

「生死一如」成句流布とその問題点の考察

吉 津 宜 英

(駒 澤 大 学)

I 問題の所在

「生死一如」(以下、本文中では括弧は付けない)という四字成句は気になる言葉である。私もいつも気にしていた。それを正面に据えるきっかけは意外な方向からの刺激であった。それは東京大学出版会から公刊されている『死生学』の第一巻所収の島園 進「死生学とは何か——日本での形成過程を顧みて——」を一読したことによる。当初、立正大学での日本仏教学会学術大会での発表題目は「死生学の視点よりみた仏教の生死観」としていた。この小論では題名を変更したことを了解いただきたい。

そこで、私は生死一如の検討の必要性を感じた。先学の論文を読み、また最近の著書にも出会った。そして、ますます生死一如の問題性を認識した。

また、生死一如の仏教典籍や現代の用例はどうかとの確認を行った。これは結論の先取りになるが、生死一如の用例は現存の仏教文献からは日本のものだけに特定され、インターネットでは何万という検索結果が出ることが分かった。ますます、生死一如の言葉への不気味さを感じた。

そこで、この生死一如の四字成句形成の背景を探る検討を試みた。このあたりからは現在のところまだ説得ある論述にはなっていない。生死一如に関わる諸問題の入り口にたどり着いただけである。生死一如が仏教用語の埒を越えて、世間に飛翔し、一般の言葉として流布しており、その成立史を明らかにすることは日本思想史の一つの重要な課題になりうると問題提起する。

II 「死生学」をめぐって

東京大学教授島園 進氏を拠点リーダーとする21世紀COE「死生学の展開と組織化」の研究プロジェクトが、その成果を東京大学出版会から『死生学』五冊の書物として公刊した。⁽¹⁾本来は‘Thanatology’‘Death Studies」という原語であり、文字通りならば「死学」あるいは「臨死学」と訳すべきものであろうが、あえて「死生学」と「生」の一字を入れている。このことに關して、リーダーである島園 進氏は次のように述べている。

「このことと関連するが、欧米で「死」だけを主題としてデス・スタディーズとよばれて発展してきたものが、東アジアでは「死生学」とか「生死学」というように、「死」と「生」をセットにして主題とすべきだと考えられてきたことは興味深い。これには儒教や道教や仏教の伝統の影響していることはまちがいがいない。

「死生」は儒教の伝統で用いられてきた語であり、加藤咄堂が「死生観」の語を用いるについては、加藤の儒学や武士道の素養が作用したことは間違いないところである。『論語』には次の一節がある。

〈司馬牛憂いて曰わく、人皆な兄弟^{けいてい}有り。我れ独り亡し。子夏曰わく、商之れを聞く。死生命有り。富貴天に在り。君子は敬して失う無く、人と与^{まじ}わるに恭しくして礼有らば、四海の内、皆な兄弟也。君子何んぞ兄弟無きを

憂えんや（顔淵第十二）

（中略）

他方、「生死」^{しやうじ}は仏教の根本概念の一つであり、輪廻転生を繰り返す人間のあり方、罪や煩惱に苦しみ続ける苦の存在としての人間のあり方を指している。生死の連鎖を脱することが涅槃であるが、後には煩惱即菩提・生死即涅槃というように煩惱に苦しむ現世的人間のあるがままのあり方のなかに悟りや救いの可能性を見ようとする見方も育ってくる。「生」と「死」が一体のものであるとする「生死一如」といった語も用いられるようになる。ともあれ、「生死」という語において、死は生が伴わざるをえない根源的な限界であり、生と切り離された特殊な領域のことではなく、生と死は表裏一体のものであるとして受けとめられている。」（二五―二六頁）

さて、当初私の発表ではこの「死生学」シリーズで提起されているさまざまなテーマと関連付けて仏教の生死観の現代的展開を論じたいと考えていた。図らずもこの島園進教授の「付きで用いている生死一如の用語に出会い、これは一度考察の対象にすべきではないかと気付いた。さらに、次節で検討する平川彰氏や丹治昭義氏の論文に出会い、またインターネットの検索の結果、「生死一如」に関して多くの用例、しかも肯定的用例があることを知って、さらに解明の必要性を感じた。

問題提起としては、島園氏が言うように生死が仏教の根本概念であることは了解されるが、結論的には私はこの生死一如の用語については仏教思想として認定することに異議を唱えることになる。

III 「生死一如」についての論考の検討

i 平川 彰論文

平川 彰氏の「仏教より見た生と死の問題」という論文は「一 合理主義の死の解釈」、「二 医学の立場から見た生と死」、そして「三 仏教より見た生死の意味」の三節よりなる。最初の合理主義からの死の解釈では、生は実在であり、死は虚無であり、生と死とを截然と分けるこの考え方は納得できないと述べる。この合理主義がどんな哲学であるかは人名が出ていないので判断はできないが、平川氏が生死一如を仏教の理想的生死観と考えていることから想像すると、これは仏教以外の立場であることは疑いない。

さて、第二節の「医学の立場より見た生と死」では、「心臓死の問題」、「植物人間」、「脳死の問題点」の三項に分けて論じている。特に脳死の項が詳しいので、この論文が脳死への対応を要請された時代背景を反映していることが分かる。平川氏はいかに日本人が本来的な生死観として脳死への理解が難しいかにも言及しつつ、結論的には脳死の基準がしっかりして、脳死の判定が明らかになり、臓器提供者の意志がしっかりしている場合には脳死と心臓移植を否定はしない立場を表明している。

問題は次の第三節「仏教より見た生死の意味」である。第一項の「生死」では第一節の合理主義の生死観が生と死とを截然と区別するのと対照的に、仏教の生死観が生死を区別しないことを強調する。氏は『俱舍論』を援用して次のように述べる。

『俱舎論』の冒頭に「衆生を抜いて、生死の泥を出でしむ」とあるが、この場合の「生死」の原語は「サンサーラ」(saṃsāra)であって、これは「輪廻りんね」とも訳される。われわれの生存は、生死をくり返しつつ連続していくのであり、この生死をくり返すことを「輪廻」というのである。ともかくわれわれの生存は、「生」であるが如くでありつつ、しかも中に「死」を含んでいるのであり、生と死とは本質的に別のものではない。これを洞察するところに、両者を一つに理解する「生死」の用語が成立するのである。われわれは、生を望んで、死を避けようとするが、しかし生のあるところには必ず死があるのであり、両者が一具であることを観念する必要がある。」

(一八頁)

この一文から生死一如が窺われる。そして第二項が「生死一如」と題される。その内容は長い引用になるが、検討してみよう。

「2 生死一如

仏教では、自己の現実を「生」として受けとめず、「生死」として受けとめることを示したが、これは生の中に死があり、死の中にも生があることを示している。

(ここで『勝鬘經』による分段生死と變易生死の二種生死と、生有・本有・死有・中有の四有の説明があるが、引用を割愛する。)

これは「決死の覚悟」として、人間が死を覚悟すれば、死の怖れはなくなるという考えと共通性がある。戦場に臨んだ戦士が、自ら死を覚悟して、千に一つも生還はないと観念してしまえば、死の怖れはなくなるという。それは生である自己が、自覚的に死と一つになったからである。死を自己以外のところに認めている間は、死は

恐ろしいものであるが、自己と死とは同じであると観じてしまえば、死が自己であるから、自己が自己を怖れるということはないわけである。即ちこれは、本来、生と死とは一つであるが、自ら自覚的にこの状態になり切った境地である。

（ここに老と病についての説明があるが、引用を割愛する。）

死についても同様である。われわれは死を対象化して見るから、死は自己をほろぼすものとして、恐怖のまとなる。しかし死は人生の最後にある一回だけのものではなく、日常の生活が、生と死とのからみから成立している。むしろ生と死という二つの観念で捉えられるような、人格的で流動的な存在が、自己である。したがって死は生の反面として理解されるのであり、虚無という見方は消失する。これは、浄土教の信者が、死を阿弥陀如来の「お迎え」と受けとめるような死の理解である。この死の解釈は、肯定・積極性を裏に含んだ否定・消極性ともいえるべきものである。（二〇―二二頁）

この一段の冒頭で、平川氏は『勝鬘經』の二種生死義、分段生死と變易生死を取り上げる。この二種生死義はインドの生死観のベースにある輪廻転生を前提としている。平川氏は『俱舍論』の一期の生死と刹那の生死を対応させ、転生に言及しない。しかし、次に生有・本有・死有・中有の四有説に言及するので、転生を考えていないわけではない。死を「死有」と呼ぶことを根拠にして、死を虚無とは見ないで、存在の一つのあり方と認識し、一気に生死一如の強調に進んでいく。

ここで戦場に臨む戦士の譬えは強烈である。「本来、生と死は一つであるが、自ら自覚的にこの状態になり切った境地である」とは、この境地の礼讃であるが、ここまで言うのは行き過ぎである。また、「浄土教の信者が、死を阿

弥陀如来の「お迎え」と受けとめるような死である」と述べるが、浄土への往生を生死一如と言うことが妥当であろうか。

ii 丹治昭義論文

丹治昭義「生死即涅槃——中論、特にプラサンパダーを中心にして——」⁽³⁾では論文の冒頭で次のように述べる。

「課せられた論題は「生死一如」であった。このことは禪門における生死観を表し、特に武士の心構えを教え諭すものとして好んで用いられたようである。その意味は生きながら死人と成り果てるとか、大死一番乾坤新なり、と言われていることと同じであろうが、しかし生と死が一つであるというこの主張は、自然的な生死については言い得ないことである。我々は通常、生はあくまでも生であって死ではなく、死は生を生きた後に生を終りとしてあらわれると理解している。生は先であって、いわゆる前際をなし、死は後際として明確に区別される。日常の立場では生と死は全く相矛盾するものとして同時ではあり得ない。生死が一如であると言えるのは、自然的な生死についてではなく、宗教的な死と宗教的な生についてである。宗教的に死ぬことは甦ることである。否、寧ろ真に生きることである。インド仏教では生死という語は自然的な生と死の意味でのみ使用されているので、このような同時性の追求は生死という語を用いて論じられてはいない。しかしそのような思想が説かれていない訳ではない。中観派がその空の立場の結論として主張する生死即涅槃という即一性は、インド大乘仏教のなかで最も明快到端的に生死の一如性を表していると言ってよいであろう。涅槃(nirvana)は原始仏教では苦そのものである人間存在の滅の境地であったが、それが小乗仏教になると、輪廻(samsara)からの完全な出離と解釈

「生死一如」成句流布とその問題点の考察（吉津宜英）

されるようになった。輪廻からの解脱はその立場では、日常的な時間の流れのなかで輪廻転生した後に、未来に人間存在を形成する心身の全き絶滅によって実現される。それはいわば、日常我々が漠然と認める自然的な死、自己の無の完全な実現に他ならない。やがて大乘仏教になると、涅槃は宗教的な死というその本来の意味を取り戻す。或る意味では大乘仏教の成立の根拠をこの涅槃の真意の再発見に求めることができるであろう。唯識思想などは不住涅槃（apratishthanirvāna）を説く。真の涅槃は却って涅槃にとどまらず、生死することであるというのであろうが、この涅槃否定（不住）は涅槃の概念が未だ小乗仏教的な意味をとどめているからであろう。それに反して中観派が生死即涅槃と説いたとき、却って小乗仏教の概念の残滓を断ち切り、本格的に截然と大乘仏教の涅槃観を示していると言っていることができる。涅槃は真の宗教的死として生死の絶対的肯定となる。月称は中論第二十五章第十九偈の注釈のなかで「世尊によって『生老死の輪廻は無終（無）始（anavartagā）である』と説かれたことも、正にこのこと（生死即涅槃）によって成り立つ」（p. 535）と説く。生死が無終無始であるのはいわゆる悪無限という意味ではなく、永遠の現在として生死が真に生死すると言うのであろう。そういう意味で生死一如という思想はインド大乘仏教思想の禅宗的展開にすぎないと言ってよい。ただしインドでは涅槃は直接的には死の追求、死の徹底の結果ではない。宗教が一般的に滅びの生を捨て永遠の生を求めるという宗教的要求に基づくと言われるような意味で、インド思想史のなかで見ると、涅槃は少なくとも表面的には死ではなく不死の探究の仏教的結論である。」（一三七―八頁）

ここで丹治氏は生死一如が禅門の生死観であり、武士の心構えを教え諭すものとしているが、必ずしもそう言えないことは、後にインターネットの検索で分かる。

丹治氏は「自然的な生と死」と「宗教的な死と宗教的な生」とに分け、前者では生死一如と言い得ないとしていることは理解できる。そして「インド仏教では生死という語は自然的な生と死の意味でのみ使用されている」と明言することは大切である。四諦について苦諦の内容が四苦八苦であるという時の、生老病死こそがまさに自然的な生死の丁寧な言い方である。

ただ、丹治氏が「宗教的生と宗教的死」による生死一如の思想がインド仏教で説かれていないわけではないと言い、中観派がその空の立場から「生死即涅槃」と主張することを「生死の一如性」を表すと言って良いと判断するのはいかがであろうか。それが「生死の絶対的肯定」となると言うが、これは理解できない。「生死即涅槃」とは『中論』『涅槃品第二十五』で明らかのように、一切皆空のもとでのみ言いうるのであり、涅槃の絶対的肯定でもないと同時に、生死の絶対的肯定でもない。

結果的に、丹治氏は「生死一如という思想はインド大乘仏教の禪宗的展開にすぎないと言ってよい」と断定するが、大藏經の検索の結果は、後に見るように、いわゆる単独の成句としての生死一如については、日本の比叡山仏教におけるさまざまな伝承の集大成である『溪嵐拾葉集』に三例見出されるのみである。丹治氏は自然的生死のみがインド仏教の立場であり、そこには生死一如などはうかがうこともできないと主張されるべきであったと思う。実は、中国でも、単独での生死一如などは用例として出ていない。もしも丹治氏が言われるように、生死一如が大乘仏教の禪宗的展開であるならば、中国の禪宗文献に一回くらいは用例が出ていてもよいはずである。

iii 田村芳朗論文

日本の天台本覚法門の研究者である田村芳朗氏の「鎌倉新仏教における生死観⁽⁴⁾」という論文において次のように生死不二、生死一如について論及する。

「二 生死不二と生死即涅槃

大乘仏教になると、空^{くう}の立場から改めて相對・対立の超越が説かれてくる。生死についていえば、ともに空として、固執されるべき生も死もないということから、不生不滅（無生無滅）が主張される。はじめにかかげた『法華経』如来寿量品第十五（第十六）の「生ぜず、死せず」（無有生^{むうし}死）ということばも、久遠釈迦が空を基盤とすることをいったものである。空ということから不生不滅を主張した典型が竜樹の『中論』で観因縁品第一に「不生亦不滅^や」（anirōdham anutpādam）（第一偈）、観法品第十八に「無生亦無滅」（anutpannā aniruddhā）（第七偈）、観涅槃品第二十五に「無生無滅」（udayo nāsti na vyayaṇ）（第一偈）、「不生亦不滅」（aniruddham anutpannam）（第三偈）などという。なお、『維摩経』入不二法門品第九では、相對・対立する二者がともに空ということとを關係の上にのせて、「不二^{ふに}」（advaya）と表現した。生死については、生死不二^{しじふふに}ということである。つまり、空に基づいての不生不滅（無生無滅）を關係の上からいいなおせば、生死不二ということになる。ところで、『維摩経』の不二には、大乘仏教の特色である現実への積極的展開が見えはじめており、生死不二^{しじふふに}が、のちに現実の生死の二にあてはめられ、積極的、肯定的な生死一如^{しじふふに}の表現となったゆえんである。それを端的に示すものが、生死即涅槃というタームである。（三四五～六頁）

さらに、また次のようにも論述する。

「三 本覚思想における生死観

鎌倉新仏教の共通背景となった天台本覚思想ほんかくから検討を進めると、本覚思想は、中国における華嚴三祖の賢首法藏（六四三―七一二）が、『華嚴経』とともに「本覚」の語の初出する『大乘起信論』を活用して、華嚴哲学を確立したことに端を発する。華嚴哲学は、『華嚴経』や『大乘起信論』に説かれた一心を根本の一理にすえつつ、その現実への生成起動を主眼としたもので、その線にそって本覚思想も進展していった。日本においては、空海（七七四―八三五）が密教の教理体系化にさいして、起信論の応用解釈である『釈摩訶衍論』を活用したが、これが本覚思想の再出発ともなる。空海は『釈摩訶衍論』が究極の理として強調した「不二摩訶衍法まかえん」を真言密教にあてたが、その線上から、改めて本覚思想も主張された。こうして、中国では、華嚴哲学の根本の一理（一心）に盛られて本覚思想が出発の途についていたが、日本では、空海の密教の不二論に盛られて再出発することになる。

（中略）

以上のごとく、天台本覚思想は生死・無常の実存的現実のみならず、無明・煩惱の日常的現実までを肯定した。一般的にいえば、徹底した人生肯定であり、人間肯定である。これは、仏教の路線だけでは考えられないことである。さきに見たように、大乘仏教は第二段階において、現実にもどり、現実を生かすことに努めた。生死即涅槃とか煩惱即菩提などのタームは、その産物といえることができる。しかし、それは、生死や煩惱を手放しで肯定することではなかった。生死は超えられるべきものであり、煩惱は断じられるべきものであることに変わりはない。第二段階における肯定の背景には、第一段階における否定が控えている。それを天台本覚法門が全き肯定の意に

解したところには、仏教以外の思想が加わっていると見ねばならない。その仏教外の思想とは、すなわち日本思想である。」（三五二―六頁）

この論文は、「一 不死永生と不生不滅」「二 生死不二と生死即涅槃」「三 本覚思想における生死観」「四 鎌倉新仏教における生死観」の四節から成るものの中で、第二節と第三節からの引用である。

田村氏がこの引用の第二番目で生死に関して、「生死即涅槃」が生死を手放しで肯定する立場ではないと言い切っていることは重要である。天台本覚法門においてついに生死を全面的に肯定する立場が生まれ、そこで生死一如もしくは生死不二という言葉が現れるに至ったと述べる。田村氏は、その日本思想は自然順応であり、現実順応であると述べ、その態度が『古事記』『日本書紀』『万葉集』においてすでに存在し、天台本覚法門から鎌倉新仏教の祖師たち、また南北朝・室町期の新しい神道理論、世阿弥の能、千利休の茶道、いけばなにも流れ、本居宣長の「物のあわれ」の強調にまで流れていることを例示する。

iv 木村文輝著書

生死一如を論及している三つの論文を引用した。これらの先行研究に言及せず、独自の判断で生死一如を根拠に脳死や臓器移植問題などを論じたのが、木村文輝『生死の仏教学——「人間の尊厳」とその応用——』⁽⁵⁾である。「第一章 生の中の死・死の中の生——生死一如の立場から——、第五節 仏教の立場と現代社会」の一文を引用する。

「既に本文中で詳述したように、人間の誕生と死は、それぞれ非常に長い時間的なプロセスによって成り立っている。とりわけ死の問題に限定した場合、そのプロセスは、まだ人間が生物学的に生きている時から始まって

いる。だが、その一方で、人間は生物学的な死が訪れた後にも、二人称の観点において、社会的、もしくは情緒的な意味で生き続けることが可能である。つまり、死は生の中に始まり、生は死の中で継続する。そうだとすれば、我々は人間の生と死を、完全に別々のものとして捉えることはできない。むしろ、両者の範疇は重なり合っており、一体のものとして把握することが必要である。これを仏教の伝統的な用語で表現すれば「生死一如」と言うことになるであろう。」（六七―六八頁）

また、「第四章 「人間の尊厳」の現成と否定——生死の学の立場から——、第二節 脳死と死の「自己」決定権、（四）死者の生と生者の死」からの一節を引用する。

「そして、このことは次のように言い換えることも可能であろう。すなわち、たとえある者の死が医学的に確定し、その死体の処理が終了したとしても、遺された者に死別の苦しみが存続する限り、その者の死は完了したことはない。その者は、遺される者の中で今だ生き続けている存在である。反対に、一人称の立場であれば、二人称の立場であれ、ある者の死を自覚した瞬間から、その者はたとえ医学的には疑いなく生きている存在であっても、心情的には既に死にゆく者だということになる。このように、死苦という観点から人間の死を把握すれば、一人の人の生と死は、医学上の生死に関係なく同時に存在するものであり、文字通り「生死一如」と言うことができるのである。」（二〇九―二一〇頁）

本書は「序論 生死を見つめる視点」「第一章 生の中の死・死の中の生——生死一如の立場から——」「第二章 「人間の尊厳」の仏教的解釈——空と縁起の立場から——」「第三章 臓器移植問題に対する仏教者の立脚点——個々の苦しみの立場から——」「第四章 「人間の尊厳」の現成と否定——生死の学の立場から——」の序論と四章、そ

して「あとがき」から成る。この中で第一章と第四章から生死一如を強調している部分を引用した。

しかし、すでに指摘したようにこれだけ生死一如を根拠にしていながら、私が引用した先行研究に一切言及しない。

また第二章の副題からすれば松本史朗氏の鋭い提言を参照しなければならぬし、第三章の脳死と臓器移植に関して中島隆博氏の仏教者たちの当該問題への論及の批判的検討は重視しなければならないと思う。⁽⁶⁾⁽⁷⁾

木村氏が引用文の中で述べている生死一如の趣旨は平川氏の生死融合論と同一のものであり、ここで解説するまでもない。

IV 「生死一如」の用例の確認

i 仏教文献における用例

今日では仏教文献における検索が便利になった。まず「大正新脩大藏経テキストデータベース（The SAT Daizokyo Text Database）」が完成し、また台湾でも「CBETA (Chinese Buddhist Text Association、中華電子佛典協會)」が進行中である。今は日本の仏典も検索できるので、前者によって生死一如を検索した結果、以下の七例を得た（生死一如の四字をゴチにして強調した）。

- ①、『宗鏡録・卷二四』「志公和尚生仏不二科云、衆生与仏不殊、大智不異於愚、何用外求珍宝、身内自有明珠、正道邪道不二、了知凡聖同途、迷悟本無差別、涅槃生死一如、究竟攀縁空寂、推求憶想清虚、無有一法可得、蕭然直入無余、」（大正藏四八、四九二頁上中）

②、『勅修百丈清規・卷五』「坐禪乃安樂法門、而人多致疾者、蓋不得其要、得其要則自然四大輕安、精神爽利、法味資神、寂而常照、寤寐一致、**生死一如**、但弁肯心、必不相賺、」(大正藏四八、一一四三頁上)

③、『宋高僧伝・卷一四』「釈玄儼、(中略)而儼綱紀小乘、演暢大法、晤仏境之非有、識魔界之為空、故能使涅槃將**生死一如**、煩惱与菩提齊致、発心而登仏地、非我而誰、白黒帰依、当仁不讓、」(大正藏五〇、七九五頁上中)

④、『景德伝灯録・卷二九』「誌公和尚十四科頌、(中略)仏与衆生不二、衆生与仏無殊、大智不異於愚、何須向外求宝、身田自有明珠、正道邪道不二、了知凡聖同途、迷悟本無差別、**涅槃生死一如**、究竟攀縁空寂、惟求意想清虚、無有一法可得、翛然自入無余」(大正藏五一、四五〇頁下)

⑤、『溪嵐拾葉集・三六卷』「**是生死一如**、迷語(悟?) 一体事表也、」(大正藏七六、六二四頁上)

⑥、『溪嵐拾葉集・八一卷』「如来涅槃相示云、須返是常在不滅事相也、滅後舍利是万法能生種子返、此則生滅不二出離解脫本源也、故舍利拝見奉所、於**生死一如**相顯、色心境智一如相顯、色心境智一如法門示現給也、云云、」(大正藏七六、七七三頁上)

⑦、『溪嵐拾葉集・八六卷』「**一、生死一如**事、(中略)口云、釈迦入滅相、即是五智転成貌也、凡如来者、**生死一如**之妙理覚悟故、即滅相顯生相故、入涅槃成舍利、」(大正藏七六、七八一頁上)

この七例が大正新脩大藏經を検索し、生死一如の四字を引き出したものである。いわゆるインド撰述の経律論に一例もないことが分かる。また①から④までの中国の用例のうち、『勅修百丈清規』の用例だけが「生死一如」として独立しているが、他の三例は「涅槃生死一如」、すなわち「生死即涅槃」のことであることが明らかである。したが

って、これらの三例は今問題にしている生死一如からは除外される。『勅修百丈清規』の用例も全体が『坐禪儀』の中の一句であり、直前に「寤寐一致」（目覚めるのも、眠るのも同じ）との一句と対応した文飾の結果である。単独で生死一如と言われたとは判断できない。この結果、中国においても、現存の文献による限り、今問題にしているような意味での生死一如は存在しないと断じて良い。

『溪嵐拾葉集』は日本天台宗の僧、光宗が鎌倉時代末から室町時代（一三二一―一三四七）にかけての比叡山のさまざまな伝承や口伝を三〇〇巻にまとめたものである。今は一一六巻しか残っていない。この中での生死一如については、最後の⑦の「生死一如事」の用例に見られるように、かなりテーマとして固まっていることが分かる。私は天台本覚法門の中でこのような生死一如が成句となっていく、それを光宗が伝えているのではないかと推察する。この文献の用例が今のところ生死一如の最も古いものである。

ii インターネットにおける検索

驚くことは、インターネットの検索結果である。「生死一如」で二五万件以上の結果が出る。念のため「生死不二」も検索をかけてみたならば、三万件以上であることが分かった。若干の用例を引用する。

①、「自殺」という亡くなり方をする人がこの時代、この日本社会に年間三万人以上います。仏教では生死一如といって、“生”と“死”が別々であるとは考えません。「自殺（自死）」の問題は「生き方」の問題です。“生死”を問いつける僧侶として、この事態をどうにかしたい――。私たちは自殺対策に取り組む僧侶有志の仲間です。」

（自殺対策に取り組む僧侶の会）

②、生死一如 仏教では「生」と「死」を別のものとして分けてとらえることはしません。二つをひっくり返して「生死（しょうじ）」といい、生死の差別を超えることを説いています。つまり、生があるから死がある。生の中に死があり、死の中に生があるのです。したがって、人間は、死にたくななくても、いつかは死ななければなりません。だからこそ、命ある限り精一杯生き、そして死んでいくのです。（臨済宗大本山妙心寺「今月の法話」）

③、金子みすゞ 大漁 朝焼小焼だ／大漁だ。／大羽鰯の／大漁だ。／／浜はまつりのようだけど／海のなかでは／何万の／鰯のとむらい／するだろう。金子みすゞの「大漁」に出合ったのは、いまから四十年前、大学一年の時に読んだ『日本童謡集』（岩波文庫）の中でした。（中略）「大漁」を読むと、もう一つわかることがあります。昼と夜のように、光と影のように、この世はすべて二つで一つということです。浜の喜びと海の悲しみ、喜びと悲しみで一つです。目に見えるものと見えないもので、一つです。生きることと死ぬことで一つです。生死一如といえます。この二つで一つをきちんと具現化できるのはたった一つ、まず相手の存在を丸ごと認めて受け入れることです。（金子みすゞ記念館館長 矢崎節夫）

④、第3カ条 日々、生死一如と心得て生きること 生死一如・無情（ママ、筆者）迅速ということについて変化・転変し続けている存在としての人間「生死一如」と心得て生きるために 過去・現在・未来という時間の流れのなかで／今の時間を生き、生死観を育む「生死一如」に対する想いの馳せ方 死のこちら側の死を想うこと／死の瞬間の死を想うこと／死のむこう側の死を想うこと（株式会社・青海社、死を迎える日のための心得と作法17カ条の中の第3カ条）

⑤、人生は生死一如 昔から「生死一如の人生」という言葉があります。松尾哲雄師は、この言葉を一枚の紙に

譬えて、「紙には必ず裏と表があります。わたしは紙の表が欲しいので、裏はいらないと、裏を削っていったら、紙そのものが無くなってしまします。人生も、生の面だけ欲しいので、死の面はいらないといって、死を無視して生に固執するのは、（欲望の一生）だと仏様は教えてくださる」と、生と死を分けることの問題を指摘してくださいます。そういう大切なことを知らずに、欲望一筋に神仏に手を合わせ、たのむほどにいいよ迷っていき、これを「迷信の生活」といいます。（東本願寺真宗会館、広報誌『サンガ』3分間法話）

⑥、涅槃寂静 本来、無常にして無我であるというこの世の理法を体解するには、決して一般化をすることを許さない、まさしく個別の不安や苦悩と向き合い、その不安や苦悩を抱くことそのものが永遠の理法への反逆であるという自己否定によってのみ、到達することができます。そのために八万四千通りに展開されたといわれる仏教の教法の中から、我々個々の機根や状況に合致したものを、道しるべとして選び取るのです。「四法印」と呼ばれる仏教の標語の最後は、そのような道程を経て得られた、苦すなわち自我の滅却を示しています。サンクリット語の「ニルバーナ」に起因する「涅槃」の語は、一切の煩惱の炎を吹き消された状態を意味します。生まれたら必ず死ぬという根源的な不安や苦悩を超越してみれば、そこにはただただ調和安定した「バラバラでいっしょ」とでも表現すべき「生死一如」「自他不二」の世界が開けます。「涅槃寂静」なる境地を求めて、共に歩みを進めることが、仏教の本旨であります。（学校法人光華女子学園、《今月のことば》）

⑦、今日はキリストの聖誕祭です。聖誕は偉い人の場合、普通の人の場合は生誕でしょうね。生誕とは生まれることです。生も誕も生まれるという意味です。この2文字のうちの「誕」を検証してみましよう。生まれることという意味は誰でもご存知でしょう。でもこの字にかりそめの、あるいは嘘偽りという意味があることはあ

まり知られていないようです。生まれることが何故かりそめであり、嘘偽りなのでしょうか？ と考えた際に聞いたのは、「生死一如（しょうじいちにょ）」という言葉でした。一如とは同じことと言う意味です。生きると死ぬということが同じであるというのは誰も本当は死なないという意味です。「魂は永遠なり」という言葉もありますね。本当は死なないのなら生まれるということもないことになります。誕生とは永遠の生命である魂がかりそめの肉体の衣を着て一見初めてのごとく現出してくることを表現しているのだな、と思いました。（「命波」、聖誕祭に想う）

⑧、過日、新聞にて報道されました御遷宮につきまして、多くのお問い合わせをいただき誠にありがとうございます。現在、出雲大社では御遷宮の準備を進めております。（中略）出雲大社の御祭神大国主大神さま（だいこくさま）は、「和譲」の御神徳で「国土奉還——国譲り」の奇しき大業を成し顕されて、目には見えない世界を治められる幽冥（神事）主宰大神として「生死一如」に私どもをお守り下さっています。（出雲大社、平成の大遷宮について）

⑨、生死一如に榮え果てなき 万有の主宰と現れし神人の身は とこしへまでも亡びざるべし（中略）吾は今生死一如の真諦を 悟りて心勇み立つなり（出口王仁三郎「天祥地瑞寅 魂反し」）

以上のように、ほとんどが生死一如を良い標語として用い、しかもこれこそが仏教であるというものが多い。ただ、仏教だけでもないのにも驚いた。キリスト教系のもの、神道系のもの、教派神道系の宗教でも用いている。また、仏教は禅宗に限らない。浄土系でも、他の宗派でも用いている。ほとんど汎宗教と言ってもよい。また、宗教に限らず、ある人の人生観としてもこの生死一如の標語は積極的肯定の文脈で用いられている。生死一如の成句は仏教的な罅を

越えて広く一般的な言葉として流布していることが分かる。

V 「生死一如」用語形成の背景の検討

i インド仏教における不二と一如思想

さて、大乘仏教において、不二とか一如の用例は先ほど利用したSAC検索するならば、不二が一万二千、一如が四千以上の結果が出る。阿含経以来の用例がある。特に不二は『般若経』にも多く出るし、有名な『維摩経』「入不二法門品」が思い浮かぶ。空の思想をベースにする大乘仏教において、例えば生死即涅槃のことを「生死涅槃不二」と表現したとしても何ら問題はない。

ただ丹治氏は「生死一如」の言葉はありえないが、思想としてはないわけではないとして、今の生死即涅槃のことを説明したが、納得できなかった。したがって生死一如はインド仏教には無いというべきであろう。少なくとも部派仏教の教学にあるはずもない。

しかし、生死一如が以下にのべるように日本成立の用語である可能性は高いとはいえ、大乘仏教の空思想の展開の端に位置付けることはできよう。それが空思想の誤解であったとしても、一切皆空の趣旨から言えば、生も死も空であると言った途端に生死一如であると解釈できるとも言える。平川氏の解釈もそのような雰囲気を持っていた。したがって、インド大乘には生死一如の思想は無いが、その解釈の淵源は空思想にあると言える。丹治氏は多分そのような趣旨を言いたかったのではないかと思う。

ii 中国仏教における不二一如思想

さて、中国ではどうかであろうか。不二や一如の表現が多いことは変わらない。検索の結果では生死一如は存在しないと分かった。ただ、不二にはたとえは天台六祖湛然の『十不二門』のような重要な著作もある。『大乘起信論』系の偽論であるが、空海が重視した『釈摩訶衍論』には「不二摩訶衍」が多出する。これは新羅成立であろうとの研究成果がある⁽⁸⁾。ともかく、『般若経』も『維摩経』も重視されたし、禪宗も盛んであったから、中国仏教者が不二や一如を好んだことは疑いない。しかし、生死一如の声は聞こえてこなかった。

iii 莊子の生死一如

中国仏教でどうして生死一如の声が聞こえないのかと疑問に思うのは莊子に万物斉同の思想があり、死生一如⁽⁹⁾と言われるからである。老莊思想が中国仏教の受容と展開に果たした役割は大きい。⁽¹⁰⁾鎌田茂雄氏も莊子から華嚴への展開を論じる⁽¹¹⁾。華嚴もまた相即や相入の論理を開拓した。これも不二や一如に通じる論理である。天台の一念三千の法門や性悪思想などの性具思想に対抗して、華嚴の縁起思想や性起思想が位置付けられるが、いずれも中国仏教思想の不二や一如を支持するものである。しかし、生死一如の用例は姿を見せなかった。

ただ、さきに大乘空に生死一如の淵源を見て、大乘空の端に生死一如の位置づけを考えたことの延長で語れば、中国仏教が生死一如の成句の形成に何らかの役割を果たしているであろう。これまで言及してきたことから田村氏の論文から天台思想を想定することは必然である。丹治氏は禪宗に言及していた。私も中国禪宗との関連を考えるが、

今のところ証拠が無いのである。

iv 日本人の生死観

今回もテーマが生死観であるが、一九八〇年の日本仏教学会学術大会のテーマも生死観であった。私も発表した。⁽¹²⁾ここでは翌年公刊された紀要所載の日本人の生死観についての二つの論文を紹介し、生死一如の用語形成の背景を考察するために役立てたい。

①、神保泰紀論文

神保泰紀氏は「『生者と死者』考」⁽¹³⁾で次のように述べる。

「元来、日本人の生死観は、生きる歩みの中で、或る境界を超えることが死なのであり、生の延長線上に死が続いて行く、水平思考の意識である。生者と死者のあり方は、「たま」として見ればまったく変りがないのである。生者は、肉体に拘束されて居り、「たま」として機能は、寧しろ、低いのである。死者の方が、反って、自由な存在ともなる。」（四九五―六頁）

神保泰紀氏は民間信仰や伊佐那伎・伊佐那美の神話から、死に関して生者と死者との自由な交流を可能にする思想と、死穢を忌避して結界を遮断する思想の二面があり、現在までもそれらは伝承されていると言い得るが、いずれにしても日本人にとって、あの世も、この世も、わずかに一線を画するのみで、それもこの大地、この世界に存在すると述べ、生死の水平性を主張する。

②、楠 正弘論文

さらに楠 正弘氏は「庶民信仰における生と死」⁽¹⁴⁾において、恐山信仰を分析して、次のように論じる。

「其後、恐山の延命地藏尊は経験的信仰機能にあわせて機能分化し、本殿地藏尊と賽の河原の地藏尊、卒塔婆供養堂の地藏尊となった。一方は生の儀礼の信仰対象としての地藏尊であり、他方は死の儀礼の信仰対象としての地藏尊である。生と死とは人間の生存の背反するあり方であり、人間の生存は、生であれば死ではなく、死であれば生ではあり得ない。しかし、ここでは、生の儀礼における生と死、死の儀礼における生と死という二つの生と死が明らかにされた。仏教教義の多くは前者を主とし、仏教儀礼の多くは後者を主に行っている。

(中略)

生の儀礼と死の儀礼とは、相互に相反する生・死観をもちつつ、この両者が、日常的庶民信仰の生・死を構成しているのであり、この中に、經典仏としての地藏信仰の意味があると思う。つまり、庶民信仰の中では生と死、死と生とがつりあわされているのである。」(五二七～八頁)

楠氏は、教義と儀礼における生と死との関係を区別しながらも、結果的には生と死とがつりあわされ、「死を前提とした生の意識」でもあり、「死の中に生がある」とも言い得ると分析する。

③、河合隼雄論文

次に西欧社会の人々と日本人との差異を論じ、心理学者の河合隼雄氏は「日本人の死生観」⁽¹⁵⁾の中で次のように述べている。

「生死一如」成句流布とその問題点の考察 (吉津宜英)

「神経症の症状に苦しみ自殺を企図したが、未遂に終わった人が、そのときの心境を説明して、自殺と言ってもそんなに決意して行なうことではなく、たどて言えば、部屋のなかに居て、その部屋の空気が濁って息苦しくなってきた、そこを逃れるために「障子をあけて隣の部屋に行こうとするようなものだ」と言ったことがある。この際にその人が、生死を分ける隔壁の弱さと、死ぬことをまるで「生きのびよう」とする行為のように語ったことが印象的であった。日本人にとって、生と死とを分ける隔壁はあんがい薄く、生と死とが連続的にさえ受けとめられているのである。」（二四九頁）

また次のようにも分析する。

「日本における生死の隔壁の薄さは、人間と他の存在、自と他、などの隔壁の薄さと相呼応しているのである。このことは西洋の近代において、他から分離したものとしての「自我」が確立されたのと著しい差を示している。もともとキリスト教においては、人間と他の存在は明確に区別して考えられている。厳しい「切斷」論理によって、すべてのものが区別されるなかで、人間の「個」というものが重視される考えが生じてくる。そのような考えによって確立してきた「自我」の死をどう受けとめるかは、西洋人にとっては大きい課題であるが、それはキリスト教の一回限りの復活、最後の審判という神話によって支えられているのである。個々人の自我は、最後の審判を受けるときによい評価を受けるべく、生きている間にできる限りの努力をしなくてはならない。そこで、もし、復活とか最後の審判ということがなければ、生きている間に自我を確立したとしても死んでしまえば、まったくの無に帰することになって、意味がなくなってしまう。

西洋の近代自我の確立の背後には、キリスト教による死生観が存在している。これに対して、日本では日本流

の自然觀を支えとして、日本人の自我は他との隔壁を薄くし、生死の隔壁も薄い死生觀によって生きている、と言うことができる。」(二五三―四頁)

ここで、河合隼雄氏はキリスト教による死生觀と対照して、日本人の生と死との隔壁の薄さを指摘する。その薄さの根拠は人間の死も万物の死も同様に自然のこととして受けとめる態度に見出している。

④、本覺思想文献の生死觀

これまでの流れの中で、やはり生死一如は田村氏の論文に言及されていた天台本覺法門に由来するのではないかと仮説が現在の段階では最も説得力を持つ。その田村氏も共著者として名前を並べる『天台本覺論』⁽¹⁶⁾に収録されている文献群の中にわずかではあるが、次のように生死一如に近い文言(ゴチにしたのは筆者)が見えている。

『天台法華宗牛頭法門要纂』第五・三惑頓断、伏しておもんみれば、生死の二法は一心の妙用、有無の二道は本覺の真徳なり。所以は、心とは無来無去の法、神とは周遍法界の理なり。故に、生るる時も来ることなく、死ぬる時も去ることなし。無来無去の心の有の用を施さば、心即ち六根の体を現す。これを以て生と名づく。周遍法界の神に空の徳を施さば、神は即ち五陰の身を亡ぼす。これを指して死と曰ふ。(これ)則ち無來の妙果、無生の真生、無去の円去、無死の「大」死なり。生死は体一、有空は不二なり。かくのごとく知見し、かくのごとく觀解するときは、心仏の体頭れ、生死に自在なり。」(三三頁)

「第九・生死涅槃、生死の二法は、一心の妙用、有無の二道は、円融の真徳なり。心は本より周遍して、去来あることなく、また生死なく、無相にして湛然たり。心に仮の用を施すときは、六根の体を現じ、心に空の用を

施すときは、五陰の身を亡ず。生の時も来ることなく、死の時も去るなし。生はこれ真生、死は即ち円死なり。
生死は体一、空有は不二なり。仮に迷ふを生と謂ひ、空に迷ふを死と謂ふのみ。（実には）空仮の二用は、唯一の心体なり。三諦は一諦にして、三にあらず一にあらず、しかも三、しかも一にして、不可思議なり。三はおのおの三を具して、俱体俱用なり。有に入るも有ならず、空に入るも空にあらず、体用俱時にして、畢竟して常樂なり。」（三八頁）

この文献は解題によれば、平安末期から鎌倉初期（一一五五―一二〇〇年ごろ）に成立した天台本覚思想の文献と言う。ここでは生死一如とは出ていないが、先に見た光宗の『溪嵐拾葉集』からすれば約百年前にこのように生死一如と言ってもよいほどの内容が力説されていることを知る。

Ⅴ 本節のまとめ

本節ではかなりアットランダムではあるが、「生死一如」成句の形成の背景になるのではないかを思われる事項を列挙し、点描した。

丹治論文が指摘したように、インド仏教には生死一如は無いが、空思想は確かに無視できないであろう。

仮説のように日本の天台本覚法門の中でこの成句が醸成されたとした場合、中国の天台教学は日本の天台法華宗の源流であるから直接的にこの成句の背景として考慮するに値しよう。

また、天台本覚法門には密教、すなわち台密思想が関係するが、真言密教の下敷きは華嚴教学であるから、鎌田氏の言う莊子から華嚴への展開も無視できない。

そして、これは『古事記』や『日本書紀』の分析からも言いうるが、日本人の生死観における生と死の壁の薄さも論じられ、生死一如が容易に形成されそうな状況が日本には存在することが分かった。

そして、具体的には中世の日本の天台本覚法門において、その成句は産声をあげたとの仮説を提示する。

VI 「生死一如」の問題点と課題——結びにかえて——

以上、生死一如に関する論文、用例、背景を検討してきた。生死一如は確かに仏教、日本仏教の中で形成されたが、現今では仏教以外の一般的な用例として活用され、流布していること、しかも良い意味で用いられることが多いことである。

しかし、仏教の教え、釈尊の原点に立ち返ってみれば、生死一如などでもない教えである。阿含経、中部の『聖求経』によれば、釈尊は生老病死する現実を直視し、生老病死するものが生老病死するものを求めることは決して聖なる求めではないと分かり、生老病死するのであるから生老病死しない、不生不老不病不死の世界を求めることが聖であると考え、出家し、成道したとい⁽¹⁷⁾う。その教えからは、決して生死一如など出てくるはずは無い。この言葉は歴史的には仏教世界から派出したことは事実であるが、仏教の教えではないと断言しなくてはならない。

分らない問題、説明を要する課題は多い。まだまだ、生死一如の成句の源流を尋ねる旅は続く。また、『溪嵐拾葉集』の用例から今日に至るまでの、この成句の展開の確認の作業も時間のかかることである。この成句に丹治氏が言及した禅宗はいかに関わっているのであろうか。また、『葉隠』において「武士道と云ふは死ぬ事と見つけたり」とあるような武士道の生死観にこの成句は関わるのであろうか。これも大きな課題である。

また、現代の課題を一つだけ提起して、締め括りたい。それは自殺の問題である。インターネットでの検索結果の第一に引用したように、ある団体は自殺を防止する運動のキャッチフレーズとしてこの成句を用いる。これは果たして妥当であらうか。平川氏の戦場の兵士の譬え、河合氏の自殺未遂者の感慨などから考えてみると、この成句の醸し出す雰囲気はあるいは自殺を助長するかもしれない。もっと、私が問題にしたいのは、この成句が仏教に由来するにもかかわらず、今では一般的な用語として、しかも讃美されていることである。日本人の生死の壁の薄さの指摘があったが、その壁を安易に突き破って死に急ぐ結果をもたらし、年間三万人を下らない自殺者発生の現状がある。それらの人々の心根の中にこの「生死一如」的な精神構造が潜んでいるとしたら、仏教は日本歴史の中に恐ろしい種を蒔いてしまったことになる。

今こそ、生老病死を直視し、不生不老不死を求めることこそ仏教であり、生死一如は仏教ではないと連呼しなくてはならない。あまりにもこの成句が世間で礼讃されすぎているからである。

註

- (1) 島園 進「死生学とは何か——日本での形成過程を顧みて——」3 臨床死生学と死生学の比較研究（島園 進・竹内整一編『死生学 1 死生学とは何か』所収、東京大学出版会、二〇〇八年）。島園 進氏が言及する加藤咄堂著『死生観——史的諸相と武士道の立場——』（書肆心水、二〇〇六年九月。原本は井烈堂、一九〇四年出版。今回の再刊本は島園 進氏の解説を付す。）その加藤氏の著書の中で「第五章 死生問題の解決、五 死の興味」の中の一文として「(一) 生死一如と達観したる者 これ五蘊、仮りに形を成す、四大、今、空に帰す底の決心にして、多く仏教的修養、殊に禅に於いてこれを見る。達人は達観す、珍重す、大元三尺の剣もまた電光影裏に春風を斬る、となしたりしなり。由来大和民族は噴火山的気象に養成せられ、花の如き精神を有す生死一如の観は、彼らの気象に適し、英雄豪傑

の死に処するの精神、ここに安慰を得たるが如し。」(一七八頁)とあり、生死一如を達観した人を達人の行き方として賞讃している。

- (2) 平川 彰「仏教より見た生と死の問題」(『仏教学』第二号、一九八七年)。
- (3) 丹治昭義論文は中村 元編『仏教思想』10 死 所収(平楽寺書店、一九八八年)。
- (4) 田村芳朗論文は中村 元編『仏教思想』10 死 所収(平楽寺書店、一九八八年、後に『本覚思想論 田村芳朗仏教学論集 第一巻』春秋社、一九九〇年に収録)。
- (5) 木村文輝『生死の仏教学——人間の尊厳とその応用——』(法蔵館、二〇〇七年)。
- (6) 松本史朗『縁起と空——如来蔵思想批判——』(大蔵出版、一九八九年)。
- (7) 中島隆博『死者を遇するへ倫理——仏教と生命倫理——』(小松美彦・土井健司編『宗教と生命倫理』所収、ナカニシヤ出版、二〇〇五年)。この論文の中で中島氏は梅原猛・田代俊孝・中野東禪の各氏の意見を批判的に検討している。
- (8) 石井公成『華嚴思想の研究』第一部 第五章 新羅華嚴思想展開の一側面——『釈摩訶衍論』の成立事情——(春秋社、一九九六年) 参照。
- (9) 金谷 治『死と運命——中国古代の思索——』「死生は命なり——『莊子』の死生観——」(法蔵館、一九八六年)、同『中国思想を考える——未来を開く伝統——』第五章 死生一如(中公新書、一九九三年) 参照。
- (10) 伊藤隆壽『中国仏教の批判的研究』(大蔵出版、一九九二年) 参照。
- (11) 鎌田茂雄・上山春平『無限の世界観(華嚴)』(角川書店、一九六九年、後に角川文庫に入る、一九九七年、『仏教の思想』全十二巻の中の第六巻) 参照。
- (12) 拙論『華嚴教学における生死観序説』(『日本仏教学会年報』第46号所収、一九八一年)。
- (13) 神保泰紀論文『日本仏教学会年報』第46号所収、一九八一年。
- (14) 楠 正弘論文『日本仏教学会年報』第46号所収、一九八一年。
- (15) 河合隼雄論文は多田富雄・河合隼雄編『生と死の様式——脳死時代を迎える日本人の死生観——』(誠信書房、一九九一年) 所収。

「生死一如」成句流布とその問題点の考察（吉津宜英）

三〇

(16) 多田厚隆・大久保良順・田村芳朗・浅井円道著『天台本覺論』（岩波書店、「日本思想大系9」、一九七三年）。

(17) 片山一良訳『中部（マツジマニカーヤ）根本五十経篇II』（大蔵出版、パトリ仏典第二期2、一九九八年）。

特註

立正大学での学会発表を行い、この小論を作成するに際し、駒澤大学の同僚である袴谷憲昭氏にはさまざまな助言を頂戴した。袴谷氏には『本覚思想批判』（大蔵出版、一九八九年）がある。この小論の中で触れたような生死一如が本覚思想に関連することは疑いない。したがって、袴谷氏の本書にはいずれ正面から対峙しなくてはならない。また袴谷氏は『批判仏教』（大蔵出版、一九九〇年）の中に「真如・法界・法性」（初出は、岩波講座・東洋思想、第九巻『インド仏教2』岩波書店、一九八八年）を取る。この真如、あるいは如如などの中国から日本にかけての解釈も、一如の問題に関連することが予測される。また袴谷氏には『善惡不二、邪正一如』の思想的背景に関する覚え書（『駒澤短期大学研究紀要』第三〇号、二〇〇二年三月）という論文があり、これも中国から日本、特に日本における不二、一如の問題を扱ったものである。これらの袴谷氏の著書、論文、また助言を含めて、この小論では活かすことができなかった。助言などの学恩に感謝すると共に、活用できなかったことへのお詫びも申しあげる。さらに、千葉 正氏（駒澤大学大学院博士課程終了）にも本覚思想関係文献などに関してさまざまなご教示を頂いているが、これも今回の小論では扱うことができなかった。千葉氏にも感謝申しあげる。