

道元と死の援助

井上英晴*

Dogen and assistance for death

Hideharu Inoue

要約

社会福祉の死の援助において、道元の『正法眼蔵』を通して見る生死は、貴重な示唆を与える。仏性（みな仏陀（完成された覚者）と成り得る資質を持っている）のある人間にどうして志がある人となない人が生じるのか。こう尋ねられた道元は答える。「志のある人は、人間は必ず死ぬということを知っている。志のない人は、人間が必ず死ぬということを本当の意味で知らない。その差だ」と。宗教が不死への信仰を核としてもつならば、道元の言う「死の本当の意味」とは何か。本稿はそれを探求したものである。

キーワード：道元、正法眼蔵、生死、ソーシャルワーカー、ウィトゲンシュタイン

(Abstract)

The concept of life and death through the “Shobogenzo” by Dogen gives valuable implications to assistance for death in social welfare. Why do some people with a Buddha nature (everyone is qualified to reach “Buddhahood” (the state of perfect enlightenment)) have aspirations in their lives, but others do not? When Dogen was asked of this question, he replied, “People with aspirations know that everyone dies eventually. People without aspirations do not know the true meaning of the fact that everyone dies. That is the difference.” If a religion forms the core of the belief toward immortality, what is “the true meaning of death” that Dogen mentioned? This study is a pursuit of this question.

Keywords : Dogen, shobogenzo, the life and death, Social worker, Wittgenstein

* 提出年月日2013年11月29日、高松大学発達学部教授

1 はじめに

「死を見つめる修行」の中で、横山全雄は「仏教では他者の死を修行の対象とするばかりか、自らの死も瞑想修行の対象としました。『清浄道論』（同第六十三巻）には、十随念（十の対象を心に念じる瞑想）の一つとして『死随念』が説かれています。死随念とは、『死、死、死だけがある』と観念する瞑想のことで、具体的には次のような八種の修習法が解説されています」と「死随念について」紹介している。

それによれば、「(一) 生まれた者には必ず死が訪れる、生まれた瞬間から老死がともない、生きることは瞬間瞬間に老い死に向かいつつある現実により自分の死を観想する。(二) 権勢を誇る人も、健康な人も、病気になり老衰死にいたる。どんなに盛んなるものもいずれ死の凋落にいたることから自分の死を観想する。(三) 富める人も、名声ある人も、たとえ智慧あり悟った人であったとしても、ついには病気になり死ぬように、自分にも死が訪れると自分の死を観想する。(四) 多くの病気を起こしたり、外部からの危害を受けて、死にいたる身体は、多くの人と共通することから自分の死を観想する。(五) 命ある物は、呼吸、睡眠、気温、環境、食事などが適度になされなければ忽ち死にいたる。このように命はもろいものであると知ることから自分の死を観想する。(六) いつまでも生きられるか、どんな病気になるか、どこで死ぬか、死して六道のどこへ転生するかもわからない不確定なることから自分の死を観想する。(七) 長命であったとしても百歳内外にすぎない。寿命は誠に短いものであり、人の命に限りあることから自分の死を観想する。(八) 一切の生けるものの命は、心が刹那刹那に変化するがごとく、連続して無数の生死を繰り返している、その刹那の短いことから自分の死を観想する」¹⁾とある。

こうしてみると思ったよりも常識的で、その意味で納得できるものである。死や死ぬこと自体についての悩みを相談されたとき、その相談内容は、たいていこれら八つのどれかに関連していそうである。横山は続けて「このように死随念を修すると、無常・苦・無我を理解し、生きることに對する執着が無くなり、悪事をせず、欲に溺れることもない。いつ死が訪れても戦慄せず恐れもなく、不益なことに心が向かうこともなくなると教えられています」²⁾と記している。ここでは死が生まれた者である以上避けられぬ、生とともにあり、生に限りを画すできごとのように把握されている。

筆者は先に上梓した拙著『生と死の援助学』で、「生と死のはざままで生きる人間は、つねに『いかに生きるべきか』、その裏返してしての『いかに死ぬべきか』という問いを、

他の生き物とは違って、つねに背負わされてきた。社会福祉はそうした問いを抱えて生きる人間の生きづらさに関わり、それを援助してきた。あるいはそういう援助の仕組みを築き上げてきた」³⁾と書いた。そして、「岡村重夫は言う、『老人が死の問題を自分の死ぬ問題だとして持ってきたならば、ソーシャルワーカーは一緒に考えてあげないといけないですね。老人のどうしたらいいかという相談を受けられないようなソーシャルワーカーは落第なんですね』と。本稿は、この考え方を一つの手がかりとして、死とは何であるか、死の援助とは何をすることなのか、あるいは死の援助は可能かを、考察したものである」⁴⁾が、そこから、「ソーシャルワーカーが『死の専門家』であるかどうかは、むろん疑問の余地がある。他人の相談に乗るということは、自分も問われることになるわけで、ソーシャルワーカーは死をどこまで自分事として突き詰めているか、問われることになる。相談援助は何らかの目標（ゴール）を設定して、クライアントとソーシャルワーカーとが共にそこへ至るプロセスでもある。死の相談援助の場合、ソーシャルワーカーはこの目標（ゴール）をどのように設定する（設定できる）のかが問われる。あるいは、ソーシャルワーカーは死の相談に乗れるかどうか——それも大きな問題ではあるが——というよりも、ソーシャルワーカーは死の相談にも乗らなければいけない、逃げてはいけないということなのでもあろう」⁵⁾というわけである。

死あるいは死ぬことの問題を自分事として突き詰める、それは社会福祉援助専門職としてのソーシャルワーカーのみならず、クライアントや誰にでも突きつけられていることではないだろうか。筆者はこの突き詰めに遂行するため、道元の『しょうぼうげんぞう正法眼蔵』の「げんじょうこう現成公案」と「しょうじ生死」の巻を手がかりとして選んだ。ここには何か大きな示唆が埋蔵されているようにかねてから思っていた。これがこの論考起稿の動機である。

ところで道元とはどんな人なのか。「後年、道元は入宋し、天童如浄のもとで長年の疑念が一挙に氷解する。如浄に参じて二年近く経った或る日の早暁のことであった。座禅中に居眠りをしている僧に向かって如上が「参禅はしんじんとつらく身心脱落なり。祇管に打睡してなにをかきさん作汁麼」(『三祖行業記』)と大喝したのである。道元は如浄のこの一喝を耳にするやかつねん豁然と大悟する。如浄が言ったのは『座禅するということは座禅するということにほかならぬ。居眠りするとはなにごとか!』ということである。この単純極まりない言葉に道元は何を悟ったのか。つまりそれは、座禅はさぶつ作仏・けんしょう見性を目指す階梯ではなく、今・この座禅こそがぶつ仏行であるということにほかならない。衆生本来仏ならばもはや修行する必要はないということではなく、本来仏であればこそ、また世が無常ならばその無常の真只中で、身心脱落

の座禅を通して本来仏たる自己を表現してゆくのである。『修証一等』（*修行は悟りのための手段ではなく、修行と悟りは不可分で一体のものだということ。道元の禅思想の特徴を示す語。修証一如（いちによ）。修証不二——引用者）とはそういうことである」⁶⁾という人である。

また、『正法眼蔵』とは、「曹洞宗の開祖・道元は、ひたすら純粋な禅を求めた僧であると同時に、天才的ともいえる独創的な思索を展開した哲学者でもあった。その主著『正法眼蔵』は、日本語で初めて本格的な思想表現がなされた書であり、極めてすぐれた言語感覚ともあいまって、日本仏教思想史の最高峰といわれている」⁷⁾という書である。

「現成公案」の「たき木はひとなる」から始まる一節は、人間の生死をどのようにとらえるかについての深遠な思索に思えるが、難解であり常識では歯が立ちそうもない。増谷文雄は『『正法眼蔵』第九十一巻『唯仏与仏』の章には、『仏法は、人のしるべきにはあらず、ひとり仏にさとらるるゆゑに、唯仏与仏、及能究尽といふ』とも喝破している。そのような卷々がこの『正法眼蔵』である。とするならば、自己の境地をそのままにして、ただ文字の論理をのみを追うて理解しようとしても、『正法眼蔵』はいつまでも難解の書としてとどまるであろう」⁸⁾とあらかじめ筆者の試みに諫言してくれているが、敢えて耳を塞いで試みたい。というも、いくつかの解説文を読んでも、隔靴搔痒の感があってぴんこないからである。これをなるべく合理的、論理的に、現象の解釈として腑に落ちるように納得できないか。そうすればソーシャルワーカーはもちろん私たちも、死の恐怖に立ち向かう一つの拠り所を共有できるのではないか。この「現成公案」の一節を“常識”に近づけよう、あるいは分別知で理解しよう、と読解に悪戦苦闘した軌跡、それが本稿である。

2 「現成公案」と社会福祉

道元「現成公案」『正法眼蔵』に、次のような文がある。

麻浴山宝徹禅師、あふぎをつかふちなみに、僧きたりてとふ、「風性常住、無処不周なり、なにをもてか和尚さらにあふぎをつかふ」。師いはく、「なんぢたゞ風性無住をしれりとも、いまだところとしていたらずといふことなき道理をしらず」と。僧いはく、「いかならんかこれ無処不周底の道理」。ときに、師、あふぎをつかふのみなり。僧、礼拝す⁹⁾。

麻浴山の宝徹禅師が、あるとき扇をつかっていた。そこへある僧が来て問うた。「風の本質は変わらず、どこにも行きわたらないところはないのに、どうしてあなたは扇をつかっておられるのですか」「おまえは風の本質が変わらないことは知っているが、それがゆきわたらないところはないという言葉のほんとうの意味を知らないようだ」「それならば、それはどういうことですか」師はだまって扇をつかうばかりであった。僧はふかく感じて礼拝した¹⁰⁾。

この道元の文を、例えば、山田史生『絶望しそうになったら道元を読め』の解説¹¹⁾に沿いながら見てみるとともに、それを社会福祉の言葉に“翻訳”してみる。以下は山田史生からの引用であるが、() の中には筆者のそれである。() を付したところのみ、山田の文をゴチックにしてある。

宝徹禅師が扇子をあおいでいるところに僧がやってきて、風性は常住なんだから、あらゆるところに風はゆきわたって、なにひとつかけていないはずなのに、どうしてわざわざ扇子であおぐ必要があるのか、とイチャモンをつけます。『風性』とは空気が動いていることだとしたら、動き方はさまざまでも、とにかく空気が動いているといわれれば、よほどの無風状態でないかぎり、たしかに『無処不周』でしょう。そういう屁理屈をふまえて、空気の流れは、いつでも、どこでも、なにがしかは存在するのだから、いちいち扇子であおぐ必要はないだろう、と僧はいつているわけです。それに対して宝徹禅師は、おまえは『風性常住』ということはわかっておるようだが、肝腎の『無処不周』ということがわかっておらんようだな、と答えます。僧はすかさず、『無処不周底の道理』とはなんでしょうか、と問い返します。すると宝徹禅師は、ただ扇子をあおいでみせるだけであった、という話です。風の無いところに風性だけがあたりはしません(福祉の心がないのに、社会福祉だけはある、ということにはなりません)。風のあるところに風性はあります(福祉の心のあるところに社会福祉があります)。ところが僧の「風性常住、無処不周なり」という言いぐさは、まるで風を離れて風性だけがあるかのように聞こえます。風性があるんだから、それでいいだろう、と(まるで福祉の心を離れて社会福祉だけがあるかのように)。社会福祉があるんだから、それでいいだろう、と)。宝徹禅師が扇子をあおぐことによって、そこに風が生まれるのです。風が生まれるとともに、そこから風性もまた生まれるのです(一人ひとりの福祉実践がなされれば、そこに福祉の心が現れます。福

祉の心が現れれば、そこから社会福祉も生まれます。扇子をあおぐことが、とりもなおさず『風性常住、無処不周』という道理をあらわしているのです（福祉実践がなされるのが、とりもなおさず「社会福祉はいつでもどこにでもある、ないところはない」ということを露わにしているのです）。風がゆきわたっていることのなかに、宝徹禅師が扇子をあおぐこともふくまれているのです（福祉の心がだれにでもあるということのなかには、だれかが福祉実践するものだという事柄もふくまれています）。「無処不周」ということは、扇子をあおぐという実践を含んでいるのです（社会福祉がない所はないということは、福祉実践する人がいないということはない、ということを含んでいるのです）。真理は主体性にあり、ということです。『無処不周』を『無いところはない』と訳すとき、その『ところ』には、自分がいるところもふくまれているのです。（社会福祉がない所はない、というとき、その所は自分も例外ではなく、自分は社会福祉など関係ナイとは言えないのです）世界を見下ろして、風はいたるところで吹いておるわい、と高みの見物をしているわけじゃありません。世界のなかには自分もいて、自分が扇子であおぐことも読みこまれているのです。（この社会に生きていて、自分は社会福祉に関係ナイというようなことはありえません。自分も社会福祉に参加する人びとのうちの一人だということであり、「社会福祉」といったときは、その社会福祉に自分が参加するということは織り込み済みなわけです）。扇子をあおぐことによって、風が生ずるのではありません（社会福祉に参加することによって、福祉の心が生まれるのではありません）。じっさいに扇子をあおぐことが、「風がある」ということを可能にしているのです（実際に社会福祉に参加することが、福祉の心がある、ということをも可能にしているのです）。修行することによって、仏性があるのではありません（社会福祉に参加することによって、福祉の心があるのではありません）。じっさいに修行することが、「仏性がある」ということを可能にしているのです（実際に社会福祉に参加することが、「福祉の心がある」ということを可能にしているのです）。仏性は悉有だけど、身をもって修行しなければ証明されず、証明されなければ得たことにはならないのです。僧は「風性常住」ということを観念的に知っているだけで、「風性常住」という道理をして真理たらしめている実践については、まるでわかっていません。風はつねにあって、ないところはないのだから、扇子をあおぐなんて余計なことだというのは（福祉の心は、誰一人無い人はないのだから、社会福祉に参加するなんて、余計なことであるというのは）、ひどく頭でっかちな物言いであって、そこにふくまれるべき実践に理解がおよんでいません。「師、あふぎをつかふのみなり」とは、「こうやってわ

しが扇子をあおいでおるから、ここに風があるんじゃよ（こうやって社会福祉に参加しているから、ここに福祉の心があるんじゃよ）、この横着者め！」ってなかんじでしょうか。（中略）この問答も「すでにほとけであるなら、なぜわざわざ修行するのか」（すでに福祉の心があるのなら、なぜわざわざ社会福祉実践をするのか）「いや、修行することは読みこみ済みなのだ」（いや、社会福祉の実践をするということは、福祉の心があるということの中には、織り込み済みである）ということじゃないでしょうか。（中略）扇子をあおぐという、ささやかな日常の営みのなかに、仏性は現れておるんじゃよ（社会福祉の実践をするということが、日常的な生活の一部となっているところに、人の福祉の心というものが現れているのですよ）、と。（中略）仏道の修行もいっしょです（社会福祉の実践も同じです）。悟ったかなとおもっても、悟りに安住してはダメです（福祉の心はすでにあると思っても、そこに安住しては駄目です）。修行の果てに悟りがあるわけではありません（福祉実践をしつづけければ福祉の心が完成するわけでもありません）。修行において悟りがあるのです（福祉実践が即福祉の心の成就です）。それゆえ修行には際限がありません（福祉実践はもうこれでいいということはありません）。

山田史生はこの宝徹禅師のエピソードの前書きにこう書いている。「もし衆生が例外なく仏性を持っているのなら、どうして修行しなきゃなんないのか（もしだれもが例外なく福祉の心をもっているのなら、どうして福祉実践をしなきゃなんないのか）、と。放っておいたって成仏できるんじゃないの（何もしなくても福祉は成就されるのでは）、と。甘いぞ、と道元はいいます。「一切衆正悉有仏性」というときの「仏性」は、修行するということを意味的にふくんでいるのです（福祉の心があるということは、福祉実践をするということも意味しています）。修行することが、すなわち仏性が自己の本性であると確認することなのです（福祉実践することが、すなわち福祉の心が自分の本性として備わっているということ、確認することなのです）」¹²⁾。

道元は社会福と縁遠くはない。山田史生はこれとは別に、もう一つエピソードをもってその著の締めくくりとしている。それは、次のようなものである。

山僧^{ちか}近前^{すなわ}づきて、便^{すなわ}ち典座の法寿を問う。座云く、六十八歳なり。山僧云く、如何^{あん}が行者^{じゃ}・人工^{にんく}を使わざる。座云く、他^{かれ}は是れ吾にあらず。山僧云く、老人家、如法なり、天日且^かつ恁^かくのごとく熱きに、如何^かが恁^か地^かくのごとくせる。座云く、更に何れの時をか待た

ん。山僧便ち休す¹³⁾。「典座教訓」

道元はそばに寄って老典座に歳をたずねる。「六十八じゃよ」。「若い衆をお使いになればよいのに」。「ひとは、わしじゃない」。「それはそうでしょうが、なにもこんな酷暑のときになさらずとも」。「じゃあ、いつやるんじゃ」。道元はグウの音も出ない。

老典座は「他は是れ吾にあらざ」といいます。他人にやらせたのでは、自分がやったことにならない、と。「われ」以外にやるものはいない、と。老典座はさらに「更に何れの時をか待たん」といいます。いまやらないで、いつやるときがあるのか、と。「いま」以外にやるときはない、と。生きるというのは、「いま、ここに」いる「われ」が生きるのです。「いま、ここ」を生きること、すなわち「われ」であることは、他人に代わってもらえません。理屈をこねまわすばかりで、なかなかやらない「ものぐさ」がいます。やるのに、やりたくないのです。やりたくないもんだから、やらない理由を考えているうちに、ほんとうにやれなくなってしまいます（ボランティアについては一家言をもっているが、ボランティア活動はしない。ボランティアをやるのに、やりたくない。やりたくないもんだから、やらない理屈を考えているうちに、本当にボランティアがやれなくなる）。とりあえず、やってごらん、と道元はいいます。やってみれば、失敗したり、批判されたりしますが、失敗したり、批判されたりするということは、やったということです。生きることには「やる」ということがふくまれているのです¹⁴⁾。

道元は『正法眼蔵』でこんなことを言っている。

自未得度先度也 おのれいまだ^{わた}度ることを得ざるに先ず他^{わた}を度す

(中略)「発心」とは、はじめて「自未得度先度也」の心をおこすなり、これを初発菩提心といふ。……衆生を利益すといふは、衆生をして自未得度先度也のころをおこさしむるなり。自未得度先度の心をおこせるちからによりて、われほとけにならんとおもふべからず。たとひほとけになるべき功德熟して円満すべしといふとも、なほめぐらして衆生の成仏得道に回向するなり。この心、われにあらざ、他にあらざ、きたるにあらざといへども、この発心よりのち、大地を拳すればみな黄金となり、大海をかけばたちまちに甘露となる。これよりのち、土石砂礫をとる、すなはち菩提心を拈来するなり。水沫泡焰を参ずる、したしく菩提心を坦来するなり。しかあればすなはち、国城妻子、七宝男女、頭目髓

脳、身肉手足をほどこす、みな菩提心の鬧聒聒なり、菩提心の活ばつばつなり。いまの質多・慮知の心、ちかきにあらず、とほきにあらず、みづからにあらず、他にあらずといへども、この心をもて、自未得度先度也の道理にめぐらすこと不退転なれば、発菩提心なり¹⁵⁾。

発心とは、はじめに、自らが悟りの彼岸に至らない時に、まず他を渡すという心を起こすことである。これを〈初発菩提心〉という。……一切衆生に利益を与えるということは、あらゆる衆生をして、自らよりも先に、他を彼岸に渡したいという心を起こさせることである。この自らよりも先に、他を彼岸に渡したいという心を起こさせた力によって、自らが仏となるであろうと思つてはならない。自らがたとえ、仏となるべき功績が熟して満ち足りたとしても、なお、その功績を、一切衆生の一々が、真実に目覚めることのできるために役立たせようと努めるのである。この心は、自らの力で起こったのではない。他から受け取ったものでもない。どこからか生じたものでもない。そして、菩提心を起こしたのちは、大地をとりあげれば、全て黄金の大地となり、大海を汲めば、たちどころに甘露の大海となる。こうなったのちは、土石・砂礫を用いるとき、それはそのまま、菩提心を現成していることになる。水しぶき・泥や火焰のことを学ぶとき、そのことが菩提心を究め尽くしていることである。そうであるから、自分の持っている有形無形の財宝や自己の能力を布施することは、すべて菩提心の、まぎれもない生き活きた現われである。このシッタ（慮知心）は、遠い・近い・自己・他己ということを超えたものであるから、この心を用いて、自らが悟りの彼岸に渡るに先立って、他を渡らせるという真実の道を、実現しなければ止まないと努めれば、即ちそのことが菩提心を発したことである¹⁶⁾。

菩提心（ぼだいしん）とは、「菩提（悟り）を強く求めるころのこと。天台宗系の宗派の多くではこのときの心とは、一念のことと説いている。発菩提心（ほつぼだいしん）とは、菩提を求める心を発（おこ）すこと。略して発心（ほっしん）ともいう。悟りや智慧の獲得をめざして菩薩道を歩むこと。修行を始めること。衆生が成仏を願う心のこと。悟りを得るための条件として第一に発菩提心があげられる」（Wikipedia）とある。この道元の説く菩提心はボランティアの心にも通じよう。そのボランティアの心は、自らの力で起こったのでも、他から受け取ったものでも、どこからか生じたものでもない、と言われている。筆者は、人の自らの内に潜在的にあるものが、他者の生活困難に触発されて、

引き出され、発揮されたものと考えるのであるが、「言うまでもなく、日本の伝統仏教は、禅宗も含めて、大乘仏教である。大乘仏教は、菩薩乗と言ってもいいだろう。自利よりも、広く衆生救済するための利他行の実践を主張するものである。道元禅師も『正法眼藏』「発菩提心」などで、「自未得度先度他」（じみとくどせんどうた）自分よりも先に他人を救おうということ。について触れている。しかしながら、ある学者兼僧侶である先生の著書でも指摘されている通り、道元禅師の著書及び禅宗全体から受ける印象として、利他の慈悲面が稀薄で、自己究明ばかりが急であるかのように思われる」¹⁷⁾ という人もいる。彼は菩薩行とボランティアと書いているが、菩薩行としてのボランティアとも説けよう。

ボランティアとはある特定のことをする人を指して使われもするが、ボランティアとは生き方であって、人のためにと考えて生きるということであろう。生き方であるから、死ぬときがボランティア活動（ボランティアという生き様）の止むときである。ボランティアは、自分のことを後にし、他人のことを先にするのである。その他人にもまた、自らよりも先に、他の他人のためにとはかろうとする、そのような心を起こさせることである。誰もが他人の幸せを考え、他人の幸せをはかり、その他人の幸せをもって己の幸せとする生き方を広めることである。その己の幸せもなお、まだ知らぬ他人のために分かち与えようとする。このような人の世のあり方はまさに社会福祉そのものであり、福祉の心の発露であり、福祉の世の成就であろう。

蛇足を付け加えると、ボランティア活動を誰のためにするのか、自分のためか、他人のためか、がよく問われる。他人のためと答えると、偽善者呼ばわりする人がいる。だが、その人は仕事であれ、ボランティア活動であれ、自分の為だけにする（ということが続いている）とその質や品が悪くなる、ということには思い至らないのであろう。ある人が言っている。「仕事は客のためにするもんだ。ひいては世の中のためにする。その大原則を忘れたとき、人は自分のためだけに仕事をするようになる。自分のためにした仕事は、内向きで、卑屈で、身勝手な都合で醜く歪んでいく」¹⁸⁾ と。

道元をこのように、社会福祉に引きつけて読めるということを確認して、本論の「現成公案」たき木、はひとなる に入りたい。

3 たき木、はひとなる

道元『正法眼蔵』のに次のような一節がある。

たき木、はひとなる、さらにかへりてたき木となるべきにあらず。しかあるを、灰はのち、薪はさきと見取すべからず。しるべし、薪は薪の法位に住して、さきありのちあり。前後ありといへども、前後際斷せり。灰は灰の法位にありて、のちありさきあり。かのたき木、はひとなりぬるのち、さらに薪とならざるがごとく、人のしぬるのち、さらに生とならず。

しかあるを、生の死になるといはざるは、佛法のさだまれるならひなり。このゆゑに不生といふ。死の生にならざる、法輪のさだまれる佛轉なり。このゆゑに不滅といふ。生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。たとへば、冬と春のごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり¹⁹⁾。「現成公案」

たき木は（燃えて）灰になる、その灰がもう一度たき木になるはずはない。そうであるのに、灰は薪の後の姿であり、灰の前身は薪であると見取てはならない。よく理解しなさい。薪は薪のあるべきあり方^{たきぎ}にあつて、その前（樹木であつた時）もあり、その後（灰になること）もある。前も後もあるのだが、前も後もまったく別の存在としてあるのである。灰になった時の灰は灰の法位（その時のあり方）としてあり、その後のあり方もあれば、その前のあり方もある。（しかし、）その薪が灰となつてしまった後に、もう一度薪になることはないように、人が死んだ後は、それがもう一度生になることはない。こういうことであるので、生が死になると言わないのは、仏法が常に言いならわしてきたところである。だから、この生は（死に対立したで生でないから）不生という。死が生にならないというのは法の眞実として、いつに変わらず仏の説くところである。だから（生に対立する滅ではないから）不滅という。生も一時（その時）の位（あり方）であり、死も一時（その時）の位（あり方）である。具体的に言うならば、冬と春のようなものである。冬が春になるとは（仏法では）思わないのであり、春が夏になるとは（仏法では）言わないのである²⁰⁾。

薪は、灰になる。灰からもとの薪にはならない。このことを、灰が後で薪が先ととらえ

てはならない。よくよく認識するように。薪は、薪という位置にあるものである。そして先と後がある。さらにこの場合、前後はあっても、前後は分かれている。灰は、灰という位置にあるものである。そして後と先がある。薪と灰は、それぞれ位置であり、互いに区別される位置である。さて、「薪は灰になった後また薪にはならない」と同じ意味で、「人は死んで後また生きるとはならない」をとらえよ。生と死は位置であり、互いに区別される位置である。生は死にならない。これが仏法の立場である。生はあくまでも位置である。そこで、不生と言う。死は生にならない。これも仏法の立場である。死はあくまでも位置である。そこで、不滅と言う。生も死も、一時の位置である。たとえば、冬・春のようなものである。冬が春になるとは思わない。春が夏になるとは言わない²¹⁾。

「千夜千冊」で松岡正剛はこんなことを言っている。「困ることがある。道元を読みはじめたら他のものを読む気がしなくなることだ。それほどいつも、汲めども尽きぬ含蓄が押し寄せてくる。湧いてくる」²²⁾と。同感である。

石垣良樹は言う。「道元的不死論は、薪は灰とならないということに尽きている。生は死にならない。春は夏にならない。なぜか。それらは仏法によって名辞としてその時に存在していて、その一時の位として永遠を得ているからだ。ここは表現を間違うとかなりオカルト的になる。禅の本質はおそらくすべてここにある。一時の位の永遠を知覚することが禅そのものだからだ。人の意識は、過去とつながっており、ゆえに時間の流転を知覚するような錯覚を持つというか、日常の意識は、運動や変幻を含み込む。しかし、禅によって修証するとき、『一方を証するとき一方はくらし』となる。このとき、時が、前後際断する」²³⁾と。

また、zenaway氏は「薪は薪の法位に住して、灰は灰の法位にありて、前後際断せりである。人の生も死もおなじであると。生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなりと。一時の位と云うは、全たる時であり、それで全部であり、余事はない。尽きている。時時了了である。人のしぬるのち、さらに生とならず。しかあるを、生の死になるといはざるは、佛法のさだまれるならひなり。このゆゑに不生といふ。何を何故に、不生と云っておられるのか。諸法の佛法なる故に、生きていたものが生きている状態から死の状態に移行し変化していく一連の状態変化を以って死ぬとは、生が死に繋がっているとは決して、佛法では云わず、佛法では、生は生、死は死と云う。繋がってはいない。連続していない。それぞれが絶対であり、永遠である。そこを、生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐ

なりと云う。この一時とは永遠である。坐せば解かる。だから、生が死に、情も念も死に繋がっていないから、その死を死といわず、生の不と云い、不生と云う。是、佛法のさだまれるならひなり。死の生にならざる、法輪のさだまれる佛轉なり。このゆゑに不滅といふ。何を何故に、不滅と云っておられるのか。死が生に連続綿々ではないからであり、死は死であり、生は生である。生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなりで、それぞれが絶対で在り、その真っ只中に在って、生の時に死を忘れていて考えないからであり、死の時に生を思わないからである。だからこそ、死とはまったく別に在るその生のことを、死とつるんだ生とは呼ばず、死の不と云い、滅の不と云い、不滅と呼ぶ。それは、法輪のさだまれる佛轉なる故である。冬の春となるとおもはず、春の夏となるとは云はない²⁴⁾としている。余人にはあまりない「生が死に、情も念も死に繋がっていないから、その死を死といわず、生の不と云い、不生と云う」という説明がなされている。生と死が繋がっているとは佛法では云わない、と言われていたが、なぜ云わないのかはいまいち不明である。情と念がいきなり出てきて驚かされる。「その死を死といわず、生の不と云い、不生と云う」がポイントなのであろう。zenawayは、先に、生を不生と云うのではなく、死を不生というと言っている。そして後では、生は不滅である、とも云っている。するとzenawayは、生は不滅、死は不生であると云っていることになる。どちらも結局同じで、取り替え可能ということであろうか。

不は否定語であるから、不生とは生の否定である。生ではないということである。生の否定は死ではなく、ただ生の否定、つまり、不生（生にあらず）と言うべきである、ということであろうか。なぜ生の否定を死と言わないかといえば、生と死とは繋がっていないからと言う。「死」は、生の否定としては、全く繋がっていないものをもってきているから、生の反対語としては不適であり、ただ「不生（生にあらず）」と言っておくのがよからう、ということであろうか。あるいは、不生を、「生じず（生ぜず）」ととれば、生は何から生じたのではなく、それ自体として絶対（の生）であるから、生じたのではないからには滅するということもなく、つまり「死ぬ」ということもなく、だから、「生は死になるのだと言わない」。この場合の「生」は、何かから生じた生ではなく、「不生の生」に関して言われているのである、ということであろうか。また、不を「以外のものではない」ととれば、不生は生以外のものではない、ということである。

「生の死になるといはざるは、佛法のさだまれるならひなり。このゆゑに不生といふ」と道元は言う。「不生」とはどういう意味で、また、「不生といふ」のは何を不生というの

であろうか。「不」は「ない」ととれる。たとえば、～でない、～ない（単なる否定辞）、～以外ではない、～がない（～はもともとない）、などである。

富山はつ江は「われわれは、生れて、人生を生きて、そして死んでいく。これが人間の生命現象の認識のしかたになってしまっている。道元は不生不滅の生死を観ている。これは無我三昧の世界からいっているのである。不生不滅の不とは、全とか超の意味で、自己参加の生の全現成、死の全現成で一時の位を燃えつくすことである。対象の変化（或は自己の内部的変化）を生きぬきつづけることである」²⁵⁾と、不は「全」とか「超」という意味だとしているのだが。

WikiDharmaには「不生 ajaati, ajaata, anutpaada (skt.) 生を超越することを意味する。一般的には、永遠というものを不死永生という形で考えるが、仏教では、これを生に対する執着とみなし、そこで、まず生に対する執着を断ち、生を超越することを説いた。そこで、一般では『不死』というが、仏教では『不生』という。初期の経典では、仏について『生の滅尽』〔法句経（423）、スッタニパータ（517）〕と表現している。生に対する執着を断ちきって超越したことを意味している。なお、江戸前期の盤珪永琢は、『不生の仏心』『一切事は、不生でととのふ』〔盤珪禅師御示聞書（19）〕といい、不生で万事が尽されるとし、ひいては、『不滅といふも、むだ事』『不生といふて、不滅とは申さぬ』（同前）と説いて、一般の不滅（不死）の考えかたに批判を加えた。これによって、のちに盤珪禅が不生禅と呼ばれた」とある。

その不生禅であるが、「(或る者が)『この頃お示しいただいた不生の理について、近頃は有り難くおぼえるようになりました。しかしながら、凡夫心だからか、怒って腹が立つことが多いです。これを止めようと思って、怒りの心を止めますけれども、また生じてしまい、ついに止むことはありません。このようなことは、どのようにして止めれば良いのでしょうか』と問うた。禅師の御返答は『その怒りを抑えることは悪い心得である。元から、この心は1つであり、その1つの心から出る怒りを止めようと思うなら、一心が2つになり、走る人を後ろから追いかけるようなもので、走るも自分、追うも自分となる。この心を辿って申し添えるならば、茂った木の下を掃除しているのに、上から木の葉を散らすようなものである。払い避ければ、サッパリとなるが、また後から散らすようなものである。止めようと思うのが悪いのである。だからこそ、その起こる念に関わらず、ただ止めようとも思わないのが良いのだ。止めようとも、止めまいとも思わないのが、不生である』と仰ったところ、彼の人はこの答えを納得し『さてもさても、ありがたや』と

去っていった」²⁶⁾とある。この怒りの部分を死の恐怖で置き換えると、「死を恐怖する心を止めようと思うのが悪いのである。だからこそ、その死の恐怖が起こる念にとらわれず、ただ止めようと思わないのがよいのだ。死を恐怖する心を止めようと思わない、死を恐怖する心を止めまいと思わない、そうして死を恐怖する心にとらわれないのが、不生（死を恐怖する心が生じない）である」と言えないだろうか。

森本和夫は「『不生』とか『不滅』とかも、やはり難解の傾向を示すのは、それらが、たんなる否定的な意味において用いられているのではないためにほかならない」²⁷⁾と言っている。ではどういう意味において用いられているのかの解説はないが、森本和夫『正法眼蔵入門』（朝日選書290、以下引用（数字は頁）はこれによる）では、「仏法においては、生と死とを相対的に対置する世間の捉え方とはちがって、『生也全機現、死也全機現』といわれるように、生も死も、それぞれが全体的なはたらきの現われとして、絶対的ものとみなされるので、『不生』ということばによって、そのような全体的なはたらきを意味するということも考えられるはずなのであってみれば、『不生』ということばを用いることにも、べつに難点はあるまいかということである」（154）と鎌倉時代の経豪の注釈書『御抄』を紹介し、併せて自身の訳として、「生が死になるのだと言わないのは、仏法の定まった説き方であって、だからこそ不生（絶対の生）というのである」を掲げている（155）。また、「拙訳において、あえて、『生は生で、その時の全体的なあり方であり、死は死で、そのときの全体的なあり方なのだ』と訳したのも、このような絶対性ないしは全体性を見失わないためであった。生という時もあり、死という時もあるというようなことではなくて、生は生で全体的なはたらきであり、死は死で全体的なはたらきである」（157）とも書いている。森本はまた、『御抄』を引いて、生は死にならないといえ、不死といえ、死は生にならないといえ「不生」というべきだと思ふのは、生死ということ十分に心得ていないときの考え方だということであり、さらに江戸時代の天桂によって書かれた『正法眼蔵弁註』の「假令^{たとひ}生の死になると云ざるときは不滅と云べし。死の生にならざる時は不生と云べきに、生の死とならざるを不生との玉ふは、死になる生なければなり。死の生とならざる時は不生と云べきに、不滅との玉ふは、生となる死なければなり」（156）を引く。

「死んだものが生き返ることはない」という命題は、「生となる死はない」ということである。「生きているものが死ぬことはない」という命題は、「死になる生はない」ということである。これは論理としてはそうなるが、「生となる死はない」と「死になる生はな

い」という二つの命題は非対称である。それゆえ、森本が沢木興道の「遺稿」の「『不生の生なれば死になるべからず。不滅の滅なれば生になるべからず』」(156)を引いても、前半は不生(死になる生はない)の生ならば死になるべからずと、もともと死になる生はないという生(不生の生)だとしているのだから、死になるべからずなのは当たり前であり、後半も不滅(生になる死はない)死ならば生になるべからずと、もともと生になる死はないという死(不滅の滅)だとしているのだから、生になるべからずなものも当たり前である。こうした論点先取りのな、自己循環論法には納得されない。『正法眼蔵弁註』と同じく、ここでも前半と後半は非対称である。

栗田勇は『道元の読み方』で「生は『ひとときのくらい』だと言う。“くらい”というのは現象、位相のこと。ひとときというのは、しばらくの間という意味ではなく、全体、まるまるそれで全部の時、つまり永遠のいまの意。生は生というものでまとまった様相であり、永遠の変わらぬ姿である。だから、生きているということは、死と比べて生きているということではない」²⁸⁾としている(以下引用(数字は頁)はこれによる)。そうかとも思えるが、「生きている」ということは、死を対比させなくては言われ得ぬ言葉、考えられぬことではあるまいか。栗田はまた、「呼吸というものは、一瞬一瞬、吸ったり吐いたり方向が違う。だから、吸っている息は吸っている息、吐いている息は吐いている息でそれぞれ別々で、連続しているものではない。同様に、生は生、死は死と、生と死は連続しているわけじゃない。それぞれ別のものだ。一瞬にして入れ替わる。その両者が空というものの本体なのだ」(297)と言う。

吸う息と吐く息、生と死が、前後際断している、ということが言われている。吸う息と吐く息とは同じものではなく、連続線上にはなく切れており、また、どちらが先でどちらが後とも言えない。吸う息にはたとえば吸い始め(先)と吸い終わり(後)があり、吐く息にもたとえば吐き始め(先)と吐き終わり(後)という後先はある。後先はあっても、たとえば、吸い終わりに近づいたとき、吸い始めはすでになく、前後際断している。吸い終わって次に吐き始めるときとぎれがある。たとえば、吸っている息に着目すると、いま吸った息と次に吸う息とは通常連続はしていない。吸う息と吐く息とは、……吸う、吐く、吸う、吐く……と、どちらが先で後か不明に連続していると見なしうるときもあれば、息を止めれば連続はしないし、意識的に吸う吐くの後先をコントロールできる。生と死は別もので、「一瞬にして入れ替わる」と言われているが、呼吸するのに、一瞬一瞬で入れ替わりするのは難しい。一瞬息が止まっているのではないか。また、息を吸えば次は

息を吐くしかないわけで、吐くことなく息を吸いっぱなしなど不可能である。とすると、生きていれば次は必ず死なねばならず、死ぬことなく生きっぱなしは不可能である。しかし逆は言えず、生死を呼吸で比喻するのは適切とは言えまい。ただ、呼吸が「吸ったり吐いたり方向が違う」から、生死の方向が違う、というのは示唆に富むかも知れない。

ところが栗田はすでにこう書いている。「ある人が、念仏とは、死んでから極楽へ行けるとの保証あってこそ価値のある『南無阿弥陀仏』ではないかと言った。昔からよく出る疑問です。その保証なしに、ただ四六時中、念仏していても無駄ではないかというわけです。それについて一遍はこう言っています。見事な解決法です。『(人間は時々刻々)、出る息、いる息を待たざるゆえに、当体の心を臨終とさだむるなり』。人間は息を吐きつづけたり、吸いつづけたりはできないから、吸う瞬間、吐く瞬間に息はとだえる。息が止まる。その瞬間がそれぞれ臨終だという。もし、それ以上息が入ってこなければ死んでしまうわけですから。若い人には実感できないでしょうが、ハ——ッと息をついてそのまま死ぬということはまああることです。溜息を一つついて、それっきりになったという友人もいます。『出る息、いる息を待たざるゆえに』——人間は必ず次が入ってくるというわけでもなく息を吐いている。しかも、瞬間瞬間とぎれている。時々刻々これ臨終だと思って『南無阿弥陀仏』と称えなさいというわけです。時々刻々のいまが臨終だと思えば、必死になるはずです」(126-127) と。

人が死ぬということは、呼吸が止まることだとも通常言われるが、息を吐いて、一瞬途切れて、次に息が入ってこないことである。死の瞬間とは、吐く息と吸う息の間の〈とぎれ〉である。死ぬということは、このとぎれがとぎれっぱなしになってしまい、呼吸の再開につながることはないことである。

ところで、生と人とは同じものであろうか。生は、生きてること(もの)、Life(人生、生命、生活)、活動していること(もの)等ととれる。生きてること(もの)等とれば、生き物全般に通じる。それゆえ、人は生であるが、生は必ずしも人ではない。「不生といふ」を、生を「不生といふ」ととれば、一つには、生は生ではないからむろん滅もないととれる。二つには、生は生じないから滅するというともないのとれる。三つには、生は生以外のものではないから、いつでもいつまでも生であり、滅することも、その他のものになることもないともとれる。四つには、生といっても、もともと生(という実体)はないから、生には滅もない(滅する生はない)ととれる。「不生といふ」を、人を「不生といふ」ととれば、一つには、人は生ではないからむろん死もないととれる。二つには、人

は生じない（出生しない、誕生しない）から死ぬということもないととれる。三つには、人は人以外のものではないから、いつでもいつまでも人であり、死ぬことも、その他のものにはなることもないともとれる。四つには、人といって、もともと人（という実体）はないから、人には死もない（死ぬ人はない）ととれる。こう書いてくると、人を「不生といふ」ととると、おさまりに悪く思える。尤も、『正法眼蔵』には、「生すなはち不生といふ」（「生死」）とあるから、不生といふは生のことととるべきであろうが、人ととるのがまったくの無意味というものでもなからう。生と人とではおさまりに具合に差があるということであれば、生＝人では必ずしもないからである。

改めて『正法眼蔵』の原文を見ると、「人のしぬるのち、さらに生とならず。しかあるを、生の死になるといはざるは、佛法のさだまれるならひなり。このゆゑに不生といふ」（「現成公案」）での道元は、字面だけで言えば、「人のしぬるのち」がすでに、人は死ぬものであり、生が死になるのということを承認している。その上で、「生の死になるといはざるは」と言うのは、矛盾している。これを、後者は仏教の常識であり、前者は凡人の常識を言ったまでである、と言うのであろうか。問題は、そう言うとかそうは言わないとかといった表現の問題ではなく、生は死にならないという主張がなされている、ということである。これは人は死なないと主張するのと同じである。先に人は死ぬが承認されている。後では人は死なないのだと主張される。これは全く矛盾しており、納得はされない。ではなぜ人は死なないのかというと、仏教ではそうだからだという説明しかない。では、例えばお釈迦様は人は死なないとおっしゃったのであろうか。いずれにしても帰着するところは、人は死なないということである。石垣良樹の言う「道元の不死論」というのが、真実味を帯びる。

「生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。たとへば、冬と春のごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり」と道元は言う。「冬の春となるとおもはず」、春は冬がなったものではなく（春は冬から生まれたのではなく）、また、「春の夏となるといはぬなり」、夏は春がなったものではなく（春が死んで夏に生まれ変わるのではなく、あるいは夏は春から生まれたのではなく）、春は、もともと春である。何かが春になるのではなく、また、春が何かになるのでもない。春は春以外のものであり得ないから春である。あるいは逆に「何か」を、冬も夏も、すべてを含んでの春である。季節は移り変わるが、春が（“死んだり” “失われたり” して）夏になったり、冬が春になったりはしない。春は春であり、夏は夏である。春はどこもかしこもありとあらゆるものが春なので

ある。冬が春になるのではなく、季節が（冬から）春になるのである。春が夏になるのではなく、季節が（春から）夏になるのである。季節と同じように、人の世代は移り変わるが、その親父がこの子どもになったり、この子どもがそのひ孫になったりするわけではない。人の世代がその親父の世代から子どもの世代に移り変わるわけである。親子関係はあるにしても、親父は親父で絶対（その人はその人ですべて）である。子にしても同様である。その親父の代から子どもの代になったからといって、親父が（死んで）子どもになったわけではない。言うなれば、季節の舞台の役者が冬から春に、世代の舞台の役者が親父から子へ、舞台の役者が入れ替わっただけである。だから、「生の死になるといはずるは、佛法のさだまれるならひなり」ということなのであろうか。前世代から現世代へ、現世代から次世代へと人の世代は移り変わるが、死とは世代の交代そのものである。世代の交代という変化そのものが死なのである。

「薪」と言うときは、薪は薪であり、薪以外のものではあり得ない。薪の「いま、ここ」は、その薪以外のものではあり得ぬ（その薪以外のものがその薪の「いま、ここ」を占めることは出来ない）から、「いま、ここ」で薪は薪であり、薪以外の何ものでもない。しかし、その「いま、ここ」の薪も、経年変化（「いま」の移ろいに従って変化する）、相互作用、その他の力や影響を免れ得ない。木立が伐られて丸太になり、丸太が割られて薪になり、薪が燃やされて灰となると考えるのは、そうした諸力（伐る、割る、燃やす）の作用のもと、様態の変化（木立が丸太に、丸太が薪に、薪が灰に）が現象するからであり、そうした現象の裏に、何か全体を通じて変わらない実体（例えば、その木というもの）がある、ということ的前提にして考えるからである。変わらない実体があるから変わる様態が支えられると。たとえば、ケータイがコンパスになり、コンパスがボールペンになり、ボールペンが時計になり、……というようなことは、あり得ない。それは、これらに共通した変わらない実体が指定できないからであると。そこで、その木という実体をもつ木立や丸太や薪が、様態変化の末に灰となって失われると考えるのと同じように、自分の（人の）生と死も、自分の「自己」という不変の実体があって、自分の様態変化（たとえば、子どもから青年、青年から成人、成人から老人）の末に死んで、それらに一貫する「自己」が失われると思うから、死が恐怖なのであると思える。

更に次のようにも考えられる。たとえば昨日知人と出会った自分はもういない。朝食時に魚の骨が歯肉に突き刺さった自分はもういない。一秒前の熱いものに触れて指を離れた自分ももういない。もっと言えば、一瞬前の自分ももういない。その失われた自分は、も

う、取り戻せない。これは自分が死んだということである。自分が失われ、死んだということは「自己」も失われたということである。死んだ自分に「自己」はないからである。執行草舟はホイットマンの詩を解釈しながらこう言う²⁹⁾。「まず第一節『お、常に生きつゝ、常に死につゝ！』。生きるということは、日々刻々と死んでいくことである。生きてきたこと自体が、それだけ死んできたことを意味しているのだ。ここに、死を明らめなければ生はわからない、と道元が喝破した生命の法則がある」と。そのように自分が時々刻々死に、「自己」が時々刻々失われているのに、人はそのことに恐怖しないのはどうしたことであろう。ところで、「一瞬前の自分ももういない」と書いたが、一瞬といえども幅があるとすれば、幅がないということまでつきめると、もはや自分はあるにしても無きがごとしとなるのではないか。そうすると、自分の実体、つまり「自己」というものを指定できないのではないか。「自己」という実体がないならば、「自己」が失われるという死に恐怖することもない。

矢島忠夫に「薪は薪というできごと（時）として、以前の時があり以後の時がある。前後の時はあるのだけど、以前のものと以後のものという実体的な区切りがあるわけではない。灰は灰というできごととして、以前の時があり以後の時がある。薪が灰となった後に、また薪になったりしないように、人が死んだ後も、また生になったりはしない。そうであるのを、生（という実体的なもの）が存在していて、それが死（という実体的なもの）に成るなどと言わないのが、仏法のいつもの慣わしである。だから、不生というのである。死（という実体的なもの）が存在していて、それが生（という実体的なもの）に成るのではないということが、仏がつねに説くことである。だから不滅だと言うのである。生（というものであるの）も一時のくだし、死（というものであるの）も一時のくだしなのだ。たとえば、冬や春のようである。冬（という実体的なもの）が春（という実体的なもの）に成ったなどとは思わないのだし、春（という実体的なもの）が夏（という実体的なもの）に成るとも言わないのだ³⁰⁾という現代語訳がある。

「どうすれば、有るものが、即、時であり、時が、即、有るものだ、などということが可能なのか。それは、『有』（有るもの、存在するもの）と言われているものが、実体的な『もの』ではなく、できごとであり、行いであったからである」（同上）なのであり、また、『法』が、そのつど、そのつど、『できごと』であることを表現するためには、法がそのつどそのつど、そのひと時、とどまる、仮の『くらい』という表現が、どうしても必要だったのである」（同上）し、それ故道元は、生、死、冬、春などを実体的なもので

はなく、できごとであるとしている、と矢島は解釈しているからである。

生が不生（生じず）の生ならば、その生は何かから生じたのではないから、また、その生から何かが生じるのでもないから、当然のこととして、不生の生の中には一切がある。不生の生には、「何かから生じたのではない」という「何か」も、「何かになる」という「何か」も含んでいる。道元は「人のしぬるのち、さらに生とならず」と言う。人は死んだら生き返らないと解するのは常識である。不生の生は何かから生じたのではないから、「人のしぬるのち、さらに生とならず」は、「死んだら生き返らない」という不可逆過程のことを言っているのではなく、「何かから」、ここでは死から（死ぬことから）、生が生じることはない、と言っているのである。それ故、不生の生には死も、死ぬことも含まれていることになる。だから、不生の生の死になると言わないのである。不生の生は生でしかない。それだけで一切、全体、絶対であるから、不生の生がさらに生になるとも、また、すでに死も含まれているから、「生の死になるといはず」（道元）、不生の生が死になるとも言わないのである。筆者は道元をこのように解したのであるが、後に道元の「正法眼蔵」生死の巻をもとに矢島に類した解釈をする人を見出した。

それは福間聡によると、「石田氏が考察の対象とするのは道元の『正法眼蔵』の『生死』巻における『生より死にうつると心うるは、これあやまりなり』という一節である。もちろんこの一節は、われわれは決して死ぬことはないということを示唆しているのではない。われわれの身体が存在することを止めるときわれわれは死ぬということを道元は認めている。では道元は何を言わんとしているのだろうか。石田氏によるとこの道元の命題は『生死を出来事と考えると、生が死にとってかわるとは言えない』と解釈できるという。たとえば、誕生と死を出来事と、すなわち文字通りに生じる何かと解するならば、人がこの世に生を受けた何十年も後に、死が誕生を引き継ぐことは不可能である（それらの出来事としての同一性を失わせることなくしては）。しかしながら道元の死生観はより交錯している。石田氏が注目するのは道元の『有時being-time』という概念である。『有はみな時なり』すなわち『万物は時間のなかにあるのではなく、時間そのもの』であり、『別個の時点を横断する普遍的な存在はない』という発想を、石田氏は『有時』概念に見出している。道元にあっては、われわれの経験における各々の『今now』そして全ての『今』は絶対的なパースペクティブを表しており、このパースペクティブから世界とその（出来事の系列を含んだ）全ての時空構造は解釈される。ゆえに生と死を出来事と考えるならば、それぞれ独立の『今』を表現していると解釈できるのである（『生といふときには、

生よりほかにものはなく、滅といふとき、滅のほかにもなし。したがって生は、既存の世界の中に生じた何かを意味しているのではなく、よって『不生』であるといわれ、同様に死（滅）という出来事も何かが生滅するわけではないので『不滅』といわれる（『生死』）。このように考えると、生と死はどちらも世界の顕現（manifestations）であり、どちらかが特権を有しているわけではない。それゆえ石田氏によると、『生きたらばただ生、滅きたらばただこれ滅にむかひてつかふべし。いとふことなかれ、ねがふことなかれ』と道元は論じているのである³¹⁾ という石田正人によって行われた講演（福間による要約）である。

ある人は、「一番大きな欠点は、『死』のみを知って、死のあることを知って不生不滅のあることを知らん。この不生不滅を『生』というんですね。」と言っている。このところを、勝俊は、「禅師においては生は不生であるという。ここでの不生は『生という時には生よりほかにものなく』という絶対的な生という意味で捉えるべきであろう。先に生の対立概念は死であると述べたが、禅師にあっては生と死は並列概念であって、生と死は一体さらに言えば一如の関係なのである。また従って、この段落においては不生でなければならぬのであり、もし不滅が省略されていると解釈したのではこの段落の意図が不明確になってしまう。またこの省略を『道元禅師の道力、親切心とがにじみ出ている』としたのではどうも悟りの道からそれてしまっているような観が否めない。『生の死になるといはざるは、不滅』にはならない。その場合、生＝不滅となり、理解はしやすいが仏道への誘いとしては意味のないメッセージになってしまう³²⁾」と言っているが、妥当ではないだろうか。

「一時のくらゐ」について、去白庵は「生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。『正法眼蔵』～現成公案～『一時』とは、過去でもなく未来でもない、すなわち『いま』のことです。そして『くらゐ』とは、『位（くらい）』つまり『位置』、すなわち『ここ』のことです。つまり『一時のくらゐ』とは『いま、ここ』のことです。『生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。』とは、『生』というのも『いま、ここ』の様子である、『死』というのも『いま、ここ』の様子であるということ。『いま、ここ』は、『生』でもなく『死』でもない、ということです。判りますか？『いま、ここ』には、ただ『いま、ここ』の様子があるだけです。同じような道元禅師の言葉として、善悪は時なり、時は善悪にあらず。「正法眼蔵」～諸悪莫作～というものもありますね。『善』や『悪』というのは『いま、ここ』の顕われ方の一つだ。『いま、ここ』自体は、『善』でも『悪』でもない、

ただ『いま、ここ』だ。ということです。そして私たちは誰だって、いつだって、そんな生死を離れた、善悪を離れた『いま、ここ』に生きているのです³³⁾と書いている。

そうすると、私たちは永遠の「いま、ここ」という舟にたまたま乗り合わせて揺られている、いつかの旅人であろうか。それとも、去白庵が「どこであれ、あなたか佇んでいる場所、それが『いま・ここ』です。ここから100m歩けば、その100m歩いた先の場所があなたにとっての『いま・ここ』になっています。あなたがアメリカのNYに行けば、そこがあなたにとっての『いま・ここ』です。あなたがどこに行こうと、行ったその場所があなたにとっての『いま・ここ』になってしまいます。『いま・ここ』は、どこまでも、どこまでも、あなたについて行きます。あなたが過去について考えれば、それは『いま』あなたが過去について考えたのです。あなたが未来について考えれば、それは『いま』あなたが未来について考えたのです。『過去のこと』でも、『未来のこと』でも、それはあなたが『いま・ここ』で考えたことです。共に間違いなくあなたの『いま・ここ』の様子です³⁴⁾というようなあり方を私たちはしている。

すると去白庵によれば、私たちの「いま、ここ」自体は、生でもなく、死でもなく、善でもなく、悪でもないものであり、その「いま、ここ」が生死とか善悪とかの様子をしており、顕れ方をしているとある。するとそれは、「いま、ここ」自体は生死、善悪ではないのだから、「いま、ここ」というあり方をしている私たちの生死、善悪の様子とか、顕れととるべきであろう。私たちは「いま、ここ」で生きており、死んでいくのであり、善をなし、悪をなすのであると。しかし、どのように「いま、ここ」で生きているものが死んでいくのかについては定かではない。

一方、木坂健宣は、『人間とはこーゆーものである』と大上段から語る感じとでも言えはわかりやすいでしょうか。しかし、ハイデガーはそう考えない。人間は、限りなく『有限』の存在であって、世界中の誰にでも当てはまるとか、そんな『無限』の人間を考えても意味はないんだ、と。有限なんだから、有限なところからスタートしろ、と。有限なもの、あくまで有限の中で把握するよう努めるべきだ、と。そう考えるわけです。ハイデガーにとってその『有限さ』を端的に示すのが『いま、ここ』という概念なのです。つまり、時間と、場所。人間は、ある時間のある場所にしか存在することができない、というある意味で当たり前のことをハイデガーは指摘したんですね、「とにかく、ハイデガーは人間を『いま、ここ』という制約の中で把握することに努めたわけです。で、その『いま、ここ』ですが、これが究極的には何を意味しているかと言えば、それは『人間は、いつか

必ず死ぬ』ということです。時間的な制約を受けるということは、いつか人生が『終わる』ということであり、場所的な制約を受けるということは、どこかで人生が『終わる』ということであり、それはつまり、人間はいつかどこかで必ず死ぬ、ということの意味します。いつなのか、どこでなのか、はわからない、「ハイデガーは、その枠の中で人間を考えるんですね。そして、その『死』というものははっきりと自覚的に認識しながら『いま、ここ』を精一杯生きている人間。それをDaseinと呼びました。逆に、ただなんとなく毎日を生きて、日々同じようなことを繰り返し、明日がほっといても勝手にやってくると錯覚してダラダラ生きている人間をDas Mannと呼んだのです。もちろん、ハイデガーはDasein的な生き方を志向しています。」³⁵⁾ と言っている。

いついかなる時でも「いま」、どこへいこうとどこにあるかと「ここ」という、人の存在にとって逃れられない「いま、ここ」という制約を抱えていることが、人が「いつか」「どこか」で（それもその状況での「いま、ここ」で）死を免れない存在にしている。人は「いま、ここ」で生きもするが、死にもする。人の死とは、人がその究極の拠り所である「いま、ここ」を失うことである。あるいは、人の死とは、究極的な^{くびき}軛である「いま、ここ」から解放されることである。そのどちらであるかは、その人自身のあり方（生き方）が決めるのであろう。

Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht.

Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt.

*Unser Leben ist ebenso endlos, wie unser Gesichtsfeld grenzenlos ist*³⁶⁾.

死は生の出来事ではない。人は死を体験しないのである。／もし永遠性ということで、無限の時間的継続ではなく、無時間性ということが理解されているのなら、現在に生きる人は永遠に生きるのである。／我々の視野には限界がないのとまったく同様に、我々の生にも終りはない³⁷⁾。(米澤克夫訳)

細川亮一は、『ハイデガー入門』（以下引用（数字は頁）はこれによる）で『神学大全』において、トマスはポエティウスの上記の言葉（細川によれば、ポエティウス『三位一体』第四章は言う。『われわれの「今」は、いわば流れ去るものとして時間と永続性

(sempiternitas) をもたらす。しかし神の「今」は恒常的で不動でとどまるものとして、永遠性 (aeternitas) をもたらす』——引用者) を要約して、次のように引用している。『流れる今 (nunc fluens) は時間をもたらし、止まる今 (nunc stans) は永遠性をもたらし』³⁸⁾ (230) と。また、細川は、ヘーゲルの『精神の現象学』の「時間を抹殺しない限り、精神は時間の中に現象する」を引きつつ、「時間を抹殺する」とは「時間の中に現象しないこと、つまり永遠性=絶対的現在にいたることを意味する」(232) と言う。そして、ウィトゲンシュタインの『論理哲学論考』が語る「『現在としての永遠性』は、形而上学的な現在 (時間を越えた現在) である」(234) し、『哲学的考察』(1930年) の「(ウィトゲンシュタインは——引用者) 『現在の経験のみが実在性をもつ』というテーゼを検討している。このテーゼで語られる『現在』は、普通に言われる『過去-現在-未来』の中の現在、時間の中の現在ではなく、対比されるもの (過去や未来) をもたない現在、時間を越えた現在である。対比されるものをもたない現在は、『あった』『あるだろう』と言われず、『ある』とのみ現在形で言われる現在 (現在としての永遠性) である。確かにこの現在は対比されるものをもたないがゆえに、語りえないとされる」(234) としている。

また米澤克夫はウィトゲンシュタインの1916年7月6日、7月8日の『Notebooks』から、「生が問題であるということをやめるというような具合に、つまり時間の中にはなく、永遠性に生きるという具合に、人が生きることは可能であろうか。……時間の中にはなく現在の中で生きる人だけが幸福である。／というのも現在の生にとって、死は存在しないからである」³⁹⁾ (アンダーラインは米澤による) 及び前出の6.4311を引きながら、「ここでも『時間と空間の中』と『時間と空間の外』が対比されている。『生が問題である』ように生きることは、『日常的な考察の仕方』および『心身二元論的見方』に囚われて死を恐怖し、自らの魂が『時間の内部で』『無限な時の継続』という意味で『死後も永遠に生き続けること (永世)』を願望することである。『生が問題であるということをやめる』というような具合に』生きることは、そのような見方から脱却して、『時間の外に』生きること、つまり『無時間性という意味での現在即永遠性』の中に生きることであるとされている」⁴⁰⁾ とする。

死は生の出来事ではない。人は死を体験しないのである。／もし永遠性ということで、無限の時間的継続ではなく、無時間性ということが理解されているのなら、現在に生きる人は永遠に生きるのである。／我々の視野には限界がないのとまったく同様に、我々の生にも終りはない。というウィトゲンシュタインの『論理哲学論考』6.4311は、次のように

も解されよう。

死は生（Leben, life、人生、生命、生活）の出来事ではない。生の出来事と人が言えるのは、自分の生で体験ないし経験されることである。死を体験したと言えるには、「その行為の時間（行為の終末）を追い越さなくてはならない（コーヒーを飲むことが完了した後も生きていなければならない）」⁴¹⁾（芦田宏直）が、「死後の時間を生きるわけにはいかない」（同上）ので、それはできない。永遠性（Ewigkeit, eternity）を「無時間性として理解し、無限な時間持続と対比している。『現在のうちに生きる者は永遠に生きる』は『現在に生きる＝永遠に生きる』であり、現在としての永遠性を語っている。無限な時間持続と無時間性の区別は、ポエティウス以来の『永続性—永遠性』（sempiternitas— aeternitas）の区別であり、プラトン『ティマイオス』に遡源する」⁴²⁾（細川亮一）のであり、「この伝統はトマス『止まる今——流れる今』の対比として表現される。この対比はショーペンハウアー『意志と表象としての世界』において取り上げられる。『現在のみが、常にあり、不動な仕方確定しているものである。経験的に捉えれば現在はずべてのうちで最も儂いものであるが、経験的な直観の形式を無視する形而上学的な目にとっては、現在は唯一不変なもの、スコラ学者の止まる今（Nunc stans）として現れる』。ショーペンハウアーが語る形而上学的な現在（流れる今という経験的時間を超えた止まる今）は、現在としての永遠性である。そして止まる今（現在としての永遠性）の思想は、『意志と表象としての世界』を経由して、ウイトゲンシュタイン『論考』のテーゼに至る。『論考』が語る『現在としての永遠性』は、形而上学的な現在（時間を超えた現在）である」⁴³⁾（同上）。

「何でも評論家」氏は「『人間は死んだらどうなるのか？』『死後の世界はどんなところか？』という謎について、ウイトゲンシュタインの認識論的な死論が最も説得力を感じるので、この世界観について解説する」⁴⁴⁾のであるが、それによれば、ウイトゲンシュタインの「我々の視野には限界がないのとまったく同様に、我々の生にも終りはない」は、「よく、仮死状態に陥った人が、あの世を見てきたとか、三途の川を渡りそうになったとかいった話があるが、生き返ったのなら死んだわけではない。死とは不可逆過程なので、人類にとって死後どうなるのかということは永遠の謎なのだ。そこで視野を意識の比喩として類推しているわけだが、片側半球が機能停止しているひとたちは、視野のどちらか半分が「死」の状態にあり、もう片方の視野が『生』の状態にあると解釈できるのだ。健常者でも、盲点がどこにあるのか気付かないし、その領域が暗くなっているわけでもない。盲

点とそれ以外の視野との境界もない。敏子さんとジョナサン君にとっては、視野の右側だけでなく、自分が見えている視界の最右端の境界（ここが死に相当すると考えればいい）も存在しない。彼らにとってもわれわれと同じく、視野に限界は存在しないはずなのだ。このように解釈するのが、すくなくとも認識論的には穏当と感じる。比較的物事を科学的、あるいは論理的に考える人は、『死んだら何もないのよ。』とか、『死後の世界は存在しない。』と応えるだろう。しかし、死後の世界が存在しないのなら、生と死後との境界である『死』も存在しないという指摘なのだ。曰く、『視野の限界、あるいは境界を知覚するためには、そこよりも外側も知覚できなければならないからだ。』というのが彼の思想性であり、言語、世界観あらゆることについても同様のことを述べている。この点の指摘が、彼の天才性のひとつとを感じる。記憶が曖昧なのだが、『哲学の問題の解決はメルヘンの贈り物のように素敵なのだが、手元に置いてみると、これらへんにある石ころのようなごくありふれたもののひとつに過ぎないのだ。』といったようなことを書き残していたが、これがそのひとつだろう。指摘されてみれば、『なるほどそうだ』といった当たり前のことだったのだ。つまりこういうことらしい。他界した故人本人にとっては、自分がいつ死んだのかは永遠に知らないのだ（同上）ということである。

それゆえ、始めに戻って、「死は生の出来事ではない。人は死を体験しないのである」（ウイトゲンシュタイン）。「何でも評論家」氏は、この論を、「『死というのは考えれば考えるほどおかしいもので、経験もできないし……他人のはできるが自分のはできないという、じつにおかしいもので。』これは養老孟司の発言だが、重要な指摘が含まれている。『死』というものは、主観と客観とでまったく異なるということだ。客観的に『死』がとういものなのかは誰でも知っているし、説明は不要だ。当然ながら、本人にとって『死』とういものがとういものなのかは誰も知らない。この謎についてどのように考えればいいのかについて考えてみた」のだが、「『生』とういのはやや抽象的で、ここでは『意識』と解釈してみる。『われわれの意識には終わり（死）はない。われわれの視野に限りがないように。』この一節は時間的なものだが、これを視野（空間的）の失認性を使って説明してみよう。本当は半側性空間無視の症例も使いたいのだが、これは説明が難しいので敬遠しておく」として始めている。そして氏の結論はこうである。「本人にとっては、死は永遠に訪れない。というか、死自体存在しない。しかしそうだからといって、死が自覚できないわけではないし、死の恐怖も紛れもなく存在する。だから、『死までの生』をどう考えるべきかということになるのだろう。われわれの意識には、始まりも終わりもな

い。意識は永遠に死なないのだ」(同上)とする。この最後の文句は一体何を意味しているのだろうか。

そしてウイトゲンシュタインの「現在に生きる者は永遠に生きる」であるが、こういうことは実際可能なのであろうか。細川亮一は次のような例を挙げている。永遠性は「日常の経験のうちにも見いだせないわけではない。例えば、家から駅に歩いているとき、道端に花を見つけたとしよう。その花がとても美しいとすれば、立ち止まって見るだろう。これは誰にでもある経験だと思う。立ち止まるのは、駅への歩みを止めること、日常的な時間の流れを断ち切ることである。われわれは美しいものに出会うとき、立ち止まる。それは美の経験において時間が止まり、流れる時間が超えられることの象徴であろう。美の経験は『止まる今』の経験である。美しいものを見ることにおいて、われわれは『現在としての永遠性』に触れている」(234-235)としているが、ときに「永遠に^{タッチする}触れる」(永遠を垣間見て)生きることではあっても、「永遠に生きる」(死なない、と取れば)ことにはならないのではないか。

大森荘蔵は実際には可能でないと、『時間と存在』で言っているようである。「例えば或る壁が或る点時刻に赤いという状態を考える努力をしてみよう。その時刻の直前までは白かった壁が、その時刻に一瞬赤くなって直ちにまた元の白にもどる、こんなことが考えられようか。……羊かんの切り口に食べられる羊かんがあるなどと考えられないのと同じである。存在したり状態が生起したりするには、どんなに微少ではあっても有限の持続が不可欠なのに、その持続をゼロにせよと言われてはなすすべがなくなるのは当然である。そしてそうしても考えられないことは無意味と言わねばならない。点時刻における物の存在や物の状態は思考不能で無意味なのである」⁴⁵⁾(35)。もっともこれは、現在を点時刻と考える限りにおいてであるが(ウイトゲンシュタインはそう考えたのであろうか)、その時、人は現在に生きることすら困難であり、ましてや永遠に生きることにはなりそうもない。

他方、portia908dauthertocato氏は、「(スピノザの項目に出てくる「永遠の相の下に～」の「永遠の相の下」ってどういう意味ですか?に答えて—引用者) おおざっぱにいうなら、『無時間的に』という意味です。時間的推移の外側から見た視点、といってもいいでしょうか。私たちも世界を永遠の相の下に眺めることをよくやっています。たとえばカレンダー。今月のカレンダーに目を向ければ、2008年12月1日から31日までの時間を『一度に』眺める視点に立っていることになります。この日は友達と遊びに行こうとか、今度の

日曜は模試がある、などといった予定を立てるときもこういう無時間的な観点（永遠の相）から世界を見ているのです。必然性とは、出来事Aが起こるならば必ずBが起きることですね。必然性を永遠の相の下に洞察する、というのは、世界の全歴史を一挙に見渡す視点（これが実際にできるのは『神の視点』ですね）から出来事同士の必然的なつながりを考えるということでしょうか。スピノザの立場だと、神が全ての出来事の必然的な原因になっていることがわかる、という展開になりそうだなあ。⁴⁶⁾と語っている。文中の「永遠の相のもとに」は、時間を永続性においてではなく、時間の外から時間を見ている（主観は、カレンダー時間の外にあり、カレンダー時間の中にはいない）。それは「永遠に生きる」を「死なない」と取るのではなく、「永遠の相のもとに」生きると取ることでないだろうか。何十億年先までのカレンダーを見ることができたとして、現在見ている時は何十億年も生きていく〈かのよう〉であるが、やはり死ぬのである。ウイトゲンシュタインも『論理哲学論考』の中で、「永遠の相のもとに世界を観るとは、世界を全体として——限界づけられた全体として——観ることである」⁴⁷⁾ (6.45)と語っている。「世界と生は一つである」(5.621)。限界づけられない全体として世界を観る（永遠に生きる）ことができるのは、唯神のみであろう。神ならぬ私たちは、永遠の相のもとに生きるとしても、やはり永遠に生きるわけではなく、限界がある（必ず死ぬ）。ウイトゲンシュタインも1951年に亡くなっている。

ここで道元の現在観を見てみる。

時は飛去するとのみ解会すべからず、飛去は時の能いとのみは学すべからず。時もし飛去に一任せば、間隙ありぬべし⁴⁸⁾。

これについて田中晃は『正法眼蔵の哲学』（以下引用（数字は頁）はこれから）で、「時は飛び去るものとばかりに理解してはならない、飛び去ることだけが時の働きと考えるてはならない。時がもし飛び去るだけのものであったら、飛び去った時と飛び来たる時との間に間隙の生じることもある筈である。（中略）時が流れ去るといことが、いかにして言われ得るか。道元はここにその根拠を示そうとしたのである。流れることがあり得るためには、流れないものがなくてはならない。流れるということも流れない一点を規準に持たなくてはならない、昨日も今日の今があって昨日なのである」⁴⁹⁾ (95-96)と語っている。田中は

また、道元の「三頭八臂はきのふの時なり、丈六八尺はけふの時なり。しかあれども、その昨今の道理、たゞこれ山のなかに直入して、千峰万峰をみわたす時節なり、すぎぬるにあらず」（「有時」）を「昨日は今日より見た昨日であるから過ぎ去ってしまっているのではなく、昨日とみるのが今のことである。三頭八臂は昨日のことといっても、それは今の我より昨日とするのであるから、実は今のことなのである。昨日という今があるのである」（95）とも言っている。こうして道元は「流れる時の規準に流れない時（しきん）：今一引用者）のあることは示したが、しかも時は流れる。時が流れるとは、いかに解すべきであらうか」（96）と疑問を呈し、道元の次の文言を引く。

有時（きやうりやく）に経歴の功德あり。いはゆる今日より明日へ経歴す。今日より昨日に経歴す、昨日より今日へ経略す。今日より今日に経歴す、明日より明日へ経歴す。経歴はそれ時の功德なるがゆゑ（50）。

田中晃はこれについて、「普通、今日より明日へと時が流れると考えるのが、道元では今日より明日へと経歴するのである」（97）が、それならば、時が流れるというのと経歴（水野の注では「時は飛去しないが、ひき続いてゆくはたらきがある」^{51）}とある。また、「経過すること、過ぎ去ること。時の移り変わり。有時なる存在が、全て有時の中で差異でありながら連続している原理を示す言葉」と曹洞宗関連用語集にある一引用者）するということ、どれくらい相違があるのかと疑問を呈し、次のように論じる。

「今日、明日へということがどうして云えるのであるか。時がたゞ流れ去って行くものならば、今日ということもあり得ない。たゞ瞬間、瞬間の連続があるのみである。否、その瞬間というものも、捉えてみればすでに過ぎ去っているもので、瞬間とさえ言い得ないものであろう。吾々はこの瞬間の連続へ一定の巾を与えて今日という意味を持たせるのである。今日は今日だとするのである。今日は今日だとする一つの意味的事態を成立させるのである。今日は今日を限定するとも云うことができよう。時は流れ去るとする普通の考え方においても、すでにこのような意味的限定をしている。そうしてこれは実に道元の有時（水野の注では「ある時が時の全体であり、自己の全存在である」^{52）}とある）にはかならない」（97）と。

また、道元の「いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり」を、曹洞宗関連用語集は、「ただの自ら離れたところにある時間というイメージから、そうではなくて

我々自身に即した形で『時』があると示されたことになる。その一体性を『有時』と表現されている。また、自身に即した形というのは、修行者の自内証的記述であり、それは修行者が自受用三昧である時、すべての世界は悟りの世界として現成することを意味している。そして、その世界に個物と時とは一体となるのである⁵³⁾としている。その現成をtakeshikedaは「いまここで現われて成就しているということである。なにが成就しているのか？ もちろん仏である」⁵⁴⁾としているのは興味深い。

田中晃は続けて、「ところで時の自己限定が何故に今日であるかと云えば、それは明日を、また昨日を予想するからである。その明日、昨日は、やはり今日と同じくそれぞれの自己限定によって成り立つ。すなわち明日は明日、昨日は昨日という意味的事態が成り立つのである。ところで、そのような意味的事態を成り立たせる直下の現実⁵⁵⁾は現在である、それを而今とする。平たく云えば、今日の今において明日とか昨日とかを考えるのである。故に明日も昨日も今の自覚において成り立つと云えよう。かくして今日の而今あって明日が成り立つから、これを『今日より明日へ経歴す』という。同様に、今日が今日として定まって昨日もあるのである。このことを『今日より昨日へ経歴す』という。いまは今日を中心として考えたが、昨日を中心として考えても同じ道理である」(97-98)から、「経歴ということは、時の本性を最も勝義に発揮したものである。さて、ここに有時とは時の意味的限定であると云ったが、それは存在に対する観念というものではない、むしろ存在が存在の本性を発揮することである。今日という時が今日という意味を尽くす、このことが今日の経歴であって、時の功德（「善行に備わる善い性質のこと。善い性質を持つ善行そのもの。善行をなすことにより、人に備わった特性のこと。善い性質」と用語集にある一引用者）なのである。しかし同時に、今日が今日の意味を尽くすことを経歴とするのは、その意味的事態がなお時として考えられるからである。意味が超越的なアイデアの如きものであれば、それが経歴するとはいわれない。経歴は時の功德であって、意味的事態が経略するのは、時には流れるという性格があるからではあるまいか。道元の経歴の概念には、普通の時間概念、流れる時の観念を有時の論から根本的に解釈し直そうとする意図があると思われるから、これはむしろ当然のことであろう」(98)と。

そして時は流れるものだという先入観を持ち、凡見に任せてしまうと、「たとい万物流位に住するという有時の真理を認識するとしても、それはかく認識する現在のことであるとする、なるほど認識は現在のことであっても、万物は本来法位に住して来たのであるという道理、既にして爾々しかじかにあったという道理を感得することはできない」(104)し、「菩

提、涅槃といっても、去来の相における事柄になってしまう」(105) のであり、「凡見の時、去来する時も、やはり凡夫としての有時ではあるが、去来に任されたる有時になってしまう。すなわち、あれも一時、これも一時という相対的な事柄になってしまう」(105) のであると、田中は説くのである。なお、法位とは『『是法住法位』から来た用語で、『是の法、法位に住す』と訓ずる。意味は法の必然性、法性や真如を意味する。不変の理法は、現象的事物を確立する位であるため、このようにいうが、道元禅師は事物そのものがある事実を評する語として用いる。“灰は灰の法位にありて、のちあり、さきあり”。『正法眼蔵』「現成公案」巻 また、「道元禅師は、『住』を付けており、『住』は『とどまる』などの意味があるが、これにより不変の理法が現象として、ありありとしている様子を住法位という」と曹洞宗関連用語集にある。

さて、道元は次のように言っている。

いはゆる山をのほり河をわたりし時にわれありき、われに時あるべし。われすでにあり、時さるべからず。時もし去来の相にあらずは、上山の時は有時の而今なり。時もし去来の相を保任せば、われに有時の而今ある。これ有時なり。かの上山渡河の時、この玉殿朱楼の時を吞却せざらんや、吐却せざらんや⁵⁵⁾。

山に登った時という時に山に登ったのはわれであり、河を渡った時という時に河を渡ったのもわれであるから、時はわれのもとにある。(われが山にあった時=われは山にあった、われが河にあった時=われは河にあったというように、時すでにこれ有なり、有はみな時なりである。これが有時である)。ここ玉殿朱楼にわれがある時、現に今われはここに存在しているのであるから、われから時が去るはずもない。時がわれから去ったりわれのともに来たりするのでないならば、時にあっては、われが今山を上る(われが今河を渡る、われが今玉殿朱楼にある)というように、(有時の)いつでも今である。時(今)のなかにわれ(有)がある(時すでにこれ有なり)。時がわれから去ったりわれのもとに来たりするのであれば、われにあっては、われが今山を上る(われが今河を渡る、われが今玉殿朱楼にある)というように、(有時の)いつでも今がある。われ(有)のなかに時(今)がある(有はみな時なり)。これが有時である。上山渡河の時は、玉殿朱楼の今の時をすでにして呑み込んでおり、玉殿朱楼の今の時をこうして吐き出している。(筆者私訳)

田中晃は言う。「時が流れ去るということが、いかにして言われ得るか。道元はここにその根拠を示そうとしたのである。流れることがあり得るためには、流れないものがなくてはならない。流れるということも流れない一点を規準に持たなくてはならない、昨日も今日の今があって昨日なのである。(中略) 道元は流れる時の規準に流れない時(而今:今——引用者)のあることは示した」⁵⁶⁾と。

これをトマス・アクィナスの「流れる今(nunc fluens)は時間をもたらし、止まる今(nunc stans)は永遠性をもたらし」⁵⁷⁾(細川亮一)と対比してみよう。

道元の而今について中尾良信は、『正法眼蔵』「有時」巻において、道元はきわめて特徴的な「時間」論を説いている。つまり物理的な意味での、過去・現在・未来という一方向に経過していく「時間」ではなく、「而今」と「経歴」という二面から捉えられる、いわば宗教的「時間」である。「而今」とは、「現在ただいま」のことであり、自覚的にとらえられるのは自らが存在している「いま」という瞬間でしかないことをいう。また「経歴」とは、三時業という見方の中で想定される「前世」や「来世」が、主体的な意味において、「而今」と自由自在に結びつくという考え方である。とりわけ「経歴」という、過去・現在・未来の三世が、自己自身の「而今」において自在に「経歴」するという見方は、きわめて重要である⁵⁸⁾と語っている。これを踏まえれば、その而今が流れたり、流れなかったり(止まったり)ということではない。時に2相(とる相貌、姿)があり、意味的事態を成り立たせる止まる相に而今が、去来する流れる相に経歴が当てられ、「われに有時の而今あり」(「有時」)の而今に畳み込まれて統一されているところに、トマスとの違いがある。「われに時あるべし。われすでにあり、時さるべからず」(「有時」)であり、「この私において尽有尽界と共に無数の『今ぎり』がある」⁵⁹⁾(真木由香子)から、トマスの「流れる今」は道元には単純にはない。というのも、「無去来の有時は去来という形をもってあらわれるはたらき、これを道元は経歴という」⁶⁰⁾(takeshikeda) 経歴を道元も説くからである。

ウィトゲンシュタインは言う。「死は生の出来事ではない。人は死を体験しない。人が永遠性を無限な時間的継続ではなく、無時間性として理解するのなら、現在に生きる者は永遠に生きる。われわれの視野が限界を持たないように、われわれの生は終わりを持たない」⁶¹⁾

これに対して道元はこう言っている。

「いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり」(「有時」)、「われに時あるべし。

われすでにあり、時さるべからず」(「有時」)、「尽界にあらゆる尽有は、つらなりながら時々なり。有時なるによりて吾有時なり」(「有時」)、「山も時なり、海も時なり。時にあらざれば山海あるべからず、山海の而今に時あらずとすべからず」(「有時」)と。

時が止まれば(時間が無くなれば)、飛ぶ矢(ゼノン)は止まるのではなく、無くなってしまう。時が止まればこの世は消滅する。われもまた生きてはいられない。道元にあつては、死ぬということは、己を時間として生きられなくなったこと、つまり、己の時間が無くなった(己が時間でなくなった)ということである。

ウィトゲンシュタインの言う無時間性というようなことは、道元ではあり得ない。道元は「われに有時の而今あり」(「有時」)と言っている。ポエティウスの「われわれの『今』は、いわば流れ去るものとして時間と永続性をもたらす。しかし神の『今』は恒常的で不動にとどまるものとして永遠性をもたらす」や、トマスの「流れる今は時間をもたらし、止まる今は永遠性をもたらす」の「今」は道元の「而今」とは似ても似つかぬものである。

道元の生きる而今は去来しない(去来の相はとつても)。流れ去らない。止まりもしない。道元の而今は時間を超越したものではない。「三頭八臂はきのふの時なり、丈六八尺はけふの時なり。しかあれども、その昨今の道理、たゞこれ山のなかに直入して、千峰万峰を見渡す時節なり、すぎぬるにあらず。三頭八臂もわが有時にて一經す、彼方にあるにたれども而今なり」(「有時」)、「かの上山渡河の時、この玉殿朱楼の時を吞却せざらんや、吐却せざらんや」(「有時」)とあるように、われが尽有尽界と共に而今を(A)から(B)と生きる時、それは道元にあつては経歴と呼ばれる。「われに有時の而今あり」の道元にあつては、時は流れ去らず、止まらず、経歴する。「有時に経歴の功德あり。いはゆる今日より明日へ経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日へ経歴す、今日より今日に経歴す、明日より明日に経歴す。経歴はそれ時の功德なるがゆゑに」(「有時」)。この「今日」「明日」「昨日」をそれぞれ上記のAやBに任意に代入してみると、いわゆる過去や未来も直線的な時間軸を解体されて、この而今に畳み込まれる。扇子に譬えれば、要にわれがあり、親骨が而今である。扇子を開けば、今、今、今と中骨に扇面(天地あらゆる物事)がつらなりながら時々である。閉じれば而今に畳み込まれる。扇面を今日と観じれば、今日が今日を経歴している。「経歴は、たとへば春のごとし。春に許多般の様子あり、これを経歴といふ」(「有時」)。扇面を春と観じれば、「春の経歴はかならず春を経歴するなり」(「有時」)である。

時間の中にない永遠は、『あった』とも『あるだろう』とも言えず、ただ『ある』との

み（現在形で一引用者）語りうる」⁶²⁾（細川亮一）。ウイトゲンシュタインの言う「ある」と語られる「いま（現在）」は、「普通に言われる『過去—現在—未来』の中の現在、時間の中の現在でなく、対比されるもの（過去や未来）をもたない現在、時間を超えた現在である。対比されるものをもたない現在は、『あった』『あるだろう』と言われず、『ある』とのみ現在形で言われる現在（現在としての永遠性）である。確かにこの現在は対比されるものをもたないが故に、語りえないとされる」⁶³⁾（細川亮一）。つまりウイトゲンシュタインの言う「いま（現在）」に生きるは、無時間性の永遠に生きることを表して、「現在としての永遠性」⁶⁴⁾（細川亮一）であり、道元の而今とは似て非なるものである。尤も側瀬登のように、『而今』は『永遠の今』（the eternal now）と表現されたりもするが、ここではむしろ逆に『今の永遠』（present eternity）を捉えようとする」⁶⁵⁾研究者もいる。「生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり」（「現成公案」と言う道元は、「生きたらばたゞこれ生、滅きたらばこれ滅にむかひてつかふべし」（「生死」）、「志の至らざることは、無常を思わざるなり故なり。念々に死去す。畢竟（ひっきょう）じて且（しばら）くも留まらず。暫（しば）らく存ぜる間、時光を空しくすごすことなかれ」⁶⁶⁾と、己の死すべき身であることを認めている。

「時間というものは一瞬一瞬にたえまなく流動するものであるが、流動の中にも不流動の相がある。一瞬のうちに永遠の相がある。現在この一瞬が無ければ、過去もありえず、未来もあり得ない。つまり永遠をあらしめているのが、現在のこの一瞬なのである。したがって今の一瞬が、この我々の全生命である。そのことに気が付いてあらゆる相対的差別観を打破して、現在の一瞬を最高に生きてゆくことが永遠を生きる事である。それを可能にするのが無礙なる自己であり、無礙なる自己は現在の一瞬をおろそかにしないことによつてのみ産まれるのである」⁶⁷⁾と解説する人もいる。

真木由香子は「道元が生は不生、死は不滅といっている内実を、別な表現でいえば〈生は全機現なり、死は全機現なり〉《全機》であろう。〈生は全機現〉とは、〈一時一法としても、生にともならざることなし。一時一心としても生にともならざることなし〉《全機》と示されるように、あるのはこの今の生きりであり、そこにすべてが随伴しているということなのだ。このように生滅の生という相対的な生ではないという意味で、〈生は全機現〉と〈不生〉は同義語なのだ」⁶⁸⁾と言う。従つて、ウイトゲンシュタインの言う「死は生の出来事ではない。人は死を体験しない」は、道元にあつても、「生といふときには、生よりほかにものなく」（「生死」）、死と対化されないと意味をなさないような相対的な生滅の

生ではないから、「死は生の出来事ではない」し、「滅といふとき、滅のほかにもなし」(「生死」) 故、滅も相対的な生滅の滅ではないし、また滅(死)を経験する生はない(滅に生が入る余地はない)から、「人は死を体験しない」と言えよう。体験するとは生きていからだからこそである。道元の、「生の死になるといはざる」(「現成公案」)、「生より死にうつると心うるは、これあやまりなり」(「生死」)、「生は一枚にあらず、死は両疋にあらず。死の生に相対するなし、生の死に相待するなし」(「身心学道」『正法眼蔵』)、そして死はのち生は先と見取すべからずとされる「前後際断」(「現成公案」)もこれを裏打ちしている。「われわれの視野が限界を持たないように、われわれの生は終わりを持たない」(ウイトゲンシュタイン)と言うが、生は有限であるということを撥無している。体験する主体自体がその主体自身を失うという体験、それが死である。生がその終わり(限界)を体験し得ないということと、生が終わりを持たない(終わらない、限界がない)ということとはイコールではない。道元自身も「不生」と言っている。これは、「不生の生ならば死になるべからず」⁶⁹⁾と取れば、ウイトゲンシュタインに重なるようであるが、道元の言う「生の死になるといはざるは、仏法のさだまれるならひなり。このゆゑに不生といふ」(「現成公案」)とある「生」と、ウイトゲンシュタインの言う「生」とは同じものとも思えない。軽々に重なるとは言えないのではないか。

またtakeshikedaの「生命というものが個々別々にあるものという常識を払拭しなければならない。良寛は辞世の句として「散るさくら、のこるさくらも散るさくら」と詠んだが、まさしくその通りであり、生死によってすべてのものがすべてのものとして存在している。たとえば桜は咲いたり散ったりすることにより桜は桜としてある。生命は生死により自らをあらわしているのである。すなわち生命そのものは生死するものではない。生命そのものは不生不滅である。そこで生死はなにかというと、それは不生不滅の生命のあらわる形式である。不生不滅の生命は生死の形式をもってあらわれているのである。奇妙なことと思えるかもしれないが、わたしたちが生死する、それこそがわたしたちが不生不滅の生命であることの決定的な証拠なのである。これはわたしたちの常識と相当異なる。わたしたちは死ぬということは生命が死することと思っている。しかし事実をありのままにみればそうではない。生命は生じたものでもない。はじめからあるのである。生じたものでないがゆゑに滅することもない。生じたり滅することのないということは生命は個々別々のものではない。生命はただ一つのものである。それは一つ、二つ、三つの一つではない。ただ一つのものである。すなわちこの世界はただ一つの不生不滅の生命そのもの

のなのである。この生命のあらわれとしてすべてがある。つまり不生不滅の生命が生滅の形式をとってみずからをあらわしているのである。ちょうど海が生滅する波浪をあらわして、その生滅する波浪をもってして不生不滅の海は不生不滅の海としての自らをあらわしているようなものなのである。波浪の立場すなわち個己の立場からすると、すべてのものは不生不滅の生命により生かされているものであり、同時に不生不滅の生命そのもののあらわれなのである」⁷⁰⁾は、道元とは親和性があるが、ウイトゲンシュタインとはどうであろうか。与世田太仙は釈迦や道元を解してこう言う。「大海原に波が立ちます。岩壁に当たっては砕け散ります。波は海とは別に生まれたものではありません。もともと、波と海は別物ではありません。不生です。砕け散った波は元の海に帰ります。滅した訳ではありません。不滅です。〈不生不滅〉とは又、無始無終です。始まりもない終わりもない、とは時間がない、時間がないとは〈永遠〉、永遠とは常に在る事、〈常住〉〈常在〉。常に在るとは、〈而今〉〈瞬間〉〈刹那〉」⁷¹⁾と。こう言われると、あるいはウイトゲンシュタインと親和性があると言えるかもしれない。

而今の山水は、古仏の道現成なり。ともに法位に住して、究尽の功德を成ぜり。空劫已前の消息なるがゆゑに、而今の活計なり。朕兆未萌の自己なるがゆゑに、現成の透脱なり⁷²⁾

而今（ここに古仏の道を修行している人の見る）山水は、古仏の道の現成である。（古仏の道の中では山水も自己も）ともに法位（法としてあるべきあり方）に住って、究尽された功德を成（就）している。（この事実は）空劫（この世界ができあがる前の全く何もない時）のそれより以前の消息であるから、而今の活計である⁷³⁾。

この一瞬一瞬に開かれている森羅万象は、その真実の姿の顕現であり、時を超えて、真実を悟った自己と一つにつながっているとでも言えようか。

小林秀雄は、「通盛卿の討ち死にを聞いた小宰相は、船の上に打ち臥して泣く。泣いてゐる中に、次第に物事をはっきりと見る様になる。もしや夢ではあるまいかといふ様な惑ひは、涙とともに流れ去り、自殺の決意が目覚める。とともに突然自然が眼の前に現れる。常に在り、而も彼女の一度も見た事もない様な自然が」⁷⁴⁾と書いているが、この自殺を決意した小宰相の眼に突然現れた「自然」は、小林の著作からすれば、「解釈を拒絶して動じないものだけが美しい」や「動じない美しい形しか現れぬ」（「無常といふこと」）

という「自然」なのだろうが、それをひとまず離れば、「永遠」と置き換えられるかも知れない。あるいは芥川龍之介が言うところの「末期の目」に映った、ヴェールの剥がれた生の（素の）自然でもあったろうか」（筆者「不安の死の明るい夜に」）。

悟りを開けば（身心脱落すれば）、永遠の相においてその素の（根源的な）姿を顕している自然が、今ここに自分にも開かれているということであろう。

栗田勇による初めの一節の解説を見てみると、「今の刹那というものは、実は過去も未来もなく、ただあるということだけが確かになる。今は過去ではないし未来ではない。では、今とは何かというと、ただあるということだけが確かなものだ。そこから時間が存在に転化する。たとえば一遍時宗の念仏では、今が臨終だとなつねに思えよという。だから時間とはいましかない。いましかないのはもう時間ではない。（しかし、今は「ある」から今は——引用者）存在であるということになる。時・即存在です。存在とは有ることですから、道元はこれを『有時』という。時によって変化してゆく世界の中に永遠の実在が姿を現わすのは、こうしたときです。このいまには、いっさいの時の根源の姿がある。過去も未来も、このいまにかかっている。つまり、未来はこのいまに含まれ、過去もこのいまのうちにある。それも『而今』と道元が言っています。『而今の山水は、古仏の道現成なり』というのも、すべての存在は、いまをおいて他にはない。そのいま、そこにある山水に、過去・未来、永劫の仏の真実が結実しているというのです」⁷⁵⁾と理解されている。

この『而今』が引かれている栗田書の第3章は「永遠の今」と題されているが、これはトマスの言う、永遠性をもたらす「止まる今」であろう。加藤朝雄は、「道元禅師は有（存在）をそのまま時と見て『有時の而今』という言葉を残されました。この而今は絶対の現在を指し、合わせて過去を担い、未来をはらんでいる永遠の現在です」⁷⁶⁾としている。同じく「永遠の今（現在）」と言っても、トマス等西洋の伝統では、「普通に言われる『過去—現在—未来』の中の現在、時間の中の現在ではなく、対比されるもの（過去や未来）をもたない現在、時間を超えた現在である」（細川）とされるのに対し、道元では、「もう時間ではない。……未来はこのいまに含まれ、過去もこのいまのうちにある」（栗田）であり、「この而今は絶対の現在を指し、合わせて過去を担い、未来をはらんでいる永遠の現在です」（加藤）であり、時間を超えるのみならず、時間を包摂している（過去も未来も含んでの）今という点が異なっている。

この違いから何がもたらされるのであろうか。栗田によれば、「『而今の山水』とは、目の前にある山水は、実はその中に過去・現在・未来を通じて、絶対的ないまの存在として

そこにある。ということは、とりもなおさず、かつて釈迦なら釈迦のような真理に到達した人が見た山水である。対立する人間と自然というような差別もない。自分を捨てきったときに、そこに現われてくる全宇宙というものがあろう。「古仏」の仏とは真理ということです。古とは昔ということではない。かつて釈迦や悟りを開いた人がはっきり体験した瞬間のことであって（悟りが開かれたその一瞬——引用者）、それは永遠の瞬間です。自分が悟りを開いた瞬間もまた同様で永遠です。したがって仏道の先輩たちが見た山水の姿は、いま（悟りを開いた——引用者）自分が目の前にしている山や水に、そっくりそのまま現われている。逆に言えば、いまそこに私たちが見ている山や水は、心持ちさえ変えれば（悟りが開かれれば——引用者）、そのまま真理に到達した先覚者、悟りを開いた昔の人たちが体験した山水として姿を現わし、そのまま宇宙と一体になることにつながっている」⁷⁷⁾と。

時と場所や場合や人によって違って見える、相対的な山水とは違うのである。しかし、人が目の前にしているこの山水と違った山水でもない。ただその山水の見え方が異なるのである。而今は心持ちを変えた人に永遠の相において山水を垣間見せるのであろう。凡人でも而今（いまここに——引用者）という存在の仕方は共通している。すると凡人にも同じ山水が見えてもおかしくはない。しかし心持ちが俗なので（例えば山水を対象化して見ているだけであるから）、平家物語の小宰相のように山水の永遠の相を垣間見れないのかもしれない。栗田は続けてこう言う。

「もう少し詳しく見ると、冒頭の「而今」が問題です。これを、時間が過去・現在・未来というふうの流れでいく、連続しているなかの今と考えると理解できません。なんと
言うか、時間の流れを金太郎アメにたとえると、而今というのは、それをパンツと断裁したその一断面です。ところが、その瞬間、瞬間が続くわけだから、連続して横につながるだろうと考えてはいけません。瞬間、瞬間は、それぞれ無限の永遠性を持つものであって、それは永久につながらない。今のこの瞬間だけを見れば、時間が消えてしまって、金太郎アメのたとえを使えば、断面の金太郎さんの顔だけが出てくる。この金太郎の顔が、宇宙の真実の姿の現われなのだとやっている。どこでアメを切っても（悟りが開かれるごと——引用者）、同じ金太郎の顔が必ず出てくるじゃないか。この金太郎アメの断面というのが宇宙の姿で、いわゆる古仏の道です。古仏というのは、先ほど述べたように、棒のように連続している時間の中の昔ではなくて、昔の釈迦が生きてきた瞬間の真実です。今、山と川を眺めているときに見える金太郎アメの顔は、昔悟りを開いた釈迦や達磨が見た瞬

間の、金太郎アメの顔と同じだということを言っているわけです。今と昔が時間的に連続しているから同じだということではない。まったくその道で、そここのところの頭の切り換えを激しく迫ってくる」⁷⁸⁾。

そして栗田はこう結語する。「人間の本当の生とは、今、編み物を一目一目紡ぐその時々刻々にあるのであって、過去・現在・未来を見通して生きていくことではないのです」⁷⁹⁾

ひろさちやは「“現成”という語は、『いま目の前に現われ、成っている存在』を意味します。道元によれば、その現前する存在のすべてが悟りの実相なんです。ただし、『現われる』といえば『生滅する』と対になり、『成る』は『壊れる』と対になります。だが、そのように対でもって考えるのはおかしいので、世界はいまあるがまま、そのままの存在です。道元はそのことを薪と灰の関係で説明しています。われわれは、樹木が薪になり、それがのちに灰となると見ますが、それはまちがいです。目の前に灰があれば、それは灰でしかない。その灰を灰としてしっかり見ることができれば、それが悟りなんです。これは形而上学的な議論ではありません。私たちの日常生活における問題です。われわれは、健康な人が病気になり、そのあとその病気が治ったと見ます。だから、病気になれば、早く治ってほしいと願います。それが煩惱であり、迷いです。だが、道元が言うように、病気になれば病気が目前にあるだけです。病気が現成しているのです。われわれはその現成した病気をしっかりと生きればよい。それがそう考えられるようになるのが悟りなんです。道元はそのことを言っているのです」⁸⁰⁾と言っている。その「現成」について道元は、「全機」の巻で、「現成これ生なり、生これ現成なり。その現成のとき、生の全現成にあらずといふことなし、死の全現成にあらずといふことなし。この機関、よく生ならしめ、よく死ならしむ」と説いているが、これを中村宗一は、「『現成』とは、生きていることである。生きているとは、いまここに、われの生命を実現していることである。それが実現しているときには、生命のすべてが現れるのである。死のすべてが現れるのである」⁸¹⁾と訳している。「生も一時のくらゐなり。死も一時のくらゐなり」(『正法眼蔵』「現成公案」)が想起される。

いずれにしても、生の否定を死ではなく、不生だと言い換えられたとしても、生は生じたものではないから、生が滅する(死ぬ)こともないよと言われても、不生不滅だと言われても、生も死も実体では無いよと言われても、「いま、ここ」の存在ですよと言われても、死すべき筆者の身からすると、それで死ぬという恐怖、別れの悲しみや、あるいは無

念が完全に拭かれるというものでもない。凡人の悲しさであろうか。

ところで、矢島忠夫は前後際断について、「『断』の『断ち切る』『切り離す』という意味を強く理解した理解がある。たとえば、井筒俊彦氏の『創造不断』には次のような一節がある。「道元は言うのだ。薪が燃えて灰になる。いったん、灰になってからは、また元に戻って、薪になることは不可能だ（と、普通の人間の常識は考えている）。だが、このような（誤った）経験的認識の事実に基づいて、灰は後、薪は先、というふうに見てはならない。事の真相は、むしろ次のようである。（『知るべし』）。薪は、薪であるかぎり、あくまで薪なのであって、（『薪の法衣に往して』薪という存在論的位置にとどまって）、独立無伴、その前後から切り離されている（『前後際断』）。前の何かから薪となり、またその薪が後の何かになる、というのではない。それでは、薪がその『法衣に往して』薪である時間は、どこにも切れ目のない無縫の連続体であるのか。そうではない、と道元は言う。薪は薪でありながら、しかも、べったり連続して薪であるのではなく、刻一刻、薪しく薪であるのだ。刻一刻、新しい薪の現出。この存在現出的一瞬一瞬のつらなりには、明らかに前後関係がある。そうして見れば、薪が薪であるあいだ、灰が灰であるあいだの存在現出的瞬間のひとつ一つも、またそれぞれ『前後際断』なのであって、そういう瞬間の非連続的連続が、すなわち、薪の『法衣往』、灰の『法衣往』なのである」⁸²⁾と井筒を引用しているが、井筒の見解に納得しているわけではない。

前後際断について森本和夫は、「『前後際断』ということばは、仏教の時間論に関係する用語であって、『前際』と『後際』との間が断絶していることを意味する。『前際』とは過去であり、『後際』とは未来であって、現在を指す『中際』と合わせて、『三際』と呼ばれる。『前後際断』とは、未来と過去とを相対的に見る見解を断滅して、絶対の現在の立場に立つことをいうのである。そもそも、過去というものは、現在からみた過去であるから、過去の实体は存在しない。それと同時に、未来というのも、現在から想定した未来であるから、未来の实体は存在しない。このように、現在の一瞬一瞬を、過去や未来と並べて相対的に捉えるのではなくて、絶対の相とみなすのが、『前後際断』の意味するところなのである」⁸³⁾と解説しているが、矢島忠夫自身は、その論文の表記でもわかるように、前後——際断ではなく、前後際——断が正しいとしているのであろう。それは、「『前後ありといえども、前後際断せり』を、『前後はあるのだけど、前際も後際も断滅している』とした。なぜなら、ここでは、不可逆な一方向に配列され、実体として区切られた前際（過去）と中際（現在）と後際（未来）という三つの部分か合成された全体として時間を捉

えることが否定されている、と考えるからである」⁸⁴⁾とあるからである。

他方、山田史生は言う。「『たき木、はひとなる、さらにかえりてたき木となるべきにあらず』というのは当たり前のようだけど、じつはそれが誤解なのだよ、と道元はいいたいのだと思います。道元はつづけて『灰はのち、薪はさきと見取すべからず』とっています。『たき木、はひとなる』というのが、すでに誤解なのだよ、と。薪が灰となるというのが誤解なのは、薪であるとき、『薪は薪の法衣に住して』おり、灰であるとき『灰は灰の法衣にあ』るからです。薪は薪、灰は灰です」⁸⁵⁾。そしてこう言う。「生は生としてあり、死は死としてあるのものであって、生から死へ、死から生へという連続的な変化でとらえてはならない、と道元はいいます」⁸⁶⁾、「たしかに『前後あり』です。そして、その前後は『際断』しています。伐って乾燥するまでの前史と、現に薪であることと、燃えて灰になるという後史とは、それぞれの存在の仕方としては、意味上、独立しています。意味的に断絶しているのであって、薪が灰に先立つということはありません。事実として、たまたま薪のあとに灰がつづけて存在しているというだけです。薪が燃えて灰になるさまを撮影して、それを逆回しで再生すれば、灰が前で薪が後になることだって可能です。人の生死もそうでしょう。生は生としてあり、生の中に一切があります。死は死としてあり、死のなかに一切があります。それぞれ絶対なんだから、生を生きればよく、死を死ねばよい。事実として、生の後に死がつづくというだけです。意味的には、生が死になるとも、死が生になるとも、いえません。これは『仏法のさだまれるならひ』です。生は生であり、それに尽きるのものであって、さらに生まれることはないから、『不生』です。死は死であり、それに尽きるのものであって、さらに死ぬということはないから『不滅』です。『仏法のさだまれるならひ』によって存在するものは、それ自体において完結した存在の仕方をしており、意味的に『前後際断』しながら、つづけて存在しているのです」⁸⁷⁾。

山田は、薪と灰、生と死のあり方を、「前後は断絶しており、しかも連続している」⁸⁸⁾ということ、事実と意味とに分けて説明している。これをある人は、目で“親しく”見ているとおりが事実で、目は薪と灰とを同時に見ることは出来ず、また、薪がさきで灰がのちと見ているわけではない、と言っている。そして、道元の言う「一時」であるが、これを「いつとき」と取る人が少なくないようである。山田は、「一時」を「一切」とか「今」とかしている。「生も死も『一時のくらゐ』であり、不連続の連続としての前後があるから、生は不生だし、死は不滅なのです。存在するものの生滅を不生不滅のほうからいえば、そういうことになります」⁸⁹⁾もそれと矛盾することはないのであろう。また別の人は

「一時」を「そのとき」とか、「永遠」とか、部分ではなく「全体」としている。

道元は言う。「灰はのち、薪はさきと見取すべからず。しるべし、薪は薪の法位に住して、さきありのちあり。前後ありといへども、前後際断せり。灰は灰の法位にありて、のちありさきあり。かのたき木、はひとりぬるのち、さらに薪とならざるがごとく、人のしぬるのち、さらに生とならず」（「現成公案」）と。別ものである薪と灰とを、先に薪が燃えて後に灰が残る（薪から連続的に灰となる）、と見て取るべきではない。薪はあるがままに薪であり、灰はあるがままに灰である。別ものであるのに、薪が灰になったり、灰が薪になったり、入れ替わりはしない。その薪があるときは、その灰はまだなく、その灰があるときは、その薪はもはやない。同様に生と死とは別ものである。先に生が滅して後に死が残る（生から連続的に死となる）、と見て取るべきではない。生はあるがままに生であり、死はあるがままに死である。別ものであるのに、生が死になったり、死が生になったり、入れ替わりはしない。その生があるときは、その死はまだなく、その死があるときは、その生はもはやない。まだ燃やしてないある薪を手を取れば、この薪はまだ湿っていたころのその薪と違って、乾燥して燃やすに都合がよい物となっている。まだ湿っていたころの薪（先）が、乾燥した薪（後）になったわけである。湿った薪とそれがその後乾いた薪とは後先はあっても、湿っていたころの薪は今はないので、今ある乾燥した薪とは前後際断している。灰も薪を燃やした直後にできる灰は熱いが、そのうち冷める。その灰のあり方として、熱い灰（先）の時もあれば冷たい灰（後）の時もある。今冷たい灰を手にとれば、熱い時の灰ではない（その時の熱い灰はもうない）。だから、灰に後先はあっても、前後裁断している。人も子どものころの自分と、今の自分とは、あとさき、前後はあっても、前後際断、つまり断ち切られている。今の自分は今の自分であり、子どものころの自分はもうない。また、昨日の自分と、今日の自分とは、昨日の自分が先、今日の自分が後、とあとさき、前後はあっても、昨日の自分はもういない（無い）。だから、今の自分とは前後際断している。

甲田純生は、ヘーゲルの『論理学』の「存在は無である」として、ヘーゲルが「はじまり」を例に挙げているとして、次のように書いている。「例えば、授業がはじまるときを考えてみましょう。授業が始まってしまえば、それはもう授業の『はじまり』ではありません。と同時に、はじまる前も授業の『はじまり』ではありません。つまり、授業の『はじまり』においては、授業は存在していると同時に存在していないのです」⁹⁰。いま、この文の授業を生、はじまりを死の瞬間と置き換えてみると、「生が死ぬ時を考えると、生

が死んでしまえば、それは死の瞬間ではない。と同時に、死んでいない生も死ぬ瞬間ではない。つまり、死の瞬間においては、生は存在していると同時に存在していない」と。

南直哉も『〇〇が××になる』という通常の認識が、『縁起』仏語。因縁によって万物が生じ起こること。パラダイムからすれば一種の錯覚だとするなら、当然『〇〇が死ぬ』という認識も錯覚である。『〇〇』と言うとき、それが死ぬ前のことなら、まだそれは生きているのだから、生きている以上『死ぬ』とは言えまい。もし死んだ後のことなら、『〇〇』はすでに存在していないのだから、すでに存在しないものが改めて『死ぬ』ことはあり得ない。つまり、死すべきいかなる『生』もない（「このゆえに不生という」）⁹¹⁾と書いている。

ここでは、「生」は死ぬ前も死んだ後も「死ぬ」ことはあり得ない、と語られる。ところで南は、人が死ぬということは肯定あるいは前提しているのであろう。「死すべきいかなる『生』もない」、つまり「死すべきいかなる人もない」ならば、それは矛盾であろう。また、「人は死ぬ前も死んだ後も死ぬことはあり得ない」と言われているが、「人は死ぬ」ということが疑い得ないものであるなら、いつ人は死ぬのであろうか。人が「死ぬとき」は死ぬ前でも、死んだ後でもない。すると、人の「死（ぬとき）」は死ぬ前と死んだ後のはざまにしかない。それとも、「生」は具体的な「人」を意味しないのか。「その人」というかけがえのない（他に代替できない）人は、「自己」と意識されて、自己自身は確固不変であるように思える。ところが、「人」が死んでしまえば、「その人」はもういない。死んでしまえば「人のしぬるのち、さらに生とならず」（道元）であるから、死ぬ前はなく、死ぬ前の「その人」もない。死ぬ前の存在しない「その人」と死んだ後の存在しない「その人」とは、同じ「その人」といえるだろうか。言えはしない。すると人は死んでしまえば、「その人」はどこにもいないことになる。では人が死ぬ時（まさに死んだその時）はどうであろう。「その人」が死ぬと言えるか。人がまさに死んだその時、「その人」が存在していれば、存在しているのだから、「その人」はまだ生きている。つまり、「死ぬ前」であり、「その人がまさに死んだ」とは言えない。尤も、人が死ぬとは非存在になることであるから、死ぬ前は死んだことにはならない。それゆえ、人がまさに死んだその時、人が存在していることはあり得ない。では、人がまさに死んだその時、「その人」が存在していなければ、「その人」が死ぬとは言えない。存在していないから、「死んだ後」であり、もう死ぬこともない。人が死ぬというのは、人が存在から非存在へと変わることであり、また、人の「死ぬ時（人がまさに死んだその時）」は死ぬ前と死んだ後のはざまにしか

いから、このはざまでは人は存在から非存在へと変わる。

ところが、上述したように、そのはざまでは、つまり人が死ぬ（まさに死んだその）時に、人は存在でも非存在でもない。存在しているなら死んではいけないし、非存在ならば、死ぬ（死んだ）とはいえない（死ぬことが起こりえない）。それ故このはざまでは、つまり人が死ぬ（まさに死んだその）時に、人の存在から非存在への「変化」はあっても（起こっても）、その時人は存在とも非存在とも特定できない。「ユークリッドの原論によれば（*点は）、『位置をもち、部分を持たないものである』と“定義”されている。また、公理からの演繹を重視する現代数学においては、『点とは何か』ということを経験的に定義せず、単に幾何学的な集合（空間）の元のことでありとみなされる。これは、点（や直線など）を実体のない無定義術語として導入しておいて、その性質として幾つかの公理を満たすことを“要請”するという立場である」（Wikipedia）。この「点」に似て、人の死は（人が死ぬ（まさに死んだその）時は）、その死ぬ前と死んだ後のはざまでは起こり、そこではその人の存在から非存在への「変化」はあっても、その時人は存在しているとも非存在（存在していない）とも特定できない状態である。つまり、「人の死は、生から死への変化はあっても部分（存在と時間）を“持たない”」。人の死は必ず起こる（人は必ず死ぬ）が、人の死が部分（存在と時間）を持たないとは、人の死は（人が死ぬ（まさに死んだその）時は）、その時人はいるのかいないのか、その時はいつなのか、特定できないということである。ほんとうに「その人が死ぬ」時は措定できない、ということになる。「その人」が死ぬ前（死ぬまで）はまだ死んでいないのだから、「その人」は存在する。「その人」が存在する限りにおいては、「しぬるのち」はまだない。

つまり、甲田純生にならえば、死の瞬間においては、〈生は存在していると同時に存在していない〉であるが、上記の考察によれば、〈人は存在しているとも存在していないとも特定できない〉と言える。これは結局同じことを言っているのであろうか。

「現成公案」についての諸解説を見てみると、道元が直接的には触れてないからでもあろうが、薪が燃える（薪を燃やす）、その燃えている過程はどう受け止めるのか不明である。道元は「たき木、はひとなる」と書いている。たき木、「燃えて」はひになるとは書いていない。これはわかりきったこととしての省略であろうか。それとも、「たき木、はひとなる」と「薪が燃えて灰になる」とは、まるで違ったことを表しているのかも知れない。「前後際断」といっても、何かを媒介にして言われているのではないか。そもそも生から死へのプロセスはない、あるいは、現象を実相（？）あるいは概念と混同している、

と言われればそれまでであるが――。

今、あえてそこを考えてみる。例をたばこにとってみる。たばこに火をつけて吸い始めると、吸うにつれて、たばこの先に灰が出来てくる。そのうち灰が持ちきれなくなって、あるいはたばこを吸う人がはたき落とすかして、たばこから落ちてしまう。たばこが根元近くまで吸われると、たばこも灰も捨てられる。たばこに灰が何センチかついている状態を考えてみよう。この灰はたばこが燃えてできた、少なくともたばこを吸っている人は考える。薪が燃えて出来た灰だとは考えまい。ここから、「灰が薪には戻らない」というのは、それがたばこが燃えて出来た灰だから、仮に戻るとしてもたばこになるわけで、この場合、薪には戻らない（屁理屈？）とも言えよう。それはともかく、このたばこ呑みをどういうわけか観察していた人も、火のつけられたたばこが吸われて、そしてたばこが吸われる端から灰になっていく、あの灰はたばこが燃焼して出来た灰だと思うであろう。これは「事実」に則っているようにみえる。そこで、この場合、どうして、「たばこが灰になるのではない」、それは誤解なのだ、と言えるのであろうか。

今たばこに火がついて、しかも灰が何センチかついている状態を考えると、問題は火のついたたばこの葉の部分であるが、たばこ（の葉）でもあり灰でもあるとかはあり得ない。まだ燃えてないたばこ（の葉）と言える部分と、燃えている部分と、灰になってしまった部分とに分けられそうである。すると、このたばこは、燃えている部分を境にして、たばこと灰とに分けられ、前後際断している。この三すくみはたばこが捨てられてもみ消されるまでつづく。山田によれば「生も死も『一時のくらゐ』であり、不連続の連続としての前後があるから、生は不生だし、死は不滅なのです」⁹²⁾であるが、これをたばこにあてはめると、たばこも灰も「一時のくらゐ」（それぞれがそのときその場で全体として存在しているの）であり、不連続（燃えている部分に遮られて）の連続（たばこの部分が減っていき、灰が増えていく）としての前（たばこ）後（灰）があるから、たばこはたばこで尽くされているし（そのたばこからまた新たなたばこが生じはしない）し、灰は灰で尽くされている（その灰がまた何かの灰になるわけでもない）。たばこが減っていき、灰が増えていくという現象は認められるが、灰がたばこに戻らないように、たばこはたばこ（長さが減ってもたばこはたばこ）、灰は灰、としておのおのを全うしており、たばこが灰になるとも言わないのである。たばこが灰になると言うのであれば、それは燃えている部分を介してであり、その燃えている部分は、たばことも言えないし（たばこは煙を吸うわけだから、この燃焼部分こそたばこだと言えそうであるが）、灰とも言えない。すると、

やはり、その燃えている部分の前後としてのたばこは灰ではないたばこであり、だからたばこは灰であり得ず、たばこと灰は全くの別ものである。灰とは全くの別ものとしてのたばこがある。全く別ものだから、たばこの代わりに茄子、灰の代わりにきゅうりと置き換えて考えれば、たばこと灰が茄子ときゅうりの取り合わせに変わり、全く別ものであることが際立ち、たばこと灰の因縁から離れられる。だから、たばこが灰になると言わない。たばこが灰になると言うのは、茄子がきゅうりになると言うようなものであり、それはあり得ない。ボールペンがケータイになったり、本が蛍光灯になったりするわけがない、と同然である。また、その燃えている部分の前後としての灰はたばこではなく、灰であり、だから灰はたばこではあり得ず、灰とたばこは全く別ものである。だから、灰がたばこになるとは言わない。灰がたばこになると言うのは、きゅうりが茄子になると言うようなもので、それはあり得ない。言えるのは、この灰はたばこと連動していて、たばこあつての灰という具合に存在しているところまでである。たばこに火をつければ、燃焼している部分が何かたばこでもない灰でもないものになり、次いで灰がたまってくる。だから、たばこが灰になると言うのは誤解なのである。

どうであろうか。燃やす前は薪、燃やした後は灰であるが、燃やしたのを境に前後際断している。薪は薪であり、灰は灰である。薪と灰とは同じものではない（別物である。これを本川達雄は「灰のときに流れている時間と薪のときに流れている時間は同じものではありません」⁹³⁾と言う。これをある同じ木の燃やす前の姿（薪）、燃やした後の姿（灰）ととるのは正しい見方ではない。本川を借りれば、同じ木ならばその木の時間が流れており、その木の時間の流れの中で燃やす前の薪、燃やした後の灰ということ（その木を流れる時間の中での前後の出来事）になろうが、前後際断しているからそうはならず、燃やす前の薪に流れている“薪時間”と、燃やした後の灰に流れている“灰時間”は違うものなのである。

神名龍子も「『薪と灰は同じ物の前の姿・後の姿』と見るのは正しいもの見方ではない。薪はあくまでも『薪』である。確かに、薪になる前は立ち木であつただろうし、燃えた後は灰になるが、今、目の前に薪としてある時に、それが同時に立ち木であつたり灰であつたりするわけではない。薪を立ち木のように植えたり、薪を灰のように畑に撒いたりしても仕方がない。灰も、やはりあくまで『灰』なのであつて、それ以外の何ものでもない」⁹⁴⁾と言っている。

これを人の生死に当てはめてみる。生きている人が死ぬ。死ぬ前は生きている人、死ん

だ後は死んでいる人であるが（つまり前後はあるが）、死を境に前後際断している。生者は生者であり、死者は死者である。生者と死者とは同じものではない（別ものである）。生きている人と死んだ人（人か物かホトケか）とは同じではない（当たり前）。だから、これをAさんという同じ人の前の姿（生者のAさん）、後の姿（死者のAさん）ととるのは正しい見方ではない。本川を援用すれば、Aさん時間の中での前後の出来事ではなく、生者のAさん時間と死者のAさん時間は同じものではない。薪は灰となった後、また薪にはならない。なぜなら死を境に前後際断しているから。本川流に言えば、際断は時間が違ったものになる、前後で違った時間が流れるということである。

薪は灰となった後、また薪にはならないとは、薪は薪、灰は灰として、薪と灰とが全く切れて別ものとしてある、ということであろう。同じものにあとさき、前後はあるが、別物にはあてはまらない。たとえば、茄子は茄子、きゅうりはきゅうりであり、茄子はきゅうりにはならなし、きゅうりも茄子にはならない。なぜなら、茄子ときゅうりは別ものだから。茄子の蔓にきゅうりはならないように、別ものならば、「薪が灰になった」とも言われないわけである。同じように、人は死んだ後にまた生きかえりはしない。これは、生者は生者、死者は死者として、生者と死者とが全く切れて別ものとしてある、ということである。死者が生者になるとは言えないように、別ものならば、「生者が死者になった」とも言えないわけである。

本川を離れて言えば、際断は意味が違ったものになる、前後で違った意味になるとも言える。生者と死者とは意味がまったく違う。

また、生きた人が死んだ人になる（生が死となる）とも言わない。なぜなら前後際断しているから。その人をAさんとすれば、死を境に前後際断していなければ、Aさんは生きている人でもあり死んだ人でもあるか、生きているのか死んでいるのかははっきりしないか、どちらかであろう。こういうことにはならない。生きている人は生きている人であり、死んだ人は死んだ人である。前後はあるが前後際断している。生が後で死が先ということはないという意味で前後はあるが、生と死とが連続している、つまり生が死となる、ということはないという意味で際断がある。生は生であり、死は死である。映画のフィルムを喩えに出せば、生者と死者とは際断がある（コマぎれである。別々のコマである）が、フィルムをまわすと、生者が死者になるように映る。フィルムを逆まわしにすれば死者が生者になるが、まともな映画上映ではない。

不生の生とは、不滅の滅とはこの際断をふまえた生であり、死である。死は生と前後す

る関係にはあるが、死は生にはならず（不滅の滅。ただただ滅。滅のほかには何かを予定した滅ではない。死はそれに尽きる。それに尽きるからそれ以上滅びる（死ぬ）ことはない）、生は死にはならない（不生の生。ただただ生。生のほかには何かを予定した生ではない。生はそれに尽きる。それに尽きるからそれ以上生じることはない）。

人は「自己」が失われるから、死を恐れると言われる。それにしては、昨日、今朝の朝食時、一秒前、あるいは一瞬前、（仮に「自己」があるにしても）その「自己」がそのつど失われていることには、何も動揺せず、何も恐怖しない自分がいるではないか。そうであるなら、何も死に恐怖することはない。こうして刻一刻現に「自己」が失われている死を恐れず、そうかといって、まだありもしない（つまり将来の）「自己」が失われる死に恐怖する。どちらもおかしい。これから言えるのは、つまりは、失われる「自己」、その「自己」がそもそもないということである。意識が存在するかぎり、自分と自己とは分離する（意識は自己意識である）から、「自己」が存在する。それ故、「自己」がないとすれば、自分と完全一致しているときである。自分＝自己である。それは変化する自分と変化しない「自己」との一致という矛盾である。自分は存在しているのに、意識は非存在であるという矛盾である。その矛盾を解決するのは死において他にはない。死において両者はともに無あるいは非存在となり一致する。人の死は、人と意識が非存在となることであり、自分と「自己」とが無において一致するということである。

生死は不生不滅、つまり、生は生じないし、死は死なない。人が死ぬ、これは道理である。しかし、生は生で完結しているのだから、この道理を「生が死になる」とは言わない。これは「生がもはや生ではない」としか言いようがない。つまり、人が死ぬということは、生は不生、つまり生は生ではないと表現される。生の反対は死ではなく、「生でない」、これである。「生の死となる」とはざる」はこのことをいうのである、とも取れる。

逆に、人が死んだあと、生き返ったり、生まれ変わったりしないことも道理である。死は滅するのが本分であって、死から生が出てくるはずもない。だから、「生の死となる」とはざる」はあたりまえである。死の反対は生ではない。死は死で完結している。だから、「死は生とはならない」を死で表現すれば、死が生となるならば、それは死が死ぬということなので、死は死なない、死は滅しない、ということになる。だから、不滅というのである。

生はそのつどの生であり、そのつどの生にも生のすべてがある。生のすべてがあるから、前後もある。その前後は際断されているのであるが。つまり生には、前の生、後の生

もあり、生の前も生、生の後も生なわけである。だから、生には始まりもなく、終わりもなく、ただ生あるのみである。生の前に死がある（死から生が生じたり＝死の生になる）わけもなく、だから不生（死から生は生じない）であり不滅（死は死なない）であり、生の後に死がある（生が死を生じる＝生の死になる）わけでもない。だから不滅（生を死なさない）であり、不生（死を生は生じない）である。つまり生は不生である。生は生じない。生は～から生じないし、また、生は～を生じない。生というときは生より他に何もなく、生と死とは切れている。生は生ですべてである。死も同様である。死はそのつどの死であり、そのつどの死にも死のすべてがある。死のすべてがあるから、前後もある。その前後は際断されてるのであるが。つまり死には、前の死、後の死もあり、死の前も死、死の後も死であるから、死の前に生があつたり（生から死が生じる＝生の死になる）、死の後に生がある（死が生を生じる＝死が生になる）わけもない。死は滅しない。～から生じる死はないし、また、～を生じる死もない。死と言うときは死より他に何もなく、死と生は切れている。死は死ですべてである。

道元の『正法眼蔵』「生死」の巻では、

生より死にうつると心うるは、これあやまりなり。生はひとときのくらゐにて、すでにさきあり、のちあり。かるがゆゑに、仏法の中には、生すなはち不生といふ。滅もひとときのくらゐにて、又さきあり、のちあり。これによりて、滅すなはち不滅といふ。生といふときには、生よりほかにものなく、滅といふとき、滅のほかにものなし⁹⁵⁾。

とある。これを私訳してみると、

人のあり方は、そのときそのときのあり方である。生はそのときそのときの人のあり方をしており、先に取ったあり方、後から取ったあり方がある。そのときどきのいろいろな生のあり方があるが、どれも生には違いない。生は人により、その取られ方、あり方（くらい）が変わるだけである。生は生で変わることはない（どんな生も生であり、また、生が死に変わることはない）。それ故仏教の教えでは、生は不生、つまり変化を被らない生ということである。滅（死）も同様である。例えば遺体を考えても、そのときそのときのあり方をしており、先もあれば後もある。そのときどきのいろいろな死のあり方があるが、どれも死には違いない。死は人により、その取られ方、あり方（くらい）が変わるだけである。死は死で変わることはない。どんな死も死であり、また、死が生に変わるこ

もない。それ故仏教の教えでは、滅は不滅、死はつまり変化を被らない死である。生というときは生より他にになにもなく、死というときは死の他にになにもない となる。

道元の『正法眼蔵』「現成公案」の「たき木はひとなる」の節には、法位が2ヶ所、く
らいが2ヶ所出てくる。この節のポイントは「前後際断」とこの「くらい（法位と同じ）」
ではないだろうか。中村宗一は『全訳正法眼蔵巻一』で、一時のくらい（法位）を、「薪
は薪になりきっていて、始めから終わりまで薪である」とか、「一瞬々々において生にな
りきっており」と訳している⁹⁶⁾。一時が全時であると栗田勇が言うようにである⁹⁷⁾。栗田
の「今を生ききる」も道元の言う「生も一時のくらいなり」の一つの形ということであろ
う。また、『新釈禅学大辞典』大修館書店 1978年には、「不生」が、① 生じないこと「一
心不生萬法無咎」（信心銘）、② 不は否定ではなく絶対の意。生滅にかかわらぬ絶対の生
「しかあるを、生の死になるといはざるは、佛法のさだまれるならひなり、このゆゑに不
生といふ」（眼蔵 現成公案）」と定義されている。唐子正定は「凡夫的考え方では生は
死となる、未来に死ぬと考える。仏智見ではない。仏法の考え方は生は生きり、死は死ぎ
り。自己の死は今ここにある。ここは生であって同時に死である。死は未来にあるとする
のは派生的、もの化したとらえ方である」⁹⁸⁾と言っている。これらも手がかりに次のよう
な筆者私訳を得た。

道元『正法眼蔵』「現成公案」より

薪が灰になり、その灰が薪に戻ることはありません。そうではありますが、そのことを、
灰が後、薪が前と理解すべきではないのです。薪は薪のそのつど取り得るあり方で、後先
があります。後先、前後があるといっても、その前後は際断されています。灰は灰のその
つど取り得るあり方で、前後があります。（灰が薪に戻ることはありませんから、灰が先、
薪が後ということにはなりません。だからといって、薪が燃えて灰になるから、灰が後、
薪が先と、そう理解すべきでもないのです。薪は薪のそのときどきのあり方として、たと
えばしめった薪が乾くとか、後先があります。薪にはまた、立木を切って薪にするとか、
薪を燃やして灰にするとか、といった薪の前、薪の後という前後、あるいは立木（さき）
と薪（あと）、薪（さき）と灰（あと）といったが後先も考えられます。しかし、薪のあ
り方に即すれば、例えば薪を手にしたときは、その手のうちにあるのは薪であって、立木
でもなく、また灰でもありません。そして乾いた薪を手に入れば、もはやそれはしめった

薪ではありません。つまり、後先、前後はあっても、裁断されて（切れて）います。今あるのは、薪であり、乾いた薪であって、それ以外のものではありません。それは灰も同様です。たとえば、温かい灰（さき）が冷めて冷たい灰（あと）になるという具合に後先もあります。冷たい灰をすくいとれば、もう温かい灰はありません。またたとえば、灰の前は薪、灰の後は釉薬（うわぐすり）というふうには前後はあっても、灰を手にとれば、それは薪でも釉薬でもないというように、前後が裁断されています。薪は薪であり（薪は薪というあり方にあるから薪であり）、灰は灰（灰は灰というあり方にあるから灰）なのです。このように薪と灰とはあり方が異なりますから、薪が灰になると安直に理解すべきではないのです。薪が灰となった後、さらに薪とはならないように、人が死んだ後、さらに生とはなりません。そうではありますが、生が死となると言わないのは、仏教の教えるところです。ですから、不生と言うのです。死が生にならないのも、仏教の教えるところです。ですから、不滅と言うのです。（今薪の代わりに人を考えれば、人にも、たとえば、子どもの時と年寄りというように、後先があり、誕生日と死後というように、前後があります。後先、前後はあっても、今年寄りの自分であれば、もはや子どもの自分ではなく、また今が誕生日の自分でもありません。そして、まだ死んでいませんし、今が死後でもありません。つまり後先、前後は裁断されています。人が死ねば、その人は生き返ったり、生まれ替わったりはしません。だからといって、人が死ぬのを、生が死になるとも言わないのです。どちらも仏教の教えるところです。生は生であり（生は生というあり方あり）、死は死であり（死は死というあり方にあり）、生と死のあり方は裁断されています。生きていれば死んではいけないし（死のあり方はとれないし）、死んでいれば生きてはいません（生のあり方はとれません）。生の前と生とはあり方が裁断されていますから、生から生の前（死）に返って死となる生はなく、また生は生の前（死）から生じたものでもないのです、生を不生と言うのです。始まりのないものは不生です。生と生の後もあり方が裁断されていますから、死（生の後）は生から生じたものではなく、また生の後（死）から生に返って生となる死（死をやめる死、滅する死）はない、つまり死は滅しないのですから、死を不滅と言うのです。終わりのないものは不滅です。また別様に言えば、生とは何かを生じること、生じたものです。もし生自体も生じたものならば、何かが生を生じたこととなります。その何かも生ということとなります。その何かもさらに何かが生じたこととなります。これは無限に後退するという過失に陥ります。従って生自体は生じたものではないから、不生です。生自体は不生であり、生じたものではないですから（もとも

とあるわけですから)、生まれたものではありません。生まれもないものが死ぬことはありませんから、生が死になることはないのです。一方、死とは何かを(何か)滅することです。もし死自体も滅する(滅びる)ものならば、何か死を滅することになります。その何かも死ということになります。その何かもさらに何か滅することになります。これは無限に後退するという過失に陥ります。従って、死自体は滅びるものではないですから、不滅です。死自体は不滅であり、滅びません。滅びないから何かから生れたものではありません。死が何かから生まれたものであれば、死はその何かをも滅します。そうすると死自体がありえないことになります。死があれば死は生まれたものではありません。生まれもないものが生じることはありませんから、死は生にはならないのです)。生はそのときの生であり、そのときの生が生(のあり方)のすべてである、というあり方(くらい)をしています。死もそのときの死であり、そのときの死が死(のあり方)のすべてである、というあり方(くらい)をしています。たとえば冬と春のようなものです。冬が春となるとは思いませんし、春が夏になるとも言わないのです(人が死ぬということは生そのものが死になるということではありません。生から死が出現したり、生が死に移っていったり、生が死に変化したり、生が消滅するといったことではないのです。では人が死ぬということはどういうことでしょうか。仏教で言う「くらい(法位)」とは、あらゆる事象のそのときどきのありのままのあり方(「存在」,「位置」あるいは「状態」)です。何のあり方もしていない(占めていない、取っていない、所を得ていない)人などいませんから、人とそのくらいは不可分です。人は生のくらいにあれば生きており、人は生きていれば生のくらいにあります。人は死のくらいにあれば死んでおり、人は死ねば死のくらいにあります。生はそのときそのときの生(のあり方)としてあり、そのときの生がその生のあり方を出しきっています。死はそのときそのときの死(のあり方)としてあり、そのときの死がその死のあり方を出しきっています。出しきっていますから、その生が死に移り変わったり、その死が生に移り変わったりする余地はありません。人が死ぬというのは、生が死になるのではなく、人のあり方(「位置」)が生(のあり方)のくらいから死(のあり方)のくらいになるのです。つまり、比喩的に言えば、海にいるときは海のあり方(舟というくらい)に従い、陸にあるときは陸のあり方(車というくらい)に従います。海(生)から陸(死)に上がる時、つまり人が死ぬということは、舟(生のくらい)から車(死のくらい)に乗り換える(所を得る)ようなものです。人が死ぬのに、海(生)が陸(死)になるわけではありません。ですから生(そのもの)が死になるとは言わないのです。死(そのもの)が生になることもありません。こうした

ことは、たとえば冬と春を考えてみるとよいでしょう。季節のあり方、もっと言えば、季節と呼ばれるような変化をする自然のあり方が冬から春に変わるのであって、つまり、季節（自然）のとるくらいが冬のくらいから春のくらいに変わったのであって、冬は冬ですべてであり、冬以外の何ものではありませんから、冬そのものが春になる（冬が春に化ける!？）わけではありません。ですから、冬そのものが春になるとは誰も思いませんし、春そのものが夏になるとも言わないのです。2013.10.13訳了

この私訳を点検するに藤井義博の論文「安藤昌益の死生観——道元禅師との比較——」⁹⁹⁾を取り上げてみる。この論文の「10. 生死」にこうある。「省益は、生死を互性ととらえ、生死は二つにして一つであるという。それゆえに、生死から生または死を取り去ると、死または生だけが残るのではなく、生も死もなくなってしまう。すなわち「生ヲ去リテハ死モ無ク、死ヲ去リテハ生モ無シ。此ノ故ニ生死ニシテ一ノ道ナリ。」（統道真伝万国巻 安藤昌益全集 第十二巻）という。この生死の互性は、自然における生きとし生けるものの全体としての姿であるという。さらに「人・物は常にただ^{いつ}に生死の徳であるから、世において生死^{かたじけ}ほど忝ない道はないという。もし人が生まれるだけで死ぬことがないと、禽・獣・虫・魚・穀・草木を食い尽くして用い尽くして、人もともに無くなる。一方、人が死ぬだけで生まれることがないと、禽・獣・虫・魚・穀・草木のみ生じて、万物の種尽きて、万物もともに尽きて生ずることがなくなる」とある。

この部分だけ取り上げれば、^{つのだたいりゅう}角田泰隆（伊那市常圓寺住職）も、道元の『正法眼蔵』「生死」を引いて生死の考察を進める中で、「もし人間が死ぬことがなければ、どうなるであろう。人口は限りなく増加し、いずれ絶滅するであろう。それは基本的にいかなる生命体でも同様である。大自然の摂理は、様々な生物種が一定の数を維持して共生し、共存して、種を持続的に保存させている。増えすぎればやがて食糧が不足して絶滅の危機を迎えることは、これまでの生命の歴史が明らかにしている。死ぬということは必要なことである。遺伝子は自らを永遠に存続させるために、自らが宿る生命体に『老化』『死』というプログラムを書き込んでいるという。私が死ぬからこそ永遠の命の存続があり得るのである」¹⁰⁰⁾と言っている。

一方藤井が描く昌益は、ここから人の生死について「このように『人ノ生死ハ米ノ穀ノ進退』であり、人個人の生死ではないという。人が老いてまだ死なないうちに子や孫が生まれることがあるのは、草木の葉が落ちる前に葉茎の下に芽が出ているようなものである

から、人が老死すること『絶無』でも『死無』でもなく、祖父母が、子・孫に成ることである。それゆえに、『吾レ死ス』と思っではいけない、『子・孫ハ乃チ吾レ』と知るべきである。それゆえに『人ノ死後ニハ何モ無シ』、『生生無窮ナリ』、『人ノ生死ハ米ノ穀ノ進退ニシテ生死ニ非ズ』(統道真伝 万国卷 安藤昌益全集 第十二卷)というと言う。他方、角田は「(道元は)『生のときは生、死のときは死』であるという。とにかく一瞬一瞬に向かい合っていくあり方、その時その時を真剣に生きていくあり方、そのことを重視している。生とは何か、死とは何かと『考える』のではない。考えてはいけない。考えると、嫌ったり願ったりする。だから、ただ、『生』を生き、『死』を死ぬ、それでいいのである。死を嫌っではいけない。いつまでも生きていたいと願っではいけないのである」(同上、76)と言う。そして「私たちは、子々孫々と受け継がれていく永遠の命を守るために、死ななくてはならないのである。そう思えば、死も悲観的なものではない。私は死をありのままに受け入れたいと思うし、生きているうちはその命を大切に、よりよく生きていたいと思うだけである。死を嫌っではいけない。永遠の死を願っではいけない。道元禅師がいう『厭うことなかれ、願うことなかれ』はそのようにも解釈できると思う」(同上、77)と書いている。これは昌益と大して違和感のない言辞ではないだろうか。そして藤井は昌益と道元との生死観を比較してこう書く。「道元禅師にとって、死と生とは、冬と春のように、冬が春となると思わないように、春が夏になると言わないように、人が死んだ後に生とならないし、生が死になるものでもなかった(正法眼蔵 現成公案)。生が死になると云わないから、『不生』と言ひ、死が生にならないから、『不滅』と云うのが、仏法の定まれる習いであるという。薪は燃えて灰となるが、灰は薪に戻ることがないから、灰は後、薪は先と『見取』してはいけないという。薪は薪の『位相』に在って、それに前後があるが、『前後際断』している。生が一で死が二と数えるものではないという。『死の生に相対するなし、生の死に相対するなし。』(正法眼蔵 身心学道)ともいう。これは昌益のように生死を互性とする捉え方でもなく、二別とする考え方でもない。なぜなら互性と二別は、生死の相対させかたの違いではあるものの、両者の関係論である。一方、『前後際断』は、生死を相対させないことであり、互生と二別の対極にある捉え方である」(前出)と。なお、二別とは、藤井によれば、生は高く貴く、死は卑く賤しく、というように上下をつける捉え方のようである(本文中には、男女の二別が例に引かれている)。

続いて、生老病死に移り、藤井は「道元禅師は、仏法が生老病死を説くのは、『衆生をして生老病死をはなれせしめんがためにあらず』(衆生もまた生老病死の真実を生きてい

るのでこの四から離れた別の生き方があるのではない（正法眼蔵 四馬）という。それは『この生老病死を為説するによりて、一切衆生をして阿耨多羅三藐三菩提』（菩薩の悟り）の法をえさしめんがため」（正法眼蔵 四馬）であった」（同上）とする。死を離れるのではなく、死の真実を生きる衆生に菩薩の悟りを得させようとするのが道元だと言う。最後に藤井は、「道元禅師は、『生死は涅槃（煩惱の火を吹き消した状態）なりと覚了すべし』（辨道話）という。そして『ただ生死は涅槃とこころえて、生死としていとふべきもなく、涅槃としてねがふべきもなし』、『生といふときには、生よりほかにものなく、滅といふとき、滅のほかにものなし。かるがゆえに、生きたらばたゞこれ生、滅きたらばこれ滅にむかひてつかふべし。いとふことなかれ、ねがふことなかれ』（正法眼蔵 生死）と説く。すなわちはじめて生死の前後際断なることを覚了すると、このときはじめて生死をはなるるの分ありという」（同上）と書き、「道元禅師は古仏を慕うことで生死が前後際断であることを覚了するとき、生死をはなれることになる」（同上）と解説している。これをみると、私訳も大筋で藤井＝道元を離れるものではないと思われる。

4 道元と生死

ある時、弟子が師の道元に聞いた。「人間は皆仏性を持って産まれていると教えられたが、仏性を持っているはずの人間になぜ成功する人としらない人がいるのですか」「教えてもよいが、一度は自分でよく考えなさい」。道元の答えに弟子は一晩考えたがよく分からない。翌朝、弟子は師を訪ね、ふたたび聞いた。「昨晚考えましたが、やはり分かりません。教えてください」「それなら教えてやろう。成功する人は努力する。成功しない人は努力しない。その差だ」。弟子は、ああそうか、と大喜びした。だがその晩、疑問が湧いた。仏性を持っている人間に、どうして努力する人、しない人が出てくるのだろうか。翌日、弟子はまた師の前に出て聞いた。「昨日は分かったつもりになって帰りましたが、仏性を有する人間に、どうして努力する人、しない人がいるのでしょうか」「努力する人間には志がある。しない人間には志がない。その差だ」。道元の答えに弟子は大いに肯き欣喜雀躍家路につく。しかしその晩、またまた疑問が湧いた。仏性のある人間にどうして志がある人とない人が生じるのか。弟子は四度師の前に出て、そのことを問うた。道元は言う。「志のある人は、人間は必ず死ぬということを知っている。志のない人は、人間が必ず死ぬということを実際の意味で知らない。その差だ」。道元の逸話である。この逸話を

彷彿とさせる道元の言葉が「正法眼蔵随聞記」にある。(以下に筆者が引用する。)

道を得ることは、根(こん)の利鈍にはよらず、人々(にんにん)皆、法を悟るべきなり。精進と懈怠(けだい)とによりて、得道の遅速あり。進怠の不同は、志の至ると至らざるとなり。志の至らざることは、無常を思わざるなり故なり。念々に死去す。畢竟(ひっきょう)じて且(しばら)くも留まらず。暫(しば)らく存ぜる間、時光を空しくすごすことなかれ¹⁰¹⁾

道を得るかどうかは生まれつきの利発さや愚かさによるものではない。修行する人は皆必ず悟りに達することができる。ただ一所懸命になって精進する人と、怠けてやる人との間には当然早い遅いの差が生じる。精進するか怠けるかは志が切実かどうかの違いによる。志が切実でないのは、無常を思わないからだ。人は刻々と死につつある。こうして生きている時間を大切にして、自分を磨いていかなければならない。切に生きるとは、ひたすらに生きるということである。いまこの一瞬一瞬をひたむきに生きるということである。小我を忘れ、何かに懸命に打ち込むことである。その時、生は本然(ほんぜん)の輝きを放つ。是の処は即ち是れ道場～苦しい死の床にあるこの場所も自分を高めて行く道場。道元はこの言葉を唱えながら亡くなったという。「はかない人生を送ってはならない。切に生きよ」……道元が死の床で私たちに残した最期のメッセージを噛みしめたいものである¹⁰²⁾。

「志のある人は、人間は必ず死ぬということを知っている。志のない人は、人間が必ず死ぬということを実意で知らない。その差だ」と道元は言っている。前半は志のある人に限るまい。誰でも知っている。ところが後半はどうであろう。「人間が必ず死ぬということを実意で知っている」とはどういうことであろうか。以下道元に関連づけて、人間が死ぬということ、死とはどういうことかを見ていきたい。

4-1 うを水をゆく 鳥そらをとぶ

うを水をゆくに、ゆけども水のきはなく、鳥そらをとぶに、とぶといへどもそらのきはなし。しかあれども、うをとり、いまだむかしよりみづそらをはなれず。只用大のときは

使大なり。要小のときは使小なり。かくのごくとくして、頭々に辺際をつくさずといふ事なく、処々に踏翻せずといふことなしといへども、鳥もしそらをいづればたまちに死す、魚もし水をいづればたまちに死す。以水為命しりぬべし。以空為命しりぬべし。以鳥為命あり、以魚為命あり。以命為鳥なるべし、以命為魚なるべし。このほかさらに進歩あるべし。修証あり、その寿者命者あること、かくのごとし¹⁰³⁾。

魚が水の中を泳ぐとき、いくら泳いでも水の果てはなく、鳥が空を飛ぶとき、いくら飛んでも空の果てはない。それでいて、魚も鳥も昔からまだ水や空を離れたことはない。ただ、魚や鳥の必要に応じて、水や空は大きく使われもするし、小さく使われもする。このようにして、魚や鳥がそれぞれ水や空のどこであれ、隅々まで使い、自由に動き回らないということはないが、鳥がもしも空から出ればたまち死ぬし、魚がもしも水から出ればたまち死ぬ。(魚は自分にとって)水が命であることを、また、(鳥は自分にとって)空が命であることを知っているのであろう。(鳥が飛べぬような空は空ではないので、空は)鳥が(自分にとっての)命であり、(自分にとっての)命が鳥なのである。(魚が泳げぬような水は水ではないので、水は)魚が(自分にとっての)命であり、(自分にとっての)命が魚なのである。このようなあり方はさらに進んで他にもあろう。仏道の修行と悟りも、その命とするところは、この魚と水、鳥と空の関係のようなものである。修行が悟りなのである。生きることのすべてが修行であり、そのまま悟りでなければならない。修証と寿命ある人とはこの(水と魚、空と鳥、とが互いが互いの命の)ようにあるのである。(私訳)

筆者はここより次のような解釈を得た。「この生死はすなはち仏の御いのちなり」((道元『正法眼蔵』生死、岩波文庫本(四)、467)とある。命はあまねく何ものにも宿っている。生は命にあずかって生きることである。だから、死ぬということは、命にあずかれぬこと、あるいは、命を逸脱する(命から外れる)ことである。人と環境とは相互に不可分であり、互いに相手を生かし合うものである。大気に命が宿り、命が大気となっている。大気から命をあずかれなければ、人は呼吸できる大気がなく、窒息して死ぬ。人に命が宿り、命が人となっている。人が命にあずかれなければ、大気を呼吸できず、人は死ぬ。食べ物に命が宿り、命が食べ物となっている。食べ物から命をあずかれなければ、人は食べられるものがなく死ぬ。人が命をあずかれなければ、食べ物を食べられず、人は死ぬ。人が死ぬとは、命にあずかれぬこと、命から外れることである。あるいは人あつての寿命で

あり、また、寿命あっての人である。寿命が人を離れるとき、寿命も尽きるが人も死ぬ。

4-2 生といふは、たとへば、人のふねにのれるときのごとし

生といふは、たとへば、人のふねにのれるときのごとし。このふねは、われ帆をつかひ、われかちをとれり。われさををさすといへども、ふねわれをのせて、ふねのほかになれなし。われふねにのりて、このふねをもふねならしむ。この正当恁麼時を功夫參学すべし。この正当恁麼時は、舟の世界にあらざることなし。天も水も岸もみな舟の時節となれり、さらに舟にあらざるとき節とおなじからず。このゆゑに、生はわが生ぜしむるなり、われをば生のわれならしむるなり。舟にのれるには、身心依正、ともに舟の機関なり。尽大地、尽虚空、ともに舟の機関なり。生なるわれ、われなる生、それかくのごとし¹⁰⁴⁾。

生ということは、たとえば人が舟に乗っているときのようなものです。帆を使い、舵を取り、棹を指して、私がこの舟を動かしていますが、舟がこの私を乗せているのです。私は舟に乗せられているのであり、舟があるからこの私は存在しています。他方、その舟に乗って、どこに進めて行くかは私次第でもあり、この私が乗っていて舟は舟として存在しています。つまり、舟が無くてはこの私は無く、私が無くてはこの舟はありません。そのように両者があるこのときを、よくよく学び究めなければなりません。このとき、私の乗っている舟は私の全世界です。天も水も岸もすべてこの舟の中にあります。すべてが私の存在を支えているのです。私が舟に乗っていなければ、生はこうしたあり方をとれません。私が存在するから生は私という生の形をとれます。他方生があるから私も生という形をとれます。私が舟に乗っているときには、私自身も含め、大地、虚空など一切のものが舟そのものです。生である私、私である生はこのようなものです。(筆者私訳)

生きるということが舟に乗っていることに譬えられている。したがって、死ぬということは、舟に乗っていないということである。舟がなければ、私は溺れる(死ぬ)であろう。西遊記の第九十八回に無底の舟が出てくる¹⁰⁵⁾。三蔵は生身では乗れず、乗れぬ骨肉(死体)を残して、成仏して乗る。無底の舟に乗るものもまた、溺れ死ぬのである。

4-3 生死とは一枚の折り紙のようなもの

生死とは何か。例えば、一枚の折り紙が生死です。一枚の紙には両面があります。いま色が塗ってある面を人の生と呼ぶとしましょう。こちらに色が塗ってある面が見えています。今この紙を反転すれば、色が塗ってない面がでます。これを人の死と呼びましょう。人が死ぬとは、折り紙が反転する、つまり生が反転するということです。紙が反転するとは、片面を表と呼べば、表から裏が出現するとか、表が裏に移っていくとか、表が裏に変化していくとか、表が消滅するというものではありません。人は死ぬと生き返らないし、生まれ替わりもしません。つまり、この折り紙は二度は反転しません。ですから、人が死ぬとその人は、いつも色のない面をこちらに向けています。(筆者)

道元は、「生をあきらめ死をあきらむるは仏家一大事の因縁なり」¹⁰⁶⁾ (「諸悪莫作」と言っている。あきらめるとは諦めるではない。明らめることである。生とは何か、死とは何かを明らかにすることが、仏教では最も大切なことである、ということである。生と死とを切れてはいるが切り離さずに、生死として考える。その場合、「生は一時のくらむなり、死も一時のくらむなり」(「現成公案」)や「生より死にうつると心うるは、これあまりなり」(「生死」)も踏まえるとどうなるか、と考える。

一枚の紙を生死と考えれば、これらの条件に当てはまるのではないだろうか。極限まで紙を薄くしても(つまり、生死を限りなく接近させても)、裏と表の(つまり、生と死の)区別は残る。生と死を連続させることはできない。生から死には移らない。生と死は裏表として切れていて、生は生、死は死であるが、しかも一枚の紙としてある(生死としてある)という具合に、切り離されてはいない。では人が死ぬということはどういうことか。死とは何か。人が死ぬということはこの一枚の紙、つまり生死が反転するということ。死とは生の反転である。反転とは灯りで言えば点滅である。灯りが灯(とも)り(生)、そして灯りが消える(死)ことである。生死の反転や点滅が死であるから、生から死が出現するとか、生が死に移っていくとか、生が死に変化していくとか、生が消滅するという事ではない。

この生死は仏の命であり、真実の姿の現成である。また、仏は悟りである。「この生死はすなはち仏の御いのちなり」(「生死」)。生死はまた生き死にのあるこの煩惱の現世である。道元は、「生死の中に仏あれば、生死なし。又云く、生死の中に仏なければ生死にま

どはず」(「生死」)とも言っている。また「生死のほかにほとけをもとむれば」(「生死」)は誤りである、と道元は言っているのである。すなわち、生死が仏、仏が生死なのである。すると上記の文、「生死の中に仏あれば、生死なし」とは、生死の中に仏あれば、悟りもある(人の世の生き死にの真実の姿をつかんでいる)ので、惑う生死もない。また「生死の中に仏なければ生死にまどはず」とは、生死の中に仏がなければ、生死(悟り)にこだわることもない(人の世の生き死にに真実の姿はない)ので、生死に惑うこともない。

ここのところは、森本哲郎によれば、「定山は『生死の中に仏がなければ生死ではない』、そして夾山は『生死の中に仏があれば、生死に迷わない』と言っているのだが、道元禅師はそれを『生死の中に仏あれば生死なし』『生死の中に仏なければ生死にまどはず』と書き換えているのである。なぜなのか。(中略)道元禅師が説いているのは、仏は生死の中にこそあるのだから、生死の他に仏を求めるのは、まったくの見当違いだ、ということなのである。だとすれば、どうしてわざわざ逆説的な表現をあえてしたのだろう。そこで私は『生死』を『迷い』に置きかえてみる。そうすると、こうなる。すなわち、『迷い』の中に仏があるなら、『迷い』はなくなる。また、『迷い』のなかに仏がないなら、『迷い』であることも気がつかず、『迷い』にまどわない、すなわち、『迷い』を『迷い』として自覚することもない、と。道元禅師が強調したかったのは、まさにこのことではなからうか。『生死』とは、そもそも『迷い』だからである」¹⁰⁷⁾としているが、筆者の解釈と懸隔はないように思われる。

4-4 今、刻々の瞬間が臨終だと覚悟せよ

死の判断に呼吸の停止がある。栗田勇は、「先日もある人が、念仏とは、死んでから極楽へ行けるとの保証あってこそ価値のある『南無阿弥陀仏』でないかと言った。昔からよく出る疑問です。その保証なしに、ただ四六時中、念仏してても無駄ではないかというわけです。それについて、一遍はこう言っています。見事な解決法です。『(人間は時々刻々)、出る息、いる息を待たざるゆえに、当体の心を臨終とさだむるなり』人間は息を吐きつづけたり、吸いつづけたりはできないから、吸う瞬間、吐く瞬間に息はとだえる。息が止まる。その瞬間がそれぞれ臨終だという。もし、それ以上息が入ってこなければ死んでしまうわけですから。若い人には実感できないでしょうが、ハーッと息をついてそのまま死ぬということはままあることです。溜息を一つついて、それっきりになったという

友人もいます。『出る息、いる息を待たざるゆえに』人間は必ず次か入ってくるというわけでもなく息を吐いている。しかも、瞬間瞬間とぎれている。時々刻々かこれ臨終だと思って『南無阿弥陀仏』と称えなさいというわけです。時々刻々のいまが臨終と思えば、必死になるはずです。(中略)呼吸というものは、一瞬一瞬、吸ったり吐いたり方向が違う。だから、吸っている息は吸っている息、吐いている息は吐いている息でそれぞれ別々で、連続しているものではない。同様に、生は生、死は死と、生と死は連続しているわけじゃない。それぞれ別のものだ。一瞬にして入れ替わる」¹⁰⁸⁾と言っている。

呼吸を生死とみしてみる。いま仮に息を吸うことを生、息を吐くことを死とおいてみると、人は息を吸いっぱなしにはできない。人は生きっぱなしではあり得ず、必ず死ぬ。つまり、息を吐かざるを得ない。逆が呼吸では成り立つが、生死では成り立たないようである。人は死にっぱなしではあり得ず、必ず蘇生する。生き返る。あるいは生まれ変わるとなると、輪廻転生となる。「ひとのしぬるのち、さらに生とならず」(「現成公案」)とあり、道元は輪廻転生を否定しているようである。

吸う息と吐く息は、どちらも息と名前がついているが、それぞれ組成も違い、別ものである。吸う方向と吐く方向も違う。吸うときと吐くときとの間に一瞬、間がある。連続していない。一瞬、息が止まる。それが臨終である。臨終は生きているとも、死んでいるとも言えよう。あるいは生きているとも死んでいるとも言えない。臨終は生死があるとも、生死がないとも言える。

甲田純生は、ヘーゲルの『論理学』の「存在は無である」(松村一人訳『小論理学(上)』岩波文庫629-1、267 —引用者)として、ヘーゲルが「はじまり」を例に挙げているとして、次のように書いている。「例えば、授業がはじまるときを考えてみましょう。授業が始まってしまえば、それはもう授業の『はじまり』ではありません。と同時に、はじまる前も授業の『はじまり』ではありません。つまり、授業の『はじまり』においては、授業は存在していると同時に存在していません」¹⁰⁹⁾。いま、この文の授業を生、はじまりを死の瞬間と置き換えてみると、生が死ぬ瞬間を考えると、生が死んでしまえば、それは死の瞬間ではない。と同時に、死んでいない生も死ぬ瞬間ではない。つまり、死の瞬間においては、「生は存在していると同時に存在していない」と甲田は言うが、これは二律背反ではないのか。ここは生が存在しているとも言えないし、存在していないとも言えない、と取れるのではあるまいか。死ぬ瞬間において生が存在していると言えたでしょう。死ぬ瞬間とは通常、「生きている人が死んだ」と言える瞬間である。すると、死ぬ瞬間は

死んだ瞬間ではないことになる。なぜなら生が存在しているから。従って、生が存在しているとは言えない。では、死ぬ瞬間は生が存在していないと言えたでしょう。死ぬ瞬間とは「死んだ人が死ぬ」瞬間とは言わない。この場合、死ぬ瞬間には死しかない。従って死ぬのは生ではなく、死だということになる。死が死ぬとは言わない。従って、生が存在していないとは言えない。いずれにしても、死ぬ瞬間には、生は存在しているとも存在していないとも言えない。

息を吸えなくなることが死である。死ねばもちろん、息を吐くこともできない。息を吐くことができなくなることが死である。死ねばもちろん、息を吸うこともできない。臨終を境に、呼吸が止まりっぱなしで再開されないこと、これが死である。

栗田勇はまた、裏を見せ、表を見せて、散るもみじ（良寛）を引きながら、「人間はやがて死んでいく。したがって人間には、生と死という裏と表がある。しかし、そのどちらか一方でなく、両面が人間の全存在なのだ。死も生も合わせて一本だといいます」¹¹⁰⁾とする。

生と死とは人類永遠のテーマなのであろう。死は人が体験できないが故に、ことに困難なテーマである。不老不死を考えてみる。これには二つの取り方がある。時間の中でと、時間を越えたところでの二つである。一つには、これはいつまでも年をとらず死なないことの謂である。いつまでも歳をとらない、いつまでも死なないということは、時間の中でのことである。時間の外で、時間を超越して言われるとすれば、老いもなく、死もないということになる。なぜなら、老いずは、たとえ歳をとらせても老いることがないということで、老い自体が無いのとは異なっている。死なずは、たとえ殺しを試みても死ぬことがないということで、死自体が無いということは異なっている。二つ目の取り方の〈老いもなく、死もない〉とは同じことではないからである。死は己自身は顕さず、死んだ生き物を残して、己は隠れる。これは死が時間の外に、時間を超越しており、永遠と位相を同じくしているからである。筆者は死をこのようにも考えている。

5 おわりに

最後に道元の社会福祉との関連を見ておきたい。守屋茂は『日本仏教における社会福祉思想の点描』——道元によって大成された仏作仏行としての社会的救済——という論文において、下化衆生としての社会的救済を鋭く追求したものとして、『正法眼蔵随聞記』と

『正法眼蔵』「菩提薩埵四摂法」の巻を挙げている。『正法眼蔵随聞記』では、三の二「故僧正建仁寺に御せし時」に次のような栄西のエピソードが取り上げられている。

「なくなった葉上僧正栄西禅師が京都の建仁寺においでになった時、一人の貧乏な人が来て、『わたくしの家は貧乏で、数日にわたり、ご飯をたくこともできないでおります。それで夫婦と息子、二、三人が飢え死にしそうになっております。お慈悲をもってわたくしどうもお救いください。』と言って頼んだ。その時、建仁寺内のどこにも、衣類も食物も、ねうちのある品物もなんにもなかった。考えてみたが全くでだてもなかった。ところがちょうどその時、薬師如来の像を造るので光背の材料に使う打ちのべた銅が少しあった。僧正は、これを持ってきて、自分で打ち折り、束ねまるめて、さっきの貧しい客に与え、「これでもって食べ物と交換して飢えをしのぐがよい」と言われた。そこでその俗人は喜んで帰っていった。そのあとで、弟子たちはこれを非難して、『この銅は、ほかならぬ仏像の光背でございます。それを俗人に与えられたのは、仏のために使うものを私用する罪になると思いますが、いかがでございましょう。』とたずねた。僧正が答えて言われた。『まことにその通りである。けれども、仏様のお心を考えてみると、仏様は、身も肉も手足をさいても、衆生に施しなされるであろう。目の前に飢え死にしそうになっている人々には、たとえ、仏像の全体を与えても、仏様のお心にかなうであろう。また、わたし自身はこの罪によって、たとえ地獄におちようとも、ただ生あるものの飢えを救うべきである。』（同上、158-159）と。これにたいして、道元は、「仏道に深くいたった先輩の心の高さを、今の仏道を学ぶ者もよく考えて、こういう心を忘れてはならない」¹¹¹⁾と賞賛している。

守屋はまた、道元が一通の書状の代筆についても仏法の全体を賭けて敢て悔ゆるところがなかったと、「事の大小軽重に拘わらず、いやしくも人間の福祉につながるようなものについては、誠心誠意を以て対処するに吝かでなかった」と評している。そして、『正法眼蔵』「洗浄」の巻をとりあげ、守屋は、「即ち畜に事後の救済ばかりではなく、事前の一般的福祉施設の必要なる所以を強調し、浄仏国土の営為を以て、仏作仏行の豊漁としたことは、社会的救済しそうにかかわりを持つ、前人未踏の提言と言わねばならない。」と絶賛している。そして『正法眼蔵』の「菩提薩埵四摂法」¹¹²⁾の巻について、「この『四摂法』の巻は、紛れもなく、帝王の政治治要の肝心ともなる化導の根本を示したものであって、同時にまた、『護国正法義』と相表裏する思想的内容をもったものと考えられ、結局道元の社会福祉思想の根幹は、対個人的な化導の重要なことはいうまでもないが、『弁道話』

を初めとして、『正法眼蔵』の『古鏡』『傳衣』『洗淨』『無情説法』の各巻などに表れている、全一態的な宗教的・国家観の下に立った、いわば在家主義的ともいわれる浄仏国土の建設であったものと考えねばならない」と評している。

ちなみに「菩提薩埵四摂法」では、一に布施、二に愛語、三に利行^{りぎょう}、四に同事が挙げられている。木村宗一¹¹³⁾で見してみる（以下引用（数字は頁）はこれによる）と、「布施」とは「食らないということ、食らないとは、世の中にへつらわないということ」（362）なのであり、「そのものの軽少とか多いとかは問題ではなく、相手のためになるものとか、どうかが問題である」（362）。そして自分のものではない、たとえば真理も布施できるとする。さらには「人のため舟を岸につなぎおき、橋を掛けることも布施の行である。なお布施の行について、深く体得すれば、生死（*原文は受身捨身）も布施であり、政治も産業もみな布施でないことは一つもない。花を風にまかせ、鳥を時にまかせることも布施の行であり働きである」（364）としている。二の「愛語」とは、「人々に接した時に、先ず慈愛の心を起し、相手の心になって、慈悲の言葉をかけることである。一切の暴言・悪言を吐いてはならない」（365）のである。三つの「利行」とは「衆生の貴賤に拘らずに、多くの人々に人生々活の最善の利益を与えること、即ち仏道の利益手段である修証の道をすすめて、安心解脱の道を教えることになる」（356）。漁夫の籠から亀を買い取って河に流したり、病雀を救うのは、「その時の彼らは、ただ何ら為にする心でなく、ただ可哀そうだの一念からの行いであった。ただそうしなくてはいられなかった利行のこころの現われそのものであった。世の中の愚かな者は、他人の利益を考えると、自分の利益がなくなると考える。けれどもそうではない。利行ということは自他の対立を見ない一法則である。広く自他を利益するのである」（367）としている。四つの「同事」とは、「違わないことである。自分にも、また他人にも違わないことである。自他の面目が各々に違わないことである。譬えば人間界を済度する仏が人間と同じ相^{すがた}として生れ、人間生活を営み出家したのが釈迦如来である。人間の世界に同じ相をとっていることに依って、また人間の世界以外の世界の地獄・餓鬼・畜生などの相となって済度せられることが知られる。このような道理であるから、同事ということが明らかになると、自己と他己とは一体であることがわかる」（367-368）とする。この巻のこれら四つについての説明は延々と続いているのであるが、省略する。

以上の守屋の指摘から、道元の社会福祉思想の片鱗がどのようなものであるかが窺われる。これを読んだ人が守屋の言う道元が志したとされる浄仏国土の建設が、プロセスな

き「精神訓話」や「実践道徳」のようなものに映っても致し方のないことのようにも思える。俗人の福祉国家建設とは訳が違うからである。それにしても、筆者には道元の女性差別反対の厳しさが注目される。差別は人権侵害であり、その対策や克服は社会福祉の大切な眼目でもある。道元の際だった女性観は『正法眼蔵』「礼拝得髓」の巻に窺える。例によって中村宗一の訳で見ると、道元は「道を得ることは、男女の区別はない。男女ともに道を得るのである。ただ仏道の体験を重大視することだ。男女の生の違いを論じてはならない。これが仏道の最も根本的な法則である」¹¹⁴⁾と喝破している。そして「現今の極端な愚者たちの思っていることは『女性は貪欲と姪欲の対象物にすぎない』というような、歪曲された邪見による考え方を改めないで女性を見ている。かりそめにも仏弟子たる者は、このようであってはならない。女性を姪欲の対象物として嫌うならば、一切の男性についても同様である。相手の執愛の囚となって相手を汚すことでは男性も同様に執愛の対象となる」¹¹⁵⁾、「女性にどういう罪があるのか。男性にどういう徳があるのか。悪人は、男性の中にもいる。善人は、女性の中にもいる。仏道の参学、出家を求めることは、必ず男性によるとか、女性はいけないということはない。もし迷いを断たないときには、男子も女子も共に同じく迷いを断つことができないのである。迷いを断ちきって、悟りを得るときには男子・女子の区別などは更にあるわけではない。また、永久に女性には逢わないと願うならば、仏の四つの誓願の一つである『衆生は無辺なれども、誓って願はくば済度せん』の時には、女性をば捨てて顧みないというのであるか。もし女性を捨てるならば、これは菩薩ではない、これが仏の大慈悲であろうか」¹¹⁶⁾と言い、「もし今後にも、女性は罪が深いから、罪を犯すであろうということを理由として嫌うならば、一切の発心した菩薩も、同様であるから、嫌うべきである。その時は、何人によって、仏法が現成するのだろうか。このような言説は、仏法を知らない痴人のたわごとである」¹¹⁷⁾と激しい。他にも手厳しい言葉が少なからずあり、道元がいかに「法の前では平等であるべき男女」¹¹⁸⁾に思いをいたしていたかを知るのである。(了)

註

- 1) 『大法輪』第七十四巻（平成十九年）第六号、68-69頁。
- 2) 同上、69頁。
- 3) 井上英晴『生と死の援助学』かもがわ出版、2013年、5頁。
- 4) 同上、6-7頁。
- 5) 同上、217-218頁。
- 6) 井上克人「道元禅と親鸞の他力思想」『大法輪』第79巻（平成24年）第2号、77頁。
- 7) 山田史生『絶望しそうになったら道元を読め！』光文社新書566、表紙カバー。

- 8) 「解説 道元・その人と思想」水野弥穗子訳『正法眼蔵随聞記』ちくま学芸文庫、445頁。
ちなみに筆者は老いたる典座（てんぞ）の話に感銘を受けた。
- 9) 水野弥穗子校注 道元『正法眼蔵（一）』岩波文庫、1990年、60頁。
- 10) 中村宗一『全訳 正法眼蔵 巻一』誠信書房、1971年、7頁。
- 11) 7) に同じ、188-191頁。
- 12) 7) に同じ、186頁。
- 13) 道元「典座教訓」大久保道舟編『道元禪師全集 下巻』筑摩書房、298頁。
- 14) 7) に同じ、206-207頁。
- 15) 「發菩提心」水野弥穗子校注『正法眼蔵（四）』岩波文庫、179-182頁。
- 16) 中村宗一『全訳 正法眼蔵巻四』誠信書房、1972年、97-99頁。
- 17) 作者未詳「菩薩行とボランティア」ブログ「新・からっぽ禅蔵」2009-03-14 09:12:26 | 日記。
- 18) 半沢直樹の言葉。池井戸潤『ロスジェネの逆襲』ダイヤモンド社、2012年、367頁。
- 19) 道元「現成公案」水野弥穗子校注『正法眼蔵』（一）岩波書店、1990年、55-56頁。
- 20) 「第一巻正法眼蔵 I」水野弥穗子訳注『原文対象現代語訳 道元禪師全集第一巻』春秋社、2002年、52-53頁。
- 21) 宮下英明「現成公案 読解」
http://m-ac.jp/thought/dogen/reading/index_j.phtml?up=/thought/dogen/index_j.phtml 2013.10.18
- 22) 0988夜、道元「正法眼蔵」。
- 23) ブログ「finalventの日記」2008-11-16。 <http://d.hatena.ne.jp/finalvent/20081116> 2013.11.26.
- 24) ブログ「禅膳はぜんぜん」 <http://blogs.yahoo.co.jp/zenaway/46646006.html> 2013.6.30.
- 25) 富山はつ江「正法眼蔵の『生死』の巻にみえる道元のころ」日本女子大学紀要。文学部 28、45、1978-00-00。
- 26) 岩波文庫『盤珪禪師語録』136-137頁、拙僧ヘタレ訳。
<http://blog.goo.ne.jp/tenjin95/e/76077bec39855733cec0eadd7d43f5e8> 2013.11.26.
- 27) 森本和夫『「正法眼蔵」読解 1』ちくま学芸文庫、2003年、52頁。
- 28) 栗田勇『道元の読み方』祥伝社黄金文庫、2001年、296頁。
- 29) 執行草舟『友よ』講談社、2010年、178頁。
- 30) 矢島忠夫『「正法眼蔵」における前後際一断』
http://repository.ul.hirosaki-u.ac.jp/dspace/bistream/10129/334/1/AN00211590_89_53.pdf 2013.7.21.
- 31) 「第30回死生学研究会」死生学 DALニューズレターNo.30
<http://www.lu-tokyo.ac.jp/shiseigaku/pdf/NL30j.pdf> 2013.11.26.
- 32) 勝後「正法眼蔵 現成公案に参ずる」成城山 耕雲寺坐禅会
<http://kouunjizazenkai.web.fc2.com/genjokoannisanszuru.pdf> 2013.11.27
- 33) 去白庵ブログ「日々是 非思量」「一時のくらゐ」2011.05.03
<http://kkrl17.blog104.fc2.com/blog-entry-33.html> 2013.11.26.
- 34) 去白庵ブログ「日々是 非思量」「実験」2013.04.05
<http://kkrl17.blog104.fc2.com/blog-entry-308.html> 2013.11.27
- 35) <http://plaza.rakuten.co.jp/itbusiness/diary/200907170002/> 2013.7.10
- 36) Ludwig Wittgenstein Tractatus Logico-Philosophicus, 6.4311 2012 5/19 SatohSin,
http://tractatus-online.appspot.com/Tractatus_en.html 2013.11.27
- 37) 米澤克夫「ウィトゲンシュタインの『論理哲学論考』の存在論と「永遠性」の概念」帝京大学文学部紀要教育学29:153-207 (2004) より。
- 38) 細川亮一『ハイデガー入門』ちくま新書277、2001年、230頁。
- 39) 37) に同じ。
- 40) 37) に同じ。
- 41) 芦田宏直「フレーム問題と世界— 人工知能・哲学・ハイデガー」
<http://www.ashida.info/ronbun/frameprob.htm> 2013.11.27
- 42) 38) に同じ、233頁。

- 43) 38) に同じ、233-234頁。
- 44) 何でも評論家「死後の世界」死後の世界2011-01-28。アンダーラインは引用者
<http://blog.goo.ne.jp/9pb6e6c8i3/e/29c1a9b84e18d0147bb8f39301fc7af4> 2013.11.27
- 45) 大森正蔵『時間と存在』青土社、1994年、35頁。
- 46) portia908dauthertocato 〈回答〉
http://detail.chiebukuro.yahoo.co.jp/qa/question_detail/q1121365201 2013.11.27
- 47) ウイトゲンシュタイン『論理哲学論考』6.45 Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als - begrenztes - Ganzes.
<http://tractatus-online.appspot.com/Tractatus/jp/index.html> 2013.10.30.
- 48) 道元「有時」水野弥穂子校注『正法眼蔵(二)』岩波文庫、1990年、50頁。
- 49) 田中晃『正法眼蔵の哲学』法蔵館、1982年、95-96頁。田中の引用は道元の「有時」『正法眼蔵』からである。
- 50) 48) に同じ、「有時」の巻、50頁。
- 51) 48) に同じ、「有時」の巻、50頁。脚注六。
- 52) 48) に同じ、「有時」の巻、46頁。脚注一。
- 53) つらつら日暮らしWiki〈曹洞宗関連用語集〉「有時」
<http://wiki.livedoor.jp/turatura/d/%CD%AD%BB%FE> 2013.11.27
- 54) takeshikeda「道元『正法眼蔵』の現成公案の巻の参究」
<https://sites.google.com/site/takesikeda/jko> 2013.11.27
- 55) 48) に同じ、49頁。
- 56) 49) に同じ、96頁。
- 57) 38) に同じ、230頁。
- 58) 中尾良信「道元の説く三時業一経歴(きょうりやく)する三世と而今(にこん)一」『京都・宗
 教論叢第4号』<http://www.kgurs.jp/images/2013/08/KSR04.pdf> 2013.11.27
- 59) 真木由香子「七段 生死の転」『打坐の思惟』
<http://www.eonet.ne.jp/~sansuian/dogen/do.cont.html> 2013.11.27
- 60) 54) に同じ。
- 61) 38) に同じ、『論理哲学論考』6.4311、細川亮一訳、232-233頁。
- 62) 38) に同じ、39頁。
- 63) 38) に同じ、234頁。
- 64) 38) に同じ、40頁。
- 65) 「道元の『而今』と華嚴の『隔法異成』—『現在する永遠』としての試み—」比較思想研究(35)、
 11-17、2008-00-00 比較思想学会
- 66) 水野弥穂子訳註『正法眼蔵随聞記』ちくま学芸文庫、1992年、35頁。
- 67) 「正法眼蔵へのいざない」(著者不明)
<http://oumijisanpo.web.fc2.com/bukyo/index-28.html#uji> 2013.11.28
- 68) 59) に同じ、真木由香子「七段 生死の転」『打坐の思惟』
- 69) 森本和夫『正法眼蔵入門』朝日選書290,156に引かれている沢木興道の解説。
- 70) 54) に同じ。
- 71) 与世田太仙「お花祭幻想曲(甘露庵オリジナル)」
<http://internetosho.jimdo.com/甘露庵オリジナル/2013.11.28>
- 72) 道元「山水経」水野弥穂子校注 道元『正法眼蔵』岩波文庫、184頁。
- 73) 訳註水野弥穂子『原文対象現代語訳道元禪師全集第三巻 正法眼蔵3』「山水経」の巻、春秋社、
 2006年、227頁。
- 74) 小林秀雄「平家物語」『小林秀雄』新学社近代浪漫派文庫、2006年、165-166頁。
- 75) 28) に同じ、栗田勇『道元の読み方』、126-128頁。
- 76) 加藤朝生「暮らしの中の仏教語 今・而今」
<http://homepage2.nifty.com/koudaiji/houwa/m16/houwa162.html> 2013.11.28

- 77) 28) に同じ、栗田勇『道元の読み方』、123頁。
- 78) 28) に同じ、栗田勇『道元の読み方』、124-125頁。
- 79) 28) に同じ、栗田勇『道元の読み方』、125-126頁。
- 80) ひろさちや『すらすら読める正法眼蔵』講談社、2007年、55-56頁。
- 81) 中村宗一『全訳 正法眼蔵 卷一』誠信書房、1971年、415頁。
- 82) 矢島忠夫「正法眼蔵における『前後際——断』」弘前大学教育学部紀要、89、2003-03-31
http://repository.ul.hirosaki-u.ac.jp/dspace/bitstream/10129/334/1/AN00211590_89_53.pdf
 2013.11.28
- 83) 69) に同じ、森本和夫『正法眼蔵入門』、148頁。
- 84) 82) に同じ。
- 85) 7) に同じ、山田史生『絶望しそうになったら道元を読め!』、129頁。
- 86) 7) に同じ、山田史生『絶望しそうになったら道元を読め!』、128頁。
- 87) 7) に同じ、山田史生『絶望しそうになったら道元を読め!』、129-130頁。
- 88) 7) に同じ、山田史生『絶望しそうになったら道元を読め!』、129頁。
- 89) 7) に同じ、山田史生『絶望しそうになったら道元を読め!』、134頁。
- 90) 甲田純生『一日で学び直す哲学』光文社新書657、2013年、185頁。
- 91) 南直哉『正法眼蔵を読む』講談社選書メチエ、2008年、59頁。
- 92) 91) に同じ。
- 93) 本川達雄『おまけの人生』阪急コミュニケーションズ、2005年、191頁。
- 94) 神名龍子「りゅこ倫一生と死」
<http://www.netlaputa.ne.jp/~eonw/Irin/Irin45.html> 2012.2.7。
- 95) 道元「生死」水野弥穂子校注『正法眼蔵（四）』岩波文庫、1993年、467頁。
- 96) 81) に同じ、中村宗一『全訳 正法眼蔵 卷一』、3-4頁。
- 97) 28) に同じ、栗田勇『道元の読み方』、90-92頁。
- 98) 唐子正定「正法眼蔵「有時」（4）（2008/10/26提唱）」
<http://blogs.yahoo.co.jp/yqsnp255/45927959.html> 2013.11.28。
- 99) 藤女子大学QOL研究所紀要 5（1）、17-26、2010-03-00
- 100) 『大法輪』第74巻第6号、平成19年、76-77頁。
- 101) 66) に同じ、水野弥穂子訳註『正法眼蔵随聞記』岩波文庫本、35頁。——引用者
- 102) 編集長 藤尾秀昭 人間学誌 致知（19年6月号）特集「切に生きる」
<http://www.mobilkubota.com/manabi/157.html> 2013.11.28
- 103) 道元「現成公案」水野弥穂子校注 道元『正法眼蔵（一）』岩波文庫、1990年、58頁。
- 104) 道元「全機」水野弥穂子校注 道元『正法眼蔵（二）』岩波文庫、1990年、83-84頁。
- 105) 『西遊記』下、平凡社、1972年、437頁。
- 106) 道元「諸悪莫作」水野弥穂子校注 道元『正法眼蔵（二）』岩波文庫、1990年、244頁。
- 107) 森本哲郎『老いを生き抜く』NTT出版、2012年、164-165頁。
- 108) 28) に同じ、栗田勇『道元の読み方』、297頁。
- 109) 90) に同じ、甲田純生『一日で学び直す哲学』、185頁。
- 110) 28) に同じ、栗田勇『道元の読み方』、95-96頁。
- 111) 66) に同じ、水野弥穂子訳註『正法眼蔵随聞記』岩波文庫本、158-159頁。
- 112) 道元「菩提薩埵四摂法」水野弥穂子校注『正法眼蔵（四）』岩波文庫、1993年、419-428頁。
- 113) 道元「菩提薩埵四摂法」中村宗一『全訳 正法眼蔵卷四』誠信書房、1972年、362-370頁。
- 114) 道元「礼拝得髓」水野弥穂子校注 道元『正法眼蔵（二）』岩波文庫、1990年、169頁であるが、中村宗一の訳は、『全訳 正法眼蔵卷二』誠信書房、1972年、39頁にある。
- 115) 中村宗一『全訳 正法眼蔵卷二』誠信書房、1972年、43頁。
- 116) 115) に同じ、44-45頁。
- 117) 115) に同じ、45頁。
- 118) 115) に同じ、44頁。

