

人間的存在の構造（三）

—生と死—

佐々木 現 順

死

死とは新しく生きることである。この言葉は屢々、宗教者・哲学者によって語られる。そこでは生死は精神的次元で語られておって、肉体的死は問題の外におかれ勝ちである。けれども死を体験せんとする者にとって肉体的死の恐怖を除いて死は語られない。我々にとって肉体の崩壊ほど絶望的なものはない。蓮如が「後生の一大事」というのも、又、「生死を目の前に引きつけよ」ということも共に五体の崩壊を重視すべきことを言うのであろう。

如何にして死の恐怖をのがれることが出来るか。この問いに答えて来た者に哲学者達の死観がある。彼等によれば、死は人間に内在するエネルギー源を確信することによって超えられると考える。自分は生きぬいて行くのであるという「確信」である。ところでこの「確信」を支える原理は何かと考えるならば、そこに色々な段階が見られるであろう。今、それを次の四種の段階にまとめてみる事が出来るとしておこう。

第一、死と共に肉体は滅亡するから死後の世界はないとする考え方である。普通、これを唯物論というが新しい現

代に於ける一部の人々の考えでもある。然し、この考え方は古代インドに於いても既に存したものであつて現代的な新しいものではない。問題はこのような考え方が正しいか否かという客観的問題ではない。重要なことは、死は客観化せられるものでないということである。自己自身に迫つて来た死の怖れを肉体の滅亡のみということだけで果して超えることが出来るであらうかということである。死と共に肉体は灰燼となる。このことは好むと好まざるにかかわらず客観的事実である。然し、他方、死への恐怖ということも事実である。それは主観的事実である。この兩種の事実が厳然として存在している限り単なる肉体の消尽だけで死の問題を全面的に解決したことにはなるまい。死が問題になるときは常に死は何かということではなくして、死を如何にして受けとめるかということであるであらうからである。

第二、死後生存の問題を科学的に証明せんと努力する科学に心霊科学と呼ばれるものが現われた。これは一八八二年にマイヤーズとシジウィク両教授がロンドンに心霊科学協会を創設して以来、各国で進められて来たものであるといわれる。尤も死後の問題だけが心霊科学の問題ではないが、その重要な一部であることは言うまでもない。これによつて達した現段階ではただ死後の生存の可能性が立証された程度であると言われる。なお死後の世界の实在性を確信せしめることは出来ない。今、ここに確信と言つたが、我々は普通、客観的存在についてその实在性を確信とよんでいる。併し、よく考えて見ると客観的实在性はどこまでも、そこに、今、あるという如実の相に過ぎない。ありのままの客観の相であるとすればそこには「確信」の必要は毛頭存しない。ただありのままにそこにあるというだけであるからである。机上に現存する筆は主観的確信をまつまでもなく既にそこに、今、あるのである。死後の世界の实在性はあたかも机上の一本の筆のような仕方、即ちそこに今あるという仕方であるとすれば何ら確信の要はない。而も、科学の求めるものはそのような仕方であることであるとすれば、せいぜい死後の世界の可能性しか、実証しえなくなる。心霊科学が到達した結果とその限界がここにある。確信を得るところに死後の世界の实在観がある。

確信は単なる客観的實在性をそこに見せられたとて得られるものではない。確信とは客観化せられないところの次元を信ずることである。可能性をふまえて實在性を確認するときそこに確信がある。確信は単なる實在の可能性をふまえて始まるのであるから、そこには非常な危険も伴なう。仕損うと盲信となる。優れた直覚を要求する。これは死後の世界の問題に限らない。凡て世の中のことはこれと大同小異であろう。我々は常に可能性の限界内で生きている。この可能性の中から實在性を直覚しうる人が天才と呼ばれる。宇宙線の實在にしても宗教的直観の實在にしても凡て可能性の中にいてそれを超えた實在性の直覚に外ならない。人生の問題にしても同じい。人が経験を積み学識が深まれば深まるほど自ずと人生を見る目が出てくるものである。人生の目とは何か。それは多くの可能性の中からそれを超えて真理の實在性を直覚出来る能力のことである。だからこういう人は如何なる可能性が前に立ちはだかつて来てもびくともしなくなるものである。

かく考えると客観的實在性よりも一層すぐれている能力は真理を見通し、真理の實在性を信じうるところの能力であるということになる。この能力を我々は確信と呼びたいと思う。かくて、死後の世界の實在性は我々が我々自身の主体的確信の次元にくい入るまでは解けないであろう。

第三、確信を抱きうる時、死の恐怖から脱出することが出来る。併し、この場合といえども確信は何らかのものを信ずることによってである。東洋の輪廻の思想を信ずることによって幾多の聖者がこの「確信」を与えられた。或は哲理を信じて死の虚脱を克服した哲人もいた。たとえば、プラトンの「パイドン」の中で叙述せられているソクラテスの自由の為に死する場面がそれである。パイドンは次のように言っている。

「親しい人の臨終にのぞんでいるのにお気の毒なという気持はなかった。あの方は幸福そうに見えたのですから。その態度も言葉も。なんとという自若たる態度で気高く死に就かれたことでしょう」

ソクラテスによれば、この世で節制、正義、勇敢、真理を愛するという叡知の世界に生きる者は神的な場所へ生れ、

この世で欲望による囚れの身であったものは動物に生れると考えられた。彼の確信が輪廻思想と無関係でないことは一見して理解出来る。それが東洋の輪廻思想であったか、エジプトの墓に屢々現れている古代人の輪廻思想であったかは今のところ直接の問題ではない。ただ我々の言いたいことは「確信」というものは必ず何らかを信ずることによつてのみ得られるということとそれは主体的なものであるということである。単なる知の世界に止まる限り、確信は抱けない。既述の如く、単なる知は客観的実在を知るだけであつて、それだけでは主体的確信にはならない。何故なれば、客観的実在は主観を超えて誰人でも知ることが出来る。他人にとつて実在は自己にとつても実在である。知はこういうあり方を持っている。併し、死については趣きを異にしている。他人の死は自己の死ではない。又、自己の抱く死の恐怖は自己以外何人も知ること、また他の人に伝えることも出来ない。独り生れ独り死なねばならない。死に臨んだ者は死から死へ「孤独から孤独へ」と逃れねばならないであらう。そういう彼にとつて実在の客観性ということは「そらごとたわごと」でしかない。自己を離れて一体客観に於ける実在性は何の意味があらうか。一体何の救済になるであらうか。

ソクラテスの如き哲人が靈魂の死後の存続を確信していたということをもっと深く考えるべきであらう。知を超えた死後の世界となれば、いかなる聖賢といえども——対象が何であれ——「確信」の次元へと降りてゆく。確信の世界は知から出て而も知を超えた世界である。この知の世界はソクラテスにあつては叡知の楽しみを可能にした世界であつたであらう。然し、我々凡愚の者にとっては知の世界とは世俗的世界に外ならない。或る人々にとっては世俗的世界は厳しい責任と義務の世界としても現出する。

激戦の古戦場沖繩は今なお生々しく、今は亡きつわものどもの魂を今日に伝えている。ここで私は計らずも死に対する二つの対照的墓石にめぐり合つた。その一つの碑に次の歌が書かれている。或る文士の書いたものである。

「この果てに君あるが如く思われて春のなぎさにしばしたたずむ」

なるほど戦友達の自決した岩壁と南支那海の海原、そして岸に寄する白波の対照は一幅の絵であって美しい。だが自決の瞬間に彼らの臉に浮んだのは南支那海ではなく懐しい古里の海辺でなかったろうか。果して戦場の荒海は「君あるが如く」思われる「春のなごさ」だったろうか。かの叙情詩が文学であるかどうかは別として少なくとも実感を伝える詩文とは受けとれなかった。死と生の敵頭に立つ人間の心を打つものは決してかかる感傷ではない。この詩はどこまでも人の死を外側からしか見ていない。死の何ものであるかが解っていない——と私は感じた。

然るに私は牛島司令官初め若い少年少女達の自刎したといわれる岩壁、庫文仁岳の一角に一きわくつきりと浮き彫りされた句にゆきあたった。そのとき初めて私は死を自分のものとして受けとることが出来た。それは詩とも手紙の文とも思えぬ文章だったが次のように刻まれていた。

秋を待たで、枯れゆく島の青草は、皇国の春によみがえるらん。矢弾つき、天地染めて散るとても、魂かえり、魂かえりつつ、皇国護らん（牛島満）

成育を待たずして使命のために殉じていく「枯れゆく島の青草」への切々として胸に迫り来る崇高な責任感である。カントの道徳論に於ける義務観を思わせる。若くのびて行く若者の前途は守らねばならない。而も今それを断たねばならないという人間性のパラドクシーの場面である。人間は屢々こうしたパラドクシカルな局面に立たされる。このことは戦争に限らない。パラドクシカルな人間存在の構造を自覚することなしに人生を意義あらしめることは出来ない。暴力は実は極めて容易な業である。最も困難なことは矛盾の人間存在を自覚することではないか。矛盾的構造を自覚するとき、人は真に孤独を味うであろう。孤独を恐れて孤独より逃避してはならない。勇敢に孤独へと身を投げかけねばならない。何故か。理由は明白である。ただそうせざるを得ないからだ。ではそこから何が生れるか。この問いは第三者の問いである。沖縄の幾百の可憐な乙女達はガス放射で解けていく自らの肉体を肉眼で眺めつつ散って逝った。彼女らにとって永生への確信は民族と共に生き、国と共に生きること即ち義務と共にあることであった。法

に殉じて悠々と自決したソクラテスの死である。英国の諺に「高貴なる者は責任を持つ」(noblesse oblige) とう有名な言葉がある。ここには非常に高い自由の次元が開かれている。有名なラオコーンの死にも似た崇高な人間の姿をも見るであろう。蛇に巻きつかれながら逃れんとあがく姿をシラーは崇高であると言ったが、私はひめゆりの自決にラオコーンの人間臭よりも一層悲壮な自覚的人間の神性に触れて襟を正す。死の恐怖はそれを逃れることによって避けられるものではない。死の恐怖は死に直面した時に起こるものではない。それに襲われる時は実は死を逃れんとする我執にとらわれるときである。真の意味に於ける死の体験とは死の只中において自己の使命を自覚する時であろう。使命は不滅である。使命の確信を抱くとき、その確信こそ永生に外ならない。我々がしばしば言う「悲願」なる宗教的概念はこの使命の義に外ならない。

死について、オリヴァーロッチ教授の言を借りて言えば、この死は「肉体のないのがかえって自由であろうとさえも考えられる」ところの死であろう。牛島司令官の如き人士にとってその人生は最初から彼自身のものではなかった。彼の人生は同時に又、我々の人生でもあった。彼は自分の肉体を通じて他の人生を生きていた人であったであろう。かかる人にとって知的この世とは責任と歴史とによって充足せられていたであろう。真のヒューマニズムとは深い責任感と強固なる気迫がなければならない。戦争体験に限らない。それが何であれ学問であれ芸術であれ「体験」の構造とそのspiritは凡て深きに於いて相通じ合うものである。そこに体験そのものの神性が輝いてあるであろう。いたずらに、ばら色の未来を夢見る虚妄がヒューマニズムではない。実は強固なる責任感こそ欧米社会の根底となっているインディヴィドゥム(個)の自覚に外ならない。私の所謂「孤独」とはかかる不可分離的「個」の自覚を意味していた。

尤も、肉体的死には以上の外に諸種の死に方がある。たとえば失恋のための自殺もその一つである。併し、それは如上の義に於ける確信的自覚を持った死と言うことは出来ない。何故ならば、失恋のために人は衝動的にさえ死を

選ぶことが出来るからである。自己のために止まり、自己を超えてはいない。責任感を伴ってはいない無自覚的死であるといつてよい。真の死は絶望的死ではない。真の自覚は自己を超えたところにある。生きながら念々に死することが出来る人のみ真に死することが出来る。自覚的死には如何なる感傷も伴うものではないと信ずる。我々の如き戦闘体験者が体得したように自覚的死には敵・味方という区分さえ浮ぶ余地はない。ただあるものは自己自身に打ち勝つ戦いのみである。自覚的死に対しては如何なる外面からの批判も許せない。又、西洋に於ける悩みの構造は生が然らずんば死である。丁度、ハムレットに表徴せられた生か死かの苦悩である。生か死かという二者択一 (obit) が苦悩の根本をなす。然るに、東洋思想によれば生死は生か死でなくして生と死とである。生と死は *being* (及び) で結び合わされる。念々に死して念々に生きている。念々に生きている只中に死の自覚が潜む。人生は哀しみでもなければ喜びでもない。人生は哀しみを伴った喜びであり、喜びをともなった哀しみでもある。ここに、東洋的生と東洋的死の本義が見られると思う。換言すれば、真の人生は生も死も両方共に生きていくという自覚にある。かかる主体的自覚こそ勝れて強固なる力を人々に与えるものではないであらうか。

確信は知的世界を超知性的世界へ高めるものである。併し、上述の諸例に見る如き確信は特定の人々或は特定の条件のもとに於いてのみ表われていた。然るに、世にはかかる条件外に多くの人々が生きていたし、又、今後生き続けるであらう。如上の確信は確かに生きがいを感じしめるものであらう。乃至、生きる意味を生命なりとする人々にとつては確信は永生への唯一の道でもあらう。けれどもその生涯が終焉に近づいている人々、又、世には生命の終る時期さえも定められている多くの弱い人々もいる。こういう人々にとってこれから生きてゆくこととする生きがいとは一体何の意味があるか。何らの意味もないであらう。もう一度生きる望みは既に断絶されているからである。こうした人々に果して生きがいへの確信を求められるか。若し然らずとすれば、こういう人々に救済はなくなるか。否、却つてこういう人々にこそ救済がなければならぬ。無知なるが故に有知なる人々にも増して救いを求めているのである。

又、若い世代がある。彼等の既成体制への反撥は彼らだけのものではない。常に誰もが心に抱き、又、反撥を繰り返して来たものである。而も銃制の圧迫のもとにである。こうした若者達の心底にあるものは宗教的不安でもある。暴徒学生の不安を世界的領域にまで広げて解釈することは間違っているとさえ思う。暴徒学生運動と称するものに果していくばくの世界の要素があると言うのか。私はそれを疑う。併し、特殊な学生群は別として一般的に言つて思慮ある知性的学生が秘かに抱く悩みこそ最も注目すべきものである。真の悩みは火炎ビンを投げて逃げるような卑怯な火遊びの中にはない。真面目に生死に取組んでいる若い世代こそ宗教に深い関心を持っている。然るにこれらに対して宗教は新しい仕方では何を与えんとするか。こういう問題に考え及ぶとき更に一步前進した救済の道をさぐりあてねばなるまい。

第四、最後の段階であるが、この段階に於ける「確信」への道に二種類を設定することが出来ると思う。

第一は歴史の主體的把握である。歴史という概念とまぎらわしい言葉に伝統という概念がある。ここではこの両者を区別して考えておきたい。更に歴史に対する把握の深さについてかなり民族的直覚の相違が見られると思う。ドイツに於けるそれがその一例である。ドイツは屢々滞在して講義に従事した私の学問的母国と言ってもよい親しい国の一つであるが、そこで種々考えさせられた。彼らの間に墓参りといった良き風俗がゆきとどいている。私は或る日、青年男女がゆきつもどりつしている広大な墓地に入つて尋ねて歩いた。「何故諸君は毎日曜のように代る代る墓地に集めるのか」と尋ねた。その時、私の出会つた凡ての男女は申し合せたように、而も何らのためらいもなくこう答えた。「我が国には歴史(Geschichte)がある。墓地にねむる友人達は凡て我々の歴史を造つた人々である」ときっぱりと言う。こういうことを何のためらいもなく言い切るところの民族への信頼こそ今日のドイツの繁栄の基礎であるに違いない。これは社会的問題は別として人間的問題に多くの暗示を与える。彼等の口から即座に出た Geschichte (歴史) という言葉ほど美しい響きを与えられた瞬間はなかった。ドイツ語の「ゲシヒテ」は言うまでもなく、「出来事」

を原意とする。しかもこの「出来事」は過去に於けるそれに限られない。現在起こりつつある出来事も、未来に起こるであろうそれも含め総じて無始無終の生死の世界そのものに外ならない。歴史の中に生きるとは生死の世界、輪廻の世界に生きていることであろう。その後、彼らの現在に於ける日常生活を細々と協同体験して注意して見た。そこには自覚的にとらえられている歴史即生活の実体に気付くことが出来た。歴史に対する或る種の態度ではない。生活即歴史である。曾って、合理性即生活という生き方を書いたことがある。合理性とは頭で考えた斉合性でなく現実そのものの構造であり、それを生きることであると記したことがある。同じようにここでもまた歴史即生活という生き方が、実際、この世には現存するものであるという確認を今更のように感じとることが出来た。かく見ると歴史に生きるということは民族更に広くは人類の力を自己の上に確信することに外ならない。合理性即現実、歴史即現実という即一的体験はもはや我々のあげつらう対象ではない。議論を超えた直覚であり主體的体験の世界である。そう思われるほど民族性にくい入っている。我々が伝統というとき、かかる実感と甚だ相違したものを懐くようである。そこに伝統破壊を建設なりという誤解が出てくるのかも知れない。要するに真の意味に於ける歴史意識は人間的に言うならば生死の主體的自覚であると言ってもよいであろう。

さて、然らば、何故に我々は歴史の存在を信じようとするのか。我々の信じようとし又、信じつつあるところのものは歴史に於ける出来事の系列ではなくして、歴史の上に具現せられて来た人間の力であろう。力の不滅を確信することがその根底に横たえられている。靈魂不滅への願いも歴史に具現された人間の力への確信も共に永遠なるものへの人類の悲願である。而も、この悲願は過去から現在・未来を通じて、現実の世界で具現せられつつある。永遠なるものへの悲願は実現不可能な夢幻ではない。これほど明瞭に現実化されてゆくものはないとさえ思う。現存している歴史を誰人も疑う余地はないであろうからである。

第二は靈魂の不滅に対する確信である。靈魂の不滅は屢々宗教の領域に入れて論ぜられるが、上述の如く、靈魂不

滅は人間の力の不滅であり、靈魂の不滅であるとすれば、それはとりもなおさず、歴史觀の心理的根拠でもある。この確信なくして如何なる歴史觀も成立しない。主体的歴史「觀」は單なる歴史「論」であってはならない。

人間存在そのものを把えて考えて見よう。人間存在の構造分析について科学と佛教はユニークな分析を与えている。言うまでもなく哲學者にして靈魂不滅論をテーマにしないものはないほど不滅の問題は論究し続けられて来た。特に興味あるものは精神物理学の方面の研究である。それによれば大脳皮質と精神活動の形態或は腦細胞の化学的過程が分析せられている。これは一見、精神活動が腦細胞の化学的過程によって規制せられているのみでなく、精神活動そのものがあたかも物理化学的過程によって新しく生産せられる過程の如く誤解され易い。しかし、なるほど腦神経は精神活動に対して影響を与えはする。しかし、佛教認識論によればこれは腦神経の精神活動に及ぼす單なる助縁(upakāra)を明らかにしたものに過ぎない。單に精神活動と肉体の物理的活動との間に相關關係が成立しているということに対する実証に外ならない。科学の実証によってではなくとも、この理念は既に佛教哲學によって精密に成し遂げられている。それによれば心臓まで一つの物理的な働きと考え、それを中心とした精神的諸要素の活動が論究せられている。その研究は古くインド哲學をまつまでもなく佛教に於いても五世紀にさかのぼる。それどころか原始佛教の一つの中心概念である五蘊論がそれである。五蘊論は要するに肉体を精神と物質とに分け、その相關關係を説くとするものであった。ただそれは極めて理念的なものに止まっているけれども今日の実証的精神物理学から生じて来る結果とその理念に於いて何らの差異もないと考える。即ち、そこから心身両者の相互關係は明らかにするであろうが、腦が精神作用を生むという結論は出て来ない。佛教認識論によって物質が精神を生ずる因(cause)ではないと言われる所以である。佛教認識論——特に五世紀に於ける衆賢——は現象生起に対して無から有の生ずることなきことを言っている。現象生起は單なる助縁となるもの即ち「引く」(ākṣepa)といわれる働きによって現存するものであるという。助縁の働きは「生ずる」(janana)という考え方と厳密に區別されてあらねばならないというのである。

無から有は生じえない。むしろ如何なるものでも「生ずる」ということは出来ない。ただ助縁によってそこに自ずと
そうあるだけである。心身の関係にしてもいづれかは他の働きの助縁とはなっても、即ち相互作用的にはなっても、
いづれかを新しく「生ずる」ものではない。話題は少しそれるが、真理というものも最初から現存していたものであ
った。真理は「生ぜられる」ものではない。ただ人間の出来ることはそれを発見することである。人間が知らなかつ
たのはこちらの無知によるに過ぎない。人は真理を発見しうるが、新しく作ることとは出来ない。この観点から言えば、
心身を相互作用的関係に於いて把えているという仕方は佛教のみでなく、精神物理学による説明も、この領域をはみ
出るものではない。精神をはなれた物質を考えることは出来るだろう。併し、そう考える力そのものもまた精神活動
の一つではないだろうか。このように考えることが出来るとすれば脳は精神を創造するものではないということにな
る。このことは二十世紀前年に於ける優れた哲学者ベルグソンも夙に指摘しているところである。ベルグソンも意識
は脳と運命を共にして消滅してしまうという唯物的考えに疑問を投げかけている。

ここで注意すべきことは脳と精神とのいづれが生産の主体となるかということではなくして、相互に働き合うこと
ろのはたらき（作用）ということである。このはたらきの存在を何人も否定することは出来ない。唯物論者であつて
もこのはたらきを認めぬわけにはゆかないであろう。ところが、このはたらきをどのように受けとめてゆくかという
ことになる、そこに問題は人間的存在の在り方にかかわってくる。即ち、科学者はこれを以て宇宙を秩序づけてい
る一種のエネルギーであると考え、或は哲学者はこれを以て、自然・人類・人間的な結束、宇宙靈 *anima mundi*
と考えるかも知れない。キリスト者はこれを神と呼びましょう。

佛教哲学はそのエネルギーを作用と呼ぶのである。既に「宗教的真理」の項で述べたように佛教に於ける作用（は
たらき）の概念は佛教のみならず、インド哲学一般に通ずるシャクティー（勢力）の思想を承けついでいると思われる。
宇宙を秩序づけているシャクティー、即ち佛教的に言えば「作用」はエネルギーではある。けれども主体者を離れ

て客観的に触れられるような実体ではない。その作用は人間の内奥に於いて把えられるものでなければならぬ。端的に言うならば、確信として実感されるものである。確信は時間的には過去・現在・未来を超える。過現未なる三世は単に後天的に与えられた時間区分に過ぎない。先験的に最初から与えられた所謂所与ではない。時間そのものというものはどこにもない。仮のものである。存在するものはただうつろう相に於いてそこにあるだけである。普通考えように存在は時間に於いてあるものではない。時間はカント哲学で言われる如き範疇ではない。在るものはただそのような相でそこに在るに外ならないから、もし時間概念を必要とするならば、そこに在る現象（諸法）それ自体が時間である。佛教は時間を以て「心によって作られたもの」と定義している。これは範疇として考えられ易い時間の抽象性を否定している思想である。又、佛教は時間を以て「(三)世とは諸行なり」として時間の内容を摘出して諸行(samskara)とは人間存在(五蘊)であるが、佛教に於いては人間存在を離れて客観的存在は考えられていないのであるから、諸行を以て現象一般と理解してよい。特に五世紀頃の佛教哲学(アビダルマ)に於いては諸行はまさしく人間存在をも含めた現象一般を意味してくる。かくの如くして、佛教は過去・現在・未来という時間を以て現象なりと規定したのである。周知の如く存在と時間の問題は近世西洋哲学の重要な課題であるが、佛教に於いて既にこの問題が深く考慮せられていたのである。この点でも佛教哲学は新しい脚光を浴びて再認識せられねばならないと言えよう。

確信とは一体、何に対する確信かと問うかも知れない。それは客観的存在であれ、人間的存在であれ、いやしくも存在と称せられる一切のものに内在するところのはたらきへの確信である。はたらきを持たない如何なる存在もない。既に述べた如く、「はたらき」は存在の相の上で、存在の「意味」として現われている。意味をとらえることは「はたらき」をとらえることである。既述の如く、あらゆる存在に意味があったように、あらゆる存在に「はたらき」があるであろう。この「はたらき」は時間を超えている。否むしろ時間はこの「はたらき」そのものに外ならない。時

間を除くことによって決して時間を超えることは出来ない。存在になり切ることによって、或は換言すれば、存在の意味、存在の「はたらき」を実感することによってのみ時間は既に超えられている。確信とは存在の意味を主体的に実感することであると言ひ得るであらう。

永 生

死後の生存という問題は以上述べた「はたらき」の主体的確信を土台として考えられねばならない。佛教思想史の示すところによるとこの「確信」に二種の展開が与えられていると思われる。

一、輪廻リンホンシヨウ転生（生れ代りの繰り返し）という考え方である。この考え方はインドに限らず、古代エジプトにも流布していたと言われる。古代インドに於いても同じ。これに対して佛教はどのように対決したか。原始佛教は輪廻思想を倫理的な意味で受け入れていたに過ぎない。輪廻する主体（我）を否定する佛教哲学（無我論）を理論的に相入れないものであったからである。輪廻の倫理化は中国佛教になると勸善懲惡という中国思想と相まって一層現世的倫理化がなしとげられた。併し、理論的には依然として佛教の根本思想とは相入れない。屢々西欧人が佛教徒に尋ねる質問は「輪廻を信ずるか」ということである。併し、これは愚問である。学者の言うように佛教が輪廻思想を取り上げるのは上述の如く、倫理的な意味であった。併し、単にそれだけにとどまっていなと思われる。我々は更にその立場を佛教に於いて願われていた根本的なものに眼を向けねばならないと考える。それはシャクティ即ち人間存在をも含む「はたらき」（作用）への確信であったと考える。その確信は永生への願いから出て来る。永生への願いは死後輪廻転生するという形になって表現せられる。それは存在に藏せられた不滅なる力への確信を表現したものに外ならない。だからそこにあるものは「はたらき」のダイナミックな相だけであって、静止に於いて考えられるいかなる実体でもありえない。「我」という実体でも肉体でもない。だから実体が否定されていなければならぬ。即ち、か

くすれば無我論と決して矛盾するものではない。却って、無我なるが故にこそ「はたらき」の不滅が肯定せられもするであらう。

インド古典ミリンダパンハの中で、ギリシャ王メナンドロスが佛教のナーガセーナ比丘に向かって質疑を起こしている。その中で、王は輪廻する主体は一体何であるかと尋ねている。この問いは現代に於いて屢々現代人でさえ懐く初歩的疑問である。これに対して、ナーガセーナ比丘は輪廻の主体は存しないということ即ち佛教の無我論を以て答えているだけであって、それに代る内容を積極的に呈示してはいない。この点が後期佛教で論議せられるに至った。五世紀頃に出でた衆賢シユゼはこれに対して充分答えるところの佛教実在論を組織化した。彼は實在の本質を作用即ち

「はたらき」に置こうとしたのである。而も、彼のダイナミックな考え方は既述の如く、インド思想の中心と結び付いていた。それだけでなく、輪廻の主体と無我論との一見矛盾したかの如き教説をその真義にとりもどし、矛盾せざる哲学であることを実証した。この不滅の「はたらきへの確信」というものが佛教に於いて解脱に達するための方法とされていった。この方向を展開していった系統が禪佛教であろうと考えられる。従って、この方法による解脱は現生涅槃を認めねばならない。而も、現生涅槃こそ原始佛教の説くところのものであった。不死とは単なる肉体的不死の「状態」というものではなくなった。それは単なる状態という如きものにとどまらず、生ける人間の「主体的確信」という段階に深められた。ここに至って、死の問題の取り扱いは一段と深い次元で扱えられることになったのである。

第二、死後、浄土を願求するという思想の展開がある。佛教は浄土願求の心を心理的に三段階に分けている。浄土宗によれば、先ず心の底から誠の心をもって（至誠心）念佛すれば救われると信じ（深信）自己の念佛を他にさしむけて浄土に生れようと願う（回向発願心）ことが念佛のあり方であるとされる。これに対し、親鸞の真宗では信心は佛より与えられるものとし、佛のまごころ（至心）が与えられることによって佛に凡てまかせきって、救われようと願う（信樂）心が生じ浄土に生まれたいと願う（欲生）のであるとせられる。

ここまで来ると、我々は浄土系思想が如何にインド佛教と大きく異っているかに驚くであろう。インド佛教の「確信」は「真理の前に自己をおく」ことであり、その確信には時間の概念は入り込む余地がなかった。確信は無時間に於いてあり、それ故に、確信は同時にそれ自体、永生に外ならなかった。而も、真理とは存在のはたらきであり、存在の意味のことであつたからである。或は又、浄土系思想は西洋思想と如何に大きな隔りを持っていることであろうか。西洋思想はプロタゴラスの「人間は万物の尺度なり」という考え方によって代表される如く、キリスト教にも受継がれた人間中心主義であつたからである。

インド佛教と西洋思想とをまとめて、次のように言うことが出来る。即ち、そこに考えられていた死は肉体的死を主としていた。精神的死が前面に出ていなかったということである。人間の死は肉体的死に外ならなかった。西洋は死の恐怖を人間存在に特有なものとしたのに対し、インド佛教は人間存在に限らず後になれば存在一般の消滅を以て死と考えた。併し、死はなお客観的分析の対象となつていた。人間存在の死は一般存在のそれへと遠心的に拡がりつつ、人間存在の死も存在一般の中へ解消せられていった。自己を存在一般の中へ解消せしめることによって永生が確信せられた。このインド佛教の哲学的思想は梵我一如（ボツガイイチニョ）（相對と絶対の合一—Brahmatmīya—）という佛教以前のインド思想を背景としていたことは言うまでもない。換言すれば、インド佛教及び西洋思想に於ける死は人間中心主義的肉体的死か或は存在一般の客観的消滅としての死かいずれかにとどまつていると言ふことが出来るであろう。

これに対し、親鸞の懷いた問題意識は死ではなかったということである。虚仮不実（ヨケフジツ）の自己反省であつた。一般的に宗教といわれるものが死の事実を問題意識とせぬものは存しないと思われよう。併し、死の問題だけならば親鸞の宗教以前、既にインド佛教に於いてその問題は完全な相を以て解決せられていたと言える。だから親鸞の宗教に於いても、特に改めて死が問題とされねばならない理由はどこにもないであろう。死に関する哲学的理解の次元ならばインド佛教哲学で充分やればよい。日本に於ける真宗の弥陀はインド的基盤を、さらに一步前進して把えられねばなるま

い。真宗の中に佛教哲学の凡てが説かれているのではなからう。真宗は死の問題をインド佛教思想に任せておき、自己の本領はこれを今、ここにかく存しているところの「自己」の中で見出さんとしたと考えられる。この時、「自己」は既に人間存在一般ではなくなっている。そこに今、生きている「自己」は悪性アクションさらにやめがたい蛇蝎ジャカツの如きこの我が身に外ならないとされた。ここではもはや死とは何かと尋ねる問いは存しない。問われているものは死ではなく、のしかかって来たこの「わが身」であつたのである。

然し、ここに一つの問題がある。「わが身」の邪悪を知るといふこの考え方は場合によつて誤解を招くかも知れない。「どうせ悪人だから何をしてもよい」といふ自暴自棄を弁護する理由にもなるであらう。自棄は「わが身」の悪はこれを知つても「わが身」に藏されている力への確信を持たない。確信なきところに永遠なるものへの希望もない。不滅な力への確信を喪失しているところに永生は存しえない。

然るに、人間存在の矛盾的構造即ち善を行わんとしつつ而も悪に走らざるをえない人間の弱さ、或は強がりをつつ心に泣く人間の内面的構造を自覚するとき、それはもはや単なる「考え方」というものではない。体験の上で言えは自己を以て善人なりと考えることよりも、悪であると自覚することによつて、却つて人は生命を深く意識する。これは全く体験の世界であるから、体験を持たざる者は真宗にとつて縁なき衆生といわねばなるまい。更に、人が「わが身」の矛盾的構造に触れる時、一層深い自己に触れる。その矛盾を内にいだぎつつ、なおも生き続けようとする生命の力が自覚されてくる。この直覚こそ生命そのものである。人を大地の底から支えてくれているものはこの強固なる生命への確信に外ならない。

広大なアフリカのリビヤ砂漠の中でも或は地中海のクレタ島の島かげでも多くの人々が住んでいるのを私は見た。荒涼たる平原にもかかわらず人々は小さい一片の土地に蝸集する。そこに人間社会も現出するであらう。広い空間をことさらに狭くしつつ、而も苦悩や戦いを作り出すために群がり集まる。たとえ人々を離れて砂漠の只中に独り住んで

いたとしても苦悩は人々を襲う。今度襲う苦悩は最も恐るべき悩みである。即ち、自己と自己との戦いであろう。かくて、人間の生きている限り、環境の上でも将又、人間社会の中でも避くべくして避け難い場所で生き、会うべくして会えない別離の哀しみをいだきつつ人は生きていかねばならない。これはまさに人間存在の不条理性と悲劇性とも言うべきものであろう。苦悩とは何であるか。苦悩とはかかる矛盾的構造を知らないことに外ならなかった。佛教に於いては、その無知こそ無明であるといわれる。実に苦悩の根本は存在の構造に対する無知であり無明であつたのである。

然るに、ここに一つの救いの道がある。存在の矛盾的構造を覚知する時、人に残された道は専ら絶対者（佛）の前に自分を空無にする以外にないであろう。空無にすることによって絶対者（佛）から恵みを受ける。絶対者もまた人に恵みを与えることによって自らを完うする。かくの如く説かれる救いの道は信仰的宗教の本質である。親鸞の宗教もまたこの系統に属する。ではここで永生への願いはどうなるか。絶対者への帰依に於いて、帰依者の抱く願いはもはや自己の願いではなくなっている。親鸞の所謂弥陀本願力によるものである。ここでもまた我々は本願力という力（*Prāṇa*）への絶対帰依の相を見る。本願力もまたインド古来の歴史を背景とする。即ち「はたらき」（*Karma*）への確信に外ならない。かくて永生への願いは本願力たる「はたらき」を確信することによって完うせられてあるであろう。

結 語

宇宙を秩序づけている一種の力がある。これはインドでシャクティ（エネルギー）と言われた。シャクティは誰かによって創造されたというものではない。無始以来厳然として存在していた。存在性の証明は知覚と直覚とによってなされねばならない。知覚によるものは科学である。近時、科学によってシャクティが形を与えられて知覚の対象となり、無尽蔵に現われ出した。同じように、直覚によるシャクティの存在証明は哲学・芸術・宗教という精神世界に

於いてなされて来た。宗教の世界もまたその一つである。科学がシャクティに形態を与えたとするならば、宗教はシャクティに意味を賦与したといえよう。シャクティ（力）とは意味の世界に外ならなかったのである。人類の抱いていた永遠なるものへの願いは人類の発祥より現代に至るまで何らの変化もしてはいない。而も、刻々と願いは実現せられている。ヘーゲルも言ったように「太陽のもとには新しい何ものもない。」佛教はこのことを「無から有は生じない」という。一旦、存在して働いたものならば肉体であれ魂であれ滅することはない筈であろう。「無から有は生じない」ということは逆に言えば「有は決して無となることはない」ということであるからである。肉体が死によって形態を止めなくなるということは肉体が知覚の対象とならないということだけのことであって、存在の力を否定する理由にはなるまい。力の現われ方は時間と空間に於いて形態を異にすることはあろう。然し、存在の力は無始以来、永劫に消尽するものではないであろう。ただ永生は「実感」によって証せられる外にその証左を外に示しえない。それを実感することは一切の存在に深く秘められている存在の持つ力に感応するだけの感受性を掘出す努力によって可能であると信ずる。自己を一切存在の一つに過ぎないものとして覚知することは実はインド的無我論の教えんとしたものであった。自己はかかる無我を覚知せんための故に、そこに措定せられてある假象に過ぎない。自己にひそむ *sakti* に触れるとき、その力のまにまに生きる。ここに人生がある。そのとき初めて生きることの意味を発見するのではないであろうか。生きがいとは自己のシャクティをどこまでも試してみることである。そこに生きる真の意味があると考える。佛教は存在の永生を説き、シャクティの意味の発見を教える。かくて佛教は存在の哲学であるということが出来るであろう。

（一九七一年八月）