

# 人間的存在の構造（二）

— 生と死 —

佐々木現順

## 一、真の宗教

宗教的要求

宗教的真理

宗教的真理の構造

## 二、宗教的諸問題

存在の意味

罪の意識

信仰の問題

死

永

結

生

語

## 一、真の宗教

## 宗教的要求

我々が宗教的要求という時、往々にして極めて狭い熱情的狂信的精神状況を想像しがちである。併しこれが理性を

生活信条として生きたいと思っている若い世代に対して反撥心を起こす原因ともなっている如く思われる。

元来、宗教を以て神と人との関係であると定義したものは実は西洋思想の方であった。このせまい定義からして起こるものは神に対する猷身的態度であり、それが誤った狂信的信仰をもたらすという結果になる。しかるに、東洋思想圈に於て現われて来た宗教を見ると、必ずしも神と人との関係が宗教の本質ではないように考えられる。特に佛教がそのよき一例である。佛教は如何に宗派・学派に分かれていても一貫して変らない一本の筋金を持っている。それはインド的なものを基本としていることであろう。インド的なものとは合理性である。合理性とは神と人との関係即ち人格的触れ合いというものではなく、人格も神格もふみこえているところの真理そのものの開頭をめざしている哲学的態度であるということが出来る。西洋的宗教の定義をこえているという点で佛教は哲学であり、無神論であるということも不可能な言い分ではないであろう。佛教は合理的哲学であるとすれば非合理性を排除するという冷徹な一面を有するものも止むを得まい。佛教が宗教的要求を持たない者を以て「縁なき衆生は度し難し」と言つて冷たく引き離したりするのもこのためである。禅が「佛に会えば佛を殺せ」と言つたり、或は真宗に於て「念佛をせしめるものは救われぬ」といつたりしているのも、冷たいインドの合理性の頭れであると考えられる。それを浄土教的解釈或は慈悲の精神で再解釈せんとするが、それをなすまでもなからう。却つて、佛教の合理性を明白に掲げた哲学であると思うべきである。宗教を神と人という人格的触れ合いによつてでなく、真理と真理に反するものという原理的把握方によつて解釈している佛教として当然の言い方であるからである。

合理的なものは常に冷徹である。然し、冷徹であるが故に却つて現実的である。我々はここに「合理的なものは現実的であり、現実的なものは合理的である」というヨーロッパ的近代精神さえ見とることが出来ると思う。

かくの如き合理的精神に支えられている佛教は、それ故に、信仰に対しても独自の立場を取つていて、ということに注意したいのである。「信仰」の問題については次の節で詳しく述べたいが、今は合理的宗教が人間の宗教的要求を

どのように把えているかということだけに言及しておこう。

元來、宗教的動機は自己の能力に失望した時に起る。能力への失望は政治的不安、病氣、個人的苦難を原因とする。佛陀が老人、病人、死人の姿を見て人間生活の不安と無能に気付いたのも、彼にとつての宗教的動機であつた。宗教的動機は無能の自覚即ち人生の否定的側面に気付く時に与えられる。併し、宗教的動機があつたからといって必ずしも宗教的要求が起るわけではない。宗教的動機と宗教的要求とは自づと別個のものであると考えられるが、それを同一視してしまうところに邪信に陥る穴がある。例えば、病氣は多く宗教的動機となる。その動機から治病を目的として宗教行為が行われる。けれども治病は決して宗教的要求ではない。或は神がかりにかかつて不安な人生の見通しを願つたりする。これもまた宗教のあるべき姿ではない。だからといって治病と宗教と無関係であると考えたくない。正しい宗教的行法乃至正しい宗教的生き方によつて、多くの人々が治病という結果をも与えられているが、それは当然のことであろう。正しい宗教的生き方即ちバランスを得た人間形成の努力からして健康が自づと恵まれるであらうということは蓋し当然であるからである。病氣が多く肉体諸機能の不均衡から出てくるということは常識であるからである。然し、それだからといって治病は正しい宗教的要求と何らの関係もない。

それでは正しい宗教的要求とはどのようなものであろうか。従來、この問題に対して諸種の解答が与えられているようである。いずれの解答も或る意味に於て正しいと思う。或る意味とはその解答を待ちうける人々の能力に依つてのみ正しいということである。凡そ宗教的問題ほど主観的な問題はないからである。佛陀が行なつた宗教的カウンセリングは全て相手の能力に依つて行われたと言われる。対機説法とはカウンセリングの基本的原理であつた。ところで、宗教的要求という問題に対する諸解答を見ると多くは積極的姿勢を取れと教えているようである。即ち、正しい宗教的要求とは人間の生きていく意味を知ることであるとか、或は自らの存在の意義を知ろうとすることであるとかいつた解答である。然し、これらの解答はむしろ西洋的な考え方ではないかと思う。それらは人間が「何であるか」

をつきつめんとする肯定的姿勢を示している。哲学の問題も実はここから出発し、第一原理が何であるかから始められたと言われる。確かに、知性的欲求にもえる若い人々に対して、この理念を持った解答は意味ある解答ともなるであらう。

然し、それ以外に更にもう一つこれと違った対決の道があると思う。それは前述の肯定的理念とは違って、「何であるか」ではなく「何でないか」という逆の歩みよりである。悩める自己が何であるかではなく、一体、何でないのかという問いかけである。この否定的問いかけは既に古くインド思想の中に見出されていた。インド古代人は絶対的原理を説明するにあたり、ネーティ・ネーティ（ではない）という否定的表現を以て概念を超えた世界を指示せんとした。佛陀もこのインド的否定精神を継承し、抽象的世界生成の問題には答えず、黙然としていた。「黙する」ということも一つの解答に他ならなかった。更に佛陀は口を開けば「我に非ず、常に非ず、楽に非ず」と答え、インド的否定精神を貫いていた。自己が何でないかという問いは佛教思想史に一貫したものであり、佛教を伝えて来たところの諸民族諸国家を通じて変っていない。この佛教的な否定的問いは東洋民族の精神とよく調合して来たと思われる。佛教的でない中国でさえ絶対的境地を名づくるに無為自然の姿を以てしている。無為とは言うまでもなく、何も作さないという怠惰を意味するのではない。言うならば主観的恣意的操作を超えた任運自在の精神状況に名づけられた概念である。中国的表現を借りれば天命を知った高い宗教的境地である。これは丁度、佛教で言うところの自然法爾ジチホクニの生活と軌を一にする。自然法爾の思想は親鸞の発見ではなく既にインド佛教に見出される概念であった。梵語でアナーボーガ・ダルマタームクツニテラというものがそれである。アナーボーガとは、はからいを捨てた心的状況を意味し無効用とも言われる。この精神状況がそれにもかかわらず、無為或は無効用という否定的言辞を以て現わされねばならなかった。絶対者の抽象は否定的言辞によってしか表わされなかった。だから否定的表現は佛教に限らず、東洋思想に通じた考え方であると云ってよからう。

我々が宗教的動機につきあたるとき、先ずそこで我々は自己の挫折を実感するであろう。苦難や悩みを踏み越えられない自己の姿を見るであろう。その時初めて我々は「自己が何でなかったか」に気づくのである。この否定的自己への問いは人生の苦難が重なれば重なるほど一層深く自己に通ってくるであろうところの問いである。自己がほんとうの苦しみにさいなまれた時、果して人は自己とは「何であるか」といった肯定的問いを問う余裕を持ちうるであろうか。事実はこれと反対である。かくて苦難との出合いはその度毎に我々を否定的問いの奈落へと導いてゆくのではないであろうか。かかる自己への否定的問いはやがて絶望と死へ導くであろうと考えるかも知れない。然し、必ずしもそうではない。ほんとうの苦しみに打ち沈められた自己からみれば、絶望によって死ぬことの出来る者はむしろ幸いである。それは砂漠に投げ出されたような荒涼たる悲嘆である。地上に落とされたどす黒い自分の影を見つめるのである。それは砂漠に投げ出されたような荒涼たる悲嘆である。地上に落とされたどす黒い自分の影を見つめる。この瞬間、果して我々は人間とは何であるかと問うであろうか。果して我々は人間性を充実してくれるものが何であるかと問うであろうか。ではこの場合、どのようにして悩める自己から脱却し得るであろう。ここに三種の解脱の道が考えられる。第一は忘却の道である。この道は自己に悩みを忘れることを教える。忘れよ (forget) という言葉がアメリカ社会で極めて多く用いられている。この言葉は彼らにとつては決して軽い響きではない。事実、「忘却」の解脱は或る程度彼らに一種の快い超脱感を与えているとさえ言っているのである。「忘却」の哲学を實踐するには国土の広さ、人間関係の疎外、経済的地盤の確保、個人主義の徹底等の諸条件が揃っていないなければならない。そういう社会にして初めて可能なことであろうと考える。我国に於いては事情が著しく相違している。忘れようにも忘れられない程の人間関係の濃密さ、弱い経済的背景、人にたよらねば生き難い個性の弱さ、協同社会に於ける狭い群集心理等の諸条件がある。この社会と国土が存続する限り、たとえ青年達が忘却を一時的脱却と考えていたとしても、忘却しきるといふことは決して可能ではないと断言してもよい。忘却の解脱は社会的基礎を必要とする。第二には時を待つという態

度である。時を待てば苦悩を与えている客観的諸状勢も自ずと変つてしまふであらうという淡い願望である。これは確かに一つの解脱の道ではある。けれども、この姿勢は往々にして諦めとなる。諦めは新しい創造力を持たない。極めて受動的であつて目前の客観的事実を払拭することが出来ないのみならず、同じ事実の再出現を防ぐ方法を知らず、同じ苦悩を繰り返さねばならないという暗い見通ししか残らない。第三に我々の提起したい解決の仕方は克服ということである。克服とは苦悩の克服ではなく、自己の克服である。自己の克服とは自己を忘れることである。更に自己を忘れるということは実は苦悩の意味を知ることである。換言するならば、自己を苦しめている客観的存在が一体如何なるものであるかを究めんとすることである。苦という客観的存在の生起には必ず、諸理由があるに違いない。佛教の人生観によれば如何なるものといえども理由なきものはない。佛教哲学によれば人生にも世界にも偶然ということとありえないと考えられている。これは味うべき深い哲理である。今日の如き二十世紀の知識層と称しながらハプニングという言葉が流行し出した。政治的事件、暴力学生、殺人事件に至るまで突発的事件が凡て偶然としてハプニングだとされたりする。かかる風潮が無責任な行為を続出せしめるのである。偶然には責任が伴わないからである。佛教のみならず、合理的思考によれば人生にハプニングという偶然は決して存してはいない。いかなる出来事にも必ず合理的理由がある。殺人という事実が敢然と存しながら無罪になる。これが裁判の多くの事例である。これほど現実性を離れたロマンティズムがあるだろうか。或る意味で裁判ほど非合理的なものはないと極言出来るかも知れない。合理的佛教によれば、裁判で無罪になつたとしても決して殺人の罪をまぬがれはしない。ハプニングを許す二十世紀は古いと言わねばなるまい。

それはともかく、苦悩もまた偶然に起きているものではない。而もその理由・諸条件の分析は悩める者のみが、自らの手を以てなしうることである。然るに、悩める者がそれを怠り、直ちに神にすがらうとする。けれども世界のどこに自動車の運転手ほど信ずるに足る神がいるであらうか。

先きに挙げた「忘却」にしても「時を待つ」という態度にしてもそこには苦悩と自己という二要素の間に越え難い距離がある。苦悩と自己とはいっても二元的に相對立している。所謂主体性が確立されればされるほど二元性は一層前面に押し出されてくる。苦悩が増すばかりである。現今言われている「主体性の確立」ということも先きの裁判の例と同じく二十世紀の幻影に過ぎないと言えるだろう。裁判事件に対する絶對的判定も苦悩の絶對的解決ということもいずれも無価値に等しい。人間の人生そのものは裁判によっても、將又、主体性の確立という倫理によっても寸毫も変えられはしない。人生そのものは法律・倫理という幻想を突破した動ぜざる波の底であるからである。

人間の実存の状況が以上の如く分析出来るとしたならば、そこに普遍的な二様のタイプが見出だされるように思う。即ち、宗教的要求を充実せしめようとする人間のあがきであるが、これに就て次の二種が考えられる。第一は実存の状況に立たされた人間は否定的問いから立ち上って苦悩に処するため苦悩に対する心のかまえを設定せんとする。それが苦悩の客觀的分析という哲学的方向へ向けられて行く。第二には哲学的分析に堪えられず、而も一生を通じた献身の対象を外に見ようとする願いが生ずる。この悲願は原始民族以来人間に内在する永遠なるものへの願いであって、献身の対象を実感を以て承け取ろうとする。承け取り方は主觀的実感を以てするのであるからそれには何らの客觀的証しは必要でない。この二種の宗教的要求の中、前者はインドの思维の世界の中心的方向を決定した。自力的と言うことが出来る。後者即ち献身の対象を外に求めて行く方向はインドに於いては信愛道 (bhakti marga) と言われる宗教的思潮の中に伝持せられていた。ブライシユナヴィズムなどその流れである。これは他力的ということが出来る。この二つの実存の人間に見られる宗教的要求は単なる個人の宗教經驗の中に混在しているのみでなく、それは実にインド宗教思想乃至東洋思想を一貫して流れるものである。インドについて言えば、インドの哲学的ヴェダーンティズムと献身的爱を説く信愛道とはもとをただせば個に於ける実存の状況に見出されるところの一なる經驗の中に渾然として統一せられているものである。思潮としては二大思潮を形成したけれども、それはいずれかを強調したという

だけであつて実感としては一つの実存的経験の中に総合せられていられると思われる。

### 宗教的真理

東洋に於ける宗教の本質は「真理の探求」にあつた。信仰といわれる心理的態度もまた神に対する熱情的盲目的服従の態度ではなかつた。このことを我々は佛教哲学を通じて確かめているのである。信仰もまた神格でなく真理の前に安立することに外ならなかつた。

宗教的真理とは何であろうか。先ずことわつておかねばならないことは宗教的真理は思惟の行為を意味するのでないといふことである。そうではなくして体験であるといふことである。如何なる体験であるかといへば、超世俗的なものを世俗的世界に於いて体得することである。

超世俗的なものと世俗的なものとの融合統一は古代インドから現今のインドに於けるヴェダーンティズムに至るまで一貫している。神への奉仕を絶対視するキリスト教的方向は東洋に於いて見出せない。古代インドの根本的精神は、近世の大宗教哲学者たるヴィヴェーカーナンドの上にも顕れている。彼は「人間に於ける神への奉仕」(The service of God in man)を説くが、これはその精神的遺産をよく語っている。佛教になれば一層、この問題は真諦・俗諦の關係として論理的に解明せられて来た。この關係をどこに設置するか、又、どのように受け取るかといふところに、佛教各学派・宗派の相違が出て来たと言つて過言ではない。実に真俗二諦論(此世と彼世の問題)こそ佛教思想展開の鍵であつた。而もその展開の中軸となつていたものは、やはり、インドの精神的遺産であつた。即ち、真理は世俗的世界を通してしか表われない。世俗的世界を離れて如何なる世界も真理ではないといふことである。

それでは如何にしてこのようなことが成立するであろうか。元來、佛教に於いて真理と世俗とは分けて考えらるべきではない。このことは宗教的体験の上でのみ言われることでなく、宗教的真理の分析によつて合理的に解明しうる



と考える。佛教に於いて言うところの真理とは存在そのものに外ならない。そこで少々わずらわしいが存在についての東洋的考え方を述べておこう。

歴史的観点から言つて、西洋と東洋とを大きく區別せしめるものは存在に對する態度である。西洋哲学の始源は存在とは何であるかということにあつた。これに對して東洋特に佛教に於ける関心は存在とは何かではなくして、如何にして存在がそこに現われているかということであつた。この関心の相違からして西洋は存在の分析へ向かい、これを客觀的なものとして措定した。然るに東洋では存在は如何にしてあるかを問題にするから存在の現象叙述の方法を取るに至つた。而も、存在とは主觀も客觀も含む広い領域で把えられていた。原始佛教に於いて人間存在を五種の要素即ち色・受・想・行・識という精神物理的要素の合聚として把えたり、或は後世の佛教の如く、客觀的存在と主觀的存在との認識論的問題へ存在論を移行していつたりする思潮（唯識論）が展開せられたのである。従つて存在という概念で考える内容は最初から西洋と非常な相違を有している。

佛教に於いて存在とは二種の根本的性格を持つている概念である。第一は、動的な事態を言う。即ち、存在そのものは把えることが出来ない。我々にとつて存在と考えられているものは「存在しつつあるところのもの」であつて、存在という抽象的なものではない。動的な存在の把え方は言うまでもなく客觀をも主觀との關係に於いて把えることに外ならない。この考え方はやがて凡ての存在を主体的に把えていくところの宗教的態度に連なつて行くものとなる。第二は存在とは実体であれ、精神的なものであれ、事物自体がそれであるところのものである。それ自身とは時間・空間に於いて思惟せられてある限りのもの一切を意味する。具體的な身・心の存在から論理的な有・無の問題に至るまで、凡て存在の概念の中に包括せられる。たとえ無といつても無もまた存在である。何故ならば無は無としてそれ自身の在り方を持つているからである。夢でも幻でも同じく存在である。夢中にある人間にとつて、彼を刺戟し更には肉体的變化さえ起こさしめるほどの現実性を持つているからである。論理的に低さ・高さ・遠近という抽象的概

念であっても、それが知性的思惟の対象になっている限り、それらは存在でなければならぬ。存在とは「対象となつて知性及び感性的知覚を生ぜしめるところのもの」である。知性的及び感性的知覚という兩要素を含む概念を覚(buddhi)という佛教的概念で表わしている。この存在論は実践的意味を持つに至る。即ち、生きとし生けるもの、現前に在るところの一切、更に欠如態に於いて考えられるもの凡ては、存在としてそれ自身の在り方を持っている。在り方とはそれ自身が存在理由を持っていることに外ならない。一切存在の在り方を認める時、我々は凡てに平等の価値を与えることが出来る。存在の在り方を知ることとは存在の意味を知ることである。

我々は以上の存在論を基礎として人間的世界の営みに對して一つの態度を確立することが出来る。それは意味の世界の発見である。身辺の例で言えば、車中で我々が空席を見付けて坐ることが出来たとする。この場合、空席は明らかに欠如態としての無である。然し乍ら無なくして我々の席をとることは出来なかつたであろう。有の存在は無の存在によつて可能であつたのである。無といへども無としての在り方を持った存在であるからである。又、成功だけが存在の世界ではない。非存在たる失望もまた存在の世界であると佛教は教える。失望にある時、人は却つてその意味を知る。確かに価値の次元に於いて失敗は無価値であろう。けれども入試に落ちた子供の人生は果して無価値であろうか。意味の次元に於いては非存在とみなされた失敗でさえ成功と並ぶ巖然とした存在に外ならない。成功も失敗も共に存在の世界で生かされている。この高次の世界が有の世界であると佛教は教える。有は梵語で *सत्* (サット) と言われている。サットは存在を表わすと同時に「眞実」の意味をも持っていた。眞実の世界とは高次の存在の世界に外ならなかつた。

佛教によれば、悉くのものに佛性があるという(悉有佛性)。佛性とは佛の肉身の分割ではない。佛性とは存在理由ということである。意味の世界ということである。存在それ自体は我々の判断によつて価値・無価値と判断すべきでもなく、又、善・悪の判断によつて評価すべきものでもない。意味の世界即ち *sattva* の世界は論理的眞偽の判断も

倫理的善悪の判断も超えている。これが宗教的真理の意味するものであろう。

### 宗教的真理の構造

一般に真理と言われるものを考えてみると、それは形式的真理と経験的真理の二種を意味していると考えられる。形式的真理とは、例えば、「 $1+1=2$ 」という計算の如きは経験に訴えるまでもなく真理であるであろう。即ち、形式的真理は言語・記号を形式的に組み合わせて生じた規則或は型だけでそれが真であると言われるような真理である。そこには経験による確認は存しない。

これに対して、経験的真理とは何らかの仕方では経験的確認を得るものである。宗教的体験もその一つである。宗教的真理とはかくて宗教的経験による確認を要求するところのもでなければならぬ。従って、佛教が存在という哲學的問題を分析するにあたっては、形式的分析によって偽なるものを排除してしまうといったものではない。佛教哲學は経験の学であるから真なるものも偽なるものも共に生かしていく学でなければならぬ。佛教が存在の分析からして存在と共に非存在をも生かすことの出来る道を開顯したということが、まさに宗教的真理が如何なるものであるかを語っている。又、それ故に存在に対する存在論が認識論となり、更に宗教的救済の問題を自ずと展開していったのである。次にその思想過程をたどってゆこう。

先ず佛教に於いて存在とはいかなるものであるか。原始佛教に於いて存在といえば人間の存在に限られていたが、後世（アビダルマ佛教）に於いては更に人間以外の存在をも含めて存在と考えられた。併し、我々はそこに人間の存在もまた存在の一つであるという原始佛教の考えを忘れてはならない。

人間の存在をも含めたところの個物乃至存在の構造は次の四種の要素に分析せられた。第一、個物は有（*bhava*）の概念を基本とするものでなければならぬ。有は「存在しつつあるもの」であって単にそこにあるものという物体では

ない。有的根本性格は常に動き働き作用サユウを持ったものとせられる。この佛教的理解は古くはインド思想を一貫している勢力セイリキ即ち sakta (力) の思想を承けていると考えられる。凡そ力という概念は佛教のみならず、現代の科学にとっても不可欠な概念であると言われる。この力というものが宇宙に遍満していると考えられた。この考えは我々の経験に於いて常に体得出来るものである。我々は普通、力を持った人であるというが、併し、その人を分解したところで力の在処は観察出来ない。観察出来るものは力そのものではなくして、力によって引き起こされる運動に過ぎない。かくすると力というものは運動の理由を説明するところの観察不可能な一つの説明概念に過ぎないものということさえ出来るだろう。佛教はこの力の真義を既に見ぬて来た。佛教によれば、力(sakta)を更に二種に分けている。一、作用 (karita) と二、功能(karma) (vyapana) とである。この差違を具体的に説明すると、たとえば闇の中で眼は見る事が出来ない。その場合、その理由を、眼は闇では見るといふ功能を持たないからだと言う。眼に功能はないけれども眼は見ることを本質としていて、一旦、闇が消えれば見る功能を助ける準備を整えている。即ち、見るという結果を引く働きを具している。これを作用というのである。いわば作用は潜在的に助縁となつて潜んでいるものである。故に闇の中で眼は直接、対象を見ることが出来ないけれども、作用まで存しないということは出来ない。佛教が作用を以て「引くこと」(aksepā) であるとなしているのはこのことを言うのである。この意味は単なる直接経験に訴えたもののみを存在とみなすという理論をここで斥けんとする姿勢である。観察不可能な次元に於いて力を把えんとするものであって、インド思想に於ける sakta (勢力) の持っている真意を伝え持続しているものといわねばならない。そもそも力はシャクティとよばれるが、インドに於ける力は原理の具体化を基礎付ける重要な概念である。現実力は力によって具体化せられるのである。インドの美術或は性器崇拜にしても動的行動乃至男女交合による創造を現実化して我々に示したものに外ならない。原理の現実世界に於ける具現は特に性の問題を重要な現実の問題としてとりあげているという点で意味を持つ。この「力」一般に対する感受性と重要性は後世の佛教になれば極めて浄化せられて

しまった。特に、日本佛教ともなれば性器崇拜を邪道とはみるが、その原理を見ようとはしない。これは日本佛教が人間生活の一つの基本をなしている性の問題を等閑に付していることに外ならない。これを離れた人間生活の現実というものは考えられない。この点については更に一章を設けて述べておこうと思う。

第二、個物はそれ自らの (sva) 在り方 (bhava) を持つものでなければならぬ。佛教でこれを自性 (svabhava) と称している。個物は本質のみでは真に個物ということは出来ない。本質と個物との関係について言えば、本質は一般的でなければならぬ。併し、本質は個物を離れて別にあるものではないものである。本質とは今の場合、有 (asti) であり、個物とは自性 (svabhava) のことである。有なる本質は個物たる自性にとって本具的なものである。而も、有はそれ自らとして自性を離れて存在しない。常に個物たる自性に於いて具現せられてあるから有は一般的であると共に個物的でもある。又、個物が個物たるためには他と区別されてある何かでなければならぬ。たとえば、眼は耳・鼻等なる他の器官と区別せられてあるものである。自性の自 (sva) とは他 (para) との区別を予料しているものである。

第三、更に進んで、他と区別せられた自であっても未だ充分に眼たる個性を持つていないことは出来ない。眼が眼たるためには「見る」働きを持ったものでなければならぬ。かくて「見る」働きが単なる個物としての眼に眼としての個性を与えるものである。自己を他と区別するだけでは個性ある自己ということは出来ない。人間存在についても全く同じことである。真の自己は他と区別された特異性だけで自己とは言えない。個性を具さねばならぬであらう。個性とは功能 (vyapara) を言うのである。

眼は一般に対しては個物的であるが、まだなお、眼の凡ての在り方を尽くしてはいない。眼が他と区別されているといっただけでは単なる自 (sva) の状態にしかとどまっていけない。それが具体的眼なる個物を形作るためには「見る」働き即ち機能を必要とした。それが性 (dhava) である。佛教ではそれを性類とも名づけている。かくて他と区

別せられた「自」は「性」を持つことによつて、初めて個性的存在となるのである。ここでもまたインド的シャクティ（力）の哲学が佛教に浸透していることを見るのである。自性ジハタ（svabhava）ということは「他と區別せられた自らの力」であると定義することが出来るであらう。

第四、佛教に於ける有と自性の問題はギリシャ哲学に於ける本質と個物の關係に相当するということは先述の如くである。論理的に言えば、それは一般と特殊という問題と同じである。由来、哲学に於いてこの両者の關係は困難な問題を提起していた。本質と個物とが合致しない断層を克服しなければならなかつた。このアポリアが佛教に於いて解決せられんとした。それは縁（pratyaya）という概念による解決である。この場合、縁ということは普通理解されている如き因果關係或は諸条件という意味ではない。縁とは他の原因によるのでなくして、自らの動機によつて生ずることである。佛教は生起する現象に対して創造主というものを否定している。無からの創造は否定せられる。生起するためには必ず、その理由乃至諸条件があつて生ずるのである。その理由・諸条件の一つは外ならない自己である。かかる合理的立場は言うまでもなく真に主体的立場でもある。

以上述べたことは一般的に佛教が存在を如何ように考えていたかということであつた。人間の存在もまたこの存在一般の持つ構造を持っている。佛教のなしたことは神の手より人間存在そのものを取りもどしたことである。人間は神によつて救済せられるものではなく、自らの手によつて自らの内なる神性（佛性）に触れねばならない。人間存在を諸存在の一つとして位置付け、その人間存在を過去・現在・未来にわたつて存在しつゝある「力」の具象化と考へた。これによつて、人間存在は過去に於いて曾つてあり、又、現在に於いてそこにあるように確保せられた。凡てを人間存在の上に又はそれを土台として救ひ出した。真に存在するものは神ではなくして人間存在でなければならなかつた。ここに佛教に於ける宗教的真理の所在がある。宗教的真理は神と人との關係にあるのではない。敢えて神とよぶものを求めるとすればそれは宇宙に遍満するところのシャクティ即ち力に外ならないということにならう。

以上挙げた如く、佛教の存在論は同時に人間的存在の構造でもある。即ち、人間的存在は佛教なる宗教的観点から見て四種の要素を持っている。これを有・自性・性類・縁という。換言すれば、人間的存在は本質、個物性、個性、主体性を構成要素としている存在であるということが出来る。而も、この四要素を一貫しているものは繰り返し述べた如く、宇宙に遍満する力に外ならない。この力との融合が東洋的宗教の目途するところのものである。力との融合或は自覚に至る方法として二つの方向に分かれる。一つは他力的受動的宗教となり、他の一つは自力的能動的宗教となる。現代人にとって最も受容し易い宗教は後者であろうと思われる。この仕方によれば、自我は力との融合を直観的体験のうちに見出すであろう。併し、この場合、自己の行為による結果は決して予め計量してなされたものであつてはならない。行為の動機は結果を予想するのではなく、恣意なく自ずと発露したものでなければならぬ。慈悲の行はこのようにして出て来る倫理である。慈悲行の思想的基盤は上述の如く、自ずと発露された行為である。浄土系の佛教はこれを自然法爾ジヤンポガキと呼ぶ。これは既にインドに起原を有し、梵語にある anubhogadharma がまさにこれを言つた。即ち、「利己的享受のない自然のままの状態」という意味である。同じ事は禅佛教によって自由無礙ムゲの生活と云われている。行為の結果を予測しない行為といつても無計画な行為というのではない。無計画で而も無意識な行為は現代人の通念に従えば、価値なき行為である。併し、正しい自然法爾或は自由無礙の生き方が教えることは「意識的行為によって人間的生命が硬直せられないこと」を教えたものである。もし人間が自らの意識に邪魔されるならば、自らは生命そのものではなくなるであろうからである。自らの眞の生命というものは決して意識によって硬直せられるものでもなく、又、自滅するものでもない。何故ならば自己とは、インド思想以来強調せられたように、宇宙に遍満している生命力の具象化であるからである。成功の意識も失敗の意識も凡て硬直を重ねた意識によって抱かれる幻影に過ぎない。人間は生命そのものでなければならぬ。人生には成功も失敗もない。ただ最善を尽くす以外に道はないであろう。何故ならば人間は動いて止まらない生命そのものであるからである。

生命力 (sakti) を根本原理としたところに真の自由がある。自然法爾も無礙の思想も共にこの信念より出ている。

自由という概念は社会通念から、直ちに政治的社会的自由を想起するであろう。たとえ社会的自由であつても真の自由は宗教的信念なくしては持続しえないと考える。今日、社会に於いて言われている自由はただ或る強制からの自由だと定義してもよからう。それはやがて今日見る如き無政府的自由をもたらす。無政府的自由は似而非神秘主義、似而非禅、暴力学生、ビート族等の中に反映せられている。併し、真の自由とはでたらめなこれらの自由からの自由でなければならぬ。余りにも多い、自由からの自由でなければならぬ。アーサー・ケストラー (名著 Lotus and Robot の著者) が「精神の自由」についてのパネル・ディスカッションの中で真の自由について興味ある発言をしているが、彼は次のようなゲーテの格言をモットーとしていっていると云っている。即ち、「人生即欲望でもなく、人生即重荷でもなく、人生即仕事である」彼は真の自由を「あまりに多すぎる自由からの自由」と考えているようである。然し、佛教的に言えば真の自由は更に一步前進している。即ち、多すぎる自由からの自由は未だ消極的自由 (free from) に過ぎない。佛教的自由は無礙自在でなければならぬ。行為しつゝ行為にとらわれないで行為を超えていく、而も、行為しなければそれを超えていくことさえ出来ないものである。単なる冥想にふける仙人或は批判だけで終り、自らは坐臥しているだけの所謂 sitting gentlemen は正しい意味の哲学者でもなければ学者でもない。これに反し佛教的自由は逃避的な「或るものからの自由」 (free from) ではない。それは積極的態度を要請する。即ち、佛教的自由は「或るものへの自由」 (free to) なのである。ここに無礙自在<sup>ムゲジザイ</sup>或は自然法爾<sup>ジネンポウニ</sup>の真意が潜むと思われる。

真宗に於いて弥陀の本願ということが基本的な綱領となつている。ところで本願は本願力とも表現せられる。又、本願力は衆生の救済せられざる間は成就せられていないと説かれる。してみれば、本願力は弥陀だけのものではなくして衆生のものであるであろう。弥陀と衆生をつなぐものは実に本願の力である。力とはまさに衆生の生命力に外ならないのでないか。生命力は弥陀だけのものでも衆生だけのものでもない。かかる根源的生命的自覚が自然法爾<sup>ジネンポウニ</sup>と言



われるのであろう。ここに宗教的真理の極限があると思う。宗教的真理とは決して神がかり的心理状態でもなければ神秘主義的体験の世界にとどまるものでもない。却って我々が日常、随所に体認しうるところの根源的生命との触れ合いに外ならないのではなからうか。

## 二、宗教的諸問題

### 存在の意味

存在といえば言うまでもなく「ある」ところのものを言う。併し、「ある」ということは如何なることかということになると必ずしも容易な問題ではない。外的自然界のあり方もあれば内的な人間的あり方も同じく「ある」といわねばならない。更に死後の世界や浄土があるか否かということになると一層困難となる。併し、それらの困難は「ある」という意味を一樣に同じ在り方を持つてあらねばならないと考えている先入見に基付いていると思われる。浄土の存在（指方立相）シホカリツツウにしても論理的乃至科学的証明を期待すること自体が問題の中心を離れている。真に「ある」ということをもう一度考えて見なければならぬ。

「ある」という問題は古来西洋に於ける諸哲学の一つの課題であった。しかし、この問題は「ある」を如何に分析してみても到底解消し切れぬ問題であった。これに対して東洋に於いて、問題は「ある」ということではなくして「ない」ということを以て始まっている。「何があるか」ではなくして「何がないか」が問われて来た。かかる問題設定は民族的直覚によって出現したと言わねばならない。インド人の直覚によって発見されたといわれる零の発見の如きがそれであり、又、佛教に於ける空の直観もまた同じく民族的直覚であって、推理によつたものではなからう。数

学のゼロと宗教に於ける空とは全く符合している。共に「何がないか」の問題に外ならなかった。而もゼロにしてもそこからしてプラス・マイナスの展開が可能であった。ゼロは数の根源となって数を積極的に方向付ける力を持つことになった。同じように空思想はプラス・マイナスの人生即ち幸・不幸或は成功・不成功を乗り越えてゆく積極的力を人生に与えることになったのである。ゼロの発見を数学の世界にのみ限って、宗教的空という次元と違ったものとして取り扱う見方には賛同し難い。インド的存在論即ち「ある」に対する「ない」ことをも考えようとする存在論の立場から見ればゼロの発見も空の発見も共にインド的存在論に外ならないのである。

それでは真の存在とはどういうことであろうか。手近な例で言えば、我々は通常「ない」世界よりも「ある」世界に住み、「ある」世界を追及している。幸福、快樂、財宝等は凡て「ある」世界に於ける出来事であり、これはゼロを基礎としたプラスの世界である。そして「ない」世界即ちマイナスの世界に気付かぬか、或は忌み嫌って無視しようとし、プラスの世界の基礎が実はゼロであることを忘れる。佛教といえどもこのプラスの世界を否定してはいない。人生に幸福、快樂等の存在することは誰人も疑わない事実であるからである。間違つた佛教者はこれさえも否定しようとする。事実を否定すれば自ら厭世主義に陥つたり、世のすねものになつたりする。佛教は厭世觀に終始するものではない。愚者がプラスの基礎たるゼロに気付く時は、彼は幸福を失い或は快樂を喪失した時である。この場合、彼が遭遇するゼロの発見は彼にとつてはつまづき、絶望でこそあれ、自覚的な如何なるものをも与えない。彼にとつては幸福の反対は悉く幸福の敵でしかない。幸福の反対は実は幸福の基礎であつたという自覚を持たない。

更にもう一つ卑近な例を挙げておこう。机上に一冊の本がある。本は確かに「ある」と言うだろう。併し、今、ここにある本の存在が存在の凡てであると言うことは出来ない。本の置かれた場所に本以外の物が置かれていなかったからである。他の事物がそこにあるならば本がそこに「ある」ことは出来まい。本の存在は他の事物の無を前提としている。存在は非存在の無ということに外ならない。無は無として「ある」というあり方に於いてある。無なくして

有は存在しえない。このことは一般的に言えばインドに於ける否定の精神に外ならないのであるが、この思想史を背景として既に五世紀に次のような比喩が説かれている。衆賢は順正理論ジュンシュウリョリオンに於いて無の存在に関して種々の論証をあげることが、その比喩として夢中の幻想をあげる。夢中の幻想は実存するものではないというかも知れない。併し、夢中にある者にとって厳然として存在する。無ではない。彼は驚くか怖れを抱き、身体的変化さえ起こしている。実に無ならばかかる変化も起こらぬであろう。故に存在であるというのである。即ち、存在（有）とはそこに今あるという意味だけではない。存在が存在するためには用いてなければならぬ。彼はそれを作用とよんだ。かく考えるならば、無というものもそれが有を支える基盤である限り、無という仕方はたらで用いてあるものである。無は単なる欠如態ではない。実に無は有ウを有ウとしてあらしめるものである。無は存在の一面でもある。真の存在は単にそこにあるだけではない。単にあるだけならば未だ抽象である。真の存在は有と無との総合として初めて完全な形で捉えられるものでなければならぬ。一冊の本の存在は単にそこにある有と、本を妨げる他の事物の無、との総合の上で初めて言われるであろう。かく考えられる所以は、存在を以て客観的なものとせず、それが誰かに対して用いてはたらいるものとなすところの観点に立っているからである。かく見ると、存在論はやがて認識論に移行していることに気付くであろう。更に、無の存在を認めるということは無の意味を知ることである。いかなる存在にも凡て意味がある。在り方を持つものにして無をふまえていないものはないように、意味のないものもまた存しない。凡ゆる存在に意味の世界を見出す。これが佛教で言う悉有佛性シツウフツョウということであろう。宗教的精神世界ではこれを「もったいない」という感情を以て受けとめてゆくのであろう。又、価値体系の上で言えば、成功は失敗に勝るであろう。併し、失敗したからといってその人の人生は無意味であろうか。意味の世界に於いては失敗こそ却ってその人の人生を豊かにすることすらある。人が意味の世界に気付くとき、却って彼は無を生かすことが出来る。山林に投げ捨てられている一片の自然木は意味のわからぬ者にとって無価値ではあろう。けれども、それを持ち来って一輪の花を生けんか。たちまちにして大自然を表象

する生花の芸術となるであろう。そこに意味の世界が出現したのである。即ち美の世界が創造せられたのである。意味の発見は単なる主観的気安めにとどまるものではない。意味の発見こそ新しい創造の世界を開顕する。かくの如く考えて来るならば、認識論はやがて宗教に連なっていることを見出すであろう。

存在論—認識論—宗教的自覚というこの経過は学問の上のことに限られない。人々が自分の存在に目覚め、自分の真の姿を見つけようと努めるとき、いつどこでも体験するところのものであろう。客観的に見える如何なる問題にしても本質的に人間と結びついていない問題はない。外的な問題にせよ、歴史という問題にしろ、つきつめて行けばこの自己自身の内面的苦闘に外ならない。社会問題も思想史の問題も凡て外に投影された自己の相に外ならない。それ故にこそ社会や歴史改革への真の勇氣も出よう。破壊即創造という論理はまことに古い。古代人でさえそれに反撥していた。肯定と否定との二重構造を持つところのもの乃至両者の並存 (co-existence)こそ真理である。我々は佛教に於ける存在概念の分析の中にこの真理が語られていることを見出す。存在とはまさにサット (sat) であり、<sup>१०</sup> 空とは有・無の二重構造に於いて成り立つところの真理に外ならなかったからである。(未完)