

親鸞の津戸三郎為守の

自害往生の受け止めについて

——「聖人根本の弟子」と「めでたく往生をとげたりけり」に注目して——

京都光華女子大学
真宗文化研究所委嘱研究員

常塚勇哲

はじめに

筆者の根本的な課題は、法然浄土教の伝統を継承した親鸞（一一七三年―一二六二年）が、選択本願念仏の仏道における宗教的生活の実際を、どのように確かめたかを明確にすることにある。¹⁾ 本論文は、その課題を、特に法然の弟子である津戸三郎為守（以下、津戸三郎）の自害往生を、親鸞がどのように受け止めたかを通して考察したい。

どのように「死」を受け止めるかは、人間にとって根本的な問いかけと言える。ある人にとって「死」はすべてを奪い去る最も重い刑罰ともなり、またある人にとって、「死」はどのような苦しみ悩みも追いかけてこない最後の救いとなる。どのような伝統を生きるかによって、その意義は大きく変わってくる。仏教は「生老病死」に代表されるように、「死」は逃れることのできない私たちの事実であることを見つめようとしてきた伝統がある。その中では、

1 親鸞の津戸三郎為守の自害往生の受け止めについて

「死」を通して「生」を問い返し、自らの限りある人生の意味や、人世を見直す歩みが営まれてきた。

ただその仏教の伝統において「捨身」と表現される課題がある。「捨身」とは文字通り、自分自身を捨てることであるが、その意味する内容は文脈に応じて、我が肉体から物品を施すことまで幅広い⁽²⁾。また不殺生を基本とする中で、仏教は捨身を自死や殺生とみなすのか、そもそも仏教は自死を認めるのかなど諸議論あり、現代的な課題（安楽死・臓器提供など）も絡めながら、これまで様々な研究がなされてきている⁽³⁾。特に浄土教の伝統では、各種『往生伝』において、「厭離穢土 欣求浄土」を旗印とした捨身往生・焼身往生などの伝承が数多くあり、それらの言説をどう位置づけるべきかが課題となっている⁽⁴⁾。

鎌倉時代の法然浄土教の伝統に身を置く親鸞は、現生正定聚や現生十種の益という独創的な思想を明らかにしたこともあり、一般的に現生に重きを置いた仏教者として知られる⁽⁵⁾。それは例えば敬仏が、「つねにこの身をいとひにくみて、死をもねがふ意樂をこのむべきなり」と述べたこと⁽⁶⁾や、顕性が「死をいそぐころばえは後世の第一のたすけにてあるなり」といったような、死して浄土に往生することを第一義とした言説と比較すれば、その特徴はより明らかである⁽⁸⁾。ただ親鸞の身近なところでいえば、七高僧の一人に位置付ける善導大師の弟子が捨身往生をしており、親鸞もその伝承を書き写している⁽⁹⁾。筆者は、その現生を重視した親鸞が、自ら死を選ぶという自害の問題をどのように捉えたのかに大きな関心がある⁽¹⁰⁾。

さて、今回の論文で取り扱う津戸三郎（一一六三年～一二四三年）は、源頼朝の挙兵に参加した関東の武蔵の国の武士で、建久六年（一一九五年）に法然に帰依し、後に尊顔と名乗った人物である。親鸞とは年齢が十歳ほど離れており、両者に直接の交流があったかは定かではないが、親鸞が八十四歳の時に編集した法然の言行録『西方指南抄』下末に、法然から津戸三郎への手紙（武蔵津戸三郎への御返事）が収録されている⁽¹¹⁾。その手紙は、法然が関東の武士である熊谷入道直実と津戸三郎に専修念仏を教えたのは、その二人が無智の者であるからという根拠のない批判を端

緒としている。法然は手紙の中で、その批判の誤りを指摘し、念仏が諸行よりも勝れていること、またどのような往生も、ただ念仏によることを丁寧⁽¹²⁾に説明している（取意）。

そして親鸞は、その手紙を掲載後に、津戸三郎について以下のような記述を残している。

つのととの三郎といふは、武蔵の国の住人也。おほご・しのや・つのと、この三人は聖人根本の弟子なり。つとのは生年八十一にて自害して、めでたく往生をとげたりけり。故聖人往生のとしとしてしたりける。もし正月廿五日などにてやありけむ、こまかにたづね記すべし。
（『浄真全三』一〇七〇頁）

法然の言行録である『西方指南抄』で、親鸞がこのような個人的な注記することは大変に珍しい。詳細は後に考察するが、親鸞はここで、まず津戸三郎が武蔵の国の住人であること、津戸三郎を含めた三人は「聖人根本の弟子」であることを示した後に、津戸三郎が法然への思慕から、往生の年である八一歳の時に自害したことを「めでたく往生をとげたりけり」と記している。

この箇所について先学は、親鸞が自害を責めずに「一つの尊い死として受け止める眼」が示されていると受け止めている。⁽¹²⁾筆者もその見解に立つ者であるが、津戸三郎の自害往生の受け止めは、津戸三郎が「聖人根本の弟子」とされることや「めでたく往生をとげたりけり」と表現される⁽¹³⁾ところに、より親鸞独自の受け止めとして厳密に検討されるべき課題がある⁽¹³⁾と考える。

そこでまず津戸三郎の自害の概略を確認するために、『法然上人行状絵図』や『法然上人伝記』を基に、津戸三郎の自害の伝承を見る。そしてその自害の内容が、親鸞以外の法然門下において、どのような質を持つ問題として捉えられたのかを確認する。それを踏まえた上で、親鸞が津戸三郎の自害をどのように受け止めたのかを、親鸞が記す

「聖人根本の弟子」と「めでたく往生をとげたりけり」に注目して考察する。以上を通して、親鸞が明らかにする宗教的生活において、「自害」をどのように位置づけることができるかを明らかにする。ただ本論文は、津戸三郎の自害に代表されるような行為を、肯定することも非難することも目的としていないことは予め記しておきたい。

一 津戸三郎の自害の伝承と門下の受け止め

本節では、まず津戸三郎の自害の伝承と、門下において、この自害がどのような質の問題として受け止められたかを確認する。ここで主として参考になるのは、浄土宗鎮西の流れの中で、法然の教えや帰依者、門弟まで様々に記してある『法然上人行状絵図』（以下『四十八卷伝』）である。法然の没後百年前後に記されているため、親鸞が見ていたわけではないこと、また伝記であるために、さまざまな脚色があることには注意が必要だろうが、どのように津戸三郎の自害が伝承されているかを大まかに確認することができる。ほぼ同様の内容が『法然上人伝記』（以下『九卷伝』）にもあるので、両伝記の内容を合わせて概略を確認するが、『四十八卷伝』には、津戸三郎の自害往生の顛末を記し、その内容を踏まえて、門下の受け止めも記してある。そのため、まず『四十八卷伝』と『九卷伝』に記されている津戸三郎の自害往生の経過を大まかに確認してから、『四十八卷伝』にある門下の受け止めを確認していく。以下、津戸三郎の自害往生の概要である。

仁治三年（一二四二年）の十月二十八日から、津戸三郎はある一定の期間に限って念仏を勤行する別時念仏を始めた。この時は二十一日間に限って勤め、十一月十八日に結願を迎える。その結願の日の夜に、声高らかに念仏を唱える高声念仏を数百遍称えた後に、密かに腹を切った。そして内臓など、あらゆるものを取り出し、それを大きなはかまに包み、近くにいた小さな子に川に捨てさせた。そしてそれは夜の出来事であったために、だれにも気づかれずに

行った。その後、僧衆に向かつて津戸三郎は以下のように述べている。

私はこのように出家をし、亡き頼朝公の菩提を弔っているが、主君の面影が恋しく思われます。その上、法然上人が極楽に参りなさい、と述べてくださったのにも関わらず、今まで往生せずにおり、このような長生きは私には無益であります。釈尊も八十歳で入滅され、法然上人も八十歳で往生された、私、尊顔もすでに八十歳であります。阿弥陀の第十八願は念仏往生の願であり、今日も十八日で、別時念仏の結願の日です。今日往生したならば、なんと素晴らしいことではないでしょうか。

人々は、津戸三郎が腹を切っているとは、とても思わないので、それをただ願望として受け止めて「そうであれば本当にめでたいことであります」と返答した。そのうちに夜も明けて、翌十九日になったが、津戸三郎は一向に苦痛もなく、今すぐに死にそうにもない。そこで息子の民部大夫守朝を呼んで、切った腹を開いて見せて「まろ肝（肝臓）があるから、臨終が延びてると思う、近くに寄って見てくれ」と言った。この時に津戸三郎の切腹を知り、みな驚いた。それに対して津戸三郎は、「娑婆世界が厭わしく、極楽世界が願わしい気持ちに日に日に強くなり、一日でも早く往生がしたく、このようなことになったのである」と言い、人々は津戸三郎の往生を願う志に心を打たれて、涙を流さないものはいなかった。しかし、その後になっても少しも痛みを感じず、念仏をしていたが、とうとう七日が経過した。津戸三郎はうがいの水が腹に通うために死ねないのであろうと思ひ、それも止めた。香を体に塗り、身を清めて、また念仏をつとめていたが、一向に気力も衰えず、そのうちに切り傷も治つてしまい、その後は時折、湯浴みもできるほどとなった。

そしてその年も過ぎて、仁治四年（一二四三年）正月一日を迎えた。とにかく死ななくては往生できないと津戸三

郎は考えていたので、今まで長年にわたり、毎年元旦になると、臨終の儀式にならった式をしていた。この年もまた元旦を迎えたが、今まで臨終の行儀をしていたのは、今年こそ往生するためであったと思い、喜んでひたすらに念仏をしていたが、まったくそのような気配もない。この世の中では、立派な人は約束したことを変えたり、違えたりしないのは当然である。法然上人は「私が往生した後は、必ずあなたを思い出し、命の終わりに迎えにいくから間違いない往生することができる」と約束した。それにも関わらず、なかなか迎えにこないのはなぜかと歎いていた。ところが、正月十三日の夜に、法然上人が十五日の午の刻（正午）に迎えにくるといふ夢をみた。津戸三郎は大変に喜び、十四日に歓喜の涙を流しながら、皆にそのことを伝え、いよいよ念仏に励んだ。そして十五日に、法然上人から頂いた袈裟と念珠をかけて、西に向かつて端座合掌し、高声念仏を数回唱えて、正午に念仏とともに息絶えたと伝えられる。⁽¹⁴⁾

以上が、津戸三郎の自害往生の経過であり、おおよそ壮絶としか言いようのないものである。『四十八卷伝』では、上記の内容を踏まえて、以下のように述べている。

抑、今載する所の自害往生、水漿を断ちて後、五十余日を経る事、殆ど信を取り難しと雖も、彼の子孫、上人の御消息、並びに念珠・袈裟等を相伝して、披露する事、世もつて隠れなし。唯これ、尊顔が不思議の奇特を載するばかりなり。余人更に好み行ぜよとはあらず。凡そ、上代上機の事は暫くこれを差し置く。末代当世の行者は機根弱き故に、仮令、思い立つ者ありとも、その期に臨みて、若し後悔の一念も起こりぬべし。然らば何の詮かあらむ。

〔浄典〕第六卷 四五〇—四五一頁

『四十八卷伝』の編者は、今までの話は、水を断つて五十日余りなど、到底信じられるようなものではないが、津戸

三郎の子孫が、法然の消息や念珠、袈裟などを伝えており、この話は世の中に広く知られている。そのために、この不思議な話を記しただけなのであって、決して真似をせよ、ということではないと記している。そして「上代上機」という良い時代・良い機のこと置いておくが、「末代当世」という現在の時代においては「機根」が弱いので、思い立ったとしても「後悔の一念」が起るのであり、そうなれば何の効果があるだろうかと述べている。それを承けて、編者は、その主張の証文として、法然と聖光房弁長（以下弁長）の以下の言葉を引用する。

上人も、「生けらば念仏の功積もり、死なば往生疑わず。とても斯くても、この身には思い煩う事ぞなき、と心得て、懇ろに念仏して、畢命を期とせよ」とこそ、禪勝房には授けられけれ。鎮西の聖光房も、「自害往生・焼身往生・入水往生・断食往生等の事、末代には斟酌すべし」と戒め置かれけるとかや。努々好み行ずべからず。深く上人の勸化を信じて、念々相続、畢命為期の行を勤むべきものなり。〔浄典〕第六卷 四五一頁

編者は、まず法然が生きている間は、念仏を申し、功德を積み、死んだなら往生を疑わず、この身には煩いなしと心得て、念仏して一生を期せよと述べることを証文とする。そしてその上で、浄土宗第二祖の弁長（一一六二年～一二三八年）が、自害往生・焼身往生などは「末代」においては、よくよく考えるべきと戒めていることを紹介して、好んで行くべきではないとし、法然の教えの通りに、命終わるまで念仏を相続していくべきとして結んでいる。

以上の内容を踏まえると、『四十八巻伝』の編者は、津戸三郎の自害を「不思議の奇特」という特殊な出来事と位置づけており、また「上代上機」「末代当世の行者の機根」と述べるように、時代社会に基づく機根の上下の問題として捉えている。また弁長の証文を引用して、「末代」という視点から自害往生を戒めることから、弁長においても、時代に基づく機根の問題として受け止められていることがわかる。¹⁵⁾

また浄土宗第三祖に位置付けられ、ほぼ親鸞と同時代を生きた良忠（一一九九年～一二八七年）は以下のように述べている。

身命を惜しまざる位に、二種あるべし。いまだ死期に到らざる前に、これを捨てんと欲する心は、下機は、発し難き業報に限り有つて、命終の時に臨まん上は、決定して身命を惜しむべからざるなり。上機は平生にも身命を惜しまざるの者有るべし。然れば大師御在世の時、身を捨て往生するもの百余人なり。下機はこれを学ぶべからず。最後に至つて、もしいは妄念を發すべきが故に。「畢命為期」の文、仰いでも仰ぐべし。

（『授手印決答疑問抄』『浄典』第五卷 三二六頁）

この箇所は、良忠が善導大師の弟子の捨身往生について言及している箇所である。良忠はこの問題について、「上機」と「下機」の対応で論じて、「下機はこれを学ぶべからず」と述べ、捨身往生を機の問題から受け止めている。また良忠も弁長と同様に「畢命為期」の文を仰ぐように述べて、命終わるまで念仏をしていくことを勧めている。

もちろん弁長の文は『四十八卷伝』の編者の引用であり、良忠は善導の弟子の捨身往生についての言及であるので、一括りには言えないが、確認できる範囲の親鸞以外の法然門下においては、基本的に自害往生・捨身往生などは、行者の機根の質の問題として受け止められ、特に「末代」という時代を背景とした中において、命終わるまで念仏をしていくように戒められる問題であることが窺えるのである。

二 親鸞の受け止め①―「聖人根本の弟子」に注目して―

さて、前節の内容を踏まえた上で、改めて親鸞の津戸三郎の自害の受け止めを確認したい。

つのととの三郎といふは、武蔵の国の住人也。おほご・しのや・つのと、この三人は聖人根本の弟子なり。つのとのは生年八十一にて自害して、めでたく往生をとげたりけり。故聖人往生のとしとしてしたりける。もし正月廿五日などにてやありけむ、こまかにたづね記すべし。

（『浄真全三』一〇七〇頁）

ここでまず親鸞は、津戸三郎が現在の東京・府中あたりが国府であった「武蔵の国の住人」であると示している。そして大胡太郎実秀（おほご）・渋谷入道道遍（しのや）⁽¹⁶⁾・津戸三郎為守（つのと）は、法然「聖人根本の弟子」と確かめ、その上で、津戸三郎が八十一才で自害したことを「めでたく往生をとげたりけり」と述べる。そしてその理由を、法然の往生の年齢（八十一歳）であるからしたようだと推測し、もしかすると法然の命日である一月二十五日であるかもしれない、詳しく聞いて記すことにしよう、と注記している。

前節の確かめを踏まえれば、親鸞は弁長などとは異なつて、自害の問題を、末代という時代や、機根の良し悪しの問題として捉えておらず、また戒めるということはしていない。筆者には、先学が指摘するように、親鸞が『西方指南抄』を、自らの弟子に読ませることを念頭に置いた書物だとすれば、⁽¹⁷⁾他の門下がしたように自害往生を戒めるような文章が置いてあつても不思議ではないと考える。ただ親鸞は、その自害を「めでたく往生をとげたりけり」と受け止め、また津戸三郎の自害往生を、法然への思慕の深さからの行いであることを、往生の年齢や日付などから確かめ

るのみである。

ここで、その理解を窺う上で、手がかりとなるのは、親鸞が大胡太郎実秀、渋谷入道道遍と並べて、津戸三郎を「聖人根本の弟子」の一人に位置づけることである。ちなみに大胡太郎実秀も、渋谷入道道遍も武士であり、法然の古くからの弟子である。もちろんここで親鸞自身が明確にその理由を述べているわけではないので、なぜこの三人が、「聖人根本の弟子」に選ばれているのかの判断は難しい。ただこの箇所は、津戸三郎への手紙の後に置かれており、また「聖人根本の弟子」の中に津戸三郎が入っているので、「聖人根本の弟子」の理由には、直前の津戸三郎と法然との手紙の内容が踏まえられているのは間違いないだろう。

そもそもこの手紙は「くまがやの入道・つとの三郎は無智のものなればこそ、念仏おぼす、めたれ¹⁸⁾」という論難に応える形で始まっている。それに応えるという視点で考えるならば、この手紙の大きな主題は、それを承ける以下の文にある。

念仏の行は、もとより有智・無智にかぎらず、弥陀のむかしちかひたまひし本願も、あまねく一切衆生のため也。無智のためには念仏を願じ、有智のためには余のふかき行を願じたまへる事なし。十方衆生のために、ひろく有智・無智、有罪・無罪、善人・悪人、持戒・破戒、たふときもいやしきも、男も女も、もしは仏在世、もしは仏滅後の近來の衆生、もしは釈迦の末法万年ののち三寶みなうせての時の衆生まで、みなこもりたる也。

〔浄真全三〕一〇六四—一〇六五頁

ここでは「念仏の行」が「有智・無智」などのいかなる属性の人間をえらばずに「一切衆生」に往生を実現する行であることを示している。そうであれば、親鸞がこの三人を「聖人根本の弟子」と表現するのは、確かにその「念仏の

行」の根本の精神を受け取っていることに、その理由があるといえるのではないか。著作を変えて確かめるならば、親鸞にとつて、法然が「根本」としたことは、「真宗の簡要、念仏の奥義、斯（れ）に撰在せり」⁽¹⁹⁾とする主著『選択本願念仏集』の冒頭に示される「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本」⁽²⁰⁾である。それは「源空の言説すべての基礎となる根本言ともいふべき意味を持つている」と指摘されるように、法然が明らかにした選択本願の「念仏」は一切の個々人の属性を問わず、平等に「往生の業」となる「根」本である。それ故に、まずこの「念仏の行」の精神の「根本」を受け取ることに、「聖人根本の弟子」たる理由がなくてはならないだろう。⁽²²⁾

またこの三人が、戦場での殺生を生業とし、「手足をも切り、命をも捨ててぞ、後生は助からむ」⁽²³⁾と受け止められていた武士であることに注目するならば、親鸞が『唯信鈔文意』で「屠沽の下類」について以下のように述べることも参考になる。

屠はよろづのいきたるものをころし、ほふるものなり、これはれうしといふものなり。沽はよろづのものををうりかうものなり、これはあき人なり。これらを下類といふなり。「能令瓦礫變成金」といふは、「能」はよくといふ。「令」はせしむといふ。「瓦」はかわらといふ。「礫」はつぶてといふ。「變成金」は、「變成」はかへなすといふ。「金」はこがねといふ。かわら・つぶてをこがねにかえなさしめむがごとしとたとへたまへるなり。れうし・あき人、さまざまのものはみな、いし・かわら・つぶてのごとくなるわれらなり。如来の御ちかひをふたごゝろなく信樂すれば、撰取のひかりのなかにおさめとられまいらせて、かならず大涅槃のさとりをひらかしめたまふは、すなわちれうし・あき人などは、いし・かわら・つぶてなむとよくこがねとなさしめむがごとしとたとへたまへるなり。

（『唯信鈔文意』真筆本『浄真全』上段・六九八―七〇〇頁）

親鸞がここで示すのは、当時、社会的に蔑視されてた「れうし（獵師）」や「あき人（商人）」などを「いし・かわら・つぶてのごとくなるわれら」として受け止め、「如来の御ちかいをふたころなく信樂」するところに必ず「大涅槃のさとり」を実現する他力の救済の相である。特にここで「れうし（獵師）」を、「よるずのいきたるものを、ころし、ほふる」として示し、殺生を生業として生きるほかない者への視座を示していることは重要である。先学は、ここで特に親鸞が「れうし」「あきびと」で強調することは「（社会の誰からも）助かるはずはないと思われる者」を示すことを通して、「どんな人であつても」助かる道であることを明らかにするため、と指摘する⁽²⁴⁾。

このような親鸞の「屠沽の下類」の受け止めを踏まえれば、「どんな人であつても」助かる道であることを確かめるために、ここで津戸三郎を含めた三人の武士を「聖人根本の弟子」として示し、「念仏の行」は人間のいかなる属性を問わずに「一切衆生」に実現する救済の相を明かす意図があるのでないだろうか。

三 親鸞の受け止め②——めでたく往生をとげたりけり」に注目して——

次に「自害して、めでたく往生をとげたりけり」について考えたい。前節までの確かめを踏まえれば、ここで親鸞が津戸三郎の死をあえて「自害して」と記すのは、「聖人根本の弟子」が「どんな人であつても」成り立つ往生を示すことに対応して考えれば、「どんな死に方であつても」成り立つ往生を示す意義があるのかもしれない。「さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし⁽²⁵⁾」という人間観に立つ親鸞にとって、法然への思慕が基になった津戸三郎の「自害」も驚くようなことではないのであろう。ただその往生は、決して「自害でも」成り立つ往生ではなく、親鸞に「めでたく」といわれる往生である。そこにはどのような意味が込められているのだろうか。

親鸞が死の問題と関わって「めでたく」と述べる中で、関東で多くの死者が出たことを承けて言及する以下の消息

の内容は、その関係を窺う上で参考になる。

たゞし生死無常のことはり、くはしく如来のときをかせおはしましてさふらふうへは、おどろきおぼしめすべからずさふらふ。まづ善信が身には、臨終の善悪をばまふさず、信心決定のひとは、うたがひなければ正定聚に住することにて候なり。さればこそ愚痴無智のひとも、おはりもめでたく候へ。如来の御はからひにて往生するよし、ひとびとまふされ候ひける、すこしもたがはず候なり。(後略)

〔末灯鈔〕第六通『浄真全二 七八六―七八七頁〕

ここではまず「生死無常のことはり」はすでに詳しく如来が説いておられるので、驚くことのないようにと示した後、「まづ善信が身には、臨終の善悪をばまふさず」と述べて、親鸞にとつては、その「臨終」に善し悪しはないことを確かめる。そして「信心決定の人」は疑いなければ、「正定聚に住する」のであり、だからこそ「愚痴無智も、おわりもめでたく候へ」と確かめ、「如来の御はからい」によって「往生」すると示している。

筆者は、この親鸞の手紙から確かめるべき点は二つあると考える。一つ目は、親鸞が「臨終の善悪をばまふさず」としながらも「愚痴無智のひともおわりもめでたく候え」と述べる箇所である。ここでまず冒頭において「善信が身には、臨終の善悪をばまふさず」と述べるのは、この手紙の背景として、死の迎え方に「善悪」を申している現状があることを窺わせるものであろう。そのため親鸞はまず「臨終の善悪をばまふさず」と自身の立場を明言する。しかし親鸞はそのように述べながらも、「愚痴無智のひともおわりもめでたく候え」というように、一見すると「愚痴無智のひと」の「おわり」を問題として、「めでたく」と述べているように見受けられるのである。この関係をどのように捉えるべきなのだろうか。

そもそも「めでたく」は「めでたし」の連用形であるが『古語基礎語辞典』によれば、動詞「愛つ」の連用形メデに形容詞イタシ（甚し）のついたメデイタシが約まった語とされ、根源的に、対象を、社会的に公認された価値のある結構なもの、ありがたい立派なものとして崇め、慶賀し、賞賛する気持ちであるとされている。⁽²⁶⁾これを踏まえれば、親鸞が「臨終の善悪をばもうさず」と述べながらも「おわりもめでたく」と述べるのは、「善悪」という価値観を超えて、愚痴無智の人の命の終わりを根源的に尊いもの・立派なものとして受け止めていこうとする姿勢が「めでたく」という言葉に込められていることがわかる。このような確かめを踏まえれば、親鸞が「愚痴無智」といわれた津戸三郎の自害について述べる「めでたく」とは、私たちが想像するような「善悪」という枠組みを超えた範囲において、津戸三郎の往生を尊いものとして受け止めようとしていたことが窺える。

二つ目は「愚痴無智のひとつも、おわりもめでたく候へ」と述べるように、親鸞がこの一文の中で、二つの「も」を附している点である。この「も」は、「二つの事柄の上に、同種の事柄をもう一つ加える」という「添加の意」をあらわす助詞であろう。⁽²⁷⁾そうであれば、この「愚痴無智のひとつも、おわりも」の意は「さればこそ（だからこそ）」⁽²⁸⁾という言葉で接続している前文の「信心決定のひとつは、うたがひなければ正定聚に住することにて候なり」に対応した表現である。つまり「愚痴無智のひとつも」は「信心決定のひとつ」⁽²⁹⁾に、「おわりも」は「正定聚に住すること」への対応を意図した表現である。このように考えれば、親鸞はここで「愚痴無智のひとつ」の「おわり」に言及するが、そこである「おわりもめでたく」とは特に「正定聚に住すること」を承けての表現であり、「おわり」の一点のみを指しての「めでたさ」ではないことが窺える。

ただ『御消息』では「おわりもめでたく」とあったが、親鸞の津戸三郎の自害の記録においては、「めでたく往生をとげたりけり」と表現している。筆者は親鸞が、津戸三郎の自害を、特に往生をとげたと確かめた点に注目してみたい。既に『歎異抄』では、親鸞の「往生をとぐ」⁽³⁰⁾という表現が、法然の「往生す」⁽³¹⁾という表現にえらんで、「親鸞

の主體的領解を表現した言葉」であると指摘されている。⁽³²⁾特に「往生す」と言えば「往生という現象・事実が起こること」を「客観的に表現した言葉」であるのに対して、「往生をとぐ」といえば往生という「非常に困難なことを成し遂げる」という「仏道実践者の主體的領解の言葉」であると指摘されている。⁽³³⁾これらの相違を踏まえれば、ただ「自害」して往生したということを表示するだけならば、「往生をとげたりけり」という必要もないだろう。そこにはおそらく「往生」の困難性が想起されている。

親鸞が往生をとげるということに困難性を見ていたことは、明法房の往生について述べる以下の消息からも窺える。

なにごとよりも明法の御坊の往生の本意とげておはしましさふらふこそ、常陸國中の、これにござるざしおはしますひとびとの御ために、めでたきことにてさふらへ。往生はともかくも凡夫のはからひにてすべきことにてこそさふらはず。めでたき智者もはからふべきことにもさふらはず。大小の聖人だにも、とかくはからはず、たゞ願力にまかせてこそおはしますことにてはさふらふなれ。(後略) (『御消息集』第三通『浄真全』二八二二頁)

明法房とは、かつては親鸞の殺害も企てた弁円のことであるが、親鸞は様々な手紙の中で、繰り返し、その往生について感銘深く述べている。⁽³⁴⁾その中でもこの手紙においては、明法房が「往生の本意」を遂げたことは、往生を志す人々のために「めでたきこと」であると述べている。それはおそらく往生を志しながらも、「凡夫のはからひ」や「智者」のはからいで、ただ「願力」に任せることができずに、往生を遂げることができなかつた人が数多くいたであろうことが窺えるものである。

第一節で確かめたように、伝承ではおよそ津戸三郎は壯絶という他ない自害往生が記されていた。もちろん親鸞

は、津戸三郎の「自害」が法然上人の思慕の深さからであることを記しているので、親鸞が伝記に伝わるような波乱万丈な自害の経過を思つて「往生をとげたりけり」と書いたという受け止めもあるかもしれない。ただ筆者は、親鸞が「めでたく」というように、私たちの善悪の判断を超えたような尊い出来事として津戸三郎の自害による往生を受け止めたこと、また『御消息』で「おわりもめでたく」と述べて、その生涯の歩みも包んだめでたさであることを表現することに注目すべきと考える。つまりこの親鸞の「めでたく往生をとげたりけり」という一言には、私たちが判断する善悪という価値観を超え、また「自害」という臨終の在り方のみではなく、その生涯の歩みをも包んだ深い宗教的表現であることを見出すべきと考えるのである。それでは親鸞が「往生をとげたりけり」という時には、どのような生涯として憶われていたのであろうか。

ここでは非常に簡単にしか述べることができないが、筆者はその課題は、如来が「果たし遂げる」と誓った第二十願「果遂の誓い」に基づく受け止めであると考えている。「果遂の誓い」とは、親鸞が所依の經典とした『仏説無量寿経』の第二十番目に説かれている願であり、親鸞の名著『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行信証』）「顕浄土方便化身土文類六」（以下、化身土巻）で次のように示されている。

設（ひ）我れ、仏を得（た）らむに、十方の衆生、我が名号を聞（き）て、念を我が国に係（け）て、諸の徳本を植（へ）て、心を至し回向して我（が）国に生（まれむ）と欲はむ、果遂せずば、正覚を取（ら）じと。

（原漢文・書き下し筆者『翻刻篇』五一六頁）

この内容について、「徳本」を「如来の徳号」³⁶と受け止める親鸞の理解を通して言うならば、第二十願は、弥陀の名号を至心回向欲生の心で修める衆生を果遂する願である。親鸞は化身土巻で、その心を「雑心」「自力の専心」「自利

の「一心」などとして押さえており、念仏に立ちながら、その実は自力をたのみとしている衆生の「心」を問題とする。そして親鸞はその問題を、第二十願を「方便真門の誓願」⁽³⁸⁾の課題として、化身土巻で主題的に展開していく。そしてその結論において、親鸞は以下のような表白をしている。

是を以て、愚禿釈の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依て、久しく萬行諸善の仮門を出(で)て、永く双樹林下の往生を離る。善本徳本の真門に回入して、偏に難思往生の心を発しき。然るに今、特に方便の真門を出て、選択の願海に転入せり。速(や)かに難思往生の心を離れて難思議往生を遂げんと欲ふ。果遂の誓い、良に由る哉。爰に久しく願海に入(り)て、深く仏恩を知れり。至徳を報謝(せんが)為に、真宗の簡要を摭ふて恒常に不可思議の徳海を称念す。彌斯れを喜愛し、特に斯(れ)を頂戴するなり。

(原漢文・書き下し筆者『翻刻篇』五四二頁)

この文はいわゆる「三願転入の文」といわれる有名な箇所である。ここには「愚禿釈の鸞」とあり、また第十九願に実現する「双樹林下の往生」、第二十願に実現する「難思往生」、第十八願に実現する「難思議往生」とあることか⁽³⁹⁾ら、三願・三往生の関係における親鸞自身の信仰の歩みの表白ともいべき文章である。その重要性から、この箇所への解釈は非常に多岐にわたる。筆者はこの文を、親鸞が「果遂の誓い、良に由る哉」と仰ぐことから、親鸞が浄土方便の願として明らかにした第二十願によって実現する「難思往生の心」の内景として受け止めている⁽⁴⁰⁾。ここでは特に「果遂の誓い、良に由る哉」と第二十願が仰がれるところに実現する「難思議往生を遂げんと欲ふ」という表現に注目したい。

つまり「果遂の誓い」が「良に由る哉」と頷かれ、衆生に成就する所に実現するのが「難思議往生を遂げんと欲

ふ」という意欲である。その意欲は「今、特に方便の真門を出でて」「速やかに難思の往生の心を離れて」というように、第二十願が課題として、「方便の真門」「難思往生の心」を「今」「速やか」に「出でて」「離れる」形で実現する。ただしそれは永続的なものではなく、親鸞の妻・恵信尼が伝える内容に基づけば、生涯「執心・自力の心（もしくは信）」として苦悩するものである。⁽⁴⁾ そうであるならば、念仏者の一生涯は、第二十願が課題とする自力の心を離れながらも、ふたたびそれに苦悩し、そして「難思議往生を遂げんと欲ふ」という意欲に帰り続ける生涯といえる。

おそらく親鸞は、津戸三郎の一生涯を「自害」するまで、その「遂げんと欲ふ」という意欲を歩み切った念仏者の生涯とし、また善悪を超えたところから、その生涯の歩み全体を大変に尊いものと受け止めて、「めでたく往生をとげたりけり」と記したのではないだろうか。

おわりに

本稿では「現生」を重要視する親鸞が、どのように津戸三郎という念仏者の「自害」を受け止めたかを、親鸞が注記した「聖人根本の弟子」と「めでたく往生をとげたりけり」に注目しながら考察を進めてきた。そこでは他の門下が品位の問題として受け止めて、後世への戒めとするような理解と異なり、自害を一つの死として尊重しながら、法然の根本の弟子として退転することなく、念仏の生活に生き、往生を遂げた念仏者として津戸三郎を位置づけようとする親鸞の眼差しを垣間見ることができた。

もちろん親鸞在世の中世の感覚を、現代に取り込むことは十分に注意しなくてはならない。私たちが生きる現代は、技術の発展で生じる新たな苦悩の在り方があり、また医学の発達によって、生き方を含めた死の在り方をより深

く考える必要がある時代になったといえる。ただ親鸞が、時代・社会・場所などの限定を超えた如来の眼に立った思索をしたことを窺っていくことは、私たちの人間観を根源的に問い直す意味を持つ。少なくとも「めでたく往生を上げたりけり」と、とても表現することができないと考えている筆者自身の受け止めは、如来の立場からではなく、凡夫の立場から「臨終の善悪」を申し立てている有り様を示すものなのであろう。そのような在り方を問い直すものとして、親鸞の津戸三郎の自害往生の受け止めは、今後も注目されるべき課題であると考える。⁽⁴²⁾

ただ本稿で言及した「往生」、特に「難思議往生」の内実を十分に検討する必要がある。⁽⁴³⁾近年「往生」とはいかなる時と事態かを巡って、「正定聚」「不退転」などとの関係を含めた議論がある。⁽⁴⁴⁾親鸞が「難思議往生」を主題的に明らかにするのは「教行信証」「顕浄土真実証文類四」であるが、その内容を踏まえながら、本稿で注目した化身土巻「難思議往生を遂げんと欲ふ」という意欲の具体相を明らかにすることが喫緊の課題である。

【凡例】

- ・引用文における原典の左訓・右訓・ルビ等は、必要な場合を除いて省略した。
- ・引用文における傍線・太字などは筆者によるものであり、基本的に強調を意味する。
- ・人名の敬称は必要な場合を除いて省略した。
- ・漢文の引用は、依拠本の訓点によって筆者が書き下した。補った語は○で示した。

【基本文献】

『顕浄土真実教行証文類 翻刻篇』大谷大学編 真宗大谷派宗務所出版 二〇一九年

↓『翻刻篇』

『浄土真宗聖典全書』浄土真宗本願寺派総合研究所編 本願寺出版 二〇一一年

↓『浄真全』

『浄土宗聖典』浄土宗聖典刊行委員会 同朋舎 一九九九年

↓『浄典』

【参考文献】※五十音順

——『現代語 唯信鈔文意―親鸞仏教センター訳・解説―』朝日新聞社 二〇一八年

石田瑞麿『往生の思想』平楽寺書店 一九六八年

小谷信千代『法然・親鸞にいたる浄土教思想』法蔵館 二〇二二年

梶村昇『津戸三郎為守―法然上人をめぐる関東武者―』東方出版 二〇〇〇年

君野隆久『捨身の仏教』角川選書 二〇一九年

浄土宗総合研究所『総研叢書第六集 よりそう心―現代社会と法然上人―』二〇一〇年

鍋島直樹『自死を見つめて』本願寺出版 二〇〇九年

矢田了章『親鸞の人間論―その教理史的研究』永田文昌堂 二〇一四年

【参考論文】

板先唯人「真門における第二十願「果遂」の内実」『大谷大学大学院研究紀要』三九卷 二〇二二年

市野智行「善導の人間像―捨身往生についての一考察」『同朋大学大学院文学研究科研究紀要』第五号 二〇〇九年

稲垣眞我「仏教と自殺の問題」『佛教学研究紀要』第三五号 一九五八年

加来雄之「入願海―方便化身化土を開顕する意義―」『真宗研究』五十六輯 二〇一二年

梯實圓「日本人の生死観の一面―浄土教徒の場合―」『心理学評論』VOL.37, No.4 一九九四年

木村文輝「自殺」を是認する仏教の立場―「人間の尊厳」の具現と安楽死問題―」『生命倫理』VOL.18, NO.1 二〇〇八年

関稔「自殺考」『藤田宏達博士還暦記念論集インド哲学と仏教』所収 一九八九年

玉城康四朗「死の憶え書」『仏教思想』一〇「死」所収 一九八八年

常塚勇哲「親鸞の行信における「乃至一念」の意義」博士論文・大谷大学・二〇二二年

成田俊治「異相（捨身）往生についての一・二の問題」『日本文化と浄土教論攷』一九七四年

- 船山徹「捨身の思想―六朝仏教史の一断面」『東方学報』七四卷 二〇〇二年
- 鍋島直樹「親鸞の生命観は現代に意味をもちえるか―自死問題を契機として―」『現代と親鸞』第二十二号所収 二〇一一年
- 根井浄「平安時代の焼身往生について」『印度学仏教学研究』第二七卷第二号一九七九年
- 原田哲了「『歎異抄』における「往生をとぐ」という表現について」『印度学仏教学研究』第五十四卷第二号 二〇〇六年
- 藤田宏達「原始仏典にみる死」『仏教思想一〇 死』所収 一九八八年
- 矢田了章「悪人正機説における悪人の概念について(二)」『龍谷大学論集』第四四三号 一九九三年
- 普賢保之「浄土真宗における自死の問題」『真宗研究』第五十七輯 二〇一三年

注

- (1) 筆者は、これまでの研究において、親鸞の仏道における「一回性」と「相続性」を主要なテーマとして、その仏道の内実を確かめてきた。特に『仏説無量寿経』に説かれる二ヶ所の「乃至一念」の親鸞の受け止めを考察し、その宗教的生活の実際を明らかにしてきた。(「親鸞の行信における「乃至一念」の意義」博士論文・大谷大学・二〇二一年) 本論文はその成果を踏まえて、真宗文化研究所の設定する「現代における真宗の意義」というテーマの中で、特に「相続性」の課題(念仏の仏道を歩むという課題)を、自死・自害という実際の側面から取り組むことを目指すものである。
- (2) 船山徹「捨身の思想」四一頁参照
- (3) 木村文輝「『自殺』を是認する仏教の立場」、関稔「自殺考」、稲垣真我「仏教と自殺の問題」など
- (4) 例えば成田俊治「異相(捨身)往生についての一・二の問題」では、各種『往生伝』における捨身往生・焼身往生・入水往生の記録を整理している。
- (5) 石田瑞麿『往生の思想』一八八頁
- (6) 『日本古典文学大系』八十三巻・岩波書店・一九六頁
- (7) 同右・二〇七頁
- (8) 梯實圓は、上記の敬仏や顕性の言葉を紹介した上で『歎異抄』第九章を示し、次のように述べる。「常陸に住んでいた唯円は、敬仏たちの言動にふれ、「いそぎ浄土にまいりたきころ」のないことを恥じつつ親鸞にたずねたのであろう。「厭離穢土、欣求浄土の想いがおろそかだからだ」と敬仏ならば答えたであろうが親鸞はちがっていた。その応答には煩惱の

わが身をしかと見すえながら、煩惱を排除してではなく、煩惱を通して本願の仏心をたしかめていく親鸞の透徹した信心の境地が展開されていた（『日本人の生死観の側面』四一―四頁）筆者は、梯の指摘のように、上記のような問題に対して、親鸞が「煩惱を排除してではなく、煩惱を通して本願の仏心をたしかめていく」思索をすることへの注目は重要と考える。

(9) 『烏龍山師并屠兒宝藏伝』『浄真全二』九八〇頁

(10) 現代では「自死」「自殺」などの問題をどのように呼ぶかは議論がある。最近では、「自死」を用いる傾向があるが、場面によって使い分けるべきことが全国自死遺族総合支援センターなどから提起されている。（<http://www.izoku-center.or.jp>）なお、本稿では親鸞の表記に従い、基本的に「自害」と表記する。

(11) 『浄真全三』一〇六四―一〇七〇頁『西方指南抄』が親鸞の編集集か、書写かは諸議論あるが、いずれにせよこの注記は明らかに親鸞によるため、この問題には立ち入らない。

(12) 鍋島直樹『自死を見つめて―死と大いなる慈悲―』八四頁参照

(13) 小谷信千代は「聖人根本の弟子」や「めでたく往生にとげたりけり」に注目するが、津戸三郎の自害往生を「浄土より生死に帰り衆生を利益するには「上品上生の往生」を遂げなければならない。満八十の歳を迎えて、今こそ「上品上生の往生」の時である、今を逃してはならないという思いは強まったであろう」（『法然・親鸞にいたる浄土教思想』一六六―一六七頁）と述べ、還相回向による衆生利益と品位の問題を関係させて論じる。ただ本論で触れるが、筆者は、親鸞の津戸三郎の自害往生への眼差しは、特に品位にはないと考える。

(14) 『四十八巻伝』は『浄典』第六巻・四四四頁から四五二頁に、『九巻伝』は『法然上人伝全集』四五七頁から四六一頁まで。また自害往生の経過をまとめるにあたって、梶村昇『津戸三郎為守―法然上人をめぐる関東武者―』一九一―二〇二頁を参照した。

(15) 一方『九巻伝』では「耳目を驚かす程の往生を遂ぬる事は、あくまで護念増上縁の益にあぶりける事も眼前なれば、彌希代のふしぎなりぞと申あひける」（『法然上人伝全集』四六一頁）と述べ、護念増上縁に基づくとする。今回は門下の受け止めに注目するので、注での紹介にとどめる。

(16) この「しのや」については古来から議論がある。梶村昇は、以下の様に述べている。「シノヤのノは、フの横線が短くてノに見えるのであって、これはシフヤのことである。また当時は濁点をつけなかったから。これはシフヤであり、それな

ら渋谷入道道遍のことで違いはないと思ひ、(中略)それならば大胡、津戸と並んで法然上人根本の弟子といわれるにふさわしい人である」(『津戸三郎為守―法然上人をめぐる関東武者―』二〇〇頁参照) 今回はこの見解を採用している。

(17) 靈山勝海『西方指南抄論』・永田文昌堂・一九九三年・九頁参照

(18) 『浄真全三』一〇六四頁

(19) 『翻刻篇』六六九頁

(20) 『同右』六六七頁―六六八頁

(21) 加来雄之『顕浄土真実教行証文類(教行信証)』の二つの序の結びにおかれた「標語」『近現代教行信証研究』第六卷所収・親鸞仏教センター・二〇二三年・七〇頁参照

(22) 小谷信千代は、親鸞が「聖人根本の弟子」と記す理由を以下のように述べている。「親鸞が、教学の高弟である長西大徳や鎮西上人や幸西大徳ではなく、これら三人を「聖人根本の弟子」と呼ぶのは、称名念仏による浄土への往生とそこから還来という、自身が歩みつつある信仰生活の模範を、これら三人の熱心な専修念仏者の上に認めてのことではなかったであろうか。親鸞の目には、かれら三人の姿が、専修念仏によつて浄土に上品上生の往生を遂げることによつて浄土より還来して衆生済度に尽くすことを願う弟子であり、法然の教える専修念仏の根本をよく理解する弟子として映じたのであろう」(『法然・親鸞にいたる浄土教思想』一六八頁) 筆者は、他の門下と比較した時に、親鸞が特に品位の問題として、津戸三郎の自害の問題を受け止めていないこと、また親鸞が手紙の発端であり「上品上生の往生」を志した熊谷入道直実を「聖人根本の弟子」に示していないことから、小谷のように「上品上生の往生」を関連させて、本記述を捉えるべきではないと考へる。そもそも法然は九品を「釈尊の巧言」(『浄真全三』一〇二二頁)としており、親鸞が「聖人根本の弟子」と位置付ける理由には不十分と考へる。また法然における品位と念仏相統の問題は、拙稿「親鸞の行信における「乃至一念」の意義」第一章「法然における「乃至一念」の意義」第二項「利益章」における「乃至一念」と方便の課題―で、法然の「乃至」と「十念」理解に注目しながら考察した。

(23) 熊谷入道直実『浄典』第六卷・四〇四頁

(24) 『現代語 唯信鈔文意』一六〇頁参照

(25) 『歎異抄』第十三章『浄真全二』一〇六五頁

(26) 大野晋『古典基礎語辞典』一一九〇頁・「めでたし」の項目

(27) 同右・一一九五頁「も」の項目

(28) 『学研全訳古語辞典』「然ればこそ」参照

(29) 消息では後に「故法然聖人は、浄土宗のひとは愚者になりて往生す」(『浄真全二』七八七頁)と示すので、信心決定の人と愚痴無智の人は重なる存在であることが窺える。

(30) 『歎異抄』三章「善人なをもて往生をとぐ。いはんや悪人をや」『浄真全二』一〇五五頁

(31) 醍醐本「法然上人伝記」「善人尚以て往生す、況悪人乎」『法然上人伝全集』七八七頁

(32) 矢田了章「悪人正機説における悪人の概念について」(二)二〇四頁参照。またそれを承けて再度検証し、内容を展開した論文に、原田哲了「『歎異抄』における「往生をとぐ」という表現について」がある。

(33) 矢田は『歎異抄』の「往生をとぐ」の研究の状況を「とぐ」については従来ほとんど注目されていない。わずかに金子大栄が、「それにしましても、未だ私には「善人ナオモテ往生ヲトグ、イハンヤ悪人ヲヤ」と云ふ言葉が私の頭に引掛かるのだらうと思ひます」と云い、感覚的に「往生をとぐ」に関する従来解釈が不満であることを述べています(『親鸞の人間論』四七三頁)と述べ、これまで「往生をとぐ」が注目されていないことを指摘している。

(34) 例えば親鸞は、明法房の往生について「明法御坊の往生のこと、おどろきまふすべきにはあらねども、かへすがへすうれしふさふらふ」(『御消息集』第一通『浄真全二』八一七頁)や「明法の御坊の御往生のことをまのあたりに聞きさふらふも、うれしくさふらふ」(『御消息集』第二通『浄真全二』八二二頁)などと述べている。

(35) 親鸞は「果遂」に「はたしとげむ」(『翻刻篇』五一六頁)と左訓をしている。

(36) 『翻刻篇』五一五頁

(37) 「雑心」「自力の専心」『翻刻篇』五一五頁・「自利の一心」五一二頁

(38) 『翻刻篇』五一二頁

(39) 『浄土三経往生文類』には十八願(大経往生・難思議往生)・十九願(親経往生・双樹林下往生)・二十願(弥陀経往生・難思往生)に基づく往生がそれぞれ整理されている。ただ『教行信証』の往生理解は「浄土三経往生文類」とは異なっており、より重層的な構造で明らかにされている。

(40) この受け止めは、加来雄之「入願海―方便化身化土を開顕する意義―」五四頁の理解を参照している。加来は特に「難思往生」にのみ「心」が付されていることに注目し、親鸞が真筆の坂東本で時制の改定をおこなっていることに注目して論

を展開している。

(41) 親鸞の妻・恵信尼はいわゆる「寛喜の内省」という出来事があったことを伝えている。その概略を示せば、親鸞が五十九歳（寛喜三年）の時に病床に伏した中で絶えず『大経』を読んでいたことから始まる。親鸞は自身のその行為に対して「念仏の信心より外には、何事か心にかかるべき」と不審に思い十七・十八年ほど前の出来事（建保二年）が思い出された。それは飢饉に直面する衆生を利益するために、三部経の千部読誦を試みたが、「名号の他には何事の不足にて必ず経を読まんとするや」と思い、中斷したということであった。そして親鸞はその出来事を思い返して、「人の執心、自力の心は、よくよく思慮あるべし」と内省し、病床における『大経』の読誦を中斷した、というものである。（『恵信尼消息』第五通『浄真全』一〇三五—一〇三七頁）

(42) 鍋島以下の指摘は、今後、浄土真宗という仏道における自死・自害の問題を考える上で参考にしたいい視点である。「自殺」ということは、二つの側面から考えなくてはいけない。まず何よりも大切なことは、どうか生きていてほしいと見守っていくことです。あたたかい心のふれあいを感じられることです。しかももう一つの側面からは、私のはからいではなく、如来のはからいによって浄土に往生するのであるから、どのような死であっても尊いと受け止めていくことです。「抑止」と「摂取」という両面から自死問題にのぞむ必要があるでしょう。」（『親鸞の生命観は現代に意味をもちえるか―自死問題を契機として―』一五五頁）ここで鍋島は明言はしていないが、自殺の予防の段階には「抑止門」という視点、またすでに死を迎えた命は「摂取門」という視点での問題の取り組み方を確認する。どちらも教学的には、如来の「抑止」と「摂取」であるから、私たちの姿勢として受け止めてよいか、また「摂取」を死の後の問題にすることは疑問がある。ただ予防的な段階か、すでに死を迎えた段階かを区別されるべきという視点は重要であろう。またそのインタビュをした常塚聰は以下のように述べている。「現在の日本では年間三万人以上の人命が自殺というかたちで失われている。このような現実に対し、マニユアル的に「自殺は悪である」と唱え続けたところで、その言葉は力をもち得ないだろう。鍋島氏は浄土真宗の思想における（いのち）観について、「抑止」と「摂取」という浄土教の用語を用いて説明している。「抑止」と「摂取」とは、決して二律背反的なものではなく、いわば（いのち）の二つの面といえるだろう。「自殺は悪である」というのは、この「抑止」の面だけ説いていることになる。（いのち）を説くときに、この両面のどちらか一方だけを強調することは、結果的に（いのち）全体の豊かさを失わせることになるのではないだろうか」（同上・一五七—一五八頁）筆者は、上記の指摘に加えて、如来の摂取のはたらきの中に生きることで明確となる（いのち）全体の豊かさ

(死をも含めた)を受け止めることが重要と考える。それが親鸞の津戸三郎の生涯の歩みをも含めた「めでたく往生をとげたりけり」という表現に結実していくのではないだろうか。

(43)

本論文では言及できなかったが、『西方指南抄』における「往生」理解にも注目すべきであろう。『西方指南抄』下末には「四種往生事」(『浄真全三』一〇二七頁)という『西方指南抄』以外にはみることのできない「往生」の記述があるが、その第一番目は「正念念仏往生『阿弥陀経』説」であり、本論でも注目し、親鸞が第二十願の意としてみた『阿弥陀経』に基づく往生が「正念念仏往生」として示されている。

(44)

小谷信千代『真宗の往生論』法蔵館・二〇一五年、長谷正當『親鸞の往生と回向の思想』方丈堂出版・二〇一八年など