

# 私たちの死生観に関する私考

長坂 壽一

## I 序

### 1 近年の葬儀事情と墓じまい

NHKのインターネット情報サービス『NHK生活情報ブログ』2013年4月の記事によると、とくに東京や大阪などの都会で葬儀を行わない人の割合が高くなっている。なお、通夜や葬儀を行わず遺体を直接火葬場に運んで茶毘にふすことを『直葬(ちよくそう、じきそう)』という。以下、その記事を引用抜粋する。

全国のおよそ200の葬儀業者を対象に、去年1年間で直葬がどのくらい行われたのか調べたところ、地域別では関東地方がとくに多く、葬儀全体の22.3%、5件に1件にのぼりました。次いで多いのが近畿地方の9.1%で、東京や大阪など大都市圏で直葬の割合が高くなりました。調査に答えた葬儀業者のおよそ40%が「値段が安いという経済的な理由」や「葬儀に対する意識の変化」などで「直葬が増えている」と感じています。葬儀会社の社長、宮嶋良任さんは、「昔は経済的に苦しい場合に直葬を行っていたが、いまは葬儀への考え方も変わってきている。ただ亡くなった方とお別れの時間がしっかりとれないので後で後悔するケースもある」と話しています。

宗教学が専門の國學院大学の石井研士教授は、「直葬が日本人の葬儀のあり方のひとつの形として位置づけられたと感じる。よく指摘されているのは経済的な理由だが、やはり地域社会や親族との人間関係が縮小し、かつてより薄く弱くなったので、直葬という形態の葬儀ができるようになったと思う」と分析しています。

このように東京や大阪などの都会では、通夜葬儀が行われない『直葬』が当たり前のように行われている。私が住んでいる所は広島市内から瀬戸内海を隔てた人口2万5千人ぐらいの小さな島なので、島中の門徒に限って言えば今のところ『直葬』はほとんどない。しかしながら、年に数件ではあるが、都会に住んでいる方が「火葬は終わらせてきたので墓へ納骨するのに読経し

て欲しい」といった依頼がある。

最近、中国新聞に『墓じまい』に関する記事が掲載されていた。『墓じまい』とは仏教語ではない。後継者がいない、都会で暮らしているから田舎の墓の面倒を見ることが出来ない、などの理由により墓を処分する事を表す造語である。とくに田舎の墓の場合は、その承継者が近隣に住んでいない場合が多く、墓の維持管理も年々大変になってきている。

## 2 真宗の教義

真宗の教義とは、「宗祖親鸞聖人が、仏説無量寿経に基づいて、顕浄土真実教行証文類を撰述して開顕した本願の名号を体とする往還二種回向を要旨とする（真宗大谷派宗憲第八条）」ものである。親鸞の開いた真宗の教えは、既成の仏教教団の教えとは大きく異なる。「念仏 南無阿弥陀仏」そのものは法然や親鸞の専売特許ではなく、日本に仏教が伝来して以降、さまざまな仏教教団が一つの行として取り入れている。だが、親鸞は「念仏」を従来の受け止め方とはまったく違うものとして我々に示した。それは当時の人びとの死生観を根底から覆すものであり、その教えによって親鸞は時の権力者から弾圧を受けることとなった。

私はこの稿で『私たちの死生観に関する私考』として、『追善の仏事』から『報恩の仏事』への転換、『真宗の仏事』の持つ意味を考えてみたい。

## II 古代から続く死生観

### 1 死んだ人が行く場所

葬儀火葬を終えた当日、遺骨が家に帰ってから僧侶は家にお参りにいく。これを『還骨勤行』（この勤行は地域差があり、当日に遺族が遺骨を持って寺参りをする場合、翌日に僧侶が家にお参りに行く場合、翌日に遺族が遺骨を持って寺参りをする場合などさまざまである）というのだが、20年ほど前までは、その還骨勤行の際に、遺族の大多数の方々が「亡くなった人は浄土におかえりになった」と表現されていた。だが、最近では「天国に行った」と表現する人の割合が高くなったと感じる。さすがに「黄泉国へ行った」「常世に行った」と表現する人はほとんどいないが、私の寺に関して言えば『天国』という言葉の使われ方が多くなってきた様に思える。テレビなどで芸能人の葬儀が取り上げられる場合、レポーターは必ずといって言いほど「天国に行った〇〇さん」と表現している。ご門徒にとって『天国』という言葉が身近になったのはその影響なのだろうか。

『浄土』、『天国』、『黄泉国』、『常世』、『異界』、『冥界』など言葉は多数あるが、

私たちは一体死んだらどこに行くのだろうか？

## 2 黄泉国神話『古事記』①

『黄泉国』についての記述で一番有名なものは『古事記』神話であろう。『古事記』によると、火の神を生んで焼け死んだイザナミノ命は出雲と伯耆の国境にある山中に葬られた。

『黄泉国』はヨモツクニとも言い、死者の行く地下の暗黒世界である。『黄泉国』は下界と考えられ、死者の行く穢らわしい暗黒の世界と考えられた<sup>1)</sup>。

妻を亡くしたイザナキノ命は妻を取り戻そうと、死者の世界である『黄泉国』を訪ね、入口で名を呼んだ。そして迎え出たイザナミノ命に「まだ国つくりの途中だから一緒に地上に帰ろう」と話かける。するとイザナミノ命は

悔しきかも、速く来まさずて。吾は黄泉戸喫<sup>2)</sup>しつ。然れども愛しき我がなせの命、入り来ませる事恐し。かれ、還らむと欲ふを、しまらく黄泉神と相論はむ。我をな視たまひそ。

「それは残念なことです。もっと早く来て下さればよかったのに。私はもう黄泉国の食物を食べてしまったのです。けれどもいとしい私の夫の君が、わざわざ訪ねておいで下さったことは恐れ入ります。だから帰りたいたと思いますが、しばらく黄泉国の神と相談してみましょう。その間私の姿を御覧になってはいけません」(『古事記』上 講談社)

イザナキノ命はイザナミノ命から「自分が戻ってくるまでは決して自分の姿をのぞいてはいけない」と言われていたのにもかかわらず、長時間待たされたものであるから待ちきれなくなって入口から中に入ってイザナミノ命の姿を見てしまった。それは、腐ってウジにたかられ、身体(頭・胸・腹・陰部・左手・右手・左足・右足)に八種の雷神が成り出た変わり果てた姿であった。驚いたイザナキノ命は慌てて逃げ出し、イザナミノ命や黄泉国の醜女に追われながらも命からがら逃げだす。そして、現世と黄泉国の境をなす黄泉比良坂を石で塞ぎ、二人は向かい合って事戸(離別のことば)を度すのである。

さらに『古事記』は以下の様に続ける。

吾はいなしこめしこめき穢き国に至りてありけり。かれ、吾は御身の褌せむ」とのりたまひて、竺紫の日向の橘の小門の阿波岐原に到りまして、褌ぎ祓へたまひき。

『黄泉国』から帰ってきたイザナキノ命は、「私は、なんと穢らわしい、きたない国に行っていたのだろう。だから、私は身体を清める禊をしよう」と持っていた杖や冠、衣服を脱ぎ捨てて、身に付いた穢れを水で洗い清めたのである。

イザナキノ命逃走神話では、『黄泉国』とは暗黒世界であり死人の世界である。それは生者と死者が確実に分離されており、決して「交わらない」世界であることを物語っている。いやむしろ『死者の世界＝黄泉国』は日常から遠く離れたもの、穢らわしい世界として生者が交わりたくない世界として描かれている。

#### 【注】

- 1) 次田真幸「古事記(上)」66頁。なお、天上界として高天原(たかまのはら)、地上界の葦原中国(あしはらのなかつくに)がある。
- 2) 次田真幸「古事記(上)」66頁。黄泉戸喫(よもつへぐひ) 黄泉国の食べ物をお口にしたこと。同じ食物を食べることによって親密な関係を生じる、とする思想に基づいている。

### 3 黄泉国神話『古事記』②

辰巳和弘氏は著書『他界へ翔る船』(新泉社2011年)の中で次のように語っている。『古事記』の語るコスモロジーには仏教の影響がまったくうかがえず、前代(古墳時代)以来のイデオロギーを基層にした神語りと説話の集積として読み解くことができる。」つまり、『古事記』に描かれる『黄泉国』の存在は、仏教の他界観が入ってくるまでの日本人の他界観であると言えるだろう。この章では辰巳氏の論を参照しながら『黄泉国』を訪ねてみよう。

まずは『古墳時代』だが、『古墳時代』とは小学校で習う歴史用語である。

『古墳時代』(家庭学習研究社 発行 小6マナビータキストより)

3世紀の後半から7世紀にかけて、大王や豪族たちが、自分の勢力や強さを示すために、古墳をつくらせた。とくに5世紀ごろには、近畿地方を中心として、東北地方南部から九州地方にかけて、大きな前方後円墳がつけられた。古墳のまわりには、多くの埴輪がならべられ、王や豪族のひつぎが置かれた石室には、銅鏡や鉄剣などの金属器、冠、勾玉や管玉のような装飾品、鉄製の農具など、埋葬された大王や豪族の勢力の強さを示す品々が収められた。

辰巳氏は、墳丘の形に注目し、従来から言われている前が四角形、後ろが

円形に見立てた「前方後円墳」ではなく、壺の形に見立てることにより、「壺形墳」であると指摘する。

多くの古墳は円筒埴輪で墳丘を幾重にも結界しているが、なかには円筒埴輪に替えて壺の形に作った埴輪を墳丘に並べているものが存在する。それは「壺」が被葬者の眠る場所＝異界を象徴する器物であることを、外なる世界(此界)に言挙げしているのだ、と言う。

古墳時代人にとって「壺形」が意味するものとは、「神仙思想」であるという。

ある町の役人が薬売りの男に導かれて壺の中に飛び込むと、そこは不老不死の神仙界であった(晋の葛洪撰『神仙伝』)。これは壺中に永遠の楽土＝異界があるとする古代中国の観念である。古代中国の神仙思想では西方に來世の仙界、東海には現世の仙界があり、西王母と東王父が世界を司り、それらの仙界は壺形に観想された。この神仙思想は古墳時代の前時代である弥生時代の倭にも影響を与えている。倭人の遺跡からは西王母の信仰を核に、登仙の修法や仙薬の服用、登仙の呪具としてヒスイ勾玉や銅鐸を製作するなどしていた。そういう文化的背景の上に邪馬台国は出現した。

『三国志』魏志倭人条は、女王卑弥呼が鬼道を奉じて人々を統率したという。また、『後漢書』には卑弥呼の鬼道を「鬼神の道」と表現している。「鬼神」とは死者や祖先の霊をいう。卑弥呼の鬼道とは祖霊の祀りを通してみずからの長生を願う道教的な教えを根幹とした新たな宗教体系であったと理解される。

#### 4 黄泉国神話『古事記』③

イザナキノ命はイザナミノ命に会うために黄泉国に行くのだが、『古事記』と『日本書紀』の表現の違いに辰巳氏は着目する。

『古事記』ではイザナキノ命は、女神のイザナミノ命に会いたいと思って、後を追って『黄泉国』に行かれたとあるが、『日本書紀』ではイザナキノ尊がイザナミノ尊に会うために訪れた場所を「殯」と表現する。そしてイザナミノ尊が「まだ生きていたときのように出迎えられて、一緒に話された」とある。

つまり、『日本書紀』では、妻神に会うために訪れた場を「殯の処」だと明言し、二神は生きていた時と同じように共に語り合ったとされている。このことは、殯の期間が靈魂のよみがえりを思念し、死者との交感が可能と考えられたことをうかがわせるものである。

また『日本書紀』では現世と黄泉国の境をなす黄泉比良坂を塞いだ石につ

いて「所塞がる磐石といふは、是泉門に塞ります大神を謂ふ」と記述する。

辰巳氏は、ふさがる磐石は実際の大きな岩を指すものではなく、現世と黄泉国を仕切る境の神(塞の神)であって、現世と黄泉国という時の境界に立つ神がいるのだという。そして、時の神の向こうに「腐ってウジにたかられた」イザナミノ尊の屍がある。黄泉国とは、腐乱し消滅しつつある肉体から魂が離脱し、やがて異界の存在となって、完全な死を迎えるまでの過渡期のことである。そして西郷信綱氏の言葉を借りて「黄泉の国とは『唯死人の往て住国』ではなく、神話化された一つの通過儀礼の表象にほかならない」と結論付ける。

## 5 『日本書紀』に見る天皇の崩御

『日本書紀』は720年に編纂された日本初の公式文書である。全体で30巻にわかれ、「神代 上下」の巻と「神武天皇」から「持統天皇」までの歴代41名の天皇の事績が記録されている。天皇の即位年次、事績、没年月日などが記録として書かれている。以下に何人かの上皇の死に関する記述を抜き出してみる。

### ① 第11代垂仁天皇の場合

垂仁天皇90年の春、天皇に命じられた田道間守は非時の香果を求めて常世国に行くが、その間に垂仁天皇は亡くなった。翌年、常世国から帰ってきた田道間守は非時の香果をささげ、「常世国は神仙の秘密の国で俗人の行けるところではありません。行って帰るのに10年かかりました」と天皇の陵にまいって死を泣き叫ぶのである。

ここで注目すべきことは、『常世』とは『神仙の秘密の国』のことであると田道間守が述べる箇所である。海をへだてた先にあるとされた『常世』は、そのまま中国の神仙思想の『東海の現世の仙界』を思わせる。古墳時代から続く、人びとがあこがれた不老不死の世界、永遠の楽土への思いが見て取れる。ちなみに非時の香果とは橘のことであり、日本に古くから自生していた常緑のカンキツ類である。冬になっても枯れる事のない青々とした葉に永遠の命を見ていたのであろう。

### ② 第19代允恭天皇の場合

允恭天皇の崩御では、嘆き悲しんだ新羅の王が多数の使いを送り、その使いが殯宮に参会したとある。

### ③ 第29代欽明天皇の場合

欽明天皇は夏4月15日から病に伏せられ、この月に崩御された。5月に河内国古市に殯し、その秋に新羅が使いを寄越して殯に哀悼の意を表した、とある。

### ④ 第33代推古天皇の場合

推古天皇は36年春2月27日から病臥され3月7日崩御された。朝廷の中庭に殯宮が置かれ、9月20日に喪礼を行ったとある。

このように『日本書紀』では歴代天皇の死去に際して宮中の庭に『殯宮』を置いた。第38代天智天皇も崩御したあと「新宮で殯した」との記述がある。ここで天智天皇の章においてとくに注目したいのは、崩御する前の天智天皇と東宮との会話である。それは、天智天皇の病がいよいよ重くなり、天智天皇は東宮(大海人皇子)を呼んで後事を任せると言う。しかし、東宮は「私は天皇のために出家して仏道修行をしたいと思います」と、その申し出を断るのである。そして天皇から袈裟を送られ吉野に入る。この東宮の出家は東宮本人が覚りを開く為に仏道修行をしたいわけではない。東宮が仏道修行をする目的は天皇の病氣治癒のためである。東宮の出家についてはさらに、「私は陛下のために仏事を修行することを望みます」と東宮の言葉として繰り返し述べられている。『日本書紀』は西暦720年に編纂されたので、日本への仏教伝来(日本への仏教伝来の年次は諸説ある。西暦552年、西暦538年)以来約170年の月日を経て『回向』の考え方が浸透していたことが読み取れる。『回向』の一般的理解とは「自分の修めた善根や功德を人びとや生き物のために振り向けることをいう」であり、この場合の東宮は自分の出家という功德を天智天皇の病氣治癒のために差し向けたものと理解できる。

## 6 殯とは

民俗学者である五来重の著書『葬と供養(東方出版)』で、『モガリ』とは、「死者を室内または庭上に置いたまま、二年あるいは三年という長期間の風化を待って、それから本当の陵墓や墓へ埋葬すること。その地上で風化を待つあいだを『モガリ』といい、記録文献では『殯』と読んできた。しかもその棺や死体を覆う構造物もモガリと呼び、殯宮、梓宮(あらかみみや)ともよんだ」とある。

大々的に『殯』の期間が設定された最後の天皇は天武天皇である。『日本書紀』によると第40代天武天皇は朱雀元(西暦686)年の死去以来、殯宮で2

年以上にわたって葬送の儀礼が行われている。皇太子は公卿・百寮人を率いて何度となく殯宮にお参りし、殯宮の前で慟哭(大きな声を出して泣くこと)する。殯宮のお参りのたびに慟哭していることから考えると、この慟哭は儀式化していたと考えられる。つまり、この儀式を通して、腐乱し消滅しつつある肉体から離脱した魂をしずめ、異界の存在として完全な死を迎えさせることが目的である。天武天皇が大内山陵に埋葬されたのは持統2年11月11日のことであった。

第41代持統天皇は天武天皇の妻であり、夫亡きあと天皇に即位する。大宝2(西暦702)年12月22日に亡くなるが、『続日本紀』の記述によると次の通りである。逝去7日後の12月29日に殯宮に安置される。正月5日には大安・薬師・元興・弘福の四寺で斎会が執り行われる。2月17日には49日の法要が先の4寺、四天王寺・山田寺など33の寺で営まれる。4月2日には100ヶ日の斎会が殯宮で執り行われ、12月17日に飛鳥の丘で火葬され同月26日に夫が眠る大内山陵に合葬された。持統天皇は歴代天皇の中で初めて火葬された天皇であり、鎌倉時代にまでいたる歴代天皇の火葬の始まりである<sup>20)</sup>。

なお、持統天皇の火葬に先立つ二年前に僧道昭の火葬の記録が同じく『続日本紀』に出ている。道昭が息絶えたときは香気が漂ったという。火葬後、親族と弟子が骨を拾おうとすると、つむじ風が起こり、灰も骨も吹き上げて行方が分からなくなった、とある。『骨拾い』という行為に際して、結局は拾う事が出来なかったのが興味深いところである。また、死去の際に香気が漂う事も、後の臨終行儀の考え方につながっていく事柄である。

#### 【注】

第41代天皇から第44代天皇は火葬である。第45代聖武天皇から第62代村上天皇までは8天皇が土葬である。第63代冷泉天皇(生年950年～1011年没)から鎌倉初期の第82代後鳥羽上皇(生年1180年～1239年没)まではすべて火葬である。

### Ⅲ 『日本霊異記』に見る因果応報

#### 1 日本霊異記 ①

『日本霊異記』は古来より言い伝えられてきた話を南都薬師寺の僧、景戒がまとめたものである。成立年代は明確ではないが、下巻序分に延暦六(787)年とあることから、おそらくこの頃までには原型が整えられたのであろう。その後も何度か手が加えられ上中下の三巻が成った。上巻には5世紀・雄略天皇から奈良時代初期までの話、中巻には奈良時代中期の聖武天皇・孝謙天皇・淳仁天皇の三天皇時代の話、下巻には奈良時代後期の称徳天皇・光



仁天皇の二大天皇時代の話と平安時代初期の桓武天皇時代の話が収められている。上巻に35話、中巻に42話、下巻に39話、合計116話から成る仏教説話集である。

『日本霊異記』の正式名称は『日本国現報善悪霊異記』といい、書物の名前の通り物語の根底に流れている思想は「現在の苦は前世の自分の悪行による悪果である」だとか、「現在の幸福な生活は前世で積んだ徳のおかげである」といった因果応報の思想である。『日本霊異記』には「善悪因果経に云はく」という言葉が二カ所出てくる。『善悪因果経』は中国で作成された疑経であるが、儒教思想に基づく易経の文「積善之家必有余慶。積不善之家必有余殃(積善の家には必ず余慶あり。積不善の家には必ず余殃あり)」という当時の中国における因果応報思想と結びついて出来たものである。

#### 日本霊異記 上巻 第18話

善悪因果経に云はく、「過去の因を知らむと欲はば、其の現在の果を見よ。未来の報いを知らむと欲はば、其の現在の業を見よ」

#### 日本霊異記 中巻 第10話

善悪因果経に云はく、「今の身に鶏の子を焼き煮るひとは、死して灰河地獄に墮ちむ」

疑経『善悪因果経』をベースとした『日本霊異記』は、善行には善果が報としてあり、悪行には悪果が報いとなることを説いた。現在の苦しみは過去世における悪業の果であり、現在の楽は過去世で功德を積んだ結果であるという考え方は、それがそのまま仏教の教えとして人々の生活や死生観に大きな影響を与えていくことになる。

## 2 日本霊異記 ②

『続日本紀』によると、聖武天皇は天平13(西暦741)年に国分寺建立の詔を発し、国ごとに僧寺と尼寺を一对で建立し、金光明経と法華経を納めて僧侶に読誦させた。僧侶の読誦によって願われたのは鎮護国家、五穀豊穰、病魔の退散などであった。つまり、完全なる国家宗教としての仏教の誕生である。僧侶は国によって管理され、寺院や仏像の建立を通して世の平安を祈るのである。天平15(西暦743)年には大仏造立の詔が発せられ、僧行基とその弟子たちが民衆に勧めて大仏造立に参加させた。天平勝宝4(西暦752)年には大仏開眼供養が行われた。

行基は大仏造立の詔が出されたときには私度僧であった。養老元年(717)年4月23日の『続日本紀』には、大宝元(701)年に出された大宝律令の中にある僧尼令に背いているとして、民衆に仏法を説いて回っていた行基とその弟子たちが厳しく弾圧された。しかしながら、行基は官僧の位をはく奪されても、民衆の生活向上のために治水工事や墾田開発を行った事で民衆からの人気が非常に高かった。朝廷は大仏造立のために、民衆に絶大な人気を誇った行基の力を頼りとしたのである。この頃には行基などの影響で仏教の教えが一般民衆にも浸透していった時期だと考えられる。『日本霊異記』中巻 第30話では、行基の説話が語られる。行基は、ある女性に対して「抱いている子どもを捨てよ」と語る。女性の子どもは、前世で女性が借りたものを返さなかった事を怨みに思った貸主の生まれ変わりだったのだ。そして前世での怨みをはらすために女性の子どもとなって、女性にとりついて食おうとしている。高僧の行基ゆえ看破できたのである。この話は高僧行基の霊力を褒め称えるためにつくられたものであるが、「前世の業が現世に影響を与える」ことを強烈に我々に印象付けるものである。

つまり、「仏教」の名のもとに民衆に徐々に浸透していった考え方は『日本霊異記』に代表される因果応報論的な教えであった。現在の苦しみは過去世の悪行のためであり、それから解放される為に現世でたくさん徳を積んで来世の福を求める、といった考え方である。

『日本霊異記』の根底に流れるこうした思想は、当時の朝廷や官僧などのエリート層だけが持っていたわけではなく、一般民衆にも浸透していたのだろう。それだけでなく、現代にいたるまで我々の意識の根底に流れている。

## IV 平安時代の無常観

### 1 源信の『往生要集』

平安社会の頂点に君臨したのは天皇・皇族、三位以上(一般に公卿になることの出来る資格)の貴族たちであった。天皇や貴族たちは自分の願いを叶える為、こぞって寺院を建立した。その願いとは阿弥陀仏の極楽浄土に往生することである。

寛和1(西暦985)年、44歳の源信によって著された『往生要集』の他界観は強烈に貴族たちの心をとらえた。上中下三巻から成り「厭離穢土」「欣求浄土」「極楽の証拠」「正修念佛」「助念の方法」「別時念仏」「念仏の利益」「念仏の証拠」「往生の諸行」「問答料簡」の十章から成る。第一章の「厭離穢土」の章には地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天の六道界を詳細に説明し、とくに八大地獄(等活・黒繩・衆合・叫喚・大叫喚・焦熱・大焦熱・無間)として表現

された地獄は、さまざまな絵図が作成されて当時の人びとを震え上がらせた。そこに行く事だけは避けねばならない場所、それが地獄であったのだ。因果応報論により、現世で功德を積むことが来世での平安につながるという思想が、一層天皇・貴族をして寺院建立に向かわせたのである。それは鎮護国家の為の加持祈祷から、「欣求浄土」思想に基づく個の浄土往生の為の寺院建立である。

## 2 平等院鳳凰堂

日本では永承7(西暦1052)年に末法に入った。仏教の歴史観は時代を正像末の三時に分けてとらえおり、釈迦入滅以来五百年間が正法時代、次に像法時代が千年間、末法の時代は一万年続くとされていた。552年、日本に仏教が伝えられて五百年の時を経て時代は末法に入ったのである。親鸞も正像末和讃に「釈迦如来かくれましまして 二千余年になりたまふ 正像の二時は おはりにき 如来の遺弟悲泣せよ」と詠んでいる様に、自分の生きている時代は末法であるという強い認識があった。行も廃れ証も廃れた現在において、ただ弥陀の本願のみぞ我々の救いであるとの思いをなお一層強くしたことであろう。

1052年、いよいよ末法時代に入るという感覚は、現代からは想像もつかないほどの時代崩壊の感覚であったであろうと思われる。皮肉なことに、「何をやっても助からない」といった世のはかなさの強い観念が、逆に美意識となって平安時代の文化が花開くのである。894年に菅原道真により遣唐使が廃止され、中国などと交流がなくなった日本は国風文化と呼ばれる独自の文化の形成を加速させていく。文学では『源氏物語』や『枕草子』、建築では華麗な極楽浄土を模した庭園や寺院などである。阿弥陀如来の仏像もたくさん造られるようになる。

浄土信仰それ自体は七・八世紀から一部では行われていたが、比叡山の良源『九品往生義』や源信の『往生要集』により阿弥陀の浄土往生は理論的に体系づけられた。

摂関政治・源氏物語の主人公ともなった藤原道長は、比叡山の院源を戒師として出家する。現世の利益を求めた道長は当初天台密教に傾倒していくのだが、晩年は念仏に帰依し、現世の祈りより来世の往生を願うのである。

道長の息子、頼通は1053年宇治に鳳凰堂を建立する。極楽浄土の荘厳を施した本堂は、本尊に上品上生の阿弥陀如来を安置して、自分の指と阿弥陀如来の指を糸で結んで、臨終の際には阿弥陀如来に糸を引いてもらって極楽往生をかなえてもらうのだ。もちろん、その阿弥陀如来は親鸞が教える「老

少善悪の人を選ばず、誰もが救われる」撰取不捨の阿弥陀如来ではなく、頼通一人を往生させるための阿弥陀如来である。

一般民衆は寺院を建立する財力などあるはずもなく、地藏様にその救いを求めていった。と同時に、国の管理下を離れた私度僧(遁世僧)たちが、さかんに念仏や法華の信仰を説いて回るようになる。聖や沙弥、上人などと呼ばれる私度僧たちは積極的に一般民衆を布教し、絶大な人気を博するようになるのだ。私度僧たちの周りには人々が押し寄せ、教団が形成される様になると大きな力を持つようになって、比叡山や興福寺などの既成教団と軋轢を生むことになる。つまり法然、親鸞がそうである。

### 3 臨終行儀

『往生要集』大文第六「別時念仏」第二「臨終の行儀」には以下の記述がある。

第二に、臨終の行儀とは、まづ行事を明かし、次に観念を明す。

初に行事とは、四分律抄の瞻病送終の篇に、中国本伝を引きて云わく、

祇洹の西北の角、日光の没する処に無常院を為れり。もし病者あらば安置して中に在く。およそ貪染を生ずるものは、本房の内の衣鉢・衆具を見て、多く恋著を生じ、心に厭背することなきを以ての故に、制して別処に至らしむるなり。堂を無常と号く。来る者は極めて多く、還反るもの一、二なり。事に即きて求め、専心に法を念ず。その堂の中に、一つの立像を置けり。金薄にてこれに塗り、面を西方に向けたり。その像の右手は挙げ、左手の中には、一つの五綵の幡の、脚は垂れて地に曳けるを繋ぐ。当に病者を安んぜんとして、像の後に在き、左手に幡の脚を執り、仏に従ひて仏の浄刹に往く意を作さしむべし。瞻病の者は、香を焼き華を散らして病者を莊嚴す。乃至、もし尿尿・吐唾あらば、あるに随ひてこれを除く。

と。或は説かく、「仏像を東に向け、病者を前に在く」と。〈私に云く、もし別処なくは、ただ病者をして面を西方に向けしめ、香を焼き花を散らし、種々に勧進せよ。或は、端嚴なる仏像を見せしむべし〉

これは『臨終行儀』と呼ばれ、人がどのように死んでいけば良いのか、を記述したものである。その文意を簡単に説明すると、

「祇園精舎の最北に無常院と呼ばれるお堂がある。死に瀕した病人が出ると無常院の中で寝かせる。すると病人は浄土を求め、専心に法を念ずるようになるのだ。堂の中には金色に莊嚴された仏の立像を安置する。仏像の顔は西

に向け、右手は上がり左手は下げる。下げた左手に細長い五色の旗を結びつける。そして病人を仏像の後ろに寝かせて、その旗の端をにぎらせて、仏に引っ張られて阿弥陀仏の浄土に往く思いを起こさせるのである。看病の人は香をたいたり、花を散らせて病人を荘厳するのである。(中略)〈私見を述べれば、無常院がないときは、ただ病人を西向きに寝かせて、香をたき、花を散らせて色々力づけるのだ。あるいは、美しい仏像を見させるのである)〉

臨終の際には、周囲にいる看病人は念仏の声を絶やさない様にし、臨終の人に対して阿弥陀仏の来迎を思い浮かべよと励ます。そしていよいよ命終が近づくと、臨終の人にどんな光景が見えるか問うて、それを書き残すのだ。もしも臨終の人が、罪の報いによる苦しみを語った場合は、ともに念仏して懺悔する。

この時代、極楽に往生したかどうかは死に様で判断した。心安らかな臨終を迎えることができたかどうかで極楽往生の可否を判断したのである。だからこそ、看病人たちは必死になって臨終人に対し、仏の絵像を見せてまで臨終の正念を願ったのだ。

また、往生の記として色々な奇瑞が現れると考えられていた。梅檀のような、かぐわしい異香がする。空中より音楽が聞こえ、空には紫雲がたなびくのである。臨終正念と死後の奇瑞により往生の証拠としたのである。それは実際に起こらなかったとしても、奇瑞を夢に見ることで往生の証拠となった。平安時代における「夢」は、現代とは異なり「事実」としての重さを持ったものであった。親鸞聖人も、その妻恵信尼も「夢」の内容に我々が考える以上に重きを置いている。物事の真偽の判断が「夢」によって決定されるほどであった。

#### 4 二十五三昧会

『往生要集』が著された翌年、「臨終の行儀」を实践すべく二十五三昧会という念仏結社が源信をはじめ比叡山首楞嚴院の僧たちによってつくられた。二十五という数字は、衆生の輪廻する生死の領域を二十五種に分けた二十五有を、一つ一つ破していく法会ということで、結衆の数も二十五人を基本とした。二十五有とは欲界に十四有、色界に七有、無色界に四有の世界がある、とされた迷いの世界である。源信が書いた『横川首楞嚴院二十五三昧式』には十二箇条からなる誓いが書かれている。これは、志を同じくする結衆が約束を定めて仲間になることを意味したものである。その内容は以下の通りである。

結衆の誰かが病気になった時は、結衆の仲間みんなで見護する。いよいよ臨終の際は、祇園精舎の無常院にならって往生院を建てて病人を移す。あらかじめ適した土地に安養廟と呼ぶ結衆の墓地を作る。葬儀は全員で行い、身内が少ない結衆のために安養廟に全員が揃って、追善供養の念仏を申し、極楽に導いてやる、などである。

また、一人でも浄土に往生したならば、その者は仲間の結衆を必ず極楽に迎え摂ることや、もし一人でも地獄に墮ちることがあれば、他の結衆たちが協力して助けることを約束した。それは、共に浄土へ往生しよう、浄土で再会しようとの願いから交わされた約束であった。さらに、共に浄土往生を願う結衆が仲間となって念仏申す結社は、無常講として覚如の時代の人びとにも大きな影響を与えた。無常講の考え方そのものは当時だけではなく現代までずっと続いている。

## V 親鸞の地獄観

### 1 恵信尼消息

臨終行儀における大きな問題は、「どのような死に様であったのか？」という問題である。極楽に往生したかどうかは死に様で判断され、死に様が悪ければ極楽への往生が言い切れない。念仏結社として全員が極楽往生を誓う仲間にとって、極楽へ往生しなかった仲間の為の追善供養はとても大切な仏事になっていった。二十五三昧会では誰がどのように亡くなっていったのか、その人の死に様と略歴を記録した。それを二十五三昧会過去帖という。死に様の良し悪しによって追善供養の懇疎が決定されたのである。死に様が悪ければ、それこそ必死になって追善供養を行うわけである。

親鸞聖人は弘長2(西暦1262)年11月28日(真宗大谷派と浄土真宗本願寺派では新暦と旧暦の暦の違いにより命日の日が異なる)、命終した。親鸞聖人は鎌倉時代の僧侶であるが、鎌倉時代の記録にはまったく名が出てこないことから架空の人物である、とされていたこともあった。大正10(西暦1921)年に西本願寺の蔵から恵信尼の手紙(恵信尼消息)が10通発見された。恵信尼消息の発見により親鸞の実在性が証明されたのである。その消息第3通は、末娘覚信尼の手紙により親鸞の死去を知らされた恵信尼が返事(弘長3年2月10日付)として書いたものである。

消息第3通は以下の文章から始まる。

「昨年(1261)の12月1日の御文、同20日あまりに、たしかに見候いぬ。何よりも殿の往生、中々、はじめて申すにおよばず候う。」(真宗聖典 616頁)

「去年(1261)の12月1日に出された手紙、12月20日過ぎに確かに拝見しました。

何にもまして、殿(親鸞)がご往生なされたことにつきましては、今さら言うまでもありません」と言うのである。後半部には以下の文章も見られる。

「されば、御臨終はいかにもわたらせ給え、疑い思いまいらせぬうえ、同じ事ながら、益方も御臨終にあいまらせて候いける、親子の契と申しながら、深くこそおぼえ候えば、うれしく候う、うれしく候う」(真宗聖典 617頁)

「ご臨終の様子がどのようであったとしても、殿(親鸞)の浄土往生を疑うことはありません。また同じ事とは言え、息子の益方も臨終に立ち会えたのは、親子の契りとはいえ、深く感動いたしました。たいへんうれしく思います」とある。恵信尼は二度にわたって親鸞の往生は間違いのないのだと覚信尼に繰り返す。親鸞の臨終の様子については、覚信尼の孫・親鸞のひ孫にあたる覚如が『御伝鈔』の中で以下の様に記述している。

「聖人弘長二歳 壬戌 仲冬下旬の候より、いささか不例の気まします。自爾以来、口に世事をまじえず、ただ仏恩のふかきことをのぶ。声に余言をあらわさず、もっぱら称名たゆることなし。しこうして同第八日午時、頭北面西右脇に臥し給いて、ついに念仏の息たえましましおわりぬ。時に、頽齡九旬に満ちたまう」

覚如の『御伝鈔』によると、親鸞は頭を北枕にし、面を西に向けて右脇を下にして最後まで称名念仏したとある。つまり、臨終正念・臨終行儀を守った命終であった、ということである。その様子から読み取れることは、親鸞が極楽往生したことは間違いのない、ということである。

だが、恵信尼が覚信尼にあてた消息で、親鸞の往生は間違いのないと繰り返す意味、それは親鸞の臨終が「安らかに亡くなった」のではないことを示唆するものである。父親鸞の命終を看取った娘覚信尼は、父の極楽往生を疑いに思ったのであろう。その疑いを手紙にしたためて母恵信尼に送ったと考えられる。

## 2 親鸞の高僧和讃 源空章より

親鸞が師匠である法然上人ご臨終の様子を書いた御和讃が二首ある。

本師源空のおわりには 光明紫雲のごとくなり  
音楽哀婉雅亮にて 異香みぎりに暎芳す (真宗聖典 499頁)

道俗男女預参し 卿上雲客群集す  
頭北面西右脇にて 如来涅槃の儀をまもる (真宗聖典 499頁)

この和讃で親鸞が伝えたいことは、「法然は臨終の行儀を守り、極楽往生の記である奇瑞も現れた」のであるから、法然の極楽往生は間違いない、ということであろう。

親鸞をして、和讃に臨終行儀と極楽往生の奇瑞を語らせたのは、家柄地位や貴賤男女の違いに関係なく、「ただ念仏」により極楽往生が決定するという法然の教えこそが、唯一無二の極楽往生の教えである、という事を言わんがためであったのだろうか。覚如は御伝鈔で親鸞の臨終正念を言い、親鸞の極楽往生を示唆した。つまり、親鸞は法然の極楽往生、覚如は親鸞の極楽往生の決定的証拠を提示したのだ。逆に言えば、当時の人びとからは、法然も親鸞も極楽に往生出来ない存在であった、と考えられていたのではないだろうか。

平雅行氏によれば、「中世では領主が神仏を独占し、神仏と一体化して、支配されるべき民衆は同時に救済される衆生」であり、その結果、「領主に年貢を納めるという世俗の行為が同時に神仏への奉仕であるという宗教性を孕み、年貢を納めることは宗教的善行」であった。一般民衆は年貢を払えば極楽に行けるが、領主に背けば地獄に墮ちる世界観を生きていたのである。つまり支配者は地獄に墮ちる恐怖感でもって民衆を支配したのだ。

歎異抄第二条において親鸞は「地獄に墮ちる」ことを次の様に表現している。

たとい、法然聖人にすかさされまいらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずそうろう。そのゆえは、自余の行もはげみて、仏になるべかりける身が、念仏をもうして、地獄にもおちてそうらわばこそ、すかさされたてまつりて、という後悔もそうらわめ。いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄一定すみかぞかし（真宗聖典 627頁）

この時代に生きるすべての人々にとって、「地獄に墮ちる事だけは避けねばならない」という恐怖観念は、被支配者のみならず支配者にとっても大きな観念であった。この文章で親鸞は、「専修念仏の教え」は自分の選んだ教えであるから、「専修念仏」の結果として地獄に墮ちても後悔はない、という。

さらに「とても地獄一定すみかぞかし」として、もともと自分は地獄にしか存在出来ない者である、として「地獄に墮ちる」恐怖感、つまり支配者からの束縛をいとも簡単に打ち破ってしまう。

歎異抄第2条は、「念仏すれば地獄に墮ちる」という風評に迷った関東の弟子たちが、その真偽を確かめるために京都の親鸞を訪ねた際の親鸞の返答である。親鸞は関東からわざわざ訪ねてきた弟子たちに対して、「念仏すれば間違いない浄土に往生するのだ」と答えるのではなく、「念仏して地獄に墮



ちても後悔はしない」と答える。その答えは関東の弟子たちにとって納得のいく答えではなかったであろう。だが、この返答にこそ親鸞の真髓をみることができなのだ。

### 3 主体的な選択

藤場俊基氏はその著書『親鸞の教行信証を読み解く I』において、『教行信証』における親鸞の言葉

「夫顕真実教者則大無量寿経是也」

「それ、真実の教を顕さば、すなわち大無量寿経これなり」(真宗聖典 152頁) に関して重要な提起をなされている。それは以下の通りである。

「則」と「即」との違い。「A即B」は「AならばB BならばA」が両方成立する。「A則B」の場合は「BならばA」という逆が成り立たないことを意味する。つまり〈『大経』は真実教である〉という文意は成立しない。この言い方には、親鸞における選びが表明されているという、とても大切な意味があるのではないかと思っています。

藤場氏の指摘とは、親鸞が言っているのは「真実教を顕さば大経である」のであり、「大経が真実の教である」とは言っていない、という指摘である。しかしながら、我々の受け止め方は「念仏は真実であるから、その真実を説いてある大経は真実である」という受け止め方が多いのではないだろうか。この論理による〈『大経』は真実教である〉は、念仏を受け入れた真宗門徒に対しては説得力があるが、念仏を共有できない人にとっては説得力を持たないと言える。

さらに藤場氏は、

法然の『選択集』も最初に「教相章」が置かれていて、自分の立脚する教えの根柢を確認しています。これは浄土宗の教相判釈<sup>1)</sup>と言ってもいいと思います。(中略)親鸞は真実教の決定に際して、当然出てきてもおかしくない教相判釈を全然していない。(傍線部「親鸞は」は文意を分かり易くするために筆者が付け加えた)

と、親鸞の記述は、誰かに対して「大経が真実である」ことを証明したいわけではなく、親鸞自身の選びにおいて真実の意味をもつものが「大無量寿経」であり、あなたがどのように判断するのかについては、それはあなた自身の

問題なのだ、と指摘される。

歎異抄第2条の結びで、親鸞は「詮ずるところ、愚身の信心におきてはかくのごとし。このうへは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからいなりと云々」と、主体的な自分の選びの問題とするのである。つまり、「地獄に墮ちる」ことを恐れた関東の門弟たちへの親鸞の返答は、「念仏往生」は誰かの保証によって決定されるのではなく、あくまでも自分がどの様に生きるか、という主体的選びの問題であるということなのだ。

#### [注]

- 1) 仏教思想家が、自分の立場がきまっていて、そこから仏教の各部門の特質を考えること。自己の教学のよりどころとなった経典や、教義内容の優位を主張する傾向が強くなり、それが宗派成立の要件ともされる。(『仏教語大辞典』中村元 著 より)

## VI 真宗の仏事

### 1 死の儀礼(葬儀)

上田紀行氏は著書『宗教クライシス』の中で以下のように述べている。

6万年前の地層から発見された、シャニダール4号人骨はそれ以上に反響を呼んだ。死亡年齢は40歳前後の男性で、頭を南に向け、左腹を下にして、身体を曲げた状態で埋葬(屈葬)されていた。そして、周囲の土を分析したフランスの人類学者ルロワ＝ゲーランは、驚くべき結果を発表した。土からは大量の花粉が発見され、それらは8種類もの薬草の花粉であった。それらの花粉が洞窟の中に自然に落ちたとは考えにくく、死に際して花を手向けられた証拠ではないかと指摘したのである。

ソレッキは、これを死者に花束を捧げて埋葬した跡であり、花粉は死者の上半身に集中しているのは、胸の上に花束が置かれたからだと推定した。とすれば、ネアンデルタール人は、6万年前にすでに死の意味を知り、死の儀礼を行っていたということになる。そのことから、ソレッキはこれを原始的な宗教の萌芽であると考えたのだった。(中略)

もし「死」の観念がなければ、自分が「生」の世界を生きているという観念をもたないということになる。そして、「世界」という観念自体がそこでは成立しない。つまり、「死」の観念の成立は、実は人類にとって、「世界」の発生だったといえるのである。

古代のネアンデルタール人がどういう意図をもって死の儀礼を行っていた

たのかは分からない。「悪霊となってこの世に戻ってきて欲しくない」と願ったのかもしれないし、「死者の世界で安らかな生活」を願ったのかもしれないし、「地獄に堕ちない」様に儀礼を行ったのかもしれない。ただ言えることは、死の儀礼(葬儀)を通して人間は人間になった、ということである。葬儀は民族的な行事でもあるので、宗教それ自体が世界各国でその教義が違うように、葬儀のやり方・葬儀の意味などもまた世界各国で大きく異なるものである。日本においてもさまざまな宗教が並列して存在しており、仏教においても各宗派で葬儀の意味は異なる。

## 2 真宗の仏事

今まで日本人の死生観について見てきたわけであるが、「地獄に堕ちる」恐怖感による権力者の支配は親鸞においては成立しない。藤場氏は「地獄は怖いけれども、そこには絶対行かないと保証されるから安心だ。こういう安心の仕方ではその恐怖心を揺さぶられたらすぐに不安の中に逆戻りしてしまいます」と述べている。そして、「地獄の恐怖とは、地獄を覚悟するという乗り越え方でしか解決しない問題なのです」と歎異抄第二条における親鸞の真髓を見事に言い当てるのだ。

日本人は古来より「生者に災いが起こらないように亡くなった人の魂を鎮め」たり、「極楽浄土に往生する(地獄に堕ちないようにする)」ために、さまざまな儀式を行ってきた。それは土着的な儀式、神道の儀式、仏教の儀式など方法はさまざまではあるが、いずれにしてもその根底には「恐怖心」が横たわっている。しかもそれは過去だけに留まる観念ではない。現代においてなお、葬儀を含む仏事とは「亡くなった人を無事に極楽に送り届ける」ための儀式である、という考え方は根強いのではないだろうか。この考え方を推し測ってみると、故人の冥福や自分の極楽往生の為に必要な事は「立派な仏壇や墓の建立」であり、「立派な葬儀や法事」であり、「長い戒名や長時間の読経」となってくるのだ。それは、殯宮における慟哭、天智天皇の病氣治癒を願った東宮、平安時代に極楽往生の為に寺院を建立した貴族、源信が参加した念仏結社、などの考え方と本質は同じである。

真宗の仏事も、その形は伝統仏教の儀式の形を借りている。はた目から見れば他の宗教と何ら違いがないように見えるかもしれない。しかしながらその本質はまったく違う。それは決して儀式に参加した人々が故人の追福を願う「追善の仏事」ではない。真宗の仏事とは、儀式を通して「もうすでに極楽浄土へ往生している故人」、つまり仏を讃嘆することにより、阿弥陀如来の撰取不捨の誓いに目覚めていく場なのである。藤場氏は真宗の救済とは、

「浄土に往生するかどうかということが問題なのではなくて、この私を絶対に救うのだという誓い、その約束に救われる。そのことに目覚めるのが救済です。捨てないという精神に出会うことが人間を立ち上がらせていく。実はそういうことが一番人を生かしていく。実際に何かを獲得したり、どこかに到達することではなくて、誓いに対する〈共鳴〉と信頼が成り立つかどうか、それが信心ということです。」と結ぶ。

真宗の儀式とは表現手段であり、それは仏の説法や仏の自己表現でもある。言い換えれば、還相回向として南無阿弥陀仏を我々に現すものである。還相回向としての儀式の主體的選択を通して、「疑」＝「罪福心」から解き放たれるとき、つまり常に根底に横たわっていた「恐怖心」から解放されたとき、迷信などに惑わされることなき、何者にも侵されない一人の独立者(念仏者)としての人生を歩んでいくことになるのだろう。

#### 【参照文献】

- 浅枝竜雲, 1973 『安芸門徒 念仏者の人間像』 広島文化出版  
 石井義長, 2009 『空也』 ミネルヴァ書房  
 今井雅晴, 2010 『親鸞の家族と門弟』 法蔵館  
 今井雅晴, 2012 『中世文化と浄土真宗』 思文閣出版  
 上田紀行, 1997 『宗教クライシス』 岩波書店  
 上野勝之, 2013 『夢とモノノケの精神史』 京都大学学術出版会  
 宇治谷孟, 1994 『日本書紀 上』 講談社  
 宇治谷孟, 2012 『日本書紀 下』 講談社  
 宇治谷孟, 1996 『続日本記 上』 講談社  
 宇治谷孟, 1992 『続日本記 中』 講談社  
 宇治谷孟, 2014 『続日本記 下』 講談社  
 大隅和雄, 中尾 堯, 1998 『日本仏教史 中世』 吉川弘文館  
 蒲田東二, 2009 『神と仏の出逢う国』 角川選書  
 蒲池勢至, 2013 『真宗民族史論』 法蔵館  
 蒲池勢至, 1995 『真宗と民族信仰』 吉川弘文館  
 菊村紀彦・仁科 龍 1981 『親鸞の妻・恵信尼』 雄山閣  
 五来 重, 2010 『仏教と民族』 角川ソフィア文庫  
 五来 重, 1993 『葬と供養』 東方出版  
 源信, 2011 『往生要集 上』 (石田瑞麿訳注) 岩波文庫  
 源信, 2011 『往生要集 下』 (石田瑞麿訳注) 岩波文庫  
 沙加戸弘, 2012 『親鸞聖人 御絵伝を読み解く』 法蔵館

- 真宗大谷派, 1998『真宗の儀式 声明作法』
- 新谷尚紀, 2015『葬式は誰がするのか—葬儀の変遷史』吉川弘文館
- 末本文美士, 2014『日本仏教入門』角川選書
- 末本文美士, 1981『日本仏教史』新潮文庫
- 平 雅行, 2011『歴史のなかに見る 親鸞』法蔵館
- 平 雅行, 2012『親鸞とその時代』法蔵館
- 武光 誠, 2008『図解雑学 古事記と日本書紀』ナツメ社
- 辰巳和弘, 2011『他界へ翔る船』新泉社
- 竹中智秀, 2001『浄土真宗の儀式の源流』真宗大谷派金沢教務所
- 竹村牧男, 2015『日本仏教 思想のあゆみ』講談社
- 田淵句美子, 2010『新古今集 後鳥羽院と定家の時代』角川選書
- 次田真之, 1985『古事記 上』講談社
- 次田真之, 1984『古事記 中』講談社
- 次田真之, 1985『古事記 下』講談社
- 同朋大学仏教文化研究所, 2010『誰も書かなかった親鸞「伝絵の真実」』法蔵館
- 中田視夫, 1987『日本靈異記 上』講談社
- 中田視夫, 2004『日本靈異記 中』講談社
- 中田視夫, 1990『日本靈異記 下』講談社
- 西田真因, 2002『西田真院著作集 第2巻 真宗宿業論』法蔵館
- 藤場俊基, 1998『親鸞の教行信証を読み解く I』明石書店
- 本願寺教学伝道研究所, 2008『親鸞聖人御消息 恵信尼消息』本願寺出版社
- 町村宗鳳, 1998『法然 対 明恵』講談社
- 三浦佑之, 2010『日本靈異記の世界』角川選書
- 森三樹三郎, 2008『老荘と仏教』講談社
- 森三樹三郎, 2012『老子・莊子』講談社
- 山折哲雄・大角修, 2015『日本仏教入門 基礎資料で読む』角川選書
- 2010,『広説 仏教語大辞典』東京書籍
- 1989,『真宗辞典』法蔵館
- 2015,『マナビーテキスト小6』家庭学習研究社
- 1995,『真宗聖典』東本願寺出版部

(ながさか・ひさかず 僧侶)