

浄土教における死の受容と超越

——デス・エデュケーションの立場から——

その四

田代俊孝

第七章 現生における死の受容と超越の種々相

一、蓮如

無常の自覚と死別体験

無常と常住

二、清沢満之

死生均しくす

如意と不如意

生死巖頭に立つ

結章 仏教とデス・エデュケーション（「いのち」の教育）

（完）

第七章 現生における死の受容と超越の種々相

一 蓮如

無常の自覚と死別体験

日本の思想史において、『死』が大きくクローズアップされたもう一つのピークは、室町時代であるそれは、南北朝の戦乱、さらには応仁の乱を経て、本格的な戦国乱世に入ろうとし、人々の上に、死が大きく意識されてきたからであろう。中世の文学が、無常の文学と言われることからしても、そのことは容易にうなずくことができる。

さて、その時代社会の中にあつて、蓮如もまた多くの『死』に出合い、それを信仰によつて受けとめている。では、何よりも、親鸞に復古することを志願した蓮如において、死の課題は、どのように、受けとられたのだろうか。

『帖外御文』九には

善導曰「諸衆生等久流^{タレテ}生死^ニ不^レ解^セ安心^ニ。」この文のこゝろは、あらゆる衆生ひさしく生死に流転することはなにもゆへぞといへば、安心決定せぬいはれなり。⁽¹⁾

と記される。生死の課題を蓮如は、安心決定の問題として、受けとめ、自らの一大事としている。

このような立場で蓮如の『御文』を見ると、その中には、死に対する積極的な受けとめ方がある。いわゆる無常の自覚である。

それは、真宗門徒が、葬儀の時、必ず拝読する「白骨の御文」に代表されるものである。そこには、釈尊以来の諸行無常の情感が切切と語られている。

今その全文を引用してみたい。

夫人間の浮生なる相をつら／＼観するに、おほよそはかなきものは、この世の始中終まほろしのごとくなる一期なり。さればいまだ万歳の人身をうけたりといふ事をきかず。一生すぎやすし。いまにいたりてたれか百年の形骸をたもつべきや。我やさき人やさき、けふともしらず、あすともしらず、をくれさきだつ人はものしづく、すゑの露よりもしげしといへり。されば朝には紅顔ありて夕には白骨となる身なり。すでに无常の風きたりぬれば、すなはちふたつのまなこたちまちにとち、ひとつのいきながくたえぬれば、紅顔むなしく変じて桃李のよそほひをうしなひぬるときは、六親眷属あつまりてなげきかなしめども、更にその甲斐あるべからず。さてしもあるべき事ならねばとて、野外にをくりて夜半のけふりとなしはてぬれば、ただ白骨のみぞのこれり。あはれといふも中々をろかなり。されば人間のはかなき事は老少不定のさかひなれば、たれの人もはやく後生の一大事を心にかけて、阿弥陀仏をふかくたのみまいらせて、念仏まうすべきものなり。あなかしこ／＼⁽²⁾

(五—一六)

これが蓮如のいつの時代に書かれたかは定かではない。後述のごとく、少なくともあいつぐ肉身との死別によって、無常を感じた晩年の作であろう。

もとより、この文が、後鳥羽上皇の『無常講式』によるとはいえ、その流麗な文面の中に蓮如自身の人間観が表現され、「人間とは何か」「いのちとは何か」を考えさせるに充分なものがある。

人生は永遠であるとの妄想にさめやらぬ我々に対し、『御文』は、いたるところで問いかけてくる。それが死苦の原因であるとも知らず、現実生活にあまりにも執着する我々に対し、実に悲哀をも含んだことばで語りかけてくる。それは、時には冷たい響きを持つが、それが事実であるとうなづくと、そこに仏智の憐愍の情を感じず。同時に、それは、何よりも蓮如自身が生死を超えていった心の軌跡でもある。

さて、その軌跡を細かく検証するに、蓮如における無常の自覚は、時代背景もさることながらすでに稲葉秀賢氏が指摘するごとく、⁽³⁾たび重なる肉身との死別がそうさせたことは、言うまでもない。

蓮如には、数多くの身近かな死の体験があった。彼は本妻であった如了尼（平貞房女・康正元・一一・二三寂・蓮如四一歳）、次後、蓮祐尼（如了尼妹・文明二・一二・五寂・蓮如五六歳）、如勝尼（家女房・文明一〇・八・一七寂・蓮如六四歳）、宗如尼（文明一七寂・蓮如七一歳）、蓮能尼（畠山政栄女・永正一五・九寂）といずれも、その先妻の死別によって、次々に後妻として結婚し、結局、四人の妻と死別している。そして、それらの妻との間には、合せて二十七人の子供がいた。むしろ、子が多かったが故に再婚し、またできたということだったのかもしれない。そして、その中、何人かは早世し、彼自身、数多くの死に出会っている。

特に甚しきは、文明二年（一四七〇）十二月から文明四年（一四七二）八月にかけて、わずか一年九ヶ月の間に、五回も肉身の死に出合っている。

すなわち、文明二年十二月五日に第二室蓮祐尼が没し、文明三年二月一日には第十子妙意尼が十二歳で、同六日には第二子如慶尼が二十六歳で、翌文明四年には八月一日に第十四子了忍尼が七歳で、さらに同月十四日には、第四子見玉尼が二十五歳で往生している。

しかもこゝの見玉尼は『大谷一流系図』や次に示す文明四年八月二十二日の帖外一一の『御文』によれば、幼い頃、禅宗の唱食として預けられ、さらにその後は、浄花院の門徒となっており、決して恵まれた、人生ではなかった。それが、ようやく文明四年に吉崎に落ちついて、間もない時の死であった。

その見玉尼往生について、蓮如は、次のように記す。

静におもんみれば、夫人の性は名によると申しはんべるも、まことにさぞとおもひしられたり。しかれば今度往生せし亡者の名を見玉といへるは、玉をみるとよむなり。さればいかなるたまぞといへば、真如法性の妙理、如意宝珠をみるといへるこゝろなり。これによりて彼比丘尼見玉房は、もとは禅宗の唱食なりしが、中比は浄花院の門徒となるといへども、不思議の宿縁にひかれて、近比は当流の信心のこゝろをえたり。そのいはれは、去文明第二、十二月五日に伯母にてありし者死去せしを、ふかくなげきおもふところに、うちつゞき、またあくる同文明第三、二月六日にあねにてありし者同臨終す。一方ならぬなげきによりて、その身も病付てやすからぬ躰なり。つゝにそのなげきのつもりにや病となりけるが、それよりして違例の氣なをりゑずして、

当年五月十日より病の床にふして、首尾九十四日にあたりて往生す。されば病中のあひだにをひてまふすことは、年来浄花院流の安心のかたをふりすてゝ、当流の安心を決定せしむるよしをまうしだしてよろこぶ事かぎりなし。ことに臨終より一日ばかりさきには、猶々安心決定せしむねをまうし、また看病人の数日のほねおりなどをねんごろにまうし、そのほか平生におもひしことどもをことごとくまうしだして、つめに八月十四日の辰のをはりに、頭北面西にふして往生をとげけり。されば看病人もまた誰やの人までも、さりともとおもひいろいろのみあつるに、かぎりあるいのちなれば、ちからなく无常のかぜにさはれて、かやうにむなしくなりぬれば、いまさらのやうにおもひて、いかなる人まで感涙をもよほさぬはなかりけり。まことにこの亡者は宿善開発の機ともいひつべし。かゝる不思議の弥陀如来の願力の強縁にあひたてまつりしゆへにや、この北国地にくだりて往生をとげしいはれによりて、数万人のとぶらひを多たるは、たゞごとくもおぼえはんべらざりしことなり。それにつめて、こゝに或人の不思議の夢相を八月十五日の茶毘の夜あかつきがたに感ぜしことあり。その夢にいはいはく、所詮さうさうの庭にをひてむなしきけむりとなりし白骨の中より三本の青蓮華出生す。その花の中より一寸ばかりの金仏ひかりをはなちてたまふとみる。さていくほどもなくして蝶となりてうせにけるとみるほどに、やがて夢さめおはりぬ。これすなはち見玉といへる名の真如法性の玉をあらはせるすがたなり。蝶となりてうせぬとみゆる、そのたましひ蝶となりて、法性のそら極楽世界涅槃のみやこへまひりぬるといへるころなりと、不審もなくしられたり。これによりてこの当山に喪所をかの亡者往生せしによりて開けし事も不思議なり。ことに茶毘のまへに雨ふりつれども、その時は空はれて月もさやくして、紫雲たな

びき月輪にうつりて五色なりと、人あまねくこれをみる。まことに此亡者をひては往生極樂をとげし一定の瑞相を人にしらしむるかとおぼへはんべるものなり。しかればこの比丘尼見玉、このたびの往生をもてみな／＼まことに善知識とおもひて、一切の男女にいたるまで一念帰命の信心を決定して、仏恩報尽のためには念仏まうしたまはゞ、かならずしも一仏浄土の来縁となるべきものなり。あなかしこ／＼。(4) (帖外一〇)

ここには、蓮如の深い悲しみが表現されている。しかも、その切々たる愛惜の情とともに、「常無のかぜにさはれて、かやうにむなしくなりぬれば、いまさらのやうにおもひて、いかなる人まで感涙をもよほさぬはなかりけり。」と、無常が実感されている。しかも、その無常は、単なる厭世ではない。むしろ、死を受けとめるための原理となっている。

翌、文明四年亡母の十三回忌と妙意尼、如慶尼らの三回忌、了忍尼、見玉尼らの一周忌が勤められた。この中で蓮如は、改めて死をみつめて、幾通かの『御文』を書いている。そのうち、「文明五年九月十一日」付、「文明五年九月中旬」付のものには、それぞれ次のように記されている。

信心をとり弥陀をたのまんとおもひたまはゞ、まづ人間はたゞゆめまぼろしのあひだのことなり。後生こそまことに永生の樂果なりとおもひとりて、人間は五十年・百年のうちのたのしみなり。後生こそ一大事なりとおもひて、もろもろの雜行をこのむこゝろをすて、あるひはまたものゝいまはしくおもふこゝろをもすて……(5)

(一一一〇)

それおもんみれば人間はたゞ電光朝露のゆめまぼろしのあひだのたのしみぞかし。たとひまた榮華榮耀にふけ

りて、おもふさまのことなりといふとも、それはたゞ五十年乃至百年のうちのことなり。もしたゞいまも无常のかぜきたりて、さそひなは、いかなる病苦にあひてかむなしくなりなんや。まことに死せんときは、かねてたのみをきつる妻子も財宝も、わが身にはひとつもあひそふことあるべからず。されば死出の山路のすゑ三塗の大河をばたゞひとりこそゆきなんずれ。これによりて、たゞふかくねがふべきは後生なり、またたのむべきは弥陀如来なり、信心決定してまいるべきは安養の浄土なりとおもふべきなり。⁽⁶⁾ (一一一一)

また、同じく十二月には、二十二歳でなくなった松長の道林寺慶順の死を痛み、次のような御文を書いている。それ人間の為身をしづかに安ずるに、老少不定といふながら、つれなきものは我等ごときの凡夫なり。これによりて身軀は芭蕉葉におなじ、たゞいまも无常の風にあひなば、すなはち、やぶれなんことは誰の人かのがるべき。たゞふかくいとふべきは娑婆世界なり、またねがふべきは安養世界なり。このたび信心決定して仏法修行せずば、いつの世にかはうかむことをえんや。それについては、こゝにすぎぬる秋のころ、多屋人数の中に松長の道林寺、郷の公慶順は、としをいへば二十二歳なりしが、老少不定のいはれやのがれがたきによりて、ついに死去す。あはれなることなか／＼いふばかりもなし。ことに仏法をこゝろにいれし間、おしまぬ人これなしとおもふ所に、今月四日に又福田の乗念も往生す。かの道林寺も同日にあひあたりて往生せしこと、まことに信心のとをりも一味せるいはれとおもひはんべるなり。抑乗念は満六十なり、松長の慶順は廿二歳なり。これすなわちわかきは老たるにききだついはいはれなれば、あら道林寺やな、かれこれもおくれさきだつ人間界のならひは、たれものがれがたきなり。さりながら「同一念仏无别道故」の本文にまかせて、まことに一仏浄土

の往生をとげんこと、本願あやまりあるべからず。あら殊勝哉。あなかしこ。(7) (帖外一二四)

このように、次後、蓮如においては、死をどう受けとめるか。あるいは、悲しみをどう越えていくかということが、仏教を立場として、ことさらに深く問われている。そのことは言うまでもなく、「諸行無常」を自覚して行く仏教本来の立場であり。「生死出離」という真宗の救いそのものの求道であった。

今、特に蓮如が深い無常観に立って記した『御文』を挙げてみると別表のごとくになる。

○無常の『御文』と蓮如の死別体験

蓮如 年齢	帖	内	帖	外	死別体験(判明できるもののみ)
一四七〇 (文明二)	五六				・二月五日 第二室 蓮祐尼死す (大津南別所住)
一四七一 (文明三)	五七				・二月一日 第十子妙意尼死す(二二歳) ・二月六日 第二子如慶尼死す(二六歳) (越前に赴き吉崎御坊建立)
一四七二 (文明四)	五八		(外10) 文明四、八、二二(見玉尼往生)		・八月一日 第十四子了忍尼死す(七歳) ・八月一四日 第四子見玉尼死す(二五歳)
一四七三 (文明五)	五九	(一六) 文明五、卯月二五 (一一〇) 文明五、九、一一 (一一一) 文明五、九、中旬 (一一二) 文明五、一二、八	(外11) 文明五、八、二八(亡母十三回忌) (外24) 文明五、十二 (慶順往生) (外27) 文明五、十二、十三		・二月 弟子道林寺慶順死す(二三歳)
一四七四		(一一五) 文明六、二、一六 (一一七) 文明六、三、三	(外38) 文明六、九 (吉崎災上)		・三月二八日 吉崎御坊焼ける(死者を出す)

(文明六) 六〇	(二一二) 文明六、六、一二			
(文明七) 六一	(三一四) 文明六、八、一八			
(文明七) 六二	(四一三) 文明七、五、二八	(外42) 文明七、五、二〇(栗田口を偲んで)		(吉崎を出て河内出口へ赴く)
(文明八) 六二		(外44) 文明八、六、二		
(文明九) 六三	(四一二) 文明九、九、一七 (四一三) 文明九、九、二七 (四一四) 文明九、一二、二	(外47) 文明九、一〇		
(文明一〇) 六四		(外50) 文明一〇 (山科孟蘭盆会) (外51) 文明一〇、九、一七(如勝尼往生)	・八月 第三室如勝尼死す(三一歳)	(出口より山科へ赴く)
(文明一一) 六五		(外54) 文明一一、一二	・一二月 弟子堅田法住死す(八三歳)	
(文明一二) 六六			・五月二九日 第一子順如死す(四二歳) (山科本願寺完成)	
(文明一三) 六七			・八月二五日 弟子金森道西死す(九十歳)	
(文明一四) 六八			・八月二八日 山科南殿に隠居	
(文明一五) 六九			・閏八月 第二子祐心死す(二八歳)	
(文明一六) 七〇			・十一月 第一子如空死す(三一歳)	
(文明一七) 七一	(四一九) 延徳四、六(疫癘)			
(文明一八) 七二				
(文明一九) 七三				
(文明二〇) 七四				
(文明二一) 七五				
(文明二二) 七六				
(文明二三) 七七				
(文明二四) 七八				
(文明二五) 七九				
(文明二六) 八〇				
(文明二七) 八一	(四一三) 明応七、四、一一	(外90) 「八十四歳書之」	・四月初より蓮如病む (一四九七石山御坊完成)	
(文明二八) 八二			・三月九日 五子を集めて後事を託す	

(明応八)		・三月二五日 蓮如死す(八五歳)	
年次不明	(五一二) (御正忌) (五一六) (白骨)	(外100) (外115) (外116)	

特に私的な事柄を混えて編まれた『帖外御文』の中には、見玉尼往生の『御文』のごとく、具体的な記述が見られる。いささか長文に亘るが帖内、帖外、合わせて、その代表的なものを掲げ、その意図するところを考えてみたい。「文明六年三月三日」付の『御文』には

静におもんみれば、それ人間界の生をうくることは、まことに五戒をたもてる功力によりてなり。これおほきにまれなることぞかし。ただし、人界の生はわずかに、一旦の浮生なり。後生は永生の楽果なり。たといまた栄花にほこり栄耀にあまるといふとも、盛者必衰会者定離のならないなれば、ひさしくたもつべきにあらず。ただ五十年百年のあいだのことなり。それも老少不定ときくときは、まことにもつてたのみすくなし。これによりていまのときの衆生は他力の信心をえて浄土の往生をとげんとおもふべきなり。抑その信心をとらんずるには、さらに智慧もいらす、才学もいらす、富貴も貧窮もいらす、善人も悪人もいらす、男子も女人もいらす、たゞもろくの雑行をすてゝ、正行に帰するをもて本意とす、その正行に帰するといふは、なにのやうもなく弥陀如来を一心一向にたのみたてまつる理りばかりなり。かやうに信ずる衆生をあまぬく光明のなかに攝取してすてたまはずして、一期の命つきぬればかならず浄土にをくりたまふなり。この一念の安心ひとつにて浄土に往生することの、あらやうもいらぬとりやすの安心や。されば安心といふ二字をば、やすきこととよめる

はこのころなり。さらになにの造作もなく一心一向に如来をたのみまいらす信心ひとつにて、極楽に往生すべし。あらこのろえやすの安心や又あらゆきやすの浄土や。これによりて『大経』には「易往而无人」とこれをとかれたり。この文のころは、安心をとりて弥陀を一向にたのめば、浄土へはまいりやすけれども、信心をとるひとまれなれば、浄土へはゆきやすくして人なしといへるはこの経文のころなり。かくのごとくころうるうへには、昼夜朝暮にとなふところの名号は、大悲弘誓の御恩を報じ奉るべきばかりなり。かへすくく仏法にころをとどめてとりやすき信心のをもむきを存知して、かならず今度の一大事の報土の往生をとぐべきものなり。あなかしこく。⁽⁸⁾ (二一七)

また、同じく、「文明六年八月十八日」付には、

夫、情人間のあだなる軀を案ずるに、生あるものはかならず死に歸し、さかんなるものはつゐにおとろふるならひなり。さればたゞいたづらにあかし、いたづらにくらして、年月ををくるばかりなり。これまでことになげきてもなをかなしむべし。このゆへに上は大聖世尊よりはじめて下は惡逆の提婆にいたるまで、のがれがたきは無常なり。しかればまれにもうけがたきは人身、あひがたきは仏法なり。たま／＼仏法にあふことをえたりといふとも、自力修行の門は末代なれば、いまのときは出離生死のみちはかなひがたきあひだ、弥陀如来の本願にあひたてまつらずば、いたづらごとなり。しかるにいますでにわれら弘願の一念にあふことをえたり。このゆへにたゞねがふべきは極楽浄土、たゞたのむべきは弥陀如来、これによりて信心決定して念仏申べきなり。しかれば世の中にひとのあまねくころえをきたるとほりは、たゞこゑにいだして南无阿弥陀仏とばかり

となふれば、極樂に往生すべきやうにおもひはんべり。それはおほきにおほつかなきことなり。されば南无阿弥陀仏とまうす六字の躰は、いかなるころぞといふに、阿弥陀如来を一向にたのめば、ほとけその衆生をよくしろしめして、すぐひたまへる御すがたを、この南无阿弥陀仏の六字にあらはしたまふなりとおもふべきなり。しかればこの阿弥陀如来をばいがして信じまいらせて、後生の一大事をばたすかるべきぞなれば、なにのわづらひもなく、もろ／＼の雜行雜善をなげすて、一心一向に阿弥陀如来をたのみまいらせて、ふたごろなく信じたてまつればそのたのみ衆生を光明をはなちてそのひかりのなかにおさめいれをきたまふなり。これをすなはち阿弥陀如来の攝取の光益にあづかるとはまうすなり。または不捨の誓益ともこれをなづくるなり。かくのごとく阿弥陀如来の光明のうちにおさめをかれまいらせてのうへには、一期のいのちつきなば、たゞちに眞実の報土に往生すべきこと、そのうたがひあるべからず。このほかには別の仏をもたのみ、また余の功德善根を修してもなにゝかはせん。あらたふとや、あらありがたの阿弥陀如来や、かやうの雨山の御恩をばいかにして報じたてまつるべきぞや。たゞ南无阿弥陀仏／＼とこゑにとなへて、その恩徳をふかく報尽申ばかりなりとこゝろうべきものなり。あなかしこ／＼。⁽⁹⁾ (三一四)

と、記している。

また、この年の三月二十八日には、吉崎御坊南大門の多屋より出火し、災上している。そのことについても、ことさら、無常を感じ、九月に至って次の如き『御文』を書いている。

夫文明第三、五月仲旬比江州志賀郡大津三井寺のふもと南別所近松を風度思立て、於此方可居住不及覺悟、越

前・加賀の兩國を經廻して、其よりのぼり当国細呂宜の郷、吉崎といへる在所いたりておもしろきあひだ、誠に虎・狼・野干のすみかの大山をひきたいらげて、一字をむすびて居住せしむるほどに、当国・加州の門下之輩も、山をくづし、又柴築地をつきなどして、家を我もくづつくるあひだ程もなく一年・二年とすぐるまゝ、文明第三之曆夏比より当年までは、すでに四年なり。しかれども田舎の事なれば、一年に一度づゝは小家などとは焼失すと。いまだ此坊にかぎりて火難之儀なかりしかども、今度はまことに時尅到来なりける歟。当年文明第六三月廿八日酉刻とおぼへしに、南大門の多屋より火事いでゝ北大門にうつりて焼しほどに、已上南北の多屋は九なり。本坊を加てはかず十なり。南風にまかせてやけしほどに、時のまに灰燼となれり。まことにあさましといふも中々言葉もなかりけり。しかれば人間は何事もはや是なり。殊に「三界无安猶如火宅」といへるも今こそ身にはしられたり。依之此の界は有無不定の境なればいかなる家、いかなる宝なりとも久くもちたもつべきにあらず。たゞいそぎてもねがふべきは弥陀の浄土なり。今一時もとく心得べきは念仏の安心なり。されば身軀はばせうのごとし、風に随て破れやすし。かゝる浮世にのみ執心ふかくして、无常に心をふかくとどむるは、あさましき事にあらずや。いそぎ信心を決定して極樂にまひるべき身になりなば、是こそ真実く／＼ながき世のたからをまうけ、ながき生をえて、やけもうせもせぬ安養の浄土へまひりて、命は無量无边にして、老せず死せざるたのしみをうけて、あまさへ又穢国にたちかへりて、神通自在をもて志すところの六親眷属を心にまかせてたすくべきものなり。これすなはち「還来穢国度人天」といへる釈文の心これなり。あなかしこく。⁰⁰

また、老いて行く自身にも無常を感じて、老苦を越えるべく、次の如き『御文』を記している。

夫人間の寿命をかぞふれば、いまのときの定命は五十六歳なり。しかるに常時にひて年五十六までいきのびたらん人はまことにもていかめしきことなるべし。これによりて予すでに頽齡六十三歳にせまれり。勘篇すれば年はや七年までいきのびぬ。これにつけても、前業の所感なれば、いかなる病患をうけてか、死の縁にのぞまんとおぼつかなし。これさらにはからざる次第なり。ことにもて当時の躰たらくをみをよぶに、定相なき時分なれば、人間のかなしさはおもふやうにもなし。あはれ死なばやとおもはゞやがて死なれなん世にてもあらば、などか今までこの世にすみはんべりなん。たゞいそぎてもむまれたきは極楽浄土、ねがふてもねがひえんものは无漏の仏躰なり。しかれば一念帰命の他力安心を仏智より獲得せしめん身のうへにをひては、畢命已期まで仏恩報尽のために称名をつとめんにいたりては、あながちになにの不足ありてか、先生よりさだまれるところの死期をいそがんと、かえりておろかにまどいぬるかとも、おもいはんべるなり。このゆえに、愚老が身上にあててかくのごとくおもへり。たれのひとびとも、この心中に住すべし。ことにもてこの世界のならひは老少不定にして電光朝露のあだなる身なれば、いまでも无常のかぜきたらんことをばしらぬ躰にてすぎゆきて、後生をばかつてねがはず、たゞ今生をばいつまでもいきのびんずるやうにこそおもひはんべれ。あさましといふもなををろかなり。いそぎ今日より弥陀如来の他力本願をたのみ、一向に无量寿仏に帰命して、真実報土の往生をねがひ称名念仏せしむべきものなり。あなかしこく。(四一二)

同様に、「文明九年十二月二日」付には、

夫秋もさり春もさりて、年月ををくこと昨日もすぎ、今日もすぐ。いつのまにかは年老のつもるらんともおぼえずしらざりき、しかるにそのうちには、さりとて、あるひは花鳥風月のあそびにもまじはりつらん。また歓楽苦痛の悲喜にもあひはんべりつらんけれども、いまにそれとおもひだすこととはひとつもなし。たゞいたづらにあかし、いたづらにくらして、老のしらがとなりはてぬる身のありさまこそかなしけれ。されども今日までは无常のはげしき風にもさそはれずして、我身ありがほの軀をつらく案するに、たゞゆめのごとし、まほろしのごとし。いまにをひては生死出離の一道ならでは、ねがふべきかたとは、ひとつもなく、またふたつもなし。これによりて、こゝに未来惡世のわれらごときの衆生をたやすくたすけたまふ阿弥陀如来の本願のましますときけば、まことにたのもしく、ありがたくもおもひはんべるなり。この本願をたゞ一念無疑に至心帰命したてまつれば、わづらひもなく、そのとき臨終せば往生治定すべし。もしそのいのちのびなば、一期のあひだは仏恩報謝のために念仏して畢命を期とすべし。これすなはち平生業成のこゝろなるべしと、たしかに聴聞せしむるあひだ、その決定の信心のとほりいまに耳のそこに退転せしむることなし。⁽¹²⁾ (以下略)

(四一四)

と、記す。この年には、ことさら深く老いを感じたようであり、「文明九丁酉十月日」付(帖外四七)の『御文』にも、同様のことを述べている。

また、「文明十年九月十七日」付の『御文』には、第三室如勝尼の死を痛んで次のように述べる。

夫人間を觀するに、有為无常はたれの人かのがるべき、たゞ一生は夢幻のごとし。まことに人間の寿命は老た

るはまづ死しわかきはのちに死せば、順次の道理にあひかなふべきに、老少不定のさかひなれば、たゞあだなるは人間の生なり。依之爰に去八月十七日物のあはれなることありけり。生年卅一歳なりし人の産生の期すぎていくほどなくして死す。惣じてこの人は多年病者の身たりしかば、その期にのぞみては、腹中にありしをそろしきをい物胸へせきあげて、身心苦痛せしことかぎりなし。いろ／＼の良薬をあたふといへども、まことに先業の所感にてもありけるか、また定業のがれがたくして、つゝに八月十七日申尅のおほりにむなしくなりぬ。中々ことの為軀をみるにあまりににわか今日このごろ加様に一大事の出来すべきとは誰人もおもひよられれば、たゞ亡然としたるありさまのあへなさ、あはれさ、たとへをとるに物なし。さればそばにつきそふ人々も、天にあふぎ地にふしてなげきかなしめどもその甲斐ぞなき。まことにこゝろもことばもおよばざる風情なり。しかるに彼如勝禅尼の由来をたづねれば、天下一乱について牢人の身なりけるが、事の縁にひかれて不思議に先世の約束もありけるか、かりそめながらこの五六年の間京田舎随逐せしめ、なにとなくなじみしたしめてまた年月のつもりにや、仏法の聴聞耳にふれし、いはれによりて、朝夕のひまには和讃聖教をこゝろにかけ、そのいはれを人にもくはしくあひたづね、つゝに信心決定の身となりて、あまさへ人の不信なるをなげき、ことには老母のありけるを、なにとしてもわが信心のごとくなさばやなど、おり／＼物語しけり。かえす／＼不思議なりしことなり。このゆへにかの如勝禅尼つねに人にかたりしは、わが身ほど世に果報の物はよもあらじとおもふなり。そのいはれはかゝる宿縁にあひて、あまさへ今生も活計は身にあまり。後生はもとより申におよばず。されども人間は老少不定のならひなれば、千に一もわがをくれて、もしひとりこの世にのこりてあ

らば、かゝるたふとき法もやわすれなん。その時後悔すともかなふまじ。たゞねがはくはとても仏の御たすけならば、あはれわれさきにたゞばやと、知音なりし人にはつねにこの事をのみかたりはんべりし。まことに仏の御はからひか、また定業のかぎりか、かねてねがひをきしことばのごとなりし事不思議なり。また今度は一定死すべきと覚悟ありけるか。そのゆへは老母のかたへ遺物どもをかねて人にあづけをき、そのほか少々の物どもを人のかたへゆづりつかはしけり。かゝる遺物どもを人のかたへつかはしけり。かゝる時は死期をよく覚悟ありけるともおもひしられたり。されは歿後臨終の時には他事をまじへず、後生の一大事を申し出けり。また光闍坊をよびよせ善知識とおもひなし、苦痛のありし中にもこゝろのそこに念仏をまふすけしきみえて、すなはち小声にも大声にも念仏を申すこと、たゞごとにあらずとみをよべり。これをおもひ、かれをおもふにつけても、あはれさの中にも今度往生極楽は一定かとおもへば、またよろこびともいゝつべきか。しかれば彼禅尼の平生の時の身の振舞を見およぶにも、たゞ柔和忍辱の風情ありて、誰人にむかひてもたゞおなじすがたなりし人なり。今これをつくぐとおもひつゞくれば、かやうに早世すぶきいはれにてありけりとおもひあはせられて、一しほあはれにもいとたふとくもおもひはんべり。さればこれにつけても女人の身は、今このあへなさあはれさをまことに善知識とおもひなして、不信心の人々はすみやかに无上菩提の信心をとりて、一仏浄土の来縁をむすばんとおもはん人々は、今世・後世の往生極楽の得分ともなりはんべるべきものなり。穴賢々々。南无阿弥陀仏¹¹³ (帖外五一)

死期を感じとっていた如勝尼自身の死を迎えたありさまに、ことさら深く学んでいる。

また、病いに対しても、「延徳四年六月日」付の『御文』には、

当時このごろことのほかに疫癘とてひと死去す。これさらに疫癘によりてはじめて死するにはあらず。生れはじめしよりしてさだまれる定業なり。さのみふかくおどろくまじきことなり。しかれどもいまの時分にあたりて死去するときは、さもありぬべきやうにみなひとおもへり。これまことに道理ぞかし。このゆへに阿弥陀如来のおほせられけるやうは、末代の凡夫罪業のわれらたらんもの、つみはいかほどふかくともわれを一心にたのまん衆生をばかならずすくふべしとおほせられたり。かゝる時はいよ／＼阿弥陀仏をふかくたのみまいらせ、極樂に往生すべしとおもひとりて、一向一心に弥陀をたふときことゝうたがふことゝろつゆちりほどもつまじきことなり。かくのごとくこゝろえのうへにはねてもさめても南无阿弥陀仏／＼とまうすは、かやうにやすくたすけます御ありがたき御うれしさをまうす御礼のこゝろなり。これをすなわち、仏恩報謝の念仏とはもうすなり。あなかしこ、あなかしこ。⁴⁴（四一九）

と、述べられている。

さらに、「明応七年初夏仲旬第一日」付の『御文』には、病いをもつと積極的に引き受けるべく。次のように記される。

夫秋さり春さり、すでに当年は明応第七孟夏仲旬ごろになりぬれば、予が年齢つもりて八十四歳ぞかし。しかるに当年にかぎりてことのほか病氣にをかさるゝあひだ。耳目手足身軀こゝろやすからざるあひだ、これしかながら業病のいたりなり。または往生極樂の先相なりと覚悟せしむるところなり。これによりて法然聖人の

御ことばにいはく、「浄土をねがふ行人は病患をえてひとへにこれをたのしむ」とこそおほせられたり。しかれどもあながちに病患をよろこぶころさらにもてをこらず。あさましき身なりはづべし、かなしむべきもの歟。さりながら予が安心の一路一念発起平生業成の宗旨にをひては、いま一定のあひだ仏恩報尽の称名は行住坐臥にわすれざること間断なし。これについてこゝに愚老一身の述懐これあり。そのいはれは、われら居住の在所々々の門下のともがらにをひては、おほよそ心中をみをよぶに、とりつめて信心決定のすがたこれなしとおもひはんべり。おほきになげきおもふところなり。そのゆへは愚老すでに八旬の齡すぐるまで存命せしむるしるしには信心決定の行者繁昌ありてこそ、いのちながきしるしとおもひはんべるべきに、さらにしか／＼とも決定せしむるすがたこれなしとみをよべり。そのいはれをいかんといふに、そも／＼人間界の老少不定のことをおもふにつけても、いかなるやまひをうけてか死せんや。かゝる世のなかの風情なれば、いかにも一日も片時もいそぎで信心決定して、今度の往生極楽を一定して、そのうち人間のありさまにまかせて世をすごすべきこと肝要なりと、みなみなこころうべし。このおもむきを心中におもいいれて、一念に弥陀をたのむころを、ふかくおこすべきものなり。あなかしこ、あなかしこ。⁴⁹ (四—一三)

すなわち、ここでは、法然のことばを引いて、「浄土を願う行人は、病患をえて、ひとえにこれをたのしむ」といつている。しかし、続いてしかれども、あながちに病患をえてよろこぶころ、さらにもっておこらず、あさましき身なり。はずべし、かなしむべきものか。」といっている。病を楽しめない我が身をはじながらも、それを願っている。ではいかにすればそうなるのであるか。蓮如はさらに「かかる世の中の風情なれば、いかにも一日も片

時も、いそぎで信心決定して、今度の往生極楽を一定して、そののち、人間のありさまにまかせて世をすごすべきこと肝要なりと、みなみなこころうべし」と言う。身体も、老いも、病いも、死もすべてが意の如くならなかったと、つまり、「人間のありさま」、ありのままに気づいて、それにうなずいている。信心獲得して、自我が破れたとき、つまり、いつまでも若い、いつまでも健康であるという妄想が破れたとき、聞けてくる世界である。我々は、その「人間のありさま」が受け入れられないから苦しむのである。我執に苦しめられているのである。そのことがわかったら、落ちつける。やはり、身体も、老いも、病いも、生も、死も与えられたものである。他力の妙用である。この身のままで「浄土に遊ぶ」のである。病いによって、そのことを知らされたかと思えば、病もまた楽しからずや。蓮如は今、そういう世界にいるのである。

このように、蓮如は、深い無常観に立って人間を観ている。そして、「ゆめまぼろし」「電光朝露」「浮生」「あだなる人間界」「老少不定」などといったことばで、空しく過ぐす我々に対し、激しく宗教感情をかき立ててくる。そこでの論理は、いずれも、無常なるがゆえに、信を獲得、つまり、常であるという妄想を破り、「永生」、「常住」に目覚めよというものである。

ところで、ここに示される蓮如の無常観は中世における「世捨て人」に見られる厭世的なものとはまったく異質である。

蓮如の場合は、人間の持つ我執、とらわれを否定するものとしての無常である。一度得た人生は、永遠のものであると思うところの我執、あるいは、とらわれ、妄想を超えるものとしての無常である。したがってその背景には

「実機の自覚」がある。

蓮如は現実に対する妄想の繫縛を、無常の自覚によって、越えているのである。

つまり、そこでは、形に執着し、生命に執着するわが身が徹底的に否定され、その自我否定によって、そこから解放され、普遍的世界に立っているのである。

従って、それは、自我否定としての無常であり、苦悩の現実を引き受けて行く原理として、むしろ、積極的な立場の無常である。

それ故、蓮如の場合、無常を感じさせた出来事は、すべて、逆に宿縁の善知識として仰がれている。

たとえば、先に引用した如く第四子見玉尼、あるいは第三室如勝尼との死別に際し、

しかれば、この比尼見玉、このたびの往生をもてみな／＼まことに善知識とおもひて……。⁽¹⁶⁾ (帖外一一)

このあへなき、あはれさをまことに善知識とおもひなして……。⁽¹⁷⁾ (帖外五二)

と、述べるがごとくである。死別そのものが善知識として受けとめられ、自らの報土往生の機縁とされ、その事実が積極的に引き受けられているのである。

老いもまた然り、病いもまた然りである。

蓮如は、「死」をみつめることによって、あるいは、「老」や「病」の現実の「ありのまま」をみつめることによって、そこから逆に充実した「生」を得ているのである。されば、次に、その論理を確認してみたい。

無常と常住

すでに述べた如く、蓮如における無常は、厭世的、世捨て人的な無常ではない。それは蓮如自身が、終生、市井の俗中にあり、決して隠遁生活を送っていないことからしても明瞭である。その意味では、同時代の吉田兼好や鴨長明らの無常とは、根本的に違う。

蓮如の無常は、むしろ、苦の事実を積極積的に引き受ける原理としての無常である。

蓮如は、人間の生を「浮生」といい、「不定のさかい」あるいは「有為の娑婆」と観る。それに対し、そこから出離した世界を「永生」といい、「常住の国」、「無為の浄土」という。

たとえば、『御文』には、

夫、人間の浮生なる相をつらく観ずるに……⁽¹⁸⁾ (五一一六)

人界の生はわずかに一旦浮生なり。後生は永生の楽果なり。⁽¹⁹⁾ (二一七)

人間は不定のさかひなり、極楽は常住の国なり。されば不定の人間にあらんよりも、常住の極楽をねがふべきものなり。⁽²⁰⁾ (五一一二)

世間は一旦の浮生、後生は永生の楽果なれば、今生はひさしくあるべき事にもあらず候。⁽²¹⁾ (帖外一一六)

と、述べられる。

浮生とは、分段生死に立った空しい人生である。生を実体視し、普遍的「いのち」に目覚めていない立場である。帰依処の定まらない「不定のさかい」である。

それに対し、永生とは、無生の生であり、不思議変易生死である。「いのち」の実体視を離れ、普遍的「いのち」に目覚めた立場である。それは、無常という自覚、つまり、「ありのまま」の自覚を経て気づかされた常住の世界である。「常」であるという妄想が破れ、「無常」を自覚したとき、自ずと開かれてくる立場である。そこでは、「ありのまま」の救いであり、「そのまま」に一切を引き受けることのできる「常住」の世界である。それこそ、普遍に乗托し、普遍に生きる立場である。それゆえ、永生の楽果といい、『御一代記聞書』には、

无生の生とは、極楽の生は三界をへめぐるころにてあらざれば、極楽の生は無生の生といふなり。(三七)
と、「無生の生」といわれるのである。極楽とは、普遍の世界である。すでに、その転換を機に、心は常住の国に住し、普遍の世界を遊戯しているのである。

今、その立場を蓮如は、「後生は永生の楽果」(二一七)、(一一一〇)と述べているのである。

そして、その浮生から永生にめざめることを「信心決定して(中略)今度の一大事の往生をよくよくとぐべきなり」(二一一)と獲信あるいは、信心決定として教示しているのである。後生を単に実体的な死後の世界ととらえてはならない。「後念即生」であり、三世を貫いたところの普遍に目覚めた世界である。それに目覚れば死後に迷う必要がない。このことが、蓮如における「後生の一大事」である。

すでに、「後念即生」が親鸞においては、現生正宗聚を意味すること、はすでに述べたが、蓮如ももちろん、その立場に立っている。

すなわち、『御文』の基本的立場は平生業成であり、この「いのち」のめざめも、平生になすべきことが強く説

ている。

たとえば、「文明四年十一月二十七日」付のものには、

抑 親鸞聖人の一流にをひては、平生業成の儀にして、来迎をも執せられさふらはぬよし、うけたまはりをよびさふらは、いかゞはんべるべきや。その平生業成とまうすことも、不来迎などの儀をも、さらに存知せず。くはしく聴聞つかまつりたくさふらふ。

答てはいく、まことにこの不審もとももて一流の肝要とおぼえさふらふ。おほよそ当家には一念発起平生業成と談じて、平生に弥陀如来の本願の我等をたすけたまふことはりをきゝひらくことは、宿善の開発によるがゆへなりとこゝろえてのちは、わがちからにてはなかりけり。仏智他力のさづけによりて、本願の由来を存知するものなりとこゝろうるが、すなはち平生業成の儀なり。されば平生業成といふは、いまのことはりをきゝひらきて、往生治定とおもひさだむるくらゐを、一念発起住正定聚とも、平生業成とも、即得往生住不退転ともいふなり。²³（一一四）

と、述べられる。

もとより、平生業成とは、「即得往生住不退転」と述べられるように、親鸞の言う現生正定聚の立場である。覚如もしくは存覚において、浄土宗（西山・鎮西）の臨終業成（来迎）に対して、現生（平生）を強調して名づけられた名目である。その意味するところは、すでに第五章、第六章で述べたが、どこまでも死後ではなく。現生に死を超え、正定聚、つまり、往生成仏が定まった立場に立てとの教義である。死の積極的な受容あるいは超越であ

る。

それゆえ、この『御文』では、続いて、死後往生の来迎を否定した「不来迎」が説かれるのである。

問ていはく、一念往生発起の儀、くはしくこゝろえられたり。しかれども不来迎の儀いまだ分別せずさふらふ。ねんごろにしめしうけたまはるべくさふらふ。

答ていはく、不来迎のことも、一念発起住正定聚と沙汰せられさふらふときは、さらに来迎を期しさふらふべきこともなきなり。そのゆへは、来迎を期するなんどまうすことは、諸行の機にとりてのことなり。真実信心の行者は、一念発起するところにて、やがて摂取不捨の光益にあづかるときは、来迎までもなきなりとしらるゝなり。

されば聖人のおほせには、来迎は諸行往生にあり、真実信心の行人は摂取不捨のゆへに正定聚に住す、正定聚に住するがゆへにかならず滅度にいたる。かるがゆへに臨終まつことなし、来迎たのむことなしといへり。この御ことばをもてこゝろうべきものなり。²⁴（一一四）

「臨終まつことなし、来迎たのむことなし」との親鸞のことばが引用され、徳を積んだものは、臨終に正念を得て、阿弥陀と聖衆が来迎するとの立場は諸行の機として、厳しく否定されている。もとより、それは「いずれの行も及びがたき身」という自力無効の自覚をとおしてのことである。いのちの所有化が破れ、生死が如来のはたらきと自覚された時、つまり、他力に目覚めた時、死にとらわれない普遍的世界に住するとの立場である。それを今、蓮如は「真実信心の行者は、一念発起するところにて、やがて摂取不捨の光益にあずかる」と教示する。

さらに、このことは、「明応三年霜月廿一日」付の『御文』では、

夫つら／＼当流の宗義を案ずるに、鎮西・西山之両流にこえずぐれたり。そのゆへは、惑は臨終往生を本とし、惑は念佛の数篇をもて一・二・三・五の往生をゆるす家なり。されば此等の宗義にをひて各別にして、当流聖人の立義はすでに一念発起平生業成の義をたてゝ宗の本意とする条、他流には大にあひかはれるものなり。^四
(帖外七〇)

と、述べられ、その平生業成について、「文明四年二月八日」付の『御文』に、

平生業成事

抑宿善開発の機にをひて、平生に善知識のをしへをうけて、至心信樂欲生の帰命の一心他力よりさだまるとき、正定聚のくらゐに住し、また即得往生住不退転の道理をこゝろへなん機は、ふたゝび臨終の時分に往益をまつべきにあらず。そののちの称名は佛恩報謝の他力催促の太行たるべき条文にありて顯然なり。念佛往生には臨終の善惡を沙汰せず、至心信樂欲生の帰命の一心他力よりさだまるとき、即得往生住不退転の道理を善知識にあふて聞持する平生のきざみに、往生は治定するものなりと。^四
(帖外九)

と、釈する。平生業成とは、決して臨終に救いを求めるのではなく、「平生のきざみ」に他力に目覚めて往生が定まるとする立場である。実体的な来世に救いを求めて、死を消極的に受容するのではなく、現生において、死をこえる親鸞の立場がそのまま伝承されている。

また、先の『御文』では、救済の利益をどう受けとめるかの問いを立て、次のように答えている。

すなわち、

問うてはいはく、正定と滅度とは一益とこゝろうべきか、また二益とこゝろうべきや。

答てはいはく、一念発起のかたは正定聚なり。これは穢土の益なり。つぎに滅度は浄土にてうべき益にてあるなりとこゝろうべきなり。されば二益なりとおもふべきものなり。⁶⁷⁾ (一一四)

つまり、ここでは、信心を獲て、正定聚に住するのは、穢土（現生）の益であり、滅度（煩惱を滅す）は浄土にてうべき益と教示す。正定聚は現生にあり、成仏は安養浄土に生まれて獲る益とされる。そのことは、正定聚は、現生に心にそなわり、成仏は、臨終の一念をまつて、未来に身にそなわるとのあり方である。上に述べた親鸞の立場を蓮如は、このように理解しているのである。

ただ、親鸞においては、「住正定聚」について、「往生を得」という表現さえ、いくつも見られるが、蓮如には、そういった表現は、ほとんど見られない。しかし、住正定聚つまり、平生業成を「即得往生住不退転とも言う」という表現からすれば、蓮如もまた同様に理解していたといってもよい。

また、称名念仏についても、上掲の「文明四年二月八日」付（帖外九）の『御文』が示すごとく、決して死後往生を祈る自力の念仏ではない。

そこで示されるように、念仏とは「他力催促」の念仏であり、我執にとらわれる我々に、「如来招換の勅命」として、働いてくるものとして受けとめられている。いわゆる、親鸞の言う大行としての念仏行を確認している。そして、今、蓮如においては、特に信後は、「仏恩報謝の称名念仏」としてのあり方が示される。いずれにしろ、

念仏とは来世をいのる手段としてのものではない。いのちを私有化し、死にとらわれている我々を破る如来のよび声として理解されている。

当時、念仏とは一般に来世をいのるものとして、誤解されていたがゆえに、ことさら、善導の六字釈を引用し、念仏のいわれを強調している。六字釈の引用とその解釈は、『御文』のいたるところに見られ、それが『御文』の根幹となっている。ひとえに、それは他力大行としての念仏行であることを広く知らせんがためであった。

かくして、蓮如においては、無常ということを通して、彼自身、我執（自我）を離れ、普遍に目覚めているのである。しかも、それは死後ではなくて、現生においてである。つまり、それが現生なるがゆえに、厭世的ではないのである。どちらかと言えば、親鸞が厳しい罪障の自覚において、我執を離れたのに対し、蓮如は、深い無常の自覚において、我執を離れている。いずれも、他力の念仏によるところのそれらの自覚をとおして、現生に「いのち」の私有化を脱し、自然法爾に目覚めていることは同じである。

つまり、蓮如においては、死をみつめることによって、死が越えられている。「いのち」に執着するわが身が主体的に厳しく問われることにおいて、それを否定契機として、逆にそれを越えた仏心が自覚されているのである。凡夫の執着が自覚されれば、されるほど、逆に、いよいよそのことによって、普遍が信知されているのである。正しく、仏心と凡心が一体となり、死に逝く身のままで救われているのである。

そのことを、蓮如は「信心獲得による後生の一大事」と表現し、その後生の一大事とは、正しく、「死」をとおして、まことの「生」に目覚めることにほかならない。安心して後生へ行ける今のあり方が問われているのである。

蓮如の『御文』は、その意味で死を正面から課題にして、逆に最も現実的な人生を教示しているものと言える。

二 清沢満之

死生均しくす

結核という当時不治の病いを患い、わずか四十一歳で他界した満之の生涯もまた、生と死を問い続けた生涯であった。それは、西洋哲学から親鸞思想へという学的道程もさることながら、何よりも彼自身が、いつも死に直面し、死の不安に絶え間なく襲われ、生を脅かされていたことによる。

彼の発病は、三十歳過ぎである。もちろん、もともと、真宗の門徒であり、また、西洋哲学を学んでいたのであるから発病以前から生や死の問題は、一応課題になっていた。しかし、発病後ほど、真陰かつ切実ではなかった。

一八八六年（明治一九年）二十四歳、文学部哲学科在学中の彼の思索のメモの断片には、

万法是真如

真如是万法

凡神論

煩惱即菩提

一即一切、一切即一

生死即涅槃

ということばがあり、さらに、その年の『見聞随載録』には、

死は生の母なり。是れ必然の理なり。如何となれば、生は勢力なり。故に勢力の諸則に順はざる可からず。而

して、宇宙に存する諸種の勢力の総計は、決して変化するものに非ずとは、是れ勢力保存の大則なり。然らば則ち、勢力は一定量の者にして、若し、一方に之が増すことあれば、必ず他方に減せざる可からず。是れ則ち、生あれば死ある所以なり。此に由つて之を觀れば、仏者の所謂生死流轉（四）との一文がある。「勢力」とはエネルギーである。エネルギー保存の法則の立場から、相對として生と死が考えられている。

また、この時代の思索を後にまとめた『宗教哲学骸骨』（一八九二年發行）には、ソクラテスの靈魂不滅の説を紹介している。

謂く「哲学は死を研究する学也。哲学者は毎日死する用意をなしつゝあり。即ち哲学を研究する者は、非常の勇氣を以て死の用意を為しつゝある也。其の死するは、徒に死するに非ず。此の世界にも、本来神の支配はあれど、此の世界の外に更に勝れたる世界、即ち善人のみ住する世界あり。哲学者は、此の勝れたる世界に往かんと思ひて死して可也。哲学者は何を求めつゝありや。通常人の如く衣食住粧飾を求むるか。否、哲学者はかゝる事を求めずして、此の身を離れて自由の生活を為さんことを求めつゝある也。眼に見、耳に聞く、皆な確かならず。然れば何によるか。常に道理によりて真理を求めつゝある也。」其の正しく道理を以て、真理を求むと云ふに就いて、正義の勇氣はいかにして求むべきかを説けり。かく種々の説明をなして後、「哲学者は將來此の身体の束縛より離れて、高等の世界に行くもの也」と決せり。此の時弟子の一人曰く、「死は身体より分ることなれば死すれば、精神は最早消滅するにあらずや。然るに死後勝れたる他界に趣くといふは如何」

と、これより正しく靈魂不滅の論は起れり。

ソ氏曰く、「昔より人は死して地獄に行くといひ、幽霊界に行くといひ、又特に還り来ると云ふ。これより見れば、生存するものは死者より出世せし也。さにあらずや。尚ほ之を確めんには総て物の生ずるといふ事を考へざるべからず。而して反対のあるものは反対より生ずといふ事を見ざるべからず。小は大より、生は死より、清は濁より生ずといふ如くに論ずる也。かくて、今、生は反対の死より生じたる也。之を確かむる為に広く比較し見よ。正は不正より、清は濁より起る也。而して、反対は必ず反対を生ずるが、其の必然の關係なりや否やを考へよ。或る者が大になりしと云へば、少なりしこと必然也。強は弱より起ること亦た然り。更に云へば、正しくなれりと云へば、そのものは、先に不正なりしなるべし。故に反対より生ずという事明らか也。

(中略)

ソ氏曰く、「余は真に再生なるものありて、生は死より生じ、死者の靈魂は皆な存在し、其の中の善き靈魂は、惡しきものよりも、善き報酬を得べしと確信す。⁸⁰」

正しく、それは、前の一文の背景となつてゐるものである。そして、そこでは、「哲学は死を研究する学也」と言われているが、それはあくまで、哲学としての学的な立場で生と死が課題となつてゐるのみである。すなわち具體的に自身における生死の課題として問われているとは思へられないし、また、それほど深められてもいない。文字どおり、苦き苦闘の一コマであつた。しかし、それらの知的素養が、その後、自らが病に犯され、死に逝く身を自覺したとき、その苦をこえる力強い支えになつたことは言うまでもない。

一八九三年（明治二六年）、彼は自坊の報恩講に説教一講を行い、その内容を日記に記している。

偶々春陽の日和に遇ふも、花静ならんとすれば風之を散し、秋天の清夜にも月明らかならんとすれば雲之を蔽ふ。実に有為転変の世界なり。甚だしきときは海嘯地震の家屋を倒覆し財命を損傷する事あり。それ天下太平日月清明の時と雖も、露の命は無常の風にさらはれて出る息入るを待たぬならひ、其の時に臨んでは娑婆のむつび当にならず。六親眷属も朋友親戚も一人として相伴ふ事なく、独生独死独去独出の山路の末三塗の大河をば唯一人こそ行なんずれ。真闇夜陰も、たどりたどりて三惡道へ落ち込む事、是に到って附従ふものは、只後悔悲歎の涙のみ。されば誰の人も早く後生の一大事に必をかけて、他力の大信心を決定するより外はない。其の信心と云ふは、南無と衆生が如来に帰命して後生の一大事御助け給へとたのみ奉れば、やがて阿弥陀仏のたのむ□□の機をしろしめして助け給ふ心なり。実にようもいらぬとりやすき安心なり。此の安心を決定したるものは、娑婆にあり乍ら遍照攝取の光明にをさめとられ参らせて、一期の間は光明の胸に住む身の上となり、やがて娑婆の縁つくれば目出度く安養浄土の往生を遂げ、無量永劫果尽のなき楽づくめの果報を得奉る事、有難しと云ふも中々おろかなり。⁶⁰（以下略）

内容は、言うまでもなく『御文』を基本としたものである。無常の立場より獲信をすすめている。これが「御文法話」という貫例から来たものであるか、あるいは、彼の自発から、『御文』に内容が及んだものであるかは定かでない。

しかし、翌年、結核がひどくなり、後に述べるがごとく、垂水へ転地療養していることからすれば、すでにこの

頃からそのような関心があつたとも思われる。

『御文』に、無常観から、生死分離のことが説かれていることは、彼自身、幼い頃から篤信の母に育てられた経歴からして、よく知られるところであつたはずである。不治の結核になつた身で、ことさら『御文』が身近になつたのかもしれない。しかし、この後、彼の著述の中に『御文』は、時折出てくるものの頻繁には出てこない。しかし、「永生の楽果」「後生の一大事」に目覚めよという『御文』の無常の論理は、病を見つめ、死を見つめ、絶対無限の他力の妙用に目ざめよという彼の論理と本質的には同じである。ともに。表現こそ違えど、死へのとらわれを離れ、自然法爾なる無碍、自在に目覚めよという論理である。その意味では、彼の思索の根底に蓮如の『御文』があつたことは、あながち否めないことである。

一八九四年（明治二七年）結核が発病したため、彼は教職を辞し、兵庫の垂水に転地療養した。そして、その年の九月六日の『保養雜記』には、沢柳政太郎の書に接した後、「抑々宗教なるもの吾人にありて最重要たらんか」と起筆し、次の如く記している。

抑々宗教なるもの吾人にありて、最重要たらんか、曷ぞ此の地の民の如き此の事に冷淡なるものあるべけん。否、實だ此の地方民のみならず、都会の名士にして宗教の事を念ぜざるもの転た繁々たらんとするが如きは、此れ將に末法の常相か、豈に一片の疑なきを得んや。此の朴民彼の賢士の執るところ、誠に真理なるか。或は彼等は共に不覚の故に然る乎。之を検するに到底思想の法に因らざる能はず。而して思想の法の能く事特を自家自立ならしむるものは即ち非矛盾の原理也。今この原理を以て宗教を検せんには、茲に宗教其ものゝ定義を

掲出せざるべからず。而して宗教の定義数ありと雖も、其の最も簡適なるものは「宗教は死生の問題に就いて安心立命せしむるもの也、」と云ふにあり。彼の宗教に冷淡なる民士は、此の定義に対して如何に自ら処せんとすらん。固より現時世上に流布せる数多の宗教は、或は之を排するを得るも、尚ほこの定義は其れがために損傷せられざる也。否、或は却つて其の光輝を發して頑迷を照破せんとす。乞ふ彼の冷淡家の極論たる所謂無宗教家其の人の言を取れ。宗教は蒙昧時代の遺物に過ぎずと。夫れ然り、夫の死生の事と同じく然り。吾子今宗教を蒙昧時代の遺物なりと云うて之を廃棄せんとする乎。乞ふ死生の事も蒙昧時代の遺物なれば亦た之を廃棄せよ。否、死生の問題は自主自立の問題にして、寧ろ吾子其の人を廃棄するも決して吾子のために廃棄せらるゝものにあらず。何となれば、吾子の廃棄するも、せざるも共にこれ生中の行為なり。死中豈に廃棄不廃棄あらんや。而して生中の事は只で死生の一偏に過ぎず。一偏の力を以て全体を左右せんとす。豈に得べけんや。之を得べしと云ふは卿ち自家撞着なり、自棄自殺なり。無宗教家の言此の如く自棄自殺せば、宗教家の言豈に自主自立せざるを得んや。果して然らば死生の関門を守護する宗教其の物は、是ぞ吾人の尤も慎重討尋せざる可からざるものたるや論を待たざる也。

生は苦なり（沢氏の言略と之に似たり）、

然らば死は楽なり。

生は有為なり。

故に死は無為なり。

故に極・樂・無・為の言あり。

極樂は無量・寿・なり（イムモルタリチー）。

何となれば有・限・量は有・為の世界に属し、無・為の域には時・劫の限・量なければ也（時・劫は限・量によりて存す、時の限・量は物の運・動によりて計・量す、運・動は有・為・轉・變の一端なり）。

極樂は常・住（無・常に對する仮名）なり、不・變なり。

然れども亦た還・相・廻・向あり（必・然・的・な・り）（流・轉・門）。

死・生は相・代・法なればなり。

往・還あればとて無・量・寿が尽くるにあらず、樂が苦になるにあらず。

何となれば死は死にして生にあらず、生は生にして死にあざれば也。苦は苦にして樂にあらず、樂は樂にして苦にあざれば也。有・為は有・為、無・為は無・為、有・量は何・処・迄も有・量、無・量は何・処・迄も無・量なれば也。⁸²

いささか長文に亘ったがこの一文が端的に示すがごとく、彼の宗教に對する認識が一変している。

つまり、それまでの学的、あるいは知的要求としての『宗教学』から「吾人にありて」という主・體・的・立・場・の・宗・教・に・轉・じ・て・い・る。「死」が單なる觀念上の問題から、自身の生き方における課題として、主・體・的・に・問・わ・れ・て・い・る。死に直面して、初めて「宗教は、死生の問題について安心立命せしむるもの也」と言い切れるようになったのである。そのことは、自らの死の不安からの解放が、宗教しかないことの実感であり、ここから宗教が、つまり、生と死の問題が、予断を許さぬ切迫した中で必至に求められ、深められていったのである。

『雜記』の中では、さらに

点茶。○生死は相代の法なり。有限無限、可思議不可思議等も亦た然り。故に生は有限なり可思議なり。死は無限なり、不可思議なり。

生や有限なり、以て限定し得べし。(Determinable)

死や無限なり、以て限定し得べからず。(Indeterminable)

生や可思議なり、以て思測し得べし。

死や不可思議なり、以て思測し得べからず。

果して然らば死を限定し思測せんとするも決して能はざるなり。

是れ死事の幽冥なる所以なり。

大人の心は死生を一にすと、如何なる意なりや。

曰く死生相代の理に達せずして偏に生を愛し死を憎む。是れ常人の通迷なり。然るに死生もと相代の法なる故に、愛しても生に尽くる時あり、憎みても死に來る期あり。只だ夫れ大人は二者相代の理に達す。故に生と聞くと強ちに着せず、死と報ずるも強ちに避けず、死生に對し其の情を均しくす。其の極や生即死、死即生、生死無差別、即ち涅槃那の妙境に住す。是れ之を死生為一の玄廊と云ふ。⁶³

その後も、しばしば同様のことが述べられている。もちろん、哲學的素養に裏付けされた思索であるが、そこには、切実さと、ある種の緊張感がある。そして、そこで述べられることは、概ね、生を有限、死を無限と見、我

々は生を愛し、死を憎むが、それぞれにその情を均しくすべきであると。また、生即死、死即生。死生為一と記している。

そのことは、一八九六年（明治二九）四月の「釈尊降誕会に就いて」の一文の中で、さらに具体的に述べられる。すなわち、

釈尊が此の世へ出現になりたるのが喜ばしきことであるので、今日のもの迄が、此の降誕会を挙行することでありませうが、乍併、仏法の上で申しますと、此の世へ生れ出るばかりが、善きこと喜ばしきことゝは、一寸申されませぬ。何となれば、元来生れる死ぬると云ふことは、迷と申して、仏法では厭ひ嫌ふべきことゝ申します。此の世界を娑婆世界と申すのは、此の世界は苦しみ悩みの場処にて、其の苦しみ悩みを忍ばねばならぬ場所、実に厭ひ嫌ふべき世界、迷の娑婆と申すのであります。此の世界へ生れ出たるのは、決して善きこと喜ばしきことゝは申されませぬ。此の世界を去りて、浄土へ往生するのが、真の善きこと喜ばしきことであります。生れたり死したりする迷を離れて、生れもせぬ死にもせぬ悟りに入るのが、真の善きこと喜ばしきこと⁶⁴であります。

と。

誕生のみを祝うのではなく、死も同様に、均しく見るべきであり、むしろ、無生無滅を自覚すべきとの立場である。

この立場は、一八九九年（明治三二年）の『有限無限録』に、「死生均しくす」と題して、次のごとく述べられ

ている。それは、その後も彼の一貫した考えであった。

死生を均しくするの人は、現在に苦を感じざるべし。其の未だ苦を脱せざるは、未だ死生を均しく了らざるが為なり。⁶⁵

一方、このような満之の死生観の中で、しばしば、靈魂についての見解が見受けられる。

たとえば、一八九六年（明治二十九年）の『心識不滅論』の「無限平等と有限差別」の中には、

靈魂の生起を論ずるは、更に一大問題に属するを以て、今は大体に生滅を概論すべし。そも／＼生滅を論ずるには身体と靈魂とを別立して云ふべきや、或は別立せずして言ふべきや、之れ考ふべきことなり。然るに、若し身体と靈魂とを別立せずして論ずるものとせば、身体の生死は即ち靈魂の生滅也と云ふ得べし。然れども、已に心識滅否の問題を掲げたる以上は、且らく身体上のことを擱き、靈魂のみに就いて云ふものと可知し。而して靈魂に就いて考究し得たるところが、身体及び其の他のものに適用され得るや否やは、別の問題として可なり（自らは適用され得るものと思考す）。さて靈魂の生起は如何。其の死滅は如何。之を定めんとするに、先づ靈魂は有限なるものなりや、無限なるものなりや。靈魂にして有限なる者ならば、此の生存の際限あるべきが故に、生あり、滅ありと云はざるべからず。之に反して、靈魂は無限なるものとせば、其の生存の際限あるべからざるが故に、生なく滅なきものと云はざるべからず。故に靈魂の滅否は、其の有限なると無限なるとに依りて、之を決するを得べし。然るに、今無限有限の關係を案するに、無限なるものは、其の体、其の相、其の用共に無限なりと云はざるべからず。即ち無限者は円満完全にして、一法を漏らさざるものならざるべか

らず。故に一切方法は皆な無限者の中に在りて存するものにして、無限者を離れて有限の法体何物もこれ有るべからず。換言すれば、有限諸法の体相用は、皆な悉く無限者の体相用を離れて存する能はざるなり。即ち有限者の体相用は、無限者の体相用と全く不二と云はざるべからず。然れども、已に有限法と無限者との区別あり、故に其の体相用は又不一なりと云はざるべからず。之を要するに、有限法の体相用と、無限者の体相用とは、不一にして又不二なりと云べし。

と、ある。もちろん前に紹介したソクラテスの立場に影響されたものと思われるが、ここでは、肉体の滅否と同様の視点で、靈魂の滅否が論じられているのみである。

このように、これまでの立場からすれば、満之の生死観は基本的には「死生均しくすべし」との立場である。前の降誕会のことばにあったように、生も死も同じである。死を厭うべきではない。死も生と同じように、見て受け入れるべきとの見方である。やがて、訪れて来る死を、誕生と同じように考えて、それを受け入れたいと、そうして、死の不安を除こうとしている。しかし、それは、積極的な死の受容ではない。やはり、死はどこまでも厭われるものとして見られている。

だが、さし迫る死の不安は、彼をしてさらに、生死を見つめさせ、主体的な自己の確立へと導いた。

如意と不如意

一八九八年（明三十一年）一月から三月にかけて、彼は『阿含経』を読誦している。さらに、同年九月十九日、沢

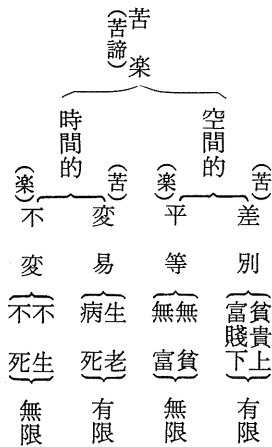
柳政太郎氏宅に滞在した折、目にとまった『エピクタテスの語録』に出遇っている。それらは、生死を問いつめていた彼に、それを越えるべく、一つの方向を与えた。

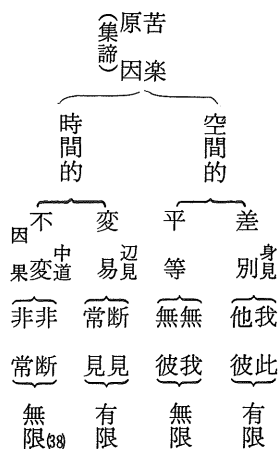
ところで、それに先だって、彼は『無尽燈』第一号に

仏陀と一闍提との中間にあるものは、各々幾分真理を覚了し、幾分真理に昏昧なるものなり。而して迷や、悟や、染や、淨や、仏陀や、一闍提や、固より皆な真理の現象にして、更に是非す可きにあらず。真理の絶対門より之を觀れば、迷悟、染淨、仏陀闍提等、皆な悉く一味平等にして、仏教に所謂生死即ち涅槃、煩惱即ち菩提也。断す可き煩惱もなければ、証す可き菩提もなく、厭ふべき生死もなければ、欣ぶ可き涅槃もなし。欲樂、悲苦、榮枯、盛衰、皆な悉く真如実相にして、所謂世間相常住なり。⁶⁷⁾

と、思へ、真如実相の生死即涅槃の立場について思索している。

さらに、同年八月二十二日の日記（『臘扇記』）に苦樂と苦樂の原因が考察されている。





空間的、時間的に差別と変易の有限なるものを、それ自体が虚妄、妄想であるところから、それに妄執して、平等、不変の無限に目覚めないところに、一切の苦が存在し、その源があることが示されている。その虚妄と妄想の破れた世界が、涅槃である。有限、生死とは、その虚妄に覆われた仏智疑惑の世界である。しかし、その有限の生死はもともと、無限の中にあり、虚妄が破れば、そのまま涅槃の世界である。それが、いわゆる生死即涅槃である。このような思索の中で彼はエピクテタスに出遇ったのである。そして、その感動をまず、十月七日に月見覺了、清川円誠両氏に伝え、そして、十月十日には、さらに詳しく、草間氏に次のように伝えている。

Take away the fear of death, and suppose as many thunders and lightnings as you please, you will know what calm and serenity there is in the ruling faculty.

蓋し、死生命あり富貴天にあり、の真意に体達せしめんとするもの歟。尚一節を加へ候。

Of things some are our power, and others are not. In our power are opinion, movement towards a

thing, desire, aversion; and in a word, whatever are our own acts: not in our power are the body, property, reputation, offices, and in a word, whatever are not our own acts. And the things in our power are by nature free, not subject to restraint nor hindrance; but the things not in our power are weak, slavish, subject to restraint, in the power of others.

此の如く、万事を如意と不如意の二者に区分し、己自ら為し得る善惡是非に対する判定や、願望や厭棄やの外は、一切不如意のもの（仮令自己が幾分の力を之に加へ与ふとも、他人他物等の之を妨害左右し得るものは尽く不如意のもの）と觀念し、官爵名誉財産は勿論、身体すらも（故に生死も亦）不如意のものと觀却し去るを以て安心場裏に逍遙せんとするが、右エ氏哲学の大意に有之候。⁸⁹

さらに、十月十二日には、稲葉昌丸氏宛に

今回、沢（註、沢柳氏）氏方にて、羅馬の大哲エピクテタス Epictetus 氏の遺著借来読誦致居候。（中略）

「死の恐怖を除去せよ。思ふまゝに雷電光りはためくと想へ、斯くて爾は、氣靜神間の主宰才能中に存するを知るなるべし。

虐主は何をか鎮がんとする。脚のみ。渠何をか奪はんとする、首のみ。渠の鎖ぐを得ず奪ふを得ざるものは何ぞ。意念是なり。是れ即ち古聖人の、「自己を知れ」の格言を訓ふる所以なり。

如意なるものと、不如意なるものとあり。如意なるものは、意見動作及び欣厭なり。不如意なるものは、身体財産名誉及び官爵なり。己の所作に属するものと否らざるものとなり。

疾病死亡貧困は不如意なるものなり、之を避けんと欲するときは、苦悶を免るゝ能はじ。

疾病は、身体の障害にして意念に関するにあらず。事の起る毎に、瞑想一番せよ。是れ或る物に対する障害にして、爾自身に対するに非ざるを知るなるべし。」

激励的の語句頗る圭角あるが如しと雖も、我等が胸底の固疾を療治せんには、其の效能決して渺からざるものと存候。死生命あり富貴天にあり、是れエ氏哲学の要領に有之様被思候。此は大兄に対する東京みやげの積りに有之候。呵々。⁴⁰

と伝えている。

結核がいよいよ悪化し、死に直面して、そこで出遇ったことは、「Take away the fear of death,……」であった。「死の恐怖を除去せよ。」とは、彼の叫びでもあった。そして、そこで、行きついたことは、自己自身の中に何物によってもさまたげられることのない静かな一境を自覚して、その恐怖を乗り越えることであった。その心境が「死生命あり、富貴天にあり」だったのである。

その日の彼の日記（『臘扇記』）には、エピクテタスの教訓の要点が十箇条に渡って記されている。

○如意なるものと不如意なるものあり。如意なるものは、意見、動作、及び欣厭なり。不如意なるものは、身体、財産、名誉、及び官爵なり。己の所作に属するものと、否らざるものとなり。如意なるものに対しては吾人は自由なり、制限及び妨害を受くることなきなり。不如意なるものに対しては吾人は微弱なり、奴隸なり、他の掌中にあるなり。此の区分を誤想するときは、吾人は妨害に遭ひ、悲歎号泣に陥り、神人を怨謗する

に至るなり。如意の区分を守るものは、抑圧せらるゝことなく、妨害を受くることなく、人を誘らず、天を怨みず、人に傷つけられず、人を傷つけず。天下に怨敵なきなり。

○ 疾病、死亡、貧困は不如意なるものなり。之を避けんと欲するときは、苦悶を免るゝ能はじ。土器は破損することあるものなり。妻子は別離することあるものなり。

○ 我が職務を怠慢すれば我が口を糊する能はざるべしと思ふは、修養を妨害するの大魔なり。

○ 奴隸心にして美食せんよりは、餓死して脱苦するに如かじ。

○ 無智と云はれ、無神経と云はるゝを甘んずるにあらずば、修養を遂ぐる能はざるなり。

○ 自由ならんと欲せば、去る物を逐ふべからず、来るものを拒むべからず。（他に属するものを欣厭すべからず。）

○ 天与の分を守りて、我が能を尽くすべし。

分を守る者は徴兆を恐れず。（常に福利を得るの道を知ればなり。）

○ 必勝の分（如意の範圍）を守るものは争ふことなし。

○ 誹謗を為し、打擲を加ふるものゝ我を侮辱するにあらざるなり。是等に対する我が意見が我を侮辱するものなり。

哲学者たらんと欲するものは、人の嘲罵凌辱を覚悟せざるべからず。

○ 人を樂しましめん（迎合）として意を動かすものは、修養の精神を失却したるものなり。⁽⁴⁾

エピクテタスの思想の中で、渴いた彼の心に浸みていったものは、如意と不如意の論理であった。つまり、彼自身、その時、生死如意の妄想が破れ、生死不如意の事実へ気づかされたのである。無限、不如意の世界に目覚めている。その瞬間、彼は何かをつき破ったように、静かな一境落ちついている。落在したのである。まさしく、死の恐怖が超越されたのである。「自己を知れ」との教えに自己を見た時、不如意なる自己のあり方が見えてきたのである。つまり、業縁のままにやってくる「疾病、死亡、貧困は不如意」である。「病は身体の障害にして意念に関するにあらざるがゆえである。そして、これを「避んと欲する時は苦悶を免る能はじ」である。

本来、不如意なるものに、如意という妄想を持ち、それを避けようとするが故に、苦が生ずるのである。我執こそ苦の根源である。彼にそのことを目覚めさせたのが、「死生命あり、富貴天にあり」ということばであった。正しく、彼はこのことばの一つで、エピクテタスの思想のすべてを把握している。そして、このことばに、親鸞の「他力」を見ているのである。

言うまでもないが、このことばによって絶筆『わが信念』は結ばれている。親鸞の「他力の世界」がエピクテタスのこのことばをとおして、彼にうなづかれたのである。

もちろん、それは、啗血を繰り返し、死に直面し、死に瀕した彼の機と縁が熟してのことである。彼自身がひるがえされたこの出遇いこそ、彼に新しい心境を開かしめ、自在の世界を与えている。

その死闘の如き、思索の続いた十二日後の十二月二十四日、彼はさらに次のような文を日記に誌している。

如何に推考を費すと雖も、如何に科学哲学に尋求すと雖も、死後（展転生死の後）究極は、到底不可思議の関

門に閉ざるゝものなり。

實に死後の究極然るのみにあらず。生前の究極も亦た絶対的不可思議の雲霧を望見すべきのみ。是れ吾人が進退共に絶対不可思議の妙用に托せざるべからざる所以。

只だ生前死後、然るのみならんや。現前の事物に就いても其のダス、ワス Das Was、デス、ワルム Das Warum に至りては、亦た只だ不可思議と云ふべきのみ。

此の如く四顧茫々の中間に於いて、吾人に亦た一団の自由境あり。自己意念の範圍即ち是なり。 *γνῶθι, γνῶθι* "Know Thyself is the Motto of Human Existence" 自己とは何ぞや。是れ人生の根本的問題なり。自己とは他なし。絶対無限の妙用に乗托して、任運に法爾に此の境遇に落在せるもの、即ち是なり。

只だ夫れ絶対無限に乗托す。故に死生の事、亦た憂ふるに足らず。死生尚ほ且つ憂ふるに足らず。如何に況はんや、此より而下なる事件に於いてをや。追放可なり、獄牢甘んずべし。誹謗擯斥、許多の凌辱、豈に意に介すべきものあらんや。否な之を憂ふると雖も、之を意に介すと雖も吾人は之を如何ともする能はざるなり。我人は寧ろ只管絶対無限の吾人に賦与せるものを樂しまんかな。⁽⁴²⁾ (『臘扇記』)

人事を尽くし、進退極まった所に、開かれた境地を最も、簡潔に記している。それは、正に生死と凌辱をこえて、目覚めた「無碍の一道」であつた。科学の限界、分別の限界から「不可思議」に目覚めた彼は、そういう存在である自己を、改めて「自己とは何ぞや」と問わずにおれなかつた。しかし、それは、主体の問題である。それゆえ、「自己とは他なし」と、まず、主体的なあり方が教示される。任運法爾が他人事ではなく、「わが一人」とい

立場に立った時、開かれてくるものであることを極めて端的に示す。死は、他でもなく、自己に迫ってくる事実である。神仏をいのり、他に願ってもどうにもならない。故にそのことばは、まず、 \wedge 自己の究極の課題たる死に對し、真向きになれ \vee 、 \wedge 死を自分の死として見つめよ \vee との自己確認とも受けとめられる。死を真直に凝視し、わが身の実相を尋視した結果、覚知されてきたことが「絶対無限の妙用に乗托して、任運に法爾に比の境遇に落在せるもの」という自己の発見である。死にとらわれる思いが破れたら不思議の妙用、他力の妙用が現前するのである。「任運」とは、分別が間にあわないことを自覚した世界である。我執が破れたことを示す。すでに、不思議、他力、無限、絶対の中に自分がいたことに気づかされたのである。自己が、もともと他力無限の世界に存在していたにもかかわらず、有限、我執の中に居て、その疑網に蔽いつつまれ、その世界を見ることができなかったのである。今、彼はその絶対無限との出会いを果たしたのである。すなわち、分段の生死から、不思議変易生死に目覚めたのである。それゆえ、「死生の事また、憂うるにたらず」であり、また「追放可なり」、「獄牢甘んずべし、誹謗擯斥、許多の凌辱、豈に意に介すべきものあらんや。」というのである。死の問題を越れば、他の一切の事は、それに及ばないのであるから、それに甘んずることもできよう。それどころか、逆に「絶対無限の吾人に賦与せるもの」として、「楽しまんかな」である。死生を越え、一切を越え、無碍自在の世界に帰している。正しく、自然法爾の世界に落在しているのである。その楽しむところに、真の「満足」と「自在」が、内的に開かれているのである。

死に對して、無力なわれわれが、それを越える唯一の道は、無限絶対に出遇うこと、つまり、ただ如来に目覚め

ゆくことしかないのである。業縁存在であるところの死も生もわれわれにとって、いかんともしがたい。それを越える道は、不老不死を願って、その状況を変えることではない。わが身のそれに対するとらわれ、価値観が破れることによって、それを引き受けることのできる世界に立たされるといふあり方によらねばならない。

このことは、正しく上に述べた曇鸞の浄教との出遇い、親鸞の自然法爾の目覚めが、最も具体的に満之の上に体験されているのである。

その自覚は、一ヶ月後の十一月十九日の『日記』に記された「**死**」と題する短篇に次のようにまとめられている。

死に対しては吾人は無能なり。吾人は之を防止する能はず。吾人は死せざるべからず。吾人は死するも尚ほ吾人は滅せず。生のみが吾人にあらず、死も亦た吾人なり。吾人は生死を並有するものなり。（正反対のものを並有するは大矛盾なり。）吾人は生死に左右せらるべきものにあらざるなり。吾人は生死以外に靈存するものなり。（是れ死生を外にする云々の根基也。）然れども、生死は吾人の自由に指定し得るものにあらざるなり。生死は全く不可思議なる他力の妙用によるものなり。（而して生死は只だ吾人以外の身体に関するものなり。）然らば吾人は生死に対して喜悲すべからず。生死尚ほ然り。況んや其の他の転変に於いておや。吾人は寧ろ宇宙万化の内に於いて彼の無限他力の妙用を嘆賞せんのみ。⁴³『臘扇記』・『絶対他力の大道』第三節に収載）不如意なる死に対し、我々は無力である。かといって、生のみでなく死もまたわれらである。生と死を並有する。しかし、「吾人は生死に左右せらるべきものにあらざるなり。吾人は生死以外に靈存するものなり」と彼は言

う。われわれが、本来、生死を越えた宇宙的存在、無限の存在であることを彼は「靈存」と表現したのである。これが実体的な靈魂觀でないことは言うまでもない。むしろ、理知を越えて、知りうるものであることをそう表現したのである。生死にとらわれた小世界にいるわれわれに、本来、無限世界の存在であることを、つまり、自力の小世界に居るわれわれが、本来、他力世界の存在であることを、今、彼は、「生死以外に靈存するものなり」と、明解に言っているのだのである。

彼は、「生死は全く不可思議なる他力の妙用によるものなり」と、生死をとおして、他力に出遇っている。その意味では、前に見た蓮如と同じと言える。

『日記』には、この文に続いて

生死は人界の最大事件。如何なる人事と雖も、一死此が終を為さざるはなし。故に吾人若し死に対して覚悟する所あらば、般百の人事決して吾人を苦しむるものなし。何となれば彼の般百の人事は皆な一死「人皆な只此一死を恐怖す。故に恐怖煩悶止むことなし。」ふべければなり。是れ死に対する觀索の人界に必要な所以なり。⁴⁴⁾

という一文が添えられている。

生死は人生の最大事件である。だがこの意は、生死をこゝろが人界の最大事件であるとの意である。そのことは、自己そのものを明らかにすることに他ならない。

つまり、「生死以外に靈存する自己」を見出すことに他ならない。彼が常に口にした命題であるところの「自己とは何ぞや」も、正しく「死生とは何ぞや」との意に外ならないのである。

かくて、満之においては、「死生が如意である」との虚妄に目覺め、その不如意を自覺し、無限の妙用、他力にめざめ、死の不安、死苦を越えていった。それは、生死不如意の自覺において開かれた立場である。

しかし、この崇高な、しかも、明晰な論理も、ただ一つ陥りやすき点があつた。それは、何を不如意とするかという問題である。

彼はそれについて、

意の如くなるものあり、意の如くならざるものあり。意の如くなるものとは、意見、発動、欣厭、是なり。意の如くならざるものとは、身体（病氣は之に属す）、財産、名誉、官爵、是なり。（畢竟）自に属するものと、然らざるものとなり。如意なるものに対しては、吾人は自在なり、制限及び妨害を受くることなきなり。不如意なるものに対しては、吾人は脆弱なり、奴隸的なり、他の掌中にあるなり。此の区分を誤想するとき、（即ち不如意なるものを如意なりと思ひ、之に対して煩惱するときは）吾人は妨害に遭ひ、悲歎号泣に陥り、神人を怨謗するに至るなり。如意の区分を守るものは、抑圧せらるゝことなく、妨害を受くることなく、人をも謗らず、天をも怨みず、人に傷つけられず、人を傷つけず、天下に怨敵なきなり。疾病、死亡、貧困は不如意なるものなり。之を避けんとするときは、苦悶を免るゝ能はじ。⁴⁵

と、述べる。

（『有限無限録』）

つまり、満之は、意のごとくなるものとして、意見、発動、欣厭をあげ、不如意なるものとして、身体（病氣は

之に属す)、財産、名誉、官爵をあげる。さらに「疾病、死亡、貧困は不如意なるものなり」と、貧困を加える。

ところで、財産、名誉、官爵、貧困が不如意であろうか。財産、官爵、貧困、名誉も、文字どおり娑婆の問題であり、人間の分別、人間によって作られたものである。人間の作ったものを不如意と受けとめることは、それを作り出した者に、徒らに従うことである。満之には、財産、官爵、貧困、名誉が人間の範疇にあり、人間によって作られたものであるとは、思えなかったのだろうか。――病弱の身で、それすらもいかんもしがたく、不如意なるものと見、受け入れなければならない精神状況は察せられるが――論理としては矛盾する。また、それを認めれば、人間心に基づいた非真実なる世俗の体制を認める論理、あるいは、社会的諸課題を、蔽いかくす論理として、転用されていく危険がある。それでは、崇高な論理もかえって傷ついてしまう。

不如意とは、やはり、死生、いのちなど人間心の混らぬものについて、主体的な立場に立つてはじめて言えるものである。何よりもそのことを修正しなければならない。同時に、そこに満之の社会に対する視野の欠落を感じる。不如意の自覚とは、どこまでも生死を出離して行く論理である。それゆえ、そこから逆に、改めて、“いのち”の尊厳、人間の尊厳が見えてくるのである。生死という視点、生死という課題から社会そのものが“いのちの問題”として“私”の上に問われてくるのである。

生死厳頭に立つ

着実に死に近づきつつある彼の死に対する思索は、いよいよ純化し、深まっていった。

死を迎える二年前の一九〇一年（明治三四年）五月発行の『無尽燈』に、次のような二つの短篇を発表している。

不調と調和

世間より出世間を見れば、到底不調を脱せず。出世間より世間を觀するに至りて、始めて調和することを得るなり。世間は生の一方を欲して、死の一方を欲せず。出世間は生と死との兩方を一視するなり。生を欲して死を欲せざるは、是れ不調なり。生と死とを一視するは、是れ調和なり。世間が出世間に対して不調なるは、其の実世間が自ら不調なるなり。出世間が世間を觀じて調和し得るは、其の実出世間自ら調和し居るなり。不調なるものは自家撞着して、終に自滅すべく、調和あるものは、自家齋整して必ず自存すべし。生あるものは終に死に歸し、生死を脱するものは必ず不滅なるなり。然れば則ち、生を以て第一義とする世間の人事は、變遷撞着して終に其の歸所を得ざるべく、生死を一視する出世間の解脱は、不變不動に成立すべきなり。⁴⁶

解説

解説とは生の一方に執着する妄念を解脱するなり。生に対する執念を解脱せしむるは死に若く者なし。真正の解脱は死後未来にありとするの教旨は、蓋し這般の根拠より出づる者なり。故に吾人が生中にありて、幾分解脱の妙致を觀取せんには、吾人は所謂生死敵頭大死一番底の心地に臨まざるべからず。所謂臨終をとりつめて信心をよろこぶと云ふ者、即ち是なり、然れども、解脱は常に死の中にありと誤る勿れ。解脱は決して死の

中に限らるゝ者にあらず。解脱は常に生の中にもあるなり、精しく言へば、解脱は生に執着せず、死に執着せず、生死を超越したる所にあるなり。但、吾人の現在には、余りに生に偏執し居るが故に、先づ其の反対なる死を以て、其の執念を打破し去り、而して後始めて以て、生中解脱の妙味を観取し得べきのみ。故に知るべし。生は決して解脱の妨害にあらずして、生の一方にのみ偏執する妄念が、即ち解脱の障碍なることを。然るに翻つて現代を観察せば如何。唯だ生を愛して死を憎むの妄念のみにあらずや、吾人にして若し真に解脱を思ふの志あらんか、吾人は断じて這裡に一個明確なる決着なかるべからざるなり。吾人は生命を第一義とする世間を超越せざるべからず。吾人は名誉を第一義とする世間を超越せざるべからず。吾人は権利義務を第一義とする世間を超越せざるべからず。吾人は優勝劣敗を第一義とする世間を超越せざるべからず。要するに吾人は、人生のみを以て第一義とする所の世間を超越せざるべからざるなり。⁴⁷⁾

前者は、生死を一視する不変不動の出世間に目覚め、そこから、わが「いのち」を見ている。

また、後者は、生死敵頭大死一番に立つて、つまり、臨終をとりつめて「今」、信心をよろこんでいる。そして、その解脱とは、生に執着せず、死に執着せず、生死を超越したる所にあると確認する。しかし、それでも生に執着するわれわれに對し、「先ず、其の反対なる死を以て、その執念を打破し去り、而して後、始めて以て、生中解脱を観取し得べきのみ」と言う。いわゆる、蓮如が、生の執着を離れるために、無常を自覚し、そこから「常住」「永生」に目覚めよという立場と基本的に同じである。しかも、そのことは、他ならぬ仏教本来の立場であるといつてもよい。

そして、彼は、同年十月発行の『精神界』に収載する「真正の独立」と題する短篇の中で、

我々が通常最も必要とする衣食の如きはありてもなくても差支えない。あればあるで之を用ゐて生きて居る。なくて、飢寒に迫りて体力尽くれば、死して行く。生死は固より是れ物化の自然法、我が精神は快く此の自然法に従ひて満足すると云ふ決着に至るのである。此が物質に随順して、物質の繫縛を解脱するのである。然るに、我々は常に生死の中に就きて、生を愛して死を憎み生のみに随順して、死に反抗せんとし、惑乱迷倒して、終に開悟の時機を得ざるは、歎すべきの至りである。

真個の独立を欲するもの、如何にして生死を解脱すべきかの終極問題を決着せんとならば、前頭の如き事理を考察するが一法である。⁴⁹

と記している。つまり、物質の繫縛を離れ、生死の執れを離れたものこそ、「真正の独立」であり、「満足する」ということであると述べる。喀血を繰り返す毎日の中で、彼自身、すでに、「満足」しているのである。

一九三五年（明治三五年）六月発行の『精神界』には、日記『臘扇記』より、抜粋、再編された『絶対他力の大道』が発表されている。それは、彼の生死観の精髓である。上來述べてきたことがこの短篇に凝縮されているといつても過言ではない。

そして、この短篇の最後の節は、

独立者は常に生死敵頭に立在すべきなり。殺戮餓死固より覚悟の事たるべし。

既に殺戮餓死を覚悟す。若し衣食あらば之を受用すべし。尽くれば従容死に就くべきなり。

而して若し妻子眷属あるものは、先づ彼等の衣食を先とすべし。即ち我が有る所のものは我を措いて先づ彼等に給与せよ。其の残る所を以て我を被養すべきなり。たゞ我れ死せば彼等如何して被養を得んと苦慮すること勿れ。此には絶対他力の大道を確信せば足れり。斯く大道は決して彼等を捨てざるべし。彼等是如何にかして被養の道を得るに到るべし。若し彼等到底之を得ざらんか、是れ大道彼等に死を命ずるなり。彼等之を甘受すべきなり。ソクラテス氏曰く、我セサリーに行きて不在なりしとき、天、人の慈愛を用ゐて彼等を被養しき。今我れ若し遠き邦に逝かんに、天、豈に亦た彼等を被養せざらんやと。⁴⁹

との文で閉じられている。

生死について、その思索の究極といつていいなど、昇華された文である。一切をまかせ切り、自然の世界に遊戲する者の文である。彼の中では、世の一切が、すべて生死の問題、（死活問題）をとおして考えられている。

国家問題と云ひ、社会問題と云ふ、其の要義は何れにありやと問はゞ、蓋し生活問題と云ふの外なきが如し。⁵⁰

と、

思うに、死を迎えている者、あるいは、心理的に死を問題化しているものにとつては、やはり、生死出離（信心獲得）が第一である。しかし、それは、国家、社会を問題にしないということではない。国家、社会も、生死（いのち）に立つて考えるべきであり、遂に、国家、社会もそのためのものである。ただ、いたずらに個人の内面にこもってしまうことではなく、⁵¹いのち⁵²に共感し、共鳴し、その共有する⁵³いのち⁵⁴を獲るために、実践として発動

されていかねばならない。そのための国家問題、社会問題ならば、それもまた、（私にとっては）「仏事」である。彼の言は、そう受けとめるべきであり、また、そう受けとめたい。

病床の満之は、絶筆、『わが信念』の末尾に、次のように述べている。

如来の能力は無限である。如来の能力は無上である。如来の能力は一切の場合に遍満してある。如来の能力は十方に亘りて、自由自在無障無礙に活動し給ふ。私は此の如来の威神力に寄托して、大安楽と大平穩とを得ることである。私は私の死生の大事を此の如来に寄托して、少しも不安や不平を感じることがない。「死生命あり、富貴天にあり。」と云ふことがある。私の信ずる如来は、此の天と命との根本本体である。⁵¹⁾

この前年の六月、長男信一を失い、同じく十月には、やす子夫人を失い。そして、この年の四月九日、三男広済が先立っている。

加えて、今、自身もまた咯血を繰り返し、命尽きんとする身である。「生とは何か。」「死とは何か。」生死巖頭に立っての学びがあった。その結果、行きついたのが「死生命あり、富貴天にあり」のことばであった。

すなわち、「如来の威神力に寄托して、大安楽と大平穩とを得ること」であった。そして、その果てに、彼自身、「私は、私の死生の大事を此の如来に寄托して、少しも不安や不平を感じることがない。」と言い切っているのである。そして、この一週間後の六月六日、彼は命終している。彼の四十一歳の人生は、決して、長命ではなかった。では、何が、彼に「満足」なる人生と、「満足」なる死を与えたのか。「此の天と命の根本本体」たる如来にほかならない。

現生における如来との出遇いが、一切を「憂うるにたらず」、「意に介するものにあらず」という「落在せる境遇」を彼に与えたのである。「落在せる境遇」とは、「無生の生」にほかならない。満之もまた、絶対他力にめぐめ、「無生の生」を獲て、普遍（涅槃界）に帰っていったのである。

註

- (1) 『真聖全』五―三〇一
- (2) 『同』三―五一三
- (3) 『蓮如上人の教学』（一九七二年、文栄堂）―四九
- (4) 『真聖全』五―三〇六
- (5) 『同』一―四一七
- (6) 『同』三―四一七
- (7) 『同』五―三二九
- (8) 『同』三―四三四
- (9) 『同』三―四五五
- (10) 『同』五―三五二
- (11) 『同』三―四七六
- (12) 『同』三―四七九
- (13) 『同』五―三七七
- (14) 『同』三―四九二
- (15) 『同』三―四九六

38	37	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24	23	22	21	20	19	18	17	16
同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	『清沢満之全集』一―四四五	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同
『七―三四八	『四―四七	『四―三一	『七―四九	『四―一七一	『五―三九	『五―三五	『三―四九六	『二―一五七	『一―四四五		『三―四〇七	『五―三〇一	『五―四一九	『三―四〇六	『三―四〇七	『三―五四二	『五―四五八	『三―五〇七	『三―四三四	『三―五一三	『五―三八〇	『五―三〇八

51)	50)	49)	48)	47)	46)	45)	44)	43)	42)	41)	40)	39)
ㄣ	ㄣ	ㄣ	ㄣ	ㄣ	ㄣ	ㄣ	ㄣ	ㄣ	ㄣ	ㄣ	ㄣ	ㄣ
同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同
ㄣ	ㄣ	ㄣ	ㄣ	ㄣ	ㄣ	ㄣ	ㄣ	ㄣ	ㄣ	ㄣ	ㄣ	ㄣ
六―三 四	六―五 三	六―五 二	六―一 四〇	六―三 四三	六―三 四二	七―一 二	七―四 一九	七―四 一八	七―三 八一	七―三 七一	八―三 三	八―二 二

結 章 仏教とデス・エデュケーション（“いのち”の教育）

一

われわれは、死に逝く身である。誕生の瞬間から、すでに死への旅路が始まっている。しかし、死をタブー視し、いのちを所有化する限り、それは、あきらめを伴った暗いものとなる。

たとえ、客観的な学問つまり、医学や生物学の追求によって、延命を勝ち得たとしても、あるいは、それで、一時的安らぎを得たとしても、死の不安の完全解消にはならない。なぜなら、現に、人生五十年から、人生八十年に延びて、われわれの死の不安が、幾分でもやわらいだかと言えば、決してそうではなかった。むしろ、逆にその不安はますます、大きくなっている。この先いくら延びても同じであろう。

同時に、そこには、生命を人間の手によって、操作するという非尊厳的で、かつ生命をモノ化した新たな問題を生ずることは、言うまでもない。

また、そうかといって、息災延命を神仏に祈っても、奇跡はおこるはずもない。万一、その奇跡がおきて、延命がなかったとしても、やがてまた死はやって来るわけであり、その完全解決にはならないし、同時に、命はいっそ

う軽視されるであらう。

では、残された命をどう生きればよいのか。“残された”ということ自体が、消極的かつあきらめの思いによるものである。趣味やゲートボール等の健康増進運動によって、生きがいを見出し、安らいだ豊かな老後を、と言う。しかし、それで、真にわれわれの心が安らぎ、豊かになるであらうか。ただ、死を待つだけの暗い人生であることに変わりはない。

行政が、いくら多額の予算を費して、老人施設を作り、あるいは、末期患者のための施設を作っても、その問題の完全な解決にはなっていない。だが、筆者は、それを否定しているのではない。それは大切なことであり、積極的に進めていかなければならないことに変わりはない。

しかし、それと同時に、“いのちの教育”(デス・エデュケーション)がなされなければ、その立派な施設そのものが、無意味となるのである。日本で、先行してできたホスピスのかかえている問題点もそこにある。——キリスト教のホスピスであるが、もちろん仏教徒も収容している。しかし、キリスト教のチャプレンはいても、仏教の僧はいない。そこに収容されている患者にしてみれば、立派な施設に居りながらも、空しく死を待つだけである。

——他の老人施設においても同様の課題をかかえている。

“いのちの教育”、それは、主体的な学びである。つまり、死の不安を延命によって解決しようとする方向を根本的に転じ、いのちに対する見方、価値観を転換することによって、それを越えていこうとするものである。その転換は、自我を破ることによってなされるわけであるから、自我以前の普遍、宇宙(涅槃・如来)との出遇い

によらねばならない。自我を越えた出来事、つまり、生老病死をとおして、初めてわれわれは、自我以前のものに
出遇えるのである。

たとえば、われわれ自身が、生まれ、そして死に逝く身であるから、自身の誕生や死をみつめることによって
——身近な者の誕生や死をわが誕生、わが死と思うことによって、あるいは、自身の病いの体験や老いをみつめる
ことによつて——自我以前つまり、「いのち」の本源に出遇える。そのことは、かならず「いのち」に目覚めると
いうことである。その出遇いが、逆に「いのち」の尊厳と充実した「生」を与えてくれるのである。つまり、「満足
した生」と「満足した死」を与えてくれるのである。

——日本の場合、公教育、公的機関から、「いのち」を問う普遍宗教までが排除されていることは、この問題の解決
をますます遠ざけている。同時に宗教が、単なる「老いの癒やし」や「死の慰め」程度に見られているのも、またこ
うした宗教教育の不備から来るものと思われる——。

それゆえ、小論では、「満足した生」「満足した死」を獲る道理を、そのことを最も直接的に課題としている浄土
教の思想の上に見て来たのである。

二

浄土教とは、釈尊の生死解脱の世界である。浄土を求めることを究極の課題として、展開してきた仏教である。
それは、上に縷縷述べてきたように、外に延命を求めるのではなく、内を見極め、主体的な立場で「いのち」に

対する価値観の転換をはかり、普通へのめざめによって自己変革していくものであった。そして、そのめざめを、共感、共鳴し、外に広げて行くものであった。

すなわち、生と死を分段し、長短で測る価値観から、現実の生死をみつめ、普遍を感得して、その長短を超えた「無限のいのち」（阿弥陀＝無量寿）に目覚めることである。生死を長短の価値観ではかり、同時に、死なないとの妄想の世界にいる我々が、死をみつめることによって、「あすありともわからぬ身」を自覚し、その妄想から破られていくことである。そして、「いつ死んでも不思議でない私」が、生きていることの尊さを実感していくことである。つまり、普遍（如来）との出遇いによって、自己が破られ、同時に、無生無死の普遍の世界（浄土）へ帰って行くことである。そして、いのちを私有化し、わがものがおにしている私の我執の殻を破ってくる普遍からのよび声が、念仏であったのである。

この立場は、決して実体的にとらえる立場ではない。そうとらえる限り、浄土は死後の形ある世界ととらえられ、その世界にとらわれ、その世界に迷ってしまう。はたまた、靈魂の存否、大靈界の存否という論議になってしまう。しかも、そこには、死にたくないという願望から、生の続きとしての見方も加わり、ますます複雑になる。未だ、だれしも見たことのない死後の世界なるが故に、その存否を論議しても、所詮、戯れ言の論でしかなく、迷いである。文字どおり、迷界、迷宮であり、少しも死を越える原理とはなっていない。

そもそも、そのことは、生死を実体化してみることの誤謬から来るものであり、その「有無を離れ」（龍樹）、とらわれを離れるところから出発しなければならない。それが他ならぬ、先に述べたところの価値観の転換である。

平安浄土教の来迎思想というのも、基本的には、来世を實體視した立場であり、死後にすばらしい世界（浄土）がある。だから、平生に徳を積み、臨終の正念と来世からの仏の来迎を祈れとの立場である。これもまた、どこまでも「有」にとらわれた消極的な死の受容である。

親鸞は、現生にその転換（廻心）をなし、死を越える道理を示す。現にその道理によって、蓮如も満之も死を越えている。その道理は、正しく、小論の中心課題として、述べて来たところである。

そして、そのような死のとりわれを離れた立場を、

すべてよろづのことにつけて、往生にはかしこきおもひを具せずして、たゞほれ／＼と弥陀の御恩の深重なること、つねはおもひいだしまひらすべし。しかれば、念仏もまふされさふらう。これ自然なり。わがはからはざるを、自然とまふすなり。これすなはち、他力にてまします。⁽¹⁾

と、言い、さらに、

自然といふは、自はをのづからといふ、行者のはからひにあらず、然といふはしからしむといふことばなり。

しからしむといふは、行者のはからひにあらず、如来のちかひにてあるがゆへに法爾といふ。⁽²⁾

と言う。

絶対他力に帰し、普遍にめざめた世界である。一切を、如来の本願にまかせきっている。一切が如来のはたらきである。生も死も、病いも、老いも、如来から「たまわったもの」（本願力廻向）である。死をみつめるがゆえに、「弥陀の御恩の深重なること」が感知できるのである。

死を見つめた彼方に、如来よりたまわった充実した生が広がっているのである。

本願力にあひぬれば

むなしくすぐるひとぞなき

功德の宝海みち／＼て

煩惱の濁水へだてなし⁽³⁾

とは、正しく、この立場を讀じたものである。「功德の宝海」とは、われわれに“いのち”をめざめさせる一切の徳用^{はたらき}であり、「煩惱の濁水」とは、“いのち”をわがもの顔にしているわれわれのありのままの姿である。

われわれは、「今」死んでも不思議ではない。それゆえ、逆に「今」生きていることの不思議さが思われる。老少不定なるがゆえに、「今」死をみつめ、「今」死を越えて行かねばならない。

デス・エデュケーション（“いのち”の教育）は、死を告知された人、あるいは末期患者だけの問題ではない。生きるものすべての課題である。



死を見つめることは

生をより充実させることである。

自らの人生を充実させるためにも、

さらに、死に直面している人に共感し、

ともに死の苦しみを越えて行くためにもわれわれ一人一人が
主体的に死そして生を考えて行かねばならない。

註

- (1) 『親鸞全』四、言行篇―三一
- (2) 『同』三、書篇篇―七二
- (3) 『同』二、和讃篇―八二

付、本稿「その一」は、『同朋仏教』第二十三号に、「その二」「その三」は、『同朋大学論叢』第五十八号、五十九号にそれぞれ掲載。