

宗教への招待

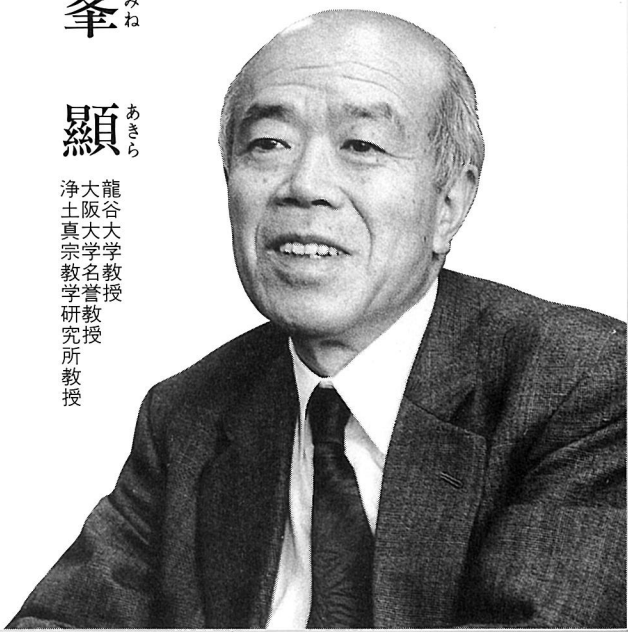
第四回

現代人と死②

おお みの
大峯

あきら
顯

龍谷大学教授
大阪大学名誉教授
浄土真宗教学研究教授



前回は、ヨーロッパの伝統的な形而上学やキリスト教に見られる生の哲学と、これを批判するハイデッガーの死の哲学について述べました。生の哲学とは、死すべき人生の根本不安を超える道を靈魂の不滅と永生の信仰の中に見出そうとする世界観です。ギリシャのプラトン哲学にはじまり、キリスト教の死・復活の信仰の中を流れ、近世の形而上学にまでおよぶ、この生の哲学は、ヨーロッパ二千年の文明を根底から支えてきた強力な思想です。その中には、今日でも私たちに呼びかける大きな真理がふくまれています。それにもかかわらず、この生の哲学は、すくなくとも従来のま

まの形では、現代人の一般的な生活実感にどこかそぐわないものになってしまったことも事実です。靈魂の不滅や死後の永生を説く言葉は、たとえば遠方から送られてくる電波が、さまざまな雑音によって妨げられて、よく聞こえないような状況に似ているといったらいでしうか。来世とか死後の世界とかいう言葉は、かつてのように実在のシンボルとして力強く機能していません。ハイデッガーの死の哲学は、現代のわれわれの置かれているこのような現実の姿をごまかさないうで正しく見すえているわけです。そうかといって、ハイデッガ

ーの思想によっても、死の問題が解決されるとは到底考えられません。死を遠い未来の事とせず現在に先き取りし、絶えず死と対面して生きよ、とハイデッガーは説きますが、これは問題の解決というよりも、むしろ解決が不可能なことを告白している言葉のように思われます。要するに、ハイデッガーの死の哲学は、ヨーロッパの伝統を形成してきた生の哲学の終焉を宣言しているだけであって、これに代る新しい原理を提供したとはいえないのです。

もちろん、後期になつてからのハイデッガーの思想は、このような重くするしい死の哲学とは異なった立場へ転回したように見えます。死を自らの現在に引きよせて生きるというよりも、人間を超えた大いなる「存在」の光にまかせて生きるというような、一種の宗教的な考え方が、「存在の思惟」という名のもとに語られているからです。しかし、そういう思想が、本当に、伝統的な形而上学の生の哲学の代りをするだけの力をもっているかということになると、はなはだ疑問に思われます。要するに、死の問題は、伝統的な生の哲学によつても、ハイデッガー流の死の哲学によつても、充分には解決できない性質のものだということになります。人類は今日、そういう歴史の段階にきているよ



うに思います。

大乘仏教の特質

いったい、今まで見てきました生の哲学と死の哲学とは、まるで正反対の思想ではありませんが、実は一つの点において共通なところがあります。それはどこかという点、はじめから生と死とを分けてしまっている点です。生と死とが対立してしまっただけから出発して、伝統的な生の哲学は死後の永遠なる生へ超えてゆくのに対して、死の哲学は反対に死の方へ超えようとするわけです。しかし、このように生と死とが対立してしまっただけから問題をはじめるかぎり、この対立の解決は未来、つまり死後に持ちこされる以外にないでしょう。それだけでなく、そういう仕方では、生と死との対立（死の問題）が本当に克服されることは原理上不可能のように思われます。死後の永生や靈魂の不滅を説く形而上学には、その偉大さにもかかわらず、どこか無理なところがあるようです。

これに対して大乘仏教の思想の特質は、生と死との対立以前のところへ還って、そこに生死を超えた平安な場所を見出そうとする点にあると思います。大乘仏



領をいいあらわしています。「生ぜざるもの、滅するべきやうはござらぬ」という言葉がそれです。「不生」というのは、われわれがまだ生れない以前ということで、この生れない以前という世界には、死もなければ

教の根本原理は、自力聖道門と他力浄土門とを問わず、死後の永遠の生命ではなく、生と死との対立の彼岸、生れない以前という原理に他なりません。仏教が如来とか浄土とかいう言葉で説いてきたところのものは、本質的にそういう性格をもっていると思います。

いったい、死というものが人間に問題となるのは、この世に生れたからです。いったん生れた以上、人間にはかならず死があり、死ねばどうなるかという心配がどこまでもなくなりません。死は虚無への転落ではなく永遠の生への入口だと、どんなに生の哲学が教えても、どこかに死の影がさすわけです。しかしながら、生れない以前には、生れて生きていくということがないから、死ぬということもないでしょう。そうしますと、死の怖れや生の不安から完全に解放された安らかなところは、このような生前という原理以外にはないこととなります。これが大乘仏教のすべての形態に通じる根本の考え方です。

生れない前

たとえば、江戸時代の禅僧である盤珪禅師は有名な「不生の仏心」という言葉で、そういう大乘仏教の本

死の不安に悩まされるということもまったくありません。生死を超える道の話、生れてしまった以後の自分から始めるから、はたして往生できるかどうか心配になつてくるのだと思います。たとえば、『往生要集』に説かれた臨終・来迎の往生は、大きな不安をとまなわざるをえないのです。どんなに来迎をたのんでいても、五色の糸で阿弥陀仏と自分の手を結ばねばならないというところに、死の影がさしているわけです。すでに生れてしまった自分というものから出発すると、どうしてもそういうこととなります。親鸞聖人が『末灯鈔』をはじめ、いろいろなところで、この臨終往生の思想を批判されたゆえんであります。

これに対して盤珪禅師は、そういう生れてから後の自分でなしに、そのもう一つ以前の自己というものに対して覚醒することを教えたわけです。「生ぜざるもの」「不生の仏心」というわれわれの存在の一番の原点に立ちもどれ、ということです。そういう不生の原点は、生れてしまったわれわれからしますと、もはやわれわれと何の関係もないところのように見えるかもしれませんが。しかし、よく考えてみますと、われわれはみな、この不生というところから今の生へやってきたわけです。すから、不生をすでに経験したともいえるでしょう。

われわれはまだ死を経験していませんから、死後のことについては何もわかりません。けれども、生れない以前、不生については経験済みです。その不生ということがなければ、われわれの、この只今の生そのものがないことになるからです。いいかえますと、この不生の次元こそ、われわれの現在の生の根底にいつもあるところの平安な仏心の世界だということです。生死の不安の解決は、死後の魂の不滅を信ずるといふふう未来の方向にあるのではなく、生れる以前の世界というものに還ることによって与えられる、というのが盤珪禪師の教えです。

生死即涅槃

道元禪師の『正法眼蔵』の「弁道話」に出てくる問答も、そういう大乘仏教の見地をよくあらわしています。ある人が道元禪師に対して、仏法の悟りとは、この身体は死によって滅びるけれども、心性（いわゆる靈魂）は永遠不滅であると知ることでしょうか、と質問します。身体のほうは仮りの姿であって、たえず死んでは生れるというように移り変わるが、心のほうは過去・現在・未来を通じて変らない。そういう不滅なる

靈魂が自分の中にあると思うことが、生死を離脱する道でしょうか、という質問です。これは、さきに述べた生の哲学の立場の主張だともいえます。

これに対して道元禪師は、そういう考え方は「先尼外道」つまり釈尊以前の宗教家たちの意見であって、



まったく仏法ではない、と答えています。身体は滅びても心は滅びないというような考え方こそ、生死の迷いが生れる根源だ、というのです。なぜかといえますと、これは自分の身体に対する執着からは離れていても、自分の心という実体、自己のアイデンティティーそのものにしがみつく自己執着を意味しているからです。それどころか、身体に対する執着よりも心性に対する執着の方が一層深い執着だといえます。生死の苦のもとに屈折したこの執着にあるというわけです。身体は滅びても靈魂は滅びないのか。そんなことはありはしない、と道元は言います。仏法の立場に立つならば、滅びることからいえば身体だけでなしに心性も滅びる、一切は無常、寂滅、空であるわけです。生死無常は、われわれの身心の両方をひとしく貫通しています。「寂滅を談ずる門には、諸法みな寂滅なり」。しかし逆にまた、滅びないということからいうと、何ものも滅びないということがいえます。心と身体とを分別して、身体は滅びるが心だけは滅びないというような区別をわざわざする必要はないわけです。

「常住を談ずる門には、万法みな常住なり」。

そうして道元禪師によれば、仏法とはまさしく、この二つの正反対なことが一つであるということの真理

への覚醒に他なりません。それは、身体への執着だけでなく心への執着をもすっかり捨てたところにおいて始めて、この身心の全体がまるごと肯定されうるということだといえると思います。自分の心性は不滅だということだとどまっただけで、われわれはただ自分というものを本当に捨ててはいないのです。生死になり切っていないで、どこかにまだ生死を逃れよう道があるように思っているわけです。しかし道元禪師は、そんな抜け道、逃げ道はどこにもない、ということを教えています。生死を真に離れる道は、われわれがそういうのはからいと分別をやめて、生死そのものになり切るところにのみ開かれるのだ、ということです。「この生死はすなはち仏の御いのちなり」とか「生死はすなはち涅槃なりと覚了すべし、いまだ生死のほかに涅槃を談ずることなし」という言葉は、そういう立場をいいあらわしています。盤珪禪師が言う「不生」は、道元禪師では「生死即涅槃」の「即」にあたるように思います。

無生の生と自然の浄土

浄土仏教の場合でも、このような大乘仏教の根本見

地は変わらないと思われます。往生浄土といいますが、ともすれば、死後の永遠の生命を説く生の哲学の立場と同じように受けとられがちですが、実際はそうでは



ないわけです。すでに曇鸞大師は、『浄土論註』のなかで、世親菩薩が「願生安楽国」というときの「生」とはどういう意味であるかという問いを出し、それはわれわれが普通に考える生、つまり死と相対的な生ではなく、「無生の生」というべき生であると答えています。この無生の生という概念は、さきに申しました盤珪の「不生」や道元の「生死即涅槃」というものに通じています。それは生の哲学のように生死の対立を彼岸へ越えるのではなく、むしろ此岸へ越えたような立場をいうわけです。

浄土に往生するとは、われわれがこの世へ生れたときと同じような生れ方ではないということです。そういう生なら、せっかく生れてもまた死ななくてはなりません。たといその生は、死すべき生ではなくて、もはや死ぬことのない永遠の生だといっても、それを生というかぎり、なお死と相対的であって、生死を完全に超えたとはいえないでしょう。

なぜそうなるかというところ、この考え方には生の自己肯定もしくは自己執着がひそんでいるからです。真の生は、そういう生の自己執着の立場を離れたところではじめて可能です。不死の生だといって力むのは本当の生ではないでしょう。それゆえ、浄土の生は、生

の自己肯定がいったん否定された無生の生としてのみありうると曇鸞大師は教えているわけです。「かの浄土は、これ阿弥陀如来の清浄本願の無生の生なり。三有虚妄の生のごときにはあらざることを明かすなり」

(『浄土論註』)。無生の生は、生の哲学と死の哲学との両方に対する大いなる否定です。生か死かというヨーロッパ風の分別や執着の痕跡がない仏教の精神の自由をいいあらわしていると思えます。

親鸞聖人の晩年の「自然法爾」という思想にもやはり、そういう立場がはつきりと見られます。

「自然」といふは、もとよりしからしむるといふことばなり。弥陀仏の御ちかひの、もとより行者のはからひにあらずして、南無阿弥陀仏とたのませたまひて迎へんと、はからはせたまひたるによ

りて、行者のよからんとも、あしからんともおもはぬを、自然とは申すぞとききて候ふ(七六八頁)『末灯鈔』のこの有名な文章は、われわれの往生は、これから新しく決まることではなく、如来によつてもとより決められている事柄であることを教えています。「もとより」とは、あらゆるものの始めということですから、もちろんわれわれの生れる以前からということです。われわれの生れない前からちゃんと仕上がった浄土によつて、われわれは待たれているということです。「唯信鈔文意」のなかに、往生とは「法性のみやこへかへる」ことだといわれているのも同じことです。生死の対立以前の安らかな世界へ還るといふ生命そのものの自然な運動のことを往生浄土というのでありましょう。