

二〇二五年度 卒業論文

小児往生論について

L  
2  
2  
0  
1  
0  
0

櫻井  
利樹

目次

序論	1
本論	3
第一章 江戸時代における小児往生論	3
第一節 名代だのみという儀礼	3
第二節 往生決定説	5
第三節 往生不定説	7
第二章 小児往生論のまとめと意義	2
第一節 江戸時代以降の論争のまとめ	2
第二節 小児往生論の意義	4
第三章 亡き子の受け止めと伝道の展開	7
第一節 「還相の菩薩」としての位置づけ	8
第二節 小児往生における伝道の展開	11
結論	23

註

参考文献

## 序論

親鸞聖人（一一七三—一二六三、以下敬称は略す）によって浄土真宗が開かれて以来、真宗教団史上最大の論争といわれる三業惑乱をはじめ、真宗教義をめぐる争いがいくつか起こってきた。その中で、江戸時代には小児往生論という、小児の「往生の得否」をめぐる論争が起こったのであるが、これは未だに定説のないものである。この問題は、『仏説無量寿経』の「第十八願」に説かれる

たとひわれ仏を得たらんに、十方の衆生、至心信樂してわが国に生ぜんを欲ひて、乃至十念せん。もし生ぜずは、正覺を取らじ。ただ五逆と誹謗正法とをば除く。<sup>1</sup>

という阿弥陀仏の本願に対し、信心こそが往生浄土の正因とする浄土真宗において、言葉を理解できない、即ち阿弥陀仏の本願を聞き受けることができない小児は往生できるか否かという問題である。『真宗大辞典』によるとこの論争は、寛文中（一六六一—一六七二）越前において小児の浄土往生について得否の論争があり、決裁を求めて越前から本山へ注進された。そして当時本願寺宗主であった良如上人（一六一三—一六六二）より裁決が下され、この裁決によって一旦は解決されたが、再び学僧たちの間で問題となり、議論が発展していったのである。<sup>2</sup>

やがて江戸時代以降になると、この論争は整理されるようになる。しかし、死別の悲しみは普遍的なものであり、子どもを亡くした遺族のグリーフケアは、医療現場だけではなく、僧侶としても向き合っていかなければならない問題である。また、「亡き子をどう受け止めるか」という問いにおいても、僧侶の立場にとって、きわめて

厳しい局面にあるといわねばならない。

現代においてこの小児往生問題は、小児の「往生の得否」という教義的視点だけではなく、「亡き子が何をもちょうらしてくれるのか」、またそのことによつて、「亡き子をどう受け止めることができるのか」という伝道の立場からも、考えていく必要があると考える。また、この小児往生問題が、現代の真宗伝道にどのように展開されるのかということについても考察していきたい。本論文の目的は、僧侶としての遺族へ寄り添う姿勢と、亡き子の受け止めについて、自身なりの納得解を考察するとともに、小児往生問題における伝道の展開を明らかにすることにある。

そこで第一章では、江戸時代における小児往生論において、論争の中心となった「名代のみ」という儀礼を中心に、往生決定派と往生不定派の二説に分けて、それぞれの見解について見ていく。第二章では、江戸時代以降、この小児往生論がどのように整理されていくのかということについて論じ、実際に子どもを亡くされた親の悲嘆体験が記された論文を参考にしながら、小児往生論の意義を考察していく。第三章では、現代の課題である「僧侶としての遺族への寄り添い」、「亡き子の受け止め」について、亡き子が何をもちょうらしてくれるのかという視点から考察し、真宗伝道への展開について明らかにしていきたい。この研究を通して、僧侶としての在り方を見つめ直すことができるかと考える。

第一章 江戸時代における小児往生論

第一節 名代だのみという儀礼

小児往生論について研究する中で、殆どの史料で論じられているものが「名代だのみ」という儀礼である。この名代だのみという儀礼について、簡単に紹介しておく。

まず名代だのみについて説明する前に、その起源である「改悔」という儀礼について少し述べておきたい。「改悔」とは、山科本願寺時代に第八代宗主蓮如上人（一四一五—一四九九、以下敬称は略す）によって生み出された儀礼であり、「領解出言」という意味である。この「改悔」について井上見淳氏（一九七六—）の『たすけたまへの浄土教』では、

「開山聖人」親鸞の命日法要「報恩講」の期間中に御影堂に安置された親鸞の木像真影に対して各々が領解内容を告白し、「御開山の名代」である宗主・蓮如が指導を与えるという形で始まった。<sup>3</sup>  
とある。そして、この儀礼を通して生まれたのが改悔文（現在で言う領解文）である。

このことを踏まえて、次に名代だのみについて述べていく。名代だのみとは、親が子を抱いたまま仏前へ連れていき、親が子の代わりとして改悔文を唱えるという儀礼である。『真宗大辞典』によると、名代だのみは「他にも『代だのみ』や美濃尾張三河地方では『弥陀だのみ』、越後地方では『御名がけ』などとも云われる」<sup>4</sup>とある。

また、玄智（一七三四―一七九四）の『考信録』には、

名代頼の式の事は、子を生じて数日を経て後、その親これを抱きて手次の寺に至り、師僧に志願を告求む。師僧これを本堂へ延き本尊に拝謁せしめて、即「領解文」を口授す。一句一句ごとに親その子に代て隨て唱へ、来生の救摂を頼み奉り。念仏作礼して退く。但し「領解文」の中、「今度の我等が一大事の後生」と云をば、「今度のこの子の一大事の後生」と授る人もあり。やはり常の如く授る人もあり。共に妨あるべからず。他門にもこれに類する式あるべきことなるに、他門には聞及ばず。今宗独り存すれば慶幸すべし。これも祖徳の致すところならん。<sup>5</sup>

という記録があり、「領解文」の「今度の我等が一大事の後生」の部分を「今度のこの子の一大事の後生」と頼む人もいたという。玄智はこの『考信録』で、「通仏法の利益、經典の所説、その縁かずかずあり。況や弥陀難思の利益の於てをや。決して不生とも云うべからず。」<sup>6</sup>と述べており、他宗でもいろいろな利益があり、經典でも様々な説がある。ましてや、凡夫では思いはかることのできない阿弥陀仏のはたらきによるものであるため、決して往生できないとも言ふべきではないと示している。

この名代だのみという儀礼について、阿弥陀仏の本願を聞き受けるかどうかは自分自身の問題であり、真宗は他者の救いを願う教えではない。この前提を踏まえると、「今度のこの子の一大事の後生」と頼む人がいたということは、受け入れがたいというのが正直な見解である。しかし、それほどにも我が子の往生を願う親がいたという事は、三業帰命説が伝播していたという当時の背景を暗示していると言える。

現在は、この名代だのみは存在しない儀礼であるが、この儀礼を発端として、小児の往生を認めるか否かという論争が生じたのである。そこで、江戸期の中心僧たちは、この名代だのみという儀礼をどのように捉えていたのかということを詳しく見ていきたい。

## 第二節 往生決定説

ここでは往生決定派の見解について見ていくが、一概に往生決定と認めている学僧はあまり多くはない。

初めに、峻諦（一六六四—一七二一）の『北窓偶談』では、「十五歳已前六十歳已後のものは、智慧おとろへ道理わきまへがたければ、たとひたのむとも往生すべからずと云々」<sup>7</sup>という主張を批判し、

まったく仏智のしわざなれば幼少のとき宿善のひらくものあるべし、年老にいたつてひらくもあるべし。中略くただ仏前に誘引して安心のおもむきをいひきかしめ阿弥陀如来われらが今度の一大事の後生御たすけ候へとたのましむべし。ほかのよそほひをみれば坊主知識のたのましむるに似たれどもよくよくそのもとをおもへばまったく光明名号の御縁よりおこさしむるなり。<sup>8</sup>

と述べ、阿弥陀仏のお慈悲のはたらきによって宿善が開き、幼少でも往生する者もあると示している。

次に柔遠（一七四二—一七九八）は、「名代だのみ」について『小児聞名義』で、「師僧の説所、これ仏祖相承の法談なり。または略讚嘆ともいふべし。父母等、其法談の通り、復其の小児に説き聞しむ。何ぞこれを代憑と云はんや。」<sup>9</sup>と述べ、「名代だのみ」という表現については強く否定している。しかし、父母が師僧の説を小児に

聞かせるという儀礼そのものについては、「悲化の法式に違背することなかれ」<sup>10</sup>と述べ、肯定している。つまり、「名代だのみ」という表現については否定的であるが、親が代わりに弥陀を頼むという儀礼そのものについては、小児が聴聞しているのであると捉えており、肯定するのである。

そして小児の往生について、小児の死後、父母に往生について尋ねられた時、何と答えるべきかという問いに対して、「聞名の端的、すでに心光摂護の益を獲たてまつる。何ぞ往生に疑あらんや」<sup>11</sup>と述べ、南無阿弥陀仏の名号をいただいた者は、常に阿弥陀仏の光明に照らされ護られているため、「往生に疑いはない」と示すべきであるとして、小児の往生を認めるのである。

また、著者は不明であるが、『小児往生弁』では、母親と胎児は「異体同氣」であるとして、もし母の信すでに成せば、子機まさに熟するあり。すなはち母の信、全く子の信となす。乃し安んぞ報土の生を得ざることあるや。これ理の常なり。<sup>12</sup>

と述べられ、母に信心があれば子にも信心が宿ると主張して小児の往生を認めている。また、『歎異抄』第五条の一切の有情はみなもつて世々生々の父母・兄弟なり。いづれもいづれも、この順次生に仏に成りてたすけ候ふべきなり。く中略くただ自力をすてて、いそぎ浄土のさとりをひらきなば、六道四生のおひだ、いづれの業苦にしづめりとも、神通方便をもつて、まづ有縁を度すべきなりと云々。<sup>13</sup>

を用いて、自らが信心を決定させ往生し、仏の身となることで、有縁の人々を救っていけるのであると述べている。これには、大原性実氏（一八九七—一九七六）も「小児往生の問題」で、

あなたが先づ救われずしてどうしてあなたの愛児が救われましようぞ。く中略く俱会一処の法味楽を得るのは、偏に先づあなたが念仏信者になられることにあるのです。<sup>14</sup>

と、子の問題ではなく親自身の信心の問題に帰結し、まず自らが信心を得て救われることが大切であると主張している。また、大原性実氏は「胎教の効果を論じたものであり、極めて妥当なる見解であると云はねばならぬ」<sup>15</sup>として、『小児往生弁』を高く評価している。

以上のように、往生決定派の見解としては、「たとえ言葉を理解できない小児であっても、阿弥陀仏の光明によって宿善開發し、信心を獲て往生できる」、「母の信心が子にも宿る」という主張があった。また、柔遠においては、父母に対しても「往生したと伝えるべきである」と主張しており、遺族の不安に対する配慮を示していたことも窺うことができる。

### 第三節 往生不定説

次に、往生不定派の見解について見ていく。ほとんどの学僧がこの往生不定の立場をとっており、その中で、「名代だのみ」をどう捉えるかというのは重要な論点であった。

初めに、名代だのみを肯定する見解を見ていく。第二代能化である知空（一六三四―一七一八）は『鷲森含毫』で、

父が替て阿弥陀如来後生御助け候へとたのませたるか、さもなくばたのませんと同事とはいひがたし。その

うへまづ、遠生の結縁となる徳あり。又宿因深厚の児ならば、順次の生をうくる辺もあるべし。それは他力の不思議なれば強ていはれず。<sup>16</sup>

と記している。また、『五条答問』では、「宿善深厚の機はこの縁によりて往生を決定するものあるべし」<sup>17</sup>とある。つまり、名代だのみの効果を、宿因によって「往生可能」と「結縁」に分けて論じ、信心獲得までの縁が深厚である児ならば、名代だのみによって往生可能であると述べている。そして、『難波塵壺』では「乗急戒緩」という語を用いて、

乗急戒緩の機ならば、少縁をかりて、生死を脱却する児もあるべし。戒緩なれば帰命はなけれども、乗急なれば少縁によつて、出離なきに非ず。<sup>18</sup>

と述べる。この「乗急戒緩」という語は後に、第四代能化である法霖（一六九三—一七四一）も用いている。ここでは、阿弥陀仏の本願力に乗ずる宿世の因縁が深厚な者であれば、名代だのみという小縁でも往生を得ることができるといっているのである。そして、往生の得否について知空は、『五条答問』で「往生の得否は凡僧のしるべきことにあらず」<sup>19</sup>と、われわれ凡夫が知るべきことではないと結論づけている。

次に、法霖は、『小児往生説』で、名代だのみについて「至極よろしきことにて」<sup>20</sup>と、名代だのみを行うことについて認めている。しかし、「順次必ず往生とかたづけけて云うべきに非ず」<sup>21</sup>と、必ずしも往生決定とまでは認めていない。それでも、

親が代て頼ましむるは、他宗に云廻向に似たり。しかれども慈悲より起れば、もやうは少し違あり。しかれ

ども自心より信ずるには甚異なり。<sup>22</sup>

と述べており、『真宗安心百問答』でも、小児のために父母が代わってたのむことで往生するのかという問いに対し、

これ不定なり。三経に其説あることをみず往古其説なし。近年この義諸方に散漫たり悪むへし子にかはりてたのむは親の慈悲なりこれ結縁なるべし。或又云へし乗戒俱緩のものは決定して往生ならず。戒緩乗急の者は千万人の中にもし一人も往生する者もあるへし。これも不定なり。<sup>23</sup>

と、三経に名代だのみという説は無いものの、子に代わって頼むというのは親の慈悲であり、結縁になると名代だのみを支持している。また、法霖は「乗戒俱緩」という、知空が示した宿善論における一つの考え方を用いて述べ、『小児往生説』において、小児は「戒緩乗急」と「戒乗俱緩」の二種に分けられると論じている。そして、「得生はただ信因による也」<sup>24</sup>と、改めて往生浄土の正因は信心であると示し、「戒緩乗急」の機であれば、乗急の内因と見仏聞法の外縁を受ける時、宿善によって信心具足し、順次の往生疑いと論じている。法霖は、名代だのみを「見仏聞法の外縁」と位置づけ、小児の宿因によって戒緩乗急の機であれば往生可能であるとし、往生の可否を定めることはできないと結論づけるのである。

次に、慧琳（一七一五―一七八九）は『真宗帯佩記』で、『阿毘達磨大毘婆沙論』を用いて、

小児宿縁深重のものならば、人のかはりて帰命するほどの少縁につれて、生死を脱出し、往生するものあるべし。又宿縁うすきものは、順次にこそは生ぜずとも、定めて結縁となりて、往生することをうべし。きは

めて往生するや往生せざるやは、唯仏の知見にして、凡夫の知るべき所に非ず。<sup>25</sup>  
と述べ、小児の宿縁が深重であれば、名代だのみほどの少縁でも往生する者あると認めている。また、宿縁薄い者でも、順次往生はせずとも、結縁となって往生することを得ると述べ、往生するかしないかは仏のみが知るところであり、凡夫が知るべきことではないと結論づけている。

次に、名代だのみを否定する見解を見ていく。名代だのみを否定する史料に、著者は不明であるが『小児往生開疑鈔』という著書がある。ここでは、如来の功德は耳根だけでなく、六根すべてにはたらくものであるとして、小児の往生については認めている。しかし、名代だのみという儀礼については、

諸宗の家には自力廻向のゆへに仏号をとなへ、さきだつ子孫の迷闇をはらさんとおもひ、あるひは前のごとく、その子の名代にたたんとはからふは、これ自力宗流の通法なり。当流の人これをもちゆるころあらば、凡夫自力のくわだてなり。<sup>26</sup>

と、自力廻向に他ならないと主張し、強く否定している。また、この『小児往生開疑鈔』は、『浄土和讃』の、「安樂浄土にいたるひと 五濁悪世にかへりては 釈迦牟尼仏のごとくにて 利益衆生はきはもなし」<sup>27</sup>を用いて、浄土からこの世界へと還ってきて私たちを導いてくれるという「還相」のはたらきを主眼として捉え、亡き子を「還相の菩薩」として捉える方向性を示している。このことに関して井上見淳氏は、

『小児往生開疑鈔』が唯一あきらかにした、亡き子を還相の菩薩と解釈する仕方は、亡き子の「往生の得否」ではなく、亡き子が「存在したことへの意味」を問う方向へと、親の思いをいざなうものであり、亡き子を

「還相」と捉える方向性が生み出されてきたことは、現代の我々に残された貴重な成果であったと言えるのではないか。<sup>28</sup>

と高く評価している。これに関して筆者も同意見であり、後に詳しく述べたい。

次に、深励（一七四九—一八一七）の『小児往生章』では、当時の小児往生に対する理解として、『この宗門に生れてきたのは宿縁深厚の人だからであり、小児は罪を造る者も少ない。宿縁深厚で罪も薄いため、仏智の不思議によって往生する』という説・『小児は東西も弁えず、仏法を聴聞することもできない。つまり信心決定する者なく往生できない』という説・『名代だのみによって往生可能とする』という三説を挙げている。そして、これらは弥陀の本願を初め、相承の聖教にないものであると否定し、「名代だのみ」は根拠がないものであると述べている。また、往生について深励は、信心を頂けるのは分別によるものではなく、これはひとえに宿善によるものであると述べる。つまり、大人でも信心がまだ頂けてない者もいれば、逆に物心がついていない子でも宿善によって一声の念仏申す前に獲信できている子もおり、それを御存知なのは仏だけであると結論づけるのである。

続いて、僧純（生没未詳）も、名代だのみに対して『小児往生略辨』で、聖教に見られず根拠がないとしている。また、小児も往生するのかという問いに対して、

往生は老少によらず信と不信とにあり。小児たりとも信心決定せば往生すべし。大人たりとも不信心ならば往生すべからず。往生の得否は信不信によって論ずべし。小児大人を論ずべからず。<sup>29</sup>

と述べ、往生の得否については、ただ信心を獲たかどうかによると示している。これは深励と同じ主張であると

言える。

以上のことをまとめると、往生不定派の中では、名代だのみを認めるか否かで大きく分かれ、「名代だのみを外縁と位置づけ、宿善深厚の児であれば往生可能」と主張する者や、「往生については認めるが、名代だのみは自力の回向であり、聖教にもないものであり認めることができない」という見解など、さまざまであった。また、信心決定は宿善次第であり、往生について凡夫には知ることができないとして、往生不定とする立場が多かった。

## 第二章 小児往生論のまとめと意義

### 第一節 論争のまとめ

このように江戸時代における小児往生論は、名代だのみという儀礼をどう捉えるのかというところにあった。この名代だのみについて、往生までは認めずとも、多くの学僧が結縁となることまでは認めており、これは注目すべき点であろう。第三代能化の若霖（一六七五—一七三五）は、『小児往生問答』で、

未安心の輩にても仏前にひざまづき、知識の詞を受て、口に唱る間に、不覚不知、恭敬の心起り歡喜の思ひあらはれて忽に往生を決定する者多し。世間大方は左様なり。<sup>30</sup>

と述べており、口移しに唱える間に信心獲得する者も多いではないかと主張している。つまり、仏前で口移しに領解を唱えるという儀礼は、小児に限らず大人であっても、真宗のみ教えに出遇う縁となるものとして捉えられ

ていたのではないかと考える。

そして、江戸時代に約百五十年間も議論されたこの論争を改めて見渡してみると、「往生の得否」について論じることには限界があったのだろうということが窺える。親鸞も『末灯鈔』第十九通で、

往生はともかくも凡夫のはからひにても候はず。めでたき智者もはからふべきことにも候はず。大小の聖人だにも、ともかくはからはで、ただ願力にまかせてこそおはしますことにて候へ。<sup>31</sup>

と、往生については凡夫がはからうべきではなく、ただ阿弥陀仏の本願におまかせするべきであると示している。やはり、「往生の得否」は如来のはたらきによるものであり、凡夫には知ることができないというのが正直なところであろう。その中で、江戸時代以降になると、さまざまな学僧たちによって論争の整理がなされるようになる。

星野貫了氏は『小児往生論』で、

死んだ子供の後生も専ら如来の御計ひに任せて如実に法義相續すべきである。く中略く弥陀は我等一切衆生を平等に救はんと誓はせられたのであるから、ただ私一人で無く、死んだ者までも皆御たすけなされるに間違ひはない、この廣大難思の仏恩を喜び御礼報謝の為に、死者の忌日年回等を機会として仏事供養の営みをするのである。<sup>32</sup>

と、必ず救う弥陀の本願にまかせる他ないということを報恩の上で述べている。

また、小児往生論とは別問題であるが、伝道院課題特定研究会の「真宗の立場から見たみずこ問題」でも、浅いえにしでしかなかった親が、先立った子に対して、深い懺悔のおもいをこめて親と子の縁を再確認し、

こんどはきつと涅槃の浄土であわせていただきましょうと、俱会一処の想いを新たにすべきである。<sup>33</sup>と記されており、内藤知康氏（一九四五―二〇二二）も浄土の世界を讃えて、「一旦は別れてもまた出会う世界を持つことができるというのは、非常に大きな安らぎをもたらしてくれます」<sup>34</sup>と述べている。こうして、自らが救われることで再び会えるということ、「俱会一処」<sup>35</sup>という喜びの思いから小児の死を受け止めることは、親の悲しみに大きな安らぎと希望を与えるものであると、捉えられるようになる。現代において、この小児往生問題を考えた時、子が往生できるか否かではなく、「亡き子が何のために存在し、自らに何をもたらしてくれたのか」という視点から、考えていかなければならない。

## 第二節 小児往生論の意義

小児の死―それは何を教えてくれるのか。

「親死子死孫死」。これは一休宗純（一三九四―一四八一）が、何かめでたい言葉を頂戴したいと訪れてきた村人へ送った言葉である。この言葉は、親・子・孫という、順番通りに命終わっていくということが、ありがたいことであると示すと同時に、この現実世界は決してそうではないということ伝えてある。

世の中には「逆縁」ということがある。親は、我が子に大きくなってほしいという思いを抱き、将来を期待しているが故に、「親が子どもより先に亡くなる」ということを当然の真理として捉えてしまう。しかし、子が先に亡くなるという逆縁の苦しみに襲われた時、自らの勝手な思いが真理ではないということ突きつけられ、我が

子の死を受け入れることができない。小児の死を考えた時、悲しみを受け入れられない最大の原因は、この逆縁によって生じる混乱や困惑であろう。

仏教では、この世のすべての物事は常に変化し続けるという「諸行無常」の教えが説かれる。しかし、この諸行無常という言葉の意味は分かっているとしても、人生が無常のなかにあるということは、実際に自らが実感をもって学ぶことで、本当の意味を感じられるのではないかと考える。例えば、他人が大切な子を亡くされた時は、「諸行無常だから仕方ない」という言葉で受け止められるとしても、いざ自分が大切な我が子を亡くした時、「諸行無常」という言葉では受け止めることができないだろう。つまり、人間は仏教を他人事として捉えてしまっているところがあり、自らが体験すること、自分自身の事として捉えられるようになると考える。小児の死という逆縁は、私たちは無常の中に生きているという、諸行無常の本当の意味を教えてくださいると同時に、仏教を自分事として捉えるきっかけになるのではないだろうか。

また、仏教では「生死一如」と説かれる。善導大師（六一三―六八一）は『往生礼讃』で、「無常念々に至る 恒に死王と居す」<sup>36</sup>と示している。子どもが亡くなるということは、親にとつて、「自己の死」を考えさせられる機会であり、同時に「自己の生」を問い直す機会となる。小児の死を通して、生きるということは死と共にあるということに、気づくことができるだろう。ここで、現代社会における、実際に子どもを亡くした親の悲嘆体験が記された論文を紹介したい。

宗村弥生氏（一九六六―）は、先天性疾患で子どもを亡くした親の悲嘆体験を論文にしている。そこでは、

子どもをなくしてから十一年たったある父親は、毎日お線香をあげながら、亡くなった子どもと一緒にいることを実感しているという。「だから、変な人生送れないというか。しっかりとした、一生懸命やっているという良いところを見てもらいたいと。」と語られた。母親は、「自分たちが死んでそういうところに行った時に必ず会えると思う。だから、またあの子に会った時に『お父さんとお母さんはこういう風に生きてきたんだよ』って話せるように、自分も一生懸命生きていきたい。」と語った。<sup>37</sup>

と記されている。遺族にとって亡き子の存在は、これからの人生の確かな道標となっている。

また、東日本大震災で最愛の夫、娘と息子、愛犬を喪ったという尾形妙子氏（生没未詳）は、当時の心情を論文に書き記している。そこで、

人は自然に生かされ、誰かを支え、支えられて生きています。今、私の一番の心の支えは納骨室にいる夫と娘と息子の存在です。アパートには位牌を納める小さな仏壇を置き、お花を飾り、たくさん写真や果物などに囲まれたにぎやかな祭壇となっています。これらの存在が今の私の心の拠りどころになっています。喪ったものは大きすぎるけれど、いただいたものもたくさんあります。一つ一つのことに感謝しながら、生きる糧にしていきたいと思っています。そして、三人の想いを大切にして生きることがその恩返しであるとも考えています。<sup>38</sup>

と書かれている。これらの論文は、子どもの死を通して、遺族は「その先の人生をどう生きるか」ということを考えさせられるということを伝えている。また、死別の悲しみは喪失だけを意味するのではなく、死別の後で、

亡き子に捧げた愛情や亡き子がくれたぬくもりに気づくということを教えてくれている。

親鸞は『高僧和讃』で、「本願力にあひぬれば　むなしくすぐるひとぞなき　功德の宝海みちみちて　煩惱の濁水へだてなし」<sup>3</sup>と、阿弥陀仏の救いのはたらきの中で、むなしく迷いの世界に留まる人はいないと頭わしている。また、金子大榮氏（一八八一—一九七六）は、

死んでいく人は、なにか滅びざるものを残していく。親が死んでいくときには滅びないものを子供の胸へ残していく。そういうことがある。そういうところに亡き人を拝むというところがあるのでありまして、みな置いていったものは不滅なるものである。<sup>4</sup>

と述べている。亡き子は、「死とはどういうことなのか」、「やがて死んでいかなければならないこの人生を、どう生きるか」という問いを、遺族に残していくとともに、自らの人生そのものが仏教の中にあるということを教えしてくれるのではないだろうか。こうした亡き子の存在は、親にとって自分の人生の生き方を見つめ直すものとなり、仏教を問う機縁であると言える。亡き子の存在を通して、「どれほどの短い命であってもすべての命は平等であり、亡き子の縁によって、遺族のその先の人生を生み出すことができる」という、仏教の根本的教えを具体的かつ論理的に示されるところに、小児往生論の意義があると考ええる。

### 第三章 亡き子の受け止めと伝道の展開

## 第一節 「還相の菩薩」としての位置づけ

現代における小児往生問題の課題は、「僧侶として遺族にどう寄り添うか」、「遺族の立場から亡き子をどう受け止めるか」という点に尽きる。親にとって、わが子を喪うというのは未来を喪うことであり、その悲しみは、およそ他人でははかり知ることのできないものである。また、「自分も死にたい」と思う親や、実際に自死してしまう親がいるという深刻な事態があることも事実である。そこで、子どもを亡くした親のグリーフケアは、医療現場だけではなく、その現場に携わる僧侶としても向き合っていかなければならない課題であり、改めて考える必要がある。

一般に、子どもを喪った親の悲しみは、自分が死なせてしまったという自責感や、自分の人生の希望を失ったという混乱などから、他の家族を喪った時とは別の悲しみがあると言われる。そうした状態の遺族に対して、私たちがどのような言葉をかけても、遺族の耳にはあまり残らないのではないだろうか。むしろ慰めるつもりで放った言葉が遺族を傷つけてしまう可能性もある。他者の苦しみをすべて理解することはできない人間の言葉では、遺族を励ますことは不可能に近いと言えるだろう。

グリーフケアとは、大事な人やものを喪失する悲しみを理解し、悲しみの中で生きることや援助することである。つまり、自分自身の価値観で励ますのではなく、悲しみの中から生きるための希望を見出していくということに、グリーフケアの本質がある。金田諦應氏（一九五六―）は、「人は話を聴いてもらうことで、心が和らぐ。安心感が得られるのである」<sup>41</sup>と語っている。また、三輪久美子氏（一九六一―）の死別の悲しみにおける先行

研究では、子どもを亡くした親は、自分と同じ経験をした人と悲しみを語り、共感し合うことで悲しみが和らぐということが明らかになっている。<sup>42</sup>つまり、自分自身の価値観で話すのではなく、遺族の悲しみをすべて受け入れるという「沈黙の傾聴」が大切であり、ともに悲しみを乗り越えていくという姿勢が、遺族のグリーフケアとなる。

また僧侶には、相手の悲しみを全て理解することはできなくても、相手の話を聴いて、同じく子どもを亡くした経験のある親同士の、つなぎ手となることができると考える。現在では「Juno-プロジェクト」という、遺族と共に亡くなった赤子の手に合わせた小さな数珠を贈るという取り組みが行われている。このプロジェクトは、流産や死産等を経験した親への想いから立ち上げられたものであり、それぞれが亡くなった赤子への想いを馳せながら手を動かし、お互いに想いを語り共有し合うことで、悲しみを和らげることができるのである。発起人の岩井未来氏（生没未詳）は、この取り組みを通して、「火葬の前に棺から数珠を取り出し、赤ちゃんを忘れないためのお守りとして持っているという言葉があった」<sup>43</sup>と述べている。遺族は、大切な子との死別と向き合う時、その子が存在したという物質的な証が残ることで、共に生きているという実感を得ることができると言える。つまり、その子が救われたかどうかということを考える必要は無くなり、いま仏となって届いて下さる亡き子のすがたに出会うのである。それは、遺族にとって疑いの晴れたすがたであり、信心を頂いたすがたであると言えるだろう。

また、浄土真宗において葬儀や法要という儀礼は、先立たれた方への思いを機縁として仏法に出会い、自らの人生やいのちの在り方を深く考える場として大切にされている。仏前で亡き子との思い出や愛情を想うことは、

遺族にとってこれからの人生を見つめ直す機会であるとともに、念仏に出遇う機縁となる。その中で、必ず救う  
仏徳を讃嘆し、遺族と共に如来のこころを聴かせていただく。そうした、お互いに学び合うという関係を続けて  
いくところに、念仏者としての寄り添う姿勢があると考ええる。

このように遺族は、宗教的取り組みや儀礼から、様々な人との出会いを通して、念仏の教えに出遇うことがで  
きるだろう。親鸞は『浄土和讃』で、「安楽浄土にいたるひと 五濁悪世にかへりては 釈迦牟尼仏のごとくにて  
利益衆生はきはもなし」<sup>44</sup>と顕わし、亡き人は浄土から再びこの迷いの世界へと還り、仏のように衆生を導いて  
くれると説いた。遺族は、亡き人に導かれながら生きていけるということを示したのである。亡き子は、仏教と  
は「生かされている今の自分に必要なものである」と教えてくれる。即ち、常に照らしてくださる仏の慈悲に気  
づかせてくれる存在であると、受け止めることができよう。また親鸞は、「弥陀・釈迦方便して 阿難・目連・富  
楼那・韋提 達多・闍王・頻婆娑羅 耆婆・月光・行雨等」<sup>45</sup>、「大聖おのおのもろともに 凡愚低下のつみびと  
を 逆悪もらさぬ誓願に 方便引入せしめけり」<sup>46</sup>と顕わし、『仏説観無量寿経』に説かれる、王舎城の事件に登  
場する人たちを「還相の菩薩」と捉えている。つまり「還相の菩薩」とは、自らを真実の教えへと導いてくれる  
姿のことであると言える。遺族が亡き子に導かれ、信心を得ることができるとは、それは間違いなく、死を超えて続  
く慈悲のはたらきである還相回向の救いであり、亡き子がもたらしてくれた信心であると言える。亡き子の縁に  
よって、遺族が信心を得ることができるとは、亡き子は自らを真実の教えに出遇わせてくれた、「還相の菩薩」  
として仰ぐことができるだろう。

こうして、井上見淳氏が指摘した、『小児往生開疑鈔』の亡き子を「還相の菩薩」として捉える方向性は、亡き子が「何をもたらししてくれたのか」ということを考えさせられるものであり、亡き子が存在したことへの意味を問うものであった。これは、江戸時代において「往生の得否」についての論争が行われた中で、小児往生の可能性を見出すものであったとして、高く評価するべきであると考ええる。

## 第二節 小児往生における伝道の展開

現代における真宗伝道の展開について、深川宣暢氏（一九五三―）は、次のように示している。

真宗伝道の本質的な意味においてははずすことができないのは、宗教的絶対否定（言いかえれば「絶望」）を示示することであり、同時に絶対的否定を超えて絶対的肯定の領域である確かな救済（言いかえれば真実の「よろこび」）を伝えることであるといえよう。<sup>47</sup>

また、『歎異抄』第一条では、「弥陀の本願には、老少・善悪のひとをえらばれず、ただ信心を要とすとしるべし。」<sup>48</sup>と説かれている。つまり、信心ひとつの救いであり、老少問わずすべての者を救うというのが、如来の救済と言える。これらのことを踏まえて、小児往生における真宗伝道の展開について論じていきたい。

前節では、亡き子は自らに信心をもたらしてくれる存在となり、「還相の菩薩」として仰ぐことができるということ述べた。また、蓮如は『御文章』で、「善知識の能といふは、一心一向に弥陀に帰命したてまつるべしと、ひとをすすむべきばかりなり（中略）されば善知識といふは、阿弥陀仏に帰命せよといへるつかひなり。」<sup>49</sup>と説

かかれている。つまり、「善知識」とは、自らに念仏の教えを伝えてくださる方、その縁を結ばせてくださる方のことであり、亡き子が自らを仏法に出遇わせてくれた存在ならば、それは「善知識」と言うことができる。

小児が仏法を聞くことができないという小児往生論の根本的問題を改めて考えた時、それは仏法に出遇うことの難しさを改めて学ぶとともに、今自らが仏法に出遇わせていただいていることの有難さを実感することができ。このように理解できた時、赤子は自らにとつての善知識となりうるのである。亡き子を、自らに信心をもたらししてくれる「善知識」として捉えることは、小児往生の可能性を示すものであり、すべての生きとし生けるものを救うという、如来の確かな救済を伝えるものであると言える。

親鸞は、『教行信証』の「信巻」に、

おほよそ大信海を案ずれば、貴賤縊素を簡はず、男女老少をいはず、造罪の多少を問はず、修行の久近を論ぜず、(中略)ただこれ不可思議不可称不可説の信樂なり。<sup>50</sup>

と顕わし、信心の徳を讃えている。つまり、信心を得たものはどんなものでも仏となることができると明らかにされている。また、『教行信証』の「化身土巻」において、『安樂集』を引用して

前に生れんものは後を導き、後に生れんひとは前を訪へ、連続無窮にして、願はくは休止せざらしめんと欲す。無辺の生死海を尽くさんがためのゆるなり<sup>51</sup>

と示し、『末灯鈔』には、

おくれさきだつためしは、あはれになげかしくおぼしめされ候とも、さきだちて滅度にいたり候ひぬれば、

かならず最初引接のちかひをおこして、結縁・眷属・朋友をみちびくことにて候<sup>52</sup>と示されている。遺族は、必ず最初に家族縁者を導いてくれる亡き子の導きによって、仏法に出遇うことができ、亡き子と共に仏縁を繋いでいくことができる。こうした「還相」のはたらきによって仏法が伝わっていくところに、親鸞の願いがあり、利益衆生を本懐とする大乘仏教の本質があると考ええる。

## 結論

本論文では、現代社会においての、実際に子どもを亡くした親の悲嘆体験が記された論文を参考にしながら、「亡き子をどう受け止めるか」、「念仏者として遺族へどう寄り添うか」という小児往生の伝道的課題について考察した。また、小児往生における真宗伝道への展開について明らかにするため、小児往生論を伝道の立場から論考した。

第一章では、江戸時代における小児往生論について述べた。この論争で中心となったのは、名代だのみという儀礼であり、この名代だのみをどう捉えるかで大きく別れ、議論が続いた。この論争において、阿弥陀仏の光明と智慧によって、小児でも往生可能とする者、名代だのみの結縁によって宿善開発し往生可能とする者、名代だのみは自力廻向であり、聖教にないものとして認めない者、往生は宿善次第であり、凡夫にはわからないとする

者など、様々な見解が導き出された。いずれにしても、約百五十年間議論されたこの論争において、「往生の得否」について、凡夫では論じることができないということを探るものであった。

第二章では、小児往生論の意義について考察した。「小児の死」は、諸行無常や生死一如という仏教の根本的な教えを、実感として学ぶとともに、自らの人生は無常の中にあるということ突きつけられるものであると考える。また、実際に子どもを亡くした親の悲嘆体験が記された論文から、遺族は大切な我が子の死を通して、「自己の死」や「先の人生」を他人事ではなく、自分自身のこととして考えるようになるということが明らかになった。亡き子の存在は、仏教を問う機縁となるのであり、そこに小児往生論の意義があるのではないだろうか。

第三章では、念仏者としての寄り添いを考察すると同時に、亡き子を「還相の菩薩」として仰いでいくことができるということ論じた。また、そこから小児往生論における伝道の展開について考察した。遺族への寄り添いについて、自分自身が遺族を励ますのではなく、遺族の話すべてを受け入れ、共感するという姿勢が、遺族のグリーフケアになる。また、葬儀や法要、ビハラー活動などの宗教儀礼や取り組みを通して、遺族は念仏の教えに出遇っていけるだろう。その中で、様々な人と出会い、悲しみの中から子どもたちの死を受け止め、亡き子の支えによってその先の人生を歩んでいく。その遺族の姿は、仏の慈悲に気づかされ、疑いのない信心を頂いたすがたであると言える。亡き子からの縁によって念仏の教えを受け入れることができるならば、それは亡き子がもたらしてくれた信心であり、亡き子を「還相の菩薩」として仰ぐことができるのではないだろうか。そして、還相のはたらきによって遺族を導いてくれるという亡き子の存在を通して、如来の確かな救済が伝わるとともに、念仏

の教えを繋いでいけるところに、小児往生の伝道の展開があるのではないかと考える。

本論文では、亡き子が遺族に信心をもたらしてくれる存在であり、念仏の教えに出遇わせてくれる「善知識」であると明らかにした。老少問わず、すべての生きとし生けるものを、「善知識」として仰いでいけるところに、真宗のみ教えがあり、小児往生論の道があるといえよう。

（註）

- 1 『浄土真宗聖典（註釈版）』（以下、『註釈版』と略す）一八頁
- 2 井上見淳氏の『たすけたまへの浄土教―三業帰命説の源泉と展開―』（法蔵館、二〇二二年五月二十五日）一九八頁を参考すると、良如が小児往生に関わったという史料が確認されておらず、寂如である可能性が非常に高い。しかし、慶安年中（一六四八―一六五二）の良如の消息には、十五歳未満の改悔を禁じる旨が書かれており、そのことが何か間接的に小児往生に関して意味をもった可能性はあると述べられている。
- 3 井上見淳『たすけたまへの浄土教―三業帰命説の源泉と展開―』（法蔵館、二〇二二年五月二十五日）一三九頁
- 4 岡村周薩『真宗大辞典』第二卷（永田文昌堂、一九三六年一月二十日）一一三七頁
- 5 『真宗全書』（六四）八八頁
- 6 『真宗全書』（六四）八八頁
- 7 峻諦『北窓偶談』（日野屋半兵衛刊、一七一三年）三丁左
- 8 峻諦『北窓偶談』（日野屋半兵衛刊、一七一三年）八丁左〜十丁右
- 9 柔遠『小児聞名義』（書写地不明、一七八八年）二丁左〜三丁右
- 10 柔遠『小児聞名義』（書写地不明、一七八八年）三丁左
- 11 柔遠『小児聞名義』（書写地不明、一七八八年）三丁左
- 12 『真宗全書』（六一）三一五頁
- 13 『註釈版』八三四〜八三五頁
- 14 深浦正文・大原性実『現代人の宗教的疑問の解答』第四輯（永田文昌堂、一九五一年四月十日）一〇四頁
- 15 大原性実「小児往生の問題」（『真宗研究』第二号、一九二七年）二一頁
- 16 知空『鷲森含毫』（書写地不明、一六六四年）十丁右
- 17 知空『五条答問』（安田利兵衛、一七一五年）三丁左
- 18 知空『難波塵壺』（毛利田庄太郎、一七一四年）十二丁左
- 19 知空『五条答問』（安田利兵衛、一七一五年）三丁左
- 20 『真宗全書』（六一）二三五頁

- 2 1 『真宗全書』(六一) 一三五頁
- 2 2 『真宗全書』(六一) 一三五頁
- 2 3 法霖『日溪真宗安心百答問』(永田文昌堂、一九〇一年一月十五日) 一六頁
- 2 4 『真宗全書』(六一) 一三六頁
- 2 5 慧琳『真宗帶佩記』(宣傳課、一九二四年十二月十五日) 四七頁
- 2 6 作者不明『小兒往生開疑鈔』(永田調兵衛、一七二七年) 十丁右、十丁左
- 2 7 『註釈版』五六〇頁
- 2 8 井上見淳『たすけたまへの浄土教―三業帰命説の源泉と展開―』(法蔵館、二〇二二年五月二十五日) 二二  
五頁
- 2 9 書写者不明『宗要必持』一卷(書写地・書写年不明) 一丁右
- 3 0 書写者不明『古徳述録』(書写地・書写年不明) 十丁左
- 3 1 『小兒往生問答』は本書に収録されている。ここでは、冒頭に「桃溪能師説」と書かれており、若霖の著書  
と思わせるが、若霖は他に『浄土和讃隋聞記』という書を著しており、明らかに内容に差異がある。そのた  
め、『小兒往生問答』が若霖のものであるかは、定かではない。
- 3 2 『浄土真宗聖典全書』(以下、『聖典全書』と略す) 二・八〇六頁
- 3 3 星野貫了『小兒往生論』(一九三七年七月十日) 二九頁
- 3 3 伝道院課題特定研究会『女人往生―真宗の立場から見た「みずこ」問題―』(本願寺出版社、一九八八年)  
九二頁
- 3 4 内藤知康『阿弥陀仏と浄土―親鸞が歩んだ道―』(法蔵館、二〇二三年六月二十日) 一一五頁
- 3 5 『聖典全書』一・一〇八頁
- 3 6 『浄土真宗聖典七祖篇(註釈版)』六七〇頁
- 3 7 宗村弥生「子どもを喪った遺族に対するグリーフケア―先天性心疾患で子どもを亡くした親の悲嘆体験から  
の考察―」(平山正美『死別の悲しみに寄り添う』聖学院大学出版会、二〇〇八年六月二十日) 一五七頁
- 3 8 尾形妙子「忘れない―死を見つめて生きる―」(平山正美『臨床現場からみた生と死の諸相』聖学院大学出  
版会、二〇一三年四月三十日) 二〇五頁
- 3 9 『註釈版』五八〇頁

- 4 0 金子大榮著作集第十一卷『大無量寿経総説』（春秋社、一九八四年十二月二十日）四五二頁
- 4 1 金田諦應「グリーフケア講座」（二〇二四年七月九日）
- 4 2 三輪久美子「子どもの病と死をめぐる親の経験―小児がんで子どもを亡くした親の語りから―」（平山正美『死別の悲しみを学ぶ』聖学院大学出版会、二〇二二年二月十日）五七〇頁
- 4 3 岩井未来「宗教的ケアとしての流死産児への数珠の提供」（真宗学研究学会、二〇二四年九月五日）
- 4 4 『註釈版』五六〇頁
- 4 5 『註釈版』五七〇頁
- 4 6 『註釈版』五七〇頁
- 4 7 深川宣暢『真宗伝道学研究序説』（永田文昌堂、二〇二二年六月三十日）八五頁
- 4 8 『註釈版』八三一頁
- 4 9 『註釈版』一一二六―一一二七頁
- 5 0 『註釈版』二四五頁
- 5 1 『註釈版』四七四頁
- 5 2 『聖典全書』二・七五四頁

〈参考文献〉

・資料

『浄土真宗聖典（註釈版）』（本願寺出版社、二〇〇四年）

『浄土真宗聖典七祖篇（註釈版）』（本願寺出版社、一九九六年）

『浄土真宗聖典全書（二）』（本願寺出版社、二〇一一年）

慧琳『真宗帶佩記』（宣傳課、一九二四年十二月十五日）

觀道『真宗護法篇』（『真宗全書』五五）

玄智『考信録』（『真宗全書』六四）

峻諦『北窓偶談』（日野屋半兵衛刊、一七一三年）

深励『小兒往生章』（書写地・書写年不明）

知空『鷺森含毫』（書写地不明、一六六四年）

知空『五条答問』（安田利兵衛、一七一五年）

知空『難波塵壺』（毛利田庄太郎、一七一四年）

柔遠『小兒聞名義』（書写地不明、一七八八年）

法霖『小兒往生説』（『真宗全書』六一）

法霖『日溪真宗安心百問答』（永田文昌堂、一九〇一年一月十五日）

作者不明『小児往生開疑鈔』（永田調兵衛、一七二七年）  
作者不明『小児往生弁』（『真宗全書』六二）  
書写者不明『宗要必持』一卷（書写地・書写年不明）  
書写者不明『古徳述録』（書写地・書写年不明）

・書籍

浅田正博『私の歩んだ仏の道』（本願寺出版社、二〇〇五年十月二十日）  
井上見淳『たすけたまへの浄土教―三業帰命説の源泉と展開―』（法蔵館、二〇二二年五月二十五日）  
岡村周薩『真宗大辞典』（永田文昌堂、一九八三年）  
金子大榮著作集第十一卷『大無量寿経総説』（春秋社、一九八四年十二月二十日）  
伝道院課題特定研究会『女人往生―真宗の立場から見た「みずこ」問題―』（本願寺出版社、一九八八年一月三十日）

内藤知康『阿弥陀仏と浄土―親鸞が歩んだ道―』（法蔵館、二〇二三年六月二〇日）  
深川宣暢『真宗伝道学研究序説』（永田文昌堂、二〇二二年六月三十日）  
星野貫了『小児往生論』（出版社未詳、一九三七年七月十日）  
村上速水『親鸞教義とその背景』（永田文昌堂、一九八七年四月十日）

・論文

井上見淳 「小児往生論の研究（上）―名代だのみを中心として―」（『真宗学』一三七・一三八号、二〇一八年）

井上見淳 「小児往生論の研究（中）―名代だのみを中心として―」（『真宗学』一四〇号、二〇一九年）

井上見淳 「小児往生論の研究（下）―論争の整理と意義について―」（『真宗学』一四一・一四二号、二〇二〇年）

〇年）

岩井未来 「宗教的ケアとしての流死産児への数珠の提供」（真宗学研究会、二〇二四年九月五日）

内田舜円 「小児往生の論争に就て」（『六条学報』二三六号、一九二一年）

大洲誠史 「真宗における小児往生について」（『宗教研究』三一一号、一九九七年）

大原性実 「小児往生の問題」（『真宗研究』第二号、一九二七年）

尾形妙子 「忘れない―死を見つめて生きる―」（平山正美『臨床現場からみた生と死の諸相』聖学院大学出版

会、二〇一三年四月三十日）

北塔光昇 「水子供養と小児往生」（『龍谷教学』十八、一九八三年）

同右 「小児往生と追善回向」（『印度哲学仏教学』五、一九九〇年）

鍋島直樹 「親鸞における愛別離苦への姿勢―悲しみと共に生きる―」（『世界仏教文化研究論業』六〇集、二〇二二年三月十二日）

〇二二年三月十二日）

秦正顕 「親鸞浄土教における『二人称の死』の受け止め―還相回向を鍵概念として―」（『龍谷大学大学院文

学研究科紀要』四六号、二〇二四年十二月十六日)

深浦正文・大原性実『現代人の宗教的疑問の解答』第四輯(永田文昌堂、一九五一年四月十日)

三輪久美子「子どもの病と死をめぐる親の経験―小児がんで子どもを亡くした親の語りから―」(平山正美

『死別の悲しみを学ぶ』聖学院大学出版会、二〇一二年二月十日)

宗村弥生「子どもを喪った遺族に対するグリーフケア―先天性心疾患で子どもを亡くした親の悲嘆体験から

の考察―」(平山正美『死別の悲しみに寄り添う』聖学院大学出版会、二〇〇八年六月二十日)

渡辺有「小児往生の研究」(『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三九号、二〇一七年)