

浄土真宗としての「葬儀」の意味

満井秀城

はじめに

2010年1月、高名な宗教学者島田裕巳氏によって、『葬式は、要らない』との衝撃的タイトルを有する新書が出版された。日本仏教が、「葬式仏教」と批判されて久しい^{〔1〕}し、高額な「戒名料」をはじめとする葬儀の高額化・華美化や、お布施の不透明性など、今のような葬式のあり方でよいのかという批判もまた、これまでも幾度も出されて来た。こういった、いわば潜在的鬱積に、一気に火を点けたのが同書であった。著者の知名度の高さや、センセーショナルなタイトル、廉価な新書版、これら商業的にも有効・巧妙な手法も相俟って、大きなインパクトをもたらしたことは記憶に新しく、筆者は個人的に「島田ショック」と呼んでいる。

ところが、と言うか、2011年3月11日に、あの東日本大震災が発生し、死者及び行方不明者が2万人を超えという大惨事となった。突然に生命を失った人の無念さ、家族を失った遺族の悲しみ、住居や田畑や職場を失った絶望感や、あるいは原発事故にともなう放射線への恐怖と理不尽な風評被害などへのやり場のない怒り、こういったさまざまな事態を見聞きするにつけ、当たり前のように過ごしている自分に罪悪感を覚える日々が続いている。また一方で、あのような非常時の中でも暴動が起こるわけでもなく（一部には非道な行為も報道されてはいたが）、人々は秩序を持って行動し、悲惨な中でも感謝の思いを表す被災者の人たちに、諸外国のメデイ

アは、こぞって称讃の記事を載せていた。そういう一連の報道の中で、一時帰宅を許可された被災者が、真つ先に仏壇の位牌を探そうとする姿や、家族を失ったこと自体への悲しみとともに、「葬式が出せない」ことへの二重の悲しみを吐露している姿が報じられ、「葬儀不要論」は、表面的には、いったん沈静化したように見える。

しかしながら、「葬儀不要論」が受け入れられ、支持された必然性自体は、実は何も変わっていないと言いきだろ。勿論、『葬式は、要らない』に対して、反論を意図する書物はいくつも刊行されたし、寺院や僧侶の側が、一定の努力をして来たことも事実である。しかし、それでもなお、いつ、また「葬儀不要論」が再燃してもおかしくはないと筆者は考える。「葬儀は本当に必要なのか」、「なぜ葬儀は必要なのか」。これらの根本的疑問に、われわれは、まだ十分な回答を示しているとは思えないのである。本稿は、その意味での回答の一端を意図するものである。

一 「人間性」と「儀礼」

右のような意味で、浄土真宗において葬儀はいかなる意義と必要性をもっているのかは、お互いが、しっかりと足元を見据えておかねばならない課題である。そこには、浄土真宗の教義にふさわしい葬儀のあり方はどうあるべきか、教義・教学的の押さえが不可欠なのは言うまでもない。

その一方で、「葬送儀礼」という形態自体は、浄土真宗の成立以前から行われて来たし、また、個体を形成する地球上の全ての生物において、死は不可避である中で、死に対して「葬送儀礼」という形式を持つのは、おそらく人間だけであろう。つまり、「葬儀」とは、人類の歴史における文化的・社会的営為と言えるのであって、教義・教学的アプローチだけでなく、社会的・文化的アプローチが必要でもある。

そもそも「人間」の「人間」たる所以は何なのか。「人間」とは、どういう存在なのか。この点については、古来からさまざまな議論がなされて来た。著名なところでは、アリストテレスが、「政治的動物」という定義付けを行ったことが良く知られている。しかし、この定義には、ギリシャの都市国家の発想が前提となっており、遊牧民が除外され、あるいは逆に、ある種の社会性を持つ昆虫までも含んでしまうことになりかねないという批判がある。また、生物学的に、「羽毛のない二足歩行動物」と定義するとしたら、ほとんどの動物（ほとんどの）とは、カンガルーやニワトリは除かれるから）とは区別できるとしても、この定義には、情緒的側面が欠落しているし、「人間性」については何も語っていないとの批判がある。そこで、今日、一般的に用いられている「人間の定義」としては、B・フランクリンの「道具を製作する動物」とされているのだが、筆者の愚見では、これとて「情緒的側面」、いわば「人間的靈性（精神性）」とでも言うべきものが充分に表されているとも思えない。芸術を創造する感性力が等閑視されているように思うのである。哲学的には、パスカルが、『パンセ』において「人間は考える葦である」と述べていることが著名であり、この指摘に即せば、「思考する動物」とでも言えるだろうか。勿論、他の動物でも、何らかの思考がなされ、それによって行動の判断がなされているはずであるが、目の前の判断だけでなく、二歩先、三步先を見越す想像力、あるいは哲学的に、「自己を認識」し、「意味や意義を問う思考」を、ひとつの「人間性」の指標と考えることができるかも知れない。

「意味や意義を問うこと」が「人間性」の一面であるとすれば、「儀礼」とは、まさしく「意味づけ」の行動であると考えることができるのではないか。一般的には、それを「通過儀礼」と称している。「成人式（元服）」や「結婚式」など、さまざまな節目々々においてなされる儀礼・儀式は、何らかの成長や変化の意味や意義を表明する行為である。「葬式」もまた、他者の死をどう意味づけ、そして自分もまた、特定の他者が存在しなくなった中でのあり方や意味を自己形成していく行為であると言えるだろう。

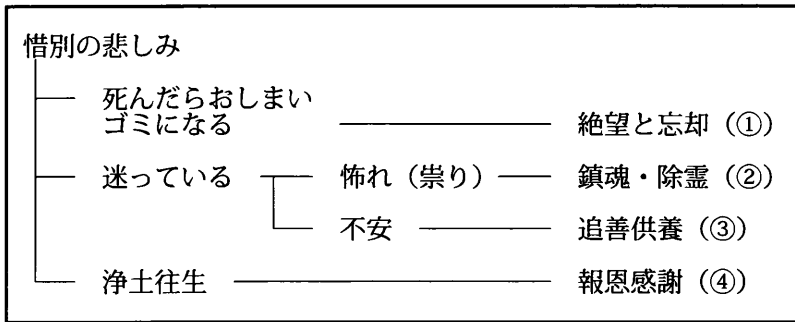
どんな生物も「死」は認識しているであろうし、だからこそまさしく必死に「死」を避ける行動をとる。そして親は子を必死で守ろうとする。しかし、鳥でも猫でも、あるいは社会生活をする蟻でも、死んだ子や仲間に対して、いわゆる「弔い」の儀礼は行わないであろう。死んだら直ちにあきらめるのである。そこに「人間性」の一つのヒントがあるように思う。つまり、他者の死を厳肅に扱う「儀礼的存在」とでも言いうるものが、人間の根底にあるのではないか。ウイトゲンシュタインが、「人間は儀式的動物である」と述べているのは、まさにこの意ではないか。今は、ここまでを仮説的に提示しておいて、次に、これに沿って、少しく具体的な考察を試みることにする。

二 「儀礼」と「死生観」

「儀礼」のあり方には、その人の価値観、「死生観」とでもいうべきものが大きく関わっていると思っている。つまり「死んだら、どうなるのか」という認識の相違によって、儀礼行動が変わって来ると考えるのである。以下に、そのことを論じてみる。

愛しい人や、かけがえのない人を亡くした時、人はみな、等しく悲歎に沈む。この点においては全く同等と言えるのだが（勿論、関係性その他によって、悲しみの深さには浅深があるが）、生死に関わる価値観によって、次の段階としての行動様式が大きく異なって来ると思われるのである。

まず一つの価値観として、「死んだらおしまい」、「人間は死んだらゴミになる」という考え方があろう。この場合にとられる行動は、火葬にしろ何にしろ、死者に対しては、「遺体処理」にしか過ぎない。そこには、存命中の尊敬の念は別として、死んだ途端に、死者に対する尊敬はなく、ただ絶望のみが残り、最終的には忘却



されてしまうだけである。この類型には、おそらく儀礼は存在しないのではないか。そもそも「通過儀礼」では、

「分離—移行—統合」と図式されるように、ある段階を終え(分離)、そこから次の段階へと移行し(移行)、次の段階への移行を完了する(統合)のが手順である。「死んだらおしまい」であれば、次の段階への統合は成り立たない。強いて言えば、「終焉の儀式」は成立するであろう(いわゆる「お別れ会」はこの部類か)。し、「死体」から「骨」への「移行」とみることでもできるが、仮に墓に埋葬したとしても、それは単なる「死体処理」の方法でしかなく、死者への尊厳や、他者の死にともない、自己を再認識する行動方法ではない。(第1類型)

二番目の死生観としては、死者が何らかの形で存在するが、それが「迷っている」と認識するもので、この部類には、さらに二類型に分かれる。

「迷っている」場合の第一類型としては、「霊魂のようなものが崇りをなす」という「怖れ」である。この価値観における行動様式は、「崇り」に対して、「慰霊」や「除霊」、あるいは「鎮魂」という儀式である。神道にいう「死穢」も、この部類に入るであろう(そのために「お祓い」をすることに)。 (第2類型)

「迷っている」とみる場合でも、「怖れ」というよりも、「不安」と感ずる場合があるであろう。「ちゃんと成仏してくれているだろうか」。そこには、「崇り」のような「怖れ」も混在しているかも知れないが、「恐怖感」というよりも、「愛着を持っているがゆえの不安」とでもいうべき位相があるように思い、敢えて別類型を立てた。この場合の行動様式が、「追善供養」である。迷っている死者に

対して、遣った者が、死者に代わって善行を行い、それを死者に与えようとするものである。(第3類型)

四番目が、われわれ浄土真宗の価値観であって、「故人は浄土に往生され仏になられた」と認識する立場である。この価値観に立てば、「不安」に対しては「安心」であり、「怖れ」に対しては「敬い」である。これに基く儀礼は、「報恩感謝」に他ならない。浄土真宗の葬儀において、「本願力にあひぬれば、むなしくすぐるひとぞなき」の和讃を誦することについて、ご本願に出遇い、空しい人生ではなく真実の人生を歩んだ故人の遺徳を偲び、遣った者も、同じく、ご本願に遇えたことを再認識する感謝の儀式であることの意義が、いつそう深く味わわれることになるだろう。「如来浄華の聖衆は、正覺の華より化生して」の和讃についても、故人がすでに浄土の聖衆として往生されていることを讃える意味を味わうことができるだろう。(第4類型)

因みに、この観点からすれば、いわゆる「ペット葬」は、この葬儀形式は成り立たないのではないか。かわいがってきたペットの死は、家族同様に悲しい出来事に違いないし、大切にしていたペットの死によって、世の無常に思いを致す機縁ではあるだろう。しかし、彼らが、本願力に出遇った真実になつた生き方をしていたと讃嘆できるかという点、疑問に感ぜざるをえない(理屈の上では、彼らも広門示現の相としての仏身であると見ることが可能ではあるが、そのペットに対して、はたしてそういう接し方をして来ただろうか)。

それはともかくとして、死者に向かつての行動様式として、右の四類型に分類してみた(図表参照)が、このような分かれ方をするのは、ひとえに、教えに遇つていのかどうかに起因するし、教えに遇うことによって価値観が変わることもよくあることである。

但し、現実には複雑な事例も多い。例えば「死んだらおしまい」という価値観だった人が、肉親の死によって、仏壇に手を合わす身になつたという事例の場合、価値観の変化の原因が、教えに遇つたことによるものか、あるいは肉親への情愛によるものなのか判じられない場合もあるであろう。しかし、肉親への情愛のみによつて

場合には、第3類型に属すると考えるべきではないか。『歎異抄』の有名な一文に、「親鸞は父母孝養のためとて、一返にても念仏申したること、いまだ候はず」（註釈版P834）とあるのは、父母・兄弟・夫婦など、親しい人への情愛が、自力への落とし穴になることを厳しく見つめた言葉であるように思う。従って、第4類型への転化は、やはり教えに基くものと考ええる。

そこで、次節では、浄土真宗の教えが、どのように儀礼形式を意義付けるかについてを考えてみたい。

三 真宗教義と、「儀礼」の形式

(一) 「摂取不捨」と「平生業成」

宗祖は「摂取不捨」の意味について、「小経讀」国宝本左訓に、次のように記されている。

摂めとる。ひとたびとりて永く捨てぬなり。摂はもの逃ぐるを追はへとるなり。摂はをさめとる、取は迎へとる。（註釈版P571脚注）

「もの逃ぐるを追はへとる」とは、私たちが、どこを向こうとも、つねに阿弥陀如来は、私たちの方を向き、むしろ背を向けて逃げるばかりの私たちを、追いかけて詰めに追いかけて、ついには南無阿弥陀仏でくるめとる仏であることを示す。私たちの側は、いつ、どんな状態で、仏を忘れることになろうとも、如来の側は、つねに忘れることがない。「ひとたびとりて永く捨てぬなり」とは、ひとたび如来の御手に抱かれたものは、必ず仏になることを示す。念仏ひとつで何故さとりをひらくことができるのか、その理由が「摂取不捨」であり、ひとたび阿弥陀如来の御手に抱かれた念仏者は、必ず仏になるということである。それが、「現生正定聚」であり、「平生業成」である。

「平生業成」の法義は、臨終を問題としないということであり、つまりは、「死に方」を問題視しないのである。自死・自殺者に対する偏見も、この観点から解きほぐすことも可能ではないか。

儀式の性格の点から言えば、いわゆる「枕経」は、臨終の来迎を求めるものではないし、「遺体」に対して読経するのもない。今生の最期にあたっての「報恩感謝」の仏事・法事である。

ある和上の寺院に枕経の依頼の電話があったとき、その和上は、「まだ生きているのか、それとも、もう死んでいるのか。」と聞くそうである。「もう亡くなっています。」と言われると、「それなら手遅れだ。お通夜から行く。」と答えるそうである。ここまで言えるようになるのは簡単なことではないと思うが、原理・原則論から言えば正論である。

(二)「往生即成仏」と「弥陀同証」

「往生即成仏」は、「平生業成」、「現生正定聚」からの論理的必然であるが、浄土に往生した者は、浄土の土徳によって、直ちに仏と成ることを表す法義である。美しい清流からの川の流れも、あるいは工場排水や家庭排水などによって汚れた川の水であっても、ひとつの同じ海に流れ着いた途端に、同じ「海水」の「一味」となる。これを宗祖は、「如衆水入海一味」と讃えられている。凡聖一味の意義でもあり、『論註』性功德の釈に望め合わせる、「往生即成仏」の根拠でもある。

浄土の往生人が、直ちに「仏」と成られているということを知れば、「追善供養」が全く意味をなさないのは明白である。言うまでもなく、「仏」の十号の内には「応供」とあるので、「供養」は当然なしうるものではないが、その「供養」は「追善供養」ではなく、「讃嘆供養」、すなわち仏徳讃嘆に他ならない。つまりは、故人を仏として敬い、仏として讃嘆するのである。

更には、この浄土の往生人の証果は、「弥陀と同証」でもある。『阿弥陀経』の名義段に「及其人民」とあるのは、阿弥陀如来の果徳が、そのまま浄土の往生人に及ぶことを示している。つまり、往生人は、阿弥陀如来と同じ証りを得ているのである。

したがって、阿弥陀如来の仏徳を讃嘆することが、そのまま故人が仏と成られた徳を讃えることになるのである。阿弥陀如来と同じ徳をひらいた故人であるがゆえに、故人は、残った私たちが念仏申す身になることを、最も喜び、また安心してもらえらるはずである。また、仏飯などのお供えは、過去帳の前には供えずに、あくまで、ご本尊の前に供える。このことも、「弥陀と同証」なるがゆえである。

また、時折、仏壇に、タバコやワンカップのお酒などが供えられてあることを見かけることがある。故人が生前好きだった物を供える心情も理解できなくもないが、故人は既に浄土に往生され、仏になられているのであれば、そのような執着は存在しないはずである。私たちの主食であるご飯を、感謝の意においてお供えし、また菓子や果物なども、あとでおさがりとして頂戴する感謝の表明なのである。

このように、浄土真宗の教義を正しくふまえることによって、仏事・法事のあり方について、その謂われや所以が理解できることが多い。

(三)「還相廻向」

宗祖は、『教行信証』の「教文類」冒頭に、「つつしんで浄土真宗を案するに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。」(註釈版P135)と述べられるように、浄土真宗の法義の綱格は、「往還」の二回向であり、「往還」の二回向こそが、浄土真宗の教義の特色である。葬儀の場で言えば、故人の最後の仏徳讃嘆の場であるとともに、故人の最初の還相廻向の場でもあることが、同時成立していると言え、葬儀のあり方も、この観点から再

構築することも可能ではないか。

さらには、ここで、もう一つ「還相廻向」の法義に照らして考えてみたい事例がある。

一歳にも満たない幼児、あるいは乳児が亡くなったとしよう。両親は深く悲しむが、その悲しみの内に、「この子は、成仏できるのでしようか。」と訊かれたら、何と答えたらよいだろうか。

まず、大前提として踏まえておかねばならないことは、仏教とは本来、自己を問うものであり、他者の往生の得否を説明するものではないし、また、我々凡夫に知見できるものでもない。全てのことについて言えることだが、他人を説明する論理となった途端に、仏教ではなくなる。「業論も、他者の説明論理となった瞬間に、いわゆる「差別業論」へと転落する。したがって、今のような問いに対して、「迷っているでしょうね。」と答えるのも誤りであり、「大丈夫ですよ。成仏しているでしょう。」と答えるのも、また誤りであると言わざるをえない。あくまで仏知見の領域であり、我々凡夫の伺い知るべきものではないからである。

その上で、「還相廻向」の法義に照らしてみた時、次のように味わうことは可能かも知れないと思っている。一歳にも満たない幼児であれば、寺で聴聞したこともなければ、念仏の一返も称えたことはないであろう。そうであるのなら、他宗の論理であれば「迷っている」としか言えないのではないかと思うが、しかし、浄土真宗の「還相廻向」の法義に照らすと、「この子のおかげで、私が仏に手を合わす身になれた。」と気付いた時、その時点から振り返れば、「この子は、還相の菩薩として、私に教化するために生まれてくれたのだ。」と味わえる世界もあるように思う。繰り返すが、他者を説明する論理ではなく、あくまでも、自己に引き取った上での味わいとしてであるが。

四 小結

以上述べ来たったことを総じて、「浄土真宗」における葬儀の意義をまとめて言えば、次のように言いうるであらう。

すなわち、浄土真宗としての葬儀とは、世の無常に思いをいたし、自らの死苦に向き合う場であるとともに、愛別離苦の悲しみに向き合いながら、念仏者として歩んで来られた故人を偲び、故人も、そして後に遺った者も、ともに阿弥陀如来の慈悲の中にあることを再確認する仏縁であり、仏徳讃嘆と、本願に遇えたことへの報恩感謝の儀式が、「浄土真宗の葬儀」である。

遺族にとっては、悲しい縁ではありながら仏縁として受け止め、さらには、お互いが支え合って生きていることや、人と人とのつながりを味わうことのできる場でもある。葬儀は、故人にとっても遺族にとっても、人間が人間であることの証しでもあると思う。

五 最後に『改邪鈔』の記述について

浄土真宗と葬儀について論じる場合、『改邪鈔』の中で、宗祖の言葉として引かれてある「某（親鸞）閉眼せば、賀茂河にいでて魚にあたふべし」（註釈版P937）に触れないわけにはいかないであろう。これをもって、直ちに「葬儀不要論」に結びつける論調もあるからである。

まず、この語を扱う場合、いくつかの位相を仕分けしておく必要がある。①『改邪鈔』の文脈、②宗祖の文脈、③宗祖の文脈が不明の場合、『改邪鈔』とはいったん切り離して、この語単体としての文意をうかがう、の三段階で論ずることしよう。

①の『改邪鈔』の文脈は、本文から明確に窺われる。

・しかるに往生の信心の沙汰をば手がけもせずして、没後葬礼の助成扶持の一段を当流の肝要とするやうに談合するによりて（中略）、ただ世間浅近の無常講とかのやうに諸人おもひなすこと、こころうきことなり。

・この肉身を軽んじて仏法の信心を本とすべきことをあらはしますゆゑなり。

この二点の中間に先の宗祖の引文があり、これらを承けて「これをもつておもふに、いよいよ喪葬を一大事とすべきにあらず」と結論している。

まず一点目は、「信心の沙汰」をせずに、ただ世間的な事情での集まりに終わってしまうようなあり方では意味がないとされる点である。ただ、この論旨と、先の宗祖が語ったとされる文言とは、必ずしもストレートに繋がってはいない感がある。この一点目の主張と、宗祖の言葉とは、「そのゆえに」「そのゆえは」のような理由句としての引文ではなく、「かつは本師聖人の仰せにいはいはく」とあるように、「かつは」と、並列句、あるいは論旨の転換をなす接続詞で結ばれていることからすれば、先の宗祖の文は、一点目と全くの無関係ではないとしても、直接には、二点目の論旨の根拠として引用されていると見受けられる。すなわち、「肉身を軽んじて仏法の信心を本とすべきことをあらはす」ためである。

「肉身を軽んじて」とは、生身の肉体に執着しないということであろう。しかし、むしろ、それだからこそその「葬儀」でもあると思う。葬儀を区切りとして、人としての肉体への執着から離れ、仏となられた意義を偲び、仏として敬う儀礼が、葬儀の意義であり、意味でもある。さらにまた、人としての名残りである遺骨への執着から離れ、いつまでも仏壇（本来は仏壇には置かず、中陰壇を設ける）や床の間に遺骨を置いたままにするのではなく、しかるべき墓地に安置・埋葬するのが、納骨の意味でもある。「葬儀」も「納骨」も、執着を離れるためという意義を併せ持つ仏事・法事なのである。「葬儀」がそうだった時、それはもはや「信心の沙汰」をしない形だけ

の儀礼ではないであろう。

覚如上人が、「喪葬を一大事とすべきにあらず」と結ばれたのは、葬儀の全否定ではなく、あくまで信心為本、「信を一大事とすべき」であって、本末を転倒してはならないとの教示であると考ええる。

次に②の宗祖の文脈についてであるが、この言葉は『改邪鈔』のみに見られ、厳密には宗祖の言葉かどうかさえ断定できないし、宗祖の言葉であったとしても、その前後の文脈については、一切何もわからない。

そこで③『改邪鈔』の文脈から、いったん切り離し、仮に宗祖の言葉とした上で、この語自体を単体として、その文意を窺ってみる。

現在の感覚からすれば、この「賀茂河にいでて魚にあたふべし」との語は、まさしく衝撃的で、壮絶なイメージを与える。何より、いま現在、これを忠実に実行したなら、「死体遺棄」として法的に厳罰に処されることになる。だからこそ衝撃的な響きを持つのであるが、この言葉を単純に「葬儀不要論」に直結させるのは短絡に過ぎると思われる。

というのも、現在の、葬送Ⅱ「火葬」との既成概念は、実は歴史的には、そう古いものではない。多くは、近代・明治以降であり、近世・江戸期では「土葬」が主流であったし、中世前期までは「風葬」が一般的であったとされている。^⑩「風葬」とは、「死体を地上に放置して、それ以後何もしない^⑪」やり方、つまりは野ざらしである。この「風葬」が一般的な葬法であった時代と、現代の感覚とでは、「河にいでて」との意味も大きく異なる。「地上に放置して」、鳥や犬の餌になることと、「賀茂河にいでて魚にあたえ」ることと、大きな差異はないのではないか。実際、「京都でいえば都市部にある死体を集めて鴨川に棄てるような作業」が一般に行われ、おそらくそのため「京都で鴨川の河原が平安京に含まれなかった^⑫」とされている。このような時代にあつて、「賀茂河にいでて」との言葉は、「特別な葬法にしないほしい^⑬」くらいのメッセージなのではないか。「華々しく仰々しい葬式にす

る必要はない」というくらいの意味であって、これをもって「葬式は要らない」と言っているとするのは些か短絡ではないか。ただ、宗祖を思慕する当時の人たちにとつて、「ただびと」の扱いはできなかった、言わば「遺族心情」として、手厚く葬ったことになるのではないだろうか。その、宗祖を思慕する人たちの根底には、宗祖が残された「信中心」の仏事として営まれたに違いない。だからこそ覚如上人も「信中心」を強調したのである。

浄土真宗においては、全てについて、「信」を通さなければ無意味である。「信」の沙汰なく、「浄土」の有無を論じても戲論に過ぎないし、「信」を通さずに「葬儀」を論じても無意味である。しかしまた同時に、信あればこそ、仏徳や師徳を讃嘆せずにはおれないのであって、信あればこそ「葬儀」が必然となるのである。そして、多くの参列者が仮に未信の人であったとしても、縁ある人の死を通して、信心獲得の仏縁となるように、阿弥陀如来の慈悲を伝えていく。それによって、「世間」の集まりが、「信」の場へと転ぜられることになる。そのためには、葬儀式は、厳肅かつ丁寧にお勤めせねばならないのであって、これは僧侶・寺院の側の最低限の心得でもあろう。

【註】

- (1) 圭室諦成『葬式仏教』（大法輪閣、1963）。
- (2) 最近の成果としては、勝田至編『日本葬制史』（吉川弘文館、2012）などがある。
- (3) P・ボック著、江淵一公訳『現代文化人類学入門』（講談社学術文庫、1977）P28。
- (4) L・ワイトゲンシュタイン「フレイザー『金枝篇』について」（杖下降英訳、ワイトゲンシュタイン全集第6巻、大修館書店、1975）P402。
- (5) 総合研究所の研究会での意見交換の場において、ある研究員から「初期仏教においては、この世限りの勝負として、多分に、『死んだらおしまい』的発想ではないか」との意見が出された。別の研究員からは、『無』と言わずに『涅槃』や『解脱』と称

していることは、現在言われている『死んだらおしまい』とは異質ではないか」との意見もあった。筆者としても、今日の「死んだらおしまい」は、「断見」に属すると考えている。

(6) 註(3) 前掲書P180。

(7) キリスト教やイスラム教の論理については、立ち入った考察ができないが、キリスト教の宗教音楽としてのレクイエムは「鎮魂曲」と訳している。但し、レクイエムは昇天を祈る曲であるから、正しい翻訳でないとも言われている。しかし「昇天を祈る」行為は、「行き先が未定」という意味では、この第2類型、もしくは次の第3類型かと思う。

(8) 法然聖人にも「還相廻向」に近似した表現はあるとする見解もあるが、往還の二回向を教学として体系化されたのは宗祖を俵つことになる。「往還二回向」の直接の出所である『論註』について、『選択集』では冒頭の難易二道の文を引くのみである。

(9) 近世江戸期に盛んに行われた「小兒往生」論争は有名である。教学研究所(現総合研究所)ブックレット10、『宗教と現代社会』(2003)等を参照願いたい。

(10) 註(2) 前掲書P3。

(11) 註(2) 前掲書P143。