

病者の家族による臨終の準備

——近世「往生伝」と現代の事例を比較して——

安 達 俊 英

1. 問題の所在

本論は、終末期にある病者に対し、家族等の周りの者がどのように接していたのかを、江戸期の近世「往生伝」を主たる資料として明らかにすると同時に、それを現代の状況と比較しようとするものである。

ではその場合、なぜ近世「往生伝」を主たる資料とするのかというならば、テーマにふさわしい事例を蒐集しやすいことがまずもってあげられる。そもそも往生人に限らず、ある人の最期の場面にあつて、周りの者がどのように本人に接したかにまで言及する資料はそれほど多くない。なぜなら、誰かの最期を記述する場合、本人がどのように最期を迎えたかという点こそが重要であつて、周りの者の言動はそれに付随して記される程度だからである。

人の最期を多数記録した「往生伝」においても、古代・中世の「往生伝」にあつては、周りの者がどう対処したかは、基本的に記されていない。ところが、近世「往生伝」においては、ある程度の事例を拾い集めることができる。それが近世「往生伝」を主たる資料とした大きな理由である。

また、本論では現代の状況との比較も行うのであるが、比較的現代に近い近世においても現代とは違いがあることを示すことによって、近世まで続いた死生観が近代以降で変化した可能性を示すこともできるからである。⁽¹⁾

2. 中世の事例

さて、そもそも私がこのテーマに興味を懷いたのは、法然の臨終に際しての諸人の霊夢を輯録した『諸人霊夢記』（『西方指南抄』所収）において、法然を埋葬するための墓穴を、法然が亡くなる15日前の1月10日に掘っていたという事実（『定本親鸞上人全集』5、153）を知ったときであった。法然は現在の知恩院勢至堂の辺りで最期を迎え、現在の御廟の周辺に埋葬されたとされる。御廟は勢至堂に隣接する崖の上に位置する。そうすると、老齡とはいえ法然の認知機能が失われていなかったことを考慮するならば、法然が物音などで自身の墓穴の準備がなされていることに気付いていた可能性は十分考えられる。もし、本人に覺られないようにするならもう少し離れた場所を選定したことであろう。つまり、墓穴を掘った者は、法然の死が近いことを前提として行動し、それを特に法然に隠すこともなかったらしいということである。

その点は、法然の終末期における法然と弟子たちとの会話からも指摘できる。法然は建暦2年（1212）1月25日に亡くなっているが、醍醐本『法然上人伝記』所収の『御臨終日記』の1月3日の条（『昭和新修法然上人全集』868）には、看病していた弟子が法然に対し「極楽に往生できるのか」と尋ねている記事が見られ、また同じく『御臨終日記』の11日の条（『昭和新修法然上人全集』868-869）では、弟子たちが法然に「本尊を拝むべきの由、⁽²⁾勸め奉る。……又御手に五色の糸を付け、これを執らしめ給ふべき由、⁽³⁾勸め」（原漢文）というように、臨終行儀を勧めている。つまり弟子たちは法然の最期が近いことを包み隠すことなく法然と会話を交わしているといえるのである。

また、『平家物語』「入道死去」においては、平清盛の熱病が重篤になってきた際、「同閏二月二日、二位殿（＝正室平時子）……御枕の上にて、泣々の給ひけるは、……此世におぼしめしをく事あらば、すこしもののおぼ

えさせ給ふ時、仰をけとぞの給ひける」(『日本古典文学大系』32『平家物語上』409)というように、妻の方から遺言を要請している。

以上の2例は平安時代末から鎌倉時代初めの事例であるが、いずれにおいても周りの者が病者に対し、死が近いことを包み隠さず、死の準備や会話をしていることが知られる。そしてそのことは、近世「往生伝」においても指摘できるのである。

3. 近世「往生伝」について

そこで、以降では近世「往生伝」における具体例を列挙し、検討を加えてゆきたいと考えるが、その前に資料として用いる近世「往生伝」を概観する。

そもそも「往生伝」は1984年成立の『日本往生極楽記』に始まり、平安時代後期が黄金時代であったが、その後は下火となっていた。しかしながら、近世に入ると再び活況を呈するようになる。その編纂活動を牽引したのは主として浄土宗の僧侶であった。そこに西山浄土宗や浄土真宗高田派の僧侶も加わり、江戸時代初頭から明治時代の初めにかけて、相当数の「往生伝」が編纂されたのである。

そのような数ある近世「往生伝」の中から、主要なものをできる限り蒐集したのが、笠原一男編『近世往生伝集成』(以下『往生伝集成』と略)である。全3巻から成り、1978年から1980年にかけて、山川出版社より出版されている。

その所収の「往生伝」のうち、今回資料として用いた「往生伝」に限り、以下に簡単な紹介をする。その際、主として参考にしたのは、『往生伝集成』の各巻末に所載の解説である。なお、()内は編纂年もしくは出版年、〔 〕内は編者の所属宗派。また、掲載はおおよそ成立年代順。

①了智『緇白往生伝』(1688年編纂)〔浄土宗〕

了智は洛陽壬生安養庵に住した僧。本書は最初期の近世「往生伝」の一

つ。所収の往生人は全国に及んでいるが、やはり京都とその周辺が特に多い。

②龍淵『遂懷往生伝』（1734年頃）〔西山浄土宗〕

龍淵は南紀の海善教寺の僧で、京都四条坊門裏寺光明寺、和歌山の梶取の総持寺、栗生の光明寺などの住職を歴任した。よって、所収される往生人も京都や紀伊の人が多い。タイトル名は「往生の素懷を遂げた人の伝記」という意味。

③隆円『近世南紀念仏往生伝』（1802年）〔浄土宗〕

隆円は京都専念寺に住した、江戸時代後期を代表する学僧。本書は鸞州・俊隆が集めた紀州の往生人の伝記に、隆円が加筆・編集して成立。

④隆円『近世淡海念仏往生伝』（1825年）〔浄土宗〕

近江日野の称阿が集めた近江の往生人の伝記に、隆円自身が蒐集した伝記も加えて編纂されたものとされる。

⑤行阿大基『尾陽往生伝』（1868年）〔浄土宗〕

行阿大基は尾張徳川家の菩提寺である建中寺の住持を務めた僧。タイトル名の通り、主として尾張の往生人の伝記を集める。

⑥旦空『専念往生伝』（1863-1879年）〔西山浄土宗〕

『専念往生伝』は『専念往生伝 初編』3巻、『専念往生伝 二編』3巻、『拾遺専念往生伝』2巻から成る。成立年代は「初編」が1865年、「二編」が1868年頃、「拾遺」が1870年代と推測される。尾張・三河の往生人が多くを占めている。

⑦徳演『三河往生験記』（1885年）〔浄土宗〕

徳演は三河の名刹荒井山九品院の住職を務めた僧。タイトル名の通り、主として三河の往生人の伝記を集める。

また、『近世往生伝集成』に加えて、1981年に山喜房佛書林から刊行された阿川文正編『大日比西円寺資料集成〈往生伝之部〉』（以下『西円寺資料集成』と略）も用いた。山口県長門市の大日比にある西円寺は、江戸中期から

末期にかけての百年間に、関通（1770年没）の教えを受け継ぐ法岸（1815年没）・法洲（1839年没）・法道（1863年没）という3人の名僧（大日比三師）が相次いで住持した寺として知られる。これら三師は偏に「専修念仏」の教えを弘めたが、その余薫は今も息づいているといえる。

その西円寺の経蔵に収められていた往生伝類を一書にまとめたのが本書である。全38編の中から今回資料として使用したのは『専修念仏古今往生伝』と『往生伝記』の2伝記。前者は宝暦年中を中心に、18世紀中頃往生の往生人を載せる。多くが三河の往生人。後者は宝暦・明和の1750-1760年代往生の往生人に限られ、京都の者を中心としつつも、それ以外の各地の往生人も蒐集する。全体的に関通との関連が濃厚で、一般的な往生伝とは異なり、往生の有り様を報告する消息を集めて一書となす点に特徴がある。

4. 近世「往生伝」における家族の協力の事例

さて、以下では近世「往生伝」において、周囲の者（家族等）が病者の最期に向けてどのように接していたのかを見てゆくこととする。まず指摘できるのは、家族等は病者の意向を尊重し、協力的であるということである。もちろん最初は本人も家族等も病気の治癒を目指して努力するが、両者が共に回復不可能もしくは臨終が近いと判断した場合は、無理に励ましたり、無理な延命手段を講じたりはしない。以下にそのような事例を2つほど示す。

〔事例1〕『遂懷往生伝』巻中「妙栄」（『往生伝集成』1、121-123）

伊勢国の大西氏某の妻（法名繁誉妙栄信女）は五重相伝を受け、日課念仏二万遍を修すという信心深い人であったが、享保7年（1722）7月頃より腹痛が治まらず、服薬しても効果がなかったので、10月12日、ついに最期が近いと考え、師を請じて百万遍念仏を所望した。師も家族の者もそれに応え、百万遍念誦のまん中に本人を寝かせて、皆で百万遍念仏を修したという。10月19日往生。享年49歳。

ここでは家族等が病者の死を前提に、病者に協力して行動していることがよくわかる。

〔事例2〕『三河往生験記』巻中「安室教心信女」（『往生伝集成』1、404-406）

農家の平重郎の娘きせは、出家の意志を周囲に憚って隠しつつ密かに念仏行に励むような篤信者であったが、天保12年（1841）10月5日より「流行の重き風邪」に罹ってしまった。しかしながらきせは、両親の勧めにも応じず医者の診察を断り、10日には重篤になったものの、呼ばれた医者を追い返すほどであった。そしてむしろ臨終を迎えるために沐浴して、衣類を改めたい旨を両親に願いでた。両親は大病の中、そのようなことはよくないと考え、思い止まってほしいと思ったのであるが、所詮、回復は望めないと考え、娘の願いを叶えた。10月14日往生。享年23歳。

このケースはそもそも最初から治療を行っておらず、また急な病でしかも若年であったからであろうか、比較的最後まで両親も諦めきれなかった点が先ほどの妙栄の場合とは異なるが、やはり最終的には娘の望みを叶えて、父母も「ともどもに念仏」して、最期を迎える準備をしている。

このように家族等の周りの者が、病者の死の準備を手助けする、もしくは病者の宗教的な願いを聞き入れるという事例は、近世「往生伝」にはかなり見⁽⁴⁾うけられると言ってよい。

5. 家族が最後まで諦めきれないケース

ただし、前節で紹介した2例のうち、後者は比較的最後まで諦めきれなかったのであるが、より差し迫った段階まで諦めることができなかったケース

も、少数ながら指摘できる。

〔事例3〕『遂懷往生伝』巻中「童女皎輪」（『往生伝集成』1、123-124）

伊勢国の小森氏某の娘小原は父と継母に可愛がられていたが、11歳の時、病悩に罹り、日々に衰えていった。何人かの医者に診てもらったものの誰も治すことができず、「父母ころ狂乱のごとく、昼夜血の泪をながす」ほどに歎いた。その中、童女には宿善があったからか、善知識を呼ぶことを父母に頼む。ところが父母はそれを受け容れられず、快方の気も見られたことなどから、和尚を呼ぶのをためらった。しかしながら、夜になっても童女がしきりに頼むので、ついに菩提所の和尚を呼び招いた。そして和尚から十念を授けてもらい、念仏しながら息絶えた。ときに享保13年（1728）11月30日。

病者が幼かったこと、快方の気が見られたことなどから両親はかなり最後まで諦めきれなかったようであるが、最後の最後には童女の意向に従った。

〔事例4〕『近世南紀念仏往生伝』巻三「乗空葵蓮信女」（『往生伝集成』3、203-204）

紀三井寺村の宮本七太夫の娘なをは15歳で結婚し、念仏行にも励んでいた。ところが22歳の2月27日より病となる。実の父母が来て、昼夜看病するが、回復せず。なをは死病と覚り、念仏を怠らず、（父母にも）厭離穢土・欣求浄土を勧めた。父は「さまざまになぐさめて、年若き身の、ただ死をのみ念じなば、心よはくて病おもりやせん、念仏は病中ははげまでもありなん」、即ち年若き身で死のことばかり考えていたら、心が弱って病は一層重くなるので、病気が治るまで念仏は中止してはどうかと忠告した。それに対し、なをは父の心を思っただけで称えないように見せかけはしたものの、実際には密かに念仏を続けた。また、父母が貼ってくれたあまたの祈禱札などには、むしろ拒絶感を懷いたという。その後、

父母は自宅に帰っていたが、5月13日の夜に母がやってくると病気はより重篤となっていた。なをは母に衣服の着替えを頼み、臨終の準備をした。母もここにいたって観念し、なをに念仏を勧め、そこに父も加わって親子共に念仏する中、なをは往生を遂げた。ときに寛政12年（1800）5月14日の暁のことであった。

この事例にあっても、両親はかなり最後の最後まで諦めきれなかったようである。多くの祈禱札を貼っていることからして、父母の思いはよく察し得る。やはり病者が若年であったこと、更に二人姉妹の姉を前年の秋に亡くしていたこと、またなをがことに親孝行な娘であったことなどが、諦められなかった理由と推測される。

以上、2例ではあるが、いずれもかなり最後まで治病を諦めていない。それは何といても病者が若年であったことが最大の理由であろう。ただし、いずれの事例も、最終的には病者の意向を汲んで、死の準備の手伝いをしている。もちろん「往生伝」所収の記事であるから当然ではあろうが。

6. 家族等から病者に死の準備を勧めている事例

さて、以上の4例は、ニュアンスに違いはあれ、いずれも病者の方からの強い要請に基づいて家族の者も死への準備をするという事例であった。

ところが、むしろ家族の方から病者に対して積極的に死への準備を行っているケースも、多くはないが見うけられる。特に家族が臨終行儀を当然と考えている場合などは、臨終が近いと判断したら、善知識となる和尚を積極的に招請することがある。また、家族の方から臨終正念を勧めたり、遺言を所望したりする事例も指摘できる。

そのような中で、現代の感覚からして特に驚くのは、10歳前後の子供にも、家族が進んで臨終の準備をする事例が見られることである。

〔事例5〕『遂懷往生伝』巻中「慧覺」（『往生伝集成』1、131-132）

豊後臼杵の祖父江氏の子延次郎は、幼少より虫の命さえ憐れみ、祖母について説法を聴聞し、普門品等を誦し、弥陀・観音・地藏等の宝号を毎日唱えるような、信心深い子供であった。ところが、7歳の9月20日、突然に病を得る。父母は23日の夜、この度の病は本復し難いと見て、それならむしろ後世の助けにと子供を出家させることを決意し、僧に依頼して、翌朝、兄の代わりに父が僧から作法を受け、法名を賜る。25日、病が小康状態になったので、父は兄に「汝ガ疾ノナヲルマジキ事ヲ思ヒ」、一昨日出家せしめ、父が代わって作法を受け、袈裟や法名を授かったことを伝えた。延次郎はそれを聞いて喜び、念仏を称え、身体は弱ってきたものの、光明を眼にするなどした。更に父は子に対し「汝ガ平生ノモノハミナミナ捨離シ、タダ数珠ヲモチテ念仏シテ浄土ニイタル事ヲ得ヨ」と示すと、延次郎はその言葉に従い、四五十遍の念仏を称えて往生を遂げた。ときに正徳4年（1714）9月25日。

〔事例6〕『緇白往生伝』巻下「童女栄春」（『往生伝集成』1、76-77）

童女栄春は摂州大坂の者で、他の子供とは異なり、幼少より常に念仏するような者であったが、11歳の時、病を得、なかなか治らなかった。父母も良医を招いて手を尽くしたものの、その功無く、ついに死を覚悟し、珂憶上人⁽⁵⁾を招いて臨終の善知識とした。童女もその勧めを受けて、信心を深くし、七日前に死期を覚って念仏に励み、眠るが如くに息絶えた。年と月は不明であるが、日は18日であった。

以上の2人は、いずれも年少ながら、本人が信心深かったからこそ、このようなことが可能であったといえよう。ただ、いくら信心が深くとも、年少の子供に対し、両親が自発的に臨終の作法を依頼・実施しているのには驚く。特に前者では病気が治らないことを明言し（余命宣告）、平生に使っていた物は皆捨て離れるべきことを述べている。現代ならば、病者の心情を配慮し

て全く告げないか、遠回しに触れるのが一般的ではなかろうか。

次にあげるのは、もう少し上の世代の20歳前後の往生人の事例である。

〔事例7〕『三河往生験記』巻上「逸翁浄願哲秀信士」（『往生伝集成』1、359-360）

三河国の藤屋治右衛門一家は信心篤く、縁者の中には出家者も多かった。治右衛門の嫡男金太郎も若くして信仰深かったが、17歳の6月14日に急病を発症し、治療の功も見えず、両親は言葉に尽くせないほど心配した。（しかしながら、回復の望みは薄いと考えたのであろうか）「其中よりも早々平生帰依の九品院へ、滅罪と正念往生の百万遍をぞ頼んだのである。更に家族は金太郎に対して「念死念仏」を勧めし、終夜、交替しつつ「助念念仏」した。本人も激痛に堪えつつ果敢に念仏を続けた。老母⁽⁶⁾が「平生一大事といふは、此時のことなり、油断してはならぬぞ、能か能か」と数回尋ねると、「最早必死の覚悟なり、案じたまふな」と答え、断末魔の苦しみの中で念仏を続けたという。そして翌日に往生。ときに万延元年（1860）6月15日。

〔事例8〕『拾遺専念往生伝』巻一「修善信士」（『往生伝集成』2、472）

三河国一色村の為吉は慶応2年（1866）、19歳の時に病に伏し、医薬の験なく、次第に病状が悪化していった。それを見て、西方願生者であった両親は為吉に念仏を勧め、本人もそれに応じた。同年12月には本人も死を覚悟するようになり、翌1月27日には迎摂仏の軸を掛ける。ある時、母に舌がすくみ、目が見えないことを告げると、母は命終が近いことの徴であるゆえ、来迎を願って念仏を怠るなと励ました。結局、念仏のうちに2月4日往生。ときに慶応4年（1868）、世寿21歳であった。

〔事例9〕『三河往生験記』巻中「善室妙智信女」（『往生伝集成』1、407-408）

三河国猶蔵の娘きくは仏縁が深く、父母と共に寺院への参詣や巡礼をしたり、日課念仏若干遍を修すなどしていたが、19歳の3月7日、忽然として病を発し、起臥すること6ヵ月にして9月中旬より重篤となった。全快するようには見えなかったので、家族は後世の話のみを致し、看病する両親・嫁ともに念仏のほか、世俗的な話はしなかった。その後、きくは11月17日に縁者に別れを告げ、18日、母と嫁が助音念仏する中、異香の奇瑞を示しつつ往生。ときに安政6年（1859）のことであった。

以上、3例のうち、特に最初の〔事例7〕はかなり壮絶といえる。発病したその日のうちに、百万遍念仏を依頼し、「念死念仏」を説き勧め、更に激痛に苦しむ病者に「この時こそ念仏せよ、油断するな」とまで申し述べている。死期が近いという認識を病者と共有するだけでなく、家族と本人が共に念仏を称えて最期に向けて一致団結している様子がよく窺える。そこには治病・延命の意志も、更には死期の近いことを病者に悟られまいとする配慮も見られない。

ただ、さすがにこのような壮絶な事例は希なケースといえるが、他の2例にあっても、家族も死期が近いであろうことを隠すことなく、積極的に最期の準備をするという点では同じといえる。〔事例8〕では、もともと念仏信仰がなかったと思われる息子に、病気になってから念仏を勧めているが、これは回復が難しいことを暗示することになったであろう。また、下線部の母の言葉も、死期の近いことを率直に示し、むしろ病者と共に最期に向けて準備しようとしている。更に〔事例9〕において、ある時点から後世の話と念仏以外はしなくなったというのも、本人に死期が近いことを覚悟させると同時に、最期に向けての準備ともなっている。

さて、これまでは若年・青年の病者の事例であった。この場合、家族の中心となるのは、本人の父母であった。それに対し、壮年以上の年齢となると、家族の構成は配偶者か子供・孫となる。

〔事例10〕『近世淡海念仏往生伝』 卷一「海誓智願浄泰居士」（『往生伝集成』
3、237）

近江国在住の徳蔵は信心深き者であったが、寛政6年（1794）冬より体調を崩し、翌年2月には剃髪し、死期の近づくのを覚って念仏に一層精を出し、3月1日には医薬も断った。そして5日後の往生を予言して来迎仏を安置し、親戚も部屋に入れず、念仏のみを修した。5日、徳蔵の子が涙しつつ遺言を所望したので、死後の自身の遺体処理などについて指示をし、翌日の寛政7年（1795）3月6日に往生を遂げた。享年66歳。

この事例においては、平清盛の場合と同様、本人からではなしに、家族（ここでは息子）の方から遺言の要請がなされている。確かにこの徳蔵の場合は、本人が強い信心を持ち、死期をも覚っていたので、驚くべきこととまでは言えないが、家族の方も死に向けての準備をなしている事例であるとはいえよう。

一方、次の2例は、家族の者が病者に対し、より積極的に死の準備をなすよう勧めているケースと見なせる。

〔事例11〕『専念往生伝 二編』 卷三「観音浄音信士」（『往生伝集成』 2、
445-446）

大和国勘兵衛の父は、初老の頃より『観音経』を毎日33巻読誦していたが、関通上人の教えに従って『観音経』を捨て、念仏を日に6万遍以上称える念仏専修の行者となった。ところが、80歳の10月17日から風邪の心地して不食となる。ある時、看病していた15歳の孫の半之丞から「酒肉等を用ゐ給ふ事は宜しからず」と言われ、以後はその忠告を守り、その後も念仏を続け、ついに12月28日（ただし年号は不明）に往生した。

ここでの、孫の忠告が何を意味しているのか、わかりづらいのではあるが、おそらく「不食」となっていたのに、酒や肉を食していたのは、精をつける

薬としてではないかと推測される。かなり時代は遡るが、法然『往生浄土用心』（『昭和新修法然上人全集』566）には、臨終が近づいている場合、酒・肉・五辛を口にすることは避けるべきであるものの、死が目前に迫っているというほどではなくて、しかも苦痛が長く続き、忍びがたい場合はそれらを食してもよいという法語が見られる。⁽⁸⁾この教えに準じるならば、病者は薬として酒・肉を摂取していたが、孫に「臨終が近いので、酒・肉はひかえるように」と忠告された可能性が高い。そうすると、孫は祖父の余命いくばくもないことを前提に祖父と話していることになり、しかも臨終の準備をするようにという意図も含まれていると考えられるのである。家族（ここでは孫）による死を前提とした忠告といえよう。

これと同様、家族から死に向けての忠告がなされているケースはいくつか見られる。

〔事例12〕『尾陽往生伝』巻中「指月禪定門」（『往生伝集成』1、298）

尾張国の豪農大嶋幸右衛門は妻と共に円輪寺浄誉上人の勸化を受けて、日課称名を実践し、阿弥陀堂を修理して僧侶を住持せしめ、人にも念仏の教えを勧めていたが、弘化3年（1846）の夏に不治の病を得た。ところが、最初の頃こそ、病苦を凌ぎ念仏して正念往生を願っていたものの、魔が差したのか、若い妻と幼い倅を遺して死んだ後の家業のことが気になりだし、念仏を中止して、息災延命の祈禱ばかりを行うようになった。それに驚いた妻は浄誉上人に夫を誠めてくれるように依頼する。上人はそれに応じて諄々と諭し教え、その結果、幸右衛門はもとの念仏行者に戻り、8月18日に西を指さしながら長逝した。年齢は記されていないが、若い妻と幼い倅ということからして、20代から30代くらいではないかと推測される。

この事例では、妻が夫の変節を咎め、病者をして治病より臨終正念に向かわしめようとしている。夫婦とも死病であることを認識していたとはいえ、こ

ここまで明確に家族の者が延命を拒否し、むしろ進んで死の準備を主導しているのは、注目すべきことといえよう。

更に以下の2例も趣意としては同じといえる。

〔事例13〕『往生伝記』『釈妙専信女』（『西円寺資料集成』119-121）

京都千本の塩谷筈右衛門の娘菊は、幼少より病弱であったこともあり、わがままに育ち、親不孝な娘であった。明和6年（1769）9月上旬に病気に罹り、中旬頃から床に伏せる毎日となっていたが、見舞いに来る人たちに「死ともなく候、御たすけ下され候へ」とばかり言うので、皆も困っていた。⁽⁹⁾私は念仏を勧めようとしたが、両親が祈禱のみを行っていたので、それもままならず、病人の代わりに自分が千遍の念仏を修していた。しかしながら、10月7日、見舞いに行ったとき、自分には治病のしようがないこと、そして「此度限りの命と相ミへ申候」ことを述べ、更にそのように「死ともなく候」とばかり申ししていたならば、地獄に堕ちてしまうであろうことを述べた。そうすると菊は死んだら恐ろしく暗い所へ一人で参らなければならないのが怖いのであるといっているので、死は誰でも一人であること、十遍でも念仏すれば極楽へ行けることを説いたところ、菊も得心して、両親にこれまでの親不幸を詫び、その後は念仏を続け、10月20日に往生した。享年22歳であった。

〔事例14〕『専修念仏古今往生伝』『寂室貞光信女』（『西円寺資料集成』65-66）

播州明石の百姓清太夫は念仏信仰の篤い人で、多くの人に念仏を勧め、妻のきよにも勧めていた。ところが、その妻が宝暦12年（1762）の春頃より病に伏せるようになり、次第に悪化していった。そして半年後くらいには回復が見込めない状況になったので、8月26日、清太夫の姉で尼となっていた妙輪がきよを見舞い、念仏申しているのか尋ねると、病苦に疲れて念仏申そうとは思えないということであった。それを聞いた妙

輪尼が「あらあら必死の相見申候に、御念仏なくていかゞして未来を助かり給ふや」と諫めたところ、きよは合点し、その夜から念仏を始めた。そして8月27日、極楽の有り様や阿弥陀仏を目にしつつ往生。享年35歳。

程度の差こそあれ、両事例の二人とも、「往生伝」では比較的珍しく、念仏信仰がないか薄い者であったが、そのような者に対しても、周りの者が明確に死期が近いことを告げ、往生を目指して念仏するように説き示している。特に前者の〔事例13〕では「死にたくない」と言い続けている22歳の病者に対し、先が短いことを明言しているのは、現代の感覚からするとかなり衝撃的といえる。

7. 近世「往生伝」における看取る者の対応の特色

ここで、以上の三節で紹介した事例から読み取ることができる、近世「往生伝」における家族等の対応の特色をまとめてみよう。

- ①一部に例外はあるものの、本人も家族等も余命少ないことを認識した時点で、延命は諦め、両者が協力して死に向けての準備を行う。
- ②ときには、家族等の周囲の者の方から余命少ないことを宣告すること、及び周囲の者が率先して死の準備をすることがある。
- ③余命少ないと認識していながら、無理に病者を励ますことはしない。
- ④むしろ死に向けての準備を怠るなど、（苦しんでいる病者に対してさえ）励ますことがある。
- ⑤年少者・青年層の者のケースにおいても、念仏申ししていたのに若死にしたことを否定的にとらえる言辭は全く見られない。むしろ若死にを隠すどころか、若くても往生したことに価値を見出しているように思える。

さて、これらの特色はやはり「往生伝」だからこそであり、一般的な標準

からすると、相当に特殊である可能性が十分に考えられる。よって、次節以降で現代の状況と比較する場合、特殊な文献である「往生伝」と比較しても無意味ではないかという指摘もありえよう。確かに、上記の特色5項目のうち、最後の④と⑤の2項目に関しては、おそらくまさに「往生伝」だからこそといえるかもしれない。

しかしながら、①～③の3項目に関しては、ある程度、当時の一般的な死生観・看取り観を反映しているのではないと思われる。なぜなら、近世の歌舞伎・文楽などの庶民を意識した文学作品などにおいても、往生伝と共通する記述が見られるからである。

例えば、一例として、『摂州合邦辻』『合邦内の段』（1773年初演）の最後の場面があげられよう。高安城主の息子で先妻の子俊徳丸を助けるため、後妻の玉手御前は敢えて自分の父合邦の怒りをかうように仕向け、合邦に斬りつけられるのであるが、本当の事情を聞いて合邦は娘の玉手御前が斬られて苦しむ中、次のように娘に述べる。「コリヤヤイ娘。^{とて}逆も^{いき}生ぬそちが命。臨終正念未来成仏。仏力頼む百万遍。此人数でくる数珠の。輪の中で往生せい」と。そして皆で百万遍の数珠を広げてその中に玉手を入れ、合邦の叩く鉦に合わせて皆で念仏を称え、ついに「断末魔の四苦八苦。鉦も早めて責念仏」をする中、玉手は最期を迎える（『日本古典文学大系』99『文楽浄瑠璃集』325-326）。

ここでは玉手自身も死を覚悟しているとはいえ、〔事例1〕と同様、百万遍念誦の中に本人を入れて、皆でいわゆる数珠繰りをしつつ、往生を願って念仏している。そこにいる皆が玉手の死を前提に、最期に向けて一致協力しているといえよう。もちろん、『摂州合邦辻』はあくまでフィクションで、かなり荒唐無稽な筋立てとなっているのも事実である。しかしながら、やはりそこには当時の人たちの習俗や考え方が十分に反映されているものと推測される。そうでなければ、大衆の心はつかめなかったであろうから。

このように見てくると、「往生伝」は宗教的で特殊な文献ではあり、当時にあってもそこに見られる死生観・看取り観というものは一般的ではなかつ

た可能性は高いが、その一方で全く特殊で、社会一般の通念から大きく逸脱していたなら、「往生伝」そのものが受け容れられないことになってしまうであろう。そのようなことを考えると、先にあげた5項目のうち、少なくとも①～③の3項目は、ある程度、当時の死生観・看取り観の通念を反映しているといつてよいのではなからうか。

8. 現代における死を秘匿する看取り観

一方、それでは現代において、病者の家族等がどのように病者に接しているのか、近世までのように双方共に死を意識して会話や行動がなされているのか、その点を見てゆくこととしよう。

まず、少なくとも1980年代までの近現代の日本にあっては、患者の余命少ないことは家族等にとって基本的に秘すべき事柄であった。その目的を遂行するためにであろうか、また少しでも回復することを願ってか、更には病者の不安を取り除こうとしてか、末期の病者に対してさえ励ます事例も見られたという。例えば、不食となった末期がんの妻に無理にでも食べることを勧め、最期まで励まし続けた夫のケースが紹介されているが（柏木 [1987: 119-121]）、これは比較的希な事例であるとしても、おおむね病者の方から死についての話しかけがなされても、家族等は「そんな弱気なことを言わずに」とか「死ぬなんて考えずに頑張りなさい」と励ますことが多かったと報告されている（柏木 [1978: 84]）。

ただし、1990年代以降は徐々に余命宣告が本人に対してもなされるようになり、以前に比べると、徹底的に死を秘匿する傾向は薄らいできていると考えられる。しかしながら、それでもなお死の話などを避けようとする傾向は見うけられるようである。例えば、病者である娘の方は自身の余命短いことをよく認識して、死の準備を考えているにもかかわらず、母が「死のことを考えちゃダメ」とか、死に関するテレビドラマのチャンネルを変えてしまうケースの報告（2011年）がなされている（坂本 [2013: 67]）。

9. 現代における死にゆく病者と家族等との関係

このような事例からわかる通り、日本においては病者も周りの家族等も、できるだけ死を前提とした話・行動を避けようとする傾向にあるように思われるが、上記の事例はあくまで事例であって、多くの人を対象とした調査結果ではない。それに対し、比較的最近、多くの人々を対象としたアンケートに基づく調査研究が公表された。それが以下の2論文である。いずれも長谷川和夫他『遺族によるホスピス・緩和ケアの質の評価に関する研究3』（日本ホスピス・緩和ケア研究振興財団刊、2016）に所収されている。実はこれまで日本においてこのような調査がなされたことはなかったようであるので、貴重なデータといえよう。なお、いずれの調査においても回答者数は600人台である。

- ①山下亮子他「終末期がん患者の家族が患者の死を前提として行いたいことに関する研究」 pp. 102-107（以下、山下〔2016〕と略）
- ②森雅紀他「終末期がん患者と死を前提とした話や行動をしたか否かについての遺族の後悔」 pp. 182-187（以下、森〔2016〕と略）

まず、森〔2016〕によると、終末期がん患者の遺族のうち、8割が死に向けての何らかの「行動」を、また5割が何らかの「話」をしている（図1参照）。全体的にはかなり高いパーセンテージといえよう。ただし、話を「少しした」を除いて、「した」「十分にした」に限ると、2割少々まで減少する。スウェーデンの遺族調査では7割という調査報告もあり、それに比べるとやはり相当に少ない（森〔2016: 187〕）。

そもそも図1に示される通り、「全くしなかった」という人が、「話」で50%（「少しだけ」も加えると80%）もいる。このことは終末期であることを病者・家族双方がよく認識していても、「死」を表だっては話題としない

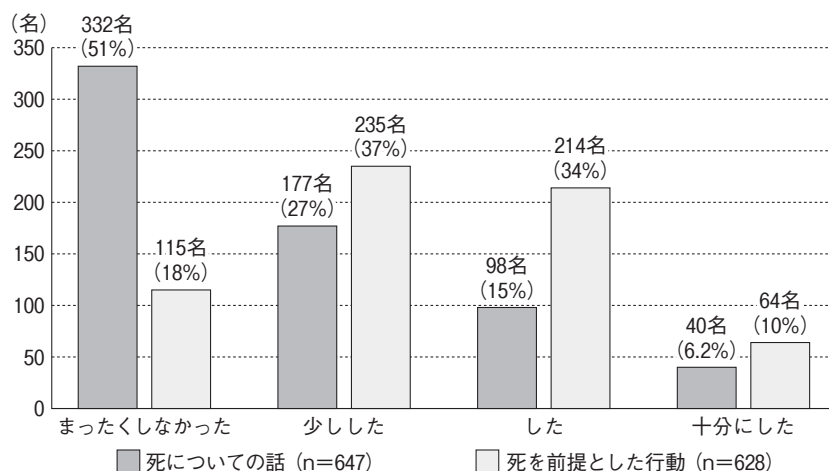


図1 死についての話や死を前提とした行動の有無（森 [2016: 183] より転載）

行動の具体例	n (%)
家や病室で過ごす，旅行に行くなど患者様と一緒に過ごす時間を増やした	432 (84)
患者様と，感謝の思いやお別れの言葉などの気持ちを伝え合った	206 (40)
患者様との関係を修復した	201 (39)
患者様の会いたい人に，会わせた	397 (77)
葬儀や経済的な身辺整理など，患者様に亡くなられた後の希望を聞いた	237 (46)

行動あり (n=513)

図2 死を前提とした行動の具体例（森 [2016: 185] より転載）

場合が多いことを意味する。

一方、「行動」に関しては、「全くしなかった」という人の比率は、「話」に比べるとかなり低く20%ほどである。つまり話はしないが、行動で示すということとなる。ただ、森 [2016: 185] より転載させていただいた図2を見れば、死を表だって意識しないで行うことのできる「一緒に旅行に行く」や「会いたい人に会わせた」等に関しては80%とかなり高い数値となっているものの、「葬儀や死後の財産に関すること」といった、死を明確に表に出

した上で行わなくてはならない行動については、40%台となる。しかもそれがすべて家族の方からの働きかけであったかどうかは、この調査からはわからない。病者の方からの依頼であったケースも少なくないのではなかろうか。

また、山下〔2016〕所収の、遺族が患者の生前に最も行いたかったこととその達成度に関する調査結果（山下〔2016: 104〕の図2）でも、全14項目中、「葬儀に関する相談」「財産や遺品の整理の確認」「お別れの言葉」といった、患者に死を明確に意識させる行動は、全642人中、いずれも10人以下と少ない。多いのは「寄り添い」「感謝の言葉」「病者の思いを聞く」などの、死に直接言及しなくとも可能な行動である。

よって、このような調査結果からいえることをまとめると以下のようなろう。

- ①末期の病者に対しても、半数の家族が「死」の話をしていない。また、たとえていた場合でも、病者側からの一方的な話しかけであったケースも少なくなかろう。したがって、直接的な「死」の話は忌避する傾向にあるといえる。
- ②一方、「行動」については、死を前提とした行動は、「話」よりはよくなされているが、明確に死を意識させる行動はあまりなされない。
- ③よって、死を前提とした「話・行動」とも概して避けられる傾向にあり、なされても「死」を前面に出さないで行われることが多い。

10. 近世「往生伝」と現代との相違

それに対し、先に検討したように、近世「往生伝」における家族等の看取り観は、現代のそれとは明らかに異なっていたといえる。即ち、病状が悪化して回復不可能と判断した場合は、むしろ「死」を明確に意識した会話・行動がなされる。もちろん、これはあくまで「往生伝」に限った検討結果ではあったが、ある程度は当時の一般の人たちにも共通する傾向があったであらう。

うことは既に述べた通りである。

では、なぜこのような変化が生じたのか、私はそれを以下のような3つの視点から考えてみたいと考える。

まずは死の日常性の問題。江戸時代は出生率・死亡率とも現代に比べて3倍以上高かったと推測され（鬼頭 [2000: 156]）、また若年死も多かった。出生者の25%以上が5歳までに、30%以上が10歳までに死亡していたという統計も見られる（速水 [1992: 132, 240-241]）。現代に比べるとやはり相当の多産多死社会であったといえよう（速水 [1992: 252]）。しかも死者の多くが自宅で死を迎えたであろうから、死への過程を目の当たりにすることもしばしばであったと考えられる。このように日常的に死とその過程を体験していたがゆえに、死の話題もことさらには忌避されなかったのではなかろうか。「人間は死ぬ存在である」という人間観が実存的・経験的に実感できていたのであろう。

二つ目は医療の問題。現代日本は世界で最も病院死の比率の高い国であるが、その原因の一つとして、高度医療への信頼・期待感が指摘されている⁽¹⁰⁾（辻 [2011: 136-138]）。そして、それと関連するのであろうか、9カ国比較調査に基づく、日本においては終末期を遅く見る傾向があるという（辻・渡辺・中島 [2011: 198-199]）。高度医療に期待し、比較的ぎりぎりまで終末期と見なさないということは、十分に意思疎通できる段階では死の準備をせず、死と対峙する時間が短くなることを意味する。一方、医療に過度の期待のできなかった江戸時代にあつては、先ほどの人間観とあいまって、比較的早い段階で治病を諦め、死への準備に移ることができたのであろう。

そして、その死の準備ということで重要な役目を果たしたのが、三つ目の宗教的理由、特に「臨終行儀」である。臨終行儀が実際にどの程度なされていたかは不明であるが、文学の心中物でも最期には念仏を称えていることを考慮すると、最期は念仏というのが人々の間にかなり浸透しており、臨終行儀もしくはそれに類することも一般的に行われていた可能性が高い⁽¹¹⁾。そうすると、最初は医療に任せても、ある時点で区切りを付けて「臨終行儀」に移

るという共通認識のようなものがあつたため、つまり意識を「生」から「死」に方向転換できたため、病者と家族等が死に向けての話・行動をしやすかったことがあるように考えられるのである。一方、その臨終行儀が完全に⁽¹²⁾廃れてしまった現在では、医者側の余命宣告はあつても、病者や家族等が自発的に死を覚悟し、区切りを付けるということがなされにくい現状にあるのではなかろうか。

また、江戸期にあつては、「往生伝」に見られるような信心深い人たちがかなり多くいたであろうことからして、死の話題に触れやすかつたということも考えられる。現代人のように信仰心が希薄であれば、死を前提とした話・行動はやはり行いにくくなるのは自然な成り行きといえよう。

11. 今後の病者と家族等との関わり方の展望

さて、そのような現状は今後、変わってゆく可能性はあるのであろうか。

図3は遺族が終末期に病者と死についての話・行動をすべきであつたか否かに関するアンケート結果である。「ちょうどよかった」が最も多いものの、「もう少し or もっとすればよかった」と思っている人も「話」で40%弱、「行動」では50%おられる。つまり、死については遠慮して会話等ができなかつたが、もう少し前面に出して話・行動をしてもよかったのではないかという思いの人がかなり存在するということである。

平成24年頃から本格化した在宅医療推進の動きは、今後、より推し進められてゆくものと考えられ、それに伴って、自宅で最後を迎える人も、現在よりは多くなってゆくことであろう。そうすると、病院におけるよりは、病者・家族等とも、現状よりは死を前面に出した上での会話・行動をしやすい環境になることが予想される。

もちろん、たとえそのような環境が整つたとしても、死を秘匿する死生観・看取り観が根付いている限り、あまり変化はないかもしれないが、在宅介護・在宅死が増加してゆけば、自然と近世「往生伝」に見られる死生観・

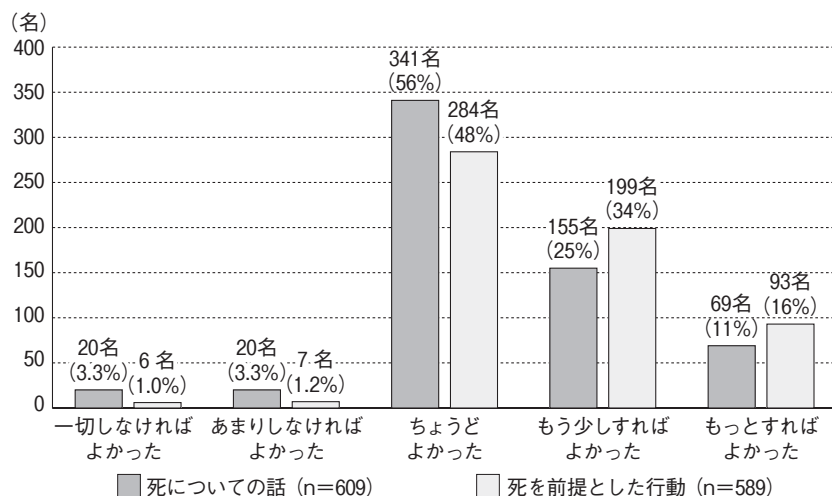


図3 死についての話や死を前提とした行動に関する満足度（森〔2016: 186〕より転載）

看取り観の方向に進む可能性も考えられるし、また僧侶等がそのような死生観・看取り観を紹介してゆくことによって、社会全体の死生観・看取り観も変わってゆく可能性は考えられるのではなかろうか。

12. 結 語

以上見てきたように、近世「往生伝」では明確に死を前提とした会話・行動がなされていたのであるが、現代においては、むしろ「死」は秘匿されるか、少なくとも前面には出さない形で、終末期を過ごし、最期を迎えるというのが一般的であることを指摘した。

また、その違いの原因として、「人は死すべき存在である」という人間観・死生観の受け取り方の違いや、臨終行儀の衰勢との関わりなどを指摘した。

そして最後に、今後の展望として、在宅介護の推進とあいまって、近世「往生伝」に見られるような死生観・看取り観が復活する可能性も示した。

引用文献（本文中に書誌情報を記した文献は除く）：

- 柏木哲夫 1978『死にゆく人々のケア 末期患者へのチームアプローチ』医学書院
- 柏木哲夫 1987『生と死を支える ホスピス・ケアの実践』朝日新聞出版、「朝日選書」341
- 坂本佳鶴恵 2013「現代日本の死生観——末期がん患者の死の「受容」と死生観をめぐって」『お茶の水女子大学人文科学研究』9: 59-70
- 辻彼南雄 2011「「終末期の介護・医療と看取りに関する国際比較調査」の背景・成果・提言」『平成23年度 理想の看取りと死に関する国際比較調査 報告書』国際長寿センター、pp. 134-141
- 辻彼南雄・渡辺大輔・中島民恵子 2011「終末期の介護・医療と看取りに関する国際比較調査：アンケート調査」『平成23年度 理想の看取りと死に関する国際比較調査 報告書』国際長寿センター、pp. 169-217
- 鬼頭宏 2000『人口から読む日本の歴史』講談社、「講談社学術文庫」1430
- 速水融 1992『近世濃尾地方の人口・経済・社会』創文社

註

- (1) 近世と現代を単純に比較しようとするなら、往生人という特定の人たちの事例を記載する「往生伝」より、一般人の伝記や文学作品に絞った方が、現代と同じ土俵で比較することができる。よってその点からすると、「往生伝」を資料としてこの問題を論じることはあまり好ましいとはいえない。しかしながら、本論が「日本佛教学会」発行の学術誌に掲載されることをかんがみると、資料には仏教文献を用いるのは不可避と考えられる。

ただしそうであるならば、むしろ現代との比較を行わず、「往生伝」のみに絞って論を進めるという選択肢もありえるが、本年度の学術大会の「人間とは何か 人間定義の新次元へ」というテーマは、現代との関わりを求めているものであったので、近世「往生伝」を主たる資料としながらも、現代との比較にも言及することにした次第である。

したがって、些か無理を重ねた論文構成となっていることは否めないが、以

上のような事情でそうならざるを得なかった点を了解いただきたい。

- (2) 『西方指南抄』所収『法然上人臨終行儀』の3日の条(『定本親鸞上人全集』5、133)にも、同様の記事あり。
- (3) 『西方指南抄』所収『法然上人臨終行儀』の11日の条(『定本親鸞上人全集』5、135-136)では、「臨終のれうにて、三尺の弥陀の像をすゑたてまつりて、弟子等申やう、この御仏をおがみまいらせたまふべし」とあり、おおよそ同趣旨のことが説かれている。
- (4) まず、病者の依頼に基づき、または病者の気持ちを推察して助音念仏する記事は頻繁に見られる。例えば、『現証往生伝』巻下「元明信士」(『往生伝集成』1、221-223)、『専念往生伝 初編』巻二「釈周成」(『往生伝集成』2、332)、『明治往生伝』四篇「智天信女」(『往生伝集成』2、595)など。更に『随聞往生記』巻上「桂譽貞林信女」(『往生伝集成』2、134-135)では病者である娘そよの願いに応じて、父が三百六十万遍の念仏を称えているし、『拾遺専念往生伝』巻二「ろく女」(『往生伝集成』2、497-498)では、娘ろく以外は家族揃って念仏嫌いであったが、病者の願いに応じて、家族皆が念仏したとある。

また、上述の『随聞往生記』巻上「桂譽貞林信女」では、看病の者にも酒肉五辛を慎んでほしいという娘そよの願いが記されているが、それにも応じている。

一方、執著を離れるためや静かに最期を迎えるためなどの理由によって、善知識の僧侶やごく親しい者、及び念仏信仰のある者以外の入室を病者自身が禁じ、それを周りの者が聞き入れるという記事も、多くはないが見られる。例えば、『新聞顕驗往生伝』巻上「玉本信士」(『往生伝集成』2、60)では、3人の幼子の入室を禁じているし、『遂懷往生伝』巻上「宗恩」(『往生伝集成』1、99)では、病者が自らの意志で親族を集めて面会した後、今度は全員入室を禁じ、善知識のみを室に招いているが、周りの者もその願いに応じたようである。
- (5) 珂憶上人とは河内安福寺や大坂生玉法泉寺などに住し、『現証往生伝』などを著した珂憶(1635-1708)のことと考えられる。
- (6) 「老母」とは文脈からして、母ではなく、祖母で出家していた貞良尼のことか。
- (7) 計算が合わないので、実際には20歳の時の12月か。

- (8) 原文は「臨終には、さけ・いを・とり・き・にら・ひるなどはいまれたる事にて候へば、やまひなどかぎりになりては、くふべき物にては候はねども、当時きとしぬばかりは候はぬやまひの、月日つもり苦痛もしのびがたく候はんには、ゆるされ候なんとおぼえ候。御身おだしくて念仏申さんとおぼしめして、御療治候べし。いのちおしむは往生のさはりにて候。やまひばかりをば、療治はゆるされ候なんとおぼえ候」。
- (9) 本資料は口上書の形式で「瑞林母 恵林」が口上を述べ、関通上人（1696-1770）へ披露したものとなっている。よって、ここでの「私」は「瑞林母 恵林」ということになるが、これが誰であるかは不明。文脈からすると、菊の親戚の女性か。
- (10) 実際には、日本の医療保険制度の充実や、核家族化による自宅介護の困難さなども大きな原因として考えられようが、その点だけなら他の諸外国でも同様の状況はありえるであろうから、やはりそれ以外の理由も考え得ることとなる。
- (11) 近松門左衛門作の心中物である『曾根崎心中』『天神森』（1703）、『心中天網島』『道行名残の橋づくし』（1720）、『心中宵庚申』『道行思ひの短夜』（1722）等においては、いずれも若い二人が念仏を称えて最期を遂げる。また、心中物ではないが、『菅原伝授手習鑑』『桜丸切腹』（1746）、『艶容女舞衣』『酒屋』（1773）、『伊賀越道中双六』『沼津』（1783）などにおいても、死の間際に念仏が称えられている。なお、小林一茶『父の終焉日記』（1801）の15日―20日の各条には、一茶の父という一般人の死への道程がかなり詳しく記されていて、資料として貴重である。それによると、一茶はなかなか父の死期の近いことを受け容れられなかったようであるが、やはり最期は念仏で看取っている（20日条）。
- (12) 私の自坊を例に出すと、僧侶が寄せていただいた臨終行儀は、昭和20年代にはわずかながらあったが、それ以降は皆無である。
- (13) 厚生労働省のウェブサイト内の「在宅医療の推進について」のページや、在宅医療・介護推進プロジェクトチームの報告書「在宅医療・介護の推進について」等を参照のこと。

キーワード 近世往生伝、家族、看取り