

終末期医療の経済学における真言密教の役割*

瀬岡吉彦

要約

終末期医療の経済学と真言密教の生命観を考察し、次のことを主張する。

- (i) 終末期にある患者は、「死の不効用」（死に対するおそれ）が十分小さいとき、ある条件の下で、「延命治療」よりも「尊厳死」を選ぶ。
- (ii) 「尊厳死」の選択は社会的には莫大な終末期医療費を節約する。
- (iii) 真言密教は、個別的生命体は無始無終の「宇宙的生命体」の一環であると考ええる。
- (iv) 真言密教は、「仏の仲間」に入っている終末期患者が「死の不効用」を低め、「尊厳死」を選択する行為に理論的基礎を与える。

キーワード：終末期医療、尊厳死、真言密教、「仏の仲間」、「宇宙的生命体」

第1節 経済分析¹⁾

終末期における延命治療には、患者負担はゼロであっても、社会的には莫大な費用を必要とする²⁾。終末期医療の問題点をさぐるために、簡単な医療経済学を展開する。

第0期首において、医師から、何らかの延命措置がなければ1期間（例えば3ヶ月）の

*『現代中国の労働経済〈1949-2000〉—「合理的低賃金制」から現代労働市場へ』をはじめ数々の業績をあげられ、また中国の大災害に際して先頭に立って救援活動をされた山本恒人教授に、本稿を捧げる。

本稿の一部は「制度論研究会」（2008、大阪経済大学）における宮本守教授（関東学院大学）の報告に対するコメントに基づいている。また初期段階の本稿の概要は高野山大学大学院研究発表会（2009年6月）で報告された。本稿の作成に際し、有益な助言を与えられた生井智紹教授および乾仁志教授（以上、高野山大学）に感謝する。連絡先：seoka@econ.osaka-cu.ac.jp

1) 本節は Becker & others [1] から示唆を得ている。

2) 「国の2002年度の推計では、患者が死亡する直前の1か月間にかかった1人当たりの医療費は、平均112万円でした。年間80万人が医療機関で亡くなったと仮定して、国全体では年間9,000億円と試算されています。厳密な呼吸管理などが必要な患者を診る集中治療室（ICU）での医療費は、……表のように「特定集中治療室管理料」という名前で、通常の入院費より高く定められています。群馬大病院集中治療部助手の林淑朗さんは、同部での過去3年間の患者の医療費についてまとめました。それによると、ICU在室期間が14日以内だった患者では1人110万円、1日当たり20万円。15日以上だった場合は、1人660万円、1日当たりでは22万円でした。そのうち、ICUに15日以上入院して結局亡くなった人でみると、1人平均1,030万円かかっていました。1日当たりの費用が、基本となる管理料のほぼ倍以上なのは、輸血や人工透析といった治療費が別にかかるためです。……」（2006年9月15日読売新聞）

余命（つまり、第0期末における死亡）を宣告された患者Aを想定しよう。例えば末期ガン患者である。さらに患者Aは医師から、もし延命措置（抗ガン剤投与等）を受ければ、さらにあと1期間の延命（つまり、第1期末における死亡）が可能であると告げられたとしよう。この場合、患者Aは、この医師の診断を信じる限り、次の三つの選択肢に直面する。

選択a 第0期首に自殺する。

選択b 延命治療を拒否し、緩和ケアを受けて第0期末に死亡する（尊厳死）。

選択c 2期間の延命治療をうけ、第1期末に死亡する。

患者Aはこの中、何れを選択するであろうか³⁾。

次の仮定をおく。

仮定1 いずれの選択肢をとっても患者の経済的負担はゼロである。

仮定2 患者Aの「効用関数」(utility function) は

効用＝生の効用－死の不効用

の形を取る。

仮定3 「死の不効用」(D)は有限で正とする。

仮定4 $u[i]$ を、 $i(i=a, b, c)$ の選択肢を選んだときの1期間当たり「生の効用」とすると、

$$u[b] > \max[0, u[c]]$$

が成立する。

仮定5 β を期間にわたる将来の効用に関する時間割引率とすると、

$$0 < \beta < 1$$

が成立する。

これらの仮定について簡単に説明しておこう。

仮定3について。

従来の経済学は「死の不効用」という概念を無視乃至軽視してきた。暗黙的にそれをマイナス無限大と考えるのはその一例である。しかし、それでは、資源の全てを「個人死の阻止」に振り向けるのが社会的に最適であるという容認しえない結論を得ることになる。

仮定3はこの困難を避けるためであるが、それでは、この死の不効用の値はどのように決まるかと言う問題が残る。これこそ、本稿の次節以下の主題である。

仮定4について。

「生の効用」とは所謂 QOL のことである。延命治療は、たとえそれが有効であるとし

特定集中治療室管理料（1点10円） 1日当たり	
7日以内	8760点
8日以上14日まで	7330点

※重症患者が9割を占める施設は5%を加算する

3) 他のあり得る選択肢は無視する。実際、後述の仮定の下では、それらの選択肢は、すべてこの3選択肢に劣ることを証明できる。

でも、色々な副作用をとまなうことが知られている⁴⁾。それに対して、近年、特に緩和ケア技術の発達によって、延命治療を行わず単なる「緩和ケア」を行えば、死の直前まで高いQOLを確保できることが知られている⁵⁾。仮定4における

$$u[b] > u[c]$$

は、このことを意味している。また、 $u[b]$ は「死の不効用」(D) が正であることに対応して正であるが、 $u[c]$ にはその条件は付けられていない。

仮定5について。

普通の人間は、現在の効用（不効用）を同じ値の将来の効用（不効用）に比較して大きく評価するというのが、 β が1より小さいという意味である。一見して当然と思われるこの仮定を正当化する根拠はあやふやであるが、通常は本来、不確実な将来を、本稿のように、あたかも確実なものとして取り扱う際の工夫と考えられている。

さて、それぞれの選択肢に伴う第0期首以降の期間にわたる第0期首における総効用 $U[i]$ ($i=a, b, c$) は次のように表される。

$$\text{選択 a} \quad U[a] = -D$$

$$\text{選択 b} \quad U[b] = \beta u[b] - \beta D$$

$$\text{選択 c} \quad U[c] = \beta u[c] + \beta^2 u[c] - \beta^2 D$$

この定式化から、次の結果を得る。

結果1

「患者Aは、第0期首において自殺することはない。」

証明：

$$\begin{aligned} & \max[U[b], U[c]] - U[a] \\ & \geq U[b] - U[a] = \beta u[b] + (1-\beta)D > 0 \end{aligned}$$

から明らかである。 //

結果2

「患者Aは

(i) 「尊厳死」を選ぶ場合の一期間の生の効用が「延命治療」を選ぶ場合の二期間にわたる生の効用の現在価値の和より大きく、すなわち

$$(1) \quad u[b] > u[c] + \beta u[c]$$

が成立し、かつ

(ii) 死の不効用が十分に小さい

という二条件が成立する場合、かつその場合にのみ、尊厳死を選ぶ。」

証明：結果1から、患者Aは

4) 特に抗ガン剤の重篤な副作用については、近藤[14]を参照。

5) 谷川[19] (p. 172) では、終末期における苦痛を精神的な方法で和らげる方法として、『大般涅槃經』で仏陀が用いたとされている方法（「無定心定」）が紹介されている。なるほどQOL（「生の効用」）を高める方法として精神的な方法も無視できない。しかし宗教が真価を発揮するのは後述する「死の恐怖をやわらげること」（「死の不効用」を低めること）であろう。

$$U[b] > U[c] \Leftrightarrow$$

$$u[b] - D > u[c] + \beta u[c] - \beta D$$

すなわち、

$$(2) \quad \frac{u[b] - (1 + \beta)u[c]}{1 - \beta} > D$$

が成立する場合、かつその場合にのみ、尊厳死を選ぶ。//

(1)式が成立するためには、緩和ケア技術が十分に発達していなければならない。しかし、(1)式が成立して、(2)式の左辺が正であっても、(2)式が成立するためには、 D (死の不効用) が十分に小さくしなければならない。従来の終末期医療は緩和ケアの技術を進歩させ、 $u[b]$ を大きくすることに主な注意を払ってきた。そのことも、もちろん重要であるが、本稿では「死の不効用」(死に対する恐れ) D をいかに小さくするかに注目する。ちなみに、仮に $\beta=1$ であれば、「尊厳死」の条件は(1)式のみである。それゆえ、「尊厳死」と「死の不効用」との関係は、仮定5を抜きにしては語ることができない。

ところで、結果2は、「尊厳死」か、「延命治療」かにかかわらず、患者個人が負担する医療費はゼロであるという前提で導出されている(仮定1)。これは、日本のように、高度に「成熟した」公的医療保険制度を想定している。しかし、すでに述べたように(注2)参照)、社会全体では、終末期の延命治療は莫大な費用を必要とし、この費用は社会全体の負担になる。「尊厳死」はこの負担を減少することによって、社会全体に経済的余力を生み出すであろう。それゆえ、個人にとって「尊厳死」が有利な場合には、社会全体にとっても「尊厳死」が有利になることが容易に推測できる。

かくして、次の結果が成立する。

結果3

「個人において『尊厳死』が『延命治療』に比して望ましいものとして選択される場合には、それは社会全体にとっても望ましいものである。」

このように、「尊厳死」の成立と死の不効用とは密接に関連する。それでは、死の不効用を決定するものは何であろうか。次節以下では、主として空海の著作からこの問題を考えてみよう。

第2節 空海の輪廻観

辞書 (*Digital Dictionary of Buddhism*, 以下 DDB と略) によると、

“輪廻 (Skt. *samsāra*): The original meaning of *samsāra* is “flow together”. This is the expression of the ancient Indian idea that all living things repeatedly pass through life and death. Like a continually spinning wheel, sentient beings are reincarnated 輪轉 and die without end. In Buddhism, one is said to transmigrate through the triple realm (desire, form and formless realms) and the six destinies (god, demigod, human, animal, hungry ghost, hell-being).”

とある。本節の課題は、この輪廻、特に仏教の輪廻について、空海の考えを問うことであ

る。それは、彼が「死」について、どのように考えていたかを探る大きな手がかりとなるであろう。

周知のように、輪廻に関する空海の叙述は晩年の作と言われる『十住心論』（『秘密曼荼羅十住心論』）巻第一と『秘蔵宝鑰』のそれに対応する部分に集中的に現れている。本節では、空海の輪廻に関する文例をこれらの部分から、できるかぎり忠実に、かつ原文での掲載順に抽出して、この問題を検討し、空海の生死に関する考えを明らかにする。

なお、空海の輪廻観については、私の知る限り、先行研究として、木村[13]と村上[32]がある。それらと本稿との関係については、注の中で適宜触れる。また、以下での引用は原則として『定本弘法大師全集』の読みに従い、原文は掲載しない⁶⁾。

第2.1節 『十住心論』巻一

『十住心論』巻一は「序文」と「第一異生羝羊心」からなる。後者は、便宜上、後述のように4つの部分に分ける。

(i) 「序文」

文例 (1-1)

「心病多しといえども、そのもと唯一なり。所謂、無明これなり。……心病を治する術は、大聖よくのたまえり。その経は即ち五蔵の法これなり。修多羅、毘那耶、阿毘達磨、般若、惣持等の蔵なり。斯くの如く、五臓はたとえば、牛の五味の如し。……四蔵の薬は、但し軽病を治して、重罪を消し去ること能わず。……醍醐の通じて一切の病を治するが如く、惣持の妙薬もよく一切の重罪を消し、速やかに無明の株 扨を抜く。衆生の住宅に略して十処あり。一つには地獄、二つには餓鬼、三つには傍生、四つには人宮、五つには天宮、……十には秘密曼荼羅金剛界宮なり。衆生狂迷して本宅を知らず。三趣に沈淪し、四生に^{りようびよう}踰 躡す。苦源を知らざれば、心、本に還ることなし。」（『定本』2，p. 4）

趣意

「衆生は心の病を患っている。それは地獄・餓鬼・畜生という三界を彷徨っているのと同じである。無明というその病気の本源を知らないからである。」

文例 (1-2)

「聖父、そのかくの如きを憐れんで、その帰路を示す。帰路に^{ぎよう・う}怪 紆あれば、所乗に遅疾あり。牛羊等の車は紆曲にしたがって而も遅く進む。必ず三無数劫を経（ふ）。神通の宝輅は虚空を凌ぎて、速やかに飛びて、一生の間に必ず所詣に到る。人天の二宮は^{しょうくわい}燒 燬を免れずといえども、これを三趣にくらぶるに楽にして苦にあらず。かるが故に、慈父、しばらく人天乗を与えて彼の極苦を救う。」（『定本』2，pp. 4-5）

6) 以下に引用される第2節の文例はすべて『定本弘法大師全集』（『定本』と略）からの訓読による。原文は、原則として省略した。なお引用文中の下線は全て瀬岡が付したものである。

趣意

「仏が教えた病気を治癒する道は、初歩から極上までである。初歩は、人界にとどまる道、更には天界にのぼる道である。しかし、これは応急的で、きわめて不完全な道である。」

文例（1-1）と文例（1-2）は一続きの文章であるが、便宜上、二つに分けた。文例（1-1）は輪廻が、凡夫の心の病＝無明からでていることを語っている。また文例（1-2）は、人・天界は、衆生を地獄・餓鬼・畜生界から救うために仏が与えた応急の装置であるとしている。もし、文例（1-2）だけをみれば、空海は輪廻の实在を認めたようにみえるが、文例（1-1）では、はっきりと輪廻は心病と言っている。

文例（1-3）

「もし、よく明らかに密号名字を察し、深く莊嚴秘藏を開けば、即ち地獄・天堂、仏性・闍提、煩惱・菩提、生死・涅槃、辺邪・中正、空・有、偏・円、二乗・一乗、皆これ自心仏の名字なり。いずれを捨て、いずれを取らん。しかりと言えども、秘号を知るものは、なおし鱗角の如し。自心に迷うものは、すでに牛毛に似たり。」（『定本』2, pp. 6-7）

趣意

「地獄と天界等という対立的なものも、実は自分の心にある仏の表れである。あれこれと取捨選択出来るものではない。」

文例（1-1）と同じく、文例（1-3）は、地獄・天国を凡夫の心の中の表れとしてとらえている。それにもまして、これらの文例は、いかに「心」が空海の教義にとって重要なものであるかを示している。かくして、文例（1-3）に続いて「如実知自心」（ありのままに自分の心を知ること）が菩提（悟りの境地）であるという所謂「三句の法門」が『大日経』から引用されている（『定本』2, p. 8）。

(ii) 「第一異生羝羊心」（1）

文例（2-1）

「〔『大日経』にいわく〕『秘密主、無始生死の愚童凡夫は、我名^{がみよう}、我有^{がう}に執着して、無量の我分^{がぶん}を分別す。秘密主、もし彼、我の自性を観ぜざれば、すなわち我我所生ず。』またいわく。『秘密主、愚童凡夫の類はなおし羝羊の如し。』

愚童といっぱ、……いわく六道の凡夫なり。実諦の因果を知らず、心に邪道を行じ、苦因を修習し、三界に恋著す。堅執して捨てず。……凡夫といっぱ正訳では、まさに異生というべし。いわく無明に由るが故に。業^{ごう}にしたがいが報をうけ、自在を得ず。種々の趣の中に墮して、色心像類各々差別なり。かるが故に異生というなり。その所計の我^がは、ただし語言ありて、実事なし。かるが故に、執着我名という。我有^がといっぱ、すなわちこれ我所なり。かくの如くの我我所執は十六知見等の如し。……もし我の自性を観ぜざれば、すなわち我我所生ずという。もし彼、諸蘊はことごとく衆縁より生ずと観察すれば、この中に何ものかこれ我ならん。我はいずれのところに^がか住せん。

蘊に即すとや、蘊に異なるとや、蘊に相在せりとや。もし、よく、かくの如くあきらかに求むるときは、まさに正眼しやうげんを得るべし。しかれども、彼自ら観察せずして、ただし転々相承して、久遠よりこのかた、この見を祖とし習えり。我は身中にありて、よく所作及び長養ちやうようをもって諸根を成就す。唯しこれのみ、これ究竟の道なり。余は皆妄語なりと。これを以ての故に、名付けて愚童というなり。」(『定本』2, pp 10-11)

趣意

実は「我」というものは実在しないのに、凡夫は「我」があると信じ、業にしたがって、これが輪廻すると思っている。

文例 (2-1) の全文は『大日経疏』(大正 vol. 30, no. 1796, 592 c01-c20) からの引用である(文中『』内は『大日経』からの引用)。周知のように、同書は真言密教の所依の論疏の一つで、少なくとも今の場面では、空海が同意する内容とみてよい。いわゆる「我」の実在とそれにもとづく輪廻論の否定である。

(iii) 「第一異生羝羊心」(2)

ところで、『十住心論』の第一住心から第六住心までは、『凡聖界地章』⁷⁾からの引用が多い。もちろん、それらが肯定的に引用されるかぎり、それぞれの住心に相応するものであろうが、ほとんど空海の本心を示すものとは思われない。そこで、以下では、原則として、空海自身が述べるか、または彼の考えに等しいと判断できる文例をもとめる。

文例 (3-1) 「斯くの如くの十種の悪業は一々に皆三悪道の果を招く。しばらく初めの殺生業ごうについてこれを説かば衆生の皮・肉・角等を貪ずるによるが故に、有情の命を断ちて、彼をして苦痛を受けせしめるが故に、地獄の苦を感ず。その血肉を味著するによるが故に餓鬼の果を感ず。一切衆生は皆、わが四恩なり。無明愚癡によるが故に、彼の血肉を愛して、その命根を断ず。この愚癡の罪に依るが故に畜生の果を感ず。若し人中に生じる時には、また二種の果を感ず。他の命根を断つが故に、短命なり。他の苦痛を生じるが故に、多病なり。殺生の三悪趣の果を招くが如きは、余の業の果報もまたかくの如し。具には華嚴経の説くが如し。十悪を本となして無量の悪業有り。この悪業、無量の悪報を感ず。」『定本』2, pp. 11-12

「感ず」という語句の連続である。この種の「感ず」の用法は他の箇所にも見られる。

文例 (3-2)

「慍心をもって、財を散ぜざるもの、定んで餓身を感じて来たる。涕唾たいたにも自在なることなし」(『定本』2, p. 26)

文例 (3-3)

7) 良賁りやうび撰『凡聖界地章』(大正大学総合仏教研究所・凡聖界地章翻刻研究会, 2006)。良賁(717~777)が763~765年に執筆。『十住心論』の第一住心から第六住心までに多数引用されている。『凡聖界地章』は、それはそれで、諸経論からの引用が多く、第一住心に関連する引用だけでも『起世経』等、九経論に及ぶ。

「瞋火、龍趣を感ず。嚴顔には遇うべからず。熱沙、身の上に降り、^{そうちゆう うろこず} 唼蟲、鱗の下に集まる。」(『定本』2, p. 33)⁸⁾

次の疑問が起こる。

①そもそも、この「感ず」とは何を意味しているのか。なぜ『凡聖界地章』にある通りの表現、つまり「等活地獄に墮す。」(『定本』2, p. 25), 「食吐餓鬼の中に墮す」(『定本』2, p. 29), 「怨対畜生の中に生じ」(『定本』2, p. 32) 等のような端的な表現をしないのか。

②「感ず」の主語は何か。特に、人趣の場合にのみ、「若生人中時」とわざわざ断るのは何故か。

これらの疑問は、空海は、実は悪業の(因)果は、現世に於いて、仏性をもつ衆生(人間)の業に対する自責の念として、さもないと社会的制裁を受ける痛みとして出現すると考えていたことを推測させる⁹⁾。

文例 (3-4) (寒熱二八大地獄頌)

「地獄は何れの処にかある。孰(つらつら)観ずれば自心の中にあり。二八の大人悪あり。炎と寒とはまことに通ずることなし。……人間の三業の過、冥路には多くの苦聚あり。身口の業をほしいままにすることなかれ。ややもすれば、寒熱の躬を招く。」(『定本』2 p. 23)

趣意

「よく考えてみると、地獄は自分の心の中にあるのだ。しかし、(煩惱を取り除くことができない)人間は過ちをおかす。その人達は、死後に地獄におちる(という考えに苦しまざるを得ない)。だから悪業をしてはいけない。」

下線部「地獄在何處孰観自心中。」は文例(1-1)と文例(1-3)に通じている¹⁰⁾。

8) 後掲、文例(7-1)の冒頭にも「種々の果を感ず。」という表現が見られる。

9) 村上[32]は、この文章について『華嚴經』では、十不善業道に因って地獄や餓鬼等に「墜ちる」と述べているが、「招く」「感ず」という語はない。したがって、ここからも、空海が三悪趣の世界を実体的場所的世界としてではなく、あくまでも心の世界として捉えようとしていたことがわかる。……実体的自我に執着し、因果の理法を信ぜず、因縁の中道を知らない人々は、三悪趣に生まれるのではなく、自ら善悪の行為・業によってそのような住心を招き、感ずることになるのである。」([32] p. 20)と述べている。

10) もっとも、「孰」を「つらつら」と読むのは『定本』だけで、例えば、遠藤他[7](p. 41)はこれを「地獄はいずれの処にかある。誰が自らの心の中に観ん。」と読んで、「地獄はどこにあるのであろうか。誰が自らの心のなかに観ることがあろうか。」と釈しているが、これならば反対の意味になりかねない。津田[20](p. 46)は「地獄は何処にあるのか。誰も自心の中にそれを観ようとする者はない。」と釈している。これならば、「地獄は本当は自分の心の中にあるのに誰もそれを知らうとしない。」ととれる。

実は、私の知る限りでは、『定本』でも、この箇所以外は「孰」は「つらつら」の読みはない。事実、「孰」は『十住心論』に、他に一箇所出てくるが(『定本』2, p. 6, 1行)、そこでは「いずれか」と読まれている。また、『秘蔵宝鑰』(『定本』3, p. 133, 10行)では「たれか」と読まれている。

概して、頌（または嘸陀南）は、空海自身の作であるが、単にそれに続く『凡聖界地章』（および、他の経論）からの長い引用を要約しているものが多い。しかし、ときに、この文例（3-4）のように、空海独自の思想が表されているものがある。後掲の文例（4-1）もそうである。

（iv）「第一異生羝羊心」（3）

『十住心論』第一住心に於ける『凡聖界地章』からの引用は、五趣のうち「地獄」「餓鬼」「畜生」（「龍」を含む）「阿修羅」までで、「人趣」の部分（『定本』2, pp. 39-52）は、『諸經要集』（大正 vol. 54, no. 2123, 124b22-127a2）から引用されている。その引用の直前に次の空海の頌がある。

文例（4-1）（十惡頌）

「三途の因業はこれ十惡なり。一業必ず五種の因となる。數取はここに動作の咎をなす。誰か来世の苦辜多きことを知らん。……」（『定本』2, p. 39）

ここでは「數取云爲動作咎。」という形で「數取」¹¹⁾ が輪廻の主体であると言っている。しかしこれは、前掲の文例（2-1）および後掲の文例（5-1）で明確に否定している考えであるから、文例（4-1）は、「輪廻説」を説明する文章とみななければならない。

実際、仏法に無知な羝羊の衆生からなる社会では、「輪廻説」、またそれに類した「因果応報説」が多くの衆生の心中にごく自然に入り広まって、社会の秩序を維持するために一役かっていたことは容易に想像できる。

（v）「第一異生羝羊心」（4）

「羝羊外道」の部分は、文例（2-1）につづいて、『大日經疏』（大正 vol. 39, no. 1796, 592c21-594b8）から引用されているものである。前述の理由によって、これは空海の本心に限りなく近いと考えてよい。三十の外道のうち、特に①瑜伽我、②不建立無淨、③内我、④人量、⑤（若）壽、⑥補特伽羅、⑦阿頼耶、⑧知者、⑨見者、⑩能執、⑪所執、⑫内知、⑬外知、⑭杜怛梵、⑮摩納婆、⑯常定生、⑰聲顯者のそれぞれの実在を主張する宗派は、ともに「我の自性を知らざるもの」として批判されている。このうち、典型的な文例として、⑧を選ぶと次の通りである。

文例（5-1）

「經にいわく、補特伽羅¹²⁾ といっぱ、いわく彼の宗の計すらく。數取趣^{さくしゅしゅ}あり、皆これ一我なり。但し、事にしたがいて名を異するのみ。もし今世より後世に趣くこと有

「つらつら」と読むのは「熟」である。例えば、『三教指帰』に「吾熟視公」（吾、つらつら公を觀るに）「熟尋、峨峨妙高」（つらつら尋ぬるに、峨々たる妙高……）」とある（福永[24] pp. 192-193）。

11) 數取趣（サクシュシュ、シュシュシュ、ソクシュシュ）[Basic Meaning] all beings subject to transmigration. Senses: Chinese translation of the meaning of the Skt. *pudgala* (Pali *puggala*; Tib. *gang zag*). Transliterated as 補特伽羅. (DDB)

12) 注11)参照。

り、これ即ち、識神^{しきじん}を常とするなり。識神もし常ならば、いかに死生あらん。死をばこの処を滅すと名付け、生をば彼の処を出づと名付く。かるが故に、神^{じん}、常なりと言うことを得ず。もし無常ならば、すなわち我^があることなし。仏法の中の犢子道の人及び説一切有の者の如きは、この両部は三世の法ありと計す。もし定んで過去、未来、現在ありといわば、すなわち、数取趣者あると同じて、仏三種法印を失す。西方の諸々の菩薩、種々の量をなして彼の宗の計を破するなり。」

趣意

補特伽羅というのは、過去世から今世へ、今世から来生へと永久に続いていくものである。そうならば、その生死ということは起こりえない。仏教の一派といわれる中にも、このような永久不変の補特伽羅説をなす人々がいる。しかし、このように常なるものを想定することは、仏法の基本である諸行無常、諸法無我、(涅槃寂靜)の理念に反する。

文例 (5-1) 及び (ここに引用しないが) 上述の外道に関係するすべての文例は、文例 (2-1) に続いて、「我」が何らかの形で実在することを主張する説に対する批判である。輪廻は何らかの形で「我」が常住することを必要とするから、空海が「我」の^{じつ}実在を否定したということは、輪廻をも原理としては否定していると思わなければならない。

第2.2節 『秘蔵宝鑰』序文および「第一異生羝羊心」

『秘蔵宝鑰』は広本『十住心論』の略本といわれるが、一見すれば、『十住心論』とは異なって輪廻の実在を認めた記述が多い。

(vi) 序文

文例 (6-1)

「三界の狂人は狂せることを知らず。四生の盲者は盲せることを知らず。生まれ、生まれ、生まれ、生まれて生の始に暗く。死に、死に、死に、死んで、死の終に冥し。」
(『定本』3, p. 113)

文例 (6-2)

「空華、眼をたぶらかし、亀毛、情を迷して、^{じつ が みようちやく}実我に謬著して、酔心、封執す、渴鹿、野馬、塵郷に奔り、狂象、跳猿は識都にとらがるがに至りては、ついんじて¹³⁾、十悪、心にたくらんで、日夜に作り、六度、耳に逆らえて、心に入らず。人を謗じ、法を謗じて焼種の辜を顧みず。酒に耽り、色に耽けて、誰か後身の報をさとらん。閻魔獄卒は獄をかまえて、罪を断り、餓鬼禽獸は口を燃やし、体にかかる。三界に輪廻し、四生に^{りようびよう}跼蹐す。大覺の慈父これを覩て、いかに黙したまわん。この故に、種々の薬を設けて、種々の迷を指す。意^{こころ}これにあり。」(『定本』3, pp. 113-114)

文例 (6-2) は、『十住心論』の文例 (1-2) に対応しているようにみえる。しかし、後

13) 「遂使」(ついんじて)は遠藤他[7]の読みに従った。

者と違い、少なくとも原理的に輪廻の実在を否定しているとは思えない。そうすると、有名な文例（6-1）の文章は、議論のこの段階では、個々の衆生の輪廻を言っていると考えざるを得ない。

（vii）第一異生羝羊心

「第一異生羝羊心」からの以下の諸文例は、この「序文」に基づいていることに留意する必要がある。

文例（7-1）

「凡夫種々の業を作りて、種々の果を感ず。身相、萬種にして而も生ず。かるが故に異生と名付く。……それ生は、わが好みに非ず、死また人、にくむ。しかれども、なお生まれゆき、生まれゆきて六趣に輪転し、死に去り、死に去りて三途に沈倫す。我を生ずる父母、生の由来を知らず。生を受ける我が身も死の所去を悟らず。過去を顧みれば、^{みようみよう}冥々として、そのはじめを見ず。未来に臨めば、漠々として、その終わりを尋ねず。」（『定本』3，p. 117）

文例（7-2）

「日夕に営々として衣食の獄につながれ、遠近にはしり、おって、名利の坑におちいる。しかのみならず、磁石、銅を吸えば、すなわち剛柔、馳せしたが、方諸、水を招けば、すなわち父子、相い親し。父子の親々たる親の親たることを知らず、夫婦の相愛たる愛の愛たることを覚らず。……徒に妄想の縄に縛られて、空しく無明の酒に酔えり。既に夢の中に、これあるが如し。還りて逆旅、これ逢うに似たり。」（『定本』3，pp. 117-118）

趣意

「凡夫は日常の生活にあくせくし、あるいは名利に走っては地獄の苦を味わっている。また親子同士、夫婦同士が愛し合うことは良いことだと言っても、凡夫は本当の愛が何であるか分からず、誤った考えに囚われている。これでは心の本源に帰ろうとして、逆に本源から遠ざかる人に会うようなものである。」

文例（7-1）と文例（7-2）は、ほぼ一続きの文章であるが、あえて二つに分けた。文例（7-1）のみを見ると（「感ず」という先に文例（3-1）等でとりあげた点を別にすれば）、空海は輪廻の実在を原理的に認めているように見える。しかし、直後の文例（7-2）にあげる事例は、人間の日常生活そのものである。すなわち、少なくともここでは、空海は三悪趣の苦は凡夫の生活そのものの中に感じられると考えていると思える。

文例（7-3）

「すべて一々の罪業は三悪の苦を招き、一々の善根は四徳の楽に登るということを覚知せず。あるがいわく、人、死して氣に帰る、更に生を受けずと。かくの如きの類を断見と名付く。あるがいわく、人は常に人たり、畜は常に畜たり。貴賤、常に定まり、貧富、常に分かれたり。かくの如きの類を常見と名付く。……かくの如きの類は、みな悉く羝羊の心なり。」（『定本』3，pp. 118-119）

空海が輪廻の^{じんが}実在を支持していることを示す絶好の証明は、この文例を単独で引用することである¹⁴⁾。

文例 (7-4)

「凡夫は善惡に盲いて、因果ありと信ぜず。但し眼前の利を見て、何ぞ地獄の火を知らん。羞じること無くして十惡を造り、空しく神我ありと論ず。執着して三界を愛す、誰か煩惱の鎖を逃れん。」(『定本』3, pp. 118-119)

この文例もそれ自体は、輪廻の実在を支持しているようにみえる。しかし、「空論有神我。」という一節に見られるように、これは「補特伽羅＝神我論」を信じている者の考えであって、先の『十住心論』の文例 (5-1) からすれば、これを空海の意見として挙げるのは適当ではない¹⁵⁾。

第2.3節 『十住心論』と『秘藏宝鑰』

以上見たように、『十住心論』には、輪廻の実在の否定が、また『秘藏宝鑰』には、輪廻の実在の肯定が顕著に見られるということができる。しかし、『秘藏宝鑰』には、文例 (7-4) に続いて、次の文章がある。

文例 (7-5)

「問。何れの經に依りてか、この義(文例 (7-4) の内容)を建立す。答。『大日經』なり。かの經にいかが説く。經にいわく、『秘密主、無始生死の愚童凡夫は、我名、我有に執着して、無量の我分を分別す。秘密主、もし彼、我の自性を観ぜざれば、すなわち我我所生ず。……秘密主、かくの如く等の我分は昔よりこのかた、分別し、相應して順理解脱を希求す。秘密主、愚童凡夫の類は、なおし羝羊の如し。』」(『定本』3, p. 119)

これは、言うまでもなく『十住心論』の文例 (2-1) の冒頭と同一である。結局、空海

14) 木村[13] (p. 80) は、文例 (7-3) を引用した後で、「空海は、輪廻を認めないような人は断見という邪惡な考えにとりつかれた最惡の人であ(る)……と断言しているのです。」と述べている。そして「……(人の) <行為>とその<潜在的影響力>の両者を合わせて「業」といいます。この「業」が、正確には善か惡の「業」の潜在的影響力が、輪廻を引き起こします。さらに、この業は、次の生の基本的条件をも決定します。……業による輪廻にはこのような因果の法則が存在するとされます。」と標準的な「輪廻実在論」が説明される。

しかし、すでに注意したように、「輪廻説」を認めることは、必ずしも輪廻の実在を認めることを意味しない。木村氏に限らず、唯識・中觀派の影響であろうか、「実在」という概念を厭いながら、しかも実際には「実在」かどうかを議論している研究者が多い。空海が「輪廻説」を方便として認めたことは明らかであるが、このことは、「輪廻」の実在を認めたことにはならない。

15) 村上[32] (p. 17) は「このような日本人の(アニミズム感覚や祖靈)意識は「神我あり」と主張している限り、第一住心に位置づけられることになる。それは人中に生を得ていても、実態は三惡趣を住心としていることに等しい。」(() 内瀬岡) と述べている。しかし、神我の觀念が羝羊の暴走を制止している限りは、第一住心においてこそ、積極的な機能を果たしているのではあるまいか。ちなみに、「祖靈信仰」もまた、凡夫に、脈々たる生命の流れを感じさせる点に於いて、同じことが言えると思う。

によると、輪廻の主体は「我」であり、それが実在しない以上、輪廻も実在しないということになる。もっとも、空海は「輪廻説」に何の意味も認めなかったわけではない。特に、文例（1-2）に見られるように、それは仏法が衆生に開示される前に、仏が与えた「応急措置」であると考えていたに相違ない。

しかし、輪廻が実在しないとすると、文例（7-3）の下線部分「有云。人死歸氣更不受生。如此之類名斷見。」をどのように解釈すればよいであろうか。私は、この意味での「断見」が誤りであるのは、生命を個別的にしか見ないからであると思う。次節以下において詳説するが、個別的生命は、空間的にも時間的にも互いに繋がり合い、関係しながら運動する「宇宙的生命体」の一環であることに思いをいたせば、個別的生命体の死は単なる「死」ではなく、他の生命体の生として受け継がれていくであろう¹⁶⁾。

とは言え、「宇宙的生命体」を構成する個別生命体は、宇宙的時間から見れば、一瞬間の生の間に、いくばくかの快樂と重い苦痛を感じながら死んでいく。かくして、文例（6-1）の「生生生生暗生始。死死死死冥死終（生まれ、生まれ、生まれ、生まれて生の始に暗く、死に、死に、死に、死んで、死の終に冥し）。」という偈は「宇宙的生命体の無始無終の流れ」を哀愍の情をもって眺める「仏」を彷彿させるものである¹⁷⁾。

16) 空海の輪廻観は、「序文」と「第一住心」で、ほぼ尽くされているとは言え、『十住心論』及び『秘藏宝鑰』の他の部分や空海の他の著作の検討が残されている。

また、初期仏教（釈迦）の輪廻観や中観思想における輪廻観との比較検討等の問題がある。簡単に諸研究を展望しておく。

初期仏教に関しては、つとに和辻[35]は、輪廻は仏教の核心である「無我」に矛盾するとして、輪廻の実在を否定した。しかし、その後の多くの研究者は、逆に輪廻の実在を肯定している（または、そのようにみえる）。榎本[6]、松尾[25][26][27]、水野[30]、宮坂[29]等である。とは言え、これらの論文は、文献学的な精密さを装いながら、和辻[35]が否定した「自己同一を保持せる『我』或は『靈魂』」（[35] p. 429）を手をかね品をかねて焼き直すのに苦勞しているだけにみえる。最近で、「釈迦は輪廻の実在を否定している」とするのは、私の知る限り、望月[34]だけである。

中観派の輪廻論は小川[8][9]に紹介・分析されている。要約すると、中観派、特に龍樹は世俗諦では輪廻を認め、勝義諦ではそれを否定しているということである。ここでは「実在」という概念は慎重に使わなければならないが、ひとまずそれをおくと、この考えは「輪廻の実在は否定するが、凡夫が『輪廻説』を信じることには一定の意味がある」と言う点で、空海の輪廻観に類似する。実際、榎本[6] (p. 6) の主張とは異なっているが、龍樹が「輪廻説を認めている」のは、彼の撰述といわれる「勸誡王頌（友人への手紙）」（梶山[10] pp.331-361）からも明らかである。

17) 本文で引用された文例を内容別にまとめると、次のようになるであろう。

別表

内容	文例
① 輪廻は「心」の中にある。	文例（1-1）文例（1-3）文例（3-4）
② 「我」が輪廻の主体である。	文例（2-1）文例（4-1）文例（7-4）文例（7-5）
③ 「我」は実在しない。	文例（5-1）
④ 「輪廻説」は方便である。	文例（1-2）文例（6-2）文例（7-4）
⑤ 「輪廻」の苦は現世にある。	文例（3-1）文例（3-2）文例（3-3）文例（7-2）
⑥ 「宇宙的生命体」の流れが実在する。	文例（6-1）文例（7-1）文例（7-3）

第3節 「仏の仲間」と「宇宙的生命体」

第3.1節 「仏の仲間」

真言密教が大乘仏教（顕教）から受け継いだ二つの重要な教理がある。

教理1「衆生救済は仏の自性である。すなわち、仏にとっては、利他即自利である。」

教理2「(すべての)衆生は、本来、如来蔵である。」

しかし、(私の考えでは)真言密教には、次の教理が追加される。

教理3「真言門から修行する行者は、即時に『仏の仲間』(*the Buddha family*)に入ることが出来る。」

ここでいう「仏の仲間」とは、無限の慈悲を行う「仏」(以下では理念としての仏を「」で包む)に比較して、その利他的行為の範囲や効果は、はるかに限定的である修行者をさす。しかし、一旦、「仏の仲間」に入ったとき、彼の利他的行為は、大乘仏教の修行者の苦行ではなく、「仏」と同じように自利となる。

この概念は、真言密教の利他行を大乘仏教（顕教）のそれから区別するために必要である。何故ならば、後者では、利他行は「仏」になるための手段に過ぎないからである。それゆえに、ともすれば(いわば効率的に成「仏」するために)、六波羅蜜行の中の般若(智慧)波羅蜜行が利他行(布施波羅蜜行)を含む他の行に先行する。しかも、大乘仏教（顕教）では、成「仏」のために、三劫という途方もなく長い時間がかかるから、現世において利他行が行ぜられることは期待できない¹⁸⁾。

また、「仏の仲間」という概念は、真言密教を「浄土門」から区別するためにも必要である。例えば『教行信証』に次の文がある。

「浄土論(『無量寿経優婆提舎願生偈』)にいわく。いかなが^{えこう}廻向したまう。一切苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願すらく、廻向を首として大悲心を成就することをえたまわれる故に。廻向に二種相あり。一つには往相、二つには還相なり。^{おうそう}往相というは、己の功德を以て一切衆生に廻施したまいて、^{げんそう}作願して共に彼の阿彌陀如來の安樂浄土に往生せしめたまうなり。還相というは、彼の土に生じ已りて、奢摩他毘婆舍那方便力を成就することをえて、生死の稠林に廻入して、一切衆生を教化して、共に佛道に向かえしめたまうなり。若しは往、若しは還、皆、衆生を抜きて、生死海を渡せんがためにしたまえり。」(親鸞『顯浄土眞實教行證文類』大正 vol. 83, no. 2446, 606a8-15)¹⁹⁾

要するに、仏の廻向には往相と還相の二種類があるが、現世の衆生にとっての往相は、もっぱら「仏」に助けられて、来世で「仏」となる一過程に過ぎない。それ故、大乘仏教（顕教）と同じく、少なくとも原理的には、衆生からは現世における利他的行為を期待することは出来ない。このことは、『歎異抄』第四条に明瞭に表れている。

18) 「仏の仲間」という概念を含め、詳細は瀬岡[17]参照。また、布施行が行ぜられる場合にも、「三輪清浄」(行者は布施に関して、布施者としての自身、布施物、被布施者のいずれにも執着しないこと)が要求される。

19) 訓読に際しては金子[11]を参考にした。

「一。慈悲^{しょうどう}ニ聖道・浄土ノカハリメアリ。聖道ノ慈悲トイフハ。モノヲアハレミ・カナシミ・ハククムナリ。シカレトモ。オモフカコトクタスケトルコト。キハメテアリカタシ。浄土ノ慈悲トイフハ。念佛シテイソキ佛ニナリテ。大慈大悲心ヲモテ。オモフカコトク衆生ヲ利益スルヲイフヘキナリ。今生ニイカニイトヲシ不便トオモフトモ。存知ノコトクタスケカタケレハ。コノ慈悲始終ナシ。シカレハ。念佛マウスノミソ末トヲリタル大慈悲心ニテサフラフヘキト云云」(大正 vol. 83, no. 2661, 729a4-a15)

第3.2節 「宇宙的生命体」

真言密教の核心である即身成仏は、『即身成仏義』(空海, 大正 vol. 77, no. 2428, 以下『即身義』)に, よく説明されていると言われてきた。もっとも, 『即身義』で述べられる「即身成仏」とは何かについては異なる考え方がありうるが²⁰⁾, 本稿では, 「即身成仏」を「父母所生の身に成仏する」(此生成仏)という伝統的な考え方に従う。しかし, 前述のように, この場合の仏は, 理念としての「仏」ではなく「仏の仲間」を指すことに注意されたい。

ところで, 人間の生命という観点から, 『即身義』を, 多少の深読みを覚悟して解釈すると, 興味深い真言密教の生命観が表れる。周知のように, 『即身義』の中心は有名な「即身成仏頌」二頌八句である。特にその第一頌は次のようである。

六大無礙常瑜伽。四種曼荼各不離。

三密加持速疾顯。重重帝網名即身。

第一句「六大無礙にして常に瑜伽なり。」は, 生命とは何かを考える上で, 特に重要である。この句は, 人間は(他のあらゆる生命体と同じく)識大と五大(地, 水, 火, 風, 空)との切り離せない関係から成り立っていることを示している。このような識大を「心」(しん)と名付けるならば, 人間は, 五大という物質が心と不可分に結びついている生命体である²¹⁾。

20) 「即身成仏」の伝統的解釈は凡夫が菩提心を発したとき, 三密行によって「父母所生の身において」速疾に仏となるということであり, 少なくとも『即身義』冒頭にあげられる「二經一論八箇の証文」は, このことをさしていると思われる。

しかし, 「即身成仏義」のこのような解釈に反対する考え方がある。伊藤[3], 苔米地[15][16], 宮坂[19]等がそうであり, ともに「即身成仏」を「即身に仏となる」と読むことを拒否し, 「即身になれる仏」と読むことを提案している。このような解釈が正しいかどうかはさておいても, それでは, 「真言密教の核心は即身成仏である」と言えなくなるであろう。

21) 次の文章は空海の生命体に関する考え方をよく示している。

「諸顯教中, 四大等を以て非情とす。密教は則ち, これを説きて如來の三摩耶身とす。四大等は心大を離れず。心色異なるといへども, その性, 即ち同なり。色即心, 心即色, 無障無礙なり。」(『即身義』大正 vol. 77, no. 2428, 382c6-c8)。

これは, 密教では五大(または「空」(空間)を除いた四大)も, また生命を持つという「深読み」もできるが, 素直に顯教の考える五大(または四大)だけでは, 生命体は成り立たないが, それに識大(心大)を加えた六大が無障無礙に融合して生命体をなすと解釈したい。

次に第二句「四種曼荼羅，各々離れず。」は，個々の人間が（他のあらゆる生命体と同じく），すべて曼荼羅の中央の大日如来が顕現したものとして，全体的な秩序の中で相互に関係しながら，生かされて「宇宙的生命体」を構成していることを示している²²⁾。

さらに，第三句「三密加持すれば速疾に顯わる。」は，そのような「宇宙的生命体」の全体が，行者の三密加持（身・口・意行）によって彼の前に顕現することを示している。そのとき，行者は自分が多くの他の生命体によって生かされていることを知り，「仏の仲間」（利他即自利の境地）になる。

最後に，第四句「重重帝網なるを即身と名付く。」は，以上の議論を総括する。すなわち，人間を含む個別生命体が，あたかも「帝網」（帝釈天の宮殿に張り巡らされている網）の珠のように相互に照らし合って生きていることを示している。その意味で，個別生命体はそのまま（即身に）「宇宙的生命体」である²³⁾。

第3.3節 真言密教とビハーラ

人間の生命がこのように解釈されたとき，終末期にある患者に対して，真言密教はどのように向き合うべきであろうか。

ここでは真言密教がいかにビハーラに関わるべきかを，主として大下大圓師の活動記録[4]を通して考察する。大下師は飛騨千光寺（高野山真言宗）住職として，ビハーラを中心としたボランティア活動を精力的に展開しておられる。ここでは，師の社会活動に対する深い尊敬の念を前提にした上で，ビハーラに関する理論的な問題について論じたい。

大下[4]の大半は臨床的なケース・スタディの記録であるが，特に第3章と第5章で，スピリチュアルケアに関する理論が展開されている。そこでの多様な議論において，キーワードは「死後生」である。すなわち，「死に対して不安を抱き，死後のいのちにスピリチュアルな事柄を託したいというニードをもったクライアントには，死後生は大きな希望につながることが多い」，また「ケアの最初には死後の恐怖心が大きいクライアントでも死後生を考慮したスピリチュアルケアによって，死後生への希望をもち，安らかな死を迎えることが可能であることが証明されて」([4] pp. 174-175) いる。

そもそも，「死後」の問題は，終末期の患者にとって切実な問題である一方，釈尊が無記として回答を拒否した「身体と靈魂は同一であるか」という問に関係するが²⁴⁾，あえてこの問題に取り組むとすれば，およそ次の四つの選択肢が考えられる。

(i) 身体と靈魂は一体である。身体が減するとき靈魂も減する。

22) 第二句は「個々の生命体は，表徴（三昧耶曼荼羅），言語（法曼荼羅），動作（羯磨曼荼羅）を通して相互に関係し合いながら，宇宙的生命体（大曼荼羅）を構成している」と深読みできる。

23) 「宇宙的生命体」という言葉は真言密教ではよく使われる。例えば，松長[28] (p. 52) に「密教においては相手のためにその人の生命を奪うということが容認されている。死は個体の消滅でなく，より大きな宇宙的な生命体への融合であるという世界観が，密教の生命観の根底に捉えられているからである。」（下線，瀬岡）とある。なお，この引用文の内容については別に論じたい。

24) 中村・三枝[23] pp. 115-118. もっとも，「無記」のこのような解釈に異論がないわけではない。

(ii) 現在の身体は靈魂の仮の住まいにすぎず、死後、靈魂は身体を離れる。このとき、次の三つの可能性が考えられる。

(ii-1) 生前の業に従って六道に輪廻する。

(ii-2) (信仰によって) 天国、浄土というような別世界に往生する。

(ii-3) 同じ人間世界の別の人間に生まれ変わる。

大下師は、主として飯田[2]に依拠して(ii-3)の選択肢を選んでいますが、何故、他の選択肢を選ばなかったのでしょうか。

選択肢(i)は当然の如く無視された。選択肢(ii)については次のように推量される。すなわち、(ii-1)は仏教の主流をなすが、これは、事情によっては、患者が死後、三悪道に落ちる「危険性」を認めることになる²⁵⁾。選択肢(ii-2)は、仏教では浄土門、特に浄土真宗をその典型とするが、大下師は真言宗徒としてこれを選択することが出来なかったであろう。それゆえ、最も非宗教的な選択肢(ii-3)が残ることになる。なるほど、選択肢(ii-3)を「科学的に」実証するために退行催眠法を用いた「過去世」に関する多くのケース・スタディがあるが(例えば飯田[2] pp. 19-260)、いまだに大方の支持を受けているとは思えない。

実際、第一生命経済研究所が行った調査[18]²⁶⁾では、「死後の世界はあると思うか」という問に、「そう思う」「まあそう思う」と答えた人は全体で41.9%、とりわけ65～74歳で35.9%にすぎなかった。また「人は死んでも繰り返し生まれ変わるか」という問に対しては、同じく全体で28.1%、とりわけ65～74歳で18.2%にすぎなかった。この現実を選択肢(ii-3)はおろか、選択肢(ii-2)によってもビハラーがうまく機能せず、選択肢(i)が改めて見直されなければならないことを示唆している。

ここに真言密教の役割がある。すなわち、「仏の仲間」に入っている終末期の患者は次のように考えるであろう。

(1) 自分という個別生命体は、無始無終の「宇宙的生命体」の一環である。

(2) 自分は個別生命体としては死によって消滅するけれども、自分が残す「余韻」は、生前に築かれた「関係」を通して「宇宙的生命体」に受け継がれるであろう²⁷⁾。

25) 所謂『死者の書』[12]は、「輪廻」の存在を認めた上で、生前、色々な業をもつ死者が、せめて人間に生まれ変わるための、「中有」における「指南書」と見ることができる。しかし、同書によっても、「輪廻の法則」に逆らうことは至難であるようにみえる。なお、本稿第2節参照。

26) 実施時期 2006年10月25日～11月12日、調査対象40～74歳男女、対象者数1000名(有効回答者数944名) <http://group.dai-ichi-life.co.jp/dlri/ldi/news/news0706.pdf> (2011/05現在)

27) ここで用いた「余韻」「関係」という概念は生命科学者、清水博氏によっている。氏は「関係子」と「場所」という基本概念にもとづいて興味ある生命論を展開した後、次のように述べている。

「それでは『死』とはどういうことであるか。単純な考え方はハード的な死、物質的な生命の存在が消えること、活動を不可逆的に止めること、これが『死ぬ』ということになる。……しかし、それは死の一部に過ぎない。……社会的存在として一人の人間を考えてみると、……死ぬことの意味は、たとえ物質的なレベルで考えてもいくつかある。私が死ぬことによって、次の新しい人が私に代わって生きることができることを意味している。そのようにして人間が入れ替わっていくこと

(3)「延命治療」でなく「尊厳死」を選ぶことは、節約された医療費を「宇宙的生命体」の活力に贈ることになるであろう。

実は、この考えは、大下師自身の言葉、すなわち

「密教による福祉の理解は『社会的調和生命（大日如来）と繋がっているいのちを、すべての生命体が互いにその普遍的なエネルギーとともに享受し交流しながら、成仏を志す福祉的な営み』をいうのです。」（[4] p. 107）

という言葉で、時間の流れを入れて、より動態的に解釈したものにならない。もとより、ビハラーには実践上、いろいろな課題が多い。しかし、私は、真言密教が、このような考え方にもとづいて「ビハラー」を実践することを願っている²⁸⁾。

第4節 結 論

第1節で、終末期にある患者が延命治療を望まず尊厳死を選ぶためには「死の不効用」が十分小さいことが必要であること、しかもこの選択が一旦行われると、個人的利益をこえる社会的利益をもたらすことが示された。

このことは生命を軽んずることを意味しない。むしろ、「仏の仲間」に入った患者が、自己の個別的生命体に比較して「宇宙的生命体」の偉大さを知り、自己の生命体が「宇宙的生命体」に引き継がれていくことを覚り、自己の生命体の死が、「宇宙的生命体」の活力に貢献することを知るとき、おそらく「死の不効用」の値を低め、安らかに尊厳死を選ぶであろう。

参 考 文 献

- [1] Becker, G. S., Murphy, K. and Philipson, T. (2007), “The value of life near its end and terminal care.” *NBER Working Paper* 13333.
- [2] 飯田史彦 (1999)『生きがいの創造』PHP 文庫.
- [3] 伊藤教宣 (2004)「持明悉地と法仏悉地」『空海の思想と文化』上, ノンブル社.
- [4] 大下大圓 (2005)『癒し癒されるスピリチュアルケア』医学書院.

が人間全体にとって重要である。したがって死ぬことは生命への最後のご奉公であると考えられることができる。」（[16] p. 66）「人間は肉体的に死んでも、関係と場所の中にその生命の余韻を残していく存在である。一人ひとりの生命の余韻を大切にすることが人間的な尊厳を大切にすることになる。私は死ぬときはこういう尊厳をもって死にたい。……したがって単に物質的な意味で長生きしたいとは思わない。むしろ、どのような余韻を残していくか、どのような場所のものになるかということに目をむけて、自分の個別的な命を生きることに意味があるのではないかと思う。」（[16] p. 67, 下線, 瀬岡）

- 28) 第3.1節の議論と矛盾するように見えるが、現在活動中のビハラーには、浄土真宗系の施設が多い（例えば http://daionki.hongwanji.or.jp/shumon_04_4.html 2011/05 現在）。しかし、空海の思想との教理上の優劣をおくとしても、親鸞の思想によるビハラーは、「来世」や「生死輪廻」等という仕掛けを必要とする。本文で見たように、問題はこれらの概念そのままを現代の日本人の多数が受け入れるかどうかである。

- [5] 梅原猛（1980）『空海思想について』講談社学研文庫。
- [6] 榎本文雄（2003）「輪廻思想と初期仏教」『仏教の歴史的・地域的展開：仏教史学会五十周年記念論集』法蔵館。
- [7] 遠藤祐純他（2002）訳注『弘法大師空海全集』第一巻，筑摩書房。
- [8] 小川一乗（1993）「『輪廻・転生』に関する龍樹の見解」仏教学セミナー58。
- [9] 小川一乗（1998）「業報輪廻について—龍樹の基本主張を中心にして」『印度哲学仏教学』13。
- [10] 梶山雄一他（2004）訳『大乘仏典14・龍樹論集』中公文庫。
- [11] 金子大栄（1957）校訂『教行信証』岩波文庫。
- [12] 川崎信定（1993）訳『チベットの死者の書』ちくま学芸文庫。
- [13] 木村秀明（2009）「空海の輪廻観」『大法輪』76-4。
- [14] 近藤誠（2004）『新・抗がん剤の副作用がわかる本』三省堂。
- [15] 櫻部建（2000）「輪廻について」『仏教学セミナー』72。
- [16] 清水博（1993）「関係としての生と死」『人間の生き方』，岩波講座『宗教と科学』10。
- [17] 瀬岡吉彦（2011）「僻地医療における真言密教の役割」『高野山大学大学院紀要』第12号。
- [18] 第一生命経済研究所（2006）「日常生活における宗教的行動と意識調査」<http://group.dai-ichi-life.co.jp/dlri/ldi/news/news0706.pdf>。
- [19] 谷川泰教（2005）『仏教要論Ⅱ』高野山大学。
- [20] 津田真一（1993）訳『大乘仏典 中国・日本編18 空海』中央公論社。
- [21] 苦米地誠一（2008）「＜即身成仏＞思想の検討—特に六大説を中心にして」『初期真言密教の形成』第一篇第5章，ノンブル社。
- [22] 苦米地誠一（2008）「＜即身成仏＞思想の検討—速疾成仏と＜即身成仏＞」『初期真言密教の形成』第一篇第6章，167-197，ノンブル社。
- [23] 中村元・三枝充恵（1987）『バウッタ・仏教』小学館。
- [24] 福永光司（2004）訳『空海・三教指帰ほか』中公クラシックス。
- [25] 松尾宣昭（2007）「『輪廻転生』考（一）—和辻哲郎の輪廻批判」『龍谷大学論集』469。
- [26] 松尾宣昭（2007）「『輪廻転生』は『諸法無我』と矛盾するか」『龍谷教学』42。
- [27] 松尾宣昭（2008）「仏教と『輪廻』の概念」『龍谷哲学論集』22。
- [28] 松長有慶（1994）『生命の探求—密教のライフサイエンス』法蔵館
- [29] 水野弘元（1974）「業に関する若干の考察」『仏教学セミナー』20。
- [30] 宮坂宥勝「仏教と輪廻思想」坂本要（編）『極楽の世界』北辰堂，1997
- [31] 宮坂宥勝「即身成仏の思想—空海密教を中心として」『密教大系』5，141-174，法蔵館，1994
- [32] 村上保寿（1998）「空海の十住心思想と六道輪廻」『密教文化』201。
- [33] 村上保寿（1987）「空海の六大思想」『密教文化』，159。
- [34] 望月海慧（2001）「ブッダは輪廻思想を認めたのか」『日本仏教学会年報』66。
- [35] 和辻哲郎（1927）「道諦」『原始仏教の実践哲学』第三章，岩波書店。