

道元における生死と業の問題 と行為の歴史性

絶対現在的生死観

著者	有福 孝岳
雑誌名	日本人の他界観
巻	3
ページ	65-88
発行年	1994-03-31
その他のタイトル	Dogen ni okeru seishi to go no mondai: Zettai genzaiteki seishikan to kouji no rekishisei
URL	http://doi.org/10.15055/00005781

道元における生死と業の問題

——絶対現在の生死観と行為の歴史性——

有 福 孝 岳

小論は、道元の生死観と三時業の思想とをそれぞれ究明し、両者を連関づけることによって——一見両者は矛盾しているように見えるのであるが——、人間における絶対現在の生死観と行為の歴史性・因果性との関わりを明らかにし、さらに、三時業の思想の内に含まれた一種の来世観を明らかにし、そうした三時業思想の人間の実践における道徳的効用を浮き彫りにしようとするものである。

これらの課題を果たすべく、本論は、先ず一においては、生也全機現・死也全機現と言われるような絶対現在の生死観（同時に行為論でもあり時間論でもある）としての生死一如の思想^①を究明し、二においては、「経歴」として特色づけられる、道元独特の時間論^②を解明し、時間の連続性から業思想への移行の可能性があることを見て取り、三においては、三時業の思想を行為の因果性・歴史性の仏教的表現として提示し、道元自身の絶対現在の生死観と業思想との間の矛盾と調和の問題を考察し、最後に四においては、こうした絶対現在の生死観（行為論）と行為の歴史性^③、行為的瞬間における意志決定と行為の因果的歴史的反省との間の連関の問題ならびにその重要性を、カントの実践哲学を手引きとして解明しようとするものである。

一、生死一如の立場

一・一、反身滅心常論

さしあたって、われわれが「他界」について語るとき、考えているのは、肉体の死後において魂がなお存在し棲息している世界のことであろう。そうすると、肉体は滅びても、魂（靈魂）だけは、死滅せずに、永続的に生きつづけると思えることになるであろう。それは「身滅心常」の考え方に他ならない。ところが、そうした身滅心常論は、正統的な仏教哲学においては、先尼外道の見解として斥けられるのが普通である。さてそれでは、先尼外道の見解とされる「身滅心常」思想の具体的内容はいかなるものであろうか。

このことを知るためには、『正法眼藏・辨道話』の第十問答を一読すればよい。いささか長い引用になるが、身滅心常論を適切な仕方でもとめているので全文を引用する。

「とうていはく、あるがいはく、生死をなげくことなかれ、生死を出離するにいとすみやかなるみちあり。いはゆる、心性しんじやうの常住じやうずなることわりをしるなり。そのむねたらく、この身體は、すでに生あればかならず滅めつにうつされゆくことありとも、この心性はあへて滅することなし。よく生滅にうつされぬ心性しんじやうわが身にあることをしりぬれば、これを本来の性とすがゆゑに、身はこれかりのすがたなり、死シ此生ニ彼ニさまりなし。心はこれ常住じやうずなり、去來現在こらいげんざいかはるべからず。かくのごとくしるを、生死しんじをはなれたりとはいふなり。このむねをしるものは、從來の生死しんじなかくたえて、この身をはるとき性海しやうかいにいる。性海に朝宗ちやうそうするとき、諸佛如來のごとく、妙徳めうとくまさにそなはる。いまはた

とひしるといへども、前世の妄業になされたる身體なるがゆゑに、諸聖とひとしからず。いまだこのむねをしらざるものは、ひさしく生死にめぐるべし。しかあればすなわち、ただいそぎて心性の常住なるむねを了知すべし。いたづらに閑坐して一生をすぐさん、なにのまつところかあらん。かくのごとくいふむね、これはまことに諸佛諸祖の道にかなへりや、いかん。

しめしていはく、いまいふところの見、またく佛法にあらず、先尼外道が見なり。

いはく、かの外道の見は、わが身うちひとつの靈知あり、かの知、すなはち縁にあふところに、よく好悪をわきまへ、是非をわきまふ。痛痒をしり、苦楽をしる、みなかの靈知のちからなり。しかあるに、かの靈性は、この身の滅するとき、もぬけてかしこにうまるるゆゑに、ここに滅すとみゆれども、かしこの生あれば、ながく滅せずして常住なりといふなり。かの外道が見、かくのごとし。

ここまでは、道元自身が先尼外道の「身滅心常論」を要約したものであり、以下は、この見解に対する道元の批判である。

「しかあるを、この見をならうて佛法とせん、瓦礫をにぎりて金貨とおもはんよりもなほおろかなり。癡迷のはづべき、たとふるにもなし。大唐國の慧忠國師、ふかくいましめたり。いま心常相滅の邪見を計して、諸佛の妙法にひとしめ、生死の本因をおこして、生死をはなれたりとおもはん、おろかなるにあらざや、もともあはれむべし。ただこれ外道の邪見なりとしれ、みみにふるべからず。

ことやむことをえず、いまなほあはれみをたれて、なんぢが邪見をすくはん。しるべし、佛法には、もとより身心一如にして、性相不二なりと談ずる、西天東地おなじくしれるところ、あへてうたがふべからず。いはんや常住を談ずる門には、萬法みな常住なり、身と心とをわくことなし。寂滅なり、性と相とをわくことなし。しかあるをな

んぞ身滅心常といはん、正理にそむかざらんや。しかのみならず、生死はすなはち涅槃なりと覺了すべし、いまだ生死のほかに涅槃を談ずることなし。いはんや心は身をはなれて常住なりと領解するをもて、生死をはなれたる佛智に妄計すといふとも、この領解知覺の心は、すなはちなほ生滅して、またく常住ならず。これ、はかなきにあらずや。

嘗觀すべし、身心一如のむねは、佛法のつねの談ずるところなり。しかあるに、なんぞこの身の生滅せんとき、心ひとり身をはなれて生滅せざらん。もし一如なるときあり、一如ならぬときあらば、佛説おのづから虚妄になりぬべし。又生死はのぞくべき法ぞとおもへるは、佛法をいとふつみとなる。つつしまざらんや。

しるべし、佛法に心性大總相の法門といふは、一大法界をこめて、性相をわかず、生滅をいふことなし。菩提涅槃におよぶまで、心性にあらざるなし。一切諸法・萬象森羅、ともにただこれ一心にして、こめずかねざることなし。このもろもろの法門、みな平等一心なり。あへて異違なしと談ずる、これすなはち佛家の心性をしれる様子なり。

しかあるを、この一法に身と心とを分別し、生死と涅槃とをわくことあらんや。すでに佛子なり、外道の見をかたる狂人のしたのひびきをみみにふるることなかれ。」

確かに、身体は五感の対象になり、生死があり、部分的にも存在することができる。これに対して、心というものは、この身体とともに働き、身体にいろいろな命令を下しつつ、五感（眼、耳、鼻、舌、身）や意識活動の主体とはなっても、心それ自体は、なんびとたりともこれを見ることも触れることもできない。なぜなら、心はそもそも量的なもの、相対的なもの、部分的なものではなく、およそ知覺の対象となることはできないからである（心不可得）。そこで、単純な頭腦の持主は、目に見えぬ心や魂は、ちょうど蟬や蛇が自分の殻から抜け出て、新しい生命を得るように、あるいは、家屋敷が焼けてなくなっても、家主の方は依然として生き残っているように、身体の死後も、不滅的に生き続けると考えるのである。

こうした「身滅心常」ないし「心常相滅」の考え方は、先尼外道の見解として排斥されるのであるが、それは、何れも先尼外道だけの見解ではなくて、古代人のもとにおいてはもちろん、今の日本でも、どこの世界においても、さしあたっての一般的通俗的な考え方に他ならない。たとえば、ソクラテスは毒杯をおおいで死の床に着くべき運命にあるとき、魂の不死を信じていた（プラトン『パイドン』）。カントもまた、実践理性の「要請（Postulat）」の範囲内においてではあるが、「魂の不死」を容認した。吉田松陰も「身はたとひ武蔵の野辺に朽ちぬとも、留め置かまし大和魂」と詠んで、小塚の刑場へと消えて行った。にもかかわらず、道元ならびに正統派の仏教哲学は、なにゆえに、それを「先尼外道の見解」と呼んで、蔑視したり罵倒するのであろうか。道元は、先きの「弁道話」の第十問答において次のように、先尼外道の見解を批判する。

仏教においては、身心は一如であり、性相は不二である。なぜなら、身と心とが相関し合つてのみ——同時存在しのみ——私達の生命というものが成り立つのであり、身体のみのも、心だけの身体も、生命をなさないし、それら自体存在していない。一切の事物は、不変的、普遍的側面（性）と、個体としての特殊的、變易的側面（相）とを渾然一体的にそれ自身の内に宿している。現実の經驗的固体は、ことごとく形相と質料、本質と存在、すなわち性と相とを有している。このような、身心や性相の不二一体性こそが、生命の根底にある。

身心一如としてのこの人生をおいてほかに人間の生きる道はない。だとすれば、この不安に満ちた、苦惱多き人生そのもののまっただ中で、安心と解脱の道を見い出さねばならない。生死の苦しみからの解脱を、遠い未来のこととして死のうちに——死としての涅槃のうちに——見い出すのではなく、いまここに、自分の足元に、自分自身の人生に極楽浄土と涅槃寂靜を模索することが、人間にとつての真正直な生きかたに他ならない。それが生死即涅槃の立場であり、そのように生きることを、日日是好日、あるいは平常心是道というのである。

たしかに、「生死をいとい涅槃を願う」立場、つまり生死の向こう側に仏を求めるといふような考えは、すべて身滅心常の立場、性相不二でない立場、身心一如でない立場から出てくるということである。われわれ凡夫というものはだいたいそういう身滅心常論に傾きやすいものである。

一・二、不生不滅の立場

さて、以上述べたように、仏教的正統的理解においては、「身滅心常」論、すなわち、靈魂不滅の立場は、いたく批判され排斥される。いずれにしろ、靈魂不滅論が身心の二元論的見解に基づくのに対して、仏教においては、性相不二、身心不二、生死一如、生死即涅槃でなければならぬ。このように、生死一如であるところにおいては、生死の二元性が否定され、両者の不二体性が強調される。その場合、仏教と雖も、生と死が全然無いというわけではない、生と死とはあるにはあるが、それにも拘らず、生死一如である。したがって、そこには、普遍の意味におけるがごとき、生と死との二元的対立のもとの、二分の一的な生と死とがあるわけではなくて、生死一如したがって不生でもあり不滅でもある全体的生死の生ないし死があるのみである。不生の生と不滅の滅があるだけである。

それゆえ、道元は「生死」の巻においては、次のごとく語っている。

「生より死にうつると心うるは、これあやまり也。生はひとときのくらゐにて、すでにさきあり、のちあり、かるがゆゑに仏法の中には、生すなはち不生といふ。滅もひとときのくらゐにて、又さきあり、のちあり、これらによりて、滅すなはち不滅といふ。」〔『正法眼蔵』「生死」の巻〕

ところで、以上述べて来たところの、仏教における不生不滅の論理を支える根拠として、われわれは、第一に「空」の立場からの「八不」中道論、第二に「前後際断」という絶対現在の時間論を挙げることができる。

ちなみに、竜樹は、両極端の主張を排して「不生・不滅、不断・不常、不一・不異、不去・不来」を唱える。この場合、形式の上からは、判断停止であるが、単に判断停止ならば、何も語らないに等しい。とにかく、どちらかに偏し、一方に囚われて、意志と思惟の自由を奪われることへの警告に他ならない。もちろん、空の立場から見れば、一切の事物や物事、存在者や人間は、永遠的固定的実体ではない。一切は、時間的無常の風雨にさらされ、いずれ無くなる。それゆえ、一切は、有るといふ相にはもちろんとどまり得ないが、無いといふ相にも留まり得ない。こうした有相と無相とを超えたあり方が「空」に他ならない。それゆえ、「空」は絶対否定の論理的範疇であって、単なる「無」のごとき相対的否定の論理的範疇であってはならない。つまり、両極端の独断的主張から自由自在な働きを可能にするための原動力として空という絶対否定的カテゴリーがあるのである。そして、こうした、否定と超越を同時に可能にするものは、理論ではなく実践であり、認識ではなく行為であり、思惟ではなく意志である。

一・三、絶対現在の生死観

不生不滅としての生死観を支えるもう一つの根拠は、絶対現在の的な時間論である。およそ東洋的（特に禪的）時間論のうちで最も卓越したものの、最も多く語られるものは、瞬間的充足としての絶対現在の生死観であるが、それ以下においては、道元の言葉に即しつつ考察してみたい。周知の如く、道元は、「現成公案」の巻において、「薪と灰」の関係語りつつ、「前後際断」の思想を展開している。

「たき木はひとなる、さらにかへりてたき木となるべきにあらず。しかあるを、灰はのち、薪はさきと見取すべからず。しるべし、薪は薪の法位に佳して、さきありのちあり、前後ありといへども、前後際断せり。灰は灰の法位に

ありて、のちありさきあり。かのたき木、はひとりぬるのち、さらに薪とならざるがごとく、人のしぬるのち、さらに生とならず。しかあるを生に死になるといはざるは、佛法のさだまれるならひなり、このゆゑに不生といふ。死の生にならざる、法輪のさだまれる佛転なり、このゆゑに不生といふ。生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。たとへば冬と春のごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり。」

一・三・一、前後際断論

「前後際断」とは、一期一会と言われるように、時間それ自体は、そのときそのときで切れている。前後ありといえども、前後際断せり、と言われるように、時間そのもの、物そのもの、事態そのものは、そのときそのときがあり方を実現しているのみで、あとさきのことを考えているわけではない。あとさきの関係づけは、時間意識をもった意識主体——仏教的には、「心意識」とか「慮知念覚」とか「念想観」——の働きによって、反省的、意識的にもたらされるものに他ならない。

われわれは、前後の連続的關係にとらわれ、それを絶対視するものだから、有るものが無くなったと思う。一回ポッキリ、その都度その都度を生きているということ、その都度その都度しかないということに徹底すれば、あるのは、今しかない。絶対の今しかない。前も後もない。前後継起を考えること自体、絶対現在への徹底が不十分であることに基づく。「絶対現在の瞬間的自己限定」と西田が言うように、行為——広義においては思惟や認識も——は、絶対の今の問題である。例文にもあるように、冬から春へ、春から夏への移り行きを知っているのは、人間的意識主体のみであり、冬自体春を知らず、春自体冬を知らない。春夏秋冬という四季の名称もまた、不生不滅的日月（一年）そのものをそのように仮に名づけたものに他ならない。しかも、未来は現在より想像した未来であって、未だ存在して

いないし、過去もまたすでに過ぎ去っていて、存在せず、ただ現在の立場から想起再生されたものに他ならない。このように、本当にあるのは、絶対の現在だけであって、過去も未来も実体は無きに等しい。現在はそれゆえ、過去と未来にはさまれた三分の一的な並列的時間契機（要素）ではなくて、全体的絶対的時間契機である。

一・三・二、生也全機現、死也全機現

「生もまた全機現、死もまた全機現」ということは、生は生で絶対、死は死で絶対、それぞれがそのあらんかぎりの全面的唯一的なはたらきとして、自己を実現しているのだということの意味する。あたかも、ひと（他人）のことが気になって、自分のことに集中できないように、生が死のことを気兼ねして、生の力を半分にかけているのではない。「現成公案」における、「生も一時のくらゐ（位）なり、死も一時のくらゐなり。たとえば冬と春のごとし、冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり」ということは、右に述べたような、生也全機現・死也全機現を意味している。すなわち、春は春だけで精一杯自己を実現しなければ春になりきれない。春は春のことだけを表現しなければ春とはいえない。春は、どこまでも全面的に春から成り立つべきものである。同じことが、冬に關しても、夏に關しても、秋に關しても言える。各自銘々の生死も、みなことごとく、それぞれの精一杯の生死を、具現しているのでないかぎり、本来の面目を表現しているとは言えない。

一・三・三、生死去来真実人体

「生死去来真実人体」とは、生死のすがたがそのままですでに、真実の仏法を実現しているということである。生死のそとに、仏法があるわけではなく、どこまでも、このわれわれのありのままの生死去来をもって、仏法実現のプ

ロセスへと転換して行くという努力（精進）はしなければならない。だから、ただ動物的本能的な生命活動としての生死去来だけでは真実人体にはならないであろう。

さて、道元によれば、「この慮知心にあらざれば、菩提心をおこすことあたはず。この慮知心をすなはち菩提心とするにはあらず、この慮知心をもて菩提心をおこすなり」（発菩提心の巻）。生死去来と真実人体との関係は、右の引用文における、慮知心と菩提心とのそれに対応している。ただ生物本能的な生死去来がそのまま、仏法の全露現としての真実人体となっていないわけではない、しかし、この生死去来を抜きにしては、仏法も涅槃寂情もありはしない。われわれの現実の生死去来に発菩提心の筋金を入れることによって、仏法の全露現としての真実人体としなければならない、という絶対否定的行為を、禪的表現法はつねに含みかつ求めている。

一・三・四、生死即涅槃

普通一般には、生死は、迷っている世界の生物が受ける苦の果報であり、涅槃はそうした生死迷妄の苦しみを脱して真実を究める転迷開悟、解脱体験のことである。これを、『涅槃経』は、「煩惱即菩提、生死即涅槃」と言う。また『円覚経』では、「始めて知る、衆生本来成仏なることを、生死涅槃は猶し昨夢の如し」と言われ、生死涅槃を二つの語とするときは、迷と悟という関係二項を指している。

しかるに、先に述べた『涅槃経』の精神に従えば、「生死はすなはち涅槃なりと覺了すべし」であり、「生死のほか涅槃を談ずるなかれ」となる（弁道話の巻）。普通は忌み嫌う生死という苦しみと悩みのまっただなかに、樂しみと救いとが横たわっているということであり、またそのようにせよ、との要請でもある。生死の外に救いを求めても、行先とは反対の方角に出発したようなものである。なぜなら、人間はどこまで行っても、この生死界の外には出られ

ないのであるから、どうしてもこの生死の中に安心立命の道を見出さねばならない。そうすれば、生命の中であって、生死を解脱できるのである。生きる苦しみ・悩みそのものの中に、すでに、大安心の方策が横たわっている。したがって、眼蔵の「法華転法華」の巻において、道元は「空即色の転法輪あり、無有生死なるべし」と言っている。あるがままの生死から目をそむけることなく、その生死のすがたを正しく見つめ、見極めて、それに正しく対応するところに、生死をそのまま仏法の真理（涅槃）として活用し再生させることができるのである。要するに、有限な理性、身体をもった固体的生物（動物）としての人間には、この道しか残されていないのである。それが、「ただ生死すなはち涅槃とこころえて、生死としていとふべきもなく、涅槃としてねがふべきもなし。このときはじめて生死をはなる分あり」（生死の巻）ということに他ならない。

二、経歴——時の連続性——

さて以上述べたような、絶対現在の生死観を、道元が展開しているからといっても、決して道元は、時の連続性——したがって生死の連続性ならびに因果の連続性——を否定しているわけでも排除しているわけでもない。すでに述べたような「前後際断」を述べる際にも、道元は、「しるべし、薪は薪の法位に住して、さきありのちあり、前後ありといへども、前後際断せり。灰は灰の法位にありて、のちありさきあり。」（現成公案の巻）と語っている。さらにまた、「生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり」（現成公案の巻）、「生はひとときのくらゐにて、すでにさきあり、のちあり、（中略）滅もひとときのくらゐにて又さきあり、のちあり」（生死の巻）と言っている。

前後継起ということは、カントの定義をまつまでもなく、「時間」の最も一般的な特徴である。しかるに、この前

後の関係づけは、事態や対象をそのように、前後継起という時間概念——ただしカントなら直観の形式——をもって対象を見ている「主体」なしには不可能である。そうした認識主体も広い意味では体験的な行為主体と言えるであろう。時間の連続性としての前後継起を認識し体験する主体なしには、単に対象という自己の外なる事物の変化や生起消滅ですら語ることはできない。すなわち、認識する主体が、前の状態と後の状態とを、自分の体験として覚えており、これを想起し再生することができがゆえにこそ、時の連続性や事物の変化ですら、覚知されるにすぎない。

さて道元は、こうした、自己の体験の時間の連続性をことさら「経歴きやうりやく」という思想でもって表現しようとしている。しかも、対象や事態の変化——前後関係（継起）——は、カントにおいてすら、時間直観に基づけられた、しかも、時間は、主体の内にもみある直観の形式であり、それは対象の性状ではないのであるから、主体の外においては無と言われた。

これと似通ったことが、道元の体験的時間（の連続）性としての「経歴」論にも見てとられる。一言で言えば、時とは、「自己」の姿であるということに他ならない。「われを排列しおきて尽界とせり」とか「われを排列してわれこれをみるなり。自己の時なる道理、それかくのごとし」とか、「尽界にあらゆる尽有はつらなりながら時時なり。有時なるによりて吾有時なり。」とかの文章は、「自己即時」なることを明示している。

経歴といっても、明らかに、現在の自己を中心として、過去にも未来にも開かれてくる時間の連続性である。そういう意味では、先に述べた「絶対現在」という時間が根本にある。一方において、そのつどそのつどが絶対現在であり、永遠の今であるという限りにおいてその都度その都度が独立独歩なのであり、前後際断なのであり、非連続的なのである。他方において、こうした絶対現在を、振り返って歴史的に考察すると、その都度その都度が前後に継起し連続して出現する。むしろ、各々が独立独歩であるからこそ、前と後、薪と灰、春と夏の区別が可能となる。その区

別もまたしかしながら、一つの大きな時の流れのなかにある。あるいはまた、それらの区別は、一つの実体の属性や状態における変化の相だけが映っているのにすぎないわけである。

ところで、われわれは、今日を中心として昨日のことを考え、明日のことを考える。自己の外にある時間は、昨日、今日、明日という風に一方通行するのみであるが、自己の体験における時間は必ずしも、過去から未来へと流れない。むしろ、自己の体験の中では、現在を中心として、現在(今日)から過去(昨日)へ、現在(今日)から未来(明日)へと流れる。

さて、こうした経歴の思想から三時業の思想へとつなげることがどうして可能であるか。一つだけアナロジーが存在する。すなわち、われわれは、今日(現在)において、明日(未来)のことを考えたり予想したりするが、これは不思議だとも何とも思わない。しかし、この明日が遠い遠い未来のことになると、全く見当がつかなくなる。しかるに、仏教では、未来のことに關しては、来世と来々世とを考えている。論理的には、来世とか来々世といった発想は、今日において明日のことを想定する論理の延長上に存在する。しかし大きなちがいは、近い未来のことは現在の状態と大した変わりがないという条件(想定)のもとに、連続的に考えられるのに対して、来世や来々世のことは、この世の未来ではなく、全く別の世界(他界)、全く別の生の世界にはかならないという点である。実際は、その近い未来においてさえ、現在とは予測もつかない事態が生ずるかも知れないのである。しかし、業の思想は、これとは反対に、行為の因果関係の連続性を主張しているわけである。絶対現在の生死観からは、業の思想は出てこない。むしろ、それをつきやぶるものが、生也全機現、死也全機現の生死観である。

「経歴」としての有時について語られていることは、いづれにしろ、主体によって体験された時間の連続性の問題である。不生不滅論において語られていた「前後際断」論とは、逆対応のことがらである。なぜならそこでは、「前

後ありといえども、前後際断せり」ということであるのに対して、ここでは、「尽界にあらゆる尽有はつらなりながら時時なり。有時なるによりて吾有時なり」であり、「われを排列して、われこれを見るなり。自己の時なる道理、それかくのごとし。」であるから。

このような時の連続性を体験できるのは、そこに、自己自身の体験を看取することができるからである。自分の体験とならないものは、実は、自分には何の関係もないことである。まして況んや、「われを排列しおきて、われこれを見るなり」などということはできない。しかしながら、歴史というものはどうであろうか。他国の歴史など自分には全く関係ないように見える。しかしながら、他国の歴史といえども、私自身の関心の対象とならなければ、そもそもいろいろな出来事を歴史として把握したり理解したりすることすらできない。だから、その限りにおいて、他国の歴史、要するに他者のことが自己自身の関心事、すなわち自分の事(事柄 Sache)となったことを物語っている。歴史は、もともとは、体験した人が語って残したか、あるいは書き記して残しておいた出来事に他ならない。そしてその際、歴史は、出来事をめぐる書き手の解釈——ということを書き手の歴史観、要するに世界観、人生観などなど——の問題でもある。しかも、現在(現代)という観点に立つ行為者(歴史家)の過去への解釈と未来への展望とは、そうした歴史的行為主体自身の現在における歴史観、世界観、人生観などに徹底的に支配されている。⁽⁴⁾

歴史思想に見てとられることは、とにかく自己の体験の連続性である。そして、「今日から明日へ」という歴史思想が、今世から来世へ、今世から来々世へ応用転換されたとすれば、そこに三時業の考え方が開かれて来るのである。さてそれでは、具体的には、「三時業」という考え方は一体全体どんなものか。

三、道元の他界観と来世観

——三時業の思想——

禅の精神（第一義諦）から言えば、自他一如であって、自界（この世）も他界（あの世）もない。しかし、道元もまた人の子として、この世とあの世との關係を『眼蔵』のあちこちで單純に語り、「黄泉」思想や「三時業」の世界について自らの見解を吐露している。仏教哲学においても、空思想と縁起思想とは表裏一体であるように、道元における生死一如の絶対現行的行為論と、三時業の思想に基づく因果的歴史的行為論との間にもある種の連関が考えられる。むしろ、自らの因果の道理を大事にして、現在の各瞬間における行為の重要性を誠実に受け取り、過去における悪しき業を脱し、未来における良き業を築きあげんとするところに、三時業の思想や脱野狐身の意味があるであろう。たとえば、「出家功德」の卷には次のように語られている。

「国王、大臣、妻子、眷属は、ところどころにかならずあふ、仏法は優曇華のごとくして、あひがたし。おほよそ無常たちまちにいたるときは、国王、大臣、親暱、従僕、妻子、珍宝、たすくるなし、ただひとり黄泉におもむくのみなり。おのれにしたがひゆくは、ただこれ善悪業等のみなり。人身を失せんとし、人身ををしむころふかかるべし。人身をたもてる時、はやく出家すべし。まさにこれ三世の諸佛の正法なるべし」

道元は、すでに述べたように、一方において、生死一如に立脚して絶対現行的行為論を展開していたが、それにもかかわらず、他方においてもここでも思はず語られているように、善悪の業思想、つまり善因善果、悪因悪果といった、行為の因果性と歴史性とを信じて疑わなかった。行為の瞬間的自己限定においては、絶対現行的、超歴史的立場

に立ちつつ、歴史的自己限定においては、どこまでも因果論的關係を免れないのである。そこに、仏教における「業」の考え方があらわれている。

さてところで、先ず、「業 (Karma)」という言葉はどんな意味内容を意味するのか。サンスクリットの「カルマン」という言葉は、中村元著、『新・仏教辞典』(誠信書房)によると、元來「行為」を意味するが、因果關係と結合して、前々から存続して働く一種の「力」と考えられた。そうすると、一つの行為は、かならず善悪や苦樂の果報をもたらすということで、ここに業に関わった輪廻思想——インド古來の考え方——が生れ、業が前世から來世にまで引き延ばされて説かれるようになったわけである。

業の思想は、本來は未來に向つての人間の努力を強調したものであるが、宿業説などにみられるように、逆に、現在の行為(結果)を全面的に過去や前世の行為(原因)に拘束されたものとみなす因果論的行為論として、一種の宿命論に陥ったきらいがある。一般的にも、「業が深い」といった表現があるように、どうも、後者の意味にとられがちである。道元もまた一般仏教の業思想に立脚して「三時業」の問題を、ことこまかに提唱している。しかも、その分量たるや、岩波文庫でも、大久保道舟本(春秋社版)でも十頁と眼藏中の他の卷々に比べても、比較的大部な卷に属している。本來は、生死一如、前後際断の絶対現在論を提唱すべきにもかかわらず、なにゆえに、禪者道元和尚が、こうした業思想をまじめに説くのであろうか。このことを知るべく、先ず、仏教一般の「三時業」の概念理解に従つた道元のそれについての考え方を調べてみる。

ちなみに、道元は、『正法眼藏』「三時業」の卷において次のように述べている。

「いまのよ(世)に因果をしらず、業報(ごうほう)をあきらめず、三世をしらず、善惡をわきまへざる邪見のともがらには、群すべからず。

いはゆる善悪之報^ニ有三時^一焉^一といふは、一^ニ者^一順現報受、二^ニ順次生受、三^ニ者^一順後次受、これを三時といふ。佛祖の道を修習するには、その最初より、この三時の業報の理をならひあきらむるなり。しかあらざれば、おほくあやおりて、邪見に墮するなり。ただ邪見に墮するのみにあらず、悪道におちて、長時の苦をつく。続善根せざるあいだは、おほくの功德をうしなひ、菩提の道ひさしくさはりあり、をしからざらめや。この三時の業は、善悪にわたるなり。」

さらに、道元はこれに続けて、三時業の各々について、次のように述べている。

「まず順現報受業について次のように語られている。「第一順現報受業^{トハ}者^ヲ謂^ク若^シ業^ヲ此^ノ生^ニ造^シ作^シ増^シ長^シ、即^チ於^ニ此^ノ生^ニ受^ニ異^ニ熟^ニ果^一、是^ニ名^ニ順現報受業^ト。」

いはく人ありて、あるひは善にもあれ、あるひは悪にもあれ、この生につくりて、すなはちこの生にその報を淨くるを、順現報受業といふ。」

また順次生受業については次のように語る。

「第二順次生受業^{トハ}者^ヲ謂^ク若^シ業^ヲ此^ノ生^ニ造^シ作^シ増^シ長^シ、於^ニ第二^ニ生^ニ受^ニ異^ニ熟^ニ果^一、是^ニ名^ニ順次生受業^ト。」

いはく、もし人ありて、この生に五無間業（一殺^レ父、二殺^レ母、三殺^レ阿維漢、四出^レ仏身血、五破^レ法輪僧、という五逆罪のこと）をつくれる。かならず順次生に地獄におつるなり。順次生とは、この生のつぎの生なり。余りのつみは、順次生に地獄におつるもあり、また順後次受のひくべきあれば、順次生に地獄におつるもあり、また順後次受のひくべきあれば、順次生に地獄におらず、順後業となることもあり。この五無間業は、さだめて順次生受業に地獄におつるなり。」

さらに、順後次受業についてはつぎのように語られる。

「第三順後次受業^ト者^ク、謂^ク若^シ業^シ此^ノ生^ニ造^シ作^シ増^シ長^シ、隨^ニ第三^ニ生^ニ、或^ハ復^過ル^レ。此^雖モ百^千劫^一、受^ニ異^ク熟^ス果^一、是^名順^後次^受業^一」。

いはく、人ありてこの生に、あるひは善にもあれ、あるひは悪にもあれ、造作しをはれりといへども、あるひは第三生、あるひは第四生、乃至百千生のおひだにも、善悪の業を感じるを順後次受業となづく。

このように、三時業の思想とは、①順現報受業、②順次生受業、③順後次受業の三つである。第一の順現報受とは、現在の行為の報いが、そのまま現世において現われるということである。第二の順次生受業は、現在の行為の報いが、来世において現われることを意味し、第三の順後次受業は、現在の行為の報いが、来世の次の生、つまり来々世において出現することを意味している。この段階において、来世と来々世とは、たしかにこの世界ではなくて、一つの「他界」に他ならない。道元もまた仏典に依拠して、色々と三時業の実例を枚挙しているが、われわれ人間の知性をもって、来世のことや、来々世がどうして分かるのであろうか。それは、単なる想像であり期待であるにすぎない。現在からの類推的思索に他ならない。三時業の考え方は、ちょうどカントが、理論的には認識不可能でありながら、実践的には信仰の対象として、その存在を要請せざるを得なかった「魂」の不死性——および神の存在——の問題と同様に、一種の要請である、と筆者は考えたい。

なんとすれば、この現実の人間世界は、どうみても、絶対的正義が勝利をおさめてはいない。不正や悪がはびこり、悪い奴ほどのさぼっている。そういう現実の不正を正し、本当に良い人間だけが祝福されて、悪い人間はそれ相應に罰せられるという因果応報が正しく行使され、行きわたっている世界——絶対正義の世界——が必要である。それは現実の世界にはない。そうすると、そうした絶対正義の世界——正直者が損をせず得をする世界——は、どうしてもあの世（他界）にしかないということである。

したがって、業の思想によって、他界（来世と来々世）を説くということは、現実の悪しき意志をもった人間にとつては一つの道徳的功用がある。むしろ業の思想のメリットの第一は人間を道徳的に墮落させないようにするための知的道徳的戦略という点にある。ちなみに、道元は『正法眼蔵』においては、右に述べた三時業の巻の他に、「深信因果」および「大修行」の巻においては、前百丈和尚が、「大修行底の人、還つて因果に落つるや否や」と学人に問われて、「不落因果」と答えたために、「五百生」の間、「野狐身」に墮したという話がのっている。そして、新たに、後百丈和尚に教えを請い、「不昧因果」と答えられたことによって、漸く「野狐身」を脱した、とある。この公案は何を意味し、何を必要としているかは、それがせられている巻の表題すなわち「深信因果」と「大修行」とが物語っている。

私は、すでに、業の思想の功用は、人間の道徳的向上にあると述べた。すなわち、不昧因果（因果を昧ま^まさず、因果に昧^まからず）とか、深信因果（因果を深く信ずる）ということは、現在の一瞬一瞬における行為の重要性を示唆している。因果がそのように、遠くおよび——単に現在のみならず、来世まで、さらにまた単に来世のみならず来々世まで——及ぶということは、まさに現在の瞬間において、われわれが自らの行為をいかにつつしむべきであるか、決して悪にそまるべきではないことを指示していることに他ならない。全く同じ「五百生墮野狐身」の公案をもって、「大修行」の巻と「深信因果」の巻とを始めるということの内にも、因果と行為（修行）との不可欠的連関の重要性が語り出されている。そこには、行為への責任と良心と誠実とが要請されている。

したがって、他界または来世というものを、道元が反身滅心常論によって完全に否定しているかというのと、そうとは限らない。むしろ、形式的には矛盾しているように見える絶対現在の生死観と、三時業的来世観とは、人間にとって必要不可欠なる二大原理と言えるであろう。つまり、行為の一瞬一瞬においては、これで終りというか、これしか

ない——一期一会——という仕方、その都度その都度の行為に徹底するということが先ず必要である。しかるに、いわば歴史家と予言者の立場に身を置いて、自らの来し方、行く末を静かに反省して見ることは、言い換えれば、自らの行為のさらなる向上、行為の位置づけ、どの程度によいことをしたのか、悪いことをしたのか、これから何をなすべきかということは、表象と知性と希望をもった行為者としての人間にとつては考えざるを得ないであろう。そして、何らかの予測をすることによって、現在の行為に安んずることができ、安らかに死んで行く、つまりあの世に旅立つことができるということになるであろう。

たとえば、道元は五十四才で死の床に着くにあたつて、次のような遺偈を残している。

五十四年 照^{ラス} 第一天^ヲ

打^シ筒^ツ躑^ツ跳^ツ 一^ツ触^ス破^ス 大千^ヲ

唳^い

渾身無^{クもどむんコト} 覓^も(覓)

活^{キナガラレ} 一^ツ 陷^ツ 黄泉^ニ

ここでは、道元が生前において、仏法のために、思い切りはたらいてきたこと、今は何も思い残すことなく、したがってまた、たんたんと、よみのくに(他界)に行つて来ると、あたかも、こっちの国からあっちの国に移り住むように語られている。この点においては、死は、単なる死ではなく、別世界への旅立ちとしての更なる生である。

四、絶対現存的生死観と行為の歴史性の問題

——カントと道元、むすび——

道元における、絶対現存的行為論（瞬間における行為）と、歴史的因果論的行為論（歴史としての行為）との観点の矛盾と調和とは前節において、さしあたり説明できたこととして、本章においては、こうした二つの行為論的観点を、カントの実践哲学における道徳と宗教、行為と歴史といった二つの観点の相違と関連——異同性——に着目し、そのことを究明することによって、道元における問題点を逆照射することができるであろう。

さてそれでは、そもそも、絶対現存的な生死観と三時業のごとき行為の歴史性・因果性の観点とは、いかなる意味で矛盾し対立し、はたまたいかなる点において一致呼応することができるのであろうか。

ちなみに、カントは、『実践理性批判』の分析論においては、意志の自律や尊敬の感情が強調され、意志の規定根拠としては幸福を排除しているのに対して、その弁証論においては、最高善の概念の内に幸福を一要素（契機）として入れている。しかも、道徳的行為主体は「叡知的性格」をもっているのであるから、それ自体すでに、超時間的であり、したがって不死的不滅的であるにもかかわらず、弁証論においては、「魂の不死」を、右の最高善の第一契機としての道徳性を満たすために「要請」している。カントの場合にも、人間は道徳法則を意識し、その命令を聞いているにもかかわらず、反面、人間は根源悪の主体としてそれに抗して、悪に染まる可能性をもち、したがって、道徳性に達することは、地上の現実的生においては不可能であり、そのためにはつまり、人格の無限延長としての魂の不死を前提することによって、限りなく向上して行くことができ、そのときのみ道徳法則が求めている、厳密な意味

での善性すなわち道徳性——神聖なる道徳性としての神聖性——に到達できる、と確信し期待し信仰するしかないのである。

人間は誰でも幸福を欲する。しかし、その幸福を不正なかたちで、エゴイスタックに、他者を犠牲にし、ダシにして実現しようとするときに悪が生ずる。こうした悪を避けるために、カントは、最高善の必要不可欠なる第一要素を道徳性となし、第二要素としての幸福性は、この第一要素を満たした者にのみ与えられるとしたのである。一々の行為の瞬間においては、われわれはみな行為者としては、道徳法則に従って善を実現しようとするべきであろう。そのことと、右の最高善の第一契機として道徳性を主張することは決して矛盾しない。周到にも、幸福を最高善の第二契機としたことによって、カントの分析論と弁証論、意志の自律と最高善（徳十福）、叡知的性格と魂の不死とは両立し得るのではなからうか。つまり、意志の自律は、絶対現代的な行為論であり、魂の不死は、行為の歴史性・因果性の問題である。それは丁度、道元ないし仏教において、絶対現代的生死観と三時業の思想とが、共に持ち込まれているようなものであろう。

われわれは、自らの自由意志によって自らの行為を選択し実行しなければならぬ。このとき、自らの行為意志は、自らの行為の第一動者でなければならない。さもなければ、意志の自由も、行為の責任も自らよくなるうとは言えない。このことを、仏教的生死観においては、生也全機現・死也全機現といい、生死去来真人体というものに他ならない。何びとといえども、自分の行為は自分で決めねば、自由ではない。自分の行為に関しては、神も權威もない、過去も未来もない。絶対現在としての、いまここにある自分のみが自分の行為の神でなければならない。行為の各瞬間における意志決定は、このように、絶対現代的生死観・行為論に貫ぬかれてしかるべきである。

しかし、ひるがえって、私自身を歴史的に反省すれば、色々な他者を通じて自己がありえたように、自らの行為も

また過去の諸行為を背負い、未来の諸行為へと連綿と連なって行かざるを得ない。ここに、人間の有限性としての行為の歴史性の問題が横たわっている。そしてまた、われわれ人間は、この行為の歴史性という実践的知恵を通じて、自らの行為の有限性を補い埋め合わせる努力をなしているのである。

とにかく、道元は、「三時業」の巻において、善悪の因果・業報論を強調しているという事実、「深信因果」と「大修行」の巻においては、不落因果・不昧因果の公案として有名な「五百生墮野狐身」を共に冒頭に掲げているという事実を通じて、行為の歴史性と因果性の問題を浮き彫りにしている。

道元があれほどまでに、絶対現存的生死観を展開し高唱しておきながら、このように一転して、行為の因果論や歴史性をもまた重要視していることも決して矛盾ではない。人間はいくらきれいごとを言っても、やはり、悪に陥いりやすい。それがまた人間の生死でもあろう。絶対現在——前後際断——は、明らかに根本事実である。それは、瞬間の事実である。しかしまた、行為が歴史的に連綿とつらなっていくことも事実である。人間が一人で存在しているのではないかぎり、一人の行為は他者に影響を及ぼすが、その影響作用は、必ずしも現在に限られない。過去の行為の跡方（歴史）が、現在のわれわれにも、将来の子孫にも影響を及ぼすことは必至である。この過去現在未来の三世観を、三時業の思想は、一世前方（未来）にずらして、現世と来世と来々世の因果論的行為論ないしは歴史的行為論を展開しているときなすことができよう。やはりこうした行為論は、行為への反省理論の一つと言えよう。こうした、善悪の因果論的反省、結果の歴史的必然性の認識が、結局は、現在における行為状況をまじめに受け取り、なすべき行為をまじめに遂行すべきことを要求するであろう。したがって、こうした三時業の思想も、絶対現存的生死観を強めるものであっても、決して弱めるものであってはならない。少くともそう受け取ってはならない。以上まだまだ問題は残っているが、今回はこの辺で筆を擱くことにする（了）

注

- (1) 仏教ないし道元における「生死一如」の思想については、拙著『道元の世界』、大阪書籍、一九八五年、後編第二章参照。
- (2) 同右、後編第四章参照。
- (3) 「行為」と「歴史」との関係については、以下のものを参照。拙論「カウルバッハの行為論」七、有福他訳『倫理学の根本問題』、晃洋書房、一九八〇年、三七三―三七六頁。「不死の要請」、日本倫理学会『論集』19・特集「死」、一九八四年、一四九―一七六頁。カウルバッハ著・有福孝岳監訳『行為の哲学』、勁草書房、一九八八年、第四章並びに解説。拙論「行為とはなにか」、関西倫理学会編『現在倫理の課題』、『倫理学研究』第20集記念論集、晃洋書房、一九九〇年、一五―三六頁。
- (4) 『哲学辞典』、平凡社、一九七五年、初版第6刷、「歴史」参照。