

# 自力解脱の生死観

大 塚 稔

Self-Reliance to Reach Nirvana

Minoru OTSUKA

## I：生死事大・無常迅速

身近なものの死が、自らの生を新たに問い直す契機となることは多い。ギルガメシュ叙事詩には既に、凄絶な友の死を目の当たりにした主人公ギルガメシュが、不老不死の薬草を求めて旅に出る物語が語られていた。死を見、語れるのは、常に他人の死でしかない。自分の死も、結局は、自分以外の者によってしか見られないし、語れない。しかしそのような死であればこそ、より近い人の死が、一層身に迫るとも言える。

人生が有限であるために、また人生が有限であることを認識できるために、人には、取り返しのつかない時間の流れが、無常迅速として強く意識されてくる。これは、必ずしも宗教的な立場に身を置かなくても、誰しもが多少とも年齢とともに否応なく意識する事柄でもある。一つの思想としてであれ、いずれは自分なりの解釈や結論を出して死を迎えざるを得ない。それが知恵に目覚めた人間の宿命である。そのような宿命を背負った人間が、語り伝えてきた事柄の一端を、幾つかの思想の型として見定めておくのも無益ではない。

まずは生死事大を直接感じさせる無常から始めよう。無常を強く説いたのは、仏陀であろう。仏典には、無常という言葉が随所に見られる。たとえば、仏陀自身のことばが比較的残されていると言われる「ウダーナヴァルガ」（『真理のことば・感興のことば』岩波文庫）は、第1章「無常」から始められている。

「諸のつくられた事物は実に無常である。生じ滅びる性質のものである」（上掲書 161 頁、岩波文庫）

「朝には多くの人々を見かけるが、夕べには或る人々のすがたが見られない。夕べには多くの人々を見かけるが、朝には或る人々のすがたが見られない」（同書 162 頁）

「山から発する川が流れ去って還らないように、人間の寿命も過ぎ去って、還らない」（同書 162 頁）

仏教の影響を強く受けた日本にも、無常を語るものは多い。道元の『正法眼蔵随聞記』（講談社学術文庫 山崎正一訳）には、端的かつ痛烈に、その思いが語られている。

「ひたすら、世間の無常を思うべきである。世間の無常を思うというのは、ただ仮に、心の中でそうしてみるなどということの意味するのではない。ありもせぬことを、わざと造りなして、思い考えねばならぬというでもない。世の無常とはまこと目の前の明らかな道理なのだ。他人からの教えや經典の文や仏道を証する道理などによるまでもないことだ。朝に生まれて、夕方には死ぬ。昨日見た人が今日はもういない。まことにはかない人生であることは、直接目で見、耳で聞くとところである。これは、他人の身の上について、見たり聞いたりすることであるが、自分の身の上に当てはめて、ここの道理を考えてみるがよいのだ。たとえ七十歳、八十歳まで生きられるとしても、結局は、死なねばならぬ道理なのだ。したがって、その間の楽しみや悲しみ、夫婦、親子、兄弟姉妹の肉親の間の愛情や感謝の念、あるいは争いあう敵に対する憎しみの情など、結局は死すべき人生と考えて、その道理を明らかにしてゆけば、どのようにしてでも、一生をすごすことができよう。ひたすら悟りの道を思い、生きとし生けるものの真の幸せを求めて努めるべきである。ましては自分自身年齢が高くなった人、人生の半ばを過ぎた人は、あとどれほど生きられるかと考えてみるなら、仏道修行をなおざりにすべきではないのだ。だが、もっと切実なことがある……。明日にでも、いや次の瞬間にも、どのような重病にかかり、東も西もわからず、激しい苦痛にさいなまれることになるかもしれない、またどのような不可視な神霊の怨みを受けて急死することがあるかもしれない、また、どのような暴賊に襲われ、また、自分をにくむ敵が現れて、殺され命を奪われることがあるかもしれない。まことに定めなき人生である。このようであるから、これほどまでに儚い人生にあって、いつ死ぬことになるかまったく判らないのに、いつまでも生きていようとして、さまざまに生活の方途を思案し、さらにその上に、他人にたいして悪事をたくらむなどして、いたずらに人生をすごすのは、まことに愚かなことである」。(158－9頁)

「仏道を学ぶ者は、後日をまって修行しようと考えてはならぬ。ただ、今日ただいまの時を空しくすごすことなく、毎日毎日、毎時毎時、つとめはげまなくてはならない」。(36頁)

「自分の命は、ただいま現在あるのみだ。死なない前に悟りを得ようと、切に考え、仏法を学ぶならば、誰でも、悟りを得られぬということはないのだ」。(170頁)

「俗世間の老若男女、あつまって雑談のとき、多くの場合、色ごと猥談のたぐいを話しあうことがある。こうして心をたのしませ、おもしろ、おかしく話し合うのだ。一時は、心もあそび解き放たれ、退屈しのぎの気ばらしになるといっても、こういうことは僧たるものとして、最もしてはならないことである。俗人でも立派な人や誠実な人が、礼儀をわきまえて、まじめな話をしているときには、こんな話は出ようはずがない。ただ酒に酔いすぎて、しまりがなくなったときの話である。ましてや僧たるものは、ひたすら悟りの道に専念すべきである。それは、有るべからざる行儀はずれの乱行僧のいうことだ。」(104頁)

しかし彼は、こと悟りについては、厳しい言葉を残しながらも、「上知下愚を論ぜず」(『普勸坐禅儀』講談社学術文庫21頁)という立場を貫いた。孔子が、「上知と下愚とは移らず」として、知者

と愚者を排除したこととは対照的な包容力を示している。

無常迅速を痛烈に意識して仏道に加わる者もいれば、同じように強く無常を意識しながらも、吉田兼好のように俗に留まる者もいる。『徒然草』七十四段には、巧みな比喻を駆使して、無常のありようが端的に捉えられている。

「蟻のように集まって、東西に急ぎ、南北に走る人間たち。身分の高い者もあり、いやしい者もある。年老いた者もあれば、若い者もある。めいめい行く所があり、皆帰る家がある。夕べに寝ては朝に起きる。一体全体、人間のやっていることは何なのか。生を貪り、利を求めて、やむ時もない。身体を養って何を期待するのか。待ちもうけるものは、ただ老と死とだけである。この二つのものが来るのは急速で、ちょっとの間もとまらない。これを待っている間、何の楽しみがあろうか。迷っている者はこれを恐れない。名利に目が眩んで死の瀬戸際が迫っているのを考えないからだ。愚かな者は、死期が迫っていることを悲しむ。いつまでも生きたいと願って、万物は変化するものだという理法を知らないからである。」

西洋でも、無常迅速は感じ取られたが、記述は具体的である。セネカの『人生の短さについて』には、見えない時間が無益に浪費される点が鋭く指摘されている。

「私はよく不思議に思っていることがあるが、誰かが時間をくれるように求めると、頼まれたほうは、いとも簡単にそれに応ずることだ。両者の狙っているのは、時間が求められたゆえんの目的であって、時間そのものなどはどちらも狙っていない。いわば何でもないもののようによく求められて、何でもないもののようによく与えられる。何よりも尊いものである時間が、もてあそばれているわけである。そのうえ時間は無形なものであり、肉眼には映らないから、人々はそれを見失ってしまう。それゆえにまた、最も安価なものと評価される。それどころか、時間はほとんど無価値なものであるとされる。年金や恩賞は人々が最も好んで受取るものであり、そのためには自分の苦労でも努力でも勤勉でも提供する。しかるに誰ひとりとして時間を評価する者はない。人々は時間を無料同然に惜しみなく使う。しかし、この同じ人々が病気に罹ったときを見るがよい。もしも死の危険が刻一刻と近づいてくるならば、彼らは医者の膝に取りすがるではないか。もしも死刑に脅えるならば、生きんがために財産の全部でさえ投げだそうとしているではないか。こんな大きい感情の矛盾が彼らの内心には存在する。もしも、各人の生きた過去の年数と同じく将来生きられる年数をもはっきり知らせることができるならば、僅かな年月しか残っていないことを知った者は、どんなにか慌てることであろう。どんなにか残りの年月を惜しむことであろう。それゆえに、確実にあるものならば、どんなに僅かなものでも人に分けることは容易であるが、いつ尽きるとも知れないものは、ますます細心の注意をもって大切にしなければならない」（上掲書 26 頁、岩波文庫）。

いずれにしても、無常迅速を意識したからと言って、仏道に入る必要はない。また特定の宗教に入信する必要もない。『論語』には、「鬼神を敬して遠ざく、知と謂うべき」（雍也）、「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」（先進）、「子、怪、力、乱、神を語らず」（述而）と語られている。礼をも

って葬祭を執り行い、祖先を供養するのが儒家の生業ではあるが、その眼差しの中心は、常に生きた政治にあり、現在にある。これは、儒教に見られる典型的な現世肯定の思想の一面である。もっともこの現世肯定は儒教に限らない。極端に現世を肯定して快楽主義的な生き方に至る者もいる。例えば、楊朱がそうである。『列子』には、死後のことなど考えている暇すらないとして、

「十歳で死んでも、百歳で死んでも、死ぬことに変わりはなく、仁者も聖人も死ねば、悪人も愚か者もまた死ぬのである。生きているときは、堯、舜のような聖人でも、死ねば腐った骨となるし、生きているときは、桀、紂のような悪人でも、死ねばやはり腐った骨となってしまう、という点では、まったく同じなのである。だれがいったいそれを見分けることができようか。となると、ひとまず生きているこの世のことを第一にすべきであって、死後のことなど考える暇などあるはずがあらうか」（上掲書下、114頁、岩波文庫）

と、語られている。また同時に、迅速に過ぎ去る時間を前に、ひたすら人生を楽しむことを訴える。

「人の寿命は百年が最大限であって、百年まで生きられる人間は、千人に一人もいない。もし一人あったとしても、その人の赤ん坊と老いぼれの時期がほとんどその半分を占めている。その上、夜眠って何もせぬ時間、昼目ざめていても無駄にしてしまう時間がまたその残りの半分を占めるし、それに病氣や痛み、悲しみや苦しみ、ぼんやりと過ごし、びくびくと心配する時間を合わせてみると、さらにまたその半分を占めてしまう。あとに残った十数年の中で、心からゆったりとくつろいで満足し、少しも心配しない時間を推し測ってみても、せいぜい一季間つまり三ヶ月もないくらいでごく僅かである。としたら、人間は生きている間に、いったい何をすればよいのか、何を楽しめばよいのか。せいぜい立派な着物をきたり、美味しいものを食ったり、よい音楽をきいたり、美人を楽しむだけのことである。ところが、その立派な着物や美味しいものでさえ、いつも十分に満足するというわけにはいかず、よい音楽や美人とてもいつも楽しむというわけにはいかない。それどころか、国家の刑罰や褒賞によって行動が制限され、名声や礼法に支配され、あくせくとして一時の虚名を争い求め、死後にも残る榮譽を計画し、小心翼翼として耳で聴き目で見えるものを慎重にし、わが身の心や行いの是非に対する評判を気づかう。そのためにあたら生きている現在の最高の快楽を逃し、一時の間も思うがままに振舞うことができないのである。これでは手かせ足かせをかけられた重罪を犯した囚人となんの違いがあらうか」（上掲書、111頁）。

仏陀の遺偈は、「諸々の事象は過ぎ去るものである。怠ることなく修行を完成させなさい」であった。セネカは、人生は時間の使い方を知れば、十分に長いとし、時間を浪費している現実に向けさせた。楊朱は、死ねば知者も愚者も同じく腐るという現実に関心を馳せて、あまり悲壮にならずに、現実を楽しめと論じた。



## Ⅱ：中江兆民の反宗教的生死観—自得悠揚—

日本人には、無宗教的であることを誇らしく述べる思想家が案外多い。特に識者は、神を口にすることや宗教に入れ込むことを嫌った。中江兆民もその一人である。彼は、意識的に宗教批判を展開し、反宗教的な観点から、特異な形而上学的生死観に至った。彼の思想は、宗教を完全に排除するという点では、他力救済を願わず、自力解脱も求めない。どこまでも一つの思想としての生死観である。兆民と言えば、「わが日本古より今にいたるまで哲学なし」（『一年有半・統一年有半』岩波文庫 31 頁）という大言壮語がすぐに思い出されるが、あえて角を立てた論陣を張るのが、彼一流の思想の運びであった。その鋭い舌鋒は、伝統的な思想家たち全般に向けられると、さらに厳しさが増す。

「本居宣長の徒は古陵を探り、古辞を修むる一種の考古家に過ぎず、天地性命の理に至てはほうえん蒼焉たり。仁斎徂徠の徒、経説につき新意を出だせしこともあるも、要、経学者たるのみ。ただ仏教僧中創意を発して、開山作仏の功を遂げたるものなきにあらざるも、これ終に宗教家範囲の事にて、純然たる哲学にあらず。近日は、加藤某、井上某、自ら標榜して哲學家と為し、世人もまたあるいはこれを許すといへども、その実は己が学習せし所の泰西某々の論説をそのままに輸入し、いわゆるこんろん崑崙こになつめ箇の棗を吞めるもの（筆者注：鸚呑みにすること）、哲學者と称するに足らず」（『一年有半・統一年有半』31 頁、岩波文庫）。

宣長から明治の哲學者までが一刀のもとに両断される。もっとも彼は、暗殺も正義のためには辞さないというほどの思想的な狂信家でもあった（「いやしくも社会の制裁力微弱なる時代にありては、悪を懲らし禍を塞ぐにおいて、暗殺けだし必要欠くべからずというべき耶」（上掲書 28 頁）。

彼は、喉頭がんを告知されたとき、残された命を存分に楽しみ、享受するためという理由から、自ら医者に余命を問いただしている。医師は、2, 3 分沈思した後、1 年半と告げた。あわてて『一年有半』を書き残したが、まだ命が尽きなかったため、『統一年有半』をも認めることになる。その彼の楽しみの一つが、「新聞によりて余の世界との交際を継続する」こととされているのは、意外なほど滑稽に思えるが、彼が一番恐れたのは、何よりも世間との断絶にあった。遠藤周作風に言えば、この世に、自分自身ではなく、自分の形見だけを残そうとしたのかもしれない。

『統一年有半』の副題は、「一名無神無靈魂」である。神は存在しない。靈魂も存在しない。この副題には、それが端的に示された。残念ながら、残された時間は少なかった。さしたる資料も手元に置けぬままに、僅か 10 日ほどで綴られた。それだけに表現は直裁であるが、いくらか唐突に中断されている感も否めない。

彼は、まず空間、時間、世界は無始無終であると主張する。在るものは、はじめから存在したし、存在するものは、変化はしても決して消滅することはない。仏教的に表現すれば、一切は不生不滅だというのが彼の信念であった。ものは、生まれることもなく滅することもない。当然、無からの創造を説くようなキリスト教的な宗教観は一切排除される。無神論者と言う所以である。

「世界は無始無終である。即ち悠久の大有である。また無辺無極である。即ち博広の大有である。而してその本質は若干数の元素であって、この元素は永久遊離し、抱合し、解散し、また遊離し、

抱合し、解散し、かくの如くして一毫も減ずるなく増すなく、即ち不生不滅である。草木人獸皆これ物の抱合に生じ、解散に死するのである」(上掲書、148頁)

また彼は、靈魂などの存在も否定する。彼にとっては、身体こそが本体であって、精神はその本体の作用ないし働きでしかない。精神と身体との関係は、薪と火に喩えられる。薪燼して火滅ぶ。薪は燃えれば灰となる。太鼓が破れて音だけが残るようなことはない。身体が滅べば、精神も消滅する。

「精神は不滅のものでない。精神の本体源頭たる躯体こそ、若干元素の抱合になれるもので、たとひ解離しても不滅である。即ち拿破崙、豊太閤の死するや、その体軀を構成した元素の中でその気体のものは水に溶解せられ人參大根に摂取せられて、誰人かの腹中に入ったかもしれないのである。しかしかくて輾転して居所を變じつつあっても微塵もなくなるはずがない。故に人死すれば従前あった所ろの五尺の軀は解離して、散りじり破落破落になって、各元素皆不滅である。故に人一旦死すれば、天道の望むべきもなく、地獄の畏るべきもなく、かつまた二度再び人体を受けてこの世に生れ出るはずはない。この世における吾人の二代は即ち兒子である。」(上掲書、139頁)

身も蓋もないが、これが端的な事実であると一步も譲らない。もっと言えば、精神は、脳神経がいんらん<sup>いんらん</sup>まとう<sup>まとう</sup>して、視聴覚、記憶、感覚、思考の働きが発せられる。脳神経という物質が、精神という作用をもたらすのであって、無形な精神がものとしての身体に作用を及ぼすことはありえない。無形なものとは虚無でしかない。実質的に存在しないような虚無には、何の作用もありえない。

神の存在とか、死後にも精神や靈魂が不滅なのかどうかというような非哲学的、非論理的なたわごとは、禽獸虫魚を疎外し輕蔑して、人間という動物のみを特權的な存在として考察しようとする驕りが生み出した世迷言でしかない。

「プラトンやプロタン(プロティヌス)や、デカルトや、ライブニッツや、皆宏遠達識の傑士でありながら、知らず識らずの間己れの死後の都合を考慮し、己れと同種の動物即ち人類の利益に誘われて、天道、地獄、唯一神、精神不滅等、煙の如き否な煙なら現にあるが、これらの物はただ言語上の泡沫であることを自省しないで、立派に書を著わし、臆面もなく論道して居るのは笑止千万である」。(上掲書、114頁)

確かに余命一年余りと言われれば、誰しものが死後の生を信じたり、靈魂不滅を信じたくなるが、自分はそのようなことで心を慰めようとは思わないと、どこまでの理学、哲学の冷厳さを維持しようとする姿勢を崩さない。

「生まれて五十五年、やや書を読み理義を解して居ながら、神があるの靈魂が不滅というような囁語<sup>ねごと</sup>を吐くの勇氣は、余は不幸にして所有せぬ」(上掲書、114頁)。

そして理学（筆者注：哲学）にあつては、

「余は理学において、極めて冷々然として、極めて剥出しで、極めて殺風景にあるのが、理学者の義務否な根本的資格であると思ふ」。（上掲書、115 頁）

とまさしく潔い。身体こそが実体であり、不朽不滅であると言っても、身体が高尚だと言うわけではない。

「釈迦や孔子の靈魂は滅して已久しいが、路上の馬糞は世界とともに悠久である」（上掲書、122 頁）

身体もこのような意味においてのみ、不朽不滅なのである。たとえ塵芥に帰しても、不滅であればいい。彼は、あえてそれを不滅と形容し、不滅であることに執着した。そして動物としては、二代目となる子供を残しておれば、既に生きものとしての役割は終わっている。子供が残されて、かつ身体も不滅。これが、ナカエニズムの一端である。彼はこの思想によって、自分の得たものに満足しながら、自得悠揚として生を終えた、としておこう。

### III：万物斉同一ありのままを受け入れるー

儒家や道家の優れた思想家を輩出した中国も、『詩経』や『書経』に見られた人格神的な天の概念は、すでに孔子の頃には、汎神論的なものになっていた。その意味では、おおよそ中国の知識人も、反宗教的な解脱の方向にあった。既に触れたように、儒家は葬祭を生業にしたが、力点は生にあった。『論語』に述べられているように、孔子は、死後の生には無関心を装い、死を遠ざけた。「鬼神を敬して遠ざく、知と謂うべき」（雍也）と言われているし、「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」（先進）とも言われている。「子、怪、力、乱、神を語らず」（述而）と語られるに至っては、神も、他の怪しげな力と一緒に、思考枠から排除される始末である。

莊子も同様である。彼の思想は、中国や日本の禅や浄土教に大きな影響を与えたが、その中心的な考え方は、万物斉同論である。斉同とは、「<sup>ひと</sup>齊しくて同じ」という意味である。これは、知識の相対性を明らかにして、知識を否定すること、つまり知識という偏向的な人為を加えないで、ありのままに世界を受け入れることである。人為を捨てて、無為に生きること。それによって知識や価値の対立差別の世界は消滅し、すべてが齊しくなる。これが、万物斉同論の骨子である。

「もし私とお前とが論議をしたとする。お前が私に勝ち、私がお前に勝てなかったとすれば、お前がはたして是であり、私がはたして非であることになるのだろうか。反対に、私がお前に勝ち、お前が私に勝てなかったとすれば、私がはたして是であり、お前がはたして非であることになるのだろうか。一方が是であり、他方が非なのであるだろうか。それとも双方が是であり、双方が非なのであるだろうか。このような是非の決定は、対立の関係におかれている私とお前とだけでは、とうていいくだすことができない。といって、このような対立をそのままもちこんだのでは、第

三者の立場にある人間も、わけのわからぬ事態を引き受けることになるだろう。それでは、どのような人間に正しい判断を頼めばよいのであろうか。お前と同じ立場をとる人間に判定させるとすれば、これはお前と同じ意見なのだから、公正な判定ができるはずはない。といって、私と同じ立場をとる人間に判定させるとすれば、これは私と同じ意見なのだから、やはり公正な判断ができるはずはない。それでは、私ともお前ともちがう意見をもつものに判定をさせれば、どうか。その人間は、私ともお前とも意見がちがうのだから、正しい判定をすることができない。といって、私ともお前とも同じ意見をもつものに判定させれば、どうであろうか。その人間は、私ともお前とも意見が同じなのだから、やはり正しい判定をくだすことはむりだろう。とするならば、私も、お前も、第三者も、みな是非のあるところを知ることができないのである。これ以外のだれに、判定を期待することができようか」。(『莊子Ⅰ・Ⅱ』Ⅰ、69－70頁、中公クラシックス)

莊子は、この対立の原因が、気まぐれな主観から生じた虚妄の論議にあるとする。虚妄な論議であるからこそ、対立が生じたように見えたが、この対立は真の対立ではなく、みせかけの対立なのである。これを天倪によって和合させ、自由無碍の境地のうちに包容すれば、対立は消滅する。この価値の相対性について、しばしば引用されるのが次の一文である。

「人間は湿気の多いところで寝起きすると、腰の病気が出て、半身不随になって死んでしまうが、<sup>どじょう</sup>鰌などにはそんなことはないではないか。また人間は高い木の上に住んだりすると、ふるえあがってこわがるが、猿はいっこうに平気だ。人間、<sup>もろこし</sup>鰌、<sup>りき</sup>猿の三者のうちで、どれがほんとうのすみかを知っていることになるのだろうか……。毛嬙や麗姫は、人間がこれを絶世の美女だとするけれども、魚はその姿を見ると、恐れて水中深く沈み、鳥はその姿を見ると、驚いて空高く飛び去り、鹿の群れはその姿を見て、一目散に逃げ出すだろう。わしの目から見れば、世間でいう仁義のけじめや、是非の道すじなどは、わけがわからないほどに混乱しており、わたしにはさっぱりわからないよ」。(Ⅰ、60－61頁)

絶世の美女も、人間の目だけを楽しませるにすぎない。相対差別の世界がいかに人為的なものかがよく分かる。分かるとは、分けることだが、分けるという人為が、そもそもすべての相対差別の根源である。分けることを離れて、ありのままを受け入れる必要がある。そうできれば、美もなく醜もない無差別の世界が、つまりは無為の世界が現出する。無為の世界とは、無限の世界であって、無限の世界こそ、道に則った世界でもある。無限には相対差別は存在しない。まだ音の出ていない楽器には、無限の可能性がある。しかしいずれの楽器も演奏されはじめた瞬間に、楽器の無限の可能性が制限される。無為な楽器には無限の可能性があるが、人為を加えると、その可能性は有限となる。道が無限だとは、そのようなことである。

「およそ、道というのは、最初から限界のないもの、限定のないものである。ところが、これを言い表わすことばというものは、対立差別のあいだを往来して、絶えずゆれ動くものである。このために、ことばによって表現されるものには、限界があり、対立差別があることになる。

それでは、その対立差別の例をあげてみよう。左に対しては右があり、論に対しては議があり、分に対しては弁があり、親に対しては争がある。この八つの区別は、人間の性質に備わったはたらき、いわば本能的なものである。

このようにことばというものは、ものの真相をとらえることができない。だから宇宙の外のことについては、聖人はこれをそのままそっとしておくだけで、これについて論じようとはしない。宇宙のうちのことについては、聖人はいちおうは論ずるものの、深く立ち入って議しようとはしない……。道をむりに分析しようとするものは、弁別し尽くすことのできない部分を残すものである。それは、どのような場合をさしているのか。聖人は道をそのまま自分の身にいだこうとするのに対して、俗人は道を分析して論ずることにより、これを他人に誇示しようとするものである。だから私はいおう。いかに細かく分析して論じようとも、他人に真理を余すところなく示すことは不可能である」と。(Ⅰ、54－55頁)

莊子は、さらにこの無限な道を、鏡に喩える。

「無限者とあますところなく合体し、形のない世界に遊べ。天から授けられたものをことごとく受け取り、それ以外のものを得ようと捜し求めるな。ひたすらに虚心を旨とせよ。至人の心のはたらきは、ちょうど鏡のようなものである。去ってゆくものは去ってゆくままにし、来るものは来るままにまかせる。すべて形に応じて、その姿を映し、しかもこれを引き止めることがない。だからこそ、あらゆる物に応じながら、しかも自分の身を傷つけないことがない」。(Ⅰ、201頁)

鏡は、無色透明である。鏡は、無でなければ、対象をありのまま映せない。虚でなければ、対象に歪みが生じる。無であり、虚であってこそ、すべてがそのままに映し出される。無心に、すべてを映し出しながら、自らはそのあとをいささかも留めない。日本人は、後に何も留めないことを理想とすることが多いが、まさに鏡は、その象徴である。鏡の包容力は、次のようにも形容される。

「俗人どもは、あくせくして心身を労するが、聖人は愚鈍で、いっさいを忘れる。万年の久しきにわたる変化のうちに身をまかせ、しかも、ただひとすじに純粋な道を守り通す。万物をありのままによしとし、あたたかい是認の心でこれを包む」(Ⅰ、64頁)

このような道に通じた者を、真人と言う。

「真人は、生を喜ぶことを知らないし、死を憎むことも知らない。この世に生まれ出ることを喜ぶでもなく、死の世界に入ることを拒むこともない。ただゆうぜんとして行き、ゆうぜんとして来ただけである。生のはじめである無の世界を忘れることはないが、そうかといって、生の終わりである無の世界だけを求めることもない。与えられた生は喜んで受けるが、これを返すときも未練を残すことがない。このような態度を、はからいの心をもって自然の道を捨てず、人為をもって自然のはたらきを助長しようとしなないというのである」。(Ⅰ、151頁)

与えられたものは拒まず、失うものに未練を残さない。このような真人を理想とする荘子の生死観は、「死生命なり」に尽きている。

「死と生とは、運命によって定められたものである。それはちょうど、夜と朝の規則正しい交代が、自然によって定められているのと同様である。このような人間の力ではどうすることもできない天命によって支配されているということは、存在するものすべての真相なのである」(Ⅰ、156頁)

この生死観は、おのずから運命を楽しみとさえする運命随順の思想へと向かう。

「だから聖人は、何ものも失う恐れのない境地、いっさいをそのままに受け入れる境地に遊び、すべてをそのままに肯定するのである。青春をよしとし、老年をよしとし、人生のはじめをよしとし、人生の終わりをよしとする」(Ⅰ、159頁)。

「すべて、物事のなりゆきのままに身をのせて、心を労することなく自由に遊ばせ、やむにやまれる必然の運命のままに身をゆだね、自然のままの中正の道を養うようにすれば、それが最上の道である。何事かを行って、よい結果を得ようなどと思ってはならない。ただひたすら天命のままに従うのが、いちばんよい。これは、たやすいようで、実はむずかしいことなのだ」(Ⅰ、108頁)

「人間がこの世に生を得るというのは、生まれるべきときにめぐりあったまでのことであり、その生を失って死んでゆくのは、死すべき運命に従うまでのことだ。めぐりあったときのままに安んじて逆らわず、与えられた運命のままに従っていれば、哀楽の情がはいりこむ余地はない」。(Ⅰ、168頁)

「ただひたすら造化のなすがままに従って、この世の生を受け、さらにおとずれるであろう未知の変化を、静かに待つだけである」(Ⅰ、178頁)

運命とは、人力を超えた必然に他ならない。その必然性を運命として安んじて受け入れるというのが、無為自然の姿である。

「人間の力ではどうすることもできないことだとさとした場合には、運命のままに安んじて従い、哀楽の情に動かされないことこそ、最高の徳である」(Ⅰ、103頁)

しかしそれでも自分という意識を持った掛け替えのない存在が消滅してしまうことに対する不安は残る。この不安はどのように解消されたのだろうか。

「自分を失いたくないというのは人情だが、その自分というのは、めいめいが勝手につくりあげ



た観念を自分といっているにすぎない。その自分といっているのは、勝手につくりあげられた観念であり、はたして実在するかどうかわからないものだ。おまえも夢の中で鳥になって天にのぼったり、魚になって淵に沈んだことがあるだろう。とするならば、今しゃべっているお前も、はたして目がさめているのか、まだ夢を見ているのか、あやしいものだ」。(I、179 頁)

と、胡蝶の夢を髣髴とされる論を展開する。現実も夢も、自分がつくりあげた観念にすぎない。でっち上げられた観念に、恐れをなす必要はない。死は、ソクラテスも言ったように、案外、楽しいものかもしれない。ただ生を厭わず、死を厭わず、来るものは拒まず、去る者は追わず、ありのままを、そのままに、生も死も、斉しいものとして受け入れる。無限の悠久の中に、生死が等しく包含される。現実もなく夢もない。自己なく他者もない。

内篇を離れて外篇に至ると、生死は、微粒子である気の集散離合という形で捉えられる。こうなると、兆民的な唯物論に近くなる。「知北遊篇」には、生は死の同伴者であるとする理屈が唯物論的に語られている。

「生は死の同伴者であり、死は生のはじめである。いずれがそのもとであり、そのはじめであることが知道吗。人が生きているということは、生命を構成している気が集合しているということである。気が集合すれば生となるが、離散すれば死となる。もしこのように、生と死とが一気の集散にすぎず、同類のものであるとするならば、生死について憂える必要が、どこにあるであろうか。このように、すべて万物は、一気によって構成され、もともと一つものである。その一つである万物のうちで、人が美しいとして喜ぶものは、すぐれてめでたいもの、すなわち生である。人が醜いとして憎むものは、臭くて腐ったもの、すなわち死である。だが、その臭くて腐った死も、やがてまた循環し変化して、すぐれてめでたい生となる。またそのすぐれてめでたい生も、やがて変化して臭くて腐った死にかえる。このようにみるならば、天下の万物はすべて一つの気に還元されるということができよう。だからこそ、聖人は、万物が一つであること。万物斉同の理をとうとぶのである」(118 - 119 頁)

これが、『列子』になると、さらに論理は悠然としてくる。

「そもそも人間の生命というものは、大切にしたらとっていつまでも生きながらえるわけでもないし、肉体は慈しんだからといって健康になるわけでもない。そうかといって、生命は粗末に扱ったからとて、それが早死にするわけでもなく、肉体は軽んじたからといって、それで弱くなるものでもない。だから、大切にしたらとて生きられないこともあり、粗末にしたからとて死なないこともあり、慈しんだからとて健康にならないこともあり、軽んじたからとて弱くならないこともある。このことは道理に背いているようであるが、別に反しているわけではない。これは、自然に生まれて自然に死んでゆくものであり、健康なものも自然なら、弱いものもまた自然なのだ……。生まれつき長命なのは、人間の力で増し加えて長くしたものではなく、生まれつき短命なものも、人間の力で減らして短くしたものではない。これはみな、人間の知慮分別などではいかんともしがたいことなのです……。天が誰をなぜ憎んで禍するのか、その

真相はさっぱり誰にも分からない。これらはつまり、天の意志に迎合しようとしたり、損得を打算しようとするのは、むだなことだ。」(『列子』89－90頁、岩波文庫)。

しかしこのような考え方によっても、死の不安は積極的に解消されなかった。中国人の仏教理解の主流が、三世報応にもとづく輪廻転生であったことは、儒家や道家の思想では、結局、彼らの不安や憤懣が解消されなかった一面を物語っている。現世だけにこだわる儒教も、生死を区別なく受けいれようとする老荘の両行的思想も、共に彼らを満足させることができなかった。

#### Ⅳ：自力解脱—正見と一無位の真人—

対立したものの両面をありのまま受け入れるためには、ありのままに見る必要がある。ありのままに見ることの重要性を説いたのは、仏陀であった。彼は、それを「正見」と呼んだ。仏陀は、「この世の善とは何か」の解決を求めて出家したと言われる。死を思い、無常を感じ、この世の善を求めた。29歳であった。彼の求めた善とは、心の平安を理論的・実践的に支える一つの原理であったにちがいない。従って、合理的に判断できかねる事柄については、判断を控えた。『マールンキヤ小経』には、仏陀が判断を中止して取り上げなかった形而上学的諸問題が列記されている。世界は有限か無限か、世界は無常か常住か、身体と靈魂は同一か別異か、完全な人格者は死後に存在するか、存在しないか。このような問題にどのように答えようと、「生まれ、老いて、死ぬ」現実を変えることができない。また「愁、悲、苦、憂、悩」(『清浄道論』によれば、「愁」とは、「親戚の不幸などに遭遇した者の心の熱苦であって、病、老、死などの苦を惹起させる。それは毒矢のごとく、生ける者たちの心を刺すと言われるものである。」「悲」とは、親戚の不幸などに遭遇した者のわめきである。苦は身体ひつのうの逼迫である。「憂」はこころの逼迫である。「悩」は、はなはだしい心苦の増大した過患かげんである。愁は弱火で鍋の中で煮られるもののごときであり、悲は強火で煮られているものが鍋の外に飛び出るがごときであり、悩は、外に飛び出たもの以外のものが、出るに不出れず、鍋の中で焼き尽くすまで煮られるもののごときである)も、厳然として存在する。仏陀には、何よりも現に存在するこれらの消滅方法を説くことこそが、肝要な使命であった。身体に刺さった毒矢は、まず抜かれる必要がある。与楽抜苦は、説明ではなく、行為である。

無常迅速、生死事大。すべてのものは時とともに変転隆替する。常住するものは存在しない。その事実を理解せず、常住であることに執着するところに苦が生じる。老いることも死ぬことも、自分の意志ではどうすることもできない。これを仏陀は、苦と呼んだ。またこのような無常の世界にあって、常住不変な実体として靈魂や自己の存在を考えることも、同じく迷いである。無常であるとは、変化して止まないことであり、すべてが相依相関の因果関係の只中にあることを意味する。これは同時に、いかなる存在も自分だけで自足して存在することができないということでもある。無常を無常として、ありのままに見ること、それを仏陀は、「正見」と言った。この正見を得ることこそがすべてであって、座禅はその一つの方法にすぎない。仏陀自身は、思想を体系化して述べているわけではないが、いわゆる「四諦八正道」と呼ばれる四つの真理と八つの方法については、比較的早い段階で語られていたと言われている。この四諦八正道を簡略に纏めると、以下のようになる。

「人生は苦である<苦諦>。苦の原因は煩惱である<集諦>。煩惱を滅すれば苦もまた滅する

＜滅諦＞。しかし、煩惱を滅するには正しい方法に従わねばならない＜道諦＞。その方法としては、なによりも正しいものの見方＜正見＞を確立することが必要である。そして、そのためには、正しい意志＜正思＞と行為＜正語・正業＞にもとづく、正しい生活＜正命＞を確立することが必要であり、正しい生活を確立するためには、正しい仕方而努力し＜正精進＞、精神の集中をし＜正念＞、精神の自在を得る＜正定＞ことが必要である」。(『存在の分析 櫻部建 上山春平 角川文庫 264 頁』)

これは、過不足のない要約ではあるが、ここで頻出する「正」という言葉については、いくらか補足しておく必要がある。「正」と言われる場合の語義には、おおよそ三通りの意味が含まれている(『知恵と慈悲』増谷文雄・梅原猛 角川文庫 184－5 頁)。一つは、「妄見を離れる」という意味。妄見とは、ありのままに対象を見ていないこと。つまり偏見や先入観にとらわれてものの真相があるがまに見れないことである。もう一つは、「顛倒<sup>てんどう</sup>を離れる」という意味である。倒とは、大小、本末、美醜、苦楽などの関係を取り違えること。枝葉末節にこだわって根本を見失うことである。最後は、「極端を離れる」という意味である。これは、極端な立場を離れたときに、正しさが得られるという意味であって、仏陀の場合は、実践的には、極端な苦行と快楽とを捨て、中道を求めることであった。仏陀の中道は、個人の内に生きる知恵としての斉同理論とは異なり、仏陀が法を転じた時点で、いかに他を利するかを実践する知見となった。だからこそ、宗教的なのである。

このような宗教性を留めながらも、自己の内面にだけ凝縮してしまうのが、自己解脱を説く禅の立場である。仏という言葉を残しているために、仏教的とも思えるが、真相はやはり、道を成就する方法を説いた一種の道家でしかない。その典型が、『臨済録』に見られる。臨済では、外を見ずに、ひたすら内を見つめると論される。なぜなら、自己こそ探し当てるべき仏そのものだからである。個人も仏も同体である。個に目覚めることが、仏に目覚めることに他ならない。自己即仏であり仏即自己なのである。

「このごろの修行者たちがだめな病因はどこにあるか。病因は自らを信じきれぬ点にある。もし自らを信じきれぬと、あたふたと現象についてまわり、すべての外的現象に翻弄されて自由になれない。もし君たちが、外に向かって求めまわる心を断ち切ることができたなら、そのまま祖仏と同じである。君たち、その祖仏に会いたいと思うか。今わしの面前でこの説法を聴いている君こそがそれだ。君たちはこれを信じきれないために、外に向かって求める」(岩波文庫上掲書 35 頁)

と述べられる。そして何よりも自己こそが頼るべき最後の存在だとして、

「諸君、時のたつのは惜しい。それなのに、君たちはわき道にそれてせかせかと、それ禅だ、それ仏道だと、記号や言葉を目当てにし、仏を求め祖師を求め、善知識を求めて憶測を加えようとする。間違っはいけないぞ。君たちにはちゃんとひとりの主人公がある。このうえ何を求めようというのだ」(44 頁)

と述べ、自らこそが当の仏祖・主人公だと断言する。「仏に逢えば仏を殺し」という文言は、このような立場から自ら出てくる。

「諸君、まともな見地を得ようと思うならば、人に惑わされてはならぬ。内においても外においても、会ったものはすぐ殺せ。仏に逢えば仏を殺し、祖師に逢えば祖師を殺し、羅漢に逢ったら羅漢を殺し、父母にあったら父母を殺し、親類に逢ったら親類を殺し、そうして初めて解脱することができ、何ものにも束縛されず、自在に突き抜けた生き方ができるのだ」(97 頁)

と、いかにも潔くかつ大胆不敵である。もう少し付言すれば、聖俗や凡聖の差別を超脱するためには、「父を殺し、母を害め、<sup>あや</sup>仏身から血を出させ、和合僧を壊し、経像を焼き捨てる」(上掲書 135 頁) 必要があるとも言われる。「父を殺す」とは、どこにしようと平穩無事にいること、父とは、無明のことである。「母を害める」とは、何ものにも執着しないこと、母とは、貪愛のことである。「仏身から血を出させる」とは、光が闇でもあることを自覚すること、仏身とは光であり、血とは、闇である。「和合僧を壊す」とは、あらゆる煩惱や執着が実体のない空虚なものであること、和合僧(僧の共同体)とは、空虚な実体のことである。「経像を焼き捨てる」とは、因縁も心も法も、一切が空であると自覚すること、経像とは、因縁、心、法のことである。何も握っていない拳の中にあるものを実在と妄信し、自らを凡愚と卑下する必要はない。もう既に真実は掴んでいる。

『臨濟録』「上堂」(21 頁) の公案、「上堂して言った、この肉体には無位の真人がいて、常にお前たちの顔から出たり入ったりしている。まだこれを見届けておらぬ者は、さあ看よ！ さあ看よ！」とは、まさにこのような人間のことである。それを彼は、「赤肉団上に一無位の真人あり」と言った。悟りとも言わず修行とも言わず、ありのままに仏である一人の本当の人間、無依の道人(修行者)のことである。森三樹三郎は、「禅は莊子の万物斉同の境地が実践的な方法論として展開されたもの」(『老莊と莊子』森三樹三郎著講談社学術文庫 37 頁) だと述べられているが、私も同感である。

## V：生死を明らめる一自力即他力一

万物斉同、無為自然という道家的思想から、仏教の伝統を踏まえてさらに一步を進めたのは、道元であった。道元は、臨濟とは対照的に、自己を内面に凝縮せずに、外に解放することを求めた。先に示した『正法眼藏随聞記』には、我欲に満ちた自己を開放するには、無常を観ずることが肝要だとして、

「むさぼりの欲をなくそうと思うなら、まず自分というものから離れなければならぬ。自分というものから離れるには、無常を観ずること、これ第一の心得である」(上掲書 64 頁、講談社学術文庫)

と述べられている。また『学道用心集』第一には、さらに「世間の生滅無常を観ずる」ことこそ、菩提心(道を求めようとする心、つまり道心であって、ともに悟りを得ようとする強い熱意を指す)だとも言われる。

「ただ世間のものごとは生滅して、とどまらぬ無常を観察するところも、菩提心であると名づける……。世間の無常を観察する時には、吾我に執着するところはおこらず、名誉や利益をもとめるところもおこらない。ただ、時日がたいそう速やかにすぎてゆくのがきになるだけである」(『学道用心集』9頁、篠原壽雄、大東出版社)。

さらには、自己を解放するという点では、『正法限蔵』「現成公案」の一節に勝るものはない。

「仏道をなろうというとは、自己をなろうということである。自己をなろうとは、自己を忘れることである。自己を忘れるとは、よろずのことどもに教えられることである。よろずのことに教えられるとは、自己の身心をも他己の身心をも脱ぎ捨てることである」(上掲書44頁、講談社学術文庫)。

無常を觀じ、菩提心を起こして見えるものとは何か。『正法限蔵』95巻を、5章31節3704文字に簡約した『修証義』総序には、

「生を明らめ死を明むるは仏家一大事の因縁なり、生死の中に仏あれば生死なし、ただ生死即ち涅槃と心得て、生死として厭うべきもなく、涅槃としてねが欣うべきもなし、是時初めて生死を離るる分あり、唯一大事因縁として究尽すべし」

とある。この大意は、

「生とは何か、死とは何か、人間いかに生きるべきか、死にどう対処すべきか、死後はどうなるのか……。生死の問題を明らかにしてゆくことは、仏家すなわち真実の道を求める者にとって最重要課題である。この世を仮の世というように、苦悩に満ちたこの生死(人生)は、実は永遠の大生命(仏・涅槃)のひと時のあらわれにすぎないのだから不生不死である。生死即涅槃の道理がのみこめたら、生死だからといってこれを厭い嫌って逃避する必要もなければ、この生死のほかに涅槃を求めることもない。苦悩の現実が即涅槃という理想世界であると理解され、体得されたとき、そこに真実永遠に生きる道が開けてくるのである。このところを深く究めつくさなくてはならない」(『修証義に学ぶ』61－62頁佐藤俊明、社会思想者)。

「生死即ち涅槃」とはどういう意味か。『正法限蔵』「生死」の巻には、同様のことが以下のように述べられている。

「生死のほかに仏をもとめたなら、それはあたかも、車の轆ながえを北に向けて南の越に赴かんとするようなものであり、あるいは面を南に向けて北斗星を見ようとするようなものである。いよいよ生死の因をかきあつめて、ますます解脱の道を見失うばかりである。そこはただ、生死はとりもなおさず涅槃であると心得れば、それでもはや生死だからとて厭うべきものでもなく、涅槃だからとて願うべきものもなくなる。その時はじめて生死をはなれる者となるのである」(『正

生死以外に仏はないし、生死以外に別に悟りがあるわけでもない。生と死が、不生不滅だという意味は、それぞれが独立した完結体であることを意味する。いわば抽象概念であって、実際の生死が、その中で展開される容器にも等しい。ニュートンがむかし、時間と空間を、世界の容器と解釈したように、この場合の生死も、不生不滅なものとして、実際の生死の容器と解される。

「そもそも、生と死のありようは、生から死に移るのだと思うのは、まったくの誤りである。生とは、それがすでに一時のありようであって、そこにもちゃんと初めがあり、また終わりがある。だからして、仏法においては、生はすなわち不生であるという。滅もまた、それがすでに一時のありようであって、そこにもまた初めがあり、終わりがある。だからして、滅はすなわち不滅であるという。つまり生という時には、生よりほかにはなんにもないのであり、滅という時には、滅よりほかにはなんにもないのである。それだから、生がきたならば、それはただ生のみであり、滅がくれば、それはもう滅のみである。ただひたむきにそれにむかって仕えるがよいのである。厭うこともなく、また願うこともないがよろしい」(同書 196 頁)

このような独立性を、一時のありようとも、一時のくらいとも表現するが、言っていることは同じである。これが自力解脱に関連させられると、「まかす」という概念で表現される。

「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」(上掲書三「行仏威儀」43 頁)

そしてさらに、生死が仏の命であることが述べられるに及んでは、自力解脱は、他力救済とほとんど区別がつかなくなる。

「この生死は、とりもおさず仏の御いのちである。これを厭い捨てようとするならば、それは、とりもおさず仏の御いのちを失うこととなる。だからとて、そこに止まって生死に執着すれば、それもまた仏の御いのちを失うこととなる。仏のありようにこだわっているからである。厭うこともなく、慕うこともないようになって、その時はじめて仏の心に入ることができるのである。だがこの境地は、ただ心をもって量ってみたり、あるいはことばをもっていつてみたのでは入ることはできない。ただわが身もわが心もすっかり忘れはなち、すべてを仏の家に投げいれてしまって、仏のほうからはたらきかけていただいて、それにそのまま随ってゆく、その時はじめて、力もいれず、心をもつやすことなくして、いつしか生死をはなれ、仏と成っているのである」(同書 198 頁)。

これには、引き続いて、「仏になる」ということが、具体的にどのような生き方であるべきなのかも記されている。



「思うに、仏となるには、ごくたやすい道がある。それは、もろもろの悪事をなさぬこと、生死に執着する心のないこと、そして、ただ、生きとし生けるものに対してあわれみ深くし、上をうやまい、下をあわれみ、なにごとを厭う心もなく、またねがう心もなく、つまり、心に思うこともなく、また憂うこともなくなった時、それを仏と名づけるのである」(同書、198頁)。

仏になることが、日常生活での生き方に直結して述べられている。生死即涅槃、生死即仏とは、あくまでも、日常の生活の中での、現実のこの世の中での、生き方そのものに他ならない。だからこそ彼は、魂の不滅を容赦なく否定することができたのである。

『正法限蔵』『弁道話』には、

「そもそも、心身一如ということは、これはもう仏教のつねに説くところである。それなのに、どうしてこの身が生じもしくは滅する時、心だけがひとり身をはなれて消滅しないと言うことがありえようか」

とある。靈魂不滅は妄見にすぎない。道元はきっぱりと断言する。この靈魂否定は、自ずから「一夜賢者経」の現在を生きる視点につながっている。これほど端的に現在を生きることが述べられた言葉はない。曰く、

「過去につき従うことなかれ。未来をこい願うことなかれ。過ぎ去ったものは捨てられたものである。しかも未来はまだやって来ない。されば、現在の法(もの)をそれぞれのところで観察して、揺らぐことなく、動くことなく、それを知って専念せよ。ただ今、自分のなすべきことを熱心にするがよい。誰が明日の死を知るであろう。実に、われわれは、かの死王(マヤ)の大軍に遭わぬことはけっしてない。このような生活者にして、熱心に、日夜に怠りない、このような者を、夜の賢者、静まれる者、沈黙を守る者と人々は言う」。<『暮らしの中の仏教箴言集』ちくま学芸文庫 121 頁>

無常を知り、現在を生き抜きつつ、自得悠揚を通すこと、万物斉同を認めて恬淡として死を受け入れること、そして靈魂の不滅を信じることなく、自己が仏であると覺って自力解脱に至ること。解脱の生死観では、そのようなことが語られた。道元にいたって、自力解脱は他力救済に近くなったが、それでも、只管打座は不可欠だし、日常の作法には、細則にわたる規範があった。

しかし私には、このいずれの道も、到底、選び取れそうもない。いずれの考え方からでも有益な示唆は得られる。確かに知性の芽生えた成人には、多少とも何かを考えさせる契機にはなっている。しかし生まれてすぐに亡くなる赤子には、解脱の生死観は無力である。また精神に重い障害を背負ったまま他界する人々の死にも、無力である。おそらく認知症の老人たちの死にも、無力だろう。

過ぎ行く現在を本当の意味で生き抜くには、つまり取り返しのつかない現在というひと時を生き抜くことの意味は、それがひと時で消え去り無となるからとか、逆にその一瞬が永遠に繋がるとか言うのでは、何の説得力もないような気がする。むしろ既に過ぎ去った一切のことがらが、つまりものではなく、感じたこと考えたこと、行ったことがらが過去のうちに永遠に残されるとする方が、

現在を生き抜く力となるのではないだろうか。消えずに残される過去なら、誰しもがいい過去を残したいと思うのは当然だろう。過去は、決して過ぎ去って消えてしまうわけではない。過去は決して忘れ去られることはない。過去は蓄積されて永遠に残り続ける。忘れてほしい過去すらも覚えられたのでは、救われたいと感じるかもしれないが、一切を隈なく記憶するからこそ、救いとなるのである。それは、咎めるためでもなければ、責めるためでもない。ただその思いを育み暖めるためにだけ、神は記憶する。わが子を失った親は、死ぬまでその子を胸に暖めて忘れることはないだろう。それが同時に親に心の成長を促すのである。子は死して、親の成長を促すことになったように、我々も死して、神に成長を促せるのである。神が我々を記憶したという事実が、神に変化を促すからである。

このような観点から、永遠に記憶する絶対者や弥陀の存在を信じることができるなら、宗教思想にも新たな活路が見出される。これこそが、万人に妥当する普遍的な思想と言いうるからである。座禅をしなくとも、手を合わせなくとも、念仏を唱えなくとも、ただ一方的に一切を隈なく永遠に記憶してくれるものがあるということ。決して忘れ去られはしないということ。これを信じるだけで、すべてのものが等しく救われる可能性が出てくる。死を放置し、生を無駄に過ごす混迷した時代に、これほど死や生に対して、勇気と力になる思想はない。根拠となる思想があって、はじめて刹那を生きる意味が分かるのである。