

宗学院公開講座（二〇二二年度）

「親鸞聖人の生と死」

仁愛大学学長 田代俊孝

はじめに

仁愛大学の田代でございます。今日は、本願寺派の教学の最も要となる所からお声を掛けていただき、また、永い伝統と格式のある重要文化財の龍大宮学舎本館講堂でお話しさせていただきます、たいへん光栄に存じます。

私は真宗学を中心に学んでおり、同時にその応用・展開として、死生学、生命倫理学を学んでおります。本日はそれに関わるところから「親鸞聖人の生と死」という講題でお話しさせていただきます。ところで、このお話は、親鸞聖人の生涯における生と死ということではございません。親鸞聖人の教えの上にあただく生と死の問題について考えさせていただくということです。初めに、立場と視点を明確にしておきたいと思うのですが、私たちは大学で研究しておりますと、研究者番号というものが与えられています。科学研究費などを申請する場合に、その番号が必要なのですが、それでいきますと真宗学の分類は人文系の哲学の分野になります。哲学の分野に仏教学があり、その中の一部が真宗学という位置づけになっています。客観的な学問として研究する場合は、この分類は当然のことだと思えます。たとえば、曇鸞大師や善導大師を研究する場合、中国の北魏、随、唐時代の思想家としての

曇鸞大師や善導大師の研究という方法です。これは科研費の研究の分け方になります。つまり、善導大師の研究をする場合、浄土真宗の立場に立たず、客観的に仏教を研究する中で善導大師の研究という方法です。それに対し、子どもの学びというのは、親鸞聖人の眼を通した曇鸞大師や善導大師の研究なのです。そういう意味では、親鸞仏教と申したほうがよいのかも知れませんが、今日は、そのような親鸞仏教という立場と視点で生と死の問題を考えさせていただきたいと思います。したがって、もちろん、この場合、親鸞聖人の『教行信証』が根本ですが、親鸞聖人が学ばれた法然上人の『選択集』、源信僧都の『往生要集』、善導大師の『観経疏』を始めとする五部九巻など、七祖の伝統、つまり、親鸞聖人の眼を通した伝統を背景としながら、この問題を考えてみたいと思います。

I 現代に応える

一、教学と教化

真宗学を学んでおきますと、教学と教化が大変大きなテーマになってきます。教化と申しますと、伝道の手法という意味合いが強いように思います。しかし、伝道の手法も大切ではありますが、やはり、人が仏に教化されて目覚めていくのですから、単なる伝道の手法ではなくて、もう少し根本的な立場でこれを見ていきたいと思えます。教化を無視して教学だけを進めると、それは戯論になります。逆に、教学を無視して教化を進めると、これは単なる社会運動となります。様々な社会問題がありますが、子どもは親鸞聖人の教えを学んで、これをバックボーンとして問題を考えてこそ、子どもの立場があるのです。もし、教学を無視して社会問題だけに取り組んでいますと、いくら袈裟・衣を着けていても教化とはいえないのではないのでしょうか。

そのようなことを考えたとき、教学と教化の関係を考える一つの原点、或いは両者の関係を示しているのが『観無量寿経』の説相だと思えます。親鸞聖人は『無量寿仏観経』とおっしゃっておられますから、そちらの言い方のほうが良いのかも知れません。ご承知の通り『観無量寿経』は「一経両会」と申しまして、お釈迦様はもとと耆闍崛山（霊鷲山）で説法の会座を持つておられました。そして王舎城で悲劇が起き、韋提希夫人が

世尊、われ宿、なんの罪ありてか、この悪子を生ずる。・・・やや、願はくは世尊、わがために広く憂悩なき処を説きたまへ。

〔序分〕、『聖典』・九〇）

と哀願され、お釈迦様は阿難と目連をつれて霊鷲山から王舎城へ行かれたのです。王舎城での説法の対告衆は、韋提希夫人と五〇〇人の侍女です。王舎城という場所は日常の場所です。そして、王舎城での説法を終えたお釈迦様は耆闍崛山へ還って行かれます。そして、その場の対告衆に向かって、阿難が、お釈迦様は今、王舎城でこのように御説法なさったと行って再説します。前者の会座を「王宮会」、後者の会座を「耆闍会」と呼んでおります。だから、『観無量寿経』は一つの經典でありながら、二つの会座を持つというたいへん特異な經典なのです。この王宮会は日常です。俗の世界です。生活の場です。霊鷲山は聖なる場です。仏法の場です。たくさんの対告衆がいらっしやいます。日常の問題を聖なる場所へ持つて行く。そしてそこで、そのことを仏法に問いかける。もちろん、お釈迦様は、聖なることをベースにして王宮会でも韋提希夫人に対して説法をなさっているのです。聖なる世界と俗なる世界の両者の関係性が見えるのです。そこに教学といい、教化というものの関係性が表れているのだと思います。

私どもは社会の中に生きておりますから、社会の中のさまざまな問題を課題にしていかなければなりません。その時に、こういった『観経』の一経两会という説相がその在り方をよく示しているのだろうと思います。そこを抜きにして、袈裟・衣を着けていても社会運動だけに走ってしまうこともあるかと思えます。それはヒューマニズムという視点からすればいいことです。悪いこととは申しません。しかし、教えに生きている人間からすれば、根底には教学があつての教化であり、教学も教化を視野に入れていなければ、本当の教学の学びにはならないのではな
いかと思うのです。そのようなことを私自身、常々、教学と教化の関係を考えるときに課題としていたところです。私は、そういった視点で真宗の教えを学んでまいりました。

二、現代社会の課題

私は、真宗大谷派の僧籍を持っており、大谷派の寺院の住職でございます。一九五五年に大谷大学の博士後期課程を満期退学いたしました。そのとき、私と同じゼミに田宮仁という方がおられました。彼は私よりも少し年上でしたが、宗教学の講座から真宗学へ編入されてこられたので、学年は一つ下でした。彼は、お兄さんが住職でありながら、新潟の長岡西病院を経営しておられまして、いつもゼミでよくそのようなことを話し合っていたのです。私は、博士課程の満期退学と同時に、名古屋にある同朋大学に就職しました。田宮先生は、一年遅れで、仏教大学の社会事業研究所にいかれたのです。そのような中で交流をしながら、今、社会で何が一番課題かということ話し合ひまして、やはり、いのちの問題であると思ひました。当時は、三、四人に一人が癌になり、これから癌の患者さんがたいへん多くなつてくるといわれていました。ですから、末期癌の患者さんに対する心のケアなどをどのようにすれば良いのかということ話し合つておりました。私は名古屋市の大学にりましたが、それほど大きな

大学ではございませんから、最初の頃は研究室の雑務を一人でしておりました。それから数年を経て、次の先生が入られて雑務を引き継ぎ、やっと自分の研究が出来るようになりました。一九八五年に、私の研究室に事務局を置いて、医師や看護師に発起人となってもらい、「死そして生を考える研究会」とい市民参加の研究会を作りました。そのとき、田宮氏が「ビハラー」という名を一緒に広めようといわれました。それで、この会の名称を「ビハラー研究会」としたのです。

ところで、この「ビハラー」という言葉についてですが、キリスト教にはホスピスという言葉があります。これは、かつてヨーロッパの国々が十字軍を編成し、聖地エルサレムへ派遣しました。その時、傷ついた兵士達の看取りを地中海の島々の教会が行ないました。それをホスピスといいました。やがてイギリスなどで一九世紀、二〇世紀になると病院に付属して看取りの施設が出来ます。それをホスピスといったのです。これに倣って、日本でも淀川キリスト教病院、浜松の聖隷ホスピス、聖マリアンナのホスピスなどが出来てまいりました。そのような中で、田宮さんと、仏教でもこのようなことを考えようじゃないかと話し合いました。そのときに、名前を「仏教ホスピス」とすると、キリスト教の概念が付いてしまうため違和感がある。ならば、新しい言葉を作った方が良いのではないかとということになりました。ちょうど、大谷大学でインド学を教えておられた雲井昭善先生が、当時、佛教大学におられましたので相談したところ、この言葉が良いのではないか。安らかな場所という意味もあるし、臨床で仏法を学ぶ、或いはその施設にはこの言葉が良いのではないかとおっしゃられました。それで田宮氏もその言葉を使われ、私にも、この言葉を日本中に広めようじゃないかということで「ビハラー」という言葉を使い始めたのです。そして、私は名古屋で「ビハラー研究会」をゼミ生とともに、一般市民の研究会という形で始めました。中日新聞などの協力もあって多い時は会員は六百人位で、月一回の研究例会にはいつも二百人位の市民や医療関係者、福祉

関係者が参加しました。そして、私のゼミの卒業生もそれぞれが地元でこういった活動をしてくれ、全国に広がりました。この研究会には、名古屋大学の医学部の先生たちも関心を持ってくださいました。そのご縁で、名古屋大学の医学部からの依頼で、名古屋大学医学部の非常勤講師や生命倫理審査委員を引き受け、三十数年間勤めておりました。そういう中で、現実の生老病死の問題について、仏教、特に真宗の教えに立って、どのように超えていくのかを私のライフワークとしたのです。そういう中で、医療の場には、親鸞聖人の教えを学んでいるお医者さんもかなりいらつしやることに気づいたのです。国立大学の医学部や附属病院の生命倫理審査委員の全国懇談会に行きますと、私の本務の大学は同朋大学ですので、「同朋」という名前を聞くと親鸞聖人に関心のある方は、声を掛けてくださいました。そのような方たちに呼びかけて、一九九八年、三重県の私の自坊の近くの湯の山温泉の研修施設で「ビハラー医療団」を旗揚げしました。そこへ、今、龍谷大学におられる田畑正久先生にも当初から関わっていただきました。

一方、長野県の飯田に飯田女子短大（現飯田短大）という大谷派の関係学校があります。その頃に報恩講のお話に行きましたら、高松信英理事長兼学長から、地元の医師会から看護学科を作って欲しいといわれているとのご相談を受けました。それで、その設置趣旨を書くには「ビハラー」でいくのが最適だと申しまして、一九九三年ごろだったと思いますが、日本で最初に、仏教系の大学に看護学科を作ることになりました。その時、教員をどうするかということ、佛教大学の助手をしていた田宮仁先生や、名古屋大学医療技術短大の看護学科の定年退職間近の先生などを飯田女子短大の方にご紹介いたしました。私自身も非常勤講師として長らく関わりました。そのような形で仏教、真宗の教えに立って、生死を超える道を現実の問題と重ね合わせて取り組んでいくことを始めたのです。

II、活動の理論的根拠

一、根本仏教

その中で、私によく言われたことがございます。それは、特に医学部の先生達から、「田代君、君面白いことをしているね。仏教を利用して患者さんの心のケアをするとは面白いじゃないか、協力するよ」とおっしゃるのです。しかし、私にとってその言葉は腑に落ちない言葉でした。エールを送るつもりでおっしゃってくださっていると思いますが、私としては、「私は仏教を利用しているのではない」という思いがありました。『涅槃経』に、

論議のためのゆゑに、勝他のためのゆゑに、利養のためのゆゑに、諸有のためのゆゑに、持読誦説せん。このゆゑに名づけて聞不具足とす。
(『聖典』・二五〇、四〇九、『大正蔵』一一一、五七四上)

と説かれています。これは『教行信証』にも引かれています。何々のため、何々のため、という形で仏教を利用すると、仏教ではなくなってしまうのです。そういう感覚なのです。ですので、このような言葉を掛けていただくたびに、内心では反発していました。私は仏教を利用しているのではない。私は死を前にした人たちと、主体的に真宗の教えを学んでいるのだ。聞法しているのだと。そのころ、私の研究室が中心となって、名古屋の東別院に「老いと病のための心の相談室」を作って、療養型病院や老人ホームなどへボランティアを派遣する相談事業を行なっておりまして。そういうところへ会員のボランティアと一緒に行きましても、決して仏教を利用して心を癒すとか、仏教を利用して寄り添うという感覚ではございませんでした。その場にいる人たちと一緒に、親鸞聖人の教えをい

ただき、御安心をいただくという姿勢でした。そこが、どうも一般的な感覚からすると、なかなか理解していただけない気がしていました。今もビハラー運動といえ、全国の色んな宗派が取り組んで下さっております。もちろんお西さんも一生懸命取り組んでくださり、私たちも大変有難いと思っておりますが、現場へ行きますと、やはりどうも仏教を利用しているというような声があるのではないかと思っております。そこに自らが主体的に仏法を学び、問う姿勢がなければならぬ。とすれば、そのような姿勢を私たちはどこに学ぶのかということになります。

私たちにとっては、真宗の教えです。真宗の教えから考えたとき、真宗の救いとは何か。病気が治ることか。死なない体になることなのか。そうではないですよ。私は、死にゆく身のままにたすかってゆく世界があるのではないかと思うのです。病気は病気のままでたすかっていく世界があるのではないか。そこだと思っております。仏法というのはそういうものだと思っております。仏法を主体的に学ぶとそういう世界に至るのです。仏法を勉強したからといって、死なない体になるということではありません。仏法を勉強したから、病気が治るといえるものでもありません。

それが、生死を超えるということですか。そのような視点で仏法を見ると、親鸞聖人の課題の出発点もそこにあったのではないかと思います。幼いころに両親と別れて比叡山に登られた。『恵信尼文書』を見れば、そこには「生死出づべき道」を求めて比叡山で仏道を学ばれたことが書かれています。そうすると、「生死出づべき道」、つまり、生死の迷いとは流転しているという迷いですが、そこからどうやって出離していくのか。これは文字通り根本仏教にかえれば、釈尊の四門出遊からの「生死出づべき道」としての歩みです。

二、無生忍

(一)、『観無量寿経』(機の真実を顕す經典)からのアプローチ

このことを問いかけたとき、先ほどの『観無量寿経』で、韋提希夫人の救いは何であったのか。宗学用語でいえば、「韋提得忍」ということになりましたが、韋提希夫人が五〇〇の侍女とともに目覚められた救いは、『観経』の得益分の所説です。そこを見ていただければ、

廓然として大悟して無生忍を得たり。

(『聖典』・一一六)

と書かれています。無生忍です。ご承知の通り、『観無量寿経』は二面的な読み取り方があります。善導大師以前の『観無量寿経』の解釈は、あの王舎城の悲劇は、お釈迦様に『観経』を説いてもらうための御縁作りであり、芝居であるという受け止め方です。その芝居によって、お釈迦様は定善・息慮凝心、散善・廃悪修善、定善十三観、散善三観、定善が出来ない人は散善をしましようにとお説きになっていて。ですから、善導大師以前の『観経』の解釈というのは、定善、散善が『観経』の主題であると、文字通り『観無量寿経』です。衆生が「無量寿仏」を「観」ずる、瞑想するという自力の經典になるわけです。ところが、善導大師や親鸞聖人は『無量寿仏観経』と申されます。「化巻」ではすべてこうなっています。つまり、無量寿仏(阿弥陀仏)が、衆生を観(みそなわ)す経という意味です。

その領解は、すなわち、『観経』の序分に、

汝はこれ凡夫なり、心相羸劣にして、

（『聖典』・九三）

とあります。『観経』でお釈迦様は、韋提希夫人に対して、「汝はこれ凡夫なり」と言います。つまり、「あなたは凡夫である」ということです。ここから、善導大師は韋提希夫人を「実業の凡夫」と見るわけです。そして、「大権の聖者」、つまり仏や菩薩が芝居を行なって御縁作りを行なっているのではなく、実際の業を背負った凡夫であると見るわけですね。そして、あの『観経』の流通分です。

汝好くこの語を持て。この語を持てというは、すなわち、無量寿仏の名を持てとなり。（『聖典』・一一七）

と、『観経』の結論は、お念仏になっっているんですね。定善、散善が主題であるならば、定善、散善を結論にすればよいところを『観経』の結論は、お念仏が結論となっているのです。そこで、ご承知の通り、善導大師は韋提希夫人を、仏や菩薩の化身ではなく、実際に悩んでいる凡夫と見たのです。凡夫であるから、お釈迦様はあえて定善、散善という難しい修行方法をお説きになった。やれますか？やっつてごらん下さい。できないでしょう？ならばお念仏しかないではないですか。だから、定善、散善を方便と見たわけですね。ただお念仏しかない。

ちなみに、韋提希夫人は定善が出来ず、第七・華座観のところでごブアップして、阿弥陀仏に出遇っているのですが、親鸞聖人は、定善が出来ないのであれば散善を下さい、散善すら出来ないという告白が『歎異抄』です。散善というのは、三福です。

当に三福を修すべし。一つには父母に孝養し、師長に奉事し、慈心にして殺さず、十善業を修す。二つには三帰を受持し、衆戒を具足し、威儀を犯せず。三つには菩提心を発し、深く因果を信じ、大乘を誦誦し、行者を勧進す。かくのごときの三事を名づけて浄業とす。

〔『聖典』・九二〕

です。しかし、『歎異抄』には、

親鸞は父母の孝養のためとて、一返にても念仏申したること、いまだ候はず。

〔『聖典』・八三四〕

とあり、また、

慈悲に聖道・浄土のかはりめあり。聖道の慈悲といふは、ものをあはれみ、かなしみ、はぐくむなり。しかれども、おもふがごとくたすけとぐるごと、きはめてありがたし

〔『聖典』・八三四〕

とあります。さらに、

善人なほもつて往生をとぐ。いはんや悪人をや。

〔『聖典』・八三三〕

です。以下の章も同じです。「孝養父母、奉事師長、慈心不殺、修十善業・・・」と説かれる散善さえ到底出来な

いという親鸞聖人の告白が、『歎異抄』なのです。^①これは今日の主題ではありませんからこのあたりにいたしますが、『観無量寿経』という経典を、善導大師は実際の悲劇であり、そして、凡夫である韋提希夫人はお釈迦様から定善、散善をやってみなさいと言われたけれども、できっこない。ならば、お念仏しかない。第七・華座観でギブアップした内容が、流通分の直前の得益分の内容になるのですね。その得益分でいまの「廓然として大悟して無生忍を得たり」とあるわけです。では、この「無生忍」とはどのようなことなのでしょうか。

無生忍とは一切諸法の無生無滅を忍ずるがゆえなり。
（『宝積経』二六、『大正蔵』十一・一四六中）

あるいは『大智度論』によれば、

無生法忍とは、無生滅の諸法実相中において信受通達無礙不退なり。これを無生忍と名づく。

（『大智度論』五〇、『大正蔵』二五・四一七下）

とあり、また同じく『大智度論』には、

此の無生忍を得るとは諸の業行をなさずおこさず、是得無生法忍と名づく。得無生法忍の菩薩は是れ阿鞞跋致と名づくなり。
（『同』『大正蔵』二五・五七四下）

とあり、阿鞞跋致とは不退転のことです。また、『大乘義章』には、

龍樹の説のごとく、初地已上亦無生を得。もし、仁王経および地経によらば無生は、七八九地にあり。

（『大乘義章』 一二、『大正藏』 四四・七〇二上）

とあります。

さらに、『観念法門』には、浄土を「無生の宝国」とされています。そして、親鸞聖人は「無生忍」について『浄土和讃』で左訓をつけておられます。先ほどご紹介いただきましたが、私は、コロナ禍で巣ごもりの間に二年余りかけて、『親鸞 左訓字訓語訓辞典』という辞典を作りました。親鸞聖人の言葉の理解を見ていただくのに大変便利な辞典です。また、最初から読み物として言葉の一つひとつの理解を味わっていただくのも面白いかと思えます。それによりますと、この「無生忍」という言葉には次のように左訓が付されています。

ふたいのくらゐとまうすなり かならずほとけになるへきみとなるなり

（『定本親鸞聖人全集』 二・和讃篇七二）

さらに、『尊号真像銘文』には、

勢至菩薩のたまはく、我本因地 以念仏心 入無生忍 今於此界 摂念仏人 帰於浄土といへり。我本因地と

いふは、われもと因地にしてといへり。以念仏心といふは、念仏の心をもてといふ。入無生忍といふは、無生忍に在るとなり。今於此界といふは、いまこの娑婆界にしてといふ也。撰念仏人といふは、念仏のひとを撰取していふ。帰於浄土といふは、念仏の人おさめとりて浄土に帰せしむとのたまへるなり。〔聖典〕・六四九

とあります。そうしますと、親鸞聖人における「無生忍」とは、「ふたいのくらゐともうすなり、かならずほとけとなるべきみとなるなり」ということですから、言い換えれば、現生正定聚ということですね。現生において正定聚に住するということですから。親鸞聖人の「無生忍」の受け止め方は、そのような内容ですね。『歎異抄』にもこのような言葉が出てまいります。

弥陀の光明にてらされまひらすゆへに、一念発起するとき金剛の信心をたまはりぬれば、すでに定聚のくらゐにおさめしめたまひて、命終すればもろもろの煩惱患障を転じて、無生忍をさとらしめたまふなり。

〔聖典〕・八四五

とすると、現生にて正定聚に住する。これが親鸞聖人の「無生忍」の理解です。親鸞聖人からすれば、韋提希夫人の目覚めというのも、このような事でありませう。

(二) 無生無滅の浄土教的展開

では、無生の忍(さとり)、つまり、無生無滅とはどのようなことなのかです。このことを考えると、曇鸞大師

の『論註』にこのような言葉が出てまいります。

問て曰く。大乘經典の中に處處に衆生は畢竟無生にして、虚空の如しと説けり。云何ぞ天親菩薩願生とのたまうやと。答えて曰く。衆生無生にして虚空の如しと説くに二種あり。一者には凡夫の如き、いわゆる実の衆生なり。凡夫の見る所の実の生死の如きはこれ所見の事、畢竟じて所有無きこと亀毛のごとし。虚空の如し。二には、謂く諸法は因縁生の故に即ち是れ不生なり。所有無きこと虚空の如し。天親菩薩の願する所の生は是因縁義なり。因縁義のゆえに仮に生と名づく。凡夫の実の衆生、実の生死有ると謂うが、如きには非らざるなり。

（『真宗聖教全書』一・二八三）

と、ここに二つの立場が出てまいります。一つは、虚妄無生です。生死は「亀の毛のごとし」と言われています。亀の毛というものを御覧になったことがありますか。多分、ないと思います。なぜなら亀に毛は生えませんがね。けれども、たとえば喜寿とか米寿というおめでたいとき、料理屋さんへ行くと鶴と亀の描かれた掛け軸が掛かっているのを見ることがあります。その亀を見ると、毛がふさふさと描かれています。けれども、あれは本当の毛ではないのです。長寿のシンボルとして描かれていますから、藻が付着して、それが毛のように見えるのです。ですから、本来ないものを勝手にあるように思うことを「亀毛のごとし」と喩えているのです。生死は亀毛のごとし。我々は生死、命を実体的なものとして見ているから、当てが外れて苦しまなければなりません。命を対象化しているのです。モノとしてみたり、数字で表わしたりします。かつて、「豊かな長寿社会を！」というスローガンが言われていました。今日、長寿になりましたが、豊かでしょうか。みんな「こんなはずではなかった」と思ってい

るのではないでしょうか。命を対象化するものだから、苦しみになるわけです。本来ないものがあるものとして、勝手に頭で考えているのです。それが有のとらわれです。これに対して、何もないとするのは、無のとらわれ、虚無主義です。そのいづれもが我々の苦しみの原因であり、これは自分で作っているものなのです。「有無のとらわれ」です。それともう一つは、因縁生、つまり因縁無生です。命は、縁起的存在です。この縁起を別の言葉で言うならば、関係存在といってもよいです。私がこの娑婆に生まれてきたというのは、私の力ではありません。関係性です。御縁です。父があり母があり、祖父があり祖母があり、連綿と続く御縁の連続によって、その結果、私はこの娑婆に生を得ているのであって、私の力ではありません。死も同じです。『歎異抄』に、

ちからなくしてをはるときに、かの土へはまゐるべきなり。

〔聖典〕・八三七

とあるように、私の力で思い通りに死を決められるというものではありません。御縁があつて、それが尽きたとき、娑婆の命を終えるのです。ところが、我々は実体化してそれを見ています。そして数字で計って、長いとか短いとか、良いとか悪いとか、上とか下とか言つて、自分で苦しみを作っている分けです。この無生とは、そのような実体的な見方を離れるということです。それが仏法の救いなのです。実体化した命を延ばすことが救いではないのです。長寿が救いなのではないのです。だから、先ほど言つたように、死んでゆく身のまま救われていくのです。病氣も御縁です。だれも罹ろうとして意識的に罹る人はいません。だから、曇鸞大師のこの無生を善導大師も得益分で、韋提希夫人の凡夫の救いとして述べているのです。先ほど申上げたように、韋提希夫人は第七・華座観にてギブアップします。そして、

汝が為に、苦惱を除く法を、分別解説すべし。

〔『聖典』・九七〕

という声を聞いて、ふと頭を上げたら、空中に阿弥陀仏が住立していたのですね。この箇所の説明を善導大師は流
通分の直前の経文と見ているのです。

この語を説きたまう時に、韋提希、五百の侍女と、仏の所説を聞きて、時にじてすなわち極楽世界の広長の相
を見たてまつる。仏身および二菩薩をみたてまつることを得て、心に歓喜を生ず。未曾有なりと歎ず。廓然と
して大悟して無生忍を得たり。五百の侍女、阿耨多羅三藐三菩提心を起して、かの国に生ぜんと願ず。世尊こ
とごとく「みな当に往生すべし」と記す。かの国に生まれ已わりて、諸仏現前三昧を得ん。無量の諸天、無上
道心を起しき。

〔『真宗聖教全書』一・六五〕

そして、『観経疏』「玄義分」には、

第七に韋提、仏の正説を聞きて、得益する分齊を料簡すと。問うて曰く、韋提既に忍を得たりと言へり。未審、
何れの時にか忍を得る。出でて何れの文にか在るや。韋提の得忍は、出でて第七の観の初めにあり。

〔『定本親鸞聖人全集』九・三八〕

と、第七・華座観のところ、韋提希夫人は、廓然として大悟して無生忍を得たと善導大師は受け止めてらっしゃ

るのです。

次に、同じく「玄義分」に、

此れ阿弥陀仏の国、清浄にして、光明たちまちに眼の前に現ず。何ぞ踊躍、勝へむ。この喜びに因るが故に、即ち無生の忍を得ることを明かす。または、喜忍と名づく。また悟忍と名づく。また、信忍と名づく。

〔定本親鸞聖人全集〕九・一〇〇）

と、要するに善導大師は韋提希夫人の救いというのは、無生忍を得ることだという受け止め方なのですね。これらは仏教本来の受け止め方といえるでしょう。

三、来迎から摂取へ―現生正定聚―

(一)、臨終行儀と阿弥陀信仰

ところが、浄土教信仰では、違う方向に向かうのです。それは『観経』三輩段からです。

この功德を具すること、一日乃至七日して、すなわち往生を得。かの国に生ずる時、この人精進勇猛なるがゆえに、阿弥陀如来、観世音・大勢至・無数の化仏・百千の比丘・声聞の大衆・無数の諸天・七宝の宮殿と、観世音菩薩は金剛台を執りて、大勢至菩薩とともに行者の前に至りたまふ。阿弥陀仏は大光明を放ちて行者の身を照らし、もろもろの菩薩とともに手を授けて迎接したまふ。

〔聖典〕・一〇八）

これは、もともと三輩段ですから散善なのです。先ほど言いましたように、方便に当るところです。ところが、それが源信僧都の『往生要集』になると、

運心年深き者は、命終の時に臨みて、大なる喜自ら生ず。然る所以は、弥陀如来、本願を以ての故に、諸の菩薩、百千の比丘衆と与に、大光明を放ちて、皓然として目の前に在り。時に大悲の観世音は、百福莊嚴の手を申べ、宝蓮台を擎げて、行者の前に至りたまひ、大勢至菩薩は、無量の聖衆と与に、同時に讃嘆し、手を授けて引接したまふ。是の時に行者、目のあたり自らこれを見て、心中に歓喜し、身心安樂なること禪定に入るが如し。当に知るべし。

（『真宗聖教全書』一・七五八）

と、記されています。ご承知の通り、ここを根拠に臨終来迎が主張されていくのです。

一念の頃に、西方の極樂世界に生ずることを得ん。

（同）

とか、「臨終行儀」には、

導和尚云く。「行者等、若しは病み病まざらんも、命終らんと欲する時は、一（もつぱ）ら上の念仏三昧の法に依りて、正しく身心に当てて、面を回らして西に向け、心もまた專注して、阿弥陀仏を觀想し心口相應して、声声絶ゆることなく、決定して往生の想、花台の聖衆来りて迎接するの想を作せ。（中略）願わくは行者等、

好く自ら謹慎して仏教を奉持し、同じく見仏の因縁を作せと。

（『真宗聖教全書』一・八五四）

です。善導大師という方は非常にラディカルな受け止め方をなさる一方では、『観念法門』では臨終来迎のことお説きになっています。さらに、

臨終の一念は百年の業に勝る。

（『真宗聖教全書』一・八五九）

とあります。この『往生要集』の『往生要集』の臨終行儀というのが、平安後期から日本に広まってまいります。生前に徳を積んでいれば、臨終の時に聖衆が来迎して、そして極楽へ迎え取ってください。紫雲がたなびいて奇瑞が起れば、浄土に往生したのだと言われるようになります。その後、同じ浄土宗で、鎮西や西山ではそれが教義の中心となって広まってまいります。愛知県の三河地方にも西山派のお寺がありますが、そこでは今でも亡くなった人を囲んで数珠を繰りながら念仏を称えるという習慣がございます。無常講とか、迎講とかいっておりますけれども。あるいは、糸引き往生と申しまして、枕辺に臨終仏を置いて、そこから五色の糸を引いて、死にゆく人に持たせるのです。『栄花物語』では、藤原道長や頼道が宇治に平等院を建てて亡くなるときに九品往生になぞらえて、九体の阿弥陀仏を置いて、そこから五色の糸を引いて、亡くなっていったという話もあるように、臨終来迎が広がっていったのです。

これに対して、親鸞聖人は、それは自力であるといえます。人間の力でそのようなことが出来るのであろうかと。徳を積むといっても積めるのだろうか。「臨終の一念は百年の業にも勝る」とはいうけれども、どのような死に方

をするかは分からないではないか。しかも、そのようなことが出来るのは、一握りの特別な人達だけであるという課題もあるわけです。

(二) 法然・親鸞における「来迎」

では、その「来迎」という課題について、どのように考えたらいいのでしょうか。

一つは、臨終に正念を得て、仏の来迎にあずかると言うが、臨終の時に正念を得る、そんなことができるのか。どんな死に方をするかわからないではないかという疑問。

二つには、死後に何日間か経て、正定聚の位について、その後、成仏して極楽世界へ行く、つまり、死後を非常に実体視したような受けとめ方になります。そういう実体的な地獄・極楽が、果してあるのか。それが本当の救済になっていくのかどうかという問題です。

三つには、生前に徳を積んで、臨終の時に仏さまのお迎えにあずかる。しかし、そんな徳が積めるのですか。まあ賢い人は積めるかもしれませんが、凡夫がそういうふう頑張つて、自力で徳が積めるのかどうかという問題です。

では、法然上人の『選択集』ではどうかというと、『選択集』の第七章は「来迎章」とは言われていません。「撰取章」です。引文の箇所には来迎についての文が引かれています。法然上人の私釈のところでは来迎については一言も書かれていません。来迎ではなくて撰取不捨が書かれています。撰取不捨というのは他力です。来迎というのは、徳を積んで仏の迎えにあずかるというのですから自力です。だから、法然上人は『選択集』の第七章に

弥陀の光明余行の者を照らさずして、唯念仏の行者を摂取したまうの文

(『真宗聖教全書』一・九五五)

と掲げ、「来迎章」とは言わずに「摂取章」としています。そこに親縁、近縁、増上縁という三縁が説かれています。鎮西のほうではこの三縁を非常に大切にされます。けれども『選択集』のこの箇所から読み取れるのは、親縁、近縁、増上縁という三縁は仏さまから衆生に対する御縁のことです。そのように読み取ることが出来ます。衆生が徳を積んで仏さまに親縁、近縁、増上縁を結んでいくという話ではありません。『選択集』で、もし法然上人が来迎を主張されるのであれば、もつと来迎について語られてもよいのではないかと思うのです。ところが、私釈では、摂取不捨についてしか書かれていないのです。だから、法然上人の救済論、証果論は、摂取不捨であつて来迎ではないと思うのです。

(三) 親鸞における「来迎」理解

それを親鸞聖人が、そのまま受け止めていらつしやいます。何も親鸞聖人は、法然上人に背いて来迎を否定して摂取不捨をおっしゃっているのではないということです。親鸞聖人のお立場は、次のとおりです。

来迎は諸行往生にあり。自力の行者なるがゆえに。臨終ということは、諸行往生のひとにいうべし。いまだ、真実の信心をえざるがゆえなり。また、十悪五逆の罪人の、はじめて善知識におうて、すすめらるるときにいうことばなり。真実信心の行人は、摂取不捨のゆえに、正定聚のくらいに住す。このゆえに、臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心のさだまるとき、往生またさだまらるなり。来迎の儀式をまたず。正念というは、

本弘誓願の信樂さだまるをいうなり。この信心うるゆえに、かならず無上涅槃にいたるなり。

（『聖典』・七三五）

これは『末灯鈔』の第一通ですね。親鸞聖人は、来迎は諸行往生の人にいうことであって、未だ信心をえていない人であるということです。「十悪五逆の罪人の、はじめて善知識におうて、すすめらるるときにいうことば」であるといえます。「真実信心の行人は、撰取不捨のゆえに、正定聚のくらいに住す。このゆえに、臨終まつことなし、来迎たのむことなし。」なのです。先ほど申上げましたように、「臨終の一念は百年の業にも勝る」もので、臨終に正念をえるので、臨終が最も大切になります。ところが、親鸞聖人は、「臨終まつことなし、来迎たのむことなし」なのです。また『唯信鈔文意』には、

「来迎」というのは、「来」は、浄土へきたらしむという。これすなわち若生者のちかいをあらわす御のりなり。穢土をすてて、真実報土にきたらしむとなり。すなわち他力をあらわす御ことなり。また「来」は、かえるという。かえるというは、願海にいりぬるによりて、かならず大涅槃にいたるを、法性のみやこへかえるともうすなり。

（『聖典』・七〇二）

と、あります。もう一つは、同じく『唯信鈔文意』です。

「迎」は、むかうという、まつという。他力をあらわすところなり。「来」は、かえるという、きたらしむと

いう。法性のみやこへ、むかえいて、きたらしめ、かえらしむという。

〔『聖典』・七〇五〕

また、続けて、

法性のみやこというは、法身ともうす如来の、さとりを自然にひらくときを、みやこへかえるというなり。(中略) このさとりをうれば、すなわち大慈大悲きわまりて、生死海にかえりいりて、普賢の徳に帰せしむともうす。この利益におもむくを、「来」という。これを法性のみやこへかえるともうすなり。「迎」というは、むかえたまうという、まつというこころなり。

〔『聖典』・七〇二〕

さらに、

法性のみやこより、衆生利益のために、この娑婆界にきたるゆえに、「来」をきたるというなり。法性のさとりをひらくゆえに、「来」をかえるといふなり。

〔『聖典』・七〇五〕

とあります。そうすると、親鸞聖人は、来迎とは「若不生者のちかいあらわす御のりなり」としました。つまり、自力の行者を迎え入れるということではなくて、真信心の人が摂取不捨されることを来迎と解釈しているのです。だから、「来迎」という言葉の意味を換骨奪胎して、言葉は同じだけれども他力の意味で解釈しているのです。ですから、そうでなければ辻褄が合わないのです。先ほどから言っております、仏教本来の無生忍の立場からすれば、

自力で徳を積んだ者が救われるという話ではないのです。自力の無功を信知して自然に阿弥陀の本願の救いにあずかつていく。いわゆる撰取不捨(2)です。

(四) 撰取不捨のはたらき

親鸞聖人は『浄土和讃』に、

十方微塵世界の

念仏の衆生をみそなわし

撰取してすてざれば

阿弥陀となづけたてまつる

(『聖典』・五七一)

と、撰取不捨するはたらきを阿弥陀とおっしゃっているのですね。阿弥陀というのも実体的な仏さまではありません。色も形もありませんから。はたらきですから。撰取不捨のはたらきを阿弥陀といっているのですね。けれども、はたらきだけで色も形もなければ、わかりませんから、方便法身の尊形があるのです。だけど、あれはあくまで方便法身ですから。私たちが撰取不捨するはたらきを阿弥陀といっています。それについて、『親鸞 左訓字訓語訓辞典』を編纂しておりましたら、親鸞聖人の素晴らしい解釈があるのです。この和讃に付けられている左訓です。

撰取

おさめとる。ひとたびとりてなかくすてぬなり。

せふはものゝにくるをおわえとるなり

せふはおさめとる しゆはむかへとる〔左訓〕

〔定本親鸞聖人全集〕二・五二

「摂」は「おさめとる」、「取」は「むかえとる」、「摂取」というのは、「ものゝくるをおわえとるなり」と書いてあるのです。親鸞聖人の摂取不捨というのは、「ものゝくるをおわえとるなり」という理解です。摂取不捨と聞けば、普通は、こちらへいらっしやい、救ってあげますよと言う意味だと思います。違うのです。親鸞聖人は、「ものゝくるをおわえとる」ですから、逃げていく人も追いかけて捕らえるというのです。逃げている人とはどのような人かというと、仏法に背いている人です。仏法に背いている人であってもおわえとる、それが摂取不捨なのです。それが他力のはたらきなのです。こちらから一生懸命お念仏します。徳を積みますという話ではないです。仏法に背いているという自覚がある者こそ、逆に仏法に近いのです。私は徳を積みました、善を積みました、という人がいたら「あやしく候えなまし」です。この解釈は蓮如上人の『御一代記問書』（二〇五条・『聖典』一一九七）にも出てまいります。

ですから、親鸞聖人は来迎という言葉を他力に解釈して、先ほどの無生忍の言葉の理解と同じように、「ふたいのくらゐとまうすなり かならずほとけになるへきみとなるなり」と、つまり、現生正定聚の利益と受けとめていくのです。これが親鸞聖人の救いの立場ですから、自力の来迎ではございません。「臨終まつことなし、来迎たのむことなし」、あるいは、

善信が身には、臨終の善悪をばもうさず

〔聖典〕・七七二

とありますから、死に方の善し悪しについてもおっしゃっておりません。ビハハラといっても、色々あります。真言宗のビハハラもあれば、浄土宗のビハハラもあります。浄土宗では、『臨終行儀』というテキストもあります。そこには「頭北面西右脇に臥して、花を散らし、香を焼き」とあります。いかがですか、みなさん。死ぬときの作法が決まっているのです。うかうか死ぬことも出来ません。これが上手な死に方です。みなさん上手に死ぬますか？ 暴れ回って死んでも良いじゃないですか。痛い時は痛いといい、苦しいときは苦しいといい、どんな死に方をしても良しと気づいたら楽です。仏さんの御手の中にいるのですから。撰取不捨というのは、そういうことです。他力の御手の中にいるのですから、その中で、どんな死に方をしてもいいじゃないですか。その善し悪しのとらわれを離れたら楽です。それが結局、究極の救いなのです。死ぬときまで作法を守って正念をえなければならぬ、あるいは徳を積んでおかなければならないと、そんなことになったら、罪悪深重の私などは、うかうか死ぬませんよ。親鸞聖人の受け止め方は、このような受け止め方です。『末燈鈔』には、

行者のよからんともあしからんともおもわぬを、自然とはもうすぞとききてそろう。(『聖典』・七六九)

とあります。良いとか悪いとか、上とか下とか、長いとか短いとか、そういったとらわれを一切離れる。長い命が良くて、短い命が悪いと、誰が決めたのでしょうか。それでは、若死にした人は、みなダメな人だったのでしょか。長寿ほどずばらしいとは、誰が決めたのでしょうか。自分の力で寿命を長くしたり、短くしたり出来るのでしょうか。生はプラス、死はマイナスというのは誰が決めたのでしょうか。生はプラス、死はマイナスなどというから、死は敗北になるのです。敗北のうちに死んで行かなければなりません。それでは、救いもないですね。親鸞

聖人の立場というのは、このような一切のとらわれを離れるという立場です。本願のはたらきのままに。

念仏には無義をもつて義とす。不可称不可説不可思議のゆえに。

〔聖典〕・八三七)

と、『歎異抄』にありますように、はからいなきをもつて本義とするのです。浄土真宗の教いというのは、一切のはからいを離れたときに、そのまま本願の救いにあずかるというものです。苦しみは、私の思いが作っているのですから。現実を見たら、その思いは碎かれています。死を前にして横たわっている現実を見たときに、私の思いというのは、全部破れていきます。『正像末和讃』には、

弥陀の本願信ずべし 本願信ずるひとはみな

撰取不捨の利益にて 無上覚をばさとるなり

〔聖典〕・六〇〇)

とあります。「念仏には無義をもつて義とす。不可称不可説不可思議のゆえに」と言われていますが、「不可称」、つまり称することが出来ない。「不可説」、つまり、言うことが出来ない。「不可思議」、つまり思議することが出来ない。ですから、そのような我々のとらわれを離れたときに、そのままに阿弥陀の御手の中におさめとられていく、救われていく、これが浄土真宗の救いです。だからこそ、誰でも出来るのです。徳を積まなければ救われないのであれば、やはり限られた人だけが救われることになってしまいます。臨終に正念を得ようとすれば、うかうかと死ぬことも出来ません。そのような一切のとらわれを離れたときに、撰取不捨、本願の御手の中に救われていくので

す。私、よく言うのですが、『西遊記』に孫悟空という登場人物がいます。空を悟ったお猿さんです。筋斗雲に乗って三界を経巡り回っても、最後は仏様の手の中だったと気づくのです。誕生も思いを超えたものです。死も思いを超えたものです。日々の営みも、思いを超えたものです。ところが、この思いが勝っているものですから、この大きな御手の中にありながら、長い命が良くて、短い命は良くないと、生はプラス、死はマイナスといったとらわれをもって、自分で独り相撲をとって苦しんでいるのです。それが私たちの苦しみの正体です。この大きな御手の中に身を預け、生かされているということに気づけば楽ですよ。私たちが申しているビハラーというのは、そのような目覚めなのです。何も、上手に死ぬために心を静めましようとか、寄り添いをしましようとか、そのような話ではありません。

(五) 本願を信受―浄土往生を求めて―

『往生礼讃』に、

前念命終 後念即生

(『真宗聖教全書』一・六五二)

と説かれています。それを親鸞聖人は、『愚禿鈔』で

本願を信受するは、前念命終なり。

「すなわち正定聚の教に入る」(論註) 文、

「即の時必定に入る」(十住論) 文、

「また必定の菩薩と名づくるなり」(十住論意) 文、

即得往生は、後念即生なり。他力金剛心なり、知るべし。

(『聖典』・五〇九)

と、積されています。もともと、この「前念命終 後念即生」という文は、臨終のときを指す言葉だったと考えられます。ところが、親鸞聖人は、「本願を信受するは、前念命終なり。」と、本願を信受したときに、自力に命終しているというのです。そして、「即得往生は、後念即生なり。他力金剛心なり」と、後念即生は、他力金剛心に出遇うことであるというのです。ですから、自力に死して他力に即生するということです。では、どのようにすれば自力に死することが出来るのか。それは、老いてゆく身の事実、死んでゆく身の事実、その事実に出会ったら、自力の功なきを知らざるをえないです。頭では死なないと思っても、着々と死に向かっているのです。頭では老いていかないと思っても、着々と老いていくのです。頭では健康だと思っても、健康なときもあれば病むときもあるのです。老いて当たり前、病んで当たり前、死んで当たり前ですから。そういう身の事実を見たときに、老いていかないという自力の思いが破られるのです。身の事実を見たときに、死なないという私の思いが破られるのです。そして、力なくして終る。そのような、私の思いが破られるという、言ってみれば自己否定です。蓮如上人の無常とは、そういうことです。蓮如上人の『御文(御文章)』には、無常を説いたものが、帖内・帖外を合わせると三十数通ございます。しかし、あの無常というのは中世の吉田兼好や鴨長明がいつている無常とは全然違います。蓮如上人の無常観とは、実機の自覚です。あるがままの自己を問うことによって自分の思いが破られ、自己否定することです。たとえば、

されば朝には紅顔ありて、夕には白骨となれる身なり。

〔『聖典』・一一〇三〕

頭では命は永遠であると思つて居るのです。ところが、死にゆく身の事実を自分のこととして受け止めたとき、その思いが破られていくのです。老いて当たり前、病んで当たり前、死んで当たり前と知らされるのです。「病患の御文（御文章）」というものもあります。

浄土をねがふ行人は、病患を得てひとへにこれをたのしむ。

〔『聖典』・一一八五〕

病氣を楽しむというのです。これは法然上人の言葉によつて居ます。病氣を楽しむとは、どうということなのでしょいか。病んで当たり前と病を受け容れるということです。死については、「朝には紅顔ありて、夕べには白骨となる身」という自覚によつて、死を受け容れるということです。まさにそれが、死んで行く身のままにたすかるということです。死んで行く身のままで、私は「これでよかったのだ」と受け止めていけるのです。老いない、病まない、死なないと思つて居るから、「こんなはずではなかった」と死んで行かなければならなくなるのです。だから、こういう実機の自覚、ありのままによつて、自分の思いが破れたら、老いも病も死も、これでよしと受け止めていけるのです。浄土真宗の救いは、病氣が治ることでもなく、死なない体になることでもなくて、死んでゆく身のままで、たすかつていくのです。「これでよかった」と。そういう学びなのです。身近な人の死を通して自分の死を思う。自分の死を感じた時に、人はその死に応え得るだけの生に出遇うことができなのです。死を先送りするのではなくて、今、自らの死を問うとき、自分の力で生きて居るのではなかった。思い

を超えた大きな本願の御手の中に生かされていたのだと気づける。そして、不可称、不可説、不可思議の自然の浄土に往生する確信を獲る。そういう出遇いを、まさに「今」、するということ。現当二益の救いです。

しかし、その今というのは、物理的な時間の今ではないのです。その今というのは、いつも今なのです。「人身受け難し、今すでに受く。仏法聞き難し、今すでに聞く」という「今」です。そういった死の問題が課題になる時が、いつも「今」なのです。

だから、今、死を問うところに、逆に生の意味が見えてくる。本願に気づかされるという立場が、親鸞聖人の立場なのです。ですから、この世ではもうだめだから、生前に徳を積んでおいて死後の世界を祈るということではないのです。

八万四千のビハラーがありますが、浄土真宗というビハラーとは撰取不捨にあずかることです。他力の浄土往生です。まさに死に直面した人、死苦に直面している人と一緒に聞法することです。お寺に通っていた人が、もう病気になってお寺に来られない。じゃあ、病院に行つて一緒に聞法する。そういう信仰運動なのです。

誤解しておられる方は、癒しの運動だ、聖道の慈悲だとかおっしゃる人があります。そんなことではなくて、まさに臨床の場で、病の人と一緒に、今、死を問うことによって、苦を超えた世界に目覚めていく。往生が約束された世界に目覚めていく。本願に目覚めて浄土往生を願生する。それが撰取不捨の救いの世界なのです。

Ⅲ、事例

救いのあり様を最も具体的に教えてくれるのは、先立つ人の事例です。それで、事例をご紹介しますと思います。みなさんも色々なケースをお読みだと思います。古くは、北海道の鈴木章子さんの『癌告知の後で―私の如是我聞―』

（探求社）という詩集をお読みになった方もいらっしゃると思いますし、あるいは、私どもが出版のお手伝いをさせていただいた平野恵子さんの『子どもたちよ ありがとう』（法蔵館）という手記もあります。あの方たちの救いというのは、何も寄り添いや癒しの救いではありません。鈴木章子さんの救いとは、やはり仏法との出遇いです。それによって、四六歳のその身を受け止めていらっしゃるのです。平野恵子さんの救いも癒やしや寄り添いではありません。まさしく仏法に出遇って、四一歳のその身を受け止めていらっしゃいます。そして、私の人生は「これでよかった」とおっしゃっているのです。お手元の資料には、岡山大学教授の阿部幸子さんのケースを挙げております。なお、撰著『ビハラー往生のすすめ―悲しみからのメッセージ』（法蔵館）に多くの事例を紹介しています。

【事例一】 阿部幸子さん（岡山大学教授）

彼女は、一九三一年の生まれである。ヘミングウェイやE. M. フォスターなどの研究をし、京都大学の大学院を修了し、結婚してからも、ずっと幾つかの大学を移籍しながらも研究を続けていた。一九八九年岡山大学に教授として赴任した直後に大腸癌であることが分かった。癌との「出合い」を彼女は次のように記している。

「癌との出合い」

癌と最初に出会った時、人々は、大きな衝撃を受け、病気を否定しようと自分自身に対して取り引きすると聞いていた。絶望し、自殺を考える人すらあると聞いていた。が、私の反応は異なっていた。一瞬大気の温もりが肌感じられなくなり、目前に迫ってきた人生の困難に圧倒されかけたただけである。（中略）癌とは私にとつての一つの新しい体験である。しばらく平和だった私の人生に激動の時が訪れたのだ。病気を持った自己自身

との対決は今まで自分でも気づいていなかった秘められた心の内面を自覚させることになるかもしれないし、人生や死について深く考える時間を恵むのかもしれない。癌になったことで自分でも気づいていなかった事に
出会えるかもしれない。

「癌死を望む」

文字通り生の中に死を見つめながら毎日を送っているわけだ。なぜ生きながら死をみつめることが絶望に結びつかないのか。その答えは単純明快だ。生の実相とは死があつてこそ生が豊かになるという前提によつて支えられている。生は死の反対概念であつて同時に反対概念ではない。少々矛盾した表現かもしれないが、常に死を念頭に置きつつ生きることは真実の生命を生きることになるのである。死と一体化した生を生きる事は、(略)真にダイナミックで躍動的な生命を生きることを意味する。旅路の果てに死が待っているのではない。死はここに控えている。そして、充実した生命の一瞬一瞬を生きよと常に指示しているのだ。癌を生きる日々を通じて死は段々親しみ深いものに変えられて行く。もう時間が来たよと死に手を取られても、君はずっと私の友達だったねと笑みが返せそうである。死をみつめて延命を生きる日々を与えられたために私には生の本当の意味が分かったように思われるのだ。すべての難問に自ずと解決が与えられたような心境の日々になれた。

「死を前にして思うこと」

癌になる前は自分の力で生きているのだと自信過剰な私であった。人生の困難に直面しても脱出時を見いだすことも出来たし、様々な状況に柔軟に対応する能力もあると思つていた。癌に直面した私は、それまでただひ

たすらおのれの信じる道を歩き続けてきたが、立ち止まらざるを得なかった。まず第一に浮かんだ疑問はこれまでの人生を本当に自分だけの力で生きてきたかどうかということであった。他力によって生かされてきたのだと。なぜ今までこんな単純な真理に目を閉じていたのだろうか。気付くのが遅すぎたと思うと同時に、気付かぬまま死ぬより良かった。やつとの思いで終バスに乗車出来たのである。

（以上『いのちを見つめる―進行の癌の患者として―』探求社刊より）

もう一つ、ケースを挙げておきます。これは、作家の水上勉さんのインタビュー記事です。水上さんは『才市』（講談社）という本を出されています。その『才市』が水上さんの真宗との決定的な出遇いだったと思います。そのことが表れているのが次の文章です。朝日新聞の記事です。

【事例二】水上勉さん（作家）

「やあ、こんな姿になりました」。長野県北御牧村の山荘を訪れると、水上さんは長女、露子さんに支えられて現れた。体が弱り、話しかたもゆっくりになったが、冗談を交えての話はいつも通りの水上節だ。

福井県の貧しい家から九歳で京都の禅寺の小僧となった。「まあーか」「はんにゃ」と口伝えて般若心経をならった。つらい生活が続いたのと、教団仏教への反発から、八年間の修行の末に還俗（げんぞく）した。修行で得たものは、その後の生活や創作の軸になった。推理小説の分野で人気を得たあと、『二休』『良寛』『破鞋』などで、個性の強い禅僧や禅が中国から日本に伝わった歴史を次々と描いた。自力で悟りを得る禅に対する問いかけを含んだ作品だった。

「禪寺の小僧になったのは自分の運です。野良犬のように寺を出たが、宗教や本山に対する抵抗など、その時に抱いたものではありません。その後、考えたことです。いまは他力本願の仏教が、わかりやすい年齢になった。看護師さんに紙パンツを替えてもらうようになったら、他力本願の生活です」（これは人頼みという意味ではないです）

何もかも仏にまかせる「他力」を意識し始めたのは、八十九年の『才市』を書いたころからだ。浅原才市は、一九三二年（昭和七）に亡くなった島根県の下駄（げた）職人。真宗信者で、「なむあみだぶつ」と唱えながら、つぶやくように出る歌ことばを一万首以上カンナくずに書きつけた。鈴木大拙が、無学ながら高い宗教的境地の妙好人だと評価した。

水上さんは、大工の父親からカンナくずにひらがなを書いてもらって字を覚えた幼い日を思い出した。心筋梗塞で心臓の働さが落ちたこともあり、「南無阿弥陀仏と預けた方が楽なような気がする」と笑った。

「自力と他力を比べて見たわけではありません。無とか空とかいいうけれど、自力ではわかりませんでした。いまは、他人（これは「他人」ではなくて「他力」ですね。）に生命を預けるところから始まる気がします」
他力本願を説いた『歎異抄』や注釈書を読み返すのが楽しみな日々だ。自然じねんにまかせて、共生に至る思想があるという。

「アメリカのブッシュ大統領は善悪二元論を訴えるが、善を続けても世の中には悪になることもある。大乗の船に乗れば、悪も善も空になると、幼いころに教わった。『歎異抄』を何度も読んでいると、その理屈がひしひしとわかるようになり、親鸞の思想に寄り添うというか、仲間に入れてくださいという気がします」

（『朝日新聞』夕刊二〇〇二・七・四）

これは、『歎異抄』の「念仏には無義をもつて義とす」や、「念仏は行者のために非行非善なり」などを指すのだと思います。私は、水上さんは禅の人だろうと思っていたのですが、これによると、最後はこうして、善惡のとりわれを離れて、念仏による撰取不捨の他力に救われていかれたのです。

むすび — 自然の浄土に還る —

われわれは、概して死後の他界観の中に来迎、死後の世界うんぬんという死生観を、『往生要集』以来持つておられますけれども、親鸞聖人がおっしゃる世界は、そのようなことではなくて、先ほどの通り、「臨終まつことなし、来迎たのむことなし」であって、今、死を問うことによつて、その死に応え得る生に出遇う。本願に目覚める。それが永遠のいのちに目覚めていく世界なのだということなのです。仏を対象化して延命を祈つて、死の苦しみを超えるということではありません。

つまり、言葉を替えて言えば、自然の法に生き、自然の浄土に還るといふことなのです。誕生も思いを超えたもの。死も思いを超えたもの。日々の営みも思いを超えたもの。思いを超えた本願のはたらきに生かされていると気づいたときに、何歳であつても、いのちの長短、臨終の善惡などのとらわれを離れて、あるがままの死にゆく身を「これでよし」と、受けとめていける世界があるわけです。そういうことが「臨終まつことなし、来迎たのむことなし」です。たった今ということ、親鸞聖人の「来迎」は、他力の来迎です。他力の来迎によつて死んでいく身のままで、「これでよかつた」といつて助かつていく道です。正しく、ビハラは臨床における願生浄土の歩みだと、私は思っております。それぞれがそれぞれになさる解釈はご随意にだと思えますけれども、真宗の教えに学んでビハラに取り組むということは、このような撰取不捨の救いにあずかつていくことではないかと思っております。

私たちが生死の苦をどのように超えていくのか、また、臨終にあたって、「こんなはずではなかった」と不平不満のまま、空しく過ごして命終えるのか。逆に本願力に出遇って「私の人生はこれでよかった」と、「この身に満足」して命終えるのかどうかということです。そういう宿題が私たちには課せられているのです。この避けがたい宿題を終えるには、仏法の学びが必要なのではないかと思うのです。その宿題をはやく終えられるように聞法にいそしんでいきたいと思っています。

最後まで熱心にご静聴いただき、ありがとうございました。

註

(1) 拙著『親鸞教学の課題と論究』（方丈堂出版、二〇一六年）参照。

(2) 拙著『親鸞の生と死―デス・エデュケーションの立場から―』（法蔵館、一九八九年、増補版二〇〇四年）参照。

※ 本文中の『聖典』とは、『浄土真宗聖典』（註釈版第二版）（本願寺出版社、二〇〇四年）

※ 『親鸞 左訓字訓語訓辞典』（法蔵館）、二〇二二年五月刊行 定価¥三、三〇〇）