

日本佛教におけるホスピスの源流

—— 叡尊・忍性を中心に ——

高 木 庸 一

A Source of HOSPICE in Buddhism of Japan EISON
and NINSYU in KAMAKURA Period

Youichi TAKAGI

序 章

ホスピスの語源は「客を暖かくもてなす」というところに発しているが、近年に至って、hospital organized care symptom control psychological support individualized communication education の頭文字をとって HOSPICE というように、ホスピスそのものの存在の意義と事業内容を表現するようになった。創設当時は巡礼者の病者に対する救済施設も、時代と共にハンセン氏病者であったり、結核、末期癌患者であったり、最近ではエイズ病者を中心に施設を運営してい

るところもあるという（大阪大学・柏木教授談）。キリスト教に対する佛教とか、欧米に対する東洋とか、そうした小児病的な思想的対抗ではなく、要はその国の風土や固有の文化に根ざしたターミナル・ケアであり、その国に最もなじんだ宗教を抜きにしては実行困難であろう。わが国の場合、まず佛教に注目し、佛教を拠り所にしたターミナル・ケアの問題も、福祉の問題も考えていくのが最も早道ではなからうか。歴史的には聖徳太子、光明皇后の社会福祉への取り組みが燦然と輝いているが、ここでは鎌倉新佛教の始祖ともいわれ、あるいは旧日本佛教改革派の一人者とも呼ばれた叡尊とその弟子にあたる忍性という偉大な佛教者の歩んだ道を改めて振り返り、これを二十一世紀に適應さ

せるよう求められているのではないかと考える。中世の終わりに、日本でも貴族の為の宗教が、一般大衆の救済にと発展した。しかし、それは一時的な短期間で終焉を迎えた。特に第二次世界大戦後、佛教福祉の系譜を見失ってしまい、日本の社会福祉は導入発展過程で少しく遅れをとったことも事実である。いまこそ「いのち」とはなにか「死」とは何かが問われている。先人の努力を無駄にすることなく「私にとつて最も好ましい生きざま・死にざま」を一人一人が考え、独自性ある死を選びたいと思う。その拠り所となるのが宗教ではないだろうか。

疥癩病者をめぐる社会的背景

1

一九〇七年(明治四十年)に「癩予防法」が制定され、その後、一九五三年(昭和二十八年)に改正されたものの、癩病から社会を守るためとはいえ、患者の強制隔離を基本に据えるなど、人権無視も甚だしいことが問題になり、一九九八年(平成十年)にいたって、従来の伝染病予防法の改正に伴って、癩予防法は旧来のように独立した法律ではなく、感染症予防法のなかに組み入れられ「特別な病気」というイメージがなくなった。癩病は癩菌の感染による疾患であり、その潜伏期間が数年から二十数年にも亘ることから、昔は遺伝病と誤解されたものであった。しかし、その伝染力は弱く、たとえ感染したとしても「プロミン」などの特効薬によって容易に治癒することが出来るようになった。

2

ここで中世における癩者にたいする社会状況について少しく考えてみたい。

たとえば、『今昔物語』巻二十の「比叡山の僧・心懷、嫉妬によりて現報を感じたること」には、比叡山延暦寺の心懷が嚴重な法会を妨げ、立派な僧を嫉妬したために、その報いとして、白癩となり、親と契った乳母にも見捨てられ、清水坂付近の疥癩病者たちからも憎まれて、のたれ死んだ話が画かれている。この様に疥癩病者は、穢れた存在として差別され、肉親からも捨てられることが多かった。

さらに注目されるのは、この話のように、疥癩病者は、前世、あるいは現世における罪に値する佛罰の報いを受けると考えられた。たとえば、中世の誓文の多くに、もし、この誓に違反したら「これこれの罰」を受けてもしかたがない、という罰文が書かれているが、それには佛・神の罰として癩病に罹るといふ文言がしばしば記された。こうした、癩病になるのは前世あるいは現世で犯した罪に対する佛罰であるという考えは『法華経』にも見られるように、当時の佛教者の「常識」であった。たとえば『法華経』「普賢菩薩勸発品」には、法華経を記憶する者を見て、その人の罪惡をあげつらう者があれば、それが事実であれ、虚偽のことであれ、白癩の病気になるであろう、とある。なお、こうした考えは間違つたものではあるが、医学も発達せず、癩病の原因もはっきりしなかった当時を思えば、現代の我々は糾弾する立場には無い。

こうした社会状況下において、村からは勿論のこと、親、妻子、兄弟など肉親からも穢れた存在として差別され、捨てられることがしばしば起こっていた。しかも癪病者を核として、乞食、墓堀などに従事した癪病者のイメージで理解される人々は、他の人々から交際を拒否されていた。このように、癪病に罹ることによって「個」として生きることを強いられた彼等は大都市周辺に集まり、集団を構成し、寺社の近辺や坂下などに集住した。その集落は疥癪病者宿と呼ばれた。こうした宿はそれぞれの地名から奈良宿とか清水坂宿とか呼ばれていた。

清水坂宿に属する疥癪病者達は山城地方で最大の病人宿であるばかりか、紀伊の国や他の諸国にも支配下の病人宿があった。そして大和の国、伊賀の国など畿内の病人宿の支配をめぐって縄張り争いをしてきた。こうした彼等の実態を具体的に知る史料として、清水坂宿の長吏が叡尊に提出した誓請文がある。叡尊は一二七五年（建治元年）清水坂宿の病人宿に赴いて塔供養を行い、その際、病者三百五十九人に警戒した。そのときに宿の長吏から四箇条の誓請文を提出させた。その内容は鎌倉時代後期の癪病者たちの存在形態を知る上で重要なものである。

第一条：諸人の葬儀に関して、死者を山野に運んでいき、死者が身に付けているもの取りながら、不足と称して葬家へ赴き、不足を訴えることを禁止する。

第二条：堂塔供養・追善供養の佛事するとき、施物を過分に取ろうと

することを禁止する。

第三条：癪病者がいると聞き及んだときは、穩便の使者を送って、病人宿に入るか否かを問うべきこと。自身と親類と相談のうえ、重病のために、家に居住の出来ない者はともかく、長吏にお金を払って家に居住を望む者に対しては、無理に病人宿に入れようとしてはならない。この儀に背いて、過分の金銭を要求し、多くの疥癪病者を遣わして責め恥辱を与えることを禁止する。

第四条：重病の癪病者たちが、当時の習いとして、他の手段が無いので、上下の町中を乞食して廻るときに、諸人から悪口や罵声を浴びせられることを停止すること。

この四箇条からは、中世における疥癪病者達の生活の一端を垣間見ることが出来る。

第一条からは、清水坂の疥癪病者たちが、京都の人々の死体を山野に運んで、土葬ないしは火葬にし、その際、死者が身につけている物を取る権利が認められていたことが判る。おそらく、洛中の死体の処理に関して、そうした葬送の権利を握っていたものと考えられる。

第二条からは、堂塔供養・追善供養の佛事に際して、施し物にあづかることになっていた事が判る。

第三条からは、癪病者がいると聞き及ぶと、長吏たちは、ともすれば病人宿に入れようと、患者のところに行き、無理強いをすることが多かったこと。また、軽度の患者は長吏にお金を払って、自宅で生活する場合もあったことが判る。

第四条からは、重病の疥癩病者が、京の街中を乞食して廻ることを生業としていたことが判る。さらに、注目されるのは、乞食をする疥癩病者たちに対して悪口や罵声を浴びせる存在である。症状が進み、重度の癩病になって、痛みにさいなまれながら、町中を乞食する癩者に対して、心無い人々は悪口や罵声を浴びせ掛けていたのである。

こうした疥癩病者に対して佛教者はどのような対応をしていたのだろうか。そのことを考える上で、東大寺僧侶の集会の決議は示唆に富む。すなわち、一三二八年（嘉暦三年）十月六日に東大寺内で開かれた会議では、奈良の新在家^{いままいけ}にあった病者温室^{うんしつ}（疥癩病者専用の風呂）の移転問題が議論され、病者温室があるだけで「その穢気がなお、憚りがある」として、般若寺（奈良坂の近くにあった叡尊教団の寺院）の以北に移すことを決議している。これらの僧侶たちが疥癩病者を穢れた存在として忌避し、病者温室があることすら拒否したことは明らかである。

そして、重要なことは、このような東大寺僧に限ったことでなく、官僧（国家公務員的な僧侶のこと）として穢れを忌避せざるをえなかった旧佛教の僧侶一般にいえることであろう。江戸時代の賤民身分の一つとしてでなく、中世においては、癩病者を核とし、癩者のイメージで理解された乞食、墓堀などに従事した人々が、穢れた存在として厳しい差別にさらされた。もっとも、この癩者のなかには、現在の医学知識からすれば、癩病でない、たとえばインキンタムシ、疥癬^{かいせん}などの重症皮膚疾患の患者なども入っていた。そのために忍性らの治療によって、癩者たちが治ると言う「奇跡」が起こったのである。

鎌倉新佛教の生い立ち

1

ところで、法然（一一三三―一二二二年）親鸞ら鎌倉新佛教者、あるいは明恵（一一七三―一二三二年）叡尊ら旧佛教の改革派とされてきた佛教者の活動を見ると、非常に目立った活動の一つとして疥癩病者救済活動がある。

というのも、鎌倉新佛教の祖師の中には、実際に疥癩病者救済活動を行わなかったにも拘らず、行ったという神話が付会されているからである。たとえば、親鸞は実際には疥癩病者救済をしなかったと考えられているが、後に製作された彼の伝記には、疥癩病者救済活動が付けられているからである。すなわち、上宮寺に伝わる親鸞絵伝（一四八六年製作）の親鸞火葬の場面には、親鸞の死を悲しむ癩者の姿が画かれており、癩病者たちが親鸞の教化を受け入れ親鸞の死を悼んで泣いていると考えられる。とすれば、鎌倉新佛教者あるいは旧佛教者の改革派の僧たちが、疥癩病者救済を教団として取り組むべき活動であると位置付けていたのは間違いない。

2

近年、医療技術の目覚ましい進歩・発展は誰しも疑うことは出来ない。その現在にあって、エイズ患者に対する社会的反応を思えば、中世における癩者へなされた過酷ともいえる社会的な差別の悲惨さが想像さ

れる。ここで対象とする鎌倉新佛教、特に叡尊・忍性（以下叡尊教団という）こそは癡者救済に非常に大きな役割を果たしたと言える。彼等が癡者をどう見ていたかを明らかにするとともに、「鎌倉新佛教とはなにか」についても若干の検討を加えてみたい。

一九九五年、日本ではオウム真理教が行った「犯罪」の話題がマスコミによって華々しく登場した。オウム真理教が「人類救済をスローガン」とした宗教法人であったことが、心ある人々にはやりきれない思いをさせた。彼等の犯罪に関しては、司法当局の手によって解明の緒についたところであり、ここで論じる立場にはないが、彼等の宗教集団の特徴として、悟りを得るためには出家しなければならぬとする出家主義と戒律の重視がある。オウム真理教は、信者に対して、戒律を守ることを求め、最高の悟りを得るためには、すべてを捨てて出家することを求めている。これらの点は、他の新興宗教とは異なる点であり、一見、叡尊教団の活動に類似するものがある。叡尊らは出家主義を唱え、釈迦の定めた戒律の「復興」活動を行ったからである。

しかし、オウム真理教は、出家に際して、出家希望者の全財産を出させようとした。叡尊らは、総ての財産を布施として要求はしていない。ただ家族から離れ、三衣一鉢（乞食のための道具）だけは持つことを許した。さらにオウム真理教は十戒を守らせようとしたが、戒律を規定し、戒律違反に対しての処罰規定を文書化した形跡を見出すことは出来ない。それゆえに、なにを守り、何をしてはいけないのか、違反した場合どうゆう処罰をするのか等は各支部の責任者に任せられ、最終的には麻原被告の恣意にゆだねられた。他方、叡尊らは『四分律』（四

分律行事抄）と『梵網經 下巻』という戒律書などに依拠し、きちんとした規範を有し、その護持を大衆にも勧めている。たとえば性行為をする、盗みをする、我は悟ったと大言壮語するといった重要な戒律違反についていえば、教団から追放し、再び教団に入れないことになっている。それゆえ、リンチ殺人などは起きなかったはずである。このように、オウム真理教と叡尊教団とは、出家主義の立場に立ちつつも決定的に異なっていた。その大きな相違点に戒律にたいする対応の違いがあった。

3

ところで、タイ国などの戒律を重視する佛教圏では、妻帯をする日本の僧侶は、極端に言えば僧侶として扱われていない。すなわち、釈迦の求めた不淫戒ほかの戒律を護持しないことは佛教者としての資格を欠く事と考えられている。日本の中世においても、真宗を除いては、僧侶の妻帯は禁止され、江戸時代においては、寺に所属しながら妻帯した僧侶は遠島刑（島流し）に処せられた。真宗以外の宗派において、妻帯が公認されたのは第二次世界大戦後のことであった。この様に、親鸞、叡尊が活躍した中世は、建前として戒律護持が求められ、妻帯など破戒行為は禁止されていた。しかしながら僧侶の妻帯は日常化されていた。そうした現実を前にして、一方の極として、守られない戒律ならば無意味であるとして、妻帯を当然視する親鸞の運動が起こった。他方その反対の極として、叡尊らの戒律護持（持戒）の運動が起こったのである。この様に親鸞の主張も、叡尊らの主張も、同じ根

から出た相反する運動であつた。

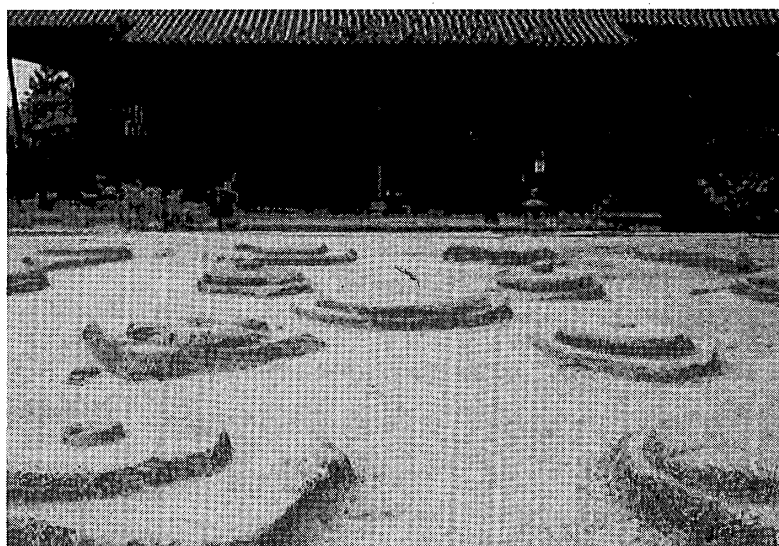
叡尊の生い立ち

1

叡尊は一二〇一年（建仁元年）五月、大和の国添上郡箕田里（現 奈良県大和郡山）で誕生した。父は興福寺の学侶慶玄、母は藤原氏の出であつたとされている。

叡尊の履歴は、自ら晩年に記した『金剛佛子叡尊感身学正記』（以下『学正記』）に詳しいので、ここでは先ず、西大寺との関係から検証してみたい。

（1）西大寺創建：七六四年（天平宝字八年）九月十一日、孝謙天皇の御請願により、金銅七尺の四天王像を鑄造して、翌年、天平神護元年に開創された。この天平宝字八年九月十一日は、孝謙天皇の信任深く、太子（太政大臣）正一位にのほり、朝廷第一の権勢を誇った藤原惠美朝臣押勝（藤原仲麻呂）の謀反が発覚して、官軍に追われ近江へと逃走した日である。この日が西大寺建立の発願の日となったのは、こうした反乱が再び起こることの無いようにとの祈りを込められていたことは明らかである。通常は釈迦如来なり薬師如来など如来部の佛像が本尊になるものであるが、西大寺においては四天王が本尊として祀られたのである。この様に最初に四天王像が祀られたことは、西大寺建立の特異性の一つといえる。また、もう一つの特徴は、称徳天皇



最盛時の西大寺本堂の柱礎石

の父、聖武天皇が造営された東大寺に対して、これに劣らない西の大寺を、女帝自身によって造営したいという念願によって建立された寺である。

はたして、その伽藍の壮大、華麗さは他に比すべきものがなかった。『西大寺資財流記』によれば、たとえば、建立された金堂院のうち一番規模の大きいのは弥勒金堂で、長さ二十六丈六尺、広さ

六丈八尺、屋根は二重であり、この大きさは東大寺大佛殿に次ぐものである。その上、屋上の大棟の両端は鑄銅の板金で飾り、また薬師金堂は、長さ五丈九尺、広さ五丈三尺と記されており、弥勒金堂と同じく長さが広さの三倍に達するのが、この時代の他の寺院に見られない特色である。これを見ても称徳天皇の女帝らしい叡願の行き届いた華麗さの中に見ることが出来る。さらに屋上大棟の東西には、金銅の脊形をあげ、また風鐸を啜えた金銅の鳳凰を立て、大棟の中央には蓮華

座上の火災つきの茄形を雲上の獅子二頭で捧げた金銅の飾り物があり、宇には火炎三十六枚をめぐらし、最盛時の西大寺本堂の柱礎石隅降棟の先端には銅の花形八枚、隅木・尾垂木には金銅花形木口金物六枚を取り付けたという。

しかし、都が京都に移ってから西大寺は、急速に衰微していったようである。この平安時代の初めの頃は、桓武天皇が先例に倣って、曲水の宴を催されたことが『続日本紀』に見えているが、その後の『続日本後紀』や『日本紀略』等に出てくる西大寺に関する記事は、殆ど罹災の記録であり、再建などの記事を見ることは出来ない。八六四年（承和十三年）火災によって講堂を焼失し、九二八年（延長六年）台風によって食堂倒壊、一〇四八年（永承三年）鐘樓が転倒し、そのまま放置してあったのを、興福寺に運んだり、この頃には、広大華麗な伽藍も全く見る影もなく荒廃したようである。

(2) 叡尊による伽藍造営：西大寺の復興がその緒についたのは、叡尊が一三三五年（文暦二年）西大寺に住してからである。叡尊は、その後故あって海竜寺に移住したが一二四五年（嘉禎四年）再住したときの西大寺の荒廃ぶりは大変なものであったようで、「荒廃、先年に過ぎ、言語の及ぶところに非ず」（『学正記』）と嘆いたという。かくして、正法興隆のためには、身命を惜しまぬ叡尊の西大寺復興が始まった。

一二四五年（嘉禎四年）には『西大寺資財流記帳』によって、八角五重の石塔を建て、自ら所持の佛舍利をここに納めた。ついで真言堂

を建立、僧堂を造営、さらに愛染明王像が造像された。一二四九年（建長元年）には衆僧十六人、佛師九人を遣わして嵯峨清涼寺の釈迦如来像を模刻させ、四月には西大寺四王堂に安置して開眼法要を行い、一二七〇年（文永七年）には金銅舍利塔を造り、ついで、大黒天像の造像、宝生護国院の造営、護摩堂も建立された。一二八〇年（弘安三年）には叡尊上人の寿像が造られ、さらに西僧房が建てられ、叡尊はここに移住した。

『中古伽藍図』（西大寺蔵）にも見るように、叡尊再興の西大寺は、奈良朝創建当時に復したのではなく、叡尊独自の真言律の道場にふさわしい伽藍形式に寺觀を整えたものであった。ただ、創建当初は三十一町の広さを持った西大寺も約半分ぐらいに狭まっていたという。

(3) 叡尊の思想：一切の佛法は、戒、定、慧の三学を出ることはない。自利他利万行の相は無辺であるが、必ず三学に遡って具足進取していくべきものである。

この「戒」とは、悪を止め善を修し、衆生を利益するを言い、「定」とは、心を静め妄想を息めると言い、「慧」とは、惑を破し、真を証するをいうのである。

佛法に入るには、まず信心を先としなければならないことは論を俟たない。信心を先とし、次いで戒を受けて止惡修善し、「戒」が堅固であれば、自ら縁魔を断つことが出来て、能く「定」に住することが出来、茲に無漏の「大慧」を生じて断惑証理して佛果を成ずるのである。叡尊はその戒を重んじ実践された。つまり叡尊は、戒は万法に遍じて、

一切の佛法、一切の三業も悉く戒律に非ざるものはない、という考えから、戒律の実践を、自利他利他行の授戒という形で上根下根の隔てなく行った。

その後の叡尊は各地の寺院・獄屋で戒律を授け、文殊供養を行った。一二六六年（文永三年）には、和泉、河内、摂津の三箇国の疥癩病患者千余人に飲食と斗俵を与えたが、特に一二六九年（文永六年）三月には叡尊自ら般若寺に住し、寺の西南の野を施場とし、北山の病状の軽い病者に地形の高低を正しく直させ、長吏達に病者の名簿を提出させて、大々的な施行無遮の大会を行った。当日この供養にあずかった者は六千余人、そのうち、疥癩病患者三千余人に対して米一斗・檜笠・蓑が施されたと『法隆寺別当次第』は伝えている。殊に一二八一年（弘安四年）には、亀山上皇は御自ら西大寺に行幸され、仁王五方曼荼羅を賜った。当時としては真に異例のことと思われる。

（４）殺生禁断：叡尊の「興法利生」活動の中で、彼ならではの到底なしえなかったと言われるのには「殺生禁断」である。一二四四年（寛元二年）二月、今野里に飯屋を構えて疥癩病者に斎粥を供した頃、結崎の十郎入道が、法華経七千部転読のため叡尊に啓白を請うたが、これを拒否し、十郎入道がその所領四郷の殺生禁断を誓ったので、叡尊はその請を喜んで受け入れた。また、その十月には、安倍文殊堂において、二十五箇所の殺生を禁断している。また、一二八一年（弘安九年）の宇治川網代撤廢の殺生禁断はその最たるもので、この時、宇治川で用いていた漁具一切を漁人たちが叡尊に捧げたので、これを浮島

に埋めて、その上に壮大な十三重石塔婆を建立した。その台座に刻まれた願文には、叡尊の殺生禁断の主旨が述べられ、今にその功業を伝えている。その時、獵師たちには晒し布の業を与え、また「茶」を植えることを勧めて生業とさせ、完成した橋の袂には茶房を設けて、今日の宇治茶の盛業となったとつたえられている。またこの宇治茶は「西大寺大茶盛」にもおおいに活用されたと言う。

（５）大茶盛式：大茶盛式は、一二三九年（延応元年）正月、叡尊は二七日間の修正会を厳修し、その満願の翌日一月六日、鎮守八幡宮に参詣して修法の満願のお礼を言上し、その共茶の余服を、参詣の人々に振舞ったに始まると伝えられる。折からの雪景を愛でながら、当時、まだ日本では茶が一般民衆にとつて、不老長寿の薬湯とされていた頃の貴重なお茶の回し飲みをしたのである。その後、年々この行事が行われたが、西大寺のお茶を頂くと、一年間無事息災に過ごせるという信仰と、その上、高僧叡尊の振舞ったお茶であるということで、この利益にあずかろうという人々が雲集したので、小さな茶碗では間に合わず、大きな茶碗にいっぱいお茶を点て、回し飲みをしたので、これを「大茶盛」というようになった。『寛文寺社記』には「文永元年より初めて光明真言という法事有、毎年八月十八日の間、在、律僧なれば酒を忌んで茶酒盛りという事有りて、うけつかえしつ茶にて酒盛り有」とあり、このように大茶盛式は光明真言土砂加持大法会の後にも、酒を忌んで、茶酒盛りをしたようであり、西大寺に現存する『集会引付』によると、一五三二―五八年（天文・弘治年間）には、正月十四日には

「綱維茶会」十五日は『御塔茶盛』十六日には「山の茶盛」が行われた模様である。

振り返って、叡尊が始めた大茶盛は、当時、極めて貴重な茶を振舞い、しかも貴賤貧富、老若男女の隔てなく、一つの茶碗の茶を飲み合ったことを考えるだけでも、叡尊の衆生は皆、同一佛性であり差別なきものであると言う精神を如実に現わした行事とも言えよう。施茶に預かるすべてが信茶一味の境地で、和氣藹々のうちに、「一味和合」することこそ、大茶盛の心と言うべきであり、ここにこそ叡尊の「戒」があり「利生」があると思われる。

(6) 忍性との出会い：一二三九年（延応元年）に叡尊は西大寺において一つの重要な出会いを得た。弟子の忍性（一二一七―一三〇三）と初めて巡り合ったのである。その時、叡尊は忍性の純粋な信仰心に心を打たれ、彼に出家するように勧め、十重戒を授けている。

忍性は叡尊より十七歳年少であったが、子どもの頃から、信貴山に参詣し、文殊菩薩を強く信仰していた。彼が十六歳のときからその後、六年にわたり、文殊信仰で知られた生駒山の竹林寺に毎月参詣し、時には七日間を通じて行われる荒行などにも加わっている。

西大寺で叡尊にあったとき、忍性は亡母の霊に報いるために、文殊菩薩図を七幅製作し、これを大和国の病人宿七箇所^{しちかへ}に安置したい旨を述べ、その宿願を果たした上で出家したいと申し出た。叡尊はこれを称賛し、忍性が念願した文殊菩薩図七幅の一幅ができ、一二四〇年（仁治元年）に、これが大和の額安寺西辺の病人宿に安置されたときには、

その開眼式にみずから赴いている。この折、叡尊は疥癩病患者四百人に斎戒を持たせ、三十人に菩薩戒を授けている。忍性は、この一幅の供養が終わったのを機に、西大寺で叡尊から具足戒を受け、比丘となった。

忍性は、この後数多くの慈善事業を行い、大和の般若寺近くの北山宿に癩病者を救済するための施設、北山十八間戸^{けんこ}を創設したことはよく知られている。叡尊も文殊信仰を強く持ち、この信仰に基づく疥癩病者救済事業を数多く手掛けている。しかし、彼がもともと文殊信仰をもっていた様子は見られない。叡尊がこの信仰を抱くようになったのは、忍性の亡母に対するひたむきな愛情と文殊信仰にたいする真摯さに触発されたものと考えられる。叡尊も七歳のときに母を失い、その後苦難の道を歩んだので、忍性の誠実な文殊信仰に惹かれたのであろう。西大寺には、この文殊信仰に基づく宗教美術が今なお残っている。

(7) 文殊信仰：叡尊と忍性の文殊信仰は、乞食や癩者など、いわゆる病者救済の道を開くものであった。叡尊をはじめは忍性の例にならなながら、亡母の墓に近い、大和国添上郡和邇^{わに}の病人宿に文殊菩薩像を安置して、一二四二年（仁治三年）に供養を行っている今野里に仮宿を設け、もろもろの病人宿の文殊菩薩を請うじて、惣供養を行い、病者千人に粥などを与えている。この様な文殊菩薩の供養の行われた時に、叡尊は病者に戒を授け、佛法への道を進ませるのが常であった。一方、忍性は師にも増して病者救済に積極的であった。一二七二年

(文永九年)には、衆生を救済するための十種の大願を立てたが、その一つには、孤独・貧窮・乞食人・病者・盲人・路傍に捨てられた牛馬などに憐れみをかけることを挙げている。そして、もし、衆生の中に悪行にひかれるものがあれば、それは自分の罪として苦を引き受けるとさえ誓った。また、一二八七年(弘安十年)に開設した鎌倉・桑谷療病所では、二十年間に六万余人を収容したが八割が回復したともいわれている。この病者救済事業を支えたのが、叡尊・忍性の文殊信仰であった。彼等の信仰した『文殊経』には次のような一節がある。

(前略)もし、文殊菩薩を礼拝し、その宝号をとねえるものがあれば、文殊菩薩はその罪業を滅ぼし、無量の福を授ける。また、もし、文殊菩薩を供養し、福業を修めようとするならば、文殊は身を貧窮・孤独・苦悩の衆生にかえて、行者の前にあらわれるであろう。……つまり、病者たちは単なる乞食や癩者ではなく、文殊菩薩がこの世に現れるのにあたって変身した仮の姿であり、たとえ病に侵され醜い顔かたちになつていようと、また乞食にいそしんでいたとしても、彼等の内には崇高な文殊菩薩の光が宿っていると考えたのである。

(8) 叡尊入寂：一二八五年(弘安八年)十一月、叡尊は般若寺信空、泉福寺源秀、海竜王寺幸尊、護国寺阿一、西林寺惣持らの諸大弟子以下を招いて、ねんごろに後事を託した。一二九〇年(正応三年)八月四日病を發し、諸大弟子以下人々の看護を受け禁裏・仙洞のお見舞いにも与かりながら、遂に再び起てず、同月二十五日九十歳の天寿を全うした。入滅後十年を経て、一三〇〇年(正安二年)龜山法皇は院宣



興正菩薩の墳墓

を下し、行基菩薩の先例に倣い、興正菩薩の貴号を贈られ、ついで後伏見天皇も綸旨をもって伝燈大師位叡尊を贈られた。

忍性の生い立ち

1

忍性は一二二七年(建保五年)の伴貞行子^{ともさだゆき}として、大和の国城下郡屏風の里(現 奈良県磯城郡三宅町屏風)に生まれ、十一歳のときから信貴山参詣に伴われ、文殊信仰を教えられた。兄弟姉妹があつたか否かは明らかでない。ただ後年、忍性が叡尊に語ったところによれば、彼は両親にとってただ一人の男子であり、殊に母の寵愛はこの上なく

十六歳までは幸福に育ったが、十六歳のときに母親が病床に伏して臨終にのぞみ「生前にわが子の出家の姿をひと目みたい」と切望したので、にわかに髪を剃り落し、法衣を着て僧形となって見せたという。

しかし忍性が、やがては出家すべき心は既にこのときに決していたようである。翌一二三三年（天福元年）十七歳のとき、東大寺戒壇院において受戒し、次いで十九歳のときから、毎月生駒山竹林寺に詣でた。竹林寺は生駒山の中腹にあり、行基の練行の旧蹟と伝えられて、その墓廟があり、本尊には行基の自作と称する文殊菩薩像を安置してあった。忍性は六年間に亘り毎月ここに参詣した。その間に七日間の断食を三回、五字呪を念ずること五十万遍におよび、ことに一二三九年（延応元年）二十三歳の時には二十四日間参籠し、菩提心を誓い、文殊を念じた。この年九月八日、西大寺において叡尊に拝謁し、十重戒を受けたとき、叡尊から出家の勧めを受けた。

忍性は涙ながらに亡き母の愛情と剃髪の次第を語り、自分は年少にして母の慈愛に報いる道とてないが、ただ文殊菩薩の威力を仰ぎ、二十九歳で母の十三年忌を迎えるまでに文殊図像を七幅つくり、これを当国の七つの病人宿に安置し、毎月二十五日一昼夜不断に文殊の宝号を唱え、その功德をもって亡母の解脱の勝因たらしめ、この宿願を果たしたうえで出家したいと述べ、これと同じく早く母を失った叡尊を少なからず感動せしめた。叡尊は出家の功德が広大無辺であることを説き、あえて十三年忌を待たず、速やかに出家して、その功德を母に贈るよう重ねて諭したが、忍性はなお確答しなかった。翌年一二四〇年（仁治元年）再び叡尊に謁したとき、かねて立願の文殊像の一幅が

でき、これを額安寺西辺の病人宿に安置して供養を行い、それで宿願を果たしたものと見て、出家を遂げたいと述べ、ついで唐招提寺において覚盛の『梵網經』の講義を聴いた。三月八日叡尊は忍性の望みに従い、額安寺西辺の病人宿に赴いて文殊像の供養を行い、癩病者四百人に齋戒を行い、三十人に菩薩戒を授けた。そしてその月の末、忍性は出家を遂げ、この年の夏には二十四歳で叡尊以下八人の大僧のなかに数えられた。

2

（1）般若坂：この北山の般若寺への道は、かつて南北二京の往来で賑わせた京街道をたどることになる。この道は古の平城京にあつては東京極路の、さらに時代を遡れば、飛鳥と奈良を結んだ盆地の東縁部に拓かれた道や、山の辺道でもあつた。この道は古代の要路に沿って都の京極が定められたのであり、また、この道を挟む形で東大寺や興福寺が造営され、都が京都に移った後もそのまま、京街道として栄えたといえる。勿論この道に沿って立つ般若寺の存在と盛衰の歴史も、この道を切り離しては考えられない。現在では一般にこのあたりを「奈良坂」と呼んでいるが、「般若坂」と呼ぶほうが正しい。

歴史上で「奈良坂」と呼ばれた坂は他にあつた様で、奈良市外の西方、現在の油坂あるいは歌姫坂がそれであつたと推定される。『平家物語』によれば一一八〇年（治承四年）南都攻撃に際し、平家の軍勢は奈良坂と般若寺の二箇所を攻めたとあり、般若坂と奈良坂は別個の坂であることを証している。しかしながら、中世の頃から般若坂を指し

て奈良坂と呼ぶこともあり、近世以降、奈良坂の名が定着したようである。ちなみに、般若寺に蔵する古図には、寺に北には般若坂、南には千坊坂と書き込まれている。千坊坂の名は、坂道から南都奈良のおびただしい数の堂塔伽藍を一望に収めることが出来ることから名づけられたという。

(2) 北山十八間戸：いまでは般若坂の両側には、切れ目なく家並みが続き、ごくありふれた街道筋のようであるが、中世には特異な歴史を辿っている。般若坂の中腹に現存する史蹟・北山十八間戸がそれを如実に物語ってくれる。北山十八間戸は鎌倉時代、忍性が奈良坂の癪病者を収容する為に設けた病舎であることは既に述べた。始めは般若寺の北側にあったらしいが、一五六七年（永祿一〇年）の兵火によって焼失し、一六六一―七二年（寛文年間）に現在地に再建されたという。当時、病に苦しんでいた人々は世間から疎外され、乞食によってのみ日々の糧を得ることが出来た。町外れで人馬の往来が多い般若坂北山こそ、彼等の最後の安住地となった。

北山十八間戸の北隣に、夕日地蔵の名を持つ高さ二米あまりの大きな石佛が祀られている。路傍にあつて、道行く人に常に微笑みかけているようであり、お顔に夕日があたることから、この名があるという。刻銘に、永正五年 興福寺住侶浄胤造立とある。またこの辺りから般若寺までの傾斜地は、中世には般若野五三昧と呼ばれた墓所であった。現在も道から少し東に入ったところに興善上人（興福寺興善院僧正蔵俊）の墓がある。聡明弁舌で世に八舌僧正と称された学僧として知ら

れている。さらに『保元物語』には藤原頼長が奈良まで逃れたが命尽きて般若野に葬られたとある。この様に中世における般若坂は、京街道の表玄関でありながら、一方、歴史の裏面的暗さをも秘めている。

(3) 般若寺の草創：古代大和における要路、いわば要害の地に立つ般若寺が相当古くに創建されたと考えても不思議ではない。しかし、その史実を直接物語る史料は得られていない。僅かに明治時代に、境内地から出土した奈良時代の古瓦数片と、近年十三重石塔修復の際出てきた白鳳時代の金銅佛一体が、草創の時代を窺わせてくれる。幾つかの伝説的草創説を簡単に紹介する。

① 慧灌説：『歴代記』や『相統記』には、六二九年（舒明天皇元年）に慧灌法師がいた「般若台」なる精舎に始まると伝えられる。法師は一本の茎に二つの花を咲かせる珍しい蓮花を見つけ、天皇より命じられた塔の姿を画くことが出来た。法師は瑞蓮が生じた「とある池」を般若池と名づけ、その山の西端に一字を建てて文殊菩薩を祀り「般若台」と呼んだ。

② 聖武天皇説：寺伝は七三五年（天平七年）に聖武天皇がこの地に臨幸し、国家鎮静を祈って、伽藍を営み、金堂には丈六文殊像を祀り、十三重石塔を建立したという。寺伝の草創説として慧灌の般若台についてには他に伝承がないので虚構であるかもしれないが、聖武天皇草創説は鎌倉時代の文書にも見え、古くから伝承されていた様である。

③ 聖徳太子説：最も古い草創説としては、聖徳太子の建立説がある。すなわち太子伝のなかでも最古の撰述といわれる『日本僧伝要文抄』

所収の「延暦僧録」(七八八年、唐僧・思託の撰)に、太子建立寺院として「大官・四天王・法隆・皇后宮・橘・妙安・般若」に寺名を挙げている。

④蘇我日向説：太子伝として有名な『上宮聖德法王帝説』の紙背に書かれた記事による説である。ここでは六五四年(白雉五年)蘇我日向臣が孝徳天皇の御病氣平癒のために般若寺を建てたと伝えている。この草創説では、何時、誰が、記したか、はっきりしないので確実な史料とは言えないが、何時、誰が、どのような目的で建てたかは、はっきりしているので史実に近いとみてよい伝承ではなからうか。

⑤寺蹟説：興福寺英俊の記録である『英俊御聞書』には、叡尊の般若寺再興を記すところに「昔は、とも寺の内也。岩淵寺と、とも寺の焼けて後荒野と成」と記されている。伴寺については『東大寺要録』末寺章に大伴寺との関係のことが伝承されている。

(4)奈良炎上：平安末期、栄華を極めた平家にたいし源氏の挙兵が相次ぎ、一一八〇年(治承四年)平家は総勢四万余をもって、南都奈良坂・般若寺の一箇所で迎撃した。しかし、奈良坂・般若寺の城郭がともに崩れて南都側の敗色濃厚になり、平家軍の将、重衡の命令によって民家に火を放った。折からの激しい北風にあおられた火は勢を増して南都の寺々に襲い掛かっていった。興福寺はこのとき「瑠璃をならべし四面の廊、朱丹を交えし二階の楼、九輪空に輝きし二基の塔、忽ちに煙となる」一方、東大寺は大佛殿にも火がかかり、大佛の「御くしは焼け落ちて大地にあり、御身はわきあひて(一つとなつて)山

の如し」という惨状であった。こうして南都は一夜にして焼亡した。

(5)十三重石塔再建：平家の南都攻めに際して主戦場となった般若寺は、相当な打撃を受けたと思われる。ところが当時の記録、『玉葉』『源平盛衰記』などには何も記されておらず、寺伝に「治承四年、平重衡南都を攻めて東大寺を焼く。この日、当寺も亦の変に罹る」とあるのみで詳しいことは判らない。これ以後、寺の歴史は鎌倉時代の再興を待つまでわからない。再興が企てられた当時の般若寺の模様を『般若寺文殊縁起』が詳しく語っている。



十三重石塔

これによれば聖武天皇の草創を伝える般若寺は、鎌倉時代の一時期、佛像も建物も焼け失せて礎石のみ残す廃墟と化し、荒涼たる境内地には野狐すら棲まい、墓所と成り果てていた様である。かつての莊嚴な伽藍は全く有名無実の有様であつた。しかし、ここにある「大善巧の人」があつて、名利の衰亡を悲しみ、懐旧の念にかられ、ついに寺の興隆を発願し、まず十三重の石造卒塔婆の建立に取り掛かった。こうして、鎌倉時代の般若寺の再興は十三重石塔の建立に始まるのである。現在も境内に聳え立つこの石塔の高さは十四米余、総重量八十トンにも及ぶ規模を誇っている。日本ではかつて見ない巨大な石塔の建立の発願者が誰であつたか、また何時頃から着工されたのか、それは判らない。その人は『縁起』にあるように基礎と初重の大石を重ねただけで死去しているため、時とともに忘れられたか、全く無名の聖のような人物であつたかも知れない。初重軸石には東西南北の四面に、薬師・阿弥陀・釈迦・弥勒の四佛が彫刻されている。またこの四方佛は、後に丈六文殊を当寺に造立した叡尊が晩年に建てた、宇治の十三重石塔に刻まれた、密教の四佛（阿闍・阿弥陀・宝生・不空成就）となり、南都特有の顕教四佛を配している。この初重笠石に納入されていた舍利塔群と四方佛が「大功の人」のプランによって行われたものであるなら、この発願者は当寺南都に盛行していた佛舍利信仰と弥勒信仰を忠実に受け継ぐとして、この塔を建てたことになる。

(6) 般若寺復興と良恵：一二五三年（建長五年）頃、十三重石塔は「一禅侶」の勧進によって完成を見た。この時点では般若寺の境内に



般若寺 本堂

は、佛殿らしい建物は一字も存在しなかった。まして本尊と仰ぐ佛像も失われ、石塔を前にして「かの上人」は一念発起して、佛像とそれを安置すべき佛殿の造営を発願することに決心した。ところが寺の由

来を記した『流記』が失われ、昔の本尊が何であつたかすら判らない状態であつた。寺号の「般若」は「般若経」に基づいて名づけられている。その般若経と文殊菩薩は同体不二で、文殊が般若経を説いたといわれている。そこで本尊に文殊菩薩を造立することになった。この縁起にいう「一人の禅侶」「かの上人」なる人は、叡尊の自叙伝『学正記』に記される「願主上人良恵」その人である。良恵はいつ頃から般若寺に止住したか明らかでないが、東大寺に残る『高野大師御広伝上』の奥書に「寛元三年乙巳十月二十四日 於南都北山般若寺 筆功畢良恵」とあつて石塔建立が進められていた一二四五年（寛元三年）に般若寺にいたことが証される。

また、良恵は早くから叡尊と親交があつたらしく、一二四八年（宝治二年）に叡尊教団の西大寺に田畑三段を寄進している。さらに『授菩薩戒交名』の比丘衆の中に名を連ねているところから、叡尊の弟子に加わつていたと考えられる。先に触れた建長五年銘を持つ石塔納入の経箱には十六人の人名が記されているが、そのうち、五人の僧尼が叡尊と密接な関係を持つと考えられるので、あるいは、既に石塔完成にも叡尊の助けがあつたかも知れない。しかし、叡尊の自叙伝には石塔については触れていない。

(7) 奈良炎上：平安末期、栄華を極めた平家にたいし、源氏の挙兵が相次ぎ、一一八〇年（治承四年）平家は総勢四万余をもって、南都奈良坂・般若寺の二箇所を攻撃した。しかし、奈良坂・般若寺の城郭がともに崩れて南都側の敗色濃厚になり、平家軍の将、重衡の命令によ

つて民家に火を放った。折からの激しい北風にあおられた火は勢いを増して南都の寺々に襲い掛かつていった。興福寺はこのとき「瑠璃を並べし四面の廓、朱丹をまじえし二階の楼、九輪空に輝きし二基の塔、忽ち煙となる」一方、東大寺は大佛殿にも火がかかり、大佛の「御くしは焼け落ちて大地にあり、御身はわきあひて（一つとなって）山の如し」という惨状であつた。こうして南都は一夜にして焼亡した。

(8) 文殊造立と開眼供養：縁起によると良恵の発願であつた丈六の文殊は西大寺で造られたとある。こうして一二五五年（建長七年）から六年後の一二六一年（弘長元年）によりやく般若寺に安置されることになった。この間、佛殿等の伽藍造営も良恵の手で進められていたが、金堂は半ばまでしか出来なかつた。文殊が般若寺に渡された翌年、鎌倉幕府の実権を執る北条実時が叡尊に鎌倉下向の招聘があり、同時に一切経一藏と実時が建てた金沢称名寺との寄進状を携えて下向をうながした。

一二六七年（文永四年）七月二十五日開眼法要が始まり、二十八日を結願の日とされた開眼導師は叡尊、僧衆は百八十余人に及んだという。『学正記』は「(前略) そもそも当寺は去る弘長年中、尊像を安置奉つて以来、幾年を経ずといえども、自然に両三輩の施主ができ、佛殿・僧坊・鐘楼・食堂等を作り添え、ほとんど本願の昔に復すというべし、数字の造営は求めざるもおのずから成る、これひとえに大聖文殊の善功方便と、願主上人（良恵）無想の意樂と計会のいたす所なり、すなわち、西大寺の末寺となし、これを管領せしむべきの由、上人競

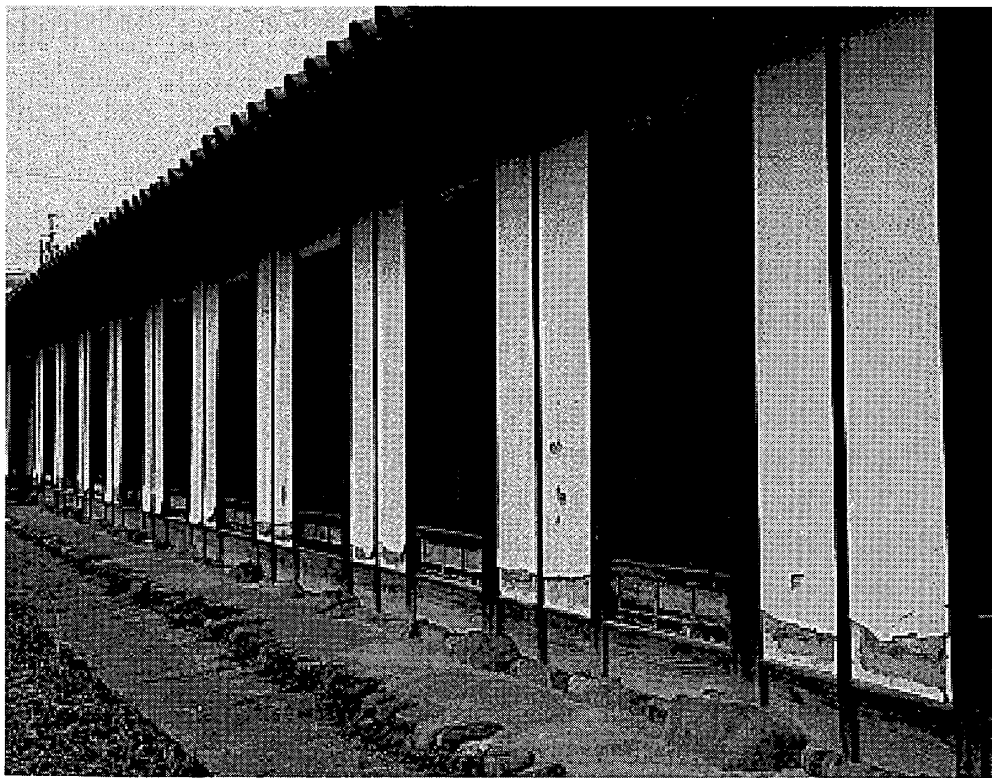
望する（以下略）」と記している。

一二六八年（文永四年）、文殊像開眼で般若寺再興の企ては成就したことになる。再興本願の良恵、文殊像造立の尽力した叡尊、そしてその下で働いた多くの道俗の人々は、完成した像を前にして感慨無量であつたろう。しかし、叡尊達は文殊の造像に続き文殊信仰の宣揚によって、大衆の教化を計ろうとした。あたかも伽藍という器に信仰という内容を盛るごとく、文殊供養を実行した。このことに関して叡尊の自伝に一二六九年（文永六年）「秋九月ごろ、同法等に相語りて曰く、文殊像立の大願はすでに果たし遂げおわる、供養の義は経説に任すべし」と開眼の翌年に、文殊供養の施行を提唱したことを記している。事実、自伝には一二六五年（文永六年）には般若寺の西南部において文殊供養の大施行（無遮の大会）を盛大に行つたことを記している。

文殊菩薩と叡尊・忍性と

この様に病人宿ごとに文殊像を供養しようという忍性の発願については、近隣に有力な共鳴者が続出した。一二四一年（仁治二年）長岳寺の理観坊継実が文殊像一幅を三輪宿に安置し、十一月叡尊を請じて供養を遂げ、また額安寺の東北、馬司（現 奈良県大和郡山市馬司町）の住人、舜蓮房乗詮も七宿に一幅ずつ文殊像を安置し、一二四二年（同年）正月には叡尊の下向を願つて総供養を行つた。このとき叡尊は同所にある額安寺僧、善春房学春の家に講ぜられ、その末子及び甥の戒師となつたが、彼はまた忍性にならい、おのが母の墓所に近い（現

奈良県天理市和辻町）の病人宿において文殊像を供養した。『学正記』によれば、この和辻宿の文殊に続いて三月二十五日は北山宿において文殊供養を行い、また月末には四箇宿の文殊供養を重ねたという。殊



北山十八間戸（現在修復中）

に北山宿は奈良の北郊、般若寺・奈良坂など一帯の丘陵地にあり、忍性が修行の傍ら慈善救済にいそしんだ旧蹟であり、わが国現存最古の救癪施設として今も奈良市川上町坂の上に残る北山十八間戸も忍性の創設と伝えられる。

もともと当初の建物は一五六七年（永禄十年）三好・松永の乱に焼失し、現在のものはその後、元の規模・様式に従って再建されたものと思われるが、南に面して東西に長十八戸建、平屋造瓦葺きの棟割長屋で、一室の広さは約四畳敷きであり、北側の引き戸に「北山十八間戸」と刻む書が見え、前庭から南方に向かって奈良市街の展望がひらけ、療養所としては好適の位置を選定したことが察せられる。『元亨釈書』には忍性が奈良坂の重症な癪者のため、市中に出て物を乞うことができず数日も食を得ないものを憐れみ、暁にこの癪者を背負って奈良の市に伴い、施物を得させた上、夕方またこれを背負って帰ったので、癪者はその恩に感じ、臨終に際し、自分は必ず生まれ変わって師の弟子になり、師の徳に報いよう。そのときは顔に一つの「あざ」とどめて証拠としようと言った。しばらくして、顔に「あざ」のある一人の男が忍性の弟子になりたいと希望してきたので、人々はこれを癪者の後身と呼んだという言い伝えを残している。

忍性はさらに永福寺・明王院・浄泉寺の別当となり、さらに浄光寺の寺務をも管するに至ったから、極楽寺長老忍性の権威は鎌倉の宗教界にますます重きをなした。この栄達のさなかに行われた一二八七年（弘安四年）の極楽寺金堂供養は多分忍性一代の盛儀であつたろう。当時忍性はすでに七十一歳に達していたが、彼の旺盛な実行力はなお

衰えず、この年、大佛付近の桑谷に癪病所を開き、さらに十余年を経た一二九八年（永仁六年）には同じく鎌倉の坂の下に、日本最初の馬



薬を研磨した挽き臼

病舎を設けるなど慈善救済にますます精進し、あくまで律僧たる本来の面目を失わなかった。『元亨釈書』によれば、忍性はかつて四天王寺に詣でて、聖徳太子が施薬・療病・悲田・敬田の四院を開いたことを聞いてこれを追慕し、以後所々に療病院・悲田院を構えた。桑谷療病所もその一つで二十年間癒える者四万六千余人、死せるもの一万余人であったという。

極楽寺現蔵の境内図によれば、仁王門内に金堂・東西金堂・講堂・塔婆などが並び外郭には熊の新宮・諸子院のほか療病院・癩宿・薬湯室などが左方に見え、また図の中央最下端には坂下馬病舎が画かれている。この図は鎌倉時代末期に、寺伝や忍性伝によって回顧的に描かれたものと思われるが、堂塔伽藍とともに各種の慈善救済施設が整備した全盛期の極楽寺の面影を留めるのみならず、祈禱と戒行と、二つながら常に修めてやまなかった忍性その人の風格をよく伝えるものであろう。

現在の極楽寺は本堂の右前方に北条時宗手植えの桜の傍らに直径一尺五寸の位の挽き臼がある。これは寺の伝説によると、忍性の時代に薬を研磨するのに用いたという。忍性は馬病舎に來ると常に仏の名前を唱え、札に真言を書いて馬の首に掛けさせたという。

一三〇三年（嘉永元年）忍性八十七歳の夏 六月二十三日軽い病に罹った。多くの僧尼・信者たちの見舞いで混雑したが、彼はこれらの人々に対して、いつもと同じように応対したという。しかし病気のほうは回復せず、八十七歳で入寂した。遺骨は極楽寺、竹林寺、額安寺の三箇所遺命によって銅瓶の中に入れ、遺跡の靈墳に納められた。

いま鎌倉極楽寺の北方の段丘上に忍性墓と称する高さ約四米の五輪塔があり、無銘ではあるが様式上、鎌倉時代後期のものと認められ、その傍らにほぼ同様式を示す一三一〇年（延慶三年）在銘の五輪塔とともに重要文化財に指定されている。

忍性の社会事業および救療活動はひとつに「慈悲」の思想のもとに行われた。忍性は人から何か施しを受けたときには、すべて囚人に与えてしまった。囚人の生命を助けたこともあった。寒くて震えている者には衣服を脱いで与えた。銭を分かち合い、盲人には杖を授け、捨て子には銭を出して乳を貰ってやった。また自ら文殊菩薩や地藏菩薩を描いて人々に分け与えた。忍性はまた一二七二年（文久九年）五十六歳のときに次に示す十種の誓願を立て、これを遵守することを誓った。

- ① 能力に応じて、佛・法・僧の三宝を盛んにする。
- ② 毎日行う勤行・談義・出仕（勤務）などを怠らない。
- ③ 三衣一鉢（三衣とは法衣の上着、下着、袈裟の原型をさす。一鉢とは托鉢の際の鉢）は遊行（僧が諸国を巡り歩くこと）の時は必ず持っていく。
- ④ 病気でない限り輿や馬に乗らない。
- ⑤ 特定の檀家の（信者が特定の僧を招いて供養すること）を受けない。
- ⑥ 孤独、貧窮、乞食人、患者、盲者などや路頭に捨てられた牛馬に憐れみをかける。
- ⑦ 道の険しい所はよく整備し、川には橋を渡し、水が無い所には井

戸を掘り、山野には薬草、樹木を植える。

⑧ 自分に害を与え、誹る人々も善き友人と思って、人を救う為の方便に利用する。

⑨ 間食することは止め、調理するのに手間をかけた食物は口にしない。

⑩ 以上のことを実行して、もし自分に得ることがあったら、自分一人のうちに秘めておくような事はせず、全て生きとし生けるものに及ぼすよう心がけ、他人の罪は自分のものとしてうけること。この崇高な精神は大乗佛教の理想といえよう。このように物質的自然に積極的に働きかけて、すべての生物を救済しようと勤めた点では、日本佛教史上忍性に勝る僧は見当たらない。それではこの忍性の素晴らしい利他奉仕の活動はどのようにして生まれたのであろうか。忍性の師、叡尊は深く文殊菩薩を信仰したが、『文殊経』にある慈悲心をもって奉仕活動を行う者は、文殊を見奉ることが出来る」ことに心を打たれて、奉仕活動を行ったのである。

叡尊・忍性の慈善救贖活動

1

(1) 鎌倉極楽寺：靈鷲山極楽寺の創建について、三代執権泰時の弟、北条重時が興を図ったが、寺地が狭く移建の地を良観房忍性に相談した。忍性は鎌倉の西南、三方が山に囲まれ、南が開いた佛法興隆にふさわしい地獄谷を選んだ。これが現在の地で、重時はすぐに、移

建・再興に取り掛かった。この重時と忍性との結びつきは極楽寺創建当寺すでに密接であったと『縁起』では伝えるが、『吾妻鏡』は重時が「発病の始めより万事を投げ打ち、一心念佛 正念に住して」往生したと記している。重時は浄土教に帰依した念佛信者だった。真言律僧・



極楽寺 山門

忍性と生前の重時との関係はそれほど深いものとは思われない。重時が極楽寺坂口を領有したのがいつか、正確には判っていない。一二七三年（文永十年）重時十三回忌に先立って造立された多宝塔供養の際に書かれた『極楽寺多宝塔供養願文』によれば、重時の邸がこの地に完成したのは、重時が年老いて政務に疎み極楽往生を望んで、閑地での念佛生活に入りたかったためだと説明しているが、隠棲以外に政治的・軍事的原因もあった様である。

(2) 真言律宗の拠点：幕府設置に伴って、鎌倉には京都・奈良から様々な佛教宗派が進出してくるが、特に十三世紀中期には新旧諸宗の動きが活発になった。なかでも鎌倉新佛教の活躍が目覚しかった。浄土宗は燃阿良忠（一一九七―一二八七年）が一二四〇年（仁治元年）に鎌倉に下り、蓮華寺を経て光明寺を開いて以来急速に教線をのびし、日蓮（一二一二―一二八二年）も一二五三年（建長五年）から鋭い法論を展開しはじめ、さらに禅宗は建長寺完成後一宗派として完全に根付き、北条氏に庇護のもとに黄金時代を現出した。

(3) 忍性と鎌倉を結ぶもの：ここでは大和の国に生まれ、文殊信仰に心を定めた一人の男児が、どのような経過で時の幕府要人らと交渉を持ったかについて詳しく検討してみたい。『性公大徳譜』によれば忍性は一二四三年（寛永元年）に短期間ではあるが関東を訪れた。さらに一二五二年（建長四年）に常陸（現 茨城県）三村寺に住した、と述べている。もし事実とすれば、先の関東訪問は進出に關しての下

檢分的なものであったのであろう。三村寺での具体的な事績は明らかでないが、幕府首脳部と結びつくまでには十年近い年月がかかっている。どのような経路を辿ったかは不明であるが、一二六一年（弘長元年）鎌倉清涼寺釈迦堂住職となり、同年北条時頼の病氣治癒祈禱を行い、十一月に重時が没したときには葬儀導師を務めたと伝えられている。そして、その翌年には、叡尊が北条実時の招きで下鎌する。忍性の成功が師の招聘を実現させる一因となったのであろう。

叡尊は新清涼寺釈迦堂を鎌倉での住所とした。滞在は極く短かったが、実時以下、当時の執権長時、北条重時夫人、將軍宗尊親王の乳母・一条の局など、多くの人々が叡尊から受戒し、時頼も教えを請うている。実時はのち、念佛寺であった称名寺を真言律宗に改めさせた。

忍性も幕府の信頼を得、多宝寺を経て、一二六七年（文永四年）忍性五十四歳、生涯の活動拠点となる極楽寺に住することになった。これ以後、畿内における叡尊と鎌倉における忍性という、東西呼応した西大寺流律の弘通体制が完成するのである。忍性は前述のごとく教学には自信がなかったようで、その分慈善救済活動を実践的に行うことによって「衆を度」そうとした様である。師の叡尊をして「多くある同法のなかにもアレ（忍性を指す）に勝れる益も候はず、是偏に慈悲の故也」（『聴聞集』）と評さしめた所以である。その生涯の事業を『性公大徳譜』は次のように記している。

伽藍草創八十三

百五十四の堂供養

寺院結界七十九

塔婆建立二十基

二十五基の塔供養

渡一切經十四藏

図画して地藏興男女千三百五十五

請来律宗三大部 百八十六部 戒本摺写興僧尼 三千三百六十卷

水田百八十町 寄進聖跡 三十二

亘橋 百八十九 作道七十一箇所

三十三箇所掘井戸 六十三箇所禁殺生

浴室病室病人所 各々立五所休苦辛

この数字が正しいものか多少の誇張が入っているかは、もとより明らかになし得ないが、ここでは彼の活動が多方面に亘って、精力的に行われた点が明らかになればよからう。「忍性はたしかに物質的自然に働きかけることによって、人々に奉仕した宗教家として東洋では稀な存在である」と川添昭二氏が言われている。

ところで、その慈善救済事業の殆どは鎌倉多宝寺・極楽寺に住してからのものと思われるが、その事業が鎌倉市中において本来保奉行が行うべき職務として鎌倉幕府法に定められたものと重なっている。

一、鎌倉中橋修理托在家前々路掃除事

仰保奉行人、無怠慢、可致其沙汰 若有怠惰者、可被行其科於奉行入矣

一、可禁制棄病者、孤子等、死屍等於路辺事

病者、孤子等、令棄路頭之時、髓見合殊可加禁制、若又楡有令棄置事者、為保奉行人之沙汰、可令送無常堂、至死屍托牛馬骨肉者、可令取棄之、以予此等之趣、可被仰保奉行也

この二条はいずれも弘長元年二月二十日（忍性がはじめて鎌倉に拠点をえた年である）関東新制として出されたものの一部であるが、こ

の新制の中には、いわば鎌倉市中法として保奉行人に通達されたものが幾つか含まれている。例えば保奉行人は鎌倉市政の直接担当者であって、その統括には地奉行があたり、地奉行は政所職員一名、得宗被官一名の二名並ぶのが原則であるという点であった。この二条を通じていえることは、道・橋といった公の場所の整備・キヨメが保奉行人の職務とされている点であるが、この両条に定められたことは、全て忍性の慈善事業の業績に数えられている。とくに追加法三百九十七条（後者）に病人・孤子を收容する施設として「無常堂」というものが設けられていた点は興味深いが、これは後年一二八七年（弘安十年）に忍性が開いた桑谷療病所とほぼ同一の機能を果たす一種の病院施設であったと思われる。この様に忍性の慈善事業が幕府本来の行政管轄と重なる性質のものとなると、それが幕府の支持をえたものであったにせよ、もはや、私的寺院の手になるものとは考えにくい。そうなる、ある時期以降の極楽寺は幕府の官寺であったとの推測も出来る。そうでなければ忍性の慈善事業と幕府の行政管轄権が重なる事の説明が出来なくなる。

従来幕府の官寺として、五山制度をとった禅宗の存在が指摘されてきたが、西大寺流極楽寺は行政権の一部をも慈善事業の形で補うという意味で、幕府にとって五山よりもっと重要な機能を果たす官寺だったといえる。

ここで想い出させるのが、極楽寺坂と奈良坂の地理的な相似である。極楽寺坂は鎌倉の西端に位置しており、京方面から下向してきた場合、極楽寺坂が鎌倉の入り口にあたると。それは奈良坂が奈良の北郊にあつ

て、交通の要害に位置していたのと同じである。柳田國男の「道の峠で村の端れの不用地」との規定は、そのまま極樂寺坂にも当てはまる。そして奈良坂における極樂寺は、疥癩病者救済活動のターミナルとして同じ機能を果たしているのである。

(4) 西大寺流の帰結：ところで叡尊の素晴らしい慈善活動の精神的な支えは何であつたろうか。それは『文殊経』であり、この経は文殊菩薩の偉大さが述べられ、

① 文殊の名を耳にし、拝むことによって、文殊の守護を得、生死の罪過をなくすることができる。

② 文殊は貧窮、孤独の病者の姿となって現れるから、慈心をもって、福祉活動を行う者は文殊菩薩の姿に接することが出来る。

などが説かれている。彼の弟子の忍性は既に叡尊以上に熱烈な文殊信者であつた。

叡尊らの宗教活動の要点は、にある。そこで興法と利生の二つについて考えてみたい。叡尊の興法活動は『悲華経』に基づく釈迦信仰に貫かれていた。そしてその興法活動の内でも戒律「復興」が注目されてきた。その叡尊の戒律護持も、一面では『悲華経』に基づくものであつたが、叡尊は、それだけで留まらない意義付けを与えていた。叡尊は戒律護持は成佛するための「勝因」と考えていた。『聴聞集』には「持戒は成佛の勝因のこと」という項目がある。

持戒（戒律を守ること）は成佛の勝因（勝れた因縁）であること。五戒を守る者は人間界へ、十善戒を護持するものは天上界に生まれ変

わると決まっていると言うように世間の人々がいうのは間違っている。（中略）およそ、菩薩戒や五戒・八齋戒・十戒・具足戒などすべて成佛の因である。

すなわち、叡尊は、戒律を保つことは成佛の勝れた因縁であると考えていた。しかも、ともすれば、五戒を保てば人間界に生まれ、十善戒（十悪の対で、殺さず、邪淫せず、盗まざ、嘘をつかず、虚言をなさず、悪口をなさず、むさばらず、怒らず、邪見せず）を保てば天上界へ生まれるというように、護持する戒の内容により、要するに厳しい戒を守れば守るほど高い世界（衆生が輪廻する地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天、の六道のうち、地獄から順に高い次元となる）へ生まれ変わると言う世間の理解を否定し、戒であれば、五戒であれ、八齋戒であれ、十戒であれ具足戒であれ、全て成佛の因であると考えていたことが判る。

この様に、佛弟子（釈迦の弟子）として、釈迦の定めた戒律を護持し、成佛をめざすというのが、彼の基本的な戒律観であつたと言える。しかも、厳しい戒律を守ればよいというのではなく、戒律はすべて「成佛の勝因」と考えていた点は注目される。それゆえ、受戒活動は「成佛の勝因」を植え付ける利生活動でもあつた。

ところで、一面において、叡尊が密教（真言宗）を専門としていたことも間違いない。醍醐寺で密教を学び、伝法灌頂（受戒の際に頭に香水を注ぐ密教の儀式）を受け、弟子の比丘、比丘尼（ここでは比丘は一人前の男性出家者、サンスクリット語のピックを音写したもの。比丘尼は一人前の女性僧侶のこと）に対して自ら伝法灌頂を行ってい

る。彼と弟子たちは、他宗の僧侶や貴族の日記などには「律僧」と出てくる場合が多いが「金剛佛子某」（密教僧某という意味）と自称する場合もあるように、密教僧であったことは否定できない。そして、密教が主で、戒律が従の關係にあつたとする説もある。はたして、密教と戒律とは叡尊にとって、どのような關係にあつたのであろうか。

叡尊は一二四五年（寛元三年）八月二十五日夜に、文殊菩薩が目の前に出現し、直接に「佛性三摩耶戒灌頂」を受けたという。それを一二六九年（文永六年）になって弟子信空に授けた。その付属記には、「律法と密教とは一心において日月のごとし」という文言が記されている。（『興正菩薩行実年譜』）この文言は、叡尊戒律と密教との關係をどのように見ていたかを端的に示している。

叡尊と忍性の切り拓いた道

ここで叡尊と忍性の社会活動の違いについて考えたい。二人はいずれも母親を早く失い、貧窮、孤独、苦悩のなかに成人したから『文殊経』の教えに感動して救療活動を実践した。しかし、叡尊の活動は主として疥癩病者の救療、殺生禁断の勧め、俗人、病者に戒律を授けるなどの祈禱に限られ、物質的自然に能動的に働きかけると言うことは行われなかった。忍性は律宗の範圍を越えて、人間の能動的な意志に基づいて、物質的な自然の改変を企てた。すなわち、大規模な土木工事を起こし、経済活動も盛んに行つた。しかも忍性自身は女色を避け、酒も飲まず、弊衣粗食で戒律を堅く守っていた。

このように叡尊と忍性では社会奉仕の仕方に著しい違いが見られるが、この二人によつて日本佛教界の戒律が復興し、大いに救済事業が行われて来たことは、日本佛教の革新上、不滅の光彩を放つものがある。しかし、叡尊、忍性の二人が亡くなると、やがて真言律宗は衰退の運命を辿つてしまった。

その第一の理由は、救療、社会事業の活動を行うに必要な経費、材料及び食料を奉仕する施主の考えが、俗人・疥癩病者に対する慈悲の精神から自己満足の気持ちに変化していった。従つて、施しを受ける側にも佛恩に対する感謝の気持ちが消失し、彼等を貪欲にするだけになった。たとえば、叡尊は初め疥癩病者、貧窮者を文殊菩薩の化身と考え、戒律を授け、救療していたが、病者の欲望的な行動が一般住民から非難されるようになったので、疥癩病者の頭かしらに、病者の家から供養されたものを貰つたときは過分の要求をしない、療病患者のあつかいを丁寧にするなどの四個条の誓文をわたり、これを嚴重に守らせた。第二の理由は、殺生禁断を励行したが、これによつて一般住民の生活が圧迫されるものが大きくなり、殺生禁断は形だけのものとなった。たとえば宇治川網代禁制（宇治川で魚を獲つてはいけないという規則）に対する賀茂川供御人の著しい抵抗や、多田院の本堂を中心に十町四方の範圍での殺生禁断が再三嚴命されていることから明らかである。これは裏返せば、この地域の殺生禁断が十分守られなかったことを示している。このことは殺生禁断を実行するには、一般住民の生活の不安をなくすることが十分に行われなかったことを示している。この様な状態では、この制度が遵守されなくなるのは当然である。

第三の理由は、叡尊、忍性の開いた真言律宗は戒律を守って修行する宗派であって、そのままの形では、一般民衆を教化できるものではなかった。それは日本では一般住民が、殺生禁断を初めとする戒律を正しく守って生活することは到底不可能であるからである。従って、在家の生活において戒律を正しく守るには、どのような生活をすべきかという新しい指針を示す必要があった。しかしながらこれは行われなかった。

現代の救済

1

鎌倉新佛教の成立：なにゆえに鎌倉新佛教が成立したのであろうか。前述のごとく法思想が大きく関与したことは言うまでもないが、さらに振り返って見ると、平安京の商業都市としての成熟、都市鎌倉の成立、津・宿などの都市的場の全国的な成立が挙げられるであろう。

そうした都市あるいは都市的な場では「個」の悩みを持った人々が広範に成立したからである。地方から出て来た人々は、貨幣などを媒介にして、身分、職業、性別をひとまず置いて、「個」として直面することを避けることが困難である。その経験こそ「個」の自覚を生み出す契機であったからである。すなわち、「個」の悩みを持った人々が、都市的な場で生まれた、鎌倉新佛教に救済を求めたのである。

そういうと直ちに、平安京は古代からそうした場であったではないかという反論が予想される。確かにそうであり、だからこそ平安京の

「個」の悩みを持った都市民に救済を説き、一定の信者を獲得した行基や空也といった僧侶が古代にも存在した。しかし彼等の時は、まだ永続的な教団を維持できるような時ではなかった。いわば、行基や空也の教団は正規的な存在でなく、いまだ変則的な存在であった。

ところが、鎌倉時代には、官僧から抜け出した遁世僧を祖師とする教団が成立し、教団を永続的に維持できる存在、いわば正規的な存在となったからである。それはやはり鎌倉幕府と都市鎌倉の成立とが決定的に重要な意味を持っていたと考えられる。というのも、都市平安京は、鎌倉新佛教の孵化器であったのに対し、鎌倉は保育器であったからである。新佛教の先駆けの栄誉を担った法然とその門流が、平安京でひとまず教団を成立させた。しかし弾圧によって、法然、親鸞らは配流されたが、それは法然の教えが地方へ広まる契機となった。例えば隆寛は法然没後の門下の中で指導的な立場にあったが、一二二六年（嘉禄二年）に陸奥へ配流され、途中相模（現 神奈川県）にとどまり、念佛を広めて没した。法難により、あるいは法難を避けて鎌倉に下った念佛僧も多かったが、鎌倉幕府は、道心堅固な念佛者には保護を与え、鎌倉極楽寺、金沢称名寺といった念佛の寺々（後に忍性の活躍で律寺となる寺が多い）が建立された。さらに寿福寺をはじめとし、建長寺ほかの禅宗寺院も建立された。

こうして、新佛教は都市鎌倉という新しい布教の場、新たなマーケットを得たのである。平安京は、延暦寺や興福寺といった旧佛教寺院に近いこともあって、弾圧など受けやすく、生まれたばかりの新佛教が育つには困難な場所であった。ところが鎌倉は、新興武士の都とし

て、新佛教の僧侶が登用され保護されたのである。たとえば、往阿弥^{おうあみ}陀佛^だによる鎌倉の港、和賀江の建築、念佛僧浄光による鎌倉大佛の建立など、初期念佛教団が鎌倉幕府の後援を受けたり、公的事業を代行していた例は多い。

このように都市鎌倉は新佛教の保育器であった。『一遍聖絵』によれば、時宗師一遍が鎌倉布教の成否に自己の宗教生命を賭けたことが判るが、叡尊らも一二六二年（弘長二年）鎌倉に下向し、そこで布教に大成功を収めた。そのことが、教団の全国的な展開において画期的な意味を持っていた。こうして新佛教は都市的な場に広範に生まれた。「個」の悩みを持つ人々を救済の対象としていたが、とくに新しい権力である鎌倉幕府と都市鎌倉の成立は、生まれて間もない新佛教を育てたのである。

2

（１）叡尊・忍性の思想と活動の現代的意義：現代の日本佛教の特徴として、葬式佛教であること、戒律を軽視していることが屢々指摘される。確かに僧侶には葬式や年忌法事のときぐらいしか会う機会はないし、殆どの宗派で僧侶の妻帯が認められている。

まず葬式佛教、より正確に言えば、佛教者が庶民の葬式に組織として取り組むことに関しては、中世に始まり、しかも当時は改革的な意義を持っていた。当時の史料を見ると、たとえば、浄土宗系の僧侶たちは「往生人に穢れなし」という穢れを乗り越える論理を生み出していた。すなわち、極楽へ往生した人は、死穢がないという論理である。

一方で念佛者たちは「念佛申せば、往生は間違いなし」と説いていたのである。当然念佛者はすべて死穢がないことになり、はばかりなく葬式に従事できるわけである。叡尊ら律宗僧たちも「清浄の戒は汚染なし」という穢れ乗り越える論理、換言すれば、穢れを操作可能とする論理を生み出し、葬式に組織として取り組んでいた。死穢を恐れぬ鎌倉新佛教の僧侶たちによって、はじめて庶民の葬式が佛教式で行われるようになった。そういう認識にたつて、現代の佛教者が葬式に取り組まれることを切望したい。

（２）僧侶の妻帯：僧侶妻帯に関していえば、それが公認されたのは、昔からのことでない。実に第二次世界大戦後のことである。たしかに親鸞門流（浄土真宗）では親鸞が「無戒」を宣言し、妻帯を主張したために、鎌倉時代以来妻帯を当然視していた。しかし、その他の宗派は、建前として妻帯は禁止されていた。江戸時代においてさえ幕府によつて僧侶の妻帯は禁止されていた。僧侶の妻帯を認めるか否かの判断が、それぞれの宗派に任されたのは、明治になってからであり、第二次世界大戦後は殆どすべての宗派が妻帯を認めるに至った。それは決して僧侶の妻帯が公認される以前において、妻帯が一般的ではなかったと言ふことを意味していない。むしろ逆に妻帯は一般的であった。「真弟子」という言葉があるが、それは実の子の弟子である僧侶を意味したように、平安以来妻帯は一般的であった。だからこそ叡尊ら律僧たちの、厳格な戒律護持の運動が、共感を持って受け入れられたのではなからうか。叡尊らが「律僧」として尊敬され、注目を集めたこと自体、逆に破戒が一般的であったことを示している。すなわち中世

は破戒の世紀であり、叡尊教団の出現にもかかわらず、それ以後もそうであった。しかし親鸞は、破戒をさらに一歩進めて、いわば無戒の主張を行ったのである。親鸞がなぜ「捨戒」を宣言したのか。それは妻帯が極楽往生の障害とならないと悟ったからであろう。すなわち、親鸞が二十九歳の時、六角堂に参籠したときに得た聖徳太子の夢告によるものであったと言われているが、それは建前と現実との乖離に対する疑問があったと推察される。すなわち、僧侶は建前上戒律護持の立場から、妻帯は禁止されていたが、実際は妻帯が一般的であることに對する疑問である末法の世において守れない戒律ならば必要がない。しかも絶対的存在である阿弥陀は、念佛を極楽往生の正行として選ばれたのだから。親鸞はそう考えたのであろう。

それでは何故、浄土真宗以外の教団も妻帯を認めたのか。それは妻帯禁止の建前、妻帯の一般化という現実との狭間で多くの悲劇、とくに相続をめぐる悲劇が生じていたからであろう。

しかし、破戒と無戒とは決定的に異なっている。破戒は、建前としての戒律の存在を認めるのに対し、無戒は建前としての戒そのものが無いからである。本来、佛教において、在家信者と僧侶とを区別する決定的に重要な指標は、不淫戒などの戒律護持を誓う授戒によって回心を遂げるか否かにあった。とすれば日本佛教は、僧侶と在家信者との決定的な相違が無くなっていると言えよう。

現代の日本佛教の課題

(1) 広がるビハラー：ビハラーという言葉は、古代インド佛教において經典などに用いられたサンスクリット語で、「休養の場所・気晴らしをすること、僧院または寺院」などの意味を持つ。その昔、ビハラーと呼ばれた佛教施設は「一に病人に供給する。二には病のために医療の具を求む。三には病者のために看病人を求む。四には病者のために法を説く」というような機能を果たしたと言われている。

「佛教ホスピス」という表現がマスコミを中心によく使われているが、「ホスピス」には中世キリスト教の聖地巡礼に伴う宿泊施設としての始まりから、現代的な意味にいたるまで、キリスト教との関わりにおいて永い伝統と裏付けが存在する。この「ホスピス」と言う言葉を尊重し、一方で宗教的立場の違いを明確にするためにも、佛教用語である「ビハラー」を用いたほうが内容的にも正しい意義を持たせることが出来る。「佛教ホスピス」というような木に竹を接いだような表現を避け、佛教的主体性と独自性を求めたい。ビハラーの理念は『十住毘婆沙論』十六卷・解頭陀品における解説によれば

(1) 病人に供給する。

(2) 病のために医薬の具を求む。

(3) 病者のために看病人を置く。

(4) 病者のために法を説く。以下略

の四点が基本的理念である。要するに

① 限りある生命の、その限りの短さを知らされた人が、静かに自身を見つめまた見守られる場である。

② 利用者本人の願いを軸に、看取りと医療が行われる場である。その

ため十分な医療行為が可能な医療機関に直結している必要がある。
③ 願われた生命の尊さに気づかれた人々が集う、佛教を基礎とした小さな共同体である。(但し、利用者本人やその家族がいかなる信仰を持たれていても自由である。)

(2) ホスピスの語源：語源は「客を暖かくもてなす」と言うところに発しているが、近年にいたって、hospital organized care symptom control psychological support individual care control education の頭文字をとって HOSPICE というように、ホスピスそのものの存在の意義と事業内容を表現するようになった。創設当時は巡礼者の病者に対する救済施設も時代とともにハンセン病者であったり、結核、末期癌患者であったり、最近ではエイズ病者を中心に施設を運営しているところもあるという(大阪大学・柏木教授談)。キリスト教に対する佛教とか、欧米に対する東洋とか、そうした小児病的な思想的対抗でなく、要はその国の風土や固有の文化に根ざしたターミナル・ケアであり、その国に最も馴染んだ宗教を抜きにしての実行は困難であろう。わが国の場合、まず佛教に注目し、佛教を拠り所にしたターミナル・ケアの問題も、福祉の問題も考えていくのが最も早道ではないだろうか。

そこには鎌倉新佛教の始祖ともいわれ、あるいは旧日本佛教改革派の一人者とも呼ばれた、叡尊とその弟子にあたる忍性という偉大な仏教者の歩んだ道を改めて振り返り、これを二十一世紀に適応させるよう求められているような気がする。

中世の終わりに、わが国でも貴族のための宗教が一般大衆の救済にと発展した。しかし、それは一時的な短期間で終焉を迎えた。特に第二次世界大戦後、佛教福祉の系譜を見失ってしまい、日本の社会福祉は導入発展過程で少しく遅れをとったことも事実である。いまこそ、「いのち」とは何か、「死」とはなにかが問われている。先人の努力を無にすることなく「私にとって最も望ましい生きざま、死にざま」を一人一人が考え、独自性のある死を選びたいと思う。その拠り所となるのが宗教ではないだろうか。

(3) 佛教ターミナル・ケアの可能性：今後の日本のターミナル・ケアのあり方やホスピスのあり方を考えていく場合には、その病人が自ら選んだ宗教を持っていない場合、より多くの日本人に馴染みのある死をめぐる精神的土壌、生死観をいかすということを見据えながら、佛教によるターミナル・ケアを考察したい。

「死の観念」は人間とともに生じた。人間にとって最大の関心事は、昔も今も洋の東西を問わず変わらない。西欧のホスピスは、西欧中世の歴史にその起源を求めることができる。東洋においても、佛教の世界ではホスピスと類似性を持つ宗教的医療施設が存在した。無常院とか看病院と呼ばれたものがそれである。日本では平安中期以来、中世、近世に至るまで、往生人の伝記集成たる『往生伝』が編まれてきた。そこにはこの無常院における臨終の有様が詳細に記述されており、近代以前において、臨終重視の風潮が盛んであったことは歴史的にも明らかである。九八五年(寛和元年)天台宗の僧・源信が『往生要集』

を最初に表した。それによれば、いかにすれば浄土に往生できるかと言うことが書かれており、当時の臨終重視の思想、無住院において臨終を迎える者への配慮、看病ないし看死の作法等について知ることが出来る。

終焉を往生とする浄土宗では佛道修行者、念佛行者が病氣になった場合、その病が重くなると彼等は無常院という往生の場所に移された。そこで彼等は現世の執着を断ち、僧として臨終を迎えたのであろう。

(5)ホスピスと無常院の類似性：まず両者の起源が寺院・教会と密接な関係にあり、いずれも宗教的精神基盤のうえに成立した施設である点である。次に第二として、そこで看取るものも、看取られる者ともに死に行く存在であることを見つけて、それを受け入れようとする姿勢が見られることである。彼等は死を自分、家族、共同体で受け止め、いつかは自分もまた、いつかは病者の立場に置かれることを自覚している。第三には死は終末でなく別の世界への移行であるという思想を持っている。このことは別の言い方をすれば、機能的には看病、看死、葬送という一連のものを備えていることである。彼等は天国もしくは極楽への通過点として考えている。そこでは《死の向こう側の世界》についての答えが準備されており、看取る側には病者を昇天もしくは往生させたいと願う心があり、看取るものと看取られる者との間に、あたたかな交流が見られる。

もとより中世の人々が生きていた時代は現代と異なり、医療そのものが未発達であり、病者とりわけ臨死者は、宗教に生命を委ねざるを

得なかったはずである。しかし、現代のホスピスやターミナル・ケア施設の場合も、現代の先端医療技術をもってしても、如何ともなし難い不治または死期の迫った患者のための施設であってみれば、死期を間じかに控えた病者にとっては、医療の無力性ということでは全く同じ状況下にあると言える。

(6) 佛陀の死：佛陀は人間の「生老病死」を自然なこととして受け入れ、それに伴う要求の表現も実に自然である。『涅槃経』は、佛陀がその晩年に王舎城を出発し、遊行の旅に出てその途中で病を得、クシナガラので入滅されるまでの記録であり、この旅に終始同行した直弟子アーナンダとの深い信頼関係を結ばれた師弟間で、素朴に、しかも注意深く展開される《看取りのありかた》や《遺された者への癒し》などについても学ぶところが多い。

佛陀は身体の疲れや喉の渇きなどを伴う要求を、看取るアーナンダに素直に訴えてえている。少なくともターミナル・ケアを受ける病者の肉体的苦痛の緩和については最優先すべきであろうし、病者がなんでも看取る側に訴えられる人間関係を形成することが大切であろう。この様な関係が出来ていたからこそ、アーナンダは死に行く佛陀に死後の遺体の処理方法まで尋ねることが出来たのかもしれない。次に学ぶべきは佛陀が自身の死を自覚しつつ、最後まで弟子や信者等に法を説き、教え、励まし、喜ばせて、別れを告げている点である。

それぞれが自身のあり方、生き方を振り返り、一生を回顧するとき「為すべきことは、既になし終えた」と言う満足と安心をもって死に

臨むことができ、「死ぬ時に精神錯乱することのない死」を迎えられることが出来ればと考える。

まとめ

近年ホスピスに関する著書が殆どの書店の棚に数冊以上並んでいる。ホスピスの語源は host (主人) と guest (客) の合成語といわれている。「客を迎え入れ、暖かくもてなす」の意味である。キリスト教的人類愛による思想があった。そうして、こうした書籍の多くが日本における先駆的ホスピスとして、浜松聖霊ホスピス・淀川キリスト教病院ホスピスを挙げている。さらに日本全体では十数箇所の病院・診療所などの医療施設と併設した形でホスピスが設立されつつある。

皮膚が爛れ落ち、神経が麻痺してくる死病「癩病者」を病舎に収容し、看病僧が入浴を介助し、すこし元気な病者は乞食が出来るよう人通りの多い場所に、背負って連れて行き、夕刻にはやはり背負って連れ帰る、これがホスピスでなくてなんであろう。鎌倉新佛教はそれを「救済」という名で実行した。その中心になったのが叡尊であり、忍性であった。

終末期医療。QOL (quality of life) 尊厳ある死、こうした課題が医療関係者の間で、速やかに解決すべく努力が続けられている。欧米の幾つかの国々では生命倫理委員会に医療関係者だけでなく、心理学者、ケース・ワーカー、倫理学者、哲学者、そして神父・牧師たち宗教家達が参加している。わが国ではこうした委員会の構成者は多くの病

院で医療関係者だけで話し合いがもたれている。

新鎌倉佛教者たちが立ち上げた疥癩病者宿を現代的に再現出来ないものであろうか。キリスト教も佛教も、人類愛、慈悲を追及する心の拠り所として、輝かしい歴史を持っている。ホスピスがあたかもキリスト教によってのみ設立されたという俗説を改めるためにも、すべての佛教者が先輩たちの偉業を、さらに大きく衆生の救済に務めて欲しいものである。

本稿は「医学史」を学ぶ一人として、佛教について殆ど無知の状態です。「日本佛教におけるホスピスの源流」と題して若干の検討を加えたつもりである。普段「横書き」が多く、また文章の形式も理科系と文科系では、かなりの違いがあるようで、多くの先輩達からご指摘をいただいた。文章中不謹慎な文言を弄したことと思われる。こうした点については心からお詫びを申し上げます。本稿執筆にあたり、ご助言をいただいた法光院妙金寺ご住職、野沢日秀先生の御芳情に感謝申し上げます。さらに、本学日本文化学科 長谷川誠教授のご指導とご校閲を賜ったことに心から感謝の意を捧げます。

参考・引用文献

- (1) 佐々木 隆志 著 日本における終末ケアの探求 中央法規出版社 1997・2
- (2) 宮城 洋一郎 著 日本佛教救済事業史研究 永田文昌堂

1993・4

- (3) 和島 芳男 著 人物叢書 叡尊・忍性 吉川弘文館

1992・11

- (4) 村上 重良 著 日本宗教事典 講談社学術文庫 1997・4

- (5) 秋月 水虎 著 極楽寺忍性 (株)叢文社 1999・1

- (6) 寺林 峻 著 救済の人 東洋経済新報社 1998・10

- (7) 山内 喜美子 著 聖霊長谷川保の生涯 文芸春秋社
1996・3

- (8) 杉田 暉道 著 やさしい佛教医学 出帆新社 1997・10

- (9) 松尾 剛次 著 救済の人 角川選書 1996・5

- (10) 細川 涼一 著 中世の身分制と非人 日本エディタースク
ール出版部 1996・5

- (11) 寺林 峻 著 泥まみれの微笑―叡尊と忍性 (株)ノンブル
1990・9

- (12) 金子 啓明 著 西大寺 (株)保育社 1987・6

- (13) 中村 元 等 編 岩波佛教事典 岩波書店 1989・12

- (14) 川添 昭二 著 日蓮 清水書院 1971

- (15) 奈倉 道隆 著 いのちと日本人 白馬社 1985・12

- (16) 池口 恵観 著 仏教と医学 東方出版 1982・10

- (17) 水谷 幸正 著 仏教とターミナル・ケア 法蔵館 1996・5

- (18) 永田 美穂 著 日本人のための佛教ガイド 三学出版
1979・3

- (19) 三山進著 著極楽寺 中央公論美術出版社 1996・4