

子を看取る親の悲嘆と仏教思想

著者	長原 恵子
雑誌名	人間学研究論集
号	3
ページ	127-140
発行年	2014-03-01
URL	http://id.nii.ac.jp/1419/00000347/

子を看取る親の悲嘆と仏教思想

長原 恵子

はじめに

医学・医療技術は目覚ましく発達し、平和で栄養豊かな社会になったことにより、我が国の平均寿命は平成22年（2010）、男性79.64年、女性86.39年¹まで延びている。しかしどれほど世界屈指の長寿国となっても、病気や事故等により夭逝する子どもの数がゼロになることはない。同年の人口動態統計年報によると、我が国の20歳未満の死亡者数は合計で5,837人²であった。

子の死後、様々に交錯する感情や複雑化した悲嘆に押し潰され、抜け殻のようになる親もいる。子を亡くすことは親の生きる活力の重要な部分が、事実上死んでしまうようなものだ³という表現があるが、実際に苦悩のあまり、自らの死を選ぶ親もいる。子を亡くすことは大変痛ましい。

そこで本研究では病気で子を亡くした親の心の動きに注目し、それらに寄り添い、親の心の支えとなる思想を仏教から見つけることを目的とする。本稿における「子の死」とは、病気で亡くなった未成年者の死を親から見たものを対象とし、闘病から死に至るまでの看病を「看取る」という言葉で表現する。

第一章では子を看取った親の心情と変化について先行研究の概観を行い、第二章では子を看取る親の心情の特性に沿う仏教思想について考察を行う。第三章では子を亡くした親が他者から寄せられる関わりとして、共感的理解に注目し、そのはたらきについて仏教的な視点から検討を行う。最後に子を亡くした親が仏教思想のはたらきを取り入れ、或いは仏教思想に関連した関わりを得ることによって、どのような変容が期待できるのか、考察を行う。

1. 子を看取った親の心情と変化

1.1 子を亡くした親の自殺と情動障害

本節では、子に先立たれることが親の人生の中でどれだけ大きな危機となるかを考えるため、デンマークの研究例を取り上げる。Jiong Liら（2005）は18歳未満の子を亡くした者が、子の死後1年以内に情動障害により入院する相対危険度が、母親は6.83、父親は5.83であることを明らかにした⁴。これらの値は子の死という事実によって情動障害が発症し、入院を要するほど重度となるリスクが、子を亡くしていない親に比べて、母親は6.83倍、父親は5.83倍高い、と理解することができる。

子の出生前から情動障害による入院経験を持つ親は、この調査対象から除外されているため、

入院を要するほど重度な情動障害を起こしたきっかけが、子の死である可能性が高いと十分考えられる。

またJiong Liら（2003）は子の死後、親が自殺するハザード比は母親は2.34、父親は1.11であり、交通事故死するハザード比は母親は3.38、父親は1.10であることを明らかにした⁵。更に母親の外因死（自殺・交通事故死）のハザード比を子の死因別に見ると、子が病死の場合は2.00、子が自殺や事故により死亡した場合は3.79で、共に有意差があった⁶。これらのハザード比はいずれも、同様の家族構成（子の年齢、人数、兄弟姉妹の年齢差等）で、子を亡くしていない親が外因死する割合を1と仮定した場合に示される値である。親自身の意思による自殺と、車両側の要因も考慮する必要のある交通事故死を一つにまとめることは難しいが、子を亡くした母親が死に至るほどの交通事故に遭遇するハザード比が有意に高いことは、注目すべきであろう。

子を亡くした悲しみの他に、子が自ら死を選ぶほど追い込まれてしまった問題に対して、親として何とかできなかったのだろうかという思いや、子が事故に巻き込まれる状況を親の力で回避することはできなかったのだろうかという悔やむ気持ちが影響し、交通環境に対する注意力が低下したり、自殺企図が生じて、交通事故に遭遇した可能性も考えられる。

デンマークの研究結果をそのまま日本に重ね合わせて考えることは短絡的であるが、個人の価値観、信仰、死生観、人間関係、生活状況等の差異を考慮しても、子を失くした親の苦悩の一端を理解するには、参照先として十分値する。

このように子の死とは、親の人生を危く変化させる力を持つことが数値の上からも読み取れ、大変痛ましい事象であることを、改めて理解することができる。

1.2 子の死と親子関係の変容

本節では子の死後、死を選ぶことなく生き続けた親の心情と親子関係の変容に注目した国内の三つの研究を取り上げる。

戈木（1999）は小児がんの子を看取った日本人母親33名、アメリカ人母親17名に聞き取り調査を行い、グラウンデッド・セオリー・アプローチで分析した。対象は「財団法人 がんの子供を守る会（以下、守る会）」や病院、母親同士の紹介等を通じて協力が得られた母親である。その結果、看病中、子との間に特別に密着した関係を形成した母親にとって、子の死は大きな痛手である⁷が、子の死後、母親は子と新しい関係を作り直し、子と一体化した感覚を持つようになる⁸ことを明らかにした。

金子（2009）は小児がんの子を看取った親の交流会やサポート・グループに参加した母親15名（守る会の会員）に、ライフ・ストーリー・インタビュー法を用いてデータ収集を行い、悲嘆のプロセスを検討した。そして同様の経験を持つ他の母親との出会いや交流により、母親は自己肯定につながる機会を得ていく点に意味を見出した⁹。

三輪（2010）は小児がんの子を看取った守る会の会員25名（父親12名、母親13名）にインタビューを行い、修正版グラウンデッド・セオリー・アプローチによって悲嘆のプロセスを分析した。そこで死後、親の心の中に内在化された子は、まるで神、師、親のように見守り励ましてくれる存在になる、と親が感じることを明らかにした¹⁰。

これらの研究から、亡くなった子に新たな役割を見出し、関係性を作り出そうとする自分の生

き方が他者から理解を得ることは、子の死という事実と向き合う上で非常に重要であることが示唆される。

2. 子を看取る親の苦悩と仏教的解釈

2.1 仏教的見地から考える子への愛

本節では子に向けられる親の愛について、仏教的な解釈を試みる。仏典において愛は否定・肯定両方のニュアンスで扱われる¹¹が、まず愛を否定的に捉えた例を『スッタニパータ』第38偈から取り上げる。

子や妻に対する愛著は、たしかに枝の広く茂った竹が互いに相絡むようなものである。筍が他のものにまつわりつくことのないように、犀の角のようにただ独り歩め。¹²

ここでは子への愛は親の人生の進む先を阻むものとされ、否定的な見方である印象を受ける。同書の日本語訳を行った中村（1984）は第38偈が収載された「第一 蛇の章 三、犀の角」の特徴を次のように註釈した。

「犀の角」の譬喩によって「独り歩む修行者」「独り覚った人」(pacceka buddha)の心境、生活を述べているのである。(略)本書のこの箇所にて述べられていることは、後代の仏教教学によると、「麒麟の角に喩えられる生活をしている独覚」に相当する。¹³

したがって第38偈に示された子への愛に対する理解を、一般家庭で親が子に向ける愛と重ね合わせて考えることは、慎重であるべきだろう。

一方、同書の「第二 小なる章 四、こよなき幸せ」第262偈では、次のように示されている。

父母につかえること、妻子を愛し護ること、仕事に秩序あり混乱せぬこと、一これがこよなき幸せである。¹⁴

これは一般家庭内の幸せが示されたものであり、現代の家庭に当てはめて考えることは差し支えないだろう。

更に中村（1995）は『本事経』では父母の愛情が慈心と呼ばれ、『法華経』では衆生一切に向けられた仏の慈悲が親の愛に比せられ、衆生への慈しみは幼い子への慈しみに通じると表されたこと等に基づき、親の愛を慈愛と表現した。

子に対する親の愛が「慈悲」に近いものであると考えられるから、子に対しては「慈愛」という語がなんの矛盾をも意識されることなしに成立する。¹⁵

これらから、一般家庭における子への親の愛が慈悲を原点とする限り、仏教では親の愛は肯定的に捉えられると考えて良いだろう。

それでは病気の子への親の愛は、どうであろうか。『大般涅槃経』の中には、求道者の慈悲の深さを説くため、病気の子への親の思いが譬喩として登場する。

譬如父母見子遇患心生苦惱。愍之愁毒初無捨離。菩薩摩訶薩住是地中亦復如是。¹⁶ [訳] 喩えて言うと、わが子が病で苦しんでいる様子を見て、親が心痛し、憂いが止むことがないようなことである。この極愛の境地にある求道者の人の気持ちもこの親の気持ちとまったく同じである。¹⁷

更に『大般涅槃経』では月愛三昧によって阿闍世王の病を癒したブツダの慈悲の心を説くため

に、病気の子に寄せる親の思いを例に挙げた箇所がある。

譬如一人而有七子。是七子中一子遇病。父母之心非不平等。然於病子心則偏多。¹⁸ [訳] 七人の子を持つ親はその中の一人が病に罹ると、いつも七人の子供の面倒を等しくみても、とくに病気の時には大変心配する。¹⁹

以上のような例から、慈悲に基づく親の愛は心のとらわれとは別物であり、子が病気である場合、その愛が一層強まるのは自然なことだと、仏教の立場からも理解されていることがわかる。

2.2 仏教的見地から考える親の心情

親は我が子の死という事実に向き合う一方で、やはり生きてほしかったと願う気持ちも併存し、心は常に揺れ動く。その心の軌跡を戈木(1999)は「悲しみの波」²⁰と表現した。こうした親の様相は、あるがままの状況を受け容れ難く、現実には即さない願いを持つ者を表す仏教用語の「凡夫」に通じる部分があると言えるだろう。

「凡夫」とは *prthag-jana* に対する訳語であり、本来、次のように定義される。

仏教の道理を理解していない者。俗人。²¹

これを更に具体的に理解するには、親鸞の『一念多念文意』に見られる凡夫の解釈が非常に参考になる。

「凡夫」といふは、無明煩惱われらが身にみちみちて、欲もおほく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむころおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえずと、水火二河のたとへにあらはれたり。²² [訳] 「凡夫」というのは、わたしどもの身には無明煩惱が満ちみちており、欲望も多く、怒りや腹立ちやそねみやねたみの心ばかりが絶え間なく起り、まさに命が終ろうとするそのときまで、止まることもなく、消えることもなく、絶えることもないと、水火二河の譬えに示されている通りである。²³

無明とは「すべては無常であり固定的なものはなにもない(無我)という事実には無知なこと」²⁴であり、煩惱とは「心身を乱し悩ませる汚れた心的活動の総称」²⁵である。人は誰もが必ず死を迎えるものだとわかってはいても、我が子に起こった現実とは受け容れ難い。いくつも湧き起こる複雑な感情で心が乱され、苦しむ。それは凡夫の心境だと言うことができるのではないだろうか。

仏教の視点によるものではないが、人間の苦しみが生まれる構造について、村田(1994)は、次のように定義した。

その人の置かれている客観的状況とそのひとの主観的な想い・願い・価値観とがズレているとき、その「ズレ」がそのひとの苦しみを構成する²⁶

また『ダンマパダ(法句経)』第1偈では、心と苦しみは次のように示される。

ものごとは心にもとづき、心を主とし、心によってつくり出される。もしも汚れた心で話したり行なったりするならば、苦しみはその人につき従う。一車をひく(牛)の足跡に車輪がついて行くように。²⁷

前者は心の思い描く理想と現実の差により苦が生まれ、後者は心自体によって苦が生まれることを指摘している。苦は心のあり方や心のはたらきによって生まれるという考え方を支持するならば、苦悩によって窒息しそうな親の心は、苦を生み出す元となる価値判断を変化させることに

より、救われる可能性があるのではないだろうか。次節では、子を亡くした苦悩を構成する要因のうち、「子の人生の短さ」に注目し、価値判断を変えるために役立つと思われる仏教思想について考える。

2.3 子の命に見出す人生の役割と仏教思想

亡くなった子の人生の短さを覆すことは誰にもできない。しかしながら子の人生を振り返る時に、子の果たした役割やはたらきに目を向けることにより、生まれ出る感情の芽が変わり、行き着く先も変わってくるのではないだろうか。人生の長短を問わず、役割やはたらきを考える上でふさわしい仏教思想として、今回は「善知識」に注目する。

善知識とは「仏教の正しい道理を教え、利益を与えて導いてくれる人」²⁸と定義づけられるが、存覚は『浄土真要鈔』の中で次のように記した。

総じていふときは、真の善知識といふは諸仏・菩薩なり。別していふときは、われらに法をあたへたまへるひとりなり。(略) 仏・菩薩のほかにも衆生のために法をきかしめんひとをば、善知識といふべしときこえたり。またまさしくみづから法を説きてきかするひとならねども、法をきかする縁となるひとをも善知識となづく。²⁹

つまり善知識によって人は仏の教えに出会い、理解するきっかけが生まれるのである。我が子の病気や死を契機に、親が命や生を顧みる機会を得たならば、「法をきかする縁となるひと」は、まさに我が子だと言えるだろう。

子を亡くし、悲嘆に暮れる親に子を善知識と捉えるよう教え諭した例は、文献上、古くから確認できる。万寿2年（1025）、敦良親王室 尚侍藤原嬉子は、第一皇子を出産した二日後、薨去した。その際、天台座主院源は嬉子の父である藤原道長に次のように声をかけたと伝わる。

これいみじかりける善知識かな、楽しみありて苦しみはなしとのみ知りたりつるを、悲しみも苦しみもともに知らせつることと、よろづに方々に思し得て、[訳]これこそすばらしい善知識よ、楽しみはあるけれど苦しみはないとばかり思っていたけれど、悲しみも苦しみもともに知らせてくれたことだと、何事も両方に理解して、³⁰

このような例は近代にも確認できる。武蔵野大学の学祖、高楠順次郎は明治41年（1908）、一歳半の次男を病気で亡くした。義父から送られた弔状には、先立った子を善知識と捉える性空の歌が書き付けられていた。

『八十翁と自分で署名するまで生き延びさせんと思つて、八十男と名を與へたのも水の泡、今は唯性空上人の歌を書き付け送る』とて、

假りにきてかりに仇なる身を知れと教へて還る子は智識なり

と云ふを送られた。無常迅速の世相を知れと、身を以て、父母に教へた愛子は父母の師である。善智識であるとの意だ。(略) 父母に無常を教へた菩薩である。仏である。少なくとも我に対しては真実の善智識であると考へた。³¹

そして辛い日々の中、次男を善知識と思い直した過程を高楠は次のように表現した。

亡児に依つて得た教訓をして、永く家庭に存在し、活動せしめ、我々の一生を導かしむるのは、即ち愛児をして死せざらしむる所以である。愛児をして父母を泣かした不孝の子たらしめず、父母を教へた智識の孝子たらしめねばならぬ。清き短き生涯を過した子は、跡に残つ

た家族に取りては、純浄無垢の天使である。父母を訓化する使命を果たした神の子である。以上記した如くに思ひ直して、愛児没後の涙の年月を過した。³²

この世における生の長さが、幸せの指標として挙げられる限り、遺された親は子の人生の短さにとらわれ、苦悩する。しかしながら、たとえ短い命であっても我が子は大きな使命に基づき、そのはたらきを十分に成し遂げたと考えることにより、親の心には新たな感情として、安らぎがもたらされることだろう。善知識という思想を取り入れることにより、苦悩が生み出されていた仕組みの変化が期待されるのである。

2.4 子への追慕の情と仏教思想

第一章第二節で見てきたように、親は常に身近に子を感じて生きることを切望する傾向がある。しかしながら、ある程度の年月が過ぎると、そうした親の気持ちは子が亡くなった当時の過去にとらわれたまま、前進していない一面のように誤解されることがある。周囲のアドバイスが逆に親を傷つける場合もある。ここでこの世での死者と生者の再会を表す思想として、仏教思想の中から「還相回向」を取り上げたいと思う。回向とは「自己の善行の結果である功德を他に廻らし向ける」³³ことであるが、浄土教ではこれを往相回向、還相回向の二種類に分け、次のように定義される。

仏教者が自己の功德を自分以外の方向に向けて、生きとし生けるすべての存在にあまねく施し与えてゆき、ともしもに阿弥陀如来の安楽浄土に往生せんとする願を立てるのが<往相>。それとは逆に、浄土からこの罪に汚れた現実世界（穢土）に帰ってきて、生きとし生けるすべての存在を導き救って仏教の真理に向かわせるのが<還相>である。³⁴

還相回向とは、亡くした子がこの世に戻り、共に生きていくことを望む親の心情に沿った思想だということができる。より良い生を導き、救うという還相回向のはたらき自体が、亡くした子の姿に重ね合わされ、生きていく親にとって大きな力になる可能性が生まれる。更に我が分身のように思っていた子が発病したのは、産んだ自分に原因があると思ひ詰める母親³⁵にとって、子が親の幸せを願い、この世に再び戻り、親を守ってくれるという思想は、罪悪感から解放される転機をもたらすことだろう。

還相回向は「死を超えて、家族と患者の心をつなぐことになる」³⁶と鍋島（2009）が評するように、死によって生者と死者が分断されるのではなく、新たなつながりを持つ関係性へと概念が変わることが期待される。

しかしながら、善知識、還相回向の思想を携えても、ふとした折に親が寂寞とした思いにかられることはあるだろう。前節で取り上げた高楠は、我が子と同じ年頃の子を見かけると、恋しさや寂しさが募った。それを「自然の情は生きとし生けるものゝ、捨てることの出来ぬものである。」³⁷と表したが、読経礼拝の間には、安らぎを得ることができたと記している。

読経が愛児の為に寸分の冥助になりはせぬ。されど何故か平生と違って、読経が唯一の慰安となる。読経もせず法味も知らぬ人は斯る時に、何で慰安を得るであらうか。思へば我々はこの点では幸福である。この外は何を見ても何を考へても闇である。³⁸

読経の集中により高楠は「悲しむ」という能動的な心のはたらきを、一時、休めることができたのだろう。しかしそれだけであろうか。読経を始めとする仏教に由来する形のはたらきについ

て思案していたところ、平成23年（2011）4月、武蔵野大学 石上和敬先生との談話の中で、次のようにご教示いただいた。

例えば毎朝手を合わせる、ということは単にお参りの形であっても、仏教の中で長く続いてきた「形」は洗練され、合理的なものとなっている。人々にその背後にある「心」を伝えていくことは難しい。されど、お参りする「形」は確かなものであり、形とは心を伝えることへいざなうための、宗教の構成要素なのである。³⁹

これに基づくと、共に真宗門徒であった高楠夫妻は読経という「形」によって、読経の背後にある「心」を呼び起こすきっかけを得たと考えられるのではないだろうか。「信心の定まるとき往生また定まるなり。」⁴⁰という親鸞の言葉が伝わるように、浄土真宗では阿弥陀仏への信心が定まると、阿弥陀仏の救いにより浄土⁴¹へ往生することが身に定まるといふ、即得往生の思想がある。それゆえ浄土真宗における読経とは、阿弥陀仏による救済への感謝を表すものである。高楠が「思へば我々はこの点では幸福である」と表したのは、混沌とした悲しみの渦中で子の往生を確信できることは、親にとって大きな幸福であるという気持ちを指すものだと考えられるだろう。

一方、信じる教えによっては、「形」がかえって苦しい気持ちを喚起する場合もある。前節で取り上げた道長の場合、亡くなった子を善知識だと思ふよう諭した院源は、道長に念仏を勧めた。

真心に念仏させたまはばこそ、わが御ための善知識ともなり、亡者の御ため菩提のたよりともならぬ。[訳]真心から念仏をおやりになられたならば、ご自身にとっては善知識ともなり、また亡き者にとっては極楽浄土に往生するよき機縁ともなるでしょう。⁴²

しかしながら念仏は道長にとって、更なる悲しみを生み出すものであった。

さ思ひとりてはべりや。されどそれがただ恋しきなり（略）御念仏のをりごとに、殿の御前度ごとに申させたまふに、御涙やがて続きたちたり。[訳]おっしゃるように心得ております。けれど故人のことがただただ追慕されるのです。（略）御念仏の折には、殿の御前（道長）が念仏をお唱えになるたびに、御涙がそのまま続いておこぼれになっていた。⁴³

当時、来迎した仏と共に浄土へ導かれるよう、絶命までの間、臨終行儀に沿って過ごす方法が知られていた。道長もそれを信じていたが、娘の病氣回復を強く信じていたことから、加持祈祷が行われ、臨終行儀は行われなかった。更に「かくてうせさせたまへれば、むつかしう思しめさるらむ」⁴⁴とあるように、産後の死は出産の穢れを持ったまま迎えた死として、特別視される背景もあった。したがって、念仏のたびに道長の胸の内に呼び起こされたのは、娘の行く末を案じる父の深い心痛であったと考えられる。

我が国では、親より子が先に亡くなることは逆縁と言われ、親不孝と捉えられる。そのため「遺された者が善を積まなければ、死者が良い場所に往けない」という思想で子の年忌法要が営まれる場合、親の苦悩は長く尾を引くことだろう。

更に賽の河原の石積みを鬼に邪魔される幼い子が、地藏菩薩によって助けられる様子が地藏和讃として伝わるように、子が先立つことに対して暗いイメージが落とされることがある。これは仏教に基づく正式な思想ではなく、仏教の地藏信仰と道祖神信仰の習合⁴⁵で伝承的要素が強いが、子を亡くした親の周辺で口上にのぼり、親の心を苦しめる側面があることは見逃せない。だからこそ「即得往生」という思想には、親の心から子の行く末に関する様々な不安を払拭するはたら

きが期待される。

以上、子を看取った親の心の動きについて注目し、仏教思想を通して親の心が支えられ、安らぎを得られる可能性について考えてきた。しかしながら、このような思想に触れる機会のない親は、一体どうすれば良いのだろうか。次章では子を亡くした親の心の動きに対して、他者がいかに関わるか、ということに焦点を当てて考えていくこととする。

3. 仏教的見地に基づく共感的理解

3.1 共感的理解と同悲の念

「慈悲」は岩波書店『仏教辞典』第2版によると、他者に利益や安楽を与える（慈）と、他者の苦に同情し、救済しようとする思いやり（悲）を表すものとされている⁴⁶。子を亡くし苦悩する親に心を寄せ、何とか救いたいと願い、親が安らかな境地を得られるようにと望むことは、まさに仏教的見地の慈悲が根底にあると見ることができるだろう。また他者の苦に同情する、ということとは憐みの眼差しを向けることではなく、他者の苦しみを同じように理解しようと努める態度を示すことだと考えられる。それは心理学の「共感的理解」の定義に合致するだろう。

あたかもその人のように（as if）という状態を失わず（略）、来談者の私的世界を自分自身も感じるという状態をいう。⁴⁷

そこで本稿では他者の苦悩に共感的理解を寄せ、他者を救済したいという願いに基づき関わることの全体を、仏教で指す「慈悲」の表れとして捉え、慈悲のあり方について考察を進めることとする。

『口伝鈔』第十七条には、十三世紀中盤、死別を悲しむ者に対して、当時どのように声を掛けていたのかが記されている。

愛別離苦にあうて、父母・妻子の別離をかなしむとき、「仏法をたもち念仏する機、いふ甲斐なくなげきかなしむこと、しかるべからず」とて、かれをはぢしめいさむること、多分先達めきたるともがら、みなかくのごとし。⁴⁸ [訳] 愛するものと別れた悲しみに遭遇して、父母や妻子との死別を悲しみ歎いている人に「仏法を聞き、念仏している者が、行ってもどうにもならないことを言って歎き悲しむことはよくない」と、歎いている人を辱めるような諫め方をする者がいます。指導者顔をしている念仏の聖達は皆このような言い方をするものです。⁴⁹

当時の世情に反して親鸞は、死別に伴い湧き上がる感情は、戒められたり、妨げられるべきではないことをはっきりと表した。

なげきもかなしみももつともふかかるべきについて、（略）なげきかなしまんをもいさむべからずと云々。⁵⁰ [訳] 別れの歎き悲しみは当然深いことですから、（略）「病人が会いたいと思う人には遠慮なく会わせてやればいいし、先だった人を歎き悲しんでいる人を諫めたりするべきではない」と言われました。⁵¹

こうした親鸞の考えは、人間同士が互いに情によって支えられ、生きている存在であることを踏まえ、かけがえのない者の死別によって大きく揺るがされた人間の悲しみに自らの心を沿わせたいものと言えよう。

それでは悲しむ者に他者が思いを寄せ、分かち合うことはどのような意味があるのだろうか。ここで本居宣長の『石上私淑言』巻一を取り上げる。

その事をひとり言につぶつぶといひ続けても、心の晴れせぬものなれば、それを人に語りて聞かすれば、やや心の晴るる物なり。さてその聞く人もげにと思ひてあはれがれば、いよいよこなたの心は晴るるものなり。さればすべて心に深く感ずる事は、人にいひ聞かせではやみがたきものなり。⁵²

何か物思うことを誰かに話せば、心は少し晴れるが、聞く者の態度が真摯であれば、心の晴れは一層増すことが示されている。これは歌論書であるが、歌を詠む者の心は子を失くした親の心情に通じる所があるのではないだろうか。子を亡くし悲嘆に暮れる親が心の痛みを自由に表現でき、他者によってしっかりと傾聴され、いたわられることは、悲しみに曇った親の心に晴れ間をもたらすきっかけになると期待できる。

ここで更に死別に特化した共感的理解を考えるため、日蓮の書簡に注目したい。石川（2004）は日蓮の複数の書簡から「同悲」を読み取った⁵³が、同悲について次のように説明している。

亡くなった人の悲しみを心の中に持ち、遺族の悲しみをも受け止めて、同じ悲しみの土俵に立ち、共に悲しみを分かち合う⁵⁴

「同悲」とは『広辞苑』第6版及び岩波書店『仏教辞典』第2版に収載された用語ではなく、一般社会、仏教分野において広く使用されている語とは言い難い。しかしながら石川の示した「悲しみを分かち合う」という行動の根底に、窮地の他者を救い出す表れの「慈」と思いやりの心を表す「悲」があるのであれば、「同悲」は子を亡くした親の悲しみを分かち合い、寄り添う、という観点で、真意を表した言葉と考えられる。そこで死別の悲しみに寄り添う共感的理解を本稿ではこれ以後「同悲」と表現し、言葉や行動に表れた同悲を見ていくこととする。

3.2 言葉に表れた同悲の念

弘安3年（1280）秋、十六歳の息子を亡くした母に日蓮が送ったと伝わる「上野殿母御前御書」には母に対する同悲の念が溢れている。

南条七郎五郎殿の御死去の御事、(略)時にあたりて・ゆめか・まぼろしか。いまだわきまへがたく候、まして母のいかんがなげかれ候らむ⁵⁵ [訳] 南条七郎五郎殿が死去されたこと、(略) いよいよその時にあたってみると、夢か幻のように思われ、いまだ世の常であることを分別できなく思うのである。まして、母親であるあなたには、どんなにかお嘆きのことであらう。⁵⁶

日蓮の言葉からは、一人の人間として母の深い悲しみに心を寄せた様子が伝わってくる。翌年、弘安4年（1281）冬、再び送られた書簡には、息子の死から一年以上経過した母の心情や身の上を案じる同悲の念が綴られていた。

余所にてもよきくわんごかな・よきくわんごかな・玉のやうなる男かな男かないくせ・をやるうれしく・をぼすらむと見候いしに、満月に雲のかかれるが・はれずして山へ入り・さかななる花のあやなく・かぜのちらせるがごとしと・あさましくこそをぼへ候へ。⁵⁷ [訳] 他人でさえも、「よき冠者かな、若者かな、玉のような男かな、男かな」とほめられていたのであるから、まして親の身として、どんなにか嬉しいことであつたらう、と思っていたの

に、満月に雲がかかり、晴れずして山に入り、いまを盛りに咲いていた花が、にわかには風に吹かれて散ってしまったように、ご子息が亡くなられたことは、誠に痛ましく、あさましいと思わずにはいられない。⁵⁸

こうした日蓮の思いを石川は「七郎五郎のおもかげや志は、たしかに、いのちそのものとして日蓮聖人と母のうちにとどめおかれている。」⁵⁹としたが、時間を経ても亡くなった者が思い出され、遺された者の心の痛みに思いが寄せられる同悲の念とは、遺された者を案じ、支えようという思いから生み出されたあたたかな心遣いであり、この世で確かに息付いている、生者の互助関係だとも言えるだろう。

3.3 行動に表れた同悲の念

言葉ではなく、行動で示される同悲とはどのようなものがあるだろうか。仏教からひとまず離れるものの、参考になるため、二例取り上げたいと思う。

まずノルウェー最北端の地域でトナカイの放牧と集団移動を行うサミ人から、サイコセラピー上の示唆を得た Andersen (1997) の言葉である。

彼らの伝統では、ある家族に突然不幸が訪れ誰かが亡くなったりすると、その親戚一同がやって来て、何を言うともなくそこにただ一緒に座って居る。悲しみに暮れる家族には、親しいひとたちがそこに居てくれ話し相手にもなってくれる。(略)悩みを持つ人の呼吸を肌で感じ、その無言の言葉を聞きとる作業こそ、われわれ臨床家のできる最大の貢献ではないだろうか。⁶⁰

悲しむ心の動きを邪魔することなく、傍で過ごす存在がいるということは、慰めの言葉の有無に関わらず、実にあたたかい情を感じる。厳しい自然環境で移動しながら生計を立てるうちに、人が助け合って生きていく術として培われてきたのだろう。人生の試練を共に何とか乗り越えていきたい、という気持ちには、互いを共同体の大切なメンバーとして尊重し合っている姿が、感じられる。

次に同悲の念と無言との関係を更に理解するため、西田幾多郎の例を取り上げる。西田は明治40年(1907)1月、六歳の娘を亡くした。その前年の夏、同年代の娘を亡くした友人の藤岡作太郎(東圃)とは手紙のやり取りで互いの悲しみを慰め合っていた。西田は明治40年春、藤岡宅に滞在する機会があったが、滞在中、西田と藤岡は互いに子について一言も触れなかった。それは次の理由からであった。

誠といふものは言語に表はし得べきものでない。言語に表し得べきものは凡て浅薄である。虚偽である、至誠は相見て相言う能はざる所に存するのである。我らの相対して相言ふ能はざりし所に、言語はおろか、涙にも現はすことの出来ない深き同情の流が心の底から底へと通うて居たのである。⁶¹

共有する時間に言葉の介在が不要であったのは、相手に対する誠実な信頼が根底にあったからであろう。それゆえ、あたたかい思いやりは言葉の持つはたらき以上の力を生み出し、相手の心に届いていたことが考えられる。

ここで遺された者への同悲の心を表した行動について、仏教に立ち戻り、考えたいと思う。先述の『口伝鈔』から第十八条の親鸞の言葉を参考にしたい。

人間の八苦のなかに、さきにいふところの愛別離苦、これもつとも切なり。(略)「酒はこれ忘憂の名あり、これをすすめて笑ふほどになぐさめて去るべし。さてこそとぶらひたるにてあれ」と仰せありき。⁶² [訳] 人の境界に生きている限り避けて通ることのできない八種の苦の中で、前に述べた、愛するものと別れなければならない苦は、一番切実です。(略) 親鸞聖人は、「酒には、〈憂いを忘れさせてくれるもの〉という名があります。これをすすめて、心を解きほぐし、少し笑いがでるくらいに慰めて帰るべきです。そうであってこそ本当にお見舞をしたことになる」とおおせられました。⁶³

親鸞の言葉からもわかるように、同悲とは単に悲しみを分かち合うものではなく、遺された者が人生を十分に生きることができるよう、という願いの表れとも言えるだろう。それは前節で取り上げた日蓮の「上野殿母御前御書」にも等しく共通する。だからこそ、遺された者を癒すはたらきを持つのではないだろうか。

慈悲に基づき、子を亡くした親に寄せられる同悲の念を言葉、行動両方の面から見てきたが、その積み重ねにより、子を亡くした親の生きる活力が、親の内側から自発的に生まれ出てくることを期待したい。

おわりに

第一章では子の死がどれほど大きな危機をもたらすか、親の情動障害の発生や自殺について、大規模調査例を参考に実態の一面を把握した。また小児がんの子を看取った親の複数の調査例から、親（生者）と子（死者）が断絶するのではなく、新たな関係性によってつながっていくことが、親の生きる力になることを知った。第二章では子への愛と親の苦悩について仏教の見地から考え、還相回向、善知識、即得往生といった仏教思想が、親の心に平安をもたらす可能性があることを見てきた。第三章では親（生者）の心が、周囲の人々（生者）から寄せられる同悲によって、あたたかく守られる様子を見てきた。その結果、今回注目した仏教由来の思想は、子を亡くした親をポジティブな方向へと変容させる可能性を持つことが考えられた。

これらを踏まえて、子を看取る親が仏教思想を取り入れることの意味を、問い直してみたいと思う。我が子を亡くした親が、悲しみを抱えながらも生きていくために、子との間に新たな関係を作り出すことは、親の心の能動的なはたらきである。子の命の永続性を感じられる仏教思想はそのはたらきを支えるだけでなく、生や死に対する親の認識自体を変える可能性を秘めていると言える。認識が変化することにより、親の心の中で生まれ出る感情も変わるであろう。亡くなった子は「短く人生を終えた不憫な子」から、「親を見守り、幸せへと導く使命と力を備えた者」へと大きな転換を果たすことになるのである。

また今回注目した仏教思想は、親の心を補強していくことにもつながると考えられる。深くダメージを受けた親の心を守る緩衝的作用や、ポジティブな方向に新しく進むための触媒の役割を果たしながら、親の心を修復し、養生し、支えていくことになるだろう。そのような時間を積み重ねることにより、「死」も我が子の人生の大切な一部だと引き受けられるような、心の力が親に出てくるのではないだろうか。そしてこれまで子の死を嘆き悲しむことへ向けられていた心の矛先は、かつて闘病していた姿へのねぎらいや、人生をよく頑張ってきたことへの称賛へと振

り向けられるようになっていこう。やがて親は自分の心の中に、亡くなった子の収まりの良い居場所を見つけること、すなわち再配置ができるようになると考えられる。こうした道のりは決してたやすいものではないが、子を亡くし、憔悴した親のレジリエンスをしっかりと引き出し、より強固なものにしていく可能性がある。それは単に回復、復元を意味するのではなく、ダイナミックな変容とも言えるだろう。

尊厳に満ちた命の永続性が感じられる思想のはたらきは、親の心から生きる底力を引き出し、親と子両方の命を輝かせることが十分期待できると考えられる。

今回検討対象から外した不慮の事故や自殺等で亡くなった子の親の悲嘆を支える仏教思想については、これからの研究課題とし、他の宗教に基づく思想の持つ可能性についても考察を広げていきたい。

本稿は平成23年度武蔵野大学大学院通信教育部人間学研究科において、武蔵野大学 大学院 石上和敬先生の御指導のもと、特定課題研究の成果として提出した論文を基に、加筆修正を行ったものである。

引用文献・参考文献

- 1 厚生労働省 平成22年(2010)簡易生命表 <http://www.mhlw.go.jp/toukei/saikin/hw/life/life10/dl/gaikyou.pdf>
- 2 厚生労働省 平成22年(2010)人口動態推計年報 第2表 死因順位(第10位まで)別にみた年齢階級別死亡数・死亡率(人口10万対) <http://www.mhlw.go.jp/toukei/saikin/hw/jinkou/suii10/dl/s03.pdf>
- 3 Margaret S. Stroebe et al. (2001) Handbook of bereavement research, American Psychological Association, p.219
- 4 Li J, et al. (2005) Hospitalization for Mental Illness among Parents after the Death of a Child. New England Journal of Medicine; 352, p.1193, table3
- 5 Li J, et al. (2003) Mortality in parents after death of a child in Denmark: a nationwide follow-up study. Lancet; 361, p.364, table3
- 6 前掲書5, p.365, table5
- 7 戈木クレイグヒル滋子(2002)『闘いの軌跡』川島書店, pp.142-143
- 8 前掲書7, pp.175-176
- 9 金子絵里乃(2009)『ささえあうグリーフケア—小児がんで子どもを亡くした15人の母親のライフ・ストーリー』ミネルヴァ書房, p.210
- 10 三輪久美子(2010)『小児がんで子どもを亡くした親の悲嘆とケア—絆の再構築プロセスとソーシャルワーク』生活書院, p.124
- 11 中村元ほか編(2002)『岩波仏教辞典 第2版』岩波書店, p.1
- 12 中村元(1984)『ブッダのことば—スッタニパーター』岩波書店, p.18
- 13 前掲書12, p.253
- 14 前掲書12, p.58
- 15 中村元(1995)『中村元選集〔決定版〕第21巻 大乘仏教の思想』春秋社, pp.164-165
- 16 大正新脩大藏經【第12巻宝積部下・涅槃部全】No.374 大般涅槃經卷第十六, pp.458-459

- 17 田上太秀（1996）『ブツ臨終の説法〈2〉—完訳 大般涅槃經』大蔵出版, pp.219-220
- 18 前掲書 16, p.481
- 19 前掲書 17, p.348
- 20 前掲書 7, p.158
- 21 前掲書 11, p.947
- 22 教学伝道研究センター編（2004）『浄土真宗聖典註釈版第2版』本願寺出版社, p.693
- 23 浄土真宗教学研究所浄土真宗聖典編纂委員会編（2001）『一念多念証文 現代語版』本願寺出版社, p.37
- 24 前掲書 11, p.994
- 25 前掲書 11, p.945
- 26 村田久行（1998）『改訂増補 ケアの思想と対人援助：終末期医療と福祉の現場から』川島書店, pp.44-45
- 27 中村元（1978）『ブツダの真理のことは 感興のことは』岩波書店, p.10
- 28 前掲書 11, p.623
- 29 前掲書 22, pp.993-994
- 30 山中裕ほか（1997）『新編日本古典文学全集 32 栄花物語②』小学館, p.529
- 31 高楠順次郎（1937）「亡兒八十男の追懐」（村田勤・鈴木龍司編, 『子を喪へる親の心』）岩波書店, pp.200-201
- 32 前掲書 31, pp.204-205
- 33 前掲書 11, p.87
- 34 前掲書 11, p.108
- 35 前掲書 7, p.38
- 36 鍋島直樹（2009）「浄土教における死と慈愛—ホスピスとビハーラの共通性と独自性（2）」『真宗学』119・120 合併号, p.283
- 37 前掲書 31, p.194
- 38 前掲書 31, pp.199-200
- 39 武蔵野大学大学院 石上和敬先生談話 2011年4月30日（於：武蔵野大学校舎）
- 40 前掲書 22, p.735
- 41 浄土について真宗学的には様々な解釈があり、浄土を意識の中で自分の心が描き出したものとする見方や、浄土とは自分の思いを超えたものであり、浄土の有無といった単純な判別で収まりきるものではないという見方もある。これらは本稿の一部で取り扱いができるようなレベルではないため、本稿では一般的に人々が死後、往く場所として希望する世界を表したものの、とする素朴な理解に留める。
- 42 前掲書 30, p.529
- 43 前掲書 30, pp.529-530
- 44 前掲書 30, p.513
- 45 前掲書 11, p.367
- 46 前掲書 11, p.452
- 47 中島義明ほか編（1999）『心理学辞典』有斐閣, p.183
- 48 前掲書 22, p.904
- 49 梯實圓（2010）『聖典セミナー 口伝鈔』本願寺出版社, p.286
- 50 前掲書 22, p.906
- 51 前掲書 49, pp.286-290
- 52 日野龍夫校注（1983）『新潮日本古典集成 本居宣長集』新潮社, p.312
- 53 石川教張（2004）『法華職業別歎徳文集 1』国書刊行会, p.121
- 54 前掲書 53, pp.145-146
- 55 日蓮著, 堀日亨編（1975）『日蓮大聖人御書全集：新編』創価学会, p.1567
- 56 石川教張訳著（2006）『日蓮上人の手紙 1 死別の悲しみ』国書刊行会, pp.17-18
- 57 前掲書 55, p.1583

- 58 前掲書 56, pp.67-68
- 59 前掲書 56, p.77
- 60 トム・アンデルセン 「「リフレクティング手法」をふりかえって」(S・マクナミー, K・J・ガーゲン編, 野口裕二・野村直樹訳(1997)『ナラティブ・セラピー社会構成主義の実践』) 金剛出版, pp.108-109
- 61 西田幾多郎(1937)「愛兒の死に就きて余の感想を述ぶ」, 前掲書 31, p.215
- 62 前掲書 22, p.907
- 63 前掲書 49, pp.304-305