

不死・永生・不生

— 東西における死の自覚 —

阿部正雄

「最上の死は、あらかじめ考えられなかつた死である」（随想録）とモンテーニユはいう。死を考え、死の意味を問うことにより、死を見失うことがある。また死の不可避なことを知つていても、死を考えず、まづ生を考え、生を追求すべきかもしれない。ひたむきな生の追求と死への無關心の中に出會われる死こそ、最上の死であるともいえよう。まして現代は生の充足と享樂の時代である。しかしながら現代は、同時に絶對的兵器の出現による死と虚無の時代でもある。人間は單に死を苦むというより、死すべきことを苦むのではないのか。「死は、それを考えぬ人にとつては堪えやすい。死の危険にをらずして、しかも、死を考へる人よりも」（パンセ）というパスカルのことばは、深い智慧にみちている。動物には、「死の事實」はあつても「死の問題」はないであろう。死すべきことを知つて人間にとつてのみ、「死の事實」は切實な「問題」に化して

くるのである。したがつて人間のあるところ、東洋においても西洋においても、さまざまな死の自覚があり、またさまざまな死の解決の道が示されてきた。死を問うるものは人間のみである如く、眞に死にうるものも人間のみではないのか。そして眞に死にうるものこそ、眞に生きうるものである。死の自覚は、そのまま生の自覚に外ならない。

—

肉體は滅んでも魂そのものは死なないという思想が、古くから人間にはある。この廣く行きわたつた思想を、最も純粹に徹底せしめ、極めて深い「死の自覚」に至つたものは、おそらくプラトンの靈魂不死の思想であろう。

プラトンにとつて、死とは滅ぶべき肉體から滅びざる魂が離脱することに外ならなかつた。死とは肉體から魂の分離すること、かくて肉體が魂をはなれて肉體だけとなり、

他方魂が肉體をはなれて純粹に魂自體となることであつた (Phaedon 64C)。肉體 (sōma) は、しばしば、魂の墓場 (sēma) にたとえられた (Gorgias, 493 A)。そこからいへば、死とは、プラトンにとつては、肉體が墓場に入ることでなく、かえつて肉體という墓場から魂を離脱せしめることであつた。死によつて魂は肉體の繫縛を離れて純粹となり、永遠にして不滅なるそれ自身に立ち歸るのである。従つて眞の愛智者は死にのぞんで心くじけず、死後の祝福を信じて (Phaedon 64A) 自若として死にゆくのである。哲人は死の國でなければ、自己の自己たる所以のもの、純粹な智慧に出會いえないことを確信しているのである。

プラトンのこのような死の自覺の背後には、彼が若くして遭遇した、その師ソクラテスの刑死という事件が、如何に大きな衝撃として働いていたことであろう。師ソクラテスの死の意義を深く追求してやまなかつたプラトンは、このような死の自覺に至りついたのであろう。彼の死の自覺は實に、明確な魂の不死の觀念により裏づけられていたのである。

しかし魂の不死の觀念は、必ずしもプラトンに固有のものではない。それは當時のオルフェウス教にあり、また既にピュタゴラス學派にもあつた。しかしピュタゴラス學派では、魂はそれ自ら永遠であり不滅のではなく、一つの身

體から他の身體へと轉生するが故に永遠であると解されていたようである。即ち人間の死後、魂はさらに地上にかえり、他の新しい肉體をえて輪廻することにより永生であるというのが、ピュタゴラス學派の不死の觀念であつたと思われる。その限り、ここでは魂は肉體に依存することにより永生しうるのであつて、必ずしもそれ自體永遠不滅であると解されてはいなかつたのではないか。それに對しプラトンにおいては、魂は肉體に先きたち、肉體より獨立に、それみづから永遠なるものとして自覺されていた。彼にとつて魂は、「神的なもの、不死なもの、知性の對象となるもの、單一な形相をもち、分解をうけ入れず、つねに自己自身のあり方を變えぬ恒常的な存在」という性格をもつものと解されていた (Timaeus)。魂が肉體を離れそれ自體永遠であり不死であることは、プラトンの確信するところであつた。もつともプラトンも、魂は、着古した上衣の如く、數多くの肉體を着つぶしては脱ぎすて、つねに新しい上衣を織つては着てゆく (Timaeus) と語る時、魂の轉生輪廻という事實を認めていたといふべきであらう。しかしなおプラトンの魂不死の觀念は、ピュタゴラス學派のそれとは異つていたと思われる。なんとすればプラトンの場合、魂は肉體を轉生するが故に不死永遠ではなく、本來それは不死永遠なるが故にこそ轉生しうると解されていたと

思われるからである。

ここに至つてわれわれは、プラトンのいう魂がイデア的な性格をもつことを知る。魂は一つの永遠なる存在である。それは肉體によつて存在するのではなく、それ自らによつて存在する。魂はすべての變化と生滅をこえて、常にそれ自體であるというイデア的超越性をもつてゐる。それは肉體が變化生滅し、それ自體の恒常性をもたぬのと、本質的に異なる。「パイドン」におけるプラトンの魂の不死の説の根柢に、彼のイデア説があることは明瞭であり、彼のイデア説を理解することなくして、その魂の不死の觀念を理解することは不可能であろう。彼は見えるものの外に見えるものを、變化するものを越えて常住不變なるものを、多様なものの背後に純粹單一なるものを、滅ぶべきものの彼方に永遠不滅なるものを求めた。彼が現象からイデアを明別した所以である。プラトンの場合、肉體の死を越えて不滅なる魂を論ずることは、同時にイデアの恒存を證明することに外ならなかつた。魂の不死を明かにすることはイデアの存在を證明することであり、逆にイデアの存在からして魂の不死が論證せられたのであつた。この、魂のイデアの性格を明確に把握していた點が、同じ魂の不死を説いても、プラトンの、ピュタゴラス學派と異なり、更にそれを一步ぬきんじていた所以であると考えられる。

このことは「パイドン」篇中のクライマックスともいふべき、ケベス(彼自身ピュタゴラス學派の學徒であつた)の提起する疑問に對し、ソクラテスの口を通して展開される論法の中に明瞭に讀みとることが出来る。ケベスの疑問はこうであつた。魂が肉體よりも強靱で永續的であり、従つて幾度びも轉生輪廻することを彼は認めはするが、このことは必ずしも魂そのものの不死性を證明したことになるのではないか。なんとすれば魂は幾度びもの轉生を経るうちに疲弊してゆき、最後には何回目かの「死」にあつて、完全に滅んでしまふという可能性は依然としてこのころから。もしこの、魂に最後の滅亡をもたらす「死」を何人も知りえず、または、魂が完全な意味で不死不滅であることが證明されない限り、死をおそれぬ確信が愚かさのゆえでないと誰が保證しよう(註、88 A, B)。このケベスの鋭い、おそらくはピュタゴラス學派の思想を根柢とした疑問に對し、プラトンはソクラテスをして次のように反論せしめてゐる。

すべて美しいものは「美」によつて美しいように、すべてのものには形相というものが存在し、この形相を分有することによつて形相と同じ名をもつてよばれる。ところで三は「偶數」と反對ではないが、「偶數」をうけつけない。なんとすれば、三は「偶數」とは反對の「奇數性」をその形

相としてもつているから。また火は「冷さ」と直接反対ではないが、「冷さ」をうけつけない。なんとすれば火は「冷さ」とは反対の「熱さ」という形相をもつているから。さて肉體を占有することによつてそれに生をもたらす魂そのものは、「死」とは直接反対ではないが、生の原理として「死」をうけつけない。そうすれば前記の論理に従つて、魂は「死」とは反対の性質、即ち「不死性」をもたねばならない。したがつて死が人間を襲うときには、人間の可死的な部分は死んで行くが、不死なる部分は「死」に場所をゆずつて、そのまま無事に滅びることなく去つて行く (*ibid.* 100 B—106 E) と。

ケベスに對するこの反論に明らかに見られるように、プラトンにとり、不死性は魂の本質であり、それはイデア論的に基礎づけられていたのである。したがつてプラトンの場合、その死の自覺もまた、イデア論的基礎の上に立つていたといわなければならない。死は單にあらゆる感覺の消失した眠りの如きものでもなく、存在の壊滅でもない。死こそ魂と肉體とを分離することによつて、イデアを現象から區劃するものである。死によつてかえつて不死なるものが、魂が、イデアの世界が、顯現するのである。

しかしながら我々が生きている限り、魂は肉體と共にあり、肉體と共にある限り、魂はイデアの世界を純粹に知り

えない。むしろ魂が肉體に宿つてるとき、魂はしばしば迷い、混亂し、あざむかれる。魂がものの眞實にふれ、その實相に至るためには、一切の肉體的なもの——聽覺にも、視覺にも、苦痛にも、快樂にも——わずらわされることなく、純粹に魂そのものになりきるよう努めなければならぬ (*ibid.* 85 C)。魂が肉體的な汚れをしりぞけ清淨であるようにつとめ、純粹にそれ自身だけでもを考察する時、初めて魂は恒常不變なもの、イデア的なものとかかわりをもち、それ自らも恒常不變なあり方を保つ。魂のこのような状態は「知慧」(phronesis)とよばれる (*ibid.* 79 D)。透明な知、純粹な思惟は、肉體の汚れにそまぬ清淨な魂によつてのみえられる。しかるに死こそ魂を肉體の繫縛から解放し、それを自由にし純粹にするものであつた。したがつて知慧を愛する哲學者が死をおそれないのは當然でなければならぬ。もし死にのぞんで嘆き恐れている人があれば、彼は知慧を愛求する哲學者でなく、肉體に愛着する者、あるいはそれと共に金錢を愛し名譽を愛する者であらう (*ibid.* 88 B C)。これに反し、眞の意味の哲學者が實際にはげんでのる仕事は、死に行くことと、死を完成すること以外のものでない。彼は死ぬことを練習しているのである (*ibid.* 64 A, 67 E)。これがプラトンにとつての魂と知慧についての理解であり、また哲學者の道であつた。

二

しかしプラトンの場合、魂の不死ということは、単に死後にのみかわることではない。それは同時に人間の生前にもかかわることであつた。魂が不死である限り、魂は人間の中に宿る以前にも、肉體をはなれて存在していたと、プラトンは確信していた。なんとすれば魂は肉體とは別にそれ自體の存在性、イデア的超越性、恒常性をもつているというのが、プラトンの根本的立場であつたから。生前における魂の存在ということは、いわゆる想起 *anamnēsis* の説によつて證明せられるのであるが、ここにおいてもまた、われわれは魂の不死ということがイデア論的に基礎づけられていることを知るのである。

既に「メノン」(81D)において、學ぶということは實は想起することにはかならぬとしたプラトンは、「パイドン」においては、生滅する個物と本質的に異つたイデアをば認識する能力として、想起を捉え、それによつて魂の先在を證明しようとするのである。即ち、「等しき自體」というイデアは、何らかの「等しいもの」という個物と全く質を異にする。ところでわれわれが感覺によつて二つの石が等しいと知つた時、われわれは「等しいもの」という感覺を機縁として、「等しき自體」を知つたのである。このよ

うにAを知覺することを機縁としてBを心にいだくことは想起ではないのか。「等しき自體」や「善自體」や「美自體」等のイデアは、このように個物の感覺を機縁として想起せられるが、しかしながら個物の感覺はイデアの實在を根據づけるものではない。なんとすれば、われわれの感覺によつて捉えうるものは、不完全な事物にすぎず、「等しき自體」「善自體」を、そこから引出すことは出来ないのであるから。個物の感覺は自ら直接に把握することのできぬものを、ただ間接的に想起せしめる一機縁をなすず、かえつてイデアは個物に先きたち、個物の根據をなすのである。即ちイデアはたしかに個物の感覺を機縁として認識されるが、すべての感覺される個物は、かえつて、そのイデアに照し合せて「等しいもの」とか「善きもの」とかいわれうるのである。このように想起によつて知られるもの、例えば「等しき自體」が、感覺される個物相互が眞に等しいか否かを判断する規範となるものであるとすれば、イデアが個物に先在することは明らかであろう。ゆえに、われわれが感覺を使い始める以前に、即ち生れる以前に、「等しき自體」「善自體」等が何であるかの知識を魂はもつていたはずであり、したがて魂は必然的にわれわれの生前にも存在し、しかもかかるイデアの知識をもつて存在していたといわねばならぬ。プラトンが「魂

は人間の姿の中に宿る以前にも、肉體からはなれて存在していたのであり、知力をもつていたので」(Phaedon 76 C)とソクラテスをして語らしめている所以である。想起とは、生前そのような知識をもつていながら生れてくるときにそれを失つた魂が、のちになつてから感覺を手がかりとして以前の知識を再び把握しなおすことに外ならない。想起とは、單なる聯想作用でもなければ、過去の記憶を喚び起すことでもない。それは魂が自己自身に立ち帰ることであり、魂が魂自身に立ち歸ることによつてイデアを直観することである。想起はあくまで個物の感覺を機縁とするのであるが、そのことにおいてイデアの世界が魂のうちに喚起せられてくるのである。

このようにプラトンは、死後の魂の不死のみならず、生前の魂の存在をも主張した。しかしそれは肉體の生滅變化を越えた魂の永遠性、恒常性の確信に立脚するものであつた。プラトンの魂の不死の説がこのような魂のイデア的存在性にもつづいてゐることは、既にしばしばのべたところである。けれどもプラトンは永遠なるもの、不變なるものを、單に過去または未來に求めたのではない。むしろそれを現在の只中に求めたのである。現實をのがれて死後の世界の不滅性に憧れたのではなく、想起によつて生前の世界の純粹性を追慕したのではない。むしろ現實の只中で肉體

をもちつつ魂の純粹さに生きようとしたのであつた。眞に哲學する者は死の修練をするとプラトンがいう所以である。プラトンにとつて哲學するとは、この世の現實の中で肉體に束縛された魂を、肉體的な汚れより淨化し(カタルシス)、肉體と共にありつつ魂を純粹ならしめ、かくしてイデアの世界を思惟することであつた。死とは肉體の牢獄より魂を離脱せしめることであるとしたプラトンにとつて、哲學するとは、とりもなおさず生きながら死の修練することに外ならなかつた。それは死を通して生き、生の中に死を行じてゆくことであつた。ここにプラトンにとつての哲學者の道があり、死が克服される道があつた。

このようにプラトンにおいては、死の問題が、たしかに主體的實踐的に捉えられてはいるが、しかしその根柢には肉體と魂、現象の世界とイデアの世界を峻別するという一種の二世界主義が嚴存していることは明らかである。魂の不死ということも、純粹な思惟やアナムネシスにより、この世界において肉體をもつたまま證しされるものではあつたが、それは結局するところ現實の背後に考えられたイデアの世界のことであつた。イデアが現實の只中でみられるといつても、依然として現實をこえたものとしてであつた。その限りその立場は無時間的、非歴史的な永遠性の立場、無終性 Unendlichkeit、という意味での永遠性の立場であ

り、したがってまた死の自覚ということも、如何に主體的に捉えられていたといつても、なお對象的に眺められるところを残していると云わざるをえない。

三

これに對し、プラトンの如く肉體と魂とを二元的に解し、死を肉體よりの魂の分離として、そこに不死を説こうとするのではなく、むしろ肉體と魂を一體的に捉え、靈肉共なる人間の死と、その永生を信ずる立場がある。かかる立場をとりつつ最も深い宗教性を開いてきたものとして、キリスト教における死の自覚をかえりみたいと思う。

ヘブライ人の間においても、たしかに肉(Basar)と區別された靈、または魂を現わす語として、ルーアツハ(rûah)とか、ネフェシユ(nephesh)とかいふ言葉がある。^(註1)しかし靈と肉とはギリシア人の場合の如く二元的に相對立するものとは解されてをらず、むしろ有機的にむすび合つたものと考えられていた。人間は靈であるとともにまた肉であつた。そこでは、肉體は魂の牢獄であり、死は靈肉の分離であるというギリシア的な觀念はない。ヘブライ人にとり、人間は死により靈肉ともに陰府よみに降り、墓にねむるのは死者の靈ではなく、死人そのものであつた。このように生においても死においても、肉體と魂をむしろ一體的に考へたの

は、人間を神の被造物と解するユダヤ的・キリスト教的立場においては當然であらう。キリスト者にとつては、このように靈と肉は共に神の創造に由來するものであつたから、肉體は魂の牢獄ではなく、むしろ「聖靈の宮」(コリント前書、六・一九)であつた。キリスト教において本質的に區別さるべきものは靈と肉ではなくて、神と人間とであつたのである。

註1 ネフェシユ(nephesh)に相當するギリシア語は、プシケー(psyche)で、聖書においては、被造物にある生命、即ち魂をあらわし、しばしば「いのち」とも訳される。これに對しルーアツハ(rûah)に相當するギリシア語は、プニエーマ(pneuma)で、神より與えられた生命、即ち靈をあらわす。また、肉(Basar)に相當するギリシア語は、サルツクス(sark)で、この外、新約聖書においては、^{からだ}体をあらわす語として、ソーマー(soma)がある。

ところでこれらの語は、聖書を通じて必ずしも一義的に用いられていないので、われわれはその解釈に慎重でなければならぬ。しかしながら聖書においては、ギリシア哲學の場合の如く、身體(soma)と魂(psyche)とは二元的に相對立するものとは解されておらず、(又その意味するところもギリシア哲學の場合と同一ではなく)むしろ身體は魂の表現であり、兩者は一體として解されていることは、ヘブライズムの著しい特徴といわなければならぬ。

しかしながらパウロは、人間に、滅ぶもの、即ち肉 (*sarka*) と、滅びざるも、即ち靈 (*pneuma*) との相對立する二要素をみとめ、前者を「外なる人」、後者を「内なる人」とよんだ。(コリント後書、四・一六、ローマ書、七・二二)そして身體 (*soma*) と魂 (*psyche*) は、「一應自然的生命につらなるものとして、外なる人に屬し、神の靈につらなる内なる人・靈 (*pneuma*) と相對立する」としている。かくて「肉の念いは神に逆ふ」(ローマ書、八・七)という如く、罪と死の力である肉は、人において靈と相争い、「肉にしたがふ者は肉の事をおもひ、靈にしたがふ者は靈の事をおもふ」(ローマ書、八・六)のである。しかしこの靈肉の二元的な對立葛藤は、神の創造の力たる聖靈との交わりに身をゆだね、それに従うか否かという人間(内外共なる人間)の、神に對する關係より生ずる葛藤であつて、プラトン哲學における如き、超越的な人格神との關係なき、魂と肉體の對立とは、本質的に異なることは十分注意されなければならない。

パウロにおいては、肉に従いて生きるものは、その體 (*soma*) も魂 (*psyche*) も共に「朽ちるもの」(コリント前書一五・四二)として、即ち、生魂體 (*soma psychikon*) として、死を免れぬに對し、神の靈に従ひ、キリストの御靈が内に宿るものは、本文にのべた如くその體 (*soma*) は「聖靈の宮」または「キリストの肢體」(コリント前書、六・一五)となり、死後に靈體 (*soma pneumatikon*) としての復活が約束されるのである。

そもそもキリスト教にとり、人間の生はそれ自體として存する實體的なものではなく、創造主としての神との生命

的なつながりにあるものとして捉えられている。舊約の豫言者にとり神ヤハウェがその面をそむけることは、神の怒りと審きを意味した(エレミヤ記 四四・一一、エゼキエル書 一五・七)。それに反し、神と人間がその面と面を會わす時、神と人間は生命的につながるのであるのみならず、人格的にもつながるのである。そこでは語りかける神が人格である如く、應答する人間も人格である。この神と人間の交わりは、こゝとばによるむすびつきであつた。ところで人間にとり死とは、この神人の生命的人格的つながりの斷ち切られることに外ならなかつた。舊約の人々にとり、死とは、人と人とのつながりを遮断するものというよりも、實に神と人とのつながりを斷絶せしめるものであり、死を怖れるのも、無に歸するが故ではなく、神との交わりを斷ち切られるが故であつた。

ところでキリスト教において、罪の根源は人間の神に對する不服従にあり、神のことは、への反逆こそ、罪の本質をなすものであつた。したがつて神のことはへの反逆としての罪を犯すことにより、人間がことばによる神とのその生命的つながりを斷ち切られて、死すべき定めをあたえられたのは當然であるといえよう。神との交わりの喪失は罪の結果に外ならなかつた。「罪の拂う價は死なり」(ローマ書 六・二三) というのは正にこの意味であつたと思われ

る。本来の生命は神から與えられたものとして不朽であり、したがって死は自然必然的ではなく、ただ罪の結果として人間に臨むのである。ここにキリスト教における死の自覺の特質がある。

かくてキリスト者にとり「死」は少くとも次の二つの意味をもつものである。即ち第一に、死とは創造主なる神との生命的つながり、人格的交わりの断絶であり、第二に、その死は神への背反としての罪の報い、罪に對し神より與えられた審判である。(一)新舊約聖書を通じ、至る所で死に對する恐怖が語られている。死に對する恐怖は裏返せば生に對する執着であろう。しかし聖書にみられる生に對する執着は、近代人の多くがいだく生に對する執着とは本質的に異なる。それは必ずしも生そのものへの執着ではなく、むしろ自らの生命の創造主たる神、自身の窮極的に「より頼むもの」であり「避け所」である神、との根源的つながりを失うまいとする意味での執着である。死の手中に落ちることは、神から放棄されることである。イエス自身もゲツセマネの園で死に直面した時、「甚しく驚き、かつ悲しみいで」そして「わが心いたく憂ひて死ぬばかりなり」(マルコ伝、一四・三三-三四)と弟子たちに訴え、十字架上的のぼつては「わが神、わが神、なんぞ我を見棄て給ひし」(マルコ伝、一五・三四)という悲痛な叫びを發した。その

點、死はむしろ魂が肉體から解放されてイデアの世界に入ることであると、従容として毒杯を仰ぎ、魂の不死の哲學を身をもつて行じたソクラテスの死とは極めて對照的である。イエスがゲツセマネの祈りを「されど我が意のままを成さんとあらず、御意のままに成し給へ」(マルコ傳一四・三六)と結んだのも、それは死の恐怖が去つたことを意味するのではなく、もしこの最も恐るべき死が神の意志に由来するなら、これにも敢えて服従しようという意味であろう。(Oscar Cullmann: *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* 1958 p. 22) イエスは、神の子として何人にもまして深く神とつながっていたので、自分を神から切斷する死の怖ろしさを何人よりも強く感じたが、神の意志にあくまで信従するが故にこそ、その死をうけ入れたのであつた。まことに死は、あらゆる敵を足もとに從わせるキリストにとつても、恐るべき「最後の敵」(コリント前書 一五・二六)であつたのである。(二)しかし死は人間にとつて最後の敵であるばかりでなく、同時に「罪の拂う價」であつた。欲望の主體であり、しかもはかなく滅びゆくところの肉體も、それ自體として惡なのではなく、たゞ罪の結果としてかかる墮敗の運命をもつに至つたのである。神のことばに背いた始祖アダムのは、魂と肉體の一體なる人間の全存在に及び、その罪の結果としての死も被造物のすべてに及ぶのである。「それ一人の人に

より罪は世に入り、また罪により死は世に入り、凡ての罪を犯しし故に、死は凡ての人に及べり」(ロマ書五・一二)。したがってキリスト教においては、死は本質的に罪にむすびついているのである。死は單にそれ自體として問題にされているのではない。死としての死ではなく、罪としての死が問題にされているのである。

それはギリシア的なプラトン哲學においては全く見出されぬところである。プラトンにおいても死は單にそれ自體として問題にされたのではないと云えよう。彼にとつて問題にされたのは、死としての死ではなく——といつて決して罪としての死でもなく——實に魂の、イデア的世界への解放としての死であつた。死は、罪に對し神から課せられた報いではなく、純粹なイデアの世界へ歸るための魂の、肉體からの離脱であつた。そこでは丁度死が魂にではなく、ただ肉體にのみ及んだ如く、惡もまた、魂にではなく、ただ肉體にのみかかわる。惡は感覺的なものの中にあつて、イデア的な魂の中にはない。惡は魂の不在、教育の不足によるものであつても、人格的な罪——まして創造主の意志への反逆としての人格的な罪ではない (Emil Brunner, Eternal Hope 1954, The Westminster Press, p.103)。プラトンにおいては、死は不死なる魂をその本来のイデアの世界へ解放せしめるものとして、むしろ積極的な意味をもつていたが——ソクラテスが從容として死についたのも正にこの故

であつた——人間の惡の問題は消極的にしか理解されてをらず、したがって死をも越えてのイデアの世界への純粹な思慕があつても、主體的な個人の、人格的な罪の意識はない。そこでは死は、イデアの世界を顯現せしめる契機となつても、罪と結びつくことはない。これに對しキリスト教では、死はあくまで神のこぼへの反逆としての罪の結果であつた。神の被造物たる人間が、神のこぼに信従する代りに、神から獨立し、自由に意志する自主的な存在となるということ、即ち、人間が人間自身になるということ、人間の傲慢^{ヒエリス}であり、この罪に對する報いとして、死が、すなわち神との生命的つながりの斷絶が、神から課せられるのである。神に背く罪なくして、神との生命的つながりを斷ち切られる死はないのである。かくてキリスト教において、死はプラトン哲學の場合の如く、單に肉體にのみ及んで魂には及ばぬという如きものではなく、人間の全存在に及ぶものである。人間の自主的な存在自覺そのものに、人間を死に至らしめる「罪」の意識が結びついている。そこに、プラトンの場合と異り、キリスト教においては、死は正に人間の全存在にかかわる問題として、——しかも絶對者たる神との人格的な應答關係の中で、人間性の最も深い根源にかかわる問題として、捉えられているのである。

四

それではキリスト教において死は如何に克服されるのであるか。それはイエスの死と復活の事實を信ずる信仰をはなれてありえない。イエスは神のことばのインカーネーション(受肉)であり、そのイエスの十字架上の死により人間の罪は贖われ、断ち切られた神と人間の交わりも、イエスの死と復活を通して回復されたと信ずるのが、キリスト教信仰の核心であるといえよう。十字架の死と復活とによりイエス・キリストはこの世の罪と死を征服し、完全な勝利者となり、かくて新しい時代が始まったというのが、新約聖書を貫く信仰である。バルトによれば、キリストの死の意義は一面、神の誨め、刑罰、抗議であると同時に、他面神のゆるし、犠牲、勝利であるところである。(Karl Barth: Credo. Dritte Auflage, 1935, S. 75.) (「イエス・キリストが十字架につけられ、死して葬られ (sepultus) たのは、人間としてのイエスが罪の報いとしての死の苦難を身をもって體驗したことを意味する。「わが神、わが神、なんぞわれを見棄て給ひし」という彼の悲痛な叫びほど、我々に死の苦難のきびしさをまざまざと思ひ知らせるものはないであろう。しかしイエスの死は、「人間の存在と運命に對する神の自己獻身」Selbsthingabe Gottes an das Sein und Schicksal

des Menschen (Barth, *ibid.*, S. 78) なのである。イエス・キリストの十字架こそ隠れたる神の最も深い姿に外ならない。神の子は己を空うし、僕の貌をとり、更に己を卑うして十字架の死についたのである。(ピリピ書、二・六—八)。キリストの十字架は正に神が自らに加えた審判にして、同時にキリストにおいて、人間の罪に加えられた審判である。人間は、イエス・キリストにおいて初めて神の怒りに粉砕せられたものとして、己が罪を自覺するのである。隠れたる神は人間にとつては死の面である。(二)しかし同時にキリストの十字架において、神は己を空うして許すべからざる人間の根源的な罪をも自らの内に包み、獨り子を死なしめて人間に代つてその罪の贖いをなしたのである。これが神の和解に外ならない。自らを傷げるところの十字架のあの傷ましい隠蔽こそ、キリストに隠れてある神の絶対の赦罪のあらわれである。神自身が人間の罪と咎とを負う絶対の死こそ、絶対の生なのである。イエスの死こそ最早死ぬことなき永遠の生命としての眞の生命の啓示を意味する。これがキリストの復活である。

イエスを信ずるとは、このイエスの死と復活の事實を信ずることを措いて外にない。イエス・キリストにおいて初めて死は生に轉換せしめられる。信仰は不斷に十字架と共に死ぬことである。「己をすて、己が十字架を負ひてわれ

に從へ。己が生命を救はんと思ふ者はこれを失ひ、わがためまた福音のために己が生命を失ふ者は、これを救はん」(マルコ傳 八・三四—三五)。己が十字架を負い、「キリストと共に葬られる」——それが洗禮バプティスマの意味である——ことにより、キリスト者もまたイエスの死と復活にあづかるのである。バルトもいう「神はイエス・キリストにおいて死すべき人間となり、彼の順從において人間との關係の破れを回復し、彼の死において、人間の罪とその結果である永遠の死とを擔つた。……この神こそ、人間が死に際して關わることのできる不死なる神であり、……あらゆる人間にとつて希望である。」「神はイエス・キリストを通して人間の死を引き受け、これに不死性を帯びせしめ、永遠の生命を與えた」(Luyten, Portmann, Jaspers, Barth: *Unsterblichkeit*, 1957, S. 50) 云々。

このようにキリスト教においては、生も死も、その克服としての永生も、あくまで神との關係において捉えられている。死はプラトンの場合の如く、肉體の牢獄よりの魂の離脱ではなく、創造主としての神との生命的人格的つながりの斷絶、しかも神のことばへの反逆である、罪の結果としての斷絶である。またプラトンの場合では、死の克服は、イデア的超越性を有する魂の不死を確信しつつ、肉體の繫縛の中にあつて魂を淨化し、生きながら死の修練をす

る哲學者の道のうちに見出されているが、キリスト教の場合、罪の贖いとしてのイエスの死と復活を信ずる信仰により、斷ち切られていた神との交わりは回復され、死をも超えて成立する新しき生をうけるのである。それはイデア的な魂の不死の哲學的自覺ではなく、神の義としての死者の復活の信仰、神との交わりの回復による永生の信仰である。

罪により死すべくさだめられていることを自覺するキリスト者にとつて、永遠なる本質、純粹な魂に立ち歸る想起 *anamnesis* が可能であるとは、到底考ええないところであろう。悪と死に打ち克つ如き永遠なる本質が、自己の内に見出されえないことを、キリスト者は深く自覺する。キリスト者が永遠なるものに與るのは想起 *anamnesis*, *Erinnerung* によつてではなく、啓示 *Offenbarung* によつてである。神の言葉の啓示としてのイエス・キリストを通してのみ、人間は、罪の結果失なわれた永遠なる生命へのつながりを回復するのである。「初めにあつた神の言葉、われわれを創造せる神の言葉は、イエス・キリストとして、再び我々に來る。——但し想起 *anamnesis* の人間的な可能性としてではなく、原像の回復 *restitutio imaginis* の神的な可能性として」(Emil Brunner: *ibid.*, p.106)。

この「原像の回復」の可能なる所以は、いうまでもなく

イエス・キリストの復活の事實によつて證しされているのである。キリスト教の「復活」は、プラトンの「魂の不死」とは本質的に異なる。キリスト教において死が、單に肉體の滅びることではなく肉體と魂の一體としての死であつた如く、その復活は單なる魂の復活ではなく、魂肉體共なる死者の復活である。パウロが「榮光の體に象る」(ピリピ書三・二)といつた如く、それは身體なきイデアとしてではなく、「靈的な身體」としての復活である。従つて復活は單なる身體性の超克ではなく、死そのものの克服である。死を克服して新たな生命をうることである。復活は神の業であつて(例えばコリント前書一五・一五—一六)哲學的な純粹思惟によつて證しされるものではない。それは神の新しい創造の働きによつて人間の全存在が死より救い取られることである。キリスト者にとつて復活の希望は、如何なる思辯——哲學的ないしは默示録的思辯——にも基づくものではなく、あくまでキリストの復活の事實に基づくのである。イエス・キリストは單なる一人の人間ではなく、人間のすべてを代表する「人」、即ち第二のアダムであり、そのキリストの復活において、全人類は原理的に死に打ち克つたのである。「死は勝に吞まれたり。死よ、なんぢの勝は何處にかある。死よ、なんぢの刺は何處にかある」(コリント前書、一五・五五—五六)といわれる所以である。第一の

アダムにより人類の墮落の歴史は初つた。しかし第二のアダムたるイエス・キリストの死と復活により、人類の罪は贖われ、その「拂う價」としての死は打ち克たれ、全く新しい時代は初つたのである。「すべての人、アダムによりて死ぬるごとく、すべての人、キリストによりて生くべし」(コリント前書、一五・二一)。これがキリストの死と復活という歴史的事件のもつ決定的な意義である。

五

しかしながらキリストの復活と共に、全人類が直ちに甦り、「榮光の體」をうるのではない。キリストの復活においては、死が克服されるということが原理的に證しされたのである。キリストは實にその「初穂」(コリント前書、一五・二三)であり、キリストにおいて、新しき時代が始まつたのである。キリストの復活において死が原理的に克服されたことを信ずるキリスト者も、その信仰により、朽ちゆく身體から直ちに朽ちざる身體に、死すべき體からすぐさま「榮光の體」に變えられるのではない。復活は、個々人の死後直ちに起るのではない。それはキリストが再臨する終末の時まで待たなければならぬ。再臨するキリストは「生けるものと死せるものを審判する」(使徒信條)のである。この終末において、隠されていたキリストはその能

力と榮光をすべてあらわし、その審判の前には、歴史の中で營まれた如何なる業も隠されることなく裁かれ、信仰と不信仰の現實に従つて現實的に報復せられる。即ち信仰者は死より甦えられ「榮光の體」をえて復活し、永遠の生命をうけ、不信仰者は永遠の刑罰にわたされる。それゆゑキリスト者にとり最後の審判は、恐怖ではなくむしろ希望である。このキリストの復活（新しき時代の始り）と再臨（その終末）との間の中間時 *Zwischenzeit* に、キリスト者は現に生きているのである。

しかし中間時にあるキリスト者にとつて、終末における復活の希望は、決して内容なき空虚な希望ではない。なんとすればイエス・キリストの復活を信する者は、その入信を證しするバプテスマ（洗禮）において「キリストと共に葬られその死に合せられ」るのであるが、それはひとえにキリストが「死人の中より甦へらせられ給ひしごとく、我らも新しき生命に歩まんため」（ロマ書、六・四、コロサイ書二・一二）なのであるから。即ちキリスト者はそのバプテスマにおいて、イエス・キリストの死と復活の事實を、單に對象的に信するのではなく、キリストと共に死に、キリストと共に活されるのである。かの有名なパウロの次のことばは最も力強くこのことをいいあらわすものであろう。「われキリストと偕に十字架につけられたり。最早われ生くる

にあらず、キリストわが内にありて生くるなり。今われ肉體にありて生くるは、われを愛してわがために己が身を捨てたまひし神の子を信するによりて生くるなり」（ガラテヤ書二・二〇）。パウロにとり洗禮とは、單にキリストの名においてバプタイズされること *being baptized in the name of Jesus Christ* ではなくして、キリストの内へ、バプタイズされること *being baptized into Christ*（ガラテヤ書三・二七）であつた。そこにキリストと共に死に、かつキリストの復活にあづかる所以がある。われわれはここにいわゆる信仰というにつきぬ神秘主義的體験の存することを知らのである。「舊き人」はキリストと共に十字架につけられ、（ロマ書六・六）「神に象り造られたる新しき人」（エペソ書四・二四、コロサイ書三・一〇）として生かされるのである。したがつてキリストと共なる死こそ、キリスト者にとつて永生への復活の初めなのである。キリスト者にとり復活はあくまで歴史の終末に實現される希望でありつつ、信仰を通して働く聖靈の働きにより「内なる人は日々にならる」（コリント後書四・一六）といわれる如く、復活は現在において先取されているのである。新しき生は既に始つているのである。しかしこの新しき生は、パウロが「われは日々に死す」（コリント前書一五・三二）という如く、不斷の死という形をとる。新生を全うする生ける行爲は、常に同時に、

死を行ずる mortificatio (苦行)なのである。(E. Brunner: *ibid.*, p. 111) キリスト者の實踐においては、いわゆる生は、死として現われ、新生は不斷に死することの中に全うせられるのである。ここに至つてわれわれは、プラトンのいつた「哲學とは死の修練である」ということばを想い起す。プラトンにとつても生きながら死の修練をすることが、およそ人間としての最高の道であつた。しかしプラトンのいう死の修練には歴史と切りむすぶところはなかつた。それは生きながら肉體の汚れにさまたげられることなく、永遠なるイデアをみるという、歴史とはかかわりなき、生滅變化を越えた、無時間的な立場に立つことであつた。

これに反し、キリスト者にとり、その日々に死し日々に新なる新生の歩みは、深く歴史とつながつているのである。それは常に終末論的な刻印をおびているのである。なんとすれば、キリスト者はキリストの内へバプタイズされ、キリストと共に死することにより、復活の新生に與るのであるが、その全き復活、榮光の體に象^{かたど}られての甦りは、歴史の終末を待たねばならぬからである。キリストの死と復活により、罪と死は克服され、既に決定的な戦いは終つたのであるが、全人類の甦る最後の勝利の日は、まだこないのである。キリスト者は常は中間時の緊張のうちにある。したがつてキリスト者の日々に死して新なる新生

の歩みは、第一のアダムに始まる墮罪の歴史を十字架の死をもつて贖い、しかもその死をも克服して新しき時代を打ち開いた、第二のアダムたるイエス・キリストの復活を信ずる信仰と、歴史の終末におけるキリストの再臨により全き榮光の中に復活せしめられるという希望とに支えられた、この中間時の現在における愛の行なのである。愛の行は全人類の甦りという歴史の課題とむすびつき、窮極的には、キリストに隠れてある神にもとづいていゝ。キリスト教における死の自覺とその克服は、このような愛の行の中で理解されなければならない。そこにわれわれは、プラトンの、哲學するとは死の修練であるという、非歴史的な知的觀想的立場とは大いに異なる、歴史とふかくむすびついた信仰の立場、しかも本質的に倫理的實踐性を内に基礎づけた信仰の立場、を見出すのである。

六

これまでみてきたプラトン哲學やキリスト教における死の自覺とは、更に本質的に異なる死の自覺を、人類は東洋の佛教の中に結晶せしめたのではないかと思われる。

佛陀が死後の靈魂の存否につき問われた時、沈黙をもつて答えられたのはよく知られたところである。佛教は元來、靈魂の不滅をも説かなければ、靈魂の斷滅をも説かな

い。このように佛教は、もともと肉體と區別された靈魂の存在をみとめなかつたのみではなく、死の問題が、單に不死や不滅や、ないしは永生という形で解決されるとも考えていなかつた。佛教においては死の問題が、不生不滅、または不生不死という形で、即ち「生滅」を越え、「生死そのもの」を脱するという形で、解決が求められていた。

涅槃經に説れている諸行無常偈、または雪山偈といわれるものは、佛教の根本を端的にいいあらわしているものがあるが、それは周知の如く

諸行無常

是生滅法

生滅滅已

寂滅爲樂

の四句よりなつてゐる。この最初の二句、「諸行は無常なり、これ生滅の法なり」というのは、佛教の現實認識をあらわしたものであらう。これにつづく第三句は「生滅滅し已りて」といつて、單に生に對する滅が滅せられれば不滅になるというのではなく、生滅そのものが滅し已ることを求めているのである。そして最後の句において、生滅が滅し已れば「寂滅を樂と爲す」といつて、佛教の窮極とする涅槃に至ることを説いているのであるから、この第三句における「生滅、滅し已る」ということが、現實を涅槃に

轉換せしめる要と云わなければならぬ。

生滅とは廣く有機物、無機物、生物、無生物についていわれた言葉であるが、生命あるものについていえば、いまでもなくそれは生死である。したがつて佛教の立場は、單に生に對する死を滅して不死に至るといふのではなく、生死そのものを滅して不生不死に至る、即ち生死そのものを超えた立場に出ることにより、眞の解決がなされるのである。不死でもなく不滅でもなく、また永生でもなく、不生ということばの中に佛教の立場が鮮かにでているといえよう。

人間存在が無常であるという時、單に生に對する死があるがゆえに無常であるというのではなく、生死があるというところそのことが、無常の實相であるのではなからうか。人間は單に死すべき存在であるからではなく、不斷に生、死する存在であるからこそ無常なのである。したがつて單に死から脱するのではなく、生死から脱することこそ肝要ではないか。プラトンが immortality 不死性というとき、人間が mortal な、即ち死すべき存在であるということをも前提しているし、キリスト教が eternal life 永生というとき、life 生命を根底としている。たしかに不死ということとは、もし死が滅せられれば達成されえよう。永生ということとは、もし死が克服されれば實現する。しかしそれはな

お一面的であり、そこに求められているものは、何らかの形における——即ち、次元を異にした、生の延長であるといわねばならぬのではなからうか。

しかしプラトンの場合、魂の不死ということは、さきにもみた如く單に死後にのみかわることではなく、生前にもかわることであつた。魂は肉體の生滅變化をこえ、生前死後を通して不死永遠なるものと考えられていた。魂は恒常不變にしてイデア的な性格をもつものであつた。ましてプラトンが眞の哲學者は生きながら死の修煉をするという時、われわれはプラトンの立場に佛教に相通するものを見出すのである。しかしプラトンの場合、死の意味が問われた程には、生の意味、人間として生れてきたということの意味は深く問われてをらず、かつ現象の背後にイデアの世界を、有限の背後に無限を考へるその二世界主義は、死の問題の把握を對象的觀想的たらしめることを免れなかつた。そこでは無も結局は一種の有にすぎず、不死もまた生の一變形に外ならなかつたのではないか。

その點、肉體と魂を單に二元的に相對立するものと考えず、むしろ人間存在を一體として捉え、無から創造せられた被造物として理解せんとするキリスト教は、その死の理解においても、より徹底したものであるといわねばならぬ。死が人間に迫る時、死ぬのは肉體であつて、魂は死す

べきものに場所をゆづつて去りゆき、それ自體のイデア的恒存性を保つというプラトンでは、人間の有限性、したがつて時間性が十分に自覺されているとはいえない。これに對し、絶對者たる神のことばへの背反としての原罪とともに、人間とその歴史が始まるとするキリスト教は、死すべきさだめをもつた人間の有限性と時間性を痛い程自覺してをり、それだけにイエスの十字架上の死と復活により己が罪と死が克服されるとの信仰、ならびにそれにもとづく永生の希望は、極めて深いものであるといわねばならぬ。

しかしながらキリスト教が創造の神を立てる以上、そこには不生ということはない。なんとなればそこには根本に絶對の生があるから。創造の神は永遠なる生命そのものである。キリスト者には、死と、その克服としての永生の希望はあつても、不生の自覺はないと思われる。ただキリスト教の場合においても、被造物たる人間にではなく、神については不生という性格があると解することもできよう。なんとなれば創造主たる神は一切を創造するが、自らは創造されないから。即ちスコトゥス・エリユーゲナのいい方にしたがえば、それは創造して、創造せられない神、*Natura Creans et non creata* であるから。(但し、正統キリスト教における神は創造もせず創造もせられない神 *Natura nec creata nec creans* ではない。)しかしこれは神にのみついてであつ

て、被造物たる人間についてはない。われわれ人間については、その生といい死といい、永生または新生というも、キリスト教の場合、すべて創造主たる神の絶対の生を根底としてをり、そのいわば歴史の中での實現という性格をもつてゐる。この生ける神の意志の、歴史の中での實現の中軸をなすものこそ、イエス・キリストの十字架に外ならない。生命と死の主である神（コリント後書 一・九）はその獨り子イエス・キリストを十字架に死なしめ、かつこれを死人の中より甦らしめた。このキリストの死と復活において、神自身が死の試練をうけ、かくて死をうちくだかれたと解することもできよう。（A Theological Word Book of the Bible, ed. by Alan Richardson, p.60, なおヘブル書二・一四以下参照）そこにおいては眞に死は打ちかたれ、新しい復活の世 *aión* が始つたのである。しかしそれは神の子イエス・キリストにおいてであつて、直ちにすべての人についてではない。魂と肉體との原理的二元の立場をとらなかつたキリスト教は、しかし神と人間を一種の二元の立場において、即ち創造主と被造物としてとらえたのである。イエス・キリストの十字架において、神の超越と人間の内在は全き具體性において相交徹し、その死と復活において、超越即内在の主體的立場はうちひらかれ、歴史はこの一點を軸として、罪と死を越えて永遠の生命へと轉換

せしめられるのであるが、そのこと自體がすべて、神の超越性の中で可能であつたのである。この神の超越性とは今の場合、神の永遠なる生命である。ここにキリスト教において、「不生」ということが眞に問題になりえなかつた所以があるのではなからうか。

七

これに對し佛教は、不死と共に不生を問題にした。單に不死ではなく、不生不死を求めた。それは既述の如く、佛教が人間存在を單に死すべきものと解したのではなく、生死するものとして捉えたからに外ならない。人間の實相を生死するものとみなす表現に、われわれは佛教經典の隨處において出合うのである。原始佛教においては、苦諦として生老病死の四苦を説き、十二因縁において老死と生をもつて人間の迷いの源を追究する出發點としてゐることは周知のところである。首楞嚴經には「生じては死し、死しては生じ、生々死々して旋火輪の如く、未だ休息あらず」（全卷三）と説き、成唯識論には「未だ眞覺を得ざる時には恆に夢中に處す、故に佛説きて生死の長夜となす」（全卷七）といい、更に無量壽經においては「生死輪廻して窮止することなし」（全卷上）といつてゐる。その外「生死界」「生死の雲」「生死の園」「生死の岸」「生死の海」「生死の苦

海」「生死の牢關」「生死の泥」「生死の縛」「生死の流」「生死の輪」等々、生死する人間の姿をとらえた表現は殆ど枚擧にいとまがない。そして佛教のめざすところが「諸の生死勤苦の本を抜く」(無量壽經卷上) ことにあることはいうまでもないであろう。

それでは如何にすれば「生死勤苦の本」を抜くことができるのであるか。生死が苦であるというのは、生死してやまぬ自己の存在に執着し、そのことによつてかえつて生死に縛せられるからである。一切が無常であるとは、つとに佛陀の説いた根本的な教の一つである。如何なるものも常住にして變化なく、そのままに存続しているものはない。しかしかかる無常なものの中に、われわれ人間は、變化しないもの、常住にして無限なるものを求めてやまない。この根本的な欲望が「渴愛」(愛 *taṇhā*) である。およそ一切の苦はこの渴愛を縁として起る。なんとなれば渴愛の満足せられないのが苦であるから。それではこの渴愛はそもそも何にもとづいているのであるか。それは外でもない。一切は無常であるという人生の眞實相についての無知、即ち、「無明」 *avijjā* にもとづいてるのである。そしてこの無明こそは、われわれ人間存在の根底に存し、それ自體はもはや何ものによつても基礎づけられない窮極の制約者である。したがつてこの無明が滅せられるとき、

渴愛も滅び、ひいては一切の苦しみも消滅する。

生死の問題に即していえば、生死する自己の存在に愛着することなく、生死無常の事實にはつきりめざめ、それに徹するならば、生死の苦を越えることができるであろう。最初期の佛典にも次のようにいわれている。

「かれらは、生と死との生因なる執着のうちに恐ろしきを見て、生と死との生因に對して、執着なくして解脱し

安穩をえて、楽しみあり、現世にねはんし、一切の怨み、恐怖を超え、一切の苦しみを超越す。」(Majjh. na-Nikāya 中部 III. P.187C なお中村元「生死」大東出版社刊「宗教體系」II倫理篇所收、同八三頁参照)

佛教には、死と戦い、死を克服し、死の勝利者になるという考えはない。佛教者にとつても、もとより死は厭わしく、悲しきものではあるが、生死する者である限り、どうしても死を避けることはできない。むしろ佛教者は醜く生に執着するのではなく、猛々しく死に打ち勝たんとするのでもなく、靜かに冷徹な「生死のことわり」に徹しようとするのである。生死無常の事實を諦める——明らかにみるのである。そこに生死に任しつゝ生死を超える道がある。佛教者は死を克服するのではなく、生死を脱する——解脱するのである。

その意味において、沙羅双樹の下における佛陀の死は、十字架におけるイエスの死と全く對照的である。十字架上に釘づけられ「わが神、わが神、なんぞ我を見棄て給ひし」と悲痛極りなき叫びを發しつつ死んだイエスの死に、ひとは人間イエスに象徴せられる死の苦難のきびしさを、身にしみて感じ深く心ゆり動かされずにはおれないであろう。このイエスの死と復活において「主は我らの罪のために（死に）付され、我らの義とせられんために（生命に）復活せしめられ給へり」（ロマ書 四・二五）と信ずるところに、キリスト教の信仰のあることは既にのべたところである。しかし佛陀には、このような死の苦悶と復活による死への勝利ということはない。^{（註2）}その入涅槃には、むしろ從容として毒杯を仰ぎ、靜かに死についたソクラテスの死の方が、はるかにより近いであらう。ソクラテスは、死ぬることにより魂が肉體をはなれ、純粹なイデアの世界に歸り、永遠なる智慧にあづかることを信じて自若として死んだのである。しかしそれは、さきにのべた佛教本來の立場からいえば、いまだ眞に生死無常のことわりを諦めることなく、たとえイデア的なものにしろ、死後における不死なる魂を愛慕することは、なお渴愛を離れざるものといわざるをえない。このことは、プラトンが現實の背後にイデアを見、観想的なデュアリズムに立つていた限り、免れえない

ところであつたのではあるまいか。

註2 もつとも佛教にも釋迦の金棺出現という一種の復活譚がある。しかしこの釋迦復活の物語は、イエス・キリストの復活がキリスト教の教義にとり本質的なものであり、否その信仰の中核をなすのに反し、佛教の教義にとり決して本質的なものではなく、偉大な宗教的人格に常に附加される傳説にすぎぬと解される点、イエスの場合と根本的に異なる。

八

單に死を克服するのではなく生死を解脱することを求めた佛教が、ただ不死を問題にしたのではなく、不死と共に不生を問題としたこと、すなわち不生不死を問題としたことは、けだし當然であらう。「生死を諦める」といつても、それは決して觀念的に生死の不可避なるを理解することか、消極的に生死のさだめに隨順するとかいうことではない。むしろ不生不死なる本來の自己にめざめるということである。道元が「生を明らめ死を明らめるは、佛家一大事の因縁なり」というのも、もとよりこのような積極的な意味においてである。従つて佛教において「不生」というとき、それは單に生せずということではない。生死を超えた、生死を解脱したということが、不生ということである。單に不死に對する不生ではなく、不生不死ということ

が、即ち眞の「不生」ということである。このような「不生」の主體となつてこそ初めて、生死しながら生死せぬ眞の解脫體となりうるであろう。佛教の求める死の解決はここににある。

佛教においては廣く不生ということがいわれている。例えば、大乘佛教の根本的立場を闡明したとされる中論の劈頭において、龍樹は八不の緣起を説き、不生不滅、不斷不常、不一不異、不來不去の八不をかく、諸法の無自性空なる所以を明らかにしているが、この八不の緣起は、不生の一語におさめられることがある。華嚴では「一念不生、即ち是れ佛なり」（華嚴五教章第一）という。また眞言では「阿字本不生」といい、十住心の第七「覺心不生心」においては「この心の本不生を覺すれば、是れ漸に阿字門に入るなり」（十住心論）といつてゐる。淨土教においても、曇鸞は、往生とは、實の生ではなく不生の生の意であるといひ（淨土論註）、親鸞も「如來清淨本願の、無生の生なりければ」と高僧和讃の中でうたつてゐる。

ところで禪においては、不生ということが、極めて主體的實存的な形で強調されている。「人々には靈明な不生な佛心がある。それを味まさないで、不生でるよ」といつて不生禪を提唱した盤珪は、今ここで暫く措くとして、古くより公案として用いられている「父母未生以前の汝が本來

の面目を見よ」というのも、單に不死に對する不生の自己をみよというのではなく、不生不死の自己、生死を脱した本來の自己にめぐめよということである。黄檗は「求むること無くむば即ち心不生、著すること無くむば即ち心不滅、不生不滅即ち是れ佛なり」といつて、學道の人に對し「若し成佛を得むと欲せば……唯、無求無著を學べ」（傳心法要）と戒めてゐる。まことに「情識盡くれば則ち生死空ず。生死空なれば則ち佛道治まる」（天目中峯和尚廣錄）である。關山國師の「慧玄が這裏に生死なし」というのも、眞の意味における不生の自覺をいあらわしたものに外ならないであろう。このような無生死底が佛教のいわゆる涅槃である。

しかし、もしこの生死を空じ、生死を脱却した涅槃に止まるならば、それは生死に對立する、無生死底に墮してしまふであろう。そこでは無生死ということが、不生ということ自體が、對象的に捉えられてゐる。その限りそれこそ惡しき寂靜主義に止まるものであろう。しかし佛教の教えるところは、單に生死を脱却し、生死に住せずして涅槃に入るといふことだけではなく、同時に涅槃にも住せずして生死の世界にかえるということである。いな涅槃に入つて涅槃に止まらず、生死を脱しつつ生死の園に遊ぶこそ、眞の涅槃である。従つて生死を脱すとか、生死を空ずるとかい

つても、それは決して生死から超出したり、逃避したり、あるいはまた生死を克服しようとしたりすることではなく、あくまで生死そのものに徹することである。生死そのものに徹することにより生死を内から超えることである。したがって涅槃ということは生死をはなれてありえない。生死することを厭うのでもなく、執するのでもなく、生死そのものに徹し、生死するままに徹底生死するとき、生死のうちにありつつそれを超えるのである。生死することが、即ち涅槃することである。そこに不生の自覺がある。道元もいう。「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、すなはち佛の御いのちをうしなはんとするなり。これにとゞまりて、生死に著すれば、これも佛の御いのちをうしなふなり。佛のありさまをどとむるなり。いとふことなく、したふことなき、このとき、はじめて佛のころにいる」(正法眼藏生死)と。したがって眞の涅槃においては、不生不死の主體が、不生不死のまま生死するのであり、生死の巷に働くのである。無難禪師の「生きながら死人となりてなりはてて思うがままになすわざぞよき」という歌は、この間の消息を端的に示している。それはプラトンのいう死の修煉とも、イエス・キリストの死と復活とも異なる。そこには如何なる二元論をも超え、現在の直下に直證される、最も徹底した死の自覺と解決の道が、示されているのではないか。

九

このような佛敎の立場は、しかしながら、プラトンの立場と同様、無時間的、非歴史的世界に歸することになるのではないのか。そこでは結局歴史の意味は奪い去られ、倫理もまた撥無されるのではないか。このような疑問は、キリスト敎との對比において、しばしば佛敎に對し提出される疑問であり、佛敎者自身が眞摯に検討してみなければならぬ問題である。

キリスト敎は神の啓示にもとづく宗教であり、神の言が歴史の中に啓示されたとの信仰に立つている。そこからして、啓示により歴史に意味と方向と目的が與えられているとの歴史觀と、いわゆる終末論的な倫理觀が、基礎づけられている。神の啓示ではなく、人間の自覺に、人間における法の自覺に、立つ佛敎が、キリスト敎と同様な意味での歴史觀や倫理觀をもたないのは當然のことといわねばならぬ。それでは佛敎に固有な歴史觀や倫理觀はあるのか。倫理觀はしばらくおき(それはもとより歴史觀と切りはなしては考えられないが)、歴史觀に關していえば、少くとも今までの佛敎には神學的に體系づけられた歴史觀は——淨土敎のいわゆる正像末史觀を考慮に入れても——なかつたのではないかと思われる。佛敎においては古くから時間に

ついでに深い思想はあるが、人間の存在が本質的に歴史的
存在であり、佛教の眞理そのものが歴史の場において、歴
史的自覺とむすびついて授受されるということは、なかつ
たのではないか。それはたしかに歴史的意識の欠如を意味
するであろう。しかし佛教の中には非常に徹底した原歴史
Urgeschichte の自覺がひそんでいるように思われる。今
ここでは生死の問題に關聯して、極く簡單にこの點に觸れ
ることにしたい。

さきに佛教においては、人間は單に死すべきものとして
ではなく、生死する存在として捉えられているといつたが、
その生死するということは、根本においては「刹那の生死」
であり、「刹那の生滅」であると解されている。いわゆる
「一期の生死」というのも、この「刹那の生死」をもとと
して初めて理解されうる。したがつてわれわれ人間が生死
する存在であるというのは、刹那々に生死する存在であ
るということである。そこに「生死のことわり」がある。
生に執着して死を厭い、いわゆる生死に迷うというのは、
この生死のことわりを自覺しないところから起る。これに
反して生死を脱して涅槃に入るといふのは、この生死のこ
とわりを自覺し「刹那の生死」に徹するということに外な
らない。そこにおいて佛教者は刹那々に生死し刹那々々
に入涅槃するのである。したがつてさきに生死すること

は、即ち涅槃することであるといつたが、それはもとより
生死が即自的に涅槃であるというのではない。むしろ生死
はどこまでも生死であり、涅槃はあくまで涅槃である。し
かるにその生死が、對象化し實體化することのできぬ刹那
生死であることが眞に主體的に自覺された時、生死は脱せ
られ涅槃は現成する。したがつてその涅槃もいわば刹那涅
槃である。さもなければ涅槃そのものが對象化され、實體
化されて、涅槃の眞義を失うであろう。眞の涅槃は刹那涅
槃である。刹那涅槃であればこそ涅槃は不斷に生死にかえ
るのである。「生死すること」と「涅槃すること」とは、こ
のように相互否定的に相即する。この生死と涅槃が否定的
に相即する、擴がりなき、主體的な一點が刹那に外ならな
い。この刹那こそ、われわれが現實に生死する場であり、
涅槃が主體的に現成する開けである。

ところで、このような意味での刹那は、決して客觀的に測
定せられた一時間の何百分の一という如き極少量の時間で
はない。それは無限の過去と無限の未來が自覺的に内包さ
れ、自覺的に超えられた如き「今」の刹那である。なんと
なれば外ならぬ刹那においてこそ、過去現在未來の一切の
時間が超えられ、永遠が現成するのであり、無始無終の生死
流轉は斷ち切られ、無邊無窮の涅槃寂靜に轉せられるから。
しかも刹那は刹那である限り、あくまでそれ自體獨立であ
りつつ、刹那から刹那へと遷りゆく。無限に遷りゆく。しか

しそれは直接的に連続してではなく、断絶的に相續してである。(上田義文「佛教の歴史観」雑誌「F・A・S」F・A・S協公刊 No.45/46 九頁参照)

このように刹那は本来断絶的に相續するが故にこそ、刹那の生死は不断に涅槃に轉ぜられ、涅槃は不断に生死に立ち歸るのである。刹那々に生死は空ぜられ、刹那々に涅槃は行ぜられるのである。いわゆる「大死一番、絶後に蘇る」とは、生死を脱し、かかる生死即涅槃の轉換が主體的に自覺せられる決定的刹那をいあらわしたものに外ならない。大死一番以前の刹那は流轉の刹那であり、大死一番以後の刹那は解脱の刹那である。流轉の刹那とは、直接的に連續するごとく實體化して捉えられた刹那である。したがってそこでは生死の刹那性は自覺されてをらず、生死は執着の対象となつてゐる。解脱の刹那においてこそ、刹那生死のことわりは自覺され、生死即涅槃の轉換は刹那々に主體的に相續されるのである。

十

しかしこのような佛教の立場は、時間と永遠の問題に答えるものであつても、なお歴史の問題を、歴史の本質とその意味を、捉えたものではないといふるかもしれない。時間は直ちに歴史ではない。時間性と歴史性は區別されな

ければならない。時間は、それに空間性(具體的には世界性、Weltlichkeit)の契機が加わり、更にそれらが時間の一回性、Einmaligkeitの自覺に貫かれる時、初めて「歴史」となる。

佛教にも古くから「世間」lokaとか「世界」lokaḥatvānという言葉がある。しかも「世」は「遷流」の義であり、「世間」とは遷流からの脱却の可能性を保ちつつも、遷流のただ中に墮在することであるという(成唯識論述記、なお和辻哲郎「人間の學としての倫理學」岩波全書 廿三頁以下参照)。すなわち「世間」という語は場所という空間性と遷流という時間性を同時にもつてゐる。そしてそれはいうまでもなく衆生のすむ世界である。「世間無常」とは佛教の根本命題であるが、それは衆生の生死無常と切りはなすことはできない。衆生——一切の有情が、生死流轉するとは、それらが遷流への墮在としての世間にあるということである。そして「出世間」とは、まことには、このような遷流を越え、生死流轉を脱するということではないのか。

佛教にとつて、歴史は「世間の歴史」であり、「遷流への墮在の歴史」である。「世間無常の歴史」であり、「衆生の生死流轉の歴史」である。その遷流、その流轉は、無始無終である。したがつて佛教という歴史は、無始無終である。創造もなく終末もない故に、佛教にとり、歴史には方向がない。方向があつて方向がない。そこに歴史の無常

の深さがある。しかしひとたび、われわれが刹那の生死に眞に徹し、これを脱する時、生死流轉の歴史もまた脱せられる。そこに開かれるものは最早「世間の歴史」ではなく「出世間の歴史」である。「生死の歴史」でなく「解脱の歴史」である。しかるにさきにのべた如く佛敎者の自覺において、生死と涅槃が否定的に相即せられ、刹那に相續せられる如く、生死の歴史と解脱の歴史は、刹那において否定的に相即せられ、主體的に相續せられるのである。したがつて「出世間の歴史」は「世間の歴史」の終末の彼岸にあるのではない。われわれが自己の現在の刹那の生死に徹することにより、世間の無常性を自覺し、一切衆生の生死流轉を自覺する時、その現在の刹那において、世間の歴史はあくまで世間の歴史でありつつ、その無常性は脱せられて出世間の歴史となる。しかも同時に出世間の歴史はどこまでも出世間の歴史でありつつ、衆生の生死界を經歷して世間の歴史となる。世間の歴史と出世間の歴史のこの相即轉換の主體となるものこそ、刹那の生死を生死しつつ刹那の涅槃を涅槃する主體である。それは生死にも涅槃にも束縛せられずして、しかも生死にも涅槃にも自由に出入して働く主體である。そこに歴史を超えて歴史をつくる創造的な働きのもとづく基礎があり、「衆生は無邊なれど誓つて度せんことを願う」との、佛敎的倫理成立の根柢がある。まことに世間の無常と刹那の生死の自覺を根柢とする、

佛敎における歴史には、始めもなく終りもない。そこにおいては刹那と共に歴史は始まり、刹那と共に歴史は終る。歴史の無限の發展のどの刹那にも歴史の無限の復歸がある。刹那々々においては、歴史の未來へ發展することは同時に歴史の根源へ復歸することである。佛敎における歴史は「刹那の歴史」である。それはまた「相續の歴史」でもある。相續はプラトンの想起の如く過去のでもなく、キリスト敎の反復の如く未來的でもない。それは刹那の相續として絶対現在のである。かくてわれわれは次のようにいえるのではなからうか。ギリシア的な歴史は回歸と想起の歴史であり、キリスト敎的な歴史は瞬間と反復の歴史であり、これに對し佛敎の歴史は刹那と相續の歴史であると。

註3 キエルケゴールなどのいうキリスト敎での瞬間、Augenblick と、上述の佛敎での刹那、Kṣāna との相違を明らかにすることは、兩者の時間論や歴史觀の相違を明らかにする上に極めて重要であると思うが、今は考察する餘裕がない。

東西における死の自覺をたづねて、漸くここに至つた。しかしながら死の問題は如何にことばを重ねても、遂にその眞相にふれることは出来ない。生死の問題に對しては、かつて道吾が漸源の問いに答えた如く、「道じ、道じ」というのが、唯一の正しい答えではなからうか。