

日蓮聖人の生死観

—いのちをめぐる一考察—

中 村 宏 信

序 はじめに

最近、無差別殺人事件の頻発や、自殺者の増加、脳死者からの臓器移植、遺伝子操作など、いのち^{* (1)}について考えさせられる様々な問題が私たちの周りで起こっている。それに応じて、いのちの尊厳や生命倫理の問題がマスコミで取り上げられているものの、暗中模索の状態というのが現状ではないだろうか。一方、人々の間では、自分の死を見つめることによって人生のあり方を見直すという考え方に関心が高まっているという。今、現代人のいのちは不安で揺らいでいるように思われる。

このような現状を踏まえ、一仏教者として、こうした問題にもっと目を向ける必要があると痛感する。そこで本論文では、日蓮聖人の御遺文をもとに、宗祖の生死観について考察することで、われわれが依って立つべきいのちの見方を見いだしたい。

第一章 現代における生死の問題

そもそもいのちの尊さなど改めて述べるまでもないように普通は思われるのだが、「ならばどうして」といわざるを得ない事ばかり起きているのが現状といえよう。いったい現代のわれわれにとって何が問題なのだろうか。

第一節 いのちの希薄化・「もの」化

現代のいのちをめぐる状況に関してまずいえることは、いのちに対する実感が極めて薄れているということではないだろうか。都市化が進むにつれて、人間と自然との接触が極めて少なくなった。そして近代産業の発展を担った機械の猛烈な普及^{*2)}によって、現代の「使い捨て文化」と称される大量消費社会がもたらされた。均一化された、交換可能な商品が大量に生産され、消費者はお金さえ出せばいつでも同じものを手に入れることができる。この環境に馴化してしまうと、何でもお金さえ出せば手に入るといふ錯覚を起こしてしまい、「かけがえのないもの」を思う感覚が失われる危険性を孕んではいないだろうか。最近のゲーム機の普及も、リセットボタン一つで主人公のいのちが復活できるという仮想世界を示すという意味では、同じく「かけがえのなさ」に対する感覚を失わせる一因ともなっているかもしれない。

また、人間を労働力としてしか見えない生産性重視の社会では、生産性という価値基準でのみ人間を評価するため、病人や老人、障害者等の人間的価値を極めて低く見なすことになり、いのちの差別化につながりかねない。こうした状況は、まさにいのちが「もの」化しているといえよう。「自分のいのち（身体）なのだから好きにしていだろ」という発言に象徴されるように、現代人はややもすると、身体やいのちを自分の所有物として捉えがち

である。しかし、自分のいのちがいかにして今ここに存在し得るのか、どれほどのいのちが積み重ねられてきたのか、その長大なる歴史と時間に思いを致したとき、それでもいのちは自分だけのものだと思えるだろうか。

第二節 死を取り巻く状況

既に、私たちの日常から「死」がなくなったという指摘がなされるようになって久しい[＊]。つまり、従来は誰しも最期は家で亡くなったため、日常の中で死を看取るということが普通であつたが、今では多くの人が病院で死を迎えている。病院で迎える死は、どこか非日常的な印象を抱く。つまり人が死ぬ、あるいは死んでいくというリアルな過程が、自分たちの日常からすっかり失われてしまった。加えて、今では出産も病院で行うことが多いため、現代人の多くは、病院で生まれ病院で死んでいく。つまり、誕生と死という人間にとってかけがえない究極の局面を、自分たちの日常から離れた、病院という特別の空間、非日常的な空間に追いやつてしまったのである。

こうした背景には、例えば人工呼吸器のような医療技術の進歩によつて、延命治療が行われるようになったことや、近代医学の基本的姿勢として、死と対峙する姿勢、死を敗北とする風潮があることなどが考えられる。無論、人命救助を最優先するのは当然のことであり、医者が死を敗北と感ずるのも立場上至極当然の感覚であらう。しかし、どんな場合でもそれだけでいいのかというと、やはり疑問を感じざるを得ない。

その一方で、クオリティー・オブ・ライフ (QOL = Quality of Life、生命や生活の質) という概念が日本でも普及するのに併せて、こうした死をタブー視する風潮を改める動きが、一九七〇年頃から終末期医療 (ターミナルケア)、ホスピス[＊]、「死の医学」といった様々な具体的な取り組みを通して少しずつ始められるようになる。そこでは人格の尊重、残された時間をいかに有意義に過ごすか、最後までその人なりの人生を全うするといった観点が重視

され、ただ無意味に延命のみを施すようなことは行われぬ。この他にも、「死生学」(“thanatology”、タナトロジー)という学問や、「死への準備教育」(“death education”)といった教育プログラムも広まりつつあり、人々の死に対する関心の高まりに応じて、それをサポートする社会的組織が徐々に確立しつつある。そういう意味では、一度日常から失われた死を改めて日常に取り戻す、いわば「死の復権」とでも呼ぶべき動きが進みつつあるといえよう。

こうしてみると、現代はまさに文明の進化に反比例して、いのちの実感が希薄化した時代といえることができる。しかしその一方で、いま人々の間で死について、あるいは生き方について考えようとする動きが出てきているのも事実であり、今こそ宗教がこうしたいのちの問題、あるいは死の問題の解決役として存在意義を發揮すべき時であろう。^{*)}そもそも、いのちの問題について考える、そのこと自体が宗教の原点だといっても過言ではあるまい。われわれ宗教者自身がこの宗教の原点に返り、いのちを見つめ直す時期がきているのではないだろうか。その指針とすべく、日蓮聖人の生死観を探っていくことにしたい。

第二章 生死観とは何か

そもそも「生死観」^{しじうけん}とは何か。一般的に生や死について、人が持っている考え方・態度・価値観を「死生観」^{しじうけん}あるいは「生死観」^{しじうけん}という言葉で表現される。よく言われるように、死(生)について考えることがそのまま生(死)について考えることにはかならず、生と死は決して切り離すことのできない関係にある。そこで、ここでは生死観という言葉を、「いのちに対する見方」^{いのちけん}「生きることと死ぬことに対する見方」と定義しておきたい。

では、実際われわれ人間は、どのような生死観を形成してきたのだろうか。生死観の形成には、背景となる文化

が大きく影響し、時代や地域によってさまざまであろう。例えば宗教学者の岸本英夫氏は、現代人の生死観として次の四つの類型を提示している。^{*(6)}

一、肉体的生命の存続を希求（死にたくないという気持）

二、死後における生命の永存を信ずる（不滅の靈魂もしくは死後の世界の存在）

三、自己の生命をそれに代わる限りなき生命に託する（例えば芸術作品や文章等、自分の生きた証をこの世に残そうとする気持ち）

四、現実の生活の中に永遠の生命を感得する（永遠なる今）

ただ岸本氏自身述べているように、例えば死後の天国での永遠なる生命を確信（前掲の二）しながらも、死の現実には直面すれば、死にたくないという気持ち（前掲の一）が全面に出てくるというように、実際はこれらの要素を複合的に用いながら生死の問題に対処していると考えられる。

ところで、そもそも死を論じる上で基本的な観点がある。それは、一般的・客観的な死と、自分自身が直面する死を区別するという観点である。再び岸本氏の表現を借りるならば、人間一般の死の問題について考える場合と、自分自身が生命飢餓状態におかれている場合の二つの立場があるということである。^{*(7)}

このように、死を自分自身の問題と客観的な問題とに分けて捉えるという観点はよくみられるが、さらに踏み込んだ観点が、柳田邦男氏によって示されている。^{*(8)} それは、「一人称の死・二人称（あなた）の死・三人称の死」という三通りの分類方法である。一人称の死とは、自分自身の死であり、三人称の死とは、客観的・一般的な死をさしており、先に示した観点と同じである。注目すべきは「二人称の死」という見方である。つまり、親子・夫婦・恋人など、自分にとってかけがえのない存在、自分と人生・生活を深く共有した人―二人称・あなた―の死をそれ以外の死と区別したのである。確かに同じ他人の死であっても、直接面識のない人の死と身近な人の死では、全く心

理的に異なることは容易に想像がつく。これは、柳田氏自身、息子が脳死から死へと至った経験の中で死をみつめたからこそ導き出せた卓見といえるのではないだろうか。

以上、生死観という概念について検討してきたわけだが、今後宗祖の生死観を見ていく上で留意すべき観点を確認した。すなわち、

一、岸本氏による四通りの現代人の生死観

二、自分自身の死か、一般的な死かという観点

三、柳田氏による「二人称の死」という観点

の三つである。こうしたことも念頭に置いて、次章では宗祖の生死観を検討していくことにする。

第三章 御遺文に見られる生死観

「日蓮聖人の生死観」というテーマについては、既に多くの論考が提出されている。先行論文に見られた基本的な論調としては、釈尊の出世の本懐たる法華経の信仰、ひいては唱題によつてこそ、生死の超克（来世の安心、靈山浄土への往詣）を得られるということが挙げられる。

例えば庵谷行享師は、宗祖の生涯の目的を「生死の超克にあつたと言つても過言ではない^{*9)}」としている。こうした結論は、宗祖の生死観の一側面を簡潔に言い表していることは疑いなくであろう。しかし、丸山照雄師はこうした論調ばかりが多いことを指摘して、「（死を無常と観じ、それを超出するための法華経信仰をすすめる）という一つの視点、普遍的、悟的な死のみを対象にしている」と批判している^{*10)}。さらに丸山師は、上原専祿氏が『死者・生者^{*11)}』で述べた「個別的個性的な一人の人間のうえに、死がどのようにうけとめられていくのか」という視点に触れ

て、宗祖が死について言及される場合は、「檀越の死とその家族の死に直面したとき、遺された「生者」に向かつて、そのなげきを自らのなげきとして受け止めつつ綴られた書簡」がもつとも多いことを指摘している。これは、まさに生死観の観点の問題であり、「自分自身の死」という観点、もしくは「二人称の死」という観点で捉えた研究が必要であるということに他ならない。

こうしたことも念頭におきつつ、本章では特に「いのち」という観点を中心に据えて、以下のような構成で考察を進めたい。まず、普遍的・客観的でないのちに対する見方を概観した後、宗祖のいのち観の根底にあるものを考察する。次に生死観に関連して、宗祖の人間観の根幹にある罪障消滅と報恩の意識について検討し、これらを通じて生死観考察の一助としたい。

第一節 いのちの尊さ・はかなさ — 客観的にみたいのち —

宗祖がいのちの尊さ、はかなさについてたびたび述べられていることは改めて御遺文を挙げるまでもなく、周知の通りである。その中で、いのちのはかなさに関する言及が晩年に増加することは、夫や子供を亡くした女性信者に宛てた手紙が身延期には多く存在する＊12ことがその背景にあると考えられる。つまり、そうした肉親の死別に悲しむ人々、いいかえれば「二人称の死」に直面した人々に接する機会が多く、彼らに対しては自ずといのちのはかなさや無常さについて述べられることになったのであろう。例えば、次に掲げた『妙法尼御前御返事』『上野殿後家尼御前御書』も、そうした「二人称の死」に直面した遺族に対して宛てたものである。

夫れ以みれば日蓮幼少の時より仏法を学し候ひしが念願すらく、人の寿命は無常也。出づる気は入る気待つ

事なし。風の前の露、尚譬にあらず。かしこきも、はかなきも、老いたるも若きも定め無き習ひ也。^{*}(弘安元年『妙法尼御前御返事』、五七歳)

人は生まれて死するならいとは、智者も愚者も上下一同に知りて候へば、始めてなげくべしをどろくべしとわをばへぬよし、我も存じ、人にもをしへ候へども、時にあたりてゆめかまほろしか、いまだわかまへがたく候。^{*}(弘安三年『上野殿後家尼御前御書』、五九歳)

また、こうしたいのちの尊さ、はかなさと同様に、今生に人間として生まれたことそのものが極めて貴重なことだということも、「受け難き人身、値い難き仏法」という表現によってよく示されるところである。

宗祖がいのちの尊さを終始一貫して訴えられたことはいうまでもあるまい。一方、いのちのはかなさ、無常感を述べられたのは、「二人称の死」に直面した際に多かつたと考えられる。

第二節 いのちと信仰のみなもと — 宗祖のいのち観 —

宗祖のいのち観、生死観をさぐる上で、次に示す二つの御遺文に注目されたい。

爾前の経々の心は、心より方法を生ず。譬へば心は大地のごとし、草木は方法のごとしと申す。法華経はしからず。心すなはち大地、大地則草木なり。爾前の経々の心は、心のすむは月のごとし、心のきよきは花のごとし。法華経はしからず。月こそ心よ、花こそ心よと申す法門なり。此れをもつてしろしめせ。白米は白米にはあらず。すなわち命なり。^{*13)}(建治二年『事理供養御書』、五五歳)

月変じて仏となる。稲は変じて苗となる。苗は変じて草となる。草変じて米となる。米変じて人となる。人変じて仏となる。女人変じて妙の一字となる。妙の一字変じて臺上の釈迦仏となるべし。^{*16}（弘安三年『王日殿御返事』、五九歳）

抜粋したこれらの部分に共通して示されていることは、まぎれもなくこの世に存在するものすべてに仏のいのちが宿っているということではないだろうか。宗祖自ら「日蓮當身の大事」^{*17}（文永十年『観心本尊鈔副状』）と仰せになった最重要御書である『如来滅後五百歳始観心本尊鈔』〔以下、『観心本尊鈔』〕に、

當に知るべし身土は一念三千なり。故に成道の時此の本理に称ふて一身一念法界に遍ねし等云云。^{*18}（原漢文、文永十年『観心本尊鈔』、五二歳）

と妙楽大師の文を引いて示されているが、ここには仏（久遠本仏）が成道した時に、仏の一身一念が遍於法界したという一つの真理が表されている。遍於法界とは、法界に遍く具現した、つまり法界（この世に存在するすべてのもの）はすべて本佛釈尊の色心（仏のいのち）にほかならないということである。これこそ事具一念三千であり、総名妙法蓮華經の実体なのである。^{*19}

この一念三千を宗祖ご自身の体験に求めるならば、『撰時抄』（建治元年、五四歳）において、いわゆる三度の高名について言及した後、

此の三つの大事は日蓮が申したるにはあらず。只偏に釈迦如来の御神我身に入りかわせ給ひけるにや。我が身ながらも悦び身にあまる。法華經の一念三千と申す大事の法門はこれなり。^{*20}（建治元年『撰時抄』、五四歳）と述べられている。まさにご自身の中に仏のいのち＝一念三千を実感されたことを示しているといえよう。こうしたことから鑑みるに、この一念三千こそ、宗祖のいのち観の根幹といえるのではないだろうか。

さらにいえば、実はこの一念三千が成立するための構成要件たる十界互具^{*21}もまた、われわれのなかに仏のいのち

が備わっていることをより直接的に示してくれる。なぜなら、十界互具はその言葉の示すとおり、凡夫たるわれわれの中にも仏界が存在し、仏界の中にも凡夫たる人界はおろか、地獄界までも備わっていることを示すからである。だからこそ、われわれ凡夫にも成仏が可能であり、仏の大慈悲も起こりうるのである。例えば、

不軽菩薩は所見の人に於て仏身を見る。悉達太子は人界より仏身を成ず。^{*22}（原漢文、文永十年『観心本尊鈔』、

五二歳）

と示されているように、これはまさに成仏の根本原理といえよう。「一念三千は十界互具よりことはじまれり。」^{*23}（文永九年『開目抄』、五一歳）といわれる由縁である。

ところで、この法門は佐前と佐後により相違があることにも注意する必要がある。すなわち、佐前における一念三千は天台附順であり、迹面本裏の法華經所詮の理具一念三千であるのに対して、佐後における一念三千は、寿量品の本因果國による本面迹裏の法華經所詮の事具一念三千という相違がある。^{*24}つまり、迹門においては所依の国土（国土妙）がないため依正互融できず、百界千如の義は明かされるが、一念三千の義は明かされていない。これに対して本門では、本国土妙が明かされて依正互融し、初めて事具一念三千が明かされるのである。^{*25}そのことを示されたのが、次の『十章抄』（文永八年、五〇歳）の文であり、『観心本尊鈔』の文である。

今妙解に依つて以て正行を立つと申すは第七の正観十境十乗の観法、本門の心なり。一念三千此よりはじまる。

一念三千と申す事は迹門にすらなお許されず。何に況や爾前に分たえたる事なり。一念三千の出処は略開三之十如実相なれども、義分は本門に限る。^{*26}（一部原漢文、文永八年『十章抄』、五〇歳）

十界久遠之上に國土世間既に顕る。一念三千殆ど竹膜を隔てたり。^{*27}（原漢文、文永十年『観心本尊鈔』、五二歳）

この事具一念三千によつてこそ、草木成仏も成り立つのであり、すべての存在に仏のいのちが宿っていることも示される。したがって、われわれの成仏の種（仏種）となるのも、この本門事具三千であるが、末法の凡夫たるわれわれはこれを証得する智慧を持ち合わせていないため、これだけでは成仏できない。そこで必要となるのが、総名妙法蓮華經（乗種）である。

もとをたどれば久遠実成本佛釈尊自身も、久遠五百塵点劫の昔（久遠本時）においては名字信行の凡人であつて、三千の妙法を証得する智慧を有しなかつた。そこで事具一念三千の法体を総在する総名妙法蓮華經を、前仏釈尊に従つて聞信口唱し、この信行觀を久遠劫の間修行して（本因妙）成仏された（本果妙）という事実（＝久遠実成）が根本にある。*₂₈ これこそ法華經如来寿命品に、

我本行菩薩道所成寿命今猶未尽復倍上數（我れ本菩薩の道を行ぜしとき成ぜし所の寿命未だ尽きず復た上の數に倍せり）

と明かされたところであり、また宗祖自身が、『觀心本尊鈔』のいわゆる本門法体段に証されたところに他ならない。今本時の娑婆世界は三災を離れ四劫を出たる常住の淨土なり。佛既に過去にも滅せず未来にも生ぜず。所化以て同体なり。此れ即ち己心の三千具足三種の世間也。*₂₉（原漢文、文永十年『觀心本尊鈔』、五二歳）

實際にお題目の修行によつて成仏された仏の大慈悲によつて遍於法界し、われわれ末法の凡夫のなかにも備わっている仏のいのち（性徳の種子、佛種）を開発するのが、総名妙法蓮華經（修徳の種子、乗種）にほかならない。なぜなら、末法の凡夫たるわれわれには、事具一念三千を証得する智慧を有していない、つまり自分で開発できないからであつた。このことを示されているのが、『開目抄』の一文であり、『觀心本尊鈔』の受持觀心の三十三字、総結（末法下種）の五十一字といわれる部分である。

但天台の一念三千こそ佛になるべき道とみゆれ。此の一念三千も我等一分の慧解もなし。而れども一代経々の

中には此の経計り一念三千の玉をいだけり。(中略) 此の経は愚人も佛因を種べし。不求解脱解脱自至等云云。^{*09}
(文永九年『開目抄』、五一歳)

釋尊の因行果徳の二法は妙法蓮華經の五字に具足す。我等、此の五字を受持すれば自然に彼の因果の功徳を譲り與へたまふ。^{*10}(原漢文、文永十年『観心本尊鈔』、五二歳)

一念三千を識らざる者には、佛大慈悲を起こし、五字の内に此の珠を裹み、末代幼稚の頸に懸けさしめたまふ。四大菩薩の此の人を守護したまはんこと大公周公の成王を撰扶し四皓が恵帝に侍奉せしに異ならざる者也。^{*11}(同右)

このように宗祖のいのち観の根源には、われわれの成仏の原理としての十界互具・一念三千の法門があると考えられる。本仏釈尊の成道によって、仏の一身一念が遍於法界すること授かった仏のいのち、本仏自身もかつて凡夫であり、修行によって成仏されたという事実¹²にいのちのみなもとを見いだすところこそ、われわれの依つて立つべき生死観があるのではないだろうか。

第三節 人間観 — 罪障消滅と報恩の意識 —

生死観には、人間観と呼ぶべき側面もまた重要な要素として含まれると考えられる。そこで、ここでは宗祖の人間観を鑑みるうえで見逃すことのできない二つの視点、罪障消滅と報恩の意識について触れることにする。

〈罪障消滅の意識〉

罪障消滅の意識とは、宗祖が過去の宿業、宿習(「無始已来」の謗法)というものを極めて重視され、これを自覚

したうえて懺悔し、罪障消滅することの重要性を強く訴えられたことを指す。受け難き人身を幸いにして今生に受けたとしても、その「いのち」に積み重ねられた罪障は、人智を超えて計り知れないものがあり、われわれはそれを背負って生きていかねばならず、現世安穩・後生善処、ひいては成仏を願う以上、少しでもその人生の中で罪障消滅をしなければならぬのである。

夫れ人に二病あり。一には身の病。(中略)二は心の病、所謂三毒乃至八万四千の病也。仏に有らざれば二天・

三仙も治しがたし。何に況んや神農・黄帝等の力及ぶべしや。(弘安元年「中務左衛門尉殿御返事」、五七歳)

この御遺文など(他、建治元年「太田入道殿御返事」^{*34}、建治二年「富木尼御前御書」^{*35}など参照)にみられる基本的な宗祖の人間観として、人間Ⅱ「いのち」には三毒をはじめとした罪障・悪業が必ず備わっているという認識が認められる。だからこそ、懺悔によって罪障消滅しなければ三悪道に落ちることは免れられない、逆に懺悔して罪障消滅すれば免れられる、ということを示されたのではないだろうか。

幸なる哉、一生之内に無始の謗法を消滅せんことよ。^{*36}(原漢文、文永十年「顕佛未来記」、五一歳)

されば此の人々は懺悔の力に依て生死やはなれけむ。^{*37}(文永十二年「神国王御書」、五四歳)

〈報恩の意識〉

罪障消滅と並んで、宗祖の人間観の根幹を成すもう一つ重要な観点が、知恩報恩、孝養の意識である。「四恩抄」(弘長二年、四一歳)や「報恩抄」(建治二年、五五歳)といった代表的な著作をはじめ、幾多の御書から報恩を重視されたことが読みとることができるのは周知の通りである。真実の報恩は法華経の折伏弘通ということにはかならない。それは、三宝に対する恩に通ずるところかもしれないが、具体的な報恩の対象としては最も身近な存在である父母に対する孝養が、しばしば御書中に示されている。特に、佐渡における「開目抄」以後、父母に対する報恩を示す方法として、目連尊者の逸話を例に挙げながら、自分自身が法華経により成仏することによって父母も成

仏するのだということをつたひたびお示しになっている。

佛法を学せん人、知恩報恩なるべしや。佛弟子は必ず四恩をして知恩報恩をほうずべし。(中略) 父母の家を出て出家の身となるは必ず父母をすくわんがためなり。二乗は自身は解脱とおもえども、利他の行かけぬ。設け分分の利他ありといえども、父母等を永不成佛の道に入れば、かえりて不知恩の者となる。^{*38}(文永九年

『開目抄』、五一歳)

末代の凡夫、此の法門を聞かば、唯我一人のみ成佛するに非ず、父母も又即身成佛せん。此れ第一の孝養也。^{*39}

(原漢文、建治四年『始聞佛乘義』、五七歳)

目連が色心は父母の遺体なり。目連が色心佛になりしかば父母の身も又佛になりぬ。(中略) 目連尊者が法華經を信じまいらせし大善は、我が身佛になるのみならず、父母佛になり給ふ。上七代下七代、上無量生下無量生の父母等存外に佛となり給ふ。^{*40}(弘安三年『孟蘭盆御書』、五九歳)

このように罪障消滅と報恩の意識は、宗祖の人間観の中で大きな位置を占めていたと考えられ、それは宗祖御自身、そしてまた信者檀越の信仰増進の大きな原動力としても作用したのではないだろうか。そして、いのちとの関係でいえば、いのちには消滅すべき罪障、報すべき恩が沢山詰まっている、逆に言えば、幾多の恩と罪障によつていのちが成り立っているということがいえるだろう。

第四節 総括 — 生死観・癒し —

これまでの要点を確認するならば、まず宗祖の生死観の根底には、十界互具・一念三千に基づいたいのち観、す

なわち仏のいのちがすべての存在に備わっているという観点があり、だからこそいのちは尊いのだということ、そしてその本佛釈尊自身も総名の信行によって成仏したという事実（久遠実成）が、宗祖の生死観の根幹にあるということであった。

では、こうした宗祖の信仰そのものに基づいた生死観は、第二章で考察した生死観の観点と比較して、どのような関係にあるのだろうか。そもそも信仰に基づいた生死観である以上、信仰増進こそが問題解決の方法であり、いわば自分自身の死も、「二人称の死」も、基本的には信仰によって克服しようとするものである。あえて岸本氏の提示した四つの生死観と関係づけていうならば、「法華経信仰によって、現実の生活の中に永遠の生命を感得するもの」ということになるだろうか。ただ、だからといって「二人称の死」に際しても、ただ法華経の信仰を勧められたわけではなく、宗祖自身がまさに当事者の如く、共に嘆き悲しまれたのであり、それこそ次に示す御遺文に象徴されるように、病の身を押し立てでも思わず筆をとるほど、「二人称の死」を極めて重く受け止め、非常に深い情感を持って接されたのであった。

日蓮は所らう（旁）のゆへに人々の御文の御返事も申さず候つるが、この事はあまりになげかしく候へば、ふでをとりて候ぞ。これもよもひさしくもこのよに候はじ。一定五郎殿にゆきあいぬとをばへ候。母よりさきにけさん（見参）し候わば、母のなげき申したへ候はん。^{*41}（弘安四年『上野殿母尼御前御返事』、六〇歳）

こうした手紙によって、遺族はどれだけ安らぎを得たであろうか。まさにこれこそ、最近よくいわれる「癒し」ではないだろうか。この癒しこそ死にとつて、特に「二人称の死」にとつては、極めて重要な意味を持つ。現代における死に関するさまざまな取り組みにおいても、そうした癒しの行為が果たす役割は非常に大きい。宗祖は個々の信者との間でやりとりされた一通の書簡を通じて、見事に「癒し」を実践なさっていたのだといえよう。

まとめるならば、一念三千といういのち観を根底にして、罪障消滅と報恩の意識を常に持ちながら毎日を生きて

いくこと、これによって生死の問題を超越しようとする生死観が、宗祖の生死観の一側面として垣間見ることが出来たと考えられる。そのうえで、われわれが現実^に直面する死——自分自身の死、「二人称の死」——に際しては、より具体的な「癒し」も実践なさっていたのであろう。

第四章 総論

これまでみてきたことを総合して、いのちについて考察することにより、全体のまとめとしたい。

第一節 現代におけるいのち再考 ——科学と宗教——

第一章で現代はいのちの実感が希薄化しているということ指摘したが、その際、科学文明の進歩をいのちの希薄化の一因として取り上げた。しかし、ここでは科学の持つ逆の可能性、すなわち科学によっていのちの実感を取り戻す可能性について、宗教との共存関係を含めて述べたい。

生命科学の著しい進歩により、今や遺伝子レベルの研究が日進月歩の勢いで進められている。遺伝子や脳など、次々と明らかにされる生命のしくみは、神秘的としかいいようのない世界、一つの宇宙とよべる世界を見せてくれる。例えば、最先端の遺伝子研究を行っている分子生物学者村上和雄氏も、すべての生命に共通する遺伝子というメカニズムの凄さと生命の神秘性に感動し、その背景にサムシング・グレート(something great) 何か偉大なもの^{*}という存在を考えざるを得ないことを述べている。これは、いのちの背景には宗教的なものの存在を認めずにはいられないことを、科学が改めて証明してくれる可能性を示している。そして、これこそが日蓮聖人の生死観

の根幹として掲げた、仏のいのち（事具一念三千）ではないだろうか。つまり、村上氏のいうサムシング・グレートは他ならぬ、この仏のいのちなのではないだろうか。

科学の進歩は我々の寿命を延ばすという多大な恩恵を与えてくれたが、その反面、生死をすべて科学の力で管理しようとするあまり、日常から「いのち」の実感が失われるという方向へ向かった。と同時に、科学万能主義で宗教的なものを端から否定する風潮も生まれた。しかし、それは進歩の速さに人間がついていけないことから生じた、いわば過渡期における一時的な弊害であると信じたい。したがって、科学が今解明しつつある「いのち」の真髄——科学が与えてくれたもう一つの貴重な恩恵——にしっかりと目を向けることによって、自ずと人間の力の及ばぬもの存在——仏のいのちの存在に改めて気付く時が来るのではないだろうか。そして、そこにこそ科学と宗教の再会も実現するものと考ええる。もとをたどれば宗教も科学も真理の探究がその根底には存在する。いずれにせよ、こうした科学と宗教の両面を踏まえた上で、生命倫理などの現実的な問題の議論すべき点は議論を重ねて、新たな時代に沿った生死観、いのち観を一人一人が形成していくことがこれからの課題ではないだろうか。

第二節 結び ——いのちと向き合う——

最後に、現代のわれわれが実際にこれからどのようにしていけばよいかということを考えて結びとしたい。

まずは身近なところからいのちに関心を向けることではないだろうか。例えば、自分にとって「かけがえのない人」が誰かを考えてみる。やがて、その人を失うこと（死）について考えることにもなるだろう。幸い、近年死に対する社会的な関心が高まりつつあり、こうした地道な取り組みが積み重ねられることによって、現代人の生死観もまた確実に変わっていくのではないだろうか。

ただ、死については一般論をどれだけ論じたところで、結局は人により千差万別の問題がある。それこそ、自身自身の死、「二人称の死」という観点こそが重要となる理由である。逆にいえば、自分自身の問題として直面してこそ、初めて凄まじい実感をもつて体験し、その経験によってそれまでとは違った見方を得るに至るのだろう。先に紹介した岸本氏や柳田氏の卓見もそうしたところから出てきたものであり、他ならぬ日蓮聖人のお言葉も然りであろう。

生きるということは、そのまま死に直面することなのだが、具体的な境遇に身を置かない限り、なかなかそのことを自覚することはできない。しかも、現代は死を実感する機会が少なくなり、死を意識するのが困難な時代になった。しかし、こうした問題はそもそも毎日生きていくこと自体が問いかけそのものであり、どうにかすれば何かはつきりとした答えがでてくるというものでもあるまい。むしろ、日々生きていく中でいのちや死について考え、自分はどう生きるべきか、問いかけながら生きていくこと、そうした生き方が実践できれば、もうそれ自体が答えなのかもしれない。

日蓮聖人の忍難弘通の御生涯を真似ることはできなくとも、仮にもその宗祖と同じく仏のいのちをこの世に授かったのである。そして幸いにも宗祖の御生涯にも巡り会うことができたのである。こうしたことに思いを致し、いのちと向き合うことで、われわれの中で何かが少し変わるのではないだろうか。

最後に本論文を執筆する契機ともなった、宗祖の御遺文の一節―実はこれこそが宗祖の生死観をもつとも簡潔に言い表したのものかもしれない―を拝読して、結びとしたい。

夫れ以みれば日蓮幼少の時より仏法を学し候ひしが念願すらく、人の寿命は無常也。出づる気は入る気を持つ事なし。風の前の露、尚譬にあらず。かしこきも、はかなきも、老いたるも若きも定め無き習ひ也。されば先づ臨終を習ふて後に他事を習ふべしと思ひて、一代聖教の論師・人師の書釈あらあらかんがへあつめ（勸集）

て、此れを明鏡として、一切の諸人の死する時と並びに臨終の後とを引き向かへてみ候へば、すこしもくもりなし。^{*録}（弘安元年『妙法尼御前御返事』、五七歳）

- * (1) いのちを表す言葉として、「命」と「生命」がありうるが、本論文では、両者の意味をすべて含んだ、その人の人生までも含めたような意味での命を、その尊さ・かけがえのなさを強調する気持ちを込めて、「いのち」とひらがなで表記することにする。
- * (2) 岸本英夫「現代人の生死観」(岸本英夫「死を見つめる心 ガンとたたかった十年間」一三七—一四九頁 講談社〈文庫版〉昭和四十八年)
- * (3) 岸本氏前掲書、鍋島直樹「親鸞から見た老いと死」(田代俊孝編『死を看取る心と仏教』二〇一—二三五頁 同胞舎 平成三年)
- * (4) "hospice" もともとキリスト教で巡礼者を休ませる施設をいった。仏教者によるホスピスも存在し、「ビハラ (Vihara)」(サンスクリット語で「休養の場所」「僧院」などを意味する)と呼んでいる。
- * (5) 岸本英夫「人間と宗教問題の所在を訪ねて」(岸本氏前掲書、一五〇—一八九頁)では、これについて「死の問題の解決の主要な担当者としての宗教」(一五一頁)という表現をされている。
- * (6) 岸本英夫「生死観四態」(岸本氏前掲書、九九—一一九頁)
- * (7) 岸本英夫「わが生死観—生命飢餓状態に身をおいて—」(岸本氏前掲書、一一—二三頁)
- * (8) 柳田邦男「脳死・二人称の死」の視点を「犠牲(サクリフェイス) わが息子・脳死の11日」一九五—二三四頁(文芸春秋、平成七年)
- * (9) 庵谷行享「日蓮聖人の生死観」(『日本仏教学会年報』第四六号)
- * (10) 丸山照雄「日蓮における死の認識」(大法輪編集部『死とはなにか』八八—九五頁 大法輪閣 昭和五十九年)
- * (11) 上原専祿『死者・生者—日蓮認識への発想と視点—』(上原専祿著作集16、評論社、昭和六十三年)

* (12) 『南條兵衛七郎殿御書』(文永元年、四三歳)をはじめ、一連の南條氏(上野殿)宛の手紙には、特にそうした情感あふれるものが数多く残っている。

* (13) 『定遺』一五三五頁

* (14) 『定遺』一七九三頁

* (15) 『定遺』一二六三頁

* (16) 『定遺』一八五三頁

* (17) 『定遺』七二二頁

* (18) 『定遺』七二二頁

* (19) 妙楽大師の文の解釈については、株橋日涌『観心本尊鈔講義』(法華宗宗務院、昭和五十六年)五八九―五九一頁参照。

* (20) 『定遺』一〇五四頁

* (21) 株橋先生前掲書『観心本尊鈔講義』五九一頁で事具三千の構成要件について述べている。

* (22) 『定遺』七〇六―七〇七頁

* (23) 『定遺』五三九頁

* (24) 株橋先生前掲書『観心本尊鈔講義』一六一―一七頁参照。

* (25) 同右、二九八―三〇〇頁、三三八―三三九頁等参照。

* (26) 『定遺』四八九頁

* (27) 『定遺』七一四頁

* (28) 株橋日涌『開目抄十講』(興隆学林専門学校、昭和六十年)七七頁参照。

- * (29) 『定遺』七〇六頁
- * (30) 『定遺』六〇四頁
- * (31) 『定遺』七一頁
- * (32) 『定遺』七二〇頁
- * (33) 『定遺』一五二三頁。ほぼ同様の記述が『富木入道殿御返事』（弘安元年、『定遺』一五一七頁）にもある。
- * (34) 『定遺』一一一六頁
- * (35) 『定遺』一一四八頁
- * (36) 『定遺』七四二頁
- * (37) 『定遺』八八八頁
- * (38) 『定遺』五四四頁
- * (39) 『定遺』一四五四頁
- * (40) 『定遺』一七七四―一七七五頁
- * (41) 『定遺』一八九八頁
- * (42) 村上和雄『生命の暗号』一九八―二〇二頁（サンマーク出版、平成九年）
- * (43) 『定遺』一五三五頁