

## 仏教哲学より見た生と死

西村 嘉三郎

「われわれの生きている間は、死はそこになく、死んだときには、そこにわれわれはなく、実際に死に遭遇することができない。さらに、われわれが死ねば、真理の唯一の標準であり、感覚の主な原因である靈魂は肉体と共にアトムに解消してしまう。従ってわれわれは死後に神より責罰をうけることもない。」このように考えるのは、ギリシアのデモクリトスの原子論の立場に立つエピクロスの死生観であるが、ここでは人間の生や死が生理的、肉体的な出来事として、自己の外に置いて眺められており、人間の自己としてのあり方にかかわる事柄としては考えられていない。このような死生観が、神の責罰に対する恐れ、乃至、一般に宗教的信仰や体験と関係をもち得ないことは当然といってよい。

しかし宗教が人間生活にとって無視し得ない重要な意味をもつのは、単に肉体的な生死にかかわる存在であるというよりも、むしろ人間が皆、自己をもっていることにかかわることによるというべきであろう。人間以外の動物においても、肉体的な死にとまなう苦悶や、一種の予感、または恐怖が感ぜられるであろうが、かれらは自己をもたない故に、死が恐るべきものとしてうけとられたり、殊にそれが平常生活の中で、いつでもわれわれの存在を脅かすものというような意味をもつことはない。唯、人間のみが死に対して、このような恐怖や、脅威を感じるのだから、それは要するに、人間が自己をもつこと、自覚的存在であることによるのである。

しかるに、これと同時に、人間は自己をもつことによって、却って、その生が生そのものとして十分に、ありのままに享受せられないと共に、死もまた、自己の存在を根底より消し去るものという厳粛な意味においてうけとられなくなることが多い、というよりも、むしろそれが普通になっている。即ち、死はわれわれの自己を根底から否定するものであるにもかかわらず、その死が自己によって現に知られるものである限り、死が生を混えないことは不可能であり、従ってかかる死に対して、われわれが、平常無事の生活において脅威や、厳粛感を抱き得ないのは無理ではない。同様にしてわれわれの生というのも、それが生として捕えられる限り、そこには死が含まれる。というのは、生として捕えられ

たものは、常に過ぎ去った生であり、既に過ぎ去った生は死物にすぎないからである。われわれにとって現在の生は厳然たる事実である。しかし、それにもかかわらず、われわれが自己の知性によって自己の生を確めようとする限り、定められた生は既に死物化しているといわねばならない。われわれは不用意に自己の全生命の燃焼というのが如きことを口にすることはできない。生のもつ全機能は反省によってつかむことはできない。それは後に述べるように、自己に死に切るといふ宗教的体験を通じてのみ可能となる。

かくしてわれわれが自己をもつ限り、死といっても、それは生を通じてしか捕えられず、生といっても、それは死物化の傾向を免れない。唯、この際、われわれが注意しなければならないことは、われわれはわれわれの知性を自己という限られた生に内在するもの、または所属するものと考えがちであるということである。またその限り、死に生が混入し、生は常に死物化するということである。それ故に、もしも、われわれの生を現在の一瞬ごとに、ことさらに意識してではなく、ありのままに、純粹に生きることが欲するならば、そしてそれが最も直接的で、自然なわれわれの生の事実であるとするならば、知性が自己という限られた存在に内在、または所属するものと考えその考え方の根本に問題があるといわねばならないであろう。

この点について考えて見るとき、われわれの自己は他に対することによって自己であり、他なきところに自己の自覚はなりたち得ないことを注意せねばならない。而して自己は他に対している限り、常に他に対して制約せられているのであって、自由な、主体としての自己といっても、それは真の意味の自由をもつものでもなく、また真の意味で自己自身の主人公なのでもない。仮りに他を人間に限って見ても、われわれは他人に対するとき、知らず識らず、相手に対して一種の心構えをもち、多かれ少なかれ、それだけ相手によって制約せられるのである。しかし、自然であれ、人間であれ、一般的にいつて、自己は常に必ず、他の呼に対して応ずるような自己としてあるのであって、此際、他を自己の外にもち、しかもその自己を固執する限り、自己は他に制約せられざるを得なくなるのである。

さらにまた、われわれが普通に自覚と呼んでいるものにおいては、知る自己は同時に知られる自己であり、逆に知られる自己はそのまま知る自己でなければならぬ。それ故に両者の全く一致するところに、自己の真の姿があると考えられる。しかし、この一致は自己によって定められるものではない。何となれば、定められたときには、その一致は自己によって知られた一致であって、知る自己に対立するからである。従ってそれが自己の真の姿であるといっても、せいぜい自己の理想像であり、所詮、考えられた一種の架空物にすぎない。われわれの知性は、もと

もと、知るものと知られるものととの二元的対立を通じてのみ作用するものであるから、いかに反省をくりかえしても、この一致に到達することはできない。われわれの限られた自己にはこの分裂を克服する力は、初めからそなわっていないのである。

しかるに他方、知性は他を他として認める働きであって、この働きは常識上考えられているように、単に他から区別された個人としての自己に内在するものとのみはいわれない。というのは、他を真に他として認めることは、そのことが既に自己を超えていることであって、根源的にさかのぼっていえば、われわれの知性は、常に自他の対立するところに働くのであるから、知性の働を偏に自己という個人に内在するものとみ見るのは誤りといわねばならぬ。即ち、それは自己を超えて、自他の対立を内に含むような統一的一面をもつ働きといわねばならない。唯、先にもいったように、知性は自己においては、常に対立的、分裂的、または分別的に働く故に知性が元来もっている統一面、または無分別面は、限られた自己にとっては、超越的な面としてかくされているといわねばならない。しかもそのかくされているというのは、単に対立、分裂または分別に対する反面として、論理的に要求されるものではなくて、自他の対立が現実の事実である以上、いかなる瞬間にも常に現前しているものというべきであって、現に自他の間に呼べば応えるという事実があることは、この統一的で超越的な一面の存在を直証するものである。唯、これがわれわれの自己を超越している故に、自己によって確かめられることがなく、従ってわれわれの自己にはかくされているという外はないのである。

次にわれわれの生と時との関係について考えて見ると、われわれの生は常に時の流れの中にあって、時の制約をうけている。特にこの生を、生誕より死歿に至る肉体的生と限定して見るとき、然りといわねばならない。このような考え方の多くは、一方において時の流れという尺度を設定し、他方において人間の生命をこの尺度に照して考える考え方にもとづくものといつてよいが、しかし本来的にいえば、時の流れがわれわれの生の外にあるのではなく、それよりも、むしろ時の流れはわれわれの生の自覚において成立するというべきであろう。現在という瞬間が、それを把握したときには、既に過ぎ去ったものとなり、現在の瞬間は絶えず過去の中に繰り入れられるという、われわれの自覚上の事実が、時の流れという觀念を成立せしめているというべきであって、この自覚上の事実の外に別に時が流れていると思うのはこの事実からその一面を抽象することによっておこるのである。この事は真に現在の瞬間と呼ばれるものが、自他の対立するこの現実の世界を離れてはあり得ないことから見ても明かである。勿論、この事は時の流れが自己の主観において成立するという意味ではない。それはわれわれの主観を超越するという意

味をもたなければならぬ。というのはわれわれの自覚は、自己が他と呼応するところにおいてのみ可能であり、しかも他は自己を超越する存在であることから見てわかるからである。時の流れがわれわれの外に定位せられるのは、それがわれわれの自己を超越していることによるのである。但し、その超越しているというのは、時の流れの根源が自他の呼応する根底にあって自己を超越しているということであり、いわば自己の存在以前にあるという意味で超越しているのであって自己の外に超越しているということではない。

以上述べたところから、われわれが漠然と自覚と呼んでいるものには、二つの場合が区別せられる。その第一は、他から区別された自己、即ち個人的な自己の立場に立って、自己が自己を反省する場合の自覚である。これに対してその第二は、自他の区別せられる根源に立ち還って、他との呼応の関係において自己に目覚める場合のものである。この場合には自己の全き否定ということが根本的な条件となる。

第一の場合の自覚は、例えば現在生きているままの自己の姿を捕えようとして、反省に反省を重ねる場合がそれであり、これと同様の意味で自己の本来の面目を徹見するために、次から次へと起り来る雑念、妄想を切り払い切り払いする努力もそれであるが、一般に道徳的な反省も、自己の個人としてのあり方を、人間としての一般的なあり方、または人間生活が則るべき道理に一致させ、この意味で自己を合理化しようとする点で自己反省による自覚である。而してこれら自己反省の何れの場合にも自己否定が含まれないのではない。次から次へと起る雑念を払拭するに努めるのは明らかに自己否定であるが、人間としての一般的なあり方に自己を一致させるために、自己の先天的な素質や、習慣による傾向性などを否定しようとするのも同様に自己否定である。

しかし、これらは自己否定とはいっても、自己のもつ雑念、妄想、素質、傾向性などを自己の意志によって否定し、殺すことであって、これによって自己の存在が根底から否定し去られるのではない。それはいわば部分的自己否定である。否、むしろかかる意識的努力によって、自己肯定は期せずして強められ、かくして自己否定の徹底を期するものにとつては、全く逆の結果を生ずるのである。勿論、道徳的努力は何人にも必要な努力であって、人間が社会に生きて行く上で、自己の主体としてのあり方は、自己の道徳的理性に照らして、どこまでも規制されねばならない。しかし、道徳的理性が直接的に肯定せられ、その意味で自己が自己肯定に止まっている限り、自己反省の努力は際限なく続けられなければならない。それ故に自己反省には究極的な安らいがないといわねばならない。而してこのことは、われわれの自己が時に制約せられ、時の束縛を脱することができない状態におかれていることを意味する。

これに反して第二の場合の自覚は自己の存在が根底から否定されることによって成立する。前の場合の自己反省では、反省する自己も、反省される自己も共に肯定されているから、これは自己が自己を追いかけけるにひとしく、そこには際限なき循環があるのみであって、安らいがない。自己反省は自己にとって自らの意志によって終止符を打つことのできない、連続的な、間断なき負担であって、努力すればするほど、それを下ろすことの不可能さが、ますます明かになるような負担であるが、後の場合の自覚では、自己反省の際限なき連続が、全く期せずして打ち切れ、年来の負担が忽然として消え失せるとき成りたつような自覚である。自己の存在が根底から消され、否定されることを、自己が経験するのは、明かな矛盾である。自己の死が自覚せられるというがごときこれは不合理という外はないであろう。しかしこの自覚上の経験は厳然たる宗教的体験の事実であって、これによって始めてわれわれの究極的な自覚がなりたつと共に、最後の安らいが得られるのである。

しからば、自己が自己に死ぬとは如何。それは無我とか無人という語で表現されるが、勿論それは自己が無意識になることでもなく、単に何事かに夢中になるということでもない。宗教的体験以後においても、自己は依然自己として他に対してあるのである。それにもかかわらず、自己が自己に死ぬとか、否定されるとかいうのは、自己の努力をもってしては絶対に断ち切れなかった、年来の自己反省の連続が自己の力によらずして、断ち切られ、この意味で非連続の世界に置かれていることに自ら気付くことをいうのである。この自覚は、自他相對の世界の根源に徹することによって成立するのであって、他があることによって自己があり、自己があることによって他があるという根源的な事実の世界に期せずして落ちこみ、これに包まれることによって、他から区別された自己の連続的固執から自己が解放されることを意味するものである。自他の分裂的対立の反面である統一面は、先にもいったように、自己にはかくされているが、そのかくされた世界に自己が包まれ、包まれたままに自己が働き出すことに気付くことである。自己を包むものが何物であるかは、この場合では、もはや関心の対象とならない。というのは自己の知性も実はこの根源的な事実そのものもつ働に外ならないからである。従って自己が自己に死ぬという体験によって自己の知性が晦まされることはあり得ない。というようもむしろこの体験をもつことによって知性が十分な自由さをもって働くこととなる。否、知性のみならず自己の生がもつ本来の機能が全面的に働き出すこととなる。

自己反省の連続が断ち切られることを、仏教では、漸に対して頓という。今、自己反省の二元的対立の世界を二次元の世界とすれば、頓の世界は三次元の世界であって、両者は次元を異にするのである。しかし三次元の世界に落ちこみ、これに包まれることによって、二次元の世界が単

に否定されるとか、排除されるとか、無意味になるのではなくて、二次元の世界はすべてありのままに三次元の世界の内に包みこまれるのである。この意味で自己は一面において依然として従来の自己であるが、他面において自他の対立を超えて自由に働く自己に生れかわることとができる。先の漸とは漸次にという意味であって、自己がなお時の制約の中にあることであるが、頓とは単に突然にとか、瞬間的ということではない。それならばそれは時の流れの中の一こまを意味し、時の流れの制約を脱したことではない。そうではなくて頓の真の意味は自己が三次元の世界に落ちこんで時の制約を超えるということである。この場合、自己はいくら反省されても差支えがない。というのはこの場合の反省はもはや根を断ち切られた反省であるから、それによって自己が時の制約を蒙ることがないからである。

時の制約を超えることを、永遠なるものに包まれると呼ぶならば、永遠なるものの意味は自己に死に切るといふ体験を通らなければ明かにならない。単に無始から無終に向って流れる時は永遠なるものではない。かかる意味の無限な時は、際限なき自己反省においてなりたつものである。万里一条鉄という禅語の真意は三次元の体験の世界には、二次元の世界の判断、分別をさしはさむべき間隙がなく、二次元の世界に住まるものには三次元の世界の消息は不明であるということである。但しわれわれは三次元の世界は自由に二次元の世界を容れ得ることを忘れてはならない。

二次元の世界と三次元の世界との間には明らかに断絶がある。われわれの自己にはこれを超える道はない。仮りにその道があるとすれば、それは自己が自己に死ぬほかはない。しかしこれはその道がないということのいい換えに外ならない。唯、われわれは間断なき自己反省、従って自己分裂の苦しさをただ回避したり、糊塗してはならない。むしろ敢えて自己反省が必然的に導くところに向って突進する外はない。それは時の制約を免れる見通しの与えられていない苦悩の道であるが、しかしこの道は早晩、自己分裂の重荷を下ろすこともできず、さればとてそれに堪えることもできない進退兩難の絶対的な行きつまりにわれわれを導いて行く。この行きつまりが極限にまで押し詰められるとき、自己に死ぬという事態が全く忽然として生起するのである。即ち自己に死ぬとか、自己が無になるとか、雑念や妄想を払いのけることが究極地に到着する唯一の道とばかり考えていた既成の観念が測らずも、ことごとく払拭されて、自己をもつことによる重荷から解放され、自己は自己なりに、最初より三次元の永遠の世界におかれていたことに期せずして気付くのである。三次元の世界は二次元の世界との間の断絶を自己の力で飛躍することによって発見される世界ではなくて、むしろ最初からあったにもかかわらず、われわれ自己の力に碍げられて、久しく蔽いかくされていた

世界に外ならないのである。

唯、ここで注意しておきたいことは、二次元または三次元の世界というように自己の外なる世界の如く表現されたものは、実は自己の主体としての自覚の相の<sup>すがた</sup>違いを指すものであることである。それ故に三次元の世界に落ちこむことは自己が主体としての本来の姿をとりもどして、統一的、全機能的に働くことであって、知性による分別的な知識的活動といえども本来は常にこの統一的、全機能的な活動の一面として、これを離れることはないのである。この意味でわれわれの生<sup>なま</sup>の全機能は人間が自己に死に切るとき、初めて可能となる。

ここに生の全機能というのは、他からの区別された個人の生に属するものではなくて、自他の対立の根源にあるものが、一方の極においては自己として、他方の極においては他として、相互の対立を通じて働くことを意味している。この全機能をわれわれの知性に即していえば、それは、自己が他を他としてありのままにうけとり、他として判断することは、自己が他において自己を表現することであると同時に、逆に他はまたそれが自然であっても人間であっても、われわれの自己に向って、われわれの判断を通じて他自身をありのままに表現するという相互表現的な自覚として成立する。かかる相互表現的な呼応の間には、反省を容れる余地はなく、そこには行為的直観と呼ばれるような働きがあるのみである。人間の全体的活動という時には、勿論自己反省もその中に含まれるが、しかしその根底には常にこの行為的直観が働いているのである。

同じ仏教であっても浄土教系の信仰は自覚とか、悟りを中心としないが、しかし無量寿経に説かれる阿弥陀仏は、無量光にして無量寿的存在であり、その点から神話的存在と考えらる傾向があるが、しかしわれわれが自己の主体としてのあり方に深く反省の光を当てて見るとき、弥陀の光はいかなる人の心をも底の底まで照らして止まない光であり、その命は、いかに時が遷り、物が変わっても、人間が自己をもつ限り、常にこれと共にあるような生命である。見方を変えていえば、弥陀如来はわれわれの自己をして逃れる道なき、絶対絶命の窮地に陥れ、時の制約の苦しみを、その極限まで経験させ、これによってそこから再び蘇息せしめるために永劫の昔からわれわれを見守っているような慈悲的存在である。弥陀如来とは先に永遠の世界と呼んだものを具象化し、人格化したものと解することもできるのである。而して永遠の世界とは決して単なる神話的世界ではなくして、体験的に直証せられる慈悲の世界といわねばならない。

最後に上來述べ来たところに関して参考として二三の宗教上の問答を紹介しておく。

(一) 趙州禪師語録(秋月竜珉校訂国訳)の二八頁に次のような問答がある。

問う、「十二時中、如何か心を用いん？」

師曰く、「你是十二時に使わる。老僧は十二時を使い得たり。你、那箇なぐんの時をか問う？」

十二時を使い得たりとは十二時中であって、しかも十二時を超え、時の制約を蒙らないことを意味するものである。趙州は問者の問に対して、自由に應ずる働きをもっているのである。これは自己に捕われているものには不可能な働きといわねばならねばならない。

(二) 盤珪禪師語録（岩波文庫本、九八頁及び一〇二頁）

俗土問、「起る念をはらへば、又跡より起り、つづき、やむことなし。此念いか様にをさめんや」

師曰、「起る念をはらふは、（血をもつて、この五字は筆者の加註）血を洗ふが如し。始の血はをちても、洗らふ血にてけがる。いつまで洗ふても、けがれはのかず。此心もとより不生不滅にして、迷ひなきことを知らず、念をある物に思ひ、生死流転する也。念は仮の化想也と知て、取らず嫌わず、起るまま止むまにすべし。云々」

又、俗土問、「先年、雑念の起ること、いかがして止むべきやと問奉りければ、念は起るまにせよと御示しあり。其後信用するに、起るまま止むまにになりがたし」。

答曰、「汝起るまま止むまにする法があると思ふ故に、なりがたし」と、

ここで念を起るまま止むまにするとは自己を棄てて自然にまかせることであるが、しかしそう思つて努力するのは、知らず識らず、自己を肯定し、自己反省の段階に住とどまるものである。念を起るまま止むまにするというのは、既に自己を超えた三次元の世界においてのみ可能なのである。此心もとより不生不滅というその心はこの三次元の世界を指すのである。

(三) これは禪的体验ではないが、浄土真宗の信仰体験にも、時の中であって、しかも時を超えるという体験があり、それが明治四年に歿した讃岐の庄松しょうまについての「庄松ありのままの記続編」の彼の言葉の中にひらめいている。

或人京都より出張せる名僧の説教を聴聞し、非常に感じて、独言に「今日の説教は如何にも有難かつた。日頃の邪見の角が落ちた」といへば、庄松傍に居て、「又生はえにやよいがのう。角がある俣と聞えなんだか」といわれた。

説教を聞いた感激は事実であっても、それは説教の道理に服した感激であって、それがそのまま、阿弥陀如来の慈悲の手に抱かれるという体



験ではない。即ち如来の御実<sup>まこと</sup>を頂いたことではない。説教に感激するのは、いわば自己が自己の道理に服したのであって、所詮は二次元の世界に住<sup>とど</sup>まり、時の制約から解放されたことを意味しない。往生決定して弥陀の慈悲に包まれた庄松よりいわせれば、一時は邪見の角が落ちても、また生えねばよいがという懸念が同行のために残るのである。

(四) また「庄松ありのままの記」に次のような庄松の言葉がある。

或同行の曰く「一心に弥陀如来を頼み奉り、昼夜念仏を称えてをります。是で往生は云何<sup>いか</sup>でありますよう」と申せば庄松曰く「剣ぢや」と鞘つかむ。さやは木ぢやもの間にあはぬ。表て通り（筆者註、これは表面の道理に通ずる語であろう）はかたじけないが、善知識の教えをにぎり、弥陀如来の御実<sup>まこと</sup>を貰<sup>もら</sup>わんのではないか」と申候

弥陀如来の御実<sup>まこと</sup>を貰<sup>もら</sup>うというのは三次元の世界に包まれることをいうのである。