

講演Ⅲ 空と死

西村 惠 信

一

言うまでもなく大乘仏教が説く「空」は、存在論的実体ではなく、人間にとって可能な最も理想的な認識の境地である。

空の教説は「すべては空である」という存在論的無の表明ではなく、「自」および一切の存在を、無心の事実のままに観察する」ことであり、これを「人法の二空」という。いったい、一切が空であるとするのは、大乘仏教の採るところではなく、かえてそれは「空の繫縛」として退けられる。それはすでに「但空」あるいは「偏空」と名づけられる「空の病」である。もしわれわれが「空」にこだわるならば、これは最も癒し難い「空執」なる病といふべきである。

「すべてを事実において観察する」と言ったが、実際われわれは日常の分別意識において、事実を事実として見ることはほとんど不可能である。「すべてを事実において観察する」ことを客観的に見るという場合でも、それはどこまでもそれ

を見ている主観の側の表象を通して見ている限り、主観に付与された客観に過ぎず、「花となつて見る」などと云われる事態とはほど遠いのである。

世阿弥に「松のことは松に習え、竹のことは竹に習え」の語があるが、松や竹に習うとはどうすることか。それは認識において主観客観の分別を離れることである。もちろん「分かる」ことは「分ける」ことであり、UchiwaはJaiwanに由来するものごとく、分別なくしては物の判断は成立しない。物を認識するためには、どうしても主観―客観を明確に分けなければならぬわけであるが、たとえそのことをやむを得ないこととしても、果たしてそのことが十全になされているかと言ふと、そうではない。つまり認識対象を主観の中に持ち込み、主観を対象の中に混入せしめることによって、対象を真に対象自身のもとに置くこと、事実を真に事実たらしめることができぬ。

したがって「分ける」こと（分別）が、真に「分かる」こ

と(分別)となるためには、「分けない」こと(無分別)を根拠としてでなければならぬ。それを「無分別の知」というのであろうが、「分けない」ということは「分ける」よりもっと「根源的な分ける」であって、いわゆる主観の表象を離れることである。表象を離れて見るということは認識論においてはあり得ない事態であらうが、それは哲学的認識と次元を異にする地平の出来事であり、それが「空の知」であり、「般若の知」である。「空」はこのようにして物についても、また同様に自己についても主観の表象を離れることであり、徹底的に無心となつての物に対する心の開けであり、それは体認と言うのが相応しい認識の根源的地平の開けである。かつて私の恩師であつた小笠原秀実先生は、「般若心経頌」において空の心を、次のように見事に頌いあげておられる。

形あるものは／すべてこわれてゆく／花のように／人のように／楼閣のように／されど／形なきものは／虚空のように／大空のように／いつまでも／こわれることを知らない／形あるすべてを捨てた心／かわり行くすべてを離れた心／それが空の心である／みどりの大空のように／空の心は限りもなく／涯もなく／消えることもなく、減ることもない／こわれゆくこの世のすべてを／離れるが故に／生きることに迷わず／躓くことにも惑わず／ただすべての畏れを離れる／若葉にしたたる日の滴が／すべてを包み、すべ

てを育くむように／空の心は／何ものをも許し／何物をも育ててゆく／これは限りなき光であり／楽しみであり／無私のさやかさである／ほがらかなる空の心よ／あたたかく滴る空の光よ

二

さて、禅の道は日常的生の只だなかで、世界と己が身の両方向に於いて、かかる空の地平を生きることである。その道を「平常無事底」と言い、そういう心の平静を坐禅と言う。坐禅がもともと形のうえで「坐る」ことであるのは言うまでもない。禅は本質的にこの実存的生死身体に関わることであり、それを「己事究明」というわけであるから、坐禅という身体的形を通してこの身体を如何に調えるか、呼吸を如何に調えるか、そして心をいかに調えるか(調身・調息・調心)が主題となる。禅はこの生死的な身体に注目し、それから眼を離さない。

と同時に禅はまた一切の固定した形を嫌う。したがって中国禅は、坐禅を「坐ること」としたインド以来の伝統的修定主義を超えることによって、初めて独自の立場に立ったのである。このように戒律や禅定の形式主義を精神主義に深化せしめたのは大乘仏教であり、そのことはすでに大乘仏典『維摩経』のなかで、坐禅について次のように述べる通りである。

大徳シャーリプトラよ、あなたがやっているような坐禅のやり方で、坐禅は修行すべきものではありません。(ほんとうの坐禅というものは、身体も心も三界のなかにあらわれなように坐禅すべきものなのです。)滅尽(定)に入っただままで、しかも行・住・坐・臥があらわれているような坐禅をしないで。すでに獲得した(聖者としての)姿を捨てないまま、しかもふつうの凡人の性格をもあらず、というように坐禅をしないで。あなたの心が、内にもなく、外の物質にも向かわない、というように坐禅しないで。あらゆる謬見を捨離しないで、しかも三十七菩提分の上にも姿をあらず、というように坐禅をしないで。輪廻に属する煩惱を断たないままで、しかも涅槃に入ることもなる、というように坐禅しないで。大徳シャーリプトラよ、すべてこのように坐禅を行うならば、世尊は彼らを坐禅者と呼ぶられるのです。(長尾雅人訳)

大乘仏教を基盤として派生した中国禅を、真の意味で独自のものとして思想的に確立せしめた六祖慧能は、坐禅の本質を次のように説いている。

善知識よ、此の門の坐禅は、もとより心に着せず、浄にも着せず、亦た是れ不動にもあらず。もし心に着すと言わば、心は元より是れ妄なり。心は幻の如しと知る、故に着

する所無し。もし浄に着すと言わば、人の性は本と浄し、妄念に由るが故に、真如を蓋覆うなり。但し元より想い無ければ、性は自から清浄なり。心を起こして浄に着せば、却って浄妄を生ず。妄は処所無し、着する者はれ妄なり。浄は形相無し、却って浄相を立てて、是れ工夫なりと言う。此の見を作す者は、自らの本性を障ぎりて、却って浄に縛せらる。(中川孝訳・『禅の語録』四、六祖壇経、七十頁)

善知識よ、何をか坐禅と名づく。此の法門の中には障なく碍なし。外一切善悪の境界に於いて、心念起こらざるを、名づけて坐と為す。内自性を見て動ぜざるを、名づけて禅と為す。善知識よ、何をか禅定と名づく。外相を離るるを禅と為し、内乱れざるを定と為す。外若し相に着せば、内心は即ち乱る。外若し相を離るれば、心は即ち乱れず。本性は自ら浄く、自ら定まる。只だ境を見、境を思うが為に即ち乱る。若し諸境を見て心乱れずば、是れ真の定なり。善知識よ、外相を離るるは即ち禅、内乱れざるは即ち定なり。外禅にして内定なる、これを禅定と為す。(同、七十三頁)

三

上に明らかなように、坐禅こそは禅に於ける空の実践であり、それは実際には身体上に於いて坐ることであると、

しかも同時に坐相を離れることである。いかなる相をも離れるべきこと、それによって心が乱れないことが坐禅の本質であるとするれば、これこそ空の説くところであり、もし空の説がそう言う具体的内容を伴わなければ、それは文字通り「空論」と言うことになろう。そういう点からいえば、禅こそ空思想の具体化、日常化の最も端的な範型であるということが言えるであろう。

このことを「死」の問題に限定して考えてみるのが、今回の発表の主題である。そこで空の思想が、禅者の臨命終に於いてどのように具体化されるか、ということがはっきりされなければならぬわけであるが、やはりここでは空の思想が明晰な智慧として、人間の時間存在という事実についての如実知見になっている点を指摘したいと思う。

禅者の生死観には、たとえばキリスト者の場合のように、神の国への旅立ちという歎びに支えられつつ死にゆく瞬間の、冷静沈着な態度というようなものは一種異なったものがある。禅者はこの世に続く死後の世界を期待する代わりに、この世の生の中で死を迎え入れ、日常的生そのものにおいて、生そのものをすでに死を含んだものとして生きるることによって、死を克服してしまおうとするのである。

一切の救済に絶望する禅者は、その絶望のなかで自らの生を確認しつつ生きようとする。禅者が日常的生の内容を「生死事大」として捉え、生と死の一如的構造として把握すると

こと、さらにその生死一如的個体が「無常迅速」であるという時間的自覚に於いて一層緊張したものとされることによつて、自己存在がつねに片方の足を死の内にいれつつあるという存在そのものの時間性から眼を離さない。そのことは本来相容れない異質な生と死の距離を狭め、したがって生と死を同質にし、生から死へ移るといふ思いから襲ってくる恐怖から自己を解脱せしめるのである。「生きながら 死人となりてなりはてて 思いのままになすわざぞよき」という至道無難の表白は、そうして可能になった死の諦観の自由な表白である。

四

ところで「生きながらに死人となる」ことは、いわゆる身体的死以前の死を意味するわけであるが、いわばそういう死とは、この生死的身体に死ぬことであり、白隠が、「無量劫来生死の本、痴人は喚んで本来人と作す。」(『毒語心経』頌)と批判するところの、自己と世界の根源として思弁されている心意識情を否定突破することである。これが「八識田中に一刀を下す」ことであり、「生死の根を切る」ことである。

禅者はこれを「大死一番」と言うが、ここで「大」と言われることの意味は絶対的の死の謂であり、日常身体的な死をも死ぬゆえに「大死」である。知られるように白隠禅に於いては、坐禅の実践において「一度死に切る」ということが不可欠の

に要求される。このことを白隠自身の言葉から引用しておこう。

若し又、佗日參禪見性の望み是あるにおいては、第一に死の字を參究し玉うべし。死の字は如何參究すべきぞとならば、死し了り、焼き了る時、主人公何れの処にか去ると、動中を嫌わず、静中をとらず、行住坐臥の上において間もなく疑わせ玉わば、一夜二夜乃至五日七日の中には、必定決定、大歡喜を得玉うべし。法要も多く、指南もおおかる中に、死の字は何とやら底気味あしく忌まわしき事に思はずべけれども、死字乍ち透過是あるにおいては、いつしか生死の境を打ち超え、立処に金剛堅固、不老不死の大神仙とならせ玉う秘訣の指南にて侍れば、かほど目出度き法要は是あるべからず。死の字は、第一武士の決すべき至要なり。(「辺鄙以知吾」)

池田侯に宛てた白隠の書簡である上の一文は、相手が武士なるが故に死を強調したのではなく、自己に死に切ることを坐禪修行の肝要とする白隠が、その最も具体的かつ効果的な方法として「死の字に參じる」べきことを説いたのである。

死に參じる禪者のならいはいは、既に唐の禪者兜率從悅が弟子に差し出した三つの難問、すなわち「兜率の三関」にもその

先蹤を見るであろう。「兜率の三関」とは、

撥草參玄は只だ見性を図る。即今、上人の性甚れの処にか在る。

自性を識得すれば、方に生死を脱す。眼光落つる時、作麼生か脱せん。

生死を脱得すれば便ち去処を知る。四大分離して甚れの処に向かつてか去る。

このように見ると禪者は、平素においてやがて来たるべき己が死の練習をするのであり、その達成すべき境地は、まさに日常意識の自己の地平を底へ突破して脱自己を図り、自己の内に於いて、しかも自己の生死を超越した地平であることが諒解されるであろう。それは大死であるとともに空の開けであり、大自由自在、しかもそのようにして徹底的に自己を死なしめることにおいて、はじめて「立処に、金剛堅固、不老不死の大神仙」としての平常無事の絶対肯定の世界が現前するのである。

かかる絶対否定即絶対肯定の全体こそ、ほかならぬ空の風光でなければならぬのである。それは具体的には「生死の脱得」であるから、すでに時間を超越して永遠の生に生きることになるわけであるが、にもかかわらずさらに兜率和尚が、「眼光落つる時」いかに死に対処するかということ、および

死して後の「去処」を問うところに、禪者があくまで生死的身体の時間相から目を離していないという点が特に注目にするであろう。この点については後に述べることにする。

五

生死を離れることは、言葉を換えれば生と死が異質的な対立をやめて同質な一になるということである。生と死が同質になることは、生としては生だけ（絶対的生）であり、死としては死だけ（絶対的死）ということになる。それが「生也全機現、死也全機現」（『圓悟録』一七）ということであって、生は生、死は死と、それぞれが絶対になるのである。生死一如ということではしたがって、生と死が混交する事態ではなく、むしろそれぞれが絶対的に自己自身の立場に立つ意味での同質性を言うのである。そのことを示すと思われる一つの話頭を採り上げてみよう。

道吾、漸源と一家に至って弔慰す。源、棺木を拍って云く、「生か死か。」吾云く、「生とも道わじ、死とも道わじ。」源云く、「什麼と為てか道わざる。」吾云く、「道わじ、道わじ。」廻りて中路に至り、源云く、「和尚、快やかに某甲の与めに道え。若し道わずんば、和尚を打ち去らん。」吾云く、「打つことは即ち打つに任す。道うことは即ち道わじ。」源、便ち打つ。（『碧巖録』第五十五則）

ここで明らかなように、漸源にとつては「生か死か」というように、生と死は相対するものであり、要するに生か死かのどちらかでなければならぬ。ところが道吾にとつてはそういうように切り離して、どちらかと言うようには答えられないのである。だから「道わじ、道わじ」となる。生と言えば死を吸収してしまつた生であり、死と言えば生を包み込んでしまつた死である。そういう意味で同質であるから、異質なものとして一方を採り上げることはできないのである。

これは後日譚がついている。漸源は道吾が遷化すると、道場を出て石霜楚円を尋ね、先の話をする、石霜楚円もやはり「生とも道わじ、死とも道わじ。」と同じ答えを返した。漸源が「なんとしか道わじ。」と言つと、石霜も「道わじ、道わじ。」と答えた。漸源はその時悟りを得たという。漸源はその悟りによって力をつけたわけだが、ある日、彼は鎌を担いで法堂（説法のなされるお堂）に入つて行つて、東から西へ、西から東へと行き来した。石霜が「何をしているのだ。」と尋ねると、「先師（道吾和尚）の骨を探しているのです。」と言ふ。すると石霜が「大波はひろびろ、白浪は天まで逆まいていゝ。先師の骨なんぞ何処に見つかるものか。」といつたと言ふのである。ここに漸源ははっきりと道吾の死を認めただけであり、かつ同時に石霜がその死を不滅の死として讃嘆しているのである。

六

ここに「不滅の死」と言ったのは、生死こそがそのまま永遠であると言う意味である。それは「生死即涅槃」ということであって、生死は元来涅槃に対するものではなく、また涅槃は生死の外にあるものではない。生死即涅槃であり、煩惱即菩提である。『伝灯録』巻七、大梅法常伝に見える次の話頭はその証拠になるであろう。

夾山と定山と同行言語の次で、定山云く、「生死の中に仏無ければ、生死に非ず。」夾山云く、「生死の中に仏あれば、即ち生死に迷わず。」二人、山に上り参礼。夾山便ち挙して死に問う、「未審、二人の見処、那箇が較や親しき。」師云く、「且らく去って、明日来れ。」夾山、明日再び上って師に問う。師云く、「親しき者は問わず、問う者は親しからず。」

つまり定山の立場からすれば、生死と仏を対比させるところに、生死の根が有るわけであるから、もし仏と言うものわざわざ立てられなければ、生死というものもあり得ないことになるのである。これに対して夾山の場合は、生死のなかに仏があれば、もはや生死に迷うことは無いと言うのである。そういう二人の相反する立場に対して、大梅ははっきりと定山の方に、真実により親しき立場を認めているように見える。

ところでよく知られるように、永平道元は『正法眼蔵』生死に於いて、この話頭を採り上げて次のように述べている。

生死のなかに仏あれば生死なし。またいはく、生死のなかに仏なければ、生死にまどはず。ころは夾山・定山といはれし、ふたりの禅師のことばなり。得道の人のことばなれば、さだめてむなくまうけじ。生死をはなれんとおもはむ人、まさにこのむねをあきらむべし。もし人、生死のほかにほとけをもとむれば、ながえをきたにして越にむかひ、おもてをみなみにして北斗をみんとするがごとし。いよいよ生死の因をあつめて、さらに解脱のみちをうしなへり。ただ生死すなはち涅槃とこころえて、生死としていどふべきもなく、涅槃としてねがふべきもなし。このときはじめて、生死をはなる分あり。生より死にうつるところうるは、これあやまりなり。生はひとときのくらゐるにて、すでにさきありのちあり、かるがゆゑに仏法のなかには、生すなはち不生といふ。滅もひとときのくらゐにて、またさきありのちあり、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、滅といふときは、滅のほかにもなし。かるがゆゑに生来たらば、ただこれ生、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。

この生死はすなはち仏の御いのちなり。これをいとひす

てんとすれば、すなはち仏の御いのちをうしなはんとするなり。これにとどまりて、生死に著すれば、これも仏の御いのちをうしなふなり。仏のありさまをとどむるなり。いとふことなく、したふことなき、このときはじめて、仏のところにいる。ただし心をもてはかることとなかれ、ことばをもていふことなかれ。ただわが身を心をも、はなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもていくとき、ちからをもいれず、ころをもついやさずして、生死をはなれ仏となる。たれの人かころにとどこおるべき。

仏となるにいとやすきみちあり、もろもろの悪をつくらず、生死に著するころなく、一切衆生のために、あはれみふかくして、かみをうやまひ、しもをあはれみ、よろずをいとふころなく、ねがふころなくて、心におもふことなく、うれふることなき、これを仏となづく。またほかにたづぬることなかれ。

上は『正法眼蔵』生死の全文であり、ここに禪者の生死観のすべてが遺憾無く述べられている。ここに明らかなように、禪者にとって生死の問題は、「生死をいとふ」ことではなく、「生死をはなれる」ことであり、「生死をはなれる」ことは、「生死（時間）の外に出て仏（永遠）を求めることではなく、「生死がそのまま涅槃とこころえて」、生死を厭わず、従って涅

槃を願わぬことの中でのなされるのである。そういう事態こそ生死即涅槃の端的であるが、その内容は上の引用文の末尾に述べられているように、さやけく、とらわれなき空の心そのものなのであり、それによって日常的生が自由自在に運ばれていくのである。

七

今まで、禪者の生死観を見てきたのであるが、それは生の内容として生死という迷いと、それからの脱却の問題であり、いわば死への覚悟という哲学上の問題であった。従ってどちらかといえば、日々の生活における空の実践ということであり、さし迫った死への対応という宗教的なものではない。

ところで死について語ることは、それ自体が根本的に矛盾を含んでいる。死を語ることは経験なしに語ることであり、あくまで想像の域を出ることはできない。死について語り得るのは他人ごとであり、自分がどのような死に直面するかは、可能性として各人に最後まで未知のままに残されている。しかも自分にとって死が現実となった時は既に自分はない。しかし人間は死を予感し、また死に直面し、恐れ戦き、苦しみつつ死にゆく時間を経験しなければならぬ。「あすは死ぬけしきも見えず 蟬のこえ」の一句には、蟬の死に対する無知へのあわれみよりも、人間もまたかくのごとく平坦でありたいという願望が詠まれている。さらにそれが、「かまき

りの尋常に死ぬ 枯れ野かな」となると、むしろ敬意である。そういう所からさらに死に対する沈着な態度として、「浜までは 海女も藁着る 時雨かな」となるであろう。

禅者には「坐脱立亡」ということがある。これは臨命終のとき、安住正念し、自ら袈裟を着け坐禅を組んで脱去することであり、また脚絆に草鞋という旅の装いを着けて立って脱去することであるが、このようにしてこの生死的身体の最後を決することである。「隠峰倒化」の話は、むしろ死に臨んでしかもなお自由な禅者の境地を示すものの面白き例であろう。

先に衆に問うて云く、「諸方遷化、坐去臥去、吾嘗て之れを見る。還って立化有りや。」衆云く、「有り。」師云く、「還って倒立する者有りや。」衆云く、「未だ嘗て有るを見ず。」師、乃ち倒立して化す。(『伝灯録』卷八、鄧隱峰章)

死に臨んで「遺偈」を書くこともまた、禅者に特有な風光であるが、ここには生死を透脱した禅者の心境の平靜が見られ、それは空の最も端的な開示が詩の形をとって全機現している。それは恐ろしくもあり、親しくもある禅者の最後の消息である。そこには禅者が、自己の実存をひと括りにして虚空のなかへ投げ捨ててしまうような趣がある。以下それらの幾つかを挙げて本論の結びとしたい。

利生方便、七十九年。端的を知らんと欲せば、仏祖不伝。
(東福円爾)

七十六年、不生不死。雲は長空に散じ、月は万里を行く。
(約翁徳俛)

生は岫を出づる雲の如く、死は空を行く月に似たり。一念にも性相を認めば、万劫の繫驢轡。(無文元遷)

風を訶し雨を罵す、仏祖も知らず。一機管轄す、閃電猶お遅し。(南浦紹明)

教を毀り禅を謗す、八十一年。天崩れ地裂け、火裏の泉に没す。(永平義雲)

観面当機、仏祖氣を呑む。一機転ずる所、虚空地に落つ。
(徹翁義亨)

討議者 本多 正昭

非常に感銘深くお聞きしました。一キリスト者として三点ほどコメントさせて頂きたいと思います。

まず第一点は「大乘の空は存在論的ではない」という命題をめぐってであります。キリスト教は仏教の側からよくザイン、ビーイングの宗教で、決してナッシングの宗教でないというふうに言われております。確かにそれはそうですけれども、しかしそう言われることの中には、キリスト教神学が不幸なことに、『聖書』そのものよりもギリシヤ哲学、特にアリストテレスの形式論理を媒介とするオントロギーの体系として構築されていったという、歴史的な事情が大きくわだかまるということを思います。これは非常に重大な禍根を残して今日に至っているように思います。

ところで、発題者は空について間違った考え方、本当の空じゃなくて但空、偏空、空執、こういった空の病を指摘しておられるわけですが。その点ではキリスト教でもやはり、神様はどうにでも利用されて執着されて、神について同じように但神、偏神、神執、そういう現象ですね。神の病と言ったら語弊があるのですが、神学の病というものがつきまよって

きたということは否定できないことだと思えます。

そこで、有賀徹太郎先生が提唱されましたハヤトロギー、これは直接オントロギーの哲学からではなくて、『旧約』の啓示から出発してのですね。存在論的な神学の病を克服しようとした重要な試みであったと思います。このハヤトロギーの神は存在論的な実体としての神じゃなくて、従って対象論的な固定観念、神の繫縛、そういうものを許さない。まあ「なりてなる神」と言いますかね。このハヤトロギーの立場をずっと考えてみますと、これは一脈、東洋の空の思想にもどこか通じることがありますし、キリスト教カトリックの神秘家たちの体験した無なる神、或いは否定神学的な無の立場にも深く通じてくるものがあるように思えます。ですから詳細な検討がまだ必要なのですけれども、この大乘の空論というのはキリスト教の新しい神論に対するひとつの挑戦的な深い示唆をこれからずっと与え続けるのではないかと思えます。

ところで、仏教には方便説と真実説とがあると言われます。この方便説というのはやはり凡人に慰めを与えるような、少しゆるくした教えであって、本当のところは真実説であるところという分け方から比較しますと、キリスト教はもっともつと方便を基本的に重視している宗教ではなからうか。

と言いますのは、神と人間との仲保者としてのイエス、これを考えますと、これ自体が真実が方便に受肉した姿と言え

るのではないでしょうか。こういうふうに見て、キリスト教にとって方便説というものは、キリスト教の存在自体に関わる重要な本質的契機を出しているのではなからうか、というふうな感じがします。

第二点は禅者の死生観ですが、これは理論編と実践編と二つあります。まず理論編として、生死一如の立場ですが、普通は生と死は反対概念、水と油で相互否定、そういう概念ですけれども、「異質的な対立をやめて同質的な位置になる」ということ。生と死が決してごちゃごちゃに混淆するということ。生と死が決してひとつひとつが絶対的に自己自身の立場に立つという意味での同一性を言っておられます。このあたり、非常に深い刺激を受けるわけですが、キリスト教では、こういう説明を私はまだ聞いたことがないのです。

キリスト教ではむしろ死に打ち勝つと。死んで復活する。永遠の死、これが地獄だというようなことが強調されています。死は言われることがあっても、普通は死は復活の契機、前提としてのみ意味づけられるように思うのですね。限りある死すべき生には救いはない。だから死んで復活して永遠の生命を受けることをキリスト教はこれまで説き続けてきましたし、これからも説き続けていくだろうと思います。

しかしこのことも、さきほど方便説と真実説の関係を申しましたけれども、方便が真実を含んでいるということに着目しますと、こういうキリスト教の教え方、いかにも生と死の

二元論という思想が確かに入ってきている。外来思想でけど入ってきている。しかしなおかつ、先程のいい意味での方便説という意味もありまして、それを少し突っ込んで考えてみますと、こういう死から永遠の生命へという教えは必ずしも、道元が「生より死へ移るところうるはこれあやまりなり」と言われているように、時間というものを単なる直線で考えていく、そういう観点に基づいてのみ語られているような事柄ではない。死と復活の同時性といえますか、そういうこれを真実説と言ってもいいのではなからうかと思うのですが、そういう把握がどこかにあると思うのです。

二つ例を挙げますが、一つはアッシジの聖フランシスコの「太陽の賛歌」の終わりの方に、死には二つあって、不幸な死と幸福な死があると。これは全然肉体の死と次元が違います。幸福な死、これに第一の幸福な死と第二の幸福な死があると。第一の幸福な死というのは、直接的時間線上に訪れてくる肉体の死ではありません。肉体の死に先立った死であり、これはエゴの死である。言い換えますと、本当の自己疎外、不安の根源である神との分離の克服がエゴの死でありまして、これをコンヴァージョンと言っています。人間は回心によって心と体の分離、自己と他者との分離、生と死の二元論的な分離の不安から原理的に解放される。従って死も根本的には不安とか恐れの対象であることをやめる。従って幸いなる第一の死というのが、実はこの第一の死の完成という意味での

肉体の死であります。ですから幸いなる死の第二、この肉体の死を「幸いなる我が姉妹なる肉体の死」と言っています。

イエスは、一面では明らかに終末の働きそのものがイエス自身を通して既に現在働いているということを見込んでいたと八木さんが紹介してくれております。そうしますと、そこには死と復活と終末の同時性というものが暗示されているように思われるわけです。

「生死一如」という、これは禪語でしょうが、この言葉はキリスト教のこういふ立場から見直してみますと、生死一如というのは神の働きによって現成する事態であって、こういう表現の仕方は、何と呼ぼうと決して絶対的なものはない。

時と所、相手や状況によっていろいろあって、その表現の仕方によっては一見矛盾するような、さまざまな形をとり得るものだろうと私は思うのです。

しかし、一つの課題というか、テーマというか、禅仏教のキリスト教への挑戦を受けながら、これから生と死、時間と永遠を相即的に、或いは即非的に、捉え直してみようということも、今後の重大な神学的課題であろうと私は痛感している次第です。

禅者の死生観のその二ですが、これは生死一如を示す先程の具体的な恐ろしいような事例であります。『伝灯録』の「隠峰倒化」の話ですけれども、生死に縛られているとはとてもこんな芸当などできっこないと思うのです。そのことを

「自己の実存を一括りにして虚空の中で投げ捨ててしまうような趣がある」というふうに西村さんは述べられています。この虚空というのは単なる虚無ではもちろんないのでね。

キリスト教的な言葉で読み込んで表現しますと、やはりそこに自分自身のすべてを承諾するに値すると信じられている、恐るべくも安らかな世界、そういうものがあると。死後の世界の神などは全く剥脱された、しかも何か永遠のいのちの凝縮というようなものを私は垣間みるのですけれども、それはいけませんか。死後の世界も神も全くない。しかしどこまでも隠れている知られざる神、そういうキリスト教カトリックの伝統の中にあります否定神学的な神概念の体験的な境地と何かショートしてる情景のような気がしているわけです。何かご意見がありましたら、後でお聞きしたいと思います。

第三に、「一切の救済に絶望する禪者」という表現についてですが、これは四頁に出ております。この救済という言葉の真意です。西村さんはその救済ということと、自覚ということとは全く異質的な、より低い次元のものと考えておられるのか、ともかく二者択一的に述べられております。この一文は、もしこういうふうに表示し直すことができれば、私は納得できるのですけれども。救いへの我執、救いについての我執、或いは幻想的な自己本位の願望を断ち切る、これを絶望と。こういうことで、禪者はそういうものだ。そういう意味なら、私はよくわかるのですけれど。そこにそして、禅

者の救済があるとは言えないだろうか。救済への絶望ということが単なるニヒリズムじゃないということはわかるのですが、それが真の救済の自覚というふうには言えないだろうか、言っちゃいけないのだろうか、というのが質問です。

一般には救済よりも自覚の方がより究極的な立場のように考えられているようですが、しかし具体的には救済のない自覚というのはないのじゃないかと。両者はどこまでも矛盾相即的な関係をなしているのじゃないかと。

私は救済と自覚を二者択一的にあれかこれかという立場で位置づけるといことは、どうもよく納得できない。救済論を捨象して自覚の方だけを偏重するのは偏覚であって、覚執、但覚、覚の病と言えないかどうかという気もしているので、

司会者（川村永子） 西村先生の方からまずお願いします。

西村 それより皆さんにやって頂いた方がいいと思います。

司会者 わかりました。それではどうぞ、ご質問なさいませう。

大峯 遺偈ということ、これは禅僧のセレモニーですかね。禅宗の宗教体験の中に、臨終の時に何かするということがどうしても必要なのか。そのところをお聞きしたい。

西村 総括。人生の何もなくて……。最後の決着ということはやっぱり、せにゃいかんでしょね。

大峯 それはどこから出てくるのでしょね。

西村 これは己事究明ですから、自己の存在する最後は大事です。というのは精神的な決着も大事でしょうけど、肉体的にどう生きるかということ問題ですから、死ぬまでが課題ですね。

大峯 そうですね。というのは、源信の浄土教の場合ね、臨終作法がある、『往生要集』に書いてありますけど。その後の浄土教、例えば親鸞なんかではそういうもの要らないというところまでいってわけてですね。大事なことは、決定的な瞬間はむしろ信の時だと言う。そういう立場もあり得るわけですね。

西村 それのどちらとも違いますね、禅宗は、私思うに。浄土教の場合は繋がりますから、どこかに入っていくという意識みたいなこともあるけれど、親鸞の場合は実存的な「ここで」の往生ということがありますが。禅宗はやっぱり死ぬということとは肉体的に重大なこととして捉えられていると思えますね。「眼光地に落つる」という。

上田 そこは私もそう思うのですね。肉体的に死ぬその時がやはり非常に大きな意味を持っていると。そしてその点では、さっきの第一の幸福な死、第二の幸福な死、これは西村さんが書いたような禅の死の受け取り方と非常によく合っていると思うのですよね。例えば生死一如とか、生の時は生、死の時は死という、そういう生き方をするとということ、本当に臨終

の死がそこでやっぱり、もうひとつ新しく問題になる。そういうふうに見るから、実際に死ぬ時に、改めて自分の一生というものが、そこで初めて本当の意味で総括というか、俺はこう生きた、とね。これはやっぱり最後の自覚になると思うのですね。しかもそれが同時に、ただ自分のためにじゃなく、残された者に対する一種の最後の挨拶みたいなものですね。そういう二つの意味があつて。

もちろんこれは儀式として、或いは作法でしょうね。遺偈を作るといふようなこと、それはひとつの文化の伝統の中であつてくるけれども、その死ぬ時といふことをね、改めてそういうものとして考えるといふのはむしろ、作法とか一種の儀礼以前の経験の仕方があると、そう思うのですね。

大峯 遺偈を書くといふようなことが非現実的な状況が出てきてもなおやらなければならぬといふことがあるのですか。
西村 ありますね。やれと言つてるのではないのです。自ずからそうして死にたいのです。

上田 いや、それはできる時にはするし、できない時にはしない。いまのような状況ができたからと言つて、遺偈そのものの意味がなくなるというふうに考える必要はないと思うのです。ただ自覚的に自分の一生を総括し得る状況がある時にはやはり、そうするといふことだ。

そして、そうするといふことのもうひとつの大きな意味は、非常に個性的なことがあると思うのですね。自分がこう生き

たという、そういう個性。自分の生というものをはっきりそこでもう一度自覚し直す。

西村 それから大きいことはね。やっぱり、これでもう終わり。死んだら終わり。何も無い。これだと思ひますよ。

上田 ついでに質問で、さっき本多さんが言われた質問の中で「一切の救済に絶望した禅者」といふ、あの問題ですね。

西村さんが言われた意味はわかるような気がするのだけれども、本多さんが出したような形の問題にした場合に、どういふうに西村さんが答えるか、ということになるのだけれど。例えばキリスト教が救いを説く……

西村 それに絶望したと……

上田 そういう意味まで含むのかという……

西村 いや、そんなの含みません。

大峯 「私にとっては救済は絶望だ」といふそういう立場は浄土教の中ではあり得るのです。どうしても極楽へ行かなければならぬと思つてるのは本当の安心じゃなくて、地獄必定と思つたら「地獄極楽用事なし」といふ、そういう表現があるのですよ。

西村 また逆に禅宗の方では異類中行といふ思想がありまして、「あなたは死んだらどこに行かれます」と聞いたたら、趙州は「私は地獄に真つ先に行く」と言つているのですね。

それを解釈してね、趙州さんは偉い。死んでからなお地獄に行つて救済を続けられるのだと。こう解釈する人がありま

すが、絶対それは駄目ですね。そんな尊大なことを趙州は絶対的に言つてませんよ。自分は死んだら畜生になるほかないしなりたいと。事実、死んでから山の下のお檀家さんの牛小屋へ行つて、ここにマンジの印の穴を掘れやとか、趙州は大体そういうやり方。これを私は救済の可能性なき絶望と。

上田 さっきね、死んだら何もなくならないふうに言われたのだけれども、もちろんそういうふうに言うことも可能だと思つたのです。だけれども例えばいま趙州の例を挙げて、畜生になると、そういうこともあるでしょう。或いは死んだら地獄に行くということもあるから、死んでどうなるということについてはこうだと、一義的な言い方というものは禅の場合にはそれをしないということがあるのじゃないかと思つたんですね。だから死んでどうなるということまで含めて自分の生き方の総括になり得ると、そして死んでいくと。

西村 そこまでですかね。

梶山先生、シューニヤターというのはどういう意味なのか、もとは。

梶山 語源はシューニヤターというのは「からっぽ」というのですけれども。しかしその言葉というのは語源的な意味よりも、実際にその言葉がどういふふうに使われるかという慣用的な意味の方が大事ですから、仏教で空をシューニヤターという時には、かなり厳密に定義されるような空の意味ですわね。だからそれを我々の生き方として、その空というのを

「仏の御いのち」と言おうと、或いは「ありのままに観察する」と言おうと、それはいっこう構わないけれども、ただ、空の立場から言えば、今まで空というのをどういふふうに解釈して、どういう反論があつて、それをどう克服してきたかという、そこもやはり考えておかなければいかんですわね。司会者 どうもありがとうございます。

真理のことは(ダンマパダ)

実に心が統一されたならば、豊かな智慧が生じる。心が統一されないならば、豊かな智慧がほろびる。生ずることとほろびることの二種の道を知つて、豊かな智慧が生ずるように自己をととのえよ。(二八二)

明らかな智慧のない人には、精神の安全統一がない。精神の安定統一していない人には、明らかな智慧がない。精神の安定統一と明らかな智慧とがそなわっている人こそ、ニルヴァーナの近くにゐる。(三七一)

実に自己は自分の主である。自己は自分のよるべである。故に自分をととのえよ。——商人が良い馬を調教するように。(二八〇)

(中村元訳岩波文庫から)