

佛教文化研究

第 3 4 號

死 と み と り 特 集

淨土宗教學院

1 9 9 0

佛教文化研究 第三十四号

死とみとり特集

目次

看とりの精神……………	池見澄隆一
——現代と中世の交響——	
終末期医療における総合援助……………	奈倉道隆三
仏教に於ける死の理解……………	真野龍海元
——初期仏教を中心として——	
臨終と救済……………	阿川文正四
——法然上人語録を中心として——	
良忠上人の下総地方における事跡について……………	小林尚英禿
横内浄音と上田明照会の社会事業……………	新井俊定
	長谷川匡俊禿
	石川到覚
	落合崇志

編集後記

看 と り の 精 神

——現代と中世の交響——

池 見 澄 隆

はしがき

I 現代の問題状況

II 看とりの視座

III 法然以前

IV 法然の場合

—— a 「往生浄土用心」

—— b 「正如房へつかわす御返事」

むすびにかえて

はしがき

はじめに、最近、眼についた看とりに関する文章の断片二点^①を紹介しよう。

A いつか、私は「歌のホスピス」になりたいと思う。人はいずれ死ぬ。夢を見るように死んでいく人もあれば、恐怖と苦痛にさいなまれながら息をひきとっていく人もいる。歌を聴きながら死にたいなあと思っている人もいるはずだ。昔の歌を聴きながら、もう二度と来ることのない過ぎ去った日々を懐かしみながら死を従容として迎える人もいよう。

看とりの精神

私は臨終の床で、そんな人たちの手を握って、心にしみとおるような歌を静かに歌ってやりたい。

B 「患者たちの頼みはみな同じです。『先生、たのみだ、お願いだ。是非一服、盛ってください……』って。思えばムリないですよ。一日に七回も八回もオシメを取り換えてもらって……その気苦労といったらわかりますよネ。いっそ、くすりをもらって、らくになりたい……。そりゃもう、ひついですよ。このような患者に、どう慰めたところで、どう力づけたところで、それは結局ウソになるんです。といって、患者の望み通りにクスリを盛るなんてことは常識外ですしネ。

人間、どうすれば人間らしくこの世と別れてゆけるのか、うまい方法はないのですかネ」

医療や看護を職業としない一般市民が、自分の仕事の延長上にホスピス・ムーブメントを情熱的に語り（A）、他方、専門家がなす術をもたず途方に暮れている（B）。このような構図をまえに、われわれはなにを語りうるのだろうか。

死者の裸身を見たこともなく、親族の最期を介護したことさえもない―その意味で経験的には若い看護学生にもおおよばぬ一介の学究が、看とりについて考察し発言するとすれば、それは研究の専門性をふまえたうえで、看とりの現場にかかわる人たち（とくに非職業的）に、一定の理念を提供することに尽きるであろう。これが要請に応じて果しうる役割であり、その限界である。

では、提示すべき理念をいかに発見し把握するか。この場合、死にかかわるテーマが常にそうであるようにひとつには看とりをめぐる当事者としての視点が必要であろう。それは自分がいかに看とられたいか、という自問に極まる。してみれば、一私人としての当事者の関心と、研究者としての客観性や専門性をつき合わせたところに、考察の視点をたてなければなるまい。

ちなみに中世の思想や文化を研究対象とする筆者（『池見』以下同）にあって、現代への関心は中世への理解に方向づけられ、中世への問題意識は現代への理解に支えられていることが多い。こうして筆者のなかで、看とりをめぐる個人的な関心と研究者としての問題意識、現代への関心と中世への理解が縦横に交錯し、際限もなく往還をつづける。論旨が、いくらか論者の主体性を帯びてくることは避けられないとしても、より全体的、広角的な俯瞰のもと、実現への可能性をもった理想図の模索のなかで、筆者が得たひとつの手応えは、次のようなものであった。

現代の医師や看護婦が現場での悪戦苦闘をとおして得た理想図と、中世の聖職者が病・死という現実に対して真摯に行なった説示とのあ

いだにいくつかの共通の事項をふまえたある種の類似性の成りたつことに気づいたのである。平安・鎌倉時代の浄土教世界と今日の医療・看護界という、八〇〇ないし一〇〇〇年にわたる時代のへだたりと、その歷程を前後に分断する近代主義文明の壁を超えて、互いに呼応し、ひびき合うものを感得するのである。「死の歴史家は、諸世紀をとりあげて千年に及ぶことを恐れてはならない」というフィリップ・アリエスのことばに励まされながら、考察をすすめたい。

看とりをめぐって、たてるべき視座と、とるべき基本姿勢―。看とりの精神とはなにか。

I 現代の問題状況

一九八四年開設以来、淀川キリスト教病院のホスピスにおいて、医師として活動を展開している柏木哲夫氏は、現代日本におけるホスピス・ムーブメントの草わけであり、今なお現役である。さらに社会に對する発言も多い。

今日、数限りなく刊行され続ける類書のなかでも氏の著書は、ひときわ説得的である。以下において、氏の著書のひとつ『生と死を支える―ホスピス・ケアの実践^③』を参照しながら現代日本の社会の、看とりをめぐる問題状況を概観しておきたい。

まず氏のケア（care）についての見解を紹介しておこう。ケアとは、医療スタッフが患者に対して、一方的にかかわるのでなく「与えかつ与えられるもの」であり、双方の「人格的なふれあい」によって、互いが「人間として成長」すべきいとなみである。わけてもターミナル

・ケアとは「医学の限界」の上にたつて双方が生を支えあうことである（九～一〇頁）。このようなケアが可能となるための条件として、看とる者と看とられる者の死生観をあげ、死の不可避性や、死の前の平等性の自覚をあげている（二一～二二頁）。また末期患者の「死の受容」について、安らかな死を迎えた人の共通点として神によって「生かされている」という気持のあることをあげ（二四頁）、さらに「死後の世界」への可能性を信じるができる人は死を受容しやすい。なぜなら、かれらにとって、死は絶対でなく相対化しやすく、死はすべての終極でなく新しい世界の入口であるからという（二七・六一・六六頁）。もとより信仰をもつ人にも身体的な苦痛は訪れるが、その「痛みや苦しみに対する態度が変わってくる」ともいう（六一頁）。とりわけ患者が「死後の世界」観をもつことは、それがケアを有効ならしめるための前提であると氏が考えているのであろう。このあたりの論点は近代以前の看とりを考えるさい重要な問題となろう。

死の受容と「死後の世界」観のつながりを示すと思われる事例を二検討しておこう。「死を受け入れてこの世を全うした人」と氏の眼に映った患者A子さん（五十二歳、独身、老人ホームの元看護婦、両親すでになし、子宮がん）は、亡くなる数日前、氏の「いかがですか」という問いかけに「両親のもとへ行こうと思います」と答えている。それが死の受容の表現であるのは、つづけて「先生、本当にお世話になりました」と完了形で応じていることから明らかである。この事例をもって氏は、死を語り合える関係の意義を強調する（一四〇・一四一頁）。それとともに筆者はここで、間近かに自覚したみずからの死を（亡き）

両親のもとへ行くことと表現したことに意味を見出したい。彼女にとって死はまさにべつの世界への入口でありその世界とはなによりも両親の待つところとして想い描かれていたのではなからうか。

同様と筆者には考えられる例は他にもある。死を自覚したある患者は死亡する一週間前、氏にこう告げる。「先生、私もうだめだと思えます。さきに行つてますから、先生も来て下さいね」。それに対して氏は「そうですね」と受けとめ、いつになるかわからないけれど、私もいつかは行かねばならないのですからね、と応える。この事例に氏は、互いに死すべき存在であることを伝えあい、互いの生を支えあうことの重要性を述べる（一四六～一四七頁）。筆者には、この事例にも、「自分の死に近いことを体で感じ、それを受け入れているように感じられる」患者が、半年ばかり世話になった氏に対して、死への旅立を「先に行つてますから……」と表現したところに意味を見出したい。ここにはかの世界で「先生」と会いたいという期待、会えるという確信がうかがえないであらうか。

これら二例は、「死後」が未知の世界なのではなく、親しい人と再び会えるという意味でなつかしい故郷（ふるさと）のイメージをもって感得されていることを示している。

おわりに参照したい事例は、看とる者の具体的な心得としてのべられている患者Ⅱ人間の聴覚に関するものである。人間の五感のうちで、聴覚は最後まで残るのであり、意識水準が低下して昏睡のような状態になった場合でも最後まで聞こえることを確信して看とることが大切であり、「最後の瞬間まで生ある人としてコミュニケーション」をつ

づけることが必要であり(六〇頁)、そのためには聴覚の活用がきわめて有効なのである。筆者には、聴覚の特性は、近代以前の看とりを考えるうえできわめて重要であろうと思われる。

ところで「死後の世界」観(日本)については次のアンケート調査結果を報告している。「死後の世界をあると思うか」という問いに対して、「はい」(二七・七%)、「いいえ」(三〇・七%)、「わからない」(四一・四%)。さらに「あるとすればそれはどんな感じか」という問いに対して、「明るい」(一六・六%)、「暗い」(二七・九%)、不気味(二四・四%)、「その他」(二四・八%)というものである。

ケアを完遂するうえで有効性をもつ患者の「死後の世界」観は、まずその存在を信じ、しかも「明るい」と感じている例に限られよう。その割合は、全体で約四・六%にしか達していない点は重要である。

ちなみに本書の中でこれらの数字だけが、一般的、客観的なデータである。これ以外の、興味ぶかい所論のほとんどは、さきに紹介したものも含めて、氏がホスピス・ケア実践の現場で苦闘をとおして描くに至った理想図である。もう少し穏当に言えば現実のかかえる諸問題の解決の可能性を模索するなかでたてられた^③為の理念である。それは多くが氏の直接関与した成功例にもとづくだけに説得力はつよいが、その成功した事例は、現代日本の全体的な実態のなかでは例外的極少である。その意味でこれは実態の報告というよりも、現代日本において、行なうべくして行なわれていない現実を衝く所論であることに留意したい。つまりこの書は現代の実態のネガなのである。氏の理想とするケアの精神はキヌア(cure)学が日進月歩をつづけるなかで、次

第に失われつつあり(一一〇頁)、そのケアを有効ならしめる前提条件としての、望ましい「死後の世界」観をもつ例は、全体の五%にも満たないという現実によってもそれは立証されよう。冒頭に、氏の著書によって今日の問題状況をみたいとのべたのはこのためである。

さて末期の患者にとって最も望ましい状態―それは看とりの目的にかかわる―とはどのようなことであるのか。

ここで想起されるのは、いわゆる「中なおり」現象である。すなわち、末期の患者が一時的に小康を得て、睡眠・食欲・心理状態のやや持ち直す現象である。これは回復の兆しではなく、死のサインである。したがって従来その研究が皆無であったというのもうなづける。しかしこの現象の生じている時期は病人にとって残された時間のうちもつとも貴重であるという観点から、深津要氏は「限界状況における看護者の役割」について重要な提言を試みられている。^④氏によれば、病人はこの時期に「家族としみじみ語り合ったり、自らの人生の意義を見直し」「自らの死を受容するような様子」がみられることもあるという。この現象を、どの病人にももたらし、少しでもその時期が長くつづくよう努めたい、という意図のもとに調査を行なった。その結果は次のとおりである。中なりのみられたのは全体の三〇%、二日間つづいたのが四一%。その原因として点滴・酸素・薬物療法のほか、「心理的因子が、その現象発現のきっかけとなり得る」とし、心理的因子の具体的な主なものあげている(①家族がよく面倒をみて励ました ②あまり来ない家族や親戚・知人がきて励ました ③主治医が熱意をもつて診療した ④担当ナースが真剣に看護した)。

こうして氏は末期患者の心身医学的な現象のなかで、中なり現象がもっとも意義あるもので、しかもそれが看とりの行動によってもたらされる率のかなり高いこと、ひいては看とる者の職業意識上の充足性を高めるものであることを指摘している。それとともに、筆者はここで、「中なり」という身心の静安なる状態と、心理的因子との密接な関係に留意しておきたい。

ちなみに現代の末期看護の場において注目される「中なり」が、元来わが国では、いつごろから、いかなるものとして把握されきたかといえ、江戸時代の俗語を採集した辞書『俚言集覧』へ太田全斎編・全二六巻に

中直「中日より 長病の死なんとする前に愈る状あるを云、又、中なほりとも云」

とみえている。この語が早くより巷間に俗言として伝えられたという事実は、臨終の一手前で生ずるこの特異な現象を経験的に庶民が知っていたことを意味する。今日と比べて江戸時代では中なり現象の原因として、薬物的療法よりも心理的因子が圧倒的に高い比重を占めていたであろうことが推察される。近代以前の看とりを考えるさい、この点も重要な手がかりとなろう。

II 看とりの視座

死の看とりを考えるさい、死のとらえ方そのものについて明確にしなくては必要がある。死にはいくつかの分類法があるなかで、たとえば人称別の分類はこうである。三人称の死とは、彼の死である。それは、

看とりの精神

基本的には存在の消滅と機能の消滅を意味し、自分にとっては単に他人ごとの死でしかない。一人称の死とは私の死である。それは代替可能、かつ自分にとって回避不能であり、しかも絶対に体験不可能である。

これら三人称ならびに一人称の死に対して、二人称の死はいくらか複雑である。それは、単純に汝の死として、他の種類の死ことに一人称の死から明瞭に区分しうるものではない。二人称の死はそれ自体、一人称との関係をふまえている。この点に着眼して論をなしたのは村上陽一郎氏である^⑤。

氏は、デカルト以降の近代西欧の人間観の特色を「孤我」の徹底的な追求にあるとし、それとの対比のうえで「われわれ」を提唱し、「われわれの死」を論ずる。すなわち、情死とか肉親の死、愛する者の死、「お互いに〈私〉と〈あなた〉という関係で結ばれている家族たちの一人が欠けること」を例としてとりあげ、「そのとき私どもは単なる物質系の終焉でもなければ、機能や存在の消失でもない何ものに会おう。しかもそれは明かに自分の終焉でもない」とし、われわれが死というものについて最も直観的な理解や、より根源的な把握が可能なのは、このような二人称的な場面であると指摘する。

村上氏の所論に導かれて、一人称と二人称の複合したレヴェルの死を、筆者は「我―汝」の死と命名しておこう。みうちとはこの場合、血縁の有無を問わない。その死が汝と我との関係の消滅であるような死という意味である。

「我―汝」の死を対象とするとき、看とりは理想に近づくのではない

からうか。いいかえれば、看とりはその対象を「我^{みづか}」の死として把えうるとき、完全なものとなるのである。

ところで、理想的な看とりの営為は、単に肉体的生命の終焉をもつてピリオドをうつのではなく、「死後」をもその射程距離におさめるべきであろう。肉体的生命至上主義は、看とりの場においても大きな問題を残すからであり、また病者が「死後の生」への確信をもつとき、最も有効な看とりが可能となることを学んだからである。

これに関連して想起されるのは、河合隼雄氏の指摘した次の断章である。^⑥氏はまずキュブラー・ロス『新・死ぬ瞬間』を訳した秋山剛・早川東作の二人が、ロスの仕事のうち、とくに「死後生」の存在の主張について意見を異にしながらも、ともに「死後生を確信することがターミナル・ケアの精神的支柱である」とのべた「訳者あとがき」を興味ぶかいものとして紹介し、ついでべつの近著^⑦においてキュブラー・ロスの、死後生の存在の主張に対しては「判断を留保すべき」であるとのべたうえで、「瀕死体験をした人は、その後は死を恐れなくなるといふ事実」に注目し、「死はその人の心のなかにしっかりと位置づけられ、受容されるのである。これは素晴らしいことだ。死後生について何かを知ったという確信が、その人に相当な安定感を与えるのである」と強調している。

以上、村上・河合両氏の見解との共鳴をとおして、「我^{みづか}」の病・死を対象とし、「死後の生」を射程距離に入れた care を、現今考える理想的な看とりの視座として設定したい。

では、このような視座にたった看とりの理想―精神が近代以前の歴

史のなかで果して発見できるのであろうか。

III 法然以前

古代中世においても、死や、死の看とりは、つねにその悲惨で残酷な現実をふまえるがゆえに、理想態で語られることが多い。死の看とりについて語られる理想をとおして、われわれはその時代の精神や思潮をとらえることができる。

それにしても、なぜ「看とり」なのか。この点をあらためて問うために、まず『万葉集』山上憶良の歌をとりあげたい。^⑧

国に在らば 父とり見まし 家に在らば母とり見まし 世間は
かくのみならし犬じもの 道に臥してや 命過ぎなむ。

都への旅の途中、病になり、草や柴を敷いて倒れ臥している青年の心情を代詠して、もし、国にいれば父親が看病してくれるだろうに、また家にあれば母親が看病してくれるだろうに。世のなかはずっとこんなものなのだろう。まるで犬のように道に倒れて、命おわることであらうか。

家に在りて母がとり見ば慰むる心はあらまし死なば死ぬとも

家にいて母が看病してくれるならば自分の気持は慰められるであろうに。死ぬこと自体は避けられないにしても。

いずれも看病の古い語である「とり看る」が用いられている。これは看とられざる死と、そのゆえの悲惨さをうたったものである。そこに、近親によって看とられる死が、死に方の理想であるとする概念と、看とりが、死そのものの恐怖や不安をものりこえさせうるといふ考え

のあったことを確認しておきたい。

わが国ではじめて看とりの儀礼つまり臨終行儀がたてられた十世紀の終わり、九八〇年代は、まさに撰関期浄土教がいっせいに開花をあげたときであった。まず浄土教の理論的支柱ともいえるべき『往生要集』が源信によって書かれ（永観二年〈九八四〉十一月起筆、翌年四月完成）、その間にわが国初の往生伝『日本往生極楽記』が慶滋保胤によってあらわれ、ついで念仏結社である二十五三昧会が結成されその「発願文」がつくられ（寛和二年〈九八六〉五月二十三日）、その規約である『二十五三昧起請』（八か条）が保胤によってつくられ（同年九月十五日）、二年後、源信によってそれが改訂増補されたのである（『同起請』〈十ニか条〉永延二年〈九八八〉六月十五日）。

臨終行儀の概要について『往生要集』大文第六「別時念仏」の項をまずみておこう。「行事」と「勸念」のふたつに分けて説かれているなかで、まず行事について摘記し口語訳する。

僧房において病人がでると、病人は別の場所に移される。無常院と名づけるこのお堂は、清められ、散花や焼香によってかざられ、弥陀の像が安置されている。仏像は五色の幡をもち、病人はその幡を手に執り、聖衆来迎を一心に願いながら念仏しつづける。そのとき病人の眼にありありと来迎の姿が映ったならば、病人はただちに看病人に告げ、看病人はその言葉を必ず記録しなければならない。また病人がなにも語らない場合、看病人は病人に「なにがみえるか。どのような情景が眼に映るか」と問う。もし病人の想いに生前の罪が大きく浮かぶようであれば、そばにいる人は、ともに懺悔し、そのうえで来迎を期

する。そうすれば必ず弥陀は来迎されるはずである。

看病人は香を焚き花を散らして病人の周囲をととのえ、もし尿尿・吐唾などがあれば適宜それを取り除く。また酒肉五辛などを食したものは病人のそばに近づいてはならない。病人が正念を失い、狂死し、三悪道に堕ちるからである。

このように、五色の幡に象徴される臨終行儀（の行事）は、臨終を正念、つまり平静で調和のとれた身心の状態（詳しくは後述）において迎えることが直接の目的であり、そのため、周囲の人びとはその病死を懸命に看とるのである。究極の目的が弥陀の来迎によって往生することであるというまでもない。その死後の命運を賭けた看とり・看とられの関係において「結縁」の意義はいっそう深まるのである。

では臨終の「勸念」とはなにか。これは臨終に念仏を勧めることである。志を同じくするものは、その仲間が病に倒れたら、その当初から病床に來訪して勸念すべきであるとし、その趣旨については「今、しばらく自身のために、その詞をむすんでおこう」と源信は自らの心得のために記したことを明かし、こう述べている。

仏弟子よ。あなたは年来、念仏だけをつとめてきた。なかでも期するところは「臨終の十念」である。いまやすでに病床に伏し、恐れずにはいられない。どうか眼を閉じ合掌して次のとおり一心に誓いを立てるように。

仏の相好以外の他の色をみてはならない。仏の法音以外の他の声を聞いてはならない。仏の正教以外の他のことを説いてはならない。往生のこと以外のことを思ってはならない。

さて看とりの実践は、浄土教の実践とどうかかわるのであるのか。二十五三昧会『発願文』^⑩は、臨終に十念を具足して仏名を称するならば、仏の来迎にあずかり、往生をとげることができるといふ『観經』下々品の所説を引いたあと、これをもって「我等の来世の誠証とするに足る」とのべている。二十五三昧会の目的が死後・来世の往生浄土にあるのはもとより明白である。ただしその目的を果遂するための方法の実修として「契りを合して互いに善友となり、最後臨終まで相い助けて念仏せしめ」「毎月十五日の夕べ念仏三昧を修し臨終の十念を祈る」ことが求められ、ことに病人の発生にさいしては「日の吉凶を選ばず、その所に往到して問訊し勧誘」することが発議されている。

この念仏結社が「臨終」を重視するのは、結社の思想的支柱となつた『往生要集』にも「臨終の一念は百年の業に勝る」(十事の第十)という見解が明示されていることからもうなづけよう。このように往生のための実践規範の書のなかで「臨終」の段階における相互扶助の営為とその意義が、不可避・必然的に組みこまれているのを知ることができる。ここに、「往生」の実践論を「看とり」の実践論として読みかえること——いいかえれば「往生」論を「看とり」の視角から解説することの可能性と妥当性を指摘しておきたい(ここでの「看とり」の概念に「臨終行儀」がふくまれているのは、いうまでもないが、浄土教世界における「看とり」がいわゆる臨終行儀に限られるものでないことについては後述)。

そこで二十五三昧会の看とりをめぐる規定の具体相を『二十五三昧起請』^⑪によって検討したい。保胤撰(八ヶ条)のうち第五条は、看と

りの精神、なかでも病者と看病者とのあるべき関係について詳しい叙述がみられる点できわめて重要である。この一条の全文を訓み下して掲げておこう。

一、結衆に病ある間、結番瞻視すべきの事。

右、病身は養護せざるべからず。病心は安慰せざるべからず。故に律中に仏言く今より已後、看病人を立つべし、もし我を供養せんと欲せば、まさにまず病人を供養すべし云々。およそその功德多く経論に出づ。ただに八福田のうちに勝るのみにあらず。かねてまた十往生の中に讃ず。このゆえに結衆、病を得し初めより存亡ついに定まる期まで、諸衆結番し、たがいに守護せよ。まず二人を差し一日夜を限って一番となすべし。一人はひとえに念仏を勧め法音を聞かしめよ。一人は遠近に役走して雑事を料理し、またすべからく所悩の軽重にしたがい、病衆の多少を用うべし。病者の願樂を問い顕密の善根を修し、かつは仏力に祈りかつは医療を加う。後番の来るを待ちて前番を去らしめよ。釈尊は昔、紫金の手をもってみずから病める比丘の身を洗いたまえり。仏子いま薬石の勤めに当りてなんぞ善知識の苦を挾らざる。すべからく父母師長に孝順するがごとくすべし。ついに臭穢不浄を厭離することなかれ。日没に至るごとに必ず例時を勤め、命もし風燭なるを顧ばあい集りて念仏し、あるいは平生の所行にしたがい讃嘆すること十誦律の説のごとくせよ。あるいは病眼の所見を問いて記録すること道和尚の誠のごとくせよ。それ善惡の二道に趣くはただ臨終の一念にあり。善知識の縁もっぱらこの時のためなり。もし

いまだ終らざるに捨て去らば理しかるべからず。よつてたとい非常の当番衆にあるとも必ず穢に触れて送終の雑事一向に執行すべし。およそここにこれを結び志をおこすはこの事にあり。人深く我を待み我また人を待まん。我もし人を疎んぜば人また我を疎んぜん。結縁の本懐すでに違すれば往生の本事敗るべし。結衆たとい重障あるとも結番を守り来勤すべし。たとい他所に病を受くとも往訪せよ。往還の暇一日を尽し、この程を過ぎなばこの限りにあらず。事はこれ最要なり。勿^な諸にするをえざれ。

病者への供養、つまり病身の養護・病心の安慰が、仏への供養に優先することから説きはじめるこの条は、看病者の病者に対してとるべき姿勢として「父母師長に孝順するが如く」接すべきであり、両者の関係づけとして「人、ふかく我を待み、我また人を待まん。我もし人を疎んぜば人また我を疎んぜん」というように我と人（他者）との相互信頼を強調している。そのため看とりの具体相は病者の「臭穢不浄を厭離することな」くつとめ、病者が死を迎えれば非番の者でも必ず死者の「穢に触れ」て葬送の一切まで執行すべきことが説かれる。このような間柄を、互いに「結衆」とよび、看病者を「善知識」とよんでいる。当時の病穢・死穢に対する貴族社会の過敏性をその背景に想定すれば、これらの所説のもつ意味の重大性が理解できよう。

相互信頼の強調は第三条にもみられる。仲間に対しては

心を同じくし志を齊しくすること、一船に乗ずるが如く、互いにあい敬重すること、世尊を視るが如くせよ

第五条を増広した源信撰（十二ヶ条）では第五条の標題が「結衆あい

共に永く父母兄弟の思いをなすべき事」と示されており、ほかにも汝（『病者―筆者注』思うところあらば、又まさに吾に語るべし。

平に蓄念を陳べ各宿心を開き（第七条）

（病者に対する）守護の作法は二親に事ふる如くせよ（第八条）

およそ焼香散華して病者を莊嚴せよ（第九条）

とのべられている。

以上のように、二十五三昧会の規式は、看とりについても理想的なありようを示している。すなわち看病者の病者への姿勢は、まさに「我―汝」の視座にたち、死後、救済されたいという目的を共有することによって、その関係はさらに緊密となる。「結縁」意識こそ「我―汝」関係の紐帯である。また他界観として注目されるのは「善惡の二道に趣くは、ただ臨終の一念にあり」の一節である。これは、臨終を正念で迎えるか否かが、来世に往生するか否かを決するという、平安浄土教一般の他臨終をふまえている。さらにそれは死にざまのよしあしが、死後の運命の幸・不幸を決定するという、よりひろい範囲でみられる他界観に根ざしていると考えられる。いわば仏教以前の他界観や死後生観を、平安浄土教はみごとに適用したといえよう。その臨終行儀が、ながく看とりの祖型として継承されたゆえんである。

IV 法然の場合

——a「往生浄土用心」

法然の臨終観について消息類を中心にとりあげ、看とりの視点から検討したい。体系的な教義的著作でなく、門弟や信徒への消息を資料

としたのは、そこに現実の状況に即応したより実際的な見解と配慮がうかがえるからである。

はじめに『往生浄土用心』^③をとりあげる（『四十八卷伝』二三には本書について「或る人、往生の用心につきて、条々の不審を尋申たりけるに、上人の御返事に云」とみえてゐる）。本書には法然の臨終をめぐる見解として①善知識の存在意義、②正念と来迎の先後関係、③死苦、といった論点がふくまれている。それらはかれ以前の通念に比べて特異な面をもつ。問題は、かれの見解や立場が、看とりのうえでどのような意義をもつか、にある。

一 日ごろ念仏申せども、臨終に善知識にあはずは往生しがたし、又やまひ大事にて心みだれば、往生しがたしと申候らんは、さもいはれて候へども、善導の御心にては、極楽へまいらんと心ざして、おほくもすくなくも念仏申さん人の、いのちつきん時は、阿弥陀ほとけ聖衆とくもにきたりてむかへ給ふべしと候へば、日ごろだにも御念仏候はゞ、御臨終に善知識候はずとも、ほとけはむかへさせ給ふべきにて候。又善知識のちからにて往生すと申候事は、観經の下三品の事にて候。下品下生の人などこそ、日ごろ念仏も申候はず、往生の心も候はぬ逆罪の人の、臨終にはじめて善知識にあひて、十念具足して往生するにてこそ候へ。日ご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、仏は来迎し給ふべきにて候。又かろきやまひをせんといのり候はん事も、心かしこくは候へども、やまひもせでしに候人も、うるはしくおはる時には、断末摩のくるしみとて、八万の塵勞門より、无量のやま

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。されはまなこなきがごとくして、見んとおもふ物をも見ず、舌のねすくみて、いはんとおもふ事もいはれず候也。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^{しやうねん}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。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。「諸邪業繫无能礙者」^④もろもろの邪業繫よく礙ふる者なし、たのもしくおぼしめすべく候。

又後世者とおぼしき人の申げに候は、まづ正念に住して念仏申さん時に、仏来迎し給ふべしと申げに候へども、小阿弥陀經には、「与諸聖衆現在其前、是人終時心不顛倒、即得往生阿弥陀仏極楽国土」^⑤もろもろの聖衆とともに、現にその前に在す。この人終る時に心顛倒せず。即ち阿弥陀仏の極楽国土に往生することを得」と候へば、人のいのちおはらんとする時、阿弥陀ほとけ聖衆とくもに、目のまへにきたり給ひたらんを、まづ見まいらせてのちに、心は顛倒せずして、極楽にむまるべしとこそ心えて候へ。さればかろきやまひをせばや、善知識にあはばやといのらせ給はんいとまにて、いま一返も、やまひなき時念仏を申して、臨終には阿弥陀ほとけの来迎にあづかりて、三種の愛をのぞき、正念になされまいらせて、極楽にむまれんとおぼしめす

べく候。さればとていたづらに候ぬべからん善知識にもむかはで^{おほ}らんとおぼしめすべきにては候はず。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。たゞし人の死の縁は、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。前業のがれがたくて、たちかた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、さやうにてしに候とも、日ごろの念仏申て極楽へま^いいる心だにも候人ならば、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しおぼしめすべきにて候也。往生要集にも、「時所諸縁を論ぜず、臨終に往生をもとめねがふに、その便宜をえたる事、念仏にはしかず」と候へば、たのもしく候。

まず法然が批判・訂正の必要を感じた、当時の社会に行なわれていた通念がある。日ごろから念仏を實踐していても「臨終に善知識にあはずは往生しがたし」とするもの。「やまひ大事にて心みだれば、往生しがた」く「まず正念に住して念仏申さん時に、仏来迎し給ふべし」とするものなどである。

これらのうち①善知識について法然は、次のようにいう。平生から念仏を称えている場合には「善知識候はずともほとけはむかえさせ給ふ」のであり、同様に、平素から弥陀の願力を頼み名号を称え往生を遂げようと志している人には「善知識のちから候はずとも仏は来迎し給ふ」のである。つまり往生をとげるうえで臨終の善知識の存在より

も平生からの念仏実践に意義を見出す立場である。

ただし臨終の善知識を必要とする特例をもあげそれについて次のようにのべる。『観経』下々品をふまえて「日ごろ念仏も申候はず、往生の心も候はぬ逆罪の人」の場合、「臨終にはじめて善知識にあひて、十念具足して往生す」るのである。このように臨終の善知識の存在意義について、必ずしも、全面的に不要とするのではないという意味で、法然は「不必須論」の見解を示しているといえる。この点については源信や保胤を中心とする摂関期浄土教が善知識を必須と考えていた点と比べて明確なズレがみられる。

②次に正念と来迎について法然は次のように答える。「人のいのちおはらんとする時、阿弥陀ほとけ聖衆とゝもに、目の前にきたり給ひたらんを、まづ見まいらせてのちに、心は顛倒せずして極楽にむま^いれるのである。なおここでは『小阿弥陀経』の「与諸聖衆現在其前、是人終時心不顛倒、即得往生」を論拠としてあげている。このように臨終の来迎・正念の先後関係については来迎を時間的にも価値的にも優先させている。ちなみに源信は『往生要集』①「浄土十楽」の第一「聖衆来迎の楽」として弥陀・観音・勢至が引接するとき「行者、目のあたり自らこれを見て心中に歓喜し、身心安楽なること禪定に入るが如し」とのべている。これは一見、法然の場合と同様のようであるが、法然が時間的かつ価値的に来迎を優先させているのに対し、源信の場合は、単に時間的に優先させているものと考えられる。源信は『往生要集』十事の第十において「臨終の一念は百年の業に勝る」とのべ、臨終重視の立場を打出しているからである。法然が正念よりも来迎を

優先させている例はほかに「大胡の太郎実秀へつかはす御返事」^⑤にもみられる。

仏ノ来迎シタマフ事ハ、モトヨリ行者ノ臨終正念ノタメニテ候ナリ。(略)

タマノ時ニヨク／＼申オキタル念仏ニヨリテ、臨終ニカナラズ仏来迎シタマフ。

仏ノキタリ現ジ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。

とのべ『称讃浄土経』の「慈悲ヲモテ、クワエタスケテ、コ、ロヲシテミダラシメタマハズ」の文を論拠として示している。

平生からの念仏という条件を満たしていれば、臨終来迎は必然であり、それを目前にするとき正念は自然に得られるというのである。同様の見解は『逆修説法』にもみられる。

では法然にとって臨終正念はどのような意義をもつのであろうか。

それは「死苦」とも関連する。そこで③死苦についての法然の見解をみよう。人には「断末魔のくるしみ」が普遍的・不可避免的におとづれる。病いもせず死ぬ人や本願を信じて往生を願う信者においてさえも例外はなく、これを「人間の八苦のうちの死苦」という。この点、一般に指摘される死の前の平等性は、法然の見解に即していいかえれば「死苦の前の平等性」ということになる。その苦の実態は「百千のほこ・つるぎにて、身をきりさく」がごとく、人は眼がないかのように見ようと思うものも見得ず、舌の根がすくんで言おうとすることも言えない。ただし、このような死苦のなかで「悶絶」したあと、息を

ひきとる時、平生念仏者は「阿弥陀ほとけの力にて、正念になりて往生」をとげるのである。死苦をくぐりぬけ、身心に苦痛なき「正念」の状態で最期をむかえるのはほんの一瞬であり、正念―往生の刹那は凡夫が客観的に確認するのは困難で「たゞ仏と行者との心にてしる」のである。

筆者はかつて、いわゆる死にざまを分析し死型と死態とにわけて論じたことがある^⑥。死型とは客観的に把握しうる死の様式であり、死態とは死に直面した当事者の主観的な心意・態度である。法然がここにいう「死苦」とは悪しき死態であらうし、「正念」とはいわば静安なる死態であらう。しかも死苦と臨終正念は反対概念ではあるが、実際には時差的にふたつながら生起するものと法然が考えていたことは注目しに値する。この正念を保持するうえで障害となるのは三種の愛心(境界愛・自体愛・当生愛)である。

以上は、文字どおり「往生浄土」のための用心である。これを看とりの観点にたつて検討しよう。看とりの目的とは、三種の愛心をとり除き病者に正念の状態をもたらすことであり、さきにみた善知識とは、病者を正念に住せしめるための介護をする看病者の中心的存在であるということになる。では①の論点、臨終の善知識「不必須論は、看とり論ではどのように意味づけられるであらうか。

法然はいふ。病者を三種の愛心から離脱させるうえで「善知識のちからばかりではのぞきがたく」(傍点筆者)それゆえ「阿弥陀ほとけの御ちからにて」除くべきである。弥陀の本願力のまえには「諸邪業繫无能礙者」と『観経疏』散善義の文を論拠としてあげている。

では法然は源信はじめ「先徳たち」のたてた臨終行儀そのものをどのように把えていたのであろうか。「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」と説く行儀について、法然はきわめて端的にいう。「それこそあらまほしき事にて候へ」と。病・死者にとつて臨終行儀のなかで息をひきとることができるのは、恵まれた理想的な状況なのである。

しかし現実はどうであらうか。人の死のありようは多様である。「にはかにおほち・みちにておはる事も」あり「大小便利のところにてしぬる人」もいる。また「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」命おわる人もいる。ただし、このような横死（『悪しき死型』）であっても平生からの念仏者であれば「いきのたえん時に、阿弥陀・観音・勢至」が来迎すると信すべきであるというのである。

さらに「大胡の太郎実秀へつかわす御返事」には実際上の問題として平生からの念仏者が、ときに「臨終ワロキ」場合のあることにも言及し、それは外見ばかりを飾って

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の例であり、したがって

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

ことであり、そのように弥陀の本願への信をともなった平生念仏者に

看とりの精神

あつては

臨終ノサタハアナガチニスベキヤウモ候ハヌ

のであり、それとても

仏の来迎一定ナラバ、臨終正念ハマタ一定トオボシメスベキだからである。

ここに、真の平生念仏の結果として得られる臨終「正念」の意義を、それなりに評価する法然の姿勢がみとどけられよう。^⑩

——b「正如房へつかわす御返事」

現在では、正如房なる人物が後白河法皇の第三皇女であることが判明している。「玉の緒よ 絶えなば絶えね ながらへば 忍ぶることの弱りもぞする」のうたで有名な、忍ぶ恋の歌人、式子内親王である。出家名は承如房であったが、法然の消息文を書写する過程で聖（正）如房と表記されるようになったという。

この消息、正しくは式子からの手紙への法然の返書は、重い病いの床に臥す式子が法然に最後の対面と、あわせて臨終の善知識としての役割をつとめてくれるよう要請したのに対し、法然が辞退する旨を認めたものである。その筆致は真摯かつ切実であるが善知識として参上しないことの弁明・陳述が主題である。その限り、この書簡が源信・保胤流の五色の糸に象徴される「臨終行儀」を否定していることは明白である。しかし筆者は、結論を先どりしていえばこれは書簡による究極の看とりであると考ええる。以下はその論証のための検討である。なお石丸晶子女史は、最近、式子の歌を資料として、式子の法然への愛情に注目し、この書簡については「愛といたわりの返書」と把え、

三十代半ばの式子にとつて五十代半ばの法然が面影びとであつたと推測している^⑧。しかし筆者はここでは法然の返書だけを資料とし、その相手に対する法然の心情・態度とその意味をみとどけようと思う。

正如房へつかわす御文^⑨

A シヤウ如バウノ御事コソ、返々アサマシク候へ。ソノ、チハコ、ロナラズウトキヤウニナリマイラセ候テ(略)、ナニトナクテ、ムナシクマカリスギ候ツルニ、タゞレイナラヌ御事、大事ニナドバカリウケタマハリ候ハム。イマ一ドハミマイラセタク、オハリマデノ御念仏ノ事モ、オボツカナクコソオモヒマイラセ候ベキニ、マシテ御コ、ロニカケテ、ツネニ御タヅネ候ラムコソ、マコトニアワレニモコ、(ロ)グルシクモ、オモヒマイラセ候へ。サウナクウケタマハリ候マ、ニ、マイリ候デミマイラセタク候へドモ、オモヒキリテシバシイデアリキ候ハデ、念仏申候バヤトオモヒハジメタル事ノ候ヲ、ヤウニコソヨル事ニテ候へ。コレオバ退シテモマイルベキニテ候ニ、マタオモヒ候へバ、セムジテハ、コノヨノ見参ハトテモカクテモ候ナム。カバネオシヨスルマドヒニモナリ候ヌベシ。タレトテモトマリハツベキミチモ候ハズ、ワレモ人モタゞオクレサキダツカハリメバカリニテコソ候へ。ソノタエマヲオモヒ候モ、マタイツマデカトサダメナキウエニ、タトヒヒサント申トモ、ユメマボロシ、イクホドカハ候ベキナレバ、タゞカマヘテオナジ仏ノクニ、マイリアヒテ、ハチスノウエニテ、コノヨノイブセサオモハルケ、トモニ過去ノ因縁オモカタリ、タガヒニ未来ノ化道オモタスケムコトコソ、返々モ詮ニテ候ベキト、ハジメヨリ(申)オキ候シガ、返々モ本願ヲトリツメマイラセテ、一念モウタガフ

御コ、ロナク、一コエモ南无阿弥陀仏ト申セバ、ワガミハタトヒイカニツミフカクトモ、仏ノ願力ニヨリテ、一定往生スルゾトオボシメシテ、ヨク／＼ヒトスデニ御念仏ノ候ベキナリ。

B ワレラガ往生ハユメ／＼ワガミノヨキアシキニハヨリ候マジ。ヒトヘニ仏ノ御チカラバカリニテ候ベキナリ。ワガチカラバカリニテハ、イカニメダタクタウトキ人ト申トモ、末法ノコノゴロ、タゞチニ浄土ニムマル、ホドノ事ハアリガタクゾ候ベキ。マタ仏ノ御チカラニテ候ハムニ、イカニツミフカクオロカニツタナキミナリトモ、ソレニハヨリ候マジ。タゞ仏ノ願力ヲ信ジ信ゼヌニゾヨリ候ベキ。(略)サホドノ罪人ダニモ十声・一声ノ念仏ニテ往生ハシ候へバ、マコトニ仏ノ本願ノチカラナラデハ、イカデカサルコト候ベキトオボへ候テ、本願ムナシカラズトイフコトハ、コレニテモ信ジツベクコソ候へ。コレマサシキ仏説ニテ候。

C 仏ノノタマフミコトバハ一言モアヤマタズト申候へバ、タゞアフギテ信ズベキニテ候。コレヲウタガハバ、仏ノ御ソラゴト、申ニモナリヌベク、カヘリテハマタソノツミ候ヌベシトコソオボエ候へ。フカク信ゼサセタマフベク候。(略)タゞ凡夫ノハカラヒオバ、キ、イレサセオハシマサデ、ヒトスデニ仏ノ御チカヒヲタノミマイラセサセタマフベク候。サトリコトナル人ノ往生イヒサマタゲムニヨリテ、一念モウタガフコ、ロアルベカラズトイフコトワリハ、善導和尚ノ、ヨク／＼コマカニオホセラレオキタルコトニテ候也。(略)

D マシテコノゴロノ凡夫ノイカニモ申候ハムニヨリテ、ゲニイカバアラムズラムナド、不定ニオボシメス御コ、ロ、ユメ／＼アルマジク候。

(略)ウタガヒオボシメスマジク候。マタハジメヨリ仏ノ本願ニ信ヲオコサセオハシマシテ候シ御コ、ロノホド、ミマイラセ候シニ、ナニシニカハ往生ハウタガヒオボシメシ候ベキ。経ニトカレテ候ゴトク、イマダ往生ノミチモシラス人ニトリテノコトニ候。モトヨリヨク／＼キコシメシタ、メテ、ソノウヘ御念仏功ツモリタルコトニテ候ハムニハ、カナラズマタ臨終ノ善知識ニアハセオハシマサズトモ、往生ハ一定セサセオハシマスベキコトニテコソ候へ。中々アラヌスデナル人ハ、アシク候ナム。タバイカナラム人ニテモ、アマ女房ナリトモ、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、ロヒトツヲツヨクオボシメシテ、タゞ中々一向ニ、凡夫ノ善知識ヲオボシメシステ、仏ヲ善知識ニタノミマイラセサセタマフベク候。

Eモトヨリ仏ノ来迎ハ、臨終正念ノタメニテ候也。ソレヲ人ノ、ミナワガ臨終正念ニシテ、念仏申タルニ、仏ハムカヘタマフトノミコ、ロエテ候ハ、仏ノ願ヲ信ゼズ、経ノ文ヲ信ゼヌニテ候也。(略)タレモ仏ヲタノムコ、ロハスクナクシテ、ヨシナキ凡夫ノ善知識ヲタノミテ、サキノ念仏オバムナシクオモヒナシテ、臨終正念ヲノミイノルコトドモニテノミ候ガ、ユ、シキヒガキムノコトニテ候也。コレヲヨク／＼御コ、ロエテ、ツネ(ニ)御メヲフサギ、タナゴ、ロヲアハセテ、御コ、ロヲシヅメテ、オボシメスベク候。ネガワクハ阿弥陀仏ノ本願アヤマタズ、臨終ノ時カナラズワガマヘニ現ジテ、慈悲ヲクワエタスケテ、正念ニ住セシメタマヘト、御コ、ロニモオボシメシテ、クチニモ念仏申サセタマフベク候。コレニスギタル事候マジ。コ、ロヨワクオボシメスコトノ、ユメ／＼候マジキナリ。カヤウニ念仏ヲカキコモリ

テ申候ハムナドオモヒ候モ、ヒトヘニワガミ一ノタメトノミハ、モトヨリオモヒ候ハズ。オリシモコノ御コトヲカクウケタマハリ候ヌレバ、イマヨリハ一念モノコサズ、コト／＼クソノ往生ノ御タスケニナサムト廻向シマイラセ候ハムズレバ、カマヘテ／＼オボシメスサマニトゲサセマイラセ候ハバヤトコソハ、フカク念ジマイラセ候へ。モシコノコ、ロザシマコトナラバ、イカデカ御タスケニモナラデ候ベキ。タノミオボシメサルベキニテ候。

Fオホカタハ申イデ候シ、ヒトコトバニ御コ、ロヲトメサセオハシマスコトモ、コノヨヒトツノコトニテハ候ハジト、サキノヨモユカシクアハレニコソオモヒシラル、コトニテ候ヘバ、ウケタマハリ候ゴトク、コノタビマコトニサキダ、セオハシマスニテモ、マタオモハズニサキダチマイラセ候事ニナル、サダメナサニテ候トモ、ツイニ一仏浄土ニマイリアヒマイラセ候ハムコトハ、ウタガヒナクオボエ候。ユメマボロシノコノヨニテ、イマ一ドナドオモヒ申候事ハ、トテモカクテモ候ナム。コレオバヒトスデニオボシメシステ、イヨ／＼モ、フカクネガフ御コ、ロオモマシ、御念仏オモハゲマセオハシマシテ、カシコニテマタムトオボシメスベク候。返々モナホ／＼往生ヲウタガフ御コ、ロ候マジキナリ。(略)

内容はA～Fの六つの段落に区切ることができる。重要な論点として①弥陀への不信を捨ててべきこと(A～F)。②善知識の存在意義(D)。③来迎・正念論(E)。④浄土再会(A・F)。⑤聞念仏(D)。⑥念仏回向(E)をあげることができる。このうち②と③は『往生浄土用心』の説示と基本的に同じである(ただし②の一部に注目すべき箇所

もある)。そこでとくに①④⑤を中心に検討をくわえたい。

① たとえば「返々モ本願フトリツメマイラセテ、一念モウタガフ御コ、ロナク……」(A)といった強い調子で、不信・疑念の払拭を訴えている。長文とはいえ五〇〇〇字に満たない本書簡の全篇にわたってこの表現が一四例もみられるのはいささか尋常を超えている。

元来、法然の「不信者」への対処にはひとつのスタイルがあった。

不信の者にはあながちに念仏を勧めることなく、自らがまず浄土に往生し、仏となったうえで再びこの土に還ってかれらを教導せよ、というのである。ところがここで法然は直接に真向うから不信の除去、疑念の振り捨てをせまるのである。

ここにはしなくも正如房自身の、念仏往生へのふかい不信とその素直な表明のあったであろうことがうかがわれる。しかし、法然も自らの真情を隠さない。正如房の要請に応じてなまじ対面すれば「カバネヲシヨスルマドヒ」(A)、つまり汝の骸に執着する迷いのもことになるだろうことを率直に表明するのである。最期の正念場における両者の切実な情念と真率な意思の応酬をみることができる。

② 臨終の善知識として法然が参上しない理由のひとつは、『往生浄土用心』でもみた「不必須論」である。「カナラズマタ臨終ノ善知識ニアハセオハシマサズトモ往生ハ一定」であるとのべつづけて「凡夫ノ善知識ヲオボシメシステ、仏ヲ善知識ニタノミマイラセ」(D)よと説きすすめる。これは看とりの真の担い手を人間凡夫ではなく、弥陀に求めるべく発想の転換をせまる一条である。弥陀をもって、全き看とり手とする見解は、教理的に来迎を目のあたりにしたとき正念

に住しうるといふ来迎観をふまえていることは明瞭である。しかし重病の床に臥す相手に対して、その要請を振り切って自らが善知識として赴くことを拒んだ理由は他にも考えられる。石丸女史は、法然が「式子年来の内証した慕情を知るゆえに、その枕頭を見舞うのが法然にはためらわれた」とのべ異性間の感情とそれへの世間的配慮を重視している。法然としては教義的立場と状況判断のより合せによって態度を決定したのであろう。なお、より実際的な事柄として、正如房の周囲には、「アマ女房」(⑤にふれる)や、この書簡の受け渡しをした者をはじめその周辺の世話をする者が存在したのは当然である。したがって法然の意思は実際の看病者の存在を前提としたものである。

③ 来迎と正念との先後関係は、『往生浄土用心』とまったく同じである。

ここで憶測を加えるなら、正如房は最初、往生よりもこの世での対面を希求し、その願いの成就のためには死後の墮獄も厭いはしなかったであろう。それに対して法然は念仏往生への信を強調し、善知識としての役割をつとめることなく、弥陀を善知識と頼めと説得した。しかしもっとも説得力を発揮したのは次の浄土再会論であろう。

④ 所詮、この世での「見参」はいつでもよいことである。「ユメマボロシ」の世であってみれば「タバカマヘテオナジ仏ノクニ、マイリアヒテ、ハチスノウエニテ」(A)共に語り合おうとのべる。またいづれが先立つかはさだめないことであるが「ツイニ一仏浄土ニマイリア」うことは「ウタガヒ」のないところである。「カシコニテマタム」(F)―かの浄土で待とう、と思召すようにと強調する。

これは死後再会信仰ともいべき浄土信仰の一面で、現世における親愛的な人倫関係の破綻を、死後・来世に修復しその関係を成就させることへの願望がうかがえる。^③

このように臨終の病者に対して、浄土再会への確信を勧め、自らも再会への期待の念を表明するところには、法然が正如房に対して「我^{わが}一^{ひと}汝^に」の死を看ていたことが前提としてふまえられている。正如房は、死の床にあつて、単なる往生でなく、法然との浄土再会のシユミレーション（模擬）を試み、そのイメージのなかではじめて死を受容しえたのではなからうか。^④

⑤ 「アマ女房ナリトモ、ツネニ御マヘニ候ハム人ニ、念仏マウセサセテ、キカセオハシマシ」（D）というように、周囲の者に念仏を称えさせ、その声を聞くように教示している。聞念仏とは筆者の造語であり、看とり・看とられの関係における、聞く念仏・聞かせる念仏の謂であり、臨終念仏の中核であるとかつて論じたことがある。^⑤法然はほかに『一百四十五箇条問答』においても、他者が称える念仏を聞いても往生できるか、という問いに「きゝてもし候」と明言している。ただしここでは、法然は単なる看病者と善知識とを区分したうえで、看病者に聞念仏をさせるよう勧めているのである。

⑥ 法然は自ら称える念仏を「イマヨリハ一念モノコサズ、コトゴトクソノ（＝汝の＝筆者注）往生ノ御タスケニナサムト回向」（E）したことのべている。

以上の消息二篇の検討をふまえて、法然の看とりの構図を描いてみよう。

死苦という、なんびとも免れえぬ現実苦に直面する当事者（病者）を対象とした、彼岸・来世からの救済作用が弥陀の来迎であり、此岸・現世における介護的営為が凡夫の（善知識としての）看とりである。病者と看病者の関係を軸とする世界は、病者と弥陀の関係を軸とする世界に大きく包摂される。病者と看病者の関係が弥陀の救済作用によって彼岸的・来世的に復活することによって、看とりは完結する。死後再会の成就こそ看とりの道程の終極である。であればこそ凡夫による善知識としての営為は必須なのである。つまり法然にあっては、看とりは必然的に救いに連動すべき営為なのである。「弥陀を善知識と頼め」の文言の真意もここにある。^⑥

むすびにかえて

現代と中世の理想と現実をめぐる呼応のありようを次の諸点に即してのべておこう。①中なおり現象と来迎・正念 ②聴覚の有効活用と聞念仏 ③キューブラ・ロスの提言と死後再会信仰である。

① 現今みられる「中なおり」現象が、中世において同様の内実をもって生じたのか否かについては実証の限りではない。というの、「中なおり」ということばは既述のとおり江戸時代までは遡って看取されるが、中世の文献上には、管見にふれえないからである。また中なおり現象は死態というより死型として客観的に観察され、その後、再び重篤の症状にもどる例が多いともいわれる。しかし医療の発達の度合の差は、病から死への距離のちがいを生ぜしめたであろう。今日に比べて中世では、病から死への距離は一步の幅もなかったといえよ

う。してみれば、現在にまでみられる中なり現象といわゆる臨終正念とのあいだにはなほどこ重複するところがあったのではなからうか。さらに、中なり現象発現の心理的因子の重要性の解説は、臨終正念が弥陀の来迎を視覚的にとらえたときもたらされるという説示との類似性を想わせる。弥陀への信をもつ中世の念仏者にとって、弥陀の来迎が心理的因子となつて、正念という身・心・魂にわたる静安なる状態をむかえた、と解釈できるのである。少なくとも、中なり現象をもって臨終正念を追体験する試みは、妥当性と有効性をもつであろう。

② 聴覚に関しても、古来、経験的に体得していたことが念仏を生み出したのだろう。聞念仏について法然が「諾」と明言しているのは念仏者にとって重要である。

③ キューブラ・ロスは第九回トランス・パーソナル国際会議で次のような報告をしている。

あなたより先に亡くなった人たちがあなたを待っている。

真の愛、無条件の愛。おばあちゃん、おじいちゃん、おかあさん、兄弟、姉妹。あなたが、いちばん愛した人たちには必ず会うことができます。

この死後再会への期待や確信が、看とりの現場において果しうる役割は意外に大きいと考えられる。ちなみに『法然伝』に、法然の兼実に対することばを、浄土再会の論拠をあげて伝えているのは興味ぶかい。会者定離は常のならひ、今はじめたるにはあらず。何ぞ深く歎かんなや。宿縁空しからずば同一蓮に坐せん。浄土の再会甚近きにあ

り。(略) 先に生じて後を導かん。引撰縁はこれ浄土の楽なり。

引撰縁とは『往生要集』浄土十楽の第六である。なおわが国では浄土信仰にもとづく死後再会への願望は『源氏物語』『平家物語』『太平記』や『浄瑠璃』にも連綿として継承されている。これらがいずれも「我」の死を対象とし、死後生を視野に入れた視座にたち、その意味で、看とりの精神のみごとな顕現であることはや明らかである。

法然の見解を中心とした中世の「看とり」の精神について、冒頭に紹介した柏木氏の理想的「ケア」論を敷衍するというならば、それは、看病者と病者の双方が、人間世界の限界を自覚したうえでともに往生浄土をめざして人間的に成長し、人格的なふれあいによって、互いに生および死後生を支えあうことである。ここに看とりをめぐる現代と中世の交響を知ることができる。

注

① Aは、朝日新聞(一九八九・五・二三)の「仕事と私」欄にのった文章である。この欄は一般の人びと(非著名人)の職業生活体験を語るもので、歌手を仕事とする執筆者が綴ったこの文章には、死の看とりが、専門家のみならずひろい範囲で関心がもたれ、日常的に語られる状況の一端がうかがえる。

Bは、住井すゑ「牛久沼から」(暮しの手帳二〇・一九八九・六七月号)と題するエッセーの一部であり、引用したのは「農村医学の先駆者」で「長野県佐久総合病院長」「若月先生」と紹介されている医師のことばである。ここには、苦渋に満ちた専門家の肉声が間接的に書きとめられている。

② フィリップ・アリウス『死と歴史』(みすず書房) 八頁。

③ 柏木哲夫「生と死を支えるーホスピス・ケアの実践」(朝日新聞社) 一九

八七年。

④ 深津要『危篤時の看護―限界状況における看護者の役割』（メヂカルフレンド社）一九七五年。

同「日本人の死―どこで誰に看とられて」（アルフォンス・デーケン、メヂカル・フレンド社編集部編『叢書』死への準備教育』第二巻）

⑤ 村上「死を論ずることの意味について」（東京大学教養講座9『生と死Ⅰ』）。類似の論点を近藤裕「へ自分の死」を死ぬということ」も提起している（アルフォンス・デーケン、メヂカル・フレンド社編集部編『叢書』死への準備教育』第二巻）

⑥ 河合隼雄『宗教と科学の接近』（岩波書店）

⑦ 河合隼雄『生と死の接点』（岩波書店）

⑧ 日本古典文学大系

⑨ 『恵心僧都全集』をふまえ、口語訳。

⑩ 『恵心僧都全集』をふまえ、訓み下し。

⑪ 『恵心僧都全集』をふまえ、訓み下し。

⑫ 大林太良『葬送の起源』（角川選書）

⑬ 日本思想大系（『法然・一遍』）

⑭ 日本思想大系（『源信』）

⑮ 日本思想大系（『法然・一遍』）

⑯ 拙著『中世の精神世界―死と救済』（人文書院）一三六頁

⑰ 「正如房につかわす御返事」に関する従来の研究として小川竜彦『新定法然上人伝』、岸信宏「聖如房に就いて」（『佛教文化研究』五五）がある。

⑱ 朝日新聞一九八九・三・一四（朝刊）

⑲ 日本思想大系

⑳ 拙著『中世の精神世界』二七三頁以下

㉑ 同右

㉒ 朝日新聞一九八九・六・一七（夕刊）。山折哲雄氏「臨死の思想」は、死

の恐怖と不安を乗り越えるうえでのイメージ・トレーニングについてのべている。

看とりの精神

②③ 拙稿「臨終念仏考」（『日本学』10号）。なお、聞念仏の論拠として『三国伝記』の「若人五逆罪、得聞六字名、火車自然去、花台即来迎の文をあげて

おいた。同様の章句がほかにも求め得たので紹介しておく。覚鑊撰と伝える『孝養集』巻下に筆者のいう聞念仏の論拠として

若作五逆罪。得聞六字名。火車自然去。華台即来迎。

『孝養集』が覚鑊の真撰であるなら聞念仏の論拠のもっとも早い例に属する。しかし偽撰であって鎌倉中末期の作とする説もある。また法然の『往生浄土用心』に

若人造多罪、得聞六字名、火車自然去、花台即来迎、極重惡人无他方便、唯称念仏得生極楽、若有重業障无生浄土因、乘弥陀願力、必生安

楽国

と経文の一節をあげており前半はさきの例と同様である。ただし、この場合は聞念仏の論拠として適用しているのではない。また經典名はいづれも

詳かにしていないが、『三国伝記』（三弥井書店刊）の解説を超える知見を

筆者も現在のところもっていない。

②④ 河合隼雄・吉福伸逸編『宇宙意識への接近』（春秋社）

②⑤ 四十八巻伝

〔付記〕脱稿後、式子内親王に関する労作、石丸晶子著『式子内親王伝―面影びとは法然―』が刊行された（一九八九・一二・二〇、朝日新聞社）。ただし、小論文作成のうえでは、注⑱の記事で充分であった。

終末期医療における総合援助

奈 倉 道 隆

終末期医療への関心

人生の終焉を迎えようとする人々への医療のありかたが、さまざまな角度から問われるようになった。おそらく、死を前にした「いのち」が、単なる「生物としての生命」という扱いであって欲しくないという思いや、限られた月日の貴重な人生をいかに生きるかを考えたいという意欲がたかまってきたからではないだろうか。

また、医療の場においても、「死」へのかかわり方に変化のきざしが見えてきている。つい最近までは、死が予測される患者に対し、延命以外の医療を考えることをしなかった。というのは、従来の医療はもっぱら病気の治療を主眼とし、死は医療の外におく考え方であったので、死を医学の敗北と考え、死を一刻でも遅らすことに全力をあげたので、「どのように死を迎えるべきか」を考える余裕はほとんどなかったといっている。

それが当然のことと考えられてきたのは、のちにも述べるように二〇世紀半ばまでの死が、比較的年齢も若く、急性疾患を死因とするも

のが多かったことと関係している。若年でしかも急性疾患で死亡する場合は、生命力がまだまだ豊かな状態で疾患と闘っているとみてよい。急性疾患は急速に悪化して死に追いこまれることもあるが、生命が永くもちたえれば疾患の方が弱まって回復に転ずることも少なくない。ねばり強く延命策をこうずることによってもち直す例もしばしばみられる。

今日でも、急性疾患に対しては瀕死の状態に陥ってもあきらめることなく救命医療を続けていくのである。医療が患者の心身にかなり負担となることも少なくないが、死亡するまでねばり強く進めるのが普通である。

ところが、生命力が衰えた高齢者や、癌の末期のように全身に衰弱がきた患者では、回復をめざす医療の効果に限界があり、積極的な治療がかえって生命活動の調和を乱したり、苦痛を強める結果をもたらす、死期を早めることも少なくない。むしろ対症療法的に、苦痛を取り除くとか、水分や栄養補給につとめる看護中心の医療をおこなう方が、生命をながらえるのに役立つことが多い。このような医療をケア

と呼ぶが、終末期には治療よりもケアが重視されるのはそのためである。

終末期医療における医師の苦しみ

終末期の患者に対し、どこまでも治療でのぞむか、ケアに徹して治療をやめるかという判断は、理念の面ではこのような視点ですればよいわけであるが、実際面では決して割り切れるものではない。こうした状況におかれた医師はしばしばジレンマに陥る。

それは、一方では最後の最後まで回復の可能性を探り、検査や治療を続けたいという使命感をもちつつ、一方ではそのことによって患者に苦痛を与えたり、自由な生き方を妨げることになってはいけないというためらいを感じるからである。

厳密に言えば、絶対に治療効果がないと言いきれる場合はないので、万が一にも効くかもしれないという期待で治療を続けたい衝動を覚える。しかし一方では、患者のためになると思いきんでおこなった治療が、効果をもたらさないどころか、かえって患者を苦しめる結果になったという苦い経験も医師には少なからずある。死が近づく患者では、やり直しがきかないだけに、二河白道を歩む気持で医療をすすめているのである。

残念なことに、最近の医療は患者をみるよりも病気だけをみようとし、生活する人間を尊重しないで生命だけを尊重する傾向が強い。また、大病院には集中治療室が設けられるようになった。もともとこれは、救急患者の救命的な医療をするための治療設備であるが、慢性的

に衰弱していく患者でも死が予測されると集中治療室に移されることがしばしばある。そこでは、特殊な寝台に拘束された状態で、生命管理のための電気のコードや点滴注射のためのチューブなどが身体の各所につけられる。面会者や面会時間もきわめて限られた状態で、孤独と不安に耐えねばならない。

もちろん、これによって生命が助かる場合もあり、その可能性があれば不自由や不安に耐えることにも十分意義があろう。しかし身体全体が衰弱し、死が時間の問題となっている患者がこうした所に移され、残り少ない人生を孤独と不安に悩まされつつ死んでいくことは、心に痛みを感じざるをえない。

こうした状況への反発もあって、終末期には心の安らぎと自由を尊重するホスピス医療が望まれるようになった。これは特殊な医療施設を意味するものではなく、回復が望めない終末期の病人に対し、治す医療に専心するのではなく、苦痛をやわらげる治療や「いのち」を大切にす看護に重点をおいて、残りの人生をよりよく全うできるように支援していく医療である。

幸いなことに、最近身体的苦痛をほとんど除去しうる医療技術が発達したために、安らかな末期が可能となった。しかし、精神面の苦悩や不安は医療技術で解消することができない。死に対する恐れ、残される家族や仕事への不安、生きる意味が見いだせないことからくる悩みなど、精神面・社会面の苦しみが現れてくる。こうしたことに対処するカウンセラー、ソーシャルワーカー、宗教者などの働きが、なくてはならなくなってきたのである。

最近の終末期の特徴

終末期医療のあり方を考えるためには、まず最近の終末期の特徴をふまえておく必要がある。その第一の特徴は、終末期の状態がかなり長くなっていることである。何時からを終末期と呼ぶかは定まっていないが、死が避けられない病状であると判断されたときから医療の方針にもいろいろ配慮を必要とするようになる。また、できることなら死への受容性をたかめて終末期の人生の充実をはかる努力をしていきたい。このような立場から、かなりの確率で死が予測されるようになった時期から終末期に入ったとみるべきであろう。とくに問題となる癌などの悪性新生物による死が最近ふえてきており、死亡全体の中でしめる割合が一九三五年には四・三％であったものが、六五年には一五・二％、八六年には二五・五％に達している。最近は医療技術が発達して比較的早期に診断がつくようになり、また終末期もケアの充実で比較的長く生存できるようになった。充実させる終末期に何をすべきが大きな課題となる。

第二の特徴は、死亡年齢の高齢化がすすんでいることである。「生命表」といって、各年度の年齢別死亡率が永続すると仮定し、その年に生まれた一定数の人口の推移を計測する統計表があるが、これから云えることは、七〇歳以上になって死亡する割合が、一九三五年では男子が二六・四％、女子が三五・三％であったのに対し、六五年には男子五六・三％、女子七一・〇％と上昇し、さらに八七年には男子七四・一％、女子八六・三％と上昇している。すなわち現在では、約八

〇％の人が七〇歳を越えてから死亡する、といえるのである。員数のうえでは、高齢期に終末を迎える人が圧倒的に多いということを念頭におく必要がある。

高齢期における死亡は、たとえ直接の死因が疾病であったとしても、若年者の場合と違って老化の関与が著しい。老化は、身体の自然な変化であるが、身体を構成する細胞の数が徐々に低下していくところに特色がある。つまり、身体全体としては生命活動を営みながらも、部分的には死のプロセスが進みつつあるとみることができる。このような状態が極度に進み、とりたてていうほどの疾患や異常がないのに生命活動が維持できなくなって身体全体が死に至るのを老衰死と呼んでいる。

厳密な意味での老衰死は、老人の死亡の三％程度とみられるが、老衰に近い状態で病死する例は多い。高齢者では、程度の差はあってもみな老化が進んでおり、たとえ病死であっても、老衰死の性質を多少とも含んでいる。

老衰死は、極めて自然な死であり、苦痛も不安もなく終結するのが普通である。たとえ病死でも、老衰死に近いものはやはり苦痛や不安が少ない。臨床例からいっても、若年者の終末は、一般に生末をさくような痛々しい印象を受けるが、高齢者のそれは、比較的な静かに進行していく例が多くみられる。

人間らしい生の完結へ

一般に、比較的長いプロセスを経過する死においては、生物として

の死（生理死）の前に精神の働きの停止する心理死や、社会との関係が途絶する社会死を経過することが少なくない。生理死は寿命として避けられないものであるが、社会死や心理死が早い時期に訪れて、生理死までの長い期間人間らしさを失った生活が続くことはできるだけ避けたいものである。云いかえれば、生命ある限り生活力を保って、人間らしく「生」を完結していくことが望まれる。広義の終末期ケアとしてこうした努力も忘れてはならない。その方法としては、寝たきり状態や痴呆症状をできる限り起こさない充実したケアを、日常生活の中で早くからしていくことである。

終末期医療は、決して死そのものへの援助ではなく、あくまでも「死が近づく生」を支援するものである。しかもそれは、単に苦痛や不安を少なくすればよいというような消極的なものではなく、残された人生をより充実させ、最後まで人間らしさが保てるよう、積極的な支援をするものでありたい。

死の最も理想的な形は老衰死であろう。これは生命の極限まで生きぬくこと、生理死・心理死・社会死がほぼ同時期に訪れることから、生の完結した姿とみることができる。実際には、これというほどの疾患なしに老衰期まで生きながらえることは困難であるが、たとえ慢性的な疾患をもつ人であっても、疾患との共存をはかる疾患管理と、活力を保つ生活によって、終末期を老衰死に一步でも近いものにしていくことは可能である。

生の充実をはかって寿命を全うした老人では、たとえ疾患による死亡であっても、終末期の不安や苦痛は少ない。精神面でも、過去の人

生に悔いのない充実感をもつ人は安らかに死を迎えることができる。ケアの充実もさることながら、平生の生き方そのものを常に充実させていく努力が大切である。

死の受容と老人の特色

終末期の医療では、患者が死に対し受容的であるかどうか大きな問題となる。比較的身体が安楽であるときは受容的な態度を示すが、苦痛や衰弱の傾向が強まると死に対する拒否的な言動が生まれてくる。このようなときは、受容を促す説得をすべきではなく、「拒否的になるのも当然である」という態度で、相手をありのままに受け入れていくことが大切である。そうすることによって、患者は死を拒絶しつつも受容する努力をすすめていくのである。

このような援助をするためには、援助者自身が自分の死を受容する努力をしなければならない。受容しようとして受容しきれない自分をつめる体験も大切である。死は受容し難いものだという自分の実感が、患者の精神的苦しみにもつ際に役立つ。

幸いなことに、日本人は欧米人にくらべて死に対する感じ方が受容的であるといわれる。それはおそらく、二〇〇〇年以上もの長い間、農業中心の生活を営む中で、植物が秋に実を結んで枯れるごとく、死を生物の当然の帰結として受けとめてきたことと関係があろう。また、無常観が浸透する日本の精神的風土とも関係があろうし、縁起思想によって自己が一個の生命体に限定されることなく多くの人や物との相互関連の中で生きているということから、個体の死ですべてが消滅す

るわけではないという実感をもつことも関係があるろう。

一九七八年の第一回国際老年学会シンポジウムにおいて筆者が報告した大阪における死亡老人の調査では、死期を知った老人の五〇％は死を受け入れる態度を示し、二〇％は拒否する態度を示している。そして、拒否的であった人の三分の二は動揺を示して拒否したり受容したりという態度であった。死を受け入れる心の背景として明らかにしたことは、「家族などに迷惑をかけたくないから」とか、「役割を失って何もできないから」といった気持がそれぞれ二二％づつ認められ、「病気の苦痛から逃れたいから」(一七％)や「人生を十分に生きぬいたから」(一五％)という理由も多い。自律的というよりも他律的な理由で死を受容していくことがうかがわれた。日本人の相互依存性の強さから、他人に迷惑をかけることを気兼ねする一方、周囲の人々から見放されたくないという防衛的態度も現れていると考えられる。

自立度の低下した老人にとって最も辛いことは、「見放される」とことだといわれる。終末期の医療においては、とくに周囲の人々が見放さない態度を保つことが大切である。患者が憂うつな気分になると、痛みを生ずるわずかな神経の刺激も、耐え難い苦痛として感じられるようになるであろう。患者の情緒の安定をはかる支援がきわめて大切である。

受容への抵抗と告知の問題

老人の終末期は、老人みずから死期が近づきつつあることを察知す

終末期医療における総合援助

ることが多い。しかし、死は避けられないと覚悟しつつも、生への希望は保ち続けている。その気持を汲み、患者のために精一ぱい支援し続けるという周囲の者の姿勢が安堵感を与える。

青壮年の終末期は深刻である。終末が近づくとつれ死への不安が強まり、死を受容することへの抵抗は強い。時には助かりたいという願望から「当分死ぬことはないだろう」という楽観的な判断を生み出し、死を意識的に遠ざけていくこともある。生命力豊かであった青壮年には、死への構えが作られていないのが普通であり、たとえ死について考えたり悩んだりした経験があったとしても、一般論の死であって、現実に自分の死が近づいてきたときにそうした思考経験が役立つとは限らない。ときには、自分の死を客観視して、主体的に受けとめることをためらうこともある。あたかも死が受容されているかのようにみえ平静さを感じさせるが、衰弱が進んで死が避けられないことが実感されてくると動揺が現れる。

欧米の医療では死期を告知することに努力が払われている。治療中心の医療からホスピス医療への転換をはかるためには、患者の同意や納得を得なければならず、また、患者が死期を知ることには、たとえ一時の動揺はあったにしても、残された人生の充実をはかるために必要だと考えられるからである。

しかし、わが国では告知が困難である。欧米人に較べて自我の発達が弱く、死を主体的に受けとめるかまえが作りにくいこともあるが、最大の理由は告知によって生ずる精神的動揺をうけとめる医療側の態勢が整っていないことである。また、言語で明確にコミュニケーションす

ることを必ずしも好まず「以心伝心」をよしとする文化的特徴も関与している。そこで、告知に替る「認知」を奨励する考え方も示され、患者が自発的に気付くよう時間をかけて話し合っていくということを筆者も試みているが、先に述べたように、死をうけとめることを回避しようとする人には、自発的な認知をもたらしすことも困難である。

告知であれ認知であれ、患者が主体的に死を受けとめようとするときは、心身に緊張を生じ、身体面では食欲不振や睡眠障害となって現れてくる。医療側がまず心身両面から患者を支えていく態勢を作ることが先決である。そのような温い支援に包まれたとき、患者には主体的に受けとめようという意欲が現れてくるように思われる。

総合的援助としてのケア

終末期のケアは、身体面・精神面・社会面からの総合的援助としてすすめる必要がある。

身体面に対する援助では、療養環境の整備と生理機能の援助とが大切である。

寿命は、環境によって大きな伸縮をみる。温湿度、騒音、ベッドの硬さ、雰囲気などを快適な状況に保ち、衰弱しても適応しやすい養護的な環境をつくることがまず第一である。

次に生理的機能の援助であるが、終末期においても細胞は代謝を続け、諸器官はできる限り正常な機能を保とうと活動している。それが少しでも円滑に進めばそれだけ安楽となるので、水分や栄養を適当な方法で補給するとか、気道の分泌物を吸引して酸素吸入をするとか、

導尿や浣腸などで排泄の援助をする必要がある。これは延命を目的とする処置ではなく、身体が必要とするものを供給して生命活動を円滑にし、苦痛を生じないようにする援助である。

同様の目的で、皮膚の清潔を保ったり、体位を変換したり、褥瘡があればその手当てをする必要があろう。また、感染に対する抵抗力が弱まるため、抗生剤を投与するとか、痛みをやわらげるための鎮痛剤を痛みが激しくならないうちから用いるなど、苦痛となる症状の発生をできるだけ防止することも必要である。このように、人生の最後の時期の身体的苦痛をできるだけとり除いたり予防したりする働きかけが、患者の心理面にもやすらぎをもたらす効果があり、特に言葉によるコミュニケーションが失われた人には、やさしく身体に触れたり、こころよい感じを与えることが心の慰めとなる。

精神面に対する援助は、支持的・受容的に相手の心を受け入れることが基本である。安心せよと説得するよりも、なんでも語れる雰囲気を作って相手の言葉に耳を傾けることが大切である。時には、死に対する恐れが語られることもある。そのような話題はさけたい気持ちになるが、拒否することなく、また深刻な雰囲気にならないよう心がけながらありのままの感情を受けとめていく努力が必要である。相手が沈黙を好むときには沈黙してそばに居ることも必要であり、一人でいたるときは一人で過してもらうように配慮することも大切である。

死期の接近を自覚した人は、あきらめと願望との間を振り子のように揺れ動く心境となる。援助者が励ますとかえって「いやもうだめです」というように消極的な心が表に出たり、反対に周囲が意気消沈し

ていると「早くよくなりたい」というように望みを棄てない意思表示をすることがある。ゆれ動く心をそのまま受け入れ、希望も不安もとにも共感をもって聞ける態度で臨みたい。

親族や社会との関係を重視する

社会面に対する援助としては、対象者が生命ある限り社会的存在の人間として、人生を完結できるよう支援することである。病院においては、しばしば治療が優位におかれ、面会、外出、院内行動などが制約されることが多い。衰弱した人に対しては保護的なケアも必要である。終末期には、限られた人生の充実をはかることに最大の努力が払われるべきであろう。本人がしたいと思うことができ、会いたい人に会えるように、医療担当者も親族も協力することが望まれる。

日本人は親族との結びつきが強く、入院患者はそれほど重症でなくとも親族に付き添ってくれることを求めることが多い。歴史的にみても、欧米では病院を中心とした施設医療において医学が発達したという事情もあって、患者は家族と離れて病院に入院するという医療の形態をとった。これに対しわが国では、明治以前にはほとんど病院がなく、患者は専ら家族の看病によって在宅療養し、医師が往診するという形をとってきた。明治以後、近代医学に基づいて病院がつくられたのちも、家族が付き添って病院に入院するという習慣が続いてきた。近親者が、入院患者に付き添って患者を援助することは、患者の心理的安定をもたらすという意味でメリットがある。が、一方では専門職の看護者の計画的な看護をすすめるべくするデメリットもある。した

がって治療本位の医療では付き添いを歓迎しない傾向が強い。

しかし、終末期ケアでは専門的技術を持つ看護者も大切であるが、近親者でなければ果たせない情緒的支援が重要である。専門家も近親者も、それぞれ独自の役割と限界があり、両者の共同作業が必要である。最近、ホスピス医療をおこなうようになった病院は、病室を家族が泊りこめる構造にしており、終末期ケアをおこなおうとする老人ホームでは、家族が宿泊できる部屋を準備している。

かつては病院に入院していた患者も、死期が近づくと家族が引きとって退院する例が多かった。現在でもそれを望む患者が少なくないが、住宅事情や家族の介護力が低下していることから、終末期の退院は容易でない。また、さまざまな医療の援助によって生が支えられている患者は、継続的なケアなしには生きられなくなっている。

そのため、訪問看護や医師の往診を活発に行なう医療機関では、終末期を迎える在宅療養患者を継続的に訪問し、気道分泌物の吸引、酸素吸入、点滴注射などの援助をして自宅で看とることができるよう努力しているところもある。ホスピス医療は施設内だけではなく、訪問ホスピスの形をとることもあり、患者が希望すればできる限り在宅ケアに移す努力が望まれよう。しかしこれには、熟練した訪問看護と家族との積極的な共同作業が必要であり、さらに家族の負担を少しでも軽くするような生活面での援助が強く望まれる。たとえば療養環境を整えるためのギャッジベッドやマットレスの貸与とか、介護者を助けるホームヘルプ活動が、訪問看護と連動しておこなわれる必要がある。

臨終の徴候と看とりの援助

かつて大家族で生活していた時代は、家庭で家族が看とるといふ風習があり、幼いときから臨終に立ち合う機会があった。幾度かそのような経験をもつことによって、介護者は臨終の徴候を見ぬけるようになっていた。今日では、家族にそのような体験をもつ人が少なく、介護に当たっても先の見通しが得られないために生ずる不安が決して少なくない。教育によって補うほかはないであろう。

臨終が近づくときと身体の動きが少なくなり、自分で姿勢を変えることが困難になる。介護者はゆっくり体位変換をおこなう必要がある。仰向けでなく側臥位に寝させると、鼻や口からの分泌物が出やすくなり、窒息を防ぐことができる。肩や頭を高くすると呼吸も楽にできるようになる。

呼吸が、鼻翼呼吸といって、鼻の穴をひろげたりすぼめたりして息をするようになる。臨終は近い。やがて下顎呼吸といって、下顎を大きく下げるとか、下顎をねじるようにして口をあけて呼吸するようになる。これが始まれば数時間以内に臨終が訪れると考えてよい。

口で呼吸するようになると、口腔内の粘膜や舌が極端に乾燥する。水でうるおす必要があるが、のみこむ力が衰えているのでほとんど水は飲めない。無理に飲ますと窒息する危険がある。氷のかけらを歯と頬の間に入れるとか、ガーゼに包んだ氷塊を口に入れて、しゃぶるようにするとか、痰などが喉につまると窒息するので、吸引器でときどき口腔内の分泌物などを吸引する必要がある。

臨終が近くなると汗が多く出る。夏でなくても、たまらなく暑いと訴える患者もあり、また、着布団をはねのけようとする。室温を調節して、着布団は軽くする方がよい。ときどき微温湯で清拭し、乾いたねまきを、着せるのでなく上から包むようにはおらせる。袖を通すのは困難であること、たびたび交換するのに都合がよいからである。室温は、病人が快適に思う温度よりやや低めにした方がよい。肛門や尿路の括約筋がゆるむので、失禁が起きる。つとめて陰部を清潔に保ち、不快感をなくするようにする。

介護者や親しい人の語りかける言葉に、だんだんと応答しなくなるが、耳はよく聞こえて、なんでもよくわかっているのだと一般に信じられている。スキンシップによるコミュニケーションと合わせて、静かに話しかける人間的な対応を、どこまでも続けていくことが望まれるよう。

終末は生の完結の時である。だれにもただ一度しかなく、しかも自分の力ではどうすることもできない大切な時期である。親族はもとより、縁につながるものができるだけの援助をして、人間としての尊厳を保つ終焉であらしめたい。

仏教に於ける死の理解

——初期仏教を中心として

真 野 龍 海

『初転法輪経』に於ける死

(a) 『初転法輪経』

仏教の基礎的な考えは何かと言う場合に、一つの見方として、仏陀釈尊が成道後、初めてその悟りを説法された内容と伝える『初転法輪経』⁽¹⁾に求める事ができよう。一つの見方と言うのは、阿含には四諦だけを説く『初転法輪経』を多く伝えているが、この経の中には仏教の基本的な教説の十二縁起等の教説が説かれていないからである。その点では、この経に仏教の死とは何かを考えるには必ずしも充分とは言えないかもしれないからである。しかしながら、次のような内容は、ほぼ初期仏教、仏教の基本姿勢を表すものであるから、この経によって、まず、死の問題を考える事とする。

この『初転法輪経』というのには特になような経名をもって説かれているのではなく、所謂『初転法輪経』の形で、律蔵大品の中に含まれているものを、今は『初転法輪経』として述べるものである。

仏教における死の理解

正覺されてこれから説法をされようとする世尊は、自らの事を説明して、「不死」が悟られたが (amataṃ adhiṅgataṃ) 私はそれを教えようとしており、私は法を説くであろう⁽³⁾、と説いている。この不死とは如何なる事であろうか。それは特に説明はないので全文の経緯によって見るべきであろう。

(b) 古期『ウパニシャッド』

この不死については、仏教に先行すると考えられる古期『ウパニシャッド』に、しばしば梵を体得せる者、解脱せる者の表現として言われている。例えば「その者の心に依る愛欲全てが解脱される時、死すべき者 (amartya 人) は不死となり、(その人は) そこに於て (atta)、不死 (a-martya) を得る。」(『プリハダアーラヌヤカ・ウパニシャッド』 Brihad-āranyaka Upaniṣad 4, 4, 7.)

ここでは愛欲の解脱そのものが不死であり、梵に到達する。その意味からは、「そこに於て」 (at) とは、この世で、彼自身に、解脱があり、不死がもたらされる、と解される。シャンカラ註では「愛欲と業に縛られた身体を持つから、その時は、身体あるものは死すべき者で

あるが、離脱すれば、今はもはや、身体に関わりなし、それ故にこそ、不死なのである。」と言っている。本論の説明上、仮にこれを不死の立場とする。

『ウパニシャッド』はこの文に続いて次の様に言う、

「細く遙かに広がった古代からの道 (anuh, panthā vīratāh, purāṇah) が私に触れ、私自身が知った。それを通して梵を知る賢者は、解脱して、この世から (īśāh), 上の方向に、天界 (svarga-loka) に行くであろう。」(Bṛ. Up. 4, 4, 8)

ここでは前節の不死及びこの節の解脱と矛盾した梵界上天の説が続いて説かれている。解脱は本来「この世」で達成されるものについて言われるもので、次の「あの世」に上天するものとはならない。しかし、どうしても『ウパニシャッド』では、このように解脱者も梵界に上天する。但し、前前節のように「(愛欲を脱した) 者の生命 (pauṇā) は超え行く (utkrānti) ことはない、梵そのもの (梵と一体となった我) であって、梵に行く (ei) 」とあるから、行くものは生命がなく梵に上天する。従って「この世から」(īśāh) はシャンカラ註のように死後 (śānti charita-pāśā) という事となる。従って不死の立場に対して上天の立場もあるということとなる。

このように『ウパニシャッド』でも現世解脱に留まらず、死後、梵界上天という連続に於て不死が説かれている。

(c) 十二因縁に於ける生死

さて、その『初転法輪経』とせらるるものの大品の部分に先だって、大品の冒頭に(a)十二因縁が説かれ、所謂『初転法輪経』とせらるる部

分には(b)離辺処中、即ち中道、(c)八正道、(d)四諦、(e)無我説、(d)在家に施論・戒論・上天論による次第としての (anupubbini) 話をされ、……諸仏の最勝の (samukkasika) 説法を説かれた事、等の順に展開されている。

この律蔵の最初に(a)縁起を説くことは先ず仏教の基礎的なものの見方を提示するものと考えられるが、そこに於いての生死の扱いは、どの様になっているのであろうか。「1 無明に縁⁽⁴⁾って行、2 行に縁⁽⁴⁾って、3 識、4 識に縁⁽⁴⁾って、名色、5 名色に縁⁽⁴⁾って六処、6 六処に縁⁽⁴⁾って触、7 触に縁⁽⁴⁾って受、8 受に縁⁽⁴⁾って愛、9 愛に縁⁽⁴⁾って取、10 取に縁⁽⁴⁾って有、11 有に縁⁽⁴⁾って生、12 生に縁⁽⁴⁾って老・死・愁・悲・苦・憂・惱生ず。是の如くこの全ての苦蘊の集起あり。」と説かれている。

言うまでもなくこのように十二と整った形は最初からではなく、次第にまとめられたものである。これらの、中でも、今問題とする老死と前段との関係は言葉だけでは矛盾がある。無明、愛によって生があり老があるとすると、生あり老あるものは如何なるものも、聖者も凡夫も、その生は、無明と愛とに縁ることとなる。しかし、老死と並列されている各単語は同格関係で老死を形容していると考えられるから、この老死は苦悩下の生に縁る老死という限定があることとなる。従ってこの十二因縁全体は無明煩悩下の心の因果関係である。従って聖者は、この十二因縁では説明されない事となる。生と言ひ死と言ひのは凡夫に限ると考えねば矛盾となる。

ここでの生死は、無明渴愛下の生死である。しかし、今、我々は、まさにその生死を問題にしているのである。ところが現代の死は一般

には死そのものであって、凡夫の死というような限定をして考えてはいない。全ての死である。そうではあるが、後世仏陀自身も人間である以上、肉身を持ち生あるかぎり煩惱ありとして、その悟りも有余涅槃とし、大涅槃の無余涅槃とは別とした。かかる双方の涅槃を考える時代に於いては、生ける仏陀も、この十二因縁下にあるという事になる。

(b) 離辺処中と二辺肯定

離辺処中の立場が説かれるのは、実践論としての仏教の特色を示すものとして冒頭に何よりもふさわしい説である。しかも本論文の死について間接的な仏教の基本的態度を示していると私は考える。何故かと言うと、この経に「ubho ante anupagamma majjhima patipadā」(二辺を捨てて中道が現等覺された)と説いて、二の対立した考えに束縛されぬ事、又、逆に二のどちらも取る態度でもあることを語っているとも言いうる。仏教に於て普通このような解釈は用いなかった事であるが、仏教は離辺処中でもあり、二辺肯定でもあると言ってもいいのである。これが、この私の論文の一つ視点でもあるからである⁽⁶⁾。

それは後に述べるように「生」中心の考えと「死」後の世界への関係の双方に生きる考えとがある。

(b) —

その第一の考えとして、次のように如來自身の死後についても「生」とも「死」とも言っていない。仮に A、B、C、D の四節に分けて考えるとする。

A

仏教における死の理解

“evaṃ pi kho, āvuso, abyākatam bhagavatā, hoti ca na ho ti tatthagato param maraṇā, ti” (友よ、世尊はかく説かず、「如來は死後ありとも、なし」とも、言わず
“evaṃ pi kho, āvuso, abyākatam bhagavatā, neva hoti na na hoti tatthagato param maraṇā, ti” (友よ、世尊はかく説かず、「如來は死後なしとも、なしにはあらず」とも。))

B

“Kasmā cedam āvuso, abyākatam bhavagatā” ti. “na hetam, āvuso, attha samhitam nādirahmacariyakam na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhināya na sambodhāya na nibbānāya sanvattati. tasmā taṃ byākatam (「友よ、何故世尊はかく説かないか。何故ならば、かく説くことは、自己の利益でもなく、本来の梵行でもなく、遠離にも到らず、離貪にも到らず、滅にも到らず、寂にも到らず、神通にも到らず、正覺にも到らず、涅槃にも到らず、故に世尊はかく説かず。)」

C

“attha kiṇārahāvuso, byākatam” ti? idam dukham, ti kho, byākatam bhavagatā; evam dukha-samudayo, ti byākatam bhagavatā; evam dukha-nirodha-gāmini patipadā, ti byākatam bhagavatā” ti.
(「では友よ、世尊は何を説いたか。」友よ、「これは苦なり」と世尊は説く。「これは苦の集なり」と説く。「これは苦の滅なり」と説く。「これは苦の滅に到る道なり」と世尊は説く。))

D

“kaśmā cedam, āvuso, byākatam bhagavatā” ti? …… (「友よ、何故世尊はかく説くか。何故ならば、かく説くことは、自己の利益であり、本来の梵行で、離貪に到り、滅に到り、寂に到り、神通に到り、正覚に到り、涅槃に到る、故に世尊はかく説く。」)『相応部』、因縁篇一六一二『死後經』(param-marāṇa-sutta)『大緣經』⁽⁷⁾

以上の節でAに於ては、離辺処中の立場ではあるが、死後の存続を説いてもいないし、存続せずとも世尊は説かないということは、本論の死の立場で見ると、死後の存在を説いていないのでもないということとなる。例えば、以下に於て初期經典の随所に見られる上天、生前死後の因果応報の教は、まさにこれに外ならない。

この文に相当する漢訳『雜阿含經』⁽⁹⁾では舍利弗と外道との對論とし、このような問答に対し「世尊説 此は無記」と言う。「無記」とはパリー文では「説かず」と抽象的にあるのを「無記」という術語にまめて表現して、思想を明確にするに到ったのである。

B、Dに於いては死後を云々しない理由を言うのであるが、その一つに自分の利益(catta, Skt. artha)にならないというのがある。利益になるか、ならないかで、説明するのは本質的な説明ではないかも知れないが、本来仏教は哲学でも倫理でもないものであって、Cに説くように如何に苦を減するかが問題なのである。それ故に抜苦与楽を説く『阿弥陀經』でも、執持名号一日乃至七日で極樂往生の事を説いた後、「我見是利(idam artha-vaśaṃ saripapaśāmanana) 故説此言」⁽¹⁰⁾と言って、利(catta)を説く立場が重視される事は同じである。

Cに於いては、Bの実利の考えを受けて、四諦の哲理ならぬ道、即

ち、実践へと説法の結論に到るのである。次の在家(gahapati)の耶舎^(9a) 上天、生前死後の因果応報を説いての後の四諦説法を在家型と言うならば、この前段階のない直接の四諦説法は出家型である。

(b) 一

第二に、『初轉法輪經』でも、一般在家に対しては施・戒による「死」後生天の論から次第して(anupubbh) 本真の説法(samukkamsika dhammadecana)⁽¹²⁾ 一四諦、即ち「不死」―「生」の教えを説く。それぞれに「生」「死」二面を取り上げることとは離辺処中とはならないし、中道でもないのである。この經の最初の説法の姿勢に生死、死の問題に、(a)生の連続としての死後、生と死の因果關係を認める立場、即ち生死因果説、(b)生死超越の立場、即ち、生死無記説との二つの仏教の基本的立場を知ることが出来る。この二つの立場は、そのまま在家型と出家型になる。又前述の死の立場と不死の立場とも言えよう。

さてここで、死に言及するのは、上述の「不死が悟られた」⁽¹³⁾と言うことと、四諦説の中で苦諦について次のように言及して言う。

苦聖諦とは比丘たちよ、かくの如き事が苦聖諦である：生(jati)も苦、老も苦、病も苦、死も苦(maraṇaṃ pi dukkhaṃ)、怨憎会も苦、愛別離も苦、求不得も苦である、要するに五取蘊は苦である。

老と死とが苦という事は自明であるが、それでは何故喜び、エンジヨイされるべき生が苦なのであるうか。死については、四諦を説く時も、十二因縁の時も説明はない。他の經典、特に『相応部』、さらに『有偈篇』等によって、検討したい。

『有偈篇』に於ける死

次に仏教の最初期的な考えを示すものとして、『法句経』、『経集』、『相應部』等々の諸経典があげられるが、先ず『相應部』の『有偈篇』を中心に論究したい。その理由は、一つには、古いとされ未整理な形を残しているからである。二つには、在来思想を、天神 (Devatā) に、代表させて、仏教との対話が、明らかになっているからである。

(a) 死後安楽と現世寂靜

この死後安楽と現世利益という事は『有偈篇』冒頭の仏陀現世解脱の記述の直後に説かれてある。この直後という点で、上記の二は対象的でありつつ、どうしても不可分の関係である事を示すものと考えざるを得ない。ここだけでなく、随所に見いだす事ができる。先ず『有偈篇』一、一、三には

(天神)

「生は過ぎ去ってしまう (upaniyati jivitaṃ)。寿命は短小である。老いへと過ぎ行く者には、頼る所なし。」

死に際してのその恐怖を觀じとつて

楽 (sukha) を持ち来る功德 (puṇṇa) を為せ」
これに相当の『雜阿含經』⁽¹⁵⁾には

冥運持命去	故令人短寿	為老所侵迫	而無救護者
觀斯老病死	令人大恐怖	唯作諸功德	樂往至樂所

偈の意図する所は、生命というものは、本来過ぎ去って行くという命

仏教における死の理解

運であつて命短く老病死につながる。言うなれば、生は、老病死に到る苦の初めである。生に於て、これらの苦を越えんとするならば、唯ひたすらに功德を積めば、安らかな樂土に到る事が出来る。在家型の福德上天説を直前の解脱の説法に續けて天神が仏陀に語りかけたのである。現世解脱を目的としつつ、上天、即ち死後に期待するのである。次の偈の漢訳にそれが意識的か無意識的に出ているように思う。

これに對して

(仏陀)

「生は過ぎ去ってしまう (upaniyati jivitaṃ)。寿命は短小である。老いへと過ぎ行く者には、頼る所なし。」

死に際してのその恐怖を觀じとつて

世間の享樂を捨て寂靜を希求せよ (puṇṇāni kayiratha sukhavahāni)。／
これに相當する『雜阿含經』⁽¹⁷⁾では

冥運持命去	故令人短寿	為老所侵迫	而無救護者
觀斯老病死	令人大恐怖	当斷世貪愛	無余涅槃樂

今生に於て、これらの苦を越えて永遠の寂靜、安らかな樂土を得んとすれば、享樂を去る事、漢訳では功德を積む事、である。仏陀の説は天神の在家的な功德を否定はしないが、それにはここでは一顧せず、出家的な現世寂靜を説いている。しかし、漢訳では、現世寂靜に對して、無余涅槃の訳語を与えている。無余涅槃とは、端的にいつて死後涅槃ということになるから、現世寂靜は事実としてありえず、当(将来)に無余涅槃樂(無余涅槃を樂う)という漢訳となったものであろう。しかしながら漢訳ではその現世寂靜に對して無余涅槃の訳語を与えて

いる。それは漢訳者に於いて、寂靜は無余涅槃という訳語を与えたが、それは死後の事としたと同じである。

同じく『有偈篇』一、一、四にも述べている。

時は過ぎて日夜は逃げて行く。

青春ならではの優れた力量 (vayoguna) も次第に無くなってしまう、死に際しての (marane) その恐怖 (bhaya) を観じとて

世間の享楽 (loka-ānisa) を捨て寂靜を希求せよ。// 5

これに相当の『雜阿含經』⁽¹⁹⁾では

人生寿不定 日日趣死徑 無常所侵奪 寿命甚短促

老来侵壯色 無有救護者 恐怖畏向死 欲得寂滅樂

應捨世五欲 不宜深生著

これによると生 (jīva) は、世間につながる生の喜びというよりも、刻々に経過して行って死を迎える恐怖につながる苦しみを内在している。生を有限的な世間的な享樂に於て考える限り、その刻々の喪失の苦が出没する人生でしかないのである。その享樂を捨てて抜けて、悟りの寂靜を求めよと説くのである。要するに生は苦なりというのは、生は死と常に直結している故に苦なのである。それは世間的な享樂、利得に於て苦を感じるのであって、そこを脱出した寂靜の中に居ることとが生と死との苦から抜ける事となると云う。

なお最も普通の一般在家形は『有偈篇』では次の様な形である。

『有偈篇』一、三、三には信仰による施与の功德による死後の世界での歡喜受報を説く。

(仏陀)

「信仰 (saddhā) と清淨な心でもって食を施与するものはこの世とあの世でも (asmiṃ loke paramhi ca) 食を受ける。

故に慳を調伏し、垢に勝ちて、施与せよ。

もろもろの功德はあの世での人々の依り所 (paritthā) となる。」

これに相当の『雜阿含經』⁽²¹⁾では

淨信心惠施 此世及後世 隨其所至処 福報常影隨

是故當捨慳 行無垢惠施 施已心歡喜 此世他世受

(b) 比丘の上天

以上のように死後安樂が現世解脱と同じ經の箇所が続いて説かれる事は、後の編集であったとしても、この二つの願望は、前者が在家型で、後者が出家型というようにはっきりと分け難い事を示している。特に後者に於て二つの立場を持っている。ここで後者、比丘の場合について考察する。

仏陀によって、仏陀自身、乃至仏教は解脱を目的とする事を説かれ、本来、この世とか、あの世といった上天に関する事は超越しているもので、例えば次のように説かれている。

『有偈篇』一、三、六には⁽²²⁾

旅を続けても決して世界の終局 (anta) に達することなし。

世界の終局に達せずして苦を脱する事なし。

故に実に世間解者、善知者は世界の終局を知り梵行に住し、

寂靜に達した者は世界の終局を知りおわってこの世もあの世も願わ

ず (nāśinasu lokam imam param va)

これに相当する『雜阿含經』⁽²³⁾では

未曹有遊行 而得世界辺 終不尽苦辺 以是故牟尼

能知世界辺 善解世界辺 諸梵行已立 於彼世界辺

平等覚知者 是名賢聖行 度世間彼岸

「この世もあの世も願わず」は漢訳では「度世間彼岸」とあるから、

「この世」は「世間」、「あの世」は「彼岸」、「願わず」は「度」となっている。度は超える、超越しているという事であるから、解脱者は生死とか生死別々のあり方を超越した者と言う意味と解している。その意味では「願わず」と軌を一にするものである。⁽²⁴⁾

このように、仏陀自身、乃至は仏教本来は解脱を説き、この世あの世の因果関係については超越する立場を取っている。しかし、『有偈篇』一、五、九「慳貪」で功德上天を説き終って直後の一、五、一〇「壺師」では比丘の現世解脱を説き、しかも、それが上天につながって説かれている

(仏陀)

「この世で人の生 (manussatta=satta, body, life) を得て愛情深く慳貪なく仏と法とを信じ (upasanna) 又僧伽を尊信する、これらの人は彼らが生まれた天を輝かす (sagga pakkacenti)。たとい人の生に來ても富裕な家に生まれる。……」

この世にこの果あり、未來世に天に行く。」

このように一般人の上天を説いた直後に、次に仏陀と同郷という壺師が、出家者の七人の比丘の解脱して、しかも上天する事を述べている。

「七人の比丘が解腹して無煙天に生まれた (upapanna) 貪と瞋とを滅し世間の執着を超えた。極めて逃れ離き死の領土 (macculleyya) た

仏教における死の理解

る泥を超えたのは何人達か？

人の身体 (manusan, dehan) を捨て (nitva)

天の束縛を脱した (dibbayogam, upaccagum) のは何人たちか？

ウバカ、バラカンダ、……なり。

一般在家信者の功德上天と殆ど形は同じ上天であるが、若干異なる点は二つである。一は上天先が無煩天、一は身体を捨てると言う事が明示されている事である。

比丘の解脱上天は身体 (deha) を捨てると説明されている。

このことは『プリハドアールアスヤカ・ウバニシャッド』四、四、七にも同様な事が説かれている。

その心 (mind) に依止せる愛欲が解脱されれば、その時は応死 (martya) 人は不死 (amartya) となる。そして彼は梵に達す。……彼は身体はなく、不死の生命 (brah) で梵そのものである。シャンカラ註では「先には、愛欲と業との絡んだ身体を本質とするから、身体を持ち (s-sarira)、死すべきもの (martya) であるが、その身体を離脱した今は、身体 (s-sarira) なく、不死である。」

仏教と『ウバニシャッド』で、共通する所は、一つには解脱を最高としながら、且、上天へとつながる事と、一つには身体 (deha, sarira) を捨てると言う事とである。異なる所は、『ウバニシャッド』では、当の解脱者が絶対我、梵そのものとなって行くが、仏教では解脱の主体を言わないことである

(c) 比丘の上天と主体

(1) 生死の主体について

主体については、次の様な記事がある。

『有偏篇』四、三、三『ゴディカ経』⁽²⁶⁾では一人の比丘が悟には近づきつつも度々退転をしたので、自殺しようとした。これを知った悪魔は仏陀にそれを告げ、止めさせようとした、内心では悟りを求め得ざる比丘を仏陀がどうするのか、を意地悪く問いつめて対応を視ようというのである。

仏弟子のゴディカは心解脱から退転する事があつて自殺を決意していた。一悪魔がいて、それを仏陀に知らせて、仏世尊の反応を窺った。すると世尊はこう答えた。

賢者はかく行動す、生を欲する事なく。

渴愛を根こそぎ取り除き、ゴディカは般涅槃せり。

世尊は比丘たちと彼の自殺の現場近くに行った。その時彼の回りを煙の様なものが周囲を右往左往しているのが認められた。世尊は、説明した。あれは悪魔がゴディカの識(viññāna)を求め識が何処に行つたかを見にやってきたのだ。しかし、識の存在なくして(appatthitena viññāna)彼は般涅槃したのである、と。

(仏陀)

「勇気ある賢者は禅定に専念し常に禅を楽しむ

日夜に行じて生を求めず。

死の軍を征し、再生に行かず

渴愛を根こそぎ取り去って、ゴディカは般涅槃せり。」と。

これに相当の『雜阿含經』⁽²⁸⁾では識不在については

上下及諸方 遍求彼識神 都不見其処 瞿低般涅槃

死により渴愛の抜本的解脱について

如是堅固士 一切無所求 拔恩愛根本 瞿低般涅槃

悪魔は仏教以外の一般インド思想側の疑問を代表するもので、無我を説く仏教に於て、我、即ちアートマン、魂について否定的説明をする仏教では、解脱比丘の死後に魂のような何物かが上天するかどうかという窺いであつたようである。しかし、何物も見られなかつたという記述は、解脱とか上天の主体には敢えて説明せず、所謂、無記⁽²⁹⁾の態度を明示した物語的説明である。

主体の問題以外に、ここでは、解脱の為には死を恐れないという事と、死によって初めて抜本的渴愛の除去がある事即ち、生ある限りは渴愛の断は有り得ぬ事を表している事となる。

この臨終の時に人の魂、心はどの様になるか、という観察は一般インド思想に於て重要な関心事である。

(2) 『ウパニシャッド』の人の臨終

『ウパニシャッド』では人の睡眠時、臨終時に、自我の存在、人の主体について、注意深く観察をしている。

『チャンドーグヤ ウパニシャッド』(六、八、六)に言う。

「子よ、彼の人のここから去ろうとする(死せんとする)時、語は意識に入り、意識は息に、息は熱(tejas)に、熱は最高神我(paradevata)に入る。

(六、八、七)

この極微なもの(animan)こそ全世界がその本質として持つものである。それは真実、それはアートマン、それは汝自身である(atmā)

lvam asi)。

人が亡くなる時、近親者はその周囲に詰めかけ、最後を見守る。臨死の人は廻りの人にしていた応答の声も途絶えるが、意識はまだある、さらに意識も無くなっても、体の温かさはある。温かさも次第になくなってしまふと、周りの人にはもう知覚し得ないものになってしまふが、其人がいたことは確実である。そこで人々は彼は語から意へ、意から息へ、息から体熱へと生命の徴候は次第に移り、そして、ついに極微なる世界我に帰一したと考えたのであらう。また、それが人の個人自我がやがて絶対我、宇宙我に一致すると考える理由でもある。

『プリハドアーラスヤカ・ウパニシャッド』(四、四、一〜二五)でも人の臨終について、自我とその業、梵との合流などについて述べている。即ち一般の愛欲から解脱する事の出来なかった者は、身体を捨てても業とともに業の世界に帰り輪廻を繰り返す。解脱者は梵そのものとなり、不死となり、天界に行くが、輪廻はもう繰り返さない。五色の道を通じて天界行く(同四、四、八〜九)とも説明している。これは後代の仏教に影響を与えて、人の極楽浄土の仏との結縁に五色の糸が使われている。しかし、無我の立場にある初期仏教では、上天は説くものの、リアルな主体論となりかねないこのような説明はない。

このように『ウパニシャッド』では人の臨終は、それまでのその者の主体の自我の行方を注視する一つの重要な場面である。もう意識のなくなった状態は、その主体我が、或は心臓から、目から、その他の体の箇所から、抜け出た(*ātma nīkṛānati*)事となる。(同四、四、一)。この点で、死を予告した比丘の死の場面は、注目された事は当然であ

る。

(3) 比丘と死

まず寿命について、一般思想を代表する形の悪魔の寿命無尽輪廻論に對して、世尊は寿命は尽きると答える。但し、注目されるのは寿命(*āyuḥ*)の語源学風な解釈が当該長行部分にあって、仏教の死生観の一面を示している。³¹⁾

偈の所では悪魔は「寿命は尽きる事なく(*jivitaṃ nuparijīhati*)……寿命は輪廻する(*āyuḥ anuparivāyati*)。」と言う。しかし世尊は「寿命は尽きる……」と説く。

さらに前の長行では「比丘よ、この人の寿命は短く(*anpam idam, bhikkhave, mānusaṇaṃ āyuḥ*)、来世へと、やがて過ぎ行くべきものである(*gamaṇiyo samparāyo*)。」と説く。ここで寿命*āyu*の語源学風な解釈として、その*āyu*からして、*āyati* 行く to go を考え、行かるべきもの(*gamaṇiyo*)とし、しかも、その主語は、あの世(*gata-parāyo*)となっている。その「*āyo*」は当然寿命(*āyu*)の「*āy*」からきていることと想像できる。

この長行に相当の『雜阿含經』³²⁾では

世尊告諸比丘。寿命甚促轉 就_二後世_一。

パーリ文では「来世へと、やがて過ぎ行くべきものである」が、漢訳では「就後世」となっている。このことに依って人の寿命は必ずあの世に接続するという立場を説くものと言ひ得る。特にこの後の説法は、それ故に生前の善と梵行を修するように勧めている事によっても明らかである。

さて比丘と死について次のような指導がある。死についてどの様に対処するか、という直接的な指示ではないが、重態の (Gahagilano) の比丘に対する仏陀の一つの説法である。

アッサジ比丘が重態にあり、仏陀は見舞いに行き、種々語りかけ、慰めた。比丘は、自分は病む今は三昧に達する事が出来ない、退転してしまうのではないかと訴える。仏陀は、三昧に達しない者こそ、退転なぞない、と自惚れるもので、汝は決して達していないのではない、と力づける。

仏陀は説く。「あたかも、ティラ油と芯とに依って、ティラ油ランプ灯が燃えるが、そのティラ油と芯とが尽きてしまうと、食糧がなくなつて (anāhara)、消えてしまう (nibbāyeyya) ように、アッサジよ、是の如く、比丘は身体を限界とする受を (kāyapariyānikān vedanān) 知覚し (vedayamāno) て “身体を限界とする受を私は知覚する” と知る、命 (jīvitā) を限界とする受を知覚して “命を限界とする受を私は知覚する” と知る、身体が破滅し命の尽きた後は、この世では (idheva) 一切の知覚されたものは、歓喜されるものではなく (anabhinandīāni)、清涼となる (siti-bhavisanti) と知る。

この説法の意は、煩惱のベース五蘊の受も、身体、命を限界とするもの、即ち命終とともに煩惱のベースはなくなり、清涼、解脱の境涯に達する。それ故命終、死こそは歓喜の対象ではないが、煩惱の消失した清涼、煩惱の吹き消された、涅槃となろう (nibbāyeyya)。それ故に死こそは、その時であるという臨死の比丘への激励ではないかと私は考える。このパリー文はここで終わっているし、説明がないので、そ

うであると、断定はできないが、重態の比丘への説法であり見舞いなのであるから、そのように解釈できよう。

しかし、ここに相当の『雑阿含経』⁽³⁵⁾では、「我生已尽 梵行已立 所作已作 自知不受後有 仏説是法時 尊者阿濕波誓 不起諸漏 心得解脱 歡喜踊悅 歡喜踊悅故 身病即除。」とあるから、尊者阿濕波誓は、むしろ歡喜して病は快癒したと説かれている。前者パリー文は歡喜なしというのであるから、やはり、重態の床での来るべき死の諦観の説法と見るべきである。

なお、『雑阿含経』はこの前後に、臨死、重態の比丘等の經典を編集しているが、世尊の来訪説法を受けて心安らぎ、「臨命終時 諸根喜悅」等の記述がある。臨終の善知識が臨死の比丘に果たした意義を見る事ができる。

結 語

以上仏教の死に対する考えを、初期仏教、特に『相应部』とその『雑阿含経』について、考察した。次の事が言い得ると思う。

一、初期仏教においては、四諦と十二因縁の説が根幹をなすが、その発端、契機は、生老病死の苦である。楽しい生きている事も、不測の、もしくは突然の死への恐怖に裏づけされて、苦とされる。従ってその意味から、仏教は死への直接・間接の苦を超える事が仏教であるとも言い得る。

二、仏教は解脱と往生の両道があり、前者が比丘、仏教の本旨で、後者は在家方便の道と考えられがちである。一応は前者を主とし、後者は在家傍流とされる。しかし、比丘には解脱を説き、一応の差別を

設けるものの、その比丘にも上天の道が随所にある。ともに今生に満足しないという本性的なものがあるからである。それは共に死という苦そのものの共通の恐怖がある。

三、誰でも死は、死への畏怖とともに、それを超える道は、限界にあるこの世の生を、未来に拡充充実する事が何よりの手段である事を知る。それは、人の本性的なものである。初期仏教の多くの經典に見られる死と生の錯雑はそれを語る。寿命は未来来世に通じるものという考えであり、今の生は死を経て未来の楽土の原因であり、この生を充足し、未来を充足する。その接点の死は重要、未来への要津である。

四、生と死とは二辺である。仏教は離辺処中ではあるが、二辺を否定はしない、二辺を充足し、中道の心で、二辺に執着しないのである。生死一如である。生を充足するには死が充足されねばならない。死が充足されるには生が充足されねばならない。生けらば念仏の功つもあり、死なば浄土に参る心に今を生きるのである。これをしも不死というのではなからうかと考える。

注

- (1) 宇井伯寿『訳経史の研究』昭和四十六年三月、岩波書店、三三八～三三九頁。「先ず初めに、仏は根本的立場を明し、進んで教説の大綱を四諦説に纏めて明らかにしたのであらう。此の四諦説は後世一般に小乗説の大綱とせられるものの、広くは仏教一般の大綱たるもので、かならずしも所謂の小乗仏教の大綱と限るべきものではない。所謂大乘なるものも結局四諦説の趣意を広説したものに外ならぬと見るべきであらう。かく見ると転法輪経は仏教として最も重要なものであることが認められるのである。」

- (2) Vinaya Mahāvagga, I, pp. 8~18. 宇井伯寿博士は前項の著では後漢安世高訳の『仏説轉法輪経』(『大正大藏経』二、五〇三)を対象とされている。私はアショーカ王碑文の「ビナヤ Vinaya 律に於ける最勝の sa-nukase 經典」という事と原語の関係とで南伝律藏『小品』に含まれている『初転法輪経』によって述べる。

この事はすでに、中村元「アショーカ王の宗教政策」『仏教史学』第五卷第二号、四十九頁、平川彰「アショーカ王の七種の経名より見た原始經典の成立史」『印仏研』七一、二七九～二八九頁、村上真完・及川真介「仏と聖典の伝承」一九九〇、二、一〇、春秋社、二三二頁等に於て論じられている。

- (3) *ibid.* p. 9.

- (4) Vinaya P. Mahāvagga, p. 15.

- (5) *ibid.* p. 1.

- (6) 宮本正尊『中道思想及びその発達』昭和一九年、東京、七〇八頁、宮本博士は『無戲論経』の「かくの如く正見に住する彼には、この無戲論法は善く成就せられ、受容せらる。彼は両辺を充して (cūhayanti-sam phari=eva) 不善処を捨て。」を引用して、仏教者は思想的には両辺を充し住する中道行者であり、実践的には飽くまで善に就く理想行願者である。」と説かれている。

- (7) S. N. I, pp. 222~223.

- (8) D. N. 2, p. 68.

- (9) 『大正大藏経』2, 226a.

- (10) 『大正大藏経』12, 347b. 『梵蔵和英合璧浄土三部経』昭和三六再版、東京、p. 202. sa kālaṃ kṛtvā tasyaivāmiti yusā tathāgatasya bud-dhakssete sukhavāyaṃ lokadhātāv upapatsyate. (「聞名往生の」人は死して彼の阿弥陀如来の極楽世界に生まれる。」とあって、何が、どの様な主体が行くのかには言及しない。

中村元編『自我と無我』一九七〇年、第五刷、京都、三八一～四二二頁、平川彰「無我と主体」特に四〇三～四〇四頁参照。

- (11) V. F. 1. p. 15.
 (12) *ibid.* p. 16.
 (13) *ibid.* pp. 9~10.
 (14) S. N. 1. p. 2.
 (15) 『大正大藏經』2, 262 b~c.
 (16) S. N. 1. p. 2.
 (17) 『大正大藏經』2, 262 c.
 (18) S. N. 1. p. 3.
 (19) 『大正大藏經』2, 427 b.
 (20) S. N. 1. p. 57.
 (21) 『大正大藏經』2, 261 c.
 (22) S. N. 1. p. 62.
 (23) 『大正大藏經』2, 358 a.
 (24) 『有傷篇』4, 3, 3; S. N. 1, p. 123.
 “彼岸に行こうとする人々は不死の領域 (amaccu-dhēyya) を尋ねる。彼らに問われて私は説く、真実なる (sacca) もの無余 (nirupadhi) なり”
 とこれに相当の『雜阿含經』(『大正大藏經』1, 58a)で
 若有離魔者 同度彼岸道 為彼平等説 真実永無余
 この無余は upadhi がまり肉体が無い (nir) ことで、死後を意味する。
 (25) S. N. 1. p. 34, M. N. 1. p. 487.
 (26) S. N. 1. pp. 120~122.
 (27) 仏教は自殺肯定というより法中心と言わべきで、これは次のような不
 惜身命説ともなる
 『小品般若經』(『大正大藏經』8, 五六五c)その他
 守護正法 乃至不惜身命 (saddharma-parigrahasya kīṭaś āma-pari-tyāgam
 api karoti, jivita-pari-tyāgam api karoti)
 (28) 『大正大藏經』2, 268 b.
 (29) 『ヤマカ經』S. N. 3, pp. 109~115. ヤマカ比丘が「漏尽比丘は死後、

身は滅び断滅して死後なし (na hoti param maraṇā) と言うのは悪見で世尊は、無所得 (anupalabdhiyamaṇa) の立場が仏教で、かかる説教 (vyākaraṇa) はない、と舍利弗は論じた (p. 112)。

(30) 仏教でも、業のようなものが死者について行くという説明はなされて

- S. N. 1, p. 72. 「人としての存在を捨てつつあるその者は……かれの影のように彼の生前に作った功德と惡とはなれない。」これはここに相當の『雜阿含經』（『大正大藏經』二、三三五）では「一切衆生類 命終歸死 各隨業所趣 善惡果自受 惡業墮地獄 為善上昇天」S. N. 1, p. 97. 「生ある者はいつには死するものである。業にしたがつて功德と惡の果のまじに（天に）つくであらう（yathakammam gāmissanti, puññapāphalūpagā）
- 『如是語經』Tivuttaka, pp. 15~16. では、如來が大神力者となつたのは布施と調御と節制（saññama Skt. saṁyama）の三つの業の果（tinam kammaṇam phalam）で、知者は「この世び、この業の因である法を修め、未來は、樂土に（sukham lokam）生まれる」と説いている。『フリハドアーラスヤカ・ウパニシャッド』五、二、三で、天の雷はゴロ、トロ、トロ、と響くが、それは制せよ（damyata）と与えよ（datta）と愛せよ（dayadivān）であつて、來世への三つの功德を積めと言ふ、の軌を一にしつゝ。
- (32) S. N. p. 108.
- (33) 『大正大藏經』二、二八四。
- (34) S. N. 3. pp. 124~126.
- (35) 『大正大藏經』二、二六七。
- 【後記】 本論文は、拙著 真野龍海「初期仏教に於ける生天と解脱」『日本仏教学会年報』第四十四号四九~六四頁の所論と姉妹篇をなすものと言へる。

本論文は、拙著 真野龍海『初期仏教に於ける生天と解脱』『日本仏教学会年報』第四十四号四九～六四頁の所論と姉妹篇をなすものと言える。

臨終と救済

——法然上人語録を中心として——

阿 川 文 正

一、はじめに

近時、宗教特に仏教に対する関心が、多くの人々に高まっている。仏教の教理思想を知るために、専門書を求めて深めようとする人、または仏教儀礼に興味を抱き、教団や儀式作法、風俗習慣などを研究しようとする人達も多くいるという。このように、仏教の研究を自発的に学んで理解して行こうという人もあるが、仏教公開講座や各寺院の催しものにも足をこび、熱心に聴講して法悦を味わい、心の不安を除いて気持豊かに安心を得ようという人々も大勢いるのである。

これらの人々は、或は仏典に説かれる教理、思想を求め、或はその教えにもとづいて行われる宗教儀礼に興味を示し、或は仏教先学者に教えを聞いて心の安らぎを得て、豊かな心で日々を送りたいと願っているのである。そして、これらの人々の共通する所は、仏教の説く教えを信じ、仏教思想が現代人に重要且つ必要であることを認識して、その教えに依所を求めているのである。

その原因は何であろうか。経済大国となった我が国においては、物

質面には豊かさがあっても、精神面においては誠に貧弱なものがある。人間の心の貧しさは実にみじめなもので、動乱の世の物心両面の貧しさ、精神面においては同様のものがある。

今一つ取り上げられるのは、高齢化社会の問題である。近代医療の発達にともない、人間の寿命は確かに延びている。寿命が延びるといふことは、癌や脳梗塞、そしてまた老衰のように徐々に衰弱して死を迎える人が多くなるということ、そのような精神的、肉体的に貧弱な人々は、宗教的依りどころを強く求めているのである。大切なことは、これらの人々に聞法によって生命の尊さに目覚めてもらおうよう働きかけをすることである。生命を預かる医師は、常に患者と接しながらホスピスの役割を果たしているのである。このような状況に直面した知人の医師は、最近では患者よりもむしろ医師の方が宗教的な知識を求めて患者に対応しているという。患者は勿論のこと、医師や医療担当者に仏教教理思想を伝える責任が仏教者にあるのではないかというのである。

最近ターミナル・ケアという言葉が盛んに使用されている。また宗

教学の立場（主として仏教とキリスト教）、医学の立場と題してターミナル・ケアに関する研究会や討論会が度々開催されている。即ち人生の一大事である看死（死の看とり）の問題である。近年特に必要とされるホスピス医療は、医療に携わる医師と共に、宗教者との接点が必要条件となってくるであろう。

癌末期の患者や脳梗塞の患者、或は老齢社会に生きる高齢者に対し、手厚い疾患の治療や親切な応対はもとよりであるが、生命の尊さに目覚めてもらうと同時に、残された余命を大切にして、充実した人生を全うされるよう、働きかけることが宗教者としての任務である。それを満足成就するためには、深い知識と、人生経験と、宗教体験とが必要である。至難な任務であるが、この問題は現代社会に課せられた重大な課題であり、避けて通れぬものだけに、真剣に取り組んで行かねばならない。

疾病治療に携わる医学において、人間一生の変化にともなう「生老病死」にかかわる医療の提供は、「生老病死」のそれぞれに深い関係をもつが、前述の如く「死と看とり」についても、現代医学の設備において密接な関係を有するとともに、重要な役割を演じている。

入院加療中の患者が、正に絶命しようとする時には、家族は別としても親戚縁者まではなかなか病室に入ることはむづかしい。昔は菩提寺の住職が臨終の善知識として枕もとに招かれたとされるが、今はそのようなシステムはとられていない。臨終後、病院より自宅に遺体が戻り、菩提寺の住職は、そこで初めて枕経の依頼を受けることによって知らされ、続いて通夜、葬儀式の段取りとなる。このような儀礼を

中心とした仏教だけが世間の人々の目にふれていることによって、仏教といえは葬式仏教という言葉が端的に用いられているのが現実の実態なのである。

しかしながら、そのような状況の中で私共が唯一救われる言葉は、遺族から「生前にご住職から聞かされた法話を糧に、安らかに臨終を迎えました」という一言である。この言葉は非常に重要な意味をもっている。即ち臨終に備えて、平生の生活の中に死に対する心構えをしている結果が、このような言葉として語られるのである。それは死を前提とした生を、如何に充実するかということである。

「生と死」のいわば人生の根本問題について正しく見極めるのが、正しい宗教であり仏教である。釈尊も「四門遊観」によって人間の「生老病死」の四苦を知り、この苦悩から解脱することをもって出家の目的とされた。

浄土宗を開宗した法然上人（以下敬称略）は、阿弥陀仏の本願によって一切衆生を救済する称名念仏の教えを説かれた。その教えは、仏のみ名を称えること（念仏）によって臨終時にはなに人も必ず弥陀の浄土に往生することができる、というものである。

人生の最も重大且つ根本問題ともいわれる人間の生死の問題について、法然はどのように捉えられたのであろうか。

二、一向専修の念仏

法然（一一三三―一二二二）は、善導の『観経疏』散善義に説かれる「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之業順

彼仏願故」の一文を見るに及んで、たゞどこかに余行をすてて、一向専修に帰入し浄土宗を開立された。この「一心専念」の名文高覧の様相を、浄土宗第三祖良忠は『決答授手印疑問抄』巻上に次の如く述べてらるゝ。

先師被^レ仰^セ候^ニ、故上人多年御學問偏^ニ爲^ス苦提^ニ也。於^ニ本山學^ニ天台^ノ時^ノ所詮^ハ、以^ニ一心三觀^ヲ爲^ス出要^ノ之旨^ト、大師御本意分明之間、付^レ此欲^ニ行^ハ之^ニ處法雖^ニ甚深^ニ吾機難^レ及^ニ、仍^ニ至^ニ南都遍學^ニ華嚴三論法相等^ノ之宗^ノ之^ニ處^ニ、入門雖^ニ異^ニ皆云^ニ寂靜湛然^ノ之一理^ト係^ニ心可^レ顯^ニ此妙理^ト也。吾機難^レ及^ニ只同^ニ天台^ノ、其後渡^ニ失^ニ津敷滿^ニ胸自然^ニ獨披^ニ聖教^ヲ欲^ニ得^ニ我出離生死之法^ヲ、即歸^ニ黒谷入^ニ報恩蔵^ニ披^ニ一切經^ヲ已五遍也、猶不^レ得^ニ出離要道^ヲ悲歎難^レ休^ニ、但有^ニ善導勸化書籍^ヲ、以外約^ニ三下機^ヲ而判^ニ往生機^ヲ、依^ニ之爲^ニ明^ニ其意^ヲ別披^ニ三遍^ヲ前後補接^ニ竊見^ニ八遍^ヲ、第八遍時至^ニ一心専念弥陀名号^ヲ等積^ニ廓然^ニ覺^ニ善導元意^ヲ、如^ニ予下機^ヲ得度^ヲハ昔法蔵菩薩兼定置^ニカセ御ケルモノヲト覺^ニヘテ不覺^ニ落涙^ニ、生年四十三時入^ニ一向専修行^ニ初唱^ニ六万遍^ニ也。

『浄全』一〇一三二

このように「一心専念」の文の出合いの背景と、一向専修に帰入した法然の心境をこと細かく伝え、続いて『同書』に八遍高覧の深積をも述べている。即ち

一心者三心也、阿弥陀經、一心觀經、三心、皆以本願、至心信樂欲生我國意也、不具三心者不一心也、専念者起行也、偏唱^ニ南無阿弥陀仏^ト也、不問時節久近者、行有^ニ久近^ニ千里遠行^ハ久也、咫尺往来

近也、住坐臥例^ニ之可^レ知^ニ於^ニ此四威儀^ノ久近^ニ不忘^ニ念仏^ト勸意也、念念不捨者^ニ積^ニ本意^ト也、無間修意也、教本意雖明^ニ念念不捨^ト、而^ニ凡夫之習^ニ余念若起^ニ許^ニ念時日^ヲ懺悔^ヲ以^ニ之可^レ得^ニ意合^ト也、正定業者正^ニ對^ニ助定^ヲ對^ニ不定^ヲ、此乃法蔵比丘定給^ニ也、順彼仏願故者指^ニ第十八願^ヲ也、五劫思惟^ニ發^ニ四十八願^ヲ之時^ニ、於^ニ往生行^ニ選^ニ捨^ニ万行^ヲ唯取^ニ念仏一行^ヲ以^ニ爲^ニ生因^ヲ願^ニ給^ニ然^ニ者行^ニ之人順^ニ本願^ト不^レ行^ニ之人不^レ順^ニ本願^ト也故上人被^レ仰^セ也、先師被^レ仰^セ候^ニ也。

『浄全』一〇一三二

とある。即ち「一心専念」の文の一つ一つの文意について、法然より相承された積が施されている。ここにいる故上人とは法然（順彼仏願故）の発見者の意）を指し、先師は鎮西聖光をいう。即ち良忠は、浄土宗三代相承の深積ともいふべきものを伝えたもので、「順彼仏願故」が第十八願であることを明らかにされた。

法然の浄土開宗の要因は、善導との二つの大きな出合いがあるという。その一つがこの『観經疏』の出合い（依憑相承）であり、今一つが「一心専念」の深積を通して体得された夢中対面といわれる導空三祖対面（直授相承）である。

法然は「順彼仏願故」という本願称名念仏の絶対価値を見出し、称名念仏によって凡夫が弥陀の報土に往生できることを確信された。つまり凡入報土である。凡入報土というのは、我等罪惡深重生死流転の凡夫が、この身のまま阿弥陀仏が建設された報土（完全眞実清浄なる浄土）に往生することができるというのである。ゆえに法然は、

われ浄土宗をたつる心は、凡夫の報土にむまるゝことをしめさんかためなり。

『四十八巻伝』巻六『浄全』一六一—一六六

といい、また続いて、

もし天台によれば、凡夫浄土にむまるゝことをゆるすに似たれとも、浄土を判する事あさし、もし法相によれば、浄土を判する事ふかしといへとも、凡夫の往生をゆるさず、諸宗の所談ことなりといへとも、すべて凡夫報土にむまるゝことをゆるさるゆへに、善導の釈義によりて浄土宗をたつる時、すなはち凡夫報土にむまるゝ事あらはるゝなり。

と述べられている。つまり「善導の釈義によりて浄土宗をたつる時、すなはち凡夫報土にむまるゝ事あらはるゝなり」とあるように、善導の『観経疏』の釈義の価値づけとともに、称名念仏の深勝性を意義づけたのである。そのことは、法然が『選択集』第十六章段に「善導、観経疏者は西方指南行者目足也、然則西方行人必須珍敬矣」といい、また「善導は弥陀化身也、爾者可謂、又此文是弥陀直説」と述べられているところから、善導の釈義に対して絶対的確信をもたれているとともに、法然の偏依善導の態度を明確に表わしているものである。

しかるに法然が浄土宗を立てる目的は、凡入報土、即ち凡夫が報土に生まれることにある。如何にして一切衆生を報土に往生させるかというところが、法然にとって重大な課題であったのである。本論文のテーマである「臨終と救済」は、換言すれば「生死」の問題であり、宗学的立場からいうならば、臨終行儀（臨終来迎）と正念往生というこ

とであろう。しからば法然浄土教において、人間の最も重大な臨終の問題を、どのように説き出され理解しているのであろうか。以下この問題について、法然の語録（教書、法語、消息等）を中心に述べて見たいと思う。

三、臨終行儀について

臨終行儀とは、臨終（死）を迎えるに臨んでの心構えを如何にすべきか、ということである。浄土教的立場においていうならば、臨終に際して往生浄土を期する行儀と心構えである。

平安から鎌倉にかけての日本で流行した臨終行儀の源流は、どこまでさかのぼれるであらうか。まずその成立年代は不明であるが、葬送の時の読誦經典、『無常經』の巻末に「臨終方訣」と称する文献が伝えられている。即ち、「臨終方訣」に、

若見有人將欲命終身心苦痛起慈心拔濟饒益教使香湯澡浴清淨著新淨衣安詳而坐正念思惟……当病者前取一淨処唯用牛糞香泥塗地隨心大小方角為壇以華布地燒衆名香四角燃証於其壇内懸一綵像令彼病人心心相續觀其相好了了分明。

（『正蔵』一七—七四六）

ときわめて具体的に記述している。澡浴して淨衣を身に著け、病人の前に方角壇を設け、仏像を安置し、供養すべし、という。その仏像とは「西方無量寿国」のみ仏、つまり阿弥陀仏であらう。

次に武徳九年（六二六）唐の道宣が撰述した『四分律刪繁補闕行事鈔』『胆病送終篇』に、

若依中国本伝云祇桓西北角日光没処為無常院若有病者安置在中……其堂中置一立像金薄塗之面向西方其像右手拳左手手中繫一五綵幡脚垂曳地当安病者在像之後左手執幡脚作從仏往淨利之意瞻病者焼香散華莊嚴病者乃至若有尿尿吐唾隨有除之亦無有罪。

〔正藏〕四〇一四四

という。即ち「中国ノ本伝ニ云ク」といい、ここに五色の糸を病人の左手に繫けるべきことが初めてみえる。

また善導（六一三―六八一）の『観念法門』に、

先須下料理道場安置尊像香湯掃灑若無仏堂有淨房亦得掃灑如法取一仏像西壁安置……尽須淨衣一鞋襪亦須淨……又行者等眷屬六親若来看病勿令有食酒肉五辛一人若有必不得向病人辺。

〔浄全〕四一三六―三二七

という。ここでは行儀として安置尊像、著淨衣、酒肉五辛が問題とされている。

さらに源信（九四二―一〇一七）の『往生要集』には、前述の五色の糸の行儀を説く道宣の『四分律行事鈔』、酒肉五辛をさけることを説く善導の『観念法門』の文を引用した上で、さらに十念相続の意味を明らかにする道綽の『安樂集』の文をも加えて引用している。これらの文は引用文が中心で、源信自身の具体的なコメントは少いが、『横川首楞嚴院二十五三昧起請』に、

可成三愛不起之謀一方隅縱塞日時牢凶皆移此院共養彼人又如論云一仏像向西方病人亦從後仏像右手手繫五色之幡授病

者左手將令執幡脚当令成從仏往生之思。

〔恵心僧都全集〕一一三四六

といい、また

又案三天竺祇洹寺圖云寺西北角為無常院安置一立像面向東方當置病人在像前坐若無力者臥向西方觀一仏相好像手懸幡令病人執幡脚作往生淨土之意坐処雖有便利世尊不以為惡云云。

〔恵心僧都全集〕一一三五二

という。更にまた源信は『往生要集』第六別時念仏門の中の第二臨終行儀に

先明行事次明勸念、初行事者、四分律鈔瞻病送終篇引中国本伝云、祇洹西北角日光没処為無常院、若有病者安置在、中、以下凡生貪染見本房内衣盂衆具、多生恋著無心厭背、故制令至別処堂号無常、來者極多還反、一二、即事而求、專心念法、其堂中置一立像、金薄塗之、面向西方其像右手拳、左手手繫一五綵幡、脚垂曳地、当下安病者在像之後、左手執幡脚作從仏往淨利之意、瞻病者焼香散華莊嚴病者、乃至若有尿尿吐唾隨有除之、或説仏像向東病者在、前。

〔恵心僧都全集〕一一一七〇

と臨終行儀の様相をとかれている。これらを見ると、臨終の病人の病室のしつらえ方や、仏像の安置の仕方、五色の糸の懸け方などきわめて具体的である。特に『往生要集』の中に「四分律鈔瞻病送終篇」とあるのは、前述した唐の道宣の『四分律刪繁補闕行事鈔』下巻「瞻病

送終篇」のことである。さらに源信は臨終時における善知識の必要性について、とくに臨終正念とのかかわりあいの上で、強調して、

夫趣善惡之三道唯在臨終之一念、善知識縁專為此時也と述べている。

このほか源信以後の臨終行儀については、貞慶の『臨終之用心』、珍海の『臨終要私記』、永観の『往生講式』、聖光の『末代念仏授手印』、『浄土宗要集』、良忠の『看病用心鈔』、良定の『臨終要決私記』等、浄土教諸師の主だったものをあげることができる。

しかるに法然是臨終に際して如何なる心構えを示されたのであろうか。法然の消息である『正如房へつかはす御文』の中に、

經ニトカレテ候コトク、イマタ往生ノミチモシラス人ニトリテノコトニ候、モトヨリヨクヨクキシメシタメテ、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、……（中略）……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サセタマフヘク候。

『昭和新脩法然上人全集』（昭法全ト略ス）五四五頁と申されている。この消息は、法然の化導に帰依し、偏に念仏の篤信者となった正如房（正如房は式子内親王という説あり）が、臨終近くになり、今一度師法然に見参したき旨近侍のものを使者に遣わした。ところが丁度その折法然是恒例の別時念仏中であり、他出を思い留められていたので、書簡をもって正如房を慰め、愛情の満ちあふれた言葉で浄土の安心と臨終の用心、心構えを記し、この世で会う機会が無くて

も、やがてはともども弥陀一仏浄土に参り合う喜びを述べられたものである。

これによると、臨終の善知識は必ずしも必要ではない。仏を善知識と仰ぐべきであるということが強調されている。このことは、また『往生浄土用心』の中でも法然是

いのちつきん時は、阿弥陀ほとけ聖衆とともにきたりてむかへ給ふへしと候へは、日ころたにも御念仏候は、御臨終に善知識候はずともほとけむかへさせ給ふへきにて候。

（『昭法全』五六二）

と同様のことを述べられている。

また前述の如く『往生要集』撰述以来、多くの往生伝においては、臨終時に往生願生者は五色の糸を手にして仏に引接して頂くことが説かれている。この五色の糸は、別の呼び名を阿弥陀の手糸ともいわれ、念仏者が臨終のとき、阿弥陀仏像の御手から往生願生者の手に青・黄・赤・白・黒の五色の糸で結ばれ、来迎の想をなして引接を願うものである。『百四十五箇条問答』には、五色の糸の引き方について

五色のいとは、ほとけには、ひたりにとおほせ候き、わかつては、いつれのかたにていかかひき候へき。

答。左右の手にてひかせ給ふへし。

（『昭法全』六五二）

といわれている。この問答は、法然是常の人の習いとしての作法を示したものであり、同じく『百四十五箇条問答』に

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へきやらん。

答。かならずいとをひくといふ事候はず、ほとけにむかひまいらせねとも、念仏たにもすれば往生し候也。

〔昭法全〕六五二

と説かれており、『御臨終の時門弟等に示されける御詞』にも、

又弟子等仏の御手に五色の糸をつけてすゝむれば、これをとり給はず。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だかならずしもといひて、つねにこれを取り給はず。

〔昭法全〕七二四

と述べられているのである。このように、法然は臨終時に五色の糸を引くのは常の人のなす儀式であつて、仏に向つて糸を引かなくても、念仏を称えるだけで往生ができることを示されている。そしてその理由として『正如房へつかはす御文』の中に、

モトヨリ仏ノ来迎ハ、臨終正念ノタメニテ候也、ソレヲ人ノミナワカ臨終正念ニシテ、念仏申タルニ仏ハムカヘタマフトノミコロエテ候ハ、仏ノ願ヲ信セス経ノ文ヲ信セスニテ候也。称讃浄土経ノ文ヲ信セスニテ候也。称讃浄土経ニハ慈悲ヲモチクワヘタスケテ、ココロヲシテミタラシメタマハストトカレテ候也。タタノトキニヨクヨク申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。タレモ仏ヲタノムココロハスクナクシテ、ヨシナキ凡人ノ善知識ヲタノミテ、サキノ念仏ヲハ

臨終と救済

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カ、ユウシキヒカキムノコトニテ候ナリ。

〔昭法全〕五四五

とある。即ち法然は正如房の臨終の心構えとして、「タタノトキニヨクヨク申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」と示され、仏の来迎によつて念仏行者は必ず臨終正念に住することができるのであつて、念仏行者の臨終正念によつて仏の来迎があるのではないと強調し、如何に平生の念仏が大切であるかということ説かれている。

法然が正如房に示されたこの消息は、正如房の臨終に対する畏怖観を一掃することにつとめられ、且つ本願念仏の尊さと念仏往生確信への決定心を与えたものである。従つてこの来迎観は、法然以前の諸師の苦修練行して臨終を迎えるという聖道門的来迎観を是正して、浄土教としての来迎観を示されたのであつて、法然浄土教の究極の教えであり、仏教思想を転換するだけの大きな意味をもつものである。

四、法然における臨終来迎

それでは法然は臨終来迎をどのように捉えていたのであろうか。それはまた衆生を如何に救済しようとするかということでもある。

法然の名著『選択本願念仏集』第三章段「念仏往生本願篇」に、
念仏易故通於一切、諸行難故不通諸機、然則為令一切衆生平等往生、捨難取易為本願、歟、若夫以三造像起塔、而為本願、者、貧窮困乏、類定絶ニ往生望、然富貴者少貧賤者甚多、若

以智慧高才^ニ而為^ニ本願^ト者、愚鈍下智者定絶^ニ往生望^ヲ、然智慧者少愚癡^者甚多、若以^ニ多聞多見^ニ而為^ニ本願^ト者、少聞少見輩定絶^ニ往生望^ヲ、然多聞者少少聞者甚多、若以^ニ持戒持律^ニ而為^ニ本願^ト者、破戒無戒人定絶^ニ往生望^ヲ、然持戒者少破戒者甚多、自余諸行准^レ之^ニ心^ニ知^ル知^ル、

(土川本『選択集』三四)

とある。即ち法然が『選択集』に示された弥陀本願念仏の教えは、富貴者、智慧高才、多聞多見、持戒持律というすぐれた人々のためではなく、貧窮困乏類、愚鈍下智者、少聞少見輩、破戒無戒人という人々のためであった。そこに一切衆生悉く弥陀浄土に往生させようという万民救済の教えを樹立したのである。

このような総べての人々を救済する具体的な現象は、人間の臨終に際しての阿弥陀仏の来迎と引接（迎接）とである。

即ち『観無量寿経』の上品上生に「阿弥陀仏放^テ大光明^ヲ照^シ行者身^ヲ、与^ニ諸菩薩^ヲ授^テ手迎接^シ」^一とあり、上品中生には「我今来迎^ニ接^ニ汝^ニ」^二とあり、上品下生、中品中生、下品上生には「我来迎^ニ汝^ニ」^三とあり、また下品中生には「迎^ニ接^ニ此人^ニ」^四と説かれているのがそれである。即ち臨終来迎とは、念仏行者が命終の時、阿弥陀仏及び菩薩が来迎して浄土へ引接すること、仏の救済の御手が衆生にさしのべられることである。

しかるにこの仏の来迎の典故は『無量寿経』に説かれる阿弥陀仏の四十八願中の第十九願である。即ち「来迎引接願」である。今その本文を記すと、

設我得^レ仏十方衆生発^シ菩提心^ヲ修^シ諸功德^ヲ至心発願^シ欲^シ生^ニ我國^ニ、臨^ニ壽終時^ニ假令不下^ニ与^ニ大衆^ヲ圍繞^セ現^ニ其人前^ニ者不^レ取^ニ正覺^ヲ、
（『浄全』一七七）

と説かれている。即ち念仏行者が命終の時には、その人の前に現われ救済することを約束されている。

そして更にその様子を具体的に示されているのが『無量寿経』巻下に説かれる三輩段である。今その文を示すならば、先づ上輩には、
此等衆生臨^ニ壽終時^ニ無量寿仏与^ニ諸大衆^ヲ現^ニ其人前^ニ、即随^ニ彼仏^ヲ往^ニ生其国^ニ、便於^ニ七宝華中^ニ自然化生^ス。

（『浄全』一一九）

と説かれ、中輩には
其人臨^ニ終無量寿仏化^ニ現^ニ其身^ヲ、光明相好具如^ニ真仏^ヲ与^ニ諸大衆^ヲ現^ニ其人前^ニ、即随^ニ化仏^ヲ往^ニ生其国^ニ。

と説かれ、また下輩には
此人臨終夢^ニ見^ニ彼仏^ヲ亦得^ニ往生^ス。

というように説かれている。このことは『観無量寿経』の九品段にも、各々詳しく説かれているところである。

しかるに阿弥陀仏の来迎に、三義のあることを法然は説かれている。即ち『逆修説法』の初七日に、

凡如^レ是種々微妙依正^ニ報親視聽^{スルヲ}者、先終焉之夕預^ニ聖衆^ヲ来迎^ニ決定^シ往^ニ生彼国^ニ之上事也、然則深有^ニ往生極樂之志^ヲ人^ハ奉^テ造^ニ来迎引接^ニ之形像^ヲ、則可^レ仰^ニ来迎引接^ニ之誓願^ヲ者也、其来迎引接願者即此四十八願中第十九願也、人師釈^レ之有^ニ多義^ヲ。

〔昭法全〕二三四

として、先ず第一に「為_二臨終正念_一来迎_二」をあげ、臨終時に仏の来迎を得た人は、来迎あるが故に心顛倒せず正念に住して往生することを説き、第二には「為_二道先達_一来迎_二也_一」として、臨終来迎にあづかった人は、「弥陀如来与_二諸聖衆_一共現_二行者前_一来迎引接_二 為_二引示_一道路_一」とあるように、仏は往生の道を示されるために来迎して下さったのであるから、容易に往生することができると説き、第三には、「為_二対治_一魔事_一来迎_二」として、弥陀の来迎が往生を妨げようとする魔事を対治することを説いている。

この中、とくに第三義の「為_二対治魔事_一来迎_二」について追記するならば、『逆修説法』の同処に

申_二道盛_一者魔盛_二、仏道修行_一 必相_二副魔障難_一也、真言宗中云_二誓心決定_一 魔宮振動_二、修行_一 天台止観四種三昧_二十種境界_一発中云_二魔事境来_一、又菩薩三祇百劫行既成_二唱_二正覺_一時、魔王来種々障碍_二、何況凡夫具縛行者_一、設雖_二修行_一往生行業_二、不_二対治魔障難_一者、遂_二往生素懷_一難_二、

と述べ、仏道修行にはそれを妨げようとする魔縁がつきもので、修行をすればするほど増々盛んとなってくることを、天台・真言等の例をもって説明し、まして凡夫具縛の行者が往生の行業を修したところで、魔障によって往生は困難であるとしている。しかし法然はその難逐の行であることを前提として、続いて、

然則来迎引接_二為_二対治_一魔障_一也、来迎_二義存_一略如_二斯_一、

と述べ、来迎によって魔障が対治され、往生の素懐が遂げられること

を強調している。またこの魔縁について法然は『往生浄土用心』に次の如く述べている。

いきのたえん時には、阿弥陀ほとけのちからにて、正念になり往生を候へし。臨終はかみすちきるかほととの事にて候へは、よそにて凡夫ためかたく候、たゞ仏と行者との心にてしるへく候也。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。この愛心をは善知識のちからはかりにてはのそきかたく候。阿弥陀ほとけの御ちからにてのそかせ給ひ候へく候。

〔昭法全〕五六三

これによると、魔縁に三種の愛心が説かれ、臨終時に三種の愛心が起るために正念が失われるという。そしてこの愛心を除けるのは、善知識の力ではなく、阿弥陀仏の御力によるのであると教えているのである。

しかるに三種の愛心については、『法然聖人御説法事』に次のように説かれている。

マサシク死セムトスルトキハ、カナラス境界自体当生ノ三種ノ愛心ヲオコスナリ、シカルニ阿弥陀如来、大光明ヲハナチテ行者ノマヘニ現シタマフトキ、未曾有ノ事ナルカニヘニ、帰敬ノ心ノホカニ他念ナクシテ、三種ノ愛心ヲホロホシテ、サラニオコルコトナシ、カツハマタ仏、行者ニチカツキタマヒテ、加持護念シタマフカニヘナリ。

〔昭法全〕一六八

これによると、阿弥陀仏は大光明を放って臨終行者の前に来迎され、

魔障である三種の愛心を滅す、というのである。三種の愛心とは「境界愛」「自体愛」「当生愛」をいうのである。今この三愛を簡単に説明するならば、境界愛とは、命終にのぞんで長年連れ添った親子兄弟親戚の人々や、一生涯の中で築きあげた家屋や名譽財産に愛着を生じること。自体愛とは、命終にのぞんで自分の肉体を惜しむ愛着心。当生愛とは、臨終の後、次生の存在の行方に執着を生ずることである。

前述の如く、一般に仏道修行を励むほど修行を妨げようとする魔縁が盛んになるという。しかるにその魔縁を対治しなければ往生不定なのである。法然はこれに対して「この愛心おぼ善知識のちからにてはのそきかたく候、阿弥陀ほとけの御ちからにてのそかせ給ひ候」とい、また「三種ノ愛心ヲホロホシテ、サラニオコタルコトナシ」と述べられ、阿弥陀仏の来迎の力により魔縁は消滅され、臨終において三種の愛心に妨げられずに往生することができると説いて、弥陀本願の絶対性と称名念仏の尊さを示されたのである。

五、法然における臨終正念

阿弥陀仏の来迎は、『無量寿経』の弥陀の本願である四十八願中の第十九来迎引接の願（臨終来迎願ともいう）を中心として、浄土經典である『観無量寿経』『阿弥陀経』等に来迎の様子を具体的に説き示されている。これら三經の經説によれば、来迎について二意あるとされる。

即ち『観無量寿経』の中に

上品中生 汝行^{シテ}大乘^ヲ解^ク第一義^ヲ、是故我今来迎^ニ接^ス汝^ニ。

上品下生 汝今清淨^ニ発^ス無上道心^ヲ、我来迎^ニ接^ス汝^ニ。

中品中生 如^キ汝善人随^ニ順^{スル}三世諸仏教^ニ、故我來迎^ニ接^ス汝^ニ。
下品上生 汝称^ニ仏名^ヲ、故諸罪消滅^ス、我来迎^ニ接^ス汝^ニ。

〔浄全〕一四七〜四九

とある。これはいずれも「解第一義」「発無上道心」「随順三世諸仏教」「諸罪消滅」という条件を満足することによって、仏の来迎があることを説いている。即ち「正念の上の来迎」である。

これに対して『阿弥陀経』には、

若有^ハ善男子善女人聞^ク説^ク阿弥陀仏^ヲ執^ス持^ス名号^ヲ若^ハ一日若^ハ二日若^ハ三日若^ハ四日若^ハ五日若^ハ六日若^ハ七日一心不乱^ニ其人臨^ニ命終^ノ時^ニ阿弥陀仏与^ニ諸聖衆^ト現在^ニ其前^ニ是人終時心不^レ顛倒^セ即得^ニ往^ニ生^ニ。

〔浄全〕一五四

と説かれている。即ちこの經文には、命終の時に臨んで、阿弥陀仏は多くの聖衆にとり囲まれて来迎し、その人の前に現われたまう。仏の来迎のゆえに心の乱れなく、仏に導かれてただちに往生することができ、と説かれている。即ち「来迎の上の正念」である。

しからは法然は、臨終正念と来迎との関係について、どのように受けてとられ解釈されているのであろうか。先ず『三部經釈』には、

臨終の時ほとけみつから来迎し給ふに、もろくの邪業繫よくさふるものなし。（中略）かくのこときの種々のさはりをのぞかかんために、かならず臨終の時にはみつから菩薩聖衆に圍繞せられて、その人のまへに現ぜんとちかひ給へり。第十九の願これ也。これによりて臨終の時いたれば、ほとけ来迎し給ふ。行者これを見たてまつりて、心に歓喜をなして、禪定に在るがごとくして、たち

まちに観音の蓮台に乗して、安養の宝ちにいたる也。

〔浄土宗〕九一四七三

と釈されている。また『往生浄土用心』には

又後世者とおほしき人の申けに候は、まづ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、与諸聖衆現在其前、是人終時心不顛倒、即得往生、阿弥陀仏、極楽国土と候へは、人のいのちおはらんとする時、阿弥陀とはけ聖衆とともに、目のまへにきたり給ひたらんを、まづ見まいらせてのちに、心は顛倒せずして、極楽にむまれんとおほしめすべく候。

〔昭法全〕五六三

とあり、『大胡太郎実秀へつかはす御返事』には、

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、ユウシキヒカキムニイリタルコトニテ候ナリ。サレハ仏ノ願
ヲ信セム人ハ、カネテ臨終ウタカフコロアルヘカラストコソハ
オホヘ候へ。

〔昭法全〕五二二

と示されている。また『浄土宗略抄』には、更に細かく来迎の上の正念を説明している。即ち

まめやかに往生の心さしありて、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

臨終と救済

迎し給ふゆへは、行者の臨終正念のため也。それを心えぬ人は、みなわか臨終正念にて念仏申したらんおりそ、ほとけはむかへ給ふべきとのみ心えたるは、仏の本願を信せず、経の文を心えぬ也。称讃浄土経には、慈悲をもてくわへたすけて、心をしてみたらしめ給はすとのかれたる也。たゞの時よく／＼申しおきたる念仏によりて、^(ひ)□ならすほとけは来迎し給ふ也。仏のきたりて現し給^(る)へ^(て)□を見^(る)□、正念には住すと申すへき^(也)□れに^(さき)□念仏を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、ゆゑしき僻胤の事也。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。

〔昭法全〕五九六

と述べられている。またこれを簡潔に述べられたほぼ同じ内容のものが、『正如房へつかはす御文』の中に見られる。

モトヨリ仏ノ来迎ハ、臨終正念ノタメニテ候也。ソレヲ人ノミナ
ワカ臨終正念ニシテ、念仏申タルニ、仏ハムカヘタマフトノミコ
コロエテ候ハ、仏ノ願ヲ信セス、経ノ文ヲ信セヌニテ候也。称讃
浄土経ノ文ヲ信セヌニテ候也。称讃浄土経ニハ慈悲ヲモテクワヘ
タスケテ、ココロヲシテミタラシメタマハストカレテ候也。タ
タノトキニヨクヨク申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。

〔昭法全〕五四五

と申されている。法然には数多くの法語、消息が伝えられているが、中でも臨終に関するものは非常に多く、特に来迎の上の正念往生につ

いて説明したものが数多い。即ち法然が如何に臨終を大切にし、弟子達に臨終の心得を教示していたかが窺えるのである。

このように法然は「正念の上の来迎」ではなく、「来迎の上の正念」を説かれた。つまり、これらの文面から考察すると、当時の願生者は命終の時に心の乱れなく正念に住することによって、仏の来迎を得ようとしているのである。しかるに法然は、『阿弥陀経』の説かれる教えによって、仏の来迎を得ることにより心顛倒せず、正念に住して往生することができると示しているのである。このことは宗教的には実に重大な教えであるといわねばならない。即ち、生前の正念を条件として仏の来迎があるならば、生前の正念ができない貧窮困乏、愚智下智、少聞少見、破戒無戒の人々は、とても来迎を得ることができない。『十二箇条の問答』に、

念仏する物は、^(マ、)弥陀光明をはなちてつねに^(マ、)てらしてすて給はねは、悪縁にあはすして、かならず臨終に正念を得て往生するなり。さらにわか身の智恵のありなしによりて、往生の定不定をさたむへからす。たゞ信心のふかかるへき也。

と申されている。故に常日頃申す念仏によって臨終時に仏は来迎したまい、来迎を得ることによって心顛倒せずして正念に住することができ、すみやかに往生を得るのである。ここに法然は、一切衆生にとって、平等な念仏往生の本願行を確立されたのである。

即ち従来の『観無量寿経』所説による来迎の考えは、

○念仏→正念→来迎→往生

ということであろう。これは、『観無量寿経』が阿弥陀仏及び極楽浄

土を観想する十六種の方法を説いた經典であるから、經典の説く性質上、念仏によって正念を得ようとするのである。しかし法然の来迎観は『阿弥陀経』所説の念仏来迎の教えによるもので、

○念仏→来迎→正念→往生
ということである。

前者は、良源の『九品往生義』、源信の『往生要集』、『観心略要集』、『決定往生縁起』等、当時の天台浄土教の、第十九願中心思想にもとづく解釈であって、後者、すなわち法然の解釈は、これらに対して全く独創的な思想展開であるといえるであろう。

しかし、右の法然の解釈は選択本願念仏の体系にもとづく独創的な解釈であるというものの、法然以前においてすでにその前例がある。即ち静照の『阿弥陀如来四十八願釈』に、

第十九臨終現前願聖衆来迎………^二感諸衆生臨終顛倒^一菩薩自修^二悲一切病死悶絶^一為投^二身命^一以与^二衆生^一而発^二此願^一云云。

〔統浄〕四一五

という。

したがって、法然は右の静照の解釈に導かれながら、弥陀の来迎による臨終正念説を展開させたものといえよう。

この後者の捉え方は、一切衆生の救済方法を、称名念仏による臨終来迎に依ることを説いたもので、法然のこの考え方は、智慧第一の法然房といわれる法然の学問的な考えではなく、むしろ大宗教育家としての法然の説き方を感じるのである。深く広い学問を包含してそれを超越した高い立場に立った法然の思想を如実に表わしているといえよう。

六、法然における臨終念仏と平生念仏

臨終正念を重視する思想は、必然的に臨終念仏の重視へと深いかわりをもつことになる。

法然は、平生念仏と臨終念仏について、どのように説いているであろうか。先ず『観無量寿経釈』の「明近縁」のところに、

衆生願^{スレバ}見^ミレ^バ仏^{ブツ}、仏即^チ応^{オウ}念^ニ現^{ゲン}在^ニ目^メ前^{ゼン}、故^ユ名^ナ近^{キン}縁^{エン}也^{ナリ}。云云衆生不^レ念^スレ^バ仏^{ブツ}、仏与^ニ衆生^{シュウセイ}遙^{ナリ}遠^{エン}。付^キ之^ニ有^ニ二^ニ意^イ。一^ハ平生^{ニハ}、二^ハ臨終^{ニハ}。一^ハ平生者^{ニハ}、若^シ人^ニ念^スレ^バ仏^{ブツ}阿^ハ弥^ミ陀^タ無^レ数^{シュ}化^カ身^{シン}化^カ世^セ音^{オン}化^カ大^{ダイ}勢^{セイ}至^シ、常^ニ来^キ至^シ此^{コノ}行^{コウ}人^ニ之^ノ所^ニ。(中略)若^シ人^ニ不^レ念^スレ^バ仏^{ブツ}者^{ナリ}、恒^ニ沙^ニ聖^{セイ}衆^{シュウ}一^ニ人^ニ不^レ来^キ、無^レ数^{シュ}化^カ仏^{ブツ}一^ニ仏^ニ不^レ来^キ。作^ス与^ニ仏^{ブツ}極^{キョク}遠^{エン}、故^ユ光^{クワ}明^{メイ}不^レ能^ズ撰^{セン}取^ク、念^スレ^バ仏^{ブツ}者^{ナリ}、近^{キン}行^{コウ}者^{ナリ}身^{シン}、故^ユ光^{クワ}明^{メイ}撰^{セン}取^ク也^{ナリ}。二^ハ臨終^{ニハ}者^{ナリ}、一^ハ切^キ念^ニ仏^{ブツ}行^{コウ}人^ニ、命^{メイ}欲^{ヨク}終^{シュウ}時^ジ仏^{ブツ}来^キ迎^{オウ}。九^ニ品^ニ行^{コウ}人^ニ、一^ニ人^ニ不^レ空^{カラ}、仏^{ブツ}来^キ迎^{オウ}。欲^{セバ}預^ヨ念^ニ仏^{ブツ}来^キ迎^{オウ}、魔^マ諸^{ショ}行^{コウ}修^{シュ}念^ニ仏^{ブツ}。

〔昭法全』一二二〕

とあり、「念^{スル}仏^{ブツ}者^{ナリ}、近^{キン}行^{コウ}者^{ナリ}身^{シン}、故^ユ光^{クワ}明^{メイ}撰^{セン}取^ク也^{ナリ}」「欲^{セバ}預^ヨ念^ニ仏^{ブツ}来^キ迎^{オウ}」魔^マ諸^{ショ}行^{コウ}修^{シュ}念^ニ仏^{ブツ}」と述べて、念仏者と近縁の関係、平生念仏の光明撰取と臨終念仏の来迎とが、念仏を修する上に現われることが説かれている。また『十二問答』には

設^セ我^ガ得^{トク}仏^{ブツ}、十^ニ方^ニ衆^{シュウ}生^{セイ}、至^ニ心^{シン}信^{シン}樂^{ラク}、欲^{セバ}生^{セイ}我^ガ國^{コク}、乃^ハ至^ニ十^ニ念^ニ、若^シ不^レ生^{セイ}者^{ナリ}、不^レ取^ク正^{テイ}覺^{ケツ}トイヘル本^{ホン}願^{ガン}ノ文^{モン}ノ中^{チュウ}ニハ、平^{ヘイ}生^{セイ}ノ機^キアリ、臨^{リン}終^{シュウ}ノ機^キアリ。乃^ハ至^ニ平^{ヘイ}生^{セイ}ノ機^キ、十^ニ念^ニハ臨^{リン}終^{シュウ}ノ機^キナリ。平^{ヘイ}生^{セイ}ノ機^キハ乃^ハ至^ニ十^ニ年^ニ申^{マカ}テ生^{セイ}レ、乃^ハ至^ニ一^ニ年^ニ申^{マカ}テ生^{セイ}マレ、乃^ハ至^ニ一^ニ月^ニ申^{マカ}テ生^{セイ}レ、乃^ハ至^ニ一^ニ日^ニ

臨終と救済

申^{マカ}テ生^{セイ}レ、乃^ハ至^ニ一^ニ時^ニ申^{マカ}テムマル。是^{コト}ミナ寿^{シユ}命^{メイ}ノ長^{チヤウ}短^{タン}、発^{ハツ}心^{シン}ノ遲^チ速^{ソク}ニヨル也^{ナリ}。此^{コト}等^{トウ}ハミナ一^ニタヒ発^{ハツ}心^{シン}シテ後^{ノチ}、淨^{ジユウ}土^トマテ申^{マカ}ヘキ尋^{ジン}常^{ジョウ}ノ機^キナリ。臨^{リン}終^{シュウ}ノ機^キトイヘルハ、病^{ヤマイ}セマリ命^{メイ}一^ニ念^ニ十^ニ念^ニニツツマリテ後^{ノチ}、知^チ識^{シキ}ノ教^{キョウ}ニヨリテ、初^{ハツ}テ本^{ホン}願^{ガン}ニアヘル機^キ也^{ナリ}。

〔昭法全』六三六〕

とあり、第十八願の「乃至十念」の乃至を平生の機、十念を臨終の機にあて、平生の機は発心以後浄土に至るまで申す尋常の機をいい、臨終の機は病に犯され臨終時に一念十念称える機であることが説かれている。そして続いて、

臨^{リン}終^{シュウ}ノタメニ発^{ハツ}シ給^{キヨ}ヘル一^ニ念^ニ十^ニ念^ニヲ平^{ヘイ}生^{セイ}ニ引^{ヒキ}上^{ノボ}テ、一^ニ念^ニ十^ニ念^ニニモ生^{セイ}レハ、念^ニ仏^{ブツ}ハユルケレトモ、往^{コウ}生^{セイ}不^レ定^{テイ}ニハ思^{オモ}ヘカラスト申^{マカ}人^ニハ、ユウシキアヤマリ也^{ナリ}。

〔昭法全』六三六〕

と、臨終念仏と平生念仏の一念十念の解釈、心得について注意をうながしている。

また『念仏往生要義抄』には問答体にて

問^トていはく、取^{トル}後^{ノチ}の念^ニ仏^{ブツ}と平^{ヘイ}生^{セイ}の念^ニ仏^{ブツ}と、いづれかすくれたるや。答^{コタヘ}ていはく、たゞおなし事^{コト}也^{ナリ}。そのゆへは、平^{ヘイ}生^{セイ}の念^ニ仏^{ブツ}、臨^{リン}終^{シュウ}の念^ニ仏^{ブツ}とて、なんのかはりめかあらん。平^{ヘイ}生^{セイ}の念^ニ仏^{ブツ}の、死^シぬれば臨^{リン}終^{シュウ}となり、臨^{リン}終^{シュウ}の念^ニ仏^{ブツ}の、のふれば平^{ヘイ}生^{セイ}の念^ニ仏^{ブツ}となるなり。

〔昭法全』六八六〕

と示されている。即ち平生念仏と臨終念仏の勝劣を問うているが、法然は勝劣なしとして、その理由に、平生の念仏が命つぎれば臨終念仏

となり、臨終の念仏でも命のぶれば平生の念仏となることを説かれ、尋常念仏の重要性を強調しているのである。

この外、法語消息の中には平生臨終に関する法然の教えが処々にみられる。

『十二問答』には、

問曰、臨終の一念は百年の業にすぐれたりと申すは、平生の念仏の中に、臨終の一念ほと念仏を申いたし候ましく候やらん。
答、三心具足の念仏はおなし事也。そのゆへは、觀經にいはく、具三心者必生彼国といへり。ひつ^(必)の文字あるゆへに臨終の一念とおなし事也。

〔昭法全〕六四〇〕

と示され、「具三心者必生彼国」の「必」の絶対性を説かれている。また『念仏往生要義抄』に「摂取の益をかうふる事は、平生か臨終か、いかむ」という問に対し、

平生の時なり。そのゆへは、往生の心ま事にて、わか身をうたかふ事なくて、来迎をまつ人は、これ三心具足の念仏申す人なり。この三心具足しぬればかならず極楽にうまるといふ事は觀經の説なり。かゝる心さしある人を、阿弥陀仏は八万四千の光明をはなちててらし給ふ也。平生の時てらしはじめて、取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。

〔昭法全〕六八七〕

と述べられている。即ち光明摂取の益は平生時に蒙むるとしているが、その光明は念仏衆生の臨終まで照らし続けるのであるから、これを不

捨の誓約という^(一)と示されている。

また『三心料簡および御法語』の「平生臨終事」には

於^(二)平生念仏、往生不定思、臨終^(三)念仏又以不定也。以^(四)平生念仏、決定思、臨終又以決定也云云。

〔昭法全〕四五三〕

と説かれている。これは本願称名念仏の信不信を問うたもので、決定心の大切なことを示された言葉である。

以上、平生念仏と臨終念仏は、言葉と現象とは全く異なり区別されるもの^(五)であるが、念仏の実践行から見れば、深い密接な関連性を有するものである。従つて人間の最も重大事とされる命終時における臨終来迎の尊さを説きながらも、それは総べて平生の念仏より生じる念仏行者の決定心にあることを示されているのである。

七、臨終正念往生

以上、臨終来迎と臨終正念そして来迎の二意等について論じてきたが、本論題である「臨終と救済」は、これを置きかえて表現すると、「救済」が臨終来迎であり、「臨終」が臨終正念の往生ということができよう。

しからば、平生念仏の積み重ねにより臨終時に仏の来迎を得た念仏行者が、正念往生するについて、法然はどのように説かれたであろうか。

『七箇条の起請文』に

善導和尚すゝめておほせられたる様は、願弟子等、臨^(一)命終時、

乃至上品往生阿弥陀仏国」とあり、いよ／＼臨終の正念はいのりもし、ねかふへき事也。臨終の正念をいのるは、弥陀の本願をたのまぬ物そなんと申すは、善導には、いかほどまざりたる学生そとおもふへき也。

〔昭法全』八一四〕

とあり、法然は善導の釈をもつて臨終の正念を祈り願うことを勧めている。そして続いて

ひとすちに念仏するものは、臨終正念にして、めてたき往生ともをするは、現に証拠あらたなる事なれば、つゆちりもうたかふへからず。

といい、また『十二箇条の問答』にも、

念仏する物をは、弥陀光明をはなちてつねにてらしてすて給はねは、悪縁にあはすして、かならず臨終に正念をえて往生するなり。

〔昭法全』六七四〕

とあって、一筋に念仏するものは、阿弥陀仏は光明を放ち、その光明の益によつて行者は悪縁にあうことなく臨終に正念を得て往生することが出来る。このような往生人は数限りなく多くあり実証されるところであつて、少しも疑うべきではないと説かれている。

また、『大胡の太郎実秀へつかはす御返事』に、

仏ノ来迎一定ナラハ、臨終正念ハマタ一定トオホシメスヘキナリ。コノ御ココロヲエテ、ヨクヨク御ココロヲトメテ、ココロエサセタマフヘキコトニテ候ナリ。

〔昭法全』五二二〕

と示されて、仏の来迎を得れば、必ず臨終正念を得て往生することを説いている。そしてまた『正如房へつかはす御文』には、

モトヨリ仏ノ来迎ハ、臨終正念ノタメニテ候也。(中略) タタノトキニヨクヨク申オキタル念仏ニヨリテ、仏ハ来迎シタマフトキニ、正念ニハ住スト申スヘキニテ候也。

と申され、仏が念仏行者のために来迎して下さることは、念仏の行者が臨終の時に仏の来迎によつて心を乱すことなく正念することが出来るから、頓やかに往生の素懐を得ることが出来ることを示された言葉である。従つて、「仏ノ来迎一定ナラハ、臨終正念ハマタ一定トオホシメスヘキナリ」とある如く、臨終来迎と臨終往生とは異質のものとして切りはなして考えるものではなく、同一線上において見られる仏と衆生の宗教的現象である。即ち念仏―来迎―正念―往生という念仏行に一貫された極めて厳肅な宗教的現象として見る事が出来る。

法然浄土教の開宗目的は、如何に凡夫を阿弥陀仏の報土に生まれさせるかということである。法然が平生の念仏を重視し、平生の念仏も臨終の念仏も同一に見られ、長時修を中心として上尽一形下至一声の念仏を説かれて、しかも来迎の上の正念往生を強調されたのは、如何に往生人に負担をかけずに、称名念仏によつて弥陀の浄土に往生させようとするかという法然の願いであつた。源信の思想を中心とした日本仏教に流れる来迎観を、「かならずいといふ事を候はず、ほとけにむかひまいらせねとも、念仏たにもすれば往生し候也」〔百四十五箇条問答〕と申して、臨終正念往生の思想を、臨終来迎へと転換させた法然の来迎思想は、実に人類救済の偉大なる教えといわねばな

らない。そしてこの思想は、法然自身の尊い宗教体験を通して生じた教えなのである。この思想を見ることによって、法然は仏教学者としての法然ではなく、むしろ大宗教家としての法然といわれなければならない。

八、おわりに

以上、「臨終と救済」という課題のもとに、特に法然の語録を中心として、臨終来迎、正念往生の問題について考察してみた。

釈尊以来、仏教思想の中には人間の死に対する用心の教えが真剣に取り組まれている。生あるものは必ず死を迎えるというのが、宇宙自然の大法則であり、死は誰もが体験しなければならない厳粛なものである。この死に直面した時の恐怖を如何に取り除き、安らかに臨終を迎えることができるかということを真剣に考えられたのが浄土教の祖師方である。源信が説く臨終時の心得と臨終行儀は、臨終を迎える人には大切な教えであるが、今正に命終に臨もうとする往生人には、行儀作法も亦苦難の行である。そこに大宗教家としての法然の念仏一行の尊い教えが説き出され、臨終救済の教えとなるのである。

法然の説く弥陀浄土の教えは、遠く印度に始まり、中国、日本を経て法然により本願称名念仏の一行に帰結された。即ち『無量寿経』の第十八願に、

設我得_レ仏十方衆生至心信樂欲_レ生_二我國_一乃至十念若不_レ生者不_レ取_三正覺_一、

と説かれ、同経の三輩段には

一向專_レ意乃至十念念_二無量寿仏_一、
 といひ、また『觀無量寿経』の下品下生に

令_二声不_レ絶具_二足十念_一称_二南無阿弥陀仏_一、

と説かれている。この十念の意については、諸師それぞれの見解があるが、善導は『観念法門』に

若我成仏十方衆生願_レ生_二我國_一称_二我名字_一下至_二十声_一乘_二我願力_一若不_レ生者不_レ取_三正覺_一、

と記し、また『往生礼讃』にも

若我成仏十方衆生称我名号下至_二十声_一若不_レ生者不_レ取_三正覺_一、

として経釈をふまえながら独自の釈義をほどこし、念称は一の義をあらわされた。法然はこの善導の説をうけて『選択集』第三章段に、「今この文によるに（観經下品下生、令声不絶の文）、声は是れ念なり、念は即ち是れ声なることその意明らけし」といって、念称は一を説かれ、念仏を称名念仏であると解されたのである。法然は、この『選択集』第三章段の篇目に、「弥陀如来不_レ以_二余行_一為_二往生本願_一唯以_二念仏_一為_二往生本願_一之文」と題し、念仏を以って往生の行と誓われた理由を、「勝劣の義」、「難易の義」をもって詳細に述べられている。

即ち勝劣の義は、名号は万徳の帰するところであり、弥陀の一切の内証の功德と外用の功德が、この名号の中に撰在する故に勝行であり、余行はその一遇を守るのみであるから劣行とするのである。また難易の義は、念仏は修し易く、諸行は修し難い。故に念仏は修し易いから、広く一切の人々に通じ、諸行は修し難いから一部の人のみしか通じないのである。阿弥陀仏は総べての人々を普く平等に救おうとする大慈

悲心から、称名念仏の一行をもって本願とされたのである。この本願念仏をもって往生の行とするのである。

この本願念仏の一行を身をもって実践され、往生の素懷を遂げられた代表者が法然である。

法然は建暦二年正月二十五日、寿八十歳にて往生された。『法然上人臨終行儀』、『御臨終日記』、『知恩講私記』等には、正月二十三日より病状の変化があり、侍坐の門弟の念仏の助音とともに、口称念仏の中に阿弥陀仏並びに聖衆の来迎をうけ紫雲たなびく中に、臨終正念の大往生を遂げられたことが、詳細に記されている。

最後に私事であるが、臨終来迎についての体験を一言記したいと思う。昭和三十五年十二月三十日、祖母が九十二歳の天寿を全うした。

普段は大変丈夫な方で、洗濯ものから身のまわりのものは、すべて自分で仕末をした方であった。しかし十二月の寒い日、洗濯がもとで風邪を引き何年ぶりに床につかれたのである。医師の診察では、ただの風邪だということで安心していたところ、翌日になって急激に変化し、医師もその変りように驚いた様子であった。祖母はその頃から「大変お世話になりました。あとあとよろしく願います」といいながら一層念仏を称えるようになってきた。しかし次の日は意識がうすらぎ息も細く、いよいよ臨終近くなったことを知らされて、弥陀三尊の来迎図を掛けて寺族一同念仏を称えだすと、祖母は念仏を称えながら来迎図を指さし、半身を上げて合掌し、眠むるが如く息を引きとられたのである。

また師匠の臨終は昭和四十八年一月七日八十二歳であった。大学教

授を務めながら、日常生活は称名念仏の日々を送っていることで有名であった。約二年間病床にあったが床の中でも何時も日課念珠をはなさず、一日中念仏を称えている生活であった。十二月の或る日、「来年正月の六・七・八日頃は忙がしくなるだろう」といわれ、寺族のものも何のことか分らなかつたのであるが、それが臨終の日になろうとは思ひもよらなかつた。

この日は日曜日で、沼津からご法事を務める檀徒が来寺していた。法事の始めを知らせる喚鐘の響、ご回向中の大鑿や木魚の音を耳に聞きながら、その妙音に極楽の音楽を聞いていたという。ご回向が終り庫裡へ戻って来ると、看護婦さんより容体の変化を知らされ、寺族揃って静かに来迎図をかかげ、木魚の音も高からず低からず、来迎引接の妨げにならぬよう、注意しながら師匠の口の動きに合わせて念仏を称えたのである。この時、来迎図をかゝげる時期のむづかしさを、しみじみと痛感したのである。来迎図の三尊仏の御姿が見えたのか、二度合掌をしては念仏を称え、口の動きと念珠を繰る手が止まった時、正に往生を遂げられたのであった。その時にわかに小雪が庭に舞いおり、「当_レ雨ニ珍妙華」であった。祖母の臨終といい、師匠の臨終といい、あまりにも見事な往生の有様をまのあたりに見て、阿弥陀仏の臨終来迎、正念往生間違いないし、經典真実なりの確信を得たのである。

法然は、「生けらば念仏の功つもあり、死なば浄土にまいりなむ、とてもかくてもこの身には、思ひわづらうことぞなき」と申された。我々は生命のある限り念仏を称え、念仏生活の中に意義ある人生を送り、

命つぎれば弥陀の浄土に迎接が約束されているからこそ、思いわづらうことがないのである。このことについて法然はまた、「源空は、すでに得たる心地にて念仏は申すなり」とご自身の日常生活の心得を申された。即ちこの言葉の前文から見ると、人の手から物を得ようとする時に、既にもらってしまったのと、未だもらわないのとどちらが勝るであろうか。ということについて、それは申すまでもなく、もらった了った気持の方が心が安らかであって、これと同じように、「私はいつも浄土往生が既に定まった心地で念仏を申している」と示された法然の言葉である。

即ち、念仏を称える時には、決定して救われる、という確固たる信念を持つべきことを教え導かれた言葉であり、それによって、日常生活を力強く生きて行くことを教えた言葉である。平生の生活も、臨終来迎も、正念往生も、つきるところは、すべて決定心にあるということを知らなければならない。

良忠上人の下総地方における事跡について

小林 尚英
新井 俊定

本研究目的は建長元（一二四九）年より文応元（一二六〇）年までの一二年間、すなわち良忠上人（以下敬称略）の下総地方における活動を教化の面と著述の面とを中心に究明することである。端的にいつてこれに関する纏まった研究は昭和九年に恵谷隆戒博士によって『然阿良忠上人伝の新研究』が出されているが、五〇年たった現在でも、これを超えたものは見当らない。そこで本研究の具体的な成果は、良忠の著述活動については新井俊定が担当する。その題目は「良忠上人の下総地方における著述活動」である。次に本研究代表者の小林尚英は、

下総板碑、良忠と係わりあった人物、良忠の鎌倉入り年時等を中心に研究した。その題目は「良忠上人の下総地方における事跡の解明」である。以上の研究をおし進めるにあたって、鈴木靈俊が良忠と千葉一族との関係を究明し、良忠と下総板碑との関係は、下総板碑の権威者石井保満氏に指導を仰いだ。また郷土史家であり、良忠研究を行っている大川逞一氏（八日市場市編集委員）にも協力を依頼した。さらには寺院関係の資料蒐集は岡川幸彦、伊藤慶成が担当した。

一、良忠上人の下総地方における著述活動

『然阿上人伝』によれば、宝治二年春、良忠上人は五十歳のときに上洛し、その折浄意尼のために『選択集』の講義をされたという。間もなくして、信州善光寺に詣ぜられ、その折にも『観経疏』を講ぜられたと伝えている。そして、「諸国（上野・下野・武蔵・上総・下総・常

陸）を経歴して、広く真宗を談ず⁽¹⁾と記されているように関東の地に向かわれ、下総国におちつかれた。それから約十年の間、この地を中心に、良忠上人の著述・教化活動が開始されるのである。しかし、下総に在住された約十年間の上人の活動、足跡については、『然阿上人

伝』においては全くと言っていいほどふれられていない。

その間の上人の行動を知る手だてとしては、下総国で十一ヶ寺、上総国で四ヶ寺あるとされる上人開創の寺院の寺伝をたよりとすることが一つあげられる。浄福寺（小見川町下小堀）、光明寺（千潟町鎭木）、浄国寺（銚子市春日町）、西福寺（八日市場市中央地区・現存せず）、西音寺（小見川町下飯田）、光明寺（成田市久住・現存せず）、光泉寺（光町木戸）や談所であったとされる善導寺（八日市場市米倉・現存せず）等が重要な寺院として注目される。

また、著述、教化活動を行なうためには経済的なうらづけとして、外護者の存在がかんがえられるが、良忠上人は、粟飯原胤秀（浄福寺建立）、鎭木九郎胤定入道在阿（鎭木光明寺建立、『選択伝弘決疑鈔』の能請人）、荒見弥四郎・椎名八郎入道（木戸光泉寺建立）等の人々との関連が注目される。いずれも千葉一族の流れをくむ人々である。

良忠上人は、関東の地に入られてから本格的に著述・講義を多くされるようになる。下総の地においては、『選択伝弘決疑鈔』『観経疏伝通記』の著述をものされている。また講義についても、上人が講義をしたものを上人の弟子聖忍房良聖が筆写した講義録が、金沢文庫に残されている。これらによれば、浄土宗三祖としての良忠上人の教学、思想について理解できると同時に、その序文や奥書等から、上人の足跡もあわせて知ることができ貴重な資料であるということが出来る。

ここでは、良忠上人の著述・講義録等を中心として、上人の下総在住時の足跡をたどっていきたいと思う。

下総在住時の著作等を年代順にあげると次のようになる。

- | | |
|--------------------|------------------|
| 一 浄土大意鈔（浄全10） | 二 選択伝弘決疑鈔（浄全7） |
| 三 三心私記（浄全7） | 四 定善義聞書（金沢文庫） |
| 五 玄義分聞書（金沢文庫） | 六 無量寿経論註聞書（金沢文庫） |
| 七 釈浄土群疑論聞書（金沢文庫） | 八 法事讃聞書（金沢文庫） |
| 九 往生礼讃聞書（金沢文庫） | 十 決答授手印疑問鈔（浄全10） |
| 十一 俱舍論抄宗要集（金沢文庫） | 十二 観経疏伝通記（浄全2） |
| 十三 浄土宗行者用意問答（浄全10） | |
- 以上十三部をあげることができる。この外、良忠上人の講義を聞書した筆写本で成立年次不明のものとして『序分義聞書』『安楽集論義』『釈摩訶衍論聞書』（いずれも金沢文庫蔵）の三部をあげることができる。ここに、著述に記されている年代を参考にして、建長二年より正嘉二年までをまとめてみると次のような表になる。以下この表を参考として説明を加えてゆきたいと思う。なお、参考として表中に書ききれないので良聖手撰本の奥書等を紹介しておきたい。

定善義聞書

〔第一冊首〕 建長六年十二月廿二日始之

〔第二冊首〕 建長七年正月十八日

〔第二冊奥書〕 建長七年乙卯二月六日読了

中間日数三十六日除闕日八日之
定也同聞衆五十人

能化然阿弥陀仏生年五十七也
抑此定善義者、建長六年

十二月廿日ニ被読始之処良聖

依年始歳末之恩劇等不会

九日是則同正月四日己後值

水想觀終之時也良聖生年二十二歳也

闕日八日者所謂十二月廿九日晦日

正月一二日同十五日同廿二三日

同廿八日是也

談処下総国匝瑳飯塚御庄

内松崎郷福岡村也

玄義分聞書

〔第一冊首〕 建長七年乙卯三月四日

〔第二冊首〕 建長七年乙卯四月四日

〔第三冊首〕 建長七年乙卯四月十五日

〔第三冊奥書〕 建長七年乙卯五月十七日

於下総国匝瑳御莊福岡

郷被談能化然阿弥陀仏五十七

良聖時年二十二歳也

曇鸞註聞書上

〔奥書〕 建長八年丙辰三月十九日酉時書了

於下総国匝瑳莊米倉郷

書写之了筆師時年廿三歳

良聖（花押）

群疑論見聞

〔奥書〕 建長八年丙辰八月十六日於常陸国東条莊小野郷

書写之了執筆良聖年廿三歳也

聖忍（花押）

法事談聞書

〔奥書〕 談義所下総国（匝瑳飯塚御庄内）松崎郷（福岡村也）

建長八年九月四日於常陸国（東条莊小野）郷借他

人本以書写之了執筆聖忍房廿三歳也良聖（花押）

往生礼讃聞書

〔奥書〕

康元（二）年正月十四日於上総国伊南関郷

常楽寺書之畢但此借他人本得書之

筆師良聖時年廿四歳 聖忍房（花押）

俱舍論抄宗要集

〔奥書〕

正嘉元年丁巳十二月四日

於下総国印東庄石橋郷書之

執筆良聖（花押）

[illegible]

1258					1257				
	嘉正二				康元二				
9	3	12	3	2	1	9	8		
21	29	4	21	18	14	4	16		
『浄土宗行者用意問答』(浄全10・695)					『決答授手印疑問鈔』書始(浄全10・26)				
『観経疏伝通記』書了 於同国西福寺(浄全2・439)					『決答授手印疑問鈔』書始(浄全10・26)				
『俱舍論抄宗要集』一卷書了 於下総国印東庄石橋郷					『往生礼讃聞書』書了 於上総国伊南関郷常楽寺 借他人本得書之				
○四月木戸光泉寺起立椎名小次郎胤広 福岡西福寺より(旧詞統浄18・327)					能請人、上総周東在阿天台の学者 薩摩莊福岡村にて良忠と対面 (良心「受決鈔」(銘心鈔))				
福岡終之初住福岡檀那椎名八郎入道 (受決鈔)					○康元元年下飯田西音寺起立				
『群疑論見聞』七卷					談義所下総国(「」松崎郷福岡村也 於常陸国「小野」郷借他人本以書写				
『法事讀聞書』書了					茨城県稲敷郡新利根村小野				
『浄土大意鈔』は、下小堀浄福寺(建長二年開創と寺伝にあり)と関連 づけて考えられ、下総に入って良忠上人最初の著作とされる。 ⁽²⁾					『法事讀聞書』書了				
『選択伝弘決疑鈔』はその序に「談話之次賓客勸云」等とあり、能 良忠上人の下総地方における事跡について					○康元元年下飯田西音寺起立				
請人を明示していないが、持阿良心の『決疑鈔見聞』、聖岡の『決疑 鈔直牒』等によれば、下総国鐺木九郎胤定入道在阿であることが知ら れる。そして著述の場所としては、在阿が住していた鐺木の地、ある					一常陸国(小野郷)一				
一福岡(西福寺)一					一福岡(西福寺)一				
一飯岡(光明寺)一					一福岡(西福寺)一				

いは在阿が開創したと伝えられる光明寺において執筆されたものとも推察される。

『決疑鈔』を著わした二ヶ月後には、「江、禪門」の請により『三心私記』が作られている。「江、禪門」について、下総国豊浦村浄国寺（銚子市）が建長七年五月に良忠上人を開山として創建されたと伝えており、著作年時と接近していることから、銚子付近の念仏者であろうと推定する説もあり、また前述の在阿とする説もある。いずれにしても、能請者「江、禪門」、また著述の場所についても確たる論拠をみいだすことはできない。⁽⁶⁾

建長六年十二月から翌七年五月にかけて、下総国匝瑳飯塚庄内松崎郷福岡村にて、良忠上人は、五十人近くの人々を前に、善導の『観経疏』の講義を行なっている。良聖書写の『定善義聞書』『玄義分聞書』によれば、「定善義」は一ヶ月半、「玄義分」は二ヶ月半ほどを費して講義が行なわれたことがわかる。また、金沢文庫に、良聖書写永薫及願信手沢本の『序分義聞書』が所蔵されている。この書には日付等は記されていないが、前二者と同じ頃の講述と考えられ、「序分義」「定善義」「玄義分」の順で、講義が進められたであろうと考えられている。⁽⁷⁾「散善義」についても同様に講義があったものと考えられるが、聞書等が残っていない。

『観経疏』を講義した福岡村には、千葉一族の椎名八郎入道の招きで移り住んだといわれる。良忠上人は椎名八郎入道から「坊一字・用一町」の寄進を受け、そこを福岡の談義所として活動していたといわれる。この談所が西福寺に相当すると思われる。松崎郷福岡村につい

て、『八日市場市史』上に、

「福岡村」「福岡郷」は、現在の国保病院（中央地区）のあるあたりが字「福岡」と呼ばれていることから、その周辺に存在した郷村名であろう。（二七八頁）

といっている。また西福寺についてであるがこの寺は現存していない。しかし『浄土宗三祖言行録』によると、かつて享保三年（一七一八）の頃、貞詮という人が弟子を派遣して調査をしたが、その百年程前に、この地（福岡村）の人々が、隣の八日市場村へ全村移住してしまったことがわかり、西福寺は全く存在せず、その寺の本尊は東榮寺という天台宗の寺に安置されていることがわかっただけであったと記されている。⁽⁸⁾即ち、江戸時代初期には福岡村は、八日市場村に移住し、西福寺は、そのころには存在しなかったという。⁽⁹⁾

次に『曇鸞註聞書』が講じられた米倉郷についてであるが、『八日市場史』上によると、

良忠が活動した米倉郷の談義所としては、善導寺が想定される。

同寺は、明治初年まで、西光寺正面の丘に存在した。鎌倉中期には浄土宗であったが、室町前期の応永期には真言宗となっている。史料的には、その後の空白期間があるものの、江戸期には西光寺の末寺としていた。（二七九頁）

と、米倉郷の談義所は善導寺であるとしている。この米倉郷と先述した福岡郷との距離は約一キロ程である。我々グループも現地に行き調査を行なったが、西光寺の記録の中に、善導寺の山号を「米倉山阿弥陀院善導寺」と号していたことから、もと浄土宗であったであろうこ

とを知ることができる。

この匝瑳郡松崎郷福岡村では『法事讃』の講義が行なわれたことも、良聖書写の『法事讃聞書』の奥書から知られる。また、康元二年一月に『決答授手印疑問鈔』を著わすに際し、この地で能請者である上総周東の在阿に對面していること、また『觀經疏伝通記』をこの地で書き終えている事等からすれば、とくに建長六年から正嘉二年の五ヶ年間においては、福岡村西福寺は、良忠上人の本拠となっていた地といふことができ、この地での檀越として外護を与えた椎名八郎入道胤光との関係も深いものであったろうことが知られるのである。

『群疑論見聞』を書写したという常陸国東条庄小野郷とは、現在の茨城県稲敷郡新利根村小野付近である。小野には、天台宗の檀林の一つである逢善寺という寺があり、東光寺、延命院という寺があったといわれるが、『群疑論』を講義したとされる所は不明である。福岡あるいは米倉の地から、常陸国小野郷に向かわれる途中であろうか、良忠上人は小見川町下飯田の西音寺を康元元年、東胤頼の外護によって創建されている。

『法事讃聞書』は、良聖が常陸国小野郷で他人の本を借りて書写したとあるが、講義された談義所は福岡村であることがわかるが、福岡の談所では、善導の書が中心に講義されたのではないかと想像される。そうすると、上総国伊南関郷で良聖が他人の写本を借りて書き写したとされる『往生礼讃聞書』もあるいは福岡の談所で講義されたのではないかと考えられる。

『決答授手印疑問鈔』の能請人は、上総周東にいた在阿という人で、

良忠上人の下総地方における事跡について

天台の学者であったという。この在阿について、君津市宿にある三經寺の開山が在阿法師であると伝えられているが、周東の在阿と同一人とも考えられている。ただ先に述べた鐫木九郎胤定入道在阿とは別人と考えられる。周東の在阿は『疑問鈔』か書かれる際、薩蹉（匝瑳）庄福岡で良忠上人と對面しており（良心『受決鈔』、『銘心鈔』）、執筆の地は福岡ということになる。

康元二年、良忠上人は、福岡から、同じく千葉一族の荒見弥四郎の請により（『受決鈔』¹⁰）、飯岡光明寺に移り住み、『觀經疏伝通記』を書き始める。『散善義記』¹¹第三に、

去康元二年丁巳三月二十一日於三下総光明寺一始書、正嘉二年戊午三月二十九日於三同国西福寺一終功

と記されているように約一ヶ年をかけている。

また良心の『授手印決答受決鈔』¹⁴上には、

上人初住三福岡一後依三荒見弥四郎^{千葉一門也福岡}住レ彼其所有三別所云三飯岡二十四人發起衆各營三五箇日宛雜事一記三此抄三時学侶一百八人也漸漸退出然日日無三欠退三人性心乘円理真如心等五六人也、伝通記筆執者性心也、

と、飯岡の別所で、二十四名の發起衆と、聴衆の学僧一〇八名を前にして『觀經疏』の注釈を始められた。しかし書き終えたのは、もとの福岡西福寺であったという。飯岡の地を離れ福岡にもどられたのは、荒見弥四郎との不和が原因であるとされる。『伝通記』の注釈を始めた飯岡とは印幡郡久住村飯岡村で、現在は成田市久住にあたるが、光明寺は現存していない。

またこの間に、下総国印東庄石橋郷（印旛郡酒々井町岩橋）で、『俱舎論抄宗要集』を講じている。石橋郷は飯岡とは近くであり、著述の時から推しはかると、福岡に帰る以前のことと思われる。

『浄土宗行者用意問答』は下総の地における最後の著といわれる。

正嘉二年四月に、木戸光泉寺が、椎名八郎胤光の嫡子椎名小次郎胤広により開基されたと伝えられていることから、光泉寺に関係ある椎名小次郎の請によって著わされたものといわれる。

以上、良忠上人の足跡をみてきたのであるが、良忠上人が、下総の地において本拠とされていた所は、福岡西福寺であったのではないかと想像しうる。とくに建長五年以後においてはその感を強くする。しかし、『観経疏伝通記』の完成近くになってからの荒見弥四郎との不和、さらに福岡村西福寺での外護者椎名一族との不和もあって、正嘉二年九月『用意問答』を著わした後、程なく、下総の地を離れ、鎌倉へと居を移すことになるのである。

註

- (1) 『然阿上人伝』《浄全》一七・四〇九
- (2) 小林尚英稿『浄土大意抄』とその成立背景について』《浄土学》三六輯

二、良忠上人の下総地方における事跡の解明

(一) はじめに

- (3) 『決疑鈔』序《浄全》七・一八八
- (4) 『決疑鈔見聞』《浄全》七・六四五
- (5) 『決疑鈔直牒』《浄全》七・四五九
- (6) 金子寛哉稿『三心私記』について《浄土学》三十六輯
- (7) 坪井俊映稿『金沢文庫『観経疏聞書』の研究』《仏教文化研究》三二号
- (8) 鎌倉光明寺蔵『飯岡町史』中料集所収
- (9) 『八日市場市史』上巻
- (10) 『受決鈔』《浄全》一〇・八七
- (11) 『銘心抄』《浄全》一〇・六一
- (12) 『受決鈔』《浄全》一〇・八八
- (13) 『浄全』二・四三九
- (14) 『浄全』一〇・七八
- (15) 『蓮門精舎旧詞』《統浄全》一八・三三七
- (16) 大橋俊雄著『三祖良忠上人』五六～五八頁参照

参考

- 大島泰信『浄土宗史』《浄全》二〇所収
- 恵谷隆成『浄土宗三祖然阿良忠上人伝の新研究』《昭和九年》
- 大橋俊雄『三祖良忠上人』《昭和五九年》
- 良忠上人研究会『良忠上人研究』《昭和六一年》
- 浄土学研究会『浄土学』三六輯（良忠上人特輯号）《昭和六〇年》
- 浄土宗教学院研究所『佛教文化研究』三二号（良忠上人特集）
- 〃 〃 三二号（良忠上人特集）

周知のように道光の『然阿上人伝』では良忠の関東教化については殆どその動向は略されている。この関東教化、とりわけ下総地方での

活動は、良忠の生涯で最も重要な位置を占めるものであるだけに不可解である。しかしこの欠落を最大限に補ったものは恵谷隆戒博士の『然阿良忠上人伝の新研究』である。本書は良忠の六百五十回忌を記念して出版されたもので、五十年前の研究ではあるが、いまだに良忠伝研究の基礎となるものである。本研究では本書を基本におきながら、あらゆる角度から、不明な点、問題点を総合的に研究し、その成果を指すものである。

(二) 下総板碑について

まず三祖良忠と下総板碑との関係について述べていくと、香取郡小見川町上小堀の長泉院墓地で発見された正元元年八月二十日銘の下総板碑については、すでに発表したが、その要旨を述べると、この板碑は下総板碑の中で最古のものであって、その特色は板碑に刻まれている偈文の中に浄土教の特色を出した「一切精霊」偈の文と良忠著『浄土大意抄』の中でもみられる「往生増上縁」の文が載せられていることである。すなわち偈文に、

弥陀観音大勢至 奉造立

安楽界中諸聖衆 率都婆一本

為我往生増上縁 右志者為過去

一切自来常護念 主君道阿弥陀仏

聖靈決定生極樂 御聖靈成仏得道也

上品蓮台成正覺 正元元年己未八月廿二日

菩提行願不退転 施主定阿弥陀仏

良忠上人の下総地方における事跡について

引導三有及法界

敬白

とあるによって明らかである。これによるとこの板碑にある偈文の制作者は浄土教に造詣が深い僧侶だと思われる。これは施主である臣下の定阿弥陀仏は浄土教に縁がある僧侶に偈文を依頼し、主君である木内胤朝のために板碑を正元元(二五九)年八月二十四日、上小堀の地に建立したことになる。上小堀の地に建立したとすると、良忠は建長元(二四九)年より建長六(二五四)年の秋まで上小堀周辺を中心に居住していたと想定されるので、臣下である定阿弥陀仏はこの間、直接良忠に会って、影響をうけていたことは充分予想される。従って以上のことから考えられることは、臣下である定阿弥陀仏は正元元年のとき、建長元年に亡くなった主君の木内胤朝の追善のために板碑を志し、偈文の制作は良忠かその門下に依頼し、同年八月二十四日に上小堀の地に建立したことが一応理解できる。

さらにこの板碑の後、正元二(二六〇)年四月七日銘の板碑を同じく上小堀の地より発見する。この板碑は高さ八七センチ、幅三六センチで、前述の正元元年の板碑よりはかなり小さい。⁽²⁾この板碑の裏面には次のように掲げられている。

右志者為過去聖靈成仏白道也

正元二年庚申四月七日

敬白

これによると、この偈文の制作者は明らかに正元元年銘の板碑の制作者と同一人物である。ただ異なる箇所は前者の板碑の前面は、釈迦の種子バクであるに對し、後者の板碑の場合は弥陀の種子キリクという

ことだけである。さらに注目することはこの正元二年銘の板碑は上小堀の地にあったといわれている浄福寺跡地から、ほんの一〇〇メートル程の距離である。⁽³⁾ そうするとこの板碑の制作者は良忠、あるいはその門下である⁽⁴⁾ ということが一層鮮明になってくる。逆をいえば、この二つの板碑によって浄福寺は上小堀の地にあったことが証明されてくる。

以上、二つの板碑を挙げたが、ここで下総板碑について考えてみたい。下総板碑の研究家石井保満氏によると、初期の下総板碑を二系統に分類しており、それは地福寺式と長泉院式としている。その二系統のそれぞれの特徴とするところは、天蓋の様式の相違にある。地福寺式は、天蓋蓮弁の両端を渦巻状あるいは双葉状に画くにとどめたのに対し、長泉院式は、両端に宝珠を画いている（前述の長泉院墓地で発見された正元元年八月二十四日碑は、中央の宝珠の左右の蓮弁部分に四個の宝珠を画いている）。長泉院式系統の板碑は小見川町上小堀に発生し、東は同町五郷内樹林寺にまで拡り、西は佐原市香取の丁子にまで及ぶが、田を隔てた隣集落の津宮へは伸びず、津宮は竜性院板碑の示す様に地福寺式の影響を受けている。長泉院式は津宮には影響を与えはしなかったが、遠く竜ヶ崎市下貝塚の金剛除に足を伸ばし、更には、武蔵板碑の分布圏を越えて鎌倉市まで達する。いま長泉院式の板碑を表にすると次のようになる。⁽⁵⁾

以上によると、前述で挙げた正元元年銘の板碑と正元二年銘の板碑は長泉院式系統の板碑であることが理解できる。次に同じ長泉院式系統に入る鎌倉市材木座の五所神社にある俱利迦羅不動板碑と同じく材

長泉院式（宝珠形式）

番号	所在地	紀年銘	西暦	摘 要
1	小見川町上小堀長泉院	正元元年	1259	正元期と推定できる
2	〃	正元2年	1260	
3	〃	嘉暦2年	1327	
4	〃			
5	五郷内樹林寺	弘安2年	1279	
6	佐原市寺内金剛殿	文永11年	1274	
7	〃 丁子竜光院	嘉元3年	1305	
8	〃 伊藤家	応安2年	1369	
9	多古町谷三倉	文永2年	1265	
10	〃 次浦	元応2年	1320	
11	竜ヶ崎市下貝塚金剛院	弘長4年	1264	
12	鎌倉市五所神社	弘長2年	1262	
13	〃 光明寺	弘長	1263	

木座光明寺にある弥陀種子板碑について説明してみたい。最初に五所神社の俱利迦羅不動板碑について述べていくと、この板碑は高さ一三四センチ、幅四四センチで弘長二年十一月廿日の銘がある。偈文には、

一見率都婆 永離三惡道 何況造立者 必生安樂國 弘長二年十一月廿日 右志者為…… 父母二親往生……

とある。これは次に述べる光明寺の板碑とほぼ同じ寸法、同じ手法で作られており、服部清道氏は「この二基をもつて一双板碑と考えたい」としている⁽⁶⁾。材石は黒雲母片岩であり、初期下総板碑の特徴を示す天蓋を具えているが、その全体像は武蔵板碑の強い影響を受けているように思われる。とくに二重の枠線は鎌倉期の武蔵板碑にみられるものである。金剛界大日種子が剣に巻きつく特異な様相を示している⁽⁷⁾。次に光明寺の弥陀種子板碑について述べていくと、この板碑は高さ一三一センチ、幅四四センチで、偈文は、

其仏本願力 聞名欲往生 皆悉到彼国 自致不退転

とある。服部清道氏は紀年を弘長二年と読んでいる⁽⁸⁾。現在は剥離が進んで、「長」の文字がかすかに確認できる程度である。紀年の両側には造立趣旨などが四行にわたって記されていたようであるが、ほとんど判読できない。前述の如く五所神社の俱利伽羅不動板碑と一対とされている⁽⁹⁾。天蓋・種子・蓮座を身部の中ほどに配置する形式は、下総板碑にみられる特徴であり、武蔵板碑が種子を上部に配するのと構図を異にする。この板碑はそうした特徴をはっきりと示す初期のものである。「其仏本願力」の偈は『無量寿経』下巻を出典とする。

鎌倉市の板碑について、正嘉元年の武蔵板碑の断碑を最古としているが、服部清道氏は本在のものかどうか疑問であると述べている⁽¹⁰⁾。そうなることに続く弘長の三基（前記二基と長谷寺の弥陀種子の武蔵板碑）が最古となり、次いで弘安の二基となる。清水長明氏によると遺品の数からいって、弘長ごろ板碑の制作をかねて手がけてきた石工が鎌倉にいたとは思えない。下総板碑の二基はやはり下総の石工の手に成っ

良忠上人の下総地方における事跡について

たものが運ばれたのであろうとしている⁽¹¹⁾。以上述べたことにより、鎌倉にある弘長二年銘の二基の板碑は長泉院式系統の下総板碑であることが理解できる。したがって鎌倉にある二基の板碑と小見川町上小堀にある二基の板碑は相互に関連性があり、おそらく下総板碑を導入したのは武蔵国藤田郷（埼玉県大里郡寄居町）出身の性心ではなからうか。周知のように性心は康元元（一二五六）年頃、下総で良忠に師事し、その後頭角をあらわし、翌年には『決答授手印疑問鈔』を筆録し、かつ良忠の鎌倉移住の時に随従した坂東者のなかにその名が出ている。それ故に一連の下総板碑を考えた場合、その板碑の偈文、すなわち一切精霊偈の文、聞名得益偈の文などを合わせ見たとき、下総板碑の導入は性心であると一応想定できる。これが後で述べる良忠の鎌倉入り年時を裏付ける大きな資料になってくる。

（三）良忠と係わりあった人物

次に下総時代における良忠と係わりあった人物について述べてみたい。まず在阿について、その人物像を深めていくと、『選択伝弘決疑鈔』五巻の執筆を要請した鐫木九郎胤定入道在阿と『決答授手印疑問鈔』序にある上総国周東の在阿弥陀仏という在俗の信者とは同名異人のように思われる。最初に鐫木九郎胤定入道在阿についてみていくと、『決疑鈔』の序に、

談話之次賓客勸云若不染翰巨納心府且示一隅早叩三端
此公特授精霊帰心正法一家雖繼脂兵車之跡身猶訪法
船之路（『浄全』七一八八頁）

と述べており、このなか「賓客」について、聖阿の『決疑鈔直牒』(『浄金』七四五頁)、持阿の『決疑鈔見聞』(『浄金』七五四五頁)には鐸木九郎入道在阿とし、千葉家の一族としている。これによれば『決疑鈔』の勧請主は下総鐸木の里に居住していた鐸木九郎胤定入道在阿ということになる。⁰³この鐸木胤定は胤時の子供であって、父の胤時について、『千葉大系図』では、

分与下総国白井庄。⁰⁴又領香取宝治元年、上総介秀胤依座于事、胤時亦蒙嫌疑、収領地、寄遇于千葉介而塾居焉(改訂『房総叢書』九卷一六三頁)

と述べてるように、胤時は上総介秀胤の事で疑いをうけ、所領白井庄を沿取されて以来千葉介(十代・頼胤)のもとに身を寄せるかたちで塾居をうけたのである。

次に胤定についてみると、

父胤時塾居、受千葉介之助扶、号千葉。後領下総国鐸木郷、子孫称鐸木。依將軍家之命、為千葉介家臣、列木内氏之次矣(改訂『房総叢書』九卷一六九頁)

といっているように、千葉頼胤の助けによって千葉の姓を名乗ることができた。しかも後に下総国鐸木の地を拝領し、子孫にいたって鐸木と称するようになった。さらに將軍の命によって千葉家の家臣となり、木内家の次に列せられるようになったとある。これによると胤時、胤定親子は頼胤の支援によってこの一族が繋げたのである。以上が鐸木九郎胤定入道在阿についてであるが、これに対し、『決答鈔』序にある在阿についてみていくと、良忠が下総国福岡の草庵に住していた頃、

上総国周東の在阿弥陀仏という者が、初め『授手印』により念仏門に帰し、後に二祖の『念仏名義集』を読んで専修念仏を行じ、ほぼ往生の安心を得たという。ところが、たまたま西山義・九品寺義・長楽寺義など他門の法談を聞いて、法然門下の所伝に違いがあり、矛盾を感じて往生の信心が乱れたために、法然の弟子であった遠江国一宮領の蓮華寺の禅勝房を建長七(二五五)年九月に訪ねたが、満足する答えが得られなかった。そこで、相模国石川の渋谷道遍を訪ねた。道遍は在阿に対して、法然の正統を伝えたのは鎮西の聖光であり、その正統を受けた良忠が下総国にて教化を行なっているので、そこへ赴き疑問を正すようにと述べた。在阿は道遍の言葉を承けて、良忠を訪ねた。時に康元二(二五七)年正月十七日、良忠五十九歳のことである。良忠は在阿の熱心さにうたれ、在阿の問いに対し決答を示し、一ヶ月のうちに『決答鈔』上下二巻を完成させたのである。

良忠自筆の本書を得た在阿は、これを道遍に見せたところ、「此上人御義。但序文有相違」という指摘を伝え聞いた良忠は、『観経疏伝通記』の執筆中であつたので、稿をおわつてのち禅門をたづね、法然の行実を聞く心つもりをしたが老齢のため法然の行実を伝えられないことになりかねないという禅門の書状に接したので、急遽石河の里に禅門をたづねて聴聞し、さきに綴った序文に「有相違」ところを改めたというのである。かの性真(生存年代不詳)の『授手印決答見聞』巻下の巻末に「師云。決答序有兩本」(『浄金』一〇一八四頁)といい、また持阿良心の『授手印決答受決鈔』巻上に、「性心決答有兩序也」(『浄金』一〇一八七頁)というのがそれである。⁰⁵そして在阿は

正嘉二(二五八)年五月二九日寂した。浄土宗三經寺には現在在阿の墓が建立されている。このように考えると鐙木九郎胤定入道在阿とは異なる人物に思われる。しかも『決答鈔』には「上総周東有^ニ在阿弥陀^ト者^ト」(『浄全』一〇—二六頁)といい、これを注釈して『決答疑問銘心鈔』には、

周東有在阿等者周東周西郡名也在阿者是是本天台宗学者也因^レ受^ニ吐血病^一思^ニ余命短促^一忽捨^ニ世間名利^一偏期^ニ念仏往生^一也(『浄全』一〇—六一頁)

といつて、在阿は上総国周東郡出身の天台を学んだ人としている。周東とは現在の君津市の君津駅北東部一帯をさす。このように両者の在阿を考えると同名異人のように思われてくる。なお『三心私記』執筆を要請した江の禅門を在阿であるとする説もある。

次に良忠門下の乗円房道忠について述べていくと、良心の『授手印決答受決鈔』に、

上人初住^ニ福岡^一後依^ニ荒見弥弥四郎^一千葉一門也福岡荒見中門四十里住^レ彼其所有^ニ別所^一云^ニ飯岡二十四人発起衆各營^ニ五箇日宛雜事^一記^ニ此抄^一時字侶一百八人也漸漸退出然日日無^ニ欠退^一人性心乗円理真如心等五六人也伝通記筆執者性心也余人談^ニ長西等余流抄物^一乃引^ニ要要經論章疏文^一(『浄全』一〇—八八頁)

とある。荒見弥四郎は千葉常胤の孫で、大須賀胤信の子である。『観經疏』の講義は二十四人の僧が発起衆、すなわち発起人となつてはじめられたが、ときに字侶、講義を聞きに集った人たちは一〇八人もいた。しかも雜事は二十四人の発起衆が五日ずつ交代でつとめ、講義は性心が

良忠上人の下総地方における事跡について

筆記し、他の門弟たちは長西など余流の書物を集めて、どのように書かれているか研究したり、經典とか、その注釈書に出ている要文を調べたりして、上人の講義にあらゆる面で協力した。だが、日がたつにつれ、次第におちこぼれる人もでてきた。そうしたなかで、終始熱心に講義を聞いたのは性心・乗円・理真・如心だったとある。そこでこの乗円について『天光山良忠院西音寺開基由緒記』によると「良忠人開基ニテ直ニ乗円上人住持ス、第二代乗円上人」とある。すなわち乗円を西音寺二世としている。そうすると前述の乗円を西音寺二世とすることは充分考えられる。ここで検討を要することは、良忠の門人で『群疑論探要記』一四巻を執筆した乗円房道忠との係わりである。金沢文庫所蔵良聖手沢本『群疑論見聞』七巻の奥書に、

建長八年丙辰八月十六日於常陸国東条庄小野郷書写之了

執筆良聖年廿三歳也 聖忍花押

とある。これによると建長八(二五六)年八月一六日に、筆者良聖によつて書写を完了したことが知られる。この『見聞』は講釈者の名が明記されていない。恵谷博士によると、この小野郷の地で『群疑論』を講義したのは良忠であつて、筆録したのは良聖であるとしている。

本書は「常陸国東条庄小野郷」で写したとなつてゐるのによると、講釈者を良忠とした場合、彼は下総国福岡から常陸国小野郷に移つて講釈したと判断することができる。さらに同地において建長八年九月四日、良聖によつて『法事讃聞書』が書写されている。その奥書には、談義所下総国「」松崎郷〇岡村也建長六年九月四日於^ニ常陸国「」郷^一借他人本以書写之了執筆聖忍房廿三才也

良聖（花押）

と記されている。本書は聖忍（良聖）によって、常陸国東条庄において他人の本を借りて書写されているが、その講釈は下総国福岡の地で行われていることが知られる。本書は講釈者名を明記していないが、講釈地が福岡であることから、講釈者を良忠と考えて間違いないであろう。

以上により、建長八年八月一六日より九月四日まで良聖はもとより、良忠・乗円も常陸国東条庄小野郷にいたと思われる。そこでいま『群疑論見聞』について検討を加えてみたい。坪井俊映博士によると、従来浄土宗三祖良忠の述作とされていた『群疑論見聞』七卷は、その内容より、良忠の師である南都生駒の良遍のものであるとしている。しばらくその説を述べていくと、良忠が良遍について教を受けたとき、『群疑論』の講義を受け、この講録を関東に伝へ、良聖が筆写してものが現在金沢文庫に所蔵されている『群疑論見聞』七卷であるとしている。すなわち良忠において『群疑論』は良遍より講義を受けて、この講義本を『釈摩訶衍論』と同時に所持していて、良聖がこれを筆写したものが、この『群疑論見聞』である。したがって良忠の『群疑論』の講義はなく、この間の事情が乗円をして、『探要記』一四巻を述作せしめたと考えられる。さればこの良遍の『群疑論見聞』は乗円の『探要記』一四巻を述作する基本的契機を作ったものであり、かつ長西の『群疑論疑芥講述』の上にも重要視されたものであるとしている。⁹⁹ 以上によると、建長八年八月一六日に常陸国東条庄小野郷で良聖によって、良忠が所持していた『群疑論見聞』の書写が完了した。このと

き良忠、乗円もこの地に一緒にいたと思われるから、この『群疑論見聞』に出合うことによって、乗円がやがて『探要記』を執筆する契機になったところといえよう。

ところで『群疑論見聞』が良遍のものであるとする理由について、坪井俊映博士は五つの理由を挙げている。それは、

- 一、良聖が筆録した約十部の良忠の講録のうち見聞なる名称の存するのは本書のみであって、他はすべて聞書となっている。
- 二、内容の引用書物に性相学関係のものが多く、浄土教典籍は極めて少い。

三、良忠の弟子乗円の『群疑論探要記』と比較すると釈義が全然異なっていて、共通した所は見出せない。

四、法相宗義を定判規準として解釈し、殊に解脱上人の相伝を重視していること。

五、良遍の著書と比較すると思想に類似するものがある。

といって、以上の点より考えて従来良忠のものとされていたのが、良忠ではなくその師である生駒良遍のものであるとしている。⁹⁹ このような見解に基づく、良遍の浄土教は『群疑論』による浄土教であり、法然の浄土教より見れば異流の諸行本願義を主張するものであるが、三祖良忠の浄土教学に少なからざる影響を与えたことは確かである。

そこで乗円についてさらにみていくと、『浄全』二一巻にある『釈浄土群疑論探要記』の解題のなかで、鎌倉光明寺の聖誉慶順が撰したといわれる『諸記要語類聚』（写本）なる書物を挙げている。¹⁰⁰ 慶順については『浄土宗大辞典』によると、室町時代の人で、鎌倉光明寺七世、

号は信蓮社聖譽、常譽良呷について宗学をおさめ、長祿元（一四五七）年聖書をうけ、のち光明寺七世になるとある。これによると慶順は建長八年、良聖が常陸国東条庄で『群疑論見聞』を書写したときから、約二百年後の人ということになる。また『諸記要語類聚』なる書物を『仏書解説大辞典』でみると、大正大学に所在していることになっているが、大学で調べてみると現在は欠本になっている。かようなことで、『浄全』の解題を頼りに『諸記要語類聚』に説かれている内容について述べていくと、良忠は『群疑論』の注釈書を書く余裕がなかったので、まず弟子である性心（性阿）、浄心（良覚）、理真（源忠）、乗円（道忠）の四人をして法相宗義を研究せしめたとある。これらの人は前述の如く『受決鈔』に、

時学侶一百八人也漸漸退出然日日無_二欠退_一人性心乗円理真如心等五六人也（『浄全』一〇一八八頁）

とあるように、良忠の『観経疏』講義のとき、参加していた人々である。

そして文応元（一二六〇）年に良忠は理真、乗円の二人を南都に遣わして法相の教義を学ばしめたとある。この年は後述するが、良忠一行が下総より鎌倉の地に移られたときと思われる。さらに文永六（一二六九）年一二月乗円房道忠をして『探要記』を作らしむるとある。これについて『浄土宗大辞典』では下総飯岡において本書を著わし、『群疑論』が法相唯識の教理を用いて書かれているために良忠も手が及ばず、乗円に託した₂₄としている。この飯岡とは良忠が康元二（一二五七）年三月二二日より『観経疏』の講義を始められた地であり、そ

こに光明寺があったとされている。この地は今の成田市久住近くの荒海付近であるとされている。₂₅この康元二年の良忠の講義のとき乗円も列席していたのであるから、一二年後の『探要記』を書かれた場所は、飯岡の光明寺であったかもしれない。ともかく彼が『探要記』を書くまでにいたる最初の契機をつくった場所は、良聖が『群疑論見聞』を書写した常陸国東条庄小野郷の地であったであろう。

このように『探要記』は乗円によって書かれたとされているが、しかし良忠の『浄土宗要集』に「已上三箇条如_二羣疑論探要記_一」（『浄全』一一三九頁）と述べていることによって、良忠にはすでに『探要記』の草稿本があったと指摘する説もあるが、この『浄土宗要集』自体の成立年代を考えると合点がいかない。『浄土宗要集』の成立年代について、広川堯敏氏の見解によると本書の成立の上限は『安樂集私記』を撰述した弘安五（二二八二）年一月中旬以降と考えられる。そして下限は良忠が鎌倉へ下向する弘安九（二二八六）年九月一八日以前といえる₂₆としている。したがって『探要記』の著者は乗円とするのが自然のようである。

なお参考までに良聖手沢本の『群疑論見聞』にある聖忍なる人物について、日置孝彦氏によると、良聖の房号は聖忍房といい、別人ではなく同一人物である₂₇としている。かくして従来の見解によると恵谷博士が、

建長八年（康元元年）の夏より秋に涉って下飯田並に常陸の小野郷方面を遊化せられ「群疑論」を講述せられたものと見る可きである（『前掲書』二九頁）

といって、建長八(一二五六)年の夏より秋にかけて、良忠は下飯田西音寺⁽⁴⁾を建立し、常陸の小野郷で『群疑論』を講述したとしている。しかし前述の内容から考えると建長八年八月一六日に常陸国東条庄小野郷で良忠によって、良忠が所持していた『群疑論見聞』の書写が完了したとみるほうが妥当と思われる。

(四) 良忠の福岡郷・米倉郷での活動

次に良忠の福岡郷、米倉郷での活動を述べてみたい。この地域は新井俊定氏と一緒に調査したことから、彼の論文と多少重複する箇所もあるが、一応研究成果をまとめてみた。良忠は建長六年十二月二〇日以後、この地を中心に滞在して庶民を教化し、その傍ら宗籍の講義をされている。すなわち彼は同年一二月に、千葉氏一族椎名八郎入道胤光の招きで匝瑳郡飯塚御庄内松崎郷福岡村へ移り、聞衆五〇余名を集め、約三六日間にわたり『観経疏』定善義の講義を催している。良忠は椎名八郎入道から「坊一字・田一町」の寄進を受け、その坊を福岡談義所として活動したといわれる。この福岡談義所が下総西福寺に相当すると思われる。そこで談義所があった福岡村、福岡郷について検討してみたい。『八日市場市史』上巻によると、

「福岡村」「福岡郷」は、現在国保病院^(中央地区)のあるあたりが字「福岡」と呼ばれていることから、その周辺に存在した郷村名であろう。…(中略)…さらに松崎郷を考える場合、「八日市場市土地宝典」の豊栄地区富岡に「松崎」という小字名があり、福岡と比較的近距離に存在するので、それを中心にも差し支えない

いであろう(一七八頁～一七九頁)

といって、松崎郷福岡村の場所を指摘している。次に西福寺についてだが、この寺は現存しない。『浄土宗三祖言行録』によると、かつて享保三(一七二八)年の頃、貞詮という人が弟子を派遣し調査をしたが、その一〇〇年ほど以前に、この地(福岡村)の人々が隣の八日市場村へ全村移住してしまったことが判り、西福寺は全く存在せず、その寺の本尊は東栄寺という天台宗の寺に安置されているということが判っただけであったと記されている。これによると、江戸時代初期、福岡村が八日市場村に全村移住し、西福寺はそのころには存在しなかったとしている。⁽⁴⁾

次に米倉郷の談義所についてみていくと、良忠は、建長八年には匝瑳庄米倉郷の談義所で曇鸞の『往生論註』を講じている。良忠の筆写による『曇鸞注無量寿経論註聞書』には、旧暦三月稀に見る降雨、大霞にもかかわらず、熱の入った講義が行われたことが記されている。

『八日市場市史』上巻によると、

良忠が活動した米倉郷の談義所としては、善導寺が想定される。同寺は明治初年まで西光寺正面の丘に存在した。鎌倉中期には浄土宗であったが、室町前期の応永期には真言宗となっている。史料的には、その後、空白期間があるものの、江戸期には西光寺の末寺としていた(一七九頁)

といって、米倉郷の談義所は善導寺であるとしている。この米倉郷と福岡郷の談義所との距離はほんの一キロ程である。善導寺址は現在畑地になっている。いずれにしてもこの両者の談義所については、今後

の研究課題としたい。

(五) 良忠の鎌倉入り年時について

次に良忠が鎌倉入りをした年時について述べていくと、この年時に
ついては今まで種々論じられている。⁶³まず良忠は正嘉二(一二五八)年
九月に椎名小次郎胤広に『浄土行者用意問答』をあたえているから、
鎌倉入りはそれ以後になる。大橋俊雄氏によると『浄土宗要集聴書』
によって、文応元(一二六〇)年六月には鎌倉の佐介が谷にいたことを
証明している。⁶⁴そうすると良忠の鎌倉入りは正嘉二年九月から文応元
年六月までの間になる。このようなことを踏まえながら、前述の下総
板碑との係わりを述べてみたい。前述の如く、正元年銘、正元二年
銘の板碑の偈文は同一作者であり、しかもそれは良忠あるいは門下、と
りわけ性心であると、仮定すると良忠の鎌倉入り年時に大きく係わっ
てくる。すなわち正元二年銘の板碑に「正元二年^申四月七日」という
建立年が記されていることから、前述の如く鎌倉入り年時の下限を文
応元年六月とすると、良忠あるいは性心は板碑が建立された正元二年
四月七日の時点では、まだ下総の地にいたということになる。そうす
ると良忠の鎌倉入り年時は、正元二年四月八日から文応元年(四月一
三日より文応になる)六月までの、わずかの二ヶ月の間に鎌倉移住と
いうことになる。それから約二年後の弘長二年に鎌倉材木座にある見
目神社と光明寺のそれぞれに、良忠とともに鎌倉に入った性心が下総
板碑を建立したと思われる。以上現存している長泉院式系統の下総板
碑からみていくと、良忠の鎌倉入り年時はそのようになってくる。と

良忠上人の下総地方における事跡について

もかくこの説も一応の想定であって今後の研究課題としたい。

(六) 良聖の『観経疏聞書』について

次に良聖の『観経疏聞書』について、その講述順序を中心に述べて
みたい。⁶⁵『観経疏聞書』の講述は建長六年十二月二十二日より翌七年
二月六日まで定善義の講述(『定善義聞書』)があり、三月四日から五月
十七日まで玄義分の講述(『玄義分聞書』)があった。ただ講述の日付が
ない『序分義聞書』が現存しており、これがいつ頃の講述か明らかに
することができない。⁶⁶また『散善義聞書』は現存していない。あるい
は永年の伝承の間に散佚したと思われる。この一連の『観経疏聞書』
は良聖が良忠の講義を筆録した『玄義分聞書』『定善義聞書』と、永
薫および願信手沢の『序分義聞書』の二部にしなければならない。し
かし永薫・願信手沢の『序分義聞書』も、その記録の方法からみてい
くと、表紙の中央二個所に『序分義聞書』、右側に『観経疏聞書』、「称
名寺」、右側下に「永薫」、「願信書」と記入させているだけで奥書を
持たないため、誰がいつ、どこで講釈した筆録であるか定かでない。
したがって筆者は明らかでないが、『定善義聞書』の奥書にある「聞
衆五十人」の一人として良忠の講席に列なり、筆録したものであるこ
とは間違いない。『観経疏聞書』はいずれも『観経疏』の文中から、
万遍なく重要な字句や文を抽出し、これを注釈しているが、一部には
疏文の要旨を取意したもの、典拠不明のものを含んでいる。⁶⁷

次に各聞書について説明すると、まず『定善義聞書』であるが、本
書はいうまでもなく、善導の『観経疏』第三巻に示される定善十三観

についての内容を注釈した筆写本で、建長六（一二五四）年十二月二十二日以降、翌七年二月六日にいたる間、下総国匝蹉飯塚御庄内松崎の福岡村で、当時五十五歳になる良忠の講釈を、二十二歳の良聖が筆録した写本である。本書の内容は「定善義」にとかれていた西方阿弥陀仏の極楽浄土を観見する方法について日想観より雑想観までの十三観の次第を追って要点を抽出し、説示したものである。奥書には講義の開始された日付、聴衆の人数などが記されていて講義の状況を彷彿させるものがあり、貴重な資料である。⁽⁶⁾

次に『玄義分聞書』をみていくと、本書三帖は金沢文庫に所蔵され、その第三帖の奥書には、

建長七年乙卯五月十七日、於下総国蹉御庄福岡郷被_レ談、能_レ化然阿弥陀仏五十七、良聖時年二十二歳也

と記されている。この聞書は、善導がみずからの『観経』に関する独自の見解を表明した『観経疏』玄義分に対する良忠の講釈であり、さきの『定善義聞書』が福岡の地において建長七年二月六日をもって講釈を終了し、三月四日より同じく福岡において「玄義分」の講釈を開始、三ヶ月を経過した五月十七日に講を終えたことが知られる。筆録者は良聖である。本書には現行本の『観経疏伝通記』一五巻のうち、「観経疏玄義分伝通記」六巻に記されていない住心房、覚明房、昇蓮房などの所説が引用されており、諸行本願義を破斥したことが記述されている。当時法然門下のなかで優勢を誇っていた諸行本願義に対抗して鎮西義を宣揚していることが知られるのである。⁽⁷⁾

次に『序分義聞書』をみていくと、本書は良忠の「観経疏序分義聞

通記」の稿本で、永薫および願信の手沢本と思われる。⁽⁸⁾ 善導は『観経疏』序分義において、善導独自の観経観にもつき解釈している。本書の前表紙中央に「序分義聞書」の外題があり、右下には「永薫」および願信の手沢名が記されている。これについて日置孝彦氏によると本文は良忠の門弟、良聖の筆写になる。良聖の筆写されたものが、どのような経路を経て「永薫」「願信」の手沢本になったのかはなぞが残るとしている。⁽⁹⁾ また納富常天氏も『序分義聞書』には奥書や文中の日付等もないので、何時開講したか不明である。あるいは「定善義」に先立って行ったかも知れないとしている。⁽¹⁰⁾

このように『観経疏聞書』は建長六年十二月から、翌七年五月までの良忠の講義を筆録したものであるが、良忠の講義は当然、手許にあった手控えによって行ったことは予想される。このように理解すると手控えにもっとも近いものが『観経疏聞書』といっても間違いのないと思われる。またその手控えを添削し、重ねて治定したものが『観経疏伝通記』であることを考えると、『観経疏聞書』は『伝通記』の成立、さらには良忠の浄土思想成立過程を伺う貴重な資料といえよう。⁽¹¹⁾ すなわち良忠はこの講述が終って、一年十ヶ月後の康元二年三月まで『伝通記』の述作が行われたのである。

(七) おわりに

以上、良忠と下総板碑、良忠と係わりあった人物、福岡郷・米倉郷の談義所、良忠の鎌倉入りの年時、良聖の『観経疏聞書』等を中心問題にして述べてきたが、このほかにも良忠開山の寺院および開基した

人物、教化した場所などまだ不明な点が多く残されている。例えば木戸の光泉寺などは『鎌倉光明寺誌』によると、正嘉二年椎名八郎の兄弟椎名小次郎胤広が開創したとあるが、『匝瑳郡誌』には正嘉二年三月千葉頼胤の創建とある。また地名についても下総の飯岡について『受決鈔』に、

上人初住^三飯岡^三後依^三荒見弥四郎^三千葉一門也^三飯岡^三荒見中門四十里^三請^三住^三彼其所有^三別所^三云^三飯岡^三（『浄土』一〇一八八頁）

といて、現在の成田市久住付近と思われるが、確かな場所はわからない。したがってこのような問題を今後は、あらゆる角度から総合的に研究し、その成果をだしていきたい。

註

- (1) 拙論「浄土大意抄とその成立背景について——特に浄福寺と下総板碑を中心として——」（『浄土学』三六輯）。
- (2) 正元元年の板碑は高さ二三三センチ、幅上下とも五六センチ、厚さ一三センチである。
- (3) 建長二（一二五〇）年に建立されたと伝えられる下総国香取郡下小堀にある浄福寺は、最初上小堀にあったといわれている。それについての確実な資料はないが、私自身現地の人の案内で上小堀にあったといわれる浄福寺跡地を見てきた。それは小高い所であって、現在畑になっている。因みに現在の下小堀浄福寺の境内地には応永三（一三九〇）年銘の下総板碑がある。そうするとそれ以前は上小堀に浄福寺があったとも考えられる。
- (4) 石井保満氏によると、この板碑の制作者を藤田派の祖、性心ではなからうかとしている。その理由として彼は武蔵国蔵田郷（埼玉県寄居市）の出身であることから、武蔵板碑に馴染んでおり、下総の地に導入し易かったものと思われるとしている。
- (5) 「下総板碑の体系について」（千葉県立大利根博物館『調査研究報告』二号）

良忠上人の下総地方における事跡について

- (6) 鎌倉市教育委員会・鎌倉国宝館『鎌倉の板碑』参照。
 - (7) 清水長明著『下総板碑』一八頁参照。
 - (8) 服部清道著『前掲書』参照。
 - (9) 石井保満氏によると、
- 鎌倉光明寺の板碑は頭部が欠損しているが、紀年銘が五所神社と同時代であり、図柄も共通する所が多いので、同一人の原図製作が考えられ、従って一応同じ範疇のものとした。（『前掲論文』五一頁）と述べている。
- (10) 『前掲書』参照。
 - (11) 『前掲書』一六五頁～一六六頁。
 - (12) 『決疑鈔見聞』に、「賓客者今抄能請人也是下総国鑄木九郎千葉一族也或云九郎入道一也」とある。
 - (13) 恵谷隆戒著『然阿良忠上人伝の新研究』一七頁～一八頁参照。
 - (14) 頼胤（一二三九～一二七五）について、『千葉大系図』では、母、白井九郎尊胤女。延応元年己亥十一月廿日誕生。仁治二年、三歳相統家督。氏族後見相馬次郎胤継（同五郎胤村・武石三郎朝胤・同四郎胤氏・大須賀七郎重信・同六郎為信・国分太郎重常・同又太郎胤長・東中務丞胤行・木内次郎胤家・上総介秀胤父子・白井八郎胤時・千葉次郎泰胤・海上五郎胤有・千葉七郎師時・栗飯原兵衛常行・白井太郎・椎名六郎胤継、及家臣六人、又、円城寺某・内山中務丞・中邸式部等、宜保護焉。云々。宝治元年六月、上総介秀胤可追討之旨、蒙命。大須賀胤氏・東素遁入道為頼胤之代、悉攻伐之。同三年、造進香取社。建長二年、造宮閑院殿西対矣。建治元年乙亥八月十六日卒。法号長春常善珠阿弥陀仏。（改訂『房総叢書』九巻一七九頁～八〇頁）
 - (15) 藤堂恭俊稿「総州在住時代における良忠の著作と金沢文庫蔵古写本『安楽集論義』」（『佛教文化研究』三三号）七頁参照。
 - (16) 金子寛哉稿「三心私記について」（『浄土学』三六輯）参照。
 - (17) 『前掲書』二七頁～二九頁。
 - (18) 『日本仏教学会年報』二二号一三三八頁。

- (19) 『佛教大学紀要』三三号—一頁。
- (20) 『浄全』二—卷解題—二二九頁。
- (21) 『浄土宗大辞典』一卷—三五三頁。
- (22) 『浄土宗大辞典』二卷—一四七頁。
- (23) 惠谷隆戒著『前掲書』三六頁—三八頁。
- (24) 「良忠述『浄土宗要集』成立をめぐる諸問題(一)」(『浄土学』三六輯—七九頁—八一頁)。
- (25) 日置孝彦稿「東国浄土教における良忠上人——付称名寺藏金沢文庫保管鎮西義典籍解題——」(『佛教文化研究』三二号—四二頁)。
- (26) 『鎌倉光明寺志』には「建長康元正嘉之比千葉家為開基」といって、建長康元正嘉の頃千葉氏一族の帰依によって建立されたとする。また『天光山良忠院西音寺開基由緒記』には「康元丙辰年千葉ノ一門大須賀四郎胤信息荒見四郎胤村建立作事方ナシ当寺を起立玉」といって、康元元(二二五六)年、荒見四郎胤村が西音寺を建立したとしている。
- (27) 鎌倉光明寺蔵、『飯岡町史』史料集所収。
- (28) 『八日市場市史』上巻によると、
天正一九(一五九二)年の「富谷村検地帳」に、「西福寺」という寺名が見えるが、くわしいことは不明である。また、江戸初期以降の記録にも八日市場村をはじめ、周辺の村々にも「西福寺」という寺は見当たらず、鎌倉中期、福岡郷に存在したということだけしかわかっていない(一七九頁)と述べている。
- (29) 今岡達音・は弘長二(一二六二)年説(『浄土学』四—一七一頁—一八一頁)、恵谷博士は正嘉二(一二五八)年の年末が翌正元元(一二五九)年の頃である(『前掲書』四四頁)とし、小笠原長和氏は正元元年説(『文化科学紀要』一輯)をいい、玉山成元博士は正元元年頃である(『佛教文化研究』三一—一〇頁)とし、大橋俊雄氏は正嘉二年九月から文応元(一二六〇)年六月までの間である(『三祖良忠上人』五七頁—五八頁)としている。このように諸説がでたのは、これに関する決定的な資料が存在しないからである。
- (30) 『前掲書』五七頁。
- (31) 良忠が鎌倉へ移住されるとき状況について『受決鈔』に「登鎌倉坂

東者性心理真明阿其外大略西国志修行者也」(『浄全』一〇—八九頁)と述べているように、良忠と同行した関東出身者は性心・理真・明阿の三人だけで、他の人は概ね西国出身者としている。これにより性心も良忠と一緒に鎌倉へ移住されたことがわかる。

- (32) 天保年間の成立である『新編相模風土記稿』の乱橋感応寺(真言宗三宝院末)の項に「境内ニ俱利迦羅竜王ノ古碑アリ」と記されている。この寺はすでに廃寺となっている。しかし跡部直治氏によると、この板碑は補陀落寺(廃寺)となりの見目神社にあったが、大正初年に五所神社に移されたところ(『俱利伽羅不動板碑の記事に就て』、『史蹟名勝天然記念物』四集九号所収)。
- (33) この良聖書写本について、恵谷博士は『浄土述聞鈔』や鸛宿という福岡鈔(十巻、草稿本・行銀筆写本)に該当するとしている。
- (34) これについて坪井俊映博士は、

玄義分の講述に先立って定善義の講述があったということは、難解な玄義分を後にして比較的容易に理解できる定善義を先にされたものと思われるから、かかる講述の意図より推測するに、序分義はその内容が阿闍世の逆罪をあかす因縁説話であるから比較的理解しやすいために、定善義に先立ってこの序分義の講述があったと考えられる。凡らく建長六年秋の講述と考えられる(『佛教文化研究』三一—四〇頁)と述べている。

- (35) 納富常夫稿「金沢文庫本『観経疏聞書』について」(『佛教文化研究』三二号—二四頁参照)。
- (36) 日置孝彦稿『前掲論文』四九頁参照。
- (37) 日置孝彦稿『前掲論文』四八頁—四九頁。
- (38) これについて恵谷隆戒博士は永薫の所持本としている(『然阿良忠上人伝の新研究』二三頁)また坪井俊映博士は願信の書写であるとしている(『前掲論文』四〇頁)。
- (39) 日置孝彦稿『前掲論文』五〇頁。
- (40) 納富常夫稿『前掲論文』三四頁。
- (41) 納富常夫稿『前掲論文』三八頁。

横内浄音と上田明照会の社会事業

長谷川 匡 俊
石川 到 覚
落合 崇 志

はじめに

本稿は、浄土宗社会事業史の基礎的研究の一環として、これまで調査を進めてきた〈人物とその事業〉の中から、横内浄音（一八九二—一九七〇）と彼の創設にかかる上田明照会の事業について、その一斑を述べたものである。

上田明照会については、すでに恒川武敏氏が「浄土宗『上田明照会』の社会福祉事業」〔『仏教福祉』第三号〕と題して若干言及されているが、かならずしも横内の足跡と同会社会事業の史的経過を跡付けたものではないので、この機会に少しく歴史的整理を試みておきたいと思う。なお、同会の編纂にかかる施設史に、『創立五十年史』（昭和四十一年発行、同四十五年再発行）があり、まとまった刊行物には昭和十四年度以降毎年発行をみている『事業成績』がある。このほか大正末年からの諸文書綴も比較的よく遺存しているし、日誌類等の処遇の実態を伺うに足る資料も残されている。このように、横内自身の私的な記録や著

作物を除けば、研究材料としての史資料には事欠かない。しかしながら現段階では、それらのぼう大な史資料の整理分類の途次にあるため、結局、処遇内容や組織の実態、地域性や地域との諸関係等については、横内の社会事業思想と共に、詳細を他日に期すことになってしまった。横内の社会事業は、資本主義的危機のおとずれと共に社会問題が多発してくる大正後半期にはじまるが、同時にこの時期は日本社会事業の成立期でもあった。そうしたなかで、貧困に象徴される地域民衆の生活の実況を踏まえ、児童保護を中心に、しかも単一の事業に終始することなく、次々と地域住民のかかえる多様なニーズに応じて総合的な社会事業を展開していったのである。横内より二歳先輩に当るセツルメント「マハヤナ学園」の創設者で宗教大学教授の長谷川良信は、昭和九年十月発行『浄土宗社会事業年報』（浄土宗務所社会課）所収の論説「浄土宗社会事業概観」において、上田明照会を地方寺院が経営する隣保事業のうち「模範的施設」にして「宗門社会事業の基準たる地位」にあるものの一つと高い評価を与えている。そしてさらに、横

内とその事業につき、次のように寸評している。

横内君は熾烈なる宗門意識に生きる人、信仰の友を会して上田明照会を組織し、地方の有識階級を誘掖し指導し更にこれを組織して、巨然たる事業団体として地方改善の中心となりつつある。その保育事業、授産事業等に於ける企画研究の精密周到機会ある毎に会の役員を引具して先づその幹部教育に懸命なるが如き、共に敬服に値する所、彼れ所謂信州人の拮据剛直、闘志満々なるが如くにして、而も淡々洒然、忘我の心境に自適する所得難き修鍊の士たるを見るのである。

昭和戦前期にあつて、すでに宗門社会事業界に牢固とした地位を築き上げていた横内浄音の社会事業との出会いは、いったいどのような経過によるものであつたらうか。

一、横内の入仏門

横内浄音は、明治二十五年（一八九二）七月二十五日、長野県東筑摩郡中川手村塔原（現明科町塔原）に横内茂十の三男として出生した。俗名を兌藏という。

その彼をして仏門に縁を結ばせた経緯については、横内自身がつぎのように語っている。

師僧の覚誓浄海上人は、祖母の末の弟で南安曇郡豊科町宝蔵寺で得度したが、廃仏毀釈の法難に遭い、上田の呈蓮寺第二十五世祥誉上人の膝下に投じ祥誉上人の遷化により明治三十年第二十六世の法灯を継がれたことが、私の呈蓮寺入りの因縁になったことに

なる。明治三十三年頃であつたか、……（師僧が）郷里に來られた機会に、師僧の長姉の嫁して居る同地区にある私の実家に來られたことがあつた。その頃尋常小学校の三年であつた私が庭で遊んでおるのを見て、何か心に通ずるものがあつて、上田の寺へ連れて行きたくなつたのか、寺には既に五年程年上の徒弟があつたのであるが、「坊や上田へ行かないか。上田には瓦屋根の立派な大きな学校があるし、おいしいお饅頭があるから」と誘つたのである。このように言われての誘いは、その頃汽車の通つていない田舎の学校は、板屋根であり、中仕切は障子であつたように思うし、お菓子など滅多に口にすることはできない頃であるから、子供心にいささか動かされたのであろうし、両親や師僧の姉である祖母達に師僧の切なる氣持を話したと見え、両親や祖母は頻りに勧めるので遂に、学校と饅頭にひかされて、上田行きの氣持ちが決定したのは、明治三十四年九月二十五日頃と思う。⁽¹⁾

よつて、横内の得度は明治三十四年九月ということになる。もつとも、師僧や両親の間にあらかじめ横内を仏門に入れる意図があつたことは、彼が上田へ来て二、三年後、急性関節リウマチで実家に帰つて治療していた頃、母親から「今、上田から戻つて來れば人様から『ぶつかえり』だと笑われるぞ」といわれて氣がついた、と彼自身述懐している。横内は、母親のこの言葉で僧侶にならなくてはならないとの意志をもつようになったという。

明治四十一年、横内は長野市にある浄土宗立五年制の教校に二年次より編入し、四十五年三月卒業すると、同年四月上京し、宗立の宗教

大学に入学。予科・本科五カ年の課程を了え、大正六年（一九一七）三月に大学を卒業した。横内は、はじめ卒業後もなお引続き二年間宗学の勉強をしたいとの強い希望を抱き、同窓生のと押しもあって勉学の準備を進めていた。この点は同級生で後の宗務総長里見達雄も語っているように、横内は学業成績も優秀で研究生に推薦されていたのである。しかし、老弱の師僧の反対も強く、つゝのる向学心を押さえ、止むなく帰省することになった。

二、上田明照会の創設

学問研究への断ち難い志念をこらえて帰郷した横内は、宗侶としての使命感に燃え、寺院の開放、大衆の教化に文字通り全身全霊を注いでいくことになる。

上田に戻った翌年の大正七年（一九一八）二月頃、横内はまず上田市浄土宗の青年僧侶に呼びかけ、浄土宗信仰を鼓吹する団体を組織すべく、市の中央に位置する浄念寺の住職新沢察了の賛意を得て、四、五人の同志と共に同寺を会場として宗乗研究会を発足させた。しかし、数回の集まりをもったものの結局進展の運びとならなかったで、こんどは在家の同志、すなわち小学校の同級生ら檀家の青年十余名に呼びかけ、これが機縁となって上田明照会の設立をみるに至る。ときに大正七年九月十九日のことであった。⁽³⁾

つぎに掲げるのは、管見ではもっとも早い時期の——つまり創設当初の——上田明照会の趣意書並びに会則である。⁽⁴⁾ 貴重な史料であるので全文を紹介し、検討を加えてみたいと思う。

明照会趣旨

霊と肉は車の両輪の如く鳥の両翼の如きもので両者何れをも忘れる事は出来ません。

我国は明治大正五十余年の間に目覚ましき進歩を見ました。今や世界の一等国と言はるゝ迄になりました。然し之れは霊を忘れた変態な進歩であります。国人は物質の迷花を限りなく憧れて居りますが一度立止まって後を見ますれば霊の糧に飢へ青ざめた影が常に従随して居ることを発見するのであります。それ故に肉を得ようとするものは如何しても霊を忘れてはなりません。肉と霊が矛盾するものであると考ふるものは時代錯誤の落伍者と存じます。若し肉のみを知り霊の糧あることを説きますれば一ト笑ひにする者があつたとすれば愚者と言ふよりも寧ろ哀れなものと存じます。

私共の家庭の和楽と国家発展の基礎は霊の糧を忘れざる肉、肉の糧を忘れざる霊にありと存じます。如来は実に其の糧を与ふる大施主であります。今や私共は堰なき思想混乱の渦巻きの中に巻き込まれ霊の岸か肉の岸か惑ひ悩むこと蜘蛛の網に捕へられた蜂の如くであります。此の時に臨みまして万世の救主一切衆生の慈母たる阿弥陀如来の大愛を私共の所有になさんが為め肉身を以て我日本に出現遊ばされ本仏の阿弥陀如来の慈悲を私共に表はし給ひ念仏の声する処は人種を問はず貴賤貧富老若男女を問はず吾々常に如来の慈悲を伝へんと誓はれし法然上人の人格を羅針盤として信仰生活に入り自他平等に如来の温き慈悲の御手に抱かれて霊の

岸より肉の岸へ肉の岸より霊の岸に自由に逍遙せんがために明照会と云ふ一ツの信仰団体を組織いたしましたから此の趣旨に御賛同下され都合の出来得る限り御入会下さる様願ひます。

(以下に「衣食かなはずして申されずば他人助けられて申べし。……総じてこれをいはゞ自身安穩にして念仏往生をとげんが為めにはなに事も皆念仏の助業なり」との法然の法語を記してある)

明照会々則

第一条 名称及所在

第一項 本会ハ上田明照会ト称ス

第二項 本会ハ上田市田町浄念寺内ニ置ク

第二条 本会ノ理想

本会ハ法然上人ノ人格ヲ通ジテ宗教的信念ヲ確立シ自他平等ニ歡喜ノ生活ヲ送ラントス

第三条 本会ノ事業

第一項 本会ハ毎月五日十五日廿五日ノ三回開会シ修養講話及

經文ノ研究ヲ行フ

第二項 少年少女教化ノ為メ第三土曜ニ少年少女会ヲ開ク

但シ都合ニヨリ開会日變更スルコトアリ

第三項 出来得ル限り名士ヲ請シ公開講演ヲ開ク

第四項 其他重要事業ハ随時理事会ノ決議ニヨリ実行ス

第四条 会員

第一項 本会ノ趣旨ニ賛同シ法然上人ノ芳躅ヲ辿リテ信仰の生活ニ入ラントスル者ハ老若男女ヲ問ハズ正会員トス

但正会員ハ会費一ケ年ニ金〇〇ヲ本会会計ニ納ムル者トス

第二項 本会ノ趣旨ニ賛同シ事業ヲ援助セラル、士ヲシテ賛助会員トス

第三項 入会后都合上脱会スルモノハ脱会届ヲ出スコト

第五条 会務

第一項 本会ハ会員ノ選挙方ニ依リ理事□□置キ会務ヲ処理ス

第二項 本会事業ハ理事会ノ協議ニ依リ之ヲ決ス

第三項 理事ノ協議ニ依リ会長一名、理事ノ互選ニ依リ理事一名、会計二名ヲ定ム

第四項 会長及理事ハ一ケ年満期トシ毎年十月十五日ニ總會ヲ

開キ改選ス

但シ再選ヲ妨ゲズ

第六条

第一項 正会員ノ会費及基本金利子ヲ以テ維持ス

第二項 必要事生ゼル場合ニ於テハ賛助会員ヨリ補助ヲ仰ク事

アリ

第七条 追則

右会則必要ニ応ジ變更ノ場合ハ總會ノ決議ニ附ス

まず「趣旨」の方から見えていくと、ここでは現状についての認識とその宗教的打開策が述べられている。前者は、開国、文明開化、日清・

日露戦争の勝利と産業革命、国際的地位の向上等、国運の隆昌といった時代状況について、いかにも宗教家（仏僧）らしく、「霊を忘れた変態な進歩」と指摘し、今やわれわれは「堰なき思想混乱」の渦中にある「霊と肉」とのはざままで右往左往していると見る。従って後者では、阿弥陀如来の平等の慈悲を説く宗祖「法然上人の人格を羅針盤」として信仰生活に入り、如来の大いなる慈悲に育まれて「霊の岸より肉の岸へ、肉の岸より霊の岸」へと自由闊達に往き来し得る人格の形成をはかるため、「信仰団体」としての明照会を組織したという。この点では会則第二条「本会ノ理想」において、「本会ハ法然上人ノ人格ヲ通ジテ宗教的信念ヲ確立シ自他平等ニ歡喜ノ生活ヲ送ラントス」と定めているのに対応するし、第三条の「本会ノ事業」に具体化されている。本会では、①修養講話と経文ノ研究（毎月五日・十五日・二十五日の三回）。②少年少女教化のための少年少女会（第三土曜日）。③名士による公開講演、などを一応の事業として掲げており、会員についても「本会ノ趣旨ニ賛同シ法然上人ノ芳躅ヲ辿リテ信仰生活ニ入ラントスル者ハ老若男女ヲ問ハズ正会員トス」（第四条第一項）と定めている。以上によってみれば、発足当初における明照会の性格は、明らかに浄土宗の教えに基く信仰修養団体としてのそれであった。なお、同会結成の背景に、大正七年二月の浄土宗管長（山下現有）による時局覚醒運動の提唱があったと思料されることは注意しなければならない。⁵⁾

つぎに、明照会が修養と共に社会事業へとその活動範囲を拡大していく契機をなしたのは、大正八年一月設立の子供会である。時期は下るが、昭和十四年度『事業概要』の「沿革」の項に、「縁起の実相に

即して社会報恩の事業として自己生命の延長なる次代の完成を期すべく児童保護事業遂行を期し子供会を創む」とあり、さらに「之れ本会が爾来各種児童保護事業を開設するの前提となる」と見えるところから、この子供会活動こそ、後の児童保護事業を中心とした同会社会事業の導火線となり得たものである。各地における子供会の結成は大正後半期から昭和初期にかけて頗る多いが、そこから各種社会事業へと創造発展をみせた例は必ずしも多いとはいえない。その意味で明照会の発展形態には、地域社会における福祉ニードへの積極的対応といった民間社会事業の豊かな可能性が秘められているように思われる。

本会の事業については後に改めてふれるが、ここでも一つ重要な問題に言及しておきたい。それは、本会創設の理念が信仰修養を主とした発足当初には、すでにみたように「法然上人ノ人格」に基礎づけられているのに対して、社会的実践としての社会事業に力が注がれるに従って宗派色を減じ大乘仏教の理念——利他主義——を前面に打ち出していったふしがある。なぜなら、社会事業はより広い範囲で多数の人々の協力・支援を得なければ経営の安定は期せられない。そのためには特定の信仰に限定することよりも、それを包含する大乘仏教の理念を持ち出すことの方が望ましいと判断された結果ではなからうか。『創立五十年史』所載の「上田明照会設立の趣旨」に、「浄仏国土成就衆生を理念とする同志によって、厚生福祉社会実現を最大の眼目」として本会が誕生をみたと記されている点や、後年の『事業概要』についてにみられる「上田明照会は宗教的信念により今日より浄化されたる明日の社会を建設せんとする所謂浄仏国土成就衆生たる厚生社会実現

を最大目的」との表現はまさしくそれを意味している。以上をふまえて、横内の社会事業を支えた志念が那边にあったか、彼自身が後年に語った言葉に耳を傾けてみよう。

……浄土宗として最高の学府を出たのに、安閑としていたのでは不甲斐ない。宗教者としてこのままでは申訳けないことだ。教祖釈迦牟尼世尊、衆生福祉の為に勤苦六年、四十五年御教化の御恩徳に対し、又末世凡失の為に阿弥陀如来大悲の御本願を開顕されて、浄土宗をお開き下された法然上人の御遺訓に報答しなくてはと浄仏国土成就衆生を基底として大正七年九月社会福祉法人上田明照会を創設して（法人組織は昭和二十年九月であるが）各種の福祉事業を経営することになった。⁽⁶⁾

横内は宗侶として、教祖釈尊と宗祖法然への報恩行を、両祖の教旨から導き出された「浄仏国土成就衆生」すなわち、「人間形成（成就衆生）は、環境の浄化（浄仏国土）にあり⁽⁷⁾」と定め、その生涯を宗教活動と併せて社会事業に捧げたのであった。

なお横内には、共生会運動を主導した椎尾弁匡の強い影響が認められることにも注意を要する。椎尾は、明照会発足の翌年五月にはじめて講師として同会を訪れており、その後も同十年五月、十二年四月、昭和四年四月とそれぞれ講演会を実施している。また同五年九月には本会で第一回の共生結集がもたれ（このときの講師は藤井實應）、翌年四月の第二回共生結集のときには椎尾の指導のもとに短期講習会が開かれていたほどであった。事実横内は、「昭和二年頃であった（昭和四年四月のことと思われる）筆者註。恩師椎尾大僧正の御巡錫を願い、上田

明照会主催となって公開講演を開催し、終了後御休息の際、私は卒業後、尚宗学を勉強したかったが寺の都合上、東京での勉強は断念して明照会を設立したことを申し上げたことに対して、大僧正の言われるには、それが実学になるんだとお励ましを得て信念を固めた⁽⁸⁾と後年述懐しているほどであって、椎尾の激励や助言が横内の社会的実践のバネになっている。ちなみに、明照会では、社会事業のほかに「修養」の会を設けているが、それは「共生主義にもとづき『ともいき』の大生命裡に真実の生活を成就せんと毎月一と五の日午後七時より修養会を開いております」（同会発行のしおり）との案内からも知られるとおり、椎尾の「共生主義」がよりどころになっていた。

三、初期社会事業——大正期——

明照会の具体的な活動として、まず見るべきものは上記した「子供会」（昭和十一年四月、「日曜学校」に改称）である。同会の残存資料のうちでも古いものに大正十二年度「補助金申請事項」と標題を記した文書がある。本文書には子供会の目的、開催日時、内容、実施状況などが簡明に記載されているので、以下、これによって概観してみよう。

「精神ノ美化ハ一日ニシテナラズ、三児ノ魂百迄テト言フガ如ク第二ノ国民タル児童ノ精神的訓育ハ最モ大切ナリ。カルガ故ニ児童ニ対シ宗教ヲ強フル事ナク宗教的气分ヲ以テ漸次児童ノ精神ヲ浄化セントスル目的」とみえるところ、からも、子供会活動を通して、将来の日本を担う児童に対し、宗教的情操を養い、子どもの心を物質主義から解放することが目差されているといえよう。実施日は小学生児童を対

表 1

◎年度別の子供会の出席状況等のしらべ

《開講延 471 日 ― 出席延 32,918 人》 『創立五十年史』より

年 度	開 日	講 数	出席延 人 員	年 度	開 日	講 数	出席延 人 員
大正 8		3日	1,253人	13	12日		726人
9	12		1,432	14	12		424
10	12		1,364	15	12		357
11	12		1,431	16	12		214
12	12		1,300	17	12		295
13	12		2,797	18	12		416
14	12		831	19	12		128
15	12		650	20	12		981
昭和 2	2 12		942	21	12		96
3	12		1,031	22	―		休止
4	12		1,306	23	―		〃
5	12		751	24	12		1,045
6	12		878	25	12		1,780
7	12		893	26	12		210
8	12		773	27	12		467
9	12		430	28	24		2,421
10	12		948	29	24		2,031
11	12		1,001	30	24		201
12	12		1,010	31	24		105

象に、毎月第三土曜日の放課後と第三日曜日の午前十時からで、「児童ノ衛生、礼儀、通行防止、品性ノ陶冶ニ関スル講話、其他講師ヲ聘シ普通教育上ノ訓話」が行われて、大正十二年の一月から七月迄の実施状況では、「訓話」の衝に直接当たった指導者は、横内浄音（当時蓮寺副住職）をはじめ、浄念寺住職新沢察了、上田小学校訓導松平志津馬、小泉郡塩尻村小学校訓導熊井弘、明照会々員五名で、二会場において九回、延人員一五五〇人に達したという。なお、例会のほかに年中行事として大会、悦びの会（年中無休児童を表彰）が実施されている。

こうした児童教化活動の実績を物語る表を左に掲げてみよう（表1）。つぎに、大正十一年十一月開設された児童無料健康相談所をみてみよう。設置理由は「乳児幼児ノ死亡率多キハ民族発展上一大痛恨事ナリ。死亡率多キハ種ニナル原因ノ存スル事ナルガ多クハ生活難ノ為メ思ヒナガラ医師ノ診断ヲ受ケシムルコト不能、遂ニ取り返ヘシノ出来サルニ至ラシムル」と、貧困による受診不能が乳幼児の死亡率を高めていると認識し、毎月一回（十七日）浄念寺の子育観音の縁日の夜七時から九時ないし十時迄を児童の無料健康相談（診断）にあてたので

ある。ここでは医師会の勝俣英吉郎を顧問に迎え、上田市の浅井敬吾（小児科医）、宮下弁寛（産婦人科医）の両氏がボランティアで診断に当たった。また、同年七月十二・十三の両日には、児童慰安活動写真、育児講演会、乳児審査会、育児資料陳列会を実施した（十一日夜は、児童愛護宣伝のために提灯行列と辻講演が行われた）。

翌十三年四月になると、時代の趨勢（児童保護問題が社会問題の中心をなしてきた）にかんがみ、明照会はその下部組織として各種の児童保護事業を積極的に推進すべく「児童保護会」を設立せしめた。同会の目的は、「子供ヲ品物扱ニシ邪魔物視セル弊風ヲ一掃シ、子ハ宝ナリノ真意ヲ発揚シ、健全ナル肉体ト円満ナル心ノ発達トヲ遂ゲシメ、総テノ点ニ於テ善良ナル児童ヲ作り、現在ヨリヨキ社会ヲ建設セントスル」（同会規程）こととあるが、そこに見える児童子宝観は、のちの昭和十年代後半の国家的要請にもとづく人的資源としての性格を強める児童観とはそもそも異質なものではなからうか。⁽⁹⁾ 大正期における横内の児童観は「国家社会ノ凡テノ経緯ハ児童ノ為メタラサル不可、斯イ言フハ辺説ナランガ極論ス」と敢えて述べているように、国家・社会の浄化・向上の源泉に児童が位置づけられ、その実現のバロメーターとして児童保護の実質が問われた。横内が児童保護に立ち上がった大正後半期こそは、まさにわが国における児童保護の成立期にあたる。こうして、同年七月、「乳幼児ノ死亡率ヲ減少ナラシムルニハ育児思想ヲ高潮シ育児觀念ヲ培養スルニアリ」との考え方に基き、健康児審査会が開かれ、以後年一回毎年七月に育児講演会および健康児審査会が実施されるに至った。この事業は昭和六年五月、上田地区にチフ

スが大流行し、その年に中止を余儀されるまで継続された。しかし、のちに再度実施する機会を失ってしまった。さらに翌年四月になると、児童（無料）歯科相談所、無料助産所（妊産婦相談所）を開設し、前者は毎月第三土曜日午後を充て、歯科医松原友四郎が相談に当り、昭和十七年五月まで、後者は毎月十一日及び二十六日の夜を相談日として、助産婦神津女史が担当して昭和二年三月まで、それぞれ実施され、その後は公的機関によって検診が行われるようになっていった。⁽¹⁰⁾ この年にはいま一つ児童遊園地の設置がある。すなわち「児童ノ心身ヲ完全に發育セシムルニハ児童本位ノ遊園地必要ナリ」という認識から、「児童ノ衛生・通行防害防止及自治共同ノ精神ヲ養フ」ため、浄念寺の境内地に遊具・運動器具などを置いてスタートしたのであった。明照会（児童保護会）の事業のうえで、大正期に設立された最後の仕上げとでもいふべき事業が十五年五月に発足した托児所であり、その設立の趣旨は、「近時益々生活ノ圧迫ヲ来タシ、生活難ノ結果ハ稚児持ツ母親ノ労働ヲ避クルコト能ハザルニ至ル。此所ニ於テカ母親ヲ安心セシメ労働能率ヲ増進シ、且ツ児童ノ保健衛生等ノ為メ托児所ハ共存共栄体タル社会ニ於テハ必要ナルコト言フ要セザルナリ」というものである。⁽¹¹⁾ なお、托児所はすでに大正十三年度において翌年度の事業計画にのせていたものである。この托児所の名を甘露園といい、本会最初の施設となった。

以上によれば、明照会の初期事業を特徴づけているのは、乳幼児と妊産婦の保護であり、その直接的契機は乳幼児の死亡率が極めて高いことによるものであった。またその背景には、大正後半期における経

済界の不況と貧困層の増大、貧困と疾病の悪循環からくる国民健康の低下、加えて関東大震災による医療機関の不足があった。これらの対策の中で乳児死亡率の低減策や、従来の医療機関で収容保護してきた医療保護と共に注目されるのは、健康相談機関の増加と、産婆や看護婦活動が地域住民の家庭内まで拡大されていったことである。そして育児や保健知識の提供のみならず住民生活全般の相談機能をもつことになった。⁰³ ちなみに、明照会の児童無料健康相談所は、長野県下では日本赤十字社長野支部児童健康相談所（大正十年七月）、諏訪郡児童保健相談所（同十一年十月）に次いで三番目に設置されたものである。⁰⁴ また、全国的にみても相談所は大正十一年で三十三カ所、同十三年に至って約七十カ所に達したにすぎないわけであるから、同会の相談所がいかに先駆的なものであったかが察せられる。なお、昭和三年段階でも、本県が東京・大阪を除き最多の七カ所を数えているのは注目される。⁰⁵ 関連して、全国における巡回産婆の施設数は、大正十五年四月の調査によると市営五、町村営百余、団体営三十余であり、比較的発達している府県のなかに、京都・福井・静岡と並んで長野の名がみえている。これらの点を総合的に見てみれば、長野県が乳幼児並びに妊産婦の保護にいかん努力していたかがうかがわれよう。それを象徴的に物語っているのが大正十四年七月の長野県児童保護協会の設立である。同年段階における府県レベルでの社会事業の連絡統一機関四十カ所のうち、「児童保護協会」を名のる機関は長野県を置いて皆無である。⁰⁶ 本県社会事業の大きな特徴を示すものとされよう。そして、その中に占める上田明照会の重要な地位を改めて確認することができる。

四、初期の組織と経営

明照会の組織は当初より正会員と賛助会員とから構成され、事業が具体化、本格化されるにもなつてより整備されていた。会員の数は大正十二年度の資料によれば八十名とみえ、呈蓮寺の檀家を中心に上田市内の有力者が加入しており、その後いつの頃からか七〇名に減じている。当初は師浄海を会長とし、浄音自身は理事長をつとめていたが、昭和五年一月十日師匠逝去にともない、浄音が会長となり、理事長を兼務した。昭和二年六月付の報告書によると、

(一)正会員会費（年額一円トシ必要ノ場合ニハ臨時会費ヲ徴収ス。現在会員八十名）

(二)賛助会員会費（賛助会費ハ一ヶ月一口五十銭（百二十口）及一口十銭（百六十口）ノ二種ニシテ上田市信用組合ニ集金ヲ委託ス）

(三)県及市ノ補助金

(四)篤志者寄附金

(四)事業収入（間食料及保育料トシテ託児ヨリ徴収）等ヲ以テ経営スとみえ、会員・賛助会員の数および会の財源がいずれに求められていたかが察せられる。いま参考までに創草期にあたる大正十二、十三年度の本会の収支決算書（表2、表3）並びに『創立五十年史』所載の施設別決算額一覧表（大正七〜昭和四十四年）¹表4を掲げておこう。数字上に齟齬をきたしている部分も若干あるようだが、数字の動きを通して事業の拡大発展の跡をみとどけることができよう。また初期にあつては、収入の大部分が寄付金で占められていたわけだが、それも当

表 2

大正十二年度上田明照会
子 供 会 収支決算書

収入の部

科 目	金 額	摘 要
明照会々費繰入金	70,000	上田明照会ヨリ繰入
寄附金	135,000	上田明照婦人会ヨリ四拾円 其ノ他ヨリ九十五円
補助金	80,000	本県補助金
収入合計	285,000	

支出の部

科 目	金 額	摘 要
子供会費	107,060	
一、印刷宣伝費	22,000	印刷宣伝費
二、大会費	18,000	会場装飾費、児童連絡費
三、施与品費	30,530	壹カ年施与品費
四、謝 礼	35,000	常任講師・臨時講師御礼
五、通信費	1,530	通信費
児童無料健康相談所	55,540	
一、備品費	26,000	備品費
二、印刷宣伝費	29,540	印刷宣伝費
会場費及器具代	66,220	会場営繕費及器具購入費
雑 費	18,500	諸雑費
支出合計	247,320	

収支差引参拾七円六拾八銭ハ大正拾参年度ニ繰越入

表 3

大正十三年度上田明照会児童保護会収支決算書

収入の部

科 目	金 額	摘 要
明照会繰入金	115,000	本年度上田明照会繰入金
寄附金	1,460,000	上田明照会員、篤志者及其他ヨリノ寄附金
補助金	230,000	本県補助金百五拾円也、上田市補助金五拾円也 上田聯合衛生組合補助金参拾円也
繰越金	37,680	前年度繰越金
合 計	1,842,680	

支出の部

科 目	金 額	摘 要
子供会	223,400	
1. 会場費	19,000	本会場及支会場費
2. 大会費	38,000	年二回大会費、会場装飾費
3. 印刷宣伝費	19,000	印刷宣伝費、通信費
4. 施与品費	32,800	児童施与品費
5. 講師手当	114,000	講師延人員57名手当
児童無料健康相談所	315,500	
1. 備品費	54,600	相談所備品費
2. 宣伝費	20,900	印刷宣伝費、通信費
3. 嘱託医師手当	240,000	嘱託医師二名ノ手当
児童愛護デー費	542,090	
1. 育児資料陳列 乳児審査費	101,600	審査員其他ノ中食及慰労賞品写真等
2. 育児講演会	5,700	育児講演会費
3. 児童愛護 活動写真	60,000	活動写真会場費及余興費
4. 印刷宣伝	92,000	ポスター、チラシ、提灯行列、其他印刷費
5. 通信費	23,230	申込書発送其他ノ通信
6. 雑 費	49,160	準備及当日ノ諸雑費
7. 事務嘱託費	150,000	会員事務取扱手当
8. 謝礼費	60,000	嘱託医師及看護婦謝礼費
事務所費	746,830	
1. 事務員費	600,000	事務員五名月拾円宛
2. 雑 給	81,000	諸会合職員出張旅費
3. 備 品	25,000	需用品、備品諸費
4. 雑 費	40,830	諸雑費
次年度へ繰越金	14,860	本年度剰余金、次年度繰越金
合 計	1,842,680	

備考 大正十四年度ノ予算、大正十三年度ヨリ膨脹セルハ児童遊園地、託児所、無料助産、
歯牙相談、発育記録表調製等ヲ計画セルガタメナリ

表 4

施 設 別 決 算 額 一 覧 表 (大正7～昭和44)

『創立五十年史』より

(単位 円)

施設別 年度別	本 会 計	甘 露 園	授 産 所	見 誓 寮	宝 池 園	計	備 考
大正 7	50					50	米 1 升20銭
8	80					80	〃 50銭
9	105					105	〃 22銭
10	75					75	〃 35銭
11	245					245	上田～榜陽間乗合自動車片道50銭
12	247					247	
13	1,843					1,843	
14	2,257					2,257	米 1 升42銭
大正15 昭和 1	1,757	1,101				2,858	米 1 升34銭 甘露園開設
2	1,188	1,670				2,858	自動車上田～下スヲ片道2.50銭
3	1,232	1,915				3,147	〃 上田～真田35銭
4	1,188	1,884	327			3,399	授産所開設
5	1,050	1,759	2,506			5,315	日雇勞賃男1.50銭
6	671	1,665	5,606			7,942	
7	760	1,642	5,943			8,345	
8	973	1,641	7,337			9,951	
9	992	1,635	10,444			13,071	米 1 升28銭
10	914	1,803	8,309			11,026	見誓寮開設
11	1,043	1,860	7,962			10,865	別所温泉入浴料 5 厘
12	1,294	1,837	11,354	49		14,534	
13	1,726	1,776	6,133	51		9,685	
14	2,277	1,807	4,597	56		8,737	

15	2,300	2,386	6,397	109	11,192	米1升40銭 戦時国債 5円、10円発行
16	1,538	2,784	4,893	84	9,299	
17	1,622	3,063	7,313	74	12,072	
18	3,255	3,255	11,795	120	18,425	
19	4,171	3,783	9,893	165	13,012	たばこ 光60銭
20	10,095	6,298	15,493	495	32,381	
21	8,104	22,124	88,550	4,918	123,726	新円切替
22	11,406	62,510	129,765	7,590	211,271	
23	71,069	106,961	55,664	9,553	243,247	米10K 515
24	81,190	537,112	210,996	109,652	938,950	
25	149,649	825,576	697,787	214,949	1,887,961	米10K 680
26	40,343	943,452	893,057	231,758	2,108,610	
27	124,777	1,492,952	1,282,078	353,331	3,253,138	米10K 765
28	412,072	1,739,882	1,785,635	487,917	4,425,506	
29	292,482	1,929,347	2,546,295	330,559	5,098,683	米10K 790
30	224,901	1,582,695	2,474,183	309,521	4,591,280	
31	423,698	1,876,388	3,067,247	342,855	5,710,188	米10K 830
32	450,810	1,707,551	3,396,706	371,134	5,926,201	
33	425,899	1,713,988	2,280,648	402,393	4,822,928	宝池園開設
34	400,001	1,764,606	2,626,783	432,856	6,070,867	
35	788,953	1,909,610	1,982,277	517,084	6,685,984	米10K 936
36	803,919	2,500,727	2,668,629	688,060	8,831,800	
37	1,172,212	2,902,465	2,880,011	899,407	10,050,448	米10K 1,095
38	1,412,069	3,394,592	2,338,270	947,307	11,697,519	
39	1,748,255	3,748,337	2,324,697	1,052,552	12,953,759	宝池園 収益事業
40	22,923,309	4,536,507	1,897,640	1,167,109	36,419,587	
					宝池慈光園	計

41	6,330,580	6,553,325	2,560,945	1,351,584	7,289,562	3,436,347	126,000	24,085,996
42	5,681,857	8,299,648	1,945,905	1,411,863	7,311,729	5,243,439	1,694,954	28,213,349
43	16,617,124	8,665,824	2,151,392	1,548,096	6,813,654	1,461,360	1,116,686	44,195,843
44	5,099,676	10,451,061	2,288,726	1,761,733	7,598,340	4,671,681	9,397,828	42,085,731

時の民間社会事業に共通する一般的傾向であった。(長谷川匡俊)

五、上田明照会の社会事業実践の展開過程

横内浄音による上田明照会の社会事業活動の経緯と動向を事業体の実践過程を通じて仏教社会事業思想が如何なる形態をもって具現化されたかについて若干の整理を試みることにしたい。上田明照会(以下、「本会」と略す)の創設から五十年を記念して刊行された『創立五十年史』と本会の各年度毎の『事業概要』を手掛かりに、社会事業実践の諸活動の展開過程を活動総体として据えながら、活動の基本理念を中軸にして各社会事業の成立経緯に準じて、その後の動向を述べることにする。

(一) 保育事業実践の経緯と動向(大正十五年～)

本会の事業の柱の児童保護事業は、乳幼児保育、児童無料健康相談、児童歯科相談、児童遊園地等の諸事業が上げられるが、ここでは、継承されてきた社会事業実践を通じた検討を加えたいこともあって乳幼児保育事業に焦点を当てることにする。

甘露園(託児所)の設立は、上田明照会の土屋和義理事が中心となつて企画され、大正十五年二月に恩賜財団慶福会よりの事業助成金二

千円の建築資金と上田市内の篤志家の寄付金及び、県、市の補助金によつて本会事務所所在地(上田市田町)の六十坪をあて同年三月着工し、同年五月八日に託児所(五十名定員)として開園した。この保育実践への取り組みが本会の社会事業の展開の中核的活動として位置付けられることになっていった。

甘露園の保育理念は、当時、託児所の入所対象が貧困下層階級の児童に限られていることの認識を否定して有産階級の児童であっても「保育に欠ける状態」にあれば保育対象とすべきであるとしたことは、戦後の保育理念を既に実践していたことになる。その背景には、社会問題の顕在化に伴い、階級差別がより深刻な問題状況を生み出してきたことへの対応策であり、社会事業対象者に対する「如来の平等観」に支えられた対象者観が活動の底流にあったと言えよう。

また、本会初期の児童保護事業(保健・医療活動と健全育成活動)を基点とした社会事業実践の意味付けは、昭和十五年に発行された『上田明照会事業概要』には、本会の創立後二十二年を振り返り横内浄音は、「社会的使命達成への信念」と「如来の御指示と外護力とが円具して時代の要求に即応」したことが本会の社会事業諸活動の実現となったことの回顧を述べ、将来への力強い決意と展望を論じている。

これまでの社会事業の活動理念でもある、本会の目的は、「浄仏国土成就衆生たる社会の実現」に向けて、まず児童保護事業の「託児所」の目的として具体化させ「社会生活の變遷に伴い世の母親の勞務に従事するに至りては子女教育に必要な注意を傾注するの余暇なく完全に育成し不能のみならず子供等の手足纏ひとなるが爲作業能率を上ぐる得ざるを以て託児所はかかる缺陷を補ひ家庭生活問題、母性保護問題の一端を解決せんとす」（以下、各年度事業概要を『概要』と略す）としている。このように、母親を中心にした家庭をも視野に入れた社会事業実践（「授産所」昭和四年、「母子ホーム」昭和十年設立は後に詳述する）へと発展したことを示している。

昭和十七年には「上田中央国民保育園」と改称され、同年の『概要』では、戦時色が強まり「我皇國ノ目的完遂ノ爲ニハ一人徒食者アルヲ許サズ、各々分ニ應ジ與ヘラタル職域ニアツテハ歡喜奉行スルコトヲ之レ臣道實踐ナレバ世の母親ニシテ内ニ在テカ、外ニ在ツテカ、其ノ職域ヲ守ラントスルトキ以下一略」の前文が追加されている。（この記述は、翌年、削除されて施設名も終戦とともに元の名称に改称された。）

昭和二十年四月八日には特別御下賜の記念事業として乳幼児保育所を開設するが、経営困難と設備が整えられず三年で中止するなど、第二次世界大戦期の運営難を直接被ることになった。児童保護事業は、昭和二十年九月二十一日に本会が「財団法人」となるも、変更されることなく引き継がれて、昭和二十三年八月一日に児童福祉法による保育所となっているが、その認可を受ける前年度の『概要』では、その目的を「要保護者の家庭、生活困難なる家庭、家業其他の都合にて幼

児を育成する事能はざる事情にある家庭の幼児を預かり保育する」とし、幼児の家庭を基本的視点に置いた目標を掲げ、家庭福祉の色合いを濃くしていることが読み取れる。

昭和二十七年五月十七日に社会福祉法人の認可を受けると、保育事業の目的を「児童福祉法第二十四条及び三十九条により幼児のある各家庭に於いて諸種の事情で幼児を育成することの出来ない家庭の幼児を保育する」という法規程を前面に立てているが、設立時の基本理念はその後も継承され、施設の拡充と受入の拡大を計りながら展開されてきた。

その後、昭和四十一年の改築によって乳幼児保育が実施され、年令別保育の体制が整い、定員も漸次増加し、昭和四十五年には百八十名定員に拡大された。だが、以後は、出生数の減少に伴い定員は減少傾向にある。このように永年に渡る保育事業の実績が地域の協力をより強固にしてきたと言えるよう。

一方、運営基盤を見るべく、本会の設立からの各年次の『概要』より助成・補助・奨励金の交付団体・機関の内、浄土宗関連を見ると、本会事業の助成については大正十三年から浄土宗事務所が開始する。昭和九年より総本山知恩院も追助成して、昭和二十三年までの二十五年間続くが、児童福祉法施行に相応して打ち切られている。ちなみに、終戦の年昭和二十年度の『概要』によって、各種助成団体の状況を例示すると、その内訳は

*宮内省 三百円

*浄土宗事務所 二百五十円

*厚生省 壹千円

*知恩院 五十円

表5 甘露園年次別事業成績表

年 度	在籍人員 (4月1日)	保 育 延 員	開園日数	卒 児	園 数
大正15年	60人	9,033人	284日		2人
昭和 2	69	12,189	327	15	
3	54	12,892	318	13	
4	69	13,320	321	14	
5	70	13,115	322	22	
6	58	13,399	314	16	
7	58	12,471	311	18	
8	70	12,671	315	20	
9	77	13,609	309	24	
10	68	12,576	315	10	
11	92	20,316	310	27	
12	75	19,404	312	21	
13	84	20,728	315	35	
14	85	19,258	316	25	
15	122	30,197	312	40	
16	122	27,580	311	45	
17	122	30,282	313	44	
18	107	27,337	308	44	
19	117	28,563	308	48	
20	86	19,144	300	30	
21	148	33,364	265	63	
22	170	32,478	257	67	
23	146	31,651	245	72	
24	145	31,329	265	54	
25	168	39,001	278	88	
26	175	38,920	274	56	
27	215	52,777	266	90	
28	203	53,101	280	125	
29	138	42,741	280	98	
30	159	41,881	291	85	
31	159	44,207	283	97	
32	159	42,408	291	63	
33	159	41,529	285	75	
34	159	41,609	287	87	
35	159	41,233	284	78	
36	159	39,462	280	72	
37	159	39,381	281	75	
38	159	41,525	281	78	
39	159	39,712	280	66	
40	159	39,215	265	56	
41	164	43,137	280	74	
42	164	39,783	274	71	
43	174	42,272	280	73	
44	174	42,272	280	70	

『創立五十年史』 P25より

＊県 六百元
 ＊市 八百円
 ＊県補助 二千八百円
 ＊恩賜財団慶福会 二百円
 ＊三井報恩会 五百円
 ＊上田市銃後奉公会 壹百五十円

であり、助成金総額金六千七百五十円となっている。浄土宗が本会の社会事業活動に対する意義を認めていることも理解できる。ところが、助成団体の補助金交付状況やそれに伴う本会の社会事業実践の経緯を検討してみると、わが国の戦前・中・後の社会変動の影響を受け、理念的にも、財政的にも、公私の役割分担の狭間に置かれていた実態が浮き彫りになってくるように思われる。

保育の対象児童数や家族状況の統計的推移と保育内容にかかわる実情の把握を通じた保育実践は、横内浄音の仏教社会事業思想の出発点である「社会の浄化は児童の健全育成に始まる」によって築かれていったとすれば、甘露園の保育実践を座標軸として見て行くことが重要

であろう。しかし、日々の保育実践記録（保育日誌）を検証するに至らず、保育事業体としての実践活動の検討の範囲に停まらざるを得ないことをここで断りしておきたい。

まず、保育実践の具体化は、甘露園の設立に始まると言えよう。そこで、保育事業の実績を大正十五年から作成している「甘露園年次別事業成績表」（表5）によって検討を加えると、

昭和十一年に保育延人員が倍増するように増加しているが、昭和十年に母子ホームの新設や授産所の拡張と共に甘露園の改増築があったことによる。また、二・二六事件や蘆溝橋事件など戦局の進行により戦時体制が全国的に母子保護事業の拡充を余儀なくされた時期と符合しているが、上田市の生活状況分析の裏付けはなく憶測となる。しかし、戦時下でも開園日数を維持したまま保育実践を展開したことは敬服せ

表6 保育内容と遊び

月	性別	在籍 児童数	遊びの種類	月を通して主に この遊びを好ん でいた児童の数
4月	男	41	ままごと遊び	8人
			お砂遊び	10
			鬼ごっこ遊び	10
			お花屋遊び	7
			かくれんぼ・かくれ鬼	6
	女	36	ままごと遊び	6
			お砂遊び	17
			鬼ごっこ遊び	7
			お花屋遊び	8
			かくれんぼ・かくれ鬼	4
7月	男	42	お砂遊び	10
			おみこし	20
			ままごと	3
			野球遊び・毬なげ	5
			その他	4
	女	36	お砂遊び	10
			おみこし	5
			ままごと	10
			野球遊び・毬なげ	1
			その他	10
10月	男	41	陣取り	14
			虫取り	13
			ままごと	4
			砂あそび	7
			まりつき	3
	女	39	陣取り	7
			虫取り	8
			ままごと	13
			砂あそび	4
			まりつき	7
1月	男	41	ままごと	5
			鬼ごっこ	14
			まりつき	9
			羽根つき	3
			カルタ	10
	女	38	ままごと	11
			鬼ごっこ	7
			まりつき	3
			羽根つき	7
			その他 カルタ	10

『創立五十年史』 P19～P23より作成

③ 保育時間

* 支弁あり 八十九名（在籍保育児人員九十八名）

このような状況は、どの年度をみてもほぼ共通している保育状況の傾向にある。

② 委託料支弁の有無

* 支弁なし 十名

* 減額 一名

① 保育料（月額） 老円

ざるを得ない。その後の昭和二十一年以降の展開は、戦後の保育ニーズの増大と、それへの対応と共に児童福祉施設としての拡充による保育児童数の増加傾向を示すことになっている。

ここで、昭和十七年からの戦時下の「国民保育園」の記録は貴重であると思われるので、昭和十七年度と昭和二十年までの『概要』から少しく昭和十八年度分を紹介すると、

④ 通園区域と距離

* 四・五月 午前八時～午後三時
 * 六～九月 同七時半～同四時半
 * 十～十二月 同八時～同三時半
 * 一～三月 同九時～同二時半

二十九カ町と広く分布。距離は最大十五丁、平均四～六丁。

⑤ 家庭職業調

四十二職種（男性工員六名を上限に分散）〔昭和十八年四月末調〕

次に、保育内容として、昭和七年度の保母記録が『五十年史』に紹介されているので、引用しながら検討を加える。

(表6)にあるように、昭和七年四月より昭和八年三月までの一年間の記録であるが、性差による遊びの選択と季節毎の変化を示す興味深い内容が読み取れる。中でも、自由保育が想定される遊びと集団保育に導入される「集団ゲーム」ないし、モデリングとしての「ごっこ遊び」などから、保母が「遊び」を意図的に保育カリキュラムの中に導入していることを想像させるに難くない。

以上のような、保育実践を保育事業の実践過程に合わせて、その実践理念と方法・技術を保育者記録を通じて分析検討することは、仏教社会事業の具現化の実態や日本的保育実践の系譜を明確化する上で重要であると思われる。この点については、今後の研究課題としたい。

(二) 授産事業実践の経緯と動向(昭和四年～昭和四十五年)

授産事業の開始の理由は、昭和初期の大恐慌が上田市にも押し寄せたにによる。上田地域から東京を中心とする都市部へ出た労働者も離職して帰郷したり、市内での失業者の増大がいわゆる「ルンペン」を生み出した。方面委員らは、彼らのために無料宿泊券を発行して指定宿泊所を斡旋するも急場しのぎの対策にしかすぎなかった。方面委員及び民生児童委員であった横内淳吉は、防貧対策としての救済事業の必要を痛感したことが因となり、昭和四年六月、手始めに乳幼児を抱えた家庭の家計収入の一助とするために、職のない婦人のために託児所の延長として授産所を「甘露園」の一部を利用して開設したのが

始まりであった。

昭和五年度事業として甘露園に接続し授産所を建設することになり、昭和五年十二月に実現した。恩賜財団慶福会の設置助成金千二百円(昭和六年二月下附)、県や浄土宗務所の臨時補助金と市内篤志家の寄付金が建築費に当てられた。その後、授産科目の増加により授産所の拡張の必要に迫られ、本会の花岡数幸理事が中心となって増築計画を進め、住友・三菱両合資会社の助成金や県及び浄土宗務所の増設費補助金によって完備した。

授産所を経済保護事業と位置付け、『概要』には、その目的を「経済保護事業としての授産事業は最も有意義なる施設なり蓋し授産事業は防貧救貧の事業として緊要なるは勿論殊に乳幼児を有し而も職なく生活苦の悲惨事を見るに忍びず託児所の延長として授産所を設立し乳幼児を託児所に預り之等母親に職を與へ又一般婦人業務覚醒の爲の指導者を置き職業輔導をなし或は講習会を開き短期輔導をなす」と掲げている。

その後、満州事変を契機にして国内情勢は戦時態勢へと進行する状況下で、昭和十六年恩賜財団慶福会の「社会館」建築助成金や厚生省、県、市、教区などの助成や篤志家の寄付を受け、花岡数幸が中心となり建設計画を進め、昭和十六年十二月に「上田明照館会」として落成した。この社会館の建設目的は、元々、児童館、地域の集会所、児童図書室などの機能を整えることにあったが、時すでに戦局が激化していたこともあり、授産作業が軍需縫製に取り組む態勢になっており、授産所の作業室に転用を余儀なくされた。そして本会の経済保護事業

表7 授産所事業実績表

年度別	作業種目	取扱人員	延人員	支払工賃
昭和4年	軍手・花緒	27	270	326
5	雑巾洗濯・裁縫・軍手・はな	276	2,529	703
6	同上	405	6,032	1,817
7	雑巾洗濯・裁縫・和服・軍手	588	9,183	1,467
8	同上	528	7,662	1,335
9	同上の外紋り工作	888	11,837	2,044
10	同上	732	11,689	1,765
11	〃	696	10,885	1,968
12	〃	588	10,833	2,990
13	〃	756	8,601	2,397
14	〃	444	6,172	1,739
15	〃	588	10,274	2,332
16	〃	756	14,067	2,387
17	和裁・洋裁絞り	936	19,686	3,820
18	同上の外軍需裁製	816	18,441	6,186
19	〃	312	7,898	6,214
20	ミシン縫製絞加工刺しゅう加工	264	5,048	8,540
21	同上の外花緒加工	504	9,664	55,220
22	〃	540	9,836	92,160
23	ミシン縫製絞花緒刺しゅう加工	540	5,871	8,324
24	〃	600	8,878	33,311
25	雑巾縫製刺しゅう花緒頭具竹細工	457	9,086	290,723
26	〃	398	7,816	288,779
27	〃	518	10,216	536,004
28	雑巾・縫製・造花	965	18,793	802,118
29	〃	1,021	20,024	1,175,037
30	同上の外電はり	954	18,964	1,182,955
31	雑巾・縫製・造花	965	18,632	1,262,029
32	〃	1,125	22,450	1,375,365
33	〃	1,038	882	1,164,649
34	〃	717	14,145	1,059,319
35	〃	312	6,240	580,132
36	〃	623	12,460	1,511,489
37	同上の外電機部品	789	15,807	1,809,849
38	雑巾・電機部品	433	8,789	1,146,050
39	〃	430	8,523	1,518,291
40	同上の外造花	397	7,428	1,286,768
41	〃	394	8,226	1,754,341
42	同上の外袋貼り	259	5,790	1,292,848
43	〃	251	4,843	1,083,610
44	〃	209	3,931	1,187,239

『創立五十年史』 P30より

の目的も「経済保護事業トシテノ授産事業ハ、從來防貧救貧ノ為重要な施設ナリシガ今日ノ如キ戦時下ニアリテハ軍人遺族ノ生活安定ヲ期スルヲ眼目トナス故ニ設備を擴充シ其ノ機能ヲ發揮シ以テ戦後生活ノ完壁ヲ計ラントス」と変更したような苦悩を示す内容となっている。しかし、昭和十九年度の『概要』には「主トシテ授産事業ニヨリ本目的ノ達成ヲ期シ各種種目ノ授産並ニ補導ヲ行ヒ國民生活安定ヲ圖リ失業問題解決ニ資セントスルモノナリ」と改訂し失業問題を打ち出している。

戦後、財団法人となって「経済保護事業」が「授産所」事業に集約

され、目的も「ミシン縫製・絞り・刺繍・下駄鼻緒等の授産科目を置き、要保護者・失業者家庭婦人の希望者をして各々其技能に應じて授職せしめ或いは又補導を行ひ、内職により賃金を得せしむ」と具体的作業目的を掲げるようになる。昭和二十二年三月三十一日に生活保護法による保護施設「授産施設」として認可を受け、「被保護者の生活上と保護家庭をそれ以上転落せしめない」ことを目的にするように、生活保護の対象者・家庭への福祉実践になっていった。戦後の経済成長とともに、自主的製品だけでなく輸出製品の加工作業や下請け作業へと作業内容が変わるのみならず、四十年代に入り利用希望者の減少

をみるに至り昭和四十四年度をもって「授産所」は廃止となった。

授産所社会事業実践を作業内容と利用状況の変遷を通じて検討を加えると、

(表7)のように、まず、開設当初の授産作業内容は、洗濯と布団の修理及び雑巾などであったが、その後、軍手、鼻緒すげ、和裁、洋裁など種別内容も広がった。第二次大戦の拡大によって軍需縫製作業が導入されるが、終戦と同時に廃止された。縫製作業は引き続き継続され動力化が計られ、刺繍や編み物の委託加工と種目が拡大して、昭和二十七年末より輸出用の造花の委託加工、昭和三十七年には電気部品の組立などと産業構造に対応した作業内容の変遷が見られる。利用者人員数の動向も、昭和十年・昭和十七年・昭和三十年を前後する時期に三つのピークを示しているが、中でも終戦より高度経済成長期までの間の利用者数を見れば、地域の生活困窮者にとつての要求に大きく貢献していたことを読み取れる。経済成長期に入る頃は、工賃総額には変化がなく作業効率が高いとしても利用者数が激減している。いわゆる、就労状況の好転によって授産事業の機能は、減少したことになる、本事業の役割は果たし終わったことになった。

(三) 婦人保護事業の経緯と動向(昭和十年～)

本会の社会事業の柱としての婦人保護事業は、妊産婦相談事業や婦人のための授産事業も想定されるが、母子ホーム「見警察」の設置に始まるといえるだろう。「見警察」の開設のきっかけは、横内浄音が母子心中事件の度重なる新聞報道に見られる状況を心痛して、その対

応策を考えていた折、知人の中野 節の専門的助言により母子ホームの建設に踏み切ることになったことである。そして、恩賜財団慶福会の助成金、各助成団体の補助金(浄土宗務所は建築費補助金二百円)などをあて昭和十年七月一日に五世帯が入所できる母子ホームを設立した。『概要』では昭和十九年より「母子ホーム」という呼称が「母子寮」に改称されている。

その目的にも「吾人社會に同情すべき同胞幾多あるも夫を失ひ身寄りもなく乳幼児を抱えて而も求むる職は得られず安住の家を求むれども定職収入なき此の母子には心易く得られず遂に衣食住に窮するの結果母子心中の悲惨事を敢えてなすに至る彼等程世に哀れる者はなからん、此処に彼等の為に母の家を設置し此處に安住せしめ子供等は託児所に於て保育し母親に対しては授産所に於て職を与へ敢てせんとする悲惨を未然に防がんとす」としているように、本会は、すでに、託児所と授産所を運営していたこともあり、処遇条件を備えていたことになる。

当時の社会情勢は、不況下にあり、乳幼児を抱える母親の就労などおぼつかない状況であったため衣食住に困窮して母子心中につながる事例は後を絶たなかったことに対する対象者への共感、横内浄音の仏教福祉思想と深く結び付いていると考えられる。

その後の母子寮は、戦時情勢と深く関わり「戦没遺族母子、未帰還外地家族母子」を優先することになり、戦後、児童福祉法の下で母子寮として認可された。

表8 年度別の入寮者等のしらべ

年 度	世帯数	在籍人員 (4月1日現在)	延取扱員
昭和10年	5	14人	5,111人
11年	5	13	4,751
12年	5	13	4,751
13年	5	14	5,090
14年	5	12	4,224
15年	5	12	4,380
16年	5	13	4,760
17年	5	16	5,651
18年	5	16	5,660
19年	5	18	6,530
20年	5	20	7,215
21年	5	21	7,541
22年	5	21	7,665
23年	10	21	7,664
24年	10	23	8,533
25年	10	31	11,315
26年	10	30	11,219
27年	10	29	10,737

『創立五十年史』 P 39より

は民間社会福祉事業運営の専門施設としての第一号認可を受けることになった。浄土宗内の関係施設の中でも障害児・者福祉に早期に取り組んだ代表的な施設となっている。この「宝池園」は開設時三十名定員で開始したが、入園希望者の増加によって四十名となり、その後、横内静雄によれば「十八歳以上になり退園していく人たちの親の切なる願いと設立当初念頭にしていた職業補導、授

(表8)のように、認可を受けた昭和二十三年より世帯定員を十世帯に倍増した。住環境には難があったが、日本自転車振興会の補助金によって昭和四十年十一月に改築が完了し、念願の設備条件が整えられ現在に至っている。そして、この母子寮の社会事業実践は、これまでの本会の他の事業機能を有機的に連携させながらの福祉実践となっていることが理解できるであろう。

(四) 精神薄弱児・者福祉事業の経緯と動向(昭和三十四年)

本会が障害児・者福祉事業へと事業拡大を進めながら展開している。昭和三十四年九月一日に開園した精神薄弱児通園施設「宝池園」の設立のきっかけは、横内静雄が教職にあって特殊教育実践の中から通園施設の必要を痛感して、その設置を本会へ要請し横内浄音を中心とした内外の協力者の支援を受けながら行政交渉をしたことによる。これ

産の施設を併設して精薄センターの役割を果たしたいという考えとが相俟って、保護者会の熱烈な協力を得て、四十二年に通所更生施設を、四十三年には収容更生施設を、四十五年には通所授産施設を併設するにいたった」と述べている。

その経過を以下、各施設名と定員を設置順に紹介すると、

①精神薄弱児通園施設(宝池園) 定員四十名

昭和三十四年九月一日設置

②精神薄弱者通所更生施設(宝池慈光園) 定員二十名

昭和四十二年四月一日設置

③精神薄弱者更生施設(宝池月影寮) 定員三十名

昭和四十三年九月三十日設置

④精神薄弱者通所授産施設(宝池和順園) 定員二十名

昭和四十五年四月一日設置

⑤ 重度精神薄弱者更生施設（宝池住吉寮） 定員六十名

昭和五十年四月一日設置

以上のように、精神発達遅滞児・者の社会福祉施設が整えられていった。これは本会が障害児・者福祉事業へと事業拡大を成し得た基本的条件として、これまで見てきたように、横内浄音の永い社会事業実践の基盤があったことと同時に仏教福祉思想の系譜を受け継いだ横内静雄の専門的力量によって整えられて障害者福祉実践が継承されたことによるものであろう。

横内浄音の上田明照会の社会事業実践は、上田地域の地域福祉実践に留まらず、日本社会事業成立期から不幸な大戦下の統制を潜りながら、戦後の社会生活問題の具体的対応としての福祉実践を一貫して展開されてきたという重要な社会的証拠であり、日本における民間社会事業の社会的証言とも言えよう。また、本会の社会事業実践は、横内浄音の仏教福祉思想（浄土福祉思想）を基底に置きながら実践理念の継承と福祉対象への限り無い慈悲の精神と阿弥陀如来への信仰の具現化の実現に精進されたと言えるが、その思想性と実践性を継承している本会の社会福祉実践の発展を願って止まない。

最後に、本稿は、横内静雄氏の証言を基にしているが、より精緻な検討には至らず深くお詫びし、合わせて厚く感謝の意を表すとともに、今後のご教示をお願いして終わりたい。

（石川到寛・落合崇志）

註

- (1) 横内浄音「星蓮寺縁起と八十年のあゆみ」三～五頁。
- (2) 明治四十年六月、これまでの第二大教区宗学校（第二教校）と第三大教区宗学校（第三教校）が連合し、浄土宗第二・第三連合教校と改称。長野市西長野町往生寺に設立される。
- (3) 社会福祉法人上田明照会発行『創立五十年史』参照。
- (4) 上田明照会所蔵。なお、右『創立五十年史』掲載の「上田明照会設立の趣旨」（二頁）は、その記載内容からみて、創立当初のものではなく、大正末年のものではないかと思われる。
- (5) 時局覚醒運動の浄土宗内への影響は頗る大きかったと思われる。たとえば、横内に強い影響を与えた椎尾弁匡による名古屋の慈友会（長谷川匡俊「大正期の『寺院改造』運動における慈友会の社会事業」『仏教福祉』15号）や同じく椎尾の起した修養団体共生会などの設立の引きがねになっている。
- (6) 前掲註(1)七～八頁。
- (7) 前掲註(3)。
- (8) 前掲註(1)八頁。
- (9) 吉田久一氏が「また特に独占資本の確立を背景に『産業予備軍としての児童』の要請、人口政策としての乳幼児死亡低下対策など、児童の人権以外の観点から、児童が取り上げられた場合が多かったことも否定できない」としなから、「未熟ではあったが、戦後児童福祉に定着しはじめる生存権主体、あるいは児童福祉の専門化、運動化の予告であったことも見逃すべきでない」（『現代社会事業史研究』一〇六頁）と指摘されている点に注意しておきたい。
- (10) このほか乳児展覧会、児童保護に関する出版が行われている。
- (11) 大正十三年「補助金申請事項」綴。
- (12) 吉田久一『現代社会事業史研究』（勁草書房、一九七九年九月）一一〇頁。なお、大正十五年発行『本邦社会事業概要』（社会局社会部）および昭和三年発行『本邦社会事業概況』（社会局社会部）に児童保護の状況について詳述されている。

- (13) 社会局社会部『第九回社会事業統計要覧』（昭和六年三月発行）参照。
- (14) 社会局社会部『本邦社会事業概要』（大正十五年六月発行）一八二頁。
- (15) 前掲註(13)参照。
- (16) 社会局社会部『社会事業一覽』（昭和二年六月発行）二一五頁。本協会は「児童保護事業の連絡統一、援助、講演会、講習会、印刷物刊行」を事業要目にあげている。
- (17) 前掲註(3)
- (18) 上田明照会発行の各年度の『上田明照会事業概要』参照。

編集後記

○本誌三十四号は浄土宗教学院理事会の決議のもとに「死とみとり特集」として刊行することになった。これらの成果論文が関係学会に寄与することを信じ、本誌特集号が刊行できたことを教学院会員一同とともに喜ぶたい。

○本誌六篇の中、「死とみとり特集」とするために執筆を願った依頼論文は佛教大学教授池見澄隆氏が日本思想史の立場から「看とりの精神―現代と中世の交響―」、龍谷大学教授桑倉道隆氏が医学的立場から「終末期医療における総合援助」、大正大学教授真野龍海氏が仏教の教義的立場から「仏教に於ける死の理解―初期仏教を中心として―」、大正大学教授阿川文正氏が宗学の立場から「臨終と救済―法然上人語録を中心として―」以上の四篇である。この四篇は各専門分野から取組まれた力作である。ただ残念なことは大正大学教授藤井正雄氏に宗教儀礼の立場から執筆をご依頼したが、療養中につき、玉稿をいただくことができなかった。

○他の二篇は教学院助成報告である。このなか小林・新井両氏の共同研究は、三上人御遠忌を期しての良忠上人研究の成果である。また長谷川・石川・落合三氏の共同研究は浄土宗社会事業史の基礎的研究の一環として、横内浄音（一八九二―一九七六）と彼の創設にかかる上田明照会の事業について述べたものである。このように御繁忙のなかで、御執筆をいただいた諸先生に厚く御礼申し上げる次第である。

○依頼論文である「死とみとり特集」は二十一世紀にむかっの学問分野における時代的方向とみなされる。一つのテーマに対して、各分野から多面的に研究し、総合的な成果を得ようとするものである。

○本誌の編集にあたり、現場事務作業の中、校正および印刷所との交渉等については、本年より浄土宗総合研究所教学研究部の者が担当することになった。

編集委員

真野龍海 玉山成元
藤堂恭俊 伊藤唯真

(S・K)

佛教文化研究 死とみとり特集 第34号

平成2年3月15日 印刷
平成2年3月20日 発行

編集兼者 大田秀三
編発

印刷所 東京都千代田区神田保町3-10 共立社印刷所

発行所 浄土宗教学院
京都市東山区林下町・浄土宗宗務庁内

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No. 34. March 1990

Published by

THE INSTITUTE OF DOCTRINAL STUDIES
THE PURE LAND SECT
(JODOSHU-KYOGAKUIN)

TOKYO, JAPAN

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION
(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

Number 34

CONTENTS

The Idea Of "Care" in Medieval Japan	Chōryū Ikemi	1
The Total Care for Terminal Stage	Dōryū Nagura	21
The Understanding of Death in Buddhism	Ryūkai Mano	29
Dying and Heal	Bunsyō Agawa	41
Achievements of Ryochu in Shimofusa area	Shoei Kobayashi	59
	Shungyo Arai	
Joon Yokouchi and Social Work of Ueda-Meishokai	Kyōshun Hasegawa	69
	Tōgaku Ishikawa	
	Takayuki Ochiai	