

「親鸞教義」と「ビハーラ」概念の矛盾

渡邊了生

今から一〇年前、一九八五年、日本における「ホスピス（・ケア）」（キリスト教におけるキリスト者を主体とする「ターミナル・ケア」）が抱えている問題、すなわち「仏教徒の患者への対応を」という「ホスピス」からの現実的な要請を受け、仏教による「ターミナル・ケア」へのアプローチとして「ビハーラ」という呼称が提唱された。これは従来マスコミを中心に使用されてきた「仏教ホスピス」という表現に代わる、仏教者による「ターミナル・ケア」施設の呼称であるが、今、その仏教を背景とした活動が、医療・看護関係者を中心とする社会的な関心と共に着実に展開されつつある。

このような日本仏教全体による取り組みとして期待される「ビハーラ」の一端を担おうと、浄土真宗本願寺派教団でも一九八六年に「ビハーラ実践活動研究会」を発足させ、実践者養成に着手し、以来、真宗者による「真宗ビハーラ活動」ともいべき運動を推進させてきている。けれども、以上の経過をふまえた本願寺派教団の「ビハーラ」は、その活動こ

そ展開されてはいるが、かかる活動の理念とならなければならぬ親鸞思想における「真宗ビハーラ活動」の位置付けが、すなわち「親鸞教義」と「ビハーラ」活動の接点とその関係が未だ明確に語られてはいないように思われる。私は、今以て親鸞教学に対する活動理念が不透明である「真宗ビハーラ活動」を、単に「ビハーラ」という「仏教ホスピス」の社会的関心の潮流に乗り、浄土真宗も日本仏教のひとつであるとの理由から展開していくことには疑問を感ぜざるをえない。もちろん、真宗者が社会的問題やその要請に応えていく姿勢は重要であり評価すべきであろうが、しかし、いつの時も、ことに教団の運動として、その活動をすすめていく場合には、必ず親鸞の「教義・精神」に立ち返り、そこに運動の理念を求めるとともに、常に自らとその活動の立つ位置を、かかる「教義・精神」に照らし合わせ確認していく事が最も必要不可欠であると考える。

そこで当稿においては、いまいう「ビハーラ」の成立背景

の基底となる「ターミナル・ケア」「ホスピス」の概念をまず確かめ、「ビハラー」の本来的意図を明らかにした上で、かかる「ビハラー」の基本概念と「親鸞教義」との関係に見る矛盾点を論究し、現在の「真宗ビハラー活動」のはらんでいる不透明な問題点を洗い直す系口としていきたい。

まず「ターミナル・ケア」とは、肉体的苦痛の抑制と精神的安定により、死の瞬間まで、いかに患者の精神機能を保持していくか、ということがその主旨であるといえる。すなわち「死」の不安や恐怖からの解放をサポートし、「死」の受容を支え「満足のいく望ましい死」（「人間的な欲求」を可能なかぎり満足させることにより満たされていく生き甲斐）が迎えられるように援助することが「ターミナル・ケア」の究極的な目標となるのである。要するにこれは、あくまでも末期患者の「死」いわゆる「臨終」というものにその中心課題をおき、その「死」のあり方、「死にざま」を問うものであるといえる。けれども、そこにおいて「魂の救済」という宗教の役割は、必ずしも必要とはされない。

この点「ホスピス」では、キリスト教の思想を背景に、いわばキリスト教的「ターミナル・ケア」がおこなわれ、末期患者の「魂の救済」としての宗教の必要性が強調されていくのである。今日の「ホスピス」は、キリスト教を背景とし、その理念に基づいて成立する宗教的「ターミナル・ケア」施

「親鸞教義」と「ビハラー」概念の矛盾（渡邊）

設あるいはその協同体をいうのはもちろん、さらには各方面からの末期患者に対する「全人格的ケア」、またはそのケアをも含めたキリスト教的精神運動の概念を表わす言葉となっている。さて、死にゆく人々にとって、しだいに目の前に立ちだかつていく究極的苦悩は、人間存在の根源にある「死」の問題、それに伴う宗教的な罪の意識への不安、あるいは人間の「死」を超えた魂の永遠性等である。これらの問題に対し「ホスピス」では、キリスト教の救済理念にそった「信仰的・宗教的な痛みに対するケア」を行なっていく。キリスト教においては、原罪を背負った人間の「死」から逃れる唯一の道として、信仰による神の啓示と愛が説かれる。つまり、人間に代わり原罪を背負った十字架上のキリストの死とその復活が、懺悔としての信仰により、普遍的爱容をとめない自己の死と復活へと同一化するところに、自身の免罪と救いが成立するのである。すなわち、それは自己の「死」が、キリストの再臨による「最後の審判」を契機とする「永遠の生命」の約束として克服されることに他ならないのである。要するにキリスト教においては、神の約束を信頼し、最後まで「死後の生命」を信じ希望を失わず、神に向かって忠実に生きて死についた者のみが「永遠の生命」に入るということを教えるのであり、この教えによって原罪に対する罰である「死」を克服していくのである。このようなキリスト教の死

「親鸞教義」と「ビハーラ」概念の矛盾(渡邊)

生観とその教えに従い、人間存在の根源にある「死」の問題を克服していこうとするものが、いまいう「ホスピス」における「信仰的・宗教的な痛みに対するケア」に他ならない。

ここでは、死後の「永遠の生命」すなわち「魂の永続性」への契約を目的とする、神の啓示と愛への人間信仰の究竟点として「死」「臨終」が重要視されていくこととなるのである。

さて、先にも述べたように、右の「ターミナル・ケア」「ホスピス」が日本に導入・定着するにつれ、その宗教的援助の担い手として、日本人の心情や文化形成に深く根ざした日本仏教にその期待が高まってきた。その期待の理由として「ビハーラ」の提唱者・田宮仁氏は、「ホスピス」からの強い要請と日本仏教が常に「死」とかかわってきた事実を指摘している。田宮氏は

・その国の風土や固有文化に根ざしたターミナル・ケアであり(中略)その国に最もなじんだ宗教を抜きにしては困難である。

・日本仏教が従来かかわってきた「死」の問題を手がかりに(葬式)仏教という批判は存在しても、死後のかかわりそのこと自体は重要な事柄であり、疎かにしてはいけない)、死後から生前への方向で、一步を踏み出し行動を起こすべきときにあるとかんがえられます。何よりも病床にある人、臨終の床で苦悩している人に手を差しのべることは、仏教者としてごくあたりまえ

のことはないでしょうか。(3)

と述べ、これらの期待を受けて提唱された「ビハーラ」という呼称の意味については、

・仏教によるターミナル・ケアという問題を凝縮して展開するために、私は今から三年前(一九八五年)「ビハーラ」という呼称の提唱から始めた。「ビハーラ」(Vihara)はサンスクリット語で、「休養の場、寺院」の意味である。「ホスピス」がキリスト教と深くかわる言葉であることから、「仏教ホスピス」という〃木に竹を継ぐ〃ような違和感を避け、「ホスピス」という言葉の尊重と同時に、仏教の主体性を表明するために「ビハーラ」という呼称の提唱に及んだわけである。

・今後の日本におけるターミナル・ケアの在り方を求めるに際し、仏教理念を背景とした実践を意図するなかで、このようなビハーラという言葉の意味や機能に着目し援用したわけである。(6)

と語っている。そして、その「ビハーラ」におけるケア方法(7)「わが国の風土や生死観にあったターミナル・ケアの方法論」について、それは

・単なる看取りや看護ではなく、〃救い〃を伴うものでなければならず、摂め取って捨てず(摂取不捨)のあわさった〃看取り〃である。

・日本の看取りの歴史を無視しては、日本的なターミナル・ケアの在り方は成立しない。(7)

として、浄土宗系で行なわれてきた「臨終行儀」をその基本の視座に据えていくのである。

以上が「ビハーラ」の基本概念であるが、それは日本の精神風土に根ざした「ターミナル・ケア」の展開であり、この日本の精神風土に即応したという点に、「ビハーラ」として、キリスト教ではなく仏教が、特にその「臨終行儀」の伝統が必要とされる本来の意図があると考えられる。けれども、いまいち点から伺うならば、そこにおいて仏教がなう役割とその必要性は、「ホスピス」におけるキリスト教の立場と本質的には同様であり、ことにかかる救済構造において「救い」といわれる「死」の精神的苦痛の受容と解決を「臨終」の時に集約させていくという、その点については、キリスト教と軌を一にすると言わざるをえない。そして、その救済構造の基底にあるものは、非仏教的ともいえる、いわゆる実体的な死後の世界観（天国・浄土・親鸞のいう「真実報土」とは異質なし）と、そこでの生命、魂の永続性に他ならないのである。

さて、いうまでもなく、親鸞は「平生」の信心獲得の時に、仏に撰取され無明の生死を離れ、この現生において正定聚に住すと説く。すなわち「臨終」に至って救いが定まるのではなく、真実信心が成立する「信樂開發時尅之極促」その一念の時に往生が決定（即得往生・必得往生・撰得往生）し、そこに阿弥陀仏の救済が現成するというのである。したがっ

「親鸞教義」と「ビハーラ」概念の矛盾（渡邊）

て「ビハーラ」が重視していく「臨終行儀」「臨終来迎」に關しても、親鸞は、信心決定のものは、もはや「臨終来迎」をたのむ必要もなく、臨終の善悪や来迎の有無は問題にはならないことを諸処に説示し、「臨終来迎」の儀則を必要とするのは諸行往生の自力の行者であり、いまだに信心が定まらぬ者こそが「臨終行儀」に執着していくのであると語る。要するに、親鸞は「臨終来迎」を遮し、その意味を喪失させると同時に、より明確に「平生における救済」の確立を強く高揚し「臨終来迎」の必要性を明確に否定していくのである。この親鸞の立場は又、彼の浄土観とも密接に關連してくる。すなわち親鸞の弥陀身土観は「臨終来迎」の基盤となる実体的仏土観・浄土観の把握を遮することを目的に展開されているといっても過言ではない。

この自力の行人は来迎をまたずしては、辺地・胎生・懈慢界までもむまるべからず。臨終まつことと来迎往生といふことは、この定心・散心の行者のいふことなり。（真宗聖教全書一・六五七）

と語るように、実体的な仏土観・浄土観（觀念的な死後の世界観）に基づいた「臨終来迎」を「諸行往生の利益・諸行による化身土往生」であると否定する親鸞の立場は、彼の弥陀身土論を基底に成立しているといえよう。

以上、親鸞の「臨終行儀」「臨終来迎」否定の思想とその基底にある弥陀身土論から結論的に言えることは、かかる

「親鸞教義」の立場と、先に見た「ビハハラ」の概念において求められる仏教の立場（それは、「臨終行儀」によつた「死の看取り」に集約されていくものであり、「臨終」での末期患者の「死」の受容に対する精神安定ケアの最終的手段として、すなわち「ホスピス」でのキリスト教の位置に替わるものとして、実体的な死後の世界観（「浄土」天国）とそこでの生命、魂の永続性に基づく信仰によつて「死に臨んでの望みが実際にあるという現実」を作り出すこと、言い換えれば「ホスピスの救済」を成立させることにその趣旨がある）との間には、その立脚点において矛盾した相容れぬものがある。

したがって、かかる視点からいえば、現在、真宗教団が教団として、この「ビハハラ」と呼ばれる活動をすすめるにあたり、親鸞教義の内に、これを「運動」として成立させようとするような確固たる理念を求むようとしても、当然それは困難をきわめる事態と成らざるをえないであろう。すなわち「真宗教福祉・真宗ボランティア」活動ではなく、あえて「ビハハラ」という呼称を冠する限り（その成立背景の基底に「ターミナル・ケア」「ホスピス」の概念がある限り）、そこにいくら真宗的な意味付けをしようとも、その基本的理念において「真宗ビハハラ活動」は親鸞教義とは相反したものにならう。もし、このような「真宗ビハハラ活動」がはらむ不透明な問題点をなおざりにしたまま、社会的ブームへの便乗を良しとし尚も

その運動のみを展開するのであれば、それは、「臨終行儀」の強調とそれにつながる実体的な死後の世界観の肯定、さらには日常社会に蔓延する日本の精神風土の源に横たわったアニミズム的な死生観の展開を助長することに他ならないであろう。

「ビハハラ」という呼称が提唱されて一〇年、私たち真宗者は今、かかる問題点を再び「親鸞教義」の上に見つめ直さなければならぬ時にきている。

1 「私どものところへ入ってくる六四％は仏教徒なんです。クリスチャンというのは少ない。だから、そのケアは仏教徒がもっと責任をとってほしい。」聖隷三方原病院ホスピス初代所長・原義雄氏（『医療』89）。

2 567 田宮仁氏「ターミナル・ケアと仏教福祉」（日本仏教福祉学会年報「第二二二号」）。

3 同氏「ビハハラ構想・昭和六三年一月」（『仏教』6）。

4 同氏「仏教タイムスー視点・ビハラらの理念とは」。

8 9 同氏「ビハラらの理念と提唱」（『死そして生を考える』）。

〈キーワード〉ターミナル・ケア、ホスピス、ビハハラ、真宗ビハハラ活動

（龍谷大学非常勤講師）