

# 正法眼蔵「生死」

光 地 英 学

概していつて生死に対して三つの態度が考えられ得る。第一は死を忘れて生きている人である。これは一般的に大多数の人々のあり方である。肉体は病み、老い、そして死んでゆく。これに一人の例外もない。しかも近親者の死に際してすら死を真剣に考えようとしない。死を忘れ、死を見つめようとせず、日常の生活に埋没している。死際になって始めて死に怯える。このように人生に無自覚な人々が、死を忘れて生きている人達である。これについて弘法大師「秘蔵宝鑰」上は「生生生生暗<sub>ニ</sub>生死、死死死死冥<sub>ニ</sub>死終<sub>ニ</sub>」（弘法大師全集）一・四一七〜八と示し、西行「撰集抄」五は次の如くいつている。「そもそも死して又何のところへか行、又何れの所にか留りはてん。生じてはしやうし、生のはじめをしらず。死しては死し、死のをはりをしらず」（日本仏教全書 九一・一四二c〜三a）。第二は死を見つめることによって充実した生を送っている人である。生の極まりとして必ず訪れる死のこと

に常に憶念し、意義ある生き方をしようと努める自覚者達をいう。第三は生死を超えて生きる人である。否定即肯定によって生死を超越するから、死を怖れず生も愛執しない、生死任々のあり方である。これが生死解脱の人達である。<sup>(1)</sup>「雑阿含経」卅三（大正二・二三四b）に、四良馬に喩えた四種類の人の説示がある。一は、他聚落の男女が疾病困苦し、乃至死するのを聞いて恐怖を生じ、正法を思惟する者である。これは良馬が鞭影を見ただけで行動するに似て、第一の善男子と名づける。二は、他聚落の男女の老病死苦を見て、恐怖を生じて正法を思惟する者である。これは良馬の、鞭が毛に触れたのみで行動するに似て、第二の善男子と名づける。三は、聚落城邑の善知識及び近親の老病死苦を見て、恐怖を生じて正法を思惟する者である。これは良馬の、鞭が膚肉に触れて後、行動するに似ているもので、第三の善男子である。四は、他聚落中の男女や近親の老病苦を聞いただけで

は怖畏心を生じて正思惟することができないで、自身の老病死苦においてはじめて能く厭怖を生じて思惟する者である。

これは良馬の、鞭が肌や骨に徹してはじめて行動するのに似ているもので、第四の善男子である。道元禪師は「四馬巻」で右の阿含所説の要を援用し、「これ阿含の四馬なり、仏法を参学するとき、かならず学するところなり」と述べている。<sup>(2)</sup>

死ということほど、重且つ大なる問題はない。生きることの大切さは異論がない、それとともに、生を終息せしめ、永遠に再び戻ることのない死ぬことの大切さも生の大切さに同じい。いかなる人もこの死から免れることはできない。人間は死すべく生れてきているといつてよい。人間を死すべきものとして捉えた場合、死こそ本来的なものであって、生はむしろ仮りのものとなる。自己の死こそ、全く非代替的な実存的重大事である。かかる死の問いに答えるものが仏教に他ならない。死よりの解脱こそ宗教の狙いである。無住「沙石集」一の「実に仏法は何れの宗も、生死を解脱せん為也」(日本古典文学大系八五・七三)と要言する如くである。死のないところに宗教はない。死あるが故の仏教であり宗教である。最も古くしてしかも最も新しいこの生死の問題は、古くウパニシヤッドにても提起されている。<sup>(3)</sup>しかし哲学は思想上の事柄に止まる。これに対し宗教は、思想を含み、しかもそれを超え、生死透脱の安心境へ導く。生死の問題は、宗教の始中終

一貫の最重要事である。生きている人間は、生きんとする強い要求、生の飽くなき執着がある。しかも死という生の窮まりを必然的に運命づけられている。人々と共なる生に対し、死は自分独り、しかも死後の世界は未知である、そのような未知の世界へ独り死に行く、それが死である。生の極まりとしての死、そして存在の総てを一瞬にして否定し去る死ほど、驚天動地であり、切要にして急務なること、この問題にまさるものはないであろう。生の隣り合わせである死は、人間にとって限界境位であり、無の深淵であり、無限の恐怖である。死は何故恐怖であるか、生の終りであり、一切の終りである。未来のことが不明であり不安であり、虚無ですらある。一回限りのものであり、独り死んでゆくことの孤独の寂しさなどからである。「スッタニパータ」は次の如く説いている。「生れた者に死をのがれる道はない」(五七五)「ひと一人づつ、屠所に引かれる牛のように、死へと引きたてられる」(五八〇)「青年も壮年も、愚者も賢者も、すべて死に捕えられる。すべては死に終る」(五七八)。死の恐怖を超えることも、最初期仏教以来の実践道の課題であった。のみならず生死問題を決着することが、仏道志求の最大の課題である。「祖堂集」四葉山頂の薬山惟儼と、その資、雲巖曇晟との問答中、雲巖が「目前無<sub>二</sub>生死<sub>一</sub>」と答えるや、薬山は許さず、「二十年在<sub>二</sub>百丈<sub>一</sub>、俗氣也未<sub>レ</sub>除」という。生死否定の拈

弄は易い。口頭は問わず、真に生死問題を解決することほど難事はない。この点、清平令遵（八四五—九一五）は「夫沙門應下決<sub>レ</sub>徹死生<sub>二</sub>玄<sub>中</sub>通佛理<sub>と</sub>」（「伝燈録」十五、大正五一・三二八b）という。宏智正覚（一〇九一—一一五七）も「參禪一段事、其實要<sub>レ</sub>脱<sub>二</sub>生死<sub>一</sub>。若脱<sub>二</sub>生死<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>得、喚<sub>二</sub>什麼<sub>一</sub>作<sub>レ</sub>禪」（「宏智正覚禪師廣録」五、統藏一・二・廿九・四・三八九左下）と生死透脱、即ち生死問題の切要性を垂言している。<sup>(4)</sup> 古来、禪門にて「生死事大、無常迅速、各々宜<sub>二</sub>醒覺<sub>一</sub>、徒勿<sub>二</sub>放逸<sub>一</sub>」と打版口誦するのも、生死事大に立ってのことである。「諸惡莫作卷」にも「生をあきらめ死をあきらむるは、仏家一大事の因縁なり」として、生死問題の重大事であることを提示している。証悟というも、この最大最要の関心事に対する解決でなくてはならない。そのことを主として道元禪師の場合についてみる。

一般に生を願求し、死を厭うことは余りにも自明な人情の共通性である。禪師の生死観は凡情通塗のものではない。また仏教一般にて、分段生死・變易生死の二種生死に分けたり、それに刹那生死を加えた三種生死に分けたりして、三界の内と外の生死を論ずる面がある。が道元の生死観はかかる諸種の生死に対し、特に関わるどころがあるのでもない。生死を分析せず、生死を直ちに第一義から解明しているところに、道元生死観の特質がある。「身心学道卷」に「生死は凡

夫の流転なりといへども、大聖の所脱なり、超凡越聖せん（中略）恐怖すべきにあらず」といい、「全機卷」に「生も生を透脱し、死も死を透脱するなり」という。凡夫は生死に流転するが、大聖は生死を超脱する。霊的存在としては、永久に生き通しである。肉体が滅しても真の自己は死ぬことがない。生と死を対立させて、生を愛し死を恐怖するのが凡情の通性である。死の恐怖は、生の愛、執着による。互いに相即表裏する。禪師にあつては、生死特に死は除去さるべく、また除去したいと思うべきものでもない。<sup>(5)</sup> 「可<sub>レ</sub>捨無<sub>二</sub>生死<sub>一</sub>、可<sub>レ</sub>求無<sub>二</sub>涅槃<sub>一</sub>」（最澄「天台法華宗牛頭法門要纂」七、伝教大師全集五・六一）。生死去来を他にして仏法はない。「生死去来心は、生死去来のみなり」（即心是佛卷）である。何となれば、生死にいかに対処するか、その参究の道にこそ仏法は生かさるべきものであるからである。生死を回避することは、むしろ仏道を厭うこととなる。

それではいかように生死に対処してゆくべきであるか。百丈懷海は「若能一心心如<sub>二</sub>木石<sub>一</sub>相似、不<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>陰界五欲八風之所<sub>二</sub>漂溺<sub>一</sub>、即生死因断去住<sub>二</sub>自由<sub>一</sub>」（「伝燈録」六・大正五一・二五〇b）という。要するに煩惱障の除滅が生死問題を解決する所以であるとする。煩惱の心は愛生厭死する。生を愛し死を厭う人情の通性性は、生に死を予想するところ胚胎する。大慧宗杲（一〇八九—一一六三）は生死について次の如くいう。

「衆生無始時來、爲<sub>レ</sub>心意識<sub>二</sub>所<sub>レ</sub>使、流<sub>三</sub>浪生死<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>得<sub>三</sub>自在<sub>一</sub>。果欲<sub>下</sub>出<sub>三</sub>生死<sub>一</sub>作<sub>レ</sub>快活漢、須<sub>下</sub>是<sub>レ</sub>一刀兩段、絶<sub>三</sub>却心意識路頭<sub>一</sub>、方有<sub>レ</sub>少分相應。」(「大慧普覺禪師書」廿九、答<sub>三</sub>王教授<sub>一</sub>大正四七・九三四b)。いう如く愛生厭死するその執念を離却することに、生死問題の決着がある。しかしこのような生死についての心の持ち方を真に確立することは、簡単でないばかりではなく、至難事である。生死問題を解決すべく、更に充分攻究がなされねばならない。

生と死は異質なものであるから、通常、生と死を前後に系列する。生死を前後にみることは、一のものとして系列視することである。生の後に死の来ることを予想してはならない。生と死とは非連続の関係にある。生は生のまま、死は死のままに、前後際断である。一瞬々々非連続的にして無延長なる絶対事実である。生と死に前後連続がありながら、その間、前後際断している実相を看過すべきではない。禪師は「現成公案卷」にて、薪と灰、冬と春の喩えを以て、生死のこの間の消息を巧みに説破している。かかる思想は、親鸞聖人の前念命終、後念即生(愚禿鈔)の思想と相通じている。信を得れば、前念に命を終り、後念に即生する、前念と後念の前後は際断している。一瞬々々の生であり死である。人間は食物を喰べ排泄し、細胞は時々刻々新陳代謝している。生理学的にも聖人の思想を裏付けるものがある。人の死ぬ場

合、生が死になつたのではなく、誕生とても死が生になつたのではない。生死觀確立の妙処は、その一時々々に力を得ることにある。生に死を思わない。生の時は生そのものになりきる。死の時はただ死そのものに安住する。洞山寒暑の話もこのことを指摘している。「生死卷」に「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にて、すでにさきありのちあり。かるがゆへに佛法のなかには、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。生といふときは、生よりほかにもなく、滅といふときは、滅のほかにものなし。かるがゆへに、生きたらばただこれ生、滅きたらばこれ滅にむかひて、つかふべしといふことなかれ、ねがふことなかれ」といふ。また「身心学道卷」にも「死の生に相對するなし、生の死に相待するなし」といふ。生と死は互いに表裏平行の関係にあつて、しかも生の時は生きりの対立なき絶対生、即ち不生である。滅の時は滅きりの対立なき絶対滅である。「永平廣録」一にも「生死去来。只是生死去来」といふ。生に死を思わず、死に生を思わず、独立無伴、一法究尽で、宇宙際を尽くしての絶対生そのものの、絶対死そのものに徹しきる。そこに生死の本際を離却する所以がある。この間の消息を、「大聖は、生死を心にまかす、生死を身にまかす、生死を道にまかす、生死を生死にま

かす」(行佛威儀卷)「むかしよりいはゆる道に達する人は、生死をここにまかすと、まことにしかあるべし」(佛向上事卷)と述べている。生死を生死に一任する生死任任の風光である。生死安住の心境は生死透脱の態度である。そのことは遺偈の、特に「渾身無著処、活陷黄泉」にも鮮活にみられ得る。

このような生死全托の安住境到達には、しかしながら生死それ自体の真相を更に参究する要あるを思う。生とは何か、死とは何ぞや。その究明は生にして生を透脱し、死にして死を透脱する。生の生とすべきでなく、死の死とすべきではないこととなる。ただこれ因縁所生のみ。畢竟空といわねばならない。その空も空とすべきでなく、ただ法の然らしむるに他ならない。これは生死の否定ではなくして、むしろ生の全機現であり、死の全機現である。「身心学道卷」に「圓悟禪師曰、生也全機現、死也全機現、逼塞大虚空、赤心常片々、この道著、しづかに功夫黙檢すべし」という。生の時は生の全体が全宇宙を規程して対立すべき一法とてなく、天地ただ生のみである。死の時は、死の全体が全法界を究めて寸隙もなく、乾坤ただ死の一法究尽で数量を絶している。ともに全宇宙一切の力による生であり死である。絶対究尽の生であり、死である。生といっても死に対する生でなく、死といっても生に対する死ではない。生も死も宇宙の大生命の活動つまり

全機である。この根源的にして永遠なる生命の活動のところ、即ち全機現のところ、生があり死がある。生死がことごとく永遠の生命の全機現であるから、生であり死である場合、更に生でもなく死でもない場合にも、全機現であり得る。「全機卷」に、「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」といい、「このゆゑに、生にも全機現の衆法あり、死にも全機現の衆法あり。生にあらず、死にあらざるにも全機現あり。全機現に生あり、死あり」という。宇宙の大生命と即一である本心つまり真我は、永遠の古から永遠の未来に涉り、不生不滅である。真我はいう如く真の自己である。真の自己とは個性を持った魂である。魂は永遠性のものであるから生もなく死もない。強いていえば生き通して死を知らない。このような真我は常に全機現であるから、生の時も死の時も全機現である。生も死もともに包越している。この意味から無生死である。

生死包越の生死観は生と死を弁立しない。生死を一如、一体となす思想であるといわねばならない。生死を一体にみる、その一体思想について注目してみたい。一体思想こそは、東洋、なかならず禅思想の特色であるといひ得る。一体思想とは、天地万物が我と一体であるという思想である。主客的世界において、主と客とが相互に映介しつつ、天地の化

育に参ずることである。禪の一体思想は、老荘的一体思想と軌を一にしている。一体思想は、物事を二元相対的に見ることの廃棄である。生死・善悪・煩惱・菩提・涅槃・迷悟・真偽・美醜・優劣・平等差別等は、いずれも二元相対的な見方に他ならない。物本然の相そのものは絶対であって、そこに生死、美醜の如き色彩をそれ自体有しているものではない。煩惱即菩提・生死即涅槃などの一如思想は、この間の消息を表詮したものとなし得る。いうまでもなく、一如とは物と我、客と主とが一体となって動きゆくことである。「信心銘」も石頭希遷の「参同契」も、いずれもこの一体思想を表明している。「信心銘」は冒頭に「至道無難唯嫌揀擇」といい、次いで二元対立を否定し、「二見不<sub>レ</sub>住、慎勿<sub>ニ</sub>追尋<sub>ニ</sub>」等、一如観確立を強く打出している。また「参同契」は「人根有<sub>ニ</sub>利鈍<sub>ニ</sub>、道無<sub>ニ</sub>南北祖<sub>ニ</sub>」という。共に相対観の排除である。

これを生死についていった場合、一体思想の上に生死一如となる。禪以外としては「生死覚用鈔」(本無生死論)に、「生死体一にして空有不二なり」という。これを内にして道元的全思想、近くしてはその生死一如観も、禪の一体思想を基盤としているものとなし得る。「身心学道卷」にもこの間の消息を、「生は死を聖礙するにあらず、死は生を聖礙するにあらず、(中略)死の生に相對するなし、生の死に相待するなし」といって、生死對待の見を破することによって、生死一

如観を開示している。「生死去来これ心なり」(三界唯心卷)で、生死ともに一心の妙波に他ならない。なお次の如き表出も、同一論理のもとに思考され得る。「授記これ生死去来なり」(授記卷)「生死去来は、ことごとく畫圖なり」(畫餅卷)。しかし生死一如は単なる生即死、死即生ではない。この全く異った相のものを一如となすのは、性空であることの悟達による。「宗鏡録」五はこれについて「迷悟性皆空、性空無<sub>ニ</sub>終始<sub>ニ</sub>。生死由<sub>レ</sub>此迷、達<sub>レ</sub>此出<sub>ニ</sub>生死<sub>ニ</sub>」(大正四八・四四〇c)と宣示している。性空とはお互いの本性の相対変易を超えた絶対不変をいう。本性とは本来の生命である。本来の生命は永遠の生命であって死がない。本来の生命の本質は、浄法界の身と一俱である筈である。浄法界の身には生もなく死もない。それは涅槃を意味する。理想境たる涅槃が、生も死もよく涅槃たらしめ、生死そのままに涅槃の上に一体たらしめるものである。このことを強調して「大集経」十七に「知<sub>ニ</sub>生死性同<sub>ニ</sub>涅槃性<sub>ニ</sub>」(大正十三・一一六c)といい、湛然「止観輔行伝弘決」二之一に「生死之體即涅槃」(大正四六・一八七c)などといっている。また「楞伽師資記」は「會<sub>ニ</sub>實性<sub>ニ</sub>者、不<sub>レ</sub>見<sub>ニ</sub>生死涅槃有<sub>レ</sub>別」(求那跋陀羅頌 大正八五・一二八四b)という。それは「佛説浄業障経」が生死即涅槃と観すべきであると説くのと如同する。のみならず黄檗が「生死與<sub>ニ</sub>涅槃<sub>ニ</sub>無<sub>ニ</sub>異相<sub>ニ</sub>」(鐘陵鉄)といい、夾山善会(一八八一)が「生死中有<sub>レ</sub>佛、即不<sub>レ</sub>迷<sub>ニ</sub>

生死」(「伝燈録」七 大正五一・二五四c)といい、定山が「生死中無佛、即無生死」(「禅苑蒙求」上、二老疎親統藏一・二乙〇、廿一・二・一〇五右)といったのも同一義のことである。「全門関」四七兜率の三関の第二に、「識得自性、方脱生死」とある。自性つまり自己の本来性を体認すれば、生死を透脱するという。蓋し本来の自己には生死がないからである。前述の生死即涅槃と同義であるといわねばならない。このように経論・禅録は、生死と涅槃とを即一視する大乘仏教の特質を闡明している。この点、道元も「辨道話」十八問答第十問の答には、「生死はすなはち涅槃なりと覚了すべし、いまだ生死のほか涅槃を談ずることなし」といい、「生死卷」に「ただ生死すなはち涅槃とこころえて」という。

「海即三昧卷」には、生死に対する見方を四種に弁立し、その第一を「いはゆる無上大涅槃なり」となしている。滅(死)を以て最上の涅槃となすのである。第二は「いはゆる謂之死なり」である。「辨註」は「諸仏菩薩謂大涅槃、凡夫謂之死」(註全四・五六七)と註釈している。いう如く無上大涅槃は諸仏菩薩の立場からいうものであり、「謂之死」は凡夫の立場からいうものである。第三は「いはゆる執為斷なり」である。これは外道の立場である。断見外道として代表視される富蘭那迦葉の、われわれの身心は一期を限度として断滅するものと主張しているが如きはその一例である。第

四は「いはゆる為所住なり」である。これは二乗の立場であるとみられる。このように生死観には、各修行機相の分位によつて高下がある。仏覚位からすれば、人間の厭う死もなお大涅槃として無限の光芒をたたえる。いう如く生死と涅槃と一如であるから、生死は涅槃に蔵身して涅槃のみ、涅槃は生死に蔵身して生死のみとなる。生死も要するに、それに対する機の問題であり、心相の問題である。この意味にて「空華卷」に、「この涅槃生死は、その法なりといへどもこれ空華なり」ともいう。生死というも、宇宙一空華の生死である。一切の根拠としての空華の自己開示、自証自開に他ならぬ。生死中に仏道の行履、仏家の調度を覚認することが、仏道を参究するものとしての最要事である。いうところの仏とは何か。宇宙大の我つまり大我であり、宇宙意識、宇宙精神である。これをお互いにしては他ならぬ宇宙精神と一俱である衆生本具の仏性である。圓悟(一一三五)はこれを「生也全機現、死也全機現」(「圓悟語録」十七 大正四七・七九三。『全機卷』「身心学道卷」引用)といている。仏性が生死にその全体を現前するの謂である。「實性論」三の偈文に「菩薩摩訶薩、如實知佛性、不生亦不滅、復無老病等、菩薩如是知、得離於生死」(大正卅一・八三三b)という。天童如浄禅師(一一六三―一二二八)が「本来面目無生死」(「如浄語録」卷下 大正四八・一三一c。「梅華卷」引用)といているのも、

同一趣意のものである。このことを「いたづらに生を愛することなかれ、みだりに死を恐怖することなかれ、すでに佛性の所在なり」(佛性卷)といい、「生のときも有佛性なり、無佛性なり、死のときも有佛性なり、無佛性なり」(佛性卷)という。有仏性無仏性は、仏性の有無相対を超えていること謂である。一切生仏の生滅変化の生死を大観すれば、宇宙の新陳代謝であり、創造的發展であるに他ならない。迷愚の凡夫には生死流転であるが、覺者にとってはその当相が永遠にして絶対なる仏性の去来である。<sup>(9)</sup>生死は永遠不滅な仏性海中の動靜に他ならない。このように深信するところ、生死界は仏道躍動の相となり、六道輪廻もまた転た風流となっていく。

同一論理のもとに、禪師の生死觀の説破は多彩をおびる。「優曇華卷」に「生死去来も、華のいろいろなり、華の光明なり」といっている。また「光明卷」に「生死去来は、光明の去来なり」という。これは長沙景岑の、「盡十方界是自己光明」(「伝燈録」一〇 大正五一・二七四a)を拈提した語に他ならない。この自己は宇宙大の自己であり、自己他己包擁の大自己である。かかる本来的自己を光明を以て表明したものである。いう如く生死去来もまた仏光明の宛轉である。光明とは何か、仏光明でなければならぬ。生死を他にして、仏なく光明なく、また仏道もない。生死を仏生命の現成とみる。

同一境地にて生死を真如実相とみる。「深草閑居偈」の「生死可憐雲變更、迷途覺路夢中行、(中略)深草閑居夜雨聲」は、生死の相そのままが夜雨つまり諸法の実相であるという。「生死卷」に「この生死は、すなはち佛の御いのちなり。これをいとひすてんとすれば、すなわち佛の御いのちをうしなはんとするなり」という。<sup>(10)</sup>生死と涅槃との揀択の念をすてて、むしろ生死そのものを唯仏の一大生命と信解する。唯仏の一大生命とは、真実の自己の不生不滅の生命に他ならない。夾山善会も「何不<sub>下</sub>向<sub>上</sub>生死中<sub>二</sub>定當取<sub>上</sub>、何処更疑<sub>レ</sub>佛疑<sub>レ</sub>祖替<sub>レ</sub>汝生死<sub>二</sub>」(「伝燈録」十五 大正五一・三二四a)という。死はこの久遠の生命の中における一局面より他の局面への移り変りに過ぎない。宇宙を真如・法性の全現成とみ、その中に生ずるも死するも法性のうちのものであると悟達する。生死を以て仏光明とし、行仏威儀の最要道としてむしろ使得すべきものである。「行持卷」上に「辨道に生死をするに相似せりと参学すべし、生死に辨道するにはあらず」という。切れ目のない無間断の弁道が、生死解説の相でなければならぬ。生死解説の相は、「於<sub>二</sub>生死岸頭<sub>一</sub>得<sub>二</sub>大自在<sub>二</sub>」(「無門関」一、趙州狗子)ことである。生死こそは、むしろ仏道行修不可欠の場である。

「佛性卷」に「生を使得するに、生にとどめられず、死を使得するに、死にさへられず」という。生死を一如と觀ずる、

否、生死と仏、生死と涅槃を累ねあわせないで、生死をそのまま生死とする。これは無生死の体認においてのみ可能である。これが、生死に碍えられながら進んで生死を使得し得る積極的対処であろう。生死を使得する積極性と自由性の發揮がなくては、生死問題の根本的解決は究尽されない。生死使得の境地に達し得て、よく生死に無碍神通たり得るといふべきである。一瞬々々前後際断にして無延長である而今の生死は、無間断に生滅する絶対事実である。生死は実に一呼吸一呼吸の刹那々々、刹那生滅（発菩提心卷）にある。長い生の欲求も、要するに現在一瞬の意識内容のものに過ぎない。従って而今をいかに生死するか。蓋し絶対永遠の生命における而今の生死を、仏光明として聖化するところにこそ、生死使得の妙が發揮されるであろう。

註(1) 宗教思想研究会編「日本人の生死観」所収、「法然の生死観」七三〜四頁参照。

(2) 「宗教研究」一一三三号、坂本幸男「仏教に於ける死の意義」に説述。

(3) 忽滑谷快天「禅学思想史」卷上、一一二〜三頁。

(4) 「宏智廣録」九、勅諭宏智禪師行業記にも、「出家行脚本為下參尋知識了中生死事。」（統藏一・二・廿九・五・四五二右下）

(5) また生死はのぞくべき法ぞとおもへるは、仏法をいとふつみとなる。（辨道話）

正法眼蔵「生死」（光地）

(6) 圓悟・南泉・趙州・長沙の四尊宿の各生死観の要点を叙べ、後、道元禪師はこのように己が見識を提示している。

(7) 觀<sub>下</sub>於<sub>二</sub>生死<sub>一</sub>即涅槃界<sub>上</sub>、是則名爲<sub>二</sub>淨諸業障<sub>一</sub>。（大正廿四・一〇九八a）

(8) 衛藤即応「正法眼蔵序説」に十九問答の提示がある。これに依ればこの問は第十一問となる。しかし今は通塗の十八問答に従うことにする。

(9) 「勝鬘經」自性清淨章十三に、「世尊、死生者、此二法是如来蔵。世間言説故有<sub>レ</sub>死有<sub>レ</sub>生。死者謂<sub>二</sub>根壞<sub>一</sub>。生者新諸根起。非<sub>二</sub>如来蔵有<sub>レ</sub>生有<sub>レ</sub>死。如来蔵離<sub>二</sub>有<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>相<sub>一</sub>。如来蔵常住不變。」（大正十二・二二二b。）という。生死ともに如来蔵の自現である。

(10) なお「生死はのぞくべき法ぞとおもへるは、仏法をいとふつみとなる、つつしまざらんや」（「辨道話」十八問答第十問答の答）