臨死のヴィジョン：なぜ仏が迎えにきたのか

――『往生要集』にみる聖衆来迎のイメージと念仏――

大村　哲夫

キーワード　聖衆来迎、往生要集、ヴィジョン、〈お迎え〉現象、念仏

およそ人命終の時に臨んで往生浄土をえんと欲せば、須く先ず準備すべし

伝善導（613－681）『臨終正念訣』

はじめに

死に瀕した人は、他者には見ることができないさまざまなヴィジョンを見ることが知られている。お花畑や川を見た、という体験は「臨死体験」の中でよく語られる現象であり[1]、神や仏が見えたり、すでに亡くなっている親や知人に会ったりすることも昔話[2]や文芸作品[3]の中で取り上げられている。

2003年から2007年に自宅等で死亡した682人の遺族に対する悉皆調査（東北在宅ホスピス研究会　2007）によると、死を前にして「他人には見えない人の存在や風景について語った」患者は全体の42.3%にものぼる。見えたものは「すでに亡くなった家族や知り合い」が52.9%、「そのほかの人物」34.2%など人物像となっており、「仏」が見えたのは5.2%、「神」が見えたのは0.6%に過ぎない[4]。

1　Raymond A Moody Jr.(1977) の LIFE AFTER LIFE やカール・ベッカー（1992）の『臨死体験』、松谷みよ子（2003）の『現代民話考５』などに多くの事例が紹介されている。

2　柳田國男は『遠野物語』（1910）の中で、臨死体験中亡父と亡子に会った話（97話）を収録している。

3　例えば外国の例を挙げると Hans Christian Andersen（1848）の『マッチ売りの少女』における祖母、Jacques Offenbach のオペラ（1881初演）『Les Contes d'Hoffmann（ホフマン物語）』における母のヴィジョンなど。

4　郵送による質問紙法で実施。このアンケートを踏まえた現代の〈お迎え〉現象に関わる論考や発表に、相澤ら(2007)、諸岡ら(2008, 2009)、大村(2008, 2009a, 2009c, 2009d, 2009e, 2009f, 2009g) などがある。

ところが『今昔物語集』(12世紀頃成立)、『宇治拾遺物語』(13世紀頃成立)などの説話集や『日本往生極楽記』(慶滋保胤983－985頃成立)、『大日本法華験記』(鎮源1040－1044頃成立)などの往生伝では、神仏のヴィジョンが見えた記述が多い。それらのテキストの編集意図は、民衆に現世利益や死後の安穏のための信仰生活を勧めるものであるから、神仏出現の記述が多いのは当然といえる。しかし上述の通り現代では神仏の出現率が低い[5]ことから、なぜ当時の人は神仏のヴィジョンをみることができたのか、について疑問が残る。古代・中世人の信仰がこのような現象をもたらしたとしても、信仰がどのように働くことで具体的な神仏のヴィジョンを見るのか、それには何らかの心理機序があったはずである。本稿では日本における往生思想の古典とされる源信の『往生要集』(985)をテキストに、この問題にアプローチを試みた。

『往生要集』にみる聖衆来迎

『往生要集』は、比叡山の恵心僧都源信(942－1017)が985年に著した浄土門の古典的著作であり、編まれた古代はもとより中世、近世に至るまで僧俗貴賤の死生観に多大な影響を与えている[6]。

源信の『往生要集』執筆意図は冒頭に明確に述べられている。「濁世末代」の世であるので、極楽に生まれる教えや修行は不可欠だが、それについて書かれた教えや修行はあまりにも膨大で「予が如き頑魯の者」には難しい。従って

5　神仏の顕現は松谷[2003前述 pp.140－145]の採集民話にもあり、また臨終に限らなければ鈴木岩弓[1995]の庶民信仰についての論考でも論じられている。現代において神仏の顕現自体が減少したのか、それともそれ以外の死者の迎えが記述されるようになったため相対的に神仏が少なくなったのか、についてはなお検討を要する。

6　例えば『扶桑略記』巻二十七、永観三年四月に「天台沙門源信、往生要集を撰す。天下に流布せり」とある。他にも『栄花物語』、『源氏物語』等にも影響を与えている。
辻善之助[1944　pp.577－578]も、「源信出でて往生要集を著してより、茲に我が浄土教史に一段落を劃した」「往生要集は浄土教の劃期的著作として、後代に及ぼした感化は実に大なるものがある」と評している。浄土教の中での源信の位置づけについては石田瑞麿(1967)『浄土教の展開』、大野達之助(1972)『上代の浄土教』などを参照のこと。
また笠原一夫ら(1978)によれば、近世末に至るまで多くの往生伝が編まれているが、本来「聖衆来迎」が教義上重要視されない真宗の往生伝のなかにも、来迎イメージの影響が見られる。

「念仏の一門」に絞って「要文」[7]を集めることで、「覚り易く行ひ易」くなるだろう、そして「これを座右に置いて、廃忘に備」える、というのである（原漢文、以下同）。すなわちタイトルが示すように極楽世界へ「往生」するための経文アンソロジーであるといえる。

筆者は『往生要集』が主張する浄土信仰において、人が死後地獄などの悪処に行かず、阿弥陀仏が主となる世界＝極楽浄土に往生を遂げるためには、阿弥陀如来を始め諸菩薩等が臨終時に迎えに来る「聖衆来迎」が必須である、と考えられていることに注目した。というのは浄土教の基本経典である『仏説無量寿経（大経）』に述べられた法蔵菩薩（後の阿弥陀仏）の誓願（四十八願）に次のようにあるからである。

> 設我得佛、十方衆生、發菩提心、修諸功德、至心發願、欲生我國。臨壽終時、假令不與大衆圍繞、現其人前者、不取正覺。（第十九願：下線引用者）
>
> （たとい、われ仏となるをえんとき、十方の衆生、菩提心を発し、もろもろの功徳を修め、至心にし願を発して、わが国に生まれんと欲せば、寿の終わる時に臨みて、仮令、大衆とともに囲繞して、その人の前に現ぜずんば、正覚を取らじ）［中村元ら訳注1963　p.136］

すなわち法蔵菩薩は、「すべての人々にあって、菩提心を起こし、多くの功徳を納め、極楽世界に生まれたいと願った人の臨終時に、聖衆来迎をしなければ、さとりを開いて仏にならない」と誓っており、既に法蔵菩薩が阿弥陀仏になっているため[8]、この誓いは成就されたと考えられている。つまり臨終に当たって極楽世界に往生する人は、「聖衆来迎」のイメージを見ることが決定しており、もし見なければ極楽世界に生まれ変わることはできず、地獄などで苦を受

7　「一百六十数部数千巻の経籍を一切大蔵の中から撰出して、無慮一千文を抄出」［辻善之助1944　p.552］しているという。

8　同じく『仏説無量寿経』に「佛告阿難、法藏菩薩、今已成佛、現在西方。去此十萬億刹。其佛世界、名曰安樂」［中村ら訳注 p.146］とある。

けることを意味する。当時の人々にとって「聖衆来迎」のイメージを見ることは、文字どおり一生の一大事であったのである。そこで筆者は、『往生要集』においてどのような修行（＝トレーニング）や手段をとることによって、「聖衆来迎」のイメージが得られるとされているのか、に留意しつつテキストの検討を試みた。

『往生要集』の構成

本書は三巻十門に分けて構成されている。各章ごとに来世イメージや仏の来迎に関わる記述を抄出しながら考察を加えた。なお以下、下線部は引用者による。

1　厭離穢土

生前犯した罪によって堕ちる八つの地獄を、具体的かつ詳細精緻な描写で紹介している。すなわち等活地獄・黒縄地獄・衆合地獄・叫喚地獄・大叫喚地獄・焦熱地獄・大焦熱地獄・阿鼻地獄である。各地獄ごと豊富なイメージが引用されているが、今一例として等活地獄について抄出すると以下の通りである。

> 「等活地獄とは、この閻浮提の下、一千由旬にあり。縦広一万由旬なり。この中の罪人は、互に常に害心を懐けり。もしたまたま相見れば、猟者の鹿に逢へるが如し。おのおの鉄爪を以て互につかみ裂く。血肉すでに尽きて、ただ残骨のみあり。或は獄卒、手に鉄杖・鉄棒を執り、頭より足に至るまで、遍く皆打ち築くに、身体破れ砕くること、なお沙揣の如し。或は極めて利き刀を以て分々に肉を割くこと、厨者の魚肉を屠るが如し。涼風来り吹くに、尋いで活へること故の如し。欻然としてまた起きて、前の如く苦を受く。〔…〕
>
> 人間の五十年を以て四天王天の一日一夜となして、その寿五百歳なり。四天王天の寿を以てこの地獄の一日一夜となして、その寿五百歳なり。殺生せる者、この中に堕つ。」〔石田瑞麿校注：p.11〕

等活地獄以外の地獄も同様な描写が記載されているが、これらの「事実」を説かれた古代人は、何としてもこのような地獄に堕ちることを避けたいと願ったことだろう。多くの経典から引用された地獄の様子は、その後地獄絵（地獄変）や説話集などで繰返し表現され、今日の我々の地獄のイメージさえ作っている。また地獄のみならず餓鬼道・畜生道・阿修羅道はもとより、人間の住む人道・天人のいる天道も、決してよい世界ではなく苦に満ちており、総じて六道は厭うべき世界であるので輪廻からの離脱を願うことを勧めている。

「妻子も珍宝も及び王位も　命終の時に臨んでは随ふ者なし（大集経）」［同：p.43］

「願はくはもろもろの行者、疾く厭離の心を生じて、速やかに出要の路に随へ」［p.44］

2　欣求浄土

悪人は臨終に苦を受けるが、善人は安楽に死を迎えることができる。そして念仏者は阿弥陀如来等による「聖衆来迎」の楽を受け、阿弥陀仏が主となる世界＝極楽浄土に生まれることを得る。極楽世界では、地獄の凄惨さと打って変わって、十種の楽を受けると述べられている。すなわち「聖衆来迎の楽」・「蓮華初開の楽」・「身相神通の楽」・「五妙境界の楽」・「快楽無退の楽」・「引接結縁の楽」・「聖衆倶会の楽」・「見仏聞法の楽」・「随心供仏の楽」・「増進仏道の楽」である。

ここで注目を要するのは、「聖衆来迎の楽」と共に「引接結縁の楽」である。前者は臨終に当たって阿弥陀仏等が念仏行者を迎えに出向くことであり、後者は念仏行者が極楽に生まれることにより、まだ人間界にいる縁者を神通力をもって極楽浄土へ導くことができる、というのである。

「悪業の人の命尽くる時は、〔…〕動熱にして苦多し。善行の人の命尽くる時は、〔…〕緩慢にして苦なし。いかにいはんや念仏の功積り、運心

年深き者は、命終の時に臨んで大いなる喜自ら生ず」[p.53]

「弥陀如来、〔…〕もろもろの菩薩、百千の比丘衆とともに、大光明を放ち、皓然として目前に在す。時に大悲観世音、百福荘厳の手を申べ、宝蓮の台を擎げて行者の前に至りたまひ、大勢至菩薩は無量の聖衆とともに、同時に讃嘆して手を授け、引接したまふ。この時、行者、目のあたり自らこれを見て心中に歓喜し、身心安楽なること禅定に入るが如し」[p.53]

「草庵に日を瞑づる間は便ち〔…〕西方極楽世界に生まるることを得るなり」[pp.53－54]

「第六に、引接結縁の楽とは、〔…〕もし極楽に生まるれば、智慧高く明らかにして神通洞く達し、世々生々の恩所・知識、心の随に引接す。天眼を以て生処を見、天耳をもって言音を聞き、宿命智を以てその恩を憶ひ、他心智を以てその心を了り、神境通を以て随逐・変現し、方便力を以て教誡・示導す」[p.64]

「一世の勤修は、これ須臾の間なり。なんぞ衆事を棄てて浄土を求めざらんや」[p.77]

「聖衆来迎」の具体的なイメージと、極楽に往生した者はさまざまな手段で「変現し」て現世の縁者を「教誡・示導」することが述べられている。

3　極楽証拠

他の仏の浄土に較べてなぜ阿弥陀の浄土（極楽）が優れているのか、特に阿弥陀如来の極楽世界が、当時人気があった弥勒菩薩の兜率天と較べて、いかにすぐれているのか、について経典を引用して説明している。

「（慈恩「西方要決釈疑通規」に）西方は、仏、来たり迎へたまふも、兜率はしからず」、[p.53] [9]

4　正修念仏

「念仏」の正しい修行法には五門（礼拝門・讃歎門・作願門・観察門・廻向門）あり、これらを修行することによって極楽往生して、阿弥陀仏に見えることができる。本章では特に衆生を極楽世界に導くという菩薩の誓願、色相の観察（「念仏」）について詳述している。初心者は高度の観察を追究することは難しいので、まず阿弥陀仏の坐す蓮の花「華座」や、阿弥陀仏の身体的な特徴である「相好」をイメージするよう勧めている。

「初心の観行は深奥に堪へず。十住毘婆沙に云ふが如し。新発意の菩薩はまづ仏の色相を念ず」［p.206］

「諸経の中に、初心の人の為には、多く相好の功徳を説けり、この故に、今当に色相観を修すべし」［p.206］

「観経に云く、かの仏を観ぜんと欲せば、当に想念を起すべし。七宝の地の上に於て蓮華の想を作し、その蓮華の一々の葉をして百宝の色を作さしめよ。八万四千の脈ありて、猶し天画の如し。脈に八万四千の光ありて、了々分明にして皆見ることを得しめよ。〔…〕もしかの仏を念ぜんと欲せば、当にまづこの華座の相を作すべし」［pp.207－208］

先ず阿弥陀仏が乗っている蓮華の座を、その84,000枚の花弁一枚一枚の色、脈、光など一つ一つを子細に想像し、さらに花弁の間にある如意珠が100億あり……というように具体的にイメージしていく。この蓮華座のイメージが終わると、次に阿弥陀仏の身体を頭の頂上から見ていく。すなわち肉髻から頭髪・耳・額・顔の形・白毫・まつげ・眼・鼻・唇・歯牙・舌・喉・光・喉仏などと順番に見ていく。阿弥陀仏の身体の特徴は常人と全く異なるので、その違いに

9　ただし源信は、これに反対する説も紹介している。（懐感禅師は）「来たり迎へたまふことは同じ」［p.53］。
また後世の説話集であるが、『今昔物語集』巻第十二の第三十二話に「横川の源信僧都の話」があり、源信最期の時に兜率天から弥勒の使いが迎えに来たが、源信はこれを鄭重に断り、阿弥陀の極楽世界を希望した、と伝えている。

留意しながらイメージ続けていくのである。次に肩・腋・肘・指・水掻き・手と観察すると今度は、顎・胸・胸の万字・心臓・皮膚・身体・性器・足・足の裏などの特徴を順にイメージする。そしてこれを今度は逆に足の裏から頭の上に向かうなど、仏の身体を部分ごとにイメージしそれを繰り返すという修行を行うのである。

5　助念方法

「念仏」の助けとなって「往生の大事を成ずる」[p.143] 手段について、各種具体的に述べる。

> 「大菩提心と、三業を護ると、深く信じ、誠を至して、常に仏を念ずるとは、願の随に決定して極楽に生ず。〔…〕」[p.194]

仏教徒としての心得と実践を守りつつ、阿弥陀仏のイメージを想起することが勧められている。『往生要集』には、後世の親鸞に見られるような「悪人正機」思想に繋がる考えは見られない。

6　別時念仏

特別の時に行う念仏で、「臨終行儀」とそれ以外の時の念仏「尋常別行」に分けられる。「尋常別行」は、毎日の念仏ではなく日を決めて行ずるもの、「臨終行儀」は人が死を迎える臨終時に「聖衆来迎」を求めて行う念仏の作法である。後者は死に臨んで極楽世界へ生まれるための、特に重要な最後の行事である。

> 「(四分律抄の瞻病送終から) 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。およそを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、還反するもの一、二なり。事に即きて求め、専心に法を念ず。その堂の中に、一の立像を置けり。金薄にてこれに塗り、表を西方に向けたり。その像の右手は挙げ、左手の中には、一の五綵の幡の、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、香を焚き華を散らして病者を荘厳す。乃至、もし尿屎・吐唾あらば、あるに随ひてこれを除く」[p.206]

「(臨終行儀とは、善導『観念法門』にあるように) 行者等、もしは病み、病まざらんも、命終らんと欲する時は、一ら上の念仏三昧の法に依りて、正しく身心に当てて、面を廻らして西に向け、心もまた専注して阿弥陀仏を観想し、心と口と相応して、声々絶ゆることなく、決定して往生の想、花台の聖衆の来たりて迎接するの想を作せ」[p.207]。

「もし罪相を説かば、傍の人、即ち為に念仏して、助けて同じく懺悔し、必ず罪をして滅せしめよ」[p.207]

「臨終の勧念とは、善友・同行にして、その志あらん者は、仏教に順ぜんが為に、衆生を利せんが為に、善根の為に、結縁の為に、患に染みし初より病の床に来問して、幸に勧進を垂れよ。ただし勧誘の趣は、応に人の意にあるべし。今且く自身の為に、その詞を結びて云はく、「仏子、年来の間、この界の悕望を止めて、ただ西方の業を修せり。なかんづく、本より期する所は、この臨終の十念なり。今既に病床に臥す。恐れざるべからず。すべからく目を閉ぢ、合掌して、一心に誓期すべし。仏の相好にあらざるより、余の色を見ることなかれ。仏の法音にあらざるより、余の声を聞くことなかれ。仏の正教にあらざるより、余の事を説くことなかれ。往生の事にあらざるより、余の事を思ふことなかれ。かくの如くして、乃至、命終の後に、宝蓮華の台の上に坐し、弥陀仏の後に従ひ、聖衆に囲繞せられて、十万億の国土を過ぐる間もかくの如きに、余の境界を縁ずることなかれ。ただ極楽世界の七宝の池の中に至りて、始めて応に目を挙げ、合掌して弥陀の尊容を見たてまつり、甚深の法音を聞き、諸仏の功徳の香りを

聞ぎ、法喜、禅悦の味を嘗め、海会の聖衆を頂礼して、普賢の行願に悟入すべし」と」[pp.208－209]

最期に至ってこの世に未練や執着を残さないために、日常の居室から離れたところに「無常院」という看取り専用の部屋を用意し、死の近い病人は瞻病人（看護人）とここに入る。部屋には金色の阿弥陀仏立像を西向きに安置し、仏像の左手に五色の細布を繋ぎ一方の端を病人に持たせる[10]。阿弥陀仏に導かれて極楽世界へ赴くイメージを、具体的に抱かせるためである。看病する人は病人と部屋を清潔に整え、香を焚き花びらを撒いて荘厳する。看病人と病人は声を合わせて称名念仏を行う。こうして病人が臨終に当たって阿弥陀仏を迎えることに専念できるように、環境を調整することの必要が述べられている。

7　念仏利益

念仏には七種の利益（滅罪生善・冥得護持・現身見仏・当来勝利・引例勧信・悪趣利益）がある。このうち現世にあって生きたこの身のまま阿弥陀仏や他の仏に見えることができるという「現身見仏」に注目したい。

「第三に、現身見仏とは、文殊般若経の下巻に云く、

仏の云く、「もし善男子・善女人、一行三昧に入らんと欲せば、応に空閑に処してもろもろの乱意を捨て、相貌を取らずして心を一仏に繋け、専ら名字を称へて、仏の方所に随ひ、身を端しくして正しく向ひ、能く一仏に於て念々に相続すべし。即ち念の中に於て、能く過去・未来・現在の諸仏を見たてまつらん」と」[pp.225－226]

「（般舟経に云く）前に聞かざりし所の経巻をば、〔…〕夢の中に悉く自

10　二十五三昧会などで源信の念仏仲間である慶滋保胤（931頃－1002）が、経文のアンソロジーである『往生要集』と同時期に草した事例集ともいえる『日本往生極楽記』（983－985頃成立）にも次のような記載がある。

「枕の前に弥陀・尊勝の両像を安じ奉りて、糸をもて仏の手に繋けて、我が手を結び着く」（十六話。延暦寺の座主僧正延昌の臨終）。

らその経巻を得、おのおの悉く見、悉く経の声を聞かん。もし昼日に得ずば、もしは夜、夢の中に於て、悉く仏を見たてまつることを得ん」[p.226]

「(大集経に云く) もし昼の時に於て見たてまつること能はざる者は、もしは夜分に於て、或は夢の中に、阿弥陀仏は必ず当に現じたまふべし」[P.236]

「(鼓音声王経に云く) 一切の諸善を皆悉く廻向して、安楽世界に往生することを得んと願はば、終に垂んとする日、阿弥陀仏は、もろもろの大衆とともに、その人の前に現れて、安愈し、称善したまはん。〔…〕即ち往生することを得ん」[p.236]

「(観仏経に云く) 即ち後夜に於て、夢に仏像を見たてまつる。寿命の随に終りしも、〔…〕諸仏現前して、そが為に記を授けたまへり」[P.242]

「(迦葉経に云く) 浄天眼を以てして、東方の阿僧祇の仏を見、浄天耳を以てして、仏の所説を聞いて、悉く能く聴受せり」[p.244]

仏のイメージは、念仏等によって日夜、夢の中など何時でも現れることを教えている。

8 念仏証拠

諸善業のうちなぜ特に念仏を勧めるのか、経典を引いて示めす。

「男女・貴賤・行住坐臥を簡ばず、時処諸縁を論ぜず、これを修するに難からず、乃至、臨終に往生を願ひ求むるに、その便宜を得ること、念仏にしからざればなり」[p.250]

「(阿弥陀経に云く) 阿弥陀仏を説くを聞き、名号を執持すること、もしは一日〈乃至〉もしは七日、一心にして乱れずは、その人の命終の時に臨んで、阿弥陀仏、もろもろの聖衆とともに現じて、その前に在しまさん。この人終る時、心顚倒せずして即ち往生することを得ん」[p.252]

「(鼓音声経に云く) もし四衆ありて、能く正しくかの仏の名号を受持

せば、この功徳を以て、終らんとする時に臨んで、阿弥陀仏、即ち大衆とともにこの人の所に往き、それをして見ることを得しめたまふに、見已りて尋いで生まる」[p.252]

観相の念仏の他に、阿弥陀仏の「名号」を保つ（称名念仏する）ことが、死後極楽世界へ往生するために必要なことであると強調している。

9　往生諸行

往生のための念仏以外のさまざまな修行について述べる。源信は後世における法然らの「専修念仏」と異なり、念仏以外の修行「余行」を行ずることを積極的に勧めている。

「極楽を求むる者は、必ずしも念仏を専らにせず。すべからく余行を明しておのおの楽欲に任すべし」[p.254]

10　問答料簡

教典間の相違についての質疑など、問答形式によって源信の解釈を述べている。

「たとひ宿善ありとも、もし十念することなくは、定んで無間に堕ち、苦を受くること窮まりなからん。明らけし、臨終の十念はこれ往生の勝縁なり」[p.278]

「このもろもろの功徳に依りて　願はくは命終の時に於て　弥陀仏の無辺の功徳の身を見たてまつることを得ん　我及び余の信者と　既にかの仏を見たてまつり已らば　願はくは離苦の眼を得て　無上菩提を証せん」[p.319]

「一僧ありて夢みらく、毘沙門天、両の小童を将ゐて、来たり告げて云く、『源信、撰する所の往生集は、皆これ経・論の文なり。一見・一聞の

倫も、無上菩提を証すべし。すべからく一偈を加へて、広く流布せしむべし』と。他日、夢を語る。故に偈を［作りて］曰く、已に聖教及び正理に依りて　衆生を勧進して極楽に生れしむ　乃至展転して一たびも聞かん者　願はくは共に速かに無上覚を証せん」［p.320］

善行をおこなっていても臨終に当たって念仏を唱えることがなければ、地獄に堕ちて苦しみを受けることになりかねない。最期の時に間違えなく念仏に専念できるよう、念仏行者仲間と講を結び互いに助け合いながら、看取りを行っていかなければならないと述べている。

また源信自身、間接的な毘沙門天の顕現を受けて、布教の決意を固めている。

考　察

以上『往生要集』十巻をまとめて考察すると、

1．先ず冒頭に地獄の惨状を徹底描写することによって悪道に堕ちる恐怖を抱かせ、さらに地獄に限らず人間界や天人界を含めた六道を離れ、阿弥陀仏の浄土である極楽世界を願わずばいられないように勧めている。視覚的かつ感覚に訴える具体的な描写により、地獄の対極にある極楽のイメージが鮮烈に印象付けられる。特に地獄の描写は凄惨を極め、その迫力あるリアリティによって後代の文学[11]や美術に大きな影響を与えているほどである。

次いで善行をし念仏を行ずる者には、その臨終に当たって、阿弥陀如来が観音菩薩・勢至菩薩等と共に「聖衆来迎」し、極楽世界へ導いて行くと教えられる。単に極楽世界の優れていることを述べて往生を勧めているのではなく、悲惨な地獄の責め苦への恐怖心を煽ることによって、極楽世界への往生を願うように勧めているところに本書の特徴がある。

11　『宇治拾遺物語』（13世紀頃成立）「絵仏師良秀、家ノ焼ヲ見テ悦事」に取材した近代の小説、芥川龍之介（1918）『地獄変』はよく知られるところである。

12　ただし臨終時には、阿弥陀仏の名号を称える「称名念仏」を「十念」することも強調している。

2．「聖衆来迎」を願い、極楽往生を遂げるために行う「念仏」は、阿弥陀仏の姿を念ずる（＝イメージする）、いわゆる「観相念仏」を主としている[13]。阿弥陀如来の「華座」や「相好」を、細かな部分に分割してパーツごとのイメージを一つずつ固め、それを組み立てて阿弥陀仏の全体像をイメージしていくことを繰り返す。恰もジグソー・パズルを組み立てるような修行（＝トレーニング）は、阿弥陀仏や極楽世界の具体的イメージを、念仏者に確実に植え付けることになる。また部分からではなく阿弥陀仏の全体像をまずイメージすることも勧められている。こうした日常における念仏修行の繰返しによって、やがて来るべき臨終時に、阿弥陀仏や聖衆来迎を、リアリティのある具体的な光景としてイメージすることを容易にすると考えられる。

3．地獄に堕ちず極楽往生を願う最も重要な時は、死を迎える臨終である。この時に及んで雑念に遮られることなく、この世に執着せず、極楽往生を願いつつ仏や極楽をイメージし、ひたすら称名念仏を行うことで「聖衆来迎」を待望することが、人生において最も大事であると考えられていた。そのため特別に用意された看取り部屋である「無常院」に阿弥陀仏立像を安置し、仏像の手から五色の紐で病者を結び、病人を清潔にし、香を焚き花を散らして室内を荘厳し、仲間と共に称名念仏の声を絶やさないようにする。すなわち「臨終行儀」として、「聖衆来迎」のイメージを恰も舞台装置のように具体的に表現し、臨死者の注意を「往生の想、花台の聖衆の来たりて迎接するの想」に集中するように仕向けていた。

そして瞻病人（看護人）は、病者がどのようなイメージを見たか、を問いかける。病人が「聖衆来迎」の仏菩薩を見たらこれを記録し、この体験を継承して人々に念仏行を勧化するための教材である「往生伝」を編む。しかし

13　慶滋保胤の『日本往生極楽記』（前出）に次のような記述がある。延暦寺の僧明靖が臨終の床にあったとき、弟子に「地獄の火遠く病の眼に現」れたと伝え、「念仏の他誰か敢へて救はむ者ぞ」、「須く自他共に念仏三昧を修すべし」と「僧侶を枕の前に請じて、仏号を唱」えさせたところ「眼前の火漸くに滅え、西方の月微しく照」したという「弥陀引接の相」が紹介されている［十九話 p.30］。

病人が「聖衆来迎」ではなく罪の報いを受けて苦しむ相を見たら、看病人は病人と共に念仏することによって懺悔して罪を滅し、新たに仏菩薩の「聖衆来迎」を期待する手段を講じる[13]。死に臨んで、恐れを抱いて苦しむ人をケアすることは難しい。「臨終行儀」という宗教儀礼の中で、病人の見たネガティヴなイメージをポジティヴなイメージに転換する具現的手段（約束ごと）を確保していたことは、ターミナル期の不安や恐怖を除くための有効なケアであり、宗教のもつ力であるといえよう。

4．「仏を見る」、「仏に見える」という現象は、臨終期に限らない。念仏修行を行っていると重要な時期に仏が現れることがあるという。日中見るだけではなく、夢の中で現れることがあることも紹介されている。源信自身も、「一僧」の夢に現れた毘沙門天のお告げによって、『往生要集』に一偈を加え流布を決意した［p.320］、と記しているように、神仏は本人にとって重要な局面で出現し、アドバイスを与えている。現代においても神仏が顕現すると、その特異な経験が〈個〉としての信仰の強化につながるのみならず、経験した人が未経験の人との間に仲立ちをする宗教的役割を担うことが指摘されている［鈴木岩弓1995　p.429］。仏の顕現という経験が個人と信仰集団の信仰を強化することは、『往生要集』の時代でも同様であった。

5．極楽浄土に往生した者は、現世である娑婆世界の縁ある人を極楽浄土へ導く「引接結縁」ができるという。しかし阿弥陀仏に代わってすでに亡くなった人が「来迎」して極楽へ連れて行くのではなく、死者がさまざまな神通力や方便を用いて臨死者に「教誡・示導」して回心をさせ極楽往生へと誘うことのようである。

イメージと念仏

1．概念の視覚化としてのイメージ

『往生要集』では、極楽往生のために「迎接の想」という「イメージ」を強

調している。引用された経典を用いて、阿弥陀仏を「念ずる」ことで阿弥陀仏の極楽世界へ迎えられることが繰り返し述べられている。また念仏行者が死にゆくときの「臨終行儀」では、「無常院」という特別な看取り部屋を用意している。そこでは金色に輝く仏像や五綵の幡など「視覚」に、称名念仏の声「聴覚」、焚香の香り「嗅覚」、仏像と結ばれる糸による感覚「触覚」などさまざまな感覚を駆使して、病者が臨終に当たってより具体的で実感の伴う聖衆来迎のイメージを見ることができるよう工夫されている。源信がこのような具体的なイメージを重要視していたことは、『往生要集』後、比叡山横川華台院で「迎（接）講」をはじめたとされている（993年）ことからも分かる。「丈六弥陀三尊を安置し、来迎和讃を唄ひつつ聖衆来迎の儀を演じて、深い宗教的神秘観を列席者の心奥に映写」［堀一郎1953：p.284］するという演劇的な手法によって、さらにより具体的な「迎接の想」のイメージを民衆に与えようとしたのだと考えられる[14]。またこの時代より、看取りのための無常院と同様な施設として、阿弥陀仏の世界を表す「阿弥陀堂」、阿弥陀仏の迎えを表す「迎接堂」などが各地に建立されイメージの普及が図られている[15]。

「視覚的表象（visual representation）とは、概念の視覚化」［若桑みどり2000：p.52］であるというように、人間にとって「死後世界」や「永遠の命」という不可視なものはそのままでは受けいれがたく、「極楽浄土」や「阿弥陀仏[16]」という具体的な表象となってはじめて受容できるといってよい[17]。そこで浄土門では具体的な視覚的表象としてのイメージを用いて、それを繰返し想起する「念仏」という行を実践することにより、人々に「不死」の概念を獲得させようと試みたのだと考えられる。

14　辻（1944）によると「その説く処は、芸術趣味に富んで」おり、「浄土教が美の宗教ともいはれる所以」と述べ、その芸術性を評価している。

15　前者の例が平等院鳳凰堂であり、後者は中尊寺光堂が有名である［辻前掲 pp.584－590］。

16　阿弥陀は「無量寿」・「無量光」である。阿弥陀仏の意味するものについては藤田宏達（1970）『原始浄土思想の研究』に詳しい。

17　具体的なイメージが信仰の支えとなることは、三善為康（1049－1139）の著した『後拾遺往生伝』（1137－1139頃）中に引用されている児童歌（童謡）に、「極楽不審久者宇治御堂予礼ヘシ（極楽うたがはしくば宇治のお堂をうやまふべし）」［下巻二五 p.667］とあることからも分かる。

「往生」という不安のない死を遂げるには、無為にしては得ることはできない。善導が「往生浄土」を得るためには「準備」(伝善導『臨終正念訣』)を欠かすことができないと述べているように、自信があ予め念仏修行などにより、視覚的表象であるイメージを確立するという「準備」無くして、極楽浄土へ生まれることはできないのである。

2．イメージへの意識集中と念仏行

およそ人間である限り、罪を作らない生涯を送ることは不可能に近い。つまり当時の人々にとって、死後は極楽に往くのではなく地獄に堕ちることが現実的であり、それを怖れることは当然で共通の不安であったといえる。そこで源信は、「阿弥陀仏が衆生を救い取り、自らの安楽国である極楽世界へ迎え入れる」という法蔵菩薩の「誓願」を紹介し、安心して死を迎えることができる教えを説いた。そしてそのためには仏をイメージする「念仏」という具体的な行為「行」が不可欠であることを教えた。念仏は特に臨終時に行ずることが最も重要であるとされ、息を引き取るその時に怠ることなく念仏を称え、聖衆来迎のイメージを見ることが往生極楽に不可欠である。そのため念仏仲間の協力によって病室の環境を整え、病者の全意識を阿弥陀仏の来迎に集中させ、余念を抱かせない工夫が「臨終行儀」という作法であった。また日常の念仏行とは、阿弥陀仏の救済にイメージを集中するための日々のトレーニングであったと言える。

3．ネガティヴ・イメージの転換と浄土教的看取り文化の継承

筆者は、現代の〈お迎え〉現象において、臨死者が安心できる〈お迎え〉だけではなく、不安を感じる事例があることに注目し、その背景には〈お迎え〉についての概念共有の有無があることを指摘した（大村2008)。本人とその家族などの介護者が〈お迎え〉という現象を見聞きしており、〈お迎え〉現象によって安心して死んでいけるという概念を共有していれば、両者にとって穏やかな看取りが可能となる。しかし本人・介護者の両者、またはいずれか一方で

もビジョンが異常でよくない「症状」であるとした時、それは不安を掻き立てるものとなる。

『往生要集』の世界においては、念仏行者らは相互に地獄・極楽のイメージと阿弥陀仏による救済の信仰を共有している。このイメージと信仰の共有は、臨終時に病者が万一不安を掻き立てる地獄などのヴィジョン＝「罪相」を見たとしても、それを転換することを可能とした。病者と看病人による称名念仏などの予め約束された共同作業（＝念仏）によってネガティヴ・イメージを転換し、改めてポジティヴ・イメージとしての「聖衆来迎」を「迎接」することを可能にしていたのである。

またこれらの「聖衆来迎」体験を、看病人が記述し伝えていくことによって、不安のない臨終を可能にする「浄土教的看取り文化」が広められた。この「浄土教的看取り文化」は、人々に共有・継承されると共に「聖衆来迎」体験の再生産を促してきたものと考えられる。源信の『往生要集』(985) とほぼ同時期に、念仏仲間の慶滋保胤（931頃－1002）によって体験談としての『日本往生極楽記』(983－985頃成立) が編まれたことは、こうした事情によるものであろう。

おわりに

古代人が死に臨んで仏の姿を見たことは、決して偶然の産物ではなかった。阿弥陀仏による救済という「信仰」にもとづき、仏のイメージを反復する訓練である「念仏」修行によって刷り込まれたイメージが、臨終期に仏を見るヴィジョンを可能としていたのである。

文　献

相澤出、諸岡了介、田代志門、岡部健2007「現代の看取りと「家(イエ)」――在宅ホスピス遺族アンケートから――」『文化』７巻１・２号

石田瑞麿1967『浄土教の展開』春秋社

大野達之助1972『上代の浄土教』吉川弘文館

大村哲夫2008「終末期における心理と文化――「譫妄」それとも「お迎え」？在宅ホスピスの現場から」日本心理学会ワークショップ

2009a「終末期における心理と文化――「譫妄」と「お迎え」」『宗教心理学研究会ニューズレター』第10号

2009b「文化としての死――在宅ホスピスにおける心理臨床」『臨床心理学』第9巻第3号

2009c「スピリチュアル・ケアとしての「お迎え」――死を受容する文化と医療――」日本老年社会科学会第51回大会シンポジウム

2009d「現代の〈お迎え〉と聖衆来迎」日本宗教学会発表

2009e「〈お迎え〉と心理療法」日本スピリチュアルケア学会概念構築ワークショップ

2009f「患者の思いと医療者の役割」『在宅緩和医療・ケア入門』共著、医学アカデミー

2009g「死を取り戻す」天台宗教学大会布教部基調講演

笠原一夫編1978『近世往生伝の世界』教育社

河合隼雄「老いの神話学」『老いの発見』（3老いの思想）岩波書店．1987『生と死の接点』岩波書店1989

清藤大輔、板橋政子、岡部健　2002「仙台近郊圏における「お迎え」現象の示唆するもの――在宅ホスピス実践の場から――」『緩和医療学』4：1

源信985『往生要集』(石田瑞麿校注1970『源信』　日本思想体系6　岩波書店)

鈴木岩弓1995「庶民信仰の形成――『首無地蔵』にみる地蔵出現の意味――」楠正弘編『宗教現象の地平――人間・思想・文化――』岩田書院

善導『臨終正念訣』(神居文彰、田宮仁、長谷川匡敏、藤腹明子1993『臨終行儀――日本的ターミナル・ケアの原点』渓水社)

東北在宅ホスピス研究会2007『在宅ホスピスご遺族アンケート』

辻善之助1944『日本仏教史　第一巻上世篇』岩波書店

中村元、早島鏡正、紀野一義訳注1963「大無量寿経」『浄土三部経』岩波書店

中村元1983『往生要集』岩波書店

ベッカー、カール　1992『死の体験――臨死現象の探求』法蔵館
藤田宏達1970『原始浄土思想の研究』岩波書店
堀一郎1953「我国浄土教の発達とその民間下降（上）――山の念仏の開創より源空の浄土立宗に至る初期浄土教の展開」『我が国民間信仰史の研究（二）宗教史編）』東京創元社
松谷みよ子2003『現代民話考５』筑摩書房
MOODY, Raymond A. Jr. 1977. LIFE AFTER LIFE.（中山善之訳1989『かいまみた死後の世界』評論社）
三善為康『後拾遺往生伝』（井上光貞ら校注1974『往生伝　法華験記』日本思想体系７　岩波書店
諸岡了介、相澤出、田代志門、岡部健2008「現代の看取りにおける〈お迎え〉体験の語り――在宅ホスピス遺族アンケートから――」『死生学研究』９
諸岡了介2009「“あの世”はどこへ行ったか」清水哲朗監修『どう生きどう死ぬか――現場から考える死生学――』弓箭書院
柳田國男1910『遠野物語』聚精堂（定本柳田國男集第四巻1963筑摩書房）
慶滋保胤『日本往生極楽記』（井上光貞ら校注1974『往生伝　法華験記』日本思想体系７　岩波書店）
若桑みどり1990『イメージの歴史』放送大学教育振興会

要　約

臨死のヴィジョン：なぜ仏が迎えにきたのか
――『往生要集』にみる聖衆来迎のイメージと念仏――

死に瀕した人は、他者には見えないさまざまなヴィジョンを見ることが知られている。在宅ホスピスにおける質問紙調査（2007）では、「他人には見えない人の存在や風景について語った」患者は、全体の42.3%にのぼる。そのうち神仏が見えたケースは5.8%に過ぎないが、最も多く見られたのは「すでに亡くなった家族や知り合い」で52.9%である。一方、浄土信仰においては、死後極楽浄土へ生まれるために、臨終時に阿弥陀仏をはじめとする菩薩衆の迎え、

すなわち「聖衆来迎」がなければならないとされる。人々はどのような修行をすることでこの聖衆来迎に与ろうとしたのだろうか？

筆者は古代に編まれ後世の死生観に多大な影響を及ぼし続けた浄土教の古典『往生要集』（源信985）を読み解くことでこの問題に迫った。

結果、阿弥陀仏イメージのトレーニング「念仏」という準備と、臨終時の「臨終行儀」という意識の集中によって聖衆来迎のイメージを得ようとしたことなどが分かった。

〈お迎え〉現象、聖衆来迎、念仏、『往生要集』、ヴィジョン

Near-death Visions : Why did the Buddha come to receive me?

——The image of the *Shōju-raigō* and *Nenbutsu* in the *Ōjōyōshū*——

OHMURA Tetsuo

Those who face death are known to experience many visions not shared by others. In a 2007 survey conducted at Home hospice care environments, 42.3 per cent of the patients mentioned seeing "people and places which cannot be seen by others." Among these, only 5.8 per cent claimed to have seen *kamis* or buddhas, while 52.9 per cent mention visions of "dead relatives and acquaintances".

However, in the context of Pure Land faith, to be welcomed by a host of bodhisattvas and eventually by Amida himself in the hour of death -- that is, the *shōju-raigō* -- is considered to be a necessary feature for rebirth in the after-life land of ultimate bliss. Thus in order to experience this *shōju-raigō*, in which kind of practices did people engage in?

The author attempted to answer these questions by examining two sources : the *ojoyoshu* ("*Essentials* of Rebirth in the Pure Land," written by Genshin in 985, a classic of the Pure Land faith, which was composed during the ancient period but influenced enormously the views of life and death of later ages).

The following conclusions were reached : Before, people attempted to experience the *shoju-raigo* through the practice of "Nembutsu" (the visualization of Amida's image and the chanting of its name) and the performing of a number of "deathbed rites" (*rinjū-gyōgi*).

KEYWORDS : *Omukae* phenomenon ; *shōju-raigō* ; *Nenbutsu* ; *ōjōyōshū* ; vision