

親鸞浄土教における「二人称の死」の受け止め——還相回向を鍵概念として——

秦 正 顕

【目次】

序論

第一章 「死生学」における二人称の死の受け止め

第一節 二人称の死の定義

第二節 「死生学」における二人称の死の受け止め

第一項 死生学における二人称の死の研究範囲

第二項 フロイトの「悲哀の仕事」

第三項 クラスラの「継続する絆」

第四項 ニーマイヤーの「意味の再構成」

小 結

第二章 親鸞における二人称の死の受け止め

第一節 親鸞の二人称の死の受け止め

第三章 還相回向を鍵概念とした二人称の死の受け止め

第一節 還相回向の教義的意義の確認

第一項 還相回向の教義

第二項 還相回向の具体相

第二節 近代日本哲学者たちの二人称の死の受け止め

第一項 近代日本哲学者たちの二人称の死の受け止めを取り上げる理由

第二項 鈴木大拙の二人称の死の受け止め

第三項 田辺元の二人称の死の受け止め

親鸞浄土教における「二人称の死」の受け止め

第三節 近現代における、還相回向からみた二人称の死の受け止めの研究

第一項 グリーフケアとしての実存協同

第二項 東日本大震災の被災者の言葉にみる還相回向

小 結

結論

註

序論

仏教の主題は、自らの生死の問題を解決することにある。すなわち一人称の死の問題である。一方で、自分が生きている間に実際に経験しうる「死」の苦しみというのは、自分以外の誰かの死、すなわち二人称の死しかない。特に、本当に大切な人の死の苦しみは自らの死と同じくらいにづらいものであるように思える。また仏教伝道の観点でも、現代人の仏教との接点の最たるものは葬儀であるが、葬儀で直面するのも二人称の死の苦しみである。これに対して仏教はどのような教えを示してくれるのだろうか。意外にも真宗学の分

野において、「二人称の死」に着目して書かれた先行研究はそう多くはない。

そこで本論文では、仏教の中心的な課題としては扱われない二人称の死に焦点をあて、二人称の死の苦しみに対して親鸞浄土教ではどのような道を示しうるのかを考察する。研究の方法として、真宗学に閉じずにより客観的に検討を行うために、死生学における二人称の死の受け止めを比較の対象として取り上げ整理し、親鸞浄土教の特色を明らかにしたい。

私がこのテーマを選んだ背景には、私自身の実経験がある。私は三年前に親友を交通事故で亡くした。そのとき私は、お寺に生まれて仏教に触れてきた身でありながら、突然訪れた死という現実をどう受け止めれば良いのか全くわからなくなってしまった。遺族も友人たちも、同じような状態であったように思う。

私はその親友の葬儀を勤めさせていただいた。そのとき一人の友人が、ある問いを投げかけてくれた。それは「死んだら終わりののだろうか?」という問いである。私はそれに、うまく応えられなかった。そして今も、十分に応えられるかがわからない。この問いに自分なりの納得解を導き出すことを、本論文のゴールとしたい。

第一章 「死生学」における二人称の死の受け止め

第一節 二人称の死の定義

まずはじめに、本論文の主題である「二人称の死」の定義につい

て確認する。「二人称の死」という言葉は、フランスの哲学者ジャンケレヴィッチが提唱した言葉である。ジャンケレヴィッチは、死を三つの人称、すなわち「一人称の死」「二人称の死」「三人称の死」に分類して定義を行った。^①一人称の死とは、私自身の死である。二人称の死とは、親しい他者、主体的関係性の中で「あなた」と呼べるような他者の死である。三人称の死とは、それ以外の他者の死であり、それは抽象化された第三者であり、直接的関係を持たない他者の死である。

また、ジャンケレヴィッチは二人称の死の特徴を次のように述べている。二人称の死とは、人が主体的に経験可能な唯一の死であり、死の概念を形成した自らの死への自覚も形成するものであり、そしてその悲痛さは一人称の死と同じくらい辛いものだということである。このように二人称の死が非常に重要な役割を持っていることがわかる。本論文では、この二人称の死に焦点を当てて考察を進めていく。

第二節 「死生学」における二人称の死の受け止め

第一項 死生学における二人称の死の研究範囲

本論文では、できるだけ広い視点から親鸞浄土教における二人称の死の受け止めを検討したい。そこでまずは比較対象として、死生学における二人称の死の受け止めを概観する。

死生学は、医学、心理学、教育学、宗教学、哲学など様々な分野

からなる学際的な学問分野であり、人間の生と死にまつわる諸問題を分野横断的に探求していく学問分野である。島蘭進によれば、死生学の基軸はその中でも特に臨床死生学であるという。臨床現場で死や死別の悲しみに直面する人々のケアに携わる人々から広がったのが、死生学の原型だと言われているからである。日本では二〇〇二年に東京大学で二十一世紀COE「死生学の構築」プロジェクトが立ち上がるなど、近年各大学で専門機関が設立され研究が広がっている。^③

さて、死生学は死にまつわるありとあらゆる問題が研究対象となるが、その分類について、欧米における死生学発展の中心的役割を担ったハネロア・ワスは、死生学における四つの核心領域を挙げている。それは、死 (Death)、死にゆくこと (Dying)、死別 (Bereavement)、自殺や殺人といった破壊的行為 (Destructive behavior) の四つである。^④このうち、二人称の死の受け止めは、ワスの分類においては主に死別 (Bereavement) に含まれることになる。そこで本論文では、死生学の研究の中でも、特に死別 (Bereavement) とその悲嘆のケアの領域の研究を概観していく。

第二項 フロイトの「喪の仕事」

ここから、死生学における四つの領域の一つである死別 (Bereavement) に関する主な理論と近年の理論に至るまでの時代的変遷を概観する。

親鸞浄土教における「二人称の死」の受け止め

死別の悲嘆に関する初期の研究としては、フロイトが一九一七年に発表した『悲哀とメランコリー』が挙げられる。フロイトは悲哀について、人間関係に関するエネルギーの一種であるリビドーという概念をあげて心の動きを概念化した。リビドーは、愛する対象やその対象に関連するすべての事象に結びついているエネルギーである。フロイトによれば「喪」とは、愛する対象が亡くなったときに、このリビドーを愛する対象から解放する過程であるとする。そしてその作業を「喪の仕事」と呼んだ。

つまり「喪の仕事」とは、死から目を背けずにきちんと悲しみ、多くの時間とエネルギーをかけながらも、その過程を経ること、故人への愛着から解放放たれることである。「喪の仕事」によって、自律的な個人が再構築され、新たな人間関係を形成していくことができる^⑤と考える。この考えは、のちの死別悲嘆の研究・臨床現場に大きな影響を与えた。

第三項 クラスらの「継続する絆」

フロイトが提唱した考え方は、後の時代に大きな影響を与えることになったが、近年になって、これに対抗する理論も生まれてきている。

「喪の仕事」は悲しみに向き合いきつて、最終的には故人との絆を切り離すことが目標となるが、クラスらはこれに対し、実際に遺族が重層的な悲嘆を克服し切ることは難しいという立場をとる。そ

してフロイトらの理論を「切斷モデル」として批判して、「継続する絆」という新しいモデルを提唱した。^⑥「継続する絆」とは、遺族と故人との心のうちでの継続的な関係性を意味する。故人との絆を切斷せず、絆を継続させながらも、病的なうつ状態にも陥らずに精神的に健康な状態を保つことが可能だという考え方である。^⑦

この理論の興味深い点は、このモデルをよく表している例として、日本の先祖供養の形をあげられていることである。家の中に仏壇があつて、そこで先祖に手を合わせ、近況を報告したり、ときに悩み事を相談したりという日本の文化的慣習そのものが、継続する絆モデルをよく表しているというのである。これについてベッカーは、日本ではほとんどの家に仏壇や神棚があり、先祖に手を合わせる習慣がある一方で、アメリカでは故人とのつながりが維持されるような文化的慣習はないとして、その特異性と、継続する関係性が悲嘆のケアにもたらず意義を強調している。^⑧

クラスらの「継続する絆」理論によれば、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という努力をするのではなく、むしろ儀礼や祈り、心の中での対話など、死者との絆を継続していくことが必要なのだとされる。故人との絆の作り方は人によつて様々な形が想定されるが、その絆こそが、悲嘆を癒し、安らぎを与えるのである。すなわち継続する絆モデルにおける目的は、生者が死者との絆を保ちながら生き続けていくための、各人の「人生物語」を構築することである。^⑨

第四項 ニーマイヤーの「意味の再構成」

ニーマイヤーは、クラスらの継続する絆の理論を踏まえつつ、悲嘆における中心的プロセスは「意味の再構成」であると主張した。

この理論は、心理学における構成主義に基づいた理論である。構成主義とは、人は自己や世界を理解するための構成、つまり学習を通して形成された意味構造を保持しており、それに従つて行動したり、人生の様々な出来事を解釈するという考え方である。

人は、愛する者との死別、つまり二人称の死に直面した時、それまで持っていた意味構造が大きく揺らがされ、あるいは崩壊する。

その喪失が大きなものであるほどに、意味構造は壊され、より根本的な再構成がなされることになる。つまりニーマイヤーのいう「意味の再構成」とは、死別などの大きな喪失体験と向き合っていくには、その体験を新たに意味づけていくこと、そこに自分なりに納得できるストーリーを見出し意味構造を再構成してゆくことが不可欠だという理論である。ニーマイヤーは臨床研究を通して、この理論に基づいた臨床アプローチの手法を提唱し、フロイトの悲哀の仕事モデルからの脱却を目指している。^⑩

死別は悲しく辛いものであるが、元々持っていた意味構造の崩壊と再構成という側面から見ると、その後の人生、価値観に大きな影響を与えるのが二人称の死とその受け止めであると言えるだろう。

小結

以上、死生学における死別悲嘆の理論を概観した。フロイトの「喪の仕事」から、対抗する理論としての「継続する絆」モデル、そしてそれらを踏まえた比較的新しい「意味の再構成」に至るまで、大きな流れを確認することができた。

本論文では特にニーマイヤーの「意味の再構成」を悲嘆研究の先端的な研究成果として取り上げ、次章より検討する親鸞浄土教における二人称の死を考えるための足がかりとする。

第二章 親鸞における二人称の死

第一節 親鸞の二人称の死の受け止め

ここから、親鸞浄土教における二人称の死の受け止めを概観する。本来であれば、仏教全体の二人称の死の受け止めを辿りたいところではあるが、本論文では親鸞浄土教に絞って論を進めていく。

親鸞は鎌倉時代に浄土真宗をひらいた仏教者である。二十九歳まで比叡山で修行と学問に励んだのち、山を降りて浄土宗をひらいた法然をたずね、念仏の教えに出会う。以降、法然に師事し、法然の往生後も念仏者としての道を歩んだ。親鸞の著作とされる文献は多く残されており、その主著として『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行信証』と略す）がある。また、門弟に向けて書かれたお手紙である御消息なども、その思想や人物像を知るための資料として有効である。それら資料の中から、特に親鸞の「二人称の死」の受け止

めの輪郭を明らかにする。なお、まず最初に親鸞の死生観について触れたかったが文字数の関係上割愛し、「二人称の死」の受け止めに焦点に絞って考察を進めていく。

次の文は、親鸞が門弟の明法房の死について綴った手紙の内容で、あなたと呼べるような二人称の他者の死をどう受け止めているのかが見える。

明法御房の往生の本意とげておはしまして候ふこそ、常陸国うちの、これにころざしおはしますひとびとの御ために、めでたきことにて候へ。往生はともかくも凡夫のはからひにても候はず。めでたき智者もはからふべきことにも候はず。大小の聖人だにも、ともかくはからはで、ただ願力にまかせてこそおはしますことにて候へ。^⑪

ここでは明法御房の死は、阿弥陀如来の本願に帰して浄土に往生したということなのだから、めでたく尊いことであると述べられている。また続けて、その人が往生できたかは、凡夫のはからいであることではないと戒められている。ここより親鸞は、仲間の往生を、ただ阿弥陀如来を信じてめでたく受け止めていることがわかる。

一方で、自分の周りの者が抱く往生への不安、二人称の死の悲しみの気持ちに対しては、少し違う側面から浄土の教えを伝えている。次の文は、門弟の蓮位が親鸞に確認して書いた手紙で、子の慶信へ向けて、父の覚信の往生を伝えた手紙である。^⑫

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。…中略…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、蓮位もたのもしくおぼへ候。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、たのもしくおぼしめさるべく候也。このあわれさたふとさ、まふしつくしがたく候へば、とどめ候ぬ。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¹³⁾

覚信は病をおして親鸞の元へと赴き、そこで念仏を称えつつ静かに往生した。この事実を息子の慶信に手紙で伝える中に、「ことに

覚信坊のところに、御なみだをながせたまひて候也。」とある。ここより親鸞が、覚信の往生を想つて涙を流されたことが伺える。また、「よにあはれにおもはせたまひて候也。」とあり、本当に深く悲しまれていたことがわかる。その涙は、往生がよろこびめでたいことだというだけの涙ではなかったことであろう。親鸞は、自然にあふれてくる悲嘆をそのまま受容し、悲喜交々の涙を流しているのである。

またこの手紙でもう一つ注目したい点は、

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、蓮位もたのもしくおぼしめさるべく候也。

という箇所である。ここの意味は、「先立つて滅度のさとり（極楽浄土）に到達されたのであれば、最初に有縁の人を導き救う誓願をおこし、かかわりのある人、親族、友人を導くことでありますから、たのもしく思われることであります。」ということである。

これは、どのような教義的背景に基づく言葉なのだろうか。先行研究では、これは還相回向の教えに基づくものだと理解されている。親鸞は『浄土和讃』讃阿弥陀仏偈和讃に、還相回向の教えについてこう記している。

安楽浄土にいたるひと 五濁惡世にかへりては 釈迦牟尼仏のごとくにて 利益衆生はきはもなし¹⁵⁾

この和讃が示すように、安樂浄土に到達した人は、この世界に還つてきて、釈迦のように人々を導き、際限なく衆生を利益するのである。親鸞が、還相回向の教えに基づき、死の悲しみは避け難いが、亡き人は浄土から還つて仏のように、まず親しき人たちを導いてくれるから、遺されたものにとつて頼もしいものであると受けとめていたことがわかる。

以上をまとめると、親鸞は二人称の死を、極樂浄土へたしかに往生することのめでたさ、すなわち往相回向のはたらきと、死したものが導きに返つてくれるたのもしさ、すなわち還相回向のはたらきの両面から受け止めていると言えるだろう。

第三章では、往相回向・還相回向の教義を確認した上で、特に還相回向に焦点をあててさらに詳しく考察していく。

第三章 還相回向を鍵概念とした二人称の死の受け止め

第一節 還相回向の教義的意義の確認

第一項 還相回向の教義

第二章で述べたように、親鸞は二人称の死を、往相回向・還相回向の教えを通して受け止めていた。第三章では、特に還相回向を鍵概念として、親鸞浄土教における二人称の死の受け止めをさらに考察していく。

まず始めに、往相回向・還相回向の教義的な理解を確認する。そ

の上で近年になって研究されるようになってきた、遺された者の視点から還相回向を捉えた先行研究のうち、比較的新しいものをまとめ、親鸞浄土教における二人称の死の受け止めを検討する。

親鸞は『教行信証』において親鸞浄土教の教義の綱格を示し、謹んで浄土真宗を按ずるに二種の廻向あり、一には往相、二には還相なり。^⑬

と明かしている。ここに示されるように、親鸞浄土教の教えは往相と還相の二種の道からなる教えである。

次に、浄土真宗本願寺派の定義をもとに、往相・還相の意味を確認する。往相とは、往生浄土の相、すなわち私が浄土に向かつて往生成仏してゆくすがたをいい、命終わるそのときに浄土に生まれて悟りを得ることをいう。還相とは、還來穢国の相、すなわち浄土に往生してさとりを証したのち、浄土よりこの世界に還來して自在の救済力をもって衆生を摂化するすがたをいう。

また、往相と還相に「回向」という言葉がついて、往相回向、還相回向といわれるが、「回向」とは「回転して趣向すること」である。元來は自身の善根を振り向けて悟りに向かうという菩提回向を指す言葉であるが、親鸞は、阿彌陀仏が自らの徳を衆生に振り向けて救つていく利他のはたらきを「回向」という言葉で明らかにした。すなわち往相回向、還相回向とは、私たち衆生の往相・還相を成り立たせる阿彌陀仏のはたらきを言うのである。この本願力の回向は『教行信証』の中で、

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。¹⁸⁾

とあるように、往、還、ともに阿弥陀仏が衆生の苦を除いて生死の迷いから救済するためのはたらきなのである。

また、親鸞は往相と還相の関係性について正像末和讃で次のようにあらわしている。

・如來二種の廻向を ふかく信ずるひとはみな 等正覺にいたるゆへ 憶念の心はたへぬなり¹⁹⁾
 ・南無阿弥陀仏の廻向の 恩徳広大不思議にて 往相廻向の利益には 還相廻向に廻入せり²⁰⁾

・往相廻向の大慈より 還相廻向の利益をう 如來の廻向なかりせば 浄土の菩提はいかがせん²¹⁾

これらの和讃より、往相廻向と還相廻向は対の関係にあり、この二つの回向により浄土での悟りを得ることができるのだと示されている。

ここまでをまとめる。阿弥陀仏の回向により、信心を賜った衆生は浄土に往生するが、それで終わりではなく、悟りを証してこの世界に還って来ることができるというのが、親鸞浄土教の教えなのである。

以上、往相回向、還相回向の意義を確認した。ところで、還相回向の理解については膨大な先行研究があるもののその解釈は一つに定まらず、様々な説が併存している状況がある。²²⁾ 中には還相回向を

生きている自分における出来事として解釈する理解もあるが、本論文は『証卷』に「還相は、かの土に生じ已りて」とあるように、あくまで還相は臨終後のこととして押さえて、検討を進めていく。

第二項 還相回向の具体相

前項では、往相回向、還相回向の意味を確認した。続いて本項では、還相回向とは具体的にどのような救済活動のはたらきとして私たちのもとに届いてくるのかを確認する。そのために、まずは一衆生の上で、往相と還相が具体的にどのような実現されてゆくのか、さらに詳しく確認していく。

浄土に往生するとは具体的にどのような事態なのか。『証卷』に、衆生は阿弥陀仏の往相回向のはたらきによって、正定聚に入り、臨終後に滅度（浄土）に至ると示されている。次の文に示される通りである。

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、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するがゆえに、必ず滅度に至る。²³⁾

では、この「滅度に至る」とはどのようなことであろうか。

必ず滅度に至るは、すなわちこれ常樂なり。常樂はすなわちこれ畢竟寂滅なり。寂滅はすなわちこれ無上涅槃なり。無上涅槃はすなわちこれ無為法身なり。無為法身はすなわちこれ真相なり。真相はすなわちこれ法性なり。法性はすなわちこれ真如なり。

り。真如はすなわちこれ一如なり。しかれば弥陀如来は如より来生して、報・応・化、種種の身を示し現したまうなり。²⁴

この文で、滅度に至るということは、「常楽、畢竟寂滅、無上涅槃、無為法身、実相、法性、真如、一如」だと明かされている。これらの言葉は、この上ない真実なるさとり境地であり、あらゆる差別を超えた絶対の不二の一を意味する。衆生は往相回向により、浄土に生まれて最上のさとりに至るのである。

続いて次の文では、浄土に生まれた衆生がどのような姿になるのかが示される。

また言わく、かの仏国土は、清浄安穩にして微妙快樂なり。無為泥洹の道にちかし。それともろの声聞・菩薩・天・人、智慧高明にして神通洞達せり。ことごとく同じく一類にして、形異状なし。ただ余方に因順するがゆえに、人・天の名あり。顔貌端政にして世を超えて希有なり。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、と。²⁵

浄土に生まれるものは、どこまでも清浄であつて穏やかな楽しみに満ちており、智慧が優れ、一切を見通す眼を持つ。浄土に生まれる以前の姿の区別はなくなり、皆一様となり「自然虚無の身、無極の体」という体を受けるのだと示されている。「自然虚無の身、無極の体」とは、人間の相対的有限性を離れた真如そのものの仏と同一体であると受け止められる。

浄土に生まれる前はそれぞれの姿をしている衆生は、浄土に生ま

れるとこの上ないさとりを得て区別はなくなり、まるで一つの海のように同一の一如になるのである。

次に、浄土に往生したものが還相回向により衆生救済の活動に出るとき、具体的にどのような相を示すのかを確認する。先立つた死者は、遺されたものの前にどのような姿であられてくれるのだろうか。次の文がそれを示している。

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、煩惱の林の中に回入して、神通に遊戲して教化地に至る。²⁶

出第五門とは、世親が明かした浄土往生を目指す五つの行である。五念門行に対応する、五つの功德のうちの五番目の門のことである。この五念門行について親鸞は、世親、曇鸞の理解を発展させ、五念門行を法蔵菩薩の行によつて成就されたものと理解した。法蔵菩薩により成就された行を、我々も行じさせてもらうのである。

引用文を見ると、「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」とある。一つ前の引用文の中にも「しかれば弥陀如来は如より来生して、報・応・化、種種の身を示し現わしたまうなり。」とある。ここで出てくる「応化の身を示す」とは、迷える衆生を救うために、あらゆる問題、あらゆる場面にふさわしい様々なすがたをとつて、人々を導いてくださるという意味である。そして「神通に遊戲して」とあるように、まるで遊ぶかのように自由自在に衆生を教化して救いに導いていくのである。

続いて、さらに詳しく還相の具体相を確認するために、還相の功德について確認する。『証卷』で「かの菩薩を観ずるに、四種の正修行功德成就したまへることあり²⁷⁾」とあり、還相の菩薩には四種の功德が恵まれるといわれる。まとめると次の通りである。

- 一・一仏土において身動揺せずして十方に遍す、種種に応化して実のごとく修行して、常に仏事をなす
- 二・彼の応化身、一切の時、前ならず後ならず、一心一念に、大光明を放ちて、ことごとくよく遍く十方世界に至りて、衆生を教化す、種種に方便し、修行所作して、一切衆生の苦を滅除するが故に

- 三・彼一切の世界において余なく諸の仏会を照らす、大衆余なく広大無量にして諸仏如来の功德を供養し恭敬し讃嘆す。

- 四・彼十方一切の世界に三宝ましまさぬところにおいて、仏法僧宝功德大海を住持し莊嚴して、遍く示して如実の修行を解らしむ。
- このように、還相の菩薩には人間の理解を超えたさまざまな功德が恵まれ、それをもって衆生救済の活動に出ることができていることが示されている。

以上をまとめると、還相の具体相とは、衆生救済のためにあらゆる姿を取ることができ、また場所や時間に縛られずに遍く世界で活動に出ることができる姿だと言える。

しかし、私たちの日常生活において実的にどのような形で還相の救いのはたらきに出会っていくかということは、『涅槃經』にあ

る阿闍世王の説話のように物語や具体例では示されない。あくまで概念的な還相の菩薩のすがたが示されるのみである。親鸞の上ではこれ以上の還相回向の具体相は語られていない。

しかしながら、伝道の現場では、今この世界を生きる私たちの身に還相回向がどのようなことができるだけ具体的に語られることが必要であると筆者は考える。そこで次節以降では、先学の中で見出された具体的な還相の姿や言説を集めて、親鸞浄土教において、二人称の死を還相回向を通してどのように語りうるのかということをさらに詳細に考察していく。

第二節 近代日本哲学者たちの二人称の死の受け止め

第一項 近代日本哲学者たちの二人称の死の受け止めを取り上げる理由

本節では、近代日本哲学者の二人称の死を取り上げる。本論文では特に鈴木大拙、田辺元の思想に焦点を当てる。彼らの二人称の死の受け止めを取り上げる理由は、それぞれが大切な身内を無くした経験を持つており、それが思索を深める転換点になっているからである。近代日本哲学を研究する浅見洋はこれについて、

二人称の死との遭遇は、彼らの死生観のみでなく、哲学、思想形成にとって決定的な体験であり、哲学的、宗教的思索の大きな転換点になっていると思われる²⁸⁾。

と述べている。また、もう一つの視点として、彼らはそれぞれの思

索の中で親鸞に影響を受けたことが知られており、個性的な親鸞思想の理解、そしてそれに基づいた二人称の死の受け止めが何え、それは大切な人の死をいかに受け止めるかという切実な求めによって切り開かれた地平であるように思われる。以上の理由から、まずは近代日本哲学の先哲における二人称の死の受け止めを取り上げる。

第二項 鈴木大拙の「二人称の死」の受け止め

鈴木大拙は、一八七〇年、石川県金沢市本多町に生まれた世界で最も有名な日本人の仏教哲学者の一人である。大拙は海外にZENを広めた人物として知られているが、浄土教にも造詣が深く、彼の最も有名な著作の一つである『日本の霊性』で語られる「霊性」の思想は、浄土教との関連も多く指摘されている。また、晩年には、親鸞の中心的著作である『教行信証』の英訳も行っている。

本論文では、二人称の死の受け止めに焦点をあて、大拙が大切な人の死に際してあてた二つの文章を引用する。一つ目は、大拙が大谷大学で教鞭を取るきっかけとなった、当時の大谷大学学長佐々木月樵への弔辞の言葉である。

人生は予期せぬ事にもみ出くわすように出来ているような気がしてならぬ。去年君がこの大学に対する抱負を述べた、その時君は泣いた。ところが今日は君より年上の者が同じ場所での死を泣く。…中略…しかし君はいつまでも弥陀の懷に抱かれて眠ってはいないと思う。あるいはすでにわれらの仲間に戻って

きて、一緒に働こう、生死などというものはないぞ、といった励ましているように思われてならぬ。聞く耳でしかねばならぬ。この時の大拙の悲しみよりは激しく、嗚咽して泣き伏されたと言われている³⁰⁾。ただ、そうした悲しみの中でも、亡き友はいつまでも弥陀の懷に抱かれて眠っているのではなく、仲間の元へ戻ってきて、励ましてくれるのだという死生観が語られている。

二つ目に取り上げるのは、大拙の最も親しい弟子の一人だった柳宗悦への弔辞の言葉である。

大きな思想家、大きな愛で包まれている人、このような人格は、普通に死んだといっても、実は死んでいないと、自分はいつもある今日のような場合に感ずるのである。不生不死ということは、冥々寂々ということではない。無限の創造力がそこに潜在し、現成しつつあるとの義である。これを忘れてはならぬ。これは逝けるものを弔うの言葉ではなくて、実は参会の方々と共に自分を励ます言葉である³¹⁾。

ここでは、不生不死とは、死した人の残した無限の創造力であり、それが現成していくことが述べられている。つまり、死した人が遺されたものを生かす力としてはたらくということである。そして「参会の方々と共に自分を励ます言葉である」と述べるように、大拙は死者に対して、死んで関係性が終わるのでなく、自分の元へ戻って励ましてくれる存在として受け止めていることがわかる。さて、このような受け止め方はどこから来るものなのだろうか。

その手掛かりとなる言葉として、亡くなる直前の大拙の言葉を書き留めた加藤辨三郎『最後の法語』^②の文を引用する。

極楽というところは久しくとどまるべきところではない。とどまってもしょうのないところだ。ありがたいかしらんけれども、ありがたいだけでは何のためにもなりやしない。ただ自己満足ということになる。それだから、どうしても極楽を見たらただちに戻ってこなければならぬ。還相の世界へはいらにやならん。

ここでは、大拙が極楽について語る中に「還相」という言葉が出てくる。極楽にとどまってもしょうがない、ありがたいだけでは何のためにもならないと独自の表現で極楽浄土について述べた後、自己満足にとどまらないためには、極楽を見たらただちに還相の世界へ入らなければならぬと、大拙独自の還相理解が述べられている。

この還相回向理解を踏まえて、先に引用した佐々木月樵、柳宗悦の死にあてた弔辞の言葉を改めて見ると、先の言葉の根底には、この還相の思想が流れているように思われる。大拙にとって死は断絶ではなく、死者は還相の世界に入って自分を励ましてくれるという、新たな関係性が結ばれるのだと受け止めていると言えるのではないだろうか。

第三項 田辺元の二人称の死の受け止め

田辺元は、一八八五年、東京神田に生まれた哲学者である。西田幾多郎の招きにより京都帝国大学文学部に就任、京都学派の基礎を築いた。第二次世界大戦への反省から『懺悔道としての哲学』を著し、晩年は群馬県北軽井沢に隠棲して過ごした。田辺の晩年の代表的な著作としては『懺悔道としての哲学』『死の哲学』がある。

田辺の晩年の哲学は、死の問題をめぐる深められており、また死を見る角度は「自己の死」から「己に親しきものの死」へと移り変わっている。すなわち二人称の死についての考察が中心となっている。^③この晩年の田辺の哲学のキーワードに「実存協同」という言葉がある。この「実存協同」を中心に、田辺の思想を概観する。また、田辺の哲学には、親鸞の他力思想への共鳴が随所に見られ、三願転入の独自解釈や、「往相即還相」という独特の理解などがある。これら思想にも触れながら、田辺における二人称の死の受け止めに関する思想をまとめていく。

晩年の田辺の哲学における「実存協同」とは、死者と生者の交わりの世界を表す言葉である。どのような交わりかという点と、人との交わりが途絶えるところとしての死、この死という出来事を通して初めて開かれてくるような交わりである。交わりとは、一般には、両者の距離が縮まるほどに深くなると考えられるだろう。しかしそれとは逆方向に成立するのが、死という不在性の上に成立する交わりである。それは不在にもかかわらず成り立ち、むしろ不在ゆ

えに真に純化されるものである。田辺はそれを交わりの純粹形態としてあらゆる交わりの基礎においた。死者と生者の交わりをあらわす「実存協同」とは、まさにそうした交わりのことであり、ここにおいて死者は死して復活する。田辺はこれを「死復活」という概念を用いて次のように説明している。³⁴

死者復活というのは死者その人に直接起る客觀的事件ではなくて、愛によつて結ばれその死者によつてはたらかれることを、自己において信証するところの生者に対して、間接的に自覺せられる交互媒介的事態たるのである。しかもその媒介を通じて先人の遺した眞実を学びそれに感謝してその眞実を普遍即個別なるものとして後進に回施するのが、すなはち実存協同に外ならない。この協同において個々の実存は死にながら復活して、永遠の絶対無即愛に摂取せられると同時に、その媒介となつて自らそれに参加協同する。その死復活は師弟間の愛の鏡に映して自覺され、間接に永遠へ参じ不死を成就するといつてよい。

死者復活とは、愛するものが死して初めて、その死者からはたらかれてくる愛を、生者が自覺させられるという、交互に媒介しあう関係の中で起こる事態である。愛を受け取る生者がいなければ、死者の愛は成り立たない。その意味で交互媒介的事態と表現される。そして、死者からはたらかれたものを受け取り感謝し、それを自分の周囲へと回施することこそが実存協同である。この「実存協同」において、死者は生者のうちに死にながらに復活し、その関係性の

先に、永遠とも言える無限の広がり次元が開かれていくのである。この死復活を田辺は「還相復活」という言葉でも表現している。³⁵

ところで、田辺がこのような「実存協同」の世界をひらいていった背景には、妻ちよの死があるとされている。³⁶ 妻という最も大切な二人称の死をどう受け止めるか。この生死の問題に直面したとき、『懺悔道の哲学』が『死の哲学』へと深められ、死者が生者のうちに死にながらに復活したらいてくるという実存協同の思想が見出されていったのである。

この視点から見れば、死した愛する者から純然たる愛がはたらかれていることに気づかされ、愛する者が自らのうちによりみがえり、共存し協同して生きていけるという「実存協同」は、遺され悲嘆に暮れる者に対して希望を提示できる可能性がある。第一章で述べたクラスの「継続する絆」、ニーマイヤーの「意味の再構築」にもつながる新たなグリーフワークとも言えるのではないだろうか。この視点は、近年の研究者である坂井祐円によつてさらに深められている。次節で詳しく確認していく。

以上、鈴木大拙と田辺元の二人称の受け止めと、それにまつわる思想について概観した。両者に共通するのは、死をただ悲しむべきものとして受けとめるだけでなく、今ここで生きている自分と関わりが続いていくものとして受け止めていることである。その考え方の土台には浄土教の還相回向思想があることが確認できた。

第三節 近現代における、還相回向からみた二人称の死の受け止めの研究

第二項 グリーフケアとしての実存協同

近年になって、真宗学の研究でも二人称の死の受け止めを還相回向のはたらきから捉えた言説が増えてきている。^{②7}ここでは特に二人名の言説を取り上げる。

スクールカウンセラーであり僧侶、研究者でもある坂井祐円は、二〇一五年に著した『仏教からケアを考える』の中で、前項で触れた田辺の「実存協同」をグリーフケアの観点から整理し興味深い指摘をしている。

一般にグリーフケアとは、援助の専門家が死別体験者の悲哀感情を癒し社会的にサポートしていく行為を指す。すなわち〈他者が自己をケアする〉状況である。一方で、悲哀感情に触発されて内面的な洞察を進めていくのはあくまで死別体験者自身であり、〈自己が自己をケアする〉という状況が形成されている。さらに、死別体験者の内的世界において実際に起こっているのは死者との対話であるから、死別体験者の心はつねに死者と向き合っている状態にある。死者は絶えず生者に何らかのメッセージを送り続け、生者はこれに応えるべく沈潜していく。これは、〈死者が生者をケアする〉状況である。

このように、グリーフケアの展開には〈他者が自己をケアする〉〈自己が自己をケアする〉〈死者が生者をケアする〉という三つの状

況が含まれている。その中で、実は三つめの状況である〈死者が生者をケアする〉という展開こそ、グリーフケアの本来的なあり方を示しているのではなからうかと坂井は指摘する。その上で先に触れた田辺の「死者との実存協同」の思想に着目し、この思想がグリーフケアの新たな展開を開く可能性があると述べて、論を展開している。^{②8}

〈死者が生者をケアする〉とはどのような事態なのであろうか。坂井はこれを具体的に論じるにあたり、比較対象としてデニス・クラスラの「継続する絆」理論にふれ、考察の余地があるとして問題点を挙げている。その内容は、次のとおりである。

死者とは、客観的に存在するわけではなく、あくまで主観的現実なのであるから、これを一つの物語展開の中に位置づけていくことは穏当であり、別段問題はないように見える。しかし、一方で、死者はどこまでも他者性を帯び、贈与性をもったはたらきとして自己に現前してくるのも事実である。死者と本当に向き合ったときには、死者は観念や想像を超えて圧倒的な力で迫ってくる。それゆえに、死者は生者にとってヌミノース（筆者注…非合理で霊的な力に圧倒される体験的感情の核心をついた概念）であり続けるのだ。死者を物語化することは、この《死者のヌミノース》という鮮烈な衝撃力を薄めてしまい、静態的に了解可能な出来事へと変質させてしまう。^{②9}

ここで述べられているのは、クラスやニーマイヤーが提唱する

「継続する絆」や「意味の再構築」は、生前の他者と生前の関係性の延長線上で物語を構築するということが念頭に置かれているが、それは悲嘆の苦しみを和らげることはなるが、それがかえって死者の持つ生の世界の枠組みを超出した絶対的な力を薄めてしまうのではないかということである。

では死者との実存協同の場合はどうだろうか。田邊の説く《死者のヌミノース》たる死者の復活は、キリスト教の「聖徒の交わり」や仏教の「還相の菩薩」という概念を用いて説明される。「還相の菩薩」とは、先に述べたように、相対的な世界を超えた絶対的救済力を持つさとり存在であり、生者が自らの思いで物語に配置できるように存在としては捉えられない。これについて田邊は次のように述べている。

しかるにこの死者生者の交互愛に於ける協同感応を通じ、生者の自力浄化に依るのでなく、それに先だち死者の清浄に感応することにより、生者もその限り媒介的に浄化せられて、死者生者共に聖化せられ浄き道交に入るといふ、生死を越ゆる実存協同こそは、キリスト教の古き信仰に属したいはゆる「聖徒の交はり」を、神話性から洗浄めたものに外なるまい。^④

ここでは、死者は生者に先立って清浄であり、その死者の清浄に感応することで生者が浄化され、それによって死者と生者が共に聖化した実存協同に入る、ということが明かされている。ここで語られる死者は、もはや生の世界の延長線上にある人ではない。還相し

てくる死者は、弥陀同体の悟りをえているのであるから田邊の言葉で言えば清浄な存在であり、生前に生者との間に交わされた情愛や憎悪や憂悶などは、死の世界ではことごとく浄化される。そしてそのような死者の清浄に感応した生者も浄化され、実存協同の世界に入り、その関係性の先に永遠とも言える無限の広がり次元が開かれていくのである。

つまり、田邊の説く実存協同の上では、死者の物語を都合よく用いてケアするといった作為性は排除され、絶対的存在としての死者が生者にはたらいてくるのである。生の世界から物語を作るのではなく、死の世界から生の世界が照らし出されていく。死復活において死者は、圧倒的な力をもって意味構造の破壊、再構成を迫ってくるのである。そのとき《私》の相対的な死者への思いは無化され、絶対的な愛のはたらきに摂取されていくのである。これが坂井の指摘する《死者が生者をケアする》ということの意味である。ここに、宗教というものの有無による「意味の再構成」の性質の違いが見出せるのではないだろうか。

第二項 東日本大震災の被災者の言葉にみる還相回向

第三章の最後に、東日本大震災の被災者の言葉にみる還相回向を取り上げる。鍋島直樹は、東日本大震災の復興支援で被災者と交流する中で経験を論文にしている。夫を亡くした者の心の変化がリアルに記されている。

宮城県気仙沼市では、約二〇メートルの津波が街を襲った。気仙沼市で「すがとよ酒店」を家族で営む菅原文子さんは、津波で夫と夫の両親を失った。津波がきたとき、菅原さんは家の二階にいて、一階にいた夫に差し出した手をかすめて、夫は津波にさらわれて行方不明となった。菅原さんは、深い悲しみの中で、夫への溢れる想いを恋文にしたためたという。その手紙は、企業が企画した手紙コンクールで大賞を受賞した。その内容が次のとおりである。

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。…中略…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「これは旦那様が書かせてくれたのよ」と言われました。私もきつとそうだと思います。何も言えずに別れてしまったから。ありがとうと伝えたくて切な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。守ってくれて支えてくれてありがとう。感謝しています。^④

鍋島はこの手紙に胸を打たれ、連絡をとり、交流をするようになったという。鍋島は何度も東北の被災地に訪れ「愛する人は教えと手合を合わせる心の中に還ってくる」という色紙を贈つてきた。その心について、

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伝える教えが、浄土教に伝えられている。還相回向の救いである。…中略…死別がどれほど悲哀に満ちたものでも、遺された人々にとって、亡き人は人生の確かな道しるべとなつてくれる。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。^⑤

と述べている。遺された人にとって、亡き人は、人生の確かな道標となる。そして死別の後で、亡き人から受けた愛情に気付かされていく。これが死を超えて続く慈悲のはたらきである還相回向の救いだと述べている。

菅原さんとの交流が始まって月日が経った震災から一年三ヶ月後、行方不明だった夫の遺体が見つかったという手紙が鍋島の元に届いた。目立った損傷もなく、夫だと識別できるすがただったという。その手紙の最後には、次のような言葉が記されていた。

毎日、お仏壇の色紙を眺め、合わす手の中に還つてくると合掌

していました。…中略…きつと様々の困難の道とは思いますが、何も恐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命です。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ょう。三八年間の大切な思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^④。

夫の遺体が見つかり安心できたと同時に、これから頑張つて生きていくという心情が綴られている。また、「せつかく生かされ主人が守ってくれた命です。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ょう。」という言葉には、死後の夫から今もはたらかれてくるメッセージを受け取っている様子が伺える。そのことを胸に、残りの人生を頑張つていこうと語られている。この菅原さんの死の受け止め方は、還相回向の教えを通して二人称の死の受け止め方の具体的な一つの在り方と言えるのではないだろうか。

小結

第三章では、二人称の死の受け止めという視点から様々な還相回向理解があることを確認した。合計四名の研究・言説を取り上げ、これまであまり研究されてこなかった、還相回向を鍵概念とした二人称の死の受け止めを取り上げ、光を当てることができたように思う。

結論

本論文では、二人称の死の苦しみをテーマに論考を行った。また、「死んだら終わらぬだろうか?」という問いに親鸞浄土教の教えをもとに応えることを論文のゴールとした。

第一章では、死生学における二人称の死の受け止めの理論の変遷を確認した。そして先端的な理論として、ニーマイヤーの「意味の再構成」を取り上げ、これを「二人称の死の受け止め」を検討する土台となる理論として位置付けた。

第二章では、親鸞の二人称の死の受け止めを確認した。主に門弟との手紙のやり取りから、親鸞が往相回向・還相回向の教えを元に、極楽浄土へ往生することのめださと、往生したものが導きに戻ってきてくれるたのもしさ、この両面から二人称の死を受け止めていることを確認した。

第三章では、還相回向の意義を確認したのち、親鸞浄土教における二人称の死の受け止めを還相回向の教えを通してどのように語りうるのか、近代日本哲学者から現代の研究者に至るまで、二人称の死の受け止めという視点からの様々な還相回向理解があることを確認した。

ここで、第一章で確認したニーマイヤーの「意味の再構成」と、第二章以降で確認した親鸞浄土教における二人称の死の受け止めを照らし合わせ、その共通点、相違点を考えてみたい。

「意味の再構成」とは、死別の体験を新たに意味づけていくことであり、自分なりに納得できるストーリーを見出し意味構造を再構成してゆくことであった。

一方で、還相回向とは、死者が浄土に往生し悟りを証したのちに衆生救済のためにあらゆる姿を取り、場所や時間に縛られずに遍く世界に救いの活動に出ることであった。親鸞はこの還相回向の教えをもとに、「先に往生したものは親しき人たちから導いてくれることであるからたのしいことである」と述べた。これは、故人との新たな関係性を見出しているという点で、「意味の再構成」の一つのかたちとも言えるのではないだろうか。同様に、大拙が大切な人の死に際して語った言葉、そして田辺が晩年にひらいた「実存協同」思想、このいずれにおいても、還相回向の教えから「意味の再構成」を行なっていると捉えることができる。鍋島と菅原文子さんの交流の中で語られた夫の死の受け止め方についても同じことが言える。つまり、親鸞浄土教における二人称の死の受け止めとは、還相回向を元にした「意味の再構成」とも言うことができるのではないだろうか。

その一方で、坂井が指摘したように、還相の菩薩としてこの世に還来してくる死者は、もはや生の世界の延長線上にある人ではない。私たちの相対的な価値観をもって物語化できる存在ではない。死者は圧倒的な力をもって意味構造の破壊、再構成を迫ってくる。そこでは自らの力で理解するというはからいは意味をなさない。そうし

た存在と向き合うときには、絶対的なたらきへの信が要求される。しかしその先に、たしかに救いの世界が開かれていくのであろう。この点が、死生学と比較したときの力強さであり、また信が必要になるという意味で、難しさでもあるのだろう。

以上、拙見ではあるが、死生学における死別悲嘆の理論と、親鸞浄土教における二人称の死の受け止めにおける共通点、相違点を考察した。

最後に、序論で述べた「死んだら終わりですか？」という問いをもう一度考えてみたい。これまで確認してきたように、還相回向はたらきの上では、死者は個人の主観的記憶や物語の中に保存されるような静的な存在ではなく、むしろ生前以上に積極的に大きな力ではたらきかけてくる動的・絶対的存在となる。そのように理解すれば、死は全く終わりではなく、むしろ相對世界を超えた新しい関係性の中で、私たちが故人を思い出すときはもちろん、思い出さないときでも常に、あらゆる姿形をとって、私を迷いや苦しみからはなれる方向へと導いてくれるたのしい支えなってくれるのだと言えるのではないだろうか。本論文を通して、筆者の中にはそんな「意味の再構成」がなされたように思う。これを「死んだら終わりですか？」という問いへの返答としたい。

また、死者に気づかされ、死者と共に仏縁を繋いでいくことは、親鸞が教行信証『化巻』の最後に示した

何となれば、前に生まれん者は後を導き、後に生まれん者は前

を訪え、連続無窮にして、願わくは休止せざらしめんと欲す。
無辺の生死海を尽くさんがためのゆえなり、と。^⑮

という言葉にも呼応すると言えるのではないだろうか。これを本論文の締め括りの言葉としたい。

註

- ① ジャンケレヴィッチ『死』中沢紀雄訳、みすず書房、一九七八年
- ② 死生学という分野が明確に形成され始めたのは一九六〇年頃であり、その頃欧米では、死にゆく人々の苦しみに寄り添うホスピス運動が急速に広まった。これにより、死に直面した患者や家族のニーズに応えることを目的として、死生学の教育・研究が進められるようになった。死についての議論はこれより遥か昔から行われてきたが、死生学という分野の形成はこの頃が始まりだと言われている。
- ③ 島蘭進「グローバルCOE「死生学の展開と組織化」の課題と目標」(<https://www.tu-tokyo.ac.jp/shiseigaku/ja/gaiyou.htm>) (最終閲覧日：二〇二三年十二月三十一日)
- ④ Wass, H. (1992) *Disseminating Our Thanatology Knowledge*, p.37
- ⑤ フロイト『悲哀とメランコリー(一九一七年)』(フロイト著作集・第六巻)、一三七―一四九頁、人文書院、一九七〇年
- ⑥ この二つの理論を二項対立的に捉える見方が適切かどうかには疑いが残るという意見もある。堀江宗正は「死と看取りの宗教心理」(『医療・介護のための死生学入門』、二〇一七年)の中で、意識的に能動的に自分なりの仕方では悲しむことを促すという点では両者に大きな違いはないはずであり、「継続する絆」モデルはフロイトの理論を補完する形で理解されるべきかもしれないと述べている。
- ⑦ Dennis Klass. (1996) *Continuing Bonds*. Routledge.
- ⑧ カール・ベッカー『愛するものは死なない―東洋の知恵に学ぶ癒

親鸞浄土教における「二人称の死」の受け止め

し』一四頁、晃洋書房、二〇一五年

⑨ カール・ベッカー『愛するものの死とどう向き合うか―悲嘆の癒し』(第二章デニス・クラススの講演録より)『二六頁、晃洋書房、二〇〇九年

⑩ ロバート・A・ニーマイヤー『喪失と悲嘆の心理療法』一八頁、金剛出版、富田拓郎・菊池安希子監訳、二〇〇七年

⑪ 『浄土真宗聖典全書』二・一八〇六頁、『末灯鈔』第十九通

⑫ この手紙は門弟の蓮位の添え状であり、親鸞の直筆の文ではないことには注意が必要である。このとき親鸞は風邪で臥せられており、慶信の便りへの返事も蓮位が代筆する形で記している。ただし、この添え状は蓮位が記したものであるが、「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。」とあるように、蓮位は、書いた内容に誤りがあるかもしれないので親鸞の前で読み上げて、内容を確認し、これで十分で申し分ないと親鸞が述べたということが書かれているので、親鸞の考えと相違はないとみて良いだろう。また、添え状と共に送られた慶信の便りへの返事は、慶信の領解を添削するような形で記され、非常に緻密に内容となっている。このことから、蓮位の添え状に対しても親鸞の緻密な確認があったであろうことが想定される。

⑬ 『浄土真宗聖典全書』二・七五三―七五四頁、『親鸞聖人真筆消息』四

⑭ 村上速水「宗祖における願生思想の一考察―特にその還相回向論との関連において―」、『真宗学』三三二号、一九六五年や、鍋島直樹『親鸞の死生観とビハール活動の理念と実践の融合的研究(下)』永田文昌堂、四八頁、二〇二三年など

⑮ 『浄土真宗聖典全書』二・三四五頁、『浄土和讃』二一〇

⑯ 『浄土真宗聖典全書』二・九頁

- 17 勸学寮『新編 安心論題綱要』本願寺出版、二〇〇二年
- 18 『浄土真宗聖典全書』二・一三七頁
- 19 『浄土真宗聖典全書』二・四八〇頁、『正像末和讃』二四
- 20 『浄土真宗聖典全書』二・四九四頁、『正像末和讃』五一
- 21 『浄土真宗聖典全書』二・四九四頁、『正像末和讃』五二
- 22 どのような説があるのかについては、岩田香英「親鸞の還相回向観」二〇一一年に詳しい。
- 23 『浄土真宗聖典全書』二・一三三頁
- 24 『浄土真宗聖典全書』二・一三三頁
- 25 『浄土真宗聖典全書』二・一三四頁
- 26 『浄土真宗聖典全書』二・一三七頁
- 27 『浄土真宗聖典全書』二・一四一頁
- 28 浅見洋『二人称の死 西田・大拙・西谷の思想をめぐって』五頁、春風堂、二〇〇三年
- 29 『鈴木大拙全集』「大谷大学 佐々木月樵氏への弔辞」二八・三一四頁、岩波書店、一九八〇年
- 30 『鈴木大拙―人と思想』四七八頁、岩波書店、一九七一年
- 31 『鈴木大拙全集』『回想の柳宗悦』への寄稿「三〇・五三九頁、岩波書店、一九八〇年
- 32 『鈴木大拙―人と思想』「加藤辨三郎「最後の法語」、一五四―一五五頁、岩波書店、一九七一年
- 33 長谷正當「死の哲学と実存協同の思想―田辺の晩年の思想―」『懺悔道としての哲学』収録、四三三頁、燈影舎、二〇〇〇年
- 34 『田邊元全集』一三・一七一頁、筑摩書房、一九七二年
- 35 田辺元『懺悔道としての哲学・死の哲学』四〇五頁、燈影舎、二〇〇〇年
- 36 長谷正當「死の哲学と実存協同の思想―田辺の晩年の思想―」『懺悔道としての哲学』収録、四五六頁、燈影舎、二〇〇〇年
- 37 文字数の関係上取り上げられなかったが、末木文美士の「他者論」における他者としての死者を還相回向から捉えた説（『浄土思想論』一七七―一七八頁、春秋社、二〇一三年）や、井上見淳の江戸期の「小児往生論」の中で子の早生を還相回向を通して捉えた説に着目した論考（井上見淳『たすけたまへの浄土教―三業帰命説の源泉と展開―』法蔵館、二〇二二年）などがある。
- 38 坂井祐円『仏教からケアを考える』二五五―二五七頁、法蔵館、二〇一五年
- 39 坂井祐円『仏教からケアを考える』二六四―二六五頁、法蔵館、二〇一五年
- 40 ここで坂井が指摘しているのは、理論としては「生前の関係性の延長線上で物語を構築する」ことに限定はしていないが、臨床現場のレベルでは、そのような理解が前提となる場合も多い、ということであろう。
- 41 『田邊元全集』一三・五七六頁、筑摩書房、一九七二年
- 42 鍋島直樹『親鸞の死生観とビハール活動の理念と実践の融合的研究（下）』九三―九五頁、永田文昌堂、二〇二三年
- 43 鍋島直樹『親鸞の死生観とビハール活動の理念と実践の融合的研究（下）』九五―九六頁、永田文昌堂、二〇二三年
- 44 鍋島直樹『親鸞の死生観とビハール活動の理念と実践の融合的研究（下）』九六―九七頁、永田文昌堂、二〇二三年
- 45 『浄土真宗聖典全書』二・二五五頁