の台なり。（『行巻』、『聖典全書』二卷三九頁、原文は、善導『法事讃』、『大正

藏』四七卷四八一c）

「家、故郷はどこにあるのか。本当の家は、極楽の池の七宝に光る蓮台である」という意である。ここに極楽が懐かしい故郷であると親鸞が受けとめていたことがわかる。

さらに、親鸞は、浄土について門弟に書き送った手紙が残されている。

この身は、いまは、ときはまりてさふらふへば、さだめてさきだちて往生しさふらはんずれば、浄土にてかならずかならずまぢまいらせさふらふべし。（『末灯鈔』第一五通、有阿弥陀仏宛、『聖典全書』二卷七九五頁）

「私は今はすっかり年を取ってしまった。おそらくあなたに先だつて浄土に往生するだろうから、あなたを浄土で必ず必ずお待ちしております」という意である。門弟への慈しみが感じられる。また、親鸞は、門弟の覚信の往生に際して、手紙にこう記している。

かならずかならず一つところへ、まいりあふべく候。（『親鸞聖人真筆消息』五、高田の入道宛、親鸞八十七歳、『聖典全書』二卷七五五頁）

親鸞が「かならずかならず」とくりかえして呼びかける言葉は心強く、死を超えて浄土で会えるという救いの確かさを仲間伝えた気持ちがあふれている。ここより親鸞は、死は終わりではなく、浄土に誕生することであり、死別してもまた会える世界があると教えている。『阿弥陀経』に「俱会一处」（『聖典全書』一卷一〇八頁）と説かれる世界である。浄土とは、真実の故郷であり、また共に会える世界である。

以上のように親鸞の著作には、浄土を浄土経典や曇鸞『往生論註』、道綽『安樂集』、善導『觀經疏』『往生禮讚』『法事讚』、源信『往生要集』、法然『選本願念仏集』などによって、「極樂 (the Sanskrit *Sukhavatī*: land of bliss)」 「極樂世界」 「極樂無為涅槃界」 「真実報土」と表現されている。また、親鸞は、浄土を『無量寿経』『平等覺経』や天親『浄土論』、曇鸞『讚阿弥陀仏偈』、『往生論註』、道綽『安樂集』、善導、源信、法然などの表現に学び、「安樂 (land of happiness)」 「安樂国」 「安樂浄土」 「安養 (land of peace)」 「無量光明土 (land of immeasurable light)」 と言いつている。死は終わりではなく、阿弥陀仏の本願力に乗じて、浄土に往生して大涅槃を開き、阿弥陀仏と同じさとり浄華から化生する。死別しても必ず浄土でまた会える。これが浄土往生の第一の意義である。浄土とは、亡き人と自己の心をつなぐ、真実の故郷であるといえるだろう。親鸞は、『無量寿経』第十八願の念仏往生の道によって、弥陀の本願が老若男女、富貴と貧窮を問わず平等に救うことを明かした。その救いは、法然に学び「愚者になりて往生す」(『末灯鈔』第六通、『聖典全書』二卷七八七頁) と表現されている。智慧者になって救われるのではなく、仏の光に照らされてわが身を省み、愚者になって往生する道である。

浄土往生の第二の意義は、浄土に往生して仏となり、浄土から穢土に還って人々を導くところにある。亡き人の歩みを人生の道標、仏として、遺族が学ぶところにある。親鸞が真実報土を「無量光明土」と明示した理由は、浄土が迷いの世界の彼方にありながら、ただ念仏するところ、浄土の光が苦悩の衆生を遍く照らし、仏道に導いてくれるからである。「往還の回向は本誓による。煩惱成就の凡夫人、信心開發すればすなはち忍を獲、生死すなはち涅槃なりと証知す。必ず無量光明土に到りて、諸有の衆生みなあまねく化すと」(『浄土文類聚鈔』、『聖典全書』二卷二七〇頁) と説かれている。ここより無量光明土とは、生死の苦悩をすべてそのまま大涅槃に転じる浄土であり、浄土に往けば、迷いの世界に還ってきて、すべての人々を撰化することができる無上涅槃の世界である。

第四項 臨終の善悪を問題にしない

親鸞は、死の迎え方の善し悪しを問題にしなかった。悲哀に満ちた死を、めでたき往生として受けとめた²³⁴。中世当時、飢饉で苦しみがら亡くなった同朋を哀れに思いつつ、親鸞はこう記している。

まづ善信(親鸞)が身には、臨終の善悪をばまふさず、信心決定のひとは、うたがひなければ正定聚に住することにて候なり。さればこそ愚痴無智のひとも、おほりもめでたく候へ。如来の御はからひにて往生するよし、ひとびとにまふされ候ひける、すこしもたがはず候なり。(『末灯鈔』第六通、親鸞八十八歳、『聖典全書』二卷七八六〜七八七頁)

このように平生において、阿弥陀仏の本願を信じて念仏するところ、必ず往生すべき身と定まっているから、臨終の迎え方の善し悪しを問題にする必要はない。愚痴無智のひとの死もすべて尊い。そのように親鸞は明かした。死の直前における人間の心の状態によって往生が決まるのではない。わが計らいではなく、如来の計らいによって往生することができるというのである。さらに、『歎異抄』第十四条には、こう記されている。

病悩苦痛をせめて、正念に住せずしてをはらん、念仏まふすことかたし。そのあひだのつみをば、いかがして滅すべきや。つみきえざれば、往生はかなふべからざるか。撰取不捨の願をたのみたてまつらば、いかなる不思議ありて、罪業をおかし、念仏まふさずしてをはるとも、すみやかに往生をとぐべし。(『聖典全書』二卷一〇六七頁)

「病の苦しみにせめられ、心を取り乱して一生を終わらねばならないかもしれず、そのような時、念仏することがむずかしい。そうしたら、その間の罪はどのようにして消すことができるのだろうか。罪が消えなければ、往生はできないのだろうか」と問いかけた。この問いについて、親鸞はこう答えた。「どのようなことがあっても、私たちを撰め取って捨てない本願におまかせしたなら、どのような思いがけないことがあっても、罪をおかし、念仏を申すことができずに命終わろうとも、ただちに浄土に往生できる」と。このようにいかなる状態で死を迎えようとも、自己を決して見捨てることのない阿弥陀如来の本願を信じまかせれば、必ず浄土に往生できると親鸞は明かした。仏の願いこそが、罪を犯した人間を救う力となる。過ちだらけで、悲しみに満ちた自己が、そのままで仏の慈悲に抱かれている。仏の限りなき慈しみに触れて、取りつくるわず、自らの罪を素直に慚愧して生きる道が開かれる。

第五項 臨終も平生であり、罪や悲しみをかかえたままで如来に願われている

患者とその家族にとつて、臨終を目前にしたその時は、真実の依り処を求める大切な時である。なかなか死を考えることができない人間にとつて、臨終もまた平生である。本質的に、尋常でも臨終でもかわりなく平等に如来の大悲は照らし護っている。それについて親鸞が、こう説いている。

おほよそ大信海を按ずれば、貴賤縮素を簡はず、男女老少をいはず、造罪の多少を問はず、…中略…尋常にあらず臨終にあらず、多念にあらず一念にあらず、ただこれ不可思議不可称不可説の信樂なり。『教行証文類』「信巻」、『聖典全書』二卷九一頁

尊卑賢愚や出家在家によつて区別せず、老少男女に関係なく、罪の多少を問わず、平生も臨終も、いつも救わんとはたらきかける弥陀の本願力によつて、誰もが平等に金剛信心をえて、共に浄土に往生できると教えている。この臨終も平生であり、弥陀に願われていることに関して、存覚は次のように述べている。

親鸞聖人の一流にをいては、平生業成の義にして臨終往生ののぞみを本とせず、不来迎の談にして来迎の義を執せず。ただし平生業成といふは、平生に仏法にあふ機にとりてのことなり。もし臨終に法にあはばその機は臨終に往生すべし。平生をいはず、臨終をいはず、ただ信心をうるとき往生すなはちさだまるとなり。これを即得往生といふ。（『浄土真要鈔』本、『聖典全書』四卷四八七頁）

ここに存覚が明らかにしているように、親鸞における平生業成とは、臨終に來迎を期待する必要はなく、平生に仏法に遇つて信心を恵まれ、往生浄土することが確定することである。ただし、存覚は、その平生業成の教義をふまえたうえで、臨終に仏法に遇う人もあり、その人は臨終に仏法に遇つて往生することがさだまると明かしている。すなわち、平生か臨終かという時を限定して弥陀の救いを説くのではなく、臨終もまた平生であり、臨終であっても、ただ本願を疑いなく信じれば、今その時に往生が定まると存覚は明かしたのである。この存覚の「平生をいはず、臨終をいはず、ただ信心をうるとき往生すなわちさだまるとなり」という受けとめ方は、親鸞の「尋常にあらず臨終にあらず」という教えに通じるものであり、時間を特定することなく、いつでも弥陀の本願にいだかれている大信心の安らかさが伝わってくる。親鸞と存覚は、平生と臨終を包摂した弥陀の救いを明かしている。

親鸞は、『一念多念文意』において、凡夫の現実と仏の本願との関係を次のように記している。

「凡夫」といふは、無明煩惱われらがみにみちみちて、欲もおほく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむころおほくひまなくして、臨

終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえずと、水火二河のたとえにあらわれたり。かかるあさましきわれら、願力の白道を二分二分分やうやうづつあゆみゆけば、無礙光仏のひかりの御ころにおさめとりたまふがゆへに、かならず安樂浄土へいたれば、弥陀如来とおなじく、かの正覚のはなに化生して大般涅槃のさとりをひらかしむるをむねとせしむべしとなり。『聖典全書』二卷六七六〜六七七頁)

貪欲と瞋恚は水と火の二河に譬えられるように、人間は臨終にいたるまで煩惱が消えることはない。しかしその煩惱のただ中にこそ、仏の本願力の白道が開かれている。その本願力の白道を前に向かって一歩一歩歩いていく時、罪をかかえたあさましい人間が、どのような暗闇にもさえぎられることのない弥陀如来の光の御心に迎えられているから、必ず安樂浄土に至って、弥陀如来と同じように、正覚の華より生まれて、大涅槃を開くことができるのである。

また、死を受け容れられない人を、そのまま仏は撰取する、と親鸞は明かした。『歎異抄』第九条に、死と仏の大悲についてこう記されている。まことによくよく煩惱の興盛にさふらふにこそ。なごりおしくおもへども、娑婆の縁つきで、ちからなくしておはるときに、かの土へはまひるべきなり。いそぎまひりたきころなきものを、ことにあはれみたまふなり。これにつけてこそ、いよいよ大悲大願はたのもしく、往生は決定と存じさふらへ。『聖典全書』二卷一〇五九頁)

いくら臨終における宗教的な安らぎや落ち着きを期待しようとも、世俗に生きるものにとつては難しいことであり、むしろ、臨終まで消えることのない人間の無明煩惱の深さが、いよいよ自覚されるばかりである。だからこそ、心でコントロールすることのできない不確実な臨終の相については、一切問わなかつたのである。阿弥陀仏の撰取がすでに平生において成立するという、平生業成、現生正定聚の意味がここにあったといえよう。死を受容することは、多くの人間にはとてもむずかしい。しかし、それでよいのである。自らを偽らずに、臨終まで残る不安や寂しさを抱えたままで、仏に救われる。なぜなら、迷い深きものを、仏は憐憫し、迷いの身と心に、仏の慈悲が貫徹するからである。罪や悲しみをかかえたものをこそ、仏が浄土に往生させようと願っているからである。

親鸞は、源信の『往生要集』に学び、こう記している。

極重の悪人は唯仏を称すべし 我また彼の撰取の中に在れども 煩惱、眼を障へて見たてまつらずと雖も 大悲倦きことなく常にわれを照らしたまふといへり。(『行巻』正信念仏偈 『聖典全書』二卷六四頁)

「我亦在彼撰取之中 煩惱障眼雖不能見 大悲無倦常照我身」(往生要集・中)文、「我亦在彼撰取之中」といふは、われまたかの撰取のなかにありとのたまへるなり。「煩惱障眼」といふは、われら煩惱にまなこさへらるとなり。「雖不能見」といふは、煩惱のまなこにて仏をみだてまつることあたはずといへどもといふなり。「大悲無倦」といふは、大悲大悲の御めぐみものうきことましまさずと申すなり。「常照我身」といふは、「常」はつねにといふ、「照」はてらしたまふといふ。無碍の光明、信心の人をつねにてらしたまふとなり、つねにてらすといふは、つねにまもりたまふとなり。「我身」は、わが身を大慈大悲ものうきことなくしてつねにまもりたまふとおもへとなり。撰取不捨の御めぐみのころをあらはしたまふなり。『尊号真像銘文』末、『聖典全書』二卷六三五〜六三六頁

煩惱にまなこさへられて 撰取の光明みざれども 大悲ものうきことなくて つねにわが身をてらすなり

※「ものうきことなくて」の左訓 モノウキコトヽイフハオコタリスツルコヽロナシトナリ (『高僧和讃』源信讃(九五)、『聖典全書』二卷四五三頁)

すなわち、「極重悪人なる私がただ念仏する時、仏の撰取不捨の願いの中にある。煩惱で眼をさえぎられ、たとえ撰取の光明が見えなくても、阿弥陀如来は見捨てることなく飽きることなく私を照らしてください」という意である。親鸞は、仏の光に照らされて自らの愚かさを知り、自然のあるがままのすがたで身をゆだねた時、真の安心がもたらされたのである。生死を超えるとは、大悲に抱かれて、生死の悲しみと共に生きていくことである。

ひとは自分が誰かを愛し、自分も愛されると感じられる時、その心のつながりが生きる力となる。それでも、「なぜ私はこんな目に遭わなければならぬのか」というスピリチュアルな不安に襲われる。誰にも代わってもらえない苦しみの渦中で、ひとはどう生きていったらいいのだろう。その答えを指し示す親鸞の言葉が残されている。

それほどの業をもちける身にてありけるを たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなきよ（『歎異抄』後序、『聖典全書』二卷一〇七四頁）

現にこの通りの私、どうしようもない苦しみを背負った私を、仏は抱きかかえる。そのまま、自分が願われた存在であると感じられること、そこに深き救いがある。なす術もないこの自分にかけてられた仏の悲願に気づく時、悲しみの中にありながらも深い安心を得て、生き抜く力が生まれてくる。

いかに看取りの環境を整え、自己の心を統御しようとも、安らかな死を迎えられるとは限らない。だからこそ親鸞は、臨終において自己の計らいで念仏し、来迎を期するのをやめて、撰取して捨てない阿弥陀仏の慈悲に乗託した。第十九・二十願の道から、第十八願の道への転入である。それは、

愚者になりて往生す（『末灯鈔』六通、『聖典全書』二卷七八七頁）

という救いの道である。阿弥陀仏の慈悲に抱かれているから、おのれの愚かさを省みることができ、臨終まで残る不安や寂しさを抱えたまままで救われるのである。

第六項 死を超えた大悲―還相回向

親鸞における還相回向とは、弥陀の本願力によって浄土に往生して仏となり、還来穢国、すなわち、再び穢土に還り来て、多くの衆生を導き真実の道に向かわしめるはたらきである。弥陀の本願力に乗じて、往生成仏して大涅槃のさとりを開いたものが、さとりとどまらず、菩薩となってこの穢土に還り自利利他の徳を示すことである。その意味では、還相回向とは、死を超えてつづく大いなる慈悲、仏のはたらきを表している。

二つに還相の回向といふは、すなはちこれ利他教化地の益なり。すなはちこれ必至補処の願（第二十二願）より出でたり。また一生補処の願と名づく。また還相回向の願と名づくべきなり。『註論』（論註）に顕れたり。ゆゑに願文を出さず。『論の註』を披くべし。

『浄土論』には、出第五門とは、大慈悲をもつて一切苦悩の衆生を觀察して、応化の身を示す。生死の園、煩惱の林のなかに回入して、神通に遊戯して教化地に至る。本願力の回向をもつてのゆゑに。これを出第五門と名づく」と。

『論註』（下）には、還相とは、かの土に生じをはりて、奢摩他・毘婆舍那・方便力成就することを得て、生死の稠林に回入し

て、一切衆生を教化して、ともに仏道に向かへしむるなり。もしは往、もしは還、みな衆生を抜いて生死海を度せんがためなり。このゆゑに、(回向を首として大悲心を成就することを得たまへるがゆゑに) (浄土論)とのたまへり」と。：中略：『無量寿経』(上)のなかに、阿弥陀如来の本願(第二十二願)にのたまはく、(たとひわれ仏を得たらんに、他方仏土のもろもろの菩薩衆、わが国に來生して究竟して必ず一生補処に至らん。その本願の自在の所化、衆生のための故に、弘誓の鎧を被て徳本を積累し、一切を度脱せしめ、諸仏の国に遊びて、菩薩の行を修し、十方の諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化して無上正眞の道を立せしめんをば除く。常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん。もししからずは正覚を取らじ)と。(『教行証文類』「証卷」、『聖典全書』二卷一三七―一三九頁)

こうして還相回向とは、「思いのままに衆生を教え導くという眞実の証にそなわるはたらきを、他力によって恵まれることである。これは必至補処の願より出てきたものである。この願もまた一生補処の願と名づける。また還相回向の願いと名づけることができる²³⁶。」と親鸞は定義している。親鸞は、還相回向の典拠となる『無量寿経』第二十二願文を曇鸞の『往生論註』を引用する文中に引いて顕らかにする。

ところで、ここで注意すべきは、親鸞の第二十二願の理解である。『無量寿経』第二十二願の原漢文の当面では、「その本願の自在の所化：中略：恒沙無量の衆生を開化して、無上正眞の道を立せしめ、常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せんをば除く」と説かれている、その当面の意味は、「浄土に往生した菩薩は必ず一生補処の位に住するが、他方の仏土に訪れて、普賢の徳によって、迷える衆生を教化して自在に救いたいという願いを初めからもつていたものはその限りではない」という意である。

しかし、親鸞は、この第二十二願を、浄土に往生したものがすべて一生補処に住するが、それはまた同時に、他方の仏国に訪問して、普賢の徳によって、迷える衆生を自在に教化することにほかならないと受けとめたのである。親鸞の第二十二願の読み方を尊重した現代語版を引用しておきたい²³⁷。

「わたしが仏になったとき、他の仏がたの国の菩薩たちが、わたしの国に生まれてくれば、必ず菩薩の最上の位である一生補処の位に至らせよう。それぞれの希望によつて、自由自在に人々を導くため、かたい決意に身を包んで、多くの功德を積み、すべてのものを救い、仏がたの国に行つて菩薩の行を修め、すべての世界の仏がたを供養し、数限りない人々を導いてこの上ないさとりを得させることも自由にできる。すなわち、通常に超えずぐれて菩薩の徳をすべてそなえ、大いなる慈悲の行を実践できる。もしそうでなければ、わたしは決してさとりを開くまい」と説かれている。

したがつて親鸞においては、第二十二願文当面の「除く」は意味をもたなくなっている。親鸞における第二十二願の理解とは、弥陀の浄土に往生したものが、すべて例外なくこの迷いの世界に還來して、普賢の徳によつて、衆生を教化済度するというはたらきをもつという意である。こうした親鸞の第二十二願理解について、徳永一道は次のように明かしている。

宗祖による第二十二願理解は、かえつてその本来の意図を徹底せしめて、大乘仏教のさとりの本質としての「無住処涅槃」(「無住涅槃」、
「不住涅槃」とも呼ばれる)の浄土教的展開とも言えるのである。『撰大乘論釈』卷第十三に「般若に由りて生死に住せず 慈悲に由りて涅槃に住せず」(『大正蔵』三一卷二四七頁)というよく知られた文言がある。さとりの智慧が完成するということは、この迷いの世界から離れるということであるが、逆に、さとりの世界へ行つても、そのさとりに安住することはない。なぜなら、そのさとりの智慧から必ず

迷いの衆生を救うという慈悲が生じるからである。つまり、さとりに至れば、直ちにこの迷いの世界に還ってくる、それが智慧と慈悲の究竟したさとりのすがたであるということである。これはまた、「智慧究竟するが故に、生死にとどまらず、慈悲究竟するが故に涅槃にとどまらず」とも言い習わされてきた²³⁸。

ここに明示されているように、大乘仏教の大涅槃の本質は、無住処涅槃であり、さとりの智慧を依りどころとするから迷いの生死に住むことなく、さとりの慈悲を依りどころとするから、さとりの世界に安住することなく、迷いつづける衆生を救済するために還ってくる。親鸞は大乗仏教における無住処涅槃の動的なはたらきを根拠にして、『無量寿経』第二十二願を「還相回向の願」と名づけたのだろう。親鸞における第二十二願の真意は、如来の本願力回向によって、この世界で眞信心を恵まれて、浄土に往生するものはすべて、例外なく大涅槃を証し、ただちに、この生死苦悩の世界に還ってきて、迷える衆生を必ず救うはたらきに入ることの意味しているといえるだろう。

この親鸞の第二十二願理解は、『浄土和讃』「讃阿弥陀仏偈和讃」に、次のように説かれているところにも顕著である。

安楽無量の菩薩衆 一生補処にいたるなり 普賢の徳に帰してこそ 穢国にかならず化するなれ（『聖典全書』二卷三四三頁）

「一生補処」の左訓、専修寺国宝本

ゴクラクニマイリナバミダノ一ノオムデシトナルコトナリ

「普賢の徳」の左訓、専修寺国宝本

ワレラシユジャウゴクラクニマイリテナバ ダイジダイヒヲオコシテ十方ニイタリテシユジャウフリヤクスルナリ 仏ノシゴクノジヒ

ヲフゲントマウスナリ（『聖典全書』二卷三四三頁）

この和讃によれば、親鸞において一生補処とは、「極楽にまいりなば、弥陀の一の御弟子となる心なり」という意であり、普賢の徳とは、「我等衆生、極楽にまいりなば、大慈大悲をおこして、十方にいたりて衆生を利益するなり。仏の至極の慈悲を普賢の徳と申すなり」という意であることが明らかである。このように親鸞は、『無量寿経』第二十二願、天親『浄土論』や曇鸞『往生論註』の教学によりながら、浄土に往くことは、大涅槃を開くことであり、さとりの世界に安住することなく、ただちに方向を転じて、穢土に還ってきて、あらゆる衆生を迷いからさとりに導くことであると明かしている。浄土に往生する往相も浄土から娑婆界に還って衆生を撰化する還相も、ひとえに一切衆生の生死の苦しみを抜いて、さとりの彼岸に渡すためである。

重要な点は、親鸞が、「往還の回向は他力による」（『教行証文類』「行巻」正信念仏偈、『聖典全書』二卷六三頁）と記しているように、浄土へ往くことも浄土から還ることもすべて仏の他力によると明かしていることである。

また、親鸞は『浄土和讃』讃阿弥陀仏偈和讃や『高僧和讃』にも、還相の意義について言い表している。

観音・勢至もろともに 慈光世界を照曜し 有縁を度してしばらくも 休息あることなかりけり 安楽浄土にいたるひと 五濁悪世にかへりては 釈迦牟尼仏のごとくにて 利益衆生はきはもなし（『浄土和讃』（一九）（二〇）、『聖典全書』二卷三四四～三四五頁）

願土にいたればすみやかに 無上涅槃を証してぞ すなわち大悲をおこすなり これを回向となづけたり（『高僧和讃』天親讃、『聖典全書』二卷四一三頁）

還相の回向とよくことは 利他教化の果をえしめ すなわち諸有に回入して 普賢の徳を修するなり（『高僧和讃』曇鸞讃、『聖典全書』

二卷四二二頁)

「諸有」の左訓：ジフパウノヨロツノシユジヤウナリ 十方のよろづの衆生なり

「普賢」の左訓：フゲントイフハホトケノジヒノキワマリナリ 普賢といふは仏の慈悲の極まりなり (『聖典全書』二卷四二二頁)

これらの和讃が示すように、弥陀の本願が成就した浄土に往生すると、この上ない涅槃を開き、ただちに大悲をおこして、この世界に還相し、衆生済度におもむくと親鸞は明かしている。安樂浄土に到達した人は、五濁の現実世界に還ってきて、釈尊のように人々に恵みをもたらすことができるとも明かしている。

このように生死の迷いを超える生き方とは、さとりにとどまらず、自利利他の往還的なはたらきに生きることであるといえる。実際に、父を亡くした息子の慶信に、親鸞は次のような手紙を記している。

おくれさきだつためしは、あはれになげかしくおぼしめされ候とも、さきだちて滅度にいたり候ひぬれば、かならず最初引接のちかひをおこして、結縁・眷属・朋友をみちびくことにて候なれば：(『親鸞真筆消息』四、蓮位添状、『聖典全書』二卷七五四頁)

亡き人は、遺族にとつて真実への導き手となる。念仏者は、往相還相の救済活動に生かされ、死を超えて互いに学びあうことを親鸞が願っていたといえるだろう。

『教行証文類』「化身土巻」の終わりには、次のように記されている。

『安樂集』にははく(上)、「真言を採り集めて、往益を助修せしむ。いかんとなれば、前に生まれん者(もの)は後を導き、後に生まれん者(ひと)は前を訪へ、連続無窮にして、願はくは休止せざらしめんと欲す。無辺の生死海を尽さんがためのゆへなり」と。(『聖典全書』二卷二五五頁)

「真実の言葉を集めて往生の助けにしよう。なぜなら、先に生まれたものは、後輩を導き、後輩は先輩を訪ね、その連携がずつとつづいていくようにしたいからである。それは果てしなき苦しみの海に沈む人々が残らず救われるためである」という²³⁹。ここに世代を超え、死を超えて、互いに導きあおうという願いが示されている。ここで注目すべきことは、「もの」と「ひと」である。親鸞は「前に生まれむ者(もの)」と読んで、先に生まれた者を「もの」としてへりくだっているのに対し、「後に生まれむ者(ひと)」と読んで、後に生まれる者を「ひと」として尊重している。このように念仏者は、仏の摂取不捨の慈愛に包まれて、自らの愚かさを知って謙虚に生き、死を迎えた時、浄土に往生して仏と成る。浄土に生まれた後は、還相摂化の菩薩となって、翻って生きとし生けるものの苦しみを救うために穢土に還ってくる。親鸞のめざす理想の人間像とは、自利利他を願い、浄土に往き、浄土から還ってくるという往相還相の大乗菩薩道を歩むことにある。迷いから悟りへ往き、悟りから迷いへ還ってくるという、終わりのない志願に生きることが、人の存在意味となつていく。人が、大涅槃へ道をとともに歩み、死を超えて、互いに同朋となつて学びあうということが、生死出離の道であり、自他安穩をめざす大乘仏教の真髄であるといつてよいであろう。

¹ Definition of thanatology in English, Oxford Living Dictionaries, Oxford University Press, 2019 <https://en.oxforddictionaries.com/definition/thanatology>

- 2 日野原重明『延命の医学から生命(いのち)を与えるケアへ』、医学書院、一九八三年
- 3 柏木哲夫『死にゆく人々へのケア』、医学書院、一九七八年
- 4 アルフォンス・デーケン、曾野綾子編『生と死を考える』、春秋社、一九八四年
- 5 田代俊孝『親鸞の生と死 デス・エデュケーションの立場から』、i & ii頁、法蔵館、二〇〇四年
- 6 島菌進『死生学とは何か』、島菌進・竹内整一編『死生学1 死生学とは何か』、東京大学大学院人文社会系研究科、二〇〇八年
- 7 平山正実『死生学とは何か』、一三〜一五頁、日本評論社、一九九一年、『日本大百科全書』参照、小学館、二〇〇一年
- 8 日野原重明『死の医学と看護』、二〇八頁、山本俊一・日野原重明編『死生学』第一集、技術出版、一九八八年
- 9 日野原重明『死の教育―デス・エデュケーション―』、二六〇〜二七四頁。日野原重明・山本俊一編『死生学』第三集
- 10 レオナルド・ダ・ヴィンチ『レオナルド・ダ・ヴィンチの手記(上)』、岩波文庫
- 11 モンテーニュ『エッセー』第一巻、一五九〜一六〇頁、岩波文庫
- 12 アルフォンス・デーケン『死への準備教育の意義』、二頁、アルフォンス・デーケン編『叢書 死の準備教育』第一巻、メチカルフレンド社、一九八六年。本論文では、死への準備教育における四つのレベル、すなわち、(1) 知識のレベル、(2) 価値観のレベル、(3) 感情のレベル、(4) 技術のレベルを論じ、十五の目標を述べ、幼年期から老年期に至るまでの準備教育の必要性について論じている。
- 13 島菌進『死生学とは何か』、一五〜二八頁、島菌進・竹内整一編『死生学1 死生学とは何か』、東京大学大学院人文社会系研究科、二〇〇八年
- 14 V・ジャンケレヴィツチ著、仲沢紀雄訳『死』、二四〜四〇頁、みすず書房、一九七八年
- 15 前掲書四頁
- 16 フィリップ・アリエス著、福永憲彦訳『図説 死の文化史』、二〜三頁、最初の人骨の発見、ドルドーニュ県、ラ・フェラシーで、一九九〇年九月二八日に撮影された写真の掲載、日本エディタースクール出版部、一九九〇年
- 17 フィリップ・アリエス著『死と歴史』(みすず書房、一九八三年)によれば、ヨーロッパにおける死は、歴史的に五つの類型に整理されるとしている。第一は、静かな諦観とともに共同体の二見として死んでいく「飼いなされた死」、第二に、十二世紀に始まる、現世へ執着し自分が不幸にも死んでいくと実感する「己れの死」、第三に、つねに死を身近なものとするルネサンス期から十八世紀にかけての「遠くて近い死」、第四に、十九世紀は、家族や恋人の死が強い感情を呼び起こすロマン主義的な「汝の死」、そして第五に、現代は、医療技術と衛生観念の進歩に伴って死は隠蔽され、瀕死者は、もはや死の主体ではなくなり、それを「倒立した死」と名づけている。ここに死に対する意識の時代的変遷が見事に分析されている。「遠くて近い死」という死生観は、死を先延ばしにしつつも、死を身近に感じ取っている感覚をよく表し、どの時代の人間もそのように受けとめているだろう。
- 18 フィリップ・アリエス著『図説 死の文化史』、二四四〜二四七頁、『ブリタニカ国際百科事典』参照
- 19 フィリップ・アリエス著『死を前にした人間』、二八八頁、「これらの品物(骸骨絵)は、すべての人を回心に誘った。しかしそれらはまた、不確かな人生のもの悲しきをも表現していた。」、みすず書房、一九九〇年
- 20 白川静『新訂 字統』、三七七頁、平凡社。諸橋轍次『大漢和辞典』
- 21 拙稿「一休骸骨」、鍋島直樹・玉木興慈・井上善幸編『仏教死生観デジタルアーカイブ 生きる意味の省察』、二六〜二七頁、方丈堂出版、二〇一

一年

^{2 2} 前掲書『一休骸骨』全文一八八頁

^{2 3} *Diga-nikāya*, vol.2, p.23, 『長阿含經』卷一、『大正藏』一卷六a~七a、『長部經典』第十四「大本經」、『五分律』卷十五、第三分初受戒法上、『大正藏』二二卷一〇一b~一〇二a、『仏本行集經』卷十四、出逢老人品第十六、『大正藏』三卷七一九c七二〇c、『大莊嚴經』卷五、感夢品第十四、『大正藏』三卷五七〇a~c、『普曜經』卷三、四出觀品第十一、『大正藏』三卷五〇二c五〇三c

^{2 4} 四門出遊、死者との出会いのレリーフ。城を出た釈尊は死者と死を悼む人々を見る。三四世紀、ナーガールジュナコンダ出土、ナーガールジュナコンダ博物館蔵。中村元著『新編ブツダの世界』九三頁、写真番号二二二一、二二〇〇年

^{2 5} 中村元選集「決定版」第一巻『インド人の思维方法』三五一頁、春秋社、一九八八年

^{2 6} 藤田宏達「原始仏典にみる死」六四頁、仏教思想研究会編『仏教思想10死』、平楽寺書店 一九八八年

^{2 7} 藤田宏達「原始仏教における生死観」四九~五〇頁。『印度哲学仏教学』三三号。および、藤田宏達「原始仏典にみる死」六五頁

^{2 8} 藤田宏達「原始仏典にみる死」九七~一〇一頁。

^{2 9} 『日本古典文学大系』七一、四六一~四六九頁、岩波書店、一九六五年

^{3 0} 「図版 九相詩繪卷」一一〇~一一九頁、『餓鬼草紙 地獄草紙 病草紙 九相詩繪卷』所収、中央公論社、一九七七年

^{3 1} 中村溪男「九相詩繪卷の成立」一六五~一七〇頁、『餓鬼草紙 地獄草紙 病草紙 九相詩繪卷』所収

^{3 2} 石田瑞麿訳『往生要集1 日本浄土教の夜明け』四六~四七頁参照、東洋文庫二一

^{3 3} 中村元『仏教語大辞典』上巻一一八頁

^{3 4} 平川彰は、縁起の語義について次のように論じている。「縁起を示すためにいろいろな用語が用いられている。しかし次第にそれが一つの用語に統一せられて、「パッチャヤ」(縁)と「パティッチャ」(縁り)とが用いられるようになり、これが漢訳では「縁」と訳されるようになった。即ち、はじめに思想があつて、あとからそれをあらわす用語が作られたのである。言葉があつて、それから思想があつたのではない。…中略…さらにこの「縁りて、縁として」に「俱に生じる」という意味の「サムッパダ」という語がついて、「パティッチャ・サムッパダ」(縁りて生じる、縁りて起る)という語が成立した。これは漢訳では「縁起」と訳された。」平川彰著作集第一巻『法と縁起』五〇三~五〇四頁。春秋社

^{3 5} 縁起説の根本意趣は、「これがあるゆえに、かれがあり、これがないときには、かれはない。これが生じるが故に、かれあり。これが滅するがゆえに、かれ滅す。」(SN. Vol.2, pp. 262-264; MN. Vol.3, p. 63, etc. 「此有故彼有」『雜阿含經』第十二卷、『大正藏』二卷八四頁b-c。「因此有故、無此無彼。此生彼生、此滅彼滅。』『中阿含經』四七卷 『大正藏』一卷七二三頁c。相応部經典一二 南伝第一三卷、四〇頁)にあらわされている。「此れ有るとき、彼有り…」という定型句は、無明から始まる順観と逆観の十二縁起とともに説かれている。平川彰著作集第一巻『法と縁起』五四〇頁、春秋社、一九八八年

^{3 6} 中村元著『新編ブツダの世界』一六三頁、学研プラス、二〇〇〇年

^{3 7} 藤田宏達「涅槃」、『岩波講座・東洋思想第九巻、インド仏教2』二六九頁、岩波書店、中村元『仏教語大辞典』参照

^{3 8} 八力廣喜「初期大乘經典における和平」三五頁、日本仏教学会編『仏教における和平』、平楽寺書店、一九九六年

^{3 9} 前掲書一〇頁。

⁴⁰ 親鸞は仏・菩薩が「大医」であり、「良医」のように、相手の病に応じて薬を与えるような存在であると記している。「仏および菩薩を大医とするがゆゑに、善知識と名づく、なにをもつてのゆゑに、病を知りて薬を知る、病に応じて薬を授くるがゆゑに、たとへば良医の善き八種の術の如し、」(『教行証文類』「化身土巻」、『涅槃経』引用、『聖典全書』二卷二〇八頁)

⁴¹ 親鸞は如来が「大医王」と呼ばれることを記している。「仏・如来の名の如し、如来の義異名異とす、また阿羅呵と名づく、義異名異なり、また三藐三仏陀と名づく、義異名異なり、また船師と名づく、また導師と名づく、また明行足と名づく、また大師子王と名づく、また沙門と名づく、また婆羅門と名づく、また寂靜と名づく、また施主と名づく、また到彼岸と名づく、また大医王と名づく、(『教行証文類』「真仏土巻」、『涅槃経』引文、『聖典全書』二卷一六六頁)

⁴² 『雑阿含経』卷二には、バグナ比丘や年少の比丘、給孤独尊者などの病と死に際する看病の様子が書かれている。(『大正蔵』二卷二六六c~二七

⁴³ 一a) また卷第四七には、ヴァツカリ比丘やチャンナ比丘の死の臨床の様子について書かれている。(『大正蔵』二卷三四六b~三四八b)

⁴⁴ 中村元「死をいかに解するか」三九~四〇頁、仏教思想研究会編『仏教思想10 死』、平楽寺書店、一九八八年

⁴⁵ 『大正蔵』二卷七七七 a
MPS. 2, p.25-26, DN Vol.2, p.100. 中村元訳『ブツダ最後の旅』六三頁、岩波文庫、中村元選集「決定版」第十二卷『ゴータマ・ブツダII』一八六頁、春秋社、一九九二年

⁴⁶ ブツダの晩年については、『マハーパリニツバーナスッタナ』に説かれ、その翻訳である中村元著『ブツダ最後の旅 大パリニツバーナ経』(岩波文庫、一九八〇年)、片山一良訳『パリ仏典・長部(ディーガニカーヤ) 大篇一』(大蔵出版、二〇〇四年)、渡辺照宏著『涅槃への道 仏陀の入滅』(ちくま学芸文庫、二〇〇五年)、下田正弘著『パリニツバーナ 終わりからの始まり』(日本放送協会出版、二〇〇七年)、また漢訳の『遊行経』などを参照した。

⁴⁷ 中村元訳『ブツダ最後の旅』六二~六三頁。MPS. 2, 25~26, DN, Vol.2, p.100, 中村元著『ゴータマ・ブツダII』一八六頁

⁴⁸ 『大般涅槃経』、『大正蔵』二卷四〇一b、『大宝積経』、『大正蔵』一卷四七八aなど。『大智度論』の四依にも、「語諸比丘、從今日應依法不依人。應依義不依語。應依智不依識。應依了義經不依未了義。」(『大正蔵』二五卷二二五a)と記されている。

⁴⁹ 中村元著『ゴータマ・ブツダII』一九一頁

⁵⁰ 「当自作灯明 無我必失時 失時有憂感謂墮地獄中」(『中阿含経』、『大正蔵』一卷六四五c)、「自熾燃。熾燃於法。勿他熾燃。當自歸依。歸依於法。勿他歸依」(『長阿含経』第二卷「遊行経」、『大正蔵』一卷一五b)

⁵¹ 『パリニツバーナ 終わりからの始まり』七七頁

⁵² 島と灯明の意義については、中村元著『ゴータマ・ブツダII』一九五頁にこう記されている。「対岸が見えなくなるほどの大洪水を経験することのない日本の人々には、「自己を洲とする」とか「法を洲とする」という表現はどうも身にピツタリとしない。そこで「自灯明」「法灯明」という連想のほうを受けとりやすいのである。」また、寺院のなかにある二つの灯籠は、自灯明と法灯明を意味し、一つだけの時には自灯明と法灯明が一つになっているという説明が紹介されている。

⁵³ 中村元著『ゴータマ・ブツダII』一九五頁に、この親鸞の『正像末和讃』(二二六)の言葉には、自灯明と法灯明という思いがはたらいっているように思われると指摘されている。

^{5 4} 『ブツダ最後の旅』一五五頁。MPS.6.1.

^{5 5} 『バリニツバーナ 終わりからのほじまり』九〇〜九二頁

^{5 6} 田宮仁『「ビハーラ」の提唱と展開』一八〜一九頁

^{5 7} 大田利生「鷹山慧遠の浄土教」六三頁、「いずれにしても慧遠が定中に仏を見ようとする万仏影台での行業は、高僧達とすぐれた在俗の居士達であった。だから一般民衆のあずかり知れるところではなかった。たしかに、その偉大な徳望、崇高な人格は、一百二十人の同志の集合とはなかったが、すでにいわれているように全く特殊なものであり、大衆化された結果としての結合ではなかった点に注意しなければならないであろう。』『龍谷大学論集』第四三四・四三二五合併号、一九八九年

^{5 8} 『聖典全書』一卷五六七頁

^{5 9} 『聖典全書』一卷六〇三〜六〇四頁

^{6 0} 『聖典全書』一卷八七九〜八〇頁。

^{6 1} 龍谷大学編『仏教大辞彙』第六卷、四二七八〜九頁。『徒然草』第六十三段に「後七日の阿闍梨」と記されている。

^{6 2} 中村元著『仏教大辞典』、『浄土宗大辞典』参照、国宝『山越阿弥陀図』を所蔵する浄土宗西山派禅林寺による解説などによる。

^{6 3} 石田瑞麿『往生要集 日本浄土教の夜明け』（下）一三三〜一三四頁を参照して意識した。東洋文庫、一九六四年

^{6 4} 『国宝山越阿弥陀図』 *Amida Buddha Coming Over Mountains, Japanese National Treasure, Eikando Zenrinji, Kyoto, 12-13Century, Silk Standing Screen,*

height 138.0cm, width 118.0cm 山越阿弥陀図には、なだらかな稜線のつづく山々の向こうから、転法輪印を結んだ阿弥陀如来が、正面を向いて上半身をあらわしている、阿弥陀如来の背後には、大海が広がっている、観音菩薩と勢至菩薩が踏みわり蓮華に立ち、白い雲に乗って山を越え、往生人に向かって今まさに来迎せんとする様子が描かれている、画面左上のすみには、月輪「がちりん」中に、大日如来の種子「阿」字が記されている、密教の『大日経疏』などによれば、阿字は、本不生「ほんぶしう」、すなわち、「あらゆるものが空であり生滅がないこと」「万有の根源」を象徴する、阿字には、行者が宇宙と一つになるという意味が込められている、山裾には、桜や紅葉が描かれ、日本人の愛する自然がこの絵に込められていることがわかる。国宝山越阿弥陀図は、高野山で行われていた真言浄土教の念仏の本尊とされる。この阿弥陀如来の両手には、五色の糸をつけていた孔が残っている、また、阿弥陀の白毫「びやくごう」が深く数枚の裏打紙に達するまでめぐりとられている、この図の白毫が深くめぐりとられているのは、ここに水晶などの珠を差し込んだか、もしくは、この部分に孔をあけ、絵の裏から夕日や灯火をちらつかせとされている、白毫から放たれた光は、次第に意識が遠のいていく病人を照らし、安心を与えたことだろう、山越阿弥陀図を中世当時の屏風仕立てに復元してみると、一つ一つの絵が、見るものに立体的に迫ってくる、観音・勢至の二菩薩は、優しく手をさしだして、病気の気持に寄添うような感覚がある、なだらかな山々や四天王は、病者を包みこんでいく、病人に迷いや苦しみの山々がありながらも、その山越しに、阿弥陀仏が今、病者をそのまま救うことを、この絵は実感させたことだろう。

^{6 5} 石田瑞麿訳『往生要集2 日本浄土教の夜明け』一三三、一三六頁を参照して意識した。

^{6 6} 『楞嚴院廿五三昧結衆過去帳(資料)』、平林盛徳、『書陵部紀』三七、四一〜五二頁、図巻末一頁、宮内庁書陵部、一九八五年

- 6 7 堀大慈「二十五三昧会と靈山院釈迦講―源信における講運動の意義」二六三〜七七頁、日本名僧論集第四卷『源信』所収、吉川弘文館、一九八三年
- 6 8 井上光貞著『新訂日本浄土教成立史の研究』一五〇〜五頁、一九五〇六頁、小原信「勸学会と二十五三昧会」三二〇頁、日本名僧論集第四卷『源信』所収、一九八三年
- 6 9 普賢晃寿著『日本浄土教思想史研究』一一五頁、永田文昌堂、一九七六年
- 7 0 前掲書一九〇〜二〇頁
- 7 1 堀大慈「二十五三昧会成立に関する諸問題」京都女子大学人文論叢九、一九六四。
- 7 2 石田瑞麿『往生要集』の思想史的意義」四三六頁、日本思想大系『源信』、岩波書店、普賢晃寿著『日本浄土教思想史』一一五頁、永田文昌堂
- 7 3 堀大慈「二十五三昧会と靈山院釈迦講」二七七〜八頁
- 7 4 『恵心僧都全集』一卷三〜六頁
- 7 5 『大正蔵』八四卷八七八b、八八〇b
- 7 6 『大正蔵』八四卷八六四b、八七八b
- 7 7 『Web版 新纂 浄土宗大辞典』、「二十五三昧会」解説
- 7 8 『楞嚴院廿五三昧結衆過去帳(資料)』、平林盛徳、書陵部紀要 三七、四一〜五二頁、函卷末一頁、宮内庁書陵部、一九八五年
- 7 9 『首楞嚴院二十五三昧会結縁過去帳』、『恵心僧都全集』一卷
- 8 0 堀大慈「二十五三昧会の成立に関する諸問題」一四二〜一四五頁、京都女子大学人文論叢九、一九六四年
- 8 1 池見澄隆『中世の精神世界―死と救済』二八四〜五頁、人文書院、一九八五年
- 8 2 拙稿「ホスピス・ムーヴメントと仏教・親鸞」二四六〜七頁、樹心叢書4『死を看とる心』所収、一九八六年
- 8 3 『恵心僧都全集』一卷六七九頁
- 8 4 『往生要集』大文第十問答料簡第四尋常念相、『聖典全書』一卷二二四〜五頁、『恵心僧都全集』一卷二三四頁
- 8 5 『恵心僧都全集』一卷六八二頁
- 8 6 井上光貞『新訂日本浄土教成立史の研究』一九八〜二〇〇頁、山川出版社、一九七五年
- 8 7 家永三郎著『上代仏教思想史研究』では、「藤原時代の芸術は、かかる超越的批判によって、滅殺されることのない独自の自律的意義をもつと云わねばならない。」(二六〇頁)と述べている。
- 8 8 堀大慈「二十五三昧会と靈山院釈迦講」二七七〜八頁
- 8 9 迎講の法会は、現在でも奈良の当麻寺、矢田寺などにおいて催されている。
- 9 0 『沙石集』巻第十本、九、迎講事。石田瑞麿著『例文仏教語大辞典』一〇四二頁、小学館、一九九七年
- 9 1 重松明久『日本浄土教成立過程の研究』二二九〜二三二頁、平楽寺書店、一九六四年。市川浩史「往生伝の世界」参照、『地獄と極楽』所収、集英社、一九八八年
- 9 2 家永三郎『中世仏教思想史研究』参照、法蔵館、一九六三年

- 93 平川彰著『仏教通史』二四三頁、春秋社、一九七七年
- 94 池見澄隆『中世の精神世界―死と救済』二八二～二八八頁
- 95 拙稿「法然における死と看死の問題の(一)」一三九～四一頁、『龍谷大学論集』第四三四・四三五合併号、一九八九年
- 96 真聖全一の九二六～七頁、『聖典全書』一卷一二四七～八頁、『恵心僧都全集』一卷二六九～七〇頁
- 97 普賢晃寿『日本浄土教思想史研究』一九七頁、永田文昌堂、一九七二年
- 98 伊藤唯真「初期浄土宗教団の社会的特質」二五五～六頁、『日本名僧論集』第六卷『法然』所収、吉川弘文館
- 99 テキストクリティークの業績として主に参照したものは、以下の研究書である。石井教道『昭和重修法然上人全集』序(平楽寺書店、一九五五年)。大橋俊雄「法然における専修念仏の形成」(日本思想大系『法然・一遍』所収、岩波書店、一九七一年)。大橋俊雄編『法然全集』全三卷(春秋社、一九八九年)。坪井俊英著『法然浄土教の研究 伝統と自証について』(隆文館、一九八二年)。越智専明著『浄土宗大年表』(『新纂浄土宗大辞典』、二〇一八年)。田村圓澄著『法然上人伝の研究』(法蔵館、一九五六年)。三田全信著『成立史的な法然上人諸伝の研究』(『浄土宗学研究』三、一九六八年)。重松明久著『日本浄土教成立過程の研究』(平楽寺書店、一九六四年)その他
- 100 坪井俊映著『法然浄土教の研究―伝統と自証について』には、こう論じられている。「これを要するに、法然の『往生要集』に関する一連の積書は、いずれも源信をもつて称名念仏を説く先達としていたのであって、その一群の積書述作の年次は大体、法然六十歳頃と考えてよいであろう。」二〇五頁
- 101 大橋俊雄「法然における専修念仏の形成」三九〇～四五三頁
- 102 石井教道や大橋俊雄は、『往生要集註要』では、まだ称名勝行説がみられないことを理由として、この著述を専修念仏思想が確立する以前の、早期の著作と考えている。
- 103 『聖典全書』一の一七二～一七五頁
- 104 法然撰述の『没後遺誠』のなかに、「吉水の西の旧房」という持仏堂の存在について書かれているところがあり、吉水にもとは持仏堂があったことがわかる。『法然上人全集』七八五頁
- 105 この他にも、『四十八巻伝』や『末代念仏授手印』によれば、後白河法皇の臨終の時に、法然が善知識に召されたと記録しているが、『玉葉』『明月記』『吾妻鏡』などでは、大原の本成房湛二(たんどこう)が、その善知識として記述されているので、法然は招聘されていないと推測される。田村圓澄著『法然』一〇一～一〇二頁。伊藤真徹著『日本浄土教文化史研究』六二頁
- 106 大鹿愍成は「げきしゆ」と発音したとされている。大橋俊雄『法然全集』第二卷、三三三頁、春秋社
- 107 中村元著『仏教語大辞典』上巻、「七分全得」、五八七頁
- 108 このような逆修に対する評価は、すでに研究報告されている。大谷旭雄によれば、法然は当時の逆修に「助業的な意味」を認めたいうえで、本来の念仏往生の道を伝持しようとしていると論じている。「法然上人における逆修について」日本名僧論集『法然』一五七頁、吉川弘文館。また池見澄隆によれば、法然は自己の死後の追善追福をやめて、念仏往生による往還二廻向の実践をつよく勧めており、それは「逆修の浄土教的展開」であるとしている。(池見澄隆著『中世の精神世界―死と救済』一六一～一六五頁、人文書院)
- 109 親鸞は『尊号真像銘文』(略本)において、「十声にあまれるもの、一念二念聞名のものを往生にもらさずきはぬことをあらはししめすと

り。』(『真聖全』二卷五六八頁。五八九頁(公本))、『聖典全書』二卷六二六頁下段〜六二八頁下段。『聖典全書』二卷六二七頁上段〜六二八頁上段(公本)。)と書き記して、聞名往生の道を明かしている。

¹¹⁰ 長谷雄文彰も、法然の死の看取りに対する態度について、法然は平生・臨終行儀を区別することなく終始念仏し、臨終行儀を否定せず、むしろ第二義的に捉えていたと指摘している。(『臨終行儀口伝について』『印度学仏教学研究』三八の二、一〇四頁。)

¹¹¹ 大橋俊雄著『法然全集』第三卷、一五三〜四頁参照

¹¹² 拙稿「法然における死と看死の問題」(二)『龍谷大学論集』四三六号

¹¹³ 親鸞は来迎について、『唯信抄文意』に「自来迎というは、自はみづからといふ、弥陀無数の化仏、無数の化観世音、化大勢至等の無量無数の聖衆、みづからつねにときをきらはず、ところをへだてず、眞実信心をえたる人にそひたまひてまもりたまふゆへにみづからとまふすなり。」(『聖典全書』二卷六八七頁)と明かしている。

¹¹⁴ 曇鸞は『略論安楽浄土義』(『聖典全書』一卷五六七頁)に、道綽は『安楽集』(『聖典全書』一卷六〇四頁)に、ほぼ同じ内容で、同志盟約にもとづいて念仏グループを作り、相互に念仏し、死を看取り合うことについて明かしている。また善導は『観念法門』に「入道場および看病人法用」(『聖典全書』一卷八七九〜八〇頁)や『臨終正念訣』などに、念仏にもとづく看死の方法を説明し、源信に強い影響を及ぼした。

¹¹⁵ この他にも「往生浄土之用心」に善知識の力について言及しているところがある。それをみると、「そのうゑ三種の愛心おこり候ひねれば、魔縁たよりをえて、正念をうしなひ候也。この愛心を善知識のちからはかりにてはのそきかたく候。阿弥陀仏ほとけの御ちからにてのそかせ給ひ候へく候。」(『法然上人全集』五六三頁)と書かれ、ターミナルにおける三種の愛見の心は、善知識の力だけでは除けないものであり、阿弥陀仏の力によつてこそ取り除かれるとしている。したがつて臨終時に、善知識という人格にぶらさがらないで、阿弥陀仏をこそ心に思うべきであると教えたものであろう。

¹¹⁶ 坪井俊英著『法然浄土教の研究』二四四〜六頁

¹¹⁷ 拙稿「法然における死と看死の問題」(二)『龍谷大学論集』四三六号

¹¹⁸ 親鸞は、その消息のなかで、人間の死に様と往生の問題について触れているところがある。それは、乗信房にあてた手紙の中でてくるまづ善信(親鸞)が身には、臨終の善悪をばまふさず、信心決定のひとは、うたがひなければ正定聚に住することにて候なり。さればこそ愚痴無智のひとも、おほりもめでたく候へ。如来の御はからひにて往生するよし、ひとびとにまふされ候ひける、すこしもたがはず候なり。(『末灯鈔』第六通、親鸞八十八歳、『聖典全書』二卷七八六頁)という文言である。ここに明らかに、信心決定の者にとっては、死に様の美醜に全く関係なく、往生できることを示している。

¹¹⁹ 法然は、この『百四十五箇条問答』において、日本古来の俗信や民間の呪術信仰を否定しているが、また他面、神祇信仰にもとづく解穢を否定せずに容認している傾向もみられる。(神祇信仰に関連する問答四九、五五、六四、七八、八五、一三二)佐々木徹信「俗信における法然上人の教示」参照。(日本名僧編集『法然』所収)。またこのような病穢、死穢に対する法然の態度については、梯實圓著『法然浄土教の研究』(永田文昌堂)のなかで、詳しく研究されている。

¹²⁰ 龍谷大学編『仏教大辞彙』、中村元著『仏教大辞典』参照

¹²¹ 池見澄隆によれば、中世においては、「病は善知識なり」という宗教思想があり、それは近代以降のように、病を善悪とみなしその撲滅をはかる

という立場とは一八〇度異なると、その病にプラスの価値を見出し、病をもって往生への機縁とし、いわば死の自覚を通して、本来の宗教的生命、永遠に触れてゆくことができるものであると論じているが、法然が「いのちおしむは往生のさほりに候」といい、病を念仏往生への確かな機縁として受けとめようとしている姿勢には、やはり池見の指摘するような「病≡善知識」という見方が根づいているように思われる。すなわち中世の浄土教は基本的に、〈病や死を拒絶、敵視する文化〉ではなく、〈病や死をよく受容し、積極的に意義づけたいこうとする文化〉（鍋島）であったといえるかもしれない。（池見澄隆著「日本人の仏教的病気観」参照、日本仏教学会年報第五号『仏教の生命観』所収、一九九〇年）

¹²² 大橋俊雄編『法然全集』第三卷一五五～六頁、春秋社

¹²³ 大文第八念仏証拠 真聖全一の八八一頁

¹²⁴ 今岡達音『浄土宗全書』旧解題。大橋俊雄編『法然全集』第三卷。鈴木成元「法然と病氣」二〇六～七頁。『印仏研』一二卷一号。『Web版新纂浄土宗辞典』、「没後遺誠文」解説、二〇一八年

¹²⁵ 田村円澄著『法然上人伝の研究』参照

¹²⁶ 日本古典文学大系『愚管抄』巻六 二九五頁

¹²⁷ 増賀上人行業記。龍谷大学編『仏教大辞彙』参照

¹²⁸ 『Web版新纂浄土宗辞典』「看病用心鈔」、二〇一八年。玉山成元「良忠上人著『看病用心鈔』について」（良忠上人研究会編『良忠上人研究』大本山光明寺、一九八六年）

¹²⁹ 信楽峻磨「仏教におけるホスピス・ケアの問題」一五八頁、一九八七年。『聖典全書』四卷、付録年表五一頁。小山聡子「晩年の存覚と『看病用心鈔』の書写」、『日本医史学雑誌』五八巻三号、二〇一二年。小山は「存覚は、覚如と生前に顔を合わせる事ができず、臨終時に逢えなかったことをただただ悲しんだとされている。…中略…存覚は、臨終時における妻子らの立ち会いが往生の障りになるとは、考えていなかったことになる。このように『看病用心鈔』の記述と存覚の信仰は、必ずしも一致はしない。したがって、存覚は、『看病用心鈔』の書写をしたものの、その全ての記述に共感を覚えてはいなかったことが明らかである」（三七九頁）と論じている。

¹³⁰ 島菌進「死生学とは何か」一五～二八頁、島菌進・竹内整一編『死生学1 死生学とは何か』、東京大学大学院人文社会系研究科、二〇〇八年

¹³¹ 中村元『仏教大辞典』下巻一四三二頁、「輪廻」の説明、東京書籍

¹³² 二十五有とは、二十五の迷いの境界を意味し、衆生の流転する迷いの世界（三界）を二十五種に分けたものであり、『涅槃経』の師子吼品や徳王品などに説かれ、親鸞も『教行証文類』に引用している。すなわち欲界に四悪趣（地獄・餓鬼・畜生・阿修羅）・四洲（人界を須弥山の四方に分かつて東洲と南洲と西洲と北洲との四洲とする）・六欲天（欲界に属する六重の天を意味する。①四大王衆天：増上天と広目天と持国天と毘沙門天。②三十三天（忉利天）。③夜摩天（焰摩天・炎摩天）。④都史多天（兜率天）。⑤樂变化天。⑥他化自在天。）の十四有があり、色界に四禪天（①初禪。覺・觀・喜・樂・一心の五支からなる。②第二禪。内淨・喜・樂・一心の四支からなる。③第三禪。捨・念・慧・樂・一心の五支からなる。④第四禪。不苦不樂・捨・念・一心の四支から成る。）と無想・淨居・大梵天の七有。無色界の四空処天の四有の二十五。三界のすべてをいう。

¹³³ 十二類生とは、『大仏頂首楞嚴經』巻七において、世間顛倒を説くところで用いる言葉であり、衆生・生物の生れ方を十二に分類したものである。胎生・卵生・湿生・化生の四生に、有色・無色・有想・無想・非有色・非無色・非有想・非無想の八生を加えて、十二類生とする。親鸞は『愚禿鈔』で白道に対する黒を説明するとき（『聖典全書』二卷三〇五頁）、および『尊号真像銘文』で迷いの世界を説明するとき（『聖典全書』二卷

六四二頁)に、「十二類生」という用語を使っている。

¹³⁴ 「四暴流」とも「四流」とも呼び、煩惱の異名である。煩惱は一切の善を押し流すので暴流という。これに四種をあげる。(1) 欲暴流。欲界五欲の境に執着して起る煩惱。(2) 有暴流。色界・無色界における見惑と思惑。(3) 見暴流。三界の見惑すなわち誤った見解。(4) 無明暴流。四諦などに対する無智。

¹³⁵ 『顕浄土真実教行証文類 現代語訳版』六二三〜六二四頁参照、本願寺出版社

¹³⁶ たやすく、たちまち

¹³⁷ 『観無量寿経』において「生死之罪」という表現が用いられている箇所は、『聖典全書』一卷八二頁、八六頁、八七頁、八九頁、九一頁、九六頁、九七頁、九八頁である。

¹³⁸ 『真宗大辞典』「つみ」「ざい」の項目参照。また中村元『仏教語大辞典』の「罪悪」の説明に示唆を受けた。「大乘仏教では、貪欲は必ずしも罪ではないと考えている。『ウパーリ所問経』には、「憎悪に結びついた罪は、貪欲によるもの罪よりも、はるかに重大である。なぜなら、ウパーリよ、民衆をつかむようになる煩惱は、菩薩にとっては悪でも危険でもないからである。貪欲に結びついた罪は罪とはいえないのである」という。

『方便善巧経』には、「菩薩にとつて二つの極重な罪とは、憎悪ともなるもの、および迷妄ともなるものである」という。また中村は「罪悪」の救いについてこう記している。『金光明経』には次のようにいう、「もろもろの仏たちは、すべての者に慈悲深くおはす。すべての人々から恐れを取り去る者である。わたしの罪を授受したまわんことを、わたしを恐れから解放されんことを」。犯さざるをえない罪を犯し、悪に征服され、破碎され尽くして死の危機に直面し、苦悩する人間は、そこに避けることのできない罪 (Sthāvara) を感ずるのである。その罪や恐れは、人間に訴えることによつては解決されえない。それはただ、諸仏に絶対的に帰命投入することによつてのみ授受される。罪におののく自己意識を全く無にする状態に入ることによつてのみ、罪の恐れは消えるという立場を、大乘の修行者はうち出したのである。」(中村元著『仏教語大辞典』上巻 四五頁)

¹³⁹ 「(仏智うたがふつみふかし この心おもひしるならば くゆるころをむねとして 仏智の不思議をたのむべし 以上二十三首、仏不思議の弥陀の御ちかひをうたがふつみとがをしらせんとあらはせるなり。」(『正像末和讃』(八二)、『聖典全書』二巻五一〇頁)

¹⁴⁰ 『観無量寿経』の下品下生にはこう説かれている。「仏、阿難および韋提希に告げたまはく、「下品下生といふは、あるいは衆生ありて不善業たる五逆・十悪を作り、もろもろの不善を具せん。かくのごときの愚人、悪業をもつてのゆゑに悪道に墮し、多劫を経歴して苦を受くること窮まりなかるべし。かくのごときの愚人、命終らんとするときに臨みて、善知識の種種に安慰して、ために妙法を説き、教へて念仏せしむるに遇はん。この人、苦に逼められて念仏するに違あらず。善友、告げていはく、(なんぢもし念ずるあたはずは、まさに無量寿仏「の名」を称すべし」と。かくのごとき心を至して、声をして絶えざらしめて、十念を具足して南無阿彌陀仏と称せしむ。仏名を称するがゆゑに、念のなかに於いて八十億劫の生死の罪を除く。命終るとき金蓮華を見るに、なほ日輪のごとくしてその人の前に住せん。一念のあひだのごとくにすなはち極楽世界に往生することを得。」(『大正蔵』十二卷三四五a〜三四六a、『聖典全書』一卷九七頁)この一段は、『往生論註』・『往生要集』・『選択集』・『唯信抄文意』に引用されている。

¹⁴¹ 「もしただもつばら一仏の名号を称するは、すなはちこれつぶさに諸仏の名号を称するなり。功德無量なればよく罪障を滅す。よく浄土に生ず。なんぞかならず疑を生ぜんや」(『行巻』、『聖典全書』二巻四二頁)。「罪障功德の体となる こほりとみづのごとくにて こほりおほきにみづおほし さはりおほきに徳おほし」(『高僧和讃』(四〇)曇鸞讚 『聖典全書』二巻四二四頁)。「しからしむといふは、行者のはじめてともか

くもはからはざるに、過去・今生・未来の一切の罪を転ず。転ずといふは、善とかへなすをいふなり」（『唯信抄文意』、『聖典全書』二卷六八七〜六八八頁）

¹⁴² 親鸞真蹟『涅槃経要文』・顕智『聞書』、『真宗史料集成』一卷六一三頁、『聖典全書』四卷三二二頁

¹⁴³ 『真宗史料集成』一卷六一五頁、『聖典全書』四卷二八頁

¹⁴⁴ 『禅学大辞典』上巻五四九頁、駒沢大学編、大修館書店

¹⁴⁵ 道元の『正法眼蔵』には、生死について次のような表現が見られる。「いまだ生をすてざれども今すでに死をみ、いまだ死をすてざれども今すでに生をみる」（身心学道）「生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり」（現成公案）。「生より死にうつると心うつるは、これあやまりなり。生もひとときのくらゐにて、すでにさきあり、のちあり。故に、仏法の中には、生すなはち不生といふ。滅もひとときのくらゐにて、又さきあり、のちあり。これによりて、滅すなはち不滅といふ」（生死）。このように道元は生から死へと移り変わるのではなく、刹那刹那、一瞬一瞬の現在の中に、死も

あり生もあることを明かしている。この生死の巻は、夾山善会（八〇五〜八八一）の「生死のなかに仏あれば生死なし」と、定山神英（七七一〜八五三）の「生死のなかに仏なければ生死なし」という二人の言葉を巻頭に掲げている。そして道元は、「ただ生死すなわち涅槃とこころえて、生死としていとふべきもなく、涅槃としてねがふべきもなし。このときはじめて生死をはなるる分あり。」この生死は、すなわち仏の御いのちなり、これをいとひすとすれば、すなはち仏の御いのちをうしなはんとするなり。これにとどまりて生死に著すれば、これも仏の御いのちをうしなふなり。中略：ただわが身をも心をもはなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくとき、ちからをいれず、こころをもつひやさずして、生死をはなれ、仏となる。：中略：仏となるに、いとやすきみちあり、もろもろの悪をつくらず、生死に著するこころなく、一切衆生のために、あはれみふかくして、かみをうやまひ、しもをあはれみ、よろづをいとふこころなく、ねがふこころなく、心におもふことなく、うれふることなき、これを仏となづく」と記している。人間の生死そのものが真理の実現であり、生死がそのまま涅槃である。この世の生死流転の迷いに執着することなく、またこの自らの生死をいたずらに厭捨することなく、自らのさまざまな我執をすべて放ち忘れて、仏の家に自らをすべて投げ入れ任せるとき、生死を離れて、仏となる。生死は仏のいのちである。その仏のいのちに信順すればいい。だからこそ、仏となる道は、悪や迷いとらわれず、あらゆる衆生を慈しみ、すべてを尊重して生きるところにある。こう道元は明かしている。何のとらわれもない自由で安らいだ境地が現れている。佐藤達玄「正法眼蔵生死 解題」二〇九〜二二二頁参照、『仏教教育宝典 道元・臨濟禅家集』所収、玉川大学出版部、一九七二年

¹⁴⁶ BIRTH-AND-DEATH *shoji*. The Sino-Japanese translation of *samsāra*, which means “the stream of time from birth to death and death to birth,”

referring to the unenlightened state. All unenlightened beings repeat the empty, meaningless cycle in countless lives, driven only by the agitations of greed, anger, and folly. The purpose of Buddhism is to attain liberation from such a hollow existence by becoming a being of wisdom and compassion, filled with that which is true, real, and sincere. Further, in Mahayana thought, nirvana is not a transcendent state apart from birth-and-death, but the very foundation of all existence, so that to attain enlightenment is return to the world of birth-and-death. The Collected Works of Shinran, Volume 2, p. 172, Jodoshinshu Hongwanji-ha, 1997.

¹⁴⁷ 拙稿「日本浄土教における死の看取り（上）」六四〜七二頁、『龍谷大学論集』四四〇号

¹⁴⁸ 『俱舍論』二十七卷、『集異門論』六卷、中村元『仏教語大辞典』上巻五三二頁

¹⁴⁹ 藤田宏達は、中国の儒家や道家の古典を見ると、どちらかといえば「生死」よりも「死生」の語の方が多いことをすでに指摘している。そして日

本でも死生観が一般に親しまれているが、仏教は死生観よりも生死観と表現した方がよい理由を次のように記している。「もちろん仏典でも「死生」の語はもちいるが、しかし「生死」のほうが仏教用語としては熟しており、仏教の死生観を取り上げる場合には、「生死観」と言い表すほうがふさわしい。というよりは、輪廻観を含む形で展開する仏教特有の死生観をよりよく表示するものといつてよい。」と論じている。この論は、仏教独自の生死観の意義を明らかにした重要な指摘である。藤田宏達「原始仏教における生死観」三八頁。『印度哲学仏教学』三

150 道教の無為自然の思想は、何事にも作為を勞せず、自然の道に素直にしたがって生きることを意味する。これに対し、浄土教では、『無量寿経』に、「彼の仏国土は、清浄安穩にして微妙快樂なり。無為泥洹の道に次し。」（『大正蔵』十二卷二七一a、『聖典全書』一卷三九頁）。「彼の仏国土は無為自然にして、皆衆善を積み、毛髮の悪もなければなり。」（『大正蔵』十二卷二七七c、『聖典全書』一卷六三頁）と説かれているように、浄土が無為自然の世界であるとされている。この『無量寿経』における無為自然とは、わがものという執着の有為を離れたさとりであり、無碍自在なる安らぎの世界を意味している。

151 野口鐵郎・坂出祥伸『道教事典』二二八頁、平河出版社、一九九四年

152 鎌田正・米山寅太郎『漢詩名句辞典』一九〇頁、大修館書店、一九八〇年

153 諸橋轍次『大漢和辞典』六卷七三六頁

154 諸橋轍次『座右版 中国古典名言集』五七七頁、講談社、一九九三年

155 前掲書三四八頁

156 諸橋轍次『大漢和辞典』六卷七三六頁

157 溝口雄三・丸山松幸・池田知久編『中国思想文化事典』二八二〜三〇七頁、特に丘山新・荒木見悟・坂本ひろ子らが担当執筆し、儒教と道教と

仏教との特性について比較整理したところに示唆を受けた。

158 浅井成海「親鸞の生死観」では、親鸞の生死観を、①無常、②迷い、③罪業、④生死即涅槃、⑤利他教化の五つの角度から親鸞の生死観を考察した。『日本仏教学会年報』四六号、三四二頁。これを承け、川添泰信「親鸞の基点―生死観について」では、親鸞の生死観を、①無常としての生死、②迷いとしての生死、③罪業の自覚としての生死、④生死即涅槃としての生死、⑤利他教化地としての生死の五類の生死観から解明した。『真宗

学』六九号、三一〜四一頁。この他、紅椽英頭「親鸞聖人における生と死」、金信昌樹「生死出づべき道」、川添泰信「親鸞浄土教における生死の問題」、日野紹運「生死を超える」、『日本仏教学会年報』七五号、二〇一〇年

159 拙稿「親鸞における生死の現実」三四〇頁、『真宗学』一〇五・一〇六号

160 前掲論文三四一〜三四六頁

161 今井雅晴『現代語訳 恵信尼からの手紙』二二〜三三頁、法蔵館、二〇一二年

162 「たいふ（大風）」を「だいじ（大事）」と読む見方もある。

163 大谷嬉子『恵信尼公の生涯』一五〇〜一五一頁参照、主婦の友社、一九八〇年

164 今井雅晴によると、『梁塵秘抄』に「観音験を見する寺、清水石山、長谷のお山、粉河近江なる彦根山、また近く見ゆるは六角堂」とあり、六角

堂は観音菩薩の寺として京都で有名であり、観音菩薩に参籠して阿弥陀仏の極樂に往生することを願ったとされる。今井雅晴「親鸞伝の新展開」六頁、『中世文化と浄土真宗』所収、思文閣出版、二〇一二年。小山聡子『護法童子信仰の研究』参照、自照社出版、二〇〇三年

- 165 今井雅晴『親鸞と恵信尼』四三〜四七頁、自照社出版、二〇〇四年。今井雅晴『現代語訳 恵信尼からの手紙』二五頁、『親鸞聖人の世界 史実と伝承の聖人像』一一〇〜一二四頁、教学伝道研究センター、本願寺出版、二〇〇七年。
- 166 村上速水『親鸞教義の誤解と理解』一〇四〜一〇七頁、永田文昌堂、一九八四年。
- 167 大谷嬉子『恵信尼公の生涯』一七四頁。今井雅晴『現代語訳 恵信尼からの手紙』一〇三頁。
- 168 玉木興慈「親鸞思想における無碍の意味」二八頁、真宗学一一四号、二〇〇六年。
- 169 『勝鬘經』「声聞縁覚皆入大乘。大乘者即是仏乘。是故三乘即是一乘。得一乗者。得阿耨多羅三藐三菩提。…即是大乘無有三乘。三乗者入於一乗。一乗者即第一義乗」(『大正蔵』一二卷二二〇c〜二二一a)。ほぼ同文は、『二乗要決』に「声聞縁覚乗。皆入大乘。大乘者。即是仏乘。是故。三乗即是一乗。得一乗者。得阿耨菩提。阿耨菩提者。即是涅槃界。…即是大乘。無有二乗。二乗者。入於一乗。一乗者。即第一義乗」(『大正蔵』七四卷三七一b)とある。
- 170 山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』に『涅槃』『華嚴』の二經をあげて、茲に一代經を撰め尽すつもりである。：『華嚴』の一道、『法華』の一乗、『涅槃』の一実、皆これ、誓願一仏乘のことを説いたものであるとし給うのである(四四二頁)とある。中村薫は、親鸞は一乗の義を、源信『一乗要決』、『勝鬘經』、『法華經』、『涅槃經』に学び明かしたと考察する。中村薫『親鸞の華嚴』八〇〜九二頁、法蔵館、一九九八年。淺田正博「親鸞聖人と『法華經』、『龍谷教学』四五、一三六〜一六二頁、二〇一〇年。
- 171 内藤知康『頭浄土真実行文類講読』二七七頁、永田文昌堂、二〇〇九年。
- 172 内藤知康、前掲書二八〇頁。『頭浄土真実教行証文類(現代語訳)』一二七頁、本願寺出版、二〇〇〇年。
- 173 大田利生「親鸞と華嚴經」、二〇五頁、真宗学一〇五・一〇六号、二〇〇二年。
- 174 本願寺宗学院編『本典研鑽集記』上、二八二頁。
- 175 殿内恒『教行証文類』にみる対外的姿勢』六三頁、真宗学一一六号、二〇〇七年。
- 176 武田正晋『選択本願念仏集講読』三〜四頁、永田文昌堂、二〇一二年。『本典研鑽集記』上に、「南無阿弥陀仏等以下は即ち標挙の文と総結の文を引いて以て一部を尽す」(二二〇頁)とある。
- 177 『観経疏』散善義、『聖典全書』一卷七六七頁。
- 178 白川晴頭『聖典セミナー尊号真像銘文』二二三頁、本願寺出版。
- 179 『昭和新修法然上人全集』七九頁。
- 180 この聖覚法語漢文は『尊号真像銘文』末、正嘉二年本、高田派専修寺蔵にのみ引用、『聖典全書』二卷六四四頁。正嘉本と建長本との共通点は、聖覚法語を文節ごとに親鸞が引用して解釈する点である。
- 181 迦才『浄土論』卷下、「乗大願船 浮生死海 就此娑婆世界 呼唤衆生 令上大願船 送著西方 若衆生有上大願船者 並皆得去 此是易往也」、『大正蔵』四七卷一〇二b。
- 182 白川静『新訂 字統』六二五頁、平凡社、諸橋轍次『大漢和辞典』十卷八四二頁、大修館書店。
- 183 中村元『仏教語大辞典』九八五頁、東京書籍、『俱舍論』「能永超」、『大正蔵』二九卷一三七a。
- 184 白川静『新訂 字統』五四頁、諸橋轍次『大漢和辞典』十卷八四六頁。

185 梯實圓『教行信証の宗教構造』二二頁、永田文昌堂

186 『華嚴經』「四暴流中 救溺衆生故」、『大正藏』十卷三〇二a、『大毘婆沙論』「四暴流謂欲暴流有暴流見暴流無明暴流」、『大正藏』三〇卷三二四c等

187 村上速水『親鸞教義の研究』七三〜七四頁、永田文昌堂。「親鸞が弘願の法をもって「真中の真」「専中の専」と讃えているのは、これをもって究竟成仏の法と考えられていたことを示すものに相違ないが、すでに「真中の」と云い、「専中の」と云っている以上、余他の法も教法そのものを不成仏の法とする意味ではなく、一往それぞれの価値を認めた上で、更にそれを超越した法としての弘願真宗の地位を考えておられたものと思うのである。」

188 藤丸智雄『教行信証』と一乗思想―経典から見る一乗海積―二八五頁、『顕浄土真実教行証文類の背景と展開』所収、浄土真宗本願寺派総合研究所、二〇一二年

189 『楽邦文類』『大正藏』四七卷二一〇a、横出、横堅の表現は他にも元照『阿弥陀経義疏』等にも見られる。例、『摩訶止観』「横堅各有漸頓 若十二門一而進是名漸進」、『大正藏』四六卷一一九a

190 『聖典全書』二卷九七頁

191 『聖典全書』二卷二九〇頁

192 『聖典全書』二卷九〇頁

193 梯實圓『教行信証の宗教構造』二〇頁。あわせて殿内恒教授に横超の意義について助言をいただいた。

194 藤堂明保『学研漢和大辞典』六六七頁、学習研究社、諸橋轅次『大漢和辞典』六卷五六四頁、『望月仏教大辞典』一卷三三六頁、「横堅」の項

195 大谷光真『世のなか安穩なれ 現代社会と宗教』七四頁、中央公論社、二〇〇七年。浄土真宗本願寺派第二十四代大谷光真門主は、なぜ阿弥陀仏の存在を信じることができるとかという問いにこう答えている。「阿弥陀仏とは、光（智慧）と命（慈悲）に限りのない仏様という意味です。この世の人間には普通には見ることができませんが、さまざまの縁によつて感じとり信じることができるようになります。創造主でもなく、この世の支配者でもなく、ただ煩惱をかかえてさまよう人間を真のさとりへと導くために働いてくださっています。その存在を信じると言っても、人間同士の信頼や「明日も太陽が昇る」というような信じ方とは違い、大地に支えられて立っているような安心感、親に抱かれている乳児の安心感に近いものです。こちらがあらを眺めて信じるというのではなく、大いなるものに抱かれた安らぎをいうのです。しかし、ただそれだけで満足するとういうのでは不完全です。その安心感とよるこびから立ち上がっていくことが大事なのです。それはまた、人生が開かれ、心がときほぐされることでもあります。」

196 「わが身の往生一定とおぼしめさんひとは、仏の御恩をおぼしめさんに、御報恩のために御念仏ころにいれて申して、世のなか安穩なれ、仏法ひろまれとおぼしめすべしとぞ、おぼえ候ふ。」（『親鸞聖人御消息集』（七）、『聖典全書』二卷八三〇頁）

197 安藤光慈著『唯信鈔文意講読』二九二頁、永田文昌堂、二〇一一年

198 前掲書八一頁参照。高木昭良著『三帖和讃の意識と解説』二四八頁、永田文昌堂

199 普賢保之著『尊号真像銘文講読』二〇二頁、永田文昌堂、二〇一六年

200 法然『選択本願念仏集』の最後に「ここに貧道（源空）、昔この典（観経疏）を披閲して、ほほ素意を識る。立ちどころに余行を舍めてここに念仏に帰す。それよりこのかた今日に至るまで、自行化他ただ念仏を緯とす」とある。

201 白川静『新訂字統』二二二頁、平凡社、藤堂明保『学研漢和大辞典』、学習研究社、諸橋轍次『大漢和辞典』、大修館書店

202 「信心と云うは、則ち本願力回向の信心なり」、「信巻」『聖典全書』二卷九四頁

203 『顕浄土真実教行証文類（現代語版）』一四九頁、本願寺出版

204 「行巻」他力積、『論註』巻下引用、『聖典全書』二卷五一―五二頁。『顕浄土真実教行証文類（現代語版）』一一七―一一八頁

205 『顕浄土真実教行証文類（現代語版）』一一八頁

206 前掲書一二七頁

207 まず、「証知生死即涅槃」を現生で解釈するもの……存覚『六要鈔』「生死即是れ涅槃の証は深悟の機に約す。……凡夫直に此の理を証すと云うには非ず。而に今の名号は万徳の所帰、仏果の功德也。能信の信心また他力より起こる。凡夫自力の心行に非ず。是の故に信を發してその名号を稱するに、不断煩惱の悪機たりと雖も、法の功能に依りて此の理を備える也」（『聖典全書』四卷一〇九三頁）。法霖『正信念仏偈捕影記』「証知解了異稱。解了生死凡夫。即涅槃分人也。……因一道果亦一道。因中説果無妨」（妻木直良編『真宗全書』続編十五卷五二頁、大正四年）。慧然『正信念仏偈鈔句義』「無礙者謂知生死即涅槃、如是等入不二法門無礙之相也。……然此偈意者、信心發之人、現証知之。……讚曰、令得悲願之信樂、生死即涅槃也」（『真宗全書』続編十六卷三〇六頁）。仰誓『正信念仏偈夏爐編』、仰誓は「証知」に「解了」と「驗知」の二義があるとす。「一解了義。謂。解了生死即涅槃分人也。二驗知義。具縛凡夫、信心已發、必有慶喜、念稱統現。以之為驗。知生死即涅槃（平生往生）也」（『真宗全書』続編十五卷一五六頁）。僧録『正信念仏偈聞書』「証知生死即涅槃トハ、一念信心發起ノ処デ、凡夫ガ涅槃無為ノ浄土ヘ往生スルニ疑ナヒトオチツヒタ相ガ証知也」。「証知トハ印可決定ノ義。昨日マデモ、生死流転ノ凡夫ナレドモ、信心ヲ得タレバ、浄土涅槃ノ分ノ人ト、メシナシクダサレ。コノ生死ノ人ガ、即涅槃分ノ人也ト、領解スル処ヲ証知生死即涅槃トイフ也」（『真宗全書』続編十五卷二六八頁）。浅井成海「親鸞の生死觀」。「曇鸞は、浄土願生の菩薩が得る無上正遍道は、十方諸仏の融通無碍の絶対智と同じであることを示し、華嚴、維摩の諸経を引いてこれを証するのである。今親鸞は、曇鸞のこのような主張を継承しつつ、煩惱具足の身のまま、生死界にあつて涅槃の分を得た身であることを説くのである。臨終一念の夕には、往生即成仏して、大涅槃、無上涅槃を超証すると説きつつ、現生には如来とひとし、弥勒と同じと積極的に正定聚の喜びをあらわすのであるが、これを涅槃の語を用いて、涅槃の全分を得るのではないが、生死海にありつつ、すでに涅槃とひとしきさとりを得しめられると述べるのである。……伝統の浄土教義を継承しつつ曇鸞をうける大乘仏教の空の原理をより積極的にあきらかにしたのである」（日本仏教学会編『仏教の生死觀』三五五頁、平楽寺書店）。堤玄立「親鸞における「生死即涅槃」の意味」。「思うに「証知」とは、信心の事態そのことであり、先学のことばをかりると、「驗知」であり「証得」であり、「印可決定」を意味するといわねばならない」（『印仏研』三二卷一号、三四五頁）。次に、「証知生死即涅槃」を当生で解釈するもの……香月院深励『教行信証講義』「信心發る時に生死即涅槃なりと証知するやうにみえる。……これを当益とみるのは文を曲げて見るにあらず。吾祖漢和の撰述に一処も現生に於て涅槃をうると宣る処なし。解知で有らふが信知で有らふが、安心の手前で娑婆に於て凡夫が生死即涅槃をうると云う事なし。……この註の文は仏の無礙道故に信知ぐらゐの事にあらず。仏の無礙智をもて生死即涅槃の一切の理を証知したまふ事なり。解知や信知ぐらゐの事にあらず。仏の知見故に紛れぬやうに証の字を加へて証知と宣ふ」。「今浄土門ハ命終ニ浄土ニ生シサヘスレハ真土報土ノナラヒニテ真如法性ノ源底ヲ直ニ証ナリ。故ニ聖道門ノ如ク伊呂波カラ証ルコト入用ニナイ安心ノ為ニ付テ生死即涅槃ヲ解知スルコトモイラヌ信知コトモイラヌナリ」（深励『正信偈講義』一七一頁、『香月院深励著作集』二卷、法蔵館、一九八二年）。「論註ノ下巻「道者無碍道也。乃至、謂知生死即涅槃」ト。コレ論註ニハシルト云。知ノ字バカリアリ。ソレヲ吾祖ハ証ノ字ヲ加ヘテ証知トノタマフ。……知ト云ハ仏ノ正覺ノ智慧ヲ以テ生死即涅槃ノ真理ヲ知ル

コトナリ。唯了知スル位ヒノコトデハナヒ。冷暖自知シテ生死即涅槃ノ真理ヲ知ル玉フコトジヤ。……「証知生死即涅槃」ハ当益ト分カルガ宜シキナリ（深励『文類正信偈講義』二五二頁、『香月院深励著作集』二卷、法蔵館）。住田智見『教行信証之研究』「証知の語を解知のことと解して、此の世で生死即涅槃の道理を知ることのやうに申す人もあるが、聖人の御意に照らして、取捨する所もある可し」（七六頁）、「証知生死即涅槃、此語は論註下、無碍道の釈に出づる。此一句は当益にて、往生即成仏を示すなり。……論註に「菩提の道は無碍道と釈する文ゆゑ、仏果の無碍智を顕すこと文に於て明なり」（四一八頁）。村上速水『正信念仏偈讚述』「証知生死即涅槃」は浄土往生によつて得る仏果のさとりをいう。『論註』の利行満足章には、五念門を成就して浄土で開く阿耨多羅三藐三菩提の果を無上正遍道とされ、その道について、次のように述べられる。「道といふは無礙道なり。『経』に言はく、十方無礙人の一道より生死を出づといへり。一道といふは一無礙道なり、無礙といふは、謂はく、生死すなわち涅槃と知るなり。かくのごときらの入出不二の法門は無礙の相なり。生死とは、迷いの世界であり、涅槃とは悟りの世界である。それが即で結ばれるということは、迷いと悟りが本来不二であることを示す。この義に通達するのが道である。また、証知の証は、「証文類」の証であり、……往生してからの事態である。……「証知生死即涅槃」とは、凡夫が阿弥陀如来の浄土に至つて、迷悟が本来不二であることをさとるといふ意味である」（一五五～一五六頁、永田文昌堂）

208 中村元『仏教語大辞典』下巻一三二八頁、「無住処涅槃」の説明、東京書籍。『岩波仏教辞典第二版』八〇七頁、「涅槃」の説明、岩波書店

209 中村元選集「決定版」第二巻『大乘仏教の思想』九〇一頁、春秋社

210 『浄土三部経（現代語版）』一八四頁、本願寺出版社

211 普賢保之『尊号真像銘文講読』「色光と心光とは一往の区別であつて、仏の光明は智慧の相であり慈悲のはたらきであるから、もともと光明の体は一つである」一六七頁、永田文昌堂、二〇一六年

212 村上速水『正信念仏偈讚述』五七五～五八頁、永田文昌堂、一九八五年

213 井上善幸「親鸞の「撰取心光」理解について」三三四頁、『真宗学』一一二・一一三号、二〇〇五年。また、利井鮮明著『宗要論題決擇編』巻四に「不捨なれば權仮に非ず、何者權とは暫用還廢に名くるものなればなり。故に不捨とは実録究竟を顯はす意なること分明なり」（四十一丁）「理に依れば、撰取不捨は弥陀の名義功德にして、……生仏不二主伴相即するの名義、即ち念仏衆生撰取不捨なればなり」（四十二丁、顕道書院、一九一〇年）とある。この論においても、撰取不捨は弥陀の救いのはたらきであり、阿弥陀仏は決して衆生を見捨てないのであるから、阿弥陀仏の光明そのものに撰取と暫用還廢があるのではないと明かしている。

214 安藤光慈『唯信鈔文意講読』「無礙光仏」は具体的にはたらいっている場であつたり、障礙なき撰取不捨のありようを示すような場合に用いられる傾向があるように思われる」六九頁

215 村上速水『正信念仏偈讚述』五八～六四頁

216 安藤光慈『唯信鈔文意講読』一一〇頁、一二二頁

217 梯實圓『教行信証の宗教構造』三一六～三二七頁

218 村上速水 前掲書九八・九九頁

219 『本典研鑽集記 下巻』には、説者と聞者の相についてこう記されている、「説者は是れ常行大悲の相なり、聴者は即ち転悪成善の相なり、『述聞』に云く、「癒病は転悪なり、増長勝解は善義を成ず」と知るべし」（六三三頁）、星野元豊著『講解教行信証 信の巻』八五六頁、法蔵館、一九七八

- 年
- 220 『顕浄土真実教行証文類(現代語版)』二四六頁参照、本願寺出版社、二〇〇〇年
- 221 山辺習学・赤沼智善著『教行信証講義 信証の巻』にこう記されている、「真の仏弟子は、法を説く時には、自分を医王のように想い、所説の法を甘露の法と想い、又、法を聞く時には、真剣にまじめに解了し、あたかも病のいえる相をもって聞くということを示された文であるから、実に真の仏弟子の聞法、伝道の態度を示したものとわねばならぬ、現生十種の益に強いて当てれば、説法の所は常行大悲、聞法の所は転悪成善というべきであるう、とまれこの聞法、伝道の不断の活動によりて、真の仏法が人の子の胸より胸へ浸潤してゆくのである、これ実に仏法繁盛の根元である、そして又真摯なる聞法、伝道の人にして、初めて常に如来のもとにいる人たり得るのである、故に「常に仏前に生ぜん」といわれる」(八三九頁)法蔵館、一九七八年
- 222 鍋島直樹「日本浄土教における死の看取り(下)」参照、真宗学八七号、一九九二年。鍋島直樹「法然における死と看死の問題(三)」四〇頁、仏教文化研究所紀要三〇、一九九一年
- 223 信楽峻磨「仏教からみたホスピスケアの問題」一七四頁、信楽峻磨・原義雄編『死を看とる心』、永田文昌堂、一九八六年
- 224 内藤知康「親鸞の往生思想」一九六頁、文部科学省オープンリサーチセンター整備事業 龍谷大学 人間・科学・宗教ORC研究叢書『死と愛いのちへの深き理解を求めて』、法蔵館、二〇〇七年
- 225 前掲論文「親鸞の往生思想」一九八頁
- 226 高田文英『教行信証』報化二土の引文を読み解く、二五〇頁、『真宗学』一三七・一三八号、二〇一八年
- 227 殿内恒『浄土三経往生文類』の講述』一七〇頁、永田文昌堂、二〇一七年
- 228 『浄土三経往生文類(現代語版)』二一〜二二頁参照、本願寺出版社、二〇〇五年
- 229 殿内恒「第十九願についての考察」二四〇頁、『浄土三経往生文類』の講述』所収
- 230 梯實圓「涅槃の浄土」一九七頁、『親鸞教学の特色と展開』所収、永田文昌堂、二〇一六年
- 231 梯實圓『教行信証の宗教構造―真宗教義学体系』二七〇頁、永田文昌堂、二〇〇一年
- 232 安藤光慈『唯信鈔文意講説』一四五頁、永田文昌堂、二〇一一年
- 233 英訳は次の聖典によった。The Collected Works of Shinran, Jodo Shinshu Hongwanji-ha, Kyoto, 1997
- 234 浅井成海「親鸞の生死観」三四三頁、日本仏教学会編『仏教の生死観』平楽寺書店、一九八一年
- 235 『未燈鈔』六通、拙稿「親鸞とその門弟における死の超克」三五七頁、真宗学九七・九八号、一九八八年
- 236 『顕浄土真実教行証文類(現代語版)』三四〇頁、本願寺出版社
- 237 前掲書三四五〜三四六頁
- 238 徳永一道「証文類」解説、『顕浄土真実教行証文類』解説論集、四〇六〜四〇七頁、浄土真宗本願寺派宗務所、監修 浄土真宗本願寺派総合研究所、二〇一二年
- 239 『顕浄土真実教行証文類(現代語版)』六四六頁参照

第二部 親鸞における愛別離苦への姿勢

序 死別は喪失だけを意味するのか

大切な人との別れは、身を切られるようにつらい。悲しみは時間が癒してくれるともいわれるが、なかなか容易なことではない。時を経ても悲しみはますます深まるばかりで、どうかあの時まで時間が戻ってほしいと心の中で叫ぶこともしばしばである。死別による悲しみを人はどのように受けとめ、乗りこえていったらよいのだろうか。上智大学グリーンフケア研究所の高木慶子はこう記している¹⁾。

悲歎反応とは、……人が親しい人や大事なものを喪失した時に体験する複雑な心理的、身体的、社会的反応であり、それにより対人関係や当人の生き方に強い影響を与えることが明らかにになっている。……これは正常な反応であり、ごく当然な人間の感性でもあら。……悲嘆は文化によってその表現は異なる。

すなわち、死別による悲嘆は、自然な感情の表れであって異常ではなく、心にも身にも社会的にもその悲嘆反応が現れる。

本論では、まず、仏教における愛別離苦の理解、親鸞における愛の理解などを文献研究に基づいて明らかにしたい。次に、愛する人との死別に伴って深い悲嘆がわき起こるとき、親鸞は、臨終行儀に縛られずに、その愛別離苦の悲しみをどのように受けとめ、どのように向き合っていたのだろうかについて考察したい。

はじめに、アール・A・グロルマン著『愛する人を亡くした時―原題訳 私の愛しい人を亡くした時に、何が私を助けてくれたか―』(Earl A. Grollman, *What Helped Me When My Loved One Died*, Boston: Beacon Press, 1981) にまとめられた愛別離苦への理解について紹介したい。アール・A・グロルマンはこう記している²⁾。

子どもを失うと、親は人生の希望を失う。

配偶者を失うと、共に生きていくべき現在を失う。

親を失うと、人は過去を失う。

友を失うと、人は自分の一部を失う。

グロルマンは、一九二五年生まれの文学者、カウンセラーであり、アメリカのマサチューセッツ州で、ユダヤ教の聖職者ラバイ(ラビ: Rabbi)として三十六年間勤めた。死別は大切な人を喪失する体験であり、悲しみを伴う。人間は時間存在である。自己を支えている基盤に、昔から支えてくれる人、現在を支えてくれる人、未来の支えとなる人がいる。そして人間は関係存在である。ひとは独りで生きていくのではない。他の誰かに生かされている。慰めあって生きている。死別は、そうした自己を支えている大切な基盤を失う悲しみである。自分のよき理解者を失うことは今寂しくなることである。

しかし、愛する者との別離は、ただ失くすばかりなのであるか。アール・グロルマンは、本書にエイブラハム・リンカーンの言葉を紹介した。

第十六代アメリカ合衆国大統領リンカーン (Abraham Lincoln) は、三人の愛息、エドワード(四歳)、ウィリアム(十一歳)、トーマス

(十八歳)を亡くした。次の言葉は、その悲しみを胸に抱きながら、家族を亡くした人々に向けて語りかけた言葉である。

私たちが住んでいる、この悲しみに満ちた世界にあつては、悲しまない人など一人もいません。悲しい時には、胸が張り裂けそうな苦しみを味わいます。その苦しみは、時を待たねば、完全には消え去りません。やがていつの日か心の晴れるときがこようとは、今は夢にも思えないことでしょう。けれども、それは違います。あなたはきつとまた、幸せになれます。この確かな真実を心にとめることで、今のみじめな気持が少しは和らぐはずです。自分自身の体験から、それは確かだと申し上げましょう³⁾。

エイブラハム・リンカーンは、自らの愛する子どもを亡くした悲しみから、戦争などで家族を失った人々を慰めている。以上見てきたように、死別の悲しみは、誰しも経験する出来事であり、正常な人間の悲嘆反応である。死別体験は喪失体験として理解されている。それでも死別は喪失だけを意味するのであろうか。本論では、愛別離苦という悲しみを通して、初めて気づく大切なものについても、親鸞教学に基づいて明らかにしたい。

第一章 仏教における愛別離苦の把握

第一節 愛別離苦の原意趣

愛別離苦 (Sanskrit: *prīya-viprayoga-duḥkha*) とは、愛する対象に別離したときに感じる苦しみを意味する。「苦」の言語サンスクリット語 *duḥkha* は、「思ひのままならぬ」「不如意」を意味する。苦は、逼迫 (*pidā*) と定義され、それは「身心を圧迫して悩ます (逼迫損惱) 」という意である。死別悲嘆という表現は、喪失を苦しみとしてよりも、悲しみとして捉える表現であるが、基本的には、「逼迫損惱」といわれる全人的な深い苦悩、愁いの中に、悲嘆という感情やそれに伴う複雑な情緒も含まれている。仏教の根本教説では、苦・集・滅・道という四諦、四つの真理が説かれ、その苦諦の説明として、生・老・病・死・怨憎会苦・愛別離苦・求不得苦・五取蘊苦 (五蘊盛苦) の四苦八苦をあげる。愛別離苦はその八苦の一つである。仏教のめぐざしたところは、この迷いの生存が一切皆苦であること (苦諦) に気づき、その苦の原因が自己の尽きることのない渴愛にあること (集諦) を知る。そして、その無明・渴愛が止滅した涅槃を理想として (滅諦) 、その寂靜なる境地に到達するために、八正道という迷妄を離れた清らかな行いを保ちつづける (道諦) というものである。すなわち、仏教では、苦とその原因である無明・渴愛を超克することを最大の目標とする。さて、この愛別離苦は、恩愛別苦、あるいは哀相別離苦とも表現されている。

第二節 經典等における愛別離苦

愛別離苦について、經典等には次のように説かれている。

愛別離苦は謂はく衆生に実には内の六處あり。愛の眼處耳鼻舌身意處、彼れ異し分散して相応するを得ず。別離して会せず撰せず習

せず、和合せざるを苦となす。是の如く外處の更樂覺想恩愛も亦復た是の如し。諸賢、衆生に実には六界あり。愛の地界水火風空識界、彼れ異し分散して、相応するを得ず。別離して会せず、撰せず、習せず、和合せざるを苦と為す。是れを愛別離と名づく。」（『阿含經』第七分別聖諦經、『大正藏』一卷四六八a、c）

何等をか名づけて愛別離苦となす。所愛の物の破壊離散なり。所愛の物の破壊離散に亦二種あり。一には、人中の五陰の壞、二には天中の五陰の壞なり。是の如く人天 所愛の五陰は、分別校計するに無量の種あり。是を愛別離苦と名づく。（『大般涅槃經』第十二、『大正藏』十二卷四三五b）

愛別離苦は能く一切衆苦の根本を為す。∴∴愛の因縁の故に、則ち憂苦を生ず。（『大般涅槃經』第十二、『大正藏』十二卷四三七c）

諸の可愛の境、身を遠離する時、衆苦を引生するが故に、愛別離苦と名づく。（『阿毘達磨大毘婆沙論』第七十八、『大正藏』二七卷四〇二b）

何者か是れ其の愛別離苦なる。所別に二あり。一に内、二に外なり。内とは自身なり。外とはいわゆる親戚眷屬及び余の資生なり。（『大乘義章』第三、『大正藏』四四卷五一三a）

これらの經典論釈における愛別離苦の説明は、最後に引用した『大乘義章』によりながら整理することができる。すなわち、愛別離苦には、内と外との二義がある。一つは、内に向かって、愛する対象である自分自身が形を変え、破壊離散するによって生じる苦しみを意味し、二つには、外に向かつて、愛する対象である妻子、親、兄弟姉妹などの家族や仲間との別離によって、破壊離散してしまう苦しみを意味している。「恩愛別離苦」（『雜阿含』、『大正藏』二卷一二六c他）「恩愛別苦」（『五王經』、『大正藏』十四卷七九六a）という表現は、第二の意味で使われる言葉であり、いわゆる愛する人々と会えなくなる苦しみを指している。変貌し壊れていく自分自身との別れや、愛するものとの生き別れも受け容れがたく、つらく切ない愁いをもなうが、死別悲嘆は愛別離苦のなかで最も深い悲しみであるといつていいであろう。どれほど深く愛しあつていても、つくべき縁が尽きたならば、生木を裂かれるように別れなければならぬ。愛はつねに別れの危機を含んで成立している。愛別離苦は、そういう愛の無常性と存在の孤独性を痛切に感じさせるものであった⁴。

第二章 親鸞における愛欲の把握

第一節 仏教における愛の原意趣

仏教における愛の原語には、次のような多くの用例がある。

(1) 愛 (s: *tsna*) 「渴む」 「激しい恋情」 「貪愛」 「恩愛」

愛 (渴愛) によりて取 (執着) あり。（十二因縁、『長阿含經』第十、『大正藏』一卷六六c）

仏教の縁起説における十二因縁の一つとして、愛がとりあげられ、煩惱、我執の根底にあるやむことのない貪り、欲求、恋情を意味する。執着はそれ自体、愛の煩惱による迷いから生じ、物事に対する真実な見方ができなくなることを教えている。このような渴愛は、人間の生存の最も深いところに根ざしたもので、あたかも、のどの渴いたものが水を飲まないではいられないように、理性などのコントロールもきかない激しい愛の衝動が、満足するまで果てしなくつづいていくことを言い表している。

(2) 汚れ染められた愛 (s: klista, sanklisyate, 「染汚愛」) と汚れに染められない愛 (s: aklista, asanklista-samsarana, 「不染汚愛」)

愛に二種あり。一に染汚、謂く貪なり。二に不染汚、謂く信なり。問う、諸の貪は皆愛なりや。答ふ、まさに順前句をなすべし。謂く貪は皆愛なりと。愛にして貪に非ざるあり。此は即ち是れ信なり。(『阿毘達磨大毘婆沙論』第二十九 『大正蔵』二七卷一五

a 染汚愛とは、妻子親族など人に対して、また財産や名誉などに対して貪り、染着する心、煩惱の愛であり、不染汚愛は、貪りを離れた清らかな信を意味する。

(3) 愛結 (s: tṛṣṇā-samyojana 「妄愛の束縛」 「愛結之所縛」 s: anunaya-samyojana 「隨順結」 「境に染著する貪煩惱」 「九結の一つ」) 云何が愛結なる、謂はく三界の貪なり。…中略…余経の中に於いては立てて三愛となす。謂はく欲愛色愛無色愛なり。(『阿毘達磨大毘婆沙論』第五十、『大正蔵』二七卷二五八 a)

(4) 女の衝動的に求める性愛や愛欲 (s: kama 「姪」)

(5) 愛染 (s: abhilasa 「本能的に対象に赴くこと」 「貪り執着すること・煩惱」)

大乘仏教においてよくみられるのは、慈悲、愛語、愛樂である。

(6) 慈 (s: maṅgla) 「いかなる障碍をも越えてつながる友愛、慈しみ」 s: mitra 「友」に由来する) 悲 (s: karuṇā 「呻き」 「嘆き」 「相手の苦悩を自分の苦悩として同感同苦する心」)

(7) 愛語 (s: priya-vadita 「親しみのこもった思いやりのある言葉をもって、人々に話しかけること」 「四摂事(布施・持戒・利行・愛語)の一つ」)

和顔愛語 (『無量寿経』卷上、『大正蔵』十二卷二六九 c)

(8) 愛樂 (Pali: abhinandati 「愛し欲して願い求めること」 「信心歓喜」 「愛慕樂欲」 「疑心のなく歓喜に満ちた信心のこと」
preman(=sradha) 「けがれのなく信」)

能く一念淨信を發して歡喜愛樂す。(『無量壽如来會』第十八願成就文、『大正藏』十一卷九七c)

これらの愛の用例を整理すると、仏教における愛は、次の三つに類型化することができるだろう。

(一) 「貪愛」 「渴愛」 「染汚愛」 「愛染」 「愛著 (愛着)」 「愛欲」 「愛結」 「愛縛」 「愛執」と表象されるように、好ましい対象を激しく貪り、深く染着して、悩みを生じる、自己愛に閉ざされた愛欲。

(二) 「不染汚愛」 「愛樂」 「慈愛」と表象されるように、貪欲を離れ、歡喜に満ちた淨らかな信心。

(三) 「慈悲」 「愛語」などと表象されるように、相手と自己とが一つに溶けあつて悲しみを共に悲しみ、うめきながら、あらゆる衆生をわけへだてなく慈しみ、眞実に育もうとする開かれた愛(自他不二の慈悲)。

言及すれば、プレーマン (s: preman 「けがれのなく信」) は、他人に対する分け隔てのない愛情を意味するとともに、恋愛や、家族や友人に対する情愛も意味する。すなわち、一人の子にかけられた親の愛のように、相手の立場になつてあらゆる衆生を親身に思いやる心である。また愛別離苦の「愛」に相応する原語プリヤ (s: priya)、女性形プリヤーは、慈愛のこもつた心で相手に言葉をかけおもしろいやることを意味し、またあわせて、夫婦恋人同士が互いに相手を呼びかけるとき言葉としても用いられる。原語の視点だけからいえば、愛別離苦の愛の原語は、渴愛や貪愛、トリシュナー (s: tsna) という原語とは異なっていることを一応認識しておくべきであるが、それは心を染め、染められる染汚愛や、対象にとられるつづける渴愛に通じる意味を持つている点で、やはりこの世における愛着心、人間関係への恩愛、肉親への情愛として理解することができる⁵⁾。

以上見てきたように、渴愛、染汚愛としての愛は、自分の好きな対象に強く執着し、求めつづけるため、必然的に愁いをとめない、根源的には自己の我執、自己愛に根ざしているといえる。その意味で、仏教ではその渴愛から心を離していくべきであることも教えてきた。

『法句經』十六「愛好品」(Dhp 212)には、

愛(Pali: piya)より愁いは生じ、愛より怖れは生じる。愛を超えし人には愁いはなし。かくていずこにか怖れあらん。

と説かれている。自己の我執に根ざし、自己の主観にとらわれて、好ましい対象を貪るので、愛は愁いと怖れにつながることもあると捉えてきた。また愛より愁いや怖れを生じるように、この渴愛、染汚愛は、つねに憎悪と裏腹であり、愛は憎しみに変わりうる。その意味で、八苦の中の、愛別離苦と怨憎会苦は、愛憎と同じように対をなした苦しみである。

親鸞も愛と憎しみについて、「愛憎違順」(『正像末和讃』(八)『聖典全書』二卷四七二頁)と表現している。この愛憎は、貪愛と瞋憎との二つの煩惱が、同じ一つの我執、自己愛から生まれたものであることを示す言葉である。したがって、愛が「愛憎違順」であるということは、人間が、自分の心に順じ従うもの(順情の境)に対しては貪愛の心を抱き、自分の心と違うもの(違情の境)に対しては、瞋憎の思いを抱いて、あたかも高き峯のようにそびえたち、互いに自己愛の中で固く閉ざされて生きていることを教示したものである。

ところでこのような渴愛・愛結から生まれてくる愛は、後にさまざまな分類がなされているが、その代表的なものに、欲愛、有愛、非有愛（または欲愛、色愛、無色愛）の三種に分類された愛、三愛がある。すなわち、ものごとや愛する人間に対する執着（欲愛）、自己の生存に対する執着（有愛）、生存を否定しようとする（非有愛）の三つの渴愛である。そしてこの三愛が少し内容を変えながら、後の日本中世において、肉親など愛する人への愛執（境界愛）、自分自身への愛執（自体愛）、未来への愛執（当生愛）として捉えられるようになる。この境界愛、自体愛、当生愛の三種の愛心については、特に、死にゆく人の心の姿として注目された。なぜなら日本中世の臨終行儀において、三種の愛心は、死にゆく人の心に起こるさまざまな愛執を象徴するものであり、それらは、往生を妨げる要因と考えられていたからである。法然はこの三愛について、次のように述べている。

臨終のとき、境界愛とて妻子珍宝等に愛着起り、自体愛とて我身虚無に帰して、おのれなく成んかと此身を惜む心の起る、当生愛とて善悪の業に引かれて、当来に生れんとする処の相が見え来るを喜びて、そこに愛着起りて、いざ往かんと思ふ心の生ずるなり」（『円光大師行状画図翼賛』二十三、『浄土宗全書』十六卷三七五頁）

すなわち、法然のこの文章に説かれているように、境界愛とは、妻子や財宝に対する愛着、自体愛とは自分が消え去っていくことへの不安、当生愛とは、未来に生まれていく場所に対する愛着を意味していたことがわかる。これらは死が迫ってきた人の心にふくらんでくる三つの愛着心であり、最期の臨終正念を妨げると当時心配されていたのである。そのような時代状況において、法然は、これらの三種の愛心がどのように超えられていくかについて、また次のように明かしている。

悶絶し候とも、いきのたえん時は 阿弥陀ほとけのちからにて、正念になりて往生をし候べし。臨終はかみすぢきるがほどの事に候へば、よそにて凡夫さだめがたく候。ただ仏と行者との心にてしるべく候なり。そのうゑ三種の愛心おこり候ひぬれば、魔縁たよりをえて、正念をうしなひ候也。この愛心をば善知識のちからばかりにてはのぞきがたく候。阿弥陀ほとけの御ちからにてのぞかせ給ひ候べく候。（『往生浄土之用心』、『昭和重修法然上人全集』五六三頁）

すなわち、法然は、どれほど悶絶するような苦しみに迫られても、阿弥陀仏の本願力によって、臨終正念になり往生していくといい、また三種の愛心が起れば、それが魔縁となつて、臨終正念を失わせることがあるが、その愛心は善知識の力によってではなく、阿弥陀仏の本願力によってこそ取り除かれ、何の心配もなく往生していくことができる、と明かしたのである。

このように原始仏教に始まり日本浄土教にいたるまで、人間の愛、渴愛の問題は、自分の心を悩ませ、悟りの安らぎを左右する大きな問題であり、特に日本中世の臨終行儀においては、渴愛は死にゆく人の三種の愛心、すなわち、境界愛、自体愛、当生愛として取り上げられていた。それに対し、法然は、自分の力や善知識の力によってではなく、阿弥陀仏の本願力によって、三種の愛心も死苦や愛別離苦に代表されるさまざまな苦しみも取り除かれ、それらの愛や苦しみを超えて、安らぎの彼岸へと確かに往生できると明かしていたといえるだろう。

第二節 親鸞における愛の原意趣

では次に、親鸞における愛の理解について管見することにする。親鸞においても、愛は、仏教の原意趣をふまえて、およそ以下のよう
な意で使われている。

(一) 「愛」「愛心」「愛欲」「貪愛」「愛憎」「愛流」「愛見」「愛波」「恩愛」としての愛
好ましい対象に激しく貪りを抱き、とどまることなく執着して、善心を汚し、苦しみ愁い、また貪愛は憎しみに転じ、自我愛に閉じこ
もり、仏への道を見失わせる心。煩惱。

それ自障は愛にしくなし、自蔽は疑にしくなし。ただ疑・愛の二心つひに障碍なからしむるは、すなはち浄土の一門なり。(『楽
邦文類』、「信卷」菩提心積に引用、『聖典全書』二卷九三頁)

愛心つねに起りてよく善心を染汚する(「信卷」大信積、『聖典全書』二卷七七頁、『浄土文類聚鈔』、『聖典全書』二卷二七三
頁)

悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ること喜ばず、真証の証に近づくことを快しま
ざることを、恥づべし傷むべしと。(「信卷」、『聖典全書』二卷一〇五頁)

撰取の心光、つねに照護したまふ。すでによく無明の闇を破すといへども、貪愛・瞋憎の雲霧、つねに真信心の天に覆へり。「
(「行卷」正信念仏偈、『聖典全書』二卷六一頁)

弥陀仏の日、あまねく照耀す。すでによく無明の闇を破すといへども、貪愛・瞋嫌の雲霧、つねに清浄信心の天に覆へり。(『浄
土文類聚鈔』、『聖典全書』二卷二六七〜二六八頁)

貪愛の心つねによく善心を汚し、瞋憎の心つねによく法財を焼く。急作急修して頭燃を灸ふがごとくすれども、すべて雑毒雑修の
善と名づく。また虚仮諂偽の行と名づく。真実の業と 名づけざるなり。この虚仮雑毒の善をもつて無量光明土に生ぜんと欲する、
これかならず不可なり。(「信卷」法義積信樂積、『聖典全書』二卷八三頁)

トムハ メヲアイシ オトコヲアイシ(貪瞋二河の左訓) (『高僧和讃』(六九) 高田派専修寺蔵国宝本、『聖典全書』二卷四三
九頁)

無明煩惱しげくして 塵教のごとく遍満す 愛憎違順することは 高峰岳山にことならず (『正像末和讃』(八)、『聖典全書』
二卷四七二頁)

ヨクノココロ ソネミネタムコヽロ タガフコヽロマサルナリ(愛憎違順の左訓) (『正像末和讃』(八) 高田派専修寺蔵頭智書
写本、『聖典全書』二卷四七二頁)

疑網を断除して愛流を出で、涅槃無上道を開示せしむ。(『華嚴経』第十四、『大正蔵』十卷七二b、「信卷」信樂積に引用、『聖

典全書』二卷八五頁)

愛見の魔となりて如来の種を失せん」(『首楞嚴經』、「化卷」に引用、『聖典全書』二卷二四〇頁)

十方六道、同じくこれ輪廻して際なし、循循として愛波に沈みて苦海に沈む。(『法事讚』、化卷真門釈に引用、『聖典全書』二卷二〇九頁)

恩愛はなはだちがたく 生死はなはだつきがたし 念仏三昧行じてぞ 罪障を滅し度脱せし。(『高僧和讃』(二〇) 龍樹讚、『聖典全書』二卷四〇八頁)

「凡夫」といふは、無明煩惱われらがみにみちみちて、欲もおほく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむころおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまで、とゞまらず、きえず、たえずと、水火二河のたとえにあらわれたり。(『一念多念文意』、『聖典全書』二卷六七六頁)

愛執愛着のかりのやど(覚如『口伝鈔』第十七章、『聖典全書』四卷二七七頁)

(二) 「愛樂」「愛悦」「喜愛心」としての愛。

真実の法を歡喜愛樂すること。法愛。信心の異名として歡喜心、淨らかな愛。

愛樂(「信卷」大信釈、『無量寿如来会』引用、『聖典全書』二卷六八頁。「信卷」明所被機、『涅槃經』引用、『聖典全書』二卷一一四頁)

欲願愛悦の心、歡喜賀慶の心(「信卷」字訓釈、『聖典全書』二卷八〇頁)

能發一念喜愛心(「行卷」正信念仏偈、『聖典全書』二卷六一頁)

(三) 「愛敬」「敬愛」としての愛

愛敬、敬愛とは、人間關係において、相手を尊敬し愛する心。

もろもろの衆生において、つねに愛敬を樂ふことなほ親属のごとし。(『無量寿如来会』引用、『信卷』法義釈、『聖典全書』二卷八一頁)

世間の人民にして、父子・兄弟・夫婦・家室・中外の親属、まさにあひ敬愛してあひ憎嫉することなかるべし。(『無量寿經』卷下、『大正藏』十二卷二七四b、『聖典全書』一卷五二頁)

(四) 無量寿仏の異名としての「愛光」

愛光(『無量寿如来会』、『大正藏』十一卷九七c、「真仏土卷」に引用、『聖典全書』二卷一五七頁)

(五) 仏の「慈悲」

『無量寿経』によれば、仏の大慈悲とは、苦悩をかかえたすべてのもののために「不請の友」となり、そのものを背負い、あわれみ、慈しみの言葉をかけて、法の眼を授ける心である。仏の大慈悲とは、一切衆生を一つひとつかけがえのない存在として慈しむ心であり、仏はすべての衆生をあたかも自分自身を視るように、心配して育み、摂取して捨てない心のことである。

釈迦・弥陀は慈悲の父母 種種に善巧方便し われらが無上の信心を發起せしめたまひけり。(『高僧和讃』(七四)、『聖典全書』二卷四四二頁)

世間のもろもろの所有の法に超過して、心つねにあきらかに度世の道に住す。一切の万物において、しかも随意自在なり。もろもろの庶類のために不請の友となる。群生を荷負してこれを重担とす。如来の甚深の法蔵を受持し、仏種性を護りて、つねに絶えざらしむ。大悲を興して衆生を愍れみ、慈弁を演べ、法眼を授く。三趣を杜ぎ、善門を開く。不請の法をもつてもろもろの黎庶に施すと、純孝の子の父母を愛敬するがごとし。もろもろの衆生において視そなはずこと、自己のごとし。(『無量寿経』卷上、『大正蔵』十二卷二六六b、『聖典全書』一卷一八頁)

仏心とは大慈悲これなり。無縁の慈をもつてもろもろの衆生を撰す。(『観無量寿経』、『大正蔵』十二卷三四三c、『聖典全書』一卷八八頁)

如来能く教えて修習せしめたまふこと、なお慈父の一子を受すがごとし。仏、衆生の煩惱の患へを見そははずに、心苦したまふこと母の病子を念ふが如し。(親鸞真筆本『大般涅槃経要文』、『涅槃経』卷三二、『大正蔵』十二卷五六〇a、『聖典全書』二卷九三九頁)

第三章 親鸞における愛欲・恩愛の把握

第一節 親鸞の尊重した経典における愛欲・恩愛

親鸞における愛欲とは、貪り愛する心情、煩惱のことで、妻子や他の人間関係に対して愛着し、財産や名誉などに対して執着する心を意味する。愛欲に染められた心は、真実の悟りに到ることを喜ばない。親鸞は、愛に関する表象の中でも、「愛欲」の語を用いて、人間一般の愛執の深さばかりでなく、自分自身の中にある愛の我執性を偽らずに告白した。「信卷」の「悲しき哉、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し」(『聖典全書』二卷一〇五頁)に始まる親鸞自身の文章は、自分が愛欲の果てしなく広い海におぼれていると自覚し、反省していることがひしひしと伝わってくる。如来大悲の光に照らされ、真実信心において気づかされる自己愛の姿である。弥陀の本願力回向による真実の教行信証を教理的典拠に基づいて論証する『教行証文類』の中で、ありのままの感情を表白するこの文章は際だっている。その「悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し」という表白は、親鸞が、弥陀の大悲に照らされて、自分の心情を隠さずに吐露し、ありのままに自己に向き合っていることを示している。親鸞が尊重した経典には、そうした愛欲や愛別離苦について、次のように説かれている。

一切苦悩を説くに愛を根本と為す。（親鸞真筆本『大般涅槃經要文』北本卷三八迦葉品、『聖典全書』二卷九四一頁）
衆生は愛欲の海に流転す。（『華嚴經』十三、『大正藏』十卷六五c）

人、世間愛欲の中かにありて、独り生れ独り死し、独り去り独り来る。行に当りて苦樂の地に至り趣く。身みずからこれに当くるに、代るものあることなし。（『無量壽經』卷下、『聖典全書』一卷五二頁）

生死の常道、うたたあひ嗣ぎて立つ。あるいは父子に哭し、あるいは父子に哭し、兄弟・夫婦かわるがわるあひ哭泣す。顛倒上下することは無常の根本なり。みなまさに過ぎ去るべく、つねには保つべからず。教語し開導すれども、これを信ずるものは少なし。ここをもつて生死流転し、休止することあることなし。（『無量壽經』卷下、『聖典全書』一卷五三頁）

あるときは室家の父子・兄弟・夫婦、ひとり死しひとり生きて、かわるがわるあひ哀慟し、恩愛思慕して、憂念（身心を）結縛し、心意痛着してたがひにあひ顧恋す。日を窮め歳を卒へて、解けやむことあることなし。（『無量壽經』卷下、『聖典全書』一卷五三頁）

愛欲榮華は常には保つべからず。皆まさに別離すべし。（『無量壽經』卷下、『聖典全書』一卷五四頁）
したがって愛欲はまた、人が独りで生まれ独りで死んでゆくという存在の孤独さを言い表したものである。また自分自身がみつき愛欲してきた榮華は無常であつて、必ず別離しなくてはならないというはかなさをも言い表しているといえよう。愛の孤独なる性格、愛の無常なる性格を最も端的に示すのが、愛別離苦であるといえるだろう。

第二節 親鸞における愛欲・恩愛の超克

親鸞の言葉の中には、ただちに「愛別離苦」の言葉は見いだされないが、これらの『無量壽經』の教説や親鸞の愛に関する表現によれば、親鸞における愛別離苦の愛は、愛欲であると同時に、また恩愛として自覚されているだろう。恩愛とは、肉親など愛する人への情愛やこの世の存在に対するさまざまな愛着、妄執を意味する。「恩愛ははなはだちがたく、生死ははなはだつきがたし」（『高僧和讃』龍樹讚（十）『聖典全書』二卷四〇八頁）という親鸞の和讃は、人間関係への愛着、情念が断ち切ることができずにいる人間の姿を示したものである。死別に直面して、その死を受け入れられない心も、恩愛である。仏道への出家入道や葬儀の際に用いられる「棄恩入無為 真実報恩者」（『法苑珠林』『大正藏』五三卷四四八b）という偈によく示されているように、この世への恩愛を棄てて、無為涅槃に入り、真実の報恩者となるというのが、仏教のめざす姿であるとされている。恩愛は断ちがたいけれども、それを棄てて、真実の悟りに到るといっているのである。

では親鸞は、この愛する人への恩愛をどのように超えていくことができるか。それは先に紹介した「正信心仏偈」に「撰取の心光、つねに照護したまふ。すでによく無明の闇を破すといへども、貪愛・瞋憎の雲霧、つねに真実信心の天に覆へり」（『聖典全書』二卷六一頁）と示されていたように、阿弥陀仏の撰取の光によつてこそ、悩める人間は照護され、貪愛という闇は破られ

ると述べている。すなわち、愛別離苦に象徴される愛欲、恩愛、貪愛は、自分の力によって取り除くことはできないものであり、貪愛の雲や霧が自らの心を覆っても、阿弥陀仏の摂取の心光はそれらの貪愛の雲霧を突き抜けて照らし護ると、親鸞は明かした。しかしながらまた親鸞は、無明なる貪愛の雲霧が破られても、その愛執、愛憎は、なお信心の空を覆っているともいい、親鸞は人間に潜む愛執の深さを自覚している。だからこそ、あたかも太陽や月が雲や霧に覆われても、その光が地上に届いて、明るく照らすように、仏の心光が、愛の雲や霧をつきぬけて、愛執の尽きない人間を照護し、摂取して捨てないと、親鸞は明かしたのである。

したがって迷いの生存の根底にある愛は、根本仏教の十二因縁において「愛（渴愛）によりて取（執着）あり」説かれ、この愛は、煩惱の根底にある激しい欲求性、不満足性を意味していた。その渴愛は、親鸞において、愛欲、貪愛、愛憎、恩愛などの熟語として表現され、人が好ましい対象にとらわれつづけ、貪り求め、傷つけあう、そうした自己愛に迷いつづける煩惱の姿を示している。愛欲、恩愛、貪愛の心は、尽きることなくあふれて、生涯やむことがない。その結果、自己愛によって、心が囚われて、愁い、存在の孤独さやはかなさを実感させるものとなる。同じように栄華や名誉も自分の思い通りにならずに、一喜一憂させる。相手をどれほど愛しく思うとも、それ以上に自己を愛しく思う、という自己愛、我愛無明が苦悩を生むものであると教えている。心のどこかに見返りを期待してしまうのが愛である。しかし、こうした恩愛、自己愛に翻弄されているわが身の姿は、仏の光の中でこそ深く気づかされ、阿弥陀仏の摂取の心光によって、愛執という無明の闇は破られ、照護されて、恩愛に左右されることなく救われていくと、親鸞は明かしている。そこに愛別離苦が、自分の力によってではなく、阿弥陀仏の摂取の心光によって超えられていくとする親鸞の知見を見いだすことができるだろう。

第四章 死別悲嘆の受容と超克―『口伝鈔』第十七章・『末灯鈔』第十四通

第一節 『口伝鈔』第十七章とその意識

人生の終末における愛別離苦には、死にゆく人自身の苦しみを指す場合と、愛する人を亡くした人々の苦しみを指す場合とがある。親鸞は、臨終に仏の来迎があるように正念を期すという救いではなく、平生において弥陀の本願に帰して仏の摂取にあずかるとき、今ここにおいて往生することが定まるといふ救いの道を明かしていた。したがって死にゆく人に起こる三種の愛心などについては、それほど問題ではなくなっていたと考えられる。本願他力によって、いかなる最期を迎えようとも、浄土に往生していくことができる明かしていたからである。その点、臨終正念になるように整える心構えについて、親鸞が語っているところはないが、覚如の『口伝鈔』第十七章と第十八章には、愛別離苦にあつて悲しみに沈む人々をどうように支えてゆけばよいかについて、親鸞が語っているところがある。そこには、親鸞が、愛別離苦に直面している人々の気持ちに共感しながら、その愛別離苦をどのように超えていけばよいかについて明示されている。そこでこの論では、主に『口伝鈔』第十七章と第十八章によりながら、愛別離苦に対する親鸞の姿勢を考察したいと思う。それではまず、愛別離苦にふれた『口伝鈔』第十七章、ならびにその現代語訳を以下にみることにする⁷⁾。

一 凡夫として毎事勇猛のふるまひ、みな虚仮たる事。

愛別離苦にあふて、父母・妻子の別離をかなしむとき、仏法をたもち念仏する機、いふ甲斐なくなげきかなしむこと、しかるべからずとて、かれをはぢしめいさむること、多分先達めきたるともがら、みなかくのごとし。この条、聖道の諸宗を修行する機のおもひならはしにて、浄土真宗の機教をしらざるものなり。まづ凡夫は、ことにをいてつたなくをろかなり。その奸詐なる性の実なるをうづみて賢善なるよしをもてなすは、みな不実虚仮なり。たとひ未来の生処を弥陀の報土とおもひさだめ、ともに浄土の再会を疑なしと期すとも、をくれさきだつ一旦のかなしみ、まどへる凡夫として、なんぞこれなからむ。なかむづくに曠劫流転の世々生々の芳契、今生をもて輪転の結句とし、愛執愛着のかりのやど、この人界の火宅、出離の旧里たるべきあひだ、依正二報ともに、いかでかなごりおしからざらん。これをおもはずむば、凡衆の撰にあらざるべし。けなりげならんこそ、あやまで自力聖道の機たる歟、いまの浄土他力の機にあらざる歟とも疑ひつべけれ。をろかにつたなげにしてなげきかなしまむこと、他力往生の機に相応たるべし。うちまかせての凡夫のありさまにかりめあるべからず。往生の一大事をば如来にまかせたてまつり、今生の身のふるまひ、心のむけやう、口にいふこと、貪瞋痴の三毒を根として、殺生等の十悪、穢身のあらんほどはたちがたく伏しがたきによりて、これをはなることあるべからざれば、なかなかをろかにつたなげなる煩惱成就の凡夫にて、たゞありにかざるところなきすがたにてはむべらんこそ、浄土真宗の本願の正機たるべけれど、まさしくおほせありき。さればつねのひとは、妻子眷属の愛執ふかきをば、臨終のきにはちかづけじ、みせじとひきさくるならひ也。それといふは、着想にひかれて悪道に墮せしめざらむがためなり。この条、自力聖道のつねのころ也。他力真宗にはこの義あるべからず。そのゆへは、いかに境界を絶離すといふとも、たもつところの他力の仏法なくは、なにをもてか生死を出離せん。たとひ妄愛の迷心深重也といふとも、もとよりかゝる機をむねと撰持せむといでたちて、これのためにまうけられたる本願なるによりて、至極大罪の五逆・謗法等の無間の業因をもしとしまさざれば、まして愛別離苦にたへざる悲嘆にさえらるべからず。浄土往生の信心成就したらんにつけても、このたびが輪廻生死のはてなれば、なげきもかなしみもともふかゝるべきについて、あとまくらにならびあて悲嘆鳴咽し、ひだりみぎに群集して恋慕涕泣すとも、さらにそれによるべからず。さなからむこそ凡夫げもなく、殆他力往生の機には不相応なるかやともきはれつべけれ。さればみたらむ境界をもはゞかるべからず、なげきかなしまむをいさむべからずと云云。（『聖典全書』四卷二七六〜二七八頁）

一 愚かな凡夫でありながら、常に勇ましく振る舞うのは、すべて嘘、偽りにすぎない事。

愛するのものとの別離の苦しみにあい、父母や妻子などとの別れを悲しむとき、「仏法を心に保って念仏する者が、いつでも仕方のないことなのに、嘆き悲しんではならない」といって、悲しんでいる人を辱め、忠告すること、おそらく先輩ぶった人は、皆そうなのである。この考え方は、聖道門の諸宗を修行し学問する人たちの思い、習わしであって、浄土真宗を信じる人やその教えについて知らないものである。

本来的に凡夫は、すべてにおいてお粗末で、愚かである。その偽り、あざむきこそが本当の姿であるのに、それを隠して、賢善であるかのように装うのは、すべて虚仮不実である。たとえ未来に生まれるところは、阿弥陀仏の浄土であると思ひ定め、ともに浄土での再会を疑いなく信じ覚悟していても、死別のひとたびの悲しみが、惑いの多い凡夫にどうしてないであろうか。とりわけ遙かに長い間、迷いの世界を流転しつづけて、生まれ変わり死に変わるたびごとに契りを結んできたことも、今のこの人生を限りとして、迷いの最後となるのであり、愛執や愛着ばかりのこの世の宿が、人間界の火宅であり、生死輪廻の迷いを出離して、眞実の仏法を聞くことのできたなつかしい故郷であるから、この世界やこの世界に住む人々がどうして名残惜しくないであろうか。これを思わないならば、凡夫衆生の私たちを撰取する救いではないだろう。普通とはどこか異なつて、悲しまないようなときは、「自分は誤つて、自力聖道門の人になつたのではないか、今願っている浄土他力門の人にふさわしくないのではないか」と疑わしくおもつてしまつたらう。愚かにして嘆き悲しむそのままの姿が、他力往生の救いにあずかる人にふさわしい姿であろう。総じて、普通の愚かな凡夫なる姿に相違のあるはずがない。

「往生の一大事は、如来にお任せして、この世の身のふるまい、心の向け方、口にいうことすべてが、貪・瞋・痴の三毒を根本として、殺生などの十悪を行い、穢れた身体がある限りは、その三毒の暗き迷いを離れることが不可能であるから、どうしても愚かで智慧の浅い、煩惱成就の凡夫であり、ただありのままに、何の飾りようもない私の姿であると自覺されてくる人こそ、浄土眞宗における本願の正機にかなつた人であろう」と親鸞聖人は仰せになられた。

したがつて、世間一般では、妻子や親族などの愛執の心深いものを、臨終のそばに近づけてはならない、見せてはならないと引き離す慣習になつている。それというのでも、愛着の心にひきずられて、死にゆく人が悪道に墮ちないようにさせるためである。しかしこれは、自力聖道門に共通する考え方である。他力眞宗にあつては、この考えがあるはずがない。なぜなら、どれほど死にゆく人とその家族縁者との境遇を引き離したとしても、他力の教法を心に深く保つていなければ、何によつて生死の迷いを出離できるであろうか。たとい妄愛にとらわれた心が深くても、阿弥陀仏の本願は、もともとそのような人間を主眼として撰取しようとは決して、このために設けられた本願であり、究極の大罪である五逆・謗法などの、無間地獄に墮ちるような罪の行為を重いとはされないから、まして愛するものとの別離に耐えられなくて悲嘆したとしても、それは何の妨げにもならない。浄土往生への信心が成就したとしても、このたびの死が生死輪廻の最期となるのであるから、嘆きや悲しみが最も深く思われるのであつて、死にゆく人の足もとや枕元に居並んで、悲嘆嗚咽し、その人の左右に集まつて恋慕し、声を上げて泣いたとしても、決してその涙によつて、往生が左右されたりはしない。かえつてそのようなところがなければ、凡夫の愚かしさもなくて、ほとんど他力往生の人としては不相応ではないか、と嫌われたことだろう。だからこそ、「死にゆく人を看取りたいと思うことを遠慮してはならないし、嘆き悲しんでいるのをいさめるべきではない。」といわれるのである。

第二節 『口伝鈔』第十七章、『末灯鈔』第十四通等にみる愛別離苦への姿勢

このように『口伝鈔』第十七章では、愛別離苦、死別悲嘆に対する親鸞の姿勢がわかりやすく示されている。そこで、この章にみられる愛別離苦への親鸞の態度を、およそ以下の三点に分けて考察することにする。

第一には、浄土往生を疑心なく信じ、浄土での再会を心に期していても、惑える凡夫には、死別の悲しみはとめどなくあふれてくる。しかしすでに本願に摂取されているのだから、その感情を無理に抑えなくてもよいことである。これについては、『口伝鈔』第十七章の以下の文章に明示されている。

ともに浄土の再会をうたがひなしと期すとも、をくれさきだつ一旦のかなしみ、まどへる凡夫として、なんぞこれならむ。（『聖典全書』四卷二七七頁）

をろかにつたなげにしてなげきかなしまむこと、他力往生の機に相応たるべし。（『聖典全書』四卷二七七頁）
なかなか愚かにつたなげなる煩惱成就の凡夫にて、たゞありにかざるところなきすがたにてはむべらんこそ、浄土真宗の本願の正機たるべけれど、まさしくおほせありき。（『聖典全書』四卷二七七頁）

浄土往生の信心成就したらんにつけても、このたびが輪廻生死のはてなれば、なげきかなしみもともふかゝるべきについて、あとまくらにならびゐて悲嘆嗚咽し、ひだりみぎに群集して恋慕涕泣すとも、さらにそれによるべからず。（『聖典全書』四卷二七八頁）

さればみたからむ境界をもはゞかるべからず、なげきかなしまむをいさむべからずと云云。（『聖典全書』四卷二七八頁）
したがって、他力本願によつて摂取される正機は、まさしく煩惱を抱え、嘆き悲しみに沈む凡夫であるから、自分を偽つて平静を装い、無理に悲しみを押しとどめたりする必要はない。信心を成就していても、やはり今生の最期の別れとなる愛別離苦の悲しみは深い。死にゆく人に会いたい、そばにいたいならば、何の遠慮もいらず会いに行つて、そばで思いきり泣けばいい。そして、たとえ横たわった人の枕元や足下で、恋慕して涙したとしても、その涙によつて、往生が左右されることなどはないというのである。

また実際に、親鸞自身にも、門弟の覚信が自分のそばで往生したことを思い出して、涙を流している記録が残されている。側近の蓮位が親鸞の代わりに書いたその手紙には、次のように記されている。

そもそも、覚信坊の事、ことにあわれにおぼえ、またたふとくもおぼへ候。そのゆへは、信心たがはずしておはられて候。また、たびたび信心ぞんちのやう、いかやうにかとたびたびまふし候しかば、当時まではたがふべくも候はず。いよいよ信心のやうはつよくぞんずるよし候き。のぼり候しに、くにをたちて、ひといちとまふししとき、やみいだして候しかども、同行たちはかへれなむどまふし候しかども、死するほどのことならば、かへるとも死し、とゞまるとも死し候はむず。またやまひはやみ候ば、かへるともやみ、とゞまるともやみ候はむず。おなじくは、みもとにてこそおはり候はゞ、おわり候はめとぞんじてまいりて候也と、御ものがたり候し也。この御信心まことにめでたくおぼへ候。善導和尚の釈（散善義）の二河の譬喩におもひあはせられて、よにめでたくぞん

じ、うらやましく候也。おはりのとき、南無阿弥陀仏、南無無碍光如来、南無不可思議光如来となえられて、てをくみてしづかに
おわられて候しなり。またおくれさきだつためしは、あはれになげかしくおぼしめされ候とも、さきだちて滅度にいたり候ぬれば、
かならず最初引接のちかひをおこして、結縁・眷属・朋友をみちびくことにて候なれば、しかるべくおなじ法文の門にいりて候へば、
蓮位もたのしくおぼへ候。また、おやとなり、ことなるも、先世のちぎりとまふし候へば、たのしくおぼしめさるべく候也。こ
のあわれさたふとき、まふしつくしがたく候へば、とゞめ候ぬ。いかにしてか、みづからこのことをまふし候べきや。くはしくはな
ほなほまふし候べく候。このふみのやうを御まへにてあしくもや候とて、よみあげて候へば、これにすぐべくも候はず、めでたく候
ふとおほせをかぶりて候也。ことに覚信坊のところに、御なみだをながさせたまひて候也。よにあはれにおもはせたまひて候也。十
月二十九日、蓮位 慶信御坊へ（『御消息集（善性本）』 『聖典全書』二卷八六一〜八六二頁）

このように覚信は、病氣をおして親鸞の住む京都を訪ね、やがて病の床に伏しながらも、信心を強くして、称名念仏を称えつつ、静かに往生した。親鸞はこの事実を覚信の息子、慶信に手紙で伝える際、覚信の往生が哀れにして、また尊い死であつたとあらためて涙するのである。ここにおいても親鸞は、自然にあふれてくる悲嘆をそのまま肯定的に受容し、しかもその悲しみに崩されることなく、死にゆく人はその人生をきらめかせて往生していくと受けとめていたことがわかる。またあわせて親鸞は、臨終行儀の作法には一切触れず、その本人にとつて、信心が確かになつていくかどうかだけを心配し、平生において信心決定しているならば、その往生は寂しいけれども、崇高な往生であり、残された人々はその往生を道標にし、亡き人に導かれて生きていくことができるうとしていた。ここより親鸞が、死を突き抜けたつながりを実感することによって、哀れな死を、無常を超えて彼岸に導き、心を豊かにしてくれる法縁として、深い宗教的な次元から受けとめ直していることが知られるのである。

第二には、このような他力浄土門の、悲しみを受容し、臨終行儀にとらわれない態度とは対照的に、自力聖道門などの、当時の一般的な臨終行儀においては、妻子や愛着の深い人々を、死にゆく人のそばに近づけてはならないとしていた点である。『口伝鈔』第十七章の次の文章はそのことを示している。

つねのひとは、妻子眷属の愛執ふかきをば、臨終のきはにはちかづけじ、みせじとひきさくるならひ也。それといふは、着想にひかれて悪道に墮せしめざらむがためなり。この条、自力聖道のつねのこゝろ也。（『聖典全書』四卷二七七〜二七八頁）

臨終正念を自らの修練で整えようとする仏教者の間において、臨終行儀は重要であり、死にゆく人自身が、世俗への愛執や名残を捨て、善知識に導かれながら、心安らかに涅槃に入ることを理想としていた。そのため、愛執の深い妻子などがそばにいれば、死にゆく人の心がこの世に向かい、結果的に悪道に墮ちることになるというのである。

そこで日本中世の臨終行儀の先行研究を参照しながら、平安から鎌倉時代における臨終行儀のあり方を明示したものをみると、こう記されている。

五 病者のあたりに人をあつめてをくべからず。其故は一人は心をすまして念仏をあげども、傍らにはひたひ（額）を合わせて

物語をはじめれば、音々思々になりて、或いは立居立入に物のさはがしきこと限りなし。故に志を三業に等しくせよといいて、善知識はさだめて五人にはすぐべからず。三人は善き仏なり。一人は枕に居て、念仏をすすめ、一人はかたがたに居て、其心に随へし。一人ははし近くに居て雑事をいひつくべし。此外に人更になにの用あらんや。ゆめゆめ余事を耳のほとりにきかすべからず。悪縁門の内にいれべからざるなり。(伝恵心僧都源信『臨終行儀』第五条¹⁾、『恵心僧都全集』第一の五九四頁)

臨終行儀と申すは一期の大事是に過ぎたる無きなり。世の中の人の往生したるぞ、悪道に墮たるぞと申す事は、此の臨終にて知るなり。臨終の吉き人に往生したると知る、臨終の悪しきをば悪道に落ちたりと知るなり。・・・善知識をかたはらにすえて、一一に善知識の教えにたがえぬなり。魚鳥にらき酒、加様のくさき物をば病人のほとりに近づけず、日ごろをしかる妻子、若しは夫、若くは孫、加様の愛執の深き物をば、その貌形をだに見せず、音をも聞かせず、善知識小音に念仏を申して声を静ならしめ、鐘打ちて事静かに持ち成して、ただ浄土の法門貴く目出たからんを説き聞かすべし。世間の田嶋の中の吉き事をば露塵計りも病人に聞かすべからず。若し病人此の世間の事を聞きつれば、心留りて永く往生の心を失ひて、生死に留り、悪道に墮るなり。故に臨終行儀といふなり。(弁長『念仏名義集』巻下、『浄土宗全書』十卷三八〇頁)

この他、『臨終正念訣』、弁長『臨終用心鈔』、良忠『看病用心鈔』などの文献にも、同様の内容が記載されている。これらの臨終行儀によれば、源信の『往生要集』臨終行儀・勸念に説かれている「臨終の一念は百年の業に勝るといふ。若し此の刹那を過ぎなば、生處まさに一定すべし」¹⁾という教学に基づいて、臨終の迎え方が自らの生涯を集約する最も重大な事であり、この世に執着を残した悪しき臨終は、悪道に墮ち、心を専ら極楽に向けた麗しい臨終は、往生できるとしている。そのよき臨終を迎えて往生するために、善知識を枕辺において、それに導かれ、世事を交えず、妻子などの愛着の深い人々とも離れて、鐘を打ちながら小音に念仏して、心を落ち着け、臨終正念にして、ただ往生することに心を傾注することが理想とされている。「病者のあたりにひとをあつめておくべからず」「ゆめゆめ余事を耳のほとりにきかすべからず」「妻子、若しは夫、若くは孫、加様の愛執の深き物をば、その貌形をだに見せず」などの注意事項は、まさしく覚如が指摘したように、日本中世当時の「つねのひと」の「ならひ」であったことがわかる。

そこで覚如は、それに対比して、浄土真宗の救いの特質を次のように明かしている。

無始よりこのかた生死に輪転して、出離を希求しならひたる迷情の自力信、本願の道理をきくところにて謙敬すれば、心命のつくるときにてあらざるをや。そのとき、(撰取不捨の益にもあづかり、)住正定聚のくらゐにもさだまれば、これを即得往生といふべし。善悪の生處をさだむることは、心命のつくるときなり。身命のときにあらず。(『最要鈔』、『聖典全書』四卷三四五頁)

善恵房の体失して往生するよしのぶるは、諸行往生の機なればなり。善信房の体失せずして往生するよし申さるゝは、念仏往生の機なれば也。…中略…念仏往生は仏の本願なり、諸行往生は本願にあらず。念仏往生には臨終の善悪を沙汰せず。至心信樂の帰命の一心、他力よりさだまるとき、即得往生住不退転の道理を、善知識にあふて聞持する平生のきざみに治定するあひだ、この穢体亡失せずといへども、業事成弁すれば体失せずして往生すといはるゝ歟。本願の文あきらかなり。(『口伝鈔』第十四章、『聖典全書』

四卷二六九〜二七〇頁)

自力の称名をばげみて、臨終のときはじめて蓮台にあなうらをむすばむと期するともがら、前世の業因しりがたければ、いかなる死の縁かあらん。火にやけ、みづにおぼれ、刀剣にあたり、乃至寢死までも、みなこれ過去の宿因にあらずといふことなし。もしかくのごとくの死の縁、身にそなへたらば、さらにのがるゝことあるべからず。もし怨敵のために害せられれば、その一刹那に、凡夫としておもふところ、怨結のほかなんぞ他念あらん。また寢死においては、本心、いきのたゆるきはをしらざるうへは、臨終を期する先途、すでにむなしくなりぬべし。いかんしてか念仏せん。またさきの殺害の機、怨念のほか、他あるべからざるうへは、念仏するにいとまあるべからず。終焉を期する前途、またこれもむなし。仮令かくのごときらの死の縁にあはむ機、日ごろの所存に違せば、往生すべからずとみなおもへり。たとひ本願の正機たりといふとも、これらの失、難治不可得なり。いはむやもとより自力の称名は、臨終の所期おもひのごとくならん定、辺地の往生なり。…中略…平生に善知識のをしへをうけて信心開発するきざみ、正定聚のくらゐに住すとたのみなん機は、ふたゝび臨終の時分に往益をまつべきにあらず。(『口伝鈔』第十六章 『聖典全書』四卷二七五〜二七六頁)

如来の大悲、短命の根機を本としたまへり。もし多念をもて本願とせば、いのち一刹那につゞまる無常迅速の機、いかでか本願に乗すべきや。されば真宗の肝要、一念往生をもて淵源とす。(『口伝鈔』第二十一章 『聖典全書』二八二頁)

すなわち、覚如は、死の縁が無量であり、いつ、どのような形で無常が訪れるかわからないから、臨終に往生の準備を整えることはとても難しいといひ、それに比べると、浄土真宗の救いは仏の本願に乗じて信心開発するとき、現生において正定聚につき、すでに往生することが決定するとしている。覚如は、臨終ではなく、平生に救いが成立する親鸞の教説を、さらに「不体失往生」「一念往生」「平生業成」などの印象的な造語を用いて、より鮮明に打ち出していったわけである。

したがって、臨終十念、臨終正念という死の間際の心の持ち方に、救いのすべてを凝縮させる臨終行儀一般の立場は、平生における他力信心の決定によって、すでに往生が定まり、臨終の善し悪しを問わなかった親鸞の立場とは異なる。覚如が記しているように、おそらく臨終行儀の理想が、かえって別れの不安や深い慟哭の現実にはそぐわない側面があったのではないかと思われるのである。

第三には、親鸞、他力浄土門においては、離別の悲しみ、生死の迷いは、他力の仏法によって超えていくことができる点である。それについては、『口伝鈔』第十七章の次の文章に明らかである。

いかに境界を絶離すといふとも、たもつところの他力の仏法なくは、なにをもてか生死を出離せん。たとひ妄愛の迷心深重なりといふとも、もとよりかゝる機をむねと撰持せむといでたちて、これがためにまうけられたる本願なるによりて、至極大罪の五逆・謗法等の無間の業因ををもしとしましませざれば、まして愛別離苦にたへざる悲嘆にさえらるべからず。(『聖典全書』四卷二七八頁)

すなわち、本願他力の救いは、自己の力で臨終正念を調整し、わが計らいによって来迎を祈る道ではなく、つねに妄愛して迷いつづける人間を、ひとえに撰取しようとする阿弥陀仏の本願力にすべて身をあずけて、そこに帰依していくところ、愛別離苦の悲しみを抱えた

ままで、本願にしっかりと抱き取られ、自然に浄土へ渡されていくという道である。

このように『口伝鈔』第十七章において、親鸞は、死別悲嘆に沈む人々の心のケアについて述べるとともに、愛別離苦に左右されない心の領域について明かしていた。死を迎える人のそばで、はばかりことなく恋慕し涙すればいい。なぜなら涙によって、浄土への往生が遮られることは決してないからである。むしろターミナルステージにおいて、臨終近い人と愛する人々との間に、明確な境界を引いて、世間との愛著を断ち、臨終来迎を正念に迎えるために、臨終行儀の形式を遵守しようとも、当事者たちにとつては、やはり愛着と悲しみが残る。そのような場合、この他力の悲願は、最も悩み深き人間、すなわち、この世に名残を惜しんで死を迎える人も、その愛する人との別離を受け入れられず涙する人も、すべて撰取して捨てることがない。浄土真宗の念仏者は、つねに本願に撰取されているから、行儀にとらわれず、恋慕悲哀の感情を素直に表に出せばいい。また時の経過とともに、愛別離苦の悲嘆が縁となり、先だつた人の往生に導かれ、生死輪廻の苦悩を離れて、安養の彼岸へと確実に到達することができるという意義を明かしたのである。

第三節 『口伝鈔』第十七章と『歎異抄』第九章との関連性

ところで、この『口伝鈔』第十七章は、『歎異抄』第九章と内容的に対応するところが見られる。もともと『口伝鈔』と『歎異抄』とは、表現も内容も関連性が深い。^{1,2)}

結論を先取りしていえば、覚如は『歎異抄』第九章をふまえて、その表現をアレンジし、その思想を肉付けして、『口伝鈔』第十七章をまとめたと考えられる。そこで、両者の文章表現を並べて比較してみると、以下の通りである。(両者に関連する表現に傍線を付記)

『歎異抄』第九章の抜粋

よくよく案じみれば、天におどり地におどるほどによるこぶべきことをよるこばぬにて、いよいよ往生は一定とおもひたまふなり。よるこぶべきころをおさへてよるこばざるは、煩惱の所為なり。しかるに仏かねてしろしめして、煩惱具足の凡夫とおほせられたることなれば、他力の悲願はかくのごとし、われらがためなりけりと知られて、いよいよたのもしくおぼゆるなり。また浄土へいそぎまひりたきころのなくて、いさゝか所労のこともあれば、死なんずるやらんところぼそくおぼゆることも、煩惱の所為なり。久遠劫よりいまで流転せる苦悩の旧里はすてがたく、いまだむまれざる安養浄土はこひしからずさふらふこと、まことによくよく煩惱の興盛にさふらふにこそ。なこりおしくおもへども、娑婆の縁尽きて、ちからなくしておはるときに、かの土へはまひるべきなり。いそぎまひりたきころなきものを、ことにあはれみたまふなり。これにつけてこそ、いよいよ大悲大願はたのもしく、往生は決定と存じさふらへ。踊躍歡喜のころもあり、いそぎ浄土へもまひりたくさふらはんには、煩惱のなきやらんと、あしくさふらひなましと云々。

『口伝鈔』第十七章の抜粋

愛執愛着のかりのやど、この人界の火宅、出離の旧里たるべきあひだ、依正二報ともに、いかでかないかにをしからざらん。これを
おもはずむば、凡衆の撰にあらざるべし。

けなりげならんこそ、あやまで自力聖道の機たる歎、いまの浄土他力の機にあらざる歎ともうたがひつべけれ。をろかにつたなげ
にしてなげかなしまむこと、他力往生の機に相応たるべし。

これをはなるることあるべからざれば、なかなかをろかにつたなげなる煩惱成就の凡夫にて、たゞありにかざるところなきすがた
にてはむべらんこそ、浄土真宗の本願の正機たるべけれと、まさしくおほせありき。

たとひ妄愛の迷心深重なりといふとも、もとよりかゝる機をむねと撰持せむといでたちて、これがためにまうけられたる本願なる
によりて

このように、主として『口伝鈔』第十七章の前半部分に、『歎異抄』第九章と類似する言い回しを見つけることができる。これらは
如く『歎異抄』第九章を題材にしながら、『口伝鈔』第十七章の前半を作成したと推測される痕跡であろう。

次に、両者の思想的な連関性も色濃く現れている。
『歎異抄』第九章においては、「念仏を申しても躍り上がって喜ばず、急いで浄土に往生したいという心もない」と告白した唯円に

対して、親鸞は「私もあなたと同じ気持ちである」と全面的に唯円の心を受け入れ、生涯変わることはない人間の愚かさ、浄土往生を喜
べない心、死の不安、この世への愛着を抱えたままで、そのような人間に最も仏の慈悲がかけられているという阿弥陀仏の逆説的な救い
の構造を明らかにしていた。覚如はそれを承けて、『口伝鈔』第十七章において、愛別離苦に直面している人たちの深い悲しみに注目し、
親鸞の教説にあつては、その別離の悲しみ、苦しみをそのまま抱えたままで、仏に救われていくのであり、無理をして賢善を装い、死に
ゆく人のそばから離れる必要はないと高揚している。嘆き悲しみのあるときには、何の遠慮もいらず、臨終の人のそばで思い切り泣けば
よい。どれほど悲嘆嗚咽したとしても、その涙に左右されることなく、阿弥陀仏の本願他力によって、浄土に往生できることを明らかに
している。特にここにあらわれている覚如の特色としては、

(一) 自力聖道門の道と他力浄土門の道とを峻別し、他力浄土門が、愛するものとの死別に伴う悲しみを肯定的に受容し、悲しみを表
出しても、それによって左右されない浄土往生の救いを明かしていること。

(二) 臨終の迎え方、臨終における心の統御によって往生が定まるのではなく、他力の仏法によって、迷いを断ち切られ、平生から往
生がすでに定まっていることを強調している。また『歎異抄』第九章が、唯円の告白に対する親鸞の共感を中心につづられており、二人
の対話形式になっているのに対し、『口伝鈔』第十七章では、唯円と親鸞の対話は全く登場せず、もっぱら愛別離苦に苦しむ家族、仲間
を対象にして書かれているところ、また自力聖道門と他力浄土門との相違に重点をおいてまとめられているところは、両者の大きな相違
点である。

しかし両者には、死の悲しみを肯定的に受け入れ、妄愛の深い人間のためにこそ、他力往生の道が開かれているという、親鸞の基本的

姿勢が貫かれている。すなわち、人が自己を偽ることなく、阿弥陀仏の前、そして恩師親鸞や家族、仲間の前で、ありのままにそれを告白し、その嘆きや愚かさを自覚するところ、そこにこそ阿弥陀仏の慈悲の手が差し伸べられていることを、『歎異抄』第九章も『口伝鈔』第十七章も共通して説示している。以上見てきたように、『歎異抄』第九章と『口伝鈔』第十七章との状況設定は異なっているとしても、覚如は、親鸞の思想的特質をわかりやすく伝えるために、『歎異抄』第九章をアレンジして、『口伝鈔』第十七章を作成し、さらに愛別離苦を抱えたまま、別れの涙を流したままで、確かに浄土往生を遂げることができると明示して、人々の持っている死別の悲しみに共感したところは、親鸞の精神を正しく受け継いだ点であり、当時の聖道門的な死の看取りの形式に縛られない、他力往生の独自の救いをそこに際立たせようとしたといつてよいであろう。その愛別の悲しみを抱える人々への共感も、他力の心強さに基づいて、生まれてくる寛容さである。したがって『口伝鈔』第十七章は、親鸞の平生撰取ともいえるべき思想的な特質を明かし、他力本願を依り処として、信心成就の道を確認した人にあつては、すでに浄土往生が定まっているから、もはや臨終の迎え方を沙汰する必要がないと記していた。またあわせて、たとい平生に信心を成就していても、この世界にいる限り、人間は本質的に愚かさを心に宿しつつ、別離に直面すれば、その無常を受け入れられず、悲しみの涙があふれてくることを共感的にうけとめて、泣きたいときには泣けばよい、そのような悲しみにも壊されない他力往生の道があることを力強く示していたといえるだろう。信心の人の生は、他力の仏法にしっかりと支えられているからこそ、自らの愚かさを告白し、死の悲しみや不安などの情緒を押さえ込まずに、安心して表出することができるのである。そこに他力に支えられた寛容さ、トレランスがあるといつていいだろう。

第五章 死別悲嘆の緩和と超克―『口伝鈔』第十八章

第一節 『口伝鈔』第十八章とその意識

それでは次に、愛別離苦にふれた『口伝鈔』第十八章、ならびにその現代語訳を以下にみることにする。

一 別離等の苦にあふて悲嘆せむやからをば、仏法のくすりをすゝめて、そのおもひを教誘すべき事。

人間の八苦のなかに、さきにいふところの愛別離苦、これもとも切なり。まづ生死界のすみはつべからざることほりをのべて、つぎに安養界の常住なるありさまをときて、うれへなげくばかりにて、うれへなげかぬ浄土をねがはずんば、未来もまたかゝる悲嘆にあふべし。しかし、「唯聞愁歎声」（定善義）の六道にわかれて、「入彼涅槃城」（同）の弥陀の浄土にまうでんにはと、こしらへおもむけば、闇冥の悲嘆やうやくにはれて、撰取の光益になど帰せざらん。つぎにかゝるやからには、かなしみにかなしみをそふるやうには、ゆめゆめとぶらふべからず。もししからば、とぶらひたるにはあらで、いよいよわびしめたるにてあるべし。酒はこれ忘憂の名あり、これをすゝめてわらふほどになぐさめてさるべし。さてこそとぶらひたるにてあれとおほせありき。しるべし。（『聖典全書』四卷二七八―二七九頁）

一 別離などの苦しみにあつて、嘆き悲しむ人たち、仏法という薬を勧めて、その想いを教え導かなければならないこと。

人間の八つの苦しみのなかで、先に述べた、愛別離苦がもつとも切実でつらい。(そうした愛するものとの別れの悲しみに沈む人々には、)まず、この生死輪廻の世界では、誰もいつまでも生きながらえることができない道理を述べて、次に、安養浄土の世界が常住である有様を説いて、「憂い嘆くばかりで、憂いや嘆きのない浄土を願わないならば、未来にもまたこのような悲嘆にあうでしょう。しかし、『ただ愁嘆の声ばかりを聞く』(善導『観経疏』定善義)と説かれている六道輪廻の迷いの世界を離れて、『彼の涅槃の域に入る』と説かれる阿弥陀仏の浄土にまいるならば、悲しみを超えてゆけるでしょう」と慰め、心静かに導いていくならば、暗い闇に沈む悲嘆は少しずつ晴れて、阿弥陀仏の撰取の光益に帰してゆくようにならないであろうか。

また次に、こういう人たちには、悲しみにさらに悲しみが増すようには、決して弔つてはならない。もしそのようにしたならば、慰めたことにはならず、ますます心寂しくさせてしまうことになるだろう。「酒には、憂いを忘れる『忘憂』という呼び名がある。この酒を勧めて、相手にほほえみが生まれてくるほどに慰めて立ち去つたらよい。それでこそ遺族を弔つたことになるだろう。」と、親鸞聖人は仰せになられた。このことをよく心に留めなければならぬ。

第二節 『口伝鈔』第十八章にみられる愛別離苦への姿勢

このように『口伝鈔』第十八章においても、愛する人を失つた遺族を弔い、慰めるにはどうすればよいか、遺族がその悲嘆を乗り越えていくためには、何が大切であるかについて説かれている。その愛別離苦に対する親鸞の姿勢を、段落に沿って、次の二点に整理してみたいと思う。

第一には、愛別離苦に会つて、悲しむ人々に対して、悲嘆ばかりをつづけるだけでは、悲嘆を超越てはいけぬ。この世界には永遠なものはなく、心も形もつねに変移し、いつかは死を迎えなくてはならないという無常の道理を説き、あわせて、憂いのない安養浄土に至る道を歩んでこそ、その暗愁を超越てゆける点である。すべては移り変わり、死に帰していくという無常の道理は、一つの死がいかに特別なものと感ぜられても、死そのものはすべての人に等しく訪れる事実であることを、冷静に気づかせてくれる。また、善導の「唯聞愁嘆声」という教説を紹介し、この世界が本来、深い憂いに満ちた暗愁の世界であると伝えることは、自分の悲しみだけが特別なのではなくて、誰もが同じように憂愁を抱えて生きていくことに気づかせ、遺族の心の中にある、死者に対する罪責感や後悔の念を和らげることにつながる。そして善導の「入彼涅槃城」という、死の彼方にある宗教的な世界観を示されることによつて、心の中が空白になつている遺族が、憂愁を突き抜けて、めざすべき新しい彼岸への方向性を見いだし、少しずつ宗教的な安らぎに浴するようになる。死別悲嘆という憂愁の寂しさから、次の新しい生き方や目標が生まれ育つてくることをここで指し示しているといつていいだろう。

第二には、すでに悲しんでいる遺族を、必要以上に悲しませてはならないという点である。悲しみに暮れる遺族を弔う際には、その悲

しみがさらに加わるようには弔ってはならない。涙に涙をそそるような過剰な慰めは、かえってその遺族を悲しみの深淵に落とすことになるからである。「憂いを忘れる」とも呼ばれる忘憂の酒をすすめて、相手にほのかな笑いが生まれてくるほどに慰めることが、本当に弔ったことになるだろうというのである。このように「悲しみに悲しみを添えず、忘憂という酒をすすめた」とされる親鸞の姿勢には、人々の言うにいけない悲しみに深く共感して、抜け出すことのできない悲しみを少しでも和らげようとしていたことがうかがわれる。「人々の心の中にある情緒や感情を十分に受け入れながら、しかも悲しみに浸りすぎないように、悲しむ心を少し休めてみる」という親鸞の姿勢を、ここに見いだすことができるだろう。

したがってこの『口伝鈔』第十八章において、親鸞は、愛別離苦の悲しさをより一層深めるように弔わず、むしろその悲嘆の彼方に、常住の安らぎを見いだしていくことによって、悲嘆を超えていくことが大切であることを明かしている。すなわち、愛別離苦の悲嘆は最もせつなく、それは心の深い次元にまで関わっているとしながら、悲しみに閉じこもり、悲嘆ばかりをくり返しているだけでは、かえってその悲嘆の暗愁から出られなくなってしまう。悲しみに悲しみを添えるように慰めては、その遺族を孤立させてしまうことになりかねない。だからその悲嘆というマイナスの経験を通して、自己の人生をふりかえり、深い憂いの向こう側に、温かい宗教的な安らぎの彼岸、浄土があることを見いだしていくならば、その悲しみは、プロセスを経て、やがて新たな自己への成長につながるだろうというのである。ふりかえってみると、愛別離苦に現実直面したとき、残された人々は、自己嫌悪や罪責感、パニックや怒り、自己憐憫や劣等感に悩まされたり、自己のそれまでもっていた価値観が揺らいだりして、深い苦悩の淵に沈んでしまう場合が多い。その際に、複雑な悲しみの感情を表出できないまま、「誰にもこの気持ちはわかってもらえない」と思いこんで、自分の心の殻に閉じこもり、憂いから抜け出せなってしまうやすい。しかしこれらの悲哀感情は、喪失に対するごく自然な反応であると再認識しておくべきである。その意味で、悲嘆に暮れている人と接するときには、親鸞のように、酒をくみ交わして、その気持ちを分かち合い、悲しみに染められた心を休めながら、徐々に立ち直っていくように慰めることが大切である。以上のように、親鸞の姿勢に学ぶならば、まず、愛別離苦に悲しむ人に対して、その人固有の死別悲嘆のせつなさ、その言い表せない感情の揺れを全面的に受容するとともに、新しい宗教的なオリエンテーション、すなわち、阿弥陀仏の慈悲の温かさによって、その悲しみを包容し、生死輪廻を超えた浄土に心に向かわせるといって、二重のサポート (teaching) が可能になるだろう。

第六章 総合的考察 親鸞における愛別離苦の受容と超克―悲嘆の意義

第一節 悲嘆の意義

本當につらいことについては、人はほとんど語らない。なぜなら、そのつらさは体験した人にしかわからない領域であり、どれほど言葉を尽くしてみても、表現しきれないからである。またつらいことを誰かに話すということは、話すことでもう一度、自分自身を傷つけ

ることになりかねない。そのようなときには、同じ境遇にある者同志で体験を語り合い、一緒に過ごすこと、言葉を越えたつながりを感じることができて安らぐことがある。悲しみは亡くなった人との関わりに応じて、一人ひとり異なってくる。心のケアにおいて、何よりも大切なことは、そのような語り得ないその人の悲しみのそばに本気で佇めるかどうか、限界を知りつつも、なおも相手を思う心があるかどうかである。また継続的にその人に直接に関わりつづけることも重要である。そういう意味で、葬儀、法事などの仏教行事 (Buddhist memorial service) が、遺族の思いを表出し、十分に悲しむことのできる場所と時間として尊重されてきた¹³。葬儀のあと、時間とともに変化していく悲嘆のプロセスを理解し、初七日から四十九日、さらには一周忌以降へと、継続的に行われる法事を縁として、それが折々にあふれでる悲哀感情や故人の思い出を互いに分かち合う場となり、遺族がその喪失と悲嘆を縁として、仏徳を讃嘆し、もう一度人生の意味をふりかえることができるように援助することが願われる。そしてもう一つ注意すべきことは、心のケアをされる側の人々は、いつまでも援助される側でありたくないということである。ケアされるばかりならば、援助側の優しさが、かえって援助される人々の心を惨めにさせてしまうこともあり得るからである。その意味で、傷ついている人々が主役になって、何かに貢献することできるような場が開かれていかななくてはならない。たとえば、私たちが、亡き人やその遺族から、死別悲嘆を通してはじめて気づかされる多くの意味を学ぶことは、ともに限りある人生を内省し、心の成長を遂げていくことにつながるだろう。

概して、日本中世に限らず、一般的な日本人の感覚として、悲嘆の感情を人前で、あからさまに出しては恥ずかしいとされることが多い。私たちの社会は、悲しみを悲しみとして出しにくい世界になっている。たとえば葬儀自体が、「遺族自身の悲しみは少し脇に置いて」、とりあえず社会的な儀礼、報告として行われがちである。お通夜や葬儀の時だけは、数多くの人が集まってくるが、終わった途端に人々は去り、遺族だけがポツンと残されるという状況がある。葬儀は、遺族にとつて、亡き人との今生における最期の別れとなる貴重な時であるとともに、それは悲嘆の終わりではなく、始まりを意味し、そこからグリーフワークが再スタートすることを認識して関わっていくべきである。言葉を換えれば、遺族の悲しみを、一時的、集中的に、葬儀などのある時点だけで支えようとするのではなく、継続的に長い時間をかけて、線や面でアプローチしていくことが必要である。もし遺族に、感情を意識的に抑圧しようとする自己規制がはたらいて表出ができにくくなり、心の奥底に悲嘆の感情が閉じこめられると、心身に変調をもたらし、自分の悲しみの意味に向き合えなくなってしまう。悲しみは悲しんでこそ、それに向き合うことができる。

そこで、死と悲嘆の積極的な意義について明かしている文章を紹介すると、以下の通りである。

人間は機械ではない、感情を持つている。ひとりひとりの生命は何に増しても貴重だ」というドクター・上野の言葉が、しつとりと流れていく。世の中がどんなに移り変わるうとも、人間は人間を捨てることはできない。病んだ時、弱者の立場に立たされた時、あるいははじめて、人間の真実の姿を見ることが出来るのかもしれない。死は、悲しみと同時に生の意義をはっきり教えてくれる。

(高橋穂世「アメリカのホスピスをたずねて」¹⁴)

英国の医師、Dr.Pakerは、「悲しみは愛の代価である。Grief is the price to pay for love.」と言いつ、心から終末期の看取りをした者は、

死を迎えた人の深い心の交流の結果として、死別後に悲しみを味わうと述べている。看護婦もその気持ちを素直に表現し、また家族の悲しみに共感し、死を迎えた人の思い出話をしたり、ときには家族の気持ちの中に残っているある種の罪悪感について話し合ったりして、死別後の悲しみの支えあひが必要である。(季羽倭文子「生と死を支える看護」¹⁵⁾)

悲しみから立ち直った人の多くは、亡くなった人と自分との関係についてプラスのイメージ化を行っている。つまり、楽しかった思い出や喜びの体験などをありありと心に描くことによって、精神を高揚させ、徐々に悲哀感情を消そうとしている。悲哀体験をもつものが、このようなイメージ化を繰り返すことによつて、喪の作業は進み、人格的にも成長してゆくのである。(平山正実「悲しみについて―悲嘆反応の分析とその対応」¹⁶⁾)

われわれの日常生活には、数々の喪失体験という小さな死があると述べ、実はこの小さな死を喜んで受け入れる態度を身につけることこそが、大きな死を乗り越えることを可能にする主張している。そして、小さな死も大きな死も、人生の一つのプロセスと考え、将来再生をめざすイニシエーションとしてとらえ直すとき、忌まわしい死も、希望と解放を内包した新しい意味を持つてくるのではない。(樋口和彦「死と再生」¹⁷⁾)

つらく苦しい日々や、悲しみで言葉が交わせないかもしれない患者と家族の間で、お互いが事実を正面から見ずえて、素直で正直な関係をつくれるような手伝いをするができる時、患者と家族にとつて美しい「さようなら」「ありがとう」という死を迎えられるであろうし、死別による悲嘆を経験する家族にとつても、それが歪曲されることなく、悲嘆を体験することによつて、エリクソンのような新しい成長した人間として、その後の人生を生きていけることになるのです。(齊藤武「末期患者とその家族―悲嘆について」¹⁸⁾)

悲しんでいる人に、「いつまでもよくよしていてもだめだよ。気持ちを立て直してがんばりなさい。さあ、元気を出そう」というふうに励まして、それで悲しみから立ち直らせるのが対治的なやり方です。これに対して、黙って一緒に涙を流すことによつて、その人の心の重荷を少しでも自分のほうに引き受けようとする、そういう態度が同治なのだそうです。対治は否定から出発していきます。悪を否定する、病気を否定する。不自由を悪と考え、それを叩きつぶし、切除することで善を回復しようとする。そういう対立と攻撃の思想がヨーロッパ近代文明の一面です。しかし老いを否定できるでしょうか。死を否定できるでしょうか。それはできません。とことん打ちひしがれた人々を救うのは肯定の思想、同治の思想なのではないでしょうか。いま大切な「励まし」ではなく「慰め」であり「悲」なのだ強く感じるのはです。(五木寛之『他力』¹⁹⁾)

家族や友人など大切な方を亡くしたとき、人は悲しみという感情だけでなく様々な心と体の変化を経験します。そしてもう存在しないということはもちろんのこと、一緒に過ごした時間をもう二度と取り戻すことができないということや、かなえることができなくなつた夢を想つて心に痛みを感じます。また、日常生活にも多くの変化が起こり、人生がまったく違ったものになってしまったと感ずるかもしれません。最初はあまりに突然の大きな変化にとまどい、どうしたらよいのか途方にくれてしまうこともあります。し

かし、自分の心や体にとって必要なものを振り返ってみることは、今のあなたにとって大切なことです。一人ひとりの「悲しみ方」は違います。悲しみの波は日々変化し、少し元気になったかと思うときもあれば、突然大きな悲しみが襲って、あなたを不安にするときもあればかもしれません。それもすべてが自然なことなのです。（日本ホスピス・緩和ケア研究振興財団『これからのとき 大切な方を亡くしたあなたへ』一頁²⁰）

これらの論は共通して、人間が持つ感情・情緒を切除せずに、悲しみを受け入れることが、新しい生き方を模索するうえで重要な要素であることを示している。すなわち、①悲しみを経験してはじめて人生の真実を知ること、②悲しみは愛の代価、心の交流の結果であり、それを互いに分かち合うことが大切であること、③亡くなった人と自分とのプラスのイメージ化によって、悲嘆を乗り越えるように導くことができるということ、④喪失体験という小さな死をすすんで受け入れるとき、希望と解放を含んだ新しい意味が見いだされてくること、⑤患者と家族の間で、素直で正直な関係をつくれるように援助することができた時、患者は感謝のうちに死を迎えることができ、家族にとっても、悲嘆を経験することが、新しい成長につながるということ、⑥悲しみを否定する対治的な姿勢よりも、黙って一緒に涙を流すという同治の態度、慰めが、打ちひしがれた人を救うと述べられている。いずれも傾聴すべき貴重な提言である。このように悲しみには、それ自体に意味がある。仏教において、愛別離苦は、誰もが逃れられない苦、無常の道理（教説）として、素直に受けとめていくところに、その苦を超える道があり、苦を滅した寂靜なる安らぎ、涅槃が開かれてくると教えている。すなわち、悲しみや苦しみ、無常などの人生上のマイナスの経験を通してはじめて、より深く生きる意味について発見していくことができるというのである。

第二節 親鸞における愛別離苦への姿勢

この論においては、親鸞が、人々の死別悲嘆をどのように受けとめていたかについて明らかにするために、主として『口伝鈔』第十七章および第十八章を依り処としながら考察してきた。そこより親鸞における愛別離苦への姿勢については、およそ次のようにまとめることができる。

A. 涙は抑えなくてもよい。

「恋慕涕泣すとも、さらにそれによるべからず」（『口伝鈔』第十七章、『聖典全書』四卷二七八頁）

「みたからん境界をもはゞかるべからず」（『口伝鈔』第十七章、『聖典全書』四卷二七八頁）

「なげきかなしまむをいさむべからず」（『口伝鈔』第十七章、『聖典全書』四卷二七八頁）

・遺族が亡くなった人の枕元や足下で、どれほど声をあげて泣き、恋慕しても、それによって往生が左右されることはない。臨終にそばにいたいのなら、ためらうことなくそばにいればいい。人が泣いているのをそばで注意して止めるべきではない。

意義

- ・安易な励ましは避け、黙って一緒に涙を流すような慰めが必要である。
- ・感情を素直に表出することの大切さ。
- ・悲しみは、自分と愛する人との過去から現在までの思い出に心向かわせ、それを糧として、新しい成長を生みだしていく。
- ・この世への愛著を断って、出世間に心を向けるために、家族縁者を死にゆく人から遠ざけなくてはならないとしていた臨終行儀から解放した。
- ・本願他力に基づく浄土往生は、悲嘆や苦しみの感情、錯綜した情緒を表出することによって妨げられることはない。煩惱成就の人間をこそ、その苦から救い、撰護して捨てないのが、阿弥陀仏の悲願だからである。

B. しかし悲しみをさらに深めるばかりにならないようにする。

「かなしみにかなしみをそふるやうには、ゆめゆめとぶらふべからず。」（『口伝鈔』第十八章『聖典全書』四卷二七九頁）

「酒はこれ忘憂の名あり、これをすゝめてわらふほどになぐさめてさるべし。」（『口伝鈔』第十八章『聖典全書』四卷二七九頁）

- ・悲しみに悲しみがさらに加わるように決して慰めてはいけない。
- ・深い憂いを和らげてくれるお酒（「忘憂」）をすすめて、相手に少し微笑みが生まれてくるぐらいに慰めるのがよい。

意義

- ・悲しみに閉ざされた心を少し休めてみる。

- ・悲しむ人のそばにいて相手の思いを聞き、食事を共にして談笑の生まれる時を過ごすことは、その人にとって安らぎとなる。

悲しみは一人ひとり違うプロセスをたどり、長い時をかけて癒されていくプロセス自体に意味がある。愛する人を失った悲しみは、パニック、自己批判、自己嫌悪、罪責感、自己憐憫、怒りなどの感情と複雑にからんで現れてくる。しかしそれらの感情をことさらに覆い隠す必要はない。それらの言いようのない感情は、死別によって引き起こされた心理的プロセスの一部だからである。このような悲嘆をあるがまま受容することを、すでに医療における緩和ケア、ホスピス、ビハーラ、死別悲嘆を分かち合う自助グループ²⁾は尊重している。喪失による悲嘆は、ごく自然な心理反応であり、そのさまざまな感情を無理に隠さないと、人に打ち明けながら、受容していくことが願われる。それらの悲嘆の心理に関する正確な情報によって、遺族は、自分の悲哀感情や身体の症状を客観的に洞察することができ、その情報を自分の悲哀感情とともに見つけてくれる先人の知恵として学ぶこともできる。これに関連して、悲嘆ケアにおける大切な姿勢について、斎藤武は次のように述べている。

何よりも大切なことは、残された人たちが喪失の事実に対して、正面から取り組むような援助をすることであって、悲しい思いを抱かせないようにしたり、死別の事実から目をそむけさせるようなことは避けなければなりません。次いで、悲嘆にある人の抱いている感情を的確に認識させ、それを表現させてあげることが大切です。そして、愛する人を失った現実の中で生きられるような状況

をつくる援助をすることです。そのためにはその人の直面している問題点は何か、そしてその解決策は何なのか、といった具体的な関わりをもっていく必要があります。そして、悲嘆には十分悲しむ時間も必要なことです。十分に悲しむ時間を作つてあげ、徐々に死んでいった人に対する感情を軽減させ、新しい人間関係や社会への関わりをつくっていくような支援をすることだと思えます。²²

このようなグリーフケアが、伝統ある仏教寺院においても、積極的に活用されていくことができればよいと思われる。

以上見てきたように、愛別離苦に嘆き悲しむ人は、自分をまず思い切りに悲しみに浸らせることが大切である。新しい人生を再スタートする前に、悲嘆という最も強い感情の一つと、面と向かい合うことを通して、少しずつ悲しみを乗り越えてゆけるからである。そしてもう一つ大切なのは、時々その悲しむ心を休めることである。誰かに自分の悲しむ気持ちを話してみたり、しばらくの間忘れて、ユーモアや笑いのある楽しい時間を過ごすことが、追いつめられた心をしばらく休養させることになるからである。そして時の経過とともに、悲しみが変化し、悲しみから離れられるようになっても、愛する人の思い出は、ずっと自分と一緒にある。しかも涙に妨げられない阿弥陀仏の救いがそこに差しのべられていることを、仏教者が教誘していくことができれば、本当の意味で、その人を救いに導いたといえるかもしれない。以上くり返し論じてきたように、悲しいときには、思いきり泣けばよい、涙によって往生が左右されることはないということと、悲しみに胸が一杯になっていく人をさらに悲しませてはならないということの両方の態度を、親鸞から学ぶことができるだろう。

第三節 親鸞における愛別離苦の超克

最後に、この親鸞の愛別離苦に対する姿勢について注意しておくべきことがある。それは親鸞が悲しみつづけるのは身体によくないとか、あるいは、悲しみは表出すれば楽になれるとかいった、心の整理方法、問題対処のマニュアルについて述べたものではないということである。確かに一面において、「悲しみに悲しみを添うべからず」「なげきかなしまんをいさむべからず」といった親鸞の姿勢は、人の悲しみに共感して、その不安や悲哀、恐怖や怒りを緩和し、その人自身の人格的成長を見守ろうとする心理療法、カウンセリングの精神と重なっている。分け隔てのない人間尊重、相手に対する敬愛と肯定的配慮、問題に対する受動的態度は、まさしく両者に共通する性格である。しかし他面、親鸞は、愛別離苦の悲しみに出くわすとき、いわゆる情緒的な対応や心理的なコントロールを気にかけることなく、この世俗の迷いを超えた究極的な依り処が心に確立されているから、悲しみはありのままに表出しても、何の障害にもならないとしたのである。心理療法・カウンセリングが、心傷ついた人を、もう一度現実の日常生活によく適応させ、「十分に機能する人間 (a fully functioning person)」（カール・ロジャース）に成長するように援助する、人間尊重的、過渡的、対症療法的、長期的対応であるのに対し、親鸞における愛別離苦の超克、救いは、現状に対する順応をめざしたのではなく、死や愛執そのものの根源的、永遠的解決を指し示しているといっていだろう。「愛著を表に出して、死にゆく人のそばで家族縁者が悲しむのは望ましい姿ではない」というそれまでの臨終行儀の通念をあつさり超えることができたのは、世俗における計らいを超えた仏の本願によって、生死の迷いがそのままいだからである。

たからである²³⁰。

このような親鸞における愛別離苦の超克については、先に考察した『口伝鈔』第十七章および第十八章によって、次のようにまとめることができる。

C. 悲しみは、究極的な依り処が心に確立されることによって、徐々に乗り越えてゆけるようになる。

「いかに境界を絶離すといふとも、たもつところの他力の仏法なくは、なにをもてか生死を出離せん。」（『口伝鈔』第十七章『聖典全書』四卷二七八頁）

「まづ生死界のすみはつべからざることはりをのべて、つぎに安養界の常住なるありさまをときて、うれへなげくばかりにて、うれへなげかぬ浄土をねがはずんば、未来もまたかゝる悲嘆にあふべし。しかし、「唯聞愁歎声」（定善義）の六道にわかれて、「入彼涅槃城」（同）の弥陀の浄土にまうでんにはと、こしらへおもむけば、闇冥の悲嘆やうやくに晴れて、撰取の光益になどか帰せざらん。」（『口伝鈔』第十八章、『聖典全書』四卷二七九頁）

・他力の仏法によって、生死の迷いは断ち切られ、迷いを出離していくことができる。
・憂い嘆くばかりで、憂いのない浄土を願わなければ、いつかまた悲嘆にあうだろう。
・この世界が生死輪廻し無常であることを伝え、愁嘆の世界から離れて、涅槃の浄土に往生するように慰め、心をかかわせるならば、徐々に悲嘆の闇は晴れてくる。

意義

・死別の悲しみを縁として、この世のあらゆる存在、現象の無常さに気づかされる。
・深い憂いに覆われた此岸の向こうに、心のぬくもる安らぎの彼岸があることを聞き信じるならば、悲しみ自体が、やがて新たな自己へと成長させることにつながる。
・本願他力に自己があるがままでかかれて、悲しみと共に生きられるようになる。
・本願他力という究極的な依り処によって、生死の迷いが断ち切られているから、細やかな臨終行儀や世間の通念に思い煩うことなく、安心して涙することができる。
・自分の悲しみや愚かさという人生上のマイナス要素をすすんで受け容れる姿勢、同時に、他者の悲しみや苦しさを咎めずに、そばで共感しようとする態度は、この他力に支えられて生まれてくる寛容さ、トランスである。その点、人生の無常さや自分の悲しみや愚かさを顧みずに切除して、明るさやよいことだけを心にイメージして脳を活性化しようとする自己統御と異なっている。
生死の迷いを超えるというのは、迷いや愛執がただちになくなり、悲哀も消え去るといふごとき、単純な自己変容ではない。生死の迷いを出離しても、愛別に伴う心の傷や悲しみ、自我愛に生きようとする愚かさ、世俗への愛著は生涯残りつづける。自分の力によっては

決して迷いを超えることができない自己を、そのまま包摂して捨てない仏の本願に出あい、それが自分自身の究極的な依りどころ、「畢竟依」となる時、この世のさまざまな悲嘆や苦悩を引きずりながら生きて自分の姿を受容していくことができるのである。自己の計らい、セルフコントロールの領域を離れて、本願を疑いなく信じ念仏するものは、すでに如来に撰取され、今つねに撰護されている。もはや生死輪廻の境界を退転することなく、確かに成仏への道を歩むことになる。だからこそ自分の悲しみや苦しみと向き合いながら、悲嘆の中で、人生の新しい意義を再発見していくことができるのである。

このような親鸞における生死の超克については、次のように明かされている。

「撰取心光常照護」といふは、信心をえたる人おぼ、無碍光仏の心光つねにてらしまもりたまふゆへに、無明のやみはれ、生死のながきよすでにあかつきになりぬとしるべしと也。「已能雖破無明闇」といふは、このころなり、信心をうればあかつきになるがごとしとしるべし。「貪愛瞋憎之雲霧 常覆真實信心天」といふは、われらが貪愛・瞋憎をくも・きりにたどえて、つねに信心の天におほへるなりとしるべし。「譬如日月覆雲霧雲霧之下明無闇」といふは、日月の、くも・きりにおほはるれども、やみはれてくも・きりのしたあきらかなるがごとく、貪愛・瞋憎のくも・きりに信心はおほはるれども、往生にさわりあるべからずとしるべしと也。

(『尊号真像銘文』末、『聖典全書』二卷六五二〜六五三頁)

すなわち、如来より信心を恵まれるということは、阿弥陀仏の光に照護されて、生死の長き夜が明け、闇のなかに光が射してくるということである。しかも如来より賜った信心の空には、なおつねに貪愛や瞋憎の雲、霧が覆っているが、往生にはもはや妨げにならないと記している。ここに明らかなように、親鸞における生死の超克とは、生死の闇が仏の心光に破られ、迷いがついに仏によって断ち切られているということと、断ち切られているが故に、たとえ心に愛執や憎悪が生じ、深く嘆き悲しむことがあっても、それらはさとりの何の障碍にもならないという、二重の意義を含んでいたのである。そして、この生死の闇が仏光に照護され、「無明の闇はれ、生死のながき夜すでに暁になりぬ」という救いの自覚が、親鸞における根本的、永遠的解決であった。

さらに、死別の受けとめ方については、先に紹介した『末灯鈔』第十四通の蓮位添書に、次のように書かれている。

おくれさきだつためしは、あはれになげかしくおぼしめされ候とも、さきだちて滅度にいたり候ひぬれば、かならず最初引接のちかひをおこして、結縁・眷属・朋友をみちびくことにて候なれば……(『親鸞真筆消息』四、蓮位添状、『聖典全書』二卷七五四頁)

「おくれさきだつ」という死別体験は、悲しいけれども、あなたの父である覚信は先立って浄土に往生し、涅槃に到ったのだから、必ず最初に息子のあなたや家族縁者を導いてくれるというのである。すなわち、死別が悲哀に満ちたものでも、残された人々にとって、それは人生の真実に出遇う縁であり、亡き人は仏となって浄土への確かな道標、導き手となってくれるということである。そして『阿弥陀経』に「俱会一處」と説かれるように、先だった人と再会できるといふ浄土に心を向けて、自分自身が確かに生きていくことこそが、亡き人を思うことにもなるという。逆に言えば、生死の迷いの彼方に浄土での再会が誓われているから、ためらわずに涙を流すことができるかもしれない。

まとめ

A. 悲しいときには涙を抑えなくてもよい。

「恋慕涕泣すとも、さらにそれによるべからず」

「みたからん境界をもはばかるべからず」

「なげきかなしまんをいさむべからず」(『口伝鈔』第十七章、『聖典全書』四卷二七八頁)

……遺族が亡くなった人の枕元や足下で、どれほど声をあげて泣き、恋慕しても、それによって往生が左右されることはない。臨

終にそばにいたいのなら、ためらうことなくそばにいればいい。人が泣いているのをそばで注意して止めるべきではない。

……悲しみは自然な感情であり、涙は愛情の証である。愁いを表出すると、亡き人から受けた愛情、亡き人に捧げた愛情に気づく。

B. しかし悲しみをさらに深めるばかりになってはならない。悲しむ心を休めよう。

「かなしみにかなしみを添ふるやうには、ゆめゆめとぶらふべからず」

「酒はこれ忘憂の名あり、これをすすめて笑ふほどになぐさめてさるべし」(『口伝鈔』第十八章、『聖典全書』四卷二七九頁)

……悲しみに悲しみがさらに加わるように慰めてはいけない。憂いを和らげてくれる酒「忘憂」をすすめて、相手に少し微笑みが

生まれてくるぐらいに慰めるのがよい。

……愁嘆は一人ひとり異なる。悲嘆の過程がそのまま自らの生き方を見つめ、悲しみを癒す過程にもなる。

C. 悲しみは、究極的な依り処が心に確立されると、徐々に乗り超えられていく。

「いかに境界を絶離すといふとも、たもつところの他力の仏法なくは、なにをもつてか生死を出離せん」(『口伝鈔』第十七章、『聖典全書』四卷二七八頁)

「まづ生死界のすみはつべからざることわりをのべて、つぎに安養界の常住なるありさまを説きて、うれへなげくばかりにて、うれへなげかぬ浄土をねがはずんば、未来もまたかかる悲嘆にあふべし。しかし、「唯聞愁歎声」(定善義)の六道にわかれて、「入

彼涅槃城」(同)の弥陀の浄土にまうでんにはと、こしらへおもむけば、闇冥の悲嘆やうやくに晴れて、摂取の光益になどか帰せざらん」(『口伝鈔』第十八章、『聖典全書』四卷二七八頁)

……他力の仏法によって、生死の迷いは断ち切られ、迷いを出離していくことができる。

……憂い嘆くばかりで、憂いのない浄土を願わなければ、いつかまた悲嘆にあうだろう。

……この世界が生死輪廻し無常であることを伝え、愁嘆の世界から離れて、涅槃の浄土に往生するように慰め、心向かわせるならば、徐々に悲嘆の闇は晴れてくる。

……他力の仏法に帰依すると、闇に光がさすように、愛執の悲しみは徐々に晴れていく。愛別の悲哀さを感じながらも、仏の摂取不捨の

心光のはたらきにいだかれて、生死無常の現実に向き合い、亡き人を仏、人生の道標として、仏と共に生きていくことができる。

第七章 東日本大震災の死別悲嘆に学ぶ―仏教からのグリーンフケア

序

人はそれぞれ、誰にも比べられない物語を持っている。最愛の人を亡くしてしまった悲しい物語、愛する人と深く傷つてしまった物語。心の絆を育んで障害を乗り越えた物語、努力しても失敗ばかりの物語、誰にも打ち明けられない物語……。それぞれが、誰にも代わることのできない物語である。河合隼雄は、こう論じている

²⁴ 世界中に同じ人間がいないように、もちろん「物語」も同じで、それが「唯一無二」で一回限りであることに誇りをもつべきだと思う。

積尊は、人間の本质について、『無量寿経』卷下において、次のように説いている。

人、世間愛欲のなかにありて、独り生まれ独り死し独り去り独り来る。行に当りて苦楽の地に至り趣く。身みづからこれを当くるに、代わるものあることなし。²⁵

人は本来独りぼっちであり、誰にも代わってもらえない人生である。しかし、誰もが孤独であることに気づいた時、そこから相手に対する優しさが生まれてくる。一人で抱えている物語を相互に共有しあうことが、真の優しさであるといえるだろう。

“We are the stories we tell.” 私たちは、自分が語る物語によって存在する。すなわち、一人ひとりのかけがえのない物語、それが私の存在する根拠である。語る話によって存在するとは、人が自分のことを単に言葉で話すばかりでなく、何も言えなくなったり、涙を流したり、微笑んだりして、生き抜いていくこと自体を意味する。同時に、たった一つの物語を静かにそばで聞いてくれる人がいる時に、深い安心が生まれ、一つの物語が花開く。自分の物語をまるごと受け止めてくれる人がいて、はじめて人は自分をふりかえり、また明日に向かって歩みだすことができるだろう。

仏教は、紀元前五世紀に、積尊によって説かれた教えである。積尊は、生老病死の苦しみの現実をありのままを知り、迷いを超えた真の安らぎ、すなわち、涅槃を開いた。積尊は、泥の中から咲く花のように、悲しみを転じて真実の生き方を開くことを明かした。それは悲しみから逃避して生きることを教えたのではない。泥なくしては蓮が咲かないように、悲しみや煩惱があるからこそ、人は大切な愛情の深さや心のつながりに気づき、悲しみの中にこそ、その人にしかないかけがえのない花が咲いていくことを教えている。

この論文では、第一に、二〇一一年三月十一日に発生した東日本大震災をふりかえり、死別の悲しみの現実を知り、悲しみの中で生きる意味について考えたい。そこで、愛する人を亡くした遺族から聞いた一つの真実の物語を紹介したい。人は、心に生きつづける真の物語を持つ時に、前に向って生きぬいていくことができるのではないかと思うからである。

第一節 東日本大震災の発生状況

人は思いもかけない大災害や死別に突然遭遇し、悲しみに暮れる時もないほど、その日を生きていくことに困窮することがある。しかし、人

生の危機に直面して、はじめて本当に大切なものを求める。絶望の闇の中でこそ希望の光を探す。

二〇一一年三月十一日午後二時四十六分、日本観測史上初のマグニチュード九の東日本大震災が発生した。地球の自転がわずかに速くなり、一日が百万分の一・八秒短くなるほどの大地震だった。三陸海岸の津波の高さは十メートル以上、岩手県宮古市では陸をかけた津波の遡上高が四十・一メートルに達した。警察庁の二〇一九年三月七日報告によれば、死者一五八九七人、行方不明者二五三三人である。県別死者数は、宮城県九五四二人、岩手県四六七四人、福島県一六一四人等である。

第二節 事例 南三陸町職員 遠藤未希の死に学ぶ

そこで、この論では、東日本大震災の津波に巻きこまれて亡くなった故遠藤未希（二四歳）とその家族から学んだ真実の話を、二〇一一年からの訪問面接に基づき、その家族の許可を得てここに紹介したい。

遠藤未希は、二〇一〇年四月から宮城県南三陸町の危機管理課に勤める町職員であった。遠藤未希は、二〇一一年三月十一日午後二時四十六分の大地震後、防災対策庁舎の放送室で、「六メートルの津波が来ます。避難してください」と町民にマイクで呼びかけつづけた。そのアナウンスは、ひとすじに町の人々の安全を願って放送しつづけたものであった。しかし、大地震から約四十分後に大津波が襲ってきて彼女は亡くなった。実際の津波の高さは、気象庁の第一報とは全く異なり、十六メートルにも及ぶ高さであった。町職員は屋上に避難したが、防災庁舎の屋上四階まで水没したため、もはや逃げることもできなかったという。去る二〇一一年五月八日に、遠藤未希らの追悼法要を、町民有志から依頼を受けて、私と龍谷大学大学院生が執り行った²⁶。それがご縁となり、二〇一一年十月十日に、南三陸町職員の及川係長の仲介で、故遠藤未希のご自宅に訪問することができた。彼女の住んでいた自宅は、海岸近くあって、家屋の二階まで津波にさらわれたため、修復の工事中だった。はじめに仏壇にむかいお勤めをした。その後、宮澤和樹氏とともに、宮沢賢治直筆の『雨ニモマケズ』の額を、未希のご家族に寄贈した。宮澤和樹氏は、宮沢賢治の弟清六の孫にあたり、宮沢賢治の作品や肖像の価値を伝え守っている。『雨ニモマケズ』の真意について、宮澤和樹氏が遠藤未希の両親や親戚に説明すると、未希の両親は喜んでくださった。なぜなら、未希自身が、叔父の清吾たちから『雨ニモマケズ』を習い、覚えていたからであった。未希は「イツモシヅカニワラツテキル」という詩の一節が大好きで、そういう姿勢でピースサインを出し、いつも笑顔で頑張っていたと、彼女の家族にうかがった。宮沢賢治の『雨ニモマケズ』が好きだった未希と、その詩の額を届けたかった私たちとの気持ちだが、思いがけず一致してうれしかった。また、何よりも心に感じた話がある。未希の両親によると、四月二十三日に未希のご遺体のご自宅の沖合で発見され、五月二日に、そのご遺体がDNA鑑定により未希ご本人であると確認され、五月三日にご遺体をご自宅に連れて帰った。その時、不思議にも、横一直線の虹が空にかかったという。その虹の写真を母親が見せてくださった。見たことのない、まっすぐの虹だった。その一直線の虹は、遠藤未希の死が特別なものであり、極楽浄土に生まれて仏になった証であると感じると、彼女の両親と話し合った。母親はこうも話してくださった。「この子はそういう人を助ける役割をもつてうまれてきたと、思うしかない。私のお腹をかりて生まれてきたわが子ながら、未希はもつと大きな、多くの人々の命を救うという役割をもつて、自らの命を全うしたのでしよう。そう思うようになりました」と。時を経て、悲しみは深くたやすく消えることはない。折に触れて涙があふれる。しかし、涙は愛情の証しである。先だっただわが子を思う親の涙である。悲しむこと自体に意味がある。仏壇の前で涙を流し、何も言えなくても、ただ手を合わせることで、亡き人に与えた愛情と、自分たち

が亡き人から受けた愛情をおのずと知ることになるだろう。そうした悲しみの意味を確かめ合った。さらに、未希の両親から、仏像の手が示す印の意味、中国よりいただいた「無畏」の書などについて話をうかがった。その「無畏」の真意が涅槃であることを話し合ううちにあることに気づいた。「施無畏」、畏れることなきことを施すことを表す仏の左手をかかげた姿は、いつも笑顔で心配しなくても大丈夫と勇気づける、未希自身の姿と思い重なった。

こうして遠藤未希の両親との交流を重ね、二〇一二年三月三日にうかがった。その際、遠藤未希の両親はこう語ってくださった。「多くの方々
が未希の死を哀悼してくださったことを心から感謝している。それと共に、娘の未希のとった行動を、美談にしてほしくないという気持ちもある。未希は津波の恐ろしさを知っていたら逃げたにちがいない。未希が逃げていてほしかった。そんなに頑張らなくても生きていてほしかった。そう未希の夫も話してくれた。どうか津波の脅威を伝えてほしい。人間の驕りを捨て、自然への畏敬を忘れず、大地震や津波の際には、誰もがすぐに避難することを教訓として伝えてほしい」。そして、未希の父親、遠藤清喜はこう話してくださった。「悲しみは決して消えることではない。季節ごとに娘のことを思い出す。毎日、その日をなすべきことを果たしてなんとか生活しているだけである。それから、少しずつこう思うようになった。生き残っている者には、それぞれ必ずその役割がある。そう思うようになってきた」と。母親はそのそばでその言葉を深くうなずいて聞いていた。その父親の言葉に心動かされた。未希への愛情を胸に刻み、皆様から受けたご支援に感謝して精一杯生きていきたい。そういう気持であると察する。未希の両親の言葉は、お二人がこれから進もうとする道を指し示しているとともに、聞いている私自身にもこれから生きる道として指し示して下さっているように強く感じた。それから未希の両親は、お二人で「感謝」「未来に希望を」と書いた木製の置物を見せてくださった。それは心にぬくもりを与えてくれた。

第二節 気仙沼市遺族 菅原文子の悲嘆に学ぶ

東日本大震災の大地震発生後、四〇分ほど経ってから、約二〇メートルの津波が気仙沼市を幾度も襲い、人々の命を奪った。菅原文子は、気仙沼市で「すがとよ酒店」を家族で営んでいた。しかし、東日本大震災の大津波に襲われて、菅原は夫と夫の両親の三人を一瞬にして失った。菅原文子は二階にいて、一階にいた夫を迎えに行ったが、二人が手を取り合った瞬間、すさまじい勢いで波にのまれて、彼女の目の前から消えた。大津波で大切な家族が行方不明となった。本論では、災害で家族を亡くした悲しみの現実に学ぶために、東日本大震災直後からの悲しみを、被災地での面談を踏まえ、菅原文子の著した『いっしょに泣いてくれてありがとう』（平成二四年九月 柿本商事発行）、および彼女の手紙を手がかりにして考察する。

大津波で夫がさらわれた時の心境を菅原文子は、こう記している。

凄まじき波にのまれし君の手を

離して悲し我が身なり

狂わんばかりのその時は

何も思わず 何も感じず 涙も流れず

受け入れがたき現実に我が魂はこわれしと

平成二十三年三月十一日

あの日あの時あの夜は

屋根にのぼりて生きのびし

津波の海と火の海と

いかなる言葉を使えしも

語るすべてを失いて

只ひたすらに生きることのみ

助かることのみとなえたり

三月十一日物干し台にて

不気味な静けき惨状を

照らしいでたる月の夜は

信じたき悲しみを

この世のものとは思えずに

三月十一日夜の月の美しさ

寒さと津波とプロパンガスのボンベが爆発して燃える火の中で、夜を過ごした。三月十二日の朝、ヘリコプターが飛んできた。菅原は必死に

助けを求めた。生きたい、助けてほしいとそればかりを思つて手を振った。

三月十二日の昼頃、「おふくろーっ」と叫ぶ声を聞いた。

おふくろと呼びて叫びしその声は

案じた二人の息子達

生きてたか

生きてたよと答えしも

あふるる涙に何もかも

狂うばかりの我がいて

取り残された私に息子達が呼びかけて

生きている

生きていると泣きじゃくり我を抱く

子等のぬくもり

離すまじ

離すものかとすがりつく

菅原文子は、息子達に再会できたことを決して忘れないという。その時、息子にすがって、もう絶対に離れないと泣いた。すると今度は、夫を亡くした悲しみがあふれてきた。

すれ違う車の人に亡き夫（ひと）の

面影かさね たちまちに

あふるる涙 ぬぐう手もなく

夫の愛車は三菱軽ワゴンのライトグレーだった。車とすれ違ふと、一瞬にいろいろなことが思い出され、涙があふれたという。「今どこを走っていますか。早く帰ってきて……」。そう菅原は思ったという。

父、母のいとしき姿 偲ぶれば

二人揃って笑うなり

優しき笑顔（えみ）に 涙あふれて

大震災当時、菅原の義父は九十一歳、義母は八十九歳であった。二人は菅原を娘のように大切にしてくれたという。「助けてあげられずごめんなさい。ほんとにごめんなさい。もう二度と会えない。優しい笑顔に会えない。でも今、私の思い出の中で、いつもの二人の笑顔に会える。ありがとう」。そう菅原は綴っている。

困難の中で菅原は、行方不明の夫を想いながら、二〇一一年四月二三日に仮設のすがとよ酒店を再開した。やがて深い悲しみの中で、菅原は、行方不明の夫に恋文を書いた。その時の心境をこう記している。

悲しみはあなただけではない。みんなだからと言われて泣いてはいけないようにも思いました。半年過ぎても、行方不明の夫は発見されず、私の悲しみは爆発しそうでした。そんな時、震災直後からご支援いただいている京都在住の女性から行方不明の夫に『手紙を書いてみたら、書くことで癒されることもあるのよ』と勧められました。蝉しぐれの賑やかな頃、夫に恋文を書きつづりました。泣きながらあふれる想いを書きました。後にその手紙が、恋文大賞というご褒美をいただき、世に出ることになりました。その頃からたくの想いが言葉や文字になりあふれて出てきたのです。只思うままに自分の気持ちを素直に詠んでみました。……書き連ねる内に心が軽くなり、爆発しそ

うだった心がほどこけていくのがわかったのです。彼女は二〇一一年夏にこの行方不明の夫に宛てたラブレターを書いた。このラブレターが、京都市の和洋紙販売会社「柿本商事」が企画した手紙コンクールで「KYOTO KAKIMOTO 恋文大賞」を授賞した。約九千通の応募の中から大賞に選ばれた。KBSラジオ番組パーソナリティの本多隆朗氏の紹介により、私はこのラブレターを知り、感動した。この恋文をご縁として、二〇一一年から菅原ご家族と交流を続けている。

あなたへ

ひぐらしがうるさい位鳴いています
きょうは八月二十一日 日曜日

お盆を過ぎて、街は静かになりました
あなたが突然いなくなつて五カ月と十日
もう五カ月 まだ五カ月ととても複雑です
あの日忘れようにもわすれられない
東日本大震災が起きました
あなたは迎えに行つた私と手を取り合つた瞬間
凄まじい勢いで波にのまれ 私の前から消えました
あなたはいつた何処へいつてしまつたのでしょうか……
突然いなくなつたあなたに伝えたい事
聞いて貰いたい事が山ほどあつて
心の整理もつかないけれど 手紙を書くことにしました
お店のこと心配していますか
お店はたくの方々の応援をいただいて
四月二十三日仮店舗をオープンしました
十三坪の土地に三坪のプレハブテナントをひと張り
混乱の中で息子たちはほんとによく頑張りました……
また私が書いたお酒の「負けねえぞ気仙沼」のラベルが
とても好評で多くの方々に買って頂いています
ある方に「これは旦那様がかせてくれたのよ」と言われました
私もきつとそうだと思つています
何も言えずに別れてしまつたから
ありがとうと伝えたくて悲しくてどうしようもないけれど
三十八年間 一緒にいてくれて仲良くしてくれて
ほんとにありがとう
守つてくれて支えてくれてありがとう
感謝しています
これからはあなたが必死に守つてきた
お店のれんは私が息子達と守ります
大丈夫です

あなたはきっと何処かで
私達のこと見守ってくれているのでしょ……
何としても帰ってきてください

家族みんなで待っています

私はいつものように お店で待っています

只々ひたすら

あなたのお帰りをまっています

平成二十三年八月二十一日

菅原 文子

菅原 豊和様へ

愛する人が行方不明となった家族はすべて、その人の帰りを待っている。どれほど時が経過しようとも、その愛する人の帰りを待っている。愛する人が帰ってきてほしいという家族の気持ちに応える教えが、浄土教に伝えられている。還相回向の救いである。

往相回向とは、阿弥陀如来の本願力によって、凡夫が浄土に往生して仏と成ることであり、還相回向とは、仏の本願力によって、浄土に生まれた仏が、この世界に還って、愛する人々を迷いから悟りに導くという思想である。これは、死を超えてつづく大いなる慈悲のはたらきを表わしている。

死別がどれほど悲哀に満ちたものでも、残された人々にとつて、亡き人は人生の確かな道しるべとなってくれる。人の愛情は死とともに終わるのだろうか。決してそうではない。死別の後で、亡き人から受けた愛情、そして自分が亡き人を想う愛情に気づく。

私は、東北の被災地に住む菅原文子や多くの遺族を訪ね、色紙を贈った。「愛する人は教えとなつて、手を合わす心の中に還ってくる」と。

菅原文子が行方不明の夫に恋文を書いてから、長い時が流れた。それは震災から一年三カ月を経たある日のことだった。菅原文子から届いた手紙には驚くべきことが記されていた。

前略 主人が帰って参りました。昨日倒壊家屋の中から発見されました。主人は一年三カ月もの間、その場所ですーっと私たちの姿を見ながら、この時を待っていたのだと思います。五体満足でキチンと服を着て判別できる状態にありました。主人らしいと思っっています。私たちが朝に晩に毎日通る道のすぐ脇に建っている建物の中でした。畳の下になり守られていたようで、一年三カ月でこの状態は奇跡に近いと言われました。ようやく私の元に帰ってきてくれました。私はこれまで本当に多くの方々に支えて頂きました。…中略…昨夜、確認のため警察署で、家族が主人の着衣と対面しました。長い月日、私たち家族と会うために、じーっと頑張っていてくれたと思うと、涙が流れて仕方がありませんでした。どんなに辛かったのかと。私たちも辛かったけれど、過ぎ去った日々のことを想い、さまざまのことが思い出され、只々泣きました。

鍋島様、お力を頂きありがとうございます。毎日、お仏壇の色紙を眺め、合わす手の中に還ってくると合掌していました。

ようやくこの胸に主人を抱きしめることができます。たくのご縁に支えられ、守られて、私も主人も有りがたく思っております。きっと

主人も喜んでいると思います。これからは安心して泣き、安心して手を合わすことができます。心おきなく生きてゆけます。きつと様々の困難の道とは思いますが、何もおそれることはありません。せつかく生かされ主人が守ってくれたのちです。ラベルを書かせ恋文を書かせてくれた主人です。何かしら私へのメッセージなのでしようか。38年間の大切な想い出を宝ものにして頑張つて参ります。ずーっと閉じ込めていた想いがあふれます。ほんとうにありがとうございます。

平成二十四年六月六日

菅原 文子

ジーンとして手を合わせた。ご遺体が発見されることは悲しいにちがいない。それでも、ご主人と再会できたことは本当によかったと思えた。さらに時は流れ、震災から三年半経過して、菅原から手紙が届いた。その夏、彼女の悲しみの変化を聞いて感動した。それで、悲しみの意味について教えてほしいと菅原にお願いして答えてくれた手紙である。

からだの真ん中にどーんと沈んだ重い悲しみ、私はこの悲しみのおかげでバランスがとれている。この頃、そう感じています。どんなことがあっても逃れられない悲しみ、それは抱えて生きるしかない。でもその悲しみはいつの間にか夢や希望に変化してゆくことを感じています。

何故にそう思えるのだろうかと考えた時に気づいたことがあります。それは皆様からめぐり頂いたご縁に導かれたからと思うのです。

平成二十六年十月一日

ここに明らかなように、悲しみが自分のからだの真ん中に沈む錨のように、自分をしっかりとさせてくれるというのである。悲しみを忘れたら、世事の忙しさに流れて、自分さえも見失ってしまう。それほど悲しみが大地にしっかりと立つためのバランスをとってくれるというのである。また、悲しみを自然に希望に変化させてくれたものは一体何であろう。それは不思議にもめぐり頂いたご縁であると菅原は教えてくれる。どれほど誰かを愛していても、いつか別れがある。しかし、死別した後で、その人がこの世に存在していた姿がのこされた人々の心によみがえる。自分自身の心に溢れる愛情がある。仏に献花、献灯、献香し、合掌することを通して、自分自身が慰められる。

人は亡くなると、その姿形は見えなくなり、何もなくなってしまう。それは確かにそうかもしれない。しかし、その人から受けた愛情、その人にささげた愛情を忘れないでいることができるのは、今ここに生きている自分自身だけである。愛する人を失くして流した涙を、幸せの種に注ぐことができれば、いつかきつと新しい幸せの花を咲かせることができるだろう。こうした死別の悲しみを通して知る人生の意味を、東日本大震災の遺族から学んだ。長い時間をかけて、東日本大震災の悲しみと無念さからあふれてくる大切なものを、被災地の方々に聞き、未来の世代に伝えていきたい。どのようなつらい別れを経験しても、自分の人生に生まれてきた意味があったと思えることが大切であると思われる。

第八章 怨みと悲しみを超える道―ヒロシマ原爆被爆者の願いに学ぶ 序

武器や爆弾で愛する人を失った時、人は言葉を失い、悲しみや虚しさに打ちひしがれる。悔しさと怒りで一杯になる。この怒りにどのような向き合えばよいのだろうか。人はしばしば激しい怒りを報復という形で、敵に仕返しして対処する。敵を殺せば、怒りは消えるかもしれない。しかし同じ人同士が殺し合った事実は、心に空しさを残すにちがいない。戦争やテロのせいで、民間の子どもや家族が犠牲になる悲しみも、兵士が亡くなる悲しみも大きく深い。

本論は、戦争やテロで愛する人を亡くした悲しみを理解し、どのようにして憎しみを超えていけばよいのかについて二つの角度から考察する。一つは、宗教が、怨みに対してどのような心の持ち方を教示してきたかを歴史的にふりかえる。そのためにまず、人間にとつての宗教の意義と宗教のもつ四つの態度を整理する。次に、宗教を基盤とした愛と非暴力の姿勢を考察する。不条理な現実に遭遇した時、怨み憎しみに対して釈尊や親鸞がどのように向き合ってきたかについて解明したい。もう一つは、一九四五年八月六日午前八時十五分、広島に投下された原子爆弾被爆者の悲しみと願いに学び、怨みと悲しみを超えていく道を解明したい。

第一節 宗教の意義

第一項 宗教の多面性―レリジョンと宗教

幾世紀にもわたって何億人もの人々が、それぞれの地域のさまざまな宗教から、計り知れない恩恵を蒙ってきた。数千年の長い歴史の中で受け継がれてきた聖典や先師の足跡は、人々の心の支えとなっている。教会、神社、寺院、墓前で礼拝する時、人は亡き人や自己を支える人々の愛情に気づき、自らの生きる意味を再発見することができる。

宗教には創唱宗教や民間信仰が世界各地に多様に存在する。その定義は多面的であるが、それぞれの定義が宗教の本質を言い表したものである。それについては宗教学者の島菌進が、「宗教学の基礎用語は実はあまりはつきりしていない。…中略…これは古今東西の「宗教」関係の現象がまことに多様なので、その多様性をくみ取った上で堅固に使える用語がまだ確立していないということだ。…中略…宗教の構成要素に関わる用語についてみると、キリスト教や西洋文化から生み出されたために今もって偏りがあるものが少なくないことに気づかざるをえない。…中略…しかし、一般市民も世界の諸宗教についてようやく広い知識基盤をもてる時代となった。二十一世紀に入った現在こそ、宗教の構成要素に関わる用語の吟味が緊要であり、かつ実り多いものとなる気運が熟しているのではないだろうか。」と論じている通りである。すなわち、宗教はもともと歴史や文化、地域の人々の苦悩や悲嘆にむきあって生まれてきたものであり、多様性を持ち、そのどれもが宗教の本質を示している。その意味で、その宗教の定義の多面性をくみ取ることが宗教を理解することにつながるというべきであろう。

そこで、レリジョンと宗教の原意をたずね、そこに共通する宗教の意義を吟味しておきたい。レリジョン (religion) の原語は、キケロ (Cicero, M. T. 紀元前一世紀ローマの哲学者) によれば、「再び拾う。再読する。反復吟味する。整理する」「厳粛に執行される勤行・儀礼」を意味する。このキケロ説を尊重すれば、宗教 (re-legere) とは、世俗を超えた聖なるものの前にぬかずき、聖典を再読して、自己を

ふりかえり整理するものであるといえる。また、ラクタンティウス (Lactantius, C.F. 二) 四世紀のキリスト教護教論者) によれば、宗教 (re-ligare) とは、神と人が敬虔な信仰 (piety) によって再結合することを原意とする²⁸。これは、アダムとイヴが創造主なる神の言葉に背いてエデンの園を追放されたが、神の子であるイエス・キリストが救世主として人間の原罪を贖い、十字架にかけられて死ぬことにより、すべての人々に愛を示して復活するという神聖な物語に基づいている。「わたしたちがまだ罪人であった時、キリストが私たちのために死んでくださったことにより、神は私たちに對する愛 (アガペー) を示された」(『新約聖書』ロマ五章八節) と説かれている通りである。このラクタンティウス説を尊重すれば、宗教とは、神の愛によって人間の罪が赦されて、再び神と人間とが再結合することであり、さらには、反目しあつて孤立した人間が大いなるもの愛にいだかれて、許しあい和解して再び結びつくことを示唆している。こうしたレリジョンが「宗教」に日本語訳されたのは、一八六九(明治二)年正月の対ドイツ北部連邦との日独修好通商条約第四条に用いられて以降である²⁹。漢字における宗教の「宗」とは、「宀は建物をさす、示のもとは「丁」で、丁とは机を指す。その上に捧げられた犠牲から血が流れたたる様を著わして「示」の字ができた。したがって示とは、神へ何ものかを献げるといふ意味であり、転じて神そのものをさす。そこで「宗」のもともとの意味は、神をまつつてある建物ということになる。ところで中国では「神」とは祖先の靈のことであつたから、「宗」とは祖靈をまつた靈廟の意である。ここから分かれて、尊いとか、主たるむねとかの意味が出てきた」と説明されている³⁰。

第二項 仏教における「宗」と「教」の原意

さかのぼってみると、仏教において「宗」(siddhānta) とは、siddha (成就され完成されたもの) と anta (終わり・極致) とが合わさり、言葉を超えた究極的な真理を意味し、「教」(desana) とは、その究極的真理を指示する言葉、人に伝えるための教えを意味する³¹。仏教における「宗教」とは、生老病死のさまざまな苦悩を除く教法であり、我執による迷いを転じて、あらゆるものが相互に支えあつて縁起に気づき、涅槃を開くための教説である。その涅槃 (nirvāna) とは、煩惱の炎が吹き消された状態をさす。下田正弘によれば³²、涅槃とは、「生存に本来する苦の消滅」を意味し、仏典中においては「平和」、「不死」、「無畏」、「無憂」など、あらゆる否定的な觀念から解放された言葉で形容されている。「生きとし生けるものは幸福であれ、安穩であれ」(『スッタニパータ』一四五偈³³) と釈尊が示したように、仏教における「宗教」は、すべてが因と縁によって相互に依存しあい関係しあつてゐるからこそ、命あるものすべてに慈しみをもつて生きることを教えるものである。

第三項 宗教の特質と意義

こうした宗教についての多様な原意を踏まえつつ、宗教学者の岸本英夫は宗教の特質と意義を次のように明示している。

宗教とは、人間生活の究極的な意味を明らかにし、人間の問題の究極的な解決にかかわりをもつと、人々によって信じられている
いとなみを中心とした文化現象である。宗教には、そのいとなみとの関連において、神観念や神聖性を伴う場合が多い。³⁴

宗教に較べると、他の文化体系の方法は、どれもその解決が相対的である。限界的な制約をもっている。たとえば、巨万の富を蓄積することも、人間の理想とすることができず。しかし、富は、人間のすべての問題を解決することはできない。人間が死の前に立った時には、巨万の富も、無意味になってしまふ。……しかるに、人間は、つねにあらゆる場合に適用できるような、またいつでもたよりになるような、解決の方法を求めてやまない。……宗教とは、そのような特徴を備えた文化体系である。宗教は、人間の問題という与えられた課題を「究極的」に解決しようとする。³⁵

ここに明らかのように、宗教の意義とは、愛する人と別離する悲しみ、後悔や罪責感、憎む者と会う苦しみ、死の前において自己を喪失していく苦しみの中で、死を超えた究極的な依りどころである神や仏に礼拝し、聖職者を媒介として、その教説を聞き信じることを通して、自己の支えとなるものとのつながりを再確認し、慚愧と感謝の中で、自らの生きる意味が見出されていくことである。亡き人に花を手向け、静かに手を合わす時、亡き人から受けた愛情を想い起こし、感謝の気持ちがあふれる。私が何者であり、何のために生きるのかを指し示す羅針盤、それが宗教である。このように宗教は本来、愛と慈しみを育み、心の平安と世界の安穩を願うものである。しかし、いつの時代にも自らの善をふりかざし、原理主義を掲げる宗教が立ち現れ、争いをくりかえしてきた。宗教が政治や経済などの世俗権力の場面に利用されると、宗教はカリスマ性のある人格によって人々を洗脳するものに変質してしまふ。戦争の背景には、貧困や経済格差、抑圧や圧政などの複合的要因がある。異なる宗教に属することが、不和や戦争の原因になることは悲しい現実である。そこで、宗教本来の意義である心の平安と世界平和を構築できるように、先人の見いだした非暴力と慈悲の姿勢について学びたいと思う。

第四項 宗教のもつ四つの態度

それでは、宗教が他の宗教に対してとる態度を、四つに分類しながら、真実の宗教の姿について考えたい。

第一に、「排他 (religious exclusivism)」という態度である。自らの宗教のみが救済される唯一絶対の真理であり、他の宗教では救われな
いという態度である。異教徒と対立すれば、相手を排除、攻撃したり、改宗させたりすることもある。

第二に、「包括 (religious inclusivism)」という態度である。自らの宗教の優越性を守りながら、相手の説く教説は自らの宗教にもあると
して、相手の宗教を自己の宗教に包括していく態度である。たとえば、異宗教に所属する人々もキリストの救済にあずかることができる
と考える態度はその一つである。

第三に、「多元 (宗教多元主義 religious pluralistic theology)」という態度である。世界には宗教の真理が多数にあることを認め、異なる
宗教が共存していこうとする態度である。一九八十年代からインターネットが普及して情報化社会となり、政治、経済、文化、宗教が伝
統を守りながら国際交流を進めるにつれて、世界がグローバルに認識され、宗教多元主義が主張されるようになった。宗教多元主義を代

表する宗教哲学者のジョン・ヒック (John Hick) は、一九八〇年に『神は多くの名前を持つ』を著した。ジョン・ヒックはケンブリッジ大学で Ph.D. を取得し、長老派教会の牧師となった後、アメリカにわたって宗教哲学者となった。ジョン・ヒックは宗教多元主義について、こう論じている。

宗教の宇宙というものはキリスト教中心でも、これに代わるどの宗教を中心にしたものでもない。それはただ「神」を、あるいは「神学的実在」を中心にもわっている。「神」が、あるいは「神学的実在」が、いわば太陽であって、すべての宗教はそれぞれのしかたでそれを反射しているにすぎない。³⁶

多元主義とは、(自我中心から実在中心への人間存在の変革) がすべての偉大な宗教的伝統のコンテクスト内において、さまざまに異なる仕方ですべてあるものと認める見解のことなのである。救いの道、解放の道がただ一つしかないというのではなく、その道が多数あるという意味での、多元性をいうのである。³⁷

このようにジョン・ヒックの宗教多元主義とは、諸宗教における究極的な実在は同一であり、諸宗教はその唯一の究極的な神学的実在を異なる形で表現しているというものである。宗教の宇宙はキリスト教中心でも、他のどの宗教中心でもなく、究極的な神学的実在を中心とする宇宙であるという見方である。絶対神などの神学的実在を中心とする信仰体系においても、異なる神々に対して寛容な態度を示す可能性をこの宗教多元主義は有している。しかし、この宗教多元主義は、排他主義の神学者から神による唯一無二の救済をないがしろにするものとして批判されている。それでもジョン・ヒックやポール・ニッターを初めとする宗教多元主義の神学者たちは、すべての宗教が宗教間にある敵意を癒し、壁を作らずに対話し、戦争、暴力、貧困などの世界の諸問題を解決するために協力しあおうと呼びかけている。³⁸ さらに、アメリカの神学者ジョン・カブ (John B. Cobb, Jr.) は、ジョン・ヒックの立場が、神学的実在を立てる宗教観に基づいて宗教多元主義であるから、そうした神学的実在を前提にせずに、諸宗教独自の究極的価値を認め、対話を通して他の宗教に学び、自己変革を志していこうと呼びかけている。³⁹

第四には、「慈しみと調和的共生 (compassion and harmonious co-existence)」という態度である。およそ宗教はすべて、他者に対する愛と慈しみ、誠実さと謙虚さを教えている。例えば、キリスト教においては、「自分自身を愛するように隣人を愛しなさい」(『旧約聖書』レビ記十九章十八節、『新約聖書』マタイ二二章三九節)、「汝の敵を愛し、自らを迫害する者のために祈りなさい」(『山上の垂訓』マタイ五章四四節)、「敵を愛し、あなたがたを憎む者に親切にしなさい」(ルカ六章二七)、「愛は忍耐強い。愛は情け深い。ねたまない。愛は自慢せず、高ぶらない。礼を失せず、自分の利益を求めず、いらだたず、恨みを抱かない」(『コリントの信徒への手紙』十三章四・五節)と説かれている。仏教においても、「全世界に対して無量の慈しみの意を起すべし。上に、下に、また横に、障害なく怨みなく敵意なき慈しみを行うべし」(『スッタニパータ』一五〇偈)と説かれている。こうした愛と慈しみが宗教間で協力して平和を願い共生する道を開いてくれる。

愛と慈しみに基づく共生とは、どこまでも自らの宗教に人生の依りどころをおきつつ、諸宗教にも文化・歴史的基盤があることを理解

し、異なる宗教が対話して宗教者間協力 (interfaith partnership) を行う態度である。近年では、二〇一一年の東日本大震災に直面した際、世界中から宗教宗派を超えて宗教者が集まり、宗教者間で協力して被災者の支援活動を行ってきた。

調和的共生とは、世界を一つのグローブ、球体として受けとめ、同じ地球に存在している宗教として相互に認め合い、傷つけあうことを避ける。それとともに、その地域にしかないローカリティ、郷土の伝統文化、方言、宗教儀礼を尊重して、多様な宗教の存在を見守るといふ態度であるといつてよいであろう。例えていえば、世界中で愛されるハンバーガーを世界各地で食べて、世界共通の食文化が生まれているとともに、世界中の人々が一つの価値観だけで生きるのではなく、その地域にしかない食べ物や代々家族に伝えられてきた料理法を守り、多様な食文化を大切に守る態度に似ている。その意味では、共生とは、神の実在を中心とする宇宙観に加えて、それぞれの地域のさまざまな宗教が世界の中心となり、相互に伝統文化の特色を認めあつて、自他の幸福を願う態度である。自らの帰依処は唯一つでありながら、自己とは異なる信仰をもつ人にも平等に存立基盤があることを認めていくものである。世間で脚光をあびている真理のどれが正しくて、どれが正しくないかというような比較や詮索に終始する必要はない。また、どの宗教も真実であるというような安易な見方は、唯一真実の道とただ信じて歩いていく人々にとつて不信や混乱を招くことになる。自らの唯一の依りどころが確かになつてこそ、他者への寛容さも生まれてくる。重要なことは、それぞれの宗教的真理を尊重して愛と慈しみを發揮することである。

しかし、この調和的共生はどこまでも夢であつて、現実には共生できていない。世界には虚偽が多い。本質的に人間は煩惱を離れられず、自己を優先し、他者を軽視して傷つけあう。ただし、対立や葛藤も理解しあえるチャンスである。言葉を変えれば、自己保身的にしか生きられない人間の愚かさを素直に認め、共に平安に生きる道が何かを考えつづけること、世の平安のために協力するところに調和的共生が生まれるのではないだろうか。

こうした調和的共生の根拠となるものに縁起の視座がある。縁起とは、「因縁生起」とも表現され、「他との関係が縁となつて生起すること」を原意とする⁴⁰。縁起の原語である複合語「*pratyā-samutpāda*」(プラティティヤ・サムウトパーダ)は、「二つの言葉から成つてゐる。プラティティヤとは、「く」に依存する」ことを語義とし、サムウトパーダは、「共に生じる、つながりの中で生起する」ことを語義とする⁴¹。すべての現象は、多くの原因(因)と条件(縁)が相互に依存し、関係しあつて成立している。それだけで独立して存在するものはない。すべての存在は、多くの因と縁とが合わさつて、今ここに存在している。

自己とは何かを思索するとき、自己がもう一人の自己を観察するという主客対立的な見方になつてしまいがちである。釈尊は、その主客が一致したところで、自己のありのままの相を感じ取つた⁴²。自己の実相を明らかにしようとするとき、自己の実相は、すべての人間や万物に共通する真実であつた。すなわち、いかなる存在も相互に依存し、相互に関わり合いながら存在している。自分と同じ存在が宇宙にいないように、一つの存在は他と区別される点で、特別である。しかし同時に、個人は周囲とつながつていて、周囲のさまざまな力に支えられて個人が生存している。その意味で、一つの存在は普遍的なつながりをもっているといえる。

この縁起思想は二つの視座を与えてくれる。一つは、縁起思想は、争いや迫害の原因が、相手に対する無知、自己の利己心にあること

を教える。人間の闇を知り、自他ともに不幸にする暴力をなくし、自他ともに平穏に生きる道を築いていくことを、縁起思想は教えている。もう一つは、縁起思想は、時間と空間を超えて、あらゆるものが相互に支えあっていることを自覚し、感謝して世界の安穩のために尽くすことを教えている。縁起の視座は、世界の平安を自己の平安として感得するような慈しみを育んでいく。

第二節 宗教における愛と慈しみによる非暴力の姿勢

マハトマ・ガンジー（一八六九―一九四八）は、非暴力（アヒンサー ahimsa）の父と呼ばれ、インドの独立運動を導いた。ガンジーの非暴力主義は、ジャイナ教、トルストイの不服従にみられるキリスト教の影響を受けつつ、ヒンドゥー教『バガヴァッド・ギーター』の伝統に根ざしていた⁴³。ガンジーは「みなさんがアヒンサー（非暴力）の剣で武装するとき、地上のどんな権力もみなさんを征服することはできません。アヒンサーは、勝利者をも敗北者をも高めません⁴⁴」「原子爆弾がもたらした最大の悲劇から正しくひきだされた教訓は、ちよほど暴力が対抗的な暴力によって一掃されないように、原子爆弾も原子爆弾の対抗をもってしては滅ぼすことはできないということである。人類は非暴力によってのみ暴力から脱しなければならぬのである。憎悪は愛によってのみ克服される。憎悪に対する憎しみをもってすることは、ただ憎悪を深め、その範囲を広げるだけである⁴⁵。」「私の非暴力⁴⁶」と宣言した。非暴力は不殺生を意味するだけでなく、憎悪や悪意によって生き物を苦しめることを否定した。個人や国家が他者を抑圧し搾取することも否定する。彼の非暴力と不服従を示す姿勢が断食であり、それは自己を浄化し、相手の心に静かに問いかけるものであった。ガンジーの非暴力の実践は、ヒンドゥー教とイスラームの融和もめざしていた⁴⁶。

パプテスト教会のマーティン・ルーサー・キング（一九二八―一九六九）は、このガンジーの影響を受けて、愛と非暴力を掲げ、黒人差別撤廃、アフリカ系アメリカ人公権運動を指導した。キング牧師は『新約聖書』「山上の垂訓」や神の愛アガペーを実践の根拠にした。キング牧師は「もし憎しみに対して同じ憎しみをもって応えるならば、僕たちは破壊された共同体の割れ目を一段と深めるにちがいない。僕たちは、憎しみに対して愛をもって応えるのでなければ、破壊された共同体の割れ目を閉ざすことはできない。もし僕たちが憎しみをもって憎しみに応えるのであれば、僕たちの人格は失われてしまう⁴⁷」「自由への大いなる歩み⁴⁷」と語った。また、キング牧師は「なぜわれわれは自分の敵を愛すべきなのか。：：：第一の理由は明白である。憎しみに対して憎しみをもって報いるということは、憎しみを増すのであり、すでに星のない夜にはなお深い暗黒を加えるからである。暗黒は暗黒を駆逐することはできず、ただ光だけができるのである。憎しみは憎しみを駆逐することはできないのであって、ただ愛だけができるのだ。：：：もう一つの理由は、憎しみが魂に傷跡を残し、人格をゆがめるといふことにある。：：：憎しみは、憎むその人にとっても全く同様に有害なのである。阻止できないガンのように、憎しみはその人の人格を侵食し、その人格に欠くべからざる統一性を侵食してしまうのである。：：：第三の理由は、愛は敵を友に変えることができる唯一の力だといふことにある⁴⁸。」「『汝の敵を愛せよ』⁴⁸」と語った。自分自身にも悪が内在し、敵にも善が内在することを説いて、敵を愛し、許しあう心を育んだのである⁴⁹。イスラームでは、アブドゥール・ガファー・カーン (Abudul Ghaffa Khan) が、マハトマ・ガ

ンジに出会ってから、一九二九年、イギリスの隷属状態から解放を求め、非暴力運動を始めた。彼の非暴力運動は、イスラームの許し、寛容さ、忍耐の美德が支えとなっている^{5.0}。

日本では、一九七〇年に発足された世界宗教者平和会議が、宗教間協力に基づいて、さまざまな平和活動を支援している。カソリックでは、一九八六年、ローマ教皇ヨハネ・パウロ二世が「世界平和の祈りの集会」を世界の宗教者に呼びかけてイタリアのアッシジで開催した。「死を待つ人の家」「孤児の家」などを作ったマザー・テレサやチベット仏教のダライ・ラマ一四世が出席し、以来継続されている。一九八九年、ダライ・ラマ一四世はノーベル平和賞の授賞スピーチにおいて、こう語った。「暴力はなお一層の暴力と苦痛を生み出すだけです。私たちが闘争は非暴力に徹し、憎悪から離れたものでなければなりません。：：私たちは、人間どうしの、さらに私たちが共存しているこの惑星に対する普遍的な責任感を養う必要があります。敵視する人々に対してさえも愛と慈悲の気持ちを生じるようにするために私たちの仏教が助けになることは明らかです」^{5.1}。このように非暴力による平和運動は、ひとえに宗教が一貫して示してきた愛と慈しみの積極的な力から生みだされてきたものである。

第三節 仏教における慈悲と非暴力の姿勢

釈尊は非暴力と慈悲の姿勢を説きつづけた。釈尊自身の晩年七十七歳の頃に故郷の釈迦国とコーサラ国との間で武力衝突があった^{5.2}。釈迦国は滅ぼされ、コーサラ国の支配下になったと伝えられている。そうした戦乱の中で、釈尊は変わらぬ姿で説きつづけた。

すべてのものは暴力に怯える。すべての生きものにとって生命は愛しい。己が身にひきくらべて、殺してはならぬ。殺さしめてはならぬ。生きとし生けるものは幸せをもとめている。もしも暴力によって生きものを害するならば、その人は自分の幸せをもとめていても、死後には幸せが得られない。(『ダンマパダ』一三〇・一三一偈^{5.3})

実にこの世においては、怨みに報いるに怨みをもってしたならば、ついに怨みの息むことがない。怨みをすててこそ息む。これは永遠の真理である。(『ダンマパダ』五偈^{5.4})

あたかも、母が己が独り子を命を賭けても護るように、そのように一切の生きとし生けるものどもに対しても、無量の慈しみのこころを起すべし。(『スッタニパータ』一四九・一五〇偈^{5.5})

ここに怨み返さずに、非暴力と慈悲の姿勢を保ちつづけることによって、心の平和がもたらされることを教えている。

第四節 セイロンのジャヤワルダナ代表の言葉―サンフランシスコ講和会議

しかも、これらの釈尊の言葉は、過去の物語ではない。第二次世界大戦後、日本の戦争責任を問うため、サンフランシスコ講和会議が一九五一年九月に開かれた。その際、世界各国代表が対日賠償権請求について議論を交わした。その中で、セイロン代表のジュニウス・リチャード・ジャヤワルダナ (J.R. Jayewardene) 蔵相が、こう演説した。

憎悪は憎悪によってぬぐい去ることはできない、ただ慈愛によつてのみ消え去る⁵⁶。"Hatred ceases not by hatred, but by love."⁵⁷
この時、ジャヤワルダナ代表は、『ダンマパダ』にある釈尊の言葉を用いて、対日賠償権請求を全て放棄すると宣言した。ジャヤワルダナ蔵相は、後に初代スリランカ大統領になられた人物である。このジャヤワルダナ代表の発言に各国の代表が共鳴して、対日賠償権請求をあえて求めずに、日本を国際社会の一員として復帰できるようにした。終戦後、日本の経済発展があったのは、こうしたアジアの国々の憎しみを超えた深い温情があったからである。

第五節 慈悲の姿勢

非暴力と平和を願う姿勢をうみだす源泉は、仏教において「慈悲」の心である。古来より、慈悲の語を「慈」と「悲」にわけて、それぞれの語義を説明してきた。

慈を表すメッタ (metta, パーリー語)、マイトリー (maitri, maitra サンスクリット語) は、「友」「親しきもの」を原意とし、いかなる障害をも越えてつながる友情を意味する。怒りや敵意をもたずに愛することである。「磁石」の漢字の成り立ちについて興味深い説がある。磁石のN極とS極は相互に引き寄せあう性質がある。古く中国では、N極とS極の石が、二つの石の間に障害物があっても引き合おうとするところからその石を慈しみの石とみなし、磁石と名づけたとされている。このように慈しみというのは、障害を越えて結びつく友愛を示している。

悲を表すカルナー (karuṇā) は、「あわれみ」「優しさ」「うめき」を原意とし⁵⁸、相手の悲しみを自己の悲しみのように感じるあわれみを意味する。

大慈とは一切の衆生に樂を与え、大悲とは一切の衆生のために苦を抜く。大慈は喜樂の因果を衆生に与え、大悲は離苦の因縁を衆生に与う。(『大智度論』二七、『大正蔵』二五卷二五六頁C)

このように『大智度論』などでは、慈悲は「抜苦与樂」と説明され、苦しみを抜いて安らぎを与えることであると教えている。その慈悲の中でも、最も深い愛情を「大悲」という。大悲とは、親が子を愛するように、一切の衆生をわが子のように護り、自分のことにように慈しむ心である。

仏心とは大慈悲これなり。無縁の慈をもつてもろもろの衆生を撰す。(『観無量寿経』真身観、『大正蔵』十二卷三四三C)

「無縁の慈」とは、私が、誰に、どれだけのことをという三つの条件を全く意識しないで、他者を幸せにする無条件の大きな愛である。縁のないものをも慈しむ心によつて、生きとし生けるものを救うのが仏の大慈悲であるというのである。日本中世の親鸞はこの仏の大悲の力について、こう記している。

願力無窮にましませば 罪業深重もおもからず (『正像末和讃』三七⁵⁹)

仏の本願力は無限であり、罪深い人間を仏は必ず救う。ここに大悲のぬくもりの中で、罪の重さを慚愧して生きる道が開かれてくること

を示している。

第六節 親鸞にみる非暴力と慈悲の姿勢

親鸞においても、迫害を受けた時の言葉が遺されている。

(1) 弾圧者を迷えるものとして厳しく批判する

一つは、親鸞には、弾圧者を迷える者として厳しく批判した。

釈迦如来のみことには念仏するひとをそしるものをば名無眼人と説き、名無耳人と仰せおかれたることにさふらふ。善導和尚は、

「五濁増時多疑謗 道俗相嫌不用聞 見有修行起瞋毒方便破壊競生怨」(法事讚・下)とたしかに釈しをかせたまひたり。〔御消息集九。〕

このように宗教弾圧を行う守護・地頭・名主の権力者は、真実に耳を傾けない迷えるものであると批判した。

(2) 弾圧者を敵対視せず、哀れみをもって助ようとする
しかし、親鸞は、弾圧者を慈しむ心をもって教えた。

念仏せんひとびとは、かのさまたげをなさんひとをばあはれみをなし、不便におもうて、念仏をもねんごろにまふして、さまたげなさんを、たすけさせたまふべしとこそ、ふるきひと(善導)はまふされさふらひしか。よくよく御たづねあるべきことなり。〔御消息集九。〕

消息集九。〕

諸仏の御おしへをそしることなし。余の善根を行ずるひとをそしることなし。この念仏するひとをにくみそしるひとをも、にくみそしることあるべからず。あはれみをなし、かなしむころをもつべしとこそ、聖人はおほせごとありしか。〔末灯鈔』第二通。〕

かやうなるひとにて、念仏をもとづめ、念仏者をもにくみなんどすることにててもさふらふらん。それは、かのひとをにくまずして、念仏をひとびとまふして、たすけんとおもひあはせたまへとこそおぼえさふらへ。〔御消息集』一〇。〕

第一の手紙には、「念仏者は、自分たちを妨害するような人にも慈悲の心を持ち、迫害者をあわれみ、念仏を心込めて称え、妨害する人を助けてあげてくださいとさえ、古人(善導大師)はいわれた」と記されている。第二の手紙には、「諸仏のみ教えを誇る必要はない。異なる宗教者の善根を行う人を誇る必要もない。またこの念仏する人を憎み誇る人に対しても、憎み誇ってはならない。あわれみ、愛おしむ心を持つべきであると法然聖人は仰せになった」と示されている。第三の手紙には、「たとえ弾圧者であっても、彼らを憎まず、念仏を称えて、弾圧者を助けようと思つてほしい」と親鸞は説いた。暴力に対して暴力で報復してはならない。ここに親鸞が、迫害者を敵対視せず、迫害者に慈悲の心をもつと教えたことがわかる。さらに、親鸞は、罪なき念仏者を殺した迫害者が後に流罪に処せられた事実をふまえ、こう手紙にしたためている。

念仏をとづめられさふらひしが、世にくせごとのおこりさふらひしかば、それにつけても念仏をふかくたのみて、世のいのりにこゝ

ろにいれて、まふしあはせたまふべしとぞおぼえさふらふ。(『御消息集』七^{6.4})

「念仏をとどめられさふらひし」とは、承元元年(一二〇七)の専修念仏停止を指している。念仏者の迫害に関わった後鳥羽、土御門の二上皇について、親鸞は『教行証文類』化身土巻に、「主上・臣下、法に背き義に違し、忿りを成し怨みを結ぶ。これによりて真宗興隆の大祖源空法師ならびに門徒数輩、罪科を考えず、猥りがわしく死罪に坐す」^{6.5}と記し、その上皇と臣下が、真義に反し怨恨によって念仏者を殺害したと明記している。また、「曲事」とは、承久の乱(一二二一)による三上皇の配流をさす。ここよりこの手紙の内容は次の通りである。「承元元年(一二〇七)に、後鳥羽上皇や土御門上皇らが専修念仏を停止し、罪なき念仏者を死罪に処したが、それから十四年後の承久の乱(一二二一)では、鎌倉幕府が、討幕しようとした後鳥羽上皇を隠岐に、順徳上皇を佐渡に、土御門上皇を土佐に配流することとなったのであるから、こうした現実を知って、念仏を深く信じて、世の平安を心から祈り、念仏を申してください」と親鸞は伝えた。そして同じ手紙に「世のなか安穩なれ、仏法ひろまれ」(『御消息集』七^{6.6})と願っている。したがって親鸞は、教法に照らされて、汚れた世間虚仮の現実を見据え、世俗権力に媚びてはならないことを教えた。しかも、不条理なこの世界であるからこそ、「世のいのり」「世のなか安穩なれ」を心に保ち、迫害者を怨み返さずに、世の中の平安を願いつづけることを伝えたといえるだろう。親鸞は、「願力を仰ぎまゐらせば、自然のことわりにて、柔和忍辱のこころも出でくべし」(『歎異抄』第一六章^{6.7})とも語った。仏の本願力を信じ仰ぐならば、寛容さと忍耐がきつと生まれてくると親鸞は明かしている。

第七節 怨親平等の姿勢

このような非暴力の姿勢の根拠に「怨親平等(おんしんびようどう)」という教理がある。「怨」というのは怨みに思うような敵をさし、「親」というのは親しい家族のような味方をさす。相對する敵も味方も長い歳月をかけてみれば、親兄弟のような存在であると教えている。敵さえも、自己の固定觀念を離れてみるならば同じ平等な人間であるという意味である。

いわゆる大慈大悲心とは、衆生において父母・兒子・己が身なるが如きの想をなすなり。何を以ての故に。父母・兒子・己が身には自然に愛を生ず。推して愛するには非ず。菩薩は善く大悲心を修するが故に、一切衆生乃至怨讎あるものをも同じ意にて愛念す。

これは大悲の果報なり。利益するための具をすべて惜しむところなし。内外の所有を尽く衆生に与う。(『大智度論』五三卷、『大正藏』二五卷四三八b)

大慈大悲はすべての衆生を自らの家族や自分自身のように愛する心である。この大いなる慈悲によって、怨讐をいだく者を同じ人間として愛しむように教えている。

親鸞は、『教行証文類』「化身土巻」に、

怨親しばしば知識たり。知識しばしば怨親たりと。……含氣を己親に等しとす。^{6.8}

と記している。知識は先生を意味する。恨みをもつ敵も親しい味方もしばしば自分にとつての先生であるというのである。また、「含氣を

己親に等しとす」とは、「含気」、すなわち、生きとし生けるものを自分の肉親のように平等に愛することを意味している。このように怨親平等の姿勢とは、愛と憎しみを超えて、愛する者も憎き者も、全く同じ命の重さをもったかけがえのない人間であることを見抜いていく姿勢である。実際、日本では、戦闘で亡くなった敵味方の犠牲者と死んだ動物を追悼して埋葬し、「怨親平等」と墓石に刻まれているところが数多く残されている⁶⁹。

第八節 ヒロシマ原爆被爆者の証言に学ぶ

ヒロシマ原爆被爆者の証言は、深い悲しみからうまれた真実の言葉である。ここで高蔵信子の^{たかくらあきこ}ヒロシマ原爆被爆者の証言を紹介したい。二〇〇五年八月五日、TBS放送において特別番組『ヒロシマ あのとき原爆投下は止められた』が筑紫哲也と綾瀬はるかのかの総合会社に よって放送された。ヒロシマ・ナガサキの原爆の現実をあらためて知る機会となり、未来に受け継ぐべきものが何であるかを考えさせてくれた。

熱線とそのあとの火災で広島市中心部は焼き尽くされ、人々は水を求め、そして息絶えた。銀行で机を拭いていた高蔵信子。

【高蔵信子】「白いちょうどマグネシウムのようなあいう光が窓からさつと入ったんですよ。しばらく意識がなくて……。」

爆心地からわずか二六〇メートルという至近距離で高蔵さんは意識を取り戻す。コンクリートの壁が直接の放射線を遮ったためか、奇跡的に一命をとりとめた。銀行に爆弾が直撃した、そう思ったという。同僚を抱えて瓦礫の中を抜け出した。が、大通りへ出て愕然とする。外にいた人は誰一人として生き残っていなかった。

【高蔵信子】「息をするたびに胸の中に煙が入るわけですよ。だから、呼吸するのでも酸素が少なくなるでしょう、町中が燃えているから。深い息はできない、ハッハッハという状況でした。ちよつと横を見ると紙屋町の電車の停留所の方から歩いて出勤なさる方が、丸裸で焼けて即死をなさった方がずうっと折り重なって、ずつと向こうまで。本当死の町という言葉そのままですよ。」

爆心地から五〇〇メートル以内に行った人がほぼ全員が亡くなったと言われている。

高蔵さんが最も忘れられない光景がある。それは両手を挙げたまま亡くなっていたある男性の姿である。

【高蔵信子】「なんかポロポロっていう音がして、なんだろう、死の町になっているところでこんな音がするのはなんだろうと。立ち止まってみると、男性が両手をあげたまま亡くなり、その五本の指が燃えているんです。指の長さが三分の一くらいに短くなって、青い炎を出して燃えているんです。そして、グレーの液体がシュッと流れて、ぽとんと落ちる……。朝お家を出掛けられる時には坊やに手を振って「行ってくるよ」とおっしゃったかも知れないなという気持ちになりました。」⁷⁰

以上が高蔵信子の証言である。この証言に心動かされ、それ以来、高蔵信子を初めとする被爆者との交流を重ね、二〇一〇年秋に「ヒロシマの原爆に学ぶ―被爆者の死生観と願い―展を龍谷大学で開催した⁷¹。高蔵信子は、私の大学時代の親友の母親でもあった。被爆者は、多くの人々に戦争体験を語り伝えたいという気持ちがあるとともに、その被爆体験を話すことは時を経てもつらいという。悲しみは

たやすく乗り越えられるものではない。現在でもその時の情景が鮮明によみがえる。それでも被爆者として証言することが、生き残っている自分の役割であると教えてくれた。

高蔵信子からは、被爆者の証言をまとめた本と絵と手紙をいただいた。その本にある彼女の詩を紹介したい。

「原爆を知らない若い人たちに」

高蔵信子（当時十九歳、爆心地から約二百六十メートルにおいて被爆）

その時 昭和二〇年八月六日午前八時十五分

とてもよく晴れた朝でした

赤ちゃんのミルクをつくっていたお母さん

植木に水をやっていたおじいさん

仏様にお花を献げていたおばあさん

ごはんを食べていた坊や

会社に出てこれから仕事をしようと

していたお父さん

そして仕事にゆくために道を歩いていた

たくさんの人

みんな死んだのです

原爆を落とされることなど何も知らないで

何時ものように用事をしていたのに

突然「ピカッ」と光って

「アッ」と気がつくまもなく

家の中にいた人は家ごと押し潰され

道を歩いていた人は吹き飛ばされ

顔も手も足もからだ中

ヤケドをして広島中の人がみな

ヤラれてしまったのです

たったひとつの原爆で

その時死んだ人

百人？ いいえ 千人？ いいえ 一万人？

いいえ もっと もっととたくさんの人

かぞえきれない程の人が

なんにも言えないで

なんにも知らないで

死んでしまったのです

ほかの人も大ヤケドをしました

大ケガもしました

投げ出されて おなかのやぶれた人

背中の骨が折れてしまった人

からだ中にガラスのつきささった人

服などだれも着ていません

焼けて ちぎれてなくなったのです

原爆が落ちてすぐ火事になりました

広島中が火事です

どこから どこへにげたらよいのか

わかりません

それでもにげなければ にげなければ

みんなハダシです

燃えている火の道

われたガラスの上 つぶれた屋根の上

遠く広い火の海を 怒りと悲しみの涙を

流しながら

阿修羅のように髪をさか立てて走りました

ケガをしている人の血が流れました

ヤケドをしている人の皮がはがれ
ブラブラになりました
火の龍巻が吹き荒れました
三〇センチ位の火の塊がなん百 なん千と
旋風となって吹き寄せました
火に囲まれて息をするのも苦しく
煙のために目もよく見えません

私たちはどうなる？

ケガをしながら ヤケドをしながら
生きていた人たち 声の限りさげびました
「たすけて、たすけて」

道を歩いていて死んだ人の指が燃えました
青い炎を出してボロボロ燃えました
指は短くなり

薄墨色をした液体が掌を伝って流れ
地面に落ちました

あの指はだれの指だったのでしょうか

五〇年余を経過した今もなお

あの青い炎の色を思いだすとき

私は深い悲しみで

胸が一杯になります。⁷²

「数え切れないほどの人が何も言えないで、何も知らないで死んでしまったのです。」という文章が印象に残る。この詩とともに、高蔵信子が被爆焦土でみた「燃えていた人の手」の絵を送ってくれた。

高蔵信子の手紙にはこう書かれていた。「広島原爆であたり一面は火事、通行中即死なさらしいご遺体で体は仰向けになり、何かをつかむように手を空に向け、その指は青い炎を出して燃えていました。指も三分の一くらいに短くなり、変形して青い薄墨色をした液体が手をつたわり地面に流れていました。かつてはこの手で愛児を抱き、あるいは家族を見送ったことでしょうか……。高蔵信子」。



©高蔵信子絵、広島平和記念資料館蔵

第九節 怨みと悲しみを超えていく道

ユダヤ教ではモーゼの十戒の第六番目に、「あなたは殺してはならない」と教える。『旧約聖書』には、「剣は鋏の刃へ変えることができる」（「イザヤ書」二章四節。「ミカ書」四章三節）とある。実際、国連本部の向かい側にある公園の石碑に、「They shall beat their swords into plowshares. And their spear into pruning hooks. Nation shall not lift up sword against nation. Neither shall they learn war any more. Isaiah」彼らは剣を打ち直して鋤として、槍を打ち直して鎌とする。国は国に向かって剣を上げず、もはや戦うことを学ばない。イザヤ」と記されている。イスラームのコーランは、「不幸や逆境のときにも耐え忍ぶものこそが誠実なものである」と教える。仏教は「敵に対しても慈悲の心をもって」と説く。そして「世の中の強剛な者どもでも、また怯えている者どもでも、すべての生きものに対する暴力を抑えて」（『スッタニパータ』三九四偈⁷³）と説いている。人間は宗教の相違にかかわらず、誰でもわけへだてない愛と慈しみによって、平安な世界を築いていけるはずである。

怨みと憎しみを超えていく道はどこにあるのだろうか。ヒロシマ原爆被爆者の高橋昭博は、こう述べている。

『ヒロシマ』は、過去の単なる歴史的事実ではありません。人類の限りない未来への警鐘であり、戒めです。……核戦争には勝者も敗者もあり得ません。そこに待っているのは、まぎれもなく人類の死滅であり、地球の終焉にほかなりません。…中略…私たちは、過去の一切の苦しみ、悲しみ、憎しみを乗り越え、民族、国境の別なく連帯し、不信を信頼へ、憎悪を和解へ、分裂を融和へと、歴

史の潮流を転換させなければなりません。一人の力は小さいものかもしれませんが。しかし、決して無力ではありません。一人がまず始めなければゼロであり、無です。平和は市民一人ひとりの努力の積み重ねによって実現するのだと信じています。⁷⁴ ヒロシマ・ナガサキ被爆者は、怨みに怨みを返すのではなく、戦争による憎しみを超えて、核兵器のない平和な世界を常に願ってきた。戦争は正義の聖戦であり、善であると肯定しつづけるなら、戦争はくりかえされるだろう。暴力は相手からの暴力の応酬をひきおこし、憎しみと暴力の連鎖をうみだすだけで、真の平安をもたらすことはできない。争いをなくす道は、貧困や飢餓に対する手厚い保護であり、子どもたちが等しく平和教育を受け、支えあうことの幸せを学ぶことである。世界の人々がつながっているという心のぬくもりを感じて、同朋として助け合うことだろう。

何にも知らないで、何にも言えないで死んでいった人たちがいる。戦争やテロの際に、愛する人を助けられず、自分だけが生き残った人もいる。

怨みに怨みを返さない。憎しみは憎しみによってやむことはなく、ただ慈しみによって消え去る。慈しみとは、衝撃を跳ね返したり、それによつて壊されたりするものではなく、どのような現実も柔和に受けとめ、悲しみも怒りも無念さもすべてを包み込む、何ものにも侵されることのない強い心である。一人ひとりが慈しみをもつて平和を誓うことが、やがて家族、学校、国、世界への平和につながっていく。それだけではない。自他の平和を願って生き抜くことは、どのような死別を迎えても、大いなる慈しみに包まれて、必ず微笑んで浄土で再会できる道を開く。戦争やテロで愛する人を突然に亡くした無念さ、悔しさ、悲しみは消えるものではない。だからこそ、悲しみを忘れず、戦争やテロが二度とくりかえされないように願ってやまない。被爆者の悲しみと願いを自分自身のことのように受けとめ、悲しみから生まれる慈しみがあつたことを次世代に伝えていきたい。

¹ 高木慶子著『喪失体験と悲嘆 阪神淡路大震災と死別した三四人の母親の言葉』二頁、医学書院、二〇〇七年

² アール・グロルマン著『愛する人を亡くした時』四四頁、一三二頁、一六六頁、二〇〇頁、春秋社、二〇〇三年

³ 前掲書七頁。

⁴ 望月信亨編『仏教大辞典』、織田得能編『仏教大辞典』、龍谷大学編『仏教大辞典』、梯實圓著『聖典セミナー歎異抄』、本願寺出版社、等参照
⁵ 望月信亨編『仏教大辞典』、織田得能編『仏教大辞典』、龍谷大学編『仏教大辞典』、岡村周薩編『真宗大辞典』、早島鏡正監修・高崎直道編『佛教・インド思想辞典』春秋社、梯實圓著『聖典セミナー歎異抄』等参照。なお、稲垣久雄著の『日英仏教語辞典』には、仏教における愛について、三種に分けて、次のように説明されている。

Love, lust, i. Egoistic desire and the pursuit of fame; defiled desire. II. Undeified love; the love of a buddha or bodhisattva for living being. III. Attachment to one's existence; one of the twelve cautions(*juni-inen*), Hisao Inagaki. *A Dictionary of Japanese Buddhist Terms, The Third Edition*, Kyoto Nagata Bunsodo, 1988.

⁶ 『口伝鈔』は、親鸞の著述ではなく、親鸞の曾孫にあたる覚如の書である。『口伝鈔』は 一三三二年(元弘元年)、覚如六十二歳の時に撰述され

たとされ、二十一条よりなる内容をもっている。奥書によれば、この年の十一月下旬、親鸞聖人の報恩講の七日間に、覚如が先師如信より直接聞き受けた浄土真宗の教説を話したが、その親鸞の行状と法語の内容を、門弟乗専に筆録させたものである。『改邪鈔』と同じく、乗専の所望によってまとめられている。この後、まもなく覚如は関東に赴き、翌年一月四日に如信の三十三回忌を行い、またその折りに二十四輩を選定している。『口伝鈔』は、親鸞・如信・覚如という法統の伝統性を明かした書であることがわかる。『口伝鈔』の本文やその識語において、三代伝持の血脈（法然↓親鸞↓如信、親鸞↓如信↓覚如）を強調している。その識語には、「元弘第一の曆、辛未仲冬下旬の候、祖師聖人 本願寺親鸞 報恩謝徳の七日七夜の勤行中にあひ当りて、先師上人 釈如信 面授口決の専心・専修・別発の願を談話にするのついでに、伝持したてまつるところの祖師聖人の御己証、相承したてまつるところの他力真宗の肝要、予が口筆をもってこれを記さしむ。」（『聖典全書』四卷二八五頁、『註釈版聖典』九一三頁）と、宗昭によって書かれているのがそれにあたる。このように先師如信より「面授の口決」を受けた覚如自身こそが、親鸞の正統な血の継承者であり、法の継承者であると明かして、覚如は本願寺を中心として、多様化する真宗教団を一つにまとめようとしていたわけである。そして『口伝鈔』において、一つには、対外的に、法然門下の鎮西派弁長や西山派証空と対比し、親鸞の一流こそが正しく法然の教団を継承したものであることを述べる。すなわち、安心よりも起行、作業を重んじたり、『無量寿経』よりも『観無量寿経』を重視したりする点を取り上げて批判している。二つには、対内的に、関東を中心とする親鸞の門弟に対し、大谷本願寺こそが真宗教団の中核であることを示そうとしているのである。

ただここで注目したいのは、『口伝鈔』や『改邪鈔』には、愛山護法の視点から、教判的な姿勢を記した箇所とは異なっており、他の文献には見られない親鸞の言葉や態度が、なまの感覚で記載されていることである。例えば、『口伝鈔』第十九章には、『歎異抄』第十三章と深く関わって、悪人正機説について書かれていること、『口伝鈔』第八章では、一切経校合においてもてなしを受けた際に、親鸞が袈裟をかけてまます事をした意味について、開寿丸との対話を通して明らかにしていること、『改邪鈔』第三章では、「われはこれ賀古の教信沙弥の定なり。（自分は賀古の教信沙弥と同じである）」「たとひ牛盗人といはるとも、もしては善人、もしては後世者、もしては仏法者とみゆるやうに振舞ふべからず。（たとひ牛盗人といわれることがあっても、善人とか後世者とか、仏法者に見えるように振る舞ってはならない）」（『註釈版聖典』九二二頁）、『改邪鈔』第十六章では、「某 親鸞閉眼せば、賀茂河にいでて魚にあたふべし。（私が眼を閉じたなら、賀茂川に投げ入れて魚に与えてよい）」（『註釈版聖典』九三七頁）といった言葉などがある。こうした言葉は、親鸞の知的、論理的、体系的な『教行証文類』の文章とはまた趣を異にして、親鸞がさまざまな人と対面する時の姿勢を具体的に浮かび上がらせ、身近に語りかけるような臨場感をもっている。その意味で、覚如が親鸞の近くで感じ取っていた生の言葉を、この『口伝鈔』を通して学ぶことができると思われる。覚如教学の意義については、次の論文に記した。鍋島直樹「覚如教学の特質とその背景（一）」参照。真宗学九四号、一九九六年。鍋島直樹「覚如教学の特質とその背景（二）」参照。村上速水記念論文集『親鸞思想の教学的研究』、一九九七年。

⁷ 『口伝鈔』の現代語訳にあたっては、主として『註釈版聖典』、および石田瑞磨訳『歎異抄・執持鈔』、東洋文庫三三三を参照した。

⁸ 鍋島直樹「親鸞とその門弟における死の受容」参照、真宗学九一・九二号、一九九五年。

⁹ 伊藤真徹著『平安浄土教信仰史の研究』三三八〜三六四頁、平楽寺書店、一九七四年。田代俊孝著『親鸞の生と死』、法蔵館、一九八九年。

¹⁰ ただし厳密に言えば、伝源信『臨終行儀』は、中世平安時代以降に流布した書であって、教学的な面から見ると、源信の著述とはいえない。源信の『往生要集』臨終行儀では、行事においては、善導の『観念法門』をそのまま引用し、「また行者等の眷属・六親、若し来たりて看病せば、酒・肉・五辛を食せる人を有らしむるなかれ。」（『恵心僧都全集』一巻一七一頁、『聖典全書』一巻一一六一頁）と注意しているにすぎない。すなわち、『往

生要集』では「もし死を迎えようとする行者の仲間や家族が来て看病する際には、酒や肉、五辛を食べた人を、行者の病床に居させてはならない。」と記して、おいがきつくて不浄な看病人の入室を禁じているだけで、弁長のように「家族や仲間が看病すれば、この世への愛著が生じて、悪道に堕ちるだろう。」とまでは言及していない。その点、源信やその教学背景となった善導が、「死にゆく人のそばで、その家族や仲間は決して看病してはならない」とまでは言及していなかったことについて注意しておくべきである。

¹¹ 『恵心僧都全集』一の一七八頁、『聖典全書』一巻一六七頁

¹² 成立は『口伝鈔』よりも『歎異抄』の方が早く、覚如は『口伝鈔』に唯円の名前を意図的に出していない。その理由は、覚如が、「法然↓親鸞↓如信↓覚如」の法統を強調するためと思われる。両書は内容的、教学的に対応している部分が多く見られる。実際、『歎異抄』の覚如自筆本（康永三年。龍谷大学蔵）が残されている。概括的に、『歎異抄』と『口伝鈔』とを比較してみると、『歎異抄』第十三章と『口伝鈔』第四章における「人を千人殺害したらばやすく往生すべし」の問題、『歎異抄』第十三条と『口伝鈔』第十九章における善悪、宿業の問題、『歎異抄』第三章と『口伝鈔』第十九章における悪人正機の問題、『歎異抄』第六章と『口伝鈔』第六章における「親鸞は弟子一人ももたず」の教説、『歎異抄』第十四章と『口伝鈔』第四章、第十六章における滅罪、および臨終正念往生と平生業成の問題などがあげられる。したがって両者には、表現的にも内容的も近似するところの数多く見られることより、覚如が『口伝鈔』を作成する際、親鸞の教学理念や言葉を紹介するために、唯円の『歎異抄』を参照していることがうかがわれる。

¹³ 碑文谷創「日本の葬儀システムの問題点」7頁。生と死を考える会会報五六、一九九八年七月、上智大学。碑文谷創氏は、葬儀専門誌『SOUL』編集長ならびに葬儀コメンテーターをされている。鍋島直樹「震災救援につながる真宗学の可能性」、『龍谷大学論集』四四六号、一九九五年七月。鍋島直樹「離別の悲しみを超えてゆくために―心のケアの重要性」、『浄土真宗本願寺派 阪神淡路大震災記録集』一九二―一九八頁、本願寺出版社、一九九八年

¹⁴ 高橋穩世「アメリカのホスピスをたずねて」、ケースワーカーの高橋氏は、夫と子供を癌で相次いで失った。樋口和彦・平山正美編『生と死の教育 デス・エデュケーションのすすめ』九八頁、創元社、一九八五年

¹⁵ 季羽倭文字「生と死を支える看護」、日本板橋病院「訪問看護室」室長、日本看護協会常任理事を歴任した。前掲書二二五―六頁。

¹⁶ 平山正実「悲しみについて―悲嘆反応の分析とその対応」、自治医科大学元教授、精神医学、前掲書二三八頁

¹⁷ 樋口和彦「死と再生」、同志社大学神学部元教授、深層心理学。死の臨床研究会元世話人、前掲書一九八頁

¹⁸ 斉藤武「末期患者とその家族―悲嘆について」(財)ライフプランニングセンター健康教育サービセンターカウンセラー。日野原重明編集『患者家族へのケア』一八〇頁、中央法規、一九八八年

¹⁹ 五木寛之著『他力』二〇七頁、講談社、一九九八年

²⁰ 財団法人日本ホスピス・緩和ケア研究振興財団『これからのとき 大切な方を亡くしたあなたへ』一頁、執筆、遺族支援システム研究会、黒川雅代子、米虫圭子、坂口幸弘他、二〇〇六年

²¹ 死別悲嘆をわかちあうセルフケアのグループの一つに、「ひまわりの会」、日本ホスピス在宅ケア研究会がある。代表、中村寿子、一九九六年

²² 斉藤武「末期患者とその家族―悲嘆について」、前掲書一七七―八頁

- ^{2 3} 西光義敏編『宗教とカウンセリング』参照、永田文昌堂、一九七五年「親鸞における愛別離苦への姿勢―死別悲嘆のケアとその超克」真宗学九九・一〇〇号、二二五〜二七八頁、一九九九年。Shinran's Attitudes towards Bereavement and Grief: Transcendence and Care for The Pain of Separating from Those loved Ones in Shinran's Thought, Naoki NABESHIMA, January 8, 1999, The Fourth Edition
- ^{2 4} 河合隼雄『心理療法入門』一〇三頁、岩波書店、二〇〇二年
- ^{2 5} 『無量寿経』巻下、『大正蔵』十二巻一七四。
- ^{2 6} 拙稿「東日本大震災の東北を訪ねて 悲しみに寄り添う」一五七〜一八二頁、鍋島直樹・玉木興慈・黒川雅代子編『生死を超える絆 親鸞思想とビハークラ活動』、方丈堂出版
- ^{2 7} 星野英紀・池上良正・氣多雅子・島蘭進・鶴岡賀雄編『宗教学事典』一九七頁、丸善出版、二〇一〇年
- ^{2 8} 小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』二五六頁、東京大学出版会、一九七七年。"According to Cicero derived from *relegere* "go through again" (in reading or in thought), from *re-* "again" (see *re-*) + *legere* "read" (see *lecture* (n.)). However, popular etymology among the later ancients (Servius, Lactantius, Augustine) and the interpretation of many modern writers connects it with *religare* "to bind fast" (see *relig*), via notion of "place an obligation on," or "bond between humans and gods." On Line Etymology, 2001-2015 Douglas Harper "A far more likely derivation, one that suits the idea of religion in its simple beginning, is that given by Lactantius, in his "Divine Institutes", IV, xxviii. He derives religion from *religare* (to bind): "We are tied to God and bound to Him [*religati*] by the bond of piety." Aiken, C.F. (1911). Religion, In *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, Retrieved January 10, 2016
- ^{2 9} 藤田富雄『宗教哲学』六九頁、大明堂、一九六六年。「一九六九（明治二二）年のドイツ北部連邦との修好通商条約において、「Religionsübung」の訳語として、「宗教」が用いられて以来のことである。」小口偉一編『宗教学辞典』二五六頁
- ^{3 0} 小口偉一編『宗教学辞典』二五五頁。鎌田東二著『宗教と霊性』一一頁に同様の説明がある。角川選書、一九九五年
- ^{3 1} 藤田富雄『宗教哲学』六六頁。中村元著『仏教語大辞典』上、六四五頁、東京書籍、一九七五年
- ^{3 2} 下田正弘著『パルニツバーナ 終わりからの始まり』、一〇頁、日本放送協会出版、二〇〇七年
- ^{3 3} 中村元訳『ブツダのことは スッタニパータ』三七頁、岩波文庫、一九八四年
- ^{3 4} 岸本英夫（一九〇三・一九六四）『宗教学』十七頁、大明堂、一九六一年
- ^{3 5} 前掲書三〇頁。また、藤田富雄著『宗教哲学』にも「宗教とは、個人、または、集団が、それぞれの信念体系に基づいて、聖なるものと出会い、それに反応する行動をして、人間生活の諸問題を究極的に解決することである」（八八頁）と論じられている。
- ^{3 6} ジョン・ヒック著 間瀬啓允訳『神は多くの名前をもつ』一一〇頁、岩波書店、一九八六年。John Hick, *God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism*. London, Macmillan, 1980.
- ^{3 7} ジョン・ヒック著 間瀬啓允訳『宗教多元主義 宗教学のパラダイム変換』七四頁、法蔵館
- ^{3 8} 間瀬啓允「宗教多元社会の成熟に向けて」一一〇頁によると、二〇〇三年九月にバーミンガム大学で開かれた宗教サミットで「宗教多元主義の大原理」(Key Principles of Religious Pluralism) が採択されている。「一、宗教間対話と関与は宗教が互いに関係し合うための道でなくてはならない。必要不可欠なことは、まず宗教間にある敵意を癒すことである。二、対話は戦争・暴力・貧困・環境荒廃・性差不公平・人権侵害をふくむ昨今の緊急な世界の諸問題に関与しなくてはならない。三、絶対的な真理主張は、宗教上の憎悪や暴力を掻き立てるために、たやすく利用されうる。四、世界の諸宗

- 教は、究極的実在あるいは究極的真理が多様なしかたで概念化されることを首肯する。五、究極的実在とか真理とかは完全に人間悟性の領域を超えているが、世界の諸宗教においてはそれが多様なしかたで表現されてきている。六、多様な教えと実践を伴う偉大な世界宗教は、最高善にいたる純正道をそれぞれ構成している。七、世界の諸宗教は愛・慈悲・平等・正直という多くの本質的価値や自分がしてもらいたいと思うことは他人にもせよという理想を共有している。八、良心の自由および自分の信仰を選ぶ権利は万人にある。九、信仰を証しすることは互いの尊敬心を促すが、改宗を迫ることは他者の信仰を見下すことになる。『宗教多元主義を学ぶ人のために』、世界思想社、二〇〇八年
- 39 ジョン・B・カブ 延原時行訳『対話を超えて』参照、行路社、一九八五年。濱田陽「宗教多元論」五七二頁、星野英紀他編『宗教学事典』所収
- 40 中村元『仏教語大辞典』上巻一一八頁
- 41 平川彰著作集第一巻『法と縁起』五〇三・五〇四頁。春秋社
- 42 中村元著『新編ブッダの世界』一六三頁
- 43 岡田絵美「非暴力主義」四七八頁、星野英紀他編『宗教学事典』
- 44 マハトマ・ガンジー著『私の非暴力』一一九頁、森本達雄訳、みすず書房、一九九七年
- 45 前掲書一六三頁
- 46 濱田陽「宗教多元論」五七三頁、星野英紀他編『宗教学事典』
- 47 M. L. キング『自由への大いなる歩み 非暴力で闘った黒人たち』一二七〜一二八頁、岩波新書、二〇〇二年
- 48 M. L. キング『汝の敵を愛せよ』七二〜七五頁、蓮見博昭訳、新教出版社、一九七四年。原書はMartin Luther King, Jr. *Strength To Love*, Harper & Row, Publishers, New York, Evanston and London, 1963
- 49 岡田絵美、前掲論文四七九頁
- 50 前掲論文四七九頁
- 51 ダライ・ラマ一四世・テンジンギャツォ・三浦順子訳『ダライ・ラマ 愛と非暴力』四〜五頁、春秋社、二〇〇〇年
- 52 森章二「釈迦族滅亡年の推定」一九八・一九九頁。『原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究』、釈尊伝研究会編、中央学術研究所紀要十九、二〇一四年
- 53 中村元訳『ブッダの真理のことば ダンマパダ』二八頁、岩波文庫、一九七八年
- 54 前掲書十頁
- 55 中村元訳『ブッダのことば スッタニパータ』三八頁
- 56 在スリランカ日本大使館、「二国間関係」、外務省ホームページ、<http://www.ik.emb-japan.go.jp/jp/contents/episode/episodenew.html> 二〇一六年一月九日閲覧
- 57 Address by His Excellency J.R. Jayewardene, Leader of The Delegation of The Government of Ceylon (Sri Lanka), at The Conference for The Conclusion and Signature of The Treaty of Peace with Japan-San Francisco, USA, 6th September 1951, His Excellency J.R. Jayawardena is Presently The President of The Socialist Republic of Sri Lanka

- 5 8 中村元著『仏教語大辞典』上巻十五頁「愛」の事項
- 5 9 『浄土真宗聖典全書』（以下『聖典全書』）二巻四八七頁、本願寺出版、二〇一一年。『浄土真宗聖典註釈版』第二版（以下『註釈版聖典』）、六〇六頁、本願寺出版、一九八八年
- 6 0 『聖典全書』二巻八三五頁、『註釈版聖典』七八七頁
- 6 1 『聖典全書』二巻八三五頁、『註釈版聖典』七八七頁
- 6 2 『聖典全書』二巻七八二頁、『註釈版聖典』七四八〜七四九頁
- 6 3 『聖典全書』二巻八三八頁、『註釈版聖典』七九〇頁
- 6 4 『聖典全書』二巻八三〇頁、『註釈版聖典』七八三〜七八四頁
- 6 5 『聖典全書』二巻二五四頁、『註釈版聖典』四七一頁
- 6 6 『聖典全書』二巻八三〇頁、『註釈版聖典』七八四頁
- 6 7 『聖典全書』二巻一〇七〇頁、『註釈版聖典』八四九頁
- 6 8 『聖典全書』二巻二四七頁、『註釈版聖典』四六二頁
- 6 9 「怨親平等碑」神奈川県藤沢市の時宗、清浄光寺。元寇の文永・弘安の役の際、蒙古軍撃退の後に敵味方の死者を弔った。中村元他編『岩波仏教辞典』第二版、一九八九年。「日本では戦闘による敵味方一切の人畜の犠牲者を供養する碑を建てるなど、敵味方一視同仁の意味で使われる」、中村元著『仏教語大辞典』上巻一三六頁。また、広島県五日市町、正向寺に、「怨親平等 戦病死者、原爆死者之霊」と記した碑がある。
- 7 0 『ヒロシマ あのととき原爆投下は止められた』六八頁、TBSテレビ「ヒロシマ」製作スタッフ、二〇〇六年
- 7 1 鍋島直樹・井上善幸編『ヒロシマの原爆に学ぶ―被爆者の死生観と願い』二頁、文部科学省私立大学戦略的研究基盤形成支援事業、龍谷大学人間・科学・宗教オーブンリサーチセンター、二〇一〇年。この史代原作『夕風の街 桜の国』参照
- 7 2 高蔵信子「原爆を知らない幼い人たちに」被爆証言集『原爆被爆者は訴える』第二版、七九〜八一頁、財団法人広島平和文化センター
- 7 3 中村元訳『ブツダのことば』八三頁
- 7 4 高橋昭博「ヒロシマで生きることの意味を問う」八八〜八九頁、被爆証言集『原爆被爆者は訴える』第二版

第三部 ビハーラ活動の基本理念と実践の意義

序

本論の目的は、ホスピス・緩和ケアの目標をたどりながら、仏教を背景とするビハーラ活動がどのような基本理念に基づいて実践されているかについて、先行文献研究に学んで整理し、かつ、緩和ケア施設などの医療福祉機関において臨床研修を重ねて学んだ看取りの姿勢を明らかにすることである。ビハーラの源流と展開においては、ビハーラ活動の基盤となっている仏教・浄土教の看取り、親鸞における死生観と救いについて明らかにしたい。特に、ビハーラ活動をスタートする時点から課題となっていたことは、キリスト教を背景とするホスピスと仏教を背景とするビハーラとが共通する性格を有しつつも、どこにビハーラの特徴があるのかを教学として明らかにすることであった。そこで、この論では、死に直面した人々の苦悩に向き合う宗教的姿勢に学びながら、ホスピスとビハーラの共通性と独自性についてそれぞれ解明したい。臨床現場でよりどころとされている仏教、特に親鸞教学を明らかにするためにも、原点にたちかえり、親鸞がどのように死と仏の大悲を受けとめていたか、如来の大悲にいだかれてどのように人々に接していたかについて明らかにしたい。最後に、医療と仏教と社会福祉とが連携して、人々の苦悩や悲歎にチームを組んで向き合うために、仏教・浄土教を背景とするビハーラ活動の具体的な方向性を明らかにしたい。

第一章 ビハーラ活動の理念と展開

第一節 日本におけるホスピス・緩和ケアの理念と展開

死生学と並行して、日本の医療界においてホスピス・緩和ケアが一九八〇年代から着手されるようになった。日本では、一九八二年、社会福祉事業家の長谷川保、医師の原義雄・千原明らによる聖隷三方原病院ホスピス病棟（浜松市三方原町）、一九八四年、医師の柏木哲夫らによる淀川キリスト教病院ホスピス病棟（大阪市東淀川区）、一九九〇年、慈山院医学研究所付属坪井病院緩和ケア（ホスピス）病棟（福島県郡山市）などが始まりである。仏教界でも、一九九二年に、長岡西病院ビハーラ病棟、二〇〇八年にあそか第二診療所ビハーラクリニック緩和ケア（二〇一四年に、あそかビハーラ病院独立型緩和ケア施設となった）が設立され、僧侶が緩和ケアチームに加わっている。

日本におけるホスピス・ケアの先駆者である柏木哲夫医師は、一九八〇年、ホスピスをこう説明している。

ホスピスとは、治癒の見込みのない人々がもつ、さまざまな悩み、死の恐れ、不安、孤独などを和らげ、最後の瞬間まで平穏で、しかも人間として尊厳を保ちながら、価値ある人生を生き抜かせるため、医師、看護師、カウンセラー、宗教家、ソーシャルワーカー、理学療法士などがチームを組んでケアをする場所である。もちろん患者ばかりでなく、家族のための支えと援助も重要である。¹⁾

この柏木の説明は、一九八三年、原義雄・千原明著『ホスピス・ケア看取りの医療の提言』に引用され尊重されている。一九八〇年代、ホスピスをわかりやすく表現するために、終末期ケア（ターミナルケア）と表現されたが、死を迎える場所のイメージが強かった。そこで、一九九〇年代からホスピスは、緩和ケアと表現されるようになった。緩和ケアという表記によって、いつからでも疼痛を緩和する治療を始められることが明らかになるからである。

世界保健機関（World Health Organization）によれば、二〇〇二年、「緩和ケア（palliative care）」を次の通り定義している。²⁾

“In 2002, the World Health Organization established a revised definition of palliative care for adults and a separate one for children: Palliative care is an approach that improves the quality of life of patients and their families facing the problem associated with life-threatening illness, through the prevention and relief of suffering by means of early identification and impeccable assessment and treatment of pain and other problems, physical, psychosocial and spiritual.”³

「緩和ケアとは、生命を脅かす疾患による問題に直面している患者とその家族に対して、痛みや身体的問題、心理社会的問題、スピリチュアルな問題を早期に発見し、適切なアセスメントと対処（治療・処置）を行うことによつて、苦しみを予防し、和らげることで、クオリティ・オブ・ライフを改善するアプローチである」

日本ホスピス・緩和ケア協会によると³、一九九〇年に、緩和ケア病棟として承認された施設は、日本全国に五施設一七床であったが、二〇〇一年に、一〇四施設一九四九床となり、二〇〇三年、緩和ケア病棟として国に認められた施設は一一七施設二二二九床であった。やがて二〇一三年、緩和ケアの医療施設は二八〇施設五五八七床と増加し、二〇一九年十一月一日現在で、緩和ケアの医療施設は四三二施設、八八〇八病床となつてさらに増加した。二〇〇三年、全国ホスピス・緩和ケア病棟連絡協議会の『ホスピスってなあに？』には、ホスピスについて次のように説明された⁴。

あなたがどのような状態にあるかということ、ホスピス・ケアに携わるスタッフ全員が理解し共有することを大切にします。あなたの肉体的な痛み、緩和、精神的な不安の緩和、日常生活への援助、そしてあなたと痛みをわかち合っているご家族への援助も行っています。あなたとご家族と話し合いながら、限られた時間のなかでああなたが一番あなたらしく振る舞えるように、チームが一丸となつて考え支えます。ホスピス・ケアとは、その人がその人らしい生を全うすることができるように援助することと言えます。

したがつて、日本におけるホスピスは、当初、治療をあきらめて安楽な死を待つ施設としてみなされ、その真意が社会に伝わりにくかつた。また、終末期医療（ターミナルケア）は、いつから終末期であるのか特定しにくく、死を待つところをイメージさせた。そこで、治療を継続しつつ、いつでも全人的な苦痛を緩和できることを示すために、一九九〇年代から緩和ケアという部門が医療に導入された。こうして徐々に、ホスピス・緩和ケアが、患者の疾患に対する適切な評価と治療を行い、全人的な苦痛を緩和して、最後までその人らしく生きられるように援助する医療であると理解されるようになり、緩和ケアの必要性を患者や家族が認めるようになった。今後、医療と社会福祉が連携し、地域包括ケアが拡充すれば、在宅で死を迎える人も増えるだろう。

第二節 ビハーラの提唱とその原意

キリスト教を基盤とするホスピス・ケアと同じように、仏教においても、そのような看取りの歴史がある。一九八〇年代、日本で、人が亡くなった後だけでなく、今、死の前で孤立している人々の心を支えるような仏教として復興したいという願いが、仏教徒のなかからわきおこつた。一九八五年、田宮仁は、キリスト教のホスピス・ケアに学び、「仏教を背景としたターミナルケア（終末期医療）施設」の呼称として「ビハーラ」を提唱した⁵。

ビハーラの原意は何か。中村元の「ビハーラ活動の源流」によると⁶、

「ヴィハーラ *vihāra*」とは、インド一般では「くつろぐこと」あるいは「くつろいでとどまること」を意味する場合が非常に多い。…中略…漢訳仏典の用法についてみると、ヴィハーラの動詞形である「ヴィハラテイ」は「住」という漢字で訳されている。そこで名詞のヴィハーラは安住、

安らかな落ち着きを意味することとなった。

と説明されている。田宮仁は、一九八六年一月一日、「ビハーラ仏教を背景としたビハーラ (Vihara) の開設を願って」の論文で、初めてビハーラの原意と構想を発表した⁷⁾。

ビハーラ Vihara…散歩して気晴らしをすること。休養の場所。仏教徒の僧院または寺院。〔漢訳対照梵和大辞典〕、荻原雲来編、一二六〇頁より抄出

このように「ビハーラ」は「くつろいでとどまること」「精舎・僧院」「休養の場所」を指す言葉である。田宮は、「釈尊在世時より祇園精舎の古地図に無常院の名を冠した一画のあることを付記しておきたい。」と先の論文に記している。実際に、仏教の「精舎・僧院」には「病舎」があり、「祇園精舎」は梵語では Jetavana-vihāra と呼ばれる。

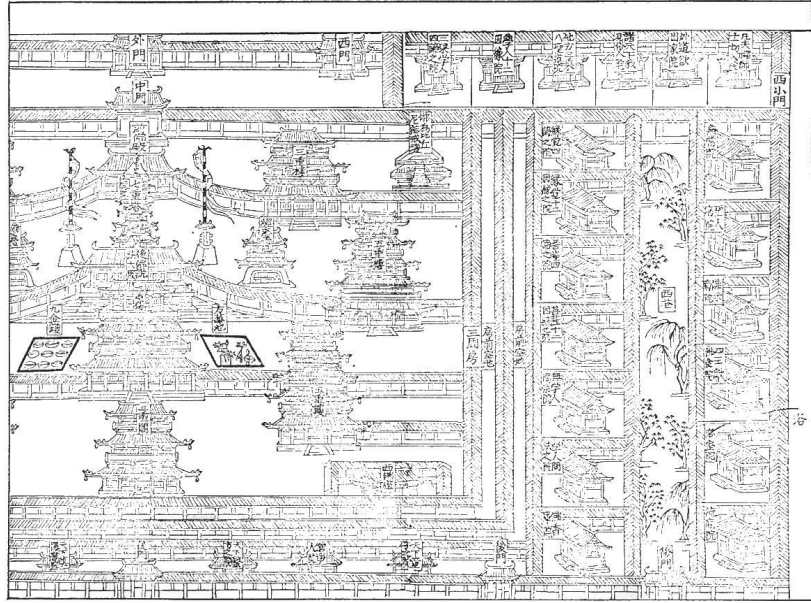
第三節 祇園精舎 (Jetavana-vihāra) の無常院

祇園精舎の施設を図解したものに、唐の道宣(五九六〜六六七)の撰述した『関中創立戒壇図経』がある。その図経に、無常院を含む施設について、こう説かれている。

中院西有六院、初無常院、二聖人病院、三仏示病院、四四天王献仏食院、五浴室院、六流廁院。…中略…西方為無常之院。由終没於天傾之位也。〔『大正蔵』四五卷八一―b)〕

西塞名無常院。中有一堂但以白銀。四面白廊白華充滿。晝白骨狀無處不有。諸欲無常皆奉至此。令見白骨諸非常相。既命終已。從南門出西大牆之西門。〔『大正蔵』四五卷八九三c)〕

このように祇園精舎の西側に、無常院、病院、献仏食院、浴室、便所があり、無常院は太陽の沈む西方に建てられていた。無常院の四壁面は白く、回廊には白い花が充滿し、白骨の姿が描かれている。命を終えると南の門より西の大きな土塀の西門から出棺されると説かれている。(※左図は『関中創立戒壇図経』の「祇園精舎の無常院」図、図右側上方に無常院がある。〔『大正蔵』四五卷八一―b)〕



この祇園精舎の無常院における看病方法と儀礼については、唐の道宣が『四分律行事鈔』『瞻病送終』（『大正藏』四〇卷一四四a）で紹介し、平安時代の源信は『往生要集』の臨終行儀で、その『四分律行事鈔』を引用して説明している。

祇園西北角、日光没処為無常院。若有病者安置在中、以凡生貪染、見本房内衣鉢衆具、多生恋著無心厭背。故制令至別処、堂号無常。来者極多、還反一二。即事而求専心念法。堂中置一立像。金薄塗之、面向西方。其像右手举、左手中繫一五彩幡、脚垂曳地。当安病者、在像之後、左手執幡脚。作從仏往仏浄刹之意。瞻病者、焼香散華莊嚴病者。乃至若有屎尿吐随有除之。或説仏像向東。病者在前。〔『大正藏』八四卷六九a〕

すなわち、「祇園精舎の西北の角、夕日の沈むところに無常院があった。もし病人があれば、その無常院の中に静かに安置して寝かせる。愚かな凡夫は貪りの煩惱をおこし、いつもの僧房の中にいて衣服や食器やいろんな道具を見ると、多くは恋慕や愛着を生じ、心に世俗を厭悪することがないから、別のところに移り住むように決められていた。この堂を無常と名づけた。無常院に来るものは多いが、また還って行くものは一人か二人で

ある。日没の光景に即して、命の無常さについて思いを致し、専心に真実の法を求めするのである。その堂の中に一体の仏像を安置し、金箔で塗り、像は西に向ける。その仏像は右手を挙げ、左手に五彩の布幡をつないで地面にひいて置く。五彩とは、青、黄、赤、白、黒の五色であり、その五は、煩惱を省みて涅槃に至るための信、精進、念、定、慧の五根、また、眼、耳、鼻、舌、身の五根を指し、布幡は、仏と苦悩を抱えた病人とをとなぐ救いの道を象徴しているとされる¹⁰。病人の気持ちを安心させるため、病人を仏像の後ろに置き、左手に五彩の布の先を握らせ、仏に従って浄土に往生する思いを起させる。看病人は香をたき、花を散らせて、病人を厳かに飾る。もし大小便、嘔吐、痰などをもよおした時は、その都度これを取り除く。ある教説には、仏像を東に向けて、病人をその前に置くとともに説いている。¹¹ という意である。さらに、『往生要集』や『中天竺舍衛国祇洹寺図経』に、祇園精舎の無常院の鐘についてこう説かれている。

大経（『大般涅槃經』）偈云、「諸行無常、是生滅法。生滅滅已、寂滅為樂。」已上。祇園寺無常堂四隅、有頗梨鍾。鐘音中亦説此偈。病僧聞音苦惱即除、得清涼樂。如入三禪垂生淨土。〔往生要集〕大門第一厭離穢土、総結厭相。『大正藏』八四卷四〇c）

院有八鐘。四白銀四頗梨銀鐘在院四角、起臺置之。頗梨鐘者在無常堂四隅。…中略…其頗梨鐘形如腰鼓。鼻有一金毘命。乘金師子手執白拈。病僧氣將大漸、是金毘命口説無常苦空無我。手拳白拈鍾即自鳴。音中亦説諸行無常是生滅法、生滅滅已寂滅為樂。病僧聞音苦惱即除得清涼樂、如入三禪垂生淨土。〔中天竺舍衛国祇洹寺図経〕、『大正藏』四五卷八九三c）

すなわち、「無常堂には八つの鐘があり、四つは白銀で作られて堂の四角に置かれ、他の四つは水晶で作られていて、水晶の鐘は堂の四隅に懸けられている。水晶の鐘は、腰鼓のような形をし、鼻に金毘命（鰐魚）があつて、金の獅子を乗せていた。病僧が息を引きとろうとした時、金毘命の口から、無常・苦・空・無我を説く声が聞こえる。鐘が自然に鳴って、『諸行は無常なり。これは生滅の法なり。生滅が滅しおわりて、寂滅を樂となす』の詩句が響きわたり、病僧はこの鐘の音を聞いて苦悩が除かれ清らかになり、三昧に入るかのようにして、浄土に往生する」という意である。

このように田宮仁の提唱したビハーラ、「仏教を背景とした終末期医療施設」は、釈尊在世の時に設立された祇園精舎の無常院に淵源する。祇園精舎の無常院は、病人を最期までチームで看護する施設である。病人の大小便などを取り除いて清浄にし、一体の阿弥陀仏像を病人のそばに安置して、灯明をともし、香を焚き花を飾って念仏し、仏の左手につながれた五色の糸のもう一方を病人が手にとり、仏の大悲にいだかれて浄土に往生できるようにしていたことがわかる。

第四節 四天王寺の四箇院の理念

日本における病院や社会福祉施設の起源は、四天王寺の四箇院であるといわれる。『四天王寺縁起』によれば、聖徳太子が四天王寺を建設するにあたり、「四箇院の制」を定めたと伝えている¹²。四箇院とは、敬田院、施薬院、療病院、悲田院をさす。

根本本『四天王寺縁起』には、こう記されている¹³。

四天王寺建立の意趣、何をもって識るや。施薬院、これ一切の芝・草薬物の類を殖生せしむ。方に順ひて合薬す。…中略…あまねくもつて施せしめ、日日眷顧し、飢渴致さしむることなかれ。もし勇状強力の時得れば、四箇院の雑事に役し仕らしむべし。…中略…敬田院、一切の衆生帰依し渴仰す。断惑修善、速証无上の大菩提処なり。

このように施薬院は、薬草等を育てて合わせて薬を作り、あまねく施与する施設である。療病院は、すべての病人を迎え入れる病院であり、恩師や両親のように病人を大切に養育する。悲田院は、貧しい人、障がい者、孤児や身寄りのない人が飢渴しないように援助する社会福祉施設であり、体力が回復すれば四箇院の雑事につかせる。敬田院は、一切衆生が帰依し、惑いを断って善を修し、最上のさとりにいたる寺院である¹⁴。この四箇院の理念は、四天王寺病院、あそかビハーラ病院、特別養護老人ホームのビハーラ本願寺などの仏教系の病院や社会福祉施設では、ビハーラ施設の原型として尊重されている¹⁵。

ただし、注意すべき点がある。すでに多くの先行研究によって、『四天王寺縁起』の成立年代は、寛弘四年（一〇〇七）であり、四天王寺の僧侶が、聖徳太子の名を借りて、作成したことが解明されている¹⁶。なかでも榊原史子は、従来の先行研究と『四天王寺縁起』と原文・写本の分類、成立背景を考証して、次のように解明している。

『四天王寺縁起』の成立年代は、それが出現したとされる寛弘四年（一〇〇七）であること、そしてその作成者は、四天王寺の僧侶であったことが確かめられた。四天王寺縁起・資財帳が失われ、完全な形で存在しなかつたために、『四天王寺縁起』は作成されたのであり、…中略…作成当時の現状を反映させたものであった。…中略…四天王寺の建立者は聖徳太子であったと信じられており、『四天王寺縁起』が作成される以前から、人々は聖徳太子を聖人・超人として認識していた。…中略…そのため四天王寺の僧侶は、既存の聖徳太子の内容をも参照した上で、聖徳太子に仮託して『四天王寺縁起』を作成したのである。『四天王寺縁起』は聖徳太子伝であった¹⁷。

したがって、こうした歴史的考証を踏まえると、聖徳太子の時代に書かれた書ではなく、平安時代の寛弘四年（一〇〇七）、四天王寺の僧侶が、聖徳太子の遺徳を偲んでまとめた書であることを認識しておく必要がある。すなわち、『四天王寺縁起』は、四箇院の制が、聖徳太子の施策であったとして、平安時代の四天王寺の僧侶が執筆した書である。源信が九八五年に『往生要集』を執筆し、臨終来迎の救済観が広まる時代に、四天王寺の僧侶によって、『四天王寺縁起』が記されたことになる。それでも、四箇院の理念、すなわち、老病死の悲しみを抱えた人々や生活に困窮する人々を、あたかも自分の先生や両親のように尊重し、仏が衆生を憐れむのように、誰に対しても慈しみ、思いやりの心で歓迎し援助する姿勢は、ビハーラの理念に通じている。

第五節 釈尊における看病の意義づけ

ゴータマ・ブツダが病める修行僧を看護したという話は、数多く伝えられている。ある日、一人の修行僧が仲間から見捨てられ、大小便のなかに埋もれて横たわっていた。そこで、釈尊は僧侶らに水を持ってこさせて、この病気の修行僧を入浴させ身体を洗った。そして、そこにいた僧侶らに、修行僧らよ、われに仕えようと思うものは病者を看護せよ¹⁸。

と釈尊は説いた。また、釈尊が看病する様子は、玄奘『大唐西域記』巻第六、室羅伐悉底国（シラーヴァステイー、舍衛城）にも記されている。

給孤独園東北有卒堵波。是如来洗病苾芻。昔如来之在世也。有病苾芻含苦独处。世尊见而問曰、汝何所苦、汝何独居。曰我性疎嬾不耐看病。故今嬰疾無人瞻视。如来是时愍而告曰、善男子、我今看汝。以手拊摩、病苦皆愈。扶出戶外、更易敷辱親為盥洗。改著新衣。佛語苾芻、当自勤励。

聞悔感恩心悅身豫。〔『大正藏』五一卷八九九c〕

すなわち、「祇樹給孤独園の東北にストーバがある。如来が病気の修行僧のからだを洗われたところである。昔、釈迦如来が在世された時、病気の修行僧が苦しみながら唯一人住んでいた。世尊が目になされて、『汝はどうして苦しんでいるのか。汝はどうして一人で居るのか。』と問われると、『私

は生まれつき怠け者で、(他人を)看病するに耐えられませんでした。それで今、病気にかかっても看病してくれる人がありません。』と答えた。如来はこのとき、哀れに思われて、『善男子よ。私が今、汝を看よう。』と告げられ、手を摩ると病気はすっかり癒えた。戸外に手助けして連れ出し、敷布団を取替え、如来が自ら体を洗ってやり、新しい衣に着替えさせた。仏は修行僧に『自ら勤め励みなさい。』と話された。この教えを聞き恩に感じ、身も心も喜びにあふれた。」という意である¹⁹⁾。

また、『増一阿含經』耆入道品第十二に、釈尊が互いに看護しあう意義について説かれている一段がある。

爾の時世尊、諸比丘に告げたまはく、其れ病者を瞻視することあらば、則ち我を瞻視しおわるとなす。病者を看ることあらば、則ち、我を看おわるとなす。然る所以は、我今みずから疾病を看視せんと欲す。諸比丘、我一人を見ず、諸天世間・沙門婆羅門の施しにおいて、最上にしてこの施しに過ぐるものなし。』(『大正藏』二卷五六九c)

瞻視の瞻とは、目を凝らしてみる、見つめるという意であり、視は、より注意して視線を注ぐことである。この釈尊の姿勢に明らかのように、看病することが最上の施しである。病人を看護することは、自己を看護することになる。すなわち、看病する自分自身が、逆にその病める人から、儂くもかけがえのない命の尊さを学んだのである。

第二章 ビハーラの定義とビハラ活動の四つの柱

本章では、先行研究におけるビハーラの定義を紹介し、ビハーラの原点とその展開を踏まえて、ビハーラの定義を再確認する。

第一節 先行研究におけるビハーラの定義の整理

第一項 谷山洋三におけるビハーラの定義

ビハラに関連する施設や活動を調査し、ビハーラの定義をした先行研究に、谷山洋三「ビハラとは何か? 応用仏教学の視点から」の成果がある。その成果によると、ビハラを、狭義、広義、最広義にわけて定義している²⁰⁾。

狭義……仏教を基盤とした終末期医療およびその施設

広義……老病死を対象とした医療および社会福祉領域での仏教者による活動及びその施設

最広義……災害援助、青少年育成、文化事業など「いのち」を支える、また「いのち」について思索の機会を提供する仏教者を主体とした社会活動

このビハーラの定義は、谷山自身が長岡西病院のビハラ僧として勤務し、ビハラの実態を把握し、かつインターネット検索によるビハーラの用例も調査して整理したものであり、宗教者や医療者の間で広く活用されている²¹⁾。

第二項 田宮仁・中村元におけるビハーラの定義と四つの柱

一九八五年、田宮仁は、キリスト教のホスピス・ケアに学び、「仏教を背景としたターミナルケア(終末期医療)施設」の呼称として「ビハラ」を提唱した²²⁾。ビハーラの原意とは何か。田宮仁は、一九八六年一月一日、「仏教を背景としたホスピス/ビハラ(Vihara)の開設を願って」(『ライフサイエンス』一三巻一号)の論文で、初めてビハーラの原意と構想を発表した²³⁾。

ビハーラ Vihāra… 散歩して気晴らしをすること。休養の場所。仏教徒の僧院または寺院。〔漢訳対照梵和大辞典〕、荻原雲来編、一二六〇頁より抄出)

また、中村元の「ビハーラ活動の源流」によると²⁴、

「ヴィハーラ vihāra」とは、インド一般では「くつろぐこと」あるいは「くつろいでとどまること」を意味する場合が非常に多い。…中略…漢訳仏典の用法についてみると、ヴィハーラの動詞形である「ヴィハラテイ」は「住」という漢字で訳されている。そこで名詞のヴィハーラは安住、安らかな落ち着きを意味することとなった。

このように「ビハーラ」は「くつろいでとどまること」「精舎・僧院」「休養の場所」を指す言葉である。田宮は、「釈尊在世時より祇園精舎の古地図に無常院の名を冠した一画のあることを付記しておきたい²⁵。」と先の論文に記している。実際に、仏教の「精舎・僧院」には「病舎」があり、「祇園精舎」は梵語では Jetaṇa-vihāra と呼ばれる。

実はもともと、田宮にも、ビハーラの呼称を「仏教を背景とした終末期医療施設」に限定していない。田宮は、ビハーラの具体的構想について、次の四つの柱を掲げているからである。

- (1) 臨床の場としての「ビハーラ」の開設
 - (2) その「ビハーラ」におけるビハーラ・ケア論の開拓について
 - (3) 「ビハーラ」のスタッフ養成、及びそのシステム作り
 - (4) ソーシャル・アクションとしての「ビハーラ運動」の展開²⁶
- したがって、田宮においてこれらの四つの柱がすべてビハーラの具体的活動であると理解しておく必要があるだろう。すなわち、ビハーラとは、(1) ビハーラ施設、(2) ビハーラ論研究、(3) ビハーラ施設のスタッフ養成教育、(4) 社会活動としてのビハーラ運動の総体である。

第三項 浄土真宗本願寺派ビハーラ活動の理念と実践

浄土真宗本願寺派社会部では、田宮仁が提唱したビハーラの理念を大切に受けとり、一九八六年にビハーラ活動研究会を発足し、一九八七年、ビハーラ活動者養成研修を始めた。その養成研修は、僧侶、門信徒、医療・社会福祉施設専門職などが応募して研修生となり、ホスピスやビハーラ活動に関わる医療と社会福祉の基礎知識の学習、リクリエーションの方法、仏教・浄土教の人間理解、浄土真宗の死生観、救済観について、座学と実習を組み合わせて学ぶ。二〇一六年までで一二五一名の養成研修修了者を輩出した。ビハーラ活動養成研修修了者は、全国各地のビハーラ活動に協力する。修了者のなかには、病院・社会福祉施設の常駐僧侶、ビハーラ僧もいる。二〇一七年からは、あそかビハーラ病院やビハーラ本願寺などの医療福祉機関で、専門職とチームを組んで患者や利用者のケアにあたる専門僧侶を養成するために、ビハーラ僧養成研修が始まった。

浄土真宗本願寺派『ビハーラ活動の理念と方向性』は、筆者が委員長として有識者の意見をまとめて成文化した²⁷。まず、そのビハーラ活動の理念と方向性を抜粋すると次の通りである。

ビハーラ活動の理念

「ビハーラ活動」とは、仏教徒が、仏教・医療・福祉のチームワークによって、支援を求めている人々を孤独のなかに置き去りにしないように、その心の不安に共感し、少しでもその苦悩を和らげようとする活動です。そして私たち自身が、苦しみや悲しみを縁として、自らの人生の意味を

ふりかえり、死を超えた心のつながりを育んでいくことを願いとしています。すなわち、「ビハラー活動」とは、「生・老・病・死」の苦しみや悲しみを抱えた人々を全人的に支援するケアであり、「願われないのち」の尊さに気づかされた人たちが集う共同体を意味します。

ビハラー活動の方向性

(1) 広く社会の苦悩にかかわるビハラー、(2) 自発的にかかわるビハラー、(3) 相手の心に聴くビハラー、(4) 医療・福祉と共にあるビハラー、(5) 深いいのちを見つめるビハラー、という五つの方向性を掲げる。

『ビハラー活動の理念と方向性』の終わりにこう記されている。

仏教においては、一人ひとりかけがえのない大切な仏の子であり、一つひとつの存在が無限の意味と尊厳さをもって輝いていると教えています。私たちは、このみ仏の智慧と慈悲にいだかれて、さまざまな執着や偏見をとりはらい、相手の幸せを本当に願い、相手の痛みをともに痛んでいくという心をもって、いのちの諸問題に応えていきます。

ここに明らかなように、ビハラー活動とは、医療・社会福祉・仏教の専門職がチームを組んで、患者がどのような状態にあるのかを理解し、患者の全人的な痛みを和らげ、家族とも相談しながら、患者が最後までその人らしく生きられるように援助する活動であり、患者だけでなく、子ども、高齢者、障がい者、被災者などの苦悩や悲嘆に向き合い、支援しつづけるのがビハラー活動である。そのビハラー活動の基盤に仏教があり、如来の智慧と慈悲にいだかれて、偏見や差別がとりはらわれ、一人ひとりを仏の子のように尊重する。生きとし生けるものすべてが仏に願われないのちであることを知って、一人ひとりがその人らしく人生を生きられるように向き合い、支援する活動であるといえるだろう。

第四項 打本弘祐におけるビハラーの分類

また、打本弘祐は、あそかビハラークリニック緩和ケアなどでのビハラー僧として勤務し、ビハラー活動の展開をふまえて、ビハラーを次の二つに整理している²⁹⁸。

(1) 超宗派型ビハラー：長岡西病院ビハラー病棟、ビハラー秋田、ビハラー医療団、福岡聖恵病院聖恵ビハラー（緩和ケア病棟）、一般社団法人ビハラー21など

(2) 教団主導型ビハラー：浄土真宗本願寺派のビハラー活動、日蓮宗ビハラーネットワーク、立正佼成会附属佼成病院など

すなわち、超宗派協力型ビハラーと教団主導型ビハラーという分類である。しかも、打本は、これら二つのビハラー活動について、次のように意義づける。

ビハラー活動の展開は、田宮が打ち出した超宗派の仏教僧侶による活動によるものではなく、伝統教団が既存のままでは宗教的生命力を失いかねない危機感を持って現代社会の諸問題に取り組んできたことの一つの成果が、ビハラー活動の幅広い展開に寄与していると筆者は考えている²⁹⁹。

現在のビハラー活動は「超宗派型ビハラー」と「教団主導型ビハラー」の二つが、それぞれに活動を展開していると捉えられるのである。なかでも浄土真宗本願寺派によるビハラー活動は、結果としてビハラーを終末期医療から医療・高齢者福祉へ展開させ、僧侶のみならず門信徒と共に活動へと発展した³⁰⁰。

この視点は重要である。なぜなら、打本はビハラー活動を「超宗派型ビハラー」と「教団主導型ビハラー」に分類しながらも、双方共にビハラー活動の進展形として意義づけるものであり、多様に展開するビハラー活動すべてを意義あるものとして認めているからである。

第二節 ビハラーの原意と定義―四つの柱

もう一度、ビハラーの原点にかえり、ビハラー活動がどのように展開してきたかをふりかえってみたい。

ビハラーとは、「くつろいでとどまること」「休養の場所・気晴らしをすること」「精舎・僧院」「身心の安らぎ」を原意とする。祇園精舎の無常院を淵源とし、一九八五（昭和六十）年、田宮仁は「仏教を背景とした終末期医療施設」としてビハラーを提唱した。その提唱に共鳴して、浄土真宗本願寺派では、ビハラー活動を、病院、社会福祉施設、災害地などで人々の苦悩に向き合って支援する活動として意義づけ、一九八七（昭和六二）年からビハラー活動者の養成教育を行ってきた。また、佛教大学、龍谷大学、同朋大学、淑徳大学、大正大学、四天王寺大学などの大学でも、ビハラー活動に関する教育と研究を推進している。この歴史をふまえると、ビハラーは次の四つの柱からなる意味をもっている。

第一に、ビハラーとは、仏教を背景として設立された緩和ケア病棟や社会福祉施設およびそのケアをさす。ビハラー活動とは、医療・社会福祉・仏教の専門職がチームを組んで、患者や高齢者、障がい者がどのような状態にあるのかを理解し、苦悩を抱えた人の全人的苦痛を和らげ、家族とも相談しながら、一人ひとりが最後までその人らしく生きられるように援助する活動である。

第二に、ビハラー活動とは、医療福祉機関においてビハラー活動に携わる専門職やボランティアの人材養成教育である。一人ひとりのいのちの尊厳を護る生命倫理教育、仏教を背景とする死生観教育、スピリチュアルケアやグリーンケア教育を医師、看護師、介護士、栄養士らの医療福祉スタッフと僧侶や宗教学者とが協力して実施し、後継者を養成する。このビハラー活動者養成教育は、医療福祉の「看取り」と仏教の「救い」を統合した教育である。

第三に、ビハラー活動とは、医療・社会福祉の知見と仏教の知見とを融合し、患者や利用者の全人的な支援を行うための学際的な研究である。ホスピス・緩和ケア研究、ビハラー活動論研究、スピリチュアルケア研究、グリーンケア研究、仏教社会福祉研究などがある。

第四に、ビハラー活動とは、広く社会の苦悩と悲嘆に寄り添う仏教者を主体とする社会実践である。「広く社会の苦悩にかかわるビハラー」という浄土真宗本願寺派ビハラー活動の方向性が示しているように、ビハラー活動は、医療福祉機関における活動にとどまらず、広く世界の苦悩に向き合い、災害復興支援や自殺対策支援としても展開してきた。一九九五（平成七）年の阪神・淡路大震災、二〇〇四（平成一六）年の新潟県中越地震、二〇〇七（平成一九）年の新潟中越沖地震、二〇一一（平成二三）年の東日本大震災、二〇一六（平成二八）年の熊本地震、二〇一八（平成三十）年の西日本豪雨災害などの災害時に、普段からビハラー活動をしている僧侶や門信徒が共に力を合わせ、「御同朋」として被災者の復興支援に携わった。僧侶は、被災者の求めに応じて、災害地などで追悼法要をおこない、遺族の悲しみに耳を傾けつづけた。さらに、一九九八（平成十）年、日本における自殺者数が三万二八六三人となって急激に増えたことを憂慮し、ビハラー活動者の中から、自殺予防や自死遺族支援に積極的に参加する仏教徒も生まれた。このようにビハラー活動は、僧侶が布袍を脱ぎ、門信徒が青年会、婦人会、壮年会という枠を超えて、専門職と協力し、病院、デイサービスセンター、特別養護老人ホーム、障がい者福祉施設、児童養護施設などの医療福祉施設、寺院、被災地で、人々の悲しみに寄り添う活動である。地域と結びついた寺院での子ども食堂、死を語りあうデス・カフェなどもある。

ビハラー活動はこれら四つの柱が支え合って展開している。ビハラーの原点と活動展開を尊重すると、ビハラー活動は、次のように定義できる。

ビハラー活動の定義

ビハラー活動とは、仏の慈悲に照らされたぬくもりと、生かされているおかげさまの心で、支援を求めている人々を孤独のなかに置き去りにしないように、その心の不安に耳を傾け、少しでもその苦悩を和らげようとする活動である。そして、相手も自分自身も、苦しみや悲しみを縁として、自らの人生の意味をふりかえり、死を超えた心のつながりを育んでいくことを願っている。「ビハラー活動」とは、「生・老・病・死」の苦しみや悲しみを抱えた人々を全人的に支援するケア、医療福祉施設、教育、研究、社会活動であり、「願われないのち」の尊さに気づかされた人たちが集う共同体である。



第三章 ビハーラ関連施設の理念と実践―帰納的研究

第一節 長岡西病院ビハーラ病棟の理念と実践―ビハーラ僧と仏堂の役割

ここで、医療福祉機関におけるビハーラ活動の実際を当該施設の専門職の臨床経験と姿勢に学び、参与観察を通して、ビハーラ活動における大切な姿勢を明らかにしたい³¹。ビハーラ活動を展開している医療福祉機関の理念と実践の特質を明らかにするためであり、現場スタッフの実践姿勢に学び、一人ひとりののちにどう向き合うかについて問い直すためである。

田宮仁が提唱したビハーラ、すなわち、「仏教を背景とした終末期医療施設」の第一号は、一九九二年に設立された新潟県長岡市の長岡西病院ビハーラ病棟（開設当時二二床）である。田宮仁は、そのビハーラ病棟の設立理念を次のように説明している³²。

- (1) 限りある生命の、その限りの短さを知らされた人が、静かに自身を見つめ、また見守られる場である。
- (2) 利用者本人の願いを軸に看取りと医療が行われる場である。そのために十分な医療行為が可能な医療機関に直結している必要がある。
- (3) 願われた生命の尊さに気付かされた人が集う仏教を基礎とした小さな共同体である。（ただし利用者本人やその家族がいかなる信仰を持たれていても自由である）

ここで重要なことは、ビハーラ病棟は、医療と仏教とが連携して患者とその家族を支える場であるという点である。すなわち、終末期医療施設としてのビハーラ病棟は、医療行為を中止して、安らかに死ぬことをめざすのではない。患者は医療を受けて、静かに人生をふりかえることができ、家族や医療スタッフに見守られて生きる場である。このビハーラの理念には、誰もが抱える「生・老・病・死」の苦悩について、医療や社会福祉と共に、仏教徒も責任をもって応えていきたいという願いがこめられている。

長岡西病院ビハーラ病棟には仏堂があり、宗派を超えて僧侶が協力し、ビハーラ僧は勤行と法話を行い、患者や病棟スタッフの気持ちを傾聴している。田宮仁はビハーラ僧の姿勢を「仏教者屑籠論」として説明した³³。田宮仁はビハーラ僧の役割について、こう説明している³⁴。

自分に何らかの力があって相手に何かをしてあげるといっているのではなく、相手が「その人らしく」存在することを護り念ずるといふことであり、看護の「護」に他ならない。…中略…かつて看病比丘という存在があったが、ビハーラ僧は自身の存在を主張する必要はなく、部屋の片隅に置かれた屑籠のような存在であることを期待している。辛いこと、汚いことが、何でも放り込まれ、そのことにより部屋が片付くように、人の心が整理され方向付けられたらよいのである。

あたかも部屋に屑籠があると、さつとゴミが捨てられてきれいに片付くように、病棟にいるビハーラ僧は、患者の苦悩や希望に耳を傾け、それぞれのかげがえのない物語を大切に受けとめる。患者が言うに言えない気持ちや打ち明け、話したいことを話せるように、ビハーラ僧が心の屑籠のように患者の近くにいうことである。

長岡西病院ビハーラ病棟のビハーラ僧は、仏教各宗派を超えて協力して活動する。設立以来、木曾隆、谷山洋三、森田敬史らがビハーラ僧を務めた。森田敬史は、二〇〇七年から新潟県長岡西病院のビハーラ僧に就任し、緩和ケア医療チームの一員として二〇一七年まで、患者・家族の心のケアに携わった。森田は、「ビハーラ僧の実際」の論文で、緩和ケアにおけるビハーラ僧の役割について、田宮仁が提唱した仏教者屑籠論に基づき、参与観察を通して考察している。森田敬史は、ビハーラ僧の役割について、

患者が吐き出す不安や恐怖、悩みなどを全て受け入れる「クズカゴ」のごとく、患者の話聞き、それにより患者自身が自分の心を整理しやすくなるようにお手伝いすることである。…中略…クズカゴは部屋の片隅にあるもので、部屋の真ん中に置かれることは少ない。…中略…その存

在を主張することなく心の蟠り、もやもや感、悩みに至るまで諸々の感情を吐き出してもらいやすい立場をとるということである。ここで、特に都合が良いのは、クズカゴが必要時に自分の傍に来てくれることではないかと思う³⁵⁾と論じている。このように病院におけるビハラー僧の役割が、動く屑籠 (moving wastebasket) のように、患者の悲嘆や思いをそっとそばで受けとめることであることがわかる。

さらに、森田敬史は「遺族による仏堂の活用実態とその宗教的意義」について研究発表した³⁶⁾。その論文で、二〇一一年度の緩和ケア病棟の全国平均在院日数が三九、五日であるのに対し、長岡西病院ビハラー病棟の過去五年間の平均在院日数が五九日であるという実証データを森田は提示した。単純に在院日数だけで比較はできないが、他の病院ではほとんど見受けられない仏堂という場があることによつて、患者と家族の悲しみや怒り、疲労感、孤独感が和らげられていることがわかる。特に、病院内の仏堂は敷居がなく、「ふらつと立ち寄る感覚」を大切にされている。実際に患者が亡くなって退院した後も、遺族が病院に立ち寄ることができる。病院内の仏堂では、患者とビハラー僧と病棟スタッフとの関わりが生まれ、宗教的な礼拝に自由に参加できることにより、仏に見守られている安心を感じて人生をふりかえり、その人だけの人生の物語に宗教的な意味が付加される。このように病院内仏堂は、患者だけでなく病棟スタッフが自然に立ち寄ることのできる宗教的空間であり、自分を静かにふりかえり、人生の意味を再確認できる場である。その意味では、病院内仏堂は、病院の日常の中に非日常の聖なる時間と空間になっているといえるだろう。

第二節 ビハラー花の里病院

医療法人微風会 ビハラー花の里病院は、広島県三次市に位置し、一九九〇（平成二二）年に浄土真宗本願寺派法正寺第十八代住職の和泉慧雲によつて開設された³⁷⁾。

ビハラー花の里病院には、『無量寿経』讚仏偈の「吾誓得仏 普行此願 一切恐懼 為作大安」（『聖典全書』一卷二二頁）の経文が掲げられている。この経には、遙かなる過去に一人の国王が、世自在王仏の説法を聞いて感動して発心し、国も王位も捨てて、出家して法蔵と名のつたことが説かれている。讚仏偈とは、法蔵菩薩が、師仏である世自在王仏の光り輝く姿を讚えた偈であり、師仏が戒、聞、精進、三昧、智慧の功德をもって、世界の闇を照らし救う仏であることを法蔵菩薩が称賛し、法蔵菩薩自らも師仏のように智慧と慈悲をもって、苦悩する人々を救う仏に成らんことを誓った偈である。法蔵菩薩は諸仏の国土を見て五劫思惟し、一切衆生を救わんとする四十八願を発願し、果てしない修行を経て、阿弥陀如来となられた。先の文は、法蔵菩薩が自ら「われ誓ふ、仏を得たらんに、あまねくこの願を行じて、一切の恐懼に、ために大安をなさん」と誓った言葉である。すなわち、法蔵菩薩が、すべての悩み恐れる人々に安心をえさせたいと誓った願いである。讚仏偈の終わりには、道を求めて、たとえこの身がいかなる苦難に沈むとも、我が行は精進して耐え忍び、ついに悔いることはないと言われている。

和泉慧雲は、この仏の誓願をビハラー花の里病院の願いに重ねて、「病みて悩める人々の安らぐ家とならむかな」という願いのもと、高齢者医療、慢性疾患の治療、神経難病に対する医療が充実し、仏教による安らぎを患者や家族に届けることをめざした³⁸⁾。ビハラー花の里病院は、病気に苦しむ人々に、仏に照らし護られているというぬくもりを与える医療福祉機関であり、悩める人々の憩う家になってほしいという願いがこもっている。実際に、患者の要望に応えて、ビハラー花の里病院の敷地内に鐘楼が建てられている。患者や利用者は、車いすに乗ったままで紐を手にとって鐘をつき、鐘の声を聞くことができる。社会福祉法人慈照会の高齢者福祉施設も併設されている。

特に、広島・県北仏婦ビハラの会は、一九九〇年から、仏教婦人会を中心に患者や家族、また病棟スタッフを援助するボランティア活動をつづけている。なぜ三十年も、ビハラ花の里病院で、広島・県北仏婦ビハラの会の活動がつづいてきたのだろうか。広島・県北仏婦ビハラの会発起人の藤井睦代によると³⁹、ビハラ活動を継続することができたのは、次のような活動の特質があるからである⁴⁰。

(1) 自主的な奉仕活動である。

(2) 看護師の補助的な作業を行い、直接的なケア、介助は行わない。傾聴ボランティアを柱とする。

(3) 「してあげる」ではなく、「させていただく」。

(4) 現場の医療専門職の理解をえて、既存の枠組みを超えた自由な活動である。

広島・県北仏婦ビハラの会のメンバーは、医療スタッフの陰の力となって、同じ悩みを抱えた同朋として、患者の気持ちを聞き、学んでいることがわかる。また、このビハラ花の里病院の特色の一つは、亡くなった患者の物故者追悼法要が営まれていることである。患者は、生きている間だけでなく、亡くなった後も大切にされていることがわかる。一方、長年の活動からわきおこった問いもあった。ビハラ活動はボランティア活動とどこが違うのかという問いである。広島・県北仏婦ビハラの会代表の藤井睦代、ビハラ山口で代表を務めた中村博は、そのビハラ活動ならではの特色をノートに記録し、こう示していた⁴¹。ビハラ活動は「願われないのちの尊さに気づかされ、共に真の安らぎをうる活動」「深きいのちを見つめる活動」「苦しみや悲しみのなかにいる人々のそばに寄り添い、そこにいることの意義を見出す」「摂取不捨や一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり等のみ教えに支えられている」「してあげているのではなく、させていたただいている。いつも阿弥陀様と共に活動する」。特に、藤井睦代は、病気で悩んでいる患者にかける言葉がみつからなくても、「おまかせよね」という気持ちを心にもって接していると教えてくれた。このようにビハラ活動は、この「させていたただく」という表現に象徴されているように、仏と共に活動させていたただくことであり、医療福祉機関などにおいて、患者や施設利用者を支援しようとする自分自身が、相手に支えられ、人生の意味に気づかされる活動である。

第三節 社会福祉法人光輪会 橋保育園・橋デイサービスセンター

社会福祉法人光輪会橋保育園・橋デイサービスセンターは、宮崎市の中心地に位置し、一・二階が保育園、三階がデイサービスセンターの統合型社会福祉施設である⁴²。二〇一九年九月一日現在で、橋保育園の児童数一四一名、橋デイサービスセンター利用者四三名、配食サービスたちはな利用者九四名、たちはな居宅介護支援事業所利用者一四四名、ビハラ橋ヘルパー派遣センター利用者六七名、スタッフは約八〇名である⁴³。

一九五三（昭和二八）年、橋保育園は戦後の復興期、母親の就労増加のため家庭保育に欠ける幼児を保育せんと、宗教法人浄土真宗本願寺派安楽寺の社会奉仕活動として、宮崎県知事の認可を得て開設された。橋保育園創立六五周年記念式典で、第三代弘中信厚園長は、橋保育園の歩みをふりかえり、こう記している⁴⁴。

橋保育園が開設された当時は、戦後の荒廃から漸くにして脱し、民主国家日本として新たに甦るべく国民こぞつて勤め、そしてその手ごたえを感じ始めていた頃でした。創設者の初代園長（昭和二八〜四八年度）故弘中慧見師は、照光山安楽寺の住職としてご法義繁盛に務める一方、社会におけるお寺のあり方についても真摯に考えたようです。すなわち、日本の社会全体が経済的に立ち直りつつあるなかで、戦争によって父を亡くし、また夫を亡くされた女性が、家計を支えるために就労を余儀なくされるなど、女性は家庭にあつて家事・育児に務めるのが当たり前

の時代に、いろいろな事情で保育を必要とする子どもたちを対象として、親御さんを支援しつつ最善の養護・教育を提供させていただこうと発願したのです。安楽寺の書院を開放して、お寺の社会奉仕事業として始めたのでした。児童福祉法に基づく公的保育制度ができて間もない頃で、今とはまったく比較にならないほど運営面では厳しい条件下での保育事業でした。

二代目園長（昭和二九〇五四年度）の故弘中誠之師の頃には、女性が社会で活躍することが普通の時代となり、保育内容の充実が社会から期待されるようになりました。安楽寺住職を兼務していた誠之師は、そういう社会のニーズをいち早く感じ、昭和四六年、社会福祉法人立の保育園へと脱皮して機能強化を図るとともに、園長の専任体制を敷いて保育内容の向上をめざしました。そこで、私が三代目園長（昭和五五年度）として就任することとなったのです。退職された方も含め、多くのスタッフの皆さんに支えていただいて、早三五年以上の年月が過ぎました。：中略：橘保育園は創設以来、仏教精神に基づく「感謝・和合・奉仕」を保育の理念として掲げ、また保育の心として大切にしてきました。これからどんなに時代や社会が変わっても、「子どもをどこまでも愛し、願ひ、支えようとする親心」に学びながら、まことの保育道を歩んでまいりたいと思っています。

このように初代弘中慧見園長は、戦後復興期に、困窮している親と子どもに最善の養護・教育を提供するために、寺院を開放して保育事業を寺院の社会奉仕活動として始めた。第二代弘中誠之園長は、女性が社会で活躍するようになった時代に、社会福祉法人としての保育園にして機能強化し、保育内容を充実させた。創設以来変わることがないのは、仏教精神としての「感謝・和合・奉仕」を保育理念に掲げて実践してきたことがわかる。

第三代の弘中信厚園長は、ある日、高齢者福祉施設からの依頼を受けて、保育園児を連れて、その施設を訪ねて交流した。その時、園児のなかからお年寄りに会って、「怖い」「気持ち悪い」などの言葉を発する子どもが数人いて、問題を感じるとともに教育的課題として取り組み始めた。橘保育園では、その後、月に一回、「お年寄りとのふれあいデー」（園児とお年寄りが交流する機会）を設けるようにした。すると園児はお年寄りの優しさに触れて、お年寄りに対していたわる気持ちが自ずと生まれ、一緒に遊ぶようになった。

こうして一九九六（平成八）年から、橘保育園と同じ建物の三階に、橘デイサービスセンターを開設した。橘デイサービスセンターは、「老人デイサービスセンター事業（通所介護事業）」であり、お年寄りの自立的生活の助長、社会的孤立感の解消、心身機能の維持向上とともにご家族の身体的・精神的負担の軽減を図ることを目的として、次のようなサービスを提供する事業。①送迎、②健康チェック、③リハビリ（機能回復訓練）、④入浴、⑤昼食、⑥レクリエーションである。

一九九七（平成九）年より、配食サービスたちばなを始めた。それは「宮崎市生活支援配食サービス事業、おおむね六五歳以上の単身世帯、高齢者のみの世帯およびこれに準ずる世帯ならびに身体障害者の方で、老衰、心身の障害等の理由により食事の調理が困難な方に対し、栄養のバランスのとれた食事を調理し、定期的に訪問配食して当該利用者の安否確認および健康状態等の確認を目的とした事業」である。

二〇〇四（平成一六）年より、たちばな居宅介護支援事業を開始した。それは「介護支援専門員（ケアマネージャー）が常駐し、介護を必要とする人および家族の介護保険に関する疑問や要望を伺って、適切な介護サービスの計画（ケアプラン）を作成したり、行政や介護施設との連絡調整・利用申請手続き等の代行なども行う事業」である。

二〇〇六（平成一八）年より、ビハーラ橋ヘルパー派遣センターの事業、すなわち、「訪問介護事業 利用者の自宅を訪問して、身体介護・生活援助の介護サービスを提供する事業」をも手掛けている⁴⁵。

ビハーラの理念を機軸にした橋保育園の保育目標は、次の通りである⁴⁶。

保育方針「橋保育園では、園児一人一人が、かけがえのない一人格者であることを十分認識し、どんな場合も子どもの人権に配慮し、身体的苦痛を与えたり、人格を辱めたりすることのない、一人ひとりのお子様を尊重した保育を方針としている。」

保育目標「感謝¹¹仏さまを拝み、ありがたうが素直に言えて、明るく豊かな心をもった子ども。和合¹²よく聞く態度をそなえ、お友達と協力しながら自主的に行動できる子ども。奉仕¹³お手伝いすることに喜びを感じ、心身ともに健康で活動的な子ども」

以下は、橋保育園・橋デイサービスセンターにおいて、二〇一三年から龍谷大学大学院実践真宗学研究科の臨床実習を積み重ね、参与観察と研修を通して学びあった内容である。

保育部門では、陶山久美子主任保育士と中馬恵美子副主任保育士が次のように教えてくれた。

保育士は、子どもの発する言葉に意味づけをする。子どもの声を拾う。子どもは認められる言葉を浴びるとキラキラ輝く。けんかも大事である。なぜなら仲直りするチャンスにもなるからである。けんかが生じたら、自分と相手がどのような気持ちになっているかを園児自身に問いかける。園児は自分の気持ちをふりかえり言葉にするうちに、相手の気持ちにも気づく。やがて葛藤しながらも、相手を認めることができるようになる。

この言葉は心に残る言葉の一つである。園児は仲が良いもの、時折けんかをすることもあり、その場合、どのように向き合ったらよいのかに戸惑い、主任保育士に尋ねた時、教えてくれた言葉である。対立も理解しあえるチャンスである。なぜ対立したのかと自分に問いかけ、相手の気持ちを考えてみる。葛藤しながらも自分とは違う相手の気持ちを知らると、相手を許すこともできる。これは大人にも求められる姿勢である。そして、「子どもの声を拾う」という姿勢は、相手の思いを尊重するスピリチュアルケアの基本そのものである。ともすれば、相手の気持ちを理解するために、その人の気持ちを無理に「聞き出そうとする」「引き出す」ことになりがちである。傾聴がすべてではない。話すのもつらい時がある。相手が自然に発する言葉がその人の本心につながっている。だからこそ相手から生まれてくる言葉を待ち、その言葉の意味を一緒に考え、確認しあう。子どもや女性、患者など、弱い立場のものほど遠慮しがちである。だからこそ「その人の声を拾う。人は認められる言葉を浴びると輝く」ということを人との関わりにおいて尊重したい。心のケアとは、急いでゴールを求めるのではなく、ただ自分の気持ちを互いに分かち合って、ありのままの自分でいられることであると気づかされる。

実際に、園児と保育士の語りあいを通して、次のような園児の気づきが生まれている。

「七夕フェスタ」で自分達の「願い」について語りあいましたね。最初は、「おもちゃが欲しい」などの自分への願いだったお友達も、「おうちの人のお手伝いをしてあげたい」や、「小さなお友達のお世話をしあげたい」などの自分だけではない、他の人達を想う「願い」もあることに気づきましたね。口蹄疫で殺処分ニュースが流れ続けた時期だったこともあり、「豚さんや牛さんを助けたい」「豚さんや牛さんを助けるために一生懸命働いている人達が、頑張つてほしい」という願いが聞かれるようになりました。その願いを聞いたとき、優しい心をもっている松組さん（五歳児クラス）にとっても感動しました。お友達同士、「願い」を考えあい、話しあうことで、色んな考え方があることを知りましたね。自分だけの願いではなく、いろいろな人や物へ目が向けられるようになった松組さん。そのきっかけとなった「七夕フェスタ」はお友達の存在をとっても大切なものだと考えさせられました⁴⁷。

ここに七夕の願いについて園児と保育士が語りあううちに、園児は、自分のための願いから、家庭や友達のために手伝いたいという思いに変化し、

さらには動物を愛護したい願いや豚や牛を助けるために働いている人々を応援する願いへ広がっていった。保育士は園児達の優しい気持ちに心動かされた。「子どもの発する言葉に意味づけをする」「子どもの声を拾う」という保育士の優しさが園児の優しさを育んでいる。発言がさえぎられず、自分の言葉が認められる場を保育士が築き、友達と語りあうことを続けられたからこそ、自分だけの思いを省み、他の人々や動物のつらさを思いやる優しい心が生まれたのだろう。いやそうした優しさは誰もが本来もっているにちがいない。だからこそ何でも安心して語りあえる安心の場を築くことが重要である。

また、注目すべきことは、保育園とデイサービスセンターを統合することによって、保育園児とお年寄りの双方に大きな変化が生まれていることである。具体的には、陶山主任保育士によると、橘デイサービスセンターのある三階に、百華園という庭があり、その庭にプランターを置いて、農業高校元校長の加藤研悟講師が、園児にお米作りを指導している。園児とデイサービス利用者が一緒に田植えをする。水をやりつけ、やがて夏を過ぎて稲が実ると、稲刈りをデイサービス利用者が園児と共に、収穫したお米を脱穀する。しかし、初めての年は、プランターでとれたお米はわずかだった。雀が上手に稲を食べに来て、精米機にかけるほどのお米が獲れなかった。それで、もみ殻を手でとって米粒を取りだし、購入米を混ぜて、ご飯を炊いた。ついに炊きあがったご飯を園児が頂いた。保育の先生が「よく噛んで食べてみてね。作ったお米の味はどう？」と尋ねると、園児らは「甘い！」と歓声をあげた。デイサービス利用者は、嬉しそうに笑みを浮かべ、園児も一緒に喜ぶ。稲作を通して、田植えからお米になるまでに、季節が移り変わり、陽の光や雨水や土の恵み、雀除けネットをかけるなど、これほど多くの人の手がかかるのかということに子ども達は気づく。お米作りを通じて、利用者と園児は世代を超えて心が通い合う。

また、こどもの日や七夕フェスタ、夏まつりなどの行事に際しては、利用者が園児達のことを思っており、広告紙を利用して折り紙の兜などの手作りの品物を作りプレゼントする。また、「お店屋さんごっこ」では、画用紙や折り紙で作った野菜や果物、ハンバーガー、おにぎりの入ったお弁当、ケーキ、アクセサリー、お絵かき帳などクラスで話し合ってお店を出す。デイサービス利用者も、トイレトッパーの芯を利用した眼鏡、チラシを切り抜いて作った時計などを製作する。子どもが「お店屋さんごっこ」をすることで利用者が子どもと関わるができる。利用者は作品を準備する段階で、必要な数を考えたり、作品を作れなくても作品数を数えたりしてリハビリになる。お年寄りは子どもが喜ぶ顔を楽しみにして、デイサービスセンターに来てもらえる。また園児も自分たちが作った品物をお年寄りに手にしてもらえ、利用者と同じように園児にも楽しみがある。例えば、園児は丸めた新聞紙に茶色を塗ってパンにみたてた作品を作る。さらに、夏のプール活動の時期には、五歳児クラスの担任が水着を着た子ども達を、「今年の水着のファッションショーです」とお年寄りに紹介して、デイサービスセンターの部屋を通してプールに連れていく。普段子ども達と触れ合うことのない利用者にとって和やかな時間となる。例えば、プール活動ができませんで見学だけで過ごす園児も、お年寄りとプール活動を見ながら過ごすことで居心地のいい時間となり、そうした園児の喜びが連絡帳を通して保護者から伝わってくることもある。園児らは、芋堀りを利用者と一緒に行うこともある。サマーキャンプなど屋外で体験したことを、三階のデイサービス利用者を楽しそうに報告する。園児らが作った作品を利用者にさしあげたりもする。そのたびに利用者は園児に感謝の気持ちを伝える。また、月一回、「お年寄りとのふれあいデー」がある。松組（五歳児）の子ども達は、地域のお年寄りを招待して、一緒に遊んで食事を楽しみ、お年寄りとのふれあいによって、自然に思いやりの心が育つ。これらの事例は、保育園とデイサービスセンターの統合施設ならではの特色である。

特に、秋の橘保育園の運動会に参加する機会を弘中信用園長にいただき、気づかされたことがあった⁴⁸。それは保育園の運動会に、園児とその保護者だけでなく、卒園生、さらには、デイサービス利用者十人も友情参加していたことである。朝、デイサービス利用者がつつものデイサービスセン

ター送迎車で運動会会場に到着すると、運動会会場に、テントが張られた特等席が準備され、お年寄り達はその席に座った。デイサービスセンターの宇都宮幸美主任は、「いつも平日にしかお会いできていないご利用者に、こうして日曜日にお会いできると新鮮な気持ちになります」と嬉しそうに語った。実は、橘保育園の運動会にデイサービス利用者が参加するのは、弘中園長やデイサービスセンターのスタッフの念願であったという。しかもデイサービス利用者は応援にきただけではない。運動会プログラムに、「団技 今日也大漁 デイサービスの漁船はタチバナ丸！」があり、当日出席の平均年齢約九〇・六歳のお年寄り達が、その団技に参加した。まさに命がけの競技のように感じた。

弘中直子副園長はアナウンスで利用者一人ひとりを真心こめて紹介すると、元気づいた利用者達が保護者やスタッフと二人組になり、段ボール紙でできた漁船に乗って、魚釣りに出かけ、ビニール袋を利用して作った大きな魚を釣りあげて元の岸に戻ってきた。この大きな魚は、利用者達の手作りで、ビニール袋の中に新聞紙を詰めて作られていた。こうしてデイサービスセンターの参加者全員が見事に競技を遂行した。園児からもお年寄り達を応援する声やたたえる歓声があがった。副園長が、デイサービス利用者の中に、橘保育園の元保護者がいることを公表すると、会場はどよめいた。保育園の長い伝統を礎にして誕生したデイサービスセンターは、園児から利用者までの一人の生涯を支えていることがわかったからである。

その後、運動会プログラムは進行し、待ちに待ったプログラム番外編、園長と保育スタッフのチーフ達、デイサービスの看護師、管理栄養士による「令和元年ダンス」がきりつとかつこよく披露された。園児も保護者も観客席全員が盛り上がった。ダンスは円形に隊列が組まれ、中央に園長をすえて、先頭の保育チーフがリードしながら、ゴールデンボンバーズの曲に合わせて笑顔で力強く踊りきった。まるで観客にエールを送るように、保育スタッフ一人ひとりが息をあわせて身体を動かし、まぶしいほど輝き合っていた。しかも演技終了後、その保育スタッフのダンサー全員がデイサービス利用者のいる特等席に来て、手を振ってお礼にきたのである。そして、園長からは紙製の金メダルと景品がお年寄り一人ひとりにプレゼントされた。利用者達は合掌してメダルを受け取り、介護スタッフも園児も保育スタッフも喜び合い、笑顔があふれた。

弘中信厚園長は、運動会の閉会においてこう語った。

園児の皆様、保護者の皆様、デイサービスセンターのご利用者の皆様、今日は運動会にご参加いただき誠にありがとうございました。このたびの運動会の目標は、「元氣よく、明るく、かつこよく」競技することでした。五歳児の松組さんの全員リレーで一生懸命走る姿をはじめ、すべての競技で一人ひとりが頑張る姿を見て、涙が出そうになりました。一人ひとりの気持ちが前に出ていましたよ。本当に元氣で、明るくて、かつこよかったですよ。感動をいただきありがとうございます。

このように園児と保護者の競技に加えて、お年寄り達の団技や保育スタッフ達の華やかで力強いダンスもあり、園児も保護者も卒園生も保育スタッフも介護スタッフも喜び合っていた。

子どもは未来。未来が現在を支えている。子どもが輝けば、未来もきつと輝いてくる。この主任保育士の言葉の通りである。保育園とデイサービスセンターを融合した施設では、子どもとお年寄りがごく自然に交流できて、保育スタッフ、調理スタッフ、介護スタッフ自身がそれを見守り、園児と利用者の言葉や姿を意味づけ、一人ひとりが互いに光を受けて輝いてくる。子どもはお年寄りに元氣を与え、お年寄りは子どもにも安らぎを届けている。

いのちの教育において食育は大切である。「調理スタッフはありがたい保育のスタッフです」と陶山主任保育士は語った。「保育園に入ると、調理室からいい匂いがする。食品冷蔵のショーケースを園児を見て、保護者や先生達に『これ食べたね』と話しかけてくれます。調理スタッフも園児一人ひとりの成長を見守っています。ご飯をいただくという普通に見えることは普通ではないのです。一皿一皿のおかずやご飯がいのちの教育になります」

とも教えてくれた。

そこで具体的に、主任保育士の記録したサマーキャンプでの出来事を紹介したい。この年、平成二十八年度のサマーキャンプのテーマは「めげせ！にんじやキッズ 行くぞ！修行の旅へ」というものだった。

修行の旅一日目の夜中……。皆が寝静まった頃、朝ごはんのメニュー、じゃことニラ入り卵焼き・ウインナー・お味噌汁とご飯について栄養士が悩んでいました。卵除去対応のAさんのことで栄養士の長尾先生が、「Aさんは、卵除去なのでお母さんとは、卵焼き無しでの打ち合わせでしたが、何かしてあげられないですかね」と相談。…中略…何か変わるもので提供できないかと考えました。「黄色いもので…。食紅とかで色つけしたり、たまごのように似たもので…」「えびはあるから、すり身にして…」「はんぺんなら、カレー粉で焼けば…。はんぺんはないし…」「高野豆腐なら、あるから、それをカレー粉で焼いてみましょうか」という結論になり、「やってきます！」と調理室へおりました。少し経って「先生！どうですか？」と戻って見せてくれたものは黄色い卵焼きのようになっていました。「高野豆腐」と言われなければわからない見た目です。味見をすると、とっても美味しい仕上がりになりました。後藤先生と食べて、看護師の竹之内先生と検食しました。「いいね！いける！」「Aさん、みんなと一緒に喜ぶはず！」とできあがったのは、朝方でした。弘中信厚園長先生、弘中直子先生からの「OK！」も出ました。皆は五時起床。朝の散歩にかけたあと、朝ご飯作りになりました。グループで朝ごはんを作っていきます。次々とできあがり食べる時間になったところ、皆はテーブルにグループごと座っています。テーブルには朝ご飯が並びました。Aさんのお皿には自分で焼いたウインナーのみ。隊長は皆の前で卵焼きのおかわり分を作ってくださいました。そして、隊長が、「Aさんには、特別に！」と卵焼き風の高野豆腐をフライパンで焼いてくれました…。子ども達は、ずっと一緒に生活をしてきているので、Aさんが卵を食べられないことは知っていたので、口々に「良かったね〜！」と、自分のことのように喜んでくれていました。「特別だ！いいなあ〜」と皆、本当に嬉しそうで自分のことのように喜び合う姿に感動しました。嬉しい、楽しい朝食の時間になりました。松組の皆様のおかげで、私達は大事なことを学ばせてもらったように思います。修行の旅は、子ども達だけでなく、スタッフの修行の旅でもあった大事な時間でした。大事な夏の日を過ごしてから半年…Bさんが、「先生、修行の旅の時、Aさんの朝ごはん、卵焼きと一緒に食べられてよかったがね！おいしそうだった」と話してくれました。時間を経てもなお、その様子を楽しかった思い出としてBさんの心に刻まれていたことを、嬉しく思いました⁴⁹。

この文を読んで、園児のAさんが、卵焼き風の高野豆腐を食べられて喜ぶ顔、それを見た他の子ども達も一緒に喜ぶ姿、それに感動して一緒に喜ぶ園長や保育士達の姿が目につかび、筆者も読み返すたびに感動した。Aさんを迎えるに来た保護者も泣いて喜ばれたという。そしてその感動が時を経て、Aさんの友達に残っていたことにも保育士が気づいて喜んでいて、ここに食育がいのちの教育であり、調理スタッフもありがたい保育スタッフであることがわかる。このサマーキャンプの朝ご飯が、子ども達が喜び合えるかけがえのない朝ご飯になったのは、調理スタッフや保育士達のあきらめずにAさんのことを考えつづけた優しさや創意工夫があったからである。実はこの保育士の先生は、5年前、オムライスが食べられない一人の園児のために、調理師がカボチャをペーストさせて、卵の代用をして、見た目は同じオムライスを考案して作ってくれたことを思い出して記している。その時、園児はカボチャで作ったオムライスを嬉しそうに食べ、その園児の喜ぶ姿を見て、保育士は調理スタッフに頭の下がる思いで過ごした。保育士は園児のお母さんを食事のショーケースにいざない、オムライスのところの卵を調理の先生がかぼちゃをペーストにして作ってくれて、園児がそれをおいしそうに食べてくれたと伝えると、園児の母親が涙目になって喜ばれたことが心に残っていた。その5年前の感動が保育士の先生の心よみがえり、卵焼きを食べられない子どもたちのために調理スタッフに相談し、もう一度5年前のように、食べられないものの代わりに何かを食

べさせてあげたいと思ったのだろう。一つの大切な感動がこの保育士の心に活きづけている。食べられないものがあっても、それを代用する特別の食事を作って、皆で一緒に食事をいただける幸せや喜びが、どれほど食べられない子どもやそれを見守る人達にぬくもりと感動を生み出すかが伝わってくる。

仏教を背景とした保育園ならではの特色に、本堂仏参や合同仏参がある。「お仏参は、毎朝仏さまと子ども達と保育スタッフの我々が自分に向き合える大事な時間です。心の眼を開き、いろいろなことを感じることが出来ます。自分に気づくことができる時間です」と陶山主任保育士は教えてくれた。梅組（三歳児）、菊組（四歳児）、松組（五歳児）の園児は、毎月、安楽寺の本堂に参拝し、園長が講話をする。しかもその園長の講話について各クラスで園児とふりかえり、保育士は本堂仏参の講話と園児の感想を報告文書にまとめて、保護者に伝えている。保護者はその報告書を読んで、園長講話や子どもが園で感じている気持ちを知らることが出来る。

介護部門には、橘デイサービスセンター、配食サービスたちばな、たちばな居宅介護支援事業、ビハーラ橘ヘルパー派遣センターがある。

配食サービスたちばなは、食事の調理が困難な方に、栄養バランスと季節感のあるお弁当を、雨にも負けず風にも負けず、猛暑の日も台風の日も寒い冬の日も届ける。保育園の厨房で甲斐公子調理主任（栄養士）をはじめ、調理スタッフが愛情をこめて調理し、介護福祉士、栄養士、調理師、保育士などの専門職が連携し、安心安全の配食弁当を笑顔で利用者の家まで届けるのである⁵⁰。配食サービスでは、日々そのお弁当の写真を撮影して記録し、毎日利用者からいただくお礼状などを大切に整理している。例えば、「スパゲティポリタンの味はキラリと輝く青春の味を思い出させ、里芋の味噌田楽はホッとする」といった利用者の感想である。別のある利用者は次のような感想を寄せた。良永則子ケアマナージャー（介護支援専門員）は、利用者の感想をこう記している。

「きのうのお弁当は特別においしかったわあ！あのお寿司、お母さんを思い出しながらいただいた。食べたらずぼるぼるでたわ。「兄弟も子どもも誰もいないのに、配達してくれる人は皆優しくて、人生捨てたもんじやないかと元気づけられるわ。これからも頑張ろうと思う」と話してくださった。日々の出会いにはほんの短い時間だが、これからも笑顔と元気で、そして真心を届けよう！と、逆に私が励まされた思いがする⁵¹。

こうした利用者の感想が食事の大切さを教えてくれる。日々の利用者の笑顔と感想が明日のお弁当づくりの励みになる。ある保育士が「私達はお弁当という『物』を届けるのではなく、『心』を届けたいと思っています」と話した言葉が、配食サービスの意味を示している。特に、お弁当を届けることがそのままその利用者の安否を確認し、命を守ることになる。実際に、配食のお弁当を自宅に届けた際に、風呂場で動けなくなっていた利用者を発見して救出できたケースや、利用者自身が動けなくて困った時に、お弁当箱の蓋に印字されている施設の電話番号に電話をかけて、救助されたケースもあるという。すなわち、配食サービスは、一人暮らしの高齢者の生命を守る仕事なのである。チームの一員である弘中妙子配食サービス主任は、配食弁当を届けた時に、「また明日きますよ」と声をかけるようになったという。こうしたあいさつが相互に明日への希望となるからである。

ビハーラ橘ヘルパー派遣センターの前屋敷悦子主任は、ヘルパーの役割にはおよそ三点があることを教えてくれた。①家事援助（掃除、洗濯、調理など）、②身体援助（入浴介助、服の着替え、オムツ交換など）、③心のケア（あいさつ、明るく笑顔で声をかけて話をする）の三つであるという。実際に、筆者もこの前屋敷主任と利用者の自宅に訪問して、配食弁当を届けさせていただいたことがあった。ここで施設と利用者の許可を得て、未来に継承したい事例を紹介したい。

ある日のことであった。Mさんが妻と共に臨床宗教師研修生の我々僧侶が来るのを特別な想いで待っていた。配食のお弁当を手渡すと、二人はお礼を述べられ、その後、仏壇の前で合掌した。それから、その男性は今までずっと胸に秘めていた戦争体験を我々僧侶に話した。「戦場は暗く怖く、私

達兵士は逃げまどい、自分の近くで仲間が銃に打たれて亡くなった。自分は生き延びたが、戦争の怖さや非情さを今まで話せなかった。言いようのない虚しさが心に残っている。戦争をしてはならない。人のいのちは本当に尊いものだ」と静かに語った。我々僧侶らはうなずいてただ聴いた。つづいて、その男性は、横に並んで座っていた妻に対する気持ちを語った。「生き残った私と結婚してくれて感謝している。これまで毎日支えてくれて、今そばにいてくれる。こんなに幸せなことはない」と彼は語った。それを聞いたMさんの妻は、「今まであなたの仲間が戦争の時に目の前で亡くなった話を聞いたことがなかった」とぼつりと話した。Mさんの妻は戦地での夫の怖く悲しかった話をはじめ聞いて驚いていた。しばらくして妻は、「今まで夫はともつらかったのだと思います。お坊さんに聞いてもらえてよかったですね。あなた」と話した。すると、Mさんは、「戦争で死んだかもしれない俺が、妻や多くの人々に生かされている。仲間のことを思うと悲しい。けれども、あなたと結婚して一緒に過ごせることが幸せだ。私が今まで生きてこれたのは、命が助かって、あなたに支えてもらったおかげだ。きょう大学の先生と学生が来てくれたので、はじめて戦争の時の悲しみを話せた」と静かに語った。筆者は戦争の時に銃で撃ち合う恐ろしさが目に浮かび、無残にも亡くなった方々を思うと胸が痛くなった。しかもMさんが妻に今生かされていることを感じていて、心があたたかくなった。「戦争ですつとつらかったご経験をお話いただきありがとうございます。私たちが平和への願いをしっかりと受けとめさせていただきます」と私は話した。Mさんは、「僧侶の皆様から、きょう私が話した戦争経験を伝えてください」と語った。Mさんは真実の話を我々に吐露することで、生き残った者の務めを果たそうとしたのかもしれない。また翌年も、Mさんの依頼を受けて自宅を訪問させていただいた。Mさんの妻が亡くなったことを社会福祉法人光輪会の介護職員が私に報告してくれたからである。その男性の自宅で、はじめに仏壇に手を合わせて、追悼の勤行をした。お仏壇にはMさんの妻の写真が飾ってあった。その男性は「お参りくださりありがとうございます。寂しくなりました。毎日、仏さまの妻に話しかけています」と話してくれた。せつなかつた。このように配食サービスは、その利用者の安否確認になり、日常生活を変わりなく支えつづけることになる。さらに、僧侶が訪ねて、仏壇に手を合わせて挨拶を通して、人生における悲しみをありのままに話せる雰囲気も生まれている。私は自分の人生の全行程を受けとめてくれる依りどころであり、死を超えてつづく妻と自分とのつながりを見守ってしてくれる。それを配食サービス利用者のMさんと介護職員が教えてくれた。

デイサービス部門の宇都宮幸美主任は、認知症を含めた高齢の利用者に接する際に、最も大切にしている姿勢について、こう教えてくれた。

ご利用者が一人一人、お家にいる時のように、気ままに過ごしていただけることを大切にしています。それでも実際には、人によっては、デイサービスセンターの雰囲気慣れるのに時間のかかる利用者もいるという。その時はどうすればよいのか。自分から相手を受け容れないと、相手も自分を受け容れてくれません。一期一会の気持ちで、こちら側から「ありがとうございます」と声をかけると、相手も声をかけてくれるようになることを学びました。

このように宇都宮デイサービス主任は教えてくれた。うまくいかない理由を相手に探すのではなく、関わる自分自身が相手に精一杯向き合っていて、笑顔で声をかけると、相手も徐々に心を開いてくれるのである。

そして宇都宮主任は、心に残った事例を紹介してくれた⁵⁰。

Hさんは、前年の十二月に行われるデイサービスセンターの「忘年会」で利用者さんの出し物コーナーに出演されることをとても楽しみにされてきました。安楽寺の婦人会ですつとお仲間だった利用者のAさんと一緒に「ゴンドラの唄」を歌おうと練習に励んでおられたのです。…中略

…忘年会の前夜、Hさんは脳梗塞で倒られました。忘年会当日は、Aさんとともに、Hさんの代役を園長が務めて「ゴンドラの唄」が披露され

ました。…中略…緊急入院され、治療を受けていらつしやるHさんでしたが、まるで一緒に歌っていらつしやるように皆さん感じておられたと思います。…中略…二か月後にHさんがお亡くなりになった時、Hさんのご遺体のそばには、デイサービス通所の際のバッグとお気に入りの紫の帽子が置いてありました。息子さん、娘さんやご親戚の皆さんと、園長・副園長も加わって「ゴンドラの唄」を歌われたそうです。私たちにあって、「ゴンドラの唄」は忘れられない歌になりました。これからも、ご利用者の皆さんが、自分の居場所を感じていただけるような雰囲気づくりに、日々心がけてまいりたいと思います。

ここに明らかなように、利用者にとって橋デイサービスセンターは、自分の居場所を感じられる場であり、介護スタッフは利用者が気ままに過ごせる雰囲気づくりに心がけていることがよくわかる。社会福祉法人光輪会の各施設には、仏壇が安置されていて、いつも仏の慈悲に見守られていることが感じられる。さらに、ビハラー精神に溢れる社会福祉施設として特筆すべきことがある。このデイサービス利用者は、生きている時だけでなく、亡くなった後も、施設の職員や僧侶に大切にされる。利用者本人と家族の了解のもとで、亡くなった後、その利用者の氏名と法名、戒名、聖名などの聖なる名をデイサービスセンターの物故者として記録し、仏壇の前にそなえて大切にしている。

弘中信厚保育園長は、社会福祉法人光輪会の事業理念について、こう記している。

平成七年度より運営事業に老人デイサービスセンターを加えたのを機に、法人の名称を「社会福祉法人橋保育園」から新たに「社会福祉法人光輪会」へと改めました。今や、乳幼児から高齢者までが生活する場となり、また地域の様々な人々の交流しあう場となりました。光輪会は、ちようど光のように、明るさと温かさとが通い合う場、そして、利用者も職員も互いが共に支え支えられ、輪になって生きることの尊さを実感できる場、そのような施設づくりをめざし職員一丸となって努力しています^{5.3}。

社会福祉法人光輪会は、利用者お一人お一人が日々喜びを持ってその人らしく生活することを支援するサービスを提供します。サービス提供にあたっては、児童福祉法、子ども・子育て支援法、老人福祉法、介護保険法等、関係法令を遵守したうえで、全スタッフが十分に連携し合って利用者お一人お一人のニーズにお応えするとともに、「やすらぎと感動」に究極する顧客満足の更なる向上に努めます。光輪会スタッフは絶えず自己研鑽に励み、感謝・和合・奉仕の心を勤務姿勢として、明るさと温かさとが通い合う場づくりをもっとも大切にします^{5.4}。

仏教精神を基盤とした保育目標とデイサービスの目的についてこう明示している^{5.5}。

橋保育園では、園児一人一人がかけがえのない一人格者であることを十分認識し、どんな場合も子どもの人権に配慮し、身体的苦痛を与えたり人格を辱めたりすることのない、一人一人のお子さまを尊重した保育をすすめます。

保育の目標を実現するために、橋保育園では、次に掲げる諸事項を基本方針として保育をすすめています。

ア 十分に養護の行き届いた環境の下に、くつろいだ雰囲気の中で子どもの様々な欲求を満たし、生命の保持および情緒の安定を図ること。

イ 健康、安全など生活に必要な基本的な習慣や態度を養い、心身の健康の基礎を培うこと。

ウ 人との関わりの中で、人に対する愛情と信頼感、そして人権を大切にすることを育てるとともに、自主、自立および協調の態度を養い、道徳性の芽生えを培うこと。

エ 生命、自然および社会の事象についての興味や関心を育て、それらに対する豊かな心情や思考力の芽生えを培うこと。

オ 生活の中で、言葉への興味や関心を育て、話したり、聞いたり、相手の話を理解しようとするなど、言葉の豊かさを養うこと。

カ 様々な体験を通して、豊かな感性や表現力を育み、創造性の芽生えを培うこと。

日々の保育は、お子さまの発達段階や個性に十分配慮して、保育の計画（保育課程および指導計画）を作成してすすめています。また、子ども一人一人の性差や個人差に留意しつつ、性別による固定的な役割分業意識を植え付けることのないように配慮します。保育目標は、「感謝、和合、奉仕」の三つを掲げている。

1. 願いに生かされ支えられている自らのいのちの尊さに気づき、豊かな想像性をもった明るく温かな心を養う。（感謝）
2. 世界に開かれた心をもって、他者との関わり合いのなかで創造的に自己を実現していこうとする主体性を養う。（和合）
3. 基本的生活習慣を身につけるとともに自ら心身を整え、すすんで人のことを考えて生きようとする意欲を養う。（奉仕）

橘デザイナーセンターの目的は次の通りである。^{5,6}
お年寄りの自立的生活の助長、社会的孤立感の解消、心身機能の維持向上とともに家族の身体的負担の軽減を図ることが目的である。弘中園長は、「ビハーラ活動の基本として大切にしている姿勢がある。

「本物はつづく、つづけると本物になる」。教育者の故東井義男さんのこの言葉を大切にしている。本物とは何か。それを追い求めていくところに本物がある。ビハーラ活動において大切な姿勢は何か。それは関わりをもつて接しているその方の向こうに、自分自身の姿や家族の姿が見えてくるかどうかである。

こうした園長の示す光輪会の理念を、園児、保護者、利用者とともに、保育・調理・介護スタッフ全員が共有している。陶山主任保育士は「職員もつねに迷いの中にあります。スタッフの間に意識のずれが生じたら、『感謝・ありがとう、和合・すみません、奉仕・どうも』の原点に立ち返って、努力し続けたいです」と教えてくれた。後藤副主任保育士は、「ビハーラは、オアシスのような場所を意味すると学びました。この社会福祉施設も、オアシスのようにくつろげる居場所となるようにしたい」と語った。このように多職種のスタッフが日々悩みながら、保育や介護の姿勢をふりかえっている。チームで、相互の立場を認め合うとともに、改善に向けて努力し、自らの姿勢を問いつづけている。仏教精神を背景とした保育と介護は、仏の智慧と慈悲の光に照らし護られている安心や、スタッフの懸命な支え合いを通して、園児と利用者スタッフの心にぬくもりと感動が生まれている。

弘中園長は「一人ひとりがあなたらしく輝くこと」を目標に掲げている。^{5,7} その園長の志願に呼応して、保育・調理・介護スタッフが精一杯子どもや利用者と向き合う中で、「歓声、喜びあい、ねぎらいあい、笑顔に包まれた時間」^{5,8} が生まれている。ただそこには、たゆまぬきめ細やかな努力の積み重ねと相手の思いをくみとる優しさが主任やスタッフの心にあることを強く感じる。練習中に突き指をして運動会の跳び箱競技に出られない園児や、運動会に出場しても泣いたりすねたりする園児もいた。一人ひとりがその人らしく全員輝くことはむずかしい。それでも泣いたりすねたりする園児のそばにいつも保育スタッフがいて、その園児に声をかけ手を取って寄り添っていた。一人ひとりがありのままにいられる優しさがそこにあった。その保育スタッフの優しさはいつかきつとその園児の心を勇気づけて、その子らしく輝ける日がくるにちがいない。

第四節 あそかビハーラ病院 独立型緩和ケア病棟の理念

二〇〇八年、あそか第2診療所ビハラクリニック緩和ケア病棟（一九床）が、京都府城陽市に設立され、二〇一四年、あそかビハーラ病院、独立型緩和ケア施設（二八床）に認定された。そこには、わかりやすく基本理念と活動方針が掲げられている。^{5,9}
独立型緩和ケア病棟 あそかビハーラ病院（二八床）

基本理念

あそかビハーラ病院は、仏のお慈悲の「ぬくもり」の中、生かされて生きる「おかげさま」のところで、やすらぎの医療を実践します。
基本方針

- (1) 私たちは患者さん・ご家族の尊厳を守り、あたたかな配慮をもって対応していきます。
- (2) 私たちは緩和ケアの実践力を高め、安全・安楽で質の高い医療を提供していきます。
- (3) 私たちは互いを尊重しあい、多角的な視点をもって、質の高いチーム医療を実践します。

活動方針（行動規範）

- (1) 私たちは「ぬくもり」と「おかげさま」に基づく信頼関係を大切にします。
- (2) あなたの身体的、精神的、社会的、スピリチュアルな苦しみに耳を傾け、あなたらしく生きられるように援助します。
- (3) あなたとご家族が望むときに、ご家族もケアに参加できるように援助します。
- (4) 愛する人との別れからくる、ご家族の悲しみにも寄り添います。
- (5) 他の医療・福祉施設や寺院と連携し、地域とともに歩む病院をめざします。
- (6) ビハーラの理念のもと、教育や研修に努めます。
- (7) 限りある生命のなかで、限りなきいのちの尊さ、その気づきを大切にします。

このようにあそかビハーラ病院の実践理念は、仏の慈悲に照らされている「ぬくもり」と生かされて生きる「おかげさま」の心で、安穩の医療を実践すると掲げられている。ビハーラ活動を実践する依りどころには、尊卑賢愚に拘わらず、一切衆生を苦悩から救わんとする阿弥陀仏の本願がある。自分自身が見捨てられず仏に願われているという安心がある。ビハーラ活動とは、支えあつて生かされているという仏教の縁起的生命観、仏の撰取不捨の悲願を依りどころとし、患者が願われないのちをその人らしく生きられるように援助し、「ぬくもり」と「おかげさま」の心で安らぎの医療を実践している。

ただし、あそかビハーラ病院の方針に、「患者様それぞれの宗教を尊重し関わりをもたせていただきますので、ご安心して過ごしていただくことができます」と示されている。すなわち、ビハーラと冠する病院、社会福祉施設では、患者の信仰を尊重し、宗教勧誘を行わないことが原則である。他面、あそかビハーラ病院内のビハーラホールでは、礼拝の時間があり、患者や家族が自由に参加できる。常駐僧侶のビハーラ僧に患者が自らの心境を吐露し、死とめぐる不安と希望を相談できる。患者が亡くなった時には、病院内でお別れ会を開き、患者の家族と医療者と僧侶が亡き人を偲ぶひと時をもっている。また常駐僧侶には、医療スタッフの悩みを聞き受けとめるという役割もある。

第五節 あそかビハーラ病院緩和ケアの目標と特質―「ぬくもり」と「おかげさま」

では、緩和ケア施設とは、安らかに死ぬための場所なのか。あそかビハーラ病院院長・緩和ケア医の大嶋健三郎は、こう記している。⁶⁰

よくホスピスは「死に場所だ」と言われます。「あそこに行ったら死ぬ時だ」と。私はそう考えていません。がんで死に逝く人たちは、死の瞬間まで生き抜く人たちです。確かに多くの場合、ホスピス・緩和ケア病棟は、死に場所になります。しかしそれ以上に、最後の瞬間まで生き抜く場所でもあるのです。

大嶋院長は、二〇一四年度からの実践真宗学研究科の臨床宗教師研修に際して、あそかビハラー病院でこう教えてくれた。^{6.1}

私が大切にしているセント・クリストファーズ・ホスピスを設立したシシリー・ソンダースの言葉がある。

「あなたはあなたのまままで大切です。あなたの人生の最後の瞬間まで大切な人です。ですから私たちはあなたが安らかに死を迎えられるだけでなく、最後まで生きられるように最善を尽くします。」

Dane Cicely Saunders, (1918-2005), who is the founder of the modern hospice, St. Christopher's Hospice in 1967, shared the following words.

“You matter because you are you, and you matter until the last moment of your life. And we will do everything we can to help you, not only to die peacefully, but to live until you die.”^{6.2}

患者は死ぬためにこの病院に来たのではない。緩和ケア病棟は、患者が人生最後の一日を生きる場所である。医師は生きるためのお手伝いをす。逃げられない患者から逃げたら、患者は孤独になる。緩和ケアチームの姿勢は、向き合うことである。

時間の長さではなく、その患者と家族の残された時間の人生設計を誤らないように支援する。先延ばしにしない。それが緩和ケアの姿勢である。

緩和ケアの姿勢を表す言葉に、“Not doing, but being.”という言葉がある。「何かをすることではなくてそばに居ること」という姿勢である。もちろん、緩和ケアの医療において“doing”することはたくさんある。世界保健機構による緩和ケアの定義に示されているように、緩和ケアは「患者の痛みや身体的問題、心理社会的問題、スピリチュアルな問題を早期に発見し、適切なアセスメントと対処（治療・処置）を行うことによって、苦しみを予防し、和らげることで、クオリティ・オブ・ライフを改善するアプローチ」である。患者の全人的苦痛が緩和されるように医療的措置が最も必要である。身体的苦痛が緩和してくれば、その人らしい生き方ができるように援助する。しかし最善を尽くしつつづけても、治療と処置ができなくなっていく。その時、“being”そばに居ることが出来る。その人にしかない物語に寄り添う、その姿勢がぬくもりを生み出す。大嶋院長は、患者に笑顔が生まれるように、その人らしく生きられるように、その人が大切にしてきたものを尊重し、チームで支える。吐血してしまう患者には、赤いブランケットでその患者のからだをくるみ、最期の息をひきとるまで、彼のそばに寄り添う。それがぬくもりのあるホスピス・ケアである。^{6.3}

ホスピス・緩和ケアの具体的目標について、大嶋医師はこう記している。^{6.4}

哲学者の先生から「人間は過去の自分があって、そこから繋がる未来を想定することで、今を仮定している」と教えていただいたことがあります。近未来に目標があれば、「今」に意味があるはずですが、でも、自分は死んでしまうから、未来が無いとなったら、「今」さえその意味を失ってしまいます。それは、ご家族もいっしょです。愛する人が死んでしまうのに、何にもできないことがない。だったら今の苦しい時間は、何のためなのだと思います。だからこそ、私たちのほうで患者さんのニーズを汲み取り、患者さん・ご家族と一緒に、近未来に目標点を作ることができたら、ご家族にも「今」の意味が出てきます。

このように患者のニーズが何かを病棟チームでくみ取ることが重要である。近未来にその人の目標を作ること、患者も家族も今を生きる意味を見出すことができるのである。具体的に、大嶋医師は、ある女性患者からもらった言葉を、ホスピス・緩和ケアの基本姿勢にしている。^{6.5}

娘さんは、途中から涙を流していました。そして、できることはたくさんある、と伝えました。毎日顔を見せること、笑顔を見せること、涙を見せること、学校の話をすること、お父さんの手を握ってあげること、でもお父さんの時間はわずかしかなかったから、話したいこと・してあげたいことは、来週でいいと考えずに、必ず今週していこう、と説明しました。あなたにしかできないことがたくさんある、と伝えました。

あそかビハーラ病院では、患者の望む食事をできるだけもてなす。手料理のラーメン、ズワイガニ、たこ焼き、季節を感じる鮎、鱧、鰻。なかでも、たこ焼きは流動食にも近い食事となり、患者によってはおいしくて懐かしい食べ物になる。大嶋院長は自ら、患者たちに新鮮なお刺身をもてなしたこともある。

管理栄養士の細見陽子は、こう教えてくれた。

緩和ケアにおける管理栄養士の目標は、「食べることに意味を与える」ことである。患者は、病気のために今まで好きだった食べ物が食べられなくなる悲しみに直面する。理論ではない。その人に何が一番大切なのか。その日にどうすることが大切なのかを考えて、食事を準備する。努力を忘れないようにする。

「食べることに意味を与える」ことが管理栄養士の目標であり、患者の願いでもある。細見管理栄養士は、こう記している。

「食」の形とは決してひとつだけではなく、それぞれが歩んでこられた人生そのものでもあるかも知れません。病棟内にあるファミリキッチン⁶⁰は、そのような「食べることへの思いに寄り添う」ことを通して、ひとときの「あたりまえ」と「安らぎ」をともに持つことができる場所です。

この病院では、プラスチック容器を使用せずに、陶磁器の食器を活用している。家庭のぬくもりを感じられるからである。緩和ケア看護課長の吉田厚子は、こう教えてくれた。

あそかビハーラ病院は独立型ホスピスであり、二八床の病院である。緩和ケアの看護は、最後までその人が自分らしく生き抜けるようになるためである。人としての尊厳を保持しながら、患者が少しでも自己実現できるように看護することをめざす。では、患者が自分らしく生きられるとはどういう意味なのか。それは、クオリティ・オブ・ライフ (Quality of Life 生活の質) を尊重することであり、その人が最後まで大切に生きてきた生活を守ることである。がん患者は、亡くなる前に、急速に自分で自分のことができなくなる。坂を転げるように ADL (Activities of Daily Living) 「日常生活動作」が低下する。一人で日常生活ができなくなり、人の支えが必要となる。患者の生活を維持するために、①患者および家族の苦痛を緩和し、②療養生活の質を高め、③医療チームが協働する。「こんな身体だったら死んだ方がまし」と患者が不安を打ち明ける。だからこそ、最後の残された時間を予測して、患者の苦痛を最小限にできるように、カンファレンスで話し合い、プランを立ててケアしていく。患者にとっての最後の目標は、排泄は自分でしたい。歩きたい。散歩がしたい。空気が吸いたい。家に帰りたい。思い出を作りたい。食べたい。たばこやお酒を楽しみたい。おしゃれをしたい。大切な人、家族と過ごしたい。苦しい思いをせずに、眠るように亡くなりたい。看取るものは、こうした患者の気持ちを理解する。緩和ケアの看護師に求められるものは、①誠実、ありのままの相手と自己を見つめる誠実、②感性、相手の痛みを感じ、継続的にまわりが配慮する、③忍耐、相手に時間を与え、相手の成長を信じる、④謙虚、⑤愛である。死にゆく患者とその家族のケアに焦点をあてて、人生を完成する時期になるように援助したい。特に、あそかビハーラ病院には三名の常駐僧侶もいる。ひとは苦しみの中にある時、大きな存在に迎ええられる。常駐僧侶の存在は、死を超えてつづくぬくもりと安心を感じられる。看護師ら医療チームもそのお手伝いをさせていただきたい。

患者がその人らしく生きられるように援助するとは、その人のそれまで過ごしてきた大切な日常生活が存続するように支援し、その人の大切にしている心の支えを守ることである。患者にとって今まで過ごしてきたように生きられる時間が限られているから、その患者と家族の残された時間の人生設計を誤らないように支援する。先延ばしにしない。それが緩和ケアの姿勢である。また、僧籍をもった東承子看護師は、人間同士の関係を大切に

にして育むことについて、こう記している。

苦悩や悲しみが無い人生が幸せではなく、そこに意味を見出せた時、味わい深い人生が開け、私が生まれて来たことの意味に出会えるのではないのでしょうか。患者さんと共に同じ方向を向いていける、そんな人としてありたい。…中略…大切にしていることは、どんなに辛く苦しい人生であっても、人生最後に私が私であつて良かった、生まれてきて良かったと思える瞬間があれば、と願いながら患者さんとともに過ごさせていた
67。 だくことです。

苦悩や悲しみに意味を見出せた時に、新たな人生が開けてくる。患者が、私が私であつて良かった、生まれてきて良かったと思える瞬間があるように願いながら過ごす。そこに心の底から感じられるぬくもりが生まれる。しかも死で終わりではなく、生と死を超えて、限りなきいのちとなつてはたらきつづける。亡き人から受けた愛情や亡き人にささげた愛情を、残された家族や医療スタッフが大切に受けとめる時、その人の愛情が亡き後もはたらきつづける。

看護師の新堀いづみは、「思い出は過去ではなく、今を生きる糧である」という言葉を紹介し、患者と家族に「ぬくもりとおかげさま」という幸せを感じられるようなケアをめざしている。彼女は写真療法家でもある。からだが思うように動かない患者でも、シャツターを押すわずかな力があれば、写真を撮ることが出来る。ある日、患者がきれいな虹を発見した。そのそばで、彼女は、患者と同じ方向に目を向けてシャツターを押した。その写真には空にかかる幻想的な虹が写っていた。その写真はそのまま、一緒にいた患者がその時、虹を発見し、うれしかった気持ちも写しだされているようだった。写真を通して、患者が誰かと一緒にその時の喜びやぬくもりを分かち合える。新堀看護師は、こう記している。

患者さん、ご家族が快適に過ごしてくださる時間を創りたい。そのために私たちは家にいる感覚に近いように、看護師も白衣を着ていません。…中略…シスターたちが奔走した昔、「病」ではなく「人」と向き合う時に必要とされたのは、宗教でした。そこへ医療が加わり、現代ではさまざまな関わりが可能となりました。治療の終わりが人生の終わりではなく、自分を大切にしながら最期の時まで生ききっていただきたい。仏教を基盤とした当院が、アイルランドのホスピスのように、百年を超えて、未来の患者さんに繋がる今を、精一杯、務めていきたいと思います。

あそかビハーラ病院の特質は、常駐僧侶のビハーラ僧が三名配置され、宗教的な穏やかさが感じられるチーム医療を担っていることである。花岡尚樹ビハーラ僧は、あそかビハーラ病院ビハーラ僧として、二〇一〇年から患者と家族に対して病棟スタッフと共にチームケアにあたっている。患者にとって心の支えとなるのは、主に家族や医師、看護師である。当初は、僧侶が病院に来ると、「何かあったの？」と尋ねられることがあったという。患者に「まだ世話になるのは早い」と告げられたこともあった。花岡ビハーラ僧は、自分自身の無力さを知り、医療スタッフと共に、患者のためにどのようなことができるか悩んだ。花岡ビハーラ僧は、「僧侶として大切にしていること」について、こう記している。

患者さんやご家族と接する際に、僧侶としてまず大切にしていることは、その方の歩んでこられた人生に耳を傾けること、どこで生まれて、どのような両親に育てられたのか。幼少期や学生時代はどのように過ごされていたのか。どのようなお仕事に就かれ、そこでの役割はどうであったか。また、どのように家庭を築かれ、ご家族との関係はどうであったか。何を趣味にされていたのか。食べ物の嗜好は何か。ご病気をされたとき、それをどのように受けとめられたのか、家族の支えは十分か、家族に伝えたいことは何か。やり残したことはないか、人生で何を支えにされてきたのか。信仰をもっているのか、など。…中略…僧侶が大切にしていることを患者さんに伝えるのではなく、患者さんが大切にしていることを僧侶も大切にしていこう姿勢で患者さんと接します。
70。

また、花岡ビハーラ僧は、病院にいる僧侶の意味をこう明かしている。

たとえ僧侶であっても、死の前には無力な存在であって、実際に患者さんやご家族の前では、今まで僧侶として学んできた知識や経験が、まったく活かさないことに多くぶち当たります。死の問題にこそ僧侶だから何か答えることができると思うと、それは大間違いです。…中略…大切なことは、僧侶も死の前には無力な存在であり、自らも教えを聞かせていただいている立場であることを忘れてはなりません。患者さんも、そしてこの私も、ともに阿弥陀さまから願われている存在であること。その御同朋の精神こそがビハラー活動の特徴であり、阿弥陀さまという縦軸との関係をもたせていただくことが、僧侶の大切な意味です。ポランティア活動ではどうしても横軸のつながりがメインとなり、ケアする側とケアされる側という横軸の中で上下関係が生じます。しかし、阿弥陀さまという縦軸を持たせていただくことで、ケアする側もケアされる側も、ともに阿弥陀さまから願われている存在であり、横軸の中での上下はうまれてこないところに、僧侶であることの大切な視点が含まれていると思います。そして、僧侶は阿弥陀さまの教えを聞かせていただく身として、死を滅びとしてではなく、お浄土に参らせていただくという死生観を持ち合わせています。死に直面した患者さんのベッドサイドに座るとき、阿弥陀さまから「お浄土へ生まれさせるから、絶対に大丈夫、安心しておくれ」と願われていることに裏打ちされて、寄り添うことができます。…中略…医療現場での僧侶は、浄土真宗の教えを直ちに説く立場ではありません。しかし、ともに阿弥陀さまから願われている存在であることを確信し、教えをいただく身としてぶれることなく、かつ患者さんの死への不安にも一緒に揺れることのできる、「竹のような存在」が、僧侶であることの大きな意味であります。…中略…死の前には無力な存在であります。阿弥陀さまの教えに生かされる身を患者さんのもとに置きつつ、患者さんの「生」と「死」をつなぐ懸け橋として、また、医療者と患者さんの隙間を埋められる、そのような僧侶の存在が医療の現場では求められています⁷¹。

花岡ビハラー僧が大事にしている言葉がある。

過去を変えることはできないが、意味を変えることはできる。

人は事実で生きているのではない。意味をもって生きているのだ⁷²。

これは花岡ビハラー僧が、梯實圓師から教えていただいた言葉である。死に直面した時、「自分が生きてきた意味は何だったのか」という自分の人生そのものに対して問いかけざるをえなくなる。思い通りにならない苦しみを誰しも抱えている。過去はどれだけ悔いても変えられない。しかし、その悲しい過去の意味を変えることはできる。こうして花岡ビハラー僧は、

どれだけ生きたかではなく、どう生きたかを大切にしたい。
という姿勢が生まれた。それほどまでに相手の目になり、相手の気持ちを察して、その人がそれまで大切にしてきたものを僧侶の自分自身も大切にしようとしている。

このように緩和ケアにおけるビハラー僧の役割は、その人のかけがえのない人生の物語を尊重し、共に意味を感得することにある。さらに、花岡ビハラー僧が大切にしている言葉がある。

悲しみは悲しみを知る悲しみに救われ、涙は涙にそそがれる涙にたすけらる。

これは、金子大榮著『意識 歎異抄』に書かれている言葉である。花岡ビハラー僧はこの言葉を心の鑑にしている。一緒に泣いてくれた人が一番うれしい。そういう経験が彼自身にもあったからである。筆者は、この言葉に心動かされ、金子大榮の『意識 歎異抄』のそのページを開いた。すると、そこには次の文章がつづいていた。

五劫思惟の願とは、この悲しみを表はし、その涙から現はれしものであった⁷³。

悲しい時にその自分の悲しみを知ってくれる人に救われ、そばで一緒に泣いてくれる人に助けられて、生きる力を取り戻すことができる。それとともに、この金子大榮の文章は、もう一つの意味を示していた。果てしない過去から、仏はあなたの悲しみを知り、涙を流しながら必ず救うと願ってきた。仏があなたを救わんとする願いはあなたの悲しみを知らずの願ひである。五劫思惟の弥陀如来の願ひは、あなたと共に悲しむ仏の涙から現れたのである。患者の悲しみも、それをそばで聞いている僧侶の悲しみも、大いなる弥陀の慈悲に包まれている。先の言葉は、『歎異抄』後序の「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。されば、それほどの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなきよ」の文を金子大榮が意識した文章である。

患者の生命を思い通りに助けることはできないし、その人の思いをすべて大切にしてくみ取ることもとてもむずかしい。だからこそ、無力さを自覚して、大悲にいだかれたからだを相手のところにもっていく。相手も自分も共に仏に願われたいのちであることを胸に刻み、相手のところにおもむく。それがビハラ僧の姿勢であるといえるだろう。花岡ビハラ僧は、肩に椅子をかけて、患者と散歩に出かける。患者が疲れたら、どこでも座れるようにという思いからである。ビハラ原意「散歩して気晴らしをすること」と花岡ビハラ僧の姿勢はそのまま重なっている。

あそかビハラ病院には、ビハラホールという阿弥陀如来を安置した仏間がある。悶々とした気持ちのままに仏様と相談できる空間である。あそかビハラ病院では、患者が亡くなった後、ビハラホールでお別れ会をする。亡くなった方のまわりに、家族も医師、看護師、病棟スタッフ、ビハラ僧が集い、その方の人生をふりかえり、献杯する。涙の中で楽しかった思い出を思い起こし、笑顔がうまれることもある。緩和ケアと仏教の融合をめざす、ビハラ活動の理想がここに示されている。⁷⁴

大嶋健三郎院長は、あそかビハラ病院が目指す方向として三つを掲げている。⁷⁴

(1) 医療と仏教が融合した緩和ケア

(2) 医療臨床における僧侶の研修の場

(3) 地域における緩和ケアの拠点

患者が歩んでこられた人生、患者が大切にしてくられた日常を尊重する。患者が最後まで生きるそのひと時にあたり、精一杯のケアにあたる。そのために緩和ケアの医療知識ももった僧侶と医療者がチームを組んで緩和ケアをめざす。死に逝く人への接し方を臨床と理論の研修で学ぶ。チームの一員としての役割を医療者も宗教者も学ぶ。臨床に加え、地域の住民のための緩和ケアレクチャーを開催し、病院への見学も受け入れる。

さらに、大嶋院長は、こう記している。

これまで数多くの患者と出会い、たくさんのお話を患者からいただいた。その方々は、もうこの世にいらっしやらない。いただいたものを返しきれないまま逝去されていかれた。では、どのようにしたらよいのだろうか？「次にまた出会う、苦しみを抱えた患者の、その苦しみを癒すこと」が、お返しをする代わりになるのではないだろうか⁷⁵。

したがってビハラとは、人を孤独のなかに置き去りにしないように、医療・社会福祉・仏教のさまざまな専門職が協力して行う活動、またその施設を意味する。患者の全人的な痛みを和らげて、家族とも相談しながら、患者がその人らしく生を完遂できるように援助する。そして患者も家族も医療スタッフもビハラ僧も大いなる仏の慈しみに包まれているというやわらかい雰囲気、あそかビハラ病院内に醸し出されている。すべて

のいのちは阿弥陀如来の光に照らし護られている。「正信念仏偈」に「一切群生蒙光照」「撰取心光常照護」(『聖典全書』二巻六〇頁、六一頁)と説かれる通りである。「願われたいのち」の尊さとは、弱くて愚かな自己が仏に大事にされていることである。

こうしてビハラ提唱から三十年後、ビハラ僧という医療福祉機関に常駐する僧侶の養成研修が二〇一七年から浄土真宗本願寺派でも始まった。全国では、東日本大震災などの災害や事故、自殺念慮者や自死遺族の悲しみに寄り添う宗教者の社会貢献と、一九八〇年代からのホスピス・ビハラ活動が社会に認められ、岡部健医師の提唱により、二〇一二年から臨床宗教師の養成研修が諸大学等で始まった。臨床宗教師とは、医療福祉機関や被災地などの公共空間で、布教・宗教勧誘を目的とせず、人々の苦悩や悲嘆に寄り添い、相手の価値観や人生観を尊重して、生きる力を育む宗教者である。

第六節 大嶋健三郎医師に学んだスピリチュアルケアの物語

大いなる慈しみにいだかれて、ぬくもりとおかげさまの心で一つひとつのいのちに向き合う物語がある。その物語は、あそかビハラ病院長・緩和ケア医の大嶋健三郎が、臨床宗教師研修において教えてくれた詩である。それは、大嶋医師が、英国の小児ホスピスの医師から伝え聞いた『若者とヒトデ』という詩である⁷⁶。私はこの物語を知って感動した。それで、この詩のルーツを調べてみると、原作は、ローレン・アイズリー(一九〇七~一九七七)の *The Star Thrower*, Harcourt Brace, 1978 であった。その物語が、パラフレイズドされて、*The Starfish Story* となった。英国などでホスピスやパリアティブケアに携わっている医療スタッフが、この物語を心の支えとして患者と家族のケアに当たっている。患者一人ひとりの人生を尊重する緩和ケアは、*The Starfish palliative care* と呼ばれている。

そこで、原作や原作を言い換えた英文の詩に敬意を表して、日本語に意訳し、物語の最後に新たなシーンを加えて、『星を投げる少女』という物語を書いてみた。

星を投げる少女

昔、自分の作品を書くために、海によく行く賢者がいた。彼は仕事の前に海岸を散歩するのが習慣になっていた。

それは嵐が通り過ぎたある日のことだった。

賢者が海岸を歩いていると、遠くに、海岸で踊っているようにみえる人影を見つけた。

彼が近づいてみると、その人影は少女だった。その少女は踊っているのではなかった。少女は何かを拾って、海にそっと投げ返していた。

賢者は少女に尋ねた。

「こんにちは。あなたはそこで何をしているの。」

少女は、

「ヒトデを海に投げているのです。」

と答えた。

何かどきっとして賢者は尋ねた。

「どうしてヒトデを海に投げるの。」

「太陽が昇ると、潮がひいていきます。

だから、もしヒトデたちを海に返さなかったら、
彼らは死んでしまいます。」

と少女は答えた。

賢者は、

「何マイルも何マイルもずっと海岸はつづいている。数えきれない何万のヒトデが波で浜辺に打ち上げられ、太陽の光で死んでしまう。あなたが一つ二つのヒトデを海に投げ返しても、それは意味のないことだと思うよ。」

と少女に話しかけた。

すると少女は、
「それでも、私の手の中のヒトデにとっては意味のあることなのです。」

と答えた。

そして、少女はまた一つヒトデを拾って海に投げ返した。

賢者は、少女の言葉を聞いて胸がいっぱいになり、恥ずかしくて何も言えなくなった。

しばらくして、賢者は、少女の隣でからだをかかめ、

打ち上げられたヒトデを一つ拾って、海に投げ返した。

少女と賢者は、目と目を合わせ思わず微笑み、海にヒトデをまた一つ投げ返した。

昇っていく朝日に照らされて、少女も、賢者も、海もきらきら輝いた。

そして、海の中では、ヒトデたちも、陽の光を受けて光り輝いていた。

数量で証明される合理性を重視する価値観から見れば、「手の中のヒトデ」を海に投げ返して助けても、多くのヒトデは救えないから無意味かもしれない。

しかし、計算など不要な慈しみの心で見れば、「手のなかのヒトデ」は、比べられない唯一の尊いものちである。「手の中のヒトデ」、それは、不思議にも縁があつて出あつた患者一人ひとりを象徴する。かけがえのないその患者自身のために、家族縁者、医師、看護師、管理栄養士、臨床宗教師たちがチームを組んで緩和ケアにあたっている。社会福祉施設等の現場でも、ケアチームがかけがえのないその人に寄り添っている。「手の中のヒトデ」を大事にする姿勢は、「ぬくもりとおかげさまの心」で、その人に寄り添うスピリチュアルケアを体現している。

第四章 キリスト教のホスピスと仏教のビハラの共通性と独自性

第一節 ホスピスとビハラの共通性

第一項 ホスピスの源流と展開

ホスピス (hospice) は、ラテン語のホスピティウム (hospitium) を語源とし、あたたかいてもてなしを意味するホスピタリティ (hospitality) や病院をさすホスピタル (hospital) と同じ内容を有している⁷⁷。全米ホスピス緩和ケア協会 (National Hospice and Palliative Care Organization) によれば、ホスピスを歴史的視点から次のように説明している⁷⁸。

Hospice: A Historical perspective

The term "hospice" (from the same linguistic root as "hospitality") can be traced back to medieval times when it referred to a place of shelter and rest for weary or ill travelers on a long journey. The name was first applied to specialized care for dying patients by physician Dame Cicely Saunders, who began her work with the terminally ill in 1948 and eventually went on to create the first modern hospice—St. Christopher's Hospice—in a residential suburb of London. この全米ホスピス緩和ケア協会の解説にあるように、「ホスピス」という用語は、「ホスピタリティ・歓待」と同じ語源であり、中世にさかのぼると、長い旅路で疲れて病気になる旅行者のための避難所や休憩所を指す。このホスピスの名称は、一九四八年に終末期患者をあたたかくケアすることをはじめた医師シシリー・ソンドアースによって、はじめて死にゆく人々ための特別なケアに初めて適用された。ロンドンの郊外住宅地に、最初の近代ホスピス、セント・クリストファーズ・ホスピスが設立された。

日本の先行研究においても、アルフォンス・デーケンによれば、ホスピスとは、「中世ヨーロッパで巡礼や旅行者、病人たちを休ませた宿泊施設」⁷⁹であるとしている。また、「中世のキリスト教者が、聖地のエルサレムへ巡礼する折、旅人の宿となったのが、修道院の中にある「巡礼者をもてなす場」である「ホスピス」であった」と説明されている⁸⁰。このようにホスピスは、中世ヨーロッパでは、巡礼者、旅行者、他国者、貧困者、病人を休ませ、歓待する家を意味していた。

やがて近代のホスピスは、原義雄・千原明著『ホスピス・ケア』によると⁸¹、「終末期患者をあたたかくもてなすホーム」として設立される。メアリー・エイケンヘッド (Mary Aikenhead) は、中世のホスピスにおける困窮者を歓待する精神を見直し、人生の最期を安らぎの中で迎えられる場として、一般病院とは異なる静かなホスピスを設立しようと取り組んだ。メアリー・エイケンヘッドは、アイリッシュ・シスターズ・オブ・チャリティ (アイルランド慈善修道女会) を設立し、一八七九年、彼女の仲間と共に、アイルランドのダブリンに世界で初めての聖母ホスピス、死に逝く人のためのホスピスを設立した。その精神はロンドンに受け継がれ、一九〇五年、アイルランド人の多い地域にセント・ジョセフ・ホスピス (St. Joseph's Hospice) が建てられた。フランスでは、一八四八年、ジュネ・ガルニエ (Jenne Garnier) によって、一人寂しく死を迎えなければならなくなった人々のためにホスピスのような施設をリヨンに作った。アメリカではアニー・ブrowント・ストアーズを中心とする女性たちが、ニューヨーク市に不治の病で死のうとしてた貧しい婦人の世話に挺身して、カルバリー病院を開設した。そうしたホスピスを理解したシシリー・ソンドアース (Cicely Saunders) は、一九六七年に、セント・クリストファーズ・ホスピス (St. Christopher's Hospice) を設立した。視野を広げると、マザー・テレサ (Mother Teresa) は、一九五二年に、インドのカルカッタに「死を待つ人の家 (ニルマル・ヒルダイ、翻訳 汚れなき聖心の家)」を設立した。

第二項 ビハラの源流と展開

ビハラは、「くつろいでとどまること」「気晴らしをすること」「精舎・僧院」「休養の場所」を指す言葉である。祇園精舎の無常院に淵源する。一九八五年、キリスト教のホスピス・ケアに学び、「仏教を背景としたターミナルケア (終末期医療) 施設」の呼称として、田宮仁は「ビハラ」を提唱した⁸²。実際に、「祇園精舎」は、梵語 *Jetavana-vihāra* と呼ばれ、仏教の「精舎・僧院」には「病舎」がある。源信の『往生要集』臨終行儀に、祇園精舎の病院施設での看病方法について記されている。無常院園精舎の西北、日の沈むところに、「無常院」という病人を世話する施設があ

った。病人は、金箔の阿弥陀仏像を安置した無常院の建物に連れてこられる。その名は、静かな場で、人生をふりかえり、無常をこえた極楽に往生することにちなんている。病人は、阿弥陀仏の手につながれた五色の幡（糸）の一方をもち、仏の来迎を期して、共に極楽へ往生しようと願った。看取る者は、香を焚き、散花して部屋を清らかにした。病人が大小便・嘔吐・唾などを催した時は、その都度、それを取り除き、苦痛を和らげる。病人に学び、その告白や人生の思い出や願いを過去帳に記録し、残された人々の心の灯にした。地獄のような苦しみに苛まれた時は、看病する同朋が集い、そばで看病し、病人と共に念仏を称えた。決して見捨てることのない仏の救いがあることを病人に伝え、不安を鎮静化した。亡くなった後も、仲間が亡き人の遺徳を偲び、末長く大切に追悼した。

日本仏教における病院や社会福祉施設の起源は、『四天王寺縁起』（一〇〇七年）によれば、聖徳太子が四天王寺を建設するにあたり、「四箇院の制」をとったことに由来すると伝えている⁸³。四箇院とは、施薬院、療病院、悲田院、敬田院の四施設をさす。施薬院は、葉草等を育てて合わせて薬を作り、人々に施与する施設、療病院は、病人をすべて迎え入れる病院、悲田院は、貧しい人、障がい者、孤児や身寄りのない人の生活を支援する社会福祉施設、敬田院は、一切衆生が帰依し、惑いを断って善行を積み、最上のさとりにいたる寺院である⁸⁴。こうしたビハラの原点をふまえて、一九九二年、日本で初めて仏教を背景とした緩和ケア施設として、長岡西病院ビハラ病棟が設立された。二〇〇八年、あそか第2診療所緩和ケア病棟（あそかビハラ病院緩和ケア施設）、二〇一六年、福岡聖恵病院緩和ケア病棟などが設立されている。また、ビハラは、特別養護老人ホームや障がい者福祉施設、デイサービスセンターなど社会福祉施設として開設されている。さらに、寺院を開放したビハラ活動として、自死遺族の集いなどのグリーンケア、自らの死を考えるデス・カフェなどが開かれている。

第三項 ホスピスとビハラの共通性

(1) ホスピスのめざすもの

一九六七年に、イギリスにセント・クリストファー・ホスピスを設立したシシリー・ソンダースは、こう記している。

我々が求めている成果は、患者自身のためのものである。勇気と思慮分別を示しながら、逆境を乗り越えていく人々に出会うのは、我々にとつての名誉であり、我々は多くのものを学ぶことになる。このような出会いは患者に近づいてこそ可能となる⁸⁵。

あなたはあなたのまままで大切である。あなたの人生の最後の瞬間まで大切な人である。だから我々はあなたが安らかに死を迎えられるだけでなく、最後まで生きられるように最善を尽くしたい。

Dane Cicely Saunders, (1918-2005), who is the founder of the modern hospice, St. Christopher's Hospice in 1967, shared the following words.

“You matter because you are you, and you matter until the last moment of your life. And we will do everything we can to help you, not only to die peacefully, but to live until you die.”⁸⁶

(2) ビハラのめざすもの

一九八六年に、田宮はそのビハラの目標をこう説明している。

限りある生命の、その限りの短さを知らされた人が、静かに自身を見つめ、また見守られる場である。本人の願いを軸に家族と職員が看取りと援助の主な担い手として、その願いが成就するよう支え合う場である。また基本的には希望する人は誰でも利用でき、さらに医療機関に付属

し十分な医療行為が可能なくとも不可欠である。そして願われた生命の尊さに気付かされた人が集う、仏教を基礎とした小さな共同体である。⁷このようにビハラは、限りあるいのちであることを知らされた人が、静かに自分を見つめ、見守られる場である。ホスピスと同じように、ビハラも、一人ひとりの死生観と信仰を重んじる。

利用者本人やその家族がいかなる信仰を持たれていても自由である。(長岡西病院ビハラ病棟)

患者様それぞれの宗教を尊重し関わりをもたせていただきますので、ご安心して過ごしていただくことができます。(あそかビハラ病院緩和ケア病棟)

本来医療や社会福祉の活動と密接に関わっていた仏教の慈悲と智慧を拠り処としていますが、患者様やご家族に対して特定の信仰や入信を求めたものではありません。あくまで信教は自由ですので、どのような信仰をお持ちの方でも、あるいはお持ちでない方も、ご入院いただけます。

宗派、宗教を超えて、共に支え合い、共に死生観を育んでいけるような場所を目指しています。(福岡聖恵病院 聖恵ビハラ緩和ケア)

したがって、これらの仏教を基盤としたビハラ緩和ケア病棟の基本方針が示すように、ビハラと冠する病院、社会福祉施設では、患者の死生観、信仰、価値観を尊重し、宗教勧誘を行わないことが原則である。

次に、一九八七年より、ビハラ活動者養成研修に着手した浄土真宗本願寺派ビハラ活動の理念の冒頭には、こう記されている。⁸

私たちは、病院や施設で死を迎えるようになりました。そのため、日常的に死にふれることが少なくなりました。死に向かう状況を冷静に受けとめることが難しくなっています。病の苦しみや死の不安を抱えた患者とその家族は、心の救いを求めて思い悩みます。臨終もまた一つの平生であり、無常に向きあつて真実を求める時期であるといえます。そんな時、私たち仏教徒が、その方々のそばにいて、その苦悩に耳を傾け、「願われないのち」の尊さについて、深く気づきあうことができたなら、きっとその方々の心の安らぎになることでしょう。

これらのホスピスとビハラをめざすところは、患者の人生の尊重であり、共通している。患者と家族を暖かくもてなし、肉体的な苦痛や精神的な苦悩を和らげて、その人なりに生きることと全人的に支えようとするという点については、ホスピスとビハラは何の変りもない。さらには患者自身が苦境のなかで見出す優しき、深き願いに、看取る人々が多くのことを学ぶのも、両者に共通する点である。キリスト教には、旅人に仕える隣人愛の精神がある。死は最後でなく、天国への通過点というはつきりした死生観がある。仏教には、生きとし生けるものを分け隔てなく敬愛する慈悲の精神がある。あらゆるものが無常であることを自覚し、迷いの連鎖を離れて、煩惱が滅した寂靜の涅槃にいたることをめざす死生観がある。浄土教では、死は浄土に往生することであり、浄土で亡き人と再会でき、また亡き人は仏となり、浄土より還って大切な人々の心に生きつづけるという死生観がある。世界を創造した神をたてるかたでないかの違いだけで、愛と慈悲には共通点が多い。⁹

したがってホスピスもビハラも、人々の苦悩や悲嘆に寄り添う慈愛から生まれたものである。言葉を換えていえば、仏教における慈悲も、キリスト教における神の愛も、いずれも天空のように果てしなく広がりわけへだてなくすべてを包み込んでいる。そうした大いなる慈愛に支えられ、孤立している人々の生を包み育もうとする時、ホスピスやビハラ活動が展開してきたといえるだろう。

第二節 ホスピスとビハラの独自性

キリスト教に支えられたホスピス・ケアと仏教を背景としたビハラ活動の両者には、儀式や文化の差異、信仰に基づく人間理解に独自の視座がある。その国や地域の伝統文化、宗教を尊重することが大切である。苦悩する患者に接する時、看取る人が患者自身からその人生観や信仰に学ぶことも

に、看取る人自身の死生観や人間観が求められてくる。「私はこの患者にどういう気持ちで接していけばよいのか」「私はなぜいまこの看取りに携わっているのか」という問いである。そこで、キリスト教と仏教の人間理解の独自性を、ホスピス・ケアやビハラ活動を自ら推進している先人の言葉に学びながら、整理したい。

第一項 キリスト教を背景としたホスピス・ケアの特質

では、マザー・テレサとシシリ・ソルダースの二人の言葉と姿勢によりながら、神の愛に基づく死の看取りの原点を学び、ホスピス・ケアの独自性に注目したいと思う。

(1) マザー・テレサにおける宗教的実践

マザー・テレサは、一九五〇年代より、インドのカルカッタに「死を待つ人の家」を開設した。カルカッタは当時、「難民の終着地」と呼ばれるほど、スラム、路上生活者、ハンセン病患者などの貧しい人たちが数多くいた。ある日、マザー・テレサは路上で行き倒れになっている老女に出会う。その彼女の身体は、ネズミにかじられ、傷口にはうじがわいていた。マザー・テレサは、この老女を助けようと近くの病院をたずねたが、どこも受け容れてくれるところがなかった。それでもマザー・テレサが介抱していると、その老女がひとこと「あ：り：がとう」と笑顔を見せて死を迎えたという。この行き倒れの彼女からうけた笑顔に心を動かされ、マザー・テレサは死に瀕している人たちが愛と尊厳のうちに死を迎えられるように、市役所に嘆願した。こうしてカルカッタのカリガートに開設されたのが、「死を待つ人の家」であり、ヒンディー語で「ニルマル・ヒルダイ（汚れなき聖心の家）」と名づけられた。それはヒンドゥー教の人々をキリスト教に改宗させるためではない。一九五二年、彼女は、「死を待つ人の家」を開設した時、「人間にとって最も悲しむべきことは、貧しさや病ではない。むしろ、そのことによつて見捨てられ、だから自分が必要とされていないと感じることである。そしてまた、この世の最大の悪は、そういう人に対する愛が足りないこと、神から授かるような愛が足りないことである」という信念を語った⁹⁰。その信念が示すように、「ニルマル・ヒルダイ」も、貧しき人や病める人を大切にする信仰から生まれたものであった。そこで、マザー・テレサがどのような心持ちで貧しき人々に接していたかを示す文章をいくつか引用しておきたい。

ある時、町で行き倒れのおばあさんに会いました。その体はネズミとアリにかじられ、うじがわいていました。私が介抱していましたら、彼女は一瞬意識を回復し、ただひとこと、私を見て、「あ：り：がとう」といつて笑顔で息を引き取りました。その時私は、司祭が祭壇で聖体を迎えてふれるように、主を迎え、主の体にふれたのです。その時の彼女の笑顔は、いまでもよく覚えていますが、とても美しいものでした。

貧しい人は偉大な人、愛すべき人たちです。私は貧しい人に物を恵んでいるわけではありません。私は彼らから、主ご自身を受けているのです。

この喜びを配りたい。分かちたい。それが私たちのミッシヨナリーズ・オブ・チャリティ（神の愛の宣教師会）の仕事です⁹¹。（第一回アジア宗教者平和会議、一九七六年、シンガポール）

あなたが考えているヒューマニズムが、どんなものだから私にはわかりません。私は社会福祉家でもなければ、慈善家でもないのですよ。私は神キリストのためにやっているだけですから⁹²。

社会福祉は、一つの目的のためで、必要なことであり、すばらしいことです。これと違ってキリスト教的な愛（アガペー）は、ひとりの人のためです。社会福祉は数についてのことであり、キリスト教的愛は、人間であり、神であったおかたのことです。私どもは、病める人、飢え

る人、捨てられた子ども姿を見た時、みなイエス・キリストの姿だと思つて仕えているのですよ。ですから、どんなにつらいことでも、どんな汚いことでもできるのです⁹³。

こうしてマザー・テレサが日々、ミサのなかで主キリストの体を拝領し、カルカッタの街中で、貧しい人々の出会いを通して、主キリストの体を拝領してきたことがわかる。マザー・テレサやシスターたちは聖堂でいつも次のように祈っているとされる。

私をあなたの平和の道具としてお使いください。憎しみのあるところに愛を、争いのあるところに許しを、分裂のあるところに一致を、疑いのあるところに信仰を、誤りのあるところに真理を、絶望のあるところに希望を、闇に光を、悲しみのあるところに喜びを、もたらすものにしてください⁹⁴。

(2) シシリー・ソングラスにおける宗教的実践

シシリー・ソングラスは、福音派のクリスチャンで、看護師、そして医療ソーシャルワーカーとして病院に勤めていた。シシリーは、一九四七年、デイヴィッド・タスマという患者と出会い、恋におちた。シシリーは彼の死別までの深い心の交流を通じて、末期患者に対するトータルなケアが大切であることを感じた。死にゆく人のために仕事がしたいと決意した彼女は、一九五七年に医師の資格を取得し、痛みの研究に取り組み、経口モルヒネ剤による予防的な投与法を発表した。痛みの緩和は当時、それまで軽視されていた分野だった。そうして彼女がホスピスの構想を計画していた頃、聖ジョセフ病院で、アントニー・ミチュニヴィッチという患者と出会う。医師であった彼女は死を迎えている患者と再び恋におちた。二人は相互に愛し合うことを通して、神を愛するようになっていった。彼女が彼との間に感じた一体感が、他の人々とも一体であるという共感をうみだしていった。適切な環境と患者が自分自身を取り戻せるような痛みの抑制によって、最後の日々が最高に豊かなものとなるような教訓を、シシリーはアントニーから学んだ。彼女はその経験をこう記している⁹⁵。

私はこの苦痛を分かち合うことによって、その背後にもつと強いものがあることを知りました。……一つの存在があることを。私たちこの世に生きるものの多くは、それが神の存在であると信じます。神は人間のささやかな技術では担い切れない私たちの苦しみを共に担い、耐え抜かれたあと、今度はすべての人の悲しみを共に担い、その悲しみを別のものに変えてくださるのです。

こうしてシシリーは一九六七年に、セント・クリストファー・ホスピスを創設した。それは患者と家族のための一つのコミュニティをイメージする施設である。シシリーはどのような気持ちで信仰の内面と看取りとの関係について考えていたのだろうか。

もし私たちが自分自身の存在の源をみいだすことができれば、万物の創造者との何らかのつながりをみいだすこともできるかも知れません。しかし、もう一つの道は、他人を通して神の存在を知ることであり、これはより害の少ない方法です。私たちは言葉や考えを通して、より他人の中に『受肉した神』の姿を見出すことの方がよりましたやすいのです。患者を通して神の召命に答えることが、つまり患者の行いを通じて神に応えていくことが、私たちにとっては安心できる場だったのです⁹⁶。

このようにシシリーは、患者の中に受肉した神、すなわち、イエス・キリストを見出している。シシリーにとって携わっている患者は主ご自身であり、患者とイエス・キリストとが二重写しになっていることがわかる。また、シシリーは、「そこにあること (Be There)」を大切にしていた。それは、ケアする側が患者の苦悩を和らげることができるようであっても、つねに立ち止まり、相手に何一つできていないということを知らなければならぬからであるという。

以上、マザー・テレサとシシリー・ソングダースの言葉が示すように、ホスピス・ケアに携わる人々は、苦しむ患者の姿に、イエス・キリストの姿を見出している。すなわち、患者の姿が、十字架を背負いながらすべての人間の罪をあがなつたイエス・キリストの姿と重なっている。ケアにあたる人々は、神に仕えている心持ちで、目の前にいる患者に関わっているのである。患者をキリスト自身として接する姿勢は、ケアにおける相手への謙虚さをもたらしめている。あわせて、患者の言葉を神の言葉のようにケアするものが聞き学ぶことができるだろう。患者をキリストのごとく神聖視することによって、自ずと相手を尊重する姿勢が生まれている。

(3) 概要 キリスト教を背景としたホスピス・ケアの特質

「貧しき人は偉大な人、愛すべき人たちです。…中略…私は、彼らから主ご自身を受けているのです。この喜びを配りたい。」(マザー・テレサ)
「私どもは、病める人、飢える人、捨てられた子どもの姿を見た時、みなイエス・キリストの姿だと思って仕えているのです。」(マザー・テレサ)

「私たちは言葉や考えを通して、より他人の中に『受肉した神』の姿を見出すことの方がたやすいのです。」(シシリー・ソングダース)
「…病人、貧しき人にイエス・キリストの姿を見出して献身する。
…我と汝・私と神、隣人愛というつながりを尊重する。」

第二項 仏教を背景としたビハーラ活動の特質

では、ビハーラを提唱した田宮仁とあそかビハーラ病院のビハーラ室長の花岡尚樹の言葉と姿勢によりながら、仏教を背景としたビハーラの独自性に注目してみたい。

(1) 田宮仁の提唱するビハーラの特質

田宮仁は、一九八六年に、ビハーラの独自性についてこう明かしている。

ビハーラ施設は、願われた生命の尊さに気づかされた小さな共同体である。…中略…ビハーラでの仏教者は、自分の存在を主張する必要はない。むしろ主張してはいけない。部屋の片隅に置かれた屑籠のような存在であって欲しいと考える。屑籠は気軽に何でも放りこまれるものである。しかしそこになければ部屋は散らかるであろう。どんな辛いこと、汚いことでも放りこまれることにより、放りこんだ人の心が整理され方向付けられるならば、その存在使命を果たすことになるであろう。ついては、ビハーラ入院の本人だけでなく、家族、あるいはスタッフに対してもその役割を担い、ビハーラ全体の屑籠として存在すればよいと考えている。…中略…ビハーラの真の目的は、限りある生命に対し仏教を拠りどころとすることにより、少しでも「今在ることの喜び」に繋がるケアをすることである。

また、田宮は、ビハーラの独自性を明確にするために、ビハーラの具体的構想を四つの柱にまとめた。そこで、その四つの柱を整理すると通りである。

① 臨床の場としての「ビハーラ」の開設

一九九二年五月、長岡西病院ビハーラ病棟として同病院の開設開業と共に五階部分に二十二床で開設された。

② 「ビハラー」におけるビハラー・ケア論の開拓について

ビハラー・ケアは単なる看取りや看護ではなく、「救い」を伴うものでなければならない。「看護」と「摂取不捨」（摂め取って捨てず）の「看」と「取」が合わさった看取りである。

③ 「ビハラー」のスタッフ養成、及びそのシステム作り

医師、看護師をはじめとしてソーシャルワーカー、検査技師、薬剤師、管理栄養士、事務職、ボランティア、ビハラー僧などの人材養成、「仏教看護・ビハラー学会」の設立と研究交流

④ ソーシャル・アクションとしての「ビハラー運動」の展開

山門を飛び出し生活の巷で仏教本来の使命を果たすためのソーシャル・アクション、ビハラー運動は、仏教各宗派を超えた、日本仏教全体を視野におさめた運動である。「新潟県仏教者ビハラーの会」において、宗派を超えて僧侶が協力して病院や特養で実践している。浄土真宗本願寺派のビハラー活動は日本全国の教区で展開している。¹⁰⁰

さらに、田宮仁は、ビハラー活動の依りどころについて、こう記している。

自らの死が避けえないものと考えるとき、人間は何を願うのであろうか。…中略…善導は「聖衆現前し、仏の本願に乗じて上品に阿弥陀仏国に往生せん、彼の国に到りおわりて六神通を得、十方の界に入りて苦の衆生を救摂し」と願っている。拙訳すれば、「死に臨んだ時には心が落ち着いて、心身共に苦痛がない状態で、死を迎えたい。そして仏の願いによって浄土に生まれることができたなら、この世で苦悩している人々の力になりたい」ということである。…中略…医療としての看取りと、宗教的な必ず救われるという（浄土教ならば「摂取不捨」）の合わさった「看取り」が求められるのである。¹⁰¹

このように田宮の提案するビハラーの特質は、医療による「看取り」と、宗教的に必ず救われる安心、浄土教における弥陀の摂取不捨の「救い」の合わさった活動にある。ビハラーとは、病気になつて苦しみや悲しみに沈む人々が、仏に願われ、人に愛されていることを感じられる小さな共同体である。ただし、どこまでも患者の信仰や価値観をそのまま尊重する。また、ビハラー僧は、屑籠のように、患者や病棟スタッフのさまざまな気持ちを受けとめ、放り込んだ人の気持ち自然に整理されることを願っている。長岡西病院のビハラー僧を勤めた森田敬史は、ビハラー病棟における仏教者ならではの特質について、こう論じている。

ただ傍に寄り添い、共に悩み苦しむことは、一般的に看護領域やカウンセリング論でも明確にされるだろうし、ただ在ることが救いとなるのは、西洋哲学の流れにも通じるわけである。そこに、仏教者としてのスパイスを効かせるためには、それなりの仏教者としてのアイデンティティがそなわっていないなければならない。¹⁰²

このように看護師も仏教者も、患者とその家族の傍らにいて、共に悩み寄り添うことは同じである。それでも、患者の死を救えない意味では、同じ人間によるケアには限界もある。その時、必ず仏が救ってくださるから安心してすべてを任せるといふ教えを依りどころとして、ビハラー僧が患者に関わるところに、仏教者ならではの特質があるといえるだろう。

(2) あそかビハラー病院におけるビハラーの特質

浄土真宗本願寺派『ビハラー活動の理念と方向性』の最後には、こう記されている。

仏教においては、一人ひとりかけがえのない大切な仏の子であり、一つひとつの存在が無限の意味と尊厳さをもって輝いていると教えています。私たちは、このみ仏の智慧と慈悲にいだかれて、さまざまな執着や偏見をとりはらい、相手の幸せを本当に願ひ、相手の痛みをもに痛んでいくという心をもって、いのちの諸問題に応えていきます。

ここよりビハラー活動が、一人ひとりをかけがえのない仏の子として尊重し、その人に学ぶとともに、差別や偏見をとりはらって、人々の苦悩や悲嘆に向き合う活動であることがわかる。

あそかビハラー病院のビハラー僧、花岡尚樹は、医療現場でのビハラー僧の基本姿勢について、こう明かしている。

医療現場での僧侶の基本姿勢は、まずホスピス・緩和ケアの目的に沿ったケアを僧侶がよく理解をしていること、患者さんが大切にしているものを僧侶も大切にし、患者さんのニーズに寄り添えること。自分が大切にしているものを伝えることが目的ではありませんので、信者を獲得することが目的ではありません。：中略：患者さんには様々な宗教を信仰されている方がおり、僧侶自身の宗教を押し付けることは許されません。相手の宗教性を尊重する姿勢が求められます。：中略：たとえ僧侶であっても、死の前には無力な存在であって、実際に患者さんやご家族の前では、今まで僧侶として学んできた知識や経験が、まったく活かさないことに多くぶち当たります。逆に、死の問題にこそ僧侶だから何か答えることができると思うと、それは大間違いです。そんな達観した僧侶が発する言葉が、かえって患者さんを傷つけていることもあります。

大切なことは、僧侶も死の前には無力な存在であり、自らも教えを聞かせていただいている立場であります。：中略：ボランティアの場合は、「ケアする私」と「ケアされる他者」という横軸の関係性となります。ビハラーの場合は、阿弥陀さまという縦軸の関係性がメインとなり、「ともに願われている存在」という視点がボランティアとビハラーの大きな違いとなります。僧侶は阿弥陀さまの教えを聞かせていただく身として、死の前には無力な存在でありつつも、死を滅びとしてではなくお浄土へ参らせていただくという死生観を持ち合わせています。もしも「死んだらどうなるの？」と問われた時に、そこに寄り添う人が、死ぬことは虚しい滅びとする死生観を持ち合わせていたとします。するとどうでしょう。自らの死生観がぶれてしまうと、患者さんの思いを受け止めきれなくなることがあります。医療現場での僧侶は浄土真宗の教えを直ちに説く立場ではありませんが、教えをいただく身としてぶれることなく、かつ患者さんの死への不安にも一緒に揺れることのできる、「竹のような存在」が、僧侶であることの大きな意味であります。そこには「ともに阿弥陀さまから願われている存在」であることを聞かせていただいているからこそ、患者さんの死への不安をわが身の問題としてともに悩み、阿弥陀さまの願いに立ち返ることができま¹⁰³す。

死の前には無力な存在ではありませんが、阿弥陀さまの教えに生かされる身を患者さんのもとに置きつつ、患者さんの「生」と「死」をつなぐ懸け橋として、また、医療者と患者さんの隙間を埋められる。そのような僧侶の存在が医療の現場では求められています。

臨床宗教師は医療という枠組みを超えて、患者としてだけではなく「生活者」として関わることのできる側面を持ち、また、宗教者として「死」についても語りうる援助者としての役割が期待される¹⁰⁴。

このように医療現場のビハラー僧は、何よりも患者本人の求めていることに応えることであり、信者獲得が目的ではない。また、僧侶も死の前には無力な存在であり、患者と共に教えを聞かせていただく立場である。ビハラーは、ケアする側とケアされる側という横軸のつながりだけでなく、阿弥陀仏と自己の縦軸のつながりを尊重することによって、患者も僧侶も「共に仏に願われている存在」という視点が生まれてくる。ビハラー僧は、死ぬことが決して虚しい滅びではなく、死の向こうには人間の思い計らいを超えて、光り輝く浄土へ往生できるといふしつかりとした死生観をもって、患者の思いに共に揺れながらそこにいることができる。ビハラー僧は、患者の生と死を尊重し、その人の死を超えてつづく愛情を受け継い

で、医療スタッフと患者の心をつなぐような存在である。

(3) 概要 仏教を背景としたビハラー活動の特質

「願われた生命の尊さに気付かされた人が集う仏教を基礎とした小さな共同体である。」（長岡西病院緩和ケアビハラー病棟の理念）
「医療としての「看取り」と、宗教的に仏に必ず迎えられる「撰取不捨」の「救い」とがあわさった姿勢が求められる。」（田宮仁）

「仏の慈悲の「ぬくもり」の中、生かされて生きる「おかげさま」の心で、安らぎの医療を実践する。」（あそかビハラー病院緩和ケアの理念）

「死の前には無力な存在ではありませんが、阿弥陀さまの教えに生かされる身を患者さんのもとに置きつつ、患者さんの「生」と「死」をつなぐ懸け橋として、また、医療者と患者さんの隙間を埋められる。そのような僧侶の存在が医療の現場では求められています。」（あそかビハラー病院ビハラー室長 花岡尚樹）

こうしたビハラーの姿勢は、釈尊や源信、親鸞の教えを依りどころにしている。

「看病は最上の施しである。病人を看することは自己を看ることになる。」（『増一阿含経』耆入道品第十二、『大正蔵』二卷五六九c）
「一切是仏子」（『中阿含経』、『大正蔵』一卷六一〇c）、病人に「仏の子よ」と呼びかけて看病する。（源信『往生要集』臨終行儀、『聖典全書』一卷一六二頁）

「一一光明遍照十方世界念仏衆生撰取不捨」（『観無量寿経』真身観、『聖典全書』一卷八七頁）

「おほよそ大信海を按ずれば、貴賤縋素を簡ばず、男女老少をいははず、造罪の多少を問はず、…中略…尋常にあらず臨終にあらず、多念にあらず一念にあらず、ただこれ不可思議不可説不可称の信樂なり。」（『教行証文類』「信巻」、『聖典全書』二卷九一頁）

このようにビハラーの特質は、浄土教において、すべてのものは見捨てられることなく仏に願われているという阿弥陀如来の「撰取不捨」の悲願が依りどころとなっている。仏のたいなる信の海をうかがえば、尊卑賢愚をよりわけず、罪悪の多少を問わず、尋常だけでなく臨終も、如来よりすべての衆生に不可思議の信が恵まれている。一切衆生の苦悩を取り除き、必ず救う仏の願いに生かされている。天がすべてを包み、大地がすべてを載せるように、生きとし生けるものは御同朋である。

…患者も看取る人も、ともに仏に願われている存在である。

…自然のあるがままの姿で、仏に抱かれていとう安心がある。

…相互に支えあっている不思議な縁の中で、患者と看取る者との心が通いあう。

ビハラー僧は、患者一人ひとりのニーズが何であるかを大切にす。ビハラー僧は、どんなことでも放り込むことができる厩籠のような存在である。ビハラー僧も死の前には無力な存在である。医療者も宗教者も無力であるからこそ、患者と家族、医療スタッフ、僧侶という横のつながりを尊重して支えあい、仏と人間との縦のつながりを尊重する。ビハラー僧は、すべての人間が「共に願われている存在」であることを知り、自身が弥陀の教えに生かされている身をもって患者のそばに身をもっていく宗教者である。

第五章 臨床宗教師研修の誕生と臨床宗教師の特色

第一節 臨床宗教師研修の誕生とその目的

臨床宗教師研修の誕生には、二つの背景がある。一つは、一九八五年以来つづいてきた、医療と社会福祉と仏教のチームワークによって患者を支援するビハーラ活動やキリスト教を背景としたチャプレン活動に端を発する。もう一つは、一九九五年の阪神・淡路大震災以降、二〇一一年の東日本大震災においても、宗教者が被災地におもむき、被災者にさまざまな支援を行ってきたことである。東日本大震災直後から、宗教者はボランティアとして、物資の避難所への搬送、炊き出し、亡くなった方々への追悼儀礼、被災家屋に流入した土砂の撤去、家具の片づけ、遺族や被災者へのグリーンケア、避難所や仮設住宅でのお茶会、被災者の傾聴活動をつづけ、時には異なる宗教者間で協力しあった。宮城県曹洞宗通大寺の金田諦應住職は、移動傾聴喫茶「カフェ・デ・モンク」を三陸海岸の避難所や仮設住宅で主催した。「カフェ・デ・モンク」は英語でお坊さんの事。平穏な日常に戻るには長い時間がかかると思います。あれこれ「文句」の一つも言いながら、ちよつと一息つきませんか？お坊さんもあなたの文句を聞きながら、一緒に「悶苦」します」というメッセージがカフェの会場に飾られる。

こうした宗教者の災害復興支援活動は社会貢献として人々に受け入れられた。二〇一一年四月一日、東京大学を拠点にして宗教学者らが中心となり、島薮進代表のもとで宗教者災害支援連絡協議会が設立された。二〇一一年五月七日、東北大学に「心の相談室」が設立され、岡部健医師がその室長、鈴木岩弓教授が事務局長となり、医療者と宗教者が協力してガン患者や被災者を支援する体制が樹立された。ついに二〇一二年、東北大学大学院文学研究科実践宗教学寄附講座に「臨床宗教師研修」が誕生した。龍谷大学大学院実践真宗学研究科は、二〇一二年、臨床実習と教学研究とを統合して教育研究を推進するため、「寄り添う」「伝わる」「聞き学ぶ」姿勢を明示した。二〇一三年、龍谷大学大学院FD研究会に東北大学大学院谷山洋三准教授を招き、「臨床宗教師研修の目的」を学び、鈴木岩弓教授らを表敬訪問した。東北大学大学院実践宗教学寄附講座では、「臨床宗教師」の認証を一大学で独占せず、「臨床宗教師」を全国で養成してほしいという志願があった。この東北大学大学院の志願に龍谷大学大学院の教員が共鳴し、「臨床宗教師」を龍谷大学大学院でも養成することを決定した。二〇一四年、東北大学大学院と連携し、龍谷大学大学院実践真宗学研究科「臨床宗教師研修」を開設した。

その創設に尽力した東北大学文学部教授・寄附講座主任の鈴木岩弓は、臨床宗教師研修の目的について、次のように意味づけている。

二〇一二年四月より、東北大学大学院文学研究科に「実践宗教学寄附講座」が設置されました。本講座は、広い宗教性に基づきつつ超宗派・超宗教的な立場からの人々の「心のケア」を実践する宗教者、即ち「臨床宗教師」を養成するための教育システムを、理論と臨床を統合した形で明示することをめざしています。……臨床宗教師研修では、宗教者として全存在をかけて人々の苦悩や悲嘆に向き合い、そこから感じ取られるケア対象者の宗教性を尊重し、公共空間で実践可能な「宗教的ケア」を学ぶことを目的としています。……宗教者が公共空間で活動することは、宗教者の活動の場を広げるということだけでなく、価値観・人生観・死生観についての葛藤に苦悩する人々に救いの手をさしのべることとなります¹⁰⁵。

ここに明らかなように、臨床宗教師研修は、宗教者が全存在をかけて人々の苦悩に寄り添い、その際に感じられる相手の価値観や宗教性を尊重しつつ、病院や被災地などの公共空間で宗教的な心のケアを実践することをめざしている。

第二節 臨床宗教師の特色―被災地や医療福祉で求められる宗教的ケア

では、臨床宗教師の宗教的ケアには、何が求められているのだろうか。ふりかえると、「実践宗教学寄附講座」の設立にあたり、医療法人社団爽秋会の岡部健医師が中心的な役割を果たした¹⁰⁶。岡部健医師は、二〇〇七年から緩和ケアに取り組み、在宅医療にも専念し、患者と家族の悩みを聞く欧米のチャプレンのような組織が必要であると構想していた。岡部健医師はこう語った。

戦後の日本では、宗教や死生観について語り、この暗闇に降りていく道しるべを示すことのできる専門家が死の現場からいなくなってしまう。人が死に向かい合う現場に医療者とチームを組んで入れる、日本人の宗教性にふさわしい日本型チャプレンのような宗教者が必要であろうと考えてきました。¹⁰⁷

このように岡部医師は、「死の暗闇に降りていく道しるべを示すことのできる専門家」「医療者とチームを組んで患者を支える日本型チャプレンのような宗教者」を臨床宗教師として提唱した。岡部医師は、二〇一二年九月二十七日に息を引き取った。岡部医師を追悼して、鈴木岩弓はこう回顧している。

「心の相談室」の活動はさまざまでしたが、岡部先生が一番期待されていたのは、ご自身で命名された「臨床宗教師」の確立であったと思います。これは日本版チャプレンともいうべき専門職で、死に逝く人への「道しるべ」を示すことのできる宗教者です。この宗教者が普通の宗教者と異なる点は、自分の宗教の布教のためではなく超宗派超宗教的な宗教的ケアができることで、その点から公的性格を担うことが可能となり、将来的にはどの病院や介護施設にも「臨床宗教師」が常駐し、宗派宗教を超えたさまざまな人々に「道しるべ」を示すことのできる社会が実現される。と先生はお考えであったと思います。¹⁰⁸

また、実践宗教学寄附講座を担当する高橋原は、「宗教的ニーズ」に応える宗教者が存在するのに、あえて臨床宗教師を育成する必要性はどこにあるのかについて、こう明かしている。

第一のポイントは、これが個々の宗教宗派をこえたプロジェクトであるということである。被災地で仏教僧侶と牧師とが肩を並べて歩く姿が被災者に大きな励ましとなることは「心の相談室」のこれまでの活動においても経験されてきている。そして重要なことに、宗教宗派をこえて協働することによって、布教や営利活動とは一線を画した、公共性を持った宗教活動の場が確保されることになる。カルト団体が仮設住宅を訪れて組織的に強引な勧誘を行ったという例もあり、被災地で支援活動をする宗教者が誤解を避けるために宗教色を出さないように気を遣わなければならぬという現状がある。…第二に、「臨床宗教師」の発想は、とりわけ大震災の経験を踏まえて、ケアが必要な人と同じ宗派の宗教者が現場にいないという状況を想定している。宗派が違ってから対応できませんというのではなく、いわゆる「無宗教」の人も含めて、異なる宗教宗派の信徒の声を適切に聴き取り、悲嘆に寄り添うことができる宗教者が必要であると考えられる。¹⁰⁹

したがって一般の宗教者は、自らの所属する寺院や教会の宗教施設・組織で布教伝道を行うのに対し、臨床宗教師は、病院や被災地などの公共空間で、宗教的な中立性を保って、さまざまな宗派宗教の信徒の声を聴き、不安に寄り添い、生きる意味や死を超える道を共に考えて、その人が生きるための援助をするところに特色がある。その志願は鈴木岩弓らによって継承され、全国の諸大学や教育機関等もその養成に着手している。二〇一六年二月、日本臨床宗教師会が設立され、全国の宗教系大学が一定の水準で臨床宗教師研修プログラムを進められるように協力し、修了生の継続研修に基づいて資格認定制度を確立した。

第三節 臨床宗教師の定義

臨床宗教師は、日本版チャプレンであり、岡部健医師が提唱した。臨床宗教師 (interfaith chaplain) とは、伝統ある教団に認定された聖職者 (僧侶、神父、牧師など) であり、病院、社会福祉施設、被災地などの公共空間で、相手の価値観、人生観、信仰を尊重し、布教や宗教勧誘、営利を目的とせず、医療や社会福祉等の専門職とチームを組んで、人々の悲しみに寄り添い、「死にゆく人の道しるべ」となって、生きる力を育む宗教者である¹¹⁰⁾。宗教者として全存在をかけて、人々の苦悩や悲嘆に向き合い、かけがえない物語を傾聴し、そこから感じ取られるケア対象者の宗教性を尊重し、「スピリチュアルケア」と「宗教的ケア」を行う。人は誰しも説明のつかない不条理な事態に遭遇すると苦悩がわきおこる。援助にあたる際には、そうした相手の不合理な経験をよく受容し、その意味を共に考える姿勢が求められる。臨床宗教師は、宗教宗派を超えた協力関係 (interfaith partnership) を結ぶ。宗教者間の調和によって、宗教にまつわる「信者獲得」や「対立」というイメージも払拭される。臨床宗教師の呼称は、仏教のビハーラ僧やキリスト教のチャプレンを包み込む。宗教宗派を超えて宗教者が協力する願いがそこに込められている。

特に、臨床宗教師が、公共空間で布教や宗教勧誘を目的とせず、人々の苦悩と悲嘆に向き合うために、日本臨床宗教師会では、二〇一六年に『臨床宗教師倫理綱領』を制定した。臨床宗教師が医療機関等で守るべき『臨床宗教師倫理綱領』には、「ケア対象者の人間として、個人としての尊厳を尊重する」「人種、性、年齢、信仰、国籍等によって差別しない」「ケア対象者の信念、信仰、価値観の尊重」「臨床宗教師自身の信仰を押しつけない」「ケア対象者に関する情報の守秘義務」「アドボカシー (ケア対象者のエンパワーメント)」「所属組織の規律遵守」などが規定されている。

第四節 臨床宗教師研修の六つの具体的目標

臨床宗教師研修は、宗教者として全存在をかけて人々の苦悩や悲嘆に向き合い、そこから感じ取られるケア対象者の宗教性を尊重し、公共空間で実践可能な心のケアを、理論と臨床実習を通して学ぶことを目的とする。

日本臨床宗教師会の教育目標に準拠して、実践真宗学研究科の臨床宗教師研修は、六つの具体的目標を掲げる。

(1) 「傾聴」と「スピリチュアルケア」の能力向上

自分の宗教宗派の教義や世界観を前提として対象者に接するのではなく、まず相手の声を真摯に聴き、悲嘆を受け止め、自然に頭れてくる宗教性を尊重することの重要性を学び、それぞれを現場での実践やグループワークを通じて体得することを目指す。

(2) 「宗教間対話」「宗教協力」の能力向上

被災地などでの追悼法要を各宗教宗派の儀礼と世界観を尊重して合同で行い、宗教者の社会実践と宗教協力について、他宗の宗教者と目的を共にして共に学び合う。自らの信仰をふりかえって大切にしつつ、他者の信仰を尊重するという寛容な姿勢を培う。自らの気づきを宗教者間で共有する。

(3) 自らの死生観と人生観を養う

「病者を看取ることは自己を看取ることである」(『増耆阿含経』卷四十、『大正大藏経』二卷七四六c)と釈尊は説いた。相手を自分のことのように見守る姿勢が大切である。病人を他者として看病するというよりも、他己として看病するのである。相手に寄り添うには、自らの依りどころとする宗教的死生観を培う必要がある。

(4) 宗教者以外の諸機関との連携方法を学ぶ

臨床宗教師は、医療福祉機関などの公共機関で、医師、看護師、栄養士、介護士、保育士などの専門職とチームを組み、苦悩する人々に寄り添う。宗教者が公共的存在として活動するためには、医療福祉機関の専門職を理解し、相互に理解しあう配慮が必要となる。宗教者としてのアプローチが医療福祉機関の専門職にどのような影響を与えるか、自己の言動を見つめ、慎重かつ柔軟な働きかけを学ぶ。

(5) 「宗教的ケア」の姿勢と提供方法を学ぶ

他の宗教宗派の儀礼や世界観を学び、さまざまな宗教者との同一性と差異性についての理解を深める。宗教的理念を背景にした医療福祉機関で行われている宗教儀礼やお別れ会等に参加し、宗教者と共に礼拝することを通して、各宗教宗派の宗教的ケアの提供方法を学ぶ。特に、医療福祉機関における臨床宗教師（ビハラ僧）がどのように患者とその家族に寄り添い、専門職と協力しているかを学ぶ。また、ケア対象者の求めに応じて適切な宗教者や宗教組織を紹介する方法や亡き後の葬儀や墓地などの相談対応について学ぶ。

仏教の社会倫理は、縁起的生命観に支えられている。「一切の生きとし生けるものは幸せであれ」（『スッタニパータ』一四七偈）「すべての者は暴力におびえる。すべての生きものにとつて生命は愛しい。己が身にひきくらべて殺してはならぬ。殺さしめてはならぬ。」（『ダンマパダ』一三〇偈）「世のなか安穩なれ」（『親鸞聖人御消息集』七、『聖典全書』二巻八三〇頁）等と説かれるように、仏教を機軸とする宗教的实践は、非暴力と平和な社会の実現を願う。

(6) 理論と臨床との統合

理論と臨床とを統合するために、ロールプレイ、グループワーク、スーパービジョン、会話記録検討会を行う。反省を通して、自らの課題を知る時、前に向って前進できるからである。CPE (Clinical Pastoral Counseling 臨床牧会教育) に倣う。

第五節 臨床宗教師研修教育プログラム 履修カリキュラム及び実習概要

(1) 臨床宗教師研修 履修カリキュラム（二年間）

① 必修科目…次の五科目十六単位を修得すること。

・「臨床宗教師研修」に特化した講義

「臨床宗教師総合実習」 通年集中八単位二年次配当

「グリーンケア論研究」 半期二単位二年次配当

「ビハラ・スピリチュアルケア論研究」 半期二単位二年次配当

・「臨床宗教師研修」の基盤となる講義

「実践真宗学研究」 半期二単位一年次配当

「真宗人間論研究」 半期二単位一年次配当

② 選択必修科目（推奨科目）…

次の十一科目を推奨科目とし、二科目四単位以上を修得すること。

「真宗教義学研究」 半期二単位一年次配当

「現代宗教論研究」（宗教者間対話） 半期二単位一年次配当

「宗教心理学研究」 半期二単位 一年次配当
「宗教教育学研究」 半期二単位 一年次配当
「生命倫理論研究」 半期二単位 一年次配当
「人権・平和論研究」 半期二単位 一年次配当（隔年開講）
「カウンセリング論研究」 半期二単位 一年次配当
「地域・寺院活動論研究」 半期二単位 一年次配当
「臨床心理学研究」 半期二単位 一年次配当（隔年開講）
「精神保健学研究」 半期二単位 一年次配当（隔年開講）
「社会実践特殊研究C」 （臨床宗教師教育） 半期二単位 二年次配当

(2) 「臨床宗教師総合実習」の概要

① 臨床実習は、全体実習と特別実習を行う。被災地、病院、社会福祉施設、ビハーラ関連施設を訪問し、研修教員、医療福祉機関等の専門職の指導に従って実習を積む。

「臨床宗教師総合実習」計画 約一五〇時間
全体実習一 あそかビハーラ病院・ビハーラ本願寺での臨床実習、四月、二日間
場所 あそかビハーラ病院・特別養護老人ホームビハーラ本願寺 京都府城陽市
全体実習二 東日本大震災被災地での臨床実習、五月下旬
場所 東北被災地 仙台市・南三陸町・気仙沼市
協力 北海道東北臨床宗教師会、南三陸町役場、気仙沼震災伝承館
全体実習三 特別養護老人ホーム常清の里、六月
場所 社会福祉法人慶徳会特別養護老人ホーム常清の里 大阪府茨木市 六時間
全体実習四（任意）保育園・デイサービスセンター統合型施設、九月
場所 社会福祉法人光輪会橘保育園・橘デイサービスセンター 宮崎市 三日間
全体実習五（任意）広島平和記念資料館研修と被爆者交流、十月
場所 被爆寺院、国立広島原爆死没者追悼平和祈念館等 六時間
全体実習六（任意）NCC宗教研究所EU神学生との宗教者間対話、十一月
場所 浄土真宗本願寺派本願寺 龍谷大学 六時間
全体実習七 神戸赤十字病院と人と防災未来センター研修、十二月
『事故・災害における遺族への心のケア』
場所 神戸赤十字病院、阪神淡路大震災記念 人と防災未来センター 六時間

特別実習一 あそかびハーラ病院個人実習 五日間 四十時間

特別実習二 特別養護老人ホーム常清の里 個人実習 三日間 十八時間

特別実習三 (任意) 京都府福祉・援護課・連携事業「きよののモンク」個人実習 八時間 場所 京都府文化・パルク城陽

② 特別講義、シンポジウムに参加し、学内外の有識者の経験と知見に学ぶ。

特別講義 東北大学大学院文学研究科実践宗教学寄附講座連携など

③ 初期研修・実習事前研修・課題学習(資料図書・論文により学習する)

④ 事後研修・臨床スーパービジョン(個人)・全体ふりかえり…学んだ知見、課題を大学院指定「実習記録ふりかえりシート」にまとめる。

この記録をもとに自己理解と課題を見つめる。緩和ケア、社会福祉施設等の臨床実習の現場で、専門職とグループワーク・スーパービジョンを行い、他者理解と自己理解を深める。

⑤ 会話記録検討会…自らの会話記録をグループワークで検証し、課題を知る。

総合実習担当者の指導に従う。前期二回、後期二回、全体ふりかえり二回。

会話記録検討 前期二回(七月)、後期二回(十月、十二月)

全体ふりかえり 前期一回(七月) 後期一回(十二月)

第六節 寄り添うスピリチュアルケア

医療において、治癒の見込みの少なくなった患者は、身体的苦痛、心理的苦痛、社会的苦痛、スピリチュアルな苦痛を抱えているとされる。身体的苦痛とは、痛み、息苦しさ、だるさ、動けないこと、日常生活の支障による苦痛。心理的苦痛とは、不安、いらだち、孤独感、恐れ、鬱状態、怒りなどの苦痛。社会的苦痛とは、仕事上の問題、経済問題、家庭・相続問題をめぐる苦痛。スピリチュアルペインとは、心の支えが揺らぎ、生きている意味が見出せなくなる苦痛であり、死の不安、罪の意識として感じられる¹¹¹。これら四つの苦痛をあわせて全人的苦痛という。一九六七年にセント・クリストファー・ホスピスを設立したイギリスの医師シリー・ソンドラスが、四つの苦痛が患者にあることを明かした¹¹²。

まず、スピリチュアルティとは何か。スピリチュアルティの語源、スピリットは、創造主なる神がアダムに吹きかけた息に由来する。『旧約聖書』に「主なる神は土(アダマ)の塵で人(アダム)を造り、命の息をその鼻に吹きいれられた」(創世記二章七節)と記されている。日本語の命の語源は、『日本国語大辞典』によれば、息内(イノウチ)、息路・息力(イノチ)に由来し¹¹³、生き物の呼吸を意味する。ここよりスピリチュアルティとは、普段意識していなくても呼吸しているように、自分が絶えず支えられているものを指す。河正子は、欧米や日本の先行研究を踏まえながら、「一つは、スピリチュアルティとは宗教、信仰に結びつくものとは限らないということ、もう一つは、スピリチュアルティは自分自身の存在や生きる土台、よりどころに深くかかわって存在する」と簡潔にまとめている¹¹⁴。世界保健機関は、「スピリチュアル(spiritual)」に関して、

スピリチュアルな因子は身体的、心理的、社会的因子を包含した人間の「生」の全体像を構成する一因とみることができ、生きている意味や目的についての関心や懸念とかかわっていることが多い。特に人生の終末に近づいた人にとっては、自らを許すこと、他の人々との和解、価値の確認等と関連していることが多い。¹¹⁵

と説明している。米国立がん研究所(National Cancer Institute)の『PDDQ®(Physician Data Query)がん用語辞典』には、spirituality(霊性)について

こう説明している。

Having to do with deep, often religious, feelings and beliefs, including a person's sense of peace, purpose, connection to others, and beliefs about the meaning of life.

個人的な安らぎや、人生の目的、他人とのつながりの感覚、人生の意味についての信条といった、奥深く、しばしば宗教的な感情および信念と関連があること。¹¹⁶

また、プロテスタント実践神学の牧会学者である窪寺俊之はスピリチュアリティをこう定義する。

スピリチュアリティとは人生の危機に直面して生きる拠り所が揺れ動き、あるいは見失われてしまったとき、その危機状況で生きる力や、希望を見つけ出そうとして、自分の外の大きなものに新たな拠り所を求める機能のことであり、また、危機の中で失われた生きる意味や目的を自己の内面に新たに見つけ出そうとする機能のことである。¹¹⁷

このようにスピリチュアリティとは、人間の生の全体像を支える一因であり、人生の危機に直面して自己の支えが揺らぐ時に現れ、真実の依りどころを求め、生きる意味や価値を再確認して、自らを許し、人々と和解しながら平安を願う心であるといえる。

次に、スピリチュアルペインとは何か。スピリチュアルペインとは、息ができなくなると苦しいように、自己の支えを喪失する苦しみである。窪寺俊之はこう説明する。

スピリチュアルペインとは、人生を支えていた生きる意味や目的が、死や病の接近によって脅かされて経験する、全存在的苦痛である。特に、死の接近によって「わたし」意識がもつとも意識され、感情的、哲学的、宗教的問題が顕著になる。¹¹⁸

1. 生きる意味・目的・価値の喪失、2. 苦難の意味、3. 死後の世界、4. 反省・悔い・後悔・自責の念・罪責感、5. 超越者への怒り、6. 救し¹¹⁹

苦難の意味とは「なぜこんなに苦しまなければならないのか」、超越者への怒りとは「神も仏もない」という気持である。筆者は、スピリチュアルペインを仏教に基づいて考察し、「スピリチュアルペインとは、患者が自らの死に直面する時、誰とも交換できない苦しみのなかで、自らの人生の意味を見つめ、自分の存在意義をふりかえること、過去から抱いてきた罪を慚愧すること、患者と家族や知人との胸襟を開いて許しあうこと、愛する人々に感謝の気持ちを伝えること、また、苦しみのなかで神の愛や仏の慈悲に救いを求めることである。仏教では、人間誰もが抱える苦しみを、四苦八苦、生老病死の四苦・怨憎会苦・愛別離苦・求不得苦・五取蘊苦として説かれている。自分の思うようにならず、自己を喪失していく苦しみをすべての人々は有している。」と説明した¹²⁰。元来、仏教における「苦」の言語にあたるサンスクリット語 *duḥkha* は、「思いのままにならない」ことを意味する。このようにスピリチュアルな苦痛とは、老病死の苦しみに直面して、自分が自分でなくなり、自己の支えが揺らぎ、崩壊して生きる道が見出せない苦しみである。「なぜ私がこんな目に遭わなければならないのか」「私の人生は何だったのだろうか」「死ねばどうなるのか」と思い悩み、救いを求める気持ちでもある。スピリチュアルペインとほぼ同義である。下田正弘は、死を前にした人間の苦悩についてこう論じている。

物語はあるとき突然に奪われ、あるいはしだいに崩壊してゆく。みずからの物語を喪失することは、自己存在を喪失するにひとしい。それと引きかえにまったくみずしらずの不如意なシナリオを渡されて生涯自己を演ずべく強制され、あるいは演ずる資格さえ剥奪されて舞台からただ一人追放されたとき、人はその後をいっただいどう生きてゆけばよいというのか。ここにいたってはじめて「私とはだれか」という問いは現実のものとなる。……「無我」は恒常的な自己同一性維持の無効を教え、崩壊する現実をかかえながらも来世にまでその自己を保持しつづけようとする苦

悩の牢獄から人びとを解放する¹²¹。

このようにスピリチュアルペインとは、死に直面して、自らの物語が崩壊し、自分らしさを失くして、思いのままになれないことである。未解決な問題に心を悩ませ、死後の不安から仏に救いを求める気持ちでもある。しかし無我とは、自我中心の物語が崩壊した時、執着の牢獄から解き放たれて涅槃に転じる世界観である。無我は、生死の悲しみがそのまま涅槃であるという視座を開くともいえる。重要なことは、下田正弘が明かしたように、自己の物語を喪失するスピリチュアルペインは、世俗を超越し、生死を超えた真実に気づいて成長する縁にもなることである。苦悩は、自らの夢や願いがあるから生じ、悲しみは愛情を受けているから生まれる。

では、スピリチュアルケアとは何か。臨床死生学の谷山洋三は、スピリチュアルケアとその目的についてこう明かしている。

スピリチュアルケアとは、自分の支えとなるものとのつながりを再確認、再発見することを通じて、生きる力を取り戻す援助、または、セルフケアである。¹²²

対人救助としてのスピリチュアルケアの目的は、「自分らしさの安定・回復や成長を支援すること」である。そのため、スピリチュアリテイの安定・回復・成長をもたらす機能に焦点を当てながら、対象者の物語に耳を傾け、感情の揺れに寄り添いながら、互の内面において蠢くスピリチュアリテイを感じ、その蠢きに添って対象者の思いを支援・明確化・対峙する。¹²³

このようにスピリチュアルケアは、ケア対象者の未解決な問題が解決されるように援助し、苦悩のなかで見出すその人の心の物語に寄り添い、自己の支えとなるものとのつながりを再確認することを通して、ケア対象者の心の安定、回復、成長を見守ること、またはセルフケアである。ケア、看取りとは何か。ケアの原点に、「何かをすることではなくそばにいて」とある。「Not doing, but being.」という言葉がある。絶望的な状況に置かれている人に、何もできなくてもそばに寄り添い、話を聞くだけで支えになる。寄り添うとは、特別な技術や個人の能力を役立てて、相手の心を聞き支えるのではない。言うに言えない人々の悩みに向き合い、その場にいることである。相手の感情に焦点を当てて、腹を据えて聞こうとすることである。臨床宗教師は、一人ひとりの解決のつかない課題に向き合い、過程を大事にして、相手と共に答えを探すことを覚悟した宗教師である。

この「Not doing, but being.」というスピリチュアルケアをよく示している経典がある。親鸞が信巻に引用した『涅槃経』梵行品である¹²⁴。そこには、王舎城悲劇における阿闍世王の救いが説かれている。自らの罪を慚愧している阿闍世に対して、釈尊は何も言わずにそばにいた。「なぜ重い罪を犯した私のそばに釈尊はいっづけてくれるのか」、そう阿闍世が耆婆に尋ねた。耆婆は、「罪を慚愧しているあなたのそばに釈尊がいるのは月愛三昧である」と答えた。あたかも月光が夜道を行く人を照らし歓喜を与えるように、闇のなかで青蓮華を咲かせるように、釈尊がそこにいることは阿闍世にとって月光のようなぬくもりとなったことを教えている。したがってスピリチュアルケアを、『涅槃経』の「月愛三昧」によって説明すれば、大悲の光を浴びて宗教師が苦悩をかかえた人と共にいること、それが光のようなぬくもりとなることを教えている。月愛三昧とは、闇を照らす月のように、大悲の光を受けて「そこにいる」ことであるといえるだろう。

第七節 伝わる宗教的ケア

幾世紀にもわたって何億人もの人たちが、さまざまな地域の宗教から計り知れない恩恵をこうむってきた。愛する人と別離する悲しみ、後悔や罪責感、憎む者と会う苦しみ、死の前において自己を喪失していく苦しみのなかで、生死の苦悩を超えた究極的な仏を礼拝し、花を手向け、灯を捧げ、香を焚いて、亡き人を偲び、今自分が生かされていることに感謝する。僧侶の法話を聞き、聖典の教説を学ぶことを通して、諸行無常、諸法無

我、涅槃寂靜の三宝印、縁起の理法という広い視座が与えられ、自己の支えとなるものとのつながりを再発見する。仏の智慧と慈悲に照らされて、自らを慚愧し、仏や自己を支えるすべてのものに感謝しながら、自らの生きる意味を見出していく。ここに仏教の意義がある。

宗教的ケアとは、ケア対象者が宗教的ケアを求めていることを宗教者が確認したうえで、宗教者は相手の信仰している宗教宗派や宗教者を紹介し、また宗教者自身が自らの依りどころとする宗教的死生観を指し示し、生きる力を育むことである。伝統ある宗教の智慧と慈悲が、宗教者を媒介としてケア対象者に伝わっていくことである。宗教者自身も、生死の迷いを超えた真実に照らされて自己をふりかえる。このように宗教的ケアとは、大悲のなかで相手の苦悩や悲嘆に向き合い、その人が苦悩のなかで見出す心の物語に寄り添いながら、苦悩や悲嘆を超える宗教的眞実を伝道していくものである。

基本的に、スピリチュアルケアも宗教的ケアも、ケア対象者である相手の気持ちを謙虚に聞き、相手の価値観を尊重するところから始まる。聞き学ぶとは、“Deep listening and hearing in great compassion” という姿勢である。相手の語る言葉の背後にある気持ちに耳を傾け聞いていくことである。相手の悲しみと願いから、逆に、宗教者自身が聞き学ぶということである。また、聞き学ぶとは、親鸞教義に基づけば、如来の大悲に照らされてあるがままの自己を知り、その愚かな自己を必ず救う仏の本願を聞いて念仏し、大悲に護られることである。

スピリチュアルケアでは、相手の価値観、死生観、信仰を尊重し、相手の心の支えとなるものとのつながりを再確認、再発見できるようにする。寄り添うとは、特別な技術や個人の能力を役立てて、相手の心を聞き支えるのではない。言うに言えない人々の悩みに向き合い、そこにいること、“Being” という姿勢である。宗教的ケアとは、まず、相手の心の支えとなつていてる価値観や宗教性を尊重して、相手にとつての答えを共に考える。その上で、相手が宗教者に心の依りどころを求めてきた際には、相手にとつて答えとなりうるような心の依りどころ、教えを提供する。その教えとは、長い歴史と研鑽のなかで積み重ねられてきた宗教の究極的眞理である。宗教者個人の体験を相手に押し付けることではない。たとえば、病院などで患者や家族が求めているのに、宗教者が教えを説くことは、患者や家族にとつてみれば、入信を強要されているかのように感じる。宗教者の伝道が、患者や家族にとつて「あなたは信仰をもっていないのですか」と叱責されているように感じることもある。宗教的ケアとは、どこまでも相手の価値観、人生観、宗教性を尊重しながら、相手の希望に応じて、死を超えた宗教的眞実を指し示すことである。その意味で、宗教的ケアとは、宗教者が相手と共に、教えの意味を分かち合う“Sharing” という姿勢である。

スピリチュアルケアと宗教的ケアとの共通領域とは、その地域の伝統文化に根ざした宗教儀礼である。実際、東日本大震災の直後、遺体安置所で僧侶の読経や牧師の祈りがボランティアで行われ、被災者の心を慰める時間となった。追悼法要は、故人を追慕して、仏前を荘厳して読経する。遺族は悲しみや無念さを表出することができ、僧侶は臨終の善悪を問わずに、一切衆生を撰取して捨てない仏の救いを伝え、仏徳を讃嘆する。亡き人を追慕して手を合わす時、亡き人から受けた愛情を想い起こし、感謝の気持ちがあふれる。私が何者であり、何のために生きるのかを指し示す羅針盤、それが宗教の役割である。このように宗教は本来、愛と慈しみを育み、心の平安と世界の安穩を願うものである。宗教儀礼を厳修する宗教者の役割はそうした点にある。

ところで、スピリチュアルケアと宗教的ケアの関係性について、島菌進はこう提言した。

宗教的ケアは、宗教的な形があるから眞心がこもっている。災害支援ボランティア活動など悲しみに寄り添うスピリチュアルケアは、宗教的な形がないところに宗教的なものがある¹²⁵。

この助言は、宗教的ケアにもスピリチュアルケアにもそれぞれ意義があることを気づかせてくれる。伝道布教や宗教行事には、伝統文化を継承して

きた形があり、その聖なる形に真心がこもっている。同時に、被災地での物資支援、流入物撤去、家具の片づけ、カフェ・デ・モンクでお茶会をしながら、被災者の思いを傾聴するスピリチュアルケアも、宗教性を有しているというのである。伝道布教を重んじる宗教者のなかには、伝道布教を目的としないスピリチュアルケアに対して懐疑的になるものもある。だからこそ、伝統的な形のある伝道にも真心があり、形なきスピリチュアルケアも宗教性があるという島菌の視座は、両者を意義づけ、災害地や病院の臨床現場にいる宗教者の活動を勇気づけた。

二〇〇九年に、全米初の仏教チャブレンシ―養成プログラムが、米国仏教大学院 (The Institute of Buddhist Studies) において始まった。そのチャブレン養成にあたるダイジャク・キンストはこう記している。

チャブレンは特定の宗教教団の布教を目的としない。チャブレンの目的は病院などで、人々の価値観と必要性に従って宗教的ケアを提供することである。ただし、個々のチャブレンは仏教を心の依りどころとして実践する。一瞬を精一杯生きること、あるがままの物と調和的に生きること、諸行無常であり、相互関連的であり、すべての状況において感謝の気持ちを育む。これらは仏法の原理に根づいている¹²⁶。

米国の仏教チャブレンにおいても、まずは相手の価値観や宗教性を尊重し、宗教勧誘をしない。しかも、仏教チャブレン自身は仏教の縁起的生命観を依りどころとし、自己を取り巻くものとの調和をめざし、報謝の心で人々の苦悩に向き合っている。上の図は、以上を踏まえて、臨床宗教師の基本姿勢を示したものである。



第八節 臨床宗教師の実践理念―親鸞の死生観を礎にして

浄土真宗における臨床宗教師の実践理念は、浄土教の人間理解、死生観、救済観を依りどころとする。如来の大いなる慈悲にいだかれ、御同朋として、僧侶が困難にあえぐ人のそばにいて話を聞き、相手の人生の全行程をまるごと認めるところから宗教的ケアが始まる。その意味で、ケアとは、さまざまな面をもつその人の人生の物語をそのままに受けとめることであり、苦境のなかで相手が示す優しさや真心に学ぶことである。人は誰しも、苦しみのなかで、自らの人生の意味をふりかえる。自分の失敗や罪を慚愧する。許しあいたい気持ち、愛する人々への感謝があふれる。あるがままで仏の大いなる慈悲にいだかれて感謝してただ念仏する。

親鸞における死生観と救済観は、「往相回向と還相回向に集約されている。「謹んで浄土真宗を案ずるに二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり、往相の回向について真実の教行信証あり」¹²⁷と親鸞は明かした。まず、往相は衆生が浄土へ往生する相であり、回向は阿弥陀如来が衆

生の浄土往生のために教行信証を回施することである。『無量寿経』第十一願、第十二願、第十三願、第十七願、第十八願に基づき、一切衆生を救う阿弥陀如来の本願を疑心なく信じ、その仏の願行が具足した名号を称えるものは、本願力によって現生において正定聚に住して、臨終には必ず浄土に往生して涅槃を開くことができる。親鸞は明かした。親鸞は、生死を超えた彼岸、阿弥陀如来の浄土を「無量光明土」¹²⁸と表現した。では、なぜ浄土を限りなき光の世界と受けとめたのか。その理由は、浄土が迷いの世界の遠く彼方にありながら、浄土の光が迷いの山々を徹照して、この穢土にいる自己を照護する世界であったからである。親鸞は、苦悩を超えて彼岸に至る道についてこう歌った。¹²⁹

生死の苦海ほとりなし ひさしくしづめるわれらをば 弥陀弘誓のふねのみぞ のせてかならずわたしける¹²⁹
ここに「迷いの海は果てしなくつづく。悲しみに長く沈む我々を、阿弥陀如来の本願の船のみが乗せて必ず安楽浄土に渡してくれる」と明かしている。また、親鸞は「弥陀の本願は、名号をとるもの極楽に迎える誓いであるから、本願を深く信じて念仏申してください」と門弟に伝え、その手紙の最後にこう記した。

この身は、いまは、ときはまりてさふらへば、さだめてさきだちて往生しさふらはんずれば、浄土にてかならずまぢまぬらせさふらふべし。¹³⁰

「定めしあなたに先だつて浄土に往生するだろうから、あなたを浄土で必ずお待ちいたします」という意である。「俱会一處」と『阿弥陀経』に説かれる死生観である。死ぬこと自体は決して不幸ではなく、思いの及ばぬ死の彼方は、仏の光に満ち、愛する人と必ずまた会えると説いて、人々に死を超えた解決を示した。浄土往生について親鸞はこうも説いている。

「極楽無為涅槃界」といふは、「極楽」とまふすはかの安楽浄土なり、よろづのたのしみつねにして、くるしみまじわらざるなり。・・・「涅槃界」といふは無明のまどひをひるがへして、無上涅槃のさとりをひらくなり。¹³¹

まづ善信が身には、臨終の善悪をばまふさず、信心決定のひとは、うたがひなければ正定聚に住することにて候なり。さればこそ愚痴無智のひとも、おほりもめでたく候へ。如来の御はからひにて往生するよし、ひとびとにまふされ候ひける、すこしもたがはず候なり。¹³²
このように浄土とは、臨終の善悪を問うことなく、如来の本願力によって、一切衆生が往生できる無上涅槃の世界であり、苦が消滅し、死を超えて必ずまた会えるのちの故郷である。極楽浄土とは、亡き人と家族縁者をつなぐ心の故郷であるといえるだろう。

次に、還相回向とは、『無量寿経』第二十二願、世親や曇鸞の教理に基づき、浄土に往生して大涅槃を開いた後、穢土に還つてきて、あらゆる衆生を迷いから涅槃に導くことであると親鸞は明かした。「還相の回向は則ちこれ利他教化地の益なり」¹³³と親鸞が示しているところである。親鸞は「往還の回向は他力による」(「行巻」正信念仏偈¹³⁴)と記し、浄土へ往くことも浄土から還ることもすべて仏の他力によると明かしている。浄土に往生する往相も浄土から娑婆界に還つて衆生を教化する還相も、ひとえに一切衆生の生死の苦しみを抜いて、さとの彼岸に渡すためである。このように生死の迷いを超える道とは、自他ともに本願を信じ念仏して浄土に往生し、必ずまた会える道であり、涅槃にとどまらず、穢土に還つてきて利他教化する道であるといえる。実際に、親鸞は父を亡くした息子の慶信に対して、死別体験の意味をこう伝えた。

またおくれさきだつたためしは、あはれになげかしくおぼしめされ候とも、さきだちて滅度にいたり候ひぬれば、かならず最初引接のちかひをおこして、結縁・眷属・朋友をみちびくことにて候なれば¹³⁵

ここに明らかかなように、亡き人は仏となつて、家族縁者を真実の世界に導いてくれる。念仏者は、往相還相の大いなる慈悲のはたらきに生かされ、死を超えて互いに師弟となつて導きあえると親鸞が人々に伝えていたことがわかる。

こうした死を超えてつづく心のつながりを感じ、他者をわけへだてなく慈しむ心は、仏教を依りどころとした臨床宗教師の基本姿勢である。「生きとし生けるものは幸福であれ、安穩であれ」(『スッタニパータ』一四五偈)と釈尊が説いたように、すべてが因と縁によって相互に依存しあい関係しあっているからこそ、命あるものすべての幸いを願い、生きとし生けるものに慈しむをもって生きることを釈尊は教えた。「すべての者は暴力におびえる。すべての生きものにとって生命は愛しい。己が身にひきくらべて殺してはならぬ」(『ダンマパダ』一三〇偈)、「怨みに報いるに怨みをもってしたならば、ついに怨みの息むことがない。怨みをすててこそ息む。これは永遠の真理である」(『ダンマパダ』五偈)、「この念仏するひとをにくみそしめるひとをも、にくみそしめることあるべからず。あはれみをなし、かなしむこゝろをもつべしとこそ、聖人はおほせごとありしか」(『親鸞』末灯鈔』第二通¹³⁶)、「世のなか安穩なれ、仏法ひろまれ」(『親鸞聖人御消息集』七¹³⁷)と説かれるように、仏教を依りどころとする臨床宗教師は、憎しみを超えて敵をも慈しみ、非暴力と平和な社会の実現を願う。

第九節 親鸞教義に基づく社会的実践―「大悲弘普化 真成報仏恩」

宗教者の社会的実践の姿勢について、親鸞教義に基づいて考察しておきたい。唐代の善導は『往生礼讃』に、「自信教人信、難中転更難、大悲伝普化、真成報仏恩」¹³⁸と記し、親鸞は「大悲をもて伝へてあまねく化する」¹³⁹と読んでいる。他面、親鸞は、その文を『教行証文類』「信巻」と「化巻」の二か所に引用し、智昇編『集諸経礼懺儀』に掲載された善導の『往生礼讃』の文によって、「大悲伝普化」を「大悲弘普化」と書き直している。それは先行研究が示すように¹⁴⁰、親鸞が善導の真意を伝えるために、智昇編『集諸経礼懺儀』に載っている『往生礼讃』の文を『教行証文類』に引用したと理解できる。

みづから信じ、人を教へて信ぜしむること、難きがなかにうたまたまた難し。大悲弘くあまねく化する。まことに仏恩を報ずるになる。

(「信巻」真仏弟子釈¹⁴¹、「化巻」真門釈¹⁴²には「大悲弘く 弘字、智昇法師『懺儀』文也」と註書きされている)

このように「大悲をもて伝へてあまねく化する」という『往生礼讃』を、「大悲ひろくあまねく化する」と親鸞は読み取った。それはどういう意味であるのか。

この「自信教人信」「大悲弘普化」の意義に関連して、二つの優れた先行研究を引用したい。まず深川宣暢はこう論じている。

「伝わり、ひろまる」のはすでに第十七願が成就していることに根拠づけられるのではあるが、この無仏の世において、具体的に「伝え、ひろめる」のは真仏弟子である信心の人において「自信教人信」が実践されることであるという意味で理解できるところである。すなわちここで「は、信心(自信)とは、仏願の生起本末を聞信することにおいて救済が成立することであると示されているとともに、その仏願の生起本末である救済が、信心の人を通して世界にひろまること(すなわち救済の伝達＝教人信)が成立するという構造が示されていると見ることができるとある。¹⁴³

また、貴島信行はこう解明している。

自信は「一人がため」に寄り添う大悲に感化されることであり、教人信は「苦悩の有情」に等しくとどいてやまない大悲への目覚めの機縁となる。大悲が「伝わる」(自信)方向から大悲を伝える(教人信)方向へと転換されるのは、信心の利益(知恩報徳、常行大悲)の発露であった。さらには、他者を照らす大悲によって他者を介して自己が照らし返され、その光益を蒙ることで、いよいよ自信が明らかになるという構造も首肯しうることとなる。衆生回向は「小慈小悲もなき身」「無慚無愧のこの身」と悲歎されるように不完全なる自己のままで、ひろがえつ

て成仏が約束された正定聚人としての歓喜、報仏恩として行ぜられていくこととなる。…中略：如来大悲の光耀は十方世界を照らし、すべての存在を光あらしめかやかせていく。さすれば、教人信をもって他者とかかわる自己自身もまた、他者を介して大悲の光耀に浴し、教化せしめられることを感得することとなる。「他者から私へ」という方向性は、その意味において語られるべきであるといえよう。¹⁴⁴

このように「大悲弘普化」は、他者に寄り添う宗教的实践を示す重要なキーワードである。私の行為が大悲なのではない。如来の大悲が弘（ひろ）くすべての人々を教化すると親鸞は受けとった。自信教人信の自信とは、「二人がため」に寄り添う如来の大悲が自己に「伝わり」、教人信とは「一切衆生」をひろく照護する大悲のなかで自己が「伝える」ことである。如来の大悲に支えられて、自分のできることを精一杯することが、仏恩に報謝する実践になるといえるだろう。如来の大悲に照らされて自己を省みると、「小慈悲もなき身にて 有情利益はおもふまじ」¹⁴⁵と親鸞が明かしたように、慚愧の気持ちがあきおこり、自己の無力さを知らされる。しかし、無力な自己を見捨てずに撰取する大悲を知る時、「如来大悲の恩徳は 身を粉にしても報ずべし」¹⁴⁶と親鸞が力説したように、大悲にぬくめられた自己は報恩感謝の社会的実践に尽くそうと努力する。大悲を機軸にした親鸞の社会的実践は、権威をふるって人を操作するという姿勢をとらなかつた。なぜなら、自己も相手も、阿弥陀如来から恵まれた信心に生かされているからである¹⁴⁷。親鸞は念仏者の姿勢についてこう記している。

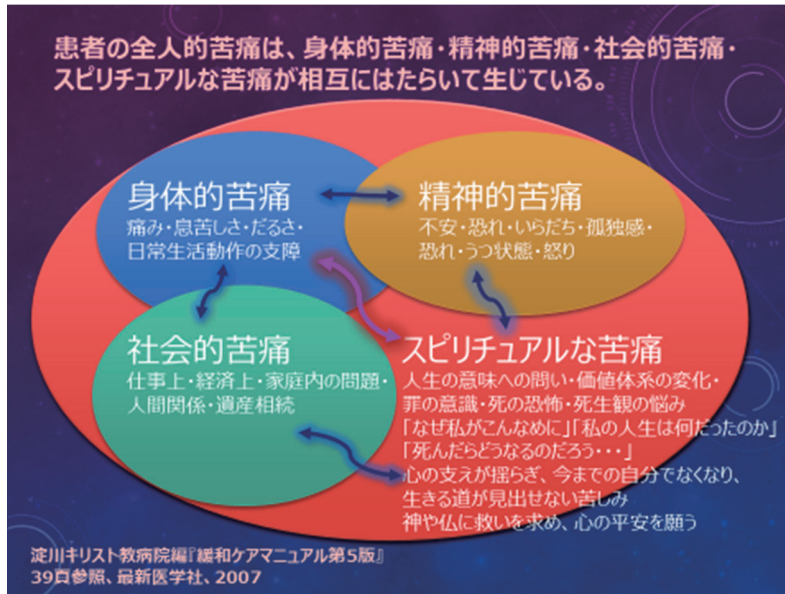
としごろ念仏して往生をねがふしるしには、もとあしかりしわがこゝろを おもひかえして、とも同朋にもねんごろにこゝろのおはしましあはゞこそ、世をいとふしるしにてさふらはめとこそおぼえさふらへ。¹⁴⁸

したがって親鸞における社会的実践の姿勢は、傲慢にならず、自他ともに如来の光を平等に受けている同朋として支えあい、自らの悪を省み、相互に思いやりをもって接する姿勢である。如来の大悲に支えられた人生であるからこそ、同じ光を受けた自己と他者とが相互に反射板のように照らしあい、謙虚に愚かさを省みて、世界の安穩のために尽くそうとする生き方が育まれるだろう。

最後に、社会の安穩のために生きた宗教的实践者の言葉を紹介したい。関東大震災に遭い、極めて困難な生活のなかで、孤児や被災者救援に尽くした宗教的实践者、九條武子の言葉である。九條武子は宗教的实践について、こう記している。

反抗と表裏の、浅ましき苦悩の旧里を遠く離れて、ただちに輝く大慈悲の光明へと入る。それは自ら世と絶って、宿縁の悩みを逃避することではない。ただ一人慈悲の白道を辿ることは、常に地上の悩める者を愛念することである。聖なる慈悲の光とともに生くることである。（『無憂華』¹⁴⁹）

ここで注目されるのは、苦悩の世界から離れて、たった一人の私が大悲の光明に包まれて、浄土への白道を一人歩むことは、地上の悩める人々を愛しむことであると九條武子が明かしたことである。宗教者が相手を尊重できるのは、自己の支えが確かであるからである。一人ではあっても常に如来と共にあるという覚悟があるからである。親鸞浄土教を機軸とし、心のケアを实践する宗教者の依りどころには、いかなる境遇にあつても、一切衆生が仏に願われているという阿弥陀仏の本願がある。生死を超えて浄土に往生し、必ずまた心の故郷、浄土で会えるという死生観がある。こうした大悲のぬくもりと自己を支えるものとのつながりが自己を突き動かし、葛藤や無力感に心揺れながらも、なお相手を慈しむ姿勢が生まれてくる¹⁵⁰。微力ではあるが無力ではない。その意味で、親鸞教義を基盤とする社会的実践とは、如来の大悲にいだかれて、わが身をふりかえり、自他の安穩のために尽くす愚者の実践であるといえるだろう。



第六章 医療福祉と仏教の融合をめざすビハラー活動の基本姿勢

第一節 患者の全人的苦痛を緩和し、生きていく意味を感じられるように援助する

ビハラー活動は、医療と社会福祉と仏教とがチームで協力しあい、苦痛を抱えたその人が自分らしく生きられるように全人的に支援する活動である。そこで、医療福祉の臨床知見に学びながら、仏教の死生観や救済観を踏まえたビハラー活動の基本姿勢についてまとめてみたい。

セント・クリストファー・ホスピスを設立したイギリスの医師シリー・ソングラスが、四つの苦痛が患者にあることを明かした¹⁵¹。治癒の見込みの少なくなった患者は、身体的苦痛、精神的苦痛、社会的苦痛、スピリチュアルペインを抱えている。身体的苦痛とは、痛み、息苦しさ、だるさ、日常生活の動作支障による苦痛。精神的苦痛とは、不安、いらだち、孤独感、恐れ、うつ状態、怒りなどの苦痛。社会的苦痛とは、仕事・経済上の問題、家庭・遺産相続をめぐる苦痛。スピリチュアルな苦痛とは、人生の意味への問い、死の不安、後悔や罪責感、神仏に救いを求める気持ちとなって表れる¹⁵²。図1

世界保健機関は、「スピリチュアル (spiritual)」に関して、

スピリチュアルな因子は身体的、心理的、社会的因子を包含した人間の「生」の全体像を構成する一因とみることができ、生きている意味や目的についての関心や懸念とかわわっていることが多い。特に人生の終末に近づいた人にとっては、自らを許すこと、他の人々との和解、価値の確認等と関連していることが多い。¹⁵³

と説明している。これら患者の四つの苦痛をあわせて全人的苦痛という。これら四つの苦痛は、相互に関係しあっている¹⁵⁴。スピリチュアルペイン、生きる意味が見いだせなくなる苦痛は、次のような言葉となって表現される。

人生の意味への問い「なぜこんな目に遭うのか」「私の人生は何だったのだろうか」

苦悩の意味「なぜこんなに苦しまなければならないのか」

後悔、無念さ「あの時、ああしておけばよかった」

罪責感「迷惑をかけて申し訳ない」「私がいけなかった」

死後の不安「死ぬのが怖い」「死んだらどうなるのか」「また会いたい」

超越者への怒り「神も仏もない」「神様、なぜ私を見捨てるのか」

しかし、スピリチュアルペインを契機として、自らを許し、人々と和解して、大切な人々へ感謝を伝えることもできる。スピリチュアルペインとは、それまで大事にしていた自己の身体や心の支えを喪失する苦しみであり、誰にも代わってもらえないその人だけの心の苦悩である。それは人生の究極的な問題に関わる苦悩であり、真実の依り処を求める宗教の領域に関わっている。仏教では、人間誰もが抱える苦しみを、四苦八苦、生老病死の四苦・怨憎会苦・愛別離苦・求不得苦・五取蘊苦として説いている。仏教における「苦」の言語にあたるサンスクリット語 *duḥkha* は、「思いのままにならない」「不如意」を意味し、スピリチュアルペインと共通する意味を有している。このようにスピリチュアルペインとは、老病死の苦しみに直面して、自分が自分でなくなり、自己の支えが揺らぎ、生きる意味が崩壊する苦しみである。「なぜこんな目に遭わなければならないのか」と思い悩み、生死を超えた救いを求める気持ちもあふれてくる。

スピリチュアルケアとは何か。スピリチュアルケアとは、患者の孤独さを理解し、未解決な問題が解決されるように援助し、その人の心に耳を傾け、感情の揺れに寄り添うことであり、その人の支えとなるものとのつながりを再確認することを通して、対象者の心の安定、回復、成長を見守ること、またはセルフケアである¹⁵⁵。患者を慰めるスピリチュアルケアは、誰にでもその力が備わっている。患者の全人的苦痛に対して、医師、看護師と共に宗教者によるケアも求められ、多職種連携によってスピリチュアルケアができる。

日本ホスピスの先駆者である医師の柏木哲夫は、一九七五年、米国の病院で「死への看護」を視察し、チャプレン (病院付き聖職者) によるスピリチュアルケアの役割に気づいた。ケアとは「その人の必要に徹底的に仕えること」「そこから逃げ出さないこと」ことである。ケアが媒介となつて生まれてくる「配慮的人間関係 (caring relationship)」を結び、患者を医療チームで支援することができる¹⁵⁶。そのように柏木医師は明かした。

あそかビハラー病院緩和ケア病棟でビハラー僧を務める花岡尚樹は、ホスピス・緩和ケアの目的についてこう明かしている。

身体的、精神的、社会的、スピリチュアルな痛みを総じて全人的苦痛といいますが、それに対して医師・看護師・薬剤師・管理栄養士などの多職種がチームを組んでケアに当たります。そして、痛みなどの症状緩和を通して患者さんのQOL (人生の質・その人らしさ) を向上させるのが、ホスピス・緩和ケアの目的です。痛みの緩和が目的のようにいわれることもありますが、痛みの緩和はあくまでも手段であって目的では

ありません。例えば、絵を描くことに人生の生きがい（QOL）を感じている人がいて、その人が痛みに苛まれていると、絵を描くという、その人が大切にしていることが実現できません。そのために痛みを取り除くのであって、身体的、精神的、社会的、スピリチュアルな痛みの緩和は、手段であり目的ではないということです。様々な痛みを緩和したその先の目標は何なのか。それはその人その人によって違いがあり、百人の患者さんがいれば、百人ともその目標は変わってきます。医療者の目線線、医療者のゴールではなく、常に「患者さんにとってのニーズは何か」に立ち返っていく姿勢が求められます¹⁵⁷。

人は老病死という人生の危機に直面した時、自分が生まれてきた意味や死んでいくことの意味を問いたします。元気な時には経済的に満たされることや、社会的な地位を高めることに、自分の人生の価値を見出そうとします。しかし、老病死によってこれまでの人生の依りどころや価値観が崩壊した時、新たな依りどころや生きる価値観を見出そうとします。老病死は自分のいのちを超えた価値に出あえるチャンスであり、そのお手伝いをするのが宗教家の役割です¹⁵⁸。

老いや病、死に直面して苦悩する時、人は誰しも自分の存在意義をふりかえる。過去から抱いてきた罪を慚愧し、患者と家族や知人とが胸襟を開いて許しあい、愛する人々に感謝の気持ちを伝えたい気持ちがわきおこる¹⁵⁹。その意味で、スピリチュアルケアとは、患者の心の声に耳を傾け、その人の人生の全行程を認めることであり、本人が心の依りどころを見出して、生きる意味が感じられるように援助することであるといえるだろう。

第二節 死に直面している人の願いを受けとめる

患者は、生涯の愛を確かめ合う会話や時間を求めている。死に直面している患者が願っていることは何であろうか。臨床事例から学ぶと、その願いにはおよそ次のようなものがあると考えられる。

- (1) 自分の孤独さを理解してくれる人がいる
- (2) 未解決な問題を解決するようにつとめる
- (3) 穏やかな日常生活の存続

患者は、身体的苦痛が和らぎ、病状が改善して、これまで過ごしてきた日常を大切に過ごしたいと願う。例えば、テレビで野球観戦やドラマ鑑賞をする。家族と一緒に食事をする。歩きなれた道を散歩する。家族や恋人の幸せのためにできることをする。墓や仏壇に手をあわせて感謝し、自分の素直な気持ちを知る。死を前にした人間の願いは、特別なことではない。患者にとって、家族や友人、恋人や大切な人と過ごす時間が光り輝いてくる。

(4) 愛と願いの継承

誰しも最期まで、終わりのない夢や願いをいだいている。人は自らの愛情や願いが、看取る家族縁者、医師や看護師等に受けとめられると安堵できる。相手の思いを尊重するとは、その人の愛と願いを、看取る人が確かに継承していくことである。

(5) 生死を超えた彼岸への誕生と再会の願い

死にゆく患者にわきおこってくる清らかな希望は、愛する人々との再会の希望である。患者は、現実的には、もう会えなくなることを自覚しながらも、愛する人々とまた会いたいと願う。家族もまたそう願う。キリスト教では、死は命の終わりではなく、神の大いなる愛に迎えられる、天国に召され、自己を許し、まわりと和解し、罪を告白することを通じて、神の恩寵にあずかり、永遠の安息を与えられると教えている¹⁶⁰。釈尊は、自

分の死が近づいたときに、弟子たちに対して、「生まれたものは必ず死すという道理を何人も免れることはできない。無常の道理は絶対である。しかし、死ぬのはこの私の肉体である。それは朽ち果てるものである。真の生命は、私が見出し、私が説いた理法である。それに人々が気づいて実践しているならば、そこに私は生きていく。永遠のいのちである」と説いたとされる¹⁶¹。『阿弥陀経』には「俱会一處」と記され、愛する人と死別しても、極楽浄土で必ず会えると説き、亡き人は仏となって残された人々の心を導いてくれると教えている。

京都大学こころの未来研究センター教授を勤めたカール・ベッカーは、日本人の死生観の意義を世界の学者と解明し、死別を乗り越える知恵についてこう明かしている。

死者に対する日本人の態度を単純な「先祖崇拜」として批判的に捉える欧米の宗教学者がいるが、それを高く評価して世界に紹介したのは、デニス・クラス氏の「続いていく絆」(Continuing Bonds) 理論である。日本人の先祖供養にヒントを得て、故人と生前から続く精神的な絆(Continuing Bonds)を持った方が健全である、とクラス氏は提案する。愛する者の死を受容するためには、意識的に死者を忘れたり拒んだり乗り越えたりする努力をするのではなく、むしろ儀礼や祈り、心の中で対話などが時に必要であるという¹⁶²。人が亡くなっても消えてしまわないことは、多くの宗教の根底にある観念である。あの世を考えない患者はほとんどいない。死が近づくと、誰もがあの世を考えている¹⁶³。

このように、この世ですべてが完結するのではなく、この世の彼方でまた会えるという信仰は、死に直面している人の孤独感を和らげ、その人と家族縁者の心を、死を超えてつなぐことができる。死は、日常生活をこえた次元にある限りなきいのちへの視座を開いてくれる。では、自らの死に直面している人の願いについて、事例を通して学びたい。

事例一 ある父親の子どもに宛てた遺書

ホスピス緩和ケア医の山崎章郎は、聖ヨハネ会桜町病院ホスピス科部長を勤めていた時、ある重病の父親が自分の息子に宛てた手紙を知って感動した。その父親の手紙が『病院で死ぬということ』に紹介されている。

いま、お前たちの寝顔をのぞいてしまったことは許してくれ。それにしても皆、いい顔をして眠っていた。お前たちの寝顔を見ると、お父さんがどれだけお前たちを愛していたかがよくわかる。そして死ぬかもしれないことが、少しも怖くない理由がいまよくわかった。お父さんがお前たちと命も惜しくないほど愛していて、そしてお前たちも同じくらいお父さんのことを愛してくれているのを感じるからだ。そうなのだ。死を乗り越えることができるのは勇氣でもあきらめでもない。愛なのだ。愛していること、愛されていることを感じ合えたときに、すべての恐怖は消え去っていくのだ。……お父さんは心の底からお前たちを愛していた。父より¹⁶⁴

この父親が子どもに教えたように、死を乗り越えることができるのは、誰かを愛していること、誰かに愛されていることである。父親の願いを家族が継承してくれることである。死は切なく、だからこそ限らない愛があふれるものである。

事例二 鈴木章子『癌告知のあとで』

鈴木章子は、ある幼稚園園長をしていた。癌の告知を受けたとき、ショックでその事実を受け容れられなかったが、父親の言葉に導かれて、「誰

にも代わってもらえない自分」であることに気づいた。四十七歳で亡くなった。鈴木章子は、死の二カ月前に四人の子に、次のような詩を贈っている。

今

私が 主人が 子ども達が この茶の間で しゃべり 笑っている 何千回とくり返された情景が 今 不思議で あしたにでも 壊れてしま
いそうで だきしめたくありません¹⁶⁵

なんでもない

なんでもない なんでもない なんでもない なんでもない こんなにうれしい¹⁶⁶

この「今」という詩には、患者にとつて、家族と共に過ごす日常生活がいかに尊いものであるか示されている。なんでもない穏やかな日常を生き
ているうれしさが、彼女の言葉から伝わってくる。鈴木章子が、「日常性の存続」を願い、今日一日を愛しく感じていることが、これらの詩からう
かがうことができる。また、次のような詩がある。

仲間

死という絶対平等の身にたてば 誰でも 許せるような気がします

比べることも 競うこともなく 「オイ ガンバツテルナー」と 素直に 肩が組めます 初めて 本当の仲間に出会ったような気がします

地球全体 生きとし生けるもの 死の絶対というところで 懐かしく 温かく だきあえる気がします¹⁶⁷

誰もが死を迎えることを忘れている間は、人は互いに競争し、比較しあっているものの、あなたも私も必ず死をかかえて生きていくことに気づけ
ば、そこに許しあい、真の仲間の自覚が生まれてくる。人は、死を自覚したとき、素直で優しい心が生まれる。そして、限りある命であることを実
感したときに、命あるすべてものに対する広大な慈しみの気持ちもわきおこってくる。その意味を、この詩が指し示している。

満足

誰の人よりも一歩前 そんな利那的人生を 子ども達よ 過ぎしてくれなな どこまでいっても 満足などない 競うことなく 比べることな
く うらやむことなく 嘆くことなく 卑下することなく あなたの花を咲かせておくれ おまえはおまえで充分 あの庭のバラのように あ

の庭の松のように 人間成就の花を咲かせておくれ そこに本当の満足が生まれる¹⁶⁸

この「満足」の詩には、母である彼女が、子どもにかけた願いが込められている。その願いとは、子どもたちが、これからも、他人と比べる必要
のない、オンリーワンの人生を生きてほしいというものであった。また、彼女自身は、自分の心境を次のように綴っている。

逆手

今日のいのちといわれても 死の縁無量なるを 逆手にとつて 明日を思い描いて 今 明るい私でありたい¹⁶⁹

好き勝手に生きて申し訳ない私なのに、突然の死を賜ることなく、自分の生き方や死に方を問わずにいられない、ガンという病気を賜ったこ
とを感謝しております。¹⁷⁰

「今更手術しなくても」とか「もう痛い思いしなくても」とささやきこえるけれど、終末医療に向かっているお母さんにとって、捨てて
はいけない生命・一日の生命の尊さを生き続けることが吟味ある生き方であり、これに勝る日常はないと思えてきました。¹⁷¹

安らかに死ぬことが彼女の願いではなかった。彼女にとつて尊厳のある生命とは、死への苦しみのなかで、悔いのないように一日一日を大切に生

きつづけることであつた。

事例三 ある母親の子どもに宛てた手紙

平野恵子は、新年を迎える準備をしていたとき、下腹部の激痛におそわれ、多量に下血した。彼女はただならぬ重い病気であることをさとつた。彼女は癌の告知を受けて後、三人の子どもたちへ、母親としてあげられることは一体何だろうと考えた。彼女は、死を前にした自分の願いを『子どもたちよ、ありがとう』にこう記している。

こんな病気のお母さんが、あなた達にしてあげられること、それは、死の瞬間まで、「お母さん」でいることです。元気でいられる間は、御飯を作り、洗濯をして、できるだけ普通の母親でいること、徐々に動けなくなったら、素直に動けないからと頼むこと、そして、苦しい時は、ありのままに苦しむこと、それがお母さんにできる精一杯のことなのです。そして、死は、多分、それがお母さんからあなた達への最後の贈り物になるはずですよ。人生には、無駄なことは、何ひとつありません。お母さんの病気も、死も、あなた達にとつて、何一つ無駄なこと、損なこととはならないですよ。大きな悲しみ、苦しみの中には、必ずそれと同じくらいの良いや、それ以上に大きな喜びと幸福が、隠されているものなのです。子どもたちよ、どうかそのことを忘れないでください。…中略…たとえ、その時は、抱えきれないほどの悲しみであっても、いつか、それが人生の喜びに変わる時が、きっと訪れます。深い悲しみ、苦しみを通してのみ、見えてくる世界があることを忘れないでください。そして、悲しみ自分を、苦しむ自分を、そっくりそのまま支えていくのださる大地のあることに気付いて下さい。それがお母さんの心からの願いなのですから。…中略…お母さんの子どもに生まれてくれて、ありがとう。本当に本当に、ありがとう。

死を自覚した彼女は、お母さんとして大切な家族の日常を支えたいと願った。「大きな悲しみのなかにも、深い幸せが秘められている」といい、逆境から生まれる真の優しさがあることを、子どもたちに伝えた。さらに、彼女は子どもたちに次のような手紙を送った。

お母さんはいつも思います。与えられた「平野恵子」という生を尽くし終えた時、お母さんは嬉々として、「いのちの故郷」へ帰ってゆくだろうと。そして、空気となって空へ舞い、風となってあなた達と共に野を駆け巡るのだろうと。…中略…「無量寿Ⅱいのち」とは、すなわち限りない願いの世界なのです。…中略…だからお母さんも今まで以上にあなた達の近くに寄り添っているといえるのです。悲しい時、辛い時、嬉しい時、いつでも耳を澄ましてください。お母さんの声が聞こえるはずですよ。「生きていてください、生きていてください」というお母さんの願いの声が、励ましがあなた達の心の底に届くはずですよ。

この母親の子どもへの愛情は、この世限りのものでなく、死をも超えてつながる真の愛情である。死を超えた親子の心のつながりが、念仏であり、浄土であると彼女は実感した。この母親の愛情は、死を超えて子どもたちのそばに寄り添いたいという願いとなっている。死後、自分がいなくなるのではない。彼女は、死後、いのちの故郷である浄土に帰り、死を超えた限りない願いとなつて、あなたたちをいつも見守っていると子どもたちに伝えている。

第三節 その人の心を傾聴する―大悲の中でゆるされてきく

患者はしばしば、生涯の愛を確かめ合う最後の会話や時間をひたすら求めている。そのような際に医師をはじめとする看取りのスタッフや家族がなしうる大切なことは、患者のそばに座り、その患者の気持ちをありのままに聞きながら、対話することであろう。悩める人が求めているのは、自

分の苦悩を分析、解釈されることではない。悩みを抱えて孤立しているから、そばで聞いてくれる誰かを求め、一緒に涙を流してくれる心のつながりを求めている。その意味で、患者の疼痛を緩和する医療とともに、本人の心情を受けとめる心地のいいチームと本人が素直な気持ちになれる仏堂のようなくつろいだ宗教空間のあることが望まれる。

ところで、こうした傾聴の姿勢について、親鸞教学を手がかりにしながらかえてみたい。まず、親鸞は、仏法を「聴聞」することについて、左訓をつけて、

ユルサレテキク シンジテキク 『教行証文類』「行巻」、『聖典全書』二卷一八頁

と説明している。この親鸞における「聴聞」とは、仏法聴聞、すなわち、弥陀の本願を聴聞することである。本来、聴く（リスニング）とは、こちらから相手の心に耳を傾けて聴くことである。親鸞は、その「聴」を、仏に許されて聴くことであると受けとめている。本来、聞く（ヒアリング）とは、こちらが相手の言葉を聞いてみると、向こうからその心の声が聞こえてくることである。親鸞は、その「聞」を、仏の本願を疑いなく信じて聞くと受けとめている。聞くとは、ただ信じて聞く時、大悲の光の中で自己を知り、仏の呼び声が聞こえてくることであるといえるだろう。もちろん、この親鸞の説明する「聴聞」とは、弥陀の本願を聴聞する姿勢として示した言葉である。この親鸞が明かした聴聞には、聴いている自分が煩惱をかかえたまま大いなる慈悲に許され、認められ、苦悩している自己が「まかせよ、必ず救う」と仏に呼びかけられているという安心がある。相手を裁いたり、相手に裁かれたりする聞き方ではなく、仏に許されて聞き、仏をただ信じて聞くと受けとめた親鸞の聴聞の姿勢に深く学ぶところがあるだろう。

第四節 そばにいるー月愛三昧の姿勢

その人の言葉を傾聴することがすべてではない。人は話すことでかえって傷つきつらくなる時もあるからである。相手の語りを引き出さずに、黙ってそばにいても重要である。緩和ケアの理念に、「何かをすることではなく、そばにすることである（*Not doing, but being.*）」という言葉がある。絶望的な状況におかれている人に、何もできなくてもそばにいて、手を握ったり、優しく肩をさすったりするだけで、ささやかな支えになることを、この言葉は教えている。慈悲の悲の原語カルナーは「呻き（うめき）」を意味する。悟った仏はいつも人間の苦しみをなんとか共有し、決して見捨てずに安らぎに導こうとするから呻くという意である。この仏の呻きの意味から、人々は多くのことを学ぶことができるだろう。「そこにいる」という姿勢は、死にいたる苦しみにある患者を決して見捨てない勇氣であり、誠実さであるともいえる。病が重くなり、死が近づくとともに、言葉にならないコミュニケーションが重みを増してくる。まさにその時、どのように共にありうるかが重要になってくる。「そこにいること（being there）」「患者の発言を否定せず、その願いを黙って聞くこと（deep listening and hearing）」という姿勢が、死の不安をもつ患者に安心を与えることになるだろう。

ところで、「そこ」に存在する「こと」の意義を示している『涅槃経』の教説がある。阿闍世は、父を死なせてしまったことが深い後悔と罪責感となり、全身に瘡ができ悪臭を放っていた。身も心も傷つき病んでいる阿闍世に対して、釈尊は、言葉で話しかけるのではなく、ただ黙って月愛三昧に入り、清浄で柔らかな光を阿闍世に届けた。

その時に世尊大悲導師、阿闍世王のために月愛三昧に入れり。三昧に入りをはりて大光明を放つ。その光清涼にして、往きて王の身を照らしたまふに、身の瘡すなはち愈えぬ。乃至。王に白して、耆婆にいはまく、「彼は天中の天なり。何の因縁をもつてこの光明を放ちたまふぞや」と。「大王、いまこの瑞相は、および王のためにあひ似たり。まづいはまく、世に良医の身心を療治するものなきがゆゑに、この光を放ちてま

づ王の身を治す。しかうしてのちに心に及ぶ」と。王の耆婆にいはまく、「如来世尊また見たてまつらんと念ふをや」と。耆婆答へていはく、「たとへば一人にして七子あらん。この七子のなかに病に遇へば、父母の心平等ならざるにあらざれども、しかるに病子において心すなはちひとへに重きがごとし。大王、如来もまたしかなり。もろもろの衆生において平等ならざるにあらざれども、しかるに罪者において心すなはちひとへに重し。放逸のものにおいて仏すなはち慈念したまふ。」…中略…王すなはち問うていはまく、「なんらをか名づけて月愛三昧とする」と。耆婆答へていはまく、「たとへば月の光よく一切の優鉢羅華をして開敷し鮮明ならしむるがごとし。月愛三昧もまたまたかくの」とし。よく衆生をして善心開敷せしむ。このゆゑに名づけて月愛三昧とす。大王、たとへば月の光よく一切、路を行く人の心に歓喜を生ぜしむるがごとし。月愛三昧もまたまたかくの」とし。よく涅槃道を修習せんものの心に歓喜を生ぜしむ。このゆゑにまた月愛三昧と名づく。乃至。諸善のなかの王なり。甘露味とす。一切衆生の愛樂するところなり。このゆゑにまた月愛三昧と名づく」と。「信巻」、『涅槃経』梵行品引用、『聖典全書』二卷一一三―一四頁

この経文の大意は次の通りである¹⁷²。「釈尊は、阿闍世のために月愛三昧に入り、大いなる光明を放った。その光は、清浄ですががしく、阿闍世王のもとに至りとどいてその身を照らした。すると、全身に広がっていきなすものは、たちまちに癒えていった。阿闍世王が問いかけた。『如来は、なぜ私のようなものに会い、心配してくださるのであろうか』と。耆婆は『たとへば、一人の親に、七人の子どもがいたとしよう。その七人のうちで、一人が病気になるれば、親の心は平等であるが、その病氣の子を特に心配するようなものである。王様、如来もまたその通りである。あらゆる衆生を平等に見ておられるが、罪あるものには、とくに心をかけてくださる』と答えた。阿闍世王は『月愛三昧とはどのようなものか』と尋ねた。耆婆は答えた。『たとへば月の光は、すべての青い蓮の花を鮮やかに咲かせる。ちようどその月の光のように、月愛三昧は、衆生に善の心をおこさせる。王様、たとえば月の光が、すべての路行く人の心に喜びを起させる。ちようどその月光のように、月愛三昧はさとりの道を修めるものの心に喜びを起させる。月愛三昧は、最も優れた善であり、甘露の味わいであり、すべての衆生が願ひ求めるものである。だから月愛三昧というのである』と。このように阿闍世は、父を死に至らしめてしまった深い後悔と罪意識のなかで身体中にできものができていた。身も心も悩む阿闍世に対して、釈尊はただ阿闍世のそばにいた。その釈尊の月のように清らかな慈しみを受けて、阿闍世の全身に広がっていたできものは癒えていった。」

あたかも月の愛の光が静かに自己を照らし、悲しみを和らげてくれるように、苦しみの中で、よき師に出会い、仏に願われている自己を知る時、仏の透きとおる光が、自己の全身にしみわたたり、こわばっている自己を和らげてくれるというのである。

このように釈尊の月愛三昧は、「闇の中にいる人のそばにいて」という無条件の慈悲を象徴している。月愛三昧は、人が絶望して暗闇の中で孤独さを感じている時に、月のような世俗を超えた仏の大いなる慈光に照らされて、素直に自己に向き合えることを教えている。心の闇は闇としてありながらも、その闇があるがまま照らす清らかな仏の慈愛によって、自分自身の姿を知っていくことができるのである。

深い傾聴(ディープリスニング・ディープヒアリング)とは、審判を加えずに、そばにいて、その人の心を聴き、仏の呼び声を聞くことである。あたかも釈尊が、罪と病に喘ぐ阿闍世のそばにいて、月愛三昧に入って、清らかな光で阿闍世を照らし護ったように、信じまかせられる人がそばにいて、死を前にした人にとって月の光のような優しさを感じられることだろう。深い傾聴とは、師弟同士、あるいは看取るものと患者の間で互いの言葉を聞くだけでなく、相手が伝えようとしている深い意味を汲みとり、言葉には表現しにくい深い真実を受けとめようとすることである。深い傾聴を通じて、自己と相手の底に流れる深い心のつながりが育まれてくる。しかも重要なことは、大いなる慈しみの光の中で、自分の心に問いかけ、自

己を知ることである。『無量寿経』卷上には、「汝自らまさに知るべし」(『聖典全書』一卷二二頁)¹⁷³と説かれている。これは世自在仏が、真実の道を尋ね求める法蔵菩薩に語りかけた言葉である。この言葉が示唆するように、自らの往くべき方向を見出す道は、相手に何かを聞き求めるばかりにならず、深く自分自身で知ることでもある。

第五節 真実を共有する

無常という人生の現実を、患者と家族、さらに看取るスタッフが共有することが大切である。病気の診断とその事実を患者も家族も知り、相互にその真実を共有する時に、本当の会話が成り立っていくからである。一九八〇年代より、日本の医療において、欧米の医療や生命倫理に学び、患者一人ひとりの人権が尊重されるようになり、インフォームド・コンセントやセカンド・オピニオンなどの患者憲章が定着した。病気の真実を知ること、病気の適切な治療とケアを知ることが、患者がこれまで過ごしてきた日常を守りながら生きる道を開く。また、真実を共有することは、嘘偽りのない素直な気持ちを互いに打ち明け、継続して支えることにつながり、患者本人にとっても家族にとっても、心の重荷を和らげることにつながる¹⁷⁴。

第六節 患者がその人らしく存在することを護り念じる¹⁷⁵

死を前にした人々は、今までの人生で身に着けていた仮面をぬいでいくようになる。患者は、美辞麗句よりも、真実の理解を求めている。これは、看取る人々に、その人自身として偽りない心で、患者のそばにいつづける覚悟が求められているということである。看取る人々は、一切の虚栄や取り繕いをなくし、相手の言葉に耳を傾けることがなければならない。患者はまた、安心して、傷つくことができるような時間を必要としている。患者は自分自身のことをすべて理解してもらおうことを望んでいるのではない。「自分自身のことをわかっているかのように誰かに見守られていること」が、患者の願いである。

患者は苦しみの中でも、ささやかな楽しみを求めている。病床で笑うことは心ならず。ここより患者の求めていることは、自分をうまく理解してもらおうのではなく、一生懸命になって自分のことに心を砕いてくれることであるといえるだろう。このような患者の心の領域を尊重するために、欧米のチャプレン、日本の臨床宗教師、ビハラー僧のような宗教者の存在が、日本でも必要となっている。

第七節 患者の生に学ぶ—本人の心情と信仰を尊重する

患者を看取することは、そのまま、看取る自分自身を見つめることになる。看取るものが、患者から多くのことを学ぶからである。緩和ケアに携わるものが、一つの価値観や信仰を相手に折伏したり、強要したりしてはならない。ケアをする側の強い価値観や信仰は、患者にとって脅威や叱責に感じることがあるからである。すなわち、ケアする人が、患者から求められていないのに、人生観や信仰の重要性を語ると、患者の立場からすれば、「私には信仰があるのに、あなたには信仰がないのですか」と相手に責められているように聞こえることがある。ふりかえってみると、自らに信仰があると自負した聖職者が、相手の前で自己を開示しようとする時、聖典の言葉を借りて、神聖な物語(dominant story)を語るのとどまってしまうことが多い。それは、ケアにあたる者が、完成した不動の自己を確立したうえで、患者の話聞き、真理を伝えなければならぬと自負心があるからである。それでは、相談を聞く聖職者はどうあるべきであろうか。寺川幽芳は、親鸞における対面的人間関係に学びながら、相談の聞き方

について、次のように明かしている。

自己開示とは、「煩惱具足の凡夫」がそのまま「弥陀の御もよおしにあづかりて念仏申す」という、そのような自己自身のありのままの開示なのであり、換言すれば、それは、弥陀の本願を仰ぐ姿勢の披瀝と解するのが適切であろう。そして、かかる自己開示において、そこに「共に聞く」という場が成立するのである。実は、この「共に聞く」という場が相談伝道のプロセスに具現することは、極めて重要な意味を有している。すなわち、相談伝道にたずさわる者は、完成された自己をもってその対面的人間関係の場にのぞむことを求められているのではなくて、むしろ、その対面的人間関係の場において、さまざまな問題を来談者と共に聞き、その解決を共に教法に聞くことを目指すのであるから、そこに今の自分に応じた多様なレベルの相談伝道のプログラムを展望する自由を与えられているのである。¹⁷⁶

このような「共に聞く」という姿勢こそが、悩みを抱えた人にも、その悩みを聞く聖職者にも新たな次元を開いていく。宗教的真理をすべてわかった自己である必要はない。苦悩を縁として、その苦悩を超える道を、悩みを抱えた人と相談を受ける人とが共に教えに聞いていけばよいのである。実際のところ、患者は、ケアする側があるままに自己を開示し、悩みをかかえた同じ人間として、患者自身のその時の気持ちと一緒に聞いてもらえるように願っている。その患者だけのかげがえのない物語 (own story) をそばで聞き、認めてくれるような姿勢が求められているのである。もちろん、患者や家族からの願いを縁として、その苦しみの解決を、いつでも教法にたずねることができるだろう。重要なことは、患者も家族も看取る人も、いのちの無常さと人生の苦しみを抱えた同朋、煩惱具足の凡夫であるという自覚である。

第八節 患者がその人らしい生を完遂できるように最後まで支援する

日本医師会第VIII次生命倫理懇談会の『医療の実践と生命倫理についての報告』(二〇〇四年二月一八日) という報告書には、末期医療に対する医師の姿勢について、次のように記されている。この日本医師会の報告書は、坪井榮孝日本医師会長(当時)と森亘座長(日本医学学会会長、当時)によってまとめられたものであり、筆者も澤倫太郎との縁により、委員として参加した。

死に対する戦いの終わりとともに、より良い生を完遂する努力、すなわち尊厳を保って生を全うすることの手伝いができたという成功感を共に確かめ、心の中に整理しておくことが、国民に対する責任を果たすことにも通じるであろう。¹⁷⁷

死に直面している患者に向き合う際の、特に大切な姿勢は、森亘座長によつて書き加えられた「より良い生を完遂する努力」である。身体的な苦痛を和らげること、安楽死のように、苦痛から解放するために、薬剤を用いて積極的に死期を早めることは別である。患者は死をただ受容して、人生をあきらめるために生きているのではない。終わりのない希望や夢を抱きながら最後まで生きている。医師や看取りに携わるものは、患者が安楽に死ぬことを援助するのではなく、その患者が自分なりの生を全うできるように、最後まで支援することが求められる。

第九節 臨終の善悪を問わない

仏教においては、患者が臨終の床で、外見を取り繕わなくてもよいとされる。患者も看取る人も、ありのままに傷つき悲しむことができる。患者はそのままで仏の慈悲に抱かれているから、患者は自らの死に方にこだわる必要も、安楽に死ぬことをめざす必要もないのである。

平安時代から鎌倉時代に、厭離穢土欣求浄土の思想が広まり、この世の苦しみを逃れて、穏やかな死を求めた時代があった。その記録は、慶滋保胤『日本往生極楽記』、大江匡房『続本朝往生伝』、鴨長明『発心集』などに載せられている。そこには安らかな死とともに、入水、断食、焼身など

の劇的な死も掲載されている。しかし、法然は、「往生浄土之用心」に、最期の迎え方を心配する人々に対して次のように述べている。

死の縁は、かねておもふにもかなひ候はず、にはかにおほぢ・みちにおはる事も候。また大小便利のところにて死ぬる人も候。前業のがれがたくて、たち・かたなにていのちをうしなひ、火にやけ、水におぼれて、いのちをほろぼすたぐひおほく候へば、さようにしに候とも、日ごろの念仏申て極楽へまいる心だにも候ひとならば、いきのたえん時に、阿弥陀・観音・勢至、きたりむかへ給べしと信じおぼしめすべきにて候也。（『法然上人全集』五六四頁）

すなわち、法然は、「死の縁は無量である。自分の予想しているように死を迎えるとは限らない。突然、大きな道や裏路地で命を終える時もある。また便所で亡くなる人もある。前に為した行為がもとで、太刀や刀によって切られて命を失つたり、火に焼けたり、水におぼれて、命をなくす人もいる。しかしどのような死を迎えるとも、日頃より念仏をもうして、浄土を願う心さえあれば、息の絶えようとする時に、阿弥陀仏、観音菩薩、勢至菩薩が必ず迎えにくるとどうか信じてください」と教えている。このように法然は、人間のさまざまな死の現実を知り、いかなる死を迎えるとも、必ず仏の来迎があると明かした。

また、親鸞は、飢饉や疫病で亡くなった人々を悼み、関東の門弟に手紙を送っている。

まづ善信（親鸞）が身には、臨終の善悪をばまふさず、信心決定のひとは、うたがひなければ正定聚に住することにて候ふなり。さればこ愚痴無智のひとも、おほりもめでたく候へ。如来の御はからひにて往生するよし、ひとびとまふされ候ける、すこしもたがはず候なり。

『末灯鈔』第六通、親鸞八十八歳、『聖典全書』二卷七八六〜七八七頁）

「臨終が善いとか悪いとかを心配する必要はない。臨終の迎え方によって救いが決まるのではない。仏の慈愛によって往生する」という意である。このように親鸞は、死の迎え方の善し悪しによって、救いの是非を裁定せず、悲哀に満ちた死を、尊い往生として受けとめた。

さらに、近世の良寛（一七五八〜一八三一）にも、次のような歌が残されている。貞心尼が、死期の近づいた良寛を看病しながら、生き死にのさかひはなれて住む身にも、さらぬ別れのあるぞかなしき

（意訳）「生死の迷いの境地を離れて生きている僧の身であっても、避けることのできないあなたとの別れがあるのは寂しい。」と歌ったのに対して、良寛は、次のように歌ったといわれている¹⁷⁸。

うらをみせ おもてをみせて ちるもみじ

（意訳）「裏を見せ、表を見せながら紅葉は散っていく。」

すなわち、良寛は貞心尼に対して、「あなたには、自分のよいところも悪いところもありのままに見せることができた。人生には、紅葉の表のように、美しく華やいだ時があれば、紅葉の裏のように、つらく痛みをかかえて死を迎える時もある。そのどちらもが自然であり、このまま包み隠さずに散っていく。」と愛をこめて伝えようとしたのだろう。これらの法然・親鸞・良寛などに象徴される死の受けとめ方は、安楽に死を迎えたいというこだわりから解放された、ありのままの現実を受けとめる優しさを示しているだろう。

第十節 すべての死ははかなく尊い

「有終の美」という語が象徴するように、穏やかな最期は人々の望むところである。しかし、人の死は自分の想像しているように迎えられずとは限らない。事故や災害にまきこまれ、思いがけず急性疾患によって亡くなる人もいる。日本では、伝統的に、死にいたる縁が無量であるから、人生

最期の迎え方の善し悪しをことさらに問題にせず、いかなる死も敬虔なるものとして丁重にもてなしてきた。

尊厳死(Death with dignity, dying with dignity)は、人生の終末において、いたずらに延命する措置を差し控えて、身体的苦痛を取り除いて、平安な死を迎えたいと、予め書面で表明し、医師がその患者の自己決定権¹⁷⁹を尊重して、治療をとりやめ、安らかな死に至るように配慮するものである¹⁸⁰。自らの死の迎え方に関する患者の意思は、リビングウィル(living will)、生前の意思、またはアドバンス・ディレクティブ(advanced directive)、事前指示書と呼ばれている。一九九〇年代より、この尊厳死が、長寿社会における一つの死の理想として推奨されている。明確な自己決定のできる患者にとって、尊厳死は一つの死の迎え方として認められるものである。

その一方で、それを法制化するにあたっては、すべての国民に及ぶため、医療本来の意義と授けられたいのちの意味を熟慮することが求められる。

一つには、患者が家族とともにいる時間を少しでも長くするために、最期まで病と闘って、医師に延命治療を施されながら、死を迎えることも、尊厳ある死であり、患者が事故や急性疾患などにより、病院に運び込まれ、医師がその救命に手を尽くす中で、やむなく死に至ることも、尊厳ある死である。すなわち、尊厳死の概念は、苦痛のない穏やかな死を迎えることに、人間の尊厳を見出そうとするために、尊厳死以外は、尊厳のない死として見なされる危惧がある。

二つには、苦痛のない安らかな死を理想とする尊厳死の概念は、障がい者や難病の患者、また、自己決定することのむずかしい小児や高齢者が、苦痛をかかえながら、希望をもって生きることを軽視している側面がある。慢性疾患の患者の多い時代に認められなければならないのは、「病者である権利」である¹⁸¹。死に方の平安さに執着するのではなく、その人が今までどう生き、病のなかで、家族とともに、日々どう生きようとしているかを尊重しなくてはならないだろう。苦しみに押しつぶされそうな日々であっても、病室に届く陽だまりにぬくめられ、月の光を受けて安らぐこともある。どのような境遇であっても、ささやかな楽しみを人は求めている。

三つには、患者が「死にたい」といった場合でも、その言葉の背後を充分に思いやる必要がある。「死にたい」という言葉は、時として単に「迷惑をかけたくない」「痛くてつらい」「今の自分は好きではない」「寂しい」という気持ちの表現であり、さらには「少しでも良くなって生きたい」といった気持ちの裏返しでさえありうる。患者の気持ちや感情は、その時の状況や人間関係によって変化する。一つ一つの場面ごとに、患者が今何を一番願っているかを、くりかえし確認することが求められる。

日本医師会第VIII次生命倫理懇談会の『医療の実践と生命倫理についての報告』には、尊厳死についてこう記されている。

アドバンス・ディレクティブは、患者の、その時点よりはや以前の意思を知るための重要な手がかりの一つと考えるべきで、これにより末期医療についての治療方針が万事決定されているとみなすことには、慎重さを要する。もし立法化する場合には、失効や書式の要件までも広く考慮する必要がある。それが最終決定ではなく、状況の変化により繰り返し確認することにしておかなければ、アドバンス・ディレクティブの存在が反って障害になり、実際に末期医療に入るその時の患者の気持ちに沿うことができなくなるおそれがある。¹⁸²

尊厳死とは、苦痛のない安らかな死を願ったもので、平安な臨終は人々の期待するところである。しかし、実際には「死の縁無量」といわれるように、交通事故や災害、超急性性疾患など、突然に死を迎えることもある。そこで、日本では昔から、どのような死を迎えても、死は悲しく尊いものであり、その善し悪しを問題にしなくてもよいとしてきた歴史がある。したがって医師は、安らかな死が最高の医療であるという見方を念頭におきながらも、他方いかなる「死」も尊いと受けとめることができるような深い人生観をもつべきである。¹⁸³

原点に返ってみよう。一体、誰のための医療であるのか。人生の終末期ケア (End of Life Care) は、患者自身のためのものである。緩和ケアをすすめる際に、もしそれが、患者の死への道程を美化しようとする看取りになれば、さまざまな患者の生を画一化することになるだろう。概して安らかな死を求めているのは、患者本人ばかりでなく、看取る者の願望ともなりうる。そこに安楽死や尊厳死という理念の混乱がある。実際に、患者自身が、家族に迷惑をかけて生きたくないという思いから、尊厳死を望むこともあるだろう。反対に、看取る側の人々からいえば、病人が苦悶に満ちて死を迎える過程を見ているのがつらくて、ひそかに積極的安楽死を望むことも起こりうるであろう。しかし、それは患者本人の死を、看取る自分に耐えられるように都合よく美化し、管理したいという気持ちの表れであるといえるかもしれない。病人の安楽さを願っているようでありながら、現実には、看取っている自分自身の安楽さを望んでいることが多いからである。

日本医師会の横倉義武会長は、二〇一七年、日本の高齢化社会ではアドバンスド・ケア・プランニング (advanced care planning) が求められるとした。アドバンスド・ケア・プランニングとは、厚生労働省のパンフレット『人生の最終段階における医療・ケアについて話し合ってみませんか』によれば¹⁸⁴⁾、

もしものときのために、あなたが望む医療やケアについて、前もって考え、繰り返し話し合い、共有する取り組みを「人生会議 (ACP: アドバンスド・ケア・プランニング)」と呼びます。あなたの心身の状態に応じて、かかりつけ医等からあなたや家族等へ適切な情報の提供と説明がなされることが重要です。このような取組は、個人の主体的な行いによって考え、進めるものです。知りたくない、考えたくない方への十分な配慮が必要です。

このようにアドバンスド・ケア・プランニングとは、自らの望む人生の最終段階における医療・ケアについて前もって考え、家族や医療ケアチームとくりかえし話し合い共有する取り組みである。このアドバンスド・ケア・プランニング、人生会議をくりかえしながら、本人のリビングウイル (living will) 生前に発効される遺書 を書いておくことは、本人の人生の最終段階の迎え方をあらかじめ家族や医療関係者に示す指針となる。では、自分らしい最期を迎えるために、自らの意思を元気づけながらに記しておく遺書がどのような意義を有しているのか。これについて横倉義武医師は、こう明らかにしている¹⁸⁵⁾。

どのような最期を迎えるかはご本人のみならず、残されたご家族の問題でもあるのです。「あのとき、ああしておけばよかった」という思いが必ず起きる。そうしたときに、リビングウイルが残されていると、家族の方が心安らかになることができます。そうしたことから今後、かかりつけ医の役割がより重要になってくると思います。健康寿命を延ばすとともに、どうすれば健康な老後を送れるかという指導の面でも、大きな役割を果たすことが求められてくることでしょう。…中略…「いつかは自分の生命が終わる時が来る。穏やかな終末を迎えたいというのが多くの人の願いであり、そのためにも、やはりしっかりと自分の意思を残しておくということが大事だと思います。ぜひリビングウイルを残しておいてください。」

人間にとって死は、どこまでも不安や生への希望を伴うものである。多くの人々が、身体的苦痛の少なく、穏やかな終末を迎えたいと願っている。その意味では、自分がどのような最期を迎えたいかについて、アドバンスド・ケア・プランニング、すなわち、家族や医療ケアチームと話し合い、あらかじめ家族や後見人などのよき理解者と相談し、その自らの意思をリビングウイルとして家族縁者に残しておくことも大事である。なぜなら、どのような最期を迎えたいかについての本人の意思を元気づけながらに確認し、本人が自らの意思を事前に残しておくことは、本人の心情を尊重するためであり、家族近親者等の悩みを和らげるためにもなるからである。もちろん現実には、さまざまな状態で迎えるかけがえのない生と死を見守

る姿勢が基本である。終末期の死に方のみによって、個人の尊厳が決定されるのではない。患者の自己決定と尊厳は、医師と患者、患者と家族との思いやりに満ちた人間関係のなかで育まれる。

第十一節 患者を大切に思う、その答えは一つではない

釈尊の基本姿勢は、対機説法であった。相手に応じ、その悩める人にふさわしい教えを授けることである。

一人の患者の生命を尊重するという姿勢には、さまざまな答えがありうる。患者の希望に応じて、最後までできうる延命治療を尽くしながら、身体的苦痛を軽減することも、一つのいのちを大切に思う姿勢である。また一方、患者の希望に基づいて、延命医療を差し控えることも一つのいのちを大切に思う姿勢である。そこにいのちの不可思議さや、生命を尊重する難しさがある。一つの答えやゴールにこだわってがんばりすぎず、しかし、あきらめずに最後まで丁寧生きていく、そういうしなやかさが、生命を大切に思うことにつながる¹⁸⁶。ふりかえってみると、人は一つの答えが崇高で正しいと考えがちである。しかし、一人ひとりの人間はさまざまな時代と環境の中で育っていることを考慮する時、一人ひとりに応じた答えがそこに生まれてくるはずである。どこまでも患者を尊重し、誠実に相手と関わり、見出されてくるものが、いのちへの慈愛となるだろう。

バイオエシックス（生命倫理）は、患者の一人ひとりの人権を尊重する倫理であり、草の根の人権運動である¹⁸⁷。法制化や倫理指針策定にあたっては、すべての患者の生き方に尊厳と生きる希望があることを認め、障がい者や難病患者が生き抜きたいという気持ちを支援し、患者の多様な倫理観を十分に配慮したものでなければならぬ¹⁸⁸。

第十二節 無常の中で見出す真実を受けとめる―限りなきいのちをたまわる

あらゆる存在は無常である。すべては生じては滅し、たえず移り変わり変化していく。仏教は、死すべき事実を忘れていたずらに死を忌避することの愚かさを示している。現実には、人が無常を受け入れることはむずかしく、死に対する不安は生涯付きまとう。しかしなお、無常の現実があるがまま受けとめる時に、無常を超えた真実の安らぎを見出していくことができる。限りあるいのちの中で見出す真実を真摯にうけとめる。その時、無常の自覚のなかで、無常を超えたいのちの尊さに気づいていくことができる。

人は限りあるいのちであることを知る時、自らの心の依りどころを求め、その事例を親鸞の尊重した『涅槃経』の物語にたずねてみたい。

阿闍世は著婆に自らの罪を告白し、仏に出遇い、自らの犯した罪に向き合った。阿闍世は「阿闍世のために涅槃に入らない」という仏の大悲の願いに呼びかけられ、自らの罪を慚愧し、縁起の教法を聞くうちに、罪業深重なる阿闍世の身心に、仏の願心が満ち満ちて、ついに阿闍世は、無根の信をわきおこった。阿闍世は、自らの無根の信について、釈尊にこう告白している。

世尊、われ世間を見るに、伊蘭子より伊蘭樹を生ず。伊蘭より梅檀樹を生ずるをば見ず。われいまはじめて伊蘭子より梅檀樹を生ずるを見る。伊蘭子はわが身これなり。梅檀樹はすなはちこれわが心、無根の信なり。無根とは、われはじめて如来を恭敬せんことを知らず、法僧を信ぜず、これを無根と名づく。世尊、われもし如来世尊に遇はずは、まさに無量阿僧祇劫において、大地獄にありて無量の苦を受くべし。われいま仏を見たてまつる。ここをもつて仏の得たまふところの功德を見たてまつり、衆生の煩惱悪心を破壊せしむ。…中略…著婆、われいままだ死せずしてすでに天身を得たり。命短きを捨てて長命を得、無常の身を捨てて常身を得たり。（「信卷」『涅槃経』梵行品引文、『聖典全書』）

すなわち、無根の信とは、強い悪臭を放つ伊蘭樹の種のような阿闍世の心に、かぐわしい香りを放つ梅檀の樹がはえ、清らかな信心が開いたということである。阿闍世を救い取って見捨てない仏の願心が、ひとひらの真実もない阿闍世の心に満ち満ちて、清らかな信心の樹となって生まれた。そして、仏の願い救われた喜びが、自らが地獄に堕ちて苦悩を受けても、人々の煩悩を破りたいという願心と生み出している。そして、地獄に行くにちがいないと思っていた阿闍世は、無常の身を捨てて、限りなきいのちをたまわった身を得ることができたのである。ここより如来に願われて、信心を恵まれて生きるとは、仏の慈悲にいだかれた深い歓喜と、それでもなお煩悩にまみれつづけてきた慚愧の心をもって生きることである。阿闍世は、無常であった自らの身が、真実なる常住の身となったことを告白している。無常にして罪業深い自らのいのちに仏の限りなき願いが満入して、無常ないのちが限りなきいのちに転じられていくといえるだろう。このように死は、日常生活をこえた次元にある限りなきいのちへの視座を開いてくれる。限りあるいのちとは、無常にして交換できない一人ひとりのいのちである。人は誰でも、如来の大悲にいだかれて、限りある寿命でありながら、生死を超えた限りなきいのちをたまわって生きていくことができるだろう。

第十三節 患者はよき理解者にめぐりあい、愛し愛され、仏に願われているというぬくもりを感じる時、安らぎを感じる事ができる。

死に追い詰められた人間は、孤独のなかで、偽りのない心のつながりを求めている。患者は終末期において、自分が誰かを愛し、自らも愛され願われていると実感できた時、その心の結びつきが安らぎとなる。人生の終末期にある患者は、自らの死をただ受容することを目的としていない。限られたいのちの時間であっても、患者は愛する人々と共に過ごし、できうる限り何かのために生きたいという願いを有している。

人はひとりで生きているのではない。他の誰かに、自然に生かされている。それは、神の愛のうちにあるという信仰や、仏に願われ撰取されているという信心の自覚になってあらわれることがある。ちょうどそのように、患者が、家族、先生や友人に出会って相互に理解しあい、患者自身が苦しみの中で、自分自身が願われた存在であることを感じられることが、緩和ケアにおいて求められている。

第十四節 弥陀の本願にまかせて、ただ念仏して弥陀にたすけられる

浄土教では、病人と共に、看取る人々もまた、念仏相続していた。なぜなら、罪悪深重の凡夫は阿弥陀仏の本願を信じ、ただ念仏して救われるからである。

極重の悪人はただ仏を称すべし。われまたかの撰取のなかにあれども、煩惱、眼を障へて見たてまつらずといへども、大悲、倦きことなくしてつねにわれを照らしたまふといへり。〔教行証文類〕「行巻」正信念仏偈、『聖典全書』二卷六四頁

煩惱を離れられない凡夫、悪人こそが阿弥陀仏の救いのめあてである。己の煩惱で眼をさえぎられ、たとえ撰取の光明が見えなくても、大悲は飽きることなく、見捨てることなく私を照らしている。そのように親鸞は念仏に満ちている仏の大悲の力を実感している。平生からだ念仏して、わが身をふりかえり、仏法を聴聞して、報恩感謝の心で、念仏することは、死にゆく本人だけでなく、残される人間にとっても、生死の迷いを超えて、無量寿の浄土に往生する道を開く。親鸞の弟子、覚信坊は、死の床で不断に称名念仏していた。その称名念仏は、仏やよき人々に出あったことへの感謝の気持ちを表わしたものであった。そして、『御伝鈔』によれば、親鸞自身が、晩年病氣に臥してから、感謝のうちに念仏を称えていたと

伝えられている。

聖人弘長二歳「壬戌」仲冬下旬の候より、いさゝか不例の気まします。自爾以来、口に世事をまじへず、たゞ仏恩のふかきことをのぶ。声に余言をあらはさず、もはら称名たゆることなし。しかうして同第八日午時頭北面西右脇に臥給て、つゝに念仏の息たえましましをはりぬ。〔御伝鈔〕下、第六段、『聖典全書』四卷一〇三頁

親鸞が、「ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり。」〔歎異抄〕第二章、『聖典全書』二卷一〇五四頁」と彼の門弟に伝えたように、究極的には、本願に信じまかせてただ念仏申すほかに救われていく道はない。限りある自己の生命を、限りなき本願が迎えて見捨てないことをただ信じ、仏にすべてをまかせて念仏する。そこにさわりなき救いの道が開かれている。浄土教の特質として、念仏を称えることが、五濁悪世を照らす大智と大悲の中で、煩惱にふりまわされている自分自身を省み、仏や恩師、自己を支える人々に感謝して生きる道をおのずと育むことになるだろう。

第十五節 死別の悲しみと共に生きる―傾聴とは願いの継承である

死別体験の悲しみを理解するためには、およそ次の四点が重要である。

第一には、悲しみは自然な感情である。涙は愛情の証でもある。大切なことは、残された人たちが死別の現実に対して、正面から向き合えるように援助し、悲嘆のさまざまな感情をそのまま表現できるようにすることである。第二に、悲しみは亡くなった人とのかわりに応じて、一人ひとり異なっている。第三に、死別悲嘆はさまざまな感情を伴う。混乱、死の否定、感情の麻痺や無力感、怒りや不当感、孤独感、罪責感、後悔、安堵感、感謝、亡き人との再会の希望など、多様な心情が折り重なって現れ、言葉の喪失、幻想、体調の変化などが起こることもある。悲嘆というものを直線的な段階としてみるモデルがあるが、実際の悲しみは、混沌としている。悲嘆を解釈することよりも、ありのままに受けとめることが重要である。第四に、悲しむプロセス全体が、傷ついた心を少しずつ癒すことにつながるということがある。涙が、亡き人との愛情を再発見させてくれる¹⁹⁹。葬儀や法事などで、涙を流し、長い時間をかけて、悲しみを分かちあうことが、悲しみから立ちあがる一歩となるだろう。

仏教では「還相回向」の思想を説く。亡き人は浄土に生まれて仏となり、再び娑婆世界に還って、人々の心の道標になるという意味である。大谷光真は、こう記している。

亡くなった方と私たちをつなぐものは、もう思い出しきれないのでしょうか。いいえ、私たちは、亡くなった方とともに生きていくことができます。人は亡くなって仏さまになります。浄土真宗の考え方は、生きている時に阿弥陀さまの願いを聞き、お念仏申す人は、この世のいのちが終わると阿弥陀さまの国に生まれて、仏さまになります。この仏さまとは、「力」や「はたらき」をいうのです。ちょうど季節の訪れのようなものだといえればわかりただけのかもしれない。：：仏さまも同じです。仏さまもまた、姿かたちでその存在がわかるものではなくて、私たちが、仏教の勉強をしたり、お寺へお参りをしたり、おつとめをしたりする、そうした仏縁が重なるなかで、感じられるようになってくるものです。亡くなった方のお骨や思い出は過去のものでしかありませんが、仏さまとなった方とこの世を通わせることは、現在も未来も、永遠に可能です。仏さまと私たちは、常に一緒にいられるのです。¹⁹⁰

また、金子大榮は、この死を超えた慈愛について、次のように表現している。思ひ出に還り来る祖先はみな仏となりてわれらを安慰せらるる。さればわれらもまた仏となりて後の世の心に現はれよう。和やかなる光とな

り忍びやかに窓に入り、涼しき風ともなりて声もなく室を訪れるのである。その時には形もなく名もなければ、煩はすことなくして自在に有縁を慰め、知らることなくして無礙にその人を護ることができよう。想ふだにも快きことである。

月夜、遠方の友を思ふ。われ月光となりて友を音訪へるのである。華を贈りて病者を見舞ふ。われ花となりて病床を慰問せるのである。情至れば形ある身もなほこの自在の業を為すことができる。まして永遠の真実と一味ともならば、何事か思ひのままならぬものがあらう。われは万象となりて神通を現はし、万象はわれとなりて妙法を説くに碍りはないのである。

花びらは散っても花は散らない。形は滅びても人は死なぬ。永遠は現在の深みにありて未来に輝き、常住は生死の彼岸にありて生死を照らす光となる。その永遠の光を感じるものはただ念仏である。¹⁹¹

このように、亡き人は過去の思い出の中だけに生きているのではない。仏と成って、現在と未来にも生きつづけている¹⁹²。生き残っている人々は、死別の悲しみを縁として、愛する人の言葉を糧にして、その大切な人に導かれながら生きていくことができるだろう。

第十六節 大悲にいだかれた愚者の実践

浄土真宗本願寺派第二十四代大谷光真門主は、阿弥陀仏の存在を信じるとは、どういう生き方をうみだすのかについて、次のように明かしている。

阿弥陀仏とは、光（智慧）と命（慈悲）に限りのない仏様という意味です。この世の人間には普通には見る事ができませんが、さまざまの縁によって感じとり信じる事ができるようになります。創造主でもなく、この世の支配者でもなく、ただ煩惱をかかえてさまよう人間を真のさとりと導くために働いてくださっています。その存在を信じると言っても、人間同士の信頼や「明日も太陽が昇る」というような信じ方は違い、大地に支えられて立っているような安心感、親に抱かれている乳児の安心感に近いものです。こちらがあらを眺めて信じるというのではなく、大いなるものに抱かれた安らぎをいうのです。しかし、ただそれだけで満足するというのでは不完全です。その安心感とよろこびから立ち上がっていくことが大事なのです。それはまた、人生が開かれ、心がときほぐされることでもあります¹⁹³。

また、大谷光真は、『愚の力』において、他力からうまれる宗教的実践についてこう明かしている。

阿弥陀如来の慈悲に救われていると知ったものが、自分の不完全さから目をそらさず、自らができることをする。私の行為が慈悲なのではなくて、阿弥陀仏の慈悲のなかで、今何ができるかということです。聖道の慈悲を「自力」浄土の慈悲を「他力」といつてもいいのですが、他力だから何もしないで惰眠を貪っていいわけではありません。不完全な存在であるという自覚のもとにできることからやるのです¹⁹⁴。

こうした言葉が、自らの不十分さに直面しつつ、ビハラー活動や災害復興支援活動に献身しつづける人々をどれだけ勇気づけてくれたことだろう。ここに親鸞が明かされた他力に支えられた宗教的実践、「常行大悲」（『教行証文類』「信巻」現生十益、『聖典全書』二巻九五頁）の姿勢が示されている。常行大悲とは、私の行為が大悲なのではない。阿弥陀仏の大悲にいだかれ、大悲にぬくめられた自己が不完全な存在であるという自覚のもとにできることからしようということであり、それが、他力に支えられた宗教的実践である。

また、村上速水は、悪人正機の教学に基づく社会的実践について、こう明かしている。

親鸞の悪人正機説は、自己の悪を是認するものでもなければ、まして悪をすすめる教えではない。廃悪修善の道に破れ、底知れぬ罪業に悲歎するものに注がれる、仏の大悲心を頂戴した人の表現に外ならない。したがってこの仏心に目ざめるものは、自らの悪業を慚愧しつつも、かえって

仏意にこたえようとする嗜みの心がおこらねばならない。道德の限界を心得ないで、自己の善に誇る人にもまして、きびしい反省と積極的な善への追求実践が行われなければならない。そこに、一たびは否定せられた倫理的行為が、再び報恩行としてよみがえる理由がある。かくて悪人正機の思想は、人々をして人間の真実相に目ざめしめるとともに、その深い自覚の立場から、新しい意味をもって道德的、社会的実践をよびおこす思想であるということがいえよう¹⁹⁵。

さらに、梯實圓は、弥陀の大悲に包まれた宗教的実践について、こう明かしている。

力無き私ども一切の苦悩の衆生を救うて仏陀にならしめようと誓願された大悲の本願に身をゆだねて念仏を申すところのみ、人間の愛の限界を超えて、自他ともに大悲に包まれて愛憎・生死の苦海を渡る大道が開かれていくといわれるのである。「大悲を行じる」ということが、自他を分けへだてする「私」という小さな殻を破って、万人と一如に感応しあい、自在に人々を利益することであるとすれば、それはただ、如来にのみ可能なわざである。しかし凡夫であつても、万人を平等に救うと仰せられる阿弥陀如来の大悲招喚に応答して、大悲の本願に身をゆだね、その広大なはたらきに参加することは許されている。いかえれば、如来の大悲に呼び覚まされて、苦しむ人々と連帯しつつ、自他ともに大悲に包まれていることを讃仰するような身にならしめられることを「常に大悲を行ずる益」といわれたのである¹⁹⁶。

この大悲のはたらきについて、『無量寿経』にこう説かれている。

大悲は深遠微妙にして覆載せずといふことなし。一乗を究竟して「衆生を」彼岸に至らしむ。『無量寿経』卷上、『聖典全書』一卷四九頁、『大正藏』十二卷二七四a)

仏の大悲は、深く妙なるものであり、あたかも天がすべてのものを等しく覆い、大地が残すことなくすべてを載せるようである。仏は生きとし生けるものをわけへだてなく安らぎの岸に導く。上述の経文は、如来があらゆる人々を攝取して見捨てない大悲のはたらきを示している。親鸞は、弥陀の弘誓一乗海を讃えて、弥陀の悲願の不可思議な功徳を次のように嘆じている。

悲願はたとへば太虚空のごとし、もろもろの妙功徳広無辺なるが故に。…中略：なほ大地のごとし、よく一切の往生を持つが故に。なほ大水のごとし、よく一切煩惱の垢を滌ぐが故に。…中略：よく愚痴海を竭かして、よく願海に流入せしむ。…中略：（『教行証文類』「行巻」、『聖典全書』二卷五八と五九頁）

すなわち、「大悲の本願は天空のようである。さまざまな功徳は果てしなく広大であるから。また、大地のようである。過去・現在・未来のすべての世界の如来はみなこれより生じるから。弥陀の悲願は、人間の愚痴の海を干しつくし、本願の海に入らせる。」という意である¹⁹⁷。

実際に、親鸞は、大悲にいだかれた念仏者の生き方を御消息に記している。親鸞は、念仏者が如来の限りない大悲にいだかれて救われることを知る時、仏の御恩に気づかされ、報恩感謝の念仏となつてあふれ、世界の安穩を願つて生きる道を開くと伝えていく。

念仏をとゞめられさふらひしが、世にくせごとのをこりさふらひしかば、それにつけても念仏をふかくたのみて、世のいのりに、こゝろにいれて、まふしあはせたまふべしとぞおぼえさふらふ。…中略：わが身の往生一定とおぼしめさんひとは、仏の御恩をおぼしめさんに、御報恩のために、御念仏こゝろにいれてまふして、世のなか安穩なれ、仏法ひろまれとおぼしめすべしとぞ、おぼえさふらふ。『親鸞聖人御消息集』七、『聖典全書』二卷八三〇頁)

「念仏をとゞめられさふらひし」とは、承元元年（一一二〇七）の専修念仏停止を指している。この念仏弾圧に関わつた後鳥羽、土御門の二上皇に對して、親鸞聖人は『教行信文類』「化身土巻」に、「主上・臣下、法に背き義に違し、忿りを成し怨みを結ぶ」（『聖典全書』二卷二五四頁）と記し

て、その上皇による迫害の過ちを指摘した。また、「曲事」とは、承久の乱(一二二一)による三上皇の配流をさす。承元元年(一二〇七)に専修念仏を停止されたことが、世に違法のおこること、すなわち、承久の乱で幕府が後鳥羽上皇を隠岐に、順徳上皇を佐渡に、土御門上皇を土佐に流したこととなったのだから、それにつけても念仏を深くたのんで、世のいのりに心を入れて、念仏を称えてください。仏の御恩をお思いになって、報恩感謝のために念仏を心に入れて称え、世の中が安穩であれ、仏法が弘まれとお思いになって、人生を歩んでください。そのように親鸞はこの御消息で呼びかけている。したがって、人が仏の限らない慈悲にいだかれて、仏の安穩の時に努力せんとする姿勢が生まれてくるといえるだろう。ながら、念仏を心から大事にして称え、報恩感謝の思いで、できるかぎり自他の安穩のために努力せんとする姿勢が生まれてくるといえるだろう。

このように、仏の撰取不捨の光に包まれて、自己も相手も苦しみや喜びのなかにあると気づく時、同じ光を受けている相手に寄り添う心が自然にわきおこってくる。それは相手の中に、自己を見出し、相手を心配する慈しみである。しかし人間の慈悲は完全ではない。何もできないという無力さを知りながら、それでも不思議な縁で結ばれている相手に関わっていくのである。その他者への慈愛は、決して見捨てることのない仏の大悲と、多くの人々と支え合っているという感謝から生まれてくるのだろう。災害や事故で突然に愛する人を失くしたときなど、どれほど相手を想っても思い通りに助けることができない。ただ手を合わせ、亡き人々や遺族の気持ちをふりかえる。その有限な人間を如来の限りなき大悲は常に照護してくださっている。至らない自己がそのまま大悲に抱かれている。亡き人から受けた愛情や優しさが死別した後も自分自身の心に生きている。こうした大悲のぬくもりと自己を支えるものとのつながりが安心感や歓喜となって、自己を突き動かす、限界を知りつつも、なお相手を想う姿勢が生まれてくる。そこに如来の大悲に抱かれた愚者の実践があるだろう。

結論

第一部 仏教・浄土教を基盤とした死生観と死の看取り

第一に、世界における死生学の目標と意義を明らかにし、第二に、仏教・浄土教を基盤とした死生観と死の看取りの意義、第三に、親鸞の生死観と救済観の特質を説明することにとめた。

第一部では、第一に、仏教からの死生学の目標と意義とは何かについて考察した。死生学とは、ギリシア神話のタナトス(Tanatos)という死の擬人神になぞらえて名づけられた死の研究であり、生命の終焉として人がその死を迎える過程を学ぶこと、また死の悲しみに学ぶことを通じて、人間自身をよりよく理解しようとすることをめざす。死生学は、医学、看護学、宗教学、哲学、心理学、文学、歴史学、文化人類学、芸術などの角度から、死を通して生きる意味を考える学際的研究であり、より具体的には、死に直面している患者を一人の人間としてケアし、愛するものとの死別や喪失に伴う悲嘆をケアするための学問である。二十一世紀に入り、グローバル化が進み、異文化との交流が多くなつて、日本の仏教文化や地域伝統が薄れている。だからこそ、親鸞の生死観と救いに基づくビハラ活動の研究は、世界の人類に共通する死生観を理解し、キリスト教を母体とするホスピス・ケアの宗教的実践や浄土教を基盤とする死の看取りに学びながら、親鸞の生死観とビハラ活動の特質を明らかにすることが求められている。仏教の「生死」の意義は、「死生」と同様に、あらゆるものが無常にして稀有であることを自覚させるとともに、曠劫より久しく流転輪廻し、迷い・苦・罪を繰り返しているという反省を促し、時空を超えてあらゆるいのちが相互に関係しあっている一体感も育む。

親鸞の死生観は、一人ひとりのいのちの尊さを護り、生死の暗闇を照らす如來の大悲にいだかれて、自己を謙虚にふりかえり、自他の安穩を願って、生かされている人生を完遂する道を開いていくためのものである。それは親鸞が「無辺の生死海を尽くさんがため」（『教行証文類』「化巻」、道綽『安樂集』引用、『聖典全書』一巻二五五頁）と願った姿勢に表れている。仏教からの死生学の意義は、死や死に至る過程における喪失や悲嘆や孤独などの人生上のマイナスの体験を、医学的、生理学的な立場から、単に敗北、停止として、客観的に分析して終わるのではなくて、むしろ死の悲しみを生きる意味を問いかける経験として受けとめ、人間が支え合って生きる慈しみを育むものとして受けとめていくところにあるだろう。死に関する文学や臨床事例を学ぶことは、子どもに命の尊厳を伝え、無常の悲しみに思いをいたし、支えあいの規範意識を醸成させることができる。そして、死と死に直面している患者の臨床に向き合いつづける医師、看護師、介護士、宗教者、また、哲学者、歴史学者、文学者などの知見を統合すれば、死の不安を抱えた患者とその家族の気持ちを尊重して、その人らしく人生を全うできるように援助することもできるにちがいない。

第一部では、第二に、仏教・浄土教を基盤とした死生観と死の看取りの意義とは何かについて、釈尊の死生観と死の看取りから浄土教理史における死の看取りの歴史を考察し、親鸞の死生観と救済観を考察した。仏教・浄土教における死の看取りは、病人も看病人も、尊い仏の子として、敬愛しい、傾聴して学びあい、仏の願いを依りどころとして、涅槃の安らぎに到ることを願いとす。

釈尊は病気の弟子を看病しながら、看病の意義を次のように説いている。

仏、諸比丘に告げたまはく、「汝ら出家せし所以は、共に同一の水乳なり。然るに、各相瞻視せざりき。今より已後、まさに展転して相瞻視すべし。もし病比丘にして弟子なき者は、まさに衆中において次を差（わか）ち、病人を看せしむべし。然る所以は、これ離れおわりて、さらに所為の処福、病之人を視るに勝る者を見ざればなり。それ病を瞻るは、我を瞻ると異なることなし。（『大正藏』一巻七六七b）

瞻視の瞻とは、目を凝らしてみる、見つめるといふ意であり、視は、より注意して視線を注ぐことである。この釈尊の看病の姿勢に明らかかなように、看病する自分自身が、逆にその病める人から、はかなくも、かけがえのない生命の現実を学んだ。ここで釈尊は、仏道を歩む者は、同じ師のもとに集う仲間であるから、互いに看病し合おうと説き、師弟の病気を看取ることが、そのまま自分自身を見つめることになることを教えている。

日本において仏教に基づく死の看取りを確立したのは、源信である。源信は寛和元（九八五）年四月に『往生要集』を著したとされ、それを教学的基盤として、比叡山の横川首楞嚴院において二十五三昧会が寛和二（九八六）年五月二六日に発足した。

源信は『往生要集』に、中国浄土教における臨終行儀の実践方法と念仏の意義を示した。はじめに道宣の『四分律行事鈔』、『法苑珠林』、善導の『観念法門』、『大智度論』、道綽の『安樂集』を典拠とし、臨終行儀の「行事」、看病方法を次のように明かしている。

祇園精舎の西北、日の沈むところに、「無常院」という病人を世話する施設があった。病人は、金箔の阿弥陀佛像を安置した無常院の建物に連れてこられる。その名は、世俗を離れた静かな場で人生をふりかえり、無常をこえた極樂に往生することにちなんでいる。病人は、阿弥陀仏の手につながる五色の幡の一方をもち、仏の来迎を期して、共に極樂へ往生しようとした。看取る者は、香を焚き、散花して部屋を清らかにした。病人が大小便・嘔吐・唾などを催した時は、その都度、それを取り除き、苦痛を和らげる。病人に学び、そのあるがままの告白を過去帳に記録し、残された人々の心の灯にした。地獄のような苦しみに苛まれた時は、仲間が集い、そばで看病し、一緒に念仏を称えた。決して見捨てることのない仏の救いがあることを病人に伝え、不安を鎮静化した。『大智度論』によって、地相を受け取るから、地上のように水上を踏んで歩く。求めることにおいて心一つを相を受け取れば、それが助けになって成就すると明かし、道綽の『安樂集』によって、平生から自ら念仏に努め、前もって同志三人・五人と約束し、臨終の時には導きあい、弥陀の名号を称えて極樂に生まれようとすることが肝心であると明かしている。仲間は亡き後も、末長く大切に追悼された。

次に、『大円覚経』の本覚思想、『無量寿経』の第十九願、第二十願や『華嚴経』の光明撰取の思想、『観仏三昧海経』、懐感の『群疑論』などを典拠として、「勸念」、念仏の意義を記している。

臨終の勸念とは、善友・同行のその志あるものは、仏教に順ずるがために、衆生を利せんがために、善根のために、結縁のために、患に染まん初めより病の床に來りて問ぶらふて、幸ひに勸進を垂れよ。ただし勸誘の趣は、まさに人の意にあるべし。いましばらく自身のために、その詞を結びていはく、「仏子、年来（としごろ）のあひだ、この界の希望を止めて、ただ西方の業を修す。就中、本より期するところは、これ臨終の十念なり。いまずでに病の床に臥しぬ。恐れざるべからず。すべからく目を閉ぢ、掌を合せて、一心に誓期すべし。：中略：」と。いま十事あり。まさに心を一にして聴き、心を一にして念ふべし。一々の念ごとに疑心をなすことなかれ。

一には先づ大乘の実智を發して生死の由来を知るべし。『大円覚経』の偈にのたまふが如し。

「一切のもろもろの衆生の、無始の幻の無明は、みなもろもろの如来の、円覚の心より建立せり」と。

まさに知るべし、生死即涅槃なり、煩惱即菩提なり、円融無礙にして無二・無別なり。しかるを一念の妄心によりて、生死の界に入りしよりこのかた、無明の病に盲ひられて、久しく本覚の道を忘れたり。ただ諸法はもとよりこのかた、つねにおのづから寂滅の相なり。幻のごとくして定まれる性なし。心に随ひて轉變す。この故に、仏子、三宝を念じたてまつりて、邪を翻して正に帰すべし。しかも仏はこれ医王なり、法はこれ良薬なり、僧はこれ瞻病人なり。無明の病を除き、正見の眼を開き、本覚の道を示して、浄土に引撰することは、仏法僧にしくはなし。この故に、仏子、先づ大医王の想をなして、一心に仏を念じたてまつるべし。『南無三世十方一切諸仏・南無本師釈迦牟尼仏・南無薬師琉璃光仏』と、三念以上。『南無阿弥陀仏』と。十念以上。〔聖典全書〕一卷一六二―一六三頁

ここで源信が記しているように、臨終に念仏を勧め、病人を看病することは、仏教に順応し、人々に恵みをもたらす縁を育むことになる。また注目すべきことは、病気で苦しんでいる相手に対して、「仏子」、すなわち、「仏の子よ」と呼びかけて、病人に学び、病人を敬愛する気持ちで接していることである。どのような病人も、限りある命を自覚しながら、阿弥陀仏の撰取不捨の心光にいだかれて、限りなきいのちをたまたわって生かされていることを、この「仏子」という尊称が示しているだろう。

また、この『往生要集』臨終行儀では、人生の終末において思念すべき十事の一番目に、こう記されている。「本来は、生死のまよひの世界はそのまま涅槃の安らぎの境涯であり、互いにさわりとなることなく融けあっているが、人は、このまよひの世界で、無明の病、すなわち、真理に暗く、自己中心的な執着、煩惱にとらわれて生きていくので、心がその本性において仏のさとりのものであることを知らない。迷いの心のままに移り変わっている。だからこそ、仏の子よ、仏法僧の三宝を念じよ。仏が医王であり、法が良薬であり、僧が看病人である。無明の病をのぞき、真理を正しく知る眼を開き、本覚の道を示し、浄土に導いてくれるのは、仏法僧におよぶものはない。仏の子よ、どうかはじめに、この大いなる医王の想をおこして、一心に仏を念じてください」と源信は明かしている。ここに、人は迷いに沈んでいるからこそ、仏を医王とし、僧侶を看病人として、病人を看取り、仏法を薬にして学んでほしいと、源信が願ひ、念仏を勧めたことがわかる。

源信の『往生要集』に示された仏道は、平生からの観想および称名に基づく念仏三昧を修習して、その命終の時に、臨終正念に住して、臨終来迎を得ようとするものであった。臨終来迎の願生は平安時代の社会に広まり、当時の人々は平安なる聖衆来迎を願った。

法然は臨終行儀を尊重しつつも、その儀礼執行に固執しなかった。法然は、その形式や死に様にとらわれず、日頃からただ念仏を申すことによつて、臨終に必ず阿弥陀仏の来迎があり、浄土往生できることを明かした。

先徳たちのおしへにも、臨終の時に、阿弥陀仏を西のかべに安置しまいらせて、病者を西向きにふして、善知識に念仏をすすめられよとこそ候へ。それこそあらまほしきことにて候へ。ただし死の縁は、かねておもふにかなひ候はず、にはかにおほぢ・みちにおはる事も候。また大小便利のところにて死ぬる人も候。前業のがれがたくて、たち・かたなにていのちをうしなひ、火にやけ、水におぼれて、いのちをほろぼすたぐひおほく候へば、さようにしに候とも、日ごろの念仏申て極楽へまいる心だにも候ひとならば、いきのたえん時に、阿弥陀・観音・勢至、きたりむかへ給べしと信じおぼしめすべきにて候也。（『往生浄土用心』、『法然上人全集』五六四頁）

ここで法然は、「善導や源信などの先徳たちの教えにあるように、人が臨終を迎えるときに、阿弥陀仏を西の壁に安置し、病人は顔を西向きに寝させて、病人のそばにはよき先生に念仏をすすめてもらおうのがよいだろう。しかし、死の縁は無量である。自分の予想しているように死を迎えるとは限らない。突然、大きな道や裏路地で命を終るときもある。また便所で亡くなる人もある。前に為した行為がもとで、太刀や刀によって切られて命を失ったり、火に焼けたり、水におぼれて、命をなくす人もいる。しかしどのような死を迎えるとも、日頃より念仏をもうして、浄土を願う心さえあれば、息の絶えようとするときに、阿弥陀仏、観音菩薩、勢至菩薩が必ず迎えにくるとどうか信じてください」と教えている。このように法然は、人間のさまざまな死の現実を知り、いかなる死を迎えるとも、日頃から念仏する人々は、必ず仏の来迎があると明かした。

又弟子等、仏の御手に五色の糸をつけてすすむれば、これをとり給はず、上人給はく、如此のことは是つねの人の儀式なり。我身においてはいまだかならずしもといひて、ついにこれをとり給はず。（『御臨終の時門弟等に示される御詞』、『法然上人全集』七二四〜七二五頁）

このように法然は、源信の来迎観を一步進めた。すなわち、源信が、臨終正念に安住して後に、来迎があるとしたので、法然は第十八願、念仏往生の願に基づき、平生からだ念仏申すところ、臨終に来迎引撰がもたらされ、自ずと正念に住して往生する、と明かした。法然は、確かに臨終行儀や授戒について容認している側面もあるが、人間の非常非業な死の現実を受けとめて、弥陀の本願力にまかせて念仏することこそが重要であることを説き、臨終行儀にとらわれなくていいことを伝えた。

親鸞は、安らかな臨終になるように心を調整したり、臨終時の死の醜を問題にしたりしない。

眞実信心の行人は、撰取不捨のゆへに正定聚のくらゐに住す。このゆへに臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心のさだまるとき往生またさだまるなり。来迎の儀式をまたず。（『末灯鈔』第一通、『聖典全書』二卷七七七頁）

この手紙文が示すように、本願に帰してただ念仏申すものは、本願力によつて、平生の今ここで仏の撰取にあずかって正定聚に住しているのだから、臨終に必ず浄土に往生することが確定している。臨終の一念まで仏の救いを待つ必要はなく、仏の来迎を期待する必要もない。臨終行儀を準備して待つ必要もない。このように親鸞は、人々に明確に伝えていた。眞実信心の人は、現生に仏の撰取によつて仏に成るべき身と定まり、臨終には浄土に往生してさとりを開くことのできるのだから、臨終の心の持ち方や臨終行儀の形式に縛られなくていいというのである。

親鸞は、弥陀の本願を信じて念仏申すものは、現生において正定聚に住し、臨終には浄土に往生して大涅槃を開くことができると明かした。

念仏の衆生は横超の金剛心を窮むるがゆゑに、臨終一念の夕べ、大般涅槃を超証す。（『教行証文類』「信巻」、『聖典全書』二卷一〇三頁）

ここに念仏者は、現生において、如来の本願力によつて、迷いを横さまに超えることのできる金剛の信心を恵まれているので、臨終を迎える時、阿弥陀如来の浄土に往生して、ただちに大涅槃を証することできると明示されている。これが現生における住正定聚と彼土における往生即成仏の二益を明かした親鸞の救済観である。

中世当時、飢饉で苦しみながら亡くなった同朋を哀れに思いつつ、親鸞はこう記している。

まづ善信（親鸞）が身には、臨終の善悪をばまふさず、信心決定のひとは、うたがひなければ正定聚に住することにて候なり。さればこそ愚痴無智のひとも、おほりもめでたく候へ。如来の御はからひにて往生するよし、ひとびとにまふされ候ひける、すこしもたがはず候なり。

『末灯鈔』第六通、親鸞八十八歳、『聖典全書』二卷七八六頁）

すなわち、平生において、阿弥陀仏の本願を信じ念仏するところ、必ず往生すべき身と定まっているから、臨終の迎え方の善し悪しを問題にする必要はない、愚者も浄土に往生できるから臨終は尊いことであると、親鸞は示した。死の縁は無量であり、どれほど悲哀に満ちた死も、尊い往生である。なぜなら、如来の本願力によって、浄土に往生するからである。そう親鸞は明かした。

親鸞において浄土とは、第一に、大悲の誓願、『無量寿経』第十二願と第十三願に報いた真実報土である。第二に、親鸞は、真仏土、阿弥陀如来の浄土を「無量光明土」（『顕浄土真実教行証文類』真仏土卷、『聖典全書』二卷一五五頁、一八〇頁）と表現する。その浄土の限らない光については、「相好」に百千のひかりを十方にはなちてぞ つねに妙法ときひろめ 衆生を仏道にいらしむる（『浄土和讃』四四、『聖典全書』一巻三七七頁）と説かれるように、浄土の蓮華の一つひとつから三十六百千億の光があふれて朗らかに照らし、どこまでも光が届いていく。仏たちは光をあらゆる方向に放って、いつも教えを説き広めて、迷える衆生を仏の道に導いてくれると親鸞は受けとめている。第三に、親鸞において浄土とは、人間の煩惱を転じて、大いなる涅槃を開く世界である。特に、「願土にいたればすみやかに 無上涅槃を証してぞ すなはち大悲をおこすなり これを回向となげけたり（『高僧和讃』天親讚、『聖典全書』二卷四一三頁）と説かれるように、浄土に往生して無上涅槃をさとれば、即時に大悲をおこすと説かれている。大涅槃は、衆生救済におもむくことを本質としているのである。すなわち、大涅槃とは、弥陀の本願力によって、自らの迷いを脱して仏となり、凡夫と仏心とが一つになることであるとともに、思いのままに苦悩の衆生を済度することができることである。第四に、安楽浄土は、虚空のようにとらわれや差別から心を解放し、広大でどこまでもつづいていると説かれている。虚空のような浄土とは、一切の執着のない真実のさとりであり、永遠であり、何物にも障礙されず、どこまでも果てしなく広がり、すべての存在を平等に慈しみ包みこむ世界である。第五に、親鸞において、浄土は同一に念仏の道を歩むものが必ず一緒に会える世界であり、真実の故郷、「家郷」である。その証文の一つに、親鸞が門弟に送った次の手紙がある。

この身は、いまは、としきはまりてさふらへば、さだめてさきだちて往生しさふらはんずれば、浄土にてかならずかならずまらせさふらふべし。『末灯鈔』第十二通、『聖典全書』二卷七九五頁）

と親鸞が記している。したがって浄土往生の道は、死を前にした人間の孤独さを和らげ、死別の悲しみを超えた心のつながりを育む。死は終わりではなく、阿弥陀仏の本願力に乗じて、浄土に往生して大涅槃を開き、仏となる誕生日であり、死別してもまた浄土で必ずまた会える。これが浄土往生の第一の意義である。

浄土往生の第二の意義は、弥陀の本願力の船に乗じて、浄土に往生して仏となり、浄土から穢土に還って人々を導くところにある。往還の回向は本誓による。煩惱成就の凡夫人、信心開発すればすなはち忍を獲、生死すなはち涅槃なりと証知す。必ず無量光明土に到りて、

諸有の衆生みなあまねく化すと。『浄土文類聚鈔』、『聖典全書』二卷二七〇頁）

「浄土に往き浄土から還るといふ二回向は、弥陀の本願に基づいている。煩惱に満ち満ちている凡夫が、本願に帰して信心を開き、現生に正定聚につき定まり、臨終には生死の迷いがそのまま涅槃に転じられて超証する。必ず限らない光の浄土に到達すれば、すべての衆生を等しく教化する」

という意である。ここより無量光明土とは、生死の苦悩をすべてそのまま涅槃に転換する浄土であり、浄土に往けば、迷いの世界に還ってきて、すべての人々を摂化することができると親鸞は明かしている。

第一部では、第三に、親鸞の生死観を、生死輪廻の現実と生死の分離という二面から解明した。仏教において「生死（しようじ）」は「生まれ死ぬこと」を指し、「輪廻」は梵語サンサーラ（samsara）の漢訳で、「いっしょに流れる」を原意とする。仏教において「生死」とは、「車の輪が回転してきわまりないように、衆生が三界六道の迷いの世界を生まれ変わり死に変わって流転すること」、または、「迷いの世の中、迷いの生存形式」を意味する¹⁹⁸。本研究の目的は、親鸞が明かした生死の現実とその生死の苦悩を分離する道について、親鸞自身の言葉とその教理的典拠に基づいて解明することにある。先行研究の浅井成海「親鸞の生死観」¹⁹⁹と川添泰信「親鸞の基点―生死観について」²⁰⁰では、親鸞の生死観を、(1)無常としての生死、(2)迷いとしての生死、(3)罪業の自覚としての生死、(4)生死即涅槃としての生死、(5)利他教化地としての生死に分類して解明した。こうした先哲に学びつつ、親鸞の生死観を、生死輪廻の現実と分離の両面から考察した。ただし、それらの先行研究には、なぜ死生観という表現よりも、死生観のいう表現を重んじているかについての論究はみられない。

まず、親鸞が生死の現実をとらえたキーワードには、(1)生死輪転、(2)生死苦海、(3)生死罪濁、(4)生死無常がある²⁰¹。「流転生死無有休止」（『無量寿経』、『大正蔵』十二卷二七五a）と説かれ、生死は迷いを何度も繰り返すことであり、「生死苦惱」（『華嚴経』、『大正蔵』九卷四四五b他）、「生死苦海」（『華嚴経』、『大正蔵』九卷六七三a）、「此三界蓋是生死凡夫流転之闇宅」（曇鸞『往生論註』）と説かれるように、生死とは、衆生が果てしなき過去から流転し、苦海に沈み、闇の世界に住んでいることを意味する。また「生死之罪」（『観無量寿経』）、「生死罪濁」（道綽『安樂集』）、「罪悪生死」（善導『観経疏』）と説かれ、生死とは、罪を重ねて生きていることでもある。だからこそ「深く無常を念じて、徒に後悔をのこすことなかれ」（『樂邦文類』）、「行巻」に引用、『聖典全書』二卷四二頁）と説かれ、命が儚いから、思い残すことなく真摯に生きよと論じている。重要なことは、それら生死の罪や悲しみを、親鸞が自らの人生において実感していたことであった。

しかも、親鸞の生死観は、生命への広大な視野を与える。「一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり。いづれもいづれも、この順次生に仏に成りてたすけ候ふべきなり」（『歎異抄』第五章）、「前に生まれんものは後を導き、後に生まれんひとは前を訪へ、連続無窮にして、願はくは休止せざらしめんと欲す。無辺の生死海を尽さんが為の故なり」（『化巻』後序、『安樂集』引用、『聖典全書』二卷二五五頁）と記されている。ここより親鸞の生死観は、命あるものすべてが時空を超えて迷いを重ねつつ輪のように結ばれていることに気づかせ、一切の有情が父母兄弟であるから、先輩と後輩とが連携して、果てしなき生死の海に沈む有情を救いつづけたらという慈しみをうみだしている。

その意味では、死生観と生死観には共通点と相違点がある。死生観には、一度きりの生と死を見つめることを通して、自らの生きる意味、家族や人間関係を見直し、相互の愛情を育むという意義がある。死生観も、死生観と同様に、生あるものは必ず死に帰すという無常を自覚し、怨みを超えて許しあい、今ここにおいて精進して真実に生きることを教える意義がある。しかも死生観には、迷いと罪を重ねているという反省を促し、この世俗の迷いを超えて涅槃に至るという意義もある。さらに、時空を超えて生きとし生けるものが父母兄弟であるから、敵も味方も親族であるという怨親平等の視座を育んできた。そのように仏教、浄土教の死生観は、死生観よりも広い意義があるといえる²⁰²。

次に、親鸞が生死を分離する道を示したキーワードには、(1)生死いづべきみち、(2)分離生死、(3)度生死海、(4)流転生死を超え離れる、(5)横超断四流、(6)刹那超越之成佛法、(7)信心あらんひと、空しく生死にとどまることなし、(8)永く生死を捨てはてて自然の浄土に至る、弥陀の心光摂護して永く生死をへだてける、(9)信心の珠をここにえたる人は生死の闇にまどはざる、(10)生死の長き夜す

に暁になりぬ、(11) 証知生死即涅槃、(12) 入生死園・回入生死稠林という利他教化地・還相摂化を示す用語、(13) 撰取心光常照護、がある。これらの用語の意義に注目しながら、親鸞の生死観とその救いについて考察した。特に、生死いづべきみち、横超断四流、撰取心光常照護に焦点をあてて、生死の闇に惑わされない宗教的生について考察した。

以上の考察を通して、生死の闇に惑わされることのない宗教的生について、親鸞はどのように明かしているだろうか。

第一に、『高僧和讃』(一三)(一四)に示されているように、親鸞は、「本願力を信ずれば、空しく人生を過ぐす人はなく、空しく生死輪廻の世界を迷いつづけることはない。名号の功德を信じる人の心にその功德が満ちたりて、煩惱の濁った水で隔てられることはない」「弥陀の浄土に生まれたる聖なる衆生は、本願力の功德によって、阿弥陀仏と同じさとの華から化生する。そして浄土に往生すれば、衆生の一人ひとりの願いを満足させてくださる」と明かしている。

第二に、「自然之所牽」(『無量寿経』卷下、『聖典全書』一卷五一頁)「自然の浄土にいたるなれ」(『高僧和讃』(七六)『聖典全書』二卷四四三頁)「おのづから」「しからしむ」(『末灯鈔』第五通他)と示されるように、如来選択の願心より廻施された真実信を獲得すれば、行者のほからいはいも必要でなくなり、本願他力のはたらきに自然に牽引され、導かれて、たやすく無上大涅槃の浄土に到達することができる」と親鸞は明かしている。いみじくも『高僧和讃』善導讚に「信は願より生ずれば 念仏成仏自然なり」(『聖典全書』二卷四四六頁)と説かれているのも、誓願の本来的なはたらきによって衆生に信が生まれ、もはや人間のはからいを一切必要とせず、本願の自然なはたらきによって必ず念仏成仏できることを明かしている。したがって阿弥陀如来は罪惡深重の凡夫を救うために、他力廻向の本願を成就し、誓願真実の信心を凡夫に回施し、凡夫は弥陀の本願を信じて、如来の願行を結実した南無阿弥陀仏の名号を称えるとき、今ここで、阿弥陀如来につねに撰護された人生を歩むことができる。そして命終わる時には、本願力によって、永遠に生死の苦悩をすてさり、如来の大願業力に自然にひっぱられて浄土に往生できる。このように親鸞は弥陀の本願力により平生に信が恵まれ、行者の善悪のはからいはなくなり、臨終には、本願他力のダイナミックなはたらきに自然に牽引されて浄土に往生し、生死の苦悩を超えてゆけることを明かしたことがわかる。雑行雑修の自力を頼む心を棄てて、本願他力に帰すこと、すなわち、本来的に私を救わんとはたらきつづけている弥陀の誓願を受け容れる時に、自然なる弥陀の誓願にいだかれる。すなわち、自力を頼みにして迷いを超越するのではなく、誓願のおのづからなるはたらきにまかせてこそ生死を超越することができる。そのことを親鸞は「自然」「法爾」「おのづから」「しからしむ」と表現したのである。

第三に、「正信念仏偈」の「撰取の心光、常に照護したまふ。すでによく無明の闇を破すといへども、貪愛・瞋憎の雲霧、つねに真実信心の天に覆へり。たとへば日光の雲霧に覆はるれども、雲霧の下あきらかにして闇なきがごとし」とそれを解釈した『尊号真像銘文』の文は、生死の闇に惑わされない宗教的な生き方をよく示していた。阿弥陀仏の智慧と慈悲の光は、信心の人を常に照らし護るから、苦しみの長い夜がようやく明けた。たとえ太陽と月が雲や霧に覆われようと、暗闇は追い払われ、雲や霧の下には光が届いている。同じように知るべきである。清らかな信心が貪り、怒り、憎しみの雲や霧に覆われても、雲や霧の下が明るいように、心を覆ういかなる雲や霧も念仏往生の妨げにはならない。この文により、阿弥陀仏の大きな慈悲が、無明の闇を晴らし、迷いの夜を明けさせて、たえずわきおこる貪りや怒りの雲を突き抜け、自己を優しく育んでいることを親鸞が実感していたことがわかる。

ここで焦点を当てたいことは、「信心をうれば暁になるがごとし」という文の意義である。「暁」とは、『説文解字』七上に「明なり」とあり、晨明の義である。暁知とは、明知の義である²⁰³。暁は太陽が昇った朝のような明るさではない。実際には、暁は太陽の昇る前のほの暗い頃である。闇

が天地に広がっている状態で、東の水平線にかすかに陽の光が感じられる明るさである。暁とは明るさと暗闇との同時存在である。闇は闇としてありながら、暗闇の中に確かに光が射してくる。親鸞にとつて暁を迎えた喜びが、「信心をうれば暁になるがごとし」という表現となり、弥陀に救われた感動、希望がそこに込められているといえよう。『浄土文類聚鈔』『念仏正信偈』には、「無上浄信の暁に至れば」と表現され、この上ない仏よりたまわった清浄な信心の夜明けを迎えると、生死の苦悩の雲が晴れると親鸞が明かしている。また特に、『浄土文類聚鈔』『念仏正信偈』には、『教行証文類』『正信念仏偈』にはない特徴的な表現がある。一つは、「念仏正信偈」では、「日月」に「星宿」が加えられていることであり、もう一つは、「雲霧」に「煙霞」が添えられていることである。「星宿」の譬えは、星が夜空の闇に煌めいていることを表す。「雲霧」に「煙霞」の譬えを添えることによって、上空に広がる雲霧だけでなく、低くたなびく煙霞に覆われても、日月の光は雲や霞をくぐり抜け、この世界を明るくすることを明確にしたのである。あたかも星や日月の光が世界の闇に届くように、弥陀の撰取の心光が私の心の闇も、心を覆う暗雲も、心にどんよりたちこめる煙霞も突き抜けて、私の心を明るく照らしてくれることを表している。したがって「念仏正信偈」において、明るさと暗闇の同時体験、どんな暗闇にも仏の光が届いているという確かさを、親鸞が身近な自然風景に結びつけて実感的に表現したといえるだろう。

第四に、なぜ親鸞は、如来の本願力による救いを「豎」ではなく「横」と表現したのであるか。この「横」は「如来の本願他力」に込められた真意を考察した。そこで、親鸞が『無量寿経』の「横截五悪趣」や善導『観経疏』の「共発金剛志 横超断四流」の文をどう受けとめたかを確認した。まず、親鸞は『無量寿経』の「横截五悪趣」を根拠にして、「行巻」正信念仏偈に「獲信見敬大慶喜 即横超截五悪趣」と記した。『尊号真像銘文』や『一念多念文意』では、こう解説されている。

「即横超截五悪趣」といふは、信心をえつればすなはち横に五悪趣をきるなりとしるべしと也。「即横超」は、「即」はすなはちといふ、信をうる人はときをへず日をへだてずして正定聚の位に定まるを即といふ也。「横」はよこさまといふ、如来の願力なり、他力をまふすなり。「超」はこえてといふ、生死の大海をやすくよこさまに超えて無上大涅槃のさとりをひらく也。〔尊号真像銘文〕末、正嘉本、親鸞八六歳、『聖典全書』二卷六五四頁)

しかれば、念仏のひとをば『大経』(下)には、「次如弥勒」と説きたまへり。弥勒は豎の金剛心の菩薩なり、豎と申すはたまたまと申すことばなり。これは聖道自力の難行道の人なり。横はよこさまにといふなり、超はこえてといふなり。これは仏の大願業力の船に乗じぬれば、生死の大海をよこさまにこえて真実報土のきしにつくなり。〔一念多念文意』、『聖典全書』二卷六六四頁)

このように「即横超截五悪趣」とは、如来の本願力回向の信心をうれば、今ここで正定聚に定まり、横に地獄・餓鬼・畜生・人間・天人の五悪趣の束縛が断ち切られることである。横超とは、大いなる本願力の船に乗り、生死の迷いの大海をたやすく横さまに超絶して、当来に浄土に往生できることである。自らの力を頼りにして難行を積み重ね、漸次に五悪趣を断ち切ることを「豎」とし、本願力によって即座に五趣の迷いが断ち切られることを「横」と親鸞は明かしている。

次に、親鸞は、善導『観経疏』の「共発金剛志 横超断四流」を『教行証文類』『信巻』横超断四流釈²⁰⁴、『愚禿鈔』上²⁰⁵、『教行証文類』『信巻』法義釈²⁰⁶に引用する。「信巻」横超断四流釈では、こう解説されている。

断といふは、往相の一心を發起するが故に、生としてまきに受くべき生なし。趣としてまた到るべき趣なし。すでに六趣・四生、因亡じ果滅す。故に即ち頼に三有の生死を断絶す。故に断といふなり。四流とは則ち四暴流なり。また生・老・病・死なり。〔聖典全書』二卷九七頁)ここに示されるように、浄土に往生する一心は如来の願心より發起するから、六道輪廻の迷いを生む因も果も消滅し、欲・有・見・無明の四暴流

や生老病死の四暴流も横断できると親鸞はいう。また「信巻」法義釈では、

「共に金剛の志を發して、横に四流を超断せよ。まさしく金剛心を受けて、一念に相應してのち、果、涅槃を得んひと」と云へり。『聖典全書』二卷九十頁)

と読み、この文につづいて、『観経疏』序文義を引用し、

金剛の志を發すにあらざるよりは、永く生死の元を絶たんや。『聖典全書』二卷九十頁)

と記している。注目すべきことは、「横超断四流」をめざして、「共に金剛の志を發する」ことが重要視されていることである。すなわち、親鸞は、出家者も在家者も共に金剛の志を發し、如来より金剛の信心を受け取ることによって、生死の根元を永久に断とうと呼びかけている。

横超の「横」とは、本願力が人間の迷いを超断し、一切の階位や思い計らいを超えて、すべての人が如来より等しく金剛の信心を恵まれることを意味し、貴賤縋素や罪の多少を問わずに救う如来の本願力を信じて、迷いを共に超えていこうとする真意が込められている²⁰⁷。元來、「豎」はひとすじに通った縦軸、南北を指すのに対し、「横」は中心線の左右、東西、通常の道理をはみでる、順序を追わないことを指す²⁰⁸。また、「豎」は時間的概念であり、時を積み重ねることや上下関係を象徴するのに対し、「横」は空間的概念であり、水平的な広がりやつながり、傍ら、身分階級などによらないことを表す語である。「横」は、迷いを横に断ちきる本願力の超絶性、人間の思い計らいを超えて救う本願他力の不可思議性、救いの平等性、同朋の連帯性を象徴している。すべての人々が階層や立場を超えて、決して奪われることのない他力の金剛心を等しく恵まれ、共に金剛の志を發して迷いを超えていこうとすることが横超の意義である。横超の「横」とは、垂直方向に自らの力のみを頼りにして迷いの壁を徐々に乗り越えることなく、高次元にいる如来が低次元にいる人間を天上から掬いとることでもない。「横」は「如来の願力、他力」は、大悲が悩める人々のそばにあることを窺わせる。「横」とは、豎に行を積み上げて迷いを滅する論理を超えて、本願力によって生死の苦悩が超断されることである。すべての人が如来より回施された真実信心に生かされ、水平方向につながって共に救われていく道を「横超」と明示したといえるだろう。

實際、親鸞は、如来の本願による救いをどのように実感しているであろうか。それを指し示す親鸞の言葉がある。

慶ばしい哉、心を弘誓の仏地に樹てて、念を難思の法海に流す。深く如来の矜哀を知りて、良に師教の恩厚を仰ぐ。〔化身土巻〕後序、『聖典全書』二卷二五五頁)

ここより親鸞にとつて本願は、いつでもどこにいても支えてくれている仏の大地であり、思いを流せる大海であった。いかなる時もいかなる処でも如来の本願がすべてのものを支えているからこそ、心を本願の大地に樹てて、如来の慈しみと師の恩に感謝して教えを継承していききたいと告白している。親鸞は、弥陀の本願をこう讚嘆している。

悲願は喩えば太虚空の如し、諸妙功德広無辺なるが故に。…中略…なほ大地の如し、能く一切の往生を持つが故に。〔行巻〕一乗海釈、『聖典全書』二卷五九頁)

このように如来の大悲は、限りなく広がる空のように衆生を包み、果てしなくつづく大地のようにすべての衆生を支えている。横超の悲願は、広大無辺の慈しみ、生死輪廻を横に断ち切る強さ、一切の階層を超えて救う平等さ、あらゆる存在があるがままに包摂、大悲の常住、安心、横につながりぬくもりを表している。「横」は、如来の悲願力が苦悩をかかえた人のすぐ身近にあり、衆生を呼喚し、迷いをばっさり断ち切ってくれることを教えている。自己が仏の限らない慈悲に抱かれていることに気づく時、大悲が自己を支える原動力となり、自らをありのままに慚愧し、ひるがえって仏法を弘め、同朋と共に世の安穩のために努力する姿勢が生まれてくるだろう²⁰⁹。

第五に、親鸞は、「信心のたまをこころにえたる人は生死の闇にまどはざるゆへに、「心照迷境」といふ也。信心のたまをもて、愚痴のやみをはらひ、あきらかにてらすと也。「疑雲永晴」といふは、「疑雲」は願力を疑ふこころを雲にたとへたるなり、「永晴」といふは、うたがふこころのくもをながくはらしぬれば安楽浄土へかならずむまるゝ也。無礙光仏の撰取不捨の心光をもて信心をえたる人をつねにてらしまもりたまふゆへに、「仏光円頂」といへり。仏光円頂といふは、仏心をしてあきらかに信心の人のいたゞきをつねにてらしたまふとほめたまひたる也、これは撰取したまふゆへなりとしるべし」(『尊号真像銘文』末、『聖典全書』二卷六三六〜六三八頁)と明かした。

如来は高き天から照らし護るといふよりも、悩める凡夫の心の中にあつて照らし護っている。それは信心の珠の譬えによく表れている。自己の心の闇にかかる雲霧にも惑わされることなく、信心の珠が如来から一人ひとりの心の中に至り届いて、その真珠のような信心の珠は心の内側から光を放ち、煩惱に揺り動かされる私の心の闇を明らかに照らし、生きる道を指し示す明かりとなる。しかも、「仏心をしてあきらかに信心の人のいたゞきをつねにてらしたまふ」と記されているように、信心の人の頂きから仏の光が常に照らしているとも親鸞は説いている。仏の光は、如来より廻向された信心が珠玉の光を放つて、心の内側から照らす光となり、わが心の闇に気づかせ、私をぬくめてくれる光であるとともに、仏の心光は信心の人の頭上から私を照らし護っている光でもあることがわかる。その意味では、仏の本願力とは、この世を隔絶し、遙か遠くに感じるものではなく、この世の苦悩の只中であつて、悩める人のそばでいつも照らし護っていると受けとめることができるだろう。

第六に、親鸞は、「撰取心光常照護」といふは、信心をえたる人をば、無礙光仏の心光つねに照らし護りたまふゆへに、無明の闇はれ、生死のながき夜すでに暁になりぬとしるべしとなり。「已能雖破無明闇」といふは、このこころなり、信心をうれば暁になるがごとしとしるべし。「貪愛瞋憎之雲霧常覆真信心天」といふは、われらが貪愛・瞋憎を雲・霧にたとへて、つねに信心の天に覆へるなりとしるべし。「譬如日月覆雲霧之下明無闇」といふは、日月の、雲・霧に覆はるれども、闇はれて雲・霧の下あきらかなるがごとく、貪愛・瞋憎の雲・霧に信心は覆はるれども、往生にさはりあるべからずとしるべしとなり」(『尊号真像銘文』末、『聖典全書』二卷六五二〜六五三頁)と説いた。

こころより仏の救いとは、世俗的価値を超えた仏の撰取の心光が私を照らし、私の闇を貫くことである。仏の撰取の心光とは、新しい宗教的な秩序であり、いつでも頼りとなる究極的な心の依りどころとなる。生死を超えるとは、無明の闇を突き破つて、阿弥陀仏の慈光が迷える私に届き、私を照らし護ることである。阿弥陀仏の本願力によつて金剛の信心が定まり、無常によつても壊れない教えが私を貫徹することである。生死を超えることは自らの力による心のコントロールによつては達成できない。ただ疑いなく本願力を信知するのみである。しかし生死の闇は晴れても、なお臨終にいたるまで貪りや怒りの煩惱が残ると親鸞は明かした。生死を超えるとは、煩惱を抱えながらも、その厚い雲を貫徹して、仏の撰取不捨の慈悲が私に浸潤することである。したがつて親鸞における生死の超越は、生死の闇が仏の心光に破られ、迷いが仏によつて断ち切られるということ、断ち切られているが故に、たとえ心が苦しみや悲しみに満たされても、それらはさとりの何の障礙にもならないという、二重の意義を含んでいる。

第七に、親鸞は、「極重の悪人は唯仏を称すべし 我また彼の撰取の中に在れども 煩惱、眼を障へて見たてまつらずと雖も 大悲倦きことなく常にわれを照らしたまふといへり」(「正信念仏偈」『聖典全書』二卷六四頁)、「煩惱にまなこさへられて 撰取の光明みざれども 大悲ものうきことなくて つねにわが身をてらすなり」(「ものうきことなくて」の左訓 モノウキコト、イフハオコタリスツルコ、ロナシトナリ」(『高僧和讃』源信讚(九五)、『聖典全書』二卷四五三頁)と明かした。

「極重悪人なる私がただ念仏する時、仏の撰取不捨の願いの中にある。煩惱で眼をさえぎられ、たとえ撰取の光明が見えなくても、阿弥陀如来は見捨てることなく飽きることなく私を照らしてください」と親鸞は明かした。親鸞は、仏の光に照らされて自らの愚かさを知り、自然のあるがまま

のすがたで身をゆだねた時、真の安心がもたらされたのである。生死を超えるとは、大悲に抱かれて、生死の悲しみと共に生きていくことである。

第八に、親鸞は、『五会念仏法事讃』の「不簡貧窮將富貴、不簡下智與高才 不簡多聞持淨戒 不簡破戒罪根深 但使回心多念仏 能令瓦礫變成金」（『唯信鈔文意』に引用、『聖典全書』二卷六九二頁）の教説を尊重し、「如来の御ちかひをふたごころなく信樂すれば、撰取のひかりのなかにおさめとられまいらせて、かならず大涅槃のさとりをひらかしめたまふは、すなわちれうし・あき人などは、いし・かわら・つぶてなむどをよくこがねとなさしめむがごとしとたとへたまへるなり」（『唯信鈔文意』、『聖典全書』二卷六九九〇頁）と明かした。

ここより本願に誓われた称名念仏の道は、僧俗、老若男女、富貴と貧窮を問わず平等に開かれている。もし智慧があつて多くを聞き学び、淨戒を保つ者を仏が照らすのであれば、智慧が少なく鈍感で、罪業深重なる凡夫は照らされなくなってしまう。撰取心光常照護は、弥陀の本願を信じる念仏者を撰護すると表現して、弱く小さな存在をすべて迎え護るといふ救いの平等性、広大性、ぬくもり、希望を伝える。親鸞の明かした生死を超える道は、自力を頼みとする傲慢さを棄てて、愚者に還り、弥陀の本願に帰すところに開かれ、闇の中に光が射してくる歓喜をもたらす。仏の心光は暁のように水平線の彼方からこの世界の闇の中に光を届け、たとえ煩惱の闇に覆われても、煩惱の雲や霞を突き抜けて私を照らし育む。如来廻施の信心の珠が心の内から私の闇を照らし慰め、本願力に自然に牽かれて必ず救われる。ひとすじに本願に帰す念仏者は、如来の心光に照らされて己の煩惱に向き合い、本願を葉にして無明の毒を好まない生き方となる。差別や偏見、悲しみを超えて、分け隔てなく平等に救う、それが撰取心光常照護の根本にある仏の願いである。だからこそ自力を好む心を棄て、ひとすじに本願を信じて念仏申す時、差別を超えて弥陀の心光に照護される。こうして念仏者はその大悲の本願を聞いてわが身を省み、仏の願いを理想として、及ばずながら自他の安穩を志して生きていくことができるだろう。

第二部 親鸞における愛別離苦への姿勢―仏教からのグリーンフケア

第二部では、第一に、親鸞における愛別離苦への姿勢を『口伝鈔』第十七章、第十八章等によりどころとして明らかにした。

愛別離苦に悲しむ人々に対する親鸞の姿勢は、およそ次の三つの角度から整理することができる。

A. 悲しいときには涙を抑えなくてもよい。

「恋慕涕泣すとも、さらにそれによるべからず」

「みたらん境界をもはばかるべからず」

「なげきかなしまんをもちさむべからず」（『口伝鈔』第十七章、『聖典全書』四卷二七八頁）

……遺族が亡くなった人の枕元や足下で、どれほど声をあげて泣き、恋慕しても、それによつて往生が左右されることはない。臨終にそばにいたいのなら、ためらうことなくそばにいればいい。人が泣いているのをそばで注意して止めるべきではない。

B. 悲しみは自然な感情であり、涙は愛情の証である。愁いを表出すると、亡き人から受けた愛情、亡き人に捧げた愛情に気づく。

「しかし悲しみをさらに深めるばかりになつてはならない。悲しむ心を休めよう。」

「かなしみにかなしみを添ふるやうには、ゆめゆめとぶらふべからず」

「酒はこれ忘憂の名あり、これをすすめて笑ふほどになぐさめてさるべし」（『口伝鈔』第十八章、『聖典全書』四卷二七九頁）

……悲しみに悲しみがさらに加わるように慰めてはいけない。憂いを和らげてくれる酒「忘憂」をすすめて、相手に少し微笑みが生まれてく

るぐらいに慰めるのがよい。

……愁嘆は一人ひとり異なる。悲嘆の過程がそのまま自らの生き方を見つめ、悲しみを癒す過程にもなる。悲しみは、究極的な依りどころが心に確立されると、徐々に乗り超えられていく。

「いかに境界を絶離すといふとも、たもつところの他力の仏法なくは、なにをもつてか生死を出離せん」(『口伝鈔』第十七章、『聖典全書』四卷二七八頁)

「まづ生死界のすみはつべからざることわりをのべて、つぎに安養界の常住なるありさまを説きて、うれへなげくばかりにて、うれへなげかぬ浄土をねがはずんば、未来もまたかかる悲嘆にあふべし。しかし、「唯聞愁歎声」(定善義)の六道にわかれて、「入彼涅槃城」(同)の弥陀の浄土にまうでんにはと、こしらへおもむけば、闇冥の悲嘆やうやくに晴れて、撰取の光益になどか帰せざらん」(『口伝鈔』第十八章、『聖典全書』四卷二七八頁)

……他力の仏法によって、生死の迷いは断ち切られ、迷いを出離していくことができる。

……憂い嘆くばかりで、憂いのない浄土を願わなければ、いつかまた悲嘆にあうだろう。

……この世界が生死輪廻し無常であることを伝え、愁嘆の世界から離れて、涅槃の浄土に往生するように慰め、心を向かわせるならば、徐々に悲嘆の闇は晴れてくる。

……他力の仏法に帰依すると、闇に光がさすように、愛別の悲しみは徐々に晴れていく。愛別の悲哀さを感じながらも、仏の撰取不捨の心光のはたらきにいだかれて、生死無常の現実に向き合い、亡き人を仏、人生の道標として、仏と共に生きていくことができる。

このように親鸞は、悲嘆のプロセスに継続的、同苦的に関わりながら、根本的、永遠的な解決があることを示した。また愛別離苦の複合的な悲しみは、平生においてすでに信心を成就したとしても、折に触れてわき起こってくるとしていた。しかし亡き人の枕もとでどれほど悲嘆し、嗚咽したとしても、他力に支えられているから、涙で往生が左右されることない。親鸞において信心を成就するとは、単純に愛別離苦の悲しみがなくなるといふ心的境地ではないということである。親鸞における愛別離苦の超克は、阿弥陀仏の本願に帰依し、大悲にいだかれて、壊れてしまうことのない金剛の信心が恵まれ、悲しみは悲しみとして大切に心に保ちながら、往生浄土の道が光となつて前に開かれてくることであつたといえるだろう。傷つけあつた悲しみも、信じあえた喜びもいつかありのままに愛せるようになれるかもしれない。愛別という無常の悲しみそのままでありながらも、本願に帰依し、如来より信心を恵まれて、過ぎた日に背を向けずに、その悲しみに向きあい、あたかも洪柿の洪がそのまま甘みになるように、悲しみがいつしかそのまま優しさに変容して、新しい寛容な態度も醸成されてくるといつてよいであろう。

第二部では、第二に、二〇一一年三月十一日に発生した東日本大震災において愛する人を亡くした遺族の悲しみに学んだ。グリーフの帰納的研究である。災害による突然の死別の悲しみの現実を知り、悲しみの中で生きる意味とは何かについて学ぶためである。東日本大震災における遺族から学んだことは、人は、心に生きつづける真の物語を持つ時に、前に向つて生きぬいていくことができるのではないかということである。第一の事例は、宮城県南三陸町で町職員を勤めていた女性、遠藤未希が大津波で亡くなり、その娘を亡くした両親の悲しみから学んだことである。東日本大震災が発生し、宮城県南三陸町で女性の町職員が津波に流されて亡くなった。その女性の父親は無念さや悲しみのなかで、仏壇に掌を合わせながら、生きる意味について語ってくれた。「悲しみは決して消えることはない。季節ごとに娘のことを思い出す。毎日、その日をなすべきことを果たしてなんとか生活しているだけである。それから、少しずつこう思うようになった。生き残っている者には、それぞれ必ずその役割がある。そう思う

ようになってきた」と。母親はそのそばでその言葉を深くうなずいて聞いていた。その父親の言葉に心動かされた。未希への愛情を胸に刻み、皆様から受けた支援に感謝して精一杯生きていきたい。そういう気持であると察する。未希の両親の言葉は、遺族がこれから進もうとする道を指し示しているとともに、聞いている私自身にもこれから生きる道として指し示してくれているように感じた。

第二の事例は、宮城県気仙沼市で、愛する夫が津波で行方不明となった女性、菅原文子の悲しみの現実である。震災から三年半経過して、彼女から手紙が届いた。そこには悲しみの意味についてこう書かれていた。

からだの真ん中にどーんと沈んだ重い悲しみ、私はこの悲しみのおかげでバランスがとれている。この頃、そう感じています。どんなことがあっても逃れられない悲しみ、それは抱えて生きるしかない。でもその悲しみはいつの間にか夢や希望に変化してゆくことを感じています。

何故にそう思えるのだろうかと考えた時に気づいたことがあります。それは皆様からめぐり頂いたご縁に導かれたからと思うのです。

ここに明らかなように、悲しみが自分のからだの真ん中に沈む錨のように、自分をしっかりとさせてくれるというのである。悲しみを忘れたら、世事の忙しさに流れて、自分さえも見失ってしまう。それほど悲しみが大地にしっかりと立つためのバランスをとってくれるというのである。また、悲しみを自然に希望に変化させてくれたものは一体何であろう。それは不思議にも「めぐり頂いたご縁」であると菅原文子は教えてくれた。

どれほど誰かを愛しても、いつか別れがある。しかし、死別した後で、その人がこの世に存在していた姿がのこされた人々の心によみがえる。自分自身の心に溢れる愛情がある。仏に献花、献灯、献香し、合掌することを通して、自分自身が慰められる。

こうした死別の悲しみを通して知る人生の意味を、東日本大震災の遺族から学んだ。長い時間をかけて、東日本大震災の悲しみと無念さからあふれてくる大切なものを、被災地の方々に聞き、未来の世代に伝えていきたい。どのようなつらい別れを経験しても、自分の人生に生まれてきた意味があったと思えることが大切であると思われる。

第二部では、第三に、怨みと悲しみを超えていく道はどこにあるかについても考察した。ヒロシマ原爆被爆者の高橋昭博は、こう述べている。

『ヒロシマ』は、過去の単なる歴史的事実ではありません。人類の限らない未来への警鐘であり、戒めです。…中略…核戦争には勝者も敗者もあり得ません。そこに待っているのは、まぎれもなく人類の死滅であり、地球の終焉にほかなりません。…中略…私たちは、過去の一切の苦しみ、悲しみ、憎しみを乗り越え、民族、国境の別なく連帯し、不信を信頼へ、憎悪を和解へ、分裂を融和へと、歴史の潮流を転換させなければなりません。一人の力は小さいものかもしれませんが、決して無力ではありません。一人がまず始めなければゼロであり、無です。

平和は市民一人ひとりの努力の積み重ねによって実現するものだと思っています²¹⁰。

当時十九歳の高蔵信子は、爆心地から二百六十メートルで被爆した。彼女はこう記している。

「原爆を知らない幼い人たちに」高蔵信子

その時 昭和二〇年八月六日午前八時十五分 とてもよく晴れた朝でした 赤ちゃんのミルクをつくっていたお母さん 植木に水をやっていたおじいさん 仏様にお花を献げていたおばあさん ごはんを食べていた坊や 会社に出てこれから仕事をしようとしていたお父さん そして仕事にゆくために道を歩いていた皆さんの人 みんな死んだのです 原爆を落とされることなど何も知らないで 何時ものように用事をしていたのに 突然「ピカッ」と光って 「アッ」と気がつくまもなく 家の中にいた人は家ごと押し潰され道を歩いていた人は吹き飛ばされ 顔も手も足もからだ中 ヤケドをして広島中の人がみな ヤラれてしまったのです たったひとつの原爆で その時死んだ人 百人？ いいえ千人？ いいえ一万人？ いいえもっとももっとたくさんの人 かぞえきれない程の人が なんにも言えないで なんにも知らないで 死んでし

原子爆弾被爆者は、怨みに怨みを返すのではなく、戦争による憎しみを超えて、核兵器のない平和な世界を常に願ってきた。戦争は正義の聖戦であり、善であると肯定しつづけるなら、戦争はくりかえされるだろう。暴力は相手からの暴力の応酬をひきおこし、憎しみと暴力の連鎖をうみだすだけで、真の平安をもたらすことはできない。争いをなくす道は、貧困や飢餓に対する手厚い保護であり、子どもたちが等しく平和教育を受け、支えあうことの幸せを学ぶことである。世界の人々がつながっているという心のぬくもりを感じて、同朋として助け合うことだろう。

何にも知らないで、何にも言えないで死んでいった人たちがいる。戦争やテロの際に、愛する人を助けられず、自分だけが生き残った人もいる。怨みに怨みを返さない。憎しみは憎しみによってやむことはなく、ただ慈しみによって消え去る。慈しみとは、衝撃を跳ね返したり、それによって壊されたりするものではなく、どのような現実も柔和に受けとめ、悲しみも怒りも無念さもすべてを包み込む、何ものにも侵されることのない強い心である。一人ひとりが慈しみをもって平和を誓うことが、やがて家族、学校、国、世界への平和につながっていく。それだけではない。自他の平和を願って生き抜くことは、どのような死別を迎えても、大いなる慈しみに包まれて、必ず微笑んで浄土で再会できる道を開く。戦争やテロで愛する人を突然に亡くした無念さ、悔しさ、悲しみは消えるものではない。だからこそ、悲しみを忘れず、戦争やテロが二度とくりかえされないように願ってやまない。被爆者の悲しみと願いを自分自身のことのように受けとめ、悲しみから生まれる慈しみがあつたことを次世代に伝えていきたい。

第三部 ビハラー活動の基本理念と実践の意義

第三部では、第一に、ビハラーの原意と定義を確認し、仏教を背景としたビハラー活動の理念と実践を臨床研修と参与観察を通じて考察した。ビハラー (viharā) の原意は「くつろいでとどまること」、「休養の場所・気晴らしをすること」、「精舎・僧院」、「身心の安らぎ」を意味している。

一九八五年、田宮仁は、キリスト教のホスピスに学び、祇園精舎の無常院の理念に基づいて、ビハラーを「仏教を背景とした終末期医療施設」と意味づけて提唱した。この田宮の提唱に共鳴して、ビハラー活動は展開した。

日本における医療福祉施設の起源は、四天王寺の四箇院であるとされてきた。四箇院とは、敬田院、施薬院、療病院、悲田院をさす。根本本『四天王寺縁起』には、こう記されている²¹²。

四天王寺建立の意趣、何をもって識るや。施薬院、これ一切の芝・草薬物の類を殖生せしむ。方に順ひて合薬す。…中略…あまねくもつて施与す。療病院、これ一切の男女無縁病者を寄宿せしめ、日日養育。師長・父母のごとし…中略…悲田院、これ貧窮、孤独、単己、无頼を奇住せしめ、日日眷顧し、飢渴致さしむることなかれ。もし勇状強力の時得れば、四箇院の雑事に役し仕らしむべし。…中略…敬田院、一切の衆生帰依し渴仰す。断惑修善、速証无上の大菩提処なり。

このように施薬院は、薬草等を育てて合わせて薬を作り、あまねく施与する施設である。療病院は、すべての病人を迎え入れる病院であり、恩師や両親のように病人を大切に養育する。悲田院は、貧しい人、障がい者、孤児や身寄りのない人が飢渴しないように援助する社会福祉施設であり、体力が回復すれば四箇院の雑事につかせる。敬田院は、一切衆生が帰依し、惑いを断つて善を修し、最上のさとりにいたる寺院である²¹³。この四箇院の理念は、四天王寺病院、あそかビハラー病院などの仏教系の病院や社会福祉施設では、ビハラー施設の原型として尊重されている²¹⁴。

新たに得た知見もあつた。すでに先行研究によって、『四天王寺縁起』の成立年代は、寛弘四年（一〇〇七）であり、四天王寺の僧侶が、聖徳太

子の名を借りて、作成したことが解明されていた²¹⁵。二〇一三年、榊原史子は、従来の先行研究と『四天王寺縁起』と原文・写本の分類、成立背景を考証して、次のように解明した。

『四天王寺縁起』の成立年代は、それが出現したとされる寛弘四年（一〇〇七）であること、そしてその作成者は、四天王寺の僧侶であったことが確かめられた。…中略…四天王寺の建立者は聖徳太子であったと信じられており、『四天王寺縁起』が作成される以前から、人々は聖徳太子を聖人・超人として認識していた。…中略…そのため四天王寺の僧侶は、既存の聖徳太子の内容をも参照した上で、聖徳太子に仮託して『四天王寺縁起』を作成したのである。『四天王寺縁起』は聖徳太子伝であった²¹⁶。

したがって、この歴史的考証を踏まえると、『四天王寺縁起』は、聖徳太子の時代に書かれた書ではなく、平安時代の寛弘四年（一〇〇七）、四天王寺の僧侶が、聖徳太子の遺徳を偲んでまとめた書であったことに注意しておかなければならない。すなわち、『四天王寺縁起』は、四箇院の制時代の僧侶がまとめた聖徳太子伝であり、源信が九八五年に『往生要集』を執筆し、臨終来迎の救済観が広まる時代に記されたものである。それも、四箇院の理念、すなわち、老病死の悲しみを抱えた人々や生活に困窮する人々を、あたかも自分の先生や両親のように尊重し、仏が衆生を憐れむのように、誰に対しても慈しみ、思いやりの心で歓迎し援助する姿勢は、ビハラの理念に通じている。

ビハラ活動の定義は、次の四つの柱から成り立っていることが明らかになった。

(1) 仏教を背景とした医療福祉機関とその全人的ケア：医療福祉機関には、緩和ケア病棟、高齢者福祉施設、児童養護施設、障がい者福祉施設、保育園・デイサービスセンター統合型施設など多様な施設がある。ビハラ活動は、医療と社会福祉と仏教の連携により、悲嘆や苦悩のなかにある人を孤独の中に置き去りにせずに、その悲しみを共に悲しみ、その人らしくくつろいで精一杯生きられるように援助することをめざす。

(2) 医療福祉と仏教の協力による人材養成教育：命の尊さを守る倫理教育、死生観、救済観教育、グリーンケア教育、仏教看護論、ビハラ関連施設における人材養成教育、臨床宗教師（ビハラ僧）養成教育。

(3) 医療福祉と仏教の融合をめざした研究：ホスピス・緩和ケア研究、スピリチュアルケア・ビハラ活動論研究、生命倫理研究、世界の死生学、仏教の死生観、浄土教の看取りと救済観研究など。

(4) 仏教者を主体とした社会活動：災害復興支援、環境保護活動、自殺予防・自死遺族支援など世界の悲しみに寄り添う宗教的実践。仏教の縁起的生命観を機軸とする社会活動



次に、ビハラー活動の基盤となる仏教精神は次の通りである。

ビハラー活動は、仏教の縁起的生命観や浄土教の救済観、死生観に基づいている。縁起的生命観は、すべてのものが無常であり、時空を超えて相互に関係し、支えあっていることに気づき、相互に慈しみ、感謝して生きることを教える。しかし実際には、生命が他の生命を奪い、傷つけあっている苦しみの現実をも知る。人間は、それらありのままを自覚することによって、自己中心的な生き方を反省し、あらゆるものへのわけへだてない慈しみをもって生きることが願われる。浄土教の救済観とは、すべてのものが尊卑賢愚を問わず、如来に願われ、摂取されて見捨てられることがない教えであり、人々に安心、ぬくもり、生きる力を与えてくれる。親鸞の死生観は、生死の苦海に沈むものが、弥陀の弘誓の船に救われて浄土に往生して仏となり、必ず大切な人と会うことができ、浄土からこの世に還って人々を導くと教えている。ビハラー活動とは、長岡西病院ビハラー病棟およびあそかビハラー病院緩和ケア施設の基本理念が示すように、ビハラー活動とは、仏教を背景として、仏に願われている「ぬくもり」と生かされて生きる「おかげさま」の心で、支援を求めている人々を孤独の中に置き去りにせずにそばにいて援助し、医療福祉チームで連携して、ありのままにいられる安らぎの医療福祉を実践することである。宗教宗派を超えて協力し、偏見や差別をなくして困難にあえいでいるものを平等に大切にしようとする挑みつづける仏教者の社会活動である。また、橋保育園・橋デイサービスセンターの目標が示すように、「感謝、和合、奉仕」の理念は、ビハラー活動の理念と同じ方向である。

あたかも一人の人格を一面だけで定義できないように、ビハラー活動は特定の活動内容に限定できない。なぜならビハラー活動は、仏の願いにぬくめられ、大切な人々に支えられている自己が、人々の苦悩や悲嘆に向き合い、心の平安と世界の安穩をめざして、失敗したり、悩んだりしながら努力する仏教者の社会実践すべてであり、生命体だからである。ビハラー活動は、仏の大智と大悲に照護されて、障壁を超え、創意工夫して、かけがえないいのちを護り育む社会実践である。

人はひとりで生きていくのではない。他の誰かに生かされている。数限りない命を受け継いで、今の私がある。いのちへの慈しみは、自分が誰かを愛し支え、自己が人々の愛や自然の多くの命に支えられていることを知る時にあふれてくる。しかし現実には、事故や災害で命が奪われることがある。思いもかけない病気に苦しみ、日常生活を過ごせなくなることもある。その悲しみはかりしれない。また抑圧され傷つけられることもある。だから命を守るためにできることを精一杯行っていく。愛別の悲しみや苦しみをかかえた弱く小さな人間を、いつでもどこにいても、仏は見守っている。消えそうな自己をつつみ支えている。限らない仏の大悲にいだかれ、自分を理解してくれる人に支えられ、無力ではありながらも、精一杯一人ひとりの悲嘆と苦悩に向き合い、その人の想いを尊重して、その解決を共にめざし努力する。それがビハラー活動である²¹⁷。

仏教を基盤としたビハラー活動は、ホスピス・緩和ケアの目的と同じであり、ケアとケアのバランスを保ちながら、患者自身、または施設利用者自身のためにあるものである。またその家族の苦悩にも向き合う。ビハラー活動は安らかに苦しみなく死んでいくことをめざしているのではない。ビハラー活動は、医療と社会福祉と仏教と協力しあい、苦悩を抱えたその人が自分らしい生き方を完遂できるように全人的に支援する活動である。患者と家族、医療スタッフとが、信頼できる人間関係を築いていくためには、あらゆるものは無常であり、いつか死を迎えるという孤独さを誰もがかかえていることを想い合うところから始まる。その意味で、ビハラーは、「後生の一大事」を見据え、死を超えた心のつながりを育む同朋運動である。そして、看病を縁として、自己自身が生死を超えた真実に出遇っていくことが問われてくる。相手に対して何も十分なことができなくても静かにそばにいて、その人の苦しみと願いを共有しようとするところに、大悲にいだかれて人間の自然な慈しみの姿勢があるだろう。その意味で、ビハラー活動は、如来の本願にいだかれて、孤立している人々を、偏見や差別を超えて大切にしようとする活動の総体である。すなわち、ビハ

ーラ活動は、仏の願いに照護されて、僧侶と門信徒が共に力を合わせて、世界の安穩をめざして悲しみに向き合う御同朋の社会活動すべてである。こうしたビハーラ活動は、仏の本願に照護されて、差別や偏見を超え、かけがえのないのちを護り育む実践として自由に展開しつづけている。

仏教を背景とするビハーラ活動は、患者の死の恐怖をその都度、緩和し、患者を現状に充分に適応できる人間 (a fully functioning person) になるように仕向けることではない。また看取る人にある何らかの力で、手を助けるのでもない。看取る家族やスタッフが、その病人に誠実に尽くしても、なおそこに限界があるからである。

宗教的実践者には、人々の不安を聞き、その人の支えとなるものとのつながりを再確認して、生きる力を育む援助が期待される。如来の大悲にいだかれて、自らの無力さを省みつつ、一人ひとりの解決のつかない課題に向き合い、相手と共に悩み、答えを探す人間となっていくことが求められる。重要なことは、宗教的な実践者とは、苦しみをかかえた相手に自分の答えを与えて去る存在ではなく、その人の解決のつかない悲しみを如来とともにうめきながら悲しみ、解決できるように向き合う覚悟をもった宗教者であるということである。宗教的実践とは、大悲にいだかれた愚者の実践であり、御同朋として共に泣き笑い、慚愧と感謝の心で安穩を願って努力する活動であるといつてよいだろう。

第三部では、第二に、キリスト教を背景としたホスピス・ケアと仏教を背景としたビハーラ・ケアの独自性について焦点をあてて解明した。なぜなら、キリスト教を背景とするホスピスと仏教を背景とするビハーラとが共通する性格を有しつつも、どこにビハーラの特質があるのかを教学として明らかにすることを求められていたからである。

キリスト教を背景としたホスピス・ケアの特質は、次の言葉によく表れている。

「貧しき人は偉大な人、愛すべき人たちです。…中略…私は、彼らから主ご自身を受けているのです。この喜びを配りたい」「私どもは、病める人、飢える人、捨てられた子どもの姿を見た時、みなイエス・キリストの姿だと思つて仕えているのです」(マザー・テレサ)

「私たちは言葉や考えを通して、より他人の中に『受肉した神』の姿を見出すことの方がたやすいのです」(シシリー・ソルダース)

このようにホスピス・ケアの特質は、聖職者や医療スタッフが、苦しむ患者の姿に、イエス・キリストの姿を見出し、すなわち、患者の姿が、十字架を背負いながらすべての人間の罪をあがなったイエス・キリストの姿と重なっている。ケアにあたる人々は、神に仕えている心持で、目の前にいる患者に関わっているのである。患者をキリスト自身として接する姿勢は、ケアにおける相手への謙虚さをもたらしている。あわせ

て、患者の言葉を神の言葉のようにケアするものが聞き字ぶことができるだろう。

仏教を背景としたビハーラ活動の特質は、次の言葉に表れている。

「願われた生命の尊さに気づかされた人が集う、仏教を基礎とした小さな共同体である」(長岡西病院緩和ケアビハーラ病棟の理念)

「医療としての「看取り」と、宗教的に仏に必ず迎ええられる「撰取不捨」の「救い」とがあわさった姿勢が求められる」(田宮仁)、 「仏の慈悲の「ぬくもり」の中、生かされて生きる「おかげさま」の心で、安らぎの医療を実践する」(あそかビハーラ病院緩和ケアの理念)

「死の前には無力な存在ではありませんが、阿弥陀さまの教えに生かされる身を患者さんのもとに置きつつ、患者さんの「生」と「死」をつなぐ懸け橋として、また、医療者と患者さんの隙間を埋められる。そのような僧侶の存在が医療の現場では求められています」(あそかビハーラ病院ビハーラ室長 花岡尚樹)

このようにビハーラ活動の特質は、すべてのものが仏に願われているという如来の撰取不捨の悲願が依りどころとなっている。天がすべてを包み、大地がすべてを載せるように、すべてのものは同朋である。自然のあるがままの姿で、仏に抱かれているという安心がある。ビハーラ活動では、仏の

撰取不捨の光を自己も相手も受けていることを知り、相手を心配する。しかし医療福祉専門職もビハラー僧も死の前には無力な存在である。医療福祉者も宗教者も無力であるからこそ、患者と家族、医療福祉スタッフ、僧侶という横のつながりを尊重して支えあい、仏と人間との縦のつながりを尊重する。ビハラー僧は、すべての人間が「共に願われている存在」であることを知り、自身が仏の教えに生かされている身をもって患者のそばにおもむく。ビハラー活動における他者への慈しみは、自己を決して見捨てない弥陀の大悲と、支えあつて生かされている不思議な縁に対する感謝から生まれている。

また、森田敬史が「遺族による仏堂の活用実態とその宗教的意義」²¹⁸で明かしたように、ビハラー病棟には、他の病院では見受けられない仏堂があることによつて、患者と家族の悲しみや怒り、疲労感、孤独感が和らげられている。特に病院内の仏堂は敷居が高くなく「ふらつと立ち寄る感覚」を大切にされている。退院後も遺族が病院に立ち寄り、偲ぶ会などが催される。病院内の仏堂では、患者と僧侶と医療スタッフとの関わりが生まれ、宗教的礼拝に参加できることにより、仏に見守られている安心を感じ、その人だけの人生の物語に宗教的な意味が付加される。したがって、ビハラー施設は、病院内仏堂が患者だけでなく医療スタッフの心を慰め、人生の意味を再確認できる聖なる空間と時間を提供していることに気づかされる。ホスピスにも同様の礼拝空間がある。

こうしてキリスト教を背景としたホスピスと、仏教を背景としたビハラー活動とが、相互に学び合い、自らの活動を見つめ直すことができれば、より一層、ホスピスとビハラーが共に成長できる関係となつていけるだろう。

第三部では、第三に、ビハラー活動と東日本大震災復興支援活動から誕生した臨床宗教師の特色について考察した。

「臨床宗教師 (interfaith chaplain)」²¹⁹という言葉は、欧米の聖職者チャプレンに相応する日本語として、岡部健医師が二〇一二年に提唱した。「臨床宗教師」は、布教・宗教勧誘を目的とせず、相手の価値観、人生観、信仰を尊重しながら、苦悩や悲嘆を抱える人々に寄り添い、生きる力を育む宗教者である。臨床宗教師は、医療福祉機関等の専門職とチームを組み、宗教者として全存在をかけて、人々の苦悩や悲嘆に向きあい、かけがえのない物語をあるがまま受けとめ、そこから感じ取られるケア対象者の宗教性を尊重し、「スピリチュアルケア」と「宗教的ケア」を行う。臨床宗教師は、宗教宗派を超えた協力関係 (interfaith partnership) を結ぶ。宗教者間の調和によつて、宗教にまつわる「信者獲得」や「対立」というイメージも払拭される。二〇一二年、東北大学大学院実践宗教学寄付講座として臨床宗教師研修が創設され、龍谷大学大学院実践真宗学研究科においても、東北大学大学院と連携して、二〇一四年から臨床宗教師研修を開設した。

「臨床宗教師研修」は、宗教者として全存在をかけて人々の苦悩や悲嘆に向き合い、そこから感じ取られるケア対象者の宗教性を尊重し、病院、社会福祉施設、地域社会、被災地などの公共空間で実践可能な「スピリチュアルケア」と「宗教的ケア」を、理論と臨床実習、ふりかえりを通して学ぶことを目的とする。

寄り添う「スピリチュアルケア」とは何か。スピリチュアルペインとは、老病死の苦しみに直面して、自分が自分でなくなり、自己の支えが揺らぎ、崩壊して生きる道が見出せない苦しみである。「なぜ私がこんな目に遭わなければならぬのか」「私の人生は何だったのか」「死ぬのが怖い」と思い悩み、救いを求める気持ちである。重要なことは、自己の物語を喪失するスピリチュアルペインは、世俗を超越し、生死を超えた真実に気づく縁にもなる。苦悩は、自らの夢や願ひがあるから生じ、悲しみは愛情を受けているから生まれる。

スピリチュアルケアは、その人の未解決な問題が解決されるように援助し、苦悩のなかで見出す物語に寄り添う。その人の支えとなるものとのつながりを再確認することを通して、対象者の心の安定、回復、成長を見守ること、またはセルフケアである。ケアの原点に、「何かをすることではなく



そばにいてることである“Not doing, but being.”という言葉がある。絶望的な状況に置かれている人に、何もできなくてもそばに寄り添い、話を聞くだけで支えになる。寄り添うとは、特別な技術や個人の能力を役立てて、相手の心を聞き支えるのではない。言うに言えない人々の悩みに向き合い、その場にいることである。相手の感情に焦点を当てて、腹を据えて聞こうとすることである。

伝わる「宗教的ケア」とは何か。宗教的ケアとは、相手が宗教的ケアを求めていることを宗教者が確認したうえで、相手の信仰している宗教宗派を尊重して傾聴する。宗教的ケアとは、大いなる慈しみにいだかれて相手の苦悩に向き合い、その人が苦悩のなかで見出す心の物語に学び、苦悩を超える宗教的真実を教え分かち合う。スピリチュアルケアと宗教的ケアとの共通領域にあるのは、宗教儀礼である。病院や社会福祉施設内で行われる日常的な礼拝の時間は、仏の前に座り、自己に向き合う時間となる。追悼法要は、故人を追慕して、仏前を荘厳して読経する。遺族は悲しみや無念さを表出することができ、僧侶は死の善悪を問わずに、すべての人々を撰取して捨てない仏の救いを伝え、仏徳を讃嘆する。亡き人を追慕して手を合わす時、亡き人から受けた愛情を想い起こし、感謝や慚愧の気持ちがあふれる。私が何者であり、何のために生きるのかを指し示す羅針盤、それが宗教の役割である。このように宗教は本来、愛と慈しみを育み、心の平安と世界の安穩を願う。臨床宗教師は、一人ひとりの解決のつかない課題に向き合い、過程を大事にして、相手と共に答えを探すことを覚悟した宗教者である。

仏教の社会倫理は、縁起的生命観に支えられている。「一切の生きとし生けるものは幸せであれ」(『スッタニパータ』一四七偈)「すべての者は暴力におびえる。すべての生きものにとつて生命は愛しい。己が身にひきくらべて殺してはならぬ。殺さしめてはならぬ。」(『ダンマパダ』一三〇偈)「世のなか安穩なれ」(『親鸞聖人御消息集』七₂₁₉)等と説かれるように、仏教を機軸とする宗教的実践は、非暴力と平和な社会の実現を願う。第三部では、第四に、医療福祉と仏教との融合をめざすビハラー活動の基本姿勢について、医療福祉機関の専門職の臨床経験に学びながら、仏典や親鸞の死生観や救済観との接点を探りながら明らかにした。医療福祉と仏教が学びあつて連携するビハラーの基本姿勢には、およそ次のような点があげられる。

- (一) 患者の全人的苦痛を緩和し、生きている意味を感じられるように援助する
- (二) 死に直面している人の願いを受けとめる
- (三) その人の心を傾聴する―大悲の中でゆるされていく
- (四) そばにいる―月愛三昧の姿勢
- (五) 真実を共有する
- (六) 患者がその人らしく存在することを護り念じる
- (七) 患者の生に学ぶ―本人の心情と信仰を尊重する
- (八) 患者がその人らしい生を完遂することができるように最後まで支援する
- (九) 臨終の善悪を問わない
- (十) すべての死ははかなく尊い
- (十一) 患者を大切に思う、その答えは一つではない
- (十二) 無常の中で見出す真実を受けとめる―限りなきいのちをたまわる
- (十三) 患者はよき理解者にめぐりあい、愛し愛され、仏に願われているというぬくもりを感じる時、安らぎを感じることができる、
- (十四) 弥陀の本願にまかせて、ただ念仏して弥陀にたすけられる
- (十五) 死別の悲しみと共に生きる―傾聴とは願いの継承である
- (十六) 大悲にいだかれた愚者の実践

これらの基本姿勢はビハラー活動の一側面であり、相互に関係しあっている。こうしたビハラー活動の基本姿勢を通して、もう一度、仏教・浄土教を背景としたビハラー活動の意義をふりかえっておきたい。

患者は、生涯の愛を確かめ合う会話や時間を求めている。患者が医療に求めることは、適切な診断による予防と治療、手厚い看護である。そのうえで終末期患者の願いは次のような点があげられる。第一に、自分の孤独さを理解してくれる人がいることである。ケアの源泉に、「何かをする」とではなくそばにいてくれることである。「Not doing, but being.」という言葉がある。絶望的な状況に置かれている人に何もできなくても、看取る者が話をしてくれるのを聞き、話ができなくてもそこにたたずむだけで支えになる。第二に、未解決な問題を解決できるように努力することである。第三に、穏やかな日常生活の存続である。患者は、身体的苦痛が和らぎ、これまで過ぎてきた日常を家族や良き理解者と大切に過ごしたいと願う。第四に、患者の願いや愛情を看取る人に受けとめられることである。第五に、生死を超えた彼岸への誕生、愛する人々との再会の希望である。古来より浄土

教では、死は終わりではなく、死別しても愛する人と極楽浄土で会えると教え、亡き人は仏となって残された人々の人生を導いてくれると説いている。死を超えたつながりを感じられることは、終末期の患者と看取る家族や医療福祉スタッフとの心を温めることとなる。こうした患者の願いを傾聴して受けとめることが、医療チームにおける宗教者の役割である。

死に直面する時、人は自己の人生の意味をふりかえり、真の優しさと愛情に気づく。患者とは、家族やよき理解者にめぐりあい、愛されていると実感できた時、寂しさが和らげられ、安らぎを感じる事ができる人たちである。相手に対して何も十分なことができなくても静かにそばにいて、その人の苦しみと願いを共有しようとするところに、大悲にいだかれていた人間の自然な慈しみの姿勢があるだろう。人は順調な時だけでなく、逆境においても大切な何かに気づき、絶望の悲しみの中で真実を求める。自らの死を自覚する時、自己が、誰にも代わってもらえない独生独死の存在であることに気づく。患者自らが、限りあるいのちであると感じる時、地位や名誉、財産だけでなく、より大切なものを求める。そして無常を超えた、限りなきいのちの世界に眼を開いていく。

ビハーラ活動は、生老病死の苦しみのなかで、あらゆるものが家族のようにつながり、相互に支えあつて生かされていくことを願う縁起思想に基づいている。また、ビハーラ活動は、仏の摂取不捨の誓願のはたらきを依りどころとする。浄土教におけるビハーラ活動の依りどころは、尊卑賢愚に拘わらず、一切衆生を平等に苦悩から救わんとする阿弥陀如来の本願である。自分自身が仏に見捨てられず願われているという阿弥陀仏の本願がある。人は罪や苦しみを抱えながらも、身も心も仏に願われないのちである。如来のはからいによって浄土に往生するのであるから、臨終の善悪を問う必要はなく、いかなる死も悲しく尊い。

さらに、ビハーラ活動を通して、新たに気づかされた親鸞の宗教的知見があつた。実は、ビハーラ活動がスタートした頃、医療福祉機関で老病死に直面している人々の苦悩に向き合うビハーラ活動は、臨終来迎の教説を勧める活動ではないかという批判があつた。平生業成の教えを重視する浄土真宗において、人生の終末期の看取りを尊重するビハーラ活動に教学的な意味があるのかという問いかけである。その後、聖典に立ち返って研究するうちに、先の問いかけに込める親鸞の言葉が浮かび上がってきた。

患者とその家族にとつて、臨終を目前にしたその時は、真実の依り処を求める大切な時である。臨終もまた平生である。本質的に、尋常でも臨終でもかわりなく平等に如来の大悲は照らし護っている。それについて親鸞は、こう記している。

おほよそ大信海を按ずれば、貴賤縑素を簡ばず、男女老少をいはず、造罪の多少を問はず、…中略…尋常にあらず、臨終にあらず、多念にあらず一念にあらず、ただこれ不可思議不可説不可称の信樂なり。『教行証文類』「信巻」、『聖典全書』二卷九一頁)

と説かれたように、尊卑賢愚や出家在家によつて区別せず、老少男女に関係なく、罪の多少を問わず、平生も臨終も、いつも救わんとはたらきかける弥陀の本願力によつて、誰もが平等に金剛信心をえて、ともに浄土に往生できると教えている。この臨終も平生であり、弥陀に願われていることに關して、存覚は次のように述べている。

親鸞聖人の一流をいいては、平生業成の義にして臨終往生ののぞみを本とせず、不来迎の談にして来迎の義を執せず。ただし平生業成といふは平生に仏法にあふ機にとりてのことなり。もし臨終に法にあはばその機は臨終に往生すべし。平生をいはず、臨終をいはず、ただ信心をうるるとき往生すなはちさだまるとなり。これを即得往生といふ。(『浄土真要鈔』本、『聖典全書』四卷四八七頁)

ここに存覚が明らかにしているように、親鸞における平生業成とは、臨終に來迎を期待する必要はなく、平生に仏法に遇つて信心を恵まれ、往生浄土することが確定することである。しかも、存覚は、その平生業成の教義をふまえたうえで、臨終に仏法に遇う人もあり、その人は臨終に仏法に遇つ

て往生することが定まると明かしている。すなわち、平生が臨終かという時を限定して弥陀の救いを説くのではなく、臨終もまた平生であり、臨終であつても、ただ本願を疑いなく信じれば、今その時に往生が定まると存覚は明かしたのである。この存覚の「平生をいはず、臨終をいはず、ただ信心をうるとき往生すなわちさだまるとなり」という受けとめ方は、親鸞の「尋常にあらず臨終にあらず」という教えに通じる。そこに時間を特定することなく、いつでも弥陀の本願にいだかれていて信心の安らかさが伝わってくる。親鸞と存覚は、平生と臨終を包摂した弥陀の救いを明かしている。

仏教者の看取りは、情緒的な対応を超える視座を示していた。それは、いかなる患者も、死への不安をかかえたまま、仏の大悲にいだかれて、限りなきいのちへと成っていく、という視座である。悲しみに意味を見出せた時に、新たな人生が開けてくる。患者が、私が私であつて良かった、生まれてきて良かったと思える瞬間があるように願いながら過ごす。そこに心の底から感じられるぬくもりがうまれる。しかも死で終わりではなく、生と死を超えて、限りなきいのちとなつてはたらし続ける。生死を超える心のつながりが、患者と家族、友人、恩師との間に感じられる時、その心のつながりは、患者にも看取るものにも安らぎとなつていくことであろう。生が美しく尊いように、死もまたそのままで尊い。人は愛する人と死別した後で、はじめてその人の愛に気づき、その人から受けた愛情が自分の心の支えとなつていく。死別後、愛する人を亡くした人々の悲しみに寄り添い、亡き人から受けた愛情や言葉や人生の道標として学んでいくことも、ビハラー活動の願いである。

人は亡くなると、その姿形は見えなくなり、何もなくなつてしまふ。しかし、その人から受けた愛情、その人にささげた愛情を忘れないでいることができるのは、今ここに生きている自分自身だけである。愛する人を失くして流した涙を、幸せの種に注ぐことができれば、いつかきつと新しい幸せの花を咲かせることができるにちがいない。どのようなつらい別れを経験しても、一人ひとりの人生に生まれてきた意味があつたと思えることが大切である。

仏教精神に基づく傾聴は「支援と挑戦」である。屑籠のようにその人の悲しみや苦しみを受けとめるビハラー僧は、その人の問題解決のために一緒に考え、その人の希望に沿うように、諦めずに医療・福祉・仏教のチームで挑戦しつづける。仏教精神に基づく傾聴は「悲しみから生まれる愛の継承」である。ビハラー僧の心の屑籠は、その方から夢や愛情をいただいて宝石箱になる。その人の物語の宝石は、そばにいた僧侶の心に輝きつづける。いや、僧侶が屑籠なのか。真の屑籠は、限りなく優しい仏の心である。何もできずに立ち尽くす己の悲しみも、仏は黙って受けとめてくれる。あらゆるものが大地に排除されることなく支えられているように、罪や悲しみをいだいたままで仏に願われている。単独なる自己をそのまま支えている仏の本願を知る時、深い安心が生まれる。大悲のぬくもりのなかで、修羅のような自己に涙し、罪業深重なる自己を慚愧して、報謝の大道を前に向かって歩むことができるだろう。

仏の摂取不捨の光に包まれて、自己も相手も苦しみや喜びのなかにあると気づく時、同じ光を受けている相手に寄り添う心が自然にわきおこってくる。それは相手の中に、自己を見出し、相手を心配する慈しみである。しかし人間の慈悲は完全ではない。何もできないという無力さを反省しながら、それでも不思議な縁で結ばれている相手に関わっていくのである。災害や事故で突然に愛する人を失くしたときなど、どれほど相手を想つても思い通りに助けることができない。ただ手を合わせ、亡き人々と遺族の気持ちをふりかえる。その有限な人間を如来の限りなき大悲は常に照護している。至らない自己がそのまま大悲に抱かれている。亡き人から受けた愛情や優しさが死別した後も自分自身の心に生きていく。こうした大悲のぬくもりと自己を支えるものとのつながりが安心感や歓喜となつて、自己を突き動かし、限界を知りつつも、なお相手を想う姿勢が生まれてくる。そこに如来の大悲に抱かれた愚者の実践があるだろう。

- 1 柏木哲夫「セント・ジョセフ・ホスピス(1)」八五〇頁、看護学雑誌四四(八)、一九八〇年、原義雄・千原明著『ホスピス・ケア 看取りの医療の提言』九頁、メヂカルフレンド社に紹介されている。
- 2 *Global Atlas of Palliative Care at the End of Life*, p.5, World Health Organization, January 2014
- 3 特定非営利活動法人・日本ホスピス緩和ケア協会のホームページ「緩和ケア病棟入院料届出受理施設数・病床数の年度推移」参照、二〇二〇年四月九日閲覧 https://www.jpccj.org/what/pcu_sit.html
- 4 全国ホスピス・緩和ケア病棟連絡協議会編『ホスピスってなあに?』五頁、NHK厚生文化事業団、二〇〇三年
- 5 田宮仁『「ビハーラ」の提唱と展開』四頁、淑徳大学総合福祉学部研究叢書二五、二〇〇七年、田宮仁「仏教とターミナル・ケアの方法論」二二六頁、水谷幸正編『仏教とターミナルケア』所収、法蔵館、一九九六年。また、田代俊孝(同朋大学教授・真宗学)も、「ビハーラ活動や「死と生を考える会」に、一九八〇年代から取り組んでいる。田代俊孝『親鸞の生と死 デス・エデュケーションの立場から』i・ii頁、法蔵館、二〇〇四年、
- 6 中村元「ビハーラ活動の源流」一〜二頁、浄土真宗本願寺派ビハーラ実践活動研究会編『ビハーラ活動 仏教と医療と福祉のチームワーク』、本願寺出版社、一九九三年
- 7 田宮仁「仏教を背景としたホスピスビハーラ(Vihara)の開設を願って」五六頁、ライフサイエンス一三巻一号、通巻二〇九号、一九八六年
- 8 田宮仁、前掲論文五五頁
- 9 田宮仁、前掲論文五八頁。田宮は「祇園精舎の図」を紹介している。
- 10 中村元著『仏教大辞典』、『浄土宗大辞典』参照、国宝『山越阿弥陀図』を所蔵する浄土宗西山派禅林寺による解説などによる。
- 11 石田瑞磨『往生要集 日本浄土教の夜明け』(下)一三三〜一三四頁を参照して意識した。東洋文庫、一九六四年
- 12 『国史大辞典』によれば、『四天王寺縁起』は、四天王寺(大阪市)の四箇院(敬田・施薬・悲田・療病院)の建立縁起を記すことを眼目とした縁起・資財書であるとされている。
- 13 四天王寺に現存する根本本『四天王寺縁起』、榊原史子『四天王寺縁起の研究―聖徳太子の縁起とその周辺』三五頁、本書に『四天王寺縁起』根本本文が紹介されている。成城大学博士(文学)論文成果、勉誠出版、二〇一三年
- 14 出口正之「聖徳太子と福祉の伝統」、国立民族学博物館、二〇一六年十月二十日
- 15 『独立型緩和ケア病棟 あそかビハーラ病院 特別養護老人ホームビハーラ本願寺 十年の歩み』十八頁、本願寺ビハーラ医療福祉会、二〇一九年
- 16 榊原史子『四天王寺縁起』の研究』に、先行研究が示されている。『四天王寺縁起』は、聖徳太子自身が著した書とされてきたが、江戸時代末期に至って研究の対象となった。江戸時代末期の考証学者である刈谷掖斎氏は、多くの史料を考証するなかで『四天王寺縁起』にも注目し、それは聖徳太子が記したのではなく、後世の人物が聖徳太子に仮託して記したものであり、同書が一条天皇の時代の寛弘四年(一〇〇七)八月一日に発見されたという奥書を持つものがあり、…中略…おそらくこの点に注目して、『四天王寺縁起』の成立年代を論じたものである。』(二頁)「平岡定海氏は、『四天王寺縁起』が「後世の偽撰であって、聖徳太子の真撰でないことはすでに明らかであっても、偽撰とするだけの歴史的条件が考えなければならぬ」として、…中略…考察した。…中略…赤松俊秀氏は、『四天王寺縁起』の成立年代に関しては、同書が四天王寺金堂内にある六重宝塔のなかから発見された寛弘四年に偽作されたものと考え、この時代は藤原道長全盛の時代であると、『大鏡』に道長は聖徳太子の後身と書かれていることから、「そう考えたものが道長の在世當時にいたのであろう。そのことを思い合わせると、この縁起は道長の意を迎えるために作られたと云わなければならない。」と述べている。」(三〜五頁)
- 17 榊原史子『四天王寺縁起』の研究』終章、三〇〇頁

- ¹⁸ *Itivagga, Mahāvagga*, 8, 26, 3.vol.1, p.302 中村元「ビハラ活動の源流」六頁に原文が紹介されている
- ¹⁹ 『大唐西域記』巻第六、室羅伐悉底国、水谷真成訳『中国古典文学大系』二二巻一三二頁、一九七一年
- ²⁰ 谷山洋三「ビハラとは何か？応用仏教学の視点から」、『パリー学仏教文化学』一九九号、三九〇～四十頁、二〇〇五年
- ²¹ 馬場祐康（あそかビハラクリニック元院長）「いのちを考えるー救急、がん医療そして緩和ケアの現場を通じて」七三頁、月江教昭（あそかビハラクリニック元緩和ケア医）「ホスピス・緩和ケアとは」九三頁、『生死を超える絆 親鸞思想とビハラ活動』所収、方丈堂出版、二〇一二年。吾勝常行
- ²² 「ビハラにおける仏教カウンセリングの役割」九四～九五頁、友久久雄編『ビハラ活動入門 生老病死に寄り添うために』、本願寺出版社、二〇一七年
- ²³ 田宮仁「ビハラ」の提唱と展開』四頁、淑徳大学総合福祉学部研究叢書二五、二〇〇七年、田宮仁「仏教とターミナル・ケアの方法論」二二六頁、水谷幸正編『仏教とターミナルケア』所収、法蔵館、一九九六年。また、田代俊孝（同朋大学教授・真宗学）も、「死と生を考える会」（ビハラ研究会）に、一九八〇年代から取り組んでいる。田代俊孝『親鸞の生と死 デス・エデュケーションの立場から』i・ii頁、法蔵館、二〇〇四年
- ²⁴ 田宮仁「仏教を背景としたホスピス／ビハラ（Vihara）の開設を願って」五六頁、『ライフサイエンス』一三巻一号、通巻二〇九号、一九八六年
- ²⁵ 中村元「ビハラ活動の源流」一・二頁、浄土真宗本願寺派ビハラ実践活動研究会編『ビハラ活動 仏教と医療と福祉のチームワーク』、本願寺出版社、一九九三年
- ²⁶ 田宮仁、前掲論文五五頁
- ²⁷ 田宮仁「ビハラ」の提唱と展開』八～一八頁、学文社、二〇〇七年
- ²⁸ 浄土真宗本願寺派社会部『ビハラ活動の理念と方向性』一九八六年策定、一九九七年第二版、筆者はビハラ活動十年総括を踏まえ、ビハラ活動推進委員会委員長として、『ビハラ活動の理念と方向性』を起草し、諸委員の意見をまとめて執筆した、その経緯について次の論に紹介されている、筆俊男「新しいビハラの五つの方向性について」二頁、浄土真宗本願寺派『宗報』、一九九七年四月
- ²⁹ 打本弘祐「親鸞浄土教におけるスピリチュアルケア理論構築に向けてービハラを手がかりとして」九七～九九頁、桃山学院大学社会学論集四七巻一
号、二〇一三年。打本弘祐、「ビハラの展開とビハラ僧」二〇二頁、世界仏教文化研究センター応用研究部門『二〇一六年度研究活動報告書』二〇一七年
- ³⁰ 打本弘祐、前掲論文「ビハラの展開とビハラ僧」二〇二頁
- ³¹ 打本弘祐、前掲論文二〇三頁、ビハラ僧のモデル検討について、本論で詳しく述べられている。
- ³² 参与観察については、倫理的配慮を行い、病院・社会福祉施設管理者・専門職スタッフの了解を得ている。また引用している言葉についても校閲をいただいた。本稿表に際し、開示すべきCOI関係にある病院、社会福祉施設、企業はない。
- ³³ 田宮仁『「ビハラ」の提唱と展開』六頁、学文社、二〇〇七年
- ³⁴ 前掲書一九頁
- ³⁵ 田宮仁「仏教の理念にたったターミナルケア／ビハラ」一一九～一二〇頁。現代のエスプリ二七四号、一九八六年
- ³⁶ 森田敬史「ビハラ僧の実際」二七頁、関西学院大学『人間福祉学研究』三巻一号、二〇一〇年
- ³⁷ 森田敬史「遺族による仏堂の活用実態とその宗教的意義」、『仏教看護・ビハラ』九号、二〇一四年
- ³⁸ ビハラ花の里病院、「医療法人微風会の概要と沿革」のホームページ参照、住所 〒七二八・〇〇〇一 広島県三次市山家町六〇五番地二〇、
<https://mifukai.jp/gaiyou.html> 二〇一九年五月十三日閲覧
- ³⁹ ビハラ花の里病院「「あそか」参照、https://mifukai.jp/v_greeting.html 二〇一九年五月十三日閲覧

- 3 9 「広島・県北仏婦ビハラの会の藤井睦代の面接調査・ビハラ花の里病院訪問調査」、一九九一年、和泉慧雲師に面談し施設案内いただいた。
- 4 0 内山晴香「真宗者におけるビハラ活動の一考察」五〇頁、『実践真宗学研究科紀要』六号、二〇一八年。「仏教婦人会を主体とした「ビハラ」の実践の一事例として、広島県三次市で二十六年に渡って継続されている「広島・県北仏婦ビハラの会」の活動を取り上げた。毎週水曜日、オリエンテーションと奉仕活動と法話会にて構成されるビハラ実践は、仏教婦人会会員、地域寺院の僧侶、病院に勤務する僧侶の協働によって行われた。仏教婦人会会員が行うビハラ実践では、「ビハラ」とは、してあげる活動ではなく「させていただく」活動であり、活動者自身も「ビハラ」をいただく身であるという一貫した姿勢が貫かれた。自己限界を知らされつつ、その中で他者と協働する。ビハラ花の里の実践で行われている「広島・県北仏婦ビハラの会」の活動並びに、ビハラ花の里病院で行われている実践からは、専門職としての「ビハラ僧」という立場にこだわるのではなく、僧侶と門信徒がそれぞれの立場から協働して実践を行うビハラ活動の一つのモデルを見ることができると論じられている。
- 4 1 「広島・県北仏婦ビハラおよびビハラ山口ヒアリング調査」、広島・県北仏婦ビハラの会の藤井睦代代表、ビハラ山口の中村博元代表の「ビハラ活動記録ノート」の内容を、本人、家族にヒアリングして教えていただいた。
- 4 2 弘中信厚『社会福祉法人ビハラ光輪会 橋保育園・橋デイサービスセンター便覧』二〇一九年九月一日
- 4 3 前掲書四〇九頁
- 4 4 弘中信厚『橋保育園創立六五周年記念式典・祝賀会』「こあいさつ」五頁、社会福祉法人光輪会橋保育園、二〇一七年
- 4 5 『社会福祉法人光輪会について』「施設および事業」<http://www.tachibana-korin.com/korin/> 二〇一八年六月三十日閲覧
- 4 6 『社会福祉法人光輪会便覧』「施設運営の基本精神」「法人および施設の沿革」一〇九頁、二〇一八年七月一日
- 4 7 陶山久美子『平成二十二年卒園記念論集 培其根』一〇六頁、社会福祉法人光輪会橋保育園、二〇一〇年。「培其根、根を養えばおのずから育つ」という教育者の東井義男の言葉を鑑にして作成された記念論集である。
- 4 8 第六七回橋保育園運動会、宮崎小学校グラウンド、二〇一九年十月二十日
- 4 9 陶山久美子『平成二十八年卒園記念論集 培其根』一〇三〜一〇六頁、社会福祉法人光輪会橋保育園、二〇一七年
- 5 0 良永則子「配食サービスたちばな」、『光輪会だより』、二〇一八年七月二四日
- 5 1 良永則子「配食サービスたちばな」、『光輪会だより』、二〇一四年一月一日
- 5 2 宇都宮幸美「橋デイサービスセンター」、『光輪会だより』、二〇一八年十月十六日
- 5 3 『社会福祉法人ビハラ光輪会 橋保育園・橋デイサービスセンター便覧』二頁、二〇一九年
- 5 4 『社会福祉法人光輪会』基礎情報・団体の概要、日本財団 CANPAN ホームページ、<http://fields.campan.info/organization/detail/117116788> 参照、二〇一四年六月二三日
- 5 5 『社会福祉法人光輪会 橋保育園』保育目標と方針、<http://www.tachibana-korin.com/policy/> 二〇一九年十月二二日閲覧
- 5 6 『社会福祉法人光輪会 橋デイサービスセンター』<http://www.tachibana-korin.com/day-service/> 二〇一九年十月二二日閲覧
- 5 7 『平成三十年卒園記念論集 培其根』九〇頁、社会福祉法人光輪会橋保育園、二〇一九年
- 5 8 『平成三十年卒園記念論集 培其根』九四頁
- 5 9 『独立型緩和ケア病棟 あそかビハラ病院 特別養護老人ホーム ビハラ本願寺 十年のあゆみ』二四頁、本願寺ビハラ医療福祉会、二〇一九年、あそかビハラ病院緩和ケア病棟（〒六〇一〇一六 京都府城陽市奈島ノ畔三三三）パンフレット、およびそのホームページに、基本理念と基本方針が記されている。<http://www.asokavihara.jp/seturitu.html> 二〇一九年五月六日閲覧

- 60 大嶋健三郎「ホスピス・緩和ケア」、井村裕夫編『医と人間』一七五頁、岩波新書、二〇一五年
- 61 大嶋健三郎「緩和ケアの目標」、二〇一四年度『臨床宗教師研修で学んだ物語』、龍谷大学人間・科学・宗教オープン・リサーチ・センター、二〇一五年
- 62 Cicely Saunders, "Care for the dying 1: The Problem of Euthanasia", *Nursing Times* 72(26), pp.1003-1005, 1976
- 63 大嶋健三郎「ホスピス・緩和ケア」一八二頁
- 64 前掲書一九〇頁
- 65 大嶋健三郎「ホスピス・緩和ケアにチームの力を」、あそかビハラ病院編『お坊さんのいる病院 あそかビハラ病院の緩和ケア』一四頁、自照社出版、二〇一七年
- 66 細見陽子「食べることに寄り添うあたりまえのことを求めて」前掲書四六頁
- 67 東承子「僧籍をもつ看護師として」前掲書四〇頁
- 68 新堀いづみ「最期まで生きる病院」、前掲書十頁
- 69 花岡尚樹「医療現場における僧侶の役割」三七頁、『ビハラ入門 生老病死に寄り添うために』所収、本願寺出版、二〇一八年
- 70 花岡尚樹「生々と死を」をつなぐ懸け橋に」、あそかビハラ病院編『お坊さんのいる病院 あそかビハラ病院の緩和ケア』六六頁
- 71 花岡尚樹、前掲書六八〜七一頁
- 72 花岡尚樹「医療現場における僧侶の役割」三五頁、『ビハラ入門』所収
- 73 金子大榮『意識 歎異抄』九八頁、全人社、一九四九年
- 74 大嶋健三郎『独立型緩和ケア病棟 あそかビハラ病院 特別養護老人ホーム ビハラ本願寺 十年のあゆみ』十八頁、二〇一九年
- 75 大嶋健三郎「出会いから別れまで携わらせていただく、その思い」八一頁、『死の臨床』七三頁、二〇一九年
- 76 大嶋健三郎「緩和ケアと仏教の融合」、『龍谷大学人間・科学・宗教オープンリサーチセンター二〇一三年度報告書』一三頁、二〇一四年
- 77 サンドル・ストダード、高見安規子訳『ホスピス・ムーヴメント』一七頁、時事通信社、一九八二年
- 78 National Hospice and Palliative Care Organization, "History of Hospice", March 25, 2016 updated, <https://www.nhpc.org/history-hospice-care> 二〇一九年七月二三日閲覧
- 79 アルフォンス・デーケン「ホスピスの思想と歴史」六頁、アルフォンス・デーケン・飯塚眞之編『日本のホスピスと終末期医療』所収、一九九一年、春秋社
- 80 宮坂いち子「近代ホスピス誕生の原点―メアリー・エイケンヘッドの確信と行動」六三頁、『聖徳大学生涯教育研究所紀要』八号、二〇一〇年
- 81 原義雄、千原明著『ホスピス・ケア 看取りの医療の提言』五〇九頁、メヂカルフレンド社、一九八三年
- 82 田宮仁「仏教とターミナル・ケアの方法論」二二六頁、水谷幸正編『仏教とターミナルケア』所収、法蔵館、一九九六年。また、田代俊孝（同朋大学教授・真宗学）も、ビハラ活動や「死と生を考える会」に、一九八〇年代から取り組んできた研究者であり、私自身もさまざまな教示を受けた、田代俊孝『親鸞の生と死 デス・エデュケーションの立場から』i・ii頁、法蔵館、二〇〇四年、
- 83 『国史大辞典』によれば、『四天王寺縁起』は、四天王寺（大阪市）の四箇院（敬田・施薬・悲田・療病院）の建立縁起を記すことを眼目とした縁起・資財書であるとされている。
- 84 出口正之「聖徳太子と福祉の伝統」、国立民族学博物館、二〇一六年十月二十日
- 85 石垣靖子「ホスピスにおける看護の役割」、『日本のホスピスと終末期医療』二二〇頁、春秋社、一九九一年

⁸⁹ Cicely Saunders, "Care for the dying I: the Problem of Euthanasia", *Nursing Times* 72(26), pp.1003-1005, 1976

⁸⁷ 田宮仁「仏教を背景としたホスピス・ビハラ (Vihara) の開設を願って」五八頁、ライフサイエンス一三巻一号

⁸⁸ 鍋島直樹監修、浄土真宗本願寺派『ビハラ活動の理念と方向性』一九八七年初版、一九九七年改訂版、浄土真宗本願寺派ホームページに掲載、<http://www2.hongwanji.or.jp/social/vihara/html/rinen.html> 二〇一九年七月二三日閲覧

⁸⁹ ただし神の愛と仏の慈悲には共通性だけでなくそれぞれの独自性もあり、両者が異なる側面もあることを知っておく必要がある、例えば、中村元は、神の愛には独自の特質があり、仏教の慈悲と同一視できない点を二つあげている、(1) 神の愛が人間中心的な態度を有し、人間の自然的な性情を安易に認め、特に関心をもっているのに対し、慈悲は人間を超えてしかも人間のうちに実現されるべき、実践の究極的理想である、(2) 世界創造神が絶対の慈悲であるとして幸福を樂しんでいる人もあるのに、他方では悲惨な運命に泣いている人もあるような世界をつくったのかを考えると、世界創造神が絶対の慈悲であるということは考えられない、(2) 世界創造神を想定する宗教においては、たとえ人が神に救われたとしても、神と人との間には絶対の断絶がある、人は神に救われても神になることができない、仏教では、仏が凡夫を救い続けた後は、凡夫は仏そのものとなる、仏は凡夫を仏と同じものにしたまうがゆえに、その慈悲は絶対である、この二つの理由によって、仏の慈悲と神の愛を直ちに同一視できないと、中村元は説明している、中村元著『サーラ叢書 慈悲』一七七〜一八〇頁、平楽寺書店、一九五六年

⁹⁰ 沖守弘「死を待つ人の家の記録 マザー・テレサの横顔」二七二頁、アルフォンス・デーケン・飯塚眞之編『日本のホスピスと終末期医療』所収、一九九一年、春秋社

⁹¹ マザー・テレサ、第一回アジア宗教者平和会議における講演、一九七六年、シンガポール、前掲書二六八頁

⁹² マザー・テレサ、前掲書二七八頁

⁹³ マザー・テレサ、前掲書二七九頁

⁹⁴ マザー・テレサ、前掲書二八八頁

⁹⁵ シャーリー・ドウブレイ著・若林一美他訳『シシリー・ソングラス』一五二頁、日本看護協会出版会、一九八九年。原書は、Cicely Saunders: *The Founder of The Modern Hospice Movement*, by Shirley du Boulay Hodder and Stoughton, 1984

⁹⁶ 前掲書一一〇頁。

⁹⁷ ユダヤ人の宗教哲学者、マルティン・ブーバーは『我と汝 (Ich und Du)』という書を一九二三年に著した。「ブーバーは、われわれと他者とのかわりには、「我と汝」という対象化されない根源的、直接的、人格的關係であるものと、「我とそれ」という、われわれによつて対象化され、分断、規定されたものがあるとし、前者は汝を「それ」に化する宿命を担っているが、我にとつて常に汝であつて「それ」とならないもの、すなわち永遠の汝こそ神にほかならないという。」と説明されている。『ブリタニカ国際大百科事典』参照。

⁹⁸ 田宮仁「仏教を背景としたホスピス・ビハラ (Vihara) の開設を願って」五九頁

⁹⁹ 田宮仁『「ビハラ」の提唱と展開』九頁

¹⁰⁰ 田宮仁、前掲書八〜一八頁

¹⁰¹ 田宮仁、前掲書二五頁

¹⁰² 森田敬史「ビハラ病棟での実践からみえてくる仏教者の役割」『日本仏教社会福祉学会年報』四一号、二〇一〇年

¹⁰³ 花岡尚樹、前掲論文四一〜四三頁

¹⁰⁴ 花岡尚樹「医療現場における臨床宗教師の役割と課題」三六九頁、『死の臨床』七〇号、二〇一七年

- 105 鈴木岩弓「実践宗教学寄附講座の意義と役割」、『東北大学実践宗教学寄附講座ニュースレター』一号、四頁、二〇一二年
- 106 『東北大学実践宗教学寄附講座ニュースレター』二号、二〇一二年
- 107 岡部健『医師岡部健が最後に語ったこと』五頁、東北大学心の相談室、二〇一二年
- 108 鈴木岩弓、前掲書一一頁
- 109 高橋原「講座の趣旨と臨床宗教師のコンセプト」、『東北大学大学院文学研究科実践宗教学寄附講座ニュースレター』一号、六頁。高橋原「宗教者による心のケアの課題と可能性―臨床宗教師養成の試み―」二七―四四頁、『宗務時報』一一七、文化庁、二〇一四年
- 110 日本医師会第XIII次生命倫理懇談会答申『今日の医療をめぐる生命倫理』一七頁、二〇一四年
- 111 淀川キリスト病院編『緩和ケアマニュアル』第五版、三九頁、最新医学社、二〇〇七年、
- 恒藤暁編『系統看護学講座別巻 緩和ケア』四頁、最新医学社、二〇一五年第二版
- 112 Edited by Dame Cicely Saunders, *The Management of Terminal Malignant Disease*, pp.232-241, London, Hodder Arnold Publication, 1984
- 113 『日本国語大辞典』第二版、「命」語源説、小学館、二〇〇〇年
- 114 河正子「スピリチュアリティとはなにか」、恒藤暁編『系統看護学講座別巻 緩和ケア』二五―三三頁、最新医学社、二〇一五年
- 115 世界保健機関編『がんの痛みからの解放とパリアティブ・ケア』四八頁、武田文和訳、金原出版、一九九三年、WHO Technical Report Series No. 804, 1990 の日本語訳
- 116 『PDQ@がん用語辞書』日本語版、spirituality (霊性) の用語説明。http://cancerinfo.ti-kobe.org/pdq/dictionary/index.jsp 2020 二〇二〇年三月十四日閲覧
- 117 窪寺俊之『スピリチュアルケア入門』一三頁、三輪書店、二〇〇〇年
- 118 窪寺俊之『スピリチュアルケア学序説』四三―四四頁、三輪書店、二〇〇四年
- 119 前掲書七五頁
- 120 鍋島直樹「ビハラ活動のガイドライン―浄土教における死と慈愛」三〇―三三頁、鍋島直樹・玉木興慈・黒川雅代子編『生死を超える絆―親鸞思想とビハラ活動』、方丈堂出版、二〇一二年
- 121 下田正弘「生と死の反照を超えて―「行為の倫理」への試論」二五九―二六〇頁、東京大学大学院人文社会学研究科『死生学2 死と他界が照らす生』、東京大学出版会、二〇〇八年
- 122 谷山洋三「スピリチュアルケアをこう考える―スピリチュアルケアと宗教的ケア」、『緩和ケア』一九―二八―三〇頁
- 123 谷山洋三「仏教を基調とした日本のスピリチュアルケア論」、『緩和ケア』二四頁
- 124 『大正蔵』十二卷四八〇c、『聖典全書』二卷一一三頁
- 125 島菌進「現代社会の苦悩に寄り添う―宗教者に求められているもの」、『龍谷大学大学院実践真宗学研究科紀要』四号、二九頁、二〇一三年十一月シンポジウム筆録、二〇一三年
- 126 Daijaku Judith Kinist, "What Makes Buddhist Chaplaincy Buddhist?: Developing an Educational Foundation for Buddhist Chaplains and Ministers in a Multi-Tradition and Multi-Faith Setting." 『龍谷大学人間・科学・宗教オープンリサーチセンター二〇一三年度報告書』七頁。
- 127 『教行証文類』「教巻」、『聖典全書』二卷九頁
- 128 『教行証文類』「真仏土巻」、『聖典全書』二卷一五五頁

- 1 2 9 『高僧和讃』龍樹讃、『聖典全書』二卷四〇六頁
- 1 3 0 『末灯鈔』一一通、『聖典全書』二卷七九五頁
- 1 3 1 『唯信鈔文意』、『聖典全書』二卷七〇〇頁
- 1 3 2 『末灯鈔』六通、親鸞八八歳、『聖典全書』二卷七八六・七八七頁
- 1 3 3 『教行証文類』「証卷」、『聖典全書』二卷一三七頁
- 1 3 4 『教行証文類』「行卷」、『聖典全書』二卷六三頁
- 1 3 5 『御消息集(善性本)』三通、『聖典全書』二卷八六二頁
- 1 3 6 『聖典全書』二卷七八二頁
- 1 3 7 『聖典全書』二卷八三〇頁
- 1 3 8 『大正蔵』四七卷四四二 a
- 1 3 9 『聖典全書』一卷九二八頁
- 1 4 0 紅椽英願『教行信証』における『往生礼讃』の引用文について 一五二頁、『印度学仏教学研究』四七卷二号、一九九九年
- 1 4 1 『聖典全書』二卷一〇一頁
- 1 4 2 『聖典全書』二卷二〇九頁、智昇撰『集諸経礼懺儀』『大正蔵』四七卷四六九 b
- 1 4 3 深川宣暢「伝道学方法論の考察」二四三頁、『真宗学』一一九・一二〇号、二〇〇九年
- 1 4 4 貴島信行「真宗伝道における自信教人信の意義」一六二・一六三頁、『真宗学』一二九・一三〇号、二〇一四年
- 1 4 5 『正像末和讃』、『聖典全書』二卷五一九頁
- 1 4 6 『正像末和讃』、『聖典全書』二卷四九八頁
- 1 4 7 『歎異抄』第六章に「親鸞は弟子一人ももたず候。…中略…如来よりたまはりたる信心を、わがものがほにとりかへさんと申すにや」とある。
- 1 4 8 『末灯鈔』十九通、『聖典全書』二卷八〇九頁
- 1 4 9 九條武子『九條武子 歌集と無憂華』二六七頁、野ばら社、一九六八年
- 1 5 0 井上見淳「親鸞における「三部経千部読誦」の意義と諸問題」二二頁、『龍谷大学論集』四八六号、二〇一五年
- 1 5 1 シシリー・ソングラス『終末期悪性疾患の管理』(Edited by Dame Cicely Saunders, *The Management of Terminal Malignant Disease*, pp.232-241, London, 1984)、恒藤暁『緩和医療におけるトータル・ペインの考え方』参照、二〇一二年
- 1 5 2 横倉義武会長・高久史磨座長『今日の医療をめぐる生命倫理―特に終末期医療と遺伝子診断・治療について―』一六頁、日本医師会、二〇一四年。
- 1 5 3 WHO Technical Report Series No. 804, 1990
- 1 5 4 世界保健機関編『がんの痛みからの解放とパリアティブ・ケア』四八頁、武田文和訳、金原出版、一九九三年、WHO Technical Report Series No. 804, 1990 の日本語訳
- 1 5 5 淀川キリスト病院編『緩和ケアマニュアル』第五版、三九頁、最新医学社、二〇〇七年。日本緩和医療学会編『専門家をめざす人のための緩和医療学』一一～二三頁、南江堂、二〇一六年、第三版
- 1 5 6 横倉義武会長・高久史磨座長『超高齢化社会と終末期医療』三〇頁、日本医師会、二〇一七年。谷山洋三『医療者と宗教者のためのスピリチュアルケア』六八頁、中外医学社、二〇一六年

- 156 柏木哲夫『死にゆく人々へのケア』三頁、医学書院、一九七八年
- 157 花岡尚樹「医療現場における僧侶の役割」三九〜四〇頁、『ビハラー入門』所収
- 158 花岡尚樹、前掲論文四二頁
- 159 鍋島直樹「ビハラー活動のガイドライン―浄土教における死と慈愛」三〇三頁、『生死を超える絆 親鸞思想とビハラー活動』、法蔵館、二〇一二年
- 160 イエス・キリストの言葉に「死者の中から復活するときには、めとることも嫁ぐこともなく、天使のようになるのだ」『マルコ福音書』一二章二五節と
いう言葉がある。中道基夫『天国での再会』参照、関西学院大学研究叢書、二〇一五年
- 161 中村元選集第一二巻『ゴータマ・ブツダ2』一八八頁、春秋社
- 162 カール・ベツカー・千石真理「日本人の死生観」、京都大学こころの未来研究叢書2『愛する者は死なない 東洋の知恵に学ぶ癒し』一三頁、晃洋書房、二〇一五年
- 163 前掲書二四頁
- 164 山崎章郎著『病院で死ぬということ』二二四頁、文春文庫、一九九六年
- 165 鈴木章子著『癌告知のあとで』八十頁、探求社、一九九二年
- 166 前掲書八一頁
- 167 前掲書八三頁
- 168 前掲書二〇一頁
- 169 前掲書一三〇頁
- 170 前掲書三一頁
- 171 前掲書二二二頁
- 172 『頭浄土真実教行証文類（現代語版）』二八二〜二八五頁参照
- 173 「汝自当知」は『無量寿経』に説かれ、世自在王仏が法蔵菩薩に伝えた言葉である。
- 174 日野原重明編『患者・家族へのケア』一五三〜一六〇頁、中央法規、一九八八年
- 175 田宮仁「仏教の理念にたつたターミナルケア／ビハラー」一九九〜二〇〇頁。現代のエスプリ二七四号『ホスピス・ケアの展望』、至文堂 一九九〇年
- 176 寺川幽芳「親鸞における対面的人間関係」四五、四六頁、真宗学九〇号、一九九八年
- 177 日本医師会第VIII次生命倫理懇談会『医療の実践と生命倫理についての報告』二五頁、二〇〇四年二月一八日
- 178 貞心尼『はちすの露』所収、貞心尼の『はちすの露』の本文には、「かゝれば、ひる夜る御かたはらに有て、御ありさま見奉りぬるに、たゞ日にそへてよはりによはりゆき給ひぬれば、いかにせん、とてもかくても遠からずかくれさせ給ふらめと思ふに、いとかなしうて いきしにのさかひはなれてすむみにもさらぬわかれのあるぞかなしき 貞、御かへし うらを見せおもてを見せてちるもみぢ」とある。松原哲明『名僧臨終の言葉』二〇二〜二二二頁（すずき出版、一九九〇年）。相馬昌治『大愚良寛』五五六頁（春陽堂、大正七年）に、「病篤かりし頃、裏を見せ表を見せて散る紅葉」とある。良寛の辞世の句として「ちるさくら のこるさくらも ちるさくら」（大意）「散っていく桜も、枝に咲いている桜も、いつかは同じ散る桜、私が散っていくように、あなたもいつか散っていきます、死は特別なことではありません、自然なことなのです」があると言われている。ただし、ちるさくらの歌は、良寛作とされていない。『底本 良寛全集』第三卷（二〇〇七年、中央公論新社）に掲載されている谷川敏明「句集」によると、高木一夫『沙門良寛』（短歌新聞社、一九七三年）に、相馬御風の文が紹介され、そこに「良寛禪師重病之際、何か御心残りは無之哉と人問しに、死にたうなしと答ふ、又辞世はと人問しに、散桜残る桜もちる桜」

- とある。貞心尼『はちすの露』には、ちるさくらの歌は記されていない。
- 179 加藤尚武によると、自己決定権原理は、「対応能力のある成人は、自己の所有にあるものについて、他者に危害を及ぼさない限り、愚行とみなされようと、自己決定を尊重されるべきである」と説明されている。加藤尚武『脳死・クローン・遺伝子治療―バイオエシックスの練習問題』参照、PHP新書、一九九九年
- 180 日本尊厳死協会編『尊厳死』参照、講談社、一九九〇年
- 181 米本昌平『遺伝管理社会―ナチスと近未来』参照、弘文堂、一九八九年
- 182 前掲書二〇頁
- 183 前掲書二〇頁
- 184 厚生労働省、『ACP普及・啓発リーフレット』、二〇一八年、<https://www.mhlw.go.jp/content/000502319.pdf> 二〇一九年七月二三日閲覧
- 185 日本医師会会長 横倉義武「超高齢時代のリビングウィル」、日本尊厳死協会 岩尾總一郎理事長との対談、読売新聞、二〇一七年三月二六日、日本医師会
- 186 鎌田實『がんばらない』参照、集英社、二〇〇〇年、『あきらめない』参照、集英社、二〇〇三年、『それでもやっぱりがんばらない』参照、集英社、二〇〇五年
- 187 木村利人『いのちを考える―バイオエシックスのすすめ』参照、日本評論社、一九八七年、国際バイオエシックスネットワーク三十九号参照、早稲田大学人間総合センター、二〇〇五年
- 188 米本昌平『優生学と人間社会―生命科学の世紀はどこへ向かうのか』参照、講談社現代新書、二〇〇〇年
- 189 拙稿「親鸞における愛別離苦への姿勢―死別悲嘆のケアとその超克」三六一頁、真宗学九九・一〇〇合併号、一九九九年
- 190 大谷光真著『朝には紅顔ありて』一五〇～一五二頁、角川書店、二〇〇三年
- 191 金子大榮「歎異抄領解」『金子大榮選集 第十五巻』三四頁、在家仏教協会、一九五六年、
- 192 Naoki Nabeshima, *Shinran's Approaches towards Bereavement and Grief: Transcendence and Care for the Pain of Separating from Loved Ones in Shinran's Thought*, CCSBS On-line Publication Series 3, Translated by Eisho Nasu, Institute of Buddhist Studies Press, Berkeley, 2001, <http://www.shin-ibs.edu/ccsbs4.htm>
- 193 大谷光真『世のなか安穩なれ 現代社会と宗教』七四頁、中央公論社、二〇〇七年
- 194 大谷光真『愚の力』一八〇～一八一頁、文春新書、二〇〇九年
- 195 村上速水『親鸞読本 その人間像の追求』六五～六六頁、百華苑、一九六八年
- 196 梯實圓、『教行信証の構造』三三〇頁、永田文昌堂、二〇〇一年
- 197 『頭浄土真実教行証文類（現代語版）』一四〇頁参照、本願寺出版社、二〇〇〇年
- 198 中村元『仏教大辞典』下巻一四三二頁、「輪廻」の説明、東京書籍
- 199 『日本仏教学会年報』四六号、三四二頁
- 200 『真宗学』六九号、三二～四一頁
- 201 拙稿「親鸞における生死の現実」三四〇頁、『真宗学』一〇五・一〇六号
- 202 前掲論文三四一～三四六頁。
- 203 白川静『新訂字統』二二一頁、平凡社、藤堂明保『学研漢和大辞典』、学習研究社、諸橋轍次『大漢和辞典』、大修館書店

- 204 『聖典全書』二卷九七頁
- 205 『聖典全書』二卷二九〇頁
- 206 『聖典全書』二卷九〇頁
- 207 梯實圓『教行信証の宗教構造』二〇頁。あわせて殿内恒教授に横超の意義について助言をいただいた。
- 208 藤堂明保『学研漢和大辞典』六六七頁、学習研究社、諸橋轍次『大漢和辞典』六卷五六四頁、『望月仏教大辞典』一卷三三六頁、「横堅」の項
- 209 「わが身の往生一定とおぼしめさんひとは、仏の御恩をおぼしめさんに、御報恩のために御念仏こころにいられて申して、世のなか安穩なれ、仏法ひろまれとおぼしめすべしとぞ、おぼえ候ふ。」『親鸞聖人御消息集』(七)、『聖典全書』二卷八三〇頁
- 210 高橋昭博「ヒロシマで生きることの意味を問う」八八〜八九頁、被爆証言集『原爆被爆者は訴える』第二版
- 211 高蔵信子「原爆を知らない幼い人たちに」被爆証言集『原爆被爆者は訴える』第二版、七九〜八一頁、財団法人広島平和文化センター
- 212 四天王寺に現存する根本本『四天王寺縁起』、榊原史子『四天王寺縁起の研究―聖徳太子の縁起とその周辺』三五頁、本書に『四天王寺縁起』根本本文が紹介されている。成城大学博士(文学)論文成果、勉誠出版、二〇一三年
- 213 出口正之「聖徳太子と福祉の伝統」、国立民族学博物館、二〇一六年十月二十日
- 214 『独立型緩和ケア病棟 あそかビハーラ病院・特別養護老人ホームビハーラ本願寺 十年のあゆみ』十八頁、本願寺ビハーラ医療福祉会、二〇一九年
- 215 榊原史子『四天王寺縁起の研究』に、先行研究が示されている。『四天王寺縁起』は、聖徳太子自身が著した書とされてきたが、江戸時代末期に至って研究の対象となった。江戸時代末期の考証学者である刈谷掖斎氏は、多くの史料を考証するなかで『四天王寺縁起』にも注目し、それは聖徳太子が記したのではなく、後世の人物が聖徳太子に仮託して記したものであり、同書が一条天皇の時代の寛弘四年(一〇〇七)八月一日に発見されたという奥書を持つものがあり、…中略…おそらくこの点に注目して、『四天王寺縁起』の成立年代を論じたものである。』(二頁)「平岡定海氏は、『四天王寺縁起』が「後世の偽撰であつて、聖徳太子の真撰でないことはすでに明らかであつても、偽撰とするだけの歴史的条件が考えなければならぬ」として、…中略…考察した。…中略…赤松俊秀氏は、『四天王寺縁起』の成立年代に関しては、同書が四天王寺金堂内にある六重宝塔のなかから発見された寛弘四年に偽作されたものと考え、この時代は藤原道長全盛の時代であるとし、『大鏡』に道長は聖徳太子の後身と書かれていることから、「そう考えたものが道長の在世當時にいたのであろう。そのことを思い合わせると、この縁起は道長の意を迎えるために作られたと云わなければならない。」と述べている。(三〜五頁)
- 216 榊原史子『四天王寺縁起』の研究』終章、三〇〇頁 二〇一三年
- 217 ビハーラ活動関連の医療福祉機関における主な研究協力者 田宮仁(ビハーラ提唱者・長岡西病院ビハーラ病棟)、森田敬史(長岡西病院ビハーラ病棟元ビハーラ僧・龍谷大学大学院実践真宗学研究科教授)、和泉慧雲(ビハーラ花の里病院創設者)、弘中信厚(社会福祉法人光輪会 橋保育園・橋デイサービスセンター長)、弘中直子(橋保育園副園長)、陶山久美子(橋保育園・主任保育士)、宇都宮幸美(橋デイサービスセンター主任・介護福祉士)、良永則子(たちばな居宅介護支援事業所ケアマネージャー)、前屋敷悦子(ビハーラ橋ヘルパー派遣センター主任)、大嶋健三郎(あそかビハーラ病院院長・緩和ケア医)、花岡尚樹(あそかビハーラ病院ビハーラ室長・認定臨床宗教師)、吉田厚子(あそかビハーラ病院・看護課長)、細見陽子(あそかビハーラ病院・管理栄養士)
- 218 森田敬史「遺族による仏堂の活用実態とその宗教的意義」、『仏教看護・ビハーラ』九号、二〇一四年
- 219 『聖典全書』二卷八三〇頁

書名：『親鸞の死生観とビハーラ活動の理念と実践の融合的研究』

著者：鍋島直樹

発行日：2020（令和2）年4月20日

印刷・製本：株式会社 田中プリント

