



続・宗教とはなに



か  
仏教とキリスト教の思想か  
ら



小林 道憲

続・宗教とはなにか

―仏教とキリスト教の思想から―

小林 道憲

目次

まえがき

I 解脱の世界

1 死と無常

死の経験 死の忘却と死への不安 死とは何か 生を規定する死 無常ということ  
と 死と無常と宗教

2 苦と業

苦と無常 五蘊説と苦の教え 四諦説と渴愛 縁起説と無明 業の思想 輪廻思想  
大乗仏教と原始仏教

3 解脱

自己の探究 原始仏教の教え 自己放棄 自己の脱落 自己と宇宙の合一真理に  
生かされる自己

4 根源的生命

宇宙生命 業土と仏身 宇宙生命の遍在 悉有仏性 宇宙生命の表現としての自  
然 曼荼羅の世界 大宇宙と小宇宙 ありのままの世界 真理と存在

5 相互連関

四つの法界 二つの比喻 相即相入 一即一切 全体と個別 曼荼羅と遠近法的  
世界 縁起の意味 存在の連続性 身体と宇宙の連続 物と心の連続

6 生成と迷い

真理としての生成 時・永遠・瞬間 生成と行為 煩惱即菩提 迷いと悟り 生  
死即涅槃 絶対肯定

II 救いの世界

1 罪と悪

悪とその源泉 罪の自覚 戒と律法 道德と宗教的苦悩 原罪と根源悪 輪廻と  
宿業

2 救い

自力の放棄 律法主義の否定 無力の自覚と回心 絶対依存 信仰のみ 横超と  
三願転入 罪ある者こそ救われる 悪人正機説 煩惱と救い

3 絶対と相対

絶対と相対の対立と結合 神人と方便法身 受難 贖罪 誓願 名号

4 愛と命

愛と慈悲 回向ということ 神の賜物としての信仰 宗教的決断 永遠の生命  
命と光 存在の輝き

5 煩悩と救い

煩悩と救い 煩悩即菩提 生死即涅槃 仏と衆生 穢土と浄土 歴史と救い 現  
代は救われるか

人名・語句解説

主な参考文献

あとがき

現代の日本人は、その多くは、「無宗教」を標榜しているように見える。また、宗教はなぜ必要なのか、宗教などというものは必要なのではないかと考える人々も多い。さらに、現代日本の世相を考慮に入れるなら、あまりにもいかにわしい宗教がはびこっているために、宗教への警戒感とも言うべきものも、このような考えの背景にはあるように思われる。

しかし、人生というものは、なんの苦もなく、不安もなく、悲しみもなく過ごせるものでもない。人の一生には、親しい者との死別、愛する者との別離、失意、孤独、病苦、老いや死の不安など、多くの破綻や悲哀がある。このような人生の破綻や悲哀を契機に、自己自身の存在が足もとからすくわれるような問題に面した時、宗教はどうしても必要となる。人生は、ある意味で、生死に迷い、煩惱に惑わされ、罪悪に悩まされる一生だとも言える。自己自身のこのような矛盾が自覚され、自己自身が大きく問われる時、宗教的探究心は起きてくる。

昔から、宗教が死や苦や罪の問題を問うてきたのは、そのためである。死や苦や罪の問題を通して、自己自身の存在のはかなさや重荷を自覚することから、宗教は生まれ出てくる。そして、死や苦や罪の問題を深く自覚し、そこを突き抜けて、仏の慈悲や神の愛に包み込まれる時、宗教的な解脱や救いはある。

このような深く差し迫った問題に支えられた宗教でなければ、本当の宗教ではない。人生や時代の単なる不安を手取り早く解消してくれる麻酔薬にすぎないような宗教は、宗教ではない。一方では、宗教的人間観を無視した科学技術が暴走し、他方では、ほとんど邪教に近いような宗教が横行し、真の人間のありかが見失われている不安な時代であればこそ、真の宗教は何かを見定めておく必要があるのではない。

本書は、このような観点から、主に仏教やキリスト教の思想から、宗教の出发点と到達点を明らかにし、宗教的世界がどのようなものなのかを照明を当てようとしたものである。とともに、そのような宗教的世界観を背景に、人生をどう生きるか、また、現代をどう生きるかについても考えようとした。

本書は、昨年上梓した『宗教とは何か』の続編に当たる。『宗教とは何か』では、主に古代宗教の神話と儀礼を素材にして、そこから、宗教の原点が「大いなるものへの畏怖」と帰一の感情にあることを明らかにした。他方、『続・宗教とは何か』と題する本書では、この古代宗教の地盤から登場し、より高度な宗教的世界観を創造した仏教やキリスト教など、高度宗教を素材にして、宗教の本質について考察してみた。

古代宗教の考察では、誰が生み出したかは分からないが、各民族の想像力の産物である神話や儀礼の解釈が主であった。それに対して、高度宗教の考察では、一部の例外を除いて、名前の分かっている個々の宗教的天才の創造した宗教思想が、主な解釈の対象となる。その宗教思想は、いわば、古代宗教での神話に当たる。しかし、だからといって、根も葉もない神話にすぎないということではない。古代世界の神話に深い宗教的な意味があった

ように、多くの宗教的天才たちが生み出した高度宗教の世界観には、古代世界の神話以上に、人間への深い洞察がある。それは、古代宗教の中で醸成されていた宗教の原初的感情の大きな飛躍であり、発展であった。仏教やキリスト教など、高度宗教が生み出した宗教思想は、<sup>（大きいなるものへの畏怖と帰一）</sup>という一貫して変わらない宗教感情を、より深く、より豊富に表現したのである。

高度宗教をあえて分類するなら、自覚型宗教と信仰型宗教の二つに分けることができる。原始仏教や大乘仏教の相当部分、中国やわが国の禪宗など、聖道門の宗教は自覚型宗教と言える。それは、どちらかというところ、死や苦の問題から出発する。そして、それは、宇宙の根源的場面に自己自身を放棄して、その働きが自己自身の内に内在していることを自覚することによって、解脱や悟りを得ようとする。

それに対して、キリスト教や浄土系仏教などは信仰型宗教に属し、自覚型宗教とは、大きくその考え方や表現が異なる。それらは、どちらかというところ、罪の問題から出発し、ここからの救いを、神や仏などの絶対者に自己自身をまかせることによって得ようとする。だから、それらは、絶対者の愛や慈悲への信仰を強調し、神の恩寵や仏からの回向<sup>（おんこう）</sup>によってのみ救いを得ることができると考える。それらは、神の愛や仏の慈悲に象徴される宇宙の根源的働きに絶対的に依存し、それに生かされて生きようとする。

自覚型宗教と信仰型宗教の違いは、絶対的なもの、宇宙の根源的働きをどのように受け取るかの違いである。その受け取り方によって、その表現は大きく異なるが、しかし、これも、宇宙の根源的命への帰一の感情のより深い表現であることに変わりはない。

本書の内容も、高度宗教の二つの型に従って、大きく二つに分けられている。第一部「解脱の世界」では、主に自覚型宗教を考察の対象とし、第二部「救いの世界」では、主に信仰型宗教を考察の対象としている。

そのうち、自覚型宗教を主な対象にした第一部「解脱の世界」では、まず、はじめに、宗教的探究が始まる出発点の問題として、死と苦の問題をとりあげている。そして、それらを、原始仏教の諸説の分析などを通して、人間存在の有限性や負荷性の問題として解釈している。つまり、人生は死によって限りを与えられ、しかも、常に苦という重荷を背負っているものと解釈し、宗教的探究の出発点の一つがこの有限性と負荷性の自覚にあることを明らかにしている。そして、次に、この出発点の問題からの真の解放を得るには、原始仏教で説かれた説だけでは十分ではないということ、さらに、何よりも、宇宙の根源への自己放棄によって、その根源に生かされる自己が発見されねばならないということを明らかにしている。そのことによって、大乘仏教の聖道門の考え方に照明を当てた。

その後は、解脱や悟りと言われる宗教的自覚の場面に開かれてくる世界観の記述である。『華嚴経』の世界の記述を通して明らかにされているように、ここでは、宇宙万物が、宇宙の根源的命の表現として、相互に関連し、連続し、融合している。しかも、その万物の相互連関の場で、われわれの迷いある生も営まれているとすれば、その迷いある生そのものが、宇宙の根源的命の働きとして肯定されねばならない。そのような悟りの世界を明らかにし、大乘仏教の考え方を抽出してみた。

他方、信仰型宗教を主な対象にした第二部「救いの世界」では、まず、はじめに、宗教的探究が始まる出発点として、罪と悪の問題をあげ、これを人間存在の負荷性として解釈し、この負荷性の自覚が信仰型宗教の重要な出発点になることを明らかにしている。そし

て、次に、この罪からの救いが、絶対者の愛や慈悲への信仰のもと、一切の自力を捨てて、絶対者に絶対的に依存することによってのみ与えられるということを示した。

その後は、この救いの場に関わってくる世界の記述である。ここでは、罪ある者は、罪あるままで、絶対者の働き、つまり宇宙の根源的生命の働きに生かされているということが強調される。そして、最後に、人間の歴史と現代の救済の可能性を考察して、この第二部は終わっている。

自覚型宗教と信仰型宗教は、その考え方や表現法において大きく異なっているが、しかし、その結論は、両者とも、同じようなところに到り着く。それは、死や苦や罪に迷うわれわれ人間存在も、宇宙の大なる生命に生かされているということである。このように、宇宙の根源的生命に帰一するという点では、両者は同じである。発想や表現が違うのは、一方は、どちらかという点で、死や苦の問題から出発するのに対して、他方は、どちらかという点で、罪の問題から出発することからくる。それは、ちょうど、同じ海に流れ込むにしても、いくつもの違った河の流れがあるのに似ている。だが、流れ着く海は一つなのである。

仏教もキリスト教も、つまるるところ、同じ一つの宗教的真理に帰着するのではないか。本書では、そのような観点から、仏教諸派やキリスト教で語られている様々な思想から共通するものを取り出し、そこから、宗教の本質を明らかにすることに努めている。それは、宗教哲学的な方向からの宗教への接近だと言える。宗教の本質についての探究と言っても、特定の宗教的立場からの追究や、科学としての宗教学からの客観的な記述が多いが、ここでは、できるだけそれを避け、哲学的な観点から種々の宗教思想を取り扱い、そこから宗教の本質に至ろうとしている。多種多様な視点から種々の宗教思想を取り扱い、そこでも経験する人間存在にかかわる問題とを結びつけて、宗教の共通した真実を取り出そうとするところに、哲学というものの役割がある。われわれが生きているということ、宗教は深く結びついているのである。

本書の最後のところでも述べたことだが、打ち続く戦争と革命の中で、人間が人間を大量に殺戮してきた今世紀の人類の所業を考えるなら、現代は、確かに神の死の時代である。少なくとも、神から離反した時代である。ここでは、われわれの生を基礎づけていた永遠根源的なものが見失われてしまっている。仏教的な表現で言えば、現代は、人間が仏から見放された（末法）あるいは（法滅）の時代と言うことになる。

そのような神なき時代、または、末法・法滅の時代にもかかわらず、否、そのような時代だからこそ、これを包み越える場所を見出したいという希望に、本書の叙述も支えられている。（現代）という時代の問題は、本書では必ずしも主題的には扱ってはいないが、しかし、宗教的世界観を背景に現代をどう生きるかという切実な問題意識に、本書の思索は貫かれてもいる。心ある読者の共感を期待したいと思う。

I  
解脱の世界



## 1 死と無常

### 死の経験

人は、誰でも、一度は死なねばならないことを知っている。だが、われわれがこの否定したい事実を知るのとはどうしてであろうか。よく言われることだが、われわれは、自分自身の死を経験することはできない。われわれが生きている間は死はまだなく、死が到来した時には、もはや、われわれは生きてはいないからである。だから、自分自身の死の経験を通して、死を知ることとはできない。われわれが死を知り、死が避けることのできないものだということを知るのは、他者の死を経験することによつてである。他者の死を目撃し、しかも、今まで誰もが必ず死んで行き、永遠に生きていない人はいないことを知り、はじめて、人は誰もが死なねばならないということ、自分にもまた必ず死は訪れるということを知るのである。

他者の死の中でも、他人や友人や隣人の死にも増して衝撃の大きいのは、最も近い肉親の死である。親にしても、妻や夫にしても、子にしても、もはや動きもせず話しかけもしなくなつた肉親の遺体を前にして、人は悲嘆のうちにくずおれ、呆然として自己を見失う。呼びかけても答えない肉親の死の事実を知り、自分の力ではどうすることもできない死という事実を、われわれは否応なしに受け入れざるをえない。

なるほど、いつまでも悲嘆に暮ればかりもいられず、屍を放つておくわけにもいかないから、まわりの者は葬儀を執り行い、隣人や友人・知人が寄り集まり、こもこも哀悼の意を表す。そして、屍は、土に埋められたり、火に焼かれたりする。だが、これも、残された遺族から見れば、親しみ睦み合つた肉親が奪われていくことのようにしか思われぬ。

この奪われる、失われるという感覚は、むしろ、世間のしきたりである葬送の儀礼が終わつてからの方が、より深く身に沁みて感じられる。愛し合つた肉親はもはや帰つてこない。死者は、われわれの親しい共同世界から消え失せてしまつてゐる。死者の意識も、身体も、この世から消滅してしまつてゐる。

愛する者の喪失は、人生の中でも最も深い悲しみであり、痛みである。永遠の別離の中で、人は深い孤独感に襲われる。自分自身の存在の一部が失われたかのように、愛する者の死は、いつまでも自己の中の痛みとなつて残る。この喪失感こそ、死の経験の本質である。他者の生死によつて、自己の生も規定されているのである。

医者は、呼吸の停止と心臓活動の停止と瞳孔の拡大をもつて、人の死を宣告する。しかし、このような生命活動の停止という意味での生理的な死だけを、死と言つてはならない。死とは、何よりも、あの世に逝つた死者にとつても、この世に残された生者にとつても、ともに、*我と汝*の共同世界からの存在喪失なのである。死を境にして、*我と汝*は、もはやいかなる交渉もすることができなくなる。死は永遠の別離である。死は、この世で我と汝の間で行なわれていた相互交渉の絆を永遠に断ち切る。

他者の死を通して、この存在喪失と関係の断絶を経験することによって、われわれは、いずれ自己自身にも巡ってくる死を知る。そして、死が、人間存在にとつて避けることのできない固有の事実なのだということを知るのである。われわれが死とは何かということを考えるのも、何よりも、そのように身近な者との別離を経験し、さらに、そこから、自分自身の死、つまり親しい者との永遠の別れに思い当たる時である。

『無量寿経』(三毒五惡段)でも、次のように説かれている。

「生死は常道にして、転相嗣いで立つ。或は父は子を哭し、或は子は父を哭す。兄弟夫婦、更(ま)も相(あ)い泣(な)く、顛倒上下するは、無常の根本なり。皆當に過ぎ去るべく、常に保(たも)つ可(た)からず。……或は時に室家父子兄弟夫婦、一は死し一は生き、更(ま)も相(あ)い哀(あ)れず。恩愛思慕(おんあいしぼ)、憂念結縛(うゑんけつばく)、心意痛著(こゝろいたしやく)、迷いに相顧恋(まよひにあひあつれ)す。日を窮め歳(とし)を卒(つひ)え、解(と)け已(や)むこと有(あ)る無し」

生死は不変の道であり、生と死とはそれからそれへと、互いにそのあとをついであらわれる。あるいは父が子を失って泣き、あるいは子が父を失って泣く。兄弟や夫婦が互いに相手も失って泣く。幼老の順が逆になり、上下の序が不定であるのは、無常の根本の姿である。すべては過ぎ去る定めをもち、いつまでも引き止めておくことはできない。ある時は、家族のうちの父子や兄弟や夫婦などが、一人は死に、一人は生き残り、互いに悲しみあわれむことがある。恩愛に心ひかれて思慕しつづけ、憂いの念は身を縛りつけて離れず、心は痛みに痛んで、互いにふりかえって恋しがるばかりのありさまである。このようにして日を終え、年を経ても、その悲しみは解けやむことがない。

ここでは、人の死というものが、共同世界からの永遠の存在喪失であり、我と汝の関係の断絶であることが、如実に語られている。死によっても、他者は自己を規定している。しかも、それが常に流動変化し定めないものであることが、ここには語られている。

自己の死期を悟り、食を絶つて静かに入定したわが国の空海でさえ、最愛の弟子で甥に当たる智泉を失った時には、

「哀なる哉、哀なる哉、哀の中の哀なり。悲しき哉、悲しき哉、悲の中の悲なり。……哀なる哉、哀なる哉、復哀なる哉。悲しき哉、悲しき哉、重ねて悲しき哉」

と、悲嘆に暮れているのである。これは、『性靈集』(巻第八)の「亡弟子智泉が為の遠嘯の文」に見えるよく知られた節である。ここには、空海の嘆きの大きさとともに、死というものがこの世の共同世界からの永遠の離脱であり、それは何人にも深い喪失感を与えるということが、感極まる詠嘆の中に表現されている。死の自覚は、このような共同存在の喪失の経験にその源泉をもつ。そして、それが、生と死の意味への問いを呼び起こす。

### 死の忘却と死への不安

なるほど、近しい者の死を通して湧き起こった生と死への問いも、やがて、時間の経過とともに消え去り、日常の生活の中に埋もれて忘れられていく。親しかった死者

はどこへ行ったのであろうか。また、自分自身も、いずれ死してどこへ行くことになるのであろうか。一体、人はどこから来て、どこへ去るのか。このような切実な問題も、悲しみの薄らぎと、日常の煩事(わづらひ)にかまけているうちに、忘却の淵に追いやられていく。死の問題は、人間にとって根本的な問題なのだが、われわれの日常生活は、それを覆い隠(おほ)してしまう。

われわれは、日常性の中にあつて、常に、様々なものに心を配る煩(わづらひ)のうちに生きていく。死の問題も、この日常性の煩(わづらひ)の中で覆い隠されていくのである。われわれの生は例外なく死によつて限られているという事実は、きわめて厳肅な事実であるが、この問題は、差し当たりは、日常の様々なものとかかわり合いの中で見えなくなっていく。確かに、われわれは、しばしば死の問題に直面はするのだが、この不気味な問題から、われわれはすぐさま日常性のうちへ逃避して、死に目隠しをしてしまうのである。

しかし、それはそうなのだが、それでもなお、死は、暗黙のうちにわれわれに意識されてはいる。死ぬ時には、自分一人で死んでいかねばならないということ、そしてその時、この世でかわつたすべてのものから断たれてしまうということを、われわれは無意識のうちに知つてはいるのである。

この死の意識は、不安という気分の中に潜んでいる。われわれは、例えば、深夜ふと目覚めて、何とはなしの不安に襲われる時がある。それは、その場では、どのような種類の不安であるかは、はっきりとは自覚されていない。しかし、この何とはなしの不安の背景には、自己という存在を呑み込んでしまうような無への不安、自己が根底において死に面しているという死への不安がある。そのような不安の場からは、日常の煩(わづらひ)の中でごく当たり前のことと思われているものも、不確かなもの、頼りにならないものとして受け取られる。この不安の背後には、自己をも含めたすべての存在が無化される不安、死への不安が横たわっている。

死への不安は、何よりも、われわれにとつて見知らぬものであり謎である死に、いざれとらえられ、われわれ自身の存在が無に帰してしまうということへの不安である。われわれが病や老いに不安を懐くのも、その根底には、いつも死への不安がある。なるほど、死そのものは生きていくかぎり出会うことはないのだから、不安を感じる必要もないのだが、しかし、人間は、自分自身の死を現在の時点で先取りし、現在の生と対置する。そこに不安が生ずる。その意味では、死は、やがては訪れる将来の問題なのではなく、現在の問題なのである。

死への不安は、死そのものへの不安であるとともに、自己の現在の生、自己の現在の存在そのものへの不安でもある。われわれ自身が、共同存在からいつでも引き離される可能性をもった存在として、たった一人無の場に投げ出されているという意識が、不安として現われている。死への不安は、つねづね人と交わつて生活していたあり方が不可能になってしまうことへの不安であり、この世から消え去つてしまうことへの不安である。そこでは、われわれの存在そのものが、あやふやで不安定なものとしてとらえられている。この不安の場では、われわれ自身の存在は、もはやよく知られたものではなく、不可解なものとして出会われる。

## 死とは何か

確かに、死は経験することができない。何より、自己自身の死を経験することができない。経験できる時には、死はまだ存在せず、死が存在する時には、もはや経験そのものが不可能だからである。さらに、他者の死の場合でも、それを見たり聞いたりして、外から観察し想像することはできない。死に行く他者と、まだ死なない私との間に、深い断絶がある。死は、一人一人にとって、一回きりの出来事だから、死は、永遠に自己の経験としては語りえない。私も他者も全く伝達できないもの、それが死である。死は、語ることも、知ることもできないものである。死は、われわれにとって、永遠に不可解な謎である。死は、われわれには、常にその正体を明らかにしない。

それでいて、死は必ずやってくる。死を、誰も避けることができない。死は不可避である。生あるものは、すべて死を免れない。死は、誰もが必ず行き着く場所である。われわれは、この死の到来に対して、ささやかな抵抗を試みるが、遅かれ早かれ、死は必ずやってくる。死を前にして人は無力である。

仏教が常に説いてきたことも、この死の不可避性であった。誰もが老い、病にかかり、そして死なねばならない。もともと、仏教が誕生したのも、仏陀が老病死の不可避を覚ったことであつた。現に、『スッタニパータ』(五七四―五七八)でも、次のように言われている。

「この世における人々の命は、定まった相なく、どれだけ生きられるか解からぬい、惨ましく、短くて、苦悩をとまなつてゐる。生まれたものどもは、死を遁れる道がない。老に達しては、死ぬ。実に生あるもの定めは、このとおりである。熟した果実は、早く落ちる。それと同じく、生まれた人々は、死なねばならぬ。かれらにはつねに死の怖れがある。たとえば、陶工のつくつた土の器が終にはすべて破壊されてしまうように、人々の命もまたそのとおりである。若い人も壮年の人も、愚者も賢者も、すべて死に屈服してしまう。すべての者は必ず死に至る。」

生には必ず死が伴う。どんなに富める者でも、権力をもつた者でも、これを免れることはできない。死は、われわれにとって、確実なあるものである。

と同時に、死は、また、不確実なあるものでもある。人間は必ず死ぬのだが、いつ死ぬかは分からない。死の時は不確実である。死がやってくる時は、ほとんどの場合、われわれには知らされていない。遠い将来にしかやってくるかもしれないし、不意に予告なしに訪れるかもしれない。それだけに、また、われわれの不安は募る。死の不確実性こそ、われわれの生を常に規定しているものである。人間は、このような不確実な死に対して、無力である。

死は、不確実な確実性であり、確実な不確実性である。死は、いつくるか分からないが、必ずくる。必ずくるが、いつくるか分からない。そこに、死の不安というものもある。われわれは、この不確実な確実性に、いつも身をさらしている。死は、われわれ人間存在にとって、いつも可能性としてある。つまり、まだ存在しないものとし

て、現に働き出ている。そして、生をその根底から規定している。

善導も、『往生礼讃』の中で、人生の無常を「燈の風中に滅なん事期し難きがごとし」とたとえると同時に、「無常念に至り恒に死王と居す」とも言っている。死は、いつやってくるか予期できない不定性をもっている。それゆえに、また、われわれの生は、瞬間瞬間ごとに死に面してもいるのである。

人間は、このような得体の知れない死の淵へと、たった一人で落ちて行かねばならない。人は一人で死んでいく。死は、他人に代わってもらうことはできない。

仏教でも、絶えず、このことが説かれていた。例えば、『スッタニパータ』(五七九-五八〇)では、

「かれらは死に捉えられてあの世に去って行くが、父もその子を救わず、親族もその親族を救わない。見よ。見守っている親族がとどなく悲嘆に暮れているのに、人は屠所に引かれる牛のように、一人ずつ、連れ去られる」

と書かれている。また、『無量寿経』(三毒五悪段)でも、

「人世間愛欲の中に在りて独り生じ、独り死し、独り去り、独り来る。まさに行いて苦楽の地に至りおもむくべし。自ら之に当るに代る者あることなし」と言われている。死は、一人一人が自ら引き受けねばならない事柄である。死を前にして、人間は孤独である。死は、他に代わってもらうことのできない自己独自の問題であり、自己の全存在にかかわる問題なのである。

#### 生を規定する死

よく言われるように、人間は、死にさしかけられた存在である。人間は、常に、現在の時点で、自己の死を先取りしながら生きている。死はまだ訪れていなくても、死は、絶えず、われわれの現在の中に食い込んできている。死は経験されもせず、不可知なものであるが、しかし、それは不断に理解され、意識されてもいる。人間は、自己の死を、自己の全存在の終わりとして、現在の時点で理解することができる。人間が死すべき存在であると昔から言われてきたことには、深い知恵があったのだと言わねばならない。

人間存在にとって、死は、いずれ生の終わりにやってくると言ったものでは必ずしもなく、常に目前に差し迫ったものである。死は、まだ存在しないものであるが、存在しないものとして、現にある。実際、原始仏教でも、例えば、『テーラガーター(長老偈)』(四四八-四五〇)では、次のように言われている。

「世人は死のために圧迫せられ、また老いに取り巻かれ、救い手もなく、常に害せられる。あたかも刀や杖をした盗賊に会うがごとくである。死と病と老との三者は、あたかも火むらのごとくに迫ってくる。これに抗うには力がない。」

人間は、絶えず死に臨んで生きている。ある意味で、人間は、一瞬一瞬に死につつ生きていとも言える。人間は、最初から、死ぬべきものとして生まれる。生まれることの中に、すでに、死ぬことが含まれている。現に、『ウダーナヴァルガ(感興のことば)』(一・一四)でも、

「死刑囚が一步一步と歩んで行って、刑場におもむくように、人間の命も同様であ

る」

と言われている。われわれの死は、生まれた時から始まるのである。その意味で、人間存在は、その全体が常に無にさしかけられていると言える。

われわれの生は、絶えず死の場に投げ出され、死によって限界づけられている。生は、いつも、死によって脅かされている。われわれは、実際、いつ訪れるやも知れない不確実な死に対して、いろいろに思い煩う。いつ死ぬかもしれないとか、死にたくないとか、あるいは、逆に、早く死にたいとか、死に対する様々な煩いの中で生きていく。いつ訪れるやもしれず、しかも、必ず訪れる死に対して、恐怖や不安、悲しみや苦痛、時には、逆の願望を懐いて生きている。生きていく上での様々な行動や経験の中で感じる不安や心配や恐怖の中には、いつもそのような死に対する煩いがある。死への煩いは、われわれの人生を動かし、限界づけている。死は、われわれの生を根本的に規定しているのである。

もともと、われわれは、人生の同じ煩いの中で、平生は死を忘却している。われわれは、日頃、仕事や気晴らしにかまけ、自分が死すべき存在であることを忘れていく。しかし、それさえも、死の方から見れば、死からの逃避である。逃避という形でも、われわれの人生は死に規定されている。死は生を全面的に支配し、条件づけているのである。

死について煩う生にしても、死を忘却する生にしても、死は生を無意味化する。われわれは絶えず生に執着し、生の存続のためにあらゆる努力を払うが、死の前では、それも空しい努力に終わる。どんなに努力しても、死は生に勝利し、生の意味を剥奪してしまう。死は、われわれの存在そのものを否定するからである。どんなに多くの財産をもつていようと、どんなに高い地位や強力な権力をもつていようと、死は必ず訪れ、それらを空しいものとする。

この世のことはすべて空しく、人生ははかない。人間は、死を前にして、無力である。このことに気づいた時、人は、一体何のために生きているのか、その人生の意味を問う。われわれの存在そのものの意味を問う。死は、なお、根底から、人間の生を条件づけている。

人間存在は死にさしかけられた存在であり、死の場に投げ出され、死に限界づけられた存在である。そして、人間存在が、何ら根拠づけられた存在でも、意味づけられた存在でもないということが自覚される時、人間存在の根底に底なき虚無が開かれてくる。私という存在は、この虚無の海に浮かぶ泡沫はなむかのような存在にすぎない。私の存在には、何の必然性も、何の根拠もない。私の足もとは虚無によってすくわれ、私はその虚無の中に消え入ってしまう。虚無の場に消え入るように存在していることは、一つの恐怖である。存在しなくなることが恐怖であると同時に、存在することも恐怖である。人間存在は無に脅かされている。人間存在の根底には、無の深淵が働き出ている。われわれの存在が何のためであり、どのような意味をもっているかという問題が出てくるのは、そのように、われわれ自身の根底に虚無があらわになることによつてである。

存在の根底にあらわになつてくる虚無の場から人生を眺めるなら、われわれの人生は空しい幻のようにはか見えぬ。われわれの日常の生活も実在感を失い、われわれ

自身から遠のいていく。さらに、あらゆる事物が实在性を失って、幻影のように見えなくなる。この世に存在するすべてのものが、何ら根拠をもたない虚構のようにしか見えない。昔から説かれてきた人生の空しさというものの背景にも、そういう虚無の自覚というものがあつたのであろう。

世界の根底に無の深淵が働き出ており、無の場が潜んでいるということが自覚されるのも、人間存在の虚無性の自覚からである。人間存在の虚無性の自覚は、存在するすべてのものの根底に虚無の場が横たわっており、それが存在そのものを絶えず脅かしているという自覚をもたらす。世界そのものの根底に潜む無の場は、そこからあからさまになる。昔から、宗教や哲学が、万物の生成の源泉として無<sup>ム</sup>というものを考えてきたのも、単なる思弁から生み出されたものではなく、人間自身の死と虚無性の自覚に源泉をもつのであろう。

#### 無常ということ

すべて存在するものが虚無に面しているということは、また、存在の時間性からもとらえられてきた。人間は常に死にさしかけられた存在であつて、現在の各時点でもつも終わりに面している。その意味で、人間は有限な存在である。人間は、単に、やがては死なねばならないという意味でのみ限りがあるのではない。人間は、いつ死ぬか分からないという意味で、絶えず終わりに面しており、絶えず限りを抱え込みながら生きている。

そればかりでなく、あらゆる存在が時間的に有限な存在である。この存在の有限性は、存在が無に面しているということの時間的な現われである。われわれは、この存在の有限性の自覚からも、存在の根底に働き出ている無を理解する。逆に言えば、この存在の有限性の自覚から立ち現われてくる無において、存在するもの全体が出会われるとも言える。有限性の自覚は、単なる有限性を超えて、存在全体をあらさまにする。宗教や哲学は、このような存在の有限性の自覚から生まれる。われわれ人間存在も、他の存在も、すべて時間的に限りがあるということの自覚から、この世に存在するものがどこから来てどこに去るのかという問いが出てくる。それが、宗教や哲学を生み出してきたのである。

仏教が絶えず説いてきた諸行無常の教えも、存在の時間的有限性を掘り起こし、その空無性を指摘してあますところがない。この世の一切の存在は、流転してやむことがない。恒常的に存在するものは何一つなく、すべては時とともに無に帰していく。いかなる存在も、無常から逃れることはできない。すべて存在するものは、無始無終の時間の流れに浮かぶ小さな泡沫のようなものである。人間も、他の事物も、永遠に存続することはなく、本来、空である。例えば、われわれは、人生において、常に、命と健康、富や名誉や権力、享楽などを求めてやまないが、それらはすべて消え失せ滅び去るものであり、何一つ永続せず、空しいものである。人生の多くの事柄は無常であり、時間的に有限であり、空無である。

『スッタニパータ』(八〇六―八〇八)では、次のようにも言われる。

「人がこれわがものであると考える物、……それはその人の死によつて失われる。われに従う人は賢明にこの理を知つて、わがものという観念を懐いては

ならない。たとえば、目ざめた人は、夢の中で会った人を、もはや見ることがないように、愛した人でも死んでこの世を去ったならば、もはや再び見ることがない。《何の誰それ》という名がかつては見られ、また聞かれた人々も、死んだあとでは、ただ名が残って伝えられるだけである。」

人間は死すべき存在である。人間の死は、すべてを空しくする。生前に所有していた物でも、獲得した名誉でも、人との絆でも、すべて死によって失われる。人間存在が、死にさしかけられた存在であり、時間的に限られた存在であるということは、存在そのものの、生そのものの意味を剥奪し、人間存在の根底に潜む空虚性を浮かび上がらせる。

人間存在の時間性と有限性は、何よりも、人生の短さとして感じられた。「スッタニパータ」(八〇四)でも、

「ああ短いかな、人の生命よ。百歳に達せずして死す。たとえこれよりも長く生きようとしても、また老衰のために死ぬ」

と書かれている。人生は無常である。生まれた者は必ず死なねばならない。短く限られた人生の中で、人がなすことのできることは、どれほどのものでもない。

原始仏教では、特に、この人生の無常は、人間の身体を通して説かれてきた。人間の身体は脆く、はかない。常に病や老いや死に脅かされ、いずれは跡形もなく消え失せてしまう空しいものである。原始仏教は、人間の時間的有限性について語って、あますところがない。

さらに、原始仏教は、この人間存在の時間性、有限性の自覚から、世界に存在するあらゆるものの時間的有限性について説く。世界と世界に存在するすべてのものが、人間存在と同じように、脆く、はかなく、消滅すべきものと見られる。『大パリニツバーナ経』(VI・一〇)でも、

「つくられたものは実に無常であり、生じては滅びるきまりのものである」と言われている。これは、存在するすべてのものの時間的有限性について語ったものである。

原始仏教では、このあらゆる存在の無常性を存在論的に分析する。そして、あらゆるものが無常であるのは、あらゆるものが諸々の因縁によって作り出された諸要素の集合体だからだとみる。したがって、それらを構成している諸要素の原因や条件がなくなれば、どんなものでも消滅し、空無に帰す。諸行無常は、一切の存在の空虚性の現われなのである。

『スッタニパータ』(九三七)では、次のように言われている。

「世界はどこも堅実ではない。どの方角もすべて動揺している。わたくしは自己のよるべき住所をもとめたのであるが、すでに死や苦しみにとどろつかれていないところはなかった」

これは、存在の時間的有限性があらわにする世界の不安定性を語ったものと言える。世界と世界に存在するすべてのものは、空虚の場に浮かんだ仮初めのものにすぎないのである。永遠無限なものを求める宗教的要求は、この存在の空虚性の自覚から起きてくる。

わが国でも、仏教は、絶えず、諸行無常、生者必滅を説いてきた。あらゆるものは、



一瞬たりとも、とどまってははいない。生あるものは必ず死ぬ。すべては、朝の露のように、はかなく消えていく。すべての存在は、無始無終の時間の流れの中で、現われたかと思うとすぐさま消えていく。

空海も、『性靈集』（巻第八）の「仏経を講演して四恩の徳を報ずる表白」で、次のように語っている。

「生は昨日の如し。雷賢忽ちに催す。強壯は今朝、病死は明夕なり。徒に秋の葉の風を待つ命を待んで、空しく朝の露の日を俟つ形を養ふ。此の身は脆きと泡沫の如し。吾が命の仮なること夢幻の如し。無常の風忽ちに扇げば、四大瓦のごとく解け、閻魔の使乍ちに来れば、六親誰をか測まんや。……心肝は父に離れ母に離るる哭に爛れ、涕淚偶を喪し、子に喪する悲に溢る。」

生まれたのはつい昨日のように思っていたが、老いは直ぐにもやって来るのだ。今日の朝は元気であっても、明日の夕方には病んだり死んだりすることになる。風に揺れる秋の枯れ葉のような脆い命、朝になれば消えていく露のような脆い命をどうにかやっとならなく保っているが、人間の生命は泡のようにほかないものだ。自分の生命がいつかやっとならなくなるのは、夢や幻のようなものだ。一旦無常の風が吹いてくると、身体は四つの構成要素はばらばらになり、閻魔王の使いがやってくる、家族の誰もが頼りにはならなくなる。父や母と死に別れると、内蔵が爛れるほどに悲しむし、配偶者や子供を失ったりすれば、涙も涸れんばかりに泣き叫ぶのである。

この空海の述懐は、人生の無常と脆さ、はかなさを語って十分である。人間存在は時間的に有限であり、それが人間存在の空しさ、空無性をあらわにする。さらに、それは、われわれの人生が、暗澹たる虚無に足を踏み入れていることに気づかせる。空海が、『秘藏宝鑰』の初めの偈で、

「生れ生れ生れ生れ生れ生れ生れに暗く

死に死に死に死に死に死に冥し」

と語ったのは、無始無終の時間の場で、われわれの人生が、その始めにおいても、その終わりにおいても、暗い虚無の場に足を踏み入れ、何の安定した根拠ももっていないことをえぐりだしている。

よく知られていることだが、蓮如の『御文章』（御文）の中の「白骨の章」も、人生の無常を語って哀切を極める。

「夫、人間の浮生なる相をつらら視ずるに、おほよそはかなきものは、この世の始中終まぼろしのごとくなる一期なり。されば、いまだ万歳の人身をうけたらといふ事をきかず。一生すぎやすし。いまにいたりて、たれか百年の形体をたもつべきや。我やさき、人やさき、けふともしらず、あすともしらず、をくれさきだつ人は、もとのしづくすえの露よりもしげしといへり。されば、朝には紅顔ありて、夕には白骨となる身なり。すでに無常の風きたりぬれば、すなはちふたつのまなこたちまちにとじ、ひとつのいきながくたえぬれば、紅顔むなしく変じて、桃李のよそほいをうしなひぬるときは、六親眷属あつまりてなげきかなしめども、更にその甲斐あるべからず。さてしもあるべき事ならねばとて、野外におくりて、

夜半のけぶりとなしはてぬれば、ただ白骨のみぞのこれり。あはれといふも中々  
おろかなり。」  
この人生のはかなさ、空しさの自覚は、日常性の地盤を突き崩し、人を無の深淵へ  
と突き落とす。しかし、だからこそ、宗教は、そこから、永遠根源的なるものを求め  
ていこうとしてきたのである。

#### 死と無常と宗教

死の自覚は、人間存在の時間性・有限性をあらわにし、人間存在そのものの空無性  
を露呈する。その時、われわれの日常的な生活は根底から動揺させられ、生そのもの  
の意味が問われる。われわれは一体何のために生きているのか。さらに、われわれは  
一体どこから来てどこに去るのか。そのような問いの背後には、すでに、われわれ自  
身の存在の根底に潜む無の深淵が自覚されている。その虚無の場から、われわれの存  
在が一つの問いと化し、その意味が根底から問われるのである。さらに、そのように、  
われわれ自身の存在が一つの問いと化した時、世界と世界に存在するすべてのものも  
問いと化す。自己も、他者も、その他すべての事物も、あらゆるものが、一個の疑問  
と化し、何の根拠ももたない不安定なものとなる。そこでは、すべての存在が虚無の  
場に浮遊したあやふやなものとなり、いかなる存在基盤ももたないものとなる。

別の言い方をするなら、その時、あらゆる存在は、一つの驚異として、われわれに  
迫ってくるとも言える。そして、この時、はじめて、世界が自覚される。その意味で  
は、世界の自覚は、死の自覚とともにある。自己自身の死を自覚することによって、  
世界が自覚される。

宗教というものが生まれ出てくるのは、このような場面においてである。死の自覚  
を通して、あらゆる存在の時間性、有限性、虚無性が自覚され、世界そのものが一つ  
の問いと化した時、われわれは、自己自身と世界のより根源的な根拠を求める。そし  
て、その根源の方から、世界と自己の意味を再び見出そうとする。それが宗教に他な  
らない。死の問題は、宗教の一つの出発点である。死の自覚がなかったなら、宗教は  
生み出されなかったであろう。

なかでも、仏教は、特に死の問題にしてきた。生死の問題を突き詰めることが、仏  
教の一貫して変わらない課題であった。

もともと、仏陀自身が道を求めて出家した動機も、死の問題であった。誕生直後に  
母マヤーを失ったゴータマ・シッダルタ（仏陀）にとって、人間が死なねばならな  
いという事実は、心を悩ます最大の問題であった。人は、例外なく、若い、病にかか  
り、死んでいかねばならない。この生死の問題を乗り越えることこそ、仏陀の出家  
成道の最大の課題であった。他者の死や自己の死を考えれば考えるほど、この世で  
の栄華や名誉や権力の空しさが自覚され、人生の根本を究めなければ安心できなくな  
ったのである。

わが国でも、多くの偉大な宗教家は、その求道の動機を、死や人生の無常において  
いる。最澄も、その若き日の『願文』の中で、次のように述べている。

「風命保ち難く、露体消え易し。草堂坐しみなしと雖も、然も老少、白骨を散じ

曝らす、土室開く注しと雖も、而も貴賤、魂魄を争ひ宿す。彼を瞻己を省るに、此の理必定せり。」

風のように早く飛び去る命は長く保ち難く、露のようなこの身体は消え易い。草薺きの葬礼堂には楽しみはないのに、老人も少年もここに白骨を散らしさらし、墓室は暗くて狭いにもかかわらず、貴い人も賤しい人も、争ってここに魂を宿らせる。他人を仰ぎ見、自分を省みてみるに、この道理は逃れられない。

また、空海も、若き日の作『三教指帰』の「無常の賦」で、次のように言っている。「埃を飄する脆き体、機散の朝には春の花と与にして糝粉たり。風に翔る飯の命、縁離の夕には秋の葉と共にして粉紘たり。千金の瑠の質、尺波に先だつて黄扉に沈み、万乗の宝の姿、寸烟に伴つて玄微に厲る。」

風にひるがえる埃のように脆いこの身は、生命の機をばらばらになる朝を迎えると、春の花とともに散り乱れ、風に吹き飛ぶ飯初めの命は、因縁の離散する夕ともなると秋の落葉とともに乱れ舞う。高価な瑠のように富み栄えた体も、寄せくる無常のさざなみに先んじて、墓のなかに沈み、万乗の天子の貴い姿も、わずかな野べの煙とともに大空に舞いあがる。

最澄にとつても、空海にとつても、人生の無常こそ、その激しい求道の出発点だったのである。

八歳の時母と死別した道元も、世の無常を感じて出家したと伝えられる。母の死を通して感じられた人生の無常は、家や身分や名誉や財産や学芸を捨てて、人生の根本を見極めようとするに、十分な意義を与えた。『正法眼蔵』（道心）でも、

「よのすえには、まことある道心者、おほかたなし。しかあれども、しばらく心を無常にかけて、よのはかなく、人のいのちのあやうきことを、わすれざるべし。われは、よのはかなきことを、おもふと、しらざるべし。あひかまへて、法をおもくして、わが身、わがいのちをかるくすべし。法のためには、身もいのちも、をしまざるべし。」

と言っている。道心、つまり、宗教心を起こした者は、何よりもこの世に常なるものはないという事実を深く自覚しなければならぬ。無常を知ることこそ、菩提心を発する出発点だと言っているのである。

死を通しての存在の時間性、有限性の自覚は、人生を無意味化し、その背後の虚無性をあらわにするが、それこそ、宗教心というものが起きてくる源泉なのである。仏教が、死と無常を自覚することから求道が始まるとしたところには、深い意味がある。死は自己がなくなることなのだが、そのことを自覚することは、逆に、本来の自己、真の自己を求める出発点となる。われわれは、死を通して、自己自身へ帰る。今まで宗教が求め続けてきた生と死が一つになる解脱の境地や、生も死も含めてすべてを永遠根源的なものにまかせる救いの境涯は、自己が本来の自己に帰るところなのである。

## 2 苦と業

### 苦と無常

人生は、また、常に何かを求めながら、それが得られない苦に満ちている。この時、われわれは、自分自身の人生を重荷と感ずる。さらに、自分の力ではどうすることもできない無力感に襲われ、悩まされる。人間存在の負荷性の自覚は、ここからでてくる。人間存在の負荷性の自覚も、また、そこを超えて、絶対の自由と永遠なる生を求める宗教心の湧き出てくる源泉である。

仏教、特に原始仏教は、死の問題とともに、苦の問題、つまり人間存在の負荷性の問題を追究してきた。原始仏教では、至るところで人生の苦悩や絶望について語られ、人間はこの苦悩や絶望を免れることはできないとみられている。人間が人間として生きていくかぎりは、老い、病み、死ぬことから逃れることはできない。人間はいつも若さや健康や不死を求めるが、それをいつまでも保持することはできない。人生は苦に満ちている。しかも、これらの人生の苦を、人は一人で背負わねばならない。人生の苦の前で、人は孤独である。生きていることそのことが、すでに苦である。生きるということは悲惨である。人生ほど厭わしいものはない。

人間の一生ばかりではない。人と人が織りなす人間世界も、怨みや憎しみ、恐怖や闘争に満ちている。人間の生は、不幸と悲惨、孤独と不安に支配されている。人間世界は苦悩の世界である。

人間が生きているかぎり免れることのできない苦 (dukkha) は、原始仏教では、「自己の欲するがままにならぬこと」を意味する。人間が人間として生きているかぎりは、生理的な欲求から社会的な欲求まで、欲求というものがなくしてありえない。しかも、それは常に過度に走り無限に続くから、いつも満たされないものがある。かくて、人生はいつも苦につきまとわれているということになる。人間はいつも欠如の中で生きている。人間の苦もそこからくる。そのかぎり、人間は苦から逃れることはできない。宗教は、また、人生の苦の自覚であり、そこからの解放である。

原始仏教では、苦はほとんどあらゆるものについて言われている。食欲、愛欲、怒り、怨み、愛執、煩惱など、人間の欲望にかかわる事柄も、すべて苦であると言われる。愚痴や偽りなど、人間の無知などにかかわることも、すべて苦であると言われる。不安、恐怖、生老病死、感覚や意識など、人間存在にかかわる事柄も、すべて苦であると言われる。また、無常なもの、変わりやすいものも、苦であると言われる。原始仏教では、すべての存在が苦の相からとらえられている。存在そのものが苦なのである。

無常・苦・無我の教えも、この観点からみられる場合には、苦に集約されて解釈される。諸行無常の教えは、すべての存在が時間的に有限であって、何一つ常住不変な

ものはないという真理を語ったものであるが、これもまた苦であると言われる。すべての存在は変わりやすく、しかも、人間はこの変わりやすいものに常に固執しているために、絶えず裏切られる。そのため、すべての存在は苦であるとみられる。どんなに美しいものでも、どんなに愛らしいものでも、どんなに楽しいものでも、それらははかなく、すぐに消えていく。すべてのものは時間的存在であり、変転きわまりない。人間はいつも美や愛や楽を求めるが、それらは常に消え失せるものである。人間は、それらをいつまでも所有しておくことはできない。それゆえに、そのような時間的存在は苦であるとみられるのである。『雑阿含経』(四七・二)でも、

「若し無常なりせば是れ苦なり。……若し無常苦なりせば是れ変易法なり」と言われている。存在の時間性は存在の負荷性と深くつながっているのである。

さらに、原始仏教では、無常にして苦なるものは無我であるともみられる。『雜阿含経』(卷一・卷二)では、無常であるものは苦であり、苦であるものは我でなく、我でないものは我がものでもないとはしばしば言われている。よく知られているように、原始仏教では、(我)とは、永遠に変わらず、独立自存し、中心的な所有主として支配能力があるものを言う。これに対して、諸法無我の教えは、あらゆる存在にはそのような(我)がないことを主張する。すべてのものは条件に依存し、移ろい滅びる無常なものであり、思いのままにならぬ苦なるものであるから、そのような我をもたないと、原始仏教では考えるのである。ここでも、無我の教えは、存在の時間性と負荷性から理解されていると言える。

#### 五蘊説と苦の教え

五蘊説も、無常・苦・無我の説から派生してきている。五蘊とは存在のあり方の五つの様相を言い、具体的には、色・受・想・行・識を言う。色はもと存在するものの形や形態を意味し、やがて感覚的にとらえられるもの一般を意味するに至った。存在するものは感覚的にあるということである。受は受容性を意味し、存在するものは感情や感覚によって受容されることを言う。想は、通常、知覚または表象と理解されているが、正確には取像性を意味する。存在するものは、その形象が、知覚や表象など心の働きによって思い浮かべられてあるという意味である。行は、集合または能動性を意味する。存在するものは、常に、合成され、作為され、形成されてあるということである。識は意識を意味するが、ここでは、すべて存在するものは意識されであるという意味で述べられている。このように、五蘊とは、本来、存在するものあり方として考えられているが、やがて、色の方は物的なあり方として理解され、受・想・行・識の方は心的なあり方と理解されるようになった。

しかし、五蘊説の主張するところは、これら色・受・想・行・識においてある存在者がすべて無常であるということである。すべて存在するものは時間性の中にあり、何一つ永続するものはない。それでありながら、われわれはそのような無常なものにいつまでも執着しているがゆえに、それはまた苦である。ここでも、存在の負荷性は存在の時間性から導き出されている。

五蘊説の他にも、これと対立するしかたで、眼・耳・鼻・舌・身・意の無常・苦・無我を説く説も存在した。すべて存在するものは、上にあげた六根によってとらえら

れる色・声・香・味・触・法としてあり、しかも、これらはすべて無常であり、したがって、苦であり、無我であると、この説は主張すると、ここでも、存在の負荷性が存在の時間性からとらえられていることには変わりはない。

原始仏教は、ある意味で、人間存在論であると同時に、人間存在を本質的に苦なる存在とみる苦の現象学である。ここでは、存在の負荷性は存在の時間性の方から理解されている。

三苦の教えも、そのようにみることができであろう。『相応部』(三八・一四)の示すところによれば、三苦とは、苦苦性、行苦苦性、壊苦苦性の三つを言う。そのうち、苦苦性とは、寒暑や飢渴など、もともと好ましくない条件によって生ずる苦のことを言う。また、行苦苦性とは、世界のすべてのものが移り変わり無常であることを条件として生ずる苦を言う。さらに、壊苦苦性とは、どんなに栄えたものでもいつかは滅ぶように、好ましいあり方が壊れる時、それを条件として生ずる苦を言う。このうち、原始仏教で特に主題的に問題とした苦は、行苦苦性であった。壊苦苦性も、結局、存在の無常を条件としているのだから、行苦苦性に還元することができる。無常なものは苦であるというのが、原始仏教の繰り返し説くところである。われわれ人間は常に時間的に過ぎ行くものに愛着しているから、それが過ぎ行く時、それを苦として受け取る。ここでも、存在の負荷性は存在の時間性の方からとらえられている。

生老病死の四苦の教えも、同様である。誰もが、生きているかぎりには、老い、病にかり、死んでいかねばならない。人間存在は、時間的に限りをもつ有限な存在である。生まれるということは、老い、病み、死ぬものとして生まれるということである。生まれてくるものは死なねばならない。それは、免れることのできない運命である。それでいて、人間はこの生にいつまでも執着しているから、この存在の時間性はまた苦として受け取られる。人間存在にはそのような苦が常につきまとい、そこから容易に脱出することはできない。生まれてくるものは苦しまねばならない。生そのものが苦である。苦は人間存在の本質である。

八苦の教えの中でも、特に愛別離苦は、存在の時間性と負荷性の連関の中でとらえられている。人には、愛する者と別れねばならない苦しみがある。どんなに愛着するものにも時の定める運命は訪れ、死別にしても、生別にしても、別れねばならない時は来る。それにもかかわらず、人はなお愛着から離れることはできないから、その離別は苦となつて現われる。

もともと、八苦の中には、時間性からくる苦ばかりが語られているわけではない。憎しむ者に会わねばならない苦(怨憎会苦)や、求めるものが常に得られない苦(求不得苦)や、人間存在を構成する各要素が盛んであつて、それに執着することから起きる苦(五蘊盛苦)などは、必ずしも人間存在の時間性とは連関していない。むしろ、これらは、人間存在に巣くつている貪りや怒りなど、欲望とその根源に根差す苦を語っている。

だが、このように人間存在につきまとう苦を数え上げていけば、人間存在は、苦も楽も含めて、根本的に苦なる存在だということになる。楽もまた過ぎ去るものだからである。総じて、人生は苦である。人間存在は、時間的に有限な存在に執着している

がゆえに苦であり、欲望に支配されているがゆえに苦である。

これら様々な苦に共通する条件は、人間が過度な欲望をもつところにある。原始仏教では、苦を成り立たせている条件としての過度な欲望を、渴愛わがわと言っている。渴愛とは、喉のどの乾いた者が水を求めてやまないように、激しく燃える欲望の営みを意味する。仏陀の説くところによれば、欲望そのものは無記つまり中立であって、それ自身は善でも悪でもない。人間は生きているかぎり欲望をもつ。欲望がなければ、生きていくことはできない。ただ、それが過度に及ぶ時、それは、燃える火のように激しい渴愛となる。

そのような欲望は、また、貪欲と名づけられる。人間が貪欲に支配される時、その欲望追求は無際限に続く。だが、それは無際限であるから、いつも満たされることはない。そのため、この無際限な欲望は、人間に苦を招く。原始仏教は、人間がいつもこのような盲目的欲望に支配されている存在だとみる。

人間は、渴愛や貪欲、要するに過度な欲望に駆り立てられることによって、瞋恚しにせや愚痴、迷妄や顛倒てんとうに陥る。人間は煩惱に支配された存在なのである。苦、つまり存在の負荷性は、この煩惱にその源泉をもつ。

#### 四諦説と渴愛

人間存在が根本的に苦なる存在であり、重荷を背負った存在だとすれば、そこから脱し解放されるには、どのようにすればよいのであろうか。原始仏教は、このことについては、単純に、煩惱を断ち、渴愛を滅し、貪欲を滅ぼし、過度な欲望を断ずべきだと言う。渴愛をあまりとなく滅して、もはや執着するところなきに至れば、煩惱の火の消えた静かな涅槃ねはんの境地に至ることができると言う。

原始仏教の四諦説も縁起説も、苦をいかに滅するかという観点から説かれている。どれも苦の考察から始まっているのは、そのためである。

このうち、苦集滅道を説く四諦説は、まず、人間存在を苦なる存在として規定し、かくて後、その苦がよってきたる条件を渴愛に見、次に、それを滅することによって、解脱に至りうることを説く。『相應部』(五六・二二)でも、人間存在の苦なる相について、

「これが苦の聖諦しやうていである。いわく、生は苦である。老は苦である。病は苦である。死は苦である。憎しむ者に会うも苦。愛する者に別れるも苦。求めて得ざるも苦。総じていえば、この人生はまことに苦である」

と述べられている。さらに、この人間存在の苦が生起してくる条件について、  
「これが苦の生起の聖諦である。いわく、後有をひきおこし、よろこびとむさぼりを伴い、到るところに執する渴愛がそれである」

と言われる。後有とは再生を意味し、来世でのあり方を指す。そして、次に、  
「これが苦の滅尽の聖諦である。いわく、この渴愛をあまりとなく滅し、捨て、去り、脱し、もはや執着するところなきにいたる」

と言われ、苦を滅するためには、渴愛を滅しなければならぬことが説かれる。さらに「これが苦の滅尽にいたる道の聖諦である。いわく、聖なる八支の道である。正見しやうけん、

正思、正語、正業、正命、正精進、正念、正定がそれである」と述べられ、執着なきに至るための道として、八正道が説かれている。四諸説は、人間存在の苦の生起してくる条件を渴愛に見て、正しい道を行なうことよってこれを滅すれば、解脱に至ることができるかと説く。これは、ある意味で、単純な説である。もつとも、四諸説が説くように、人間が、それほど簡単に渴愛を滅し、執着を絶ち、煩惱を断ずることができるとかどうかは疑問であると言わねばならない。生きていくかぎり、人間にはどうしてもならない煩惱が巣くつている。この煩惱は、それほど容易に滅することはできない。滅することができなければ、人間は永遠に解脱にも至ることができず、救われもしないことになる。だが、その点を度外視するならば、少なくとも人間存在の苦の相とその条件についての観察においては、原始仏教はそれなりにすぐれた思索を展開していると言える。

#### 縁起説と無明

よく知られた縁起説も、人間存在の苦なる相とその条件の考察によつて成り立っている。縁起説は、すべて存在するものには存在するための条件(縁)があると考へ、苦もまた縁生なりと言う。苦も条件によつて生起するものである。逆に言えば、その条件を取り除けば、苦は消滅する。それゆへ、原始仏教は、苦を成り立たせている条件を追究し、その条件を取り除く実践の道をひたすら追究する。その追究の過程で成り立ってきたのが、原始仏教の様々な縁起説である。

これら様々な縁起説の中でも、最もよく整備され体系づけられた縁起説は、よく知られた十二支縁起説である。十二支縁起説で説かれる十二支は、無明・行・識・名色・六処・触・受・取・有・生・老死である。この十二支縁起も、苦の生起する条件の考察によつて成り立っている。十二支縁起の一番最後に位置する老死は、老と死によつて、人間存在の苦の相を代表させたものである。この老死に代表される苦が何を条件として生起してくるかという点を順番に追究することによつて、各種の条件が考え出されてくる。老死に代表される苦は、まず、生(生まれること)を条件として生じ、生は有(存在)を条件として生じ、有は取(執着)を条件として生じ、取は愛(渴愛)を、愛は受(感受作用)を、受は触(接触)を、触は六処(眼耳鼻舌身意の六つの感覚)を、六処は名色(名称と形態)を、名色は識(識別作用)を、識は行(潜在的形能力)を、行は無明(正しい悟りへの無自覚)を、それぞれ条件として生起してくると考へるのである。

この十二支の系列は、よく言われるように、原因結果の関係を示すものではなく、条件と帰結の関係を示したものである。それは、人間存在の原因ではなく、人間存在の様相を考察したものである。この考察によれば、人間存在の苦は、最終的には、無明を条件として生起していることになる。つまり、正しい解脱の道に対して無自覚であること、いつまでも愛執に囚われていることが条件となつて、苦が生起していることになる。

原始仏教の説く縁起説の本質は、よく言われるように、ものごとの相依性、相関性を説くところにある。それは、ものごとの時間的因果関係を説くものではなく、もの



「ことが互いに条件づけられてある関係を説くものである。『相応部』(二二・二二)で、これあるに縁りてこれあり。これ生ずるに縁りてこれ生ず。これなきに縁りてこれなし。これ滅するに縁りてこれ滅す」

と言われているように、ものごとの相依相関性が縁起ということの本来の意味である。世界の中にあるものは、すべて条件によって生起するものであり、条件がなくなれば、その存在もなくなる。すべての現象は、相互に依存し合い、関係し合って成立しているものであり、独立自存のものではない。とすれば、この縁起説は、諸行無常、諸法無我、一切皆苦ということも、より論理的に、より存在論的に説いたものと言えよう。

ものごとが相依相関的のみであるとすれば、ものごとを生起させている条件さえなくすれば、ものごとはなくなることになる。一切の存在は苦であるとしても、苦もまた条件によって起きるのだから、その条件を取り除けば、消滅することになる。縁起説には、苦の生起の条件を追究することばかりでなく、その条件を滅することによって苦を滅しようとする切実な意図がある。苦の条件を追究していく方向は順観と言われ、苦を滅する方向は逆観と言われる。苦が最終的に無明によって生ずるとすれば、この無明を滅することによって、行・識・名色・六処・触・受・愛・取・有・生を滅し、最終的に老死つまり苦を滅することができる。

かくて、この無明を滅するための正しい道、八正道が説かれる。この八正道を行ずることによって無明を滅し、結果として苦を滅し、苦なる生から解脱できると説かれる。もともと、原始仏教は、単なる存在の認識にその主眼をおいているのではなく、どのようにして苦なる生から出離とらなするかという実践的な要求に主眼をおいている。縁起説もこの実践的要求から生み出されたものである。

縁起説は、無明を滅することによる苦からの解放を説く。ここで言われる無明は、差し当たり、無知を意味し、解脱の道を知らないことを意味する。だが、原始仏教の經典で、しばしば「無明と渴愛によって」と言われているように、無明は渴愛と同根である。とすれば、無明は単なる無知ではなく、渴愛に支配され、煩惱に突き動かされているがゆえに、その背後に解脱の世界のあることが見えなくなったあり方を言うことと理解されねばならない。そのように理解しなければ、原始仏教はもろろんのこと、宗教の本質を見誤ってしまうであろう。その意味では、苦の最終的条件を無明にみる十二支縁起説は、苦の集諦の本質を渴愛にみる四諦説をより詳しく展開したものであり、四諦説に組み込まれるべきものと考えることができる。人間は、煩惱に迷い、煩惱に突き動かされて、解脱の道を知らない存在なのである。人間には、そのような間的部分があることを理解しなければならない。

原始仏教は、苦を生起させる条件を、無明や渴愛に見る。そして、この無明と渴愛を滅し、それによって起きる過度な欲望を断じ、執着を断ち切ることによって、苦なるあり方から脱し、静寂な涅槃ねはんの境地に入らねばならないと説く。そして、それは、八つの正しい道を行ずることによって可能である。この正しい道を実践することによってのみ、人間は苦から解放されると言う。

もちろん、そのことが、言われるほど容易かどうかは即断できない。人間存在にはどうにもならない煩惱が果くついているからである。もしも、原始仏教の説く八つの正しい道が単なる道徳の実践を主張しているだけなら、それによって、この人間存在

に巣くっているどうにもならない煩惱は断ずることができず、苦を脱することもできないであろう。単なる道徳によってだけでは、人は救われもせず、解脱にも至りえない。宗教は、この道徳を越えるところにあるのでなければならぬ。

### 業の思想

原始仏教の縁起思想は、さらに、インド古来の業の思想と結びついて、より豊富な展開をみせる。縁起思想は、ものごとの相依性、相関性<sup>（まじりあひ）</sup>をみる思想であった。十二支縁起も、無明から老死まで各支が相依相関的にあることを見て、苦を滅する道を考えてよとするものであった。しかし、この十二支縁起を別の観点から解釈するなら、それは、また、業の相互連関の世界を表現するものだとも言うことができる。人間の業は無明によって生起し、その業が行・識・名色・六処・触・受・愛・取・有・生として表現され、それらが相互に連関し合って、老死つまり苦が生起することを説くのが、縁起説だとも言うことができる。この場合、各々の業は能動的な作用と考えられ、身体的・精神的行為として表現されている。それらの業が相互に連関し合って、苦を形成しているのである。われわれの人生は、種々の業が互いに縁になつて織りなされる行為の相互連関的世界である。

現に、業（Kamma）の元の意味は、為すこと、働き、作用を意味し、人間の場合、行為や行為の働きを指す。本来、業そのものは、古代インドでは、宇宙的働きのことを言い、万物はその働きの中で秩序づけられていると考えられていた。人間の行為とその働きも、この宇宙的働きを分割したものと考えられる。それゆえ、この人間の行為も、また、業と呼ばれる。それは、具体的には、身・口・意の三業を意味する。人間の行為は意志の働きによって成り立ち、それは、身体による動作、言語による表現となつて現われる。われわれ人間の世界は、これら種々の行為が相互に連関し合つて成立しているのである。

人間世界ばかりではない。この宇宙そのものが、万物の作用の相互連関から成り立っている。しかも、その相互連関は、空間的に同時に存在しているもの相互連関ばかりではない。空間的相互連関は、ただちに時間的相互連関をも生み出す。この宇宙は、また、過去から現在へ、現在から未来に向かつて、万物の作用が相互に連関する世界でもある。われわれが何かある行為をするということは、空間的に万物に影響を及ぼすばかりでなく、時間的にも影響を及ぼす。われわれの一つの行為も、そのような宇宙万物の空間的・時間的相互連関の中にある。

したがって、この宇宙は、一つの原因によって一つの結果がでてくるといった単純なものではなく、多くの原因によって多くの結果がでてくる複雑な世界である。この世界は、多因多果の法によって、常に流動変化していくものである。

この宇宙が万物の作用の相互連関から成り立ち、われわれの行為も、その相互連関の中にあつて、時間的にも相互に連関してすれば、われわれの業も、過去から現在へ、現在から未来へと、時間的に連続し相続されていることになる。そして、一つの業因は相続されてある業果を生じ、その業果はまた業因となつて相続され、また別の業果を生じると考えられる。ここでは、時間性は無常性として働き出るのでなく、継続性として働き出ている。

かくて、このような考えから、業の時間的な連関と相続が考えられ、過去の善業や悪業が現在の楽や苦を招き、それがまた未来の楽や苦を招くと考えられるようになる。業は、過去・現在・未来の三世にわたって相続され、善因は楽果を、悪因は苦果を生ずると言うのである。もちろん、善因楽果、悪因苦果という考えは、道徳的な教説としては意味があるが、実際には、そのような単純なものではない。業の時間的相互連関の世界は、一因一果の単純な世界ではなく、多因多果の複雑な世界であるから、善業を行なったために苦果を招いたり、悪業を行なったために楽果を得たりすることもある。現実の人間社会を見ていれば、むしろ、この方が多いとさえ言える。因果応報は必ずしも成り立たない。しかし、通俗的考えを乗り越えて、この世界を多因多果の相互連関的世界と見え、業と業、行為と行為は時間的にも相互に継続していると考えらるなら、そこには、それなりに深い考察があると言わねばならない。

業の思想は、人間存在を過去・現在・未来にわたる業の複合体としてとらえている。世界のうちにあるものは、無数の業によって成り立っている。一人の人間の現在にも、過去からの無数の業が相互連関して現われている。一人の人間存在は、世界全体の過去から現在にわたる業の相互連関によって成り立っている。しかも、仏教では、この業は無明によって起き、煩惱によって成長すると考えられているから、業の複合体としての人間存在は、根源的に苦なる存在と考えられる。人間苦は、業が寄り集まり、業につながれていることから起きる。人間世界は、業によって形成される苦の世界である。かくて、人間は、煩惱生死の世界に迷うことになったのである。

言いかえれば、人間存在は無数の業をもっているということである。それは、過去から現在、現在から未来にわたって継続される業の無限の連鎖によって生じる。存在の負荷性は、存在の時間性の中で、無限に生産されてくる。人間存在の苦は、そのような時間的無限性をもっている。人間の苦は無数の世界苦となる。宗教は、このような無限の負荷性からの出離を求めて生じてくる。仏教が求めた涅槃の境地も、このような負荷性からの解脱を求めてのことであった。

### 輪廻思想

過去・現在・未来にわたる業の相続の思想は、また、インド古来の輪廻思想とも結びつき、仏教でも、より豊かなイメージをもって、存在の負荷性の思想を彩った。生きとし生けるものは、前世の業により、現世に動物や人間となって生を受け、さらに、この現世の業によって、来世にまた様々な世界に生まれ変わる。かくて、生きとし生けるものは輪廻転生を繰り返さねばならない。ここでは、業は、輪廻転生を起している一種の潜在力と考えられる。つまり、現世において様々な苦しみを受けねばならないのは、前世の悪業によってであり、また、来世において地獄や畜生界や人間界に生まれて苦しまねばならないのは、現世になされた悪業によることになる。過去から現在へ、現在から未来へと相続される業の連鎖が輪廻転生を招き、衆生は永遠の苦を経験しなければならぬと考えられるのである。

もともと、この輪廻転生の思想は、古代インドのヒンドゥーの思想であって、仏教本来の考えではない。仏教は、あらゆるものの相関性を説き、その実体性を否定する

無我説をとるのだから、本来は、輪廻の主体となる我は認めないはずである。したがって、輪廻転生ということも説きえないはずである。しかし、仏教は、実際には、古代インドに定着した輪廻思想を、業の思想とともに、独自の仕方であげ入れ発展させた。かくて、悪業をなせば、その報いとして、衆生は三界六道を輪廻転生するという思想が出来上がったのである。三界とは、欲界・色界・無色界を言い、六道とは、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上の六界を言う。衆生は、過去・現在・未来にわたる業によって、この三界六道を流転し、生死を果てしなく繰り返し、迷わねばならないのである。

生きとし生けるものは過去・現在・未来にわたって迷いの世界を永遠に転生して苦しんでいかねばならないという考え、輪廻転生の思想は、この世の生が重荷を背負った生であるという自覚から生まれてきたものである。生きるということとは苦である。生きとし生けるものが様々な苦なる世界を流転し生死を繰り返さねばならないという考えには、存在そのものの負荷性の自覚がある。

この存在の負荷性は、ここでも、存在の時間性から考えられている。存在の負荷性は、差し当たり、現世の生において自覚されるものであるが、それは、すぐさま未来の転生の思想となって表現される。現世での悪業のゆえに、来世で三界六道を転生していかなばならないという考えの背後には、存在の負荷性が時間的にも永劫の未来にまで無限に延長されるという考えがある。さらに、この現世における存在の負荷性の自覚は、過去にも及ぼされる。現世における苦なる生は、前世からの業因によるものであり、現世の苦しみは、前世の悪業の報いとしてあるのだということになる。ここでも、存在の負荷性の自覚は、時間的に無限の過去に及ぼされ、より深められている。輪廻転生の思想は、過去・現在・未来に及ぶ存在の負荷性の自覚の表現なのである。生きとし生けるものは、無始無終の無限の時間の流れの中で、果てしなく生死の苦海を転生し、苦なる生を遍歴していかなばならないという考えには、存在の負荷性が存在の時間性を場として成り立っているという思想がある。輪廻転生の思想は、深い存在論的意味をもっている。原始仏教が求めた涅槃の境地は、この生死輪廻の世界からの解脱の境地であった。原始仏教がひたすら希求した解脱の境地の背後には、業や輪廻への深い自覚があった。宗教は、存在の負荷性の自覚から出発し、存在の負荷性からの解放を希求するものである。

#### 大乘仏教と原始仏教

大乘仏教でも、人間は、物欲や愛欲に盲目であり、自己に執着し、そのために、貪りや怒りに陥り、苦の連続の中にある存在とみられている。

『華嚴経』(十地品)でも、人間は、苦痛に苛まれ、悲嘆に明け暮れ、疲労困憊し、愛憎の思いに引きずられ、苦悩と憂愁に満ち、貪欲・瞋恚・愚痴の火焰にじりじりと焼き焦がされていると観察されている。人間は煩惱に迷い苦しむ存在なのである。

よく知られているように、『法華経』(譬喻品)では、この人間のあり方を、三界火宅のたとえで説いている。人間は、火事が起こって火が燃え広がっている家の中で、それを知らずに遊びに夢中になっている子供のようなものである。人間の住む世界は

煩惱の炎の燃えさかる世界であつて、そのために、人間は生老病死の苦しみ、憂悲うれひ、苦惱くるなう、惑乱まどろみに満たされ、怨憎会うらみあひまじ苦や愛別離あいべつり苦に悩まされ、貪どん・瞋じん・痴ちの三毒の火に焼かれ、苦しまねばならないと言ふ。そして、

「三界は安きことなし、なお火宅の如し。衆苦充滿して、甚だ怖畏おそすべし」

と説いている。それでいて、人間はそのことに気づかず、この煩惱の世界から出離しようとしないうと、『法華経』は説くのである。

『無量寿経』(三毒五惡段)でも、人間は、常に金銭や財産のことに気を遣ひ、心を痛め、そのため憂いに憂いが重なり、悲しみと恐れに満たされ、身心ともに苦しみ、迷ひ、心の安らぐ時もないと説いている。それでいて、仏道に精進しようともせず、人生の終わりを迎へても頼みとすべきものはなく、ただ一人去る以外にない孤独な存在であるとみる。人間は常に憂慮の中にあり、そのために迷う苦なる存在なのである。人間存在は、そのような負荷性をもっている。

大乘仏教でも、この人間の苦は縁起の法によつて起きると考える。あらゆるものは相依相関的にのみあり、相互に連関し合つて、苦は生起してくる。解脱の世界への盲目つまり無明が条件となつて、煩惱や迷ひは起き、苦は生起してくる。そのように考える点で、大乘仏教と原始仏教は異なるところはない。

また、大乘仏教でも、至るところで、過去の業は現在の業を招き、現在の業は未来の業を生み出し、業と業は時間的に相互に連関し合つて、衆生の三界六道への輪廻を不可避にしていると考えられている。人間が現世で様々な苦惱に出会うのも前世の業因によつてであり、この現世での業因は、また、来世での地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上への輪廻転生を招き、苦惱は絶えることがないと考えられるのである。ここでは、人間存在の苦なるあり方、つまり存在の負荷性は、業の連続という時間性からとらえられている。この点でも、原始仏教と大乘仏教は、基本的には同じ思想を持続している。

ただ、原始仏教は、この業や輪廻からの解脱を、單純に、無明を滅し煩惱を断つことによつてのみ得ることができると考える。これに対して、大乘仏教は、この無明や煩惱は、凡夫が凡夫であるかぎり、それほど簡単に滅することはできないと考える。

この三界六道の輪廻の世界以外に、衆生の住む世界はない。三界六道の苦の世界に流転消滅しながら生死を繰り返すのが衆生であり、誰一人としてそこから逃れることはできないとみる。それゆゑ、大乘仏教は、苦なる世界に生きているままで、そのままで涅槃の境地を得ることを求める。煩惱に惑わされながらも、それを菩提ぼだいの現われと感じ、生死に沈みながらも、それが同時に涅槃の世界に他ならないとみるのが、大乘仏教である。

宗教は、また、人間存在の負荷性の自覚から出発する。原始仏教や大乘仏教が特に問題にした苦の問題は、深くこの人間存在の負荷性を見ていた。仏教が人間存在に見た苦の相や業の連鎖や輪廻の相は、この人間存在の負荷性の自覚に他ならない。そこには、人間の生を重荷と解する深い宗教的自覚があつた。それがあつてこそ、永遠の解脱や救いを求める宗教心は出てくるのである。

### 3 解脱

#### 自己の探究

宗教は、人間存在の無力の自覚から出発する。死の問題にしても、苦の問題にしても、それらは、人間自身がかかえる問題であるのに、人間の力ではどうすることもできない。それらは、人間自身の問題でありながら、人間の力を越える問題である。例えば、死は、人間がどのような努力をしても、免れることはできない。死に対して、人間は無力である。苦も、人間の生にとって、免れることのできない重荷である。人間は苦を逃れる努力をするが、苦はまた次々と覆いかぶさってもくる。苦なる生に対して、人間は無力である。

しかも、人間は、そのように多くの問題に対して無力な存在であることを、自ら自覚する。そして、その時、人間は自分自身の存在の無意味性を知る。人生には常に破綻がある。死や苦の問題は、この人生の破綻を通して立ち現われ、人間存在の無意味性を露呈する。

しかし、また、このことを自己の問題として自覚することによって、人間は人間を超える。そして、人間は、人間を超えるものを知る。宗教は、この人間を超えるものへの帰一の感情である。人間は、人間を超えるものに根拠づけられてのみ、無意味化された人間存在の意味を新しく見出すことができる。人間は、無力な存在であるが、その無力を自覚することによって、人間を超えるものを見出し、それに自己の根拠を置くことができる。かくて、自己の本来のあり方に目覚める。

その意味では、宗教は自己の探究だと言える。自己のありかへの問いであり、自己が成立する根源への問いである。人間が、死や苦の問題を通して、自己自身の矛盾に面する時、自己の存在は大きな疑問符と化す。この大いなる疑問が何らかの仕方でも氷解した時、これを解脱と言ひ、悟りと言ふ。

その時、人は、より大きな世界に生かされることに気づく。それとともに、この自己を生かす根源の世界が現前してくる。それは、死や苦の問題に面することもなく、ただ平凡な日常生活の中に埋没していた時には気づかなかつた世界である。日常的な生が死や苦の問題によって破れ、自己自身の存在が大きく問われたのは、自己がより根源的な世界に気づく過程であつたことになる。自己の探究は世界の探究でもある。

だが、この過程には否定性がなければならぬ。日常的な自己が否定され、矛盾に面した自己が否定されて、はじめて、自己の根源と世界の根源とが一つだということが自覚される。自己否定を通して、真の自己と真の世界が発見される。そこでは、日常的な自己が否定され、その底に本来的な自己が見出される。解脱とは、日常的な自己が、自己否定を通して、本来の自己に目覚めることなのである。

この本来の自己から見れば、日常的生は自己の喪失であり、本来的自己の忘却であり、そこからの逃避だということになる。仏教で言う「生死に迷う」という表現は、本来的自己を喪失した日常的生のあり方をよく言い表わしている。われわれの人生は、自覚するにもしないにしても、死への不安に悩まされ、怒りや憎しみ、貪りや愚かさ支配されて生きる煩惱の生である。われわれの人生は、生や死に迷いながら生きていく生である。そこには本来の自己はなく、自己は見失われたままである。

宗教は、このような非本来的生から本来的生を回復しようとする人生の要求である。無意味化した生を離れ、本来的な生に目覚め、真の生へと再生すること、それが宗教である。人は、そこではじめて生死を超え、永遠の生を得て、真に生きることができ

る。

人間は、生死に迷いながらも、そのことを自覚することによって、生死を超えたいと願う。煩惱の苦海に埋没しながらも、それを自覚することによって、そこから抜け出したいと希求する。このような相反する二面を同時に持つ人間存在から、宗教は生まれる。それは、苦悩からの解脱の願いであり、自己を超える大いなるものへの希求の念である。

仏教で言う発菩提心とは、日常的自己の無意味性を自覚して本来の自己を求め、自己を超える大いなるものを得ようとする心である。この心がなければ、宗教は成り立たない。その意味では、発心の機縁は、いつでもどこにでも、人生のどのような段階にもあると言わねばならない。人生での避けることのできない躍を契機にして、死に差しかけられた自己や、苦に面する自己を自覚し、人間存在の無意味性に気づく時、本来の自己を求めようとする心は起きてくる。仏教が繰り返して人生の無常を説いていたのも、空しい人間存在のあり方を自覚し、本来の自己を見出すことの重大さを言うためであった。人生は無常迅速であり、そこには、何一つ永続するものも、永遠なものもない。人生の様々な段階での破れ目においてこのことに気づく時、人は、本来の自己を見出した、という願い、悟りや解脱への希求の念を起す。宗教は、このような求道心に開かれる自己の根源的事実なのである。本来の人生の追求、それが宗教なのである。

しかし、人が日常的な自己の空しさを自覚し、本来の自己を見出そうという心を起こした時、そこには、すでに、真の世界が無自覚のうちに立ち現われているとも言える。『華嚴経』（初発心菩薩功德品）で「初発心の時、便ち正覚を成ず」と言われているように、初めて道を求める心を起こす時、そこには、すでに、悟りの世界が開かれているのである。『法華経』（方便品）で、「是の思惟を作す時、十方の仏皆現ず」と言われているのも、そのことを言い表わしている。発心とか求道心と言われる心の働きは、非本来的自己と本来的自己の接点であり、迷いと悟りが接するところなのである。大乘仏教は、一般に、人間の心の中に凡夫心と仏心、迷いの心と悟りの心が同時に宿っているとして、迷いの心を転換して、本来宿っている清浄な心に目覚めるべきことを説いた。ここでは、非本来的自己と本来的自己が遠く隔たっているのではなく、互いに接していることが見られていたのである。

## 原始仏教の教え

もともと、仏陀の出家から悟りに至る過程が、日常的生を捨てて本来的自己を見出す過程であった。仏陀は、二十九才のころ、人生の無常を感じて、王家を出て修行者となり、道を求めるために修行僧の仲間に入り、苦行を重ねた。しかし、どんなに苦行を重ねても正しい悟りに至ることはできなかったため、苦行を放棄し、菩提樹の下で禪定を組む、大いなる正覚を得た。三十五才の時であった。その後の仏教のすべては、この仏陀の悟りをめぐって展開された。

この仏陀の出家も、人間存在の空無性や負荷性の自覚からであった。仏陀の求道の過程も、人間存在の矛盾の自覚から出発し、本来の自己が成立する地盤を見出そうとする営みに他ならなかった。本来の自己のありかが見出された時、自己はより大きな世界に生かされてあることに目覚める。仏陀の解脱も、そのようなものであっただろう。

仏陀の教え、つまり仏教の思想の骨格は、諸行無常、一切皆苦、諸法無我、涅槃寂静のおよそ四つの法印によって特徴づけられると言われる。人間存在を含め、あらゆる存在は、多くの条件によって生じ、その条件の滅するに従って滅する。あらゆる存在は消滅を繰り返す、何一つ永続するものはない。また、人間は誰でも、貧富貴賤を問わず、生老病死をはじめ多くの苦を背負い、それから逃れることはできない。人間は常に死を恐れ、生に執着するが、その生はまた苦に満ちている。しかも、人間は、この苦なる生を、自分の力で支配することさえできない。常住不変の我などというものはどこにもない。ただ、この無常・苦・無我に支配された人生の空無を悟り、迷妄と執着から離れて、静かな悟りを得た時のみ、人間は本来の世界に立ち帰ることができる。

この原始仏教の基本的な教えは、人間存在の本質をよくとらえているとともに、それが本来立ち帰るべき方向を的確に指示している。それは、人間存在が、人間自身の力では自由にできない重荷と矛盾を背負っていることを如実に語っている。人間は、生きることの苦悩にも、死への不安にも、無力である。日常的生は、常に本来の自己を失っているからである。本来の自己は、日常的自己の空無を自覚し、生への執着を断ち、静かな悟りの境涯に立つことによるのみ見出される。原始仏教の教えは、深い人間観察に基づく人間存在論であり、実践論である。

原始仏教の説く真理は、また、苦集滅道の四諦によっても表現されていた。人の一生は苦に満ちた人生である。生きるということはそのまま苦であり、老いや病は避けることができず、いつも死の不安におののいている。生きるということは、憂いや悲しみ、不幸や苦悩とともにあるということである。われわれは、絶えず憎しみに会い、愛するものからは別れなければならず、求めても得ることができず、常に熾烈な欲望に苛まれている。われわれの人生は、思いにまかせぬことともに満ちている。人生は苦である。この人生の苦は、貪り執着する渴愛によって生起する。喉の渴きが水を求めるように、欲望は激しく燃えさかり、それが人間を苦しめる。この渴愛をあますことなく滅し、執着から離れることよってのみ、苦から脱することができる。苦を滅するためには、何ことも条件によつて起きるということ、つまり縁起の法を悟り、もはや執するところなきに至らねばならない。そのためには、八つの正しい道、八



正道を修めるべきである。これが、原始仏教の説く真理である。

この単純明快な原始仏教の教えも、実践に裏づけられた鋭い人間観察と深い思惟から生み出されている。原始仏教は、人生の苦を様々な角度から分析することによって、人間存在が本質的に負荷性をもった存在であるということをよく見ている。真の自己を見出し、人間存在の真実に至り着くためには、このような負荷に満ちた人間存在の本質を深く自覚し、そこから脱しなければならぬ。宗教は人間存在の矛盾の自覚であり、苦悩からの解脱への願いであるが、原始仏教の教えも、人間存在への深い洞察に基づいた哲学であるとともに、宗教の本道を指し示すものである。

原始仏教の目指す悟りの境地は涅槃 (Nirvana) と言われる。涅槃とは貪欲や瞋恚や愚痴の壊滅した状態を言う。これら人生を苦しめる激情がなくなるなら、苦も不安も消え失せるであろう。それは、ちょうど、燃え盛る火が消え失せるのに似ている。様々な煩悩が消え失せて、何ものにも因われない静かな心に達した時、この世のあらゆるものはそのままのあり方を露呈し、真理は立ち現われてくる。と同時に、われわれは、この真理の世界に生かされて、本来の自己を見出すことができる。

原始仏教は、この正しい悟り、涅槃を得るためには、正しい道を成就して、煩悩を滅し、執着を離れるべきことを説く。正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念、正定の八正道は、悟りに至るための正しい道であり、原始仏教の実践論である。涅槃に至るためには、正しい見方をし、正しい行為をし、正しい生き方をし、正しい修行をしなければならないと言う。

ここで言う「正しい」とは、何よりも「妄を離れていること」を意味する。貪欲や瞋恚や愚痴に支配されている時には、何ごとにつけ、ありのままに観察し判断することができず、人は迷妄に陥る。この迷妄の覆いを取り、迷妄を離れるなら、すべてがあるがままに受け取ることができる。また、「正しい」ということは、「顛倒を離れていること」とも言われる。顛倒とは順序を違え、真相を取り違えて観察し、思惟することである。われわれは、貪欲や瞋恚や愚痴に因われている時は、無常なるものを常なるものと、苦なるものを楽なるものと、不浄なるものを麗しきものと、無我なるものを我ありと思いが、この顛倒を離れるなら、正しい道につくことができる。また、「正しい」とは、「極端を離れていること」とも言われる。人は往々にして極端に走り、かえって迷妄に陥り、道を誤るが、極端を離れて中道につけば、正しい実践を行なうことができる。八正道とは、このように、妄を離れ、顛倒を離れ、極端を離れてものを見、行為し、生き、修行することなのである。確かに、この原始仏教が説く正しい実践の道は、正しい悟りに至る正道であろう。

### 自己放棄

しかしながら、もしも、これが、単に、渴愛を滅し、貪欲や瞋恚や愚痴を離れ、中庸を守るべしという道徳の教えにすぎなかったとすれば、そこには、宗教としての限界があると言わねばならない。人は、どうしても煩悩に惑わされ、迷妄に陥るからこそ、極端に走り、道を踏み誤るのであって、正しい道を成就することは、言葉で言うほど容易ではない。人間は、常に貪欲や瞋恚や愚痴に溺れ、ものごとくに執着し、迷う

存在である。なるほど、だからこそ、人生は苦であり、悲哀であり、迷いなのだが、しかし、それほど簡単に、その苦の原因である渴愛や激情を断絶することはできない。大概の人間は、煩惱に支配され、苦海に迷う凡夫なのである。

しかし、この迷える凡夫こそ救われねばならない。迷える凡夫が救われるのでなければ、宗教は真の宗教とならない。迷える凡夫を救える宗教は、それほど多くはない。まして、迷える凡夫は、正しい行ないのみを勧める単なる道徳では救うことはできないであろう。どんなに正しい行ないをしようと思っても、人間存在に巣くう悪は、容易に粉碎できるものではない。

『相応部』(四・三)で語られているように、ゴデーカ(瞿低迦)は、王舎城を取りまく山中の洞窟で熱心に修行し、度々解脱の心境に達した。しかし、その度に退転して、煩惱の虜(とら)になり、それを繰り返すこと六度にして、絶望の極、自ら剣をとりて自殺したと言われる。

また、阿含部の諸経に出てくる悪魔物語から推測するなら、正覚を得た仏陀にさえ、その後も様々な不安や憂悶があったらしい。そこに、また、仏陀の人間性も感じることができるのである。もちろん、仏陀の不安や憂悶は、説法や布教にかかわるより高度な不安や憂悶であって、凡夫の迷いと同列には扱うことができないかもしれない。しかし、それでもなお、この凡夫の迷いこそ救われねばならないのである。

もしも、原始仏教が説く八正道が単なる倫理訓であるなら、それによっては、人間存在の奥深くに潜む悪を救い取ることはできないであろう。根源悪は、道徳によって救済することができない。凡夫こそ救われるとする大乘仏教がその後出てこなければならなかった必然性も、そこにあつたのである。また、大乘仏教の方から部派仏教が批判されたのも、そこに理由がある。大乘仏教は、部派仏教を批判して、これを自利の行とし、一切衆生を救う利他の行でないとした。そして、仏教は本来一切衆生を救うものでなければならぬと主張したのである。仏陀の教えを聞いてその道を修し、自分一人だけ解脱を得ようとする者(声聞)や、外縁によって自分一人で悟りの道につこうとする者(縁覚)を、大乘仏教が批判しているのもそのことによる。彼らに至り着くのは、せいぜい阿羅漢(アロハン)の境地である。彼らはただひたすら自己の解脱にのみ専念して、他の人々を省みることがないというのが、大乘仏教の側からの非難であつた。

真の解脱、つまり自己の全面的な解放を得るには、そこに全面的な自己放棄がなければならぬ。自己の努力によって正しい道を修し解脱に至ろうとする自力の行や、我一人修行に専念して自己一人だけ解脱を得ようとする自力の行は捨てねばならない。解脱とか悟りと言え、いかにも、自己の努力や自力の行によって、煩惱の渦巻くこの世の自己を乗り越えて、一切の煩惱が消えた彼岸に到達することのように受け取られがちである。しかし、真の解脱や悟りはそのようなものではない。真の解脱や悟りには、自己を捨て、捨てようとする自己をも捨て、より大きな世界におのずと生かされるということがなければならぬ。

もともと、仏陀の悟りが、そのような大放棄によって成り立っていた。仏陀は、世の無常を感じて出家し、道を求めて、厳しい苦行に打ち込んだ。しかし、正しい知見は、いつまでたつても得ることはできなかった。手足は葦の茎のようになり、腹の皮

は背骨に触れんばかりになり、身体の力は極限にまで衰えたという。しかし、精神の力は、逆に朦朧となるばかりで、一向に正しい悟りは訪れて来なかった。そこで、仏陀は、苦行が正覚に至る正しい道ではないということを知り、苦行を放棄し、体を養うために、牛乳で煮た薄粥と食物を取り、静かに菩提樹の下で禪定を修した。そして、まもなく解脱に達したと言われる。その解脱の内容は、その後の仏陀の説法によっても、なお明かさない謎を含んでいる。この謎を巡って、その後の仏教は様々な発展をして行った。だが、少なくとも、真の解脱に至るには大放棄がなければならぬことだけは、仏陀の行状そのものがすでに教えている。

真の自己を自己の根底に見出しうるには、自己否定がなければならぬ。自己は、自己否定によって、自己を得ることが出来る。自己に死すことによって、自己は生きる。自己は、自己に死すことによって、自己を超える大いなるものに生かされる。宗教的体験では、自己が全くの無に等しいものとして放棄されると同時に、その自己が自己を超える大いなるものに救い取られるという体験が必ずある。その時、自己は否定され、逆に、自己の本来あるべきあり方が立ち現われてくる。それが解脱とか回心と言われるものである。

そこには自己否定がなければならない。しかし、その自己否定も、自己の力によって自己を否定することではない。むしろ、否定せられて否定するのではなく、自己に死すことではない。自己否定には、自己の方からではなく、自己の根底からの呼びかけがなければならない。その時、はじめて、自己の否定は自己の肯定に転ずる。そして、それとともに、自己を生かす大いなるもの、最も深い根底が自己の前に現前して行く。仏陀の解脱の体験も、そのようなものであっただろう。

原始仏教は、このことを、法 (Dharma) が顕わになるとか、知らされるとか、表現で言い表わしている。ここで言う法とは、自己の根底のことであり、自己を生かす大なる生命のことである。そのような大なる生命に生かされ、宇宙の根源に満たされること、解脱とか悟りと言われるものであろう。法に貫き通されることが、悟りであり、目覚めなのである。一切のはからいを捨て、自己に死して大いなるものうちに生きることが、解脱である。死すことは、生きることである。自己は、死して再生する。ここでは、自己ばかりでなく、自己を取り巻く他のあらゆるもの、世界の万物も同時に再生する。そして、自己と自己の外なる万象は、大いなる場において一つになり、融合する。

宗教は、人間が人間を超えるものに生かされてあることの自覚である。自己が自己を超えるものに支えられてあることの自覚である。自己が自己を放棄し、自己に死す時、自己は自己を超えるものに生かされる。しかも、この自己を超えるものは、同時に、自己の内に宿るものである。自己を超える自己を貫く場に生かされる時、自己も他も、すべて存在するものは、そのあるがままのあり方を露呈し、万物はつながる。

宗教は、人間の無力の自覚から出発した。死や苦の問題は、この人間の無力を自覚させるものであった。自己自身の無力を自覚する時、自己自身は、何ものにも根拠づけられない無に面する。しかし、この自己自身の無力の自覚を徹底し、自己を捨て、自己の無と一つになる時、自己はかえって生かされる。自己は、自己なき自己としてある。自己の根底には、自己がそこに死し、そこから生まれる根源的場が働き出ている。

る。この根源的場へと自己を放棄する時、自己の死は逆に自己の生へと大きく転換し、そこに真の自己が見出される。

そこでは、生と死は一つである。生は死であり、死は生である。生と死は、もはや対立するものではなく、生の中に死があり、死の中に生がある。そこには、対立する生死はない。生も死も、宇宙の根源的生命の場に生かされて、一如である。生は宇宙の根源的生命からの現われであり、死はそこへの帰還であって、この根源的場では、生死は一つである。自己は、生においても、死においても、この大いなる真生命に生かされ、その働きを働く。生も死も、そのまま、それ自身が宇宙の真生命の働きである。こうして、生死無常のまま、生死を超えることができる。大乘仏教が生死即涅槃と言って、迷いと悟りの相即不二を主張したのは、この辺のところを語っている。このような根源的場では、苦なる生も、苦なる生のまま、これを超え、根源的場に生かされている。煩惱は煩惱のまま、それ自身が宇宙の真生命の働きである。大乘仏教が主張してきた煩惱即菩提、煩惱と菩提の相即不二は、このことを語っていた。そこでは、業につながれた迷いの生は、業につながれたまま、悟りの世界と表裏をなしている。

### 自己の脱落

道元の「身心脱落、脱落身心」という言葉は、この解脱の構造をよく表現している。道元を求めて南宋の天童如浄に学んだ道元は、ある日の夜明け方、他の僧とともに座禅に打ち込んでいた。その時、「参禅はすべからず身心脱落を目指すのだ。眠るとは何事か」という、坐睡する一雲水を叱る如浄の鋭い声を聞いた。そのとたん、道元は突如として悟るところがあり、身心の脱落するのを体験した。そこで、道元は、直ちに方丈に上って焼香礼拝した。「どうしたのか」という如浄の問いに対して、道元は「身心脱落し来た」と答えた。如浄は「身心脱落、脱落身心」と応じて、さらに「脱落、脱落」と繰り返した。かくて、道元は、如浄から印可を与えられ、一生参学の大事を果たしたという。

『正法眼蔵』（弁道話）の中でも、この大宋国での禅林の風規を思い起こし、如浄から伝えられたこの真骨頂に説き至り、

「参禅知識のはじめより、さらに焼香、礼拝、念仏、修懺、看経をもちいず、ただし打坐して身心脱落することをえよ」と語っている。

この「身心脱落、脱落身心」という言葉は、解脱というものが、自己放棄の極での自己の甦り、自己否定の徹底による自己肯定に他ならないことを、如実に語っている。自己が無に等しいものとして放棄されると同時に、自己を超える大いなるものに生かされた自己が立ち現われるという体験がそこには語られている。しかも、その自己否定は自己の力による自己否定ではないことを、脱落という言葉はよく表わしている。

道元は、如浄のもとで悟りを得た時、自己の身心が明け方の闇の中に消え去って、宇宙の根源に辿り着き、さらに、そこから、宇宙の根源に生かされた自己の身心が

魁<sup>まがら</sup>つてくるような体験をしたのであろう。道元のその後の営みは、すべてここから出発した。それは、そこで開かれてきた自己と世界のありのままのあり方をそのままに表現する営みに他ならなかった。

道元は、また、『正法眼蔵』(生死)の中で、身心脱落底において立ち現われてくる本来の自己のあり方について、よりやさしい言葉で、次のように語っている。

「ただわが身をもはなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくと、ちからをいれず、こころをもつひやさずして、生死をはなれ、仏となる。だれの人か、こころにとどこほるべき。」

ここでも、身心脱落、自己否定というものが自らの力によるものではなく、むしろ、仏の方、宇宙の根源の方からの働きかけであることが語られている。すべてのはからいを捨て、大いなるものうちに生きる時、生は死であり、死は生であり、生死は一如にして、生死を離れることができる。

宗教は、自己の生命が、その全体をかけて、その根源を求める要求である。解説とか悟りというものは、自己放棄を通して自己の生命の根源を求め、宇宙の根源的生命に生かされてある自己を見出すことである。そして、自己と宇宙の根源とが一つであることを自覚することである。宇宙の根源的生命の場では、自己は小さな自己に死して、大きな自己に生きる。この時、自己は宇宙の一表現点となるとともに、宇宙の創造活動を担う。自己は大宇宙を映す小宇宙となる。一滴の露にも全天地が映され、一毛孔にも大海が宿る。小宇宙の中に大宇宙はある。

この点では、シュライエルマツハーが、宗教を、大なる宇宙に対する直観と感情であり、それへの絶対的な依存感情だとみなしたことは、ある意味で、宗教の本質を突いている。ただ、そこには、自己否定の要素が希薄で、自己と宇宙との直接的合一のみが強調されている点が批判されねばならない。しかも、その自己否定は、自己の力による否定ではなく、どこまでも自己放棄であり、投げ出しであり、脱落であり、それ自身が大なる宇宙からの働きかけでなければならぬ。シュライエルマツハーの言う絶対依存の感情にはそのような意味が含まれていると思われるが、必ずしも十分に表現されていない。

#### 自己と宇宙の合一

空海の密教も、自己と宇宙との合一を目指すものであった。しかも、それは、大なる宇宙からの働きかけと自己からの求めとの呼応によって成就されると考えられている。

空海は、讃岐の佐伯一族の子弟として生まれ、一族の期待を担って、有能な官吏になるために、都に出て官立の大学に入り、儒教や道教その他和漢の学問を広く修めた。しかし、それにもかかわらず、空海は官吏養成の学問に飽き足らず、大学を捨て、仏道の修行に身を投じ、一介の優婆塞として、南都周辺や故郷の山々を巡った。その時修めた修行は、虚空蔵求聞持の法と呼ばれるものであった。それは、短い真言を称えつづけながら、夜空の星を仰ぎ、大宇宙と自己との合一を体得しようとするもので

あった。それは、古代インドのウパニシャッドの梵我一如の思想に通じ、これを体得するためのヨガの行に源泉をもつものであった。ウパニシャッドの思想は、梵と我、ブラーフマンとアートマンの一致を求めるものであり、自己が大なる宇宙と一つになるための修行を伴っていた。

空海の密教は、このウパニシャッドに由来する虚空蔵求聞持の法から発展したものである。そこでは、大なる宇宙の働きと、それを受ける自己の心との深い呼応が必要だと考えられる。宇宙からの働きかけと内的心の呼応は加持と言われる。空海は、『即身成仏義』の中で、「仏日の影衆生の心水に現ずるを加持といひ、行者の心水よく仏日を感じるを持と名づく」と言つて、加持が自己と宇宙の呼応であることを述べている。

空海が若いころ修行した虚空蔵求聞持の法も、大宇宙と小宇宙の呼応を体得し、宇宙の真生命との交わりを体験しようとするものであった。しかも、空海は、密教の理論と儀礼の体系を完成した後、晩年にも、大自然のもとに帰り、宇宙の大生命と一体化すべく、ますます精神を集中するようになる。そのことは、『性霊集』の中の自然讃歌や自然回帰への強烈な願望を吐露した文書類で知られる。空海の密教の本質は、身体を通して、自己が大宇宙と一つであること、大なる宇宙の生命に生かされてあることを自覚しようとするところにある。具体的には、身・口・意の三密の行を通して、それが大日如来の身・口・意の働きと一つであることを体得しようとするものである。空海は、この悟りに至る道を、『十住心論』で、十段階の心の深化過程として体系づけ、密教の真理を明らかにした。

第一段階の異生羶羊心は、羶羊のように、本能のままにあらゆる欲望を満たすことに汲々としている人間の心のあり方である。それは、迷いの心であるが、その迷いを迷いとも気づいていない最低のあり方である。人々はただ眼前の利のみを見るばかりで、これが地獄にあることさえ気づいていない。

第二段階の愚童持畜心は、愚か者であっても、誰かに物を差し上げようという気持ちをおこす人間の心の段階である。ちょうど、蒔かれた穀物の種が土や水の縁によつて芽を出すように、道徳的な心が芽生えてきた段階を言う。

第三段階の婴童無畏心は、幼児でも、宗教心に目覚めれば、恐れる心をなくすように、宗教心に目覚めた段階を言う。そこでは、幼児や子牛が母をひたすら慕うように、人々は種々の教えを奉じ、一時の安らぎを得る。インドの各種の外道の教えや中国の道教などが、それに当たる。

第四段階の唯蘊無我心は、色、受、想、行、識の五蘊が仮に和合し合つて出来ている事物はすべて実体をもたないという考えに当たる。声聞の説がこれである。この段階から仏教の段階に入るが、これはまだ小乗仏教の初歩の段階とみられる。

第五段階の拔業因種心は、苦を起すもとの条件である無明の種を抜き取り、無知から起る業を除くとしても、ただ一人だけでその果報を得て他に伝えようとしないう立場が、これに当たる。縁覚の立場がこれである。ここでは、無知は除かれ、迷いの原因はすべてなくなり、執着のない悟りを得ることができるのだが、それがまだその人一人に独り占めされている。この段階も、第四住心と同じく、まだ小乗仏教の段階

である。

第六段階の他縁大乘心は、自分に縁のない一切衆生にまで慈悲の心をおこす段階で、ここから大乘仏教に入る。それは、一切の事物は実体がなく、ただ心の働きのみが実在とする唯識論の立場に始まる。南都六宗のうちの法相宗に当たるといふ。

第七段階の覚心不生心は、一切の事物は空であると観じて心の平安を得る段階で、南都六宗の三論宗の立場に当たるといふ。大乘仏教では、中観派の立場である。そこでは、すべての現象は実体性をもたないということが悟られ、すべての実在に対する迷妄が断ち切れ、静寂な心が得られる。

第八段階の一道無為心は、あらゆるものは対立を離れ、主観と客観の差別もないことを悟った段階である。天台宗の立場がこれに当たるといふ。天台宗が聖典とする『法華経』の核心は、人間の本性は本来清浄であって、そこにこそ永遠の生命をもった仏が生きていると考える。そのことを悟る時、すべてのものがあるがままに観ることができるといふ。

第九段階の極無自性心は、水には定まった性がなく、風に会えば波立つように、一切のものは固定した性質をもたないと悟る立場である。華嚴宗の立場がこれに当たるといふ。水と波は区別がつかないように、真理と現象世界も本来一つである。真理は現象世界に如実に表現されていると、ここでは考えられる。ここでは、迷いの世界も悟りの世界も一つであり、澄み切った水が万象を映すように、一切のものは広大な仏の一心に映されている。

第十段階の秘密莊嚴心は、密教の究極の立場を表すもので、真言の蔵を開き秘宝を得ることのできる最高段階だと言われる。第九の華嚴の立場は、まだ哲学的な段階である。第十段階では、この第九段階の真理を、曼荼羅の世界として表わし、真理が自らの身体を通して体得できるといふ。大宇宙の真理の世界を描く曼荼羅を観想して、宇宙の大生命を感じ、大日如来を象徴する阿字を観想して、宇宙の根源的生命を体得し、かくて大日如来と一つになることにより、人は即身成仏できるといふのが、第十段階の教えである。この密教の最高段階に至ることができ、人は自分自身のありのままの心を知ることができ、最高の智慧、一切智を得ることができるといふ。

しかも、『十住心論』によれば、第十住心にまで至り着いた密教の悟りの境地から見ると、それまでの第一段階から第九段階までの諸段階も、みな密教の諸段階とみなすことができるという。第一段階の欲望に支配された段階から第九段階の華嚴の段階まで、すべては大日如来の心の一つの現われであって、すべては密教の中に包摂できる。深い心の目を開けば、どんなにつまらない段階にも、それなりに深い真理が宿っているとみるのが、密教の考え方である。

空海の密教は、曼荼羅世界への直入によって即身成仏できると考えるものである。空海の考えによれば、自己の身体は如来の身体であり、大宇宙の身体である。また、如来の大悲と衆生の信心の呼応、宇宙と自己との呼応、つまり加持によって、自己の心に、如来の心、宇宙の心が入っている。したがって、自己の働きは如来の働きであり、人は身体をもったままですでに成仏し、宇宙と一つになっている。宇宙の大生命である大日如来も、人間も、ともに、その本体は、地・水・火・風・空・識の六大か

らなっており、それは曼荼羅世界として表現されている。そこでは、人間の身・口・意三密の働きは、如来の身・口・意三密の働きと一つになる。しかも、六大と曼荼羅と三密は共に融合し合って、仏と衆生は一体化し、誰もが即身成仏するという。『即身成仏義』の中の頌で、

六大無碍にして、常に瑜伽なり

四種曼荼、各離れず

三密加持すれば、速疾に顕はる

重重帝網なるを即身と名づく

と言われているのは、そのことを意味している。

宇宙の命の六大は遮るものがなく、永遠に結びつき合い、融け合っている。四種類の曼荼羅、それぞれは真相を表わして、そのままに離れることがない。仏とわれわれとの三密が不思議な働きによって応じ合う時、すみやかに悟りの世界が現われる。あらゆる身体が帝網の珠のように照り合うのを、名づけて即身と言おう、という意味である。

大乘仏教は、もともと、生きとし生けるものすべてが仏性をもつという考えであった。密教は、厳しく長い期間の修行を経なくても、曼荼羅世界に直入することによって、そのことを即座に自覚し、即身成仏することができる。さらに、人間ばかりでなく、動物も植物も鉱物も、世界の森羅万象が、ことごとく即身成仏できると考える。自己の生命は宇宙の生命の一つであり、小宇宙は大宇宙と一体であるというのが、空海の説く即身成仏の意味である。

空海の密教は、体系づけられた壮大な世界観をもち、しかも、それを曼荼羅の世界像の中に表現している。そして、その曼荼羅的世界の中に入れば、身体を備えた人間がそのまま成仏し、悟りを開けるとする。それは、包容力に富んだ全一的で宇宙論的な高遠な教えである。それは、人間をはじめ、生きとし生けるものすべてが宇宙の大生命の中に生かされているとともに、宇宙の大生命は生きとし生けるものすべての中に働き出ているとする広大な生命哲学なのである。

### 真理に生かされる自己

よく知られているように、道元も、『正法眼蔵』（現成公案）の中で、

「仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするなり。自己をわするといふは、万法に証せらるるなり。万法に証せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり」と

言っている。

宗教は、ある面において、自己の探究であり、自己の根源の探究である。しかし、それは、また、自己がもはや自己ではなく、宇宙の根源的生命と一つになったところへ帰ることもある。そこには自己否定がなければならないが、それは自己の力でなされる否定ではなく、宇宙の根源の真理に働きかけられることによってなければならない。宇宙の真生命に生かされてある自己を発見する時、自己の身心も、他者の身心も、脱落して宇宙の真生命と一つになる。これが、解脱あるいは悟りの世界である。



そこには、自己放棄と宇宙の働きかけとの呼応がなければならぬ。その呼応点で、自己と宇宙とは一つになり、小宇宙と大宇宙は一つになる。道元の言葉は、その真理をよく表現している。この点では、道元は、空海と比べた場合、より自己否定的面を強調していると言えよう。

道元は、また、『正法眼蔵』（現成公案）の中で、

「自己をはこびて方法を修証するを迷とす。方法すすみて自己を修証するはさとりなり」

と言っている。自己を超えた遠いところに宇宙の真理を置いて、自己の力によってそこに至り着こうとするのは、悟りではなく、迷妄だと言わねばならない。そこには、まだ、自己の力に頼ろうとするところがあるからである。むしろ、自己を投げ出して、宇宙の真理の中に脱落する時こそ、宇宙の真理の方から、進んで、自己自身をまざまざと顕わし出す。それが、真の解脱であり、悟りである。宇宙の真生命に自己が生かされるには、自力を捨てて、宇宙の真理の方から照らし出されるということが必要なのである。道元が、『正法眼蔵』（唯仏与仏）の中で、「さとるとは、ひとすぢにさとりのちからにのみたすけらる」と言っているのも、この真実を語っている。大宇宙からの働きかけがあつてのみ、小宇宙は大宇宙と合一しうるのである。

かくて、道元は、修行することと悟りとは一つであると言う。『正法眼蔵』（弁道証）で、

「それ修証はひとつにあらずとおもへる、すなはち外道の見なり。仏法には、修証これ一等なり。……かるがゆえに、修行の用心をさつくるにも、修のほかに証をまつおもひなかれをしふ。……すでに修の証なれば、証にはなく、証の修なれば修にはじめなし」

と言っているのは、そのことを最もよく表現している。修行することと悟りが別のことだと思っているのは、とりもなおさず外道の考え方である。仏法では修行することと悟りは同じである。だから、修行の用心を与えるにも、修行の他に悟りを期待してはならないと教える。すでに修行を離れぬ悟りであるから、悟りには終わりはなく、また、悟りを離れぬ修行であるから、修行には始めがない。

道元が、もともと、比叡山での修行を捨てて山を下り、はるばる入宋して如浄に参学したのも、一つの単純な疑問からであった。天台をはじめ、大乘仏教は、人間の心には本来仏性が宿っており、人間はもともと悟りの世界にいるというのに、何故に厳しい修行をしなければならぬのかという疑問である。それは、道元にとっては、自己の存在すべてをかけた根本的な問いであり、全実存を揺るがすような大疑問であった。この大疑問は、如浄のもとでの身心脱落の体験を経て、修証一等の見解を得た時解決した。

道元にとって、修行することは悟りを得るための手段ではない。また、悟りを得るということも、修行することとは別に、どこか別の世界へ至り着くことではない。修行することと悟りとの世界の中にあり、悟りそのものである。したがって、修行も悟りも永遠の真理の世界で一つになっているのだから、悟りに終わりというものもなく、修行に始めというものもないことになる。道元にとって、修行することそれ自身が、すでに宇宙の真理の中で行なわれていることである。修行そのものの中に、

宇宙の真理は表現されているのである。大宇宙の真理は、修行する人間の中にすでに宿っている。道元の言う修証<sup>しゆしやう</sup>一等とは、そのような意味である。

道元の言う只管<sup>しかん</sup>打坐<sup>だざ</sup>は、この修証<sup>しゆしやう</sup>一等の別の表現だと言える。道元にとって、座禅するということとは、すでに、その座禅の姿の中に宇宙の真生命が表現されているということである。それは、もはや、解脱するための過程ではない。解脱しようとする意図をも打ち捨てて、ただひたすら打ち坐っているその姿の中に、真理は現成<sup>げんじやう</sup>しているのである。身体によって表現される座禅の形それ自身が、悟りの世界に参加していることに他ならない。その身体<sup>しんたい</sup>の形そのものが、宇宙の真生命の表現なのである。小さな身体そのものの中に、全宇宙は宿っているのである。

道元にとって、自己とは全宇宙の表現に他ならなかった。自己は尽大地<sup>じんたいち</sup>に広がり、尽大地は自己の中に宿る。人間と宇宙とは一つである。そればかりか、生きとし生けるものすべてが宇宙と一つである。

解脱とは、自己と宇宙とが一つだということを体得することなのである。

## 4 根源的生命

### 宇宙生命

どの宗教も、宇宙の根源的力への依存を表明している。だが、宇宙の根源的力は見えないものでもなく、形あるものでもない。それでいて、それは万物を生み出し、われわれを内から支えている偉大な力である。宗教とは、この宇宙の根源的力への畏怖の念であり、われわれがそれに全面的に依存しているということへの自覚と信念である。

仏教は、仏陀をも衆生をも支配する真理として、法 (Dharma) というものを立てる。この法こそ、宇宙の根源的力を意味している。法は、目にも見えず、形もない宇宙の根源的生命である。この根源的生命に生かされてあるということを深く自覚すること、法に生かされてあるということに目覚めることが、解脱や悟りというものである。

大乘仏教では、この法を、また、仏の身体としてとらえ、法身<sup>ほっしん</sup>というものを考える。法身は目にも見えず、形もなく、色も姿もない。法身とは、色も形もたない宇宙の根源的力であり、それでいて、同時に広大無辺な働きをする宇宙の根源的生命力である。それは、目に見えないものであるが、全く何もないものではなく、無限の働きをする。

法身が目にも見えず形もない働きだという面に注目すれば、それは空だとも言える。しかし、この法身が単なる空であるのなら、なんの働きもしないであろう。宇宙の真理である法身は、逆に無限の働きをなし、万有を万有たらしめている働きである。宇宙生成の根源力は目には見えないが、無尽蔵な働きであるということを、大乘仏教の法身という考えは表現している。

真言密教が考える自性法身<sup>じしんほっしん</sup>は、現象界に存在する一切のものの本来の姿を意味し、時間・空間に制約されない絶対的真理を表わしている。この自性法身こそ、宇宙の根源的生命を表わすものと言えよう。しかも、この自性法身も、すぐさま別の種類の法身となつて、衆生を済度すると考えられている。大乘仏教では、一般に、法身から種々の働きをする諸仏が現われ出てくる。宇宙の根源的生命は宇宙万物の中に現われ出て、それらを成り立たせているのである。

法身は非人格的な宇宙の根源的力を意味するが、これが人格性をもつたものとして表象されると、如来となる。かくて、如来は不生不滅であり、増大したり減少したりせず、輪廻することもないと考えられる。宇宙生命は永遠不滅とみられたのである。しかも、如来の真理は、言葉で言い表わすこともできず、人間の力で知ることのできない無限の力と考えられる。

さらに、『華嚴経』(如来性起品<sup>じにらいたいしよほっしん</sup>)の語るところによれば、如来の活動領域は無辺であり、何一つ遮るものもなく、清浄・無量である。また、如来の智慧の及ぶ対象

も無量であり、その領域も限らない。如来の神通力も無礙・自在に働き、一切衆生に及び、これを利益している。如来の不可思議な智慧の光明は無限に衆生世界を照らし、如来の見る目は限りがなく、すべてを知る。如来の悟りの内容とその働きは、無量無辺であると言われる。宇宙生命の働きは万物に及び、広大無辺なものと考えられたのである。

如来は、大乘仏教の各経典によって、様々な名で呼ばれている。『華嚴経』では、如来は毘盧遮那仏または盧遮那仏と呼ばれ、宇宙生命そのものを象徴している。毘盧遮那仏は無限の宇宙そのものとして現われているが、それ自身は目にも見えぬ形もない法身仏であるから、毘盧遮那仏自身は説法をするということはない。だが、毘盧遮那仏は、光明遍照とも訳されるように、蓮華藏世界に住み、無限の光明を宇宙全体にあまねく及びして、これを浄化する如来とされている。毘盧遮那仏の智慧の光明は、広大無辺の宇宙の全方向に及び、それに照らし出されるところはない。われわれ衆生は、この毘盧遮那仏の智慧の光明に照らし出され、その無限の働きに包まれて多くの働きをしており、いつも毘盧遮那仏のただなかに生きている。そして、われわれは、そこから出て働くとともに、常にそこへと帰っていく。毘盧遮那仏は、われわれ生きとし生けるものがそこから生まれそこへと死していく宇宙の大生命なのである。

この毘盧遮那仏は、密教の奉ずる『大日経』では大日如来となるが、大日如来も宇宙の大なる生命を象徴することには変わりはない。大日如来は、地水火風空識の六大からなる宇宙そのものを身体として、ありとあらゆるものを包含する不生不滅の永遠なる人格体である。この大日如来も、智慧の光明をあまねく発し、すべての生きとし生けるものに平等に慈悲を注ぐ。その活動力は無限であり、種々の仏身となって説法し、衆生を救う。大日如来は、真理を体とする法身仏であるから、永劫の中に時・場所を越え、永遠の真理を説き示す。それは、偉大な教化力と生命力をもった宇宙の無限の働きなのである。

『法華経』の本門の中心をなす「如来寿命品」に説かれる久遠実成の仏も、宇宙の永遠の生命を象徴するものである。「如来寿命品」によれば、釈迦牟尼仏は現世に現われた仏の姿であって、本当の仏は永遠の過去にすでに悟りを開き、以来、衆生を教化し続け、永遠である。本仏の寿命は無限であり、時間・空間を超え、不生不滅である。本仏は人間の目には見えないが、その神通力は、この世界のすみずみに働き出ている。われわれは、この久遠実成の仏の大生命に生かされている。『法華経』の説く永遠の生命をもった久遠実成の仏は、宇宙の永遠の生命そのものである。

#### 衆土と仏身

われわれは、日常、目前のことに煩わされ、常に何事かにかまけているから、日常の生そのものの中に偉大な宇宙の力が働き出ていることには気づかない。むしろ、われわれの生は、生死に迷い、老病に苦しみ、煩惱に振り回され、怒りや憎しみや怨みに感う生である。しかし、だからこそ、また、人間はそれを自覚し、この世を苦と汚辱に満ちた世界として思い描くとともに、この世の生を越えたところに、生死を脱し苦を超越した世界を思い描く。かくて、人間がこの世の無常と苦とを自覚して以来、

この世とあの世、此岸と彼岸、穢土と浄土の相対立する二つの世界が、われわれの心の中に立てられるに至った。そして、此岸はますます汚濁に満ちたものとして想像されるとともに、彼岸はますます美しい楽土として想像されるようになったのである。

大乘仏典でも、この永遠の仏が住む楽土は、無数の美しい宝石や花で飾られた莊嚴な世界として描かれている。例えば、『華嚴經』（十地品）では、楽土、仏国土は、あらゆる種類の宝玉が散りばめられ、無限の光明に照らし出され、宝玉でできた無数の蓮華が大蓮華のまわりを囲み、美しい音楽が奏でられている素晴らしい世界として描かれている。『法華經』でも、この仏陀の国土は瑠璃からなり、金の糸で飾られ、宝樹で美しく飾られ、諸菩薩たちが樓閣の中で楽しい生活を営んでいる世界として思い描かれている。仏教の思い描く仏国土の莊嚴は、宇宙生命の世界の宗教的表現なのである。

しかしながら、このような楽土に住む永遠の仏も、この地上に降りてこなければならぬ。そうでなければ、衆生は救われぬ。苦に満ちた穢土に住む衆生は、苦に満ちているからこそ、救われねばならない。そのためには、浄土に住む仏は自己自身を限定して、この穢土に現われてこなければならぬ。此岸と彼岸、穢土と浄土は全く正反対の相異なる世界であって、その隔たりは無限のように思われる。しかし、同時に、この二つの世界は直結しているのでなければならぬ。反対者は一致しなければならぬ。

現に、大乘仏教では、法身としての仏は報身や応身となって、衆生済度のために、衆生の前にその姿を現わすと考えられている。法身は、仏の悟りを成り立たせる永遠の真理を仏の身体とみたものであるから、それは目にも見えず、姿形もたない。したがって、それは、煩惱に惑わされている衆生には見ることができない。それゆえに、仏の法身は、報身や応身となってその姿形を現わす。

報身とは、菩薩の位にあつた時に立てた願と修行の報いとして現世に現われた仏のことである。浄土系仏教が奉ずる阿彌陀仏は、この報身に当たる。それに対して、現にこの娑婆世界に生身の肉体を備え、修行して悟りを開き、衆生済度のために働く仏が応身である。この点から言えば、三十五才で悟りを開き、説法し、八十才の生涯を終えた釈尊（仏陀）なども、仏の応身に当たる。逆に言えば、釈尊は、永遠の生命つまり法身が、衆生済度のために、仮に人間の姿をとってこの地上に現われた仏だということになる。『法華經』が、釈尊を、永遠無限の生命をもった仏（本仏）がこの地上に姿を現わした仏（迹仏）だとみているのは、仏の法身と応身の関係に当たると考えてよいであろう。仏の報身にしても、応身にしても、法身の顕現と考えられるとすれば、これらは、いずれも、宇宙の大なる生命がこの世界に働き出しているというこの宗教的な表現なのである。

密教では、宇宙の大なる生命を大日如来によって象徴し、しかも、この大日如来が現実世界の一切のものの中に存在すると考える。そのため、密教では、如来から悪鬼・畜生に至るまで、すべてを大日如来の身体と考え、これを四種に分けて考える。自性身、受用身、変化身、等流身である。そのうち、自性法身は、永遠の生命そのものの、絶対的真理そのもの、大宇宙そのものを表わす。受用法身は、自らの楽しみのため、あるいは衆生を救済するために、現実世界に現われた仏を言い、普賢、弥勒、観

音、文殊、各菩薩がこれに当たる。変化法身は、特別に宗教的な素質をもたないものに対して分かるような姿となって現われる仏身で、釈尊(仏陀)をはじめ、宗教的な偉人などがこれに当たる。等流法身は、相手と同じ姿となって法を説く仏身で、仏教以外の神々とか、畜生とか、悪鬼までも含む。この四種の法身は、宇宙に存在する無数の仏の身体を四種にまとめたものであるが、これらは、どれも、唯一の真理たる大日如来と同一である。唯一無限定の大日如来は、自己自身を限定して、宇宙の一切の存在者となって現われる。一身は多仏であり、多仏は一身である。一は多であり、多は一である。

密教の自性法身は宇宙の大なる生命を表わし、それ以下の諸法身は、この宇宙の大なる生命の顕現を意味している。宇宙の大なる生命は自己自身を限定して、現実世界に直接働き出てこなければならぬ。諸仏は、衆生済度のために、衆生の前に現前してこなければならぬ。宇宙の大なる生命は、われわれの世界から遠く離れたところに働いているのではない。それは、われわれの世界のただ中に働き出て、常にわれわれを支えている。そのことを、仏教の仏身論は象徴的に語っている。

#### 宇宙生命の遍在

大乘仏典でも、如来や諸仏の衆生世界への現前が豊かな想像力によって盛んに説かれている。例えば、『華嚴経』(如来性起品)でも、宇宙生命の象徴である毘盧遮那仏の智慧の光明が衆生世界のすべてのものに広く及び、衆生を済度すると、繰り返して説かれている。如来の智慧の光明はすべての世界を隈なく照らし出し、太陽の光のように、あるいは月の光のように別け隔てなく、はかりしれない仕方、諸菩薩や一切衆生、さらに餓鬼・畜生にまで注ぎかけ、すべてを悟りに至らせる。しかも、如来の智慧の大光明は一味であるが、それを受け取る衆生の性質が種々異なるために、それは種々様々な光明となって出現する。また、この一切衆生を利益する如来の働きは、法雲が降りて来て、一切衆生に法の雨を平等に降らせるという比喻によっても表現されている。そのようにして、無量無限の如来の働きが、一切の衆生、一切の世界にあまねく遍在していることを説くのである。

同様に、『華嚴経』(十地品)でも、菩薩が最後の悟りの境地、法雲地に入り、禪定に入ると、無数の蓮華や無数の菩薩が出現し、光明が全世界に放たれ、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間の世界の一切の苦悩が消えて、声聞・縁覚の世界も照らし出され、すべての光明が大輪となって大虚空に浮かんでくる様子が描かれている。また、『華嚴経』(入法界品)でも、普賢菩薩が、すべての毛孔から一切世界の微塵の数に等しい光明の雲を放ち、一切世界を照らし出して、衆生たちの苦しみを救い、さらに、普賢菩薩の毛孔の一つ一つに三世一切の諸仏諸菩薩が出現している様子が描かれている。『華嚴経』(世主妙嚴品)で言われているように、「仏身は周遍して法界に等しく、普く衆生に応じて悉く現前す」ということが、華嚴経の繰り返して語ろうとしてきたことである。仏性はこの世界のすみずみに現われ出なければならぬのである。

『法華経』(葉草喻品)でも、大きな雲が世界を覆って、平等に雨を降らせ、草木

を潤し、その力量に応じて育てるのと同じように、如来の説法は、同一の味をもって一切衆生に及ばされ、一切衆生をして、それぞれの機根に応じて悟りを開かせると言われている。仏法の功德は、すべての衆生に等しく降り注ぎ、あらゆる衆生の足下に遍満しているのである。

真言密教でも、同じようなことが言われている。大日如来の智慧の光明はあらゆるところに満ちて、影をつくることもなく、昼と夜の区別もない。また、それは、あらゆる生きとし生けるものの本来もっている特性を発揮させ、その仕事を完成させる。また、太陽が雲のあるなしにかかわらず存在するように、大日如来の光明は、生じたり滅したりすることなく、世界を照らし続けて永遠であるという。ここでも、大日如来の普遍的で永遠不滅の働きは、絶対の世界から現実世界の一切のものに働きかけ、一切衆生を救済すると考えられている。

大乘仏教では、どこでも、仏の永遠の力と法は、この世界に遍在しているものと考えられている。だからこそ、だれもが解脱に至ることができるのである。宇宙の根源の命は、宇宙全体にみなぎりわたり、過去・現在・未来を貫いて永続している。とすれば、われわれは、最初から、宇宙に遍在する根源的命、永遠の仏法の中にいるのだと言わねばならない。宇宙の中の一微塵のようなわれわれの個体の中にも、常に宇宙の全生命が働き出ており、われわれを支えているのである。

#### 悉有仏性

宇宙生命が世界のすみずみに働き出ているとすれば、世界に存在するすべてのものに、宇宙生命の働きは宿っていることになる。このことを、大乘仏教は、昔から「一切衆生悉有仏性」と言ってきた。

『涅槃経』(高貴徳王菩薩品・師子吼菩薩品)の説くところによれば、仏性は常に存在して変化なく、すべての衆生は、仏性つまり悟りを得ることができる本性をもっているという。一切の衆生は、ことごとく仏性を有しているのである。

『華嚴経』(如来性起品)でも、如来の光明が全宇宙のすみずみにまで降り注ぎ、この如来の光明に、万物は照らし出されていると説かれていた。華嚴教学は、この『華嚴経』の説く如来の性起を独自に解釈し、如来即性起と理解した。つまり、如来とはもともと真理が現れ出してくることを意味し、それは、一切衆生の中に仏性が起きてくることに他ならないと考えたのである。かくて、万物は仏性の現起に他ならず、すべてのものはもともと仏性をもっていることになる。われわれが仏性に目覚めるのは、われわれに本来仏性が備わっていて、われわれを貫いているからである。「一切衆生悉有仏性」を「性起」の方から理解したのである。

真言密教でも、この考えに変わりはない。一切衆生にもともと備わっている仏性を覆っている無知や煩惱を取り払うなら、本来備わっている清浄な仏性が芽を出して、だれもが仏になれるとする。空海も、このような考えを『大日経』に基づいて確立した。そして、自らの心を磨き、他を利することに精進するなら、即身成仏することができるかと主張したのである。

最澄も、天台の根本思想「本来本仏性、天然自性身」つまり「人には本来仏となる

本質があるから、おのずからにして成仏する」という思想に基づき、「凡聖不二」<sup>ぼんじょうふじ</sup>「生仏一如」<sup>じやうぶついちよ</sup>をひたすら追求したのである。この凡夫や衆生に仏性が宿るといふ日本天台宗の考えは、その後、人間ばかりでなく、草木にも及ぼされ、草木成仏論が唱えられるに至る。

道元は、この草木成仏論をさらに拡大して、草木ばかりでなく、無生物にまで及ぼす。『正法眼蔵』(仏性)の中で、道元は、「一切衆生は悉く仏性を有す」といふ『涅槃経』の言葉を、大胆にも「一切衆生、悉くは仏性なり」と読み替え、解釈し直す。そして、「悉くは仏性なり、悉くの一悉を衆生といふ。……衆生の内外すなはち仏性の悉有なり」「仏性かならず悉有なり、悉くは仏性なるがゆへに」と言う。また、逆に、「一切の仏性は衆生を有す」とも言う。

生物も無生物も含めて、万物は仏性そのものであって、その万物の一つのあり方が衆生、すなわち生きとし生けるものである。生きとし生けるもの内も外も、そのまま仏性のすべてである。仏性はすなわち万物であり、万物は仏性である。むしろ、仏性そのものが生きとし生けるものを有するのである。ここでは、生あるものも生なきものも、ともに仏性の中に収め取られている。万物が仏性という属性をもつのではなく、むしろ、万物が仏性そのものであり、仏性の中に万物が属するのである。全宇宙に仏性ならざるものはない。このことを表わすために、道元は、(悉有)を名詞化して読むとともに、悉有と仏性とを直結して解釈したのである。そして、仏性とは牆壁瓦礫、つまりへかきねやへかわらやへいしころんだと言う。

宇宙の根源的生命がはじめから働き出ており、万物はこの宇宙の根源的生命をそれぞれ表現しているのだとすれば、万物は同時に成道しているのだとも言える。万物は、仏性の場で、ともに悟りを開いている。道元も、『正法眼蔵』(大悟)で、雪山も木石も、諸仏の悟りの場で、それぞれ同時に悟りを開き、それぞれのがあるがままの姿を現わし出しており、そこに前後の別はないと言う。宇宙生命が自らを現わし出す時、その場で、万物は自らを現わし出す。宇宙生命の場で、森羅万象は同時に生起する。

このことは、また、万物が仏の光明の中で互いに輝いているという印象によっても語られる。『正法眼蔵』(光明)でも、長沙景岑や雲門文偃の言葉をあげ、十法世界のごとくが仏祖の眼であり、仏祖の言葉であり、仏祖の全身であり、仏祖の光明ならざるはないと言う。この光明が修行して仏となり、仏として座し、仏を証するのである。人それぞれみな光明をもっており、僧堂・仏殿・庫裡・山門すべてが光明である。人々が光明を有するとともに、光明が人々を有している。生まれ来たり死して去るも光明の去来であり、修行するのも、草木も、山水も、鳥も、すべてが光明である。この宇宙のすべてのものが仏祖の光明であり、それ自身が光明なのである。

かくて、道元は、『正法眼蔵』(一顆明珠)で、玄沙師備の言葉をあげ、「尽十法世界、これ一顆の明珠なり」と言う。この全宇宙が一粒の光り輝く珠だと言うのである。この宇宙全体が正法の眼であり、一つの真実体であり、光明であり、さわりなく、まろやかにして円転自在である。そして、

「愛せざらむや、明珠かくのごとくの彩光きはまりなきなり。彩々光々の片々々々



は、尽十法界の功德なり」

と言う。この世界の万物がそれぞれに光り輝いているとともに、世界全体も光り輝いている。無数の草の露が朝日を受けて輝くように、草木虫魚、山川草木、日月星辰すべてのものが、宇宙生命の輝きを輝く。さらに、それらすべてを含む宇宙全体も、一個の輝く生命体なのである。解脱の前に開かれてくる世界は、そのような万物光輝の世界である。

このことを別の言葉で言えば、『法華経』(方便品)の言う「諸法実相」ということになるであろう。すべてのものはそのままのままでありのままのあり方をしており、一切の存在は真実相、妙法の現われだと、『法華経』は説く。ものが如法にあることが、諸法実相ということである。春に花が咲き、秋に木の葉が散る。この自然の営みすべてが、如法の現われであり、真実相である。この宇宙のありとあらゆるもの、森羅万象が、宇宙の大生命の表現であって、それらは、そのまま、ありのままに真実を現わし出している。

#### 宇宙生命の表現としての自然

わが国には、昔から、「草木国土悉皆成仏」という考えがあった。それは、自然物のあらゆるものに生命力を認める仏教渡来以前の日本人の自然観に源泉をもっている。そして、やがて仏教が受け入れられ、日本人の魂に深く根づくこと、この考えは、山川草木すべてのものが仏性を有し、仏としての本性を表わし出しているという考えに結実した。それは、特に天台や真言の平安仏教で明確に称えられるとともに、鎌倉新仏教にも引き継がれ、さらに、平安末期以後の歌道や室町のころ完成された茶道、華道、能、江戸の俳諧にまで延々と引き継がれてきた考えであった。

道元も、『正法眼蔵』(仏性)で、「山河大地、みな仏性海なり」「山河をみるは仏性をみるなり」と言う。山も川も大地も、自然はみな仏性の現われであり、仏性の海に建立されたきらびやかな館である。山が山であり、川が川であり、大地が大地であるのは、仏性が仏性として働き出していることに他ならない。山や川を見ることは、そのまま仏性を見ることである。あらゆるものに仏性は現われ出ている。

また、『正法眼蔵』(山水経)では、

「而今の山水は、古仏の道現成なり。ともに法位に住して、究竟の功德を成ぜり。空劫已前の消息なるがゆえに、而今の活計なり。朕兆未萌の自己なるがゆえに、現成の透脱なり」

と言う。今ここにある山水は、古仏の道が現に現われ出てきたものである。山も水もそれぞれのあり方に徹して、無限の功德を成就している。それは、時間の始まる以前のことからであるがゆえに、永遠の今のことからである。それは、もの光しの現われる以前の自己であるがゆえに、自己であることを解脱している。自然は仏の姿であり、仏法の真理の実現である。それは、過去・現在・未来を越えた絶対現在の自己表現である。自然は、宇宙の真生命の表現なのである。

同じようなことは、また無情説法という形でも説かれる。感情や意識をもたない山川草木が、そのままの姿で法を説いている。松を吹く風の音も、溪谷を流れる水の音

も、みな諸仏の説法ならざるはない。しかも、『正法眼蔵』（無情説法）によれば、その説法は、<sup>レ</sup>法を説く<sup>レ</sup>のではなく、<sup>レ</sup>法が説く<sup>レ</sup>のだと言う。「説法は法説なり」と言う。万法が山水を通して自らを説示し現わし出すことが、説法に他ならない。『正法眼蔵』（弁道話）でも、草木や土地は、いづれも大いなる光明を放ち、深くして妙なる法を説いて極まると、ころがなく、草木や牆壁がよく生きとし生けるもののために法を説けば、生きとし生けるものも、翻つて、草木や牆壁のために法を述べると言う。

また、「十方法界の土地・草木・牆壁・瓦礫みな仏事をなす」（弁道話）とも、「およそ経巻に従学するとき、まことに経巻出来ず。その経巻といふは、尽十法界、山河大地、草木自他なり」（自証三昧）とも言う。大自然の中あらゆるものが仏事をなし、経巻を読み、宇宙の真生命を現わし出している。ここでは、自然と人が一つになって、自然の説く法の中で人が悟り、人の悟りの中で自然も悟る。そのような無礙の境地が、そこには語られている。自然は宇宙の真生命の表現であり、その表現の中で、人もまた自らの真生命に目覚めるのである。

しかし、自然がそのまま仏性の現われであり、仏法の顕現であるという考えは、平安仏教を聞いた最澄や空海がすでに語っていたことである。

最澄は、奈良の南都で授戒して後、すぐに都の喧騒を離れ、故郷の比叡の山に籠もった。そして、比叡の山の土地神を祀り、清浄・靈験な山中で、ひたすら仏道を修行し、『法華経』の諸法実相の真実を体得しようとした。自然万物、山川草木が語る仏法の声の中で、真の道を得ようとしたのである。最澄の『願文』には、そのような並々ならぬ志が語られている。

空海も、若き日に吉野や四国の山々に籠もり、高野山を開いて後も、その深山幽谷の地で、万物救済の修行を徹底し、常に、自然とともに仏法を行することを理想としていた。空海の『性霊集』（巻第二）の「山に遊んで仙を慕う詩」の一節でも、次のように記されている。

山毫 瀑壘を点じ  
山毫 瀑壘を点じ  
乾坤は経籍の箱なり  
万象 一点に含み  
六塵 縑緇に閑す  
日月 空水を光らし  
風塵 妨ぐる所無し  
是非 同じく説法なり  
人我 俱に消亡す

山は筆となつて、大海原の墨池に墨をつける。天地は經典の入れ物、あらゆる現象は一つの点の中に含まれ、欲望を生み出す六つの対象は、書物にすべて記されている。日と月は空間と水を照らし、風や塵も邪魔はできない。正も邪も等しく如来の説法で

あり、自他の区別は消え去ってしまう。

ここでも、自然万物は仏法を語る經典であり、仏の説法であると説かれている。この詩では、大宇宙と渾然一体となった境地が詠われている。宇宙は光明に満ち、万物がそれを表現していると詠われている。空海の目から見れば、宇宙のすべてのものが大日如来つまり宇宙生命の姿であり、教えだったのである。

「一切衆生悉有仏性」にしても、「万物同時成道」にしても、「諸法実相」にしても、「草木国土悉皆成仏」にしても、「無情說法」にしても、どれも同じ一つのことつまり、万物は宇宙の大なる生命の表現に他ならないということ語っている。この宇宙に存在するすべてのものが、それぞれに大なる宇宙の表現点として、それぞれに光り輝いている世界、それが解脱や悟りの世界に開かれてくる世界なのである。

#### 曼荼羅の世界

このことを最もよく象徴的・視覚的に表現しているのは、密教の曼荼羅である。真言密教の曼荼羅には、大曼荼羅、三昧耶曼荼羅、法曼荼羅、羯磨曼荼羅のいわゆる四曼がある。そのうち、よく知られた大曼荼羅は宇宙の全体相を象徴的に表現したもので、種々様々な形で表現された無数の仏像の大集成からなる。ここでは、それぞれに違った相をした諸仏・諸菩薩が、一定の規則のもとに体系的に描き出されている。この曼荼羅に描かれる無数の諸仏・諸菩薩こそ、大宇宙をそれぞれの仕方で見し表現している宇宙の諸部分を象徴している。

この大曼荼羅は、通常、金剛界曼荼羅と胎藏界曼荼羅の金胎両部の曼荼羅として描かれている。このうち、金剛界曼荼羅は、如来の金剛不壊の本体の働きとしての智慧の世界を展開する。それは、無限に区別される経験世界を表現し、如来の智法身と言われる。それは、大日如来と、その四周に位置する阿閼・宝生・阿弥陀・不空成就の四如来を中心に、全体で三十七尊でもって構成される。大日如来を除いた三十六尊は、四つのグループに分けられ、規則正しく組織され、いずれも密教教理によって意味づけがなされている。

他方、胎藏界曼荼羅の方は、正式には、大悲胎藏生曼荼羅と言われ母親が胎児を慈しみ育むように、如来が慈悲の心で衆生を救済する精神を視覚化したものである。これは、如来の理の法身と呼ばれる。中心部の中台八葉院の中央には、大日如来、その周囲に宝幢、開敷華王、無量寿、天鼓雷音の四如来と、その因位にある普賢・文殊・観音・弥勒の四菩薩、さらに、その回りに諸仏、諸明王、諸天が配置され、これらが仏部、蓮華部、金剛部に分けられている。胎藏界曼荼羅に配置される諸尊は無数で、その周辺部には、ヒンドゥーの神々や餓鬼、悪鬼、お化けのようなものまで配置されている。何もかも大日如来の分身とみて、宇宙の中の一切を救い取ろうという精神を表わしているのである。

一方、大曼荼羅に並ぶ三昧耶、法、羯磨の三曼は、宇宙の活動の特殊相を表わすものである。そのうち、三昧耶曼荼羅は、諸仏・諸菩薩が所持する刀剣、輪宝、蓮華など、仏具によって描くもので、それらによって仏の働きを象徴する。それは、具体的には、山川草木、鳥獣虫魚の姿を指す。それらは、みな、仏の働きとみられているか

らである。また、法曼荼羅は、本尊を示す梵字、真言、経典などによって描かれる。それらは、声や字によって表わされ、いずれも真実の法の表現だとみられる。また、羯磨曼荼羅とは、諸仏・諸菩薩の働きを指し、大自然の営みや人々の行ないなど、宇宙の活動すべてのものを曼荼羅とみるものである。

どの種類の曼荼羅も、密教の曼荼羅は宇宙の縮図である。宇宙に存在するすべてのもの、日月星辰、山川草木、鳥獣虫魚、餓鬼、畜生、人間、諸天、明王、菩薩、仏、あらゆるものは、大日如来つまり宇宙の大生命の分身である。宇宙に存在するすべてのものは、宇宙生命の表現であり、それぞれに命を分けもっている。しかも、それらは、宇宙生命の場で互いに連関している。万物がそれぞれに宇宙の真理を表現し、それぞれが価値をもち、それぞれが個性を発揮しているとともに、それぞれが互いに結びついている。一は多であり、多は一である。このような世界観を、密教の曼荼羅は語っている。曼荼羅は壮大な宇宙観の表現であり、一切のものを宇宙生命の表現として包容する壮大なコスモロジーなのである。

このような曼荼羅的世界観によれば、溪谷の響き、松を吹く風の音、鳥の声、虫の声、説経の声、真言、経典など、およそ目前に表現されるものは、すべて宇宙の大なる生命の現われたということになる。真理は目に見えない遠く離れた世界にあるのではなく、この現実にあまねく表現され、その中に宿っている。本体は現象の中に現われ、真理は現実の中にある。

空海も、『声字実相義』の中で、

五大にみな響有り

十界に言語を具す

六塵悉く文字なり

法身は是れ実相なり

と言っている。宇宙万物が語りかけている言葉こそ、宇宙が開示している真理そのものに他ならないと言っているのである。

五大つまり地・水・火・風・空にはみな響きがあり、それぞれに真理を表現している。しかも、この響きは声となつて表わされ、その声はいつも何らかの意味を表わし出し、聞く人の心に響く。この声を表わす意味を名と言ひ、この名が形あるもので示されると字となる。声の名を表わすのは必ず文字により、文字の起こりは六塵にある。六塵、つまり色・声・香・味・触・法の六種の対象は、すべて文字である。

如来の説法は文字により、その文字は六塵から起きている。六塵は、大日如来つまり宇宙の真理の顕現に他ならない。五大とか、六塵とか、現象しているあらゆるものはすべて言葉である。地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩・仏の十界、すべての世界は表現世界である。世界は如来の説法であり、如来の表現である。世界のあらゆる言葉は法身の現われであり、表現は真理の現われである。声字より他に実相はなく、声字そのものが実相である。表現されるものが即真理である。

この宇宙そのものが真理の世界であり、真理の自己表現である。真理は常に言葉放っている。この宇宙は如来の言葉であり、表現である。この世界の万物は如来の真言であり、実相である。

空海にとつて、宇宙は、常にわれわれに語りかけ働きかけるものである。春、花が咲き、秋、木の葉が散るのも宇宙の語りかけであり、働きかけである。溪谷の惜しむことのない響きも、宇宙生命の響きである。それは如来の説法であり、実相である。

真言密教が宇宙の真理を梵字ぼんじによつて表現するのも、実相は常に声字しやうじとなつて現われているという考えに基づいている。例えば、よく知られていることだが、梵語の阿字は否定を意味するがゆえに、それは不生不滅の永遠の真理を象徴する。この世の存在は生老病死の生成流転の中にあり無常であるが、宇宙の永遠の真理は本来生起することも生成することも無いということを、阿字は象徴する。したがって、これは、また、一切の存在は空であるということも表現している。

しかし、梵語の阿字は否定を意味するばかりではない。すべての父音は、常に阿字を伴つてのみ表記される。阿字は、すべての父音の中にあつて当の父音を形成するという意味で、肯定の意味をもつ。さらに、あらゆる子音は、この阿字の変化である母音が結合することによつて形成される。そのために、阿字は、また、万物の中に遍在し、万物の生成流転をあらしめている宇宙の根源的真理を象徴する。

阿字は、その否定的機能によつて、不生不滅の真理や一切皆空の真理を表現するとともに、同時に、肯定の機能によつて、万有に遍在する永遠の真理を表わす。阿字は、否定即肯定の根源的真理の象徴である。これを人格的に表現すれば、大日如来となり、その機能を図示すれば、金胎兩部の曼荼羅となる。阿字ばかりでなく、すべての文字はそれぞれに宇宙の真理を表現し、宇宙の実相を象徴すると、密教は考へる。宇宙の真理は現象しなければならぬのである。

空海の密教は現象をそのまま真理と考へるから、地・水・火・風・空・識の六大を、そのまま仏身と考へる。現実存在する生あるものも、生なきものも、宇宙の大生命たる仏も、どれも物心一体の六大よりなる。そして、この六大を、如来の象徴、宇宙生命の表現とみるのである。空海が、『即身成仏義』の中で、「仏、六大を説いて、法界ほふがい体性たいせいとなしたまふ」と言っているのはその意味である。空海においては、法界とは、目に見えない世界ではなく、目に見える宇宙そのものである。六大そのものが、それぞれに全体の宇宙を表現し、象徴しているのである。地・水・火・風・空・識は宇宙に遍在する無数の仏であり、大日如来の身体である。六大は、宇宙の真理の表現であり、宇宙の真生命の宿る場である。空海においては、六大こそ如来の法身である。われわれの世界の中に仏は宿り、宇宙そのものが仏の身体である。真理は具体的でなければならぬ。法身は、宇宙万物そのものとして、永遠の法を説き続けている。法身は一切であり、一切は法身である。

空海にとつては、現実世界がそのまま理想世界であり、われわれの現実の生は肯定される。空海の実相即実在の哲学は、根源的生命とその無限の表現の中に多様な価値をそのままに認めながら統合する生命哲学であり、生命の絶対肯定の哲学である。しかも、それを思想的に表現するばかりでなく、象徴的儀礼の体系としても表現し、その中に身体を通じた実践を組み込み、壮大な宗教世界をつくりあげたのが空海の密教だったのである。

万物が宇宙生命の表現だとすれば、万物はそれぞれ大宇宙を映す小宇宙である。空海は、若いころ諸国の山に籠もつて、虚空蔵求開持の法を修行した。それは、自己と宇宙が一つであることを体得する修行法であった。この修行法によって、自己が大宇宙の中に生かされており、自己の中に大宇宙が宿っていることを悟つたのである。この修行を通して、自己が宇宙の神秘に包まれ、宇宙と冥合する時、即身成仏が体得される。空海は、この修行で得た体験を、「谷響きを惜しまず。明星来影す」という言葉で語っている。それは、自然万物が宇宙の大きいなる生命を表わし出し、自己自身も大宇宙を映す小宇宙として、それと一つになりえたことを表現するものであった。万物が大日如来の身体であり、永遠の法身の体現であるとする空海の密教思想は、この若い時の修行にその源泉をもつ。

最澄の開いた天台宗も、一粒の砂の中にも、一毛の先にも全宇宙が現在していると考えるものであった。よく知られた一念三千の教えは、それを表わしている。瞬間の思念つまり一念の中にも、三千世界つまり全宇宙が含まれている。ここでも、瞬間瞬間の自己は、そのまま大宇宙を映している小宇宙と考えられている。

道元も、『正法眼蔵』（梅華）で、先師如浄の提唱や例をあげて、同じようなことを語っている。

「老梅樹の忽開華のとき、華開世界起なり。華開世界起の時節、すなはち春到来なり。」

老梅樹がたちまち華を開く時、それは、華開いて世界起ることという他にない。華開いて世界起る時節は、とりもなおさず春の到来に他ならない。春が到来して華が開くのではなく、華が開いて春が到来するのである。むしろ、華の中に春が咲くのである。梅は早春を開く。雪中に咲く梅華こそ如来の眼睛である。梅華の開く時、諸仏は世に出現する。一輪の梅華という小宇宙の中に、大宇宙は開くのである。

『正法眼蔵』（唯仏身位）でも、「古仏いはく」として、

「尽大地是真実人体なり、尽大地是解脱門也、尽大地是毘盧の一雙眼なり、尽大地是自己の法身なり」

と言っている。この大地のことごとくが、とりもなおさず真のわが身である。この大地のことごとくが、とりもなおさず解脱門である。この大地のことごとくが、とりもなおさず毘盧遮那仏の一眼である。この大地のことごとくが、とりもなおさず自己の法身に他ならない。自己の本当の身体は、実は大地そのものである。宇宙の塵のことき人体も、実は地・水・火・風からなる宇宙と連続しており、宇宙と一つである。自己と大地自然には隔てがなく、自己と大地自然は一つである。しかも、この大地自然がそのまま宇宙生命の表現であり、自己の真理に他ならない。自己は、この限りない大地自然に開かれていることによって、悟りを得ることができる。小宇宙としての自己は大宇宙と一つなのである。これと同じことは、『正法眼蔵』（十方）でも、

「尽十方界是沙門の一雙眼」「尽十方界是沙門の全身」「尽十方界一人として自己ならざるなし」とも言われている。尽十方界、つまりこの大宇宙が修行者の身体である。修行者の身体は大宇宙とつながっている。自己の身体は、各部分がそれぞれに天に接し地に接する。天地と自己に境界はない。全宇宙が私の身体であつて、私の身体でな

いものはない。自己が宇宙になり、宇宙が自己になる。自己という小宇宙は宇宙に連続しているのである。

だが、宇宙の中に小宇宙があり、小宇宙の中に大宇宙があり、大宇宙と小宇宙は一つであるという思想は、よく知られているように、すでに古代インドのウパニシャットの哲学にあったものである。ウパニシャットの哲学は、個我の原理である我の霊をアートマンと呼び、全宇宙の本質である宇宙の霊をブラフマンと呼び、このアートマンとブラフマンは一つであり、両者が融合するとき究極の解脱が得られるとする。

この我と宇宙は一つであるという思想は、その後大乘仏教にも深く影響し、わが国の真言密教にも、天台にも、華や念仏にも、延々と流れ来たり引き継がれてきた思想であった。万物は大宇宙を映す小宇宙であり、宇宙生命の表現なのである。

解脱や悟りの場で開かれてくる宗教的世界は、宇宙生命の無限の表現世界に他ならない。

#### ありのままの世界

万物が宇宙生命の表現であり、宇宙の働きと別のものではないということに気づく時、万物がそのままに如法にあるあり方が明らかになる。万物がそのままにあることが、法の世界にあることである。法つまり真理は、目前の存在するものの背後に隠れてあるのではなく、存在するものがそのままにあること、そのことが真理であり、法なのである。その点では、仏教の法(法界)という概念が真理を意味すると同時に、存在するものをも意味するのには、深い意味があると言わねばならない。真理はあるものがあるがままのあり方として、現前している。万物が法を説いていると言われるのも、万物の如法性を表現している。あらゆる存在者があるがままの如性が真理である。

空海が、万物をそのまま法身と見て、すべての存在があるがままに認め、すべてを肯定したのも、万物の如法性を見たからである。『性霊集』(巻第二)の詩「山に遊びて仙を慕ふ」の中で、

法身のみ独り能く詳らかなり

鳥鶴 誰か理に非ざる

蟻亀 証ぞ噂はれざらん

と言っているのも、存在するものの如法性を語っていると言える。脛の短い鷓も、脛の長い鶴も、どれも道理に適っていないことはない。小さい蟻も、大きな亀も、日の当たらないことはない。如来のみは、そのことをよくわきまえておられる。あらゆるものは、それぞれに個性をもつてこの世界に存在しているが、それぞれが、そのまままで真理の現われであり、法の顕現なのである。

なるほど、大乘仏教、特に般若思想では、一切皆空を説き、空こそ真理だと言う。すべての存在は縁によって起き、相依相対であって、それ自身としての自性はないとして、一切の存在の実体を否定する。しかし、般若思想は、単にすべてのものの空しさを説いているのではない。むしろ、般若思想の究極の真理は、この空をも空するところにある。空をも空するとき、すべてのものは、そのあるがままの姿で現前してくる。空の場は、むしろ、我も物も、その真実のあり方をあらわにしている場

ある。色即是空は空即是色に転じなければならない。一切皆空は真空妙有に転じなければならない。絶対否定は絶対肯定に転じなければならない。空は有と対立するものではなく、有と一つでなければならない。

天台教学が、空假中の三諦円融を説いたのも、この究極の真理を見ていたからである。目前に存在するものの縁起つまり相依相対性が自覚されるとき、存在するものは仮となり、真理は空として現前する。だが、この空は、空をも空じて、再び存在するものの如実性をあらわにするのでなければならない。仮が否定されて空となり、空が否定されて仮となり、仮と空の間、中のところに究極の真理は現われている。存在するものがあるがままにあり、そのままで真理をあらわにしているあり方が真理である。

道元も、『正法眼藏』（空華）において、空の世界は本来無華であるが、しかし、それは、同時に、今の瞬間において華開くのでなければならないと言う。それは、桃や李、梅や柳の花が咲くの見れば明らかである。華は本来無華であるが、時節が来れば、そのものの本性を全面的に現わし出し、華開くのである。空は必ず開花する空は単なる空ではなく、空をも空じて、あるがままの有となるのである。宇宙の真理は、単に真理として彼岸にあるのではなく、この世界の万物の有となつて如実に現われ出ているのである。道元が、『正法眼藏』（坐禪箋）の中で、宏智禪師の詩句を翻案して、

水清くして地に徹す 魚行いて魚に似たり  
空闊くして天に透る 鳥飛んで鳥のごとし

という透徹した詩句で表現していることも、万物の如法性に他ならない。澄みきった水や広い空、つまり空の場においてのみ、魚は魚であり、鳥は鳥であり、それぞれがその本分を如実に現わし出している。空の場で万物は如法にあり、あるがままにある宇宙の真理は、まさに現象するものでなければならない。

万物が如法にあるとき、すべてのものはそれ自身の自性を現わし出している。すべてのものが、それぞれに、その独自性を發揮している。ものがもの自身になっている。あらゆるものが、自己自身において、自己自身と同一である。魚は魚であり、鳥は鳥である。しかも、このとき、魚は、自己が魚であることを知らない。鳥は、自己が鳥であることを知らない。知らないことによつて、魚は魚に徹し、鳥は鳥に徹している。魚も鳥も、真理の場で、自己の真生命を現わし、そのことによつて、宇宙の真生命を表現している。そこでは、自己と他者の対立も、自己と自己の対立もなく、宇宙的我において、自己は自己である。自受用三昧の境地は、そのような境地を言う。

『正法眼藏』（現成公案）でも、

「たき木ははひとなる、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」

と言っている。薪は燃えて灰となり、それが再び薪に戻ることはない。しかし、それを、灰は後に続き、薪は始めにあると考へてはならない。薪は薪になりきつていて、始めから終わりまで薪である。前後があると云つても、その前後は断ち切られている。



灰もまた灰になりきって、始めから終わりまで灰である。つまり、薪も灰もそれに自己の三昧に徹して、己の自性を現わし出し、自己同一性に住している。そのかぎり、薪が灰になり、薪が前、灰が後と分別すべきではないと言っているのである。

さらに、道元は、同じ箇所、人間の生と死もこれと同じだとみて、「生も一時のくらしいなり。死も一時のくらしいなり」と言う。生は「一瞬一瞬において生になりきっており、死は死で、一瞬一瞬において死になりきっている。生にあれば生に徹し、死にあれば死に徹し、生にあつても、死にあつても、自己同一性つまり自受用三昧にあることが、仏法の教えだと言っているのである。

寒蟬は、短い夏を夏とも知ることなく、命を限り鳴き続け、そして死ぬ。寒蟬も、生に徹し、死に徹しているのである。それでこそ、寒蟬は寒蟬なのである。それは、ただ、宇宙そのものの大三昧に身を任せ、その中に住す時にのみ、可能である。いかにも生死に迷い煩惱に惑わされていても、我も人も、すべてのものは、それ自体としては、常にそのような宇宙的三昧のうちにあるのだと言わねばならない。

道元は、また、同じことを『正法眼蔵』（全機）の中で、圓悟禪師の「生也全機現、死也全機現」という言葉を掲げ、これについて縷々説いている。大地も、虚空も、すべて、生ける時にもあり、死せる時にもある。そして、大地も、虚空も、生がその全機能を顕現することを碍げるものもなく、また、死がその機能のすべてを現すのを碍げるものも全くないと言う。生も死も、宇宙の無尽蔵な働きの中で、その機能を全うしているのである。草も木も、虫も獣も、この世に存在しているものは、それぞれに全力を挙げて生き、死ぬ。そのような時々刻々に躍動する全力的存在、生命の生々たる働きを、道元は見えていたのである。

華嚴教学を完成した法蔵が、〈挙体全真〉つまり、全存在を挙げてそれが真理そのものであると言ったのも、大宇宙の働きの中で万物の全力的な生の躍動を見ていたからであろう。

『法華経』（方便品）の説く諸法実相の考えも、同じことを語っている。諸法実相とは、すべての存在がそのままにあるあり方が、そのまま真理であるということであった。諸法の実相ではなく、諸法が実相である。存在するものの真理は、存在するものの背後に隠れて別のところにあるのではなく、存在するものの如実にある姿そのものである。『法華経』の説く十如是、如是相・如是性・如是体・如是力・如是作・如是因・如是縁・如是果・如是報・如是本末究竟等は、この存在するもののありのままのあり方を表現している。すべて存在するものは、形相・本性・実体・能力・作用・原因・条件・結果・果報をもっているが、それらは互いに関係し合って、帰するところ、それぞれありのままにある。そのありのままのあり方以外に、真理の存するところはない。

道元も、『正法眼蔵』（諸法実相）で、この『法華経』の説く諸法実相と十如是について、言葉を極めて語り尽くしている。その語るところは難解であるが、つまりは、実相の、諸法のと云うけれども、それもまた、二つのものがあつて相違うわけではなく、言うなれば、春は花に宿り、人は春に逢うことに尽きる。さらに、道元は、玄沙師備や天童如浄の故事や説をあけて、燕が鳴き、不如帰の声が聞こえる、その

ことが、他ならず実相を談じ実相を語っていることだと述べている。また、『正法眼藏』（法性）でも、『法華経』の如是性を説明して、花開き葉落ちることがとりもなおさず如是性ということであり、一切の存在のあるがままの姿を離れて法性なるものは考えられないと言う。

万物の如法性にしても、真空妙有にしても、自受用三昧にしても、諸法実相にしても、結局、同じ一つのことを語っている。万物のあるがままのあり方、それがそのまま真理の現われであり、宇宙の真生命の顕現であるということである。解脱や悟りの場に開かれてくる世界は、そのような万物のありのままの世界である。

### 真理と存在

西洋では、古代ギリシア以来、真なる存在は実体という概念に求められてきた。生成消滅する現象世界の背後に常住不変の存在を考え、これを実体とみてきた。この実体としての存在は、それ自体として存在し、それ自身のもとにあるものであり、すべての偶然的なものを成り立たせる本体とされてきた。アイデアにしても、個物にしても、神にしても、それ自身として存在する実体であった。

だが、仏教では、一般に、そのような実体というものを考えない。むしろ、あらゆるものは相対的・相関的にのみあるから、それらは実体性をもたないと考え。般若系思想の無自性空の立場は、それを表明したものである。むしろ、無自性空を真理と考える。

しかしながら、無自性空は、一切の存在者を超えてそれとは別のところに存在するものではない。もしもそのように考えるなら、無自性空という概念に反することになる。そのような背後の実体を否定するのが、無自性空の立場だからである。むしろ、空は、相対的・相関的にのみある存在、縁起によってある存在と一つに働き出ていると考えねばならない。般若系思想で、色即是空とともに空即是色が説かれるのはそのためである。

華嚴哲学は、この空即是色の立場に立つ。無自性空の真理を真如と言ひ、真如は随縁すると考える。真如は、万法の中にそのまま働き出ていると考える。真理はそのまま存在の中に働き出ているというのが、真如随縁という考えである。水は風が吹けば波立つように、真如は随縁して方法として現われる。しかも、水と波とは別のものではなく同一であるように、真如と方法は別のものではなく一つである。一切の存在の中に真理を見るのである。存在を離れて真理があるのではない。一切の存在のありのままの姿が、そのまま真理なのである。日月星辰、山川草木、鳥獣虫魚、すべてのものがあるがままにある。その姿が、そのまま真如なのである。この宇宙のあらゆるものが真如の現われであり、真如の変転なのである。

『華嚴経』は、このことを海印三昧と名づけた。真如そのものである毘盧遮那仏の悟りは、静かな大海原のように、世界万物の姿を刻印している。そして、真如そのものである毘盧遮那仏は、常に三昧に入っているというのである。宇宙の大生命と万物は別のものではなく、宇宙の大生命に映し出された姿が宇宙万物なのである。

華嚴哲学を完成した法蔵は、『華嚴経』の海印三昧を解釈して、これを、妄念が尽

きて心が澄みわたり、万象の姿が等しく映し出されている境地とした。宇宙の大生命、仏そのものもと悟りの境地にあり、真如そのものであるから、そこではあらゆる妄想は尽き果てて、静かな大海の表面のように澄みわたり、ありとあらゆるものが映し出されている。仏の悟りの世界、宇宙そのものは、われわれの方からも、仏の方からも説くことができないが、仏の悟りの境地に映し出される万物は菩薩の世界であり、説くことができる。しかも、仏の世界と菩薩の世界、宇宙そのものと万物は、水と波のように二にして一である。水が揺らいで波が起きるように、仏そのもの、宇宙そのものの変化した姿が菩薩と万物の世界だとみるのである。

『華嚴五教章』（卷中・三性同異義 第二）では、このことは、また、鏡のたとえでも説明される。ちよと、明るい鏡が、汚れたものでも浄らかなものでも等しく映し出して、しかも、常に鏡の明るさを失わないように、真如は、汚れたものを現わし出したり、浄らかなものを現わし出したりするが、常にその本性の浄らかさを失わない。むしろ、鏡が明るさを失わないからこそ、汚れたものでも浄らかなものでも映し出すことができるように、真如も本性の浄らかさを失わないから、汚れたものも浄らかなものも現わし出すことができるのである。また、鏡が、汚れたもの・浄らかなものを映し出すことによつて、その明るさを顕現するように、真如も、汚れたもの・浄らかなものを現わし出すことによつて、その本性の浄らかさを顕現する。しかも、鏡と万象が二にして一であるように、真如と万象も二にして一である。万物の働きがそのまま宇宙生命の働きであつて、万物と宇宙生命は一つなのである。

真如は、法身と呼んでも、仏心と呼んでもよいが、万物の実相のことであり、宇宙の真生命そのものである。それは、現に働き出ており、実在する。汚れなき真如は、如実に現われ、限らない功德を現わす。この世界に存在するものを離れて、それとは別に真如があるのではない。この世界に存在するものは、悟りの境地から見れば、みな真如である。日月星辰、山川草木、鳥獸虫魚、すべての動きが、宇宙の真生命の働きなのである。

空海も、『十住心論』（巻第九）で、真如は無常と異なる常住であると言っている。真理は不生不滅であつて、永遠に存在するものと考えられるが、だからといって、それは、生成消滅するこの世の存在と別のものではない。永遠に存在する真理は、そのまま、この世界の生成消滅する存在として現われ出ているのでなければならぬ。空海の説こうとするのは、永遠の世界は現に目前に現象しており、現象している存在そのものが、そのまま永遠の相を現わし出しているということである。

『即身成仏義』では、このことをまた、鏡にたとえている。如来の心の鏡にはすべてのものが映し出され、如来の心の鏡はすべてのものを照らしているのだから、この世の迷える人々も本質的には仏と異ならない。したがつて、この身体のまま成仏できるのである。一般に、密教では、この世間は虚妄ではなく、現実の世界にこそ真理が宿つており、現実をおいて他に真理というものはありえないと考える。すべては、大日如来の法身つまり宇宙の真生命の現われなのである。

天台宗の空假中三諦円融の説は、これらと同じ真理論を、よりダイナミックな弁証法論理によつて展開したものと見える。現実の存在は、縁起によつて生じているにすぎず、本来は空である。しかし、同時に、この空は、現実存在と別のところに働いて

いるものではなく、現実存在つまり仮として現象していなければならない。かくて、仮は空であり、空は仮であるところに、中としての真理があると考えるのが、空假中三諦円融の説であった。空諦には、一切の存在の絶対否定の働きがあり、仮諦には、その空をも否定して、一切の存在を肯定する絶対肯定の働きがあり、中諦には、この否定と肯定が相即しているという真理が表現されている。そして、この三諦円融説は、三諦は一諦であり、三諦は一諦の三つの相であると考える。そこには、否定の否定としての弁証法論理があり、否定と肯定、相対と絶対の対立を止揚する弁証法論理がある。しかも、そのような弁証法論理を通して、本質即現象、現象即本質という真理が展開されている。真理は現象しなければならぬ。現象は真理の現われなのである。

道元が語っていたことも、このことと同様のことであった。例えば、『正法眼蔵』(都機)では、『金光明経』(天王品)に見える「仏の眞法身は、なお虚空の如く、ものに応じて形を現すこと、水中の月の如し」という句をあげ、このことについて論じている。道元の解釈によれば、目の前に見える様々な草木、様々な物象が、そのまま、すべて仏の眞法身でないものはない。それが水中の月の如しという意味だと言う。目前の存在は、水に映る月のように、そのまま真理の現われなのである。

道元は、また、同様のことを、鏡にたとえてもいる。『正法眼蔵』(古鏡)では、「諸仏諸祖の受持し單伝するは、古鏡なり。同見同面なり。同像同跡なり、同参同証す。胡来胡現、十万八千、漢来漢現、一念万年なり。古来古現し、今来今現し、仏来仏現し、祖来祖現するなり」

と語っている。諸々の仏祖が伝えてきた古鏡は、いつでも同じ面を映し、同じ姿を映し、同じ証りを映し出す。胡人が来れば胡人を映し、漢人が来れば漢人を映し、古人が来れば古人を現し、今人が来れば今人を現し、仏が来れば仏を現し、祖が来れば祖を現すという意味である。曇りなき真理の鏡には、すべてのものがそのありのままの姿で映される。ここでは、すべてのものがそれ自身であると同時に、他と一つであり、他と一つであると同時に、それ自身である。そこには万物の真相が映っている。あらゆる存在は、真理の場であって、その眞の姿を現わし出しているのである。

道元が、『正法眼蔵』(現成公案)の中で、「うを水をゆくに、ゆけども水のきはなく、鳥そらをとぶに、とぶといへどもそのきはなし。しかあれども、うをととり、いまだむかしよりみづそらはなれず」

と語っているのも、同じような意味に解することができる。魚は水の中にとるとともに、水も魚の中にとり、鳥は空の中にとるとともに、空も鳥の中にとり、魚と水、鳥と空は一つである。ちょうどそれと同じように、個は場の中にとると同時に、場は個の中にとり、場と個は一つである。存在は真理の中にとり、真理は存在の中にとり、存在と真理は一つである。真理は存在であり、存在は真理である。

同様のことは、『正法眼蔵』(海印三昧)の中で、『華嚴経』の海印三昧を独特に解釈することによっても語られている。諸仏祖には必ず海印三昧という境地がある。仏法を説く時も、証する時も、行する時も、すべて海を遊泳するように、この三昧の

境地の働きである。その功德は、海の底に徹底して、深々と足をつけながら、海の上を行くのと同じように、仏法の深い真理に根差しながら、仏法を働くことにある。われわれの目前に働き出ているものは、すべて深い仏の命の働きであり、深い真理の働きである。この世界で生成消滅を繰り返す存在も、そのまま深い宇宙の真生命の働きなのである。

この宇宙に存在するすべての個体は、大宇宙を映す小宇宙である。万物は宇宙の中に働き出ているとともに、宇宙は万物の中に働き出ている。水の中に魚が住むとともに、魚の中に水が住む。空の中に鳥が住むとともに、鳥の中に空が住む。万物は宇宙の命の表現であり、宇宙の根源的生命の活動である。現実の存在は宇宙の真生命の現われであり、宇宙の真生命は現実の存在と別にあるのではない。本質は現象であり、真理は存在なのである。これが、解脱や悟りの世界に開かれてくる真理である。

## 5 相互連関

### 四つの法界

宇宙の眞生命が万物となつて現われ出る時、万物は自己同一性を保ち、それ自身の自性を現わす。とともに、万物は、宇宙の眞生命の場で互いに連関し、互いに映し合い、互いにつながり、限らない無礙の世界を形づくる。

華嚴哲学は、『華嚴経』の語る世界観を独自に解釈して、法界縁起を立て、悟りの場に開かれる究極の世界としての事事無礙法界の構造を論理的に明らかにした。この華嚴哲学が語る事事無礙法界こそ、万物がそれぞれに独自性を保ちつつ相互に連関する無礙の世界である。

華嚴哲学は、眞理の世界を法界と呼び、四種の法界をあげる。事法界、理法界、理事無礙法界、そして事事無礙法界である。しかし、これは、眞理の世界が四種あるという意味ではなく、万物によつてなる同じ一つの世界が四通りに見られるということである。

このうち、事法界は、現実の事物の世界、現象の世界を意味し、具体的には、日月星辰、山川草木、鳥獣虫魚、人間など、この世に存在するすべての個体の世界を言う。だが、ここでは、まだ、それぞれの個体は分別され、区別され、それぞれがそれぞれの自性、我性をもっている。

それに対して、理法界は、理性の世界、本質の世界で、ここでは、一切皆空、諸法無我、色即是空が会得される。この世に存在するすべての事物は縁起によつて成り立ち、相依相対であり、それ自身の自性はなく、無我であり、空であると知られる。

しかし、華嚴哲学は、単なる本質の世界、空の世界にとどまらず、本質と現象、理と事をつなぐ世界として結びつける。理事無礙法界は、そのような本質即現象、理即事の世界である。ここでは、空即是色である。空は、そのまま万物の個体として如実に現われる。眞理は現象する。仏性は万物の中に性起する。宇宙の眞生命は、万物の中に如実に現われ出る。万物は如法にあり、その本来の姿を現わしている。理と事、本質と現象は無礙であつて、別のものではない。明鏡は透明で無一物であるからこそ、世界の森羅万象を映すことができる。森羅万象は、明鏡に映し出されて、その本来の自性を現わす。森羅万象と別に眞理があるのではない。森羅万象の中に眞理は現われ出ている。森羅万象そのものが、そのまま実相である。仏教の法 (Dharma) という概念は、存在を意味すると同時に眞理をも意味したが、この法の二重の意味を、眞理即存在として一つに結びつけて現象の本質を見るのが、理事無礙法界の世界観である。

だが、華嚴哲学は、このような本質即現象の世界にさえとどまらない。というよ

り、本質即現象の世界、理事無礙法界は、そのまま事事無礙法界にならねばならないと考える。万物が、宇宙の大生命に生かされて如法にあり、真理を表現し、ありのままにその実相を示すとき、万物は、それぞれ、かけがえない個体として存在するとともに、個体と個体は互いにつながり、融合し、映し合う。事事無礙法界とは、個体と個体がそれぞれにその輝きを発揮するとともに、その輝きの中で、一つに融合する世界である。個体と個体は円融無礙であり、あまねく融通して全く碍げがない。

事法界では、各個体は分別され、それぞれがその我性をもち、それに執着していたが、事事無礙法界では、すべての個体は、我性に執着するあり方から脱して、無差別となる。事法界では、山も川も草も木も、鳥も獣も虫も魚も、人間も、みな別々にある。だが、事事無礙法界から見れば、人間は、山でもあり、川でもあり、草でもあり、木でもあり、鳥でもあり、獣でもあり、虫でもあり、魚でもある。われわれは、通常、すべてのものが区別される事法界に住んでいるが、その時でも、本来は、万物が融合する事事無礙法界の中に生かされているのである。

本質と現象の一致を見る理事無礙法界の悟りは、大智の悟りであるが、万物の融合を見る事事無礙法界の悟りは、大悲の悟りである。事事無礙法界は、仏の慈悲の世界である。ここでは、仏の慈悲の光明に包まれて、人も物もすべてが生かされ、それぞれがその光明を放ちつつ、一つになる。宇宙の真生命に生かされて、万物は一つになるのである。

## 二つの比喩

『華嚴経』は大乗仏典の中でも最も大部の経典であるが、これが最終的に説こうとした世界は、後に華嚴哲学で事事無礙法界と言われた世界であった。『華嚴経』では、至るところで、この万物融合の世界を、その無尽蔵・無際限な想像力によって語っている。

なかでも、この世界をたとえる比喩としてよく出てくるのが、インドラの網(帝釈網)のたとえである。インドラ(帝釈天)の宮殿に張り巡らされているという宝石の網のことである。この網には無数の結び目の一つ一つに宝玉が付けられていて、それらが互いに映し合い、映し合った玉がさらに映し合つて、限りなく映し合っている。宝玉一つ一つは、それぞれ独自に存在するのだが、同時に、一つの宝玉は他の多くの宝玉の中に入り込み、すべてが連関し合っている。一つの宝玉の中には、同時に、他の無数の宝玉が映し出されているのである。このように、この網では、無数の宝玉が互いに映し合つて、何ものも碍げられない。一つの宝玉の中に座せば、同時に無数の宝玉の中に座することになる。すべての宝玉の中に座しても、一つの宝玉に座すのと同じである。ちょうどそれと同じように、万物は、互いに連関し合い、互いに映し合い、互いに碍げることなく、融合しているのが、仏国土の世界だといふ。

これは、宇宙の真生命に生かされて、万物が互いにつながり、映し合い、融合し合っている事事無礙法界をたとえたものである。しかも、それは、この世界から離れた遠い彼岸の世界ではなく、今この此岸の世界だというのが、『華嚴経』の語

るところである。

『華嚴經』では、このような無礙の世界は、また、大樓閣のたとえでも語られる。『華嚴經』(入法界品)は、善財童子が五十三人の善知識を訪ねて悟りの道を求め遍歴する物語である。この善財童子が、五十一番目に弥勒菩薩を訪ねた時、美しく飾られた大樓閣を見る。善財童子がこの樓閣の中に入ると、それは廣大無辺で、まるで虚空のように広々としており、無数の寶石や無数の旗などで飾られ、無数の金鈴から美しい音色が聞こえ、<sup>香しい雲がたなびき</sup>、無数の輝かしい光明が放たれていたという。この樓閣は、毘盧遮那莊嚴藏大樓閣と呼ばれる。

この大樓閣は、弥勒菩薩をはじめ、あらゆる分別心を超越した悟りの境地に達した住人が住まう樓閣であった。しかも、この樓閣は、一劫の中に一切の劫が含まれ、一切の劫の中に一劫が摂められ、一国土が一切の国土と、一切の国土が一国土と区別のない、一法が一切の法と、一切の法が一法と矛盾せず、一衆生が一切の衆生と、一切の衆生が一衆生と異なるない境地にいる人々が住する樓閣であった。また、一仏が一切の仏と、一切の仏が一仏と不二であり、あらゆる時に一刹那に悟入し、一念であらゆる国土に赴き、すべての衆生の住居に影像を現わし、すべての世間の人々の利益と幸福を心に願い、あらゆる取得が自己の自由になる境地にいる人々の住む樓閣であった。

さらに、この大樓閣の内部には、これと同じように飾られた幾百千もの樓閣があり、しかも、これらの樓閣の莊嚴は、相互に得られることはなかった。そして、これら幾百千の樓閣には、弥勒菩薩が様々な修行の形をとって住していた。さらに、この大樓閣の中央には、他の樓閣をはるかに凌駕する莊嚴に飾られた一つの樓閣があり、その内部には三千大千世界と百億那由天が収まっていた。そして、これらの世界の一つ一つに、様々な段階で修行する弥勒菩薩が見られたという。

この『華嚴經』(入法界品)で語られる不思議な大樓閣も、万物がそれぞれにその個性を発揮するとともに、互いに相即相入する世界、事事無礙法界について語っている。つまり、この宇宙について語っているのである。ここでは、すべての中にそれぞれがあり、それぞれの中にすべてがある。

『華嚴經』の語るインドラの網のたとえも、大樓閣のたとえも、宇宙が万物の相互連関によって成り立っているということを表現したものである。宇宙に存在する万物は、それぞれのものが他のすべてのものによつてあり、他のすべてのものはそれぞれによつてある。一つのものがそれ自身としてあるということは、同時にまた、それが他のすべてのものにあるということもある。あらゆるものは相互連関的である。それぞれのものは、相互に働きかけるとともに、働きかけられてもいる。それぞれのものは能動的でもあり、受動的でもある。万物は互いに応答し合つて存在する。

しかも、個々の事象は自らを保つて、その個性を失うことなく、そのありのままの姿を現わし出している。『華嚴經』の大樓閣のたとえでも、無数の樓閣は互いに侵害し合うことなく、それぞれが他のすべてと調和して、個としての存在を保っていると言われている。それでいて、この宇宙の万物は互いにつながり、融合している。一つのものは他のすべてのものと連なり、連続している。私は私であると同時



に、山河大地、草木虫魚と一つである。『華嚴經』では、この万物の相互連関性が、インドラの網の無数の宝珠の映し合いや、大樓閣の中の無数の樓閣の相互交入というイメージによって語られているのである。

われわれも、ただ単に、自分だけで孤立して生きているのではない。また、自分だけのためにのみ生きているのではない。この世界は、あらゆるものが相互に連関しているから、われわれの行為は、必ず他の人々や他の物に影響を及ぼす。また、逆に、われわれがわれわれ自身でありうるのも、全世界の他の人々や他の物に支えられてある。したがって、この世界の片隅で積み上げられた行為や徳は、物事の相互連関性の世界を通じて、巡り巡って全世界に及ぶ。人間ばかりでなく、山川草木すべのものに及ぶ。それは、宇宙万物が宇宙の根源的生命に貫かれ、生かされているからである。万物の相互連関性も、この宇宙の根源的生命の光に照らし出されてのみ可能なのである。

宇宙万物は、それぞれが他を映し合っている。一つのものも、それを映し取る個体の違いによって、様々に映し取られている。この世界も、各個体のそれぞれの視点から見られており、千差万別に映し取られている。また、各個体も、他の個体によって千差万別に映し取られているのである。

今ここに見える山も、人間から見れば、木材資源の宝庫と見えたり、時には絵画の題材として、美しい風景に見えたりするが、獣や鳥や虫から見れば、それは恰好の住みかであり、命を養ってくれる栄養源である。他方、山から見れば、生き物たちは親しい住人であり、人間は時に世話役であったり、時に破壊者であったりする。山にしても、人にしても、生き物にしても、客観的な規定があるわけではない。すべては相対的である。この世界は、この世界の中の各個体が描く無数の世界像の映し合いから出来ている。相互連関性の世界は、そのような相互写映の世界でもある。

#### 相即相入

無数の個体がそれぞれ独自に存在するともに互いに融合している世界を、華嚴哲学を完成した法蔵は、『華嚴五教章』（巻中・十玄緣起無礙法同義 第三）の中で、相即相入の論理によって説明する。

この世界、事事無礙法界は、個々のものが他の個々のものと相即<sup>あひ即</sup>し、互いに入り合って差別がなくなる世界である。すべての個体は、それぞれがそれぞれに関係し、相即している。一つのもは、他のすべてのものと相即している。この宇宙の全体は、各個体の相即によって成り立ち、各個体の相即は全体によって成り立っている。

宇宙万物は、また、宇宙万物の全体の系が成り立つべく作用し合っている。したがって、この系は、個々のものが互いに相入している関係にある。一つのもがそれ自身であるのは、それが他のすべてのものに相入しているからである。また、逆に、すべてのものが一つのものに相入しているがゆえに、一つのもはそれ自身でありうる。

相即にせよ、相入にせよ、存在論的にせよ、作用論的にせよ、この『華嚴五教

章』で説かれる世界は、万物が、それぞれにそのものであると同時に、互いにつながり融合している世界である。宇宙万物が相即相入し融合しているがゆえに、個々の個体はそれ自身である。また、逆に、個々のものがそれ自身であるがゆえに、宇宙万物は相即相入し、つながりうる。華厳哲学の説く相即相入の世界は、各個物がそれ自身であるとともに、互いに連関し、そのことによって、各個物が全体と連関する世界である。

無数の宝玉が互いに映し合っているインドラの網のたとえは、このような万物の相即相入の世界を直観的に表現したものである。各宝玉から発せられ、各宝玉によって映し取られる光は互いに碍け合うことなく、同時に入り交じり、一つになりうる。かくて、各宝玉は他のすべての宝玉を映し、他のすべての宝玉は各宝玉を無限に映し取ることが可能である。

華厳哲学は、われわれの宇宙がそのような相即相入の世界に他ならないと言う。法蔵は、これを、十面の鏡に囲まれた空間として説明している。十面の鏡に囲まれた空間の中心に、一つの燈火の光が輝き、それをすべての鏡が映し取り、それらの影像を、他の鏡がそれぞれに無限に映し取っている。そのような空間が、この宇宙だと言う。しかも、この相即相入の世界は、単に空間的・静的なものでなく、時間的・動的な世界だというのが、華厳哲学の世界観である。『華厳経』や華厳哲学が語る世界観は、今・この時間・空間の永遠の一点から無限に開けてくる無礙の世界である。

主観と客観が分かれ、我と物とが区別される意識の立場から見れば、我は我であり、山は山であり、川は川であって、個々別々に区別される。だが、無礙の世界では、我は我であって、同時に、山でもあり、川でもある。山は山であって、同時に、我であり、川でもある。川は川であって、同時に、我であり、山でもある。我は我であって、我でない。山は山であって、山でない。川は川であって、川でない。それは、通常の意識の立場からすれば、背理であり、思議を絶する世界であるが、この不可思議世界こそ真実の無礙の世界である。華厳の世界は、我が我であると同時に万物でもあるような無礙の世界である。

この華厳の世界観が成り立つのも、この世界に宇宙の根源的生命が遍在し、その宇宙的生命を、万物がそれぞれに表現しているからである。そのような宇宙的生命の場で、それぞれのものはそれ自身であると同時に、他のすべてのものと相即相入し、無礙である。世界の万物は、互いに深くつながりながら、それ自身であり、そのことによって互いに共存しているのである。

#### 一 即一切

万物が連関する無礙の世界を、華厳哲学は、また、一即一切、一切即一の論理で説明する。実際、『華厳経』の諸品では、教説の展開に先立って、教限りない諸仏・諸菩薩・諸神が無数の仏国土から集まって来て、『華厳経』の説く教説を聴聞したと書かれている。それは、この宇宙が無限の個によって成り立つ多なる世界であることを象徴している。そして、『華厳経』は、『入法界品』をはじめとして、多くの諸品の中で、この多なる世界の一つ一つの個体の中に他のすべてのものが含

まれるあり方を、様々な比喻によって語っている。例えば、如来の一つ一つの毛孔に一切世界の微塵の数に等しい仏や菩薩や国土や世界が包摂されているとか、一微塵の中に一切の法界や仏国土が包摂されているとか、如来の身体の中に一切の如来が入っているとか、一原子の微粒子の中に無数の世界が入っているというような表現がおびただしく出てくる。これは、確かに、この世界が、一即一切・一切即一、あるいは、一即多・多即一の論理によって成り立っているということを表現したものであろう。

華嚴哲学を完成した法蔵は、『華嚴五教章』（巻中・十玄縁起無礙法門義 第三）の中で、十玄縁起を説き、一即多・多即一の世界の論理構造を詳しく説いている。この十玄縁起には、古十玄と新十玄の二種類がある。今、新十玄によるとして、その第一の同時具足相応門では、この世界に存在しているすべてのものが同時に相依り、円融無礙の世界が形成されていることが述べられている。また、第三の一多相容不同門では、一の中に多があり、多の中に一があり、一も多も互いに相入し合って無礙自在であり、しかも、一は一であり、多は多であり、それぞれがその本来のあり方を保っている世界が説かれている。さらに、第四の諸法相即自在門では、あらゆるものが相即し合って、一即一切、一切即一として、自由自在であることが説かれている。また、第七の因陀羅網法界門では、万物が重々無尽に相即している世界を、『華嚴経』のインドラの網のたとえによって説明している。さらに、第九の十世隔法異成門では、過去・現在・未来が互いに相即相入して、時間的にも無礙の世界が成就していることが説かれている。実際、『華嚴経』の中でも、一微塵の中にあまねく三世一切の仏が現れるとか、過去の劫と未来の劫が互いに入り合うとか、一劫と無数劫が相互に交入するとか、一瞬間に一劫が入るとかいう表現が見られる。華嚴哲学の円融無礙の世界は、時間的な面からも説かれるのである。

この『華嚴五教章』の十玄縁起で説かれた一即多・多即一、一即一切・一切即一の無礙の世界を、法蔵は、則天武后のために分かりやすく説いた『金獅子章』で、金で出来た獅子の像にたとえて説明している。金で出来た獅子の各部分は、その素材である黄金に視点をあげれば、すべて一つの黄金の中に収め尽くされ、目はそのまま耳であり、耳はそのまま鼻であり、舌であり、獅子の身体全体であることになる。各部分は相即し、一即一切・一切即一となる。また、黄金と獅子の各部分は同一であるから、一即多・多即一となる。しかも、この金獅子は一瞬一瞬生成変化してとどまることがないから、永遠の今の瞬間の中に、すでに過去・現在・未来の金獅子が含まれていることになる。この世界は、空間的にも時間的にも、一の中に多があり、多の中に一があり、一が一切であり、一切が一であり、万物が重々無尽に連関している無礙の世界なのである。

#### 全体と個別

『華嚴五教章』では、この無礙の世界を、また、全体と個別の相即としても説明している。六相円融の教義がそれである。六相とは、總相と別相、同相と異相、成相と壞相の三対の概念からなるものであるが、これらが互いに相即相入し、円

融無礙の關係にあつて、この世界を成り立たせているという考えである。

『華嚴五教章』（卷中・六相円融義 第四）では、これを屋舎のたとえて説明している。総相は全体の屋舎にあたり、別相は各部分の各部分にあたる。総相は全体的統一を言い、別相は各部分の個別的区別を言う。総相の観点から言えば、全体的一は個別的多によつて成り立つ。別相の観点から言えば、個別的多はどこまでも個別的多であるが、この個別があるからこそ全体もありうる。総相と別相、全体と個別は不離であり、互いに相即することによつて、全体の屋舎は出来ている。

また、同相とは、屋舎で言えば、屋舎の各部分が、それぞれ区別されながらも、一つになつて、屋舎全体を形作つていうことを言う。それに対して、異相の方は、この屋舎の各部分がみな区別され、個々別々である点に注目した見方を言う。だが、各部分が区別されるがゆえに、各部分は協同して全体の屋舎を形作ることができるのである。同相と異相も相即している。

また、成相とは、屋舎で言えば、屋舎の異なる各部分がそれぞれ縁となつて、全体の屋舎を形成する面を言う。これに対して、壞相とは、屋舎の各部分が、どこまでも個々別々にそれ自身であつて、その個別性を主張しているとみる見方である。成相と壞相も不離である。

これら総相と別相、同相と異相、成相と壞相が互いに相即相入し、重々無尽の關係にあることによつて、屋舎は出来上がっている。それと同じように、この世界も、全体と個別の相即円融つまり六相円融によつて成立しているとみるのが、この教義である。

『金獅子章』では、これと同じことを、黄金で出来た獅子の全体像とその個別的部分の關係として説明しているが、その内容に異同はない。それは、全体と個別的矛盾の同一を語つてあますところがない。これは、一と多の矛盾的同一の論理とともに、この宇宙の原理なのである。

宇宙に遍在する根源的生命は、無数の世界万物となつて表現されている。宇宙の根源的生命を全体的一とすれば、それは、世界万物の個別的多となつて現われる。一は多であり、全体は個別である。また、同時に、世界万物はそれぞれに独自であり、どれ一つとして同じものはないが、しかし、それは、また、宇宙の根源的生命に貫かれてもいる。個別的多は全体的一である。多は一であり、個別は全体である。さらに、世界万物は、それぞれかけがえない個体として独立自尊であるが、同じ一つの宇宙生命の場において、他の一切の個体と相通じ、相連関している。そのかぎり、一は一切であり、一切は一である。あるいは、この点でも、一は多であり、多は一であると言える。一の中に多があり、多の中に一がある。そのような存在の無限の連関性の中で、全体的一は個別的多であり、個別的多は全体的一である。

この宇宙の原理は、単なる論理ではなく、解脱や悟りの宗教的体験から開けてくる世界観である。人は、解脱や悟りを得た時、単なる個体としての我を脱して、宇宙万物と一つになり、宇宙の大なる生命に生かされている自己に気づくのである。

#### 曼荼羅と遠近法的世界

真言密教の曼荼羅も、全体的一と個別的多の相即、さらに、個別的多の相入によ

る無礙の世界を象徴的に表現したものである。例えば、胎藏界曼荼羅では、宇宙生命を象徴する大日如来を中心に、無数の諸仏・諸菩薩・諸明王・諸天を取り囲み、莊嚴な世界を表現している。しかし、これは、諸仏・諸菩薩・諸明王・諸天を、大日如来が統括していることを表わすのではない。そうではなく、むしろ、諸仏・諸菩薩・諸明王・諸天は、それぞれに大日如来の化身であり、一尊一尊が、それだけで同時に大日如来そのものでもあることを表わす。大日如来は、多くの仏・菩薩・明王・諸天に姿を変えて現われているのである。一は多であり、多は一である。同時に、個々別々の諸尊も、それぞれが、大日如来の分身として、他の諸尊と一つである。ここでも、一は多であり、多は一である。

曼荼羅の描く世界は、この宇宙の象徴である。この宇宙に存在するすべてのものは、それぞれ命をもった個々の存在として、宇宙生命の表現である。すべては、それぞれに、かけがえない個体であると同時に一つである。万物は相互につながっている。一は無限の個別的多として現われ、個別的多は互いにつながりあっている。曼荼羅は、そのような宇宙観を表現している。

空海も、『十住心論』(巻第九)で、このような無礙の世界を説明している。そこでは、すべてのものが連関し合って限りなく、互いに映し合い、円融無礙である。また、『即身成仏義』でも、一つの部屋の中に無数の灯明をおくと、その光が互いに照らし合って、光と光の区別がなくなるという比喻によって、このことを説明している。そして、仏の身体はすなわち生きとし生けるものの身体であり、生きとし生けるものの身体はすなわち仏の身体であり、かの身はすなわちこの身であり、この身はすなわちかの身であると言う。空海に至る所で説いていたことも、相互連関性の世界であり、一と多の相即の世界だったのである。

最澄が、『山家学生式』(六条式)で、国宝とは道を求める心であり、道を求める心をもつ人であり、世の一隅を照らす人であると語っているところにも、万物の連関性の考えが前提されている。天台思想でも、一念三千の哲学に基づき、人間の一つの行為は、時間的にも前世のすべての行為の報いとして現われ、未来のすべての行為の因となり、それらにつながっていると考える。また、空間的にも、無限の横のつながりをもっていると考える。したがって、一隅を照らす慈悲の行為は、時間的には、過去・現在・未来の三世に及ぶ。空間的にも、全人類、全宇宙に及ぶ。

道元も、『正法眼蔵』(山水経)の中で、万物の映し合いの世界を描いている。同じ水を見るにも、見るものの種類によって、様々に異なって見える。われわれが水と見ているものでも、珠飾りと見るものもあり、妙な花と見るものもある。鬼は水を猛火や膿血と見、竜魚は宮殿や楼台と見る。宝玉や樹林牆壁や清浄なる法性や真実の人体や身の姿や心の本性と見るものもある。世界は、そこに住むものの種類によって様々に映っていると言う。この道元の遠近法的世界観は、万物が互いに映し合い連関している華嚴的世界を前提している。だからこそ、すべてのものは相対的に映るのである。一は多によって映し出されている。

だが、このことは、また、視点を変えれば、一は多を映し、個は全体を映していることにもなる。世界の中に水があるばかりでなく、水の中にも世界がある。雲の中にも、風の中にも、火の中にも、一茎の草の中にも、一本の杖の中にも世界はあ

り、世界のあるところには悟りの世界がある。この世界のどんなにささやかなものの中にも、全世界が宿っている。一滴の水の中にも無限に広い仏国土が実現しており、一滴の草の露にも月全体は宿り、一塵の中にも全世界が宿っている。『正法眼藏』が繰り返し語ろうとしていることは、一点の中に全世界が包摂されるという華嚴の世界観である。一の中に多はあり、個の中に全体はある。

名もない小さなものの中に無限の世界を見る思想は、日本人が古来持ち続けてきた世界観であった。それは、湿润な風土の中で瑞々しい自然に囲まれて育った日本人の独特の自然観であった。日本人は、昔から、野に咲く小さな花にも、大自然の生命を直観してきた。そのような直観が、仏教が根づいて以来、空海にしても、道元にしても、『華嚴経』の世界観と結びついて大きく開花した。それ以来、日本人は、華道、茶道、俳諧などを通して、変わることなく、一滴の露の中に全宇宙を見てきたのである。

だが、『華嚴経』や華嚴哲学が語る無礙の世界、相互連関性の世界は、単に宗教や哲学上の空想にすぎないものではない。それは、現実の世界である。この宇宙に存在するすべての個体は、大宇宙を映す小宇宙である。素粒子、原子、分子、生命体、惑星、星、銀河、それぞれが大宇宙を映す小宇宙である。個の中に全体は宿る。この宇宙は相互に連関し合った無数の事象からなり、事象と事象は互いに結合し合っていて、全体を形づくるとともに、そのことによつて、宇宙全体を表現する。宇宙の中のすべての事象は、他のすべての事象を映し、かくて、宇宙全体を映す。一は多であり、多は一であり、個は全体であり、全体は個である。

万物が相互に連関しつながらついている無礙の世界は、宗教的な解脱や悟りの場が開かれてくる世界である。しかし、それは、同時に、目に見えるこの現実世界の本質を、その宗教的体験を通して会得したものである。だから、それは、架空のものではなく、現実の世界の本質を深く見通している。

### 縁起の意味

万物がそれぞれそのものとしてあり、同時に互いにつながり、連関していることを、仏教は縁起という概念によつてとらえてきた。縁起とは、文字通り、縁つて起る起ることである。どんな事象も何ものかに縁り、何ものかを縁として存在する。

原始仏教も、この縁起の考えに基づいて、この世の苦の起縁を求めた。そして、例えば、十二支縁起では、老死・生・有・取・愛・受・触・六処・名色・識・行・無明ととり、結局、この世での苦が無明を縁にして起ることを明らかにした。それは、人間存在の苦の相的存在論的解釈であった。しかも、ここで説かれている縁起は、条件によつて起る起という意味であった。

この条件によつて起る起という意味での縁起は、大乘仏教に至つて、より深い解釈を得た。龍樹は、縁起つまり条件によつて起る起ことを、相対性あるいは関係性の意味に解釈したのである。かくて、縁起は、「これあればかれあり、これ生ずればかれ生ず、これ無ければかれ無し、これ滅すればかれ滅す」という四句によつて説明される。あらゆるものが、相依相対的のみあり、相互に関係し合つての

みあるということが、縁起の本来の意味だと理解されたのである。

あらゆるものが相対的であり、相関的であるとすれば、あらゆるものは、それ自身としては、独立性も実体性も持たないことになる。龍樹は、このことから、さらに、縁起をあらゆるものの無自性を説くものとして解釈し、これを空と称した。龍樹は、般若部経典の空を解釈して、縁起であるかぎり無自性であり、無自性であるかぎり空であると理解したのである。およそ縁起において成立し、因縁の和合によって生じたものは空であり、相対性・相関性から離れて独自に存在する実体はないと考える。

しかし、また、すべての縁起するものが空であるなら、逆に、空はすべての縁起するものとして現われていることにもなる。龍樹の縁起空観も、縁起によって成り立つすべての存在を単に否定してしまうものではない。その本質は、むしろ、空の真理の場に立って、一切の分別を離れ、そのことによって、ありのままの存在を見ようとするところにある。空は、縁起するすべての存在があるがままにあらしめる。その時、縁起するものは、縁起するままに、あるがままの真相を現わしている。事実、般若系経典も、色即是空とともに空即是色を説いているのだから、縁起する存在者の世界は再び肯定されていることになる。ここでは、縁起空観によって否定されたすべての存在は、絶対の否定を通して、再び肯定される。

真空妙有と言われる立場がこれである。ここでは、あらゆる存在がそれぞれ個別的存在にありながら、同時に、その個別性を脱して、他の有と相即する。一個の存在は、純粹に何ものにも侵されることのない一個の存在でありながら、同時に他の存在とつながり、連続する。ここに至って、縁起は、否定され乗り越えられるべきものではなく、万物の相互連関性として、世界の真実のあり方を表わしたものとなる。

華嚴教学が説く法界縁起は、このような縁起の肯定的面を説くものであった。それは、万物が重々無尽に相即相入し円融自在にある事事無礙法界の有様を詳細に説いた。

法蔵の『金獅子章』(第三)でも、瑜伽行学派の三性説を取り入れて、縁起を「依他起性」として説明している。生滅する世界の個々の事象は、すべて因縁によって生滅する。そのかぎり、いかなるものも他に依って起きる。この依他起性の世界つまり縁起の世界は、見方によって、迷いの世界ともなり、悟りの世界ともなる。この縁起の世界が妄念によって分別され、虚構の存在が固有の実在のように妄想された時、迷いとなる。このような心意識の性質を「遍計所執性」と呼ぶ。しかし、この縁起の世界が真如の世界から見られた時には、それは、そのまま完成されたあり方としてとらえられる。これを「円成実性」と言う。因縁によって生じる黄金の獅子にしても、凡夫はこれに種々の妄想を加えるが、覺者から見れば、それは、ありのままに存在する完成された存在なのである。この点から言えば、縁起の世界は、円融無礙なる世界として、絶対的に肯定される。

この世界は、それを構成する無限の要素が互いに働いて、共に生じる世界である。そのかぎり、この世界は縁起の世界である。華嚴教学は、これを事事無礙法界として、重々無尽の真理が現われている世界ととらえるのである。

この世界は、時間的にも、空間的にも、万物が相互に連関し、時々刻々の瞬間間に現われ出ている世界である。一つの存在者は、どんなに取るに足りないものであっても、時間的にも、空間的にも、全体とつながり、それぞれが宇宙の中心でもある。この無数の宇宙の中心に、宇宙の大なる生命は顕現している。これが真の縁起の世界である。一人の発心が万人・万物に及び、一人の発心が万人・万物に助けられていると言われるのは、このような真の縁起の世界、相互連関性の世界を見ているからである。

空海も、現象している世界を、個別化の世界としてとらえ、万物が重々無尽に連関している世界として把握していた。しかも、それは、真理のあるがままの現われであるとともに、縁によって成立しているものでもある。真理のあるがままの現われを「法然」と言い、縁によって成立することを「随縁」と言う。この現象世界は、絶対的真理としての仏の発心の法然と随縁の所成である。随縁によってあるかぎり、この世界の万物には区別があるが、法然によってある面から見れば、すべては真理の顕現として平等である。それが世界の実相に他ならない。

この宇宙は万物の相互連関によって成り立っている。この宇宙の中のすべての出来事は、全体から切り離されたものではなく、すべてが絡み合っているものである。この宇宙は、相互に連関し合った無限の事象から出来ている。仏教は、これを縁起の世界としてとらえたのである。

#### 存在の連続性

この宇宙が、万物の相互連関によって成り立っているのだとすれば、一切の存在は、その本質においては連続しているのだと考えねばならない。そのことは、すでに『華嚴経』が繰り返して語ってきたことであった。『華嚴経』の語ろうとしていた主題は、万物の相互溶解であり、同時回互であり、相即相入であった。現に、『華嚴経』（入法界品）でも、一切の法が融合するあり様を照らし出す法門が説かれ、すべてのものに無礙自在となる境地が説かれている。

空海も、『十住心論』（巻第九）の中で、華嚴宗を第九の住心に位置づけ、『華嚴経』を高く評価している。そして、絶えず万物の重々無礙を説き、それを『華嚴経』のインドラの網で説明している。空海は、これを帝網または重々帝網と呼んでいた。『即身成仏義』でも、この重々帝網のとえによって、我が身と仏身、仏身と仏身が、互いに円融無礙に重なり合っていることを説いている。即身成仏の真実態は、一切の存在者が自他の区別を離れて相即相入し、融合連続しているところにある。

密教は、この重々無尽の世界を目に見えるものによって表現し、そのことによって、即身成仏を成就しようとするものであった。曼荼羅は、この重々無尽の世界の絵画的表現である。それは、この世界に存在するすべてのものが本質的に結びついているということを表わしている。それは、如来の大悲の象徴であり、仏の悟りの境地の視覚的表現であり、宇宙に遍在する大生命の表現である。それは、存在の連続性を前提している。

『即身成仏義』の中で空海が説く六大無礙の説も、今日の言葉に翻案すれば、存



在の連続性を説くものである。空海は、『即身成仏義』の中で、次のように語っている。

「かくの如くの六大法界体性所成の身は、無障無礙にして互相に渉入相応し、常住不変にして同じく實際に住せり。故に頌に六大無礙常瑜伽といふ。無礙とは渉入自在の義なり。常とは不動不壊等の義なり。瑜伽とは翻じて相応といふ。相応渉入はすなはちこれ即の義なり。」

六大、つまり、地、水、火、風、空、識、これら物心両面にわたる諸要素が無礙であり、相即融合しているというのが、空海の考えである。われわれ生きとし生けるものの身体も、仏の身体も、すべて六大によって成っているが、それは、互いに交渉し、結びつき合い、溶け合って、永遠不変である。そのことが、即身成仏の即の意味だと言っているのである。それは、存在者の連続性、存在者同志のつながりを語っている。一切衆生の身体も本来は仏の身体である。一切衆生も現実の身体のまま成仏することができるという考えも、ここから出てくるのである。

空海は、また、『性霊集』（巻第八）の「高野山万燈会の願文」で、

「大日遍く法界を照し、智鏡高く靈台に鑒みるが如くに至つては、内外の障り悉く除き、自他の光普く挙ぐ。彼の光を取らんと欲はば、何ぞ仰止せざらむ」と語り、さびらに、

「無盡の莊嚴、大日の慧光を放つて、刹塵の智印、朗月の定照を発かむ。六大の遍する所、五智の含する所、虚を排ひ、地に沈み、水を流し、林に遊ぶもの、惚べて是れ我が四恩なり。同じく共に一覚に入らむ」と言っている。この宇宙に存在する万物は、大日如来の光に照らされて、内も外も障りはない。六大より構成される衆生の遍くいる所、五智によって存在する仏たちのいる所、空飛ぶ鳥、地に潜る虫、水を泳ぐ魚、林に遊ぶ獣、すべて生きとし生けるものはみな我が四恩の対象、共に悟りの世界に入ろうではないか、と言っているのである。

人間ばかりでなく、動物も、植物も、鉱物も、地球全体、宇宙全体が、孤立した存在ではなく、互いにつながり、連続した関係にある。存在は連続している。万物は、宇宙的生命を宿すものとして、みな同じ命をもち、同じ命でつながっている。したがって、われわれ人間も、この宇宙の生あるもの、生なきものすべての恩恵を受けている。とすれば、人間だけでなく、宇宙万物が、そのまま宇宙生命に帰一し、悟りに入りうると考えねばならない。空海の哲学は、そのような生命の絶対肯定の哲学であった。

道元も、『正法眼蔵』（空華・露声山色）の中で、人間はみな四大・五蘊によって成っているから、己はまた汝であり、自己は山河大地と言つても、帰するところ差し支えないという意味のことを語っている。かくて、『正法眼蔵』

（諸悪莫作）では、「一塵をしるものは尽界をしり、一法を通ずるものは万法を通ず」と言う。これらも、一切の存在の連続性と万物のつながりについて語っている。

## 身体と宇宙の連続

『華嚴經』(入法界品)の終わり近くでも、人間を一つの袋と考えて、「故きを吐き、新しきを納れて自らを充飽す」と説き、一切が一に入り、一もまた一切に入り、存在は連続していることを説いている。人間をはじめ、生きとし生けるものの身体は、単に、個々の身体に局限されているものではなく、宇宙全体とつながっているのである。

道元も、『正法眼蔵』(身心学道)の中で、「尽十方界是箇眞実人体なり、生死去来眞実人体なり」と言っている。この全宇宙が眞実の身体であり、生成消滅の姿こそ眞実の身体なのである。われわれの身体は、単に、皮膚に囲まれ、骨格に支えられた一個の局限された個体ではなく、それを超えて、宇宙全体に拡がっている。われわれの身体は、生成消滅を繰り返す、無常なものであるが、しかし、その生成消滅は、大なる宇宙からの生成であり、そこへの帰還に他ならない。われわれの眞の身体は、むしろ、この大なる宇宙と一つになるところにある。というより、この大なる宇宙そのものが、われわれの身体そのものなのである。

空海の密教で説かれる即身成仏の考えも、この生身の身体がそのまま大なる宇宙とつながっており、宇宙の大生命の現われに他ならないと考えるところに、その起源をもつ。密教は、この大なる宇宙を大日如来の身体ととらえ、われわれ生きとし生けるものの身体を大日如来の身体の一部だと考える。宇宙の中の塵のこととかわれわれ衆生の身体も、大なる宇宙の身体と連続しているのである。

古来、ヒンドゥー教でも、仏教でも、輪廻転生が説かれた。仏教でも、一切衆生は前世の業によって生まれ、死んでからでも、現世の業に応じて、三界六道を輪廻しなければならぬと言われた。仏教でも、この輪廻は苦と受け取られ、その苦から離脱し、欲望を滅した涅槃の境地に解脱しなければならぬと説かれた。

だが、この輪廻は、必ずしも厭離すべきものでもない。生きとし生けるものが、生まれ変わり死に変わりして、様々な生きとし生けるものの身体を通過していくということが、輪廻転生の本来の意味であったとすれば、輪廻転生とは、生きとし生けるものが宇宙の大なる生命から生まれ、そこへと死し、それを永遠に繰り返すことだとも言える。輪廻転生は、宇宙生命の永遠の循環だということにもなる。それは、むしろ、宇宙万物のつながりと存在の連続性に基づいており、必ずしも、厭うべきものでも、超克すべきものでもない。

人間をはじめ、生きとし生けるものの生と死は、宇宙生命の循環の中の一過程にすぎない。生は、宇宙生命の顕現であり、死は、宇宙生命への帰還である。われわれの現実の身体も、大宇宙の身体とつながっている。有限存在は無限存在と融合し、連続している。死も、単なる消滅ではなく、より大きな宇宙的生命への融合である。われわれの身体は、単に一個の身体として局限された存在ではなく、最初から宇宙万物とつながっている。存在は連続しているのである。

なるほど、この宇宙は、無限の個体によって成り立つ多なる世界である。この世界に存在する多様な個体は、一つ一つが区別されて、全く同一のものはない。それは、多様性そのものの世界である。しかし、同時に、それらは互いに連続し、同一の宇宙生命に貫かれ、一つである。この世界は、多様性における統一性、統一性に

おける多様性、多の中の一、一の中の多という原理によって成り立っている。一は多であり、多は一である。一なるものは多なるものうちに働き出、多なるものは一なるものに帰一する。宇宙万物は無限に多種多様であると同時に、一つの大なる宇宙生命に貫かれているのである。

#### 物と心の連続

万物がつながり連続しているとすれば、物と心も一つであって別のものではない。物の外に心があるわけでもなく、心の外に物があるわけでもない。むしろ、物の中に心があり、心の中に物がある。

『華嚴経』の「三界唯心」の思想も、単なる唯心論の思想を表明したものではない。唯心論は、通常、この世界の現象はすべて心が作り出す幻影であり、外界の対象は心を離れて存在するものではないと考える。それに対して、『華嚴経』の説くところは、心がそのまま世界となつて現われているということであり、心と物、物と心は一つであり別ものではないということである。『華嚴経』の説く世界は、万物の相互溶融の世界である。ここでは、時間と空間、自己と他己、主観と客観、物と心すべてが一つである。

空海の六大無礙の説も、物心一如の思想を語っていた。空海は『即身成仏義』で、六大、つまり地・水・火・風・空・識の物心両面にわたる存在要素は、融合し合つて碍げがないとみていた。ここでも、物と心は別ものとは考えられず、一つと考へられている。

空海は、この六大無礙の説によって、唯物論も唯心論も超えた壮大な物心一如の哲学を立てている。『即身成仏義』でも、

「もろもろの顕教の中には、四大等をもつて非情となす。密教にはすなはちこれを説いて如来の三摩耶身となす。四大等、心大を離れず、心色異なるといへども、その性すなはち同なり。色すなはち心、心すなはち色、無礙無礙なり。智すなはち境、境すなはち智。智すなはち理、理すなはち智、無礙自在なり。能所の二生ありといへども、都て能所を絶せり。法爾の道理に何の造作あらん」と語られている。

もろもろの顕教の中では、地・水・火・風の四大等を物質的なものとしている。密教においては、これを説いて如来の象徴となしている。四大等は心大を離れるものではない。心と物は異なるとは言つても、その本質は同じである。物はすなわち心、心はすなわち物であり、障りなく碍げがない。主観はすなわち客観、客観はすなわち主観である。いずれも碍げがなく自由である。生み出すものと生み出されるものとの二者があるといつても、すべて能動受動の対立を離れている。あるがままの道理に、どうして作るとか作られるとかいう対立があるだろうか。

空海においては、宇宙の本体は物と心から成り、しかも、この物と心は一つと考へられている。それゆえに、空海は、六大を宇宙の本体とし、その無礙を説くのである。地・水・火・風・空の五大も生命をもたぬ存在ではなく、大日如来つまり宇

宙生命の現われである。それらは宇宙の心と一つである。また、逆に、宇宙の心は、地・水・火・風・空の目に見えるものとなって現われ出ている。宇宙生命の真理の場では、物心の対立や主客の対立は超えられている。物心は一如であり、主客は合一している。空海の六大無礙、色心不二の哲学は、そのことを語っている。そこには、すべての対立するものは本来は一体であるという哲学がある。

密教の曼荼羅が胎藏界曼荼羅と金剛界曼荼羅に分かれ、しかも、両部は不二であると考えられているところにも、この哲学が象徴されている。曼荼羅の両部不二の思想は、主体と客体、物と心、人間と自然の一体性を語っている。あらゆるものが次元を超えて本質上結びついているという考えが、曼荼羅の宇宙観である。二元的に対立するどんなものも、曼荼羅の宇宙観から見れば、すべて、宇宙の大生命の表現なのである。

空海が『声字実相義』で語っていることも、このことに他ならない。この世界の目に見えるすべてのものは、主客、物心の対立を超えた六大無礙の世界の実相の表現だというのが『声字実相義』の考えであった。「五大に皆響あり」「六塵に悉く文字あり」とは、そのような意味であった。声字即実相つまり表現即真理の世界は、主体と客体、物と心など、一切の対立、区別を超えた一なる世界を前提している。密教世界では、この現実世界に存在するもの、山川草木、鳥獸虫魚、日月星辰、すべてが、物と心が一体化した宇宙生命の表現である。そこでは、内と外、人間と環境、自己と宇宙、すべてのものが一つである。

道元も、『正法眼藏』の中で、物心一如を繰り返し説いている。現に、『正法眼藏』（即心是仏）では、仏法の真理を「一心一切法、一切法一心」というところにみて、「心とは、山河大地なり、日月星辰なり」と言っている。また、逆に、『正法眼藏』（身心学道）では、「山河大地、日月星辰、これ心なり」「牆壁瓦礫、これ心なり」とも言っている。物を離れて心はなく、心を離れて物はない。物の中に心があり、心の中に物がある。物と心は一つである。

物と心が一つであるなら、われわれの身心も一つである。道元は、特に、このことを強調した。われわれの身体と心は別々にあるのではなく、身体の中に心があり、心の中に身体がある。身心は一如である。『正法眼藏』（弁道話）でも、「仏法にはもとより身心一如にして、性相不二なりと談ずる」と言っている。仏法では、もともと、身心は一つであり、本質と現象は別々ではないと言っているのである。身心は分かたつことができない。

この宇宙は、物と心が一つになっている世界である。物と心は、同じ一つの宇宙の過程を、別々の観点から眺めることよって生ずる二面にすぎない。だが、その源泉に帰れば、物と心は、海水と波のように、一つであって別々ではない。宇宙は、物と心が一つになった物心一如体である。そこでは、物の中で心が働き、心の中で物が働き、両者は一つである。

身心が一つになって働いている生命体の身体は、物心一如の宇宙の表現である。ここでも、精神と身体は、同じ一つの身心一如体の異なった観点にすぎない。われわれが体験する原体験は、物でも心でも、身でも心でもなく、それらが分かれ出てくる以前のものである。そこでは、物心一如であり、身心一如である。それが反省

されることによって、物と心、身と心が分かれ、唯物論や唯心論も出てくる。しかし、本来、この宇宙は、物心一如、身心一如の世界である。対立するものは同じ世界の二面にすぎず、対立する両面は、元の世界においては一致する。

宗教的な解脱や悟りの場に分かれてくる世界は、万物一如の世界である。そこでは、物と心、身と心、主観と客観、人間と自然の対立はなく、すべては一つである。宗教は、いつも、このような対立が出てくる以前の根源に帰り、そこから、万象のつながりと融合を見ているのである。

## 6 生成と迷い

### 真理としての生成

万物の相互連関性の世界は、また、無限の生成の世界でもある。西洋でも、さらにインドでさえも、生成消滅する現実の世界を仮象の世界とみて、その背後に常住不変の実体を考えたり、永遠不滅の世界を考えた。原始仏教でも、この世界を無常な世界とみて、そこからの解脱を意志した。大乘仏教でさえ、この世界のすべてのものは相対的・相関的であって、生成消滅を免れないのだから、いかなる独立性も実体性もなく、空であるとみて、この空に真理を見た。

しかしながら、生成消滅するもの、生成変化するものは、必ずしも否定されるべきものではない。もしも、空即是色、真空妙有の立場に翻って、現実の世界の絶対肯定の立場に立つなら、生成消滅する無常な世界は、そのまま、宇宙の大なる生命の働きとして、肯定されねばならない。花が散り、葉が落ちること、そのことが、そのまま真如の現われなのである。

生成流転する世界そのものうちに、真実の法は働き出ている。真理としての法は、常住不変の存在として固定されてはならない。むしろ、それは、常に活動し運動し創造する宇宙の働きそのものでなければならぬ。生成変化そのものが真理である。生成消滅する世界の背後に、常住不変の本体の世界を考える必要はない。宇宙の休むことのない生成発展こそ、真理の表現である。

『華嚴経』や華嚴哲学が見ていた世界は、本来、そのような真理の表現としての生成の世界である。万物が相即相入し、映し合い、連関する重々無尽の世界は、単に、空間的に静止した世界ではなく、時間的に無限に変化する生成の世界である。瞬間における世界の相互連関性は、すぐさま、次の瞬間における相互連関性を呼び起こし、世界は常に生成流転する。空間と時間は深くつながっている。しかも、常に変化してやまない生成流転の世界こそ、永遠の世界なのである。『華嚴五教章』（巻中・三性同異義 第二）でも、永遠とは無常に異ならず、無常こそ永遠であると語っている。生成こそ永遠なのである。

道元が、『正法眼蔵』（仏性）の中で、無常仏性を説いているのも、生成の真理を見ていたからであろう。道元は、六祖慧能が、門人の行昌ぎょうしょうに示して言ったという「無常は即ち仏性なり、有常は即ち善悪一切諸法分別心なり」という言葉をあげて、さらに、

草木叢林の無常なる、すなはち仏性なり。人物身心の無常なる、これ仏性なり。

国土山河の無常なる、これ仏性なるによりてなり。阿耨多羅三藐三菩提あうたろさんみょうさんぼだい、これ

仏性なるがゆへに無常なり。大般涅槃だいぱんねはん、これ無常なるがゆへに仏性なり

と言う。すべてのものが無常であることが、そのまま仏性の現われであり、無上の

悟りは仏性であるがゆえに、それはそのまま無常なものとして現われていると言うのである。通常は、仏性と言えば、永遠不滅、常住不変の真理と考えられ、無常迅速のこの世のものと別ものと考えられるが、道元は、このような二元論的考えを拒否する。真理は、そのまま現に現われていなければならないと考えるからである。かくて、生成消滅する無常なものこそ、真理の顕現であるとする。人間をはじめ、生きとし生けるものの生死も、みな仏性の現われだということになる。すべての事物は無常であるがゆえに、仏性を現わしているのである。この世界の生成変化すべてが、宇宙生命の働きなのである。

道元は、また、『正法眼蔵』（山水経）の中で、青山が歩み、山が流れると言う。そして、自己の歩みを知るように、青山の歩みを知るべきであり、青山も自己も一つであって、青山の歩みを疑うことはできないと言う。もしも、その歩みに休みがあるなら、諸仏祖たちは現われなかつたであろう。山の働きのすべてが真理を現わしているであり、山は諸仏の悟りの現われなのである。ここで、山が歩む、山が流れると言うのは、この世界に存在するものの生成消滅の相を言っており、この生成消滅の相の中にこそ永遠の相は宿ると、道元は考えているのである。

道元は、また、『正法眼蔵』（海印三昧）の中で、存在が起きるとは成ることたと言ひ、諸々の存在のとどまることのない起滅こそ、そのまま仏祖の御いのちであるとも言っている。万物流転こそ永遠なのであり、絶えることのない万物の生成こそ真理の現われなのである。

宇宙の根源的生命は無限の活動であり、不断の創造であり、永遠の生成である。それは、相互に連関する無限の事象として表現される。宇宙に存在するあらゆる事象は、無限の生成としての宇宙の根源的生命を表現する。

#### 時・永遠・瞬間

時間は、通常、過去・現在・未来という三様相をもって、始めも終わりもなく、不可逆に進んでいると考えられている。だが、この世界は絶えざる生成の世界である。過去・現在・未来の三様相をもった不可逆な時間も、この絶えざる生成から出てくるものと考えねばならない。不断に生成している世界を、外から対象意識的にながめるとき、過去・現在・未来の三様相をもった時間は生成してゆく。時間があるから生成があるのではなく、生成があるから時間がある。時は生成してゆくのである。

しかし、もしも、ここで、世界の生成の一断面を切り取ってくるなら、そこには、世界の一瞬の像が現われてくる。この瞬間の断面においては、時間はなく、通常的时间観念も消滅する。瞬間においては、過去・現在・未来という時間の諸相の区別はなく、すべては絶対現在の世界に収められている。瞬間は、世界の永遠の相に通じている。このへ永遠の今のもとに立つなら、瞬間瞬間が永遠であって、時間はもはや過ぎ行くものではなくなる。瞬間は、時であって、時でない。永遠の今の瞬間において、永遠と時間は呼応している。一瞬がなければ、永遠も時間もない。永遠が時と接触するところ、それが瞬間である。

昔から、宗教は、この永遠の今において、永遠なものとしてきた。

永遠の今の瞬間において永遠なもの一つになることよって、現在の深い根底が永遠に他ならないことを自覚したのである。宗教は、常に、永遠に生きることを求めてきた。それは、この永遠の今の瞬間において、時を超え、永遠と一つになることよって可能である。

しかし、この永遠の今は、ただ一点に静止しているものではない。瞬間は常に動く。瞬間を止まったものとみること、ちょうど映画の一コマを止めて見るように、幻である。永遠の今の世界は、そのまま生成の世界であり、常なる創造の世界である。

こうして、永遠なものは、瞬間を通して、時間の場に働き出してくる。そうでなければ、絶えざる創造ということもありえない。この世界は絶えざる生成の世界であり、絶えざる創造の世界である。この生成と創造の場に、宇宙の永遠の生命が瞬間ごとに働き出している。宇宙生命の永遠の働きは、永遠の今の瞬間を通して、時間上に現われる。生成とは、単なる変遷とか変化ではなく、そこに永遠の真理が現成することなのである。過去・現在・未来の区別をもった日常の時間は、この生成から生まれ出でくる。宇宙は瞬間瞬間に変化する純粋な活動であり、生成そのものである。時間も、また、この生成から生まれてくるのである。

『華嚴経』も、永遠の今について説いている。『華嚴経』と華嚴哲学は、万物の相互連関、相即相入を説いていたのだから、この点だけをみれば、どちらかと言えば、空間のみを主張していたかのように思われがちである。しかし、この相互連関性は、また、時間的な生成変化を呼び起こすものでもある。現に、華嚴哲学は、この相互連関性から同時に世界が起きてくることを説く。この(同時)こそ、永遠の今、絶対現在を意味している。世界は、永遠の今における相互連関性から出現し、無限に生成変化しているのである。この永遠の今において、空間と時間は相即する一瞬間における世界と次の瞬間における世界とは、非連続であるとともに連続でもある。つまり、生成しているのである。永遠の今においては、過去・現在・未来という時間の区別はなく、すべて絶対現在の瞬間の世界に相入している。過去も、未来も、ともに絶対現在の瞬間の中に折り込まれている。過去や未来は、むしろ、この絶対現在の瞬間から生成してくる。

実際、『華嚴経』(十地品)でも、多くの劫の間の相互交互入について述べ、一瞬間に一劫が入ることや、現在の劫に過去と未来の劫が入ることなど、無数の劫の間の相互交互入が述べられている。また、『華嚴経』(十定品)でも、一須臾の中に一日一夜、七日七夜、半月一月、一年百年が示現されるとも説かれている。また、『華嚴経』(入法界品)でも、善財童子が見た大楼阁には、過去・現在・未来三世の菩薩のすべてが同時に住んでいたとも言われている。また、法蔵の『金獅子章』(第七)でも、十世隔法異成門を説明して、一瞬を過去・現在・未来に三分し、この三世をさらに三世に分け、九世となし、その九世を一括して一世と数え、合わせて十世となるが、この十世は互いに融通して障礙せず、一念の中に摂められるとも述べられている。

よく知られているように、『法華経』(如来寿量品)でも、釈迦(仏陀)は、本当は、成仏してこのかた永遠であって、寿命は量ることができず、幾千万億那由多劫



にもなり、常住不変であると説かれている。歴史上の釈迦はこの久遠実成の永遠の仏の現われだというのが、『法華経』の説くところである。とすれば、歴史上の釈迦が悟りを開いた瞬間には、永劫の過去から永劫の未来まで説法し続けている本仏の永遠の悟りが現われ出てきていたのだということになる。ここでも、永遠の今という思想が語られている。

現に、天台教学でも、この『法華経』に基づいて、一念三千を説く。三千世界つまりこの世のありとあらゆるものが、われわれの起こす一念の中にすべて備わっている。一瞬に起きてくる一念の心には、時間的に言っても、永遠の過去からの無限の業が働いている。その報いとして一念は起き、それが永遠の未来の業を作り出すのだから、一念の中には、時間的にも、すべてのものが含まれると考えられる。ここでも、永遠の今、絶対現在に集中することによってのみ、永遠の法に生かされ、永遠の悟りを得ることができると考えられている。

よく言及されるように、道元も、そのすぐれた時間論、『正法眼蔵』の「有時」の巻で、一瞬間の中に永遠を見、絶対現在の中に永遠の顕現を見ることによって、みごとに永遠の今の思想を展開している。

「いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり。丈六金身これ時なり、……三頭八臂これ時なり、……」

と、道元は言う。われわれは、しばしば、「ある時」はどこそにいたとか、「ある時」は何々があったとか言い習わしているが、もしも、この「ある時」の一瞬一瞬に注目するならば、そこでは、時がすでに有であり、有がみな時である。つまり、一瞬一瞬の時の中に、それぞれが、ありのままに、その真のあり方を現わしている。ものの真のあり方は、一瞬一瞬の時の中に現われ出ている。かくて、一丈六尺の金身の仏も時であり、三面八臂の仏も時であるということになる。一瞬一瞬の時をおいて、一本の草も、一つの事象も考えることはできない。一瞬一瞬のそれぞれの中に、すべての存在、すべての世界がある。「有草有象ともに時なり、時時の時に、尽有尽界あるなり」と言われているのは、その意味である。道元は、また、

「この尽界の頭頭物を時時なりと観見すべし。物物の相礙せざるは、時時の相礙せざるがごとし」

と言っているが、これも同様な意味である。この全世界の人や物を時時であると考えてみよ。物と物が相碍げることがないように、時と時とも相碍げることはない。一瞬一瞬の時は、その一瞬一瞬でそれぞれに永遠の相を映している。一瞬一瞬の時は永遠の今であり、この永遠の今の中に、我も物もそのままに現成している。一瞬一瞬の永遠の今が、それだけで完成しているのである。したがって、この一瞬一瞬の永遠の今は、相碍げ合うということはない。かくて、道元は、「鼠も時なり、寅も時なり、生も時なり、仏も時なり」「青原も時なり、黄檗も時なり、江西も石頭も時なり」「山も時なり、海も時なり」と言う。

道元は、この「永遠の今」を「而今の有時」と言っている。而今の有時つまり永遠の今に徹するならば、あらゆるものは永遠の今の瞬間瞬間のところすでに悟りを開いており、永遠の中に住んでいることになる。草も木も、動物も人間も、海も山

も、みな、永遠の瞬間のところで、真理の法に照らされており、あるがままに生きている。そこには、もはや、過去・現在・未来という前後関係をもった時間はない。一瞬にして、すでに永遠なのである。『正法眼蔵』（山水経）の、「而今の山水は古仏の道現成なり」という語も、このことを表現している。現在たたいまのこの瞬間の山水は、永遠の過去からの仏の悟りの現われなのである。絶対現在の場で、存在と時間は相即している。

かくて、道元は、時は飛び去るものとのみ心得べきではないと言う。われわれ凡夫は、山を過ぎ川を過ぎたと言って、山河と我とに天と地ほどの隔たりがあると思つてゐるが、しかし、山を登り川を渡つたその時に、我があり時があつたのであり、その時は去ることではない。山を登つた時の「ある時」、なお我に「ある時」、どれも今である。高い山に登つた時のように、深い悟りの境地に立てば、昨日のことも、今日のこと、同時に一望することができる。昨日のことも、今日のこと、今であつて、その時は去つたのではないと言う。そして、

「しかあれば、松も時なり、竹も時なり。時は飛去するとのみ解会すべからず、飛去は時の能とのみは学すべからず。時もし飛去に一任せば、間隙ありぬべし。有時の道を經聞せざるは、すぎぬるとのみ学するによりてなり」

と言う。時はただ過ぎ行くものとのみ考へてゐるから、有時の道理が分からないのであつて、飛び去るのが時の性質とのみ学んではならないと言うのである。われわれは、時間の流れを外からながめることによつて、それが、あたかも、過去から現在、現在から未来へと過ぎ行くものごとくに思つてゐる。しかし、もしも、時間そのものの中に入つて、絶対現在の永遠の今のもとに立つなら、瞬間瞬間が永遠であつて、時間は過ぎ去るものでも流れるものでもない。道元は、この過ぎ去ることのない永遠の今に參学せよと言つてゐるのである。

しかしながら、この永遠の今は、常に動き、瞬間瞬間ごとに出現し、とどまることとはない。そこから、ものの経歴ということも出てくるのである。道元は言う。

「尽界にあらゆる尽有は、つらなりながら時時なり」「有時に経歴の功德あり」と。全世界にある全存在は瞬間瞬間ごとに連続しており、そこには経歴的作用があると言ふのである。万物の生成ということも、永遠の今の瞬間ごとの動きそれ自身なのである。永遠の今としての瞬間は、永遠のモノナドであると同時に、生成のモノナドでもある。永遠は生成であり、生成は永遠だからである。

では、この有時はどのようにして成るか。道元は、それは「みなわが尽力現成なり」と言う。すべてのものは、力を尽くして全力をあげて現に成ることによつて、瞬間瞬間においてありうる。ものの経歴も、この全力的な現成によつてありうる。この世界は、変転しないものではなく、去来しないものはない。みな経歴り来る。それは、すべてのものが時々刻々に全力をあげて成るからである。生成とは、瞬間瞬間における真理の現成なのである。

この宇宙の時間は不可逆な時間であり、過去・現在・未来を取り替へることはできない。宇宙は、絶えざる生成発展であり、常に自己を創造し、進化する。そして、それは、常なる生成の中で、不可逆な時間を形成する。この不可逆な時間も、瞬間

瞬間の中に宇宙の根源的活動力が働き出るといふことよって形成される。宇宙そのものが、絶えることのない生成である。ここでは、存在することは生成することに他ならない。そして、この生成は宇宙の根源的生命的働きなのである。

#### 生成と行為

われわれは、この宇宙の無限の生成の場に生きている。しかし、だからといって、ただ単に、この宇宙の無限の生成に身を任せて無為に過ぐすことが、生きるということではない。われわれは、絶えず何かをなし、行為して生きている。しかも、この行為がなければ、生成ということもありえない。生成があるから行為があるのではなく、行為があるから生成がある。なるほど、われわれの行為は、この広大な宇宙の生成変化から見れば、ほとんど無限小と言ってもよいようなちっぽけな行為にすぎない。しかし、それでも、われわれは、この行為を通して、宇宙の生成に参加している。ほんのわずかであっても、われわれは、行為することよって、宇宙の存在連関を変えているのである。もしも、われわれの行為がなかったら、宇宙はまた別の方向に進むかもしれない。この宇宙は、無限の相互連関の網の目よって成り立っているからである。

宇宙の根源的生命的働きが無限の生成の瞬間瞬間の場に働き出ていると言っても、それは、宇宙に住む一つ一つの個体と無関係に進行していくものではない。宇宙の根源的生命的は、宇宙に存在する無数の個体を通して働き出ているのである。人間にしても、動物にしても、植物にしても、物質にしても、天体にしても、各個体が相互連関性の中で行為し、行動し、運動するといふことがなければ、宇宙の根源的生命的も働き出ることができない。われわれの行為は、その意味で、宇宙の生成を働いているのである。

われわれは、常に行為するということよって、宇宙の生成に参加し、そのことよって存在する。われわれの存在は、絶えず行為するということよって成り立つ。われわれは、単に生成の中で行為しているのではなく、生成を行為するのである。

われわれは、無始無終の無限の時の流れのほんの一息のような短い時の中に生まれ、行為し、そして、死す。しかし、それでも、われわれは、単に時の流れのままに生きているのではない。時の中で常に行為し、時をむしろ形成しているのである。死ぬことさえも一つの行為であり、時の流れを変えている。時はそこにあるのではなく、行為よって形成されるのである。

この世界は、時間的にも、空間的にも、無限の相互連関性よって成り立っている。したがって、その中で行為するといふことは、それ自身、巡り巡って世界を動かすことにつながる。われわれは、無限の存在連関の中に生きており、そこでの行為は、当然、その存在連関を変える。

仏教で説かれる菩薩道という行為も、相互連関性の世界を前提している。一個人の一つの菩薩行が、単に一つの対象を救済するにとどまらず、世界を救済することにつながると思われるのはそのことによる。その意味で、行為するといふことは、宇宙の働きを働いていることになる。宇宙の行為を行為していることになる。特に、

宗教的行為は、このような宇宙的行為を自覚的に働く。ただひたすら打坐すること、ただひたすら祈ることも、それ自身が宇宙の働きの表現であり、宇宙の働きを働くことである。と同時に、それは、また、そのことによって世界を救済することにつながる。仏教で「草木国土同時成道」と言われるのは、そのことである。私  
が悟りや救済を得ることは、同時に宇宙万物が悟りを得、救済されることである。  
『華嚴経』の説く普賢行と言われる行も、生きとし生けるもの間に存在する  
重々無尽の連関の中で、慈悲に基づく利他行を限りなく行ずることに他ならない。  
普賢菩薩は永遠の過去においてこの行を完成したが、『華嚴経』に帰依したわれ  
れも、この行を無限に継承しなければならぬと考えるのが、『華嚴経』の実践哲  
学であった。

密教は、この『華嚴経』が説く普賢行の全体を、象徴的行為によって表現する。  
三密と呼ばれる密教の行がそれである。空海は『即身成仏義』で、この三密を説明  
して、

「三密とは一には身密、二には語密、三には心密なり。法仏の三密は甚深微細に  
して等覺十地も見聞すること能はず。故に密といふ」

と言っている。三密とは、第一に身体活動の秘密、第二に言語活動の秘密、第三に  
精神活動の秘密である。真理そのものを体現している仏の身体・言語・意識の三つ  
の活動は、極めて細やかであつて、悟りの内容が仏と等しい菩薩やそれ以下の十段  
階の菩薩も見聞することができない。それゆえに密と云うのである。

密教の三密の行法とは、具体的には、身密としては、手の指を用いて印契を結ぶ  
こと、口密あるいは語密としては、口で真言を唱えること、心密あるいは意識とし  
ては、心のある一定の対象に集中することを意味する。しかし、空海によれば、わ  
れわれの身体・言語・意識の活動は、本来、宇宙全体の働きである。密教では、宇  
宙がそのまま真理であり、生きて活動する仏である。身・口・意の三密の活動は、  
われわれの活動であると同時に、宇宙の活動でもある。そこには、われわれと宇宙、  
衆生と仏が一体であると考えられる宇宙観がある。

かくて、密教の行者が三密の行を行なうことは、そのまま宇宙が働き出ているこ  
とと解される。したがって、この行法を達成すればすぐさま成仏できるといふのが、  
密教の考えである。それを密教では速疾成仏という。密教では、三密を行じて宇  
宙の大なる生命と一つになることによつて、即身成仏できる。そこには、我と宇宙  
は一つであるという壮大な世界観がある。この密教的な世界観から言つても、行為す  
るということ、そのまま宇宙の働きを働くことだということになる。

この密教の三密の行は、日本仏教では、その後、鎌倉新仏教に至つて分化し、い  
わば一密成仏を説くようになる。道元の只管打坐は、密教の三密行のうちの身密の  
分化したものと考えられ、法然の専修念仏や日蓮の唱題成仏は、三密行のうちの  
口密の分化したものと考えられ、親鸞の信心為本は、三密行のうちの意識の分化  
したものと考えられる。

天台宗の実践哲学でも、身体を通した行そのものが、宇宙万物の相互連関の中で、  
我ばかりでなく、同時に、一切衆生を救済する行為に他ならないと考えられている。

あらゆる事象は、時間的にも、空間的にも、無限のつながりをもって成り立っている。よく知られているように、天台が聖典とする『法華経』（化城喻品）の第五十七偈、「願わくばこの功德をもつて、普く一切に及ぼし、我らと衆生と、皆共に仏道を成ぜん」という偈文も、宇宙万物の相互連関性を前提している。一つの行の功德は、万物のつながりの中で、すべての生きとし生けるものに及ぼされる。ここにも、一つの行為は、宇宙的連関の中で行為であるという考えがある。

最澄も、そのような実践哲学をもって、激しい求道の道に入り、十二年の龍山修行をはじめ、厳格な実践行を貫いた。そこには、仏教を、単にその高遠な理論の習学のみとどめず、身体を通して行為によって一切衆生の救済を願う教えとしたいという強い願心があった。その天台の行法は、具体的には、止観行や常行念仏に代表されるが、後、密教の儀礼や行法も取り入れられ、総合的な修行体系が形づくられた。

この天台の方から見ても、後の鎌倉新仏教は、天台の諸行法の分化であったと言える。常行念仏は一遍の行動的な称名念仏や法然の専修念仏へ、止観行は道元の只管打坐へ、その法華経実践は日蓮の行動主義的な唱題成仏行へと先鋭化していったのである。

道元も、『正法眼蔵』（諸墨莫作）の中で、山河大地、日月星辰がわれらをして修行せしめると同時に、われらの修行によって、山河大地、日月星辰までも修行せしめられるという意味のことを言っている。この宇宙は、万物の相互連関によって成り立っている。われわれの行為は、この万物の相互連関によって支えられているとともに、われわれの行為そのものが、この万物の相互連関を支えているのである。それは、人と人との連関に及ぶばかりでなく、山川草木、鳥獣虫魚にまで及ぶ。

このことを、『正法眼蔵』（行持・上）では、「仏祖の大道、かならず無上の行持あり、道還して断絶せず。……この行持の功德、われを保任し、他を保任す。その宗旨は、わが行持すなはち十方の市地漫天、みなその功德をかうむる」

と言っている。仏祖の大道には、必ず最高の行があつて、連續として断絶することがない。その行の力が、我をも支え、他をも支える。わが行が、そのまま全地全天にその功德を及ぼしている。そして、さらに、

「この行持によりて日月星辰あり、行持によりて大地虚空あり、行持によりて依正身心あり、行持によりて四大五蘊あり」

とさえ言っている。行の持統によって、日月星辰があり、大地虚空があり、この世界とこの身心があり、それを成り立たしめている。つまり、われわれの行の持統によって、この宇宙のすべてのものが意味をもつてくるということである。日々行為しているわれわれは万物につながっており、したがって、その行為は、人から人、物から物に受け継がれ、その連鎖が世界を成り立たせているのである。と同時に、この世界が、その連鎖を通して、われわれの行為を成り立たせてもいる。

かくて、宇宙が行をあらしめ、行が宇宙をあらしめるとすれば、宇宙の真理の現われと、それを現わそうとする行為は一つだということになる。道元の言う

「修証一等」は、ここに成り立つ。われわれは、悟りを得るために修行するのではなく、修行することがすでに悟りの中にある。修行はそのまま悟りであり、悟りはそのまま修行だというのが、道元の一貫して主張してきたことであつた。すでに今行じているということが、そのまま宇宙の真理の表現であり、悟りの現われである。道元の只管打坐、つまり、ただひたすら坐るといふことの意味もそこにある。行為するといふことが、すでに、宇宙の命の現われである。宇宙の命は、そのまま、われわれの行為を通して現われるのである。

道元は、『正法眼蔵』（現成公案）の最後のところで、宝徹禪師と一僧の間答をあげて、このことを象徴的に語っている。麻谷山の宝徹禪師が扇を使っているところへ、一人の僧が来て、「風性は常住にして、処として周からぬはないというのに、和尚はなぜまた扇を使うのであるか」と問うた。それに対して、師は、「お前は、ただ風性は常住であるといふことを知っているが、まだ処として周からぬはないといふ道理は分かっているか」と言った。僧は、「では、処として周からぬはないといふのは、どういふことでありましょうか」と尋ねたが、その時、師はただ扇を使うのみであつたといふ。

宇宙の真理、悟りの本質は、どこにでも遍在しているからといって、何もしないのではそれ自身現われて来ない。行を行なつてこそ、そこにまざまざと宇宙の真理、悟りの本質は顕現してくるのである。修行と悟りは一つである。行為することなくして、宇宙の真生命は働き出でこない。行為はそのまま宇宙の働きであり、宇宙の働きは行為を通してのみ現われる。道元が同じ「現成公案」の巻で言っているように、魚は水を命とし、鳥は空を命としているが、同時に、また、水や空の命は、魚が泳ぎ、鳥が飛ぶことにおいて実現しているのである。

この宇宙は、無限の生成であり、絶えざる創造であり、不断の活動である。人間の行為や動物の行動、植物の変化、物質や天体の運動、それらは、みな、相互連関性の中で常に流動変化していく宇宙の自己表現であるとともに、それ自身が、相互連関性の中にあつて、宇宙の歴史を形成する。それらは、それぞれが宇宙の創造的契機である。宇宙の中に存在するあらゆる個体は、常に変動する大なる宇宙を映す小宇宙であつて、それ自身、常に運動し、変化し、行動し、行為することによって、生成変化する大宇宙を表現する。人間の行為も、常に生成流転する大なる宇宙の働きの表現である。われわれは、行為するといふことによつて、宇宙の自己形成に参与しているのである。宗教の実践行為、つまり行は、このことを象徴的に表現している。

#### 煩惱即菩提

しかしながら、それでも、われわれは煩惱に迷う存在である。われわれの心は、なお、食欲や瞋恚、愚痴や愛欲、怨憎の煩惱に悩まされ、常に動揺している。たとえ、われわれの心の奥底には清浄な心が宿り、煩惱や迷いはその清浄心の波立ちにすぎないとしても、われわれが住む現実の世界は、死や苦に悩まされる煩惱の世界であることに変わりはない。

もちろん、それでもなお、真理の世界はある。われわれは煩惱に迷う存在ではあるが、しかし、われわれは、煩惱具足の身のままで、宇宙の真生命に支えられている。生命世界では、しばしば弱肉強食の修羅場が演じられているが、それ自身、深く考えれば、宇宙生命の働きであり表現であるとも言える。ちょうどそれと同じように、煩惱渦巻く世界にこそ、宇宙の真生命は生成している。

この点から言えば、空海が、『十住心論』や『秘藏宝鑰』で、真言密教の最高の段階、秘密莊嚴心から見れば、第一段階の異生羴羊心も如来の心の一つの現われであるとき、宗教的真理を突いていたと言わねばならない。秘密莊嚴心があるからこそ、異生羴羊心があり、異生羴羊心があるからこそ、秘密莊嚴心がある。悟りがあるからこそ迷いがあり、迷いがあるからこそ悟りがある。

真言密教の経典『理趣経』は、大日如来が、欲界の他化自在天の宮で、八大菩薩に囲まれて説法をするところから書き始められている。ここでも、欲界の他化自在天は、煩惱の嵐の中、怒号に満ち戦乱に明け暮れる世界とみられているが、しかし、同時に、この嵐の中で、如来の説法は行なわれているのである。

悟りや解脱の世界は、われわれが生きる現実の世界から遠く離れたところに望まれるものではなく、苦悩と汚辱に満ちた現実の世界のただ中に見ていかねばならない。迷いの世界も、悟りの世界も、煩惱の世界も、解脱の世界も、今このこの世界以外のものではない。解脱や悟りの世界と言っても、別の世界なのではない。迷いと悟り、煩惱と解脱は表裏をなし、しかも、その表裏はいつでも転換しうるものなのである。宗教的世界は、単なる解脱や悟りの世界ではない。そこには、苦悩、煩悶、闘争、すべてがある。ただ、それらすべてが宇宙の真生命の働きとみるところに、悟りや解脱はある。

いかなる煩惱も宇宙の真生命の働きだとすれば、大乘仏教が常に主張してきたように、煩惱は即菩提だということになる。『華嚴経』（如来性起品）でも、如来の法輪は一切の世界をあまねく照らし、たとえ濁った心をもつ衆生の器には映らなくとも、如来はいついかなる場所にも現われると言われている。煩惱と菩提は、波と水のように、別々のものではない。人間はどうしようもない業をもち、その心は無明の闇に覆われているが、そうであればなおのこと、その業や無明にこそ、仏の命はあらわになっているのである。湖面に映る月は波が立てば消えるが、しかし、月は依然として照り輝いている。煩惱と菩提、迷いと悟りの逆接的な一致を、『華嚴経』は語っている。

空海も、『即身成仏義』の中で、煩惱即菩提を説いている。空海の考えによれば、仏と人間、大宇宙と小宇宙は一つである。仏と人間は同じ宇宙の現われである。一つの宇宙は、見方を変えれば、仏にもなり、凡夫にもなる。したがって、煩惱具足の凡夫である人間も、そのままの身で成仏しうる。空海の即身成仏の説は、大乘仏教の煩惱即菩提の思想を受け継いでいる。仏と人間はもとは一つであり、別のものではない。

『十住心論』の体系も、人間精神の動物的な段階から宗教的な段階への高まりという縦の関係で見ないで、全段階を横の関係で見れば、秘密莊嚴心から異生羴羊心まで、すべて大日如来の心の現われとして、曼荼羅世界に納まる。われわれ人間の

心の中には、第一住心から第十住心まで、すべてが備わっているのである。人間の中の中には、餓鬼、畜生、修羅の心も、如来の心もある。それらが、すべて、大日如来つまり宇宙生命の表現とみられる。曼荼羅の世界観によれば、餓鬼、畜生、修羅の世界も、そのまま悟りの世界でもある。第一住心のように、食欲と性欲だけで生きている牡羊のような段階でも、密教の立場からすれば、すべて救われ、最高の段階に入ることができるのである。

仏教では、食欲、瞋恚、愚痴の三つを煩惱の代表としてあげ、悟りの障害になるものとして、三毒と名づけている。しかし、密教では、この煩惱を全面的には否定しない。煩惱の中にも本来の生命力は宿っているとみて、欲望も肯定される。『理趣経』（五種秘密三摩地品）でも、大欲は清浄であり、それは菩薩の位であると説く。欲望を肯定して、大きな欲望、他者を利用する仏の清浄な欲に転換し、生かそうとする。

密教では、一般に、人間の欲望の中にも清浄な心が働いているとみるから、例えば、男女の交わりも、決して悪とか邪とか穢とはみず、本来清浄なもの現われとみる。『理趣経』（大樂不空初集會品）の中で、「妙適清浄の句は是れ菩薩の位なり。欲箭清浄の句は是れ菩薩の位なり」と言われているのは、そのことを表現している。男女合体の浄らかな境地は悟りの境地であり、煩惱を起こす浄らかな境地は悟りの境地であると言っているのである。男女の交わりも、人間と宇宙の一体化の表現とみられるのである。いかなる煩惱も、宇宙の大生命の働きである。密教は、すべての存在を自性清浄なるものとして全面的に肯定する生命哲学なのである。

天台宗も、煩惱即菩提を説く。天台教学で言う円教は、究極的には『法華経』の教えを指すが、この教えの根本は円融無礙にあり、具体的には煩惱即菩提を説く。別教では、煩惱と菩提を区別し、煩惱を断ずることによってのみ菩提を得ることができるが、円融無礙の立場に立つ円教では、煩惱即菩提であり、煩惱を断ぜずとも菩提を得ることができる。煩惱と菩提は矛盾するが、同時に相即すると言う。一切の衆生は本来仏性を備えている。たとえ煩惱が起きても、その妄念の中に、如来の心が蔵されている。妄念そのものの中に、空仮中の真理はある。妄念はそのまま仏であり、妄念の中に三諦が円融している。人間の生は苦であるが、その苦を断絶する必要はない。煩惱が起こっても、そのまま煩惱を受け入れればよいと考える。天台でも、すべての煩惱を、宇宙の真生命の表現として、そのままに受け入れるのである。

### 迷いと悟り

われわれ人間は、また、生死に迷う存在である。常に、死を恐れ、死に不安を懐き、生の意味に思い煩う存在である。われわれが住む現実の世界は、死に悩みに悩む世界である。われわれは、この世に生まれてきたかぎり、生死の迷いから免れることはできない。なるほど、生死の迷いから解放されることを願って、人は解脱や悟りを求めるのだが、生死の迷いは常につきまとうから、それほど容易に解脱や悟りを得ることはできない。

しかし、だからといって、解脱や悟りの世界がないわけではない。われわれは生



死に迷う存在ではあるが、しかし、なお、そのまま、宇宙の真生命に支えられているとも言える。われわれが生死に迷っているその時にも、宇宙の真生命は生成し続けている。解脱や悟りを得るといふことは、むしろ、この生死の迷いをそのままにして、その根底に働き出ている宇宙の真生命を体得することである。

華嚴思想でも、われわれは、本来、事事無礙の真理の世界の中に生かされているのだが、ただ、それを自覚していないだけだとみられている。われわれの心の中には、真理を知る心、淨心と、それに気づかない心、妄心の二種の心があるが、しかし、この二つは、元来は同一である。妄心は、むしろ、淨心の働きである。人間が生死に迷っているその根底に、すでに真理は貫徹している。真理と迷妄は、互いに融合し、抱擁し合っているのである。

『大乘起信論』(解釈分・顕示正義・第二門)でも、われわれ人間の心、衆生心には、淨らかな仏心と、迷妄に惑う凡夫心が、同時に存在しているとみられている。しかも、この衆生心の中にある仏心と凡夫心、真と妄は、真理の世界からみれば、本来一つである。真理の世界が分かれて、悟りとも迷いともなるにすぎない。あたかも海水が揺れ動いて波立つように、真理が動いて迷いが生ずるにすぎない。われわれの心は本来清浄であって、その本来清浄な心が無明の風に動かされて、迷いが生ずるにすぎない。その無明も、忽然として真理の世界から生じるものであり、本来真理と別なものではない。われわれの迷いの心の中にも真理は存在し、悟りの心は働いている。われわれの迷いの心も、宇宙の真理につながっているのである。

空海も、われわれが生きている迷いの世界、生死輪廻に迷う第一住心の世界を、そのまま、第十住心の世界、秘密莊嚴の曼荼羅世界の現われだとみていた。空海も、また、迷う存在としての人間存在の中に、悟りの本性は宿っているとみていたのである。

天台教学でも、衆生の一念がまだ修行の段階にある時には無明に覆われ、妄信が生ずるが、同一一念がその修行の成果を上げれば、そのまま仏の心になると考えていた。とすれば、迷いと悟りは、それほど離れているのではなく、別々のものではないことになる。われわれ凡夫が起す一念の心が無明に覆われれば、迷いの心となるが、その覆いがなくなれば、悟りの心となる。迷いと悟りは、相反しながらも相即している。『法華経』で、「唯仏与仏乃能究尽諸法実相」と言われるように、われわれ凡夫が生死に迷っている時でも、仏と仏は、真実のありのままの世界を究め尽くし、われわれ凡夫を支えているのである。迷いと悟りは、表裏をなして一体なのである。

道元も、『正法眼蔵』(法華転法華)で、心が迷うことは、とりもなおさず、法華が転ずることに他ならないと言っている。たとえ、この世界が心の迷いによって生じているものであるにしても、そのあるがままの姿は、法華つまり真理の本質に転ぜられているのである。したがって、心の迷いも恨むべきではない。われわれ凡夫が生死に迷うのも、世界の本質の生成であり、宇宙の真生命の表現なのである。かくて、衆生と仏は一つである。迷いの世界を知る者は悟りの世界を知り、悟りの世界を証す者は迷いの世界を証す。そこでは、娑婆世界はそのまま寂光土に転ぜられ、寂光土はそのまま娑婆世界として転ぜられる。もはや生も死もない。迷いも悟りも、

すべて真理の展開である。法華が法華を転ずるとは、そのような意味である。すべてには真世界の展開であり、宇宙の真理の生成なのである。

人間存在は常に生死に迷う存在であるが、その迷いそのものが、宇宙の真生命の生成であり、表現である。迷いの世界の中にこそ、悟りの世界を見なければならぬ。迷いの世界があつて、それとは別のところに、悟りの世界があるのではない。迷いの世界も悟りの世界も、現在ただ今のこの世界の表裏にすぎない。宗教的世界は、迷いを包み込む世界でなければならぬ。解脱や悟りと言われるものは、迷いそのものから解放されることではなく、迷いそのものの中に宇宙の真生命の働きを見ることである。

#### 生死即涅槃

大乗仏教が常に主張してきた「生死即涅槃」という考えは、生死の迷いそのものが宇宙の真生命の働きだということに他ならない。なるほど、人間はどこまでも生死に迷う存在である。しかし、この人間の迷いそのものも、宇宙の真生命に支えられ、宇宙の真生命の場で行なわれていることである。その場は、生きとし生けるものが、そこへと死し、そこから生まれ来る永遠の場である。この永遠の場から、人間は、生死に迷う存在として、この世に生まれて来る。とすれば、生死に迷う人間は、また、この永遠の場へと帰って行かねばならない。宇宙の真生命への帰一、それが解脱とか悟りと言われるものである。

迷いと悟り、生死と涅槃は、表裏をなして一体である。われわれが生死に迷っている足下に、涅槃の世界はある。宗教が絶えず求め続けてきた永遠の生は、この世界の遠くにある彼岸に求められるべきではない。われわれは、最初から、永遠の場に生死しているのである。永遠の場では、死は生であり、生は死である。生死の世界を離れ、そこを超越して、涅槃の世界に入るのでない。生死の世界がすなわち涅槃の世界なのである。

仏教では、仏陀以来、生死の解脱を求め続けてきた。生死の根本条件である無明を破し、煩惱を滅して、涅槃の境地に入ることが、仏教の最終の目標であった。しかし、原始仏教では、まだ、生死輪廻の世界と涅槃の世界は区別され、悟りの世界は遠く離れたところに求められていた。迷いと悟り、生死と涅槃という相矛盾するものが、一つに結合されて考えられるようになったのは、大乗仏教においてであった。そこでは、生死を離れて涅槃はなく、涅槃を離れて生死はないとされる。

『華嚴経』(十地品)でも、第六地で、生死即涅槃が説かれている。様々なものが生成消滅していく働きがあるがままに見るなら、それらは空であつて、同時に、あるがままの如性においてあることが自覚される。その時、迷いの姿はすなわち悟りの姿となり、生死は即涅槃となり、無礙自在なる境地に至ると考えられている。龍樹が、縁起即空、空即縁起とみて、生死即涅槃を説いたのも、これら大乗経典の思想を哲学的に解釈してのことであつた。すべて存在するものは条件によつて生じ、相関的にのみ存在するにすぎないから、本来空である。しかし、同時に、この空もまた空であるから、この空は相関的存在者としても立ち現われてこなければならぬ。この否定と肯定が相即するところに、生死即涅槃が成り立つ。縁起によつ

て生ずる生死輪廻の世界が、縁起空観を通して、悟りの世界の表現ともみられたのである。

『法華経』でも、生死即涅槃が説かれている。現に、『法華経』（分別功德品）では、久遠実成の仏の永遠の生命を信じる衆生には、多くの功德があることを説いている。その功德の第一は、無生法忍と言われる。無生法忍とは、生死を離れ、その教えを守っていくことである。衆生は、仏の生命が永遠であることを聞いて、生死の迷いから離れ、大いなる生命のうちに生きることが出来る。われわれ衆生は、世界の消滅去来のみを見て、生死に迷っているが、仏の目から見れば、この変転極まりない生死の世界も、同時に、不生不滅と見られる。この仏の知見を如実知と言う。われわれ衆生も、仏の永遠の生命に生かされることによって、この仏の如実知見に参ずることが出来るのである。

天台教学でも、『法華経』に代表される円教は、円融相即の段階に達しているから、ここでは、生死はすなわち涅槃とみられる。生死に迷う衆生も本来仏性を備えており、衆生の一念に起る妄念にも、真理が宿っている。かくて、生死に迷う心の中にすでに真実涅槃が含まれ、生死と涅槃は矛盾対立しながらも一つであり、相即していると考えられる。

空海も、即身成仏を説くことによって、大乘仏教の生死即涅槃の思想をより徹底している。生死を免れない人間でも、その身そのまま、仏の涅槃に入ることが出来る。もしも、生死を免れない人間の方から、生死を乗り越えて、仏の涅槃に至り着かねばならないとするなら、永遠の時間がかかる。しかし、もしも、人間も仏も、生死も涅槃も一つであって、同じ一つの宇宙生命の別々の現われにすぎないとするなら、人間でも、見方を変えれば、仏であり、生死輪廻の世界もそのまま涅槃の世界となる。そこには、われわれ身体を備えた人間一人一人が、大宇宙を映す小宇宙だという考えがある。現実世界の人間の生命が大宇宙の生命と一つであることを知るなら、欲望渦巻く生死の世界も、そのまま、仏の世界と一つであり、宇宙の大生命と一つだということになる。

道元も、『修証義』冒頭で、「生を明らめ死を明らむるは仏家一大事の因縁なり」と説き、さらに、『正法眼蔵』（生死）において、次のように言っている。

「もし人、生死のほかにほとけをもとむれば、ながえをきたにして越にむかひ、おもてをみなみにして北斗をみるとするがごとし。……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。」

「この生死は、すなはち仏の御いのちなり。これをいとひすとすれば、すなはち仏の御いのちをうしなはんとする也。これにとどまりて生死に著すれば、これも仏のいのちをうしなふ也。」

生と死を繰り返す人間の有様が、そのまま、仏の命つまり宇宙の真生命の生成である。したがって、これを厭離しても、これに執着しても、仏の命つまり宇宙の真生命を失うことになる。生死を繰り返す人間のあり方以外に、悟りの世界を求めべきではない。生死即涅槃と心得れば、もはや、生死を厭い涅槃を願うこともない。この時、はじめて、生死を真に離れることができる。

生死を離れて涅槃があるのではなく、涅槃を離れて生死があるのではない。生死の中にこそ涅槃はあり、涅槃の中にこそ生死はある。迷いの中にこそ悟りがあり、悟りの中にこそ迷いがある。迷いと悟りは矛盾するが、この矛盾するものの一致という逆説の中にこそ、宗教的真理は宿っている。生死を超える宇宙の真生命こそ、生死を生死たらしめているものなのである。生死は宇宙の大生命に包まれている。ここでは、生は死であり、死は生である。生死は一如である。

かくて、道元は、『正法眼蔵』の各所（諸悪莫作、空華、諸法実相、身心学道など）で、「生死去来は、真実人体なり」と言う。生と死を繰り返し、去りまた来たる有様が、人間のあるがままの相だと言うのである。生死は迷いであり、凡夫の姿であるが、しかし、それが、そのまま、まことの人間の姿であり、そこにこそ、私の命つまり宇宙の真生命は如実に現れ出ている。

#### 絶対肯定

宗教のぎりぎりの真実が、煩惱即菩提、生死即涅槃というところにあるとすれば、そこには、もはや煩惱と解脱、迷いと悟りの区別はなく、無礙自在である。この世とあの世、煩惱の世界と解脱の世界、迷いの世界と悟りの世界が区別される時、むしろ、人生の重荷は増してくる。しかし、両者がもはや区別されることなく、表裏一体となる時、それまでの差別的観念に悩まされた苦なる生は、そのまま、また、より新しい意味をもって肯定される。『法華経』が語っていた如是の世界は、そのような絶対肯定の世界であった。

この絶対肯定を、道元は、『正法眼蔵』（身心学道）において、平常心という言葉で語っている。道元によれば、平常心は、この世界と他の世界を問わず、すべて平常心である。昔という日はここより去り、今という日はここより来る。去る時には天もことごとく去り、来る時には地もことごとく来る。これが平常心である。

菩提に至ることを怪しむ気持が起きても、それさえも、とりまなおさず平常心なのである。日々の生活を送る時自然と働いている心、平常心は、天地自然とともに自然に起きてくるものであり、それは、私の言葉や心や法などに等しいものである。悟りを疑うことさえも、自然な平常心の中にある。はからいのないありのままの平常心こそ、天地の大道に適っている。

悟りや解脱の世界は、この世での日常的生から遠く離れた彼岸にあるのではない。むしろ、この世の日常的生そのものの中にこそ、宇宙の大なる働きは働き出ている。宗教の本質は、必ずしも、日常的生を超越するところにあるのではない。逆に、日常的生そのものの中に帰ることが、宗教の終着点である。日常的生における一挙手一投足こそ、宇宙の表現なのである。

## II 救いの世界

## 1 罪と悪

### 悪とその源泉

この世は悪に満ちている。見方によれば、人間世界は、不正や邪悪、虚偽や偽善によって成り立っているとも言える。また、人間世界には、不公正や不条理が蔓延している。善き行ないが必ずしも報われるとは限らず、悪しき行ないが必ずしも罰せられるとは限らない。さらに、われわれの人生を振り返ってみても、人の一生は苦や不安に満ちている。病や老いや死への不安、生きていく上で必ず出合う不幸や失意、怒りや憎しみ、人間に対する不信や絶望など、生きていることが苦悩だとも言える。人生もまた悪に満ちている。

仏教でも、殺生・偷盗・邪淫・両舌・妄語・悪口・綺語・貪欲・瞋恚・邪見の十の悪業があげられ、人間世界は、過去・現在・未来にわたって、このような悪業の連鎖によって形成されているとみられている。『無量寿経』（三毒五悪段）でも、人間世界は、貪欲・瞋恚・愚痴の三毒に侵され、殺生・偷盗・邪淫・妄語・飲酒の五悪に満ちているとみられている。そして、現世の人間の悪行や悪行が数限りなくあげられ、悪に充滿している人間世界が徹底的に描き出されている。

また、キリスト教でも、この世は、どうにもならぬ悪しき世であった。例えば、『新約聖書』の伝えるところによれば、『マルコ伝』（八・三八）や『ルカ伝』（九・四二）で、イエスは、この世を指して、邪悪で罪深い世と言い、不信仰な曲がった世と嘆いている。キリスト教でも、この世は、義しき者が滅び、偽善がはびこる悪しき世であった。しかも、この世の人々は、その悪しきことを悟らず、悔い改めようとしなない。

仏教では、このような人間世界の悪の依って起きる条件を、無明と煩惱に見る。無明、つまり真理への盲目が条件となって、様々なものに執着する我見が起き、あらゆる迷いの根本である煩惱が発生する。貪欲や瞋恚や愚痴は、煩惱の最も根源的なものである。これらは、どれも自己中心的執着を共通にもち、愛欲や怨憎などあらゆる煩惱がここから生起する。そして、それは、われわれの身心を乱し、正しい判断を妨げる。この世と人生に充滿するあらゆる悪は、人間が人間である以上離れることのできない無明と煩惱を条件として起きてくるのである。人間世界は、無明と煩惱の渦巻く悪なる世界である。

キリスト教でも、人間世界の悪の源泉を、人間の根底に潜む自己愛に見ている。生き物も共有している自然な衝動とか欲望だけでは、まだいかなる悪も生じないが、これが、人間の自我のうちに投げ入れられた時、我意が生じ、自己愛が生じる。そして、それが、この世のあらゆる悪を生み出し、人生の苦悩を

生み出すのである。われわれ人間は盲目的な衝動によって動かされており、ひたすら自己の欲求を追求して生きている。この世と人生の悪は、そのような自己愛によって起きる。

### 罪の自覚

人間世界の悪を生み出す煩惱や自己愛が、他ならぬ自己自身の中に深く巣くつていくことに気づく時、人は深い罪の意識をもつに至る。罪は自己自身の奥底に沈殿し、それが自己を根底から衝き動かしている。人間は、その存在そのものに罪を背負って、暗い道を歩いている。その意味では、誰もが罪人である。しかも、人間存在に巣くつているこの罪は、人間の力ではどうすることもできない。罪の前でも、人間は無力である。われわれは、ただ、神や仏の前に自らを恥じ、懺悔する以外にない。

親鸞の信仰も、人間の罪悪深重と無力の自覚から出発している。親鸞は、『教行信証』（信巻）の中で、

「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた、常に没し、常に流転して、出離の縁あることなし」

という善導の『観経疏』（散善義）の言葉を引用して、自己自身の深い罪障感を述べている。罪は自己自身の中に深く住み込んでおり、どのような手立てによっても、それを離脱することはできないと言っているのである。ここでは、罪は、自己自身のものとして主体的に背負われている。しかも、人間は、この奥底に流れる罪の濁流に対して無力である。現に、親鸞は、『高僧和讃』でも、

「濁世の起悪造罪は、暴風駛雨にことならず」と記し、人間の罪は暴風雨のように激しく、それに押し流される人間は無力であることを語っている。

無力な人間は、ただ仏の前に懺悔する以外にない。親鸞も、『教行信証』（信巻）の中で、

「誠に知んぬ。悲しき哉。愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の教に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快まず。

恥づべし。傷むべし」

と悲嘆述懐している。愛欲や名利を求める心に邪魔されて、極楽往生を約束された信心の人（正定聚）に入ること喜びとせず、真実の悟りに近づくことを楽しまないと言うのである。

この親鸞の懺悔文は、親鸞八十才前後に書かれたものと推定されている。すでに京都に隠棲して長年が経った老年の親鸞にして、意外と生々しく赤裸々な告白である。だが、この赤裸々な懺悔にこそ、自己自身の罪障性を常に見てきた親鸞の深い眼差しがある。親鸞は、比叡山の厳しい修行でも、どうしても真の悟りを得ることができず、越後に流されても、僧の身を全うできず、晩年にも、我が子善鸞に裏切られ、これをなくなく義絶し、ある意味で、愛欲に沈没した生涯であった。また、関東での布教を志した時も、より多くの信者を得たいと願ったかもしれない。さらに、『教行信証』の述作に没頭していた時

も、学者的な議論に埋没している自己自身への厳しい反省があった。それらも、親鸞には、名利の大山に迷惑し続けると感じられたであろう。親鸞の厳しい自己省察から見れば、親鸞自身の生涯は、愛欲や名利の煩悩に衝き動かされ、底知れぬ闇を流転してきた罪業の生だったのである。

親鸞は、また、『正像末和讃』の中で、

浄土真宗に帰すれども

真実の心はありがたし

虚仮不実のこのみにて

清浄の心もさらになし

と悲歎述懐している。これも、親鸞の最晩年、八十六才の時の作である。浄土真宗の教えに帰ってはいるが、浄土を求める真実の心はなかなか起きにくく、自己の身は虚偽の身で、清浄な信仰を求める心もないと言っているのである。親鸞の自己省察は、年老いるとともに逆に深まり、その眼差しは、人間の罪悪性の奥底にまで届いている。

親鸞は、一生かけて、自分自身の中の虚偽を見つめてきた。比叡山での二十年の修行生活を捨てたのも、そのためであった。表向き修行僧の形をしているが、内実は煩惱熾盛の凡夫にすぎぬ我身を、深く自覚したからであった。妻帯し、僧籍を奪われ、越後に流された親鸞が、自らを「愚禿」と称したのも、表面上僧の形をとっていた虚偽への徹底的な反省からであった。そこには、親鸞自身の深い罪の自覚があった。親鸞は、自分自身が救いようのない罪人であつて、そこから離れえないことを深く自覚していたのである。親鸞は、罪に対する人間の弱さを深く自覚し、それを徹底的に生き抜いた人であった。

イエスの信仰も、深い罪の自覚と人間の無力の自覚から出発している。よく知られた「ヨハネ伝」(八・一一一)の記述に見られるように、姦淫して捕らえられた一人の女を囲んで、モーゼの律法に基づいて石にて打つべしと主張している敵たちに対して、イエスは、「なんじらの中、罪なき者、まず石を擲て」と言った。この言葉は、罪は万人にあり、神の前ではみな罪人であるという自覚を語ったものである。人間の根源的な罪障性に対して、人は無力である。人は、ただ、神の前に一人立ち、これを深く懺悔して、神の赦しを乞う以外にない。キリスト教は、一貫して、このことを教えてきた。

現に、パウロも、信仰によつて義とされなにかぎり、万人は罪を担える者であると言う。「ローマ書」(七・一四一五)で語られているように、人間は、「肉につける者であつて、罪の下に売られている」のである。そして、「善しようとする意志は、自分にあるが、それをする力がない」のである。「わたしの欲している善はしないで、欲していない悪は、これを行なっている」のが、人間の姿なのである。ここには、人間は常はどうすることもできない衝動に動かされており、善い行ないをしようにも無力であるという自覚が、悲痛な告白を通して語られている。かくて、パウロは、「ローマ書」(三・一〇一二)で、

「義人なし、一人だになし」「善をなす者なし、一人だになし」という『旧約聖書』の「詩篇」(一四・三 五三・三)の言葉を引用して、神の前では万人が



罪人であることを語ったのである。そこには、深い罪の自覚がある。

アウグスティヌスも、自己自身に巣くうどうにもならない罪の自覚から、信仰の道に至り着いたことを告白している。よく知られているように、『告白』(Ⅱ・Ⅲ)では、青年時代に激しい肉欲に悶え、放縱な生活をし、仲間と一緒  
に盗みをし、不純な愛に陥った自分を赤裸々に告白している。そして、自己自身に巣くう罪を深く自覚するとともに、それは、ただ、神の恵みと憐れみによって赦される以外ないと語っている。アウグスティヌスは、長い間、霊と肉の葛藤に悩み、どのような高潔な生活もなしえない自己の無力を自覚しないわけにはいかなかった。そして、そこから、人間は罪の塊であり、罪を犯さざるを得ない身であり、自分ではどうすることもできない衝動に動かされている存在だということ深く自覚したのである。アウグスティヌスの信仰は、このような罪への深い自覚から湧き出ている。

ルターも、深い罪の意識から、彼独自の信仰を生み出した。ルターは、修士だったころ、同胞に対して怒りや憎悪や嫉妬など悪い心が動く度に、神から永劫に罰せられていると感じたという。その頃のルターにとつては、神は義を行使する審判者であり、罰する神であった。そのため、肉に根差す欲望や自己愛を感じる度に、自分は不義を行なっており、神から罰せられていると感じた。ミサの儀式を執り行なうという名誉を得た時にも、罪の意識に苛まれて、神の目から逃げ出したい気持ちに襲われたという。このような深い罪の意識から、ルターは、自分自身を、根底から罪に汚れた存在、罪人として自覚しないわけにはいかなかった。しかも、それは、どんな善行や努力によっても救いえないものであり、ただひたすら罪に対する自己の無力を自覚し、神の赦しを乞う以外にないものであった。神の恩寵への信のみを強調するルターの信仰は、このような深い罪の自覚から出てきたものであった。

キエルケゴールも、罪の意識に苦悩した人であった。キエルケゴールが神から呪われているという意識にとらえられたのは、よく知られているように、父親から受け継いだものである。

キエルケゴールの父ミカエルは、幼いころ羊の番をしていた時、自分のあまりにも悲惨な境遇を嘆いて、丘に登り、神を呪ったという。さらに、ミカエルは、最初の妻を亡くした後、それまで女中として働いていた女性と再婚することになる。だが、伝記研究者によれば、この間の事情について、先妻の死後まもなく暴力的に第二の妻との肉体的交渉があったという。ミカエルは、このことも死ぬまで深く悔い、罪意識に苛まれていた。かくて、次々と子供が誕生しても、それは神からの呪いと受け取られた。現に、その子供たちは、長男とキエルケゴールだけを残してみな死んでいった。自分自身の長寿も、彼にとつては、神からの呪いであった。

キエルケゴールは、この父の秘密を、死に際で聞いた時、これを「大地震」の経験として日記に記している。キエルケゴールが、生涯罪意識に苛まれ、憂鬱に囚われていたのは、この父の罪意識を受け継いだものであった。キエルケゴールは、自分自身を、神から呪われた人間から生まれた呪いの子という意識を

もっていたのである。キエルケゴールが、人間を、神から離反した罪ある存在とみたのも、このような体験に裏づけられていたのである。

#### 戒と律法

人間存在の根底に悪が巣くい、人間が根本的に罪ある存在であり、人間がこれに対して無力だとすれば、どんなに善行を積み、戒を持ち、律法を守る努力をしても、この根源の罪悪は克服できないことになる。確かに、宗教は、今まで、その道に入った者に対して、その身分に応じて、戒や律法など禁欲を課してきた。しかし、たとえ戒や律法を厳しく守り、修行し、善根を積んだとしても、人間の奥底に巣くう罪悪はなくならない。それどころか、修行に打ち込めば打ち込むほど、逆に、自己自身の中の罪障がますます自覚されてくる。かくて、修行者は、戒律や律法と自分自身の中の罪悪性、課せられている禁欲と自己自身の中の衝動の葛藤に巻き込まれ、深い苦悩に陥る。その極、真の救いは、自己の努力で善根を積むことによって得られるのではなく、ただひたすら自己の内なる罪悪を神や仏の前で懺悔し、一方的に神や仏の方から赦されるのでなければ得られないということ深く自覚するに至る。それが、真の救いというものである。

親鸞が、若き日の二十年間、比叡山で、仏教の学問と修行を積むことを通して体験した苦悩にも、課せられた戒と自己の内なる罪障性との葛藤からくる苦悩があったであろう。親鸞も、比叡山で、学問や修行に人一倍励んだに違いない。しかし、自己の努力によってそれらに励めば励むほど、逆に、それから遠ざかるようとする自分自身の内なる罪悪を自覚しないわけにはいかなかったであろう。そして、学問や修行の努力だけでは何も得られないという無力感と失意に陥ったであろう。自分のように罪深い者は、どのような学問によっても、どのような修行によっても、救われもしないし、安心を得ることもできない。自分自身はいかなる行にも耐えることのできない無力な人間にすぎない。そのような無力感と絶望感から、彼は叡山での修行生活を捨て、専修念仏を説く法然のもとに身を投ずる決心をしたのであろう。よく知られているように、『歎異抄』（第二段）の中で、親鸞は、「いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」と語っているが、この言葉の背景には、叡山での親鸞の体験も反映しているように思われる。われわれは、罪悪深重、煩惱熾盛の凡夫である。このような凡夫は、どのような修行をしても、どのような善根を積んでも、救われることはない。仏の広大な力の前で人間の絶対的無力を、この言葉はよく表現している。

だが、このことは、すでに、法然が語っていたことでもあった。法然は、『往生大要鈔』の中で、

「このころのわれらは、知慧のまなこ盲い、行法のあしなへたるともがらなり。聖道難行のけはしきみちには、惣じてのぞみをたつべし」

と言っている。われわれの心はすでに眩んでしまっているのだから、どのような

な行も不可能であり、自力の行は一切捨てるべきだと言うのである。そこには、自力の行を放棄せざるをえない自己自身の内なる罪障性への深い眼差しがある。法然は、自己自身こそ罪悪生死の凡夫にすぎないということを、深く自覚していたのである。

しかし、このような自己自身の中の罪障性の自覚は、法然や親鸞が学んだ比叡山、日本天台宗の開祖、最澄にすでに自覚されていたことでもあった。最澄は、若き日の『願文』の中で、自己自身を、「愚が中の極愚、狂が中の極狂、塵壳の有情、底下の最澄」と深く懺悔し、自分自身はすでに戒を根底から捨て去った無戒の僧にすぎないことを告白している。そこでは、煩惱に満ちた自己自身への深い反省の心情が吐露されている。妻帯し、法難によって越後に流され、末法無戒の俗人となった親鸞が自らを「愚壳」と称したのも、この最澄の『願文』に依拠している。

人間が根本的に罪ある存在であって、それは、どんなに律法を守る努力をしても克服できないという自覚は、キリスト教の説くところでもある。「ローマ書」や「ガラテア書」で語っているように、パウロの信仰の出発点は、人間は無力であって、どのような律法の要求も全面的に満たすことはできないという自覚からであった。われわれは、律法を実現するにはあまりにも無力であり、常に悪への傾向に支配されている。律法を守ることは、神の前に義とされることは困難である。それどころか、逆に、律法を満たすことによって自らを義とすることは、自らの力によって義を勝ち取ろうとすることであり、それ自身、自己愛と自己慢心に基づいている。それは、神による義認ではなく、律法による自己義認に陥っており、それこそ罪であり悪である。そこには、自分自身の内に巣くう罪悪を見ようとしないう偽善性がある。むしろ、律法に存在意義があるとすれば、人間にそれを守ることができないことを自覚させ、その内なる罪悪に気づかせ、ただ神の赦しへの信仰に立つことを促すことにある。それが、パウロの独自の解釈であった。そこには、人間存在に根本的に巣くっている罪悪性へのパウロの深い洞察があったのである。

ルターも、修道院時代に、断食や徹夜の祈りなど、苦行を徹底して行なった。しかし、それを徹底すればするほど、ルターの発見したことは、それを徹底しえない自己自身の罪悪性であった。ルターは、自分自身を罪人として承認せざるをえなかった。しかも、それは、ルターにとつて、神の怒りとして受け取られた。当時の修道院に蔓延している雰囲気は、いかに自分たちが戒律を守り修行に励んでいるかを神の前に誇る偽善であった。深い罪障性の自覚に立ったルターにとつて、それこそ根本的な罪であり、神からの離反と思われた。ルターが厳しい修道生活の中で自己の内にも他者の内にも見たのは、人間の奥底に潜む自己愛と傲慢であった。かくて、ルターは、この人間の奥底に潜む罪悪はどのような善行によっても克服することはできないとし、それはただ神の赦しへの信仰による以外にないとしたのである。

## 道徳と宗教的苦悩

一般に、道徳の延長上に、それと連続して、宗教をとらえることはできない。道徳から直接宗教に至る道はない。戒を固く持し律法を厳密に守ることによって解脱や救いを得ようとする立場は、言わば道徳の延長上に宗教を置く立場であって、そこには抜き差しならぬ自己矛盾がある。道徳は、自己の力と努力によって、自己の内の罪悪性を克服しようとする。悪を否定して善を目指すのが、道徳である。しかし、このような道徳の立場では、人間の奥底に潜む罪悪性は克服できない。それどころか、道徳的意識が強ければ強いほど、かえって、自分自身の中の悪が意識されてくる。道徳の立場は、どこまでも善と悪の対立を前提しており、自己矛盾をもっている。

真の宗教的立場に至り着くには、この道徳的立場が、その自己矛盾ゆえに崩れ去らねばならない。そして、何よりも、道徳的立場が依って立っていた自己が投げ出されねばならない。その時、はじめて、善悪の対立は越えられ、罪あるままで救われるという宗教の立場が開かれてくる。道徳的立場の自己否定の場に、宗教的立場はある。道徳は罪悪を否定するが、宗教は罪悪を赦す。この道徳から宗教への転換には、自己信頼から自己放下へと、自己の大きな転換がある。宗教の修行上でも、それが定める戒律や律法は、むしろ、パウロの言うように、それを完全には守ることができない自己の内なる罪悪性を自覚させる点にこそ、宗教的意味があると云わねばならない。宗教上の戒律や律法は、道徳から宗教への転換を促す。

その意味では、よく言われるように、道徳の延長上に宗教をとらえたカントの宗教論には限界がある。カントにおいては、宗教は単に道徳の限界を補うものにすぎなかった。人々に道徳律を守らせ、善意志を呼び起こすには、宗教上の神の存在や靈魂不滅の教説は必要だとみられたにすぎない。しかし、このようなカントの立場では、カント自身が気づいていたように、人間の内に潜む根源悪の問題は解けない。もしも、この根源悪の問題が徹底されたなら、道徳の延長上に宗教をとらえる立場は崩れ去ったであろう。宗教は道徳が終わるところから始まる。宗教は、道徳的自己に絶望した時に、その真の意味を開くのである。

宗教の場が開かれてくるためには、善と悪の葛藤の中で苦悩するということが必要ならぬ。善を求めながらも、それをなすことができない自己の無力に絶望し、懊悩する<sup>オウナウ</sup>ということがなければならぬ。自分自身の内に潜む<sup>カウム</sup>うにもならない罪悪性に呻吟<sup>シムズ</sup>することを通してのみ、宗教への道は開かれる。自分自身でもどうすることもできない重荷を背負っているということすら深く自覚する時、はじめて、人は、宗教の門口に立つことができる。

パウロも、「ローマ書」(七・二四)で、自分自身を「わたしは、なんというみじめな人間なのだろう」と語っている。パウロの苦悩も、自己の中の善悪の葛藤から起きている。善を欲しているのに、善を行なうことがない。欲している善はこれをなさず、かえって欲しない悪をなしてしまう。そのような自己に、パウロは苦悩するのである。さらに、自分をそうさせてしまう内なる罪に苦悩

するのである。自己自身の内に宿るどうにもならない罪に苦悩するのである。そこには、パウロの深い自己省察がある。

ルターも、修道院で激しい修行に打ち込みながらも、それだけに、それを全うしえない自己自身への罪悪性に、激しい苦悩を体験した。ルターは、それを神からの罰と受け取り、逆に、神を嫌悪するに至ったという。その時、ルターは気が狂わんばかりであったという。神を呪い、神に背反することは、特に、修道院という聖なる場では、決定的な罪であった。そのため、ルターは、また、さらなる苦悩の深淵に落ち込んでいったのである。神への絶対的信のみを強調するルターの深い信仰も、このような激しく深い苦悩の闇路を通じて見出されたものなのである。

キェルケゴールも、『哲学的断片への後書』（第二部第二編・二・A・二）で、宗教的実存は本質的に苦悩であると考えている。宗教にとつて、苦悩は決定的な意味をもつ。苦悩が深まれば深まるほど、宗教的実存も深まる。苦悩は、真の宗教性にとつての本質的表現である。そして、その苦悩は、人間自身の罪の意識に根差していると考ええる。

親鸞が、専修念仏を説く法然の門に身を投じて、絶対他力の信仰の道についても、比叡山での長い修行生活で体験した深い苦悩からであった。どんなに仏教の学問をし、どんなに修行をしても、救いを見出すことのできない自己に對する苦悩こそ、山を下りる決心をさせたものであっただろう。そこには、どのような学問や修行によっても悟りを得ることができない自己自身の弱さや罪悪性に対する深い苦悩があっただろう。

だが、このことは、また、親鸞が帰依した法然も体験したことであった。法然も、また、叡山での修行でどうしても悟りを見出しえず、深い苦悩の末、自力門を捨て、弥陀の本願にのみ帰依する念仏門を選択するに至ったのである。法然は、『和語燈録』（巻五）の中で、

「悪業、煩惱の種を断ぜずば、何ぞ生死繫縛けいばくの身を解脱する事をえんや。かなしきかな。かなしきかな。いかがせん。いかがせん。……しかるあ

いだ、なげきなげき経藏きんざうにいり、かなしみかなしみ聖教にむかひて」という思いで、善導の『観経疏』を手を取って、心を翻された経緯を語っている。信仰の道に至るには、自己自身の弱さや罪悪性に苦悩するということがなければならぬということが、ここには、その深い宗教的体験を通して語られている。

人間の本性は悪であり、人間は本来罪を背負っている存在であるという自覚によつて、宗教はそのより深い根底に達する。宗教が深く自覚する人間の本性的な罪悪性は、単に、人が法や倫理に反することをしたり、また、する可能性を常にもっているというような意味ではない。それは、人間が人間としてあることそのことが、もともと、世界から離反し、神から離反しているということ、さらに、離反なくして、人間は人間でありえないということの意味する。人間は、人間であるかぎり、罪なき者はいない。人間は、常に、本来のあり方から外れたあり方として生まれつついて生きている。しかも、それが人間存在の根底をなし

ている。それが人間の罪悪性ということである。キリスト教が人間を根源的に罪ある者とし、浄土教が人間を罪悪深重の凡夫と呼ぶのも、人間のこの離反性を見ている。その離反性の自覚なくして、宗教はありえない。

人間が人間として世界の中に立ったその時から、人間の前に世界は開かれると同時に、人間は世界から離反した。人間存在の罪悪性の自覚も、人間が世界から離反している存在であるという自覚に基づく。人間は、世界から離反し、大地から離反し、自然から離反し、神から離反している離反的存在である。そのことが、罪悪性の意識の中にある。

その意味で、人間は悲惨である。永遠なもの、偉大なものを前にして、罪ある人間は、何の優るところもなく、誇るところもない。永遠なものを欠如した存在、それが人間である。このような欠如を背負って生きなければならないことは、人間にとって重荷である。罪はまた重荷である。人生において避けることのできない苦も重荷であったが、人間が人間であるかぎり免れることのできない罪も重荷である。人間が生きているということは、重荷を背負って生きていることである。宗教は、この人間存在の負荷性の自覚によって、より深まる。

人間は、このような負荷性の自覚から、宗教を求める。仏教も、キリスト教も、そこから生まれ出てきたのである。

#### 原罪と根源悪

アダムとエバという人類の祖先が禁断の木の実を食べたために楽園を追放されたという『旧約聖書』の墮罪神話は、人間存在がもともと神から離反した存在であること、したがって、その内に根本的に罪悪性をもった存在であること、そのため、人間は常に重荷を背負って生きていかねばならない存在であることを、神話の形で象徴的に語っている。

墮罪神話は、差し当たり、人間世界が死と労苦を免れないことの起源を語る神話である。それは、人間世界の死や労苦の起源を、人間の祖先が犯した罪に見る。つまり、人間の祖先が神に反抗してその禁令を破ったために与えられた罰として、それらの悪を位置づける。人間が常に生きる上での労苦を味わい、必ず死なねばならないのは、人類の祖先が犯した罪の報いと考ええる。そして、この人類の原初になされた罪が後の人類にまで受け継がれることによって、人類は死と労苦を免れることができなくなると言う。死や労苦ばかりでなく、人間世界には悪が満ちている。墮罪神話は、この人間世界の悪の起源を、人類の祖先が原初に犯した罪に見るのである。

パウロが「ローマ書」(五・一二)で言っているように、一人の人によって罪は世に入ったのである。また、アダムにおいて、全人類が罪を犯すことになったのである。ここでは、自己自身の罪悪性は、人類全体の罪悪性と一つにみられており、どのような努力によっても拭うことのできない運命的なもののみられている。アダムは、罪を背負った人類一般の象徴である。この原罪の思想は、人間自身の根源に運命的な悪が巣くっているということ、人間存在そのものが罪悪性を背負った存在であるということを語っている。人間は、原罪の海

の中に生まれ着くのである。パウロが「ローマ書」(七・二〇)で、

「もし、欲しないことをしているとすれば、それをしてるのは、もはやわたしではなく、わたしの内に宿っている罪である」

と語っているところには、人間自身の内宿っている罪に対して人間が全く無力であるという自覚とともに、人間が根本的に罪悪という重荷を背負った存在であるという自覚が語られている。

墮罪神話は、人間の罪悪性の本質を、神からの離反に見ている。アダムとエバが神の禁令を破って善悪の木の実を食べたという反逆性そのものに、人類の罪の本質はある。逆に言えば、人間が人間であるためには、神からの離反がなければならぬことになる。人間は、神に背いて生きていく以外に生きる道はないとも言える。この神に背いて生きること、そのことが、罪と見られているのである。人間の神からの離反は、人間の自己愛と傲慢から起きてくる。人間は、それによって神から遠ざかり、闇をさまよう。そのかぎり、神と人間の間には絶対の断絶がある。

人間の祖先の神からの離反が人間の傲慢から起きていたのだとすれば、墮罪神話は、また、人間の根源悪を象徴的に語ったものとも言える。現に、カントは、ここに人間の自愛の原理を見て、人間の根底にそのような根源悪が働き出ていることを明らかにした。人間は、一方では善を求めながら、他方では悪に傾きがちである。人間の祖先が誘惑によって悪に誘い込まれているのは、そのことを表わす。だが、同時に、この悪への傾向の背後には、人間の自由意志がある。物体や動物の場合には、自然必然に従っており、その運動や行動には悪というものは考えられないが、人間には自覚的な意志というものがあ、それが悪の基盤をなす。人間は常に悪への可能性をもっているが、同時に、それを選び取る意志をもち、その意志によって、悪はつくられるのである。とすれば、その背後に、人間を根底から支配している根源悪を考えないわけにはいかない。カントは、この根源悪を、人間主体の根底に根差すものとし、あらゆる経験に先行するものと考えた。

もともと、カントは、この人間性の悪への傾向、つまり根源悪も、人間に備わる善意志によってできるかぎり克服しなければならぬと考え、その努力を助けるものとして、神の力を要請するにとどまった。根源悪の問題をどこまでも道徳の立場からとらえたのである。宗教の立場から見ると、それは、人間の根底に潜む根源悪を十分とらえてはいなかったと言わねばならない。

墮罪神話は、人間が根本的に罪悪性をもった存在であるということ、したがって、人間は常に負い目を背負い重荷を背負った存在であるということ象徴的に表現する。さらに、墮罪神話は、この人間存在の根本的負荷性を、時間の場において見る。死や苦も人間存在の時間性と深くかかわっていたが、罪も、また、時間の規定のもとに見られる。何よりも、人間存在の罪悪性と負荷性は、過去の時点での人類の祖先の墮罪というところに求められる。そして、その後の人類も、この人間の祖先が犯した罪を、到底消し去ることのできない重荷として継続し、背負っているものとみられる。墮罪の瞬間から、人類の罪な

き時間は終わり、重荷を背負った罪ある歴史が始まる。カインの兄弟殺しの物語や、バベルの塔建設での神の怒りの物語や、人間の罪と大洪水による処罰を語るノアの物語は、そのような人類の罪の歴史を語るものである。さらに、この人間存在の罪悪性と負荷性の自覚は、未来にも及ぼされる。人類の罪ある歴史は、世界の終末において裁かれるとする。

こうして、人類の祖先の最初の墮罪は、最後の審判での裁きと対置され、人類の歴史は、墮罪から審判まで、一貫して罪ある歴史として把握される。それは、人間存在が根本的に罪悪性と負荷性をもった存在だという自覚の時間的表現なのである。そして、この人類の罪ある歴史は、ただ、神の子イエス・キリストの十字架上的<sup>あな</sup>の贖いという事蹟を信じるることによってのみ救われると、キリスト教は考える。

#### 輪廻と宿業

古代インドの業の思想と結びついた輪廻思想も、人間存在の負荷性と罪悪性の自覚の表現であった。しかも、これも、人間存在の時間性の中から見られていた。つまり、われわれの現在の生はわれわれの過去の業の結果であり、未来の生は現在の業の結果として起き、かくて、過去や現在の悪業に応じて、われわれは輪廻転生を繰り返していかねばならないと考えられた。この古代インドの業と輪廻の思想も、また、罪と悪の自覚の時間的表現であった。

この古代インドの業と輪廻の思想は、そのまま仏教に取り入れられ、独自の発展をみた。原始仏教でも、あらゆる生きとし生けるものは、無明と業によって、無始無終の時間の場を、輪廻転生を繰り返して、迷っていかねばならないと考える。過去の罪や悪業の報いとして、現在の苦なる生があり、現在の罪や悪業の報いとして、未来の生死輪廻がある。このような考えの背景には、確かに、人間存在の負荷性ととも、その罪悪性の自覚がある。この負荷性と罪悪性の自覚が過去にも未来にも及ぼされ、壮大な業と輪廻の思想を形成したのである。ここでは、存在の時間性は、キリスト教同様、相続・継続の相のもとに見られている。そして、仏教は、この罪と悪に満ちた人間の生は、輪廻からの解脱があつてのみ克服されると考えたのである。

大乘仏教で、この業と輪廻の思想を受け継ぎ、人間存在の罪悪性を特に深刻に受け取って、独自の思想を展開したのは、浄土系の思想であった。現に、

『無量寿経』(『三毒五惡段』)でも、人間の罪や悪が事細かく記述され、人間の罪悪性が剔抉されている。また、これを受けて、善導は、永遠に輪廻転生して罪をつくっている人間には、どのような手段をもってしても、そこから解放されることはないとした。そこには、人間存在の罪悪性の深い自覚がある。業は罪悪深重の自己自身の中に背負い込まれ、原始仏教以来求められてきた業の世界からの離脱さえ、ここではすでに諦められている。

この善導の思想を受けて、わが国でも、法然は、『帰命本願鈔中本』で、「かかるあさましき過は、身ながらも、さすがにおぼゆるん。出離の縁なき



身とは、争うところなかるべし」

と言ひ、また、親鸞も、『教行信証』(信巻)で、

「しかるに無始よりこのかた、一切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて、清浄の信衆なし」

と言つてゐる。人間は、業・輪廻の世界から離脱することのできない罪ある存在であることが、深く自覚されたのである。

特に、親鸞においては、この業の思想がより深められて、独特の宿業観をつかつてゐる。『歎異抄』(第十三段)の中でも、

「よきころのおこるも宿善のもよほすゆへなり。悪事のおもはれせらるるも悪業のはからふゆへなり。故聖人のおほせには、卯毛羊毛のさきにいるちりばかりも、つくるつみの宿業にあらずといふことなしとしるべしとさからひき」

と言つてゐる。人が行なうこの世のいかなる行為も、すべて宿業のつくるところだと言つてゐる。

この『歎異抄』の同じ箇所<sup>唯田</sup>で、唯田は、親鸞との変わった問答を記録している。「人、千人を殺してくるなら必ず往生するであろう」と親鸞から言われた唯田は、「自分の力では一人も殺せそうにありません」と答える。すると、親鸞は、「ことほど左様に、人が人を殺さないのは、一人も殺しうる業縁が整つていないからであつて、自分の心が善だからではない。また、殺したくないと思つても、業縁次第では、百人、千人を殺すこともあるのである」と教えたという。

ここには、親鸞の一種の宿命観がある。人間は、自分自身の内に宿る過去からの宿業に支配されており、業縁の海に流転する存在であつて、そこからは、いかなる努力をしようとも離れることはできないと親鸞は考える。したがつて、親鸞においては、人間の中に巣くう罪業は、かえつて、憎悪の対象にもならず、抗うべき対象にもならない。むしろ、業縁を深く感じて、自己の罪業の中に沈潜することを説く。無明煩惱に迷ひ罪業の生を送る者こそ衆生であつて、そこから離脱したなら、衆生ではないと考える。この考えは、その深い宿罪観から、ただキリストの贖いと神の恩寵にのみ信をおいたパウロに通ずるものがある。

親鸞の考えによれば、人間のあらゆる行為は、それが善行であるにしても、悪行であるにしても、すべて迷行であつて、無明に淵源をもつ宿業による。それが、善となり悪となるのは、状況と関係のあり方による。しかも、その状況と関係は、過去から現在におよぶ生きとし生けるもの重々無尽の連関によつてつくられる。この連関を、親鸞は業縁と呼んだのである。だから、親鸞においては、善行も、悪行も、絶対的なものとは受け取られていない。親鸞は、人間の善行も悪行も相対化し、その背後にある深い業縁と宿業を見たのである。人間は深く宿業と業縁に結ばれており、善行であるにしても、悪行であるにしても、罪悪生死の凡夫には、その善悪を決定することさえできないというのが、親鸞の考えである。親鸞がいかなる行によつても救われなかつたのも、この

ような深い人間観に基づいている。この親鸞の宿業観には、キリスト教の原罪の思想にも通ずる人間の根源悪への深い洞察がある。

親鸞は、このような宿業観から、人はただ弥陀の本願による救いを求める以外にないとしたのである。それどころか、このどうにもならない人間の罪悪性こそ、救いの機縁となるとさえ考えたのである。この点でも、パウロと共通するところがある。

親鸞においては、人間は、業の海に沈没した無力な存在であり、暴風驟雨のように、罪をつくって生きている存在である。人間であることは、そのまま罪ある存在であるということである。そこには、親鸞の人間性への底知れぬ凝視があり、人間の現実に対する深い悲傷がある。これも、また、人間の絶望的な悲惨さを見つめていたパウロと共通している。

宗教は、また、罪の自覚から出発する。人間存在が罪悪性をもった存在であるということの自覚から、救いを求める心は起きてくる。自己自身の内なる罪を自覚する時、人は苦悩する。しかし、その苦悩の中には、すでに救いへの予感がある。人間が苦悩する存在だということは、また、救われうる存在だということも表わす。宗教は、自己を超える大いなるもの、根源的なるものへの帰一の感情であるが、それは、また、罪ある生を送りながらも、同時にそれを自覚し、それに苦悩することから出てくる人間の止むことのない希求なのである。

## 2 救い

### 自力の放棄

宗教は、存在の有限性や負荷性への自覚から出発した。悟りや解脱が求められたのも、そこからであった。しかし、同じような存在の有限性や負荷性への自覚でも、自己自身の内なる罪悪の自覚から道が求められる時には、悟りや解脱というよりも、神や仏による救いが求められるようになる。仏教の浄土系やキリスト教の信仰はここから出てくる。

わが国の浄土系の信仰も、われわれ自身の中に巣くう罪悪性への深い自覚から出発するから、そこでは、徹底的に自己の無力が言われ、したがって、自力による解脱の道が否定される。現に、法然も、末法の時代には、すでに知慧も曇り実践の道も閉ざされているのだから、自己の力によって悟りを得る道は放棄しなければならぬと言っていた。また、親鸞も、われわれ人間が存在することそのことの罪悪性を深く自覚していたから、罪悪深重の凡夫には、いかなる善根を積もうとも、それらの罪悪を拭い去ることは不可能であり、したがって、いかなる行も及びがたいと考えていた。『正像末和讃』でも、

自力聖道の菩提心

ころもことばもおよばれず

常没流転の凡愚は

いかでか発起せしむべき

と述べている。自己の力と努力によって道を求めることは、罪悪性を抱えた人間には不可能だということである。そこには、深い絶望感が語られていると同時に、徹底的な自己放棄が語られている。罪悪深重、煩惱熾盛のわれわれ人間には、それを断とうとするどのような実践の道も閉ざされていると言わねばならない。一切を救おうとする仏の慈悲は、そのような自力修善の不可能な凡夫のためにこそある。

親鸞が、自ら肉食妻帯し、越後に流された時は非僧非俗と称したのも、このような自覚においてであった。自己自身は煩惱に束縛された罪悪深重の身であって、もはや僧としていかなる行もなしえない身である。すべての禁欲の行は捨てざるをえない。だからこそ、〈非僧〉と言ったのである。しかし、同時に、それゆえにこそ救われると考えたために、〈非俗〉とも言ったのであろう。そこには、愚禿に徹して、自らの内なる罪業を深く自覚し、すべてを弥陀の救いにまかせた親鸞のぎりぎりの選択があったのである。

親鸞は、また、『教行信証』（信巻）でも、われわれの本性は悪であって、どのような行為にもその本性は現われてくるのだから、どんな善行をしようと

も、そこには毒が混じっているとみている。そして、善導や法然にならって、それを雑毒の善と言ひ、虚仮の行と名づけ、排除している。そのような雑毒の善を捧げて浄土に往生しようとしても、断じて不可能だと言うのである。そこには、自己自身の内なる罪への深い自覚があり、自力の道への徹底した絶望がある。とともに、救いの世界への深い自己放下がある。

しかし、親鸞がこのような心境に徹底できたのは、それほど若いうちではなかった。『恵信尼文書』(第五書簡)の伝えるところによれば、關東布教を志して、越後から常陸へ向かう途中、風邪を引いて寝ていた親鸞は、思い立って、浄土三部経を千回誦誦するという願を立て、実行し出したが、ふと気づいて四、五日でやめたという。親鸞の目的は衆生利益のためということであつたが、その背景には、關東布教のための心固めをしようという思いもあつたかもしれない。しかし、よく考えてみれば、これこそ称名念仏以外の自力を頼むことであり、まだ、真に本願念仏の教えをいただけない証拠だと気づかれたのである。四十年代前半の親鸞でも、なお、自力に頼ろうとする心は起きたのである。すべての自力を捨てるということは、それほど容易なことではない。

#### 律法主義の否定

キリスト教では、この自力の否定は、律法主義への批判となつて現われる。

例えば、『新約聖書』の中では、律法への忠実をことさら追求めるパリサイの徒が絶えず批判されている。パリサイの徒は、神の意志は律法に具現されていると考へ、律法を厳密に守ることによつてのみ救われるとする。しかし、彼らは、律法の一つ一つの条項を重視するあまり、形式的に律法を全うすることに汲々として、律法の本来の意味を忘れがちであつた。それどころか、律法を守っている自分たちは救われ、少しでも守っていない者は救われまいとして、他を批判する傾向にあつた。イエスに言わせれば、それこそ偽善だと思われた。彼らは、律法の真の精神である愛を忘却し、救いを神からの賜物と考えずに、これを人間の力によつて勝ち取ろうとする傲慢に陥つていた。「ルカ伝」(一・三九―四〇、四六―四七)や「マタイ伝」(二三・四一―四五、二五)でも、パリサイ人は、外側は浄めるが、内側は悪意に満ち、形式的な法は守るが、神の正義と愛はなおざりにしていると非難されている。さらに、律法学者たちは、人には負いきれぬ荷を背負わせながら、自分ではその荷に指一本触れてやらないと批判されている。

イエスの信仰によれば、律法は様々な戒を定めているが、罪ある人間には完全には守ることができない。むしろ、守ることができない自分自身の内なる罪を凝視して、神の愛による救いを待つ以外にないとしたのである。

パウロも、「ローマ書」(九・二〇)で、律法を行ふことによつては、誰一人として神の前に義とされることはないと考えている。人間は、常に肉の念に囚われ、神の律法には従うことができない。むしろ、律法によつて、人間の罪はますます明らかになるだけである。それどころか、律法の条項を一つ一つ満たす

ことよって救いを得ようとする態度は、自分の力で救いを勝ち取ろうとすることである。それは、自らの力で自らを義とすることであり、自己欺瞞に陥っている。それこそ罪だと考えられたのである。かくて、パウロは、罪ある人間が義とされるのは、いかなる代償も必要としない神の恩恵とイエス・キリストの罪の贖いあがなひによつてのみであると考えたのである。

この点では、アウグスティヌスも、同じ考えを引き継いでいる。自己の禁欲的努力によつて救済に与かりうるとする態度は、むしろ、神に対する人間の傲慢であるとみられる。人間は自分自身を救う力もなく、それに値するだけの功いさめもないからこそ、神の恩寵は働き、救済は与えられるとする。

ルターも、あらゆる行に先立って、人は信仰によつて満たされねばならないと考え、自らの行によつて神の戒めを満たすと考えるのは危険であると言う。もしも、自分の力で自分を救済できるのなら、イエスの贖いは必要ないことになる。かくて、ルターは、人間の方からなされる功徳を、何の価値もないものとして、捨て去つたのである。そして、『キリスト者の自由』(第八)で語っているように、戒めが定められているのは、それによつて人間が善に対して無力なことを知り、自分自身に絶望することを学ぶためだとした。しかも、パウロと同じように、自己の内なる罪からは自分の力によつては逃れることはできず、ただ、イエス・キリストの贖いを通して顕現している神の愛にのみ信頼する以外にないとしたのである。ルターが、救いを得るためには信仰だけでよく、救いを獲得するための特別な善行、つまり禁欲の行為を必要としないとして、修道院を廃止し、司祭の結婚を認め、自らも結婚したのも、このような考えに基づいてであった。キリスト教でも、救われるためには、すべての自力は否定され、自己は放棄されねばならないのである。

#### 無力の自覚と回心

宗教心は、自己の無力や弱さの自覚から湧き出でくる。死や苦の問題も、人間の無力と弱さを自覚させるものであるが、罪の問題も、それ以上に、自己の無力と弱さを自覚させる。人間は、悪に走りやすく、罪に溺れやすく、煩惱に埋没する存在である。それを自覚する時、人は自己自身の惨めさを知る。だが、このことは、人間にとつて幸いである。人間が自己の無力や惨めさを自覚して、はじめて自己を超えるものに祈り、まかすということが出てくるからである。この時、自己は、自己を超える大いなるものに生かされることを知る。この自覚こそ宗教なのである。この点では、悟りの方向で得られる自覚も、救いの方向で得られる自覚も、同じような帰結に至る。

三十五才の青年僧、親鸞が、越後に流され、藤井善信という俗名を名乗らせられ、五年の流謫りゅうてきの生活を余儀なくされた時も、身に沁みて体験したことは、自己の無力への徹底的な自覚であつただろう。もはや、僧衣そういを纏うことも叶わず、数珠の代わりに鉢くわをとつて自らの糧を得なければならなくなつた時、彼の経験したことは、深い孤独と孤立無援の頼りなさであつたに違いない。この孤立無援の親

覺を、妻として物心両面において支えてきたのが、恵信であつた。この流浪の体験を通して、親鸞は、真の意味での他力の信仰に達着した。そこには、煩惱の濁水の中を喘ぎ苦しみながら生きてきた親鸞自身の無力の自覚があつた。しかし、弥陀の本願の救いの力は、そのように、自己の無力を自覚し、一人佇む者にこそ働きかけられる。それが、親鸞の揺るぎない信仰であつた。親鸞の絶対他力の信仰は、この時、より深まり、大地にしっかりと根を下ろしたのである。

ルターも、修道院での修行生活の中で体験したことは、むしろ、自己自身の中に巣くう欲望や邪悪、怒りや憎しみなど、救いたい内なる罪であつた。どのような修行をしても、これを超えることはできないことを知って、彼は自分自身の無力と惨めさを深く自覚する以外になかつた。すべての善行を捨て、ただひたすら神の赦しとイエスの贖罪に自己をまかせルターの信仰は、そのような徹底した無力の自覚から出てきたのである。

自己の力を頼む立場から、自己を大いなる絶対者にまかせざる立場への転換点に、回心と言われる精神的転回が見られる。自己の力を頼みながら、なお自己の無力を知る時、人は不安と分裂の苦悩を味わわねばならないが、回心を通して、人は全く新しいより高い統一に至ることができる。回心と言われる精神的転換は、急激な仕方では訪れるにしても、漸進的に起きるにしても、われわれに新しい自己の誕生の体験をさせる。人は新しく生まれ変わり、自己も、自己を取り巻く世界も、すべてが一変し、新しい意味をもって受け取られる。それは、自己の有限性の自覚から自己の無限性の自覚への転換であり、挫折を通して、自己が自己を超えるものに帰属する体験である。ここにも、悟りや解脱同様、深い自己放棄がある。

法然も、『和語燈録』(巻五)で、自らの回心の体験を述べている。戒・定・慧のどのような学によつても悟りを得ることのできなかつた法然は、自分自身について深く絶望し、自分の心に相応する教えを求めて、ある日、経藏に入つて、善導の『観経疏』を読む。そして、その中の

「一心に専に弥陀の名号を念じ、行住坐臥時節の久遠を問はず、念々に捨てざる、是を正定の業となづく、彼の仏の願に順するが故に」

という文を見て、浄土念仏門へ身を投じたという。法然は、自己の無力への深い嘆きと絶望から、大いなる絶対者に自己をまかせたのである。この法然の回心の過程にも、大きな精神の転回がある。

若き日の親鸞も、叡山での修行生活から法然の門に身を投ずる過程で、大きな回心の体験をしている。叡山での学問や修行によつても悟りを得ることのできな自己自身に絶望した親鸞は、山を下り、六角堂に籠もる。そして、救世観音の垂迹と信じられていた聖徳太子に百カ日の祈願を懸け、あと五日で満願を迎える時に、聖徳太子のお告げを聞くことができた。そのお告げは、救いの道は吉水の法然に問えというものであつた。親鸞は、たたらに吉水の法然を訪れ、末法の世の救いは念仏以外にないという教えを得た。以来、親鸞は、百カ日の間法然の庵を訪ね、念仏門の教えを聞き、ついに絶対他力の確固とした信心を得ること

ができたのである。この辺の事情は『恵信尼文書』（第三書簡）によって知られるが、『教行信証』（後序）でも、「然るに、愚禿積の鷲、建仁辛酉の磨、維行を棄てて、本願に帰す」と記している。

自己の無力を深く自覚し、自己を放下して、自己を超える絶対者の力に生かされる体験が、回心に他ならない。親鸞の場合は、これが、法然との深い出会いによって得られている。他力念仏の教えは、叡山にいた親鸞も早いうちから知っていたことである。しかし、単に、知識として知っているだけでは、真の体験にならない。親鸞の場合は、これが、法然という一人の人格を通して体験されたのである。

よく知られているように、アウグスティヌスも、『告白』（Ⅷ・二二・二九）の中で、彼自身の回心の体験について述べている。アウグスティヌスは、自己自身の中の霊と肉の二つの魂の闘争に困惑し、魂の分裂と不安の中に落とし込まれていた。他の人たちが肉欲の鎖を棄てて貞潔で気高い生活に献身しているのに、これを断行しえない自分の弱さを深く恥じ、絶望の極に達していた。ある日、彼が庭園にいた時、「取って読め」という声を聞き、手当たり次第に聖書を開くと、『ローマ書』（一三・三二―三四）の

「宴楽と泥酔、淫乱と好色、争いとねたみを捨てて、昼歩くように、つつましく歩こうではないか。あなたがたは、主イエス・キリストを着なさい。肉の欲を満たすことに心を向けてはならない」

という聖句を見出し、この句を得て、彼は己が心が大きく翻されるのを経験したという。

このアウグスティヌスの体験からも、回心に至るには、その前に、自己自身の無力と、それを自覚する自己との間の深い分裂の体験がなければならないことが分かる。この分裂と苦悩を通して、自己が絶対者の場に投げ出される時、新しい生を得ることができるのである。パウロの言うように、自分自身が惨めな人間であるという自覚と絶望を通してのみ、神のもとに生まれ変わることも可能なのである。

### 絶対依存

宗教的要求は、自己の無力の自覚から出てくる。自己の無力を自覚する時、われわれは、自分自身の惨めさの中で、絶望感を深くする。しかし、この絶望を突き抜けて、自己自身を投げ出し、無に等しいものになった時、逆に、自己を超える大いなるものに生かされ、それに絶対的に依存している自己を見出す。回心の体験には、そのような自己の大きな転換がある。人間は無力であるが、無力であるからこそ救われる。人間は人間を超える存在であるが、それは、無力な自己自身を放下して、絶対的なものに救われるということによって可能なのである。

宗教は、人間を超える絶対的なものへの絶対的信頼の感情である。そこでは、自己は自己を超えるものに基礎づけられ、支えられている。そのような自己を見出すことが、自己の本来のあり方に目覚めるということである。宗教的覚醒とは、そのような真の自己、新しい自己を見出すことである。

絶対的なものに依存している自己を見出し、そこに絶対的な信頼を置き、自己の根源的な基盤を見出しうるには、最初の素朴な自己信頼のあり方は否定されねばならない。そして、絶望の淵に沈み、その深淵を通らねばならない。その深淵から再生してくる時、自己は、自己を超える大いなるものの中で、生まれ変わる事ができる。

自己を超える絶対的なものに依存し、それに基礎づけられる時、人は、その大いなる絶対者の働きの中で、完全に受動的な存在となる。自己自身は、無に近きものとなり、絶対的なものに絶対的に聞き従う存在となる。それが宗教的信を得るということである。

その点では、シュライエルマツハーが、宗教を絶対依存の感情と定義したのは、宗教の本質をよく見ていたと言わねばならない。シュライエルマツハーによれば、宗教は絶対的依存の感情であつて、神、すなわち無限に対する憧れである。それは、精神的に甦り、生命を拡充しようとする感情に発するものである。初期の『宗教論』では、この無限なるものとしての神は宇宙的なるものとしてとらえられ、宗教は宇宙的なものへの直観であり、それへの依存の感情であるとみられている。宇宙に聞き入り、子供のようにすべてを受け入れ、宇宙の直接の影響に満たされようとする直観または感情、それが宗教に他ならないと言う。

もちろん、シュライエルマツハーは、自己と自己を超える絶対的なものが、絶対依存の感情を通して直結するものと考えている点で、その宗教観には限界がある。絶対依存の信に至るには、自己が自己を超える絶対的なものから離反しているという自覚が、死や苦や罪の自覚を通してなければならぬ。そういう否定面を軽視したという点で、シュライエルマツハーの宗教観には欠点がある。しかし、宗教を宇宙的なものへの絶対依存の感情としてとらえ、宇宙的なものへの受動性としてとらえた点は評価されねばならない。

親鸞の絶対他力の信仰は、この絶対依存という宗教の本質をよく表現している。親鸞の信仰は、何よりも、一切のはからいを捨て、弥陀の本願の力にすべてをまかせるというところに、絶対他力の信は成り立つ。阿弥陀仏に南無と称え、無量寿如来に帰命するということは、全身全霊を投げ打つて、自己を弥陀の救いの力に全面的に託すということである。それは、絶対他力の信仰を最も簡潔に表現している。なるほど、『親無量寿経』では、大罪人阿闍世を生んだ罪に苦悩する韋提希に對して、親想や善行など自力の行が勧められる。しかし、これは仏の方便にすぎず、実際は、阿弥陀仏の広大な誓願に一切をまかせる他力の信心を説くことに隠された真意はあつたというのが、親鸞の『教行信証』（化身十卷）での解釈であつた。

罪悪深重の凡夫には、自力の行によつて悟りを開くのは不可能である。凡夫は、一切の自力の行を捨て、ただひたすら仏を念じ、弥陀の本願に随順する以外にならぬ。これが、親鸞をはじめとする浄土系の考えである。浄土系の信仰が「聞く」ということを重視するのも、一切のはからいを捨て、ただひたすら己を超える絶対的なものに聞き従うことを重視するからである。弥陀の本願は海のように広大で、



至高の功徳を成就し、一切の衆生を救う大悲心から発したものである。それは、いわば宇宙の根源的力でも言うべきものである。罪悪深重のわれわれは、その罪障を深く自覚し、すべての自力を捨てて、この本願の力にまかせる時にのみ救われる。それが、絶対他力の信である。そこには、宇宙的力への絶対依存という宗教の本質がよく現われている。

キリスト教も、神への絶対依存を説く。「マタイ伝」(六・二六)の「空の鳥を見よ、播かず、刈らず、倉に取めず、然るに汝らの天の父は、これを養ひたまふ」というイエスの言葉も、空の鳥のように、一切を神の心にまかせて生きるべきことを説いている。また、「マタイ伝」(六・二八・二九)の「野の百合は如何にして育つかを思へ、勞せず、紡がざるなり、然れど我汝らに告ぐ、榮華を極めたるソロモンに、その服装この花の一つにも及かざりき」という言葉も、野の百合のように、人も、絶対の神に自己自身をまかせて生きるべきことを教えている。また、同じ「マタイ伝」(一八・二三)では、「まことに汝らに告ぐ。もし汝ら翻りて幼児の如くならずば、天国に入るを得じ」と言われている。このイエスの言葉も、全く無力ではあるが、それゆえに何のほからいもなく母の腕に抱かれている幼児のように、人も、自らの無力を自覚し、絶対の神に自己をまかせて生きるべきことを教えている。

「マタイ伝」(二六・二八・四四)に伝えられているように、イエスは、また、最後の時が近づいたころ、深い憂いに圧倒されそうになり、「わたしは悲しみのあまり死ぬほどである」と、その憂いをありのままに吐露している。そして、「わが父よ、もしできることでしたら、どうか、この杯をわたしから過ぎ去らせてください」と祈り続けたが、最後に、「わが父よ、この杯を飲むほかに道がないのでしたら、どうか、みころが行われませうに」という祈りを三度繰り返したという。イエスたりとも、自分が十字架に架けられて死なねばならないことの不条理に対して、その悲しみを乗り越えて平静を保つことができるほど強くなかった。むしろ、憂いに打ち倒れそうになる無力な自己を、赤裸々にさらけだしている。そして、できれば、神の力によつて、死ななくともよい方向に過ぎ行くことを願った。しかし、その苦悩を通して、最後に、すべてを神の心にまかせた時、イエスも、神への絶対依存の中で、不思議な心の静けさを得ることができたのである。

アウグスティヌスも、絶対依存の信を得て、はじめて心の平静を得ている。アウグスティヌスは、若き日に、自分ではどうすることもできない激情に振り回され、常に肉の思いに支配されながら、そのことに深く苦悩していた。この霊と肉との闘争の果てに、その苦悩の深淵から得られた救いは、『告白』(Ⅶ・一一)で語られているように、「人間はその弱さを知り、そして疲れ果てて、かの神に身を投げかけるより他はない」というものであった。自己の力で、激情に打ち克つことはできない。ただ、どのようにしても打ち克つことができない人間の弱さを自覚して、自己を超える絶対的なものにすべてをまかせる時、救いの道は開かれるのである。アウグスティヌスが『告白』の冒頭で言っているように、われわれの心は、神の内に安らを見出すまでは安らぐことができないのである。

## 信仰のみ

絶対依存の感情は、信仰という形で表現される。人間を超える偉大な力に絶対的に帰属しているという宗教独特の感覚は、単なる知性によつてはとらえられない。それは、信じるという行為によつてしか得られない。たとえ、それが目に見えないものであつても、仮構にすぎないものであつても、不合理なものであつても、知性を超えた真実として信じるのが、信仰というものである。しかも、宗教が信仰の方向へ徹底される時には、仏教にしても、キリスト教にしても、一切の他の修行は排除され、ただ信仰によつてのみ救いは与えられるとされる。救いが与えられるのは信仰のみにより、他のいかなる善行も必要ないとされる。信仰のみが強調される宗教は、一般に、罪の自覚から出発するものが多い。したがつて、それは、また、信仰によつてのみ罪なしとされる、または、罪あるままで救われると言ふ。罪ある人間が絶対的なものによつて支えられるのは、ただ信仰によつてのみだと言ふ。

親鸞の考えは、信仰による救済を説くものとして、大乘仏教でも最も徹底したものである。親鸞は、念仏のはからいさえ捨てて、信に徹することを勧めた。弥陀の本願力への信を発しさえすれば、そのまま救われ、往生は確定すると、親鸞は説いたのである。

『歎異抄』(第一段)でも、

「弥陀の誓願不思議にたすけられまひらせて往生をばとぐるなりと信じて、念仏まふさんとおもひたつころのおこるとき、すなはち摂取不捨の利益にあづけしめたまふなり。弥陀の本願には老少善悪のひとをえらばれず、ただ信心を要とすとしるべし」

と言われている。ここでも、弥陀の本願への信がまず第一にあつて、それさえあれば救われるとしている。そして、念仏はそこから自ずと出てくると考えられている。親鸞においては、念仏は、もはや努力してなされねばならない行ではなくなっている。われわれが救われるためには、罪悪深重の凡夫の自覚に徹して、弥陀の本願の絶対慈悲の救済を信じ、名号を称えるだけでよい。信仰のみが救済の要だと言ふのである。

『歎異抄』(第二段)でも、

「親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかふりて信するほかに、別の子細なきなり。念仏はまことに浄土にむまるたねにてやはんべらん。また地獄におつべき業にてやはんべらん。惣じてても存知せざるなり。たとひ法然聖人にすかされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらう」

と言われている。このよく知られた親鸞の言葉は、何人かの門弟が関東からわざわざ上京して、親鸞に直接信心の奥義を尋ねた時に吐露された言葉である。当時、親鸞は、八十三または四才であつた。ここでも、阿弥陀仏の救いへの絶対的な信と、それを説いた法然への絶対的信が述べられている。

『末燈鈔』(第一書簡)でも、

「眞実信心の行人は、摂取不捨のゆへに正定聚のくらしいに住す。このゆへに臨終まつことなし、來迎たのむことなし。信心のさたまるるとき往生またさだまるなり」

と書かれている。この言葉も、親鸞七十九才の晩年に属する。弥陀の救いはあらゆるものを救い取り捨てることはないのだから、本当の信を得た者は、すでに、仏となる事が確定した人々に属している。したがって、信が定まつた時すでに永遠の生は得ているのだから、臨終を待つ必要もないし、その時の弥陀の來迎を頼む必要もないと言っているのである。ここにも、信仰のみによって救われるという信念が語られている。晩年の親鸞にとって、もはや死ぬとか生きるとかいうことは問題ではなくなっている。さらに、浄土と言っても、死後の遙か遠くにあるものでもない。信心を獲得したその時に、すでに信する者の脚下に浄土はあるのだと考えられているのである。

『高僧和讃』でも、

金剛堅固の信心の

さだまるときをまちえてぞ

弥陀の心光摂護して

ながく生死をへだてける

と語られている。固い信心を獲得した時に、すなわち往生し不退転の位に住すというのが、親鸞の考えであった。したがって、生きていくうちでも、信心さえ定まつたなら、そのまま仏になることが確定する。これを現生正定聚と言う。親鸞にあつては、罪悪生死の現実の生のただ中で絶対的に救われるということが、何より重大だったのである。われわれ人間の力では乗り越えることのできない罪悪生死の壁が、絶対者の力によって突破される経験が、信仰と言われるものである。

親鸞は、また、『浄土和讃』の中で、

信心よるこぶそのひとを

如来とひとしときたまもう

大信心は仏性なり

仏性すなわち如来なり

と言っている。眞実の信心を得た者は、そのまま如来と等しいと言うのである。この考えは、確かに大胆な表現ではあるが、これも獲信即往生の考えからくる。そして、これが、信の迫り着く最後の証であった。親鸞においては、信を通してのみ、宇宙の真相に参入することができ、眞理を証することができると考えられたのである。わが国の長い浄土系思想の変遷の中で、親鸞は、晩年になればなるほど、信仰のみの立場を徹底していった。

キリスト教でも、信仰のみの立場が強調されている。例えば、パウロは、罪深い人間は、どんな律法を行っても罪から逃れることはできないのだから、ただひたすら、神の愛とキリストの贖いを信じることによってのみ、罪は赦されるとした。「ローマ書」(三・二八)などで言われているように、人が義とされるのは、

律法の行ないによるのではなく、信仰による。この（信仰による義認）の思想は、人間を超える絶対的なものに帰属しすべてが赦されるためには、信仰以外にありえないということ、したがって、それを得るのに、いかなる自力の行も必要としないということ、を語っている。そこには、人間の弱さへの深い自覚と、絶対的なものへの絶対的依存という宗教の真実が語られている。自己の力を投げ打って、すべてを神に委ねる時、人間は救われるのである。

ルターも、信仰による義認の思想を引き継いで、信仰のみの立場を徹底している。『キリスト者の自由』（第二五）によれば、信仰なくしては、掟も、悔い改めも、その他一切が空しい。罪ある人間が義とされるのは、どのような善行によっても不可能である。それは、ただ信仰のみによって可能である。神が、われわれの行ないによらず、その恵みと憐れみからわれわれを救うという信仰によってのみ、われわれは義とされるのである。ルターも、信仰による義認の考えに至り着いて、はじめてその激しい苦悩から脱し、生まれ変わりえたのである。

#### 横超と三願転入

信仰のみによって永生を得、真理の世界に参入することを、親鸞は、〈横超〉と言っている。親鸞は、禪宗など聖道門を、堅出と堅超に分けた。修行によって堅に一步一步煩惱を断じていくものを堅出と言ひ、修行によって頓的にその場で現実を超えるのを堅超と言う。これに対して、親鸞は、淨土門を横出と横超に分ける。そのうち、修行することなしに如来の本願力に支えられて一步一歩現実を出ようとするのを、横出と言ひ、これを頓的に一気に超えようとするのを、横超と言う。そして、淨土真宗は、弥陀の本願への信によってのみ、その場で煩惱を乗り越える横超の教えであると言う。弥陀の本願の救いの力をただひたすら信じ、一切の自力の心を離れ、煩惱は煩惱のままにして信を得るなら、その場で瞬時に悟りの世界へ入ることができると、親鸞は主張したのである。それは、絶対他力の道以外にない。

信仰のみによって絶対者の絶対的に救済される道を、親鸞は、また、三願転入の思想によっても理論づけている。三願転入とは、『無量寿経』（卷上）に説かれる阿弥陀仏の四十八願のうち、特に第十九願と第二十願と第十八願を選び、絶対他力の信仰は、この三つの願の段階を順次移行して確立されるとするものである。

このうち、最初の第十九願は、「至心発願の願」と言われ、「もしわれ仏を得たらんに、十方の衆生、菩提心をおこして、諸の功徳を修し、心を至し発願して、わが国に生ぜん」と欲はん、寿終の時に臨んで、もし大衆と開議して、その人の前に現せずば、正覚を取らじ」と

という誓願である。その意味は、衆生の側に翻して言えば、一切衆生が発心して諸々の善行を修めて浄土に生まれようと思うなら、必ず阿弥陀仏は来迎して救って下さるというものである。しかし、親鸞の解釈によれば、この第十九願はまだ自力の段階である。諸々の善行を自分の努力によって積んで、そのことによって

救済されようとするのだから、これは、まだ、真の他力信仰に至っていない。したがって、それは、その必然性ゆえに、次の段階に転入していかねばならない。

次の段階の第二十願は、「至心回向の願」と言われ、

「もしわれ仏を得たらんに、十方の衆生、わが名号を聞きて、念をわが国に係かけ、諸もろの徳本を植えて、心を至し回向して、わが国に生なぜんと欲ほはん、果遂たませずば、正ただ覺めを取らじ」

という誓願である。一切の衆生が仏の名を聞いて、心を浄土に向けて生まれようと思うなら、必ず浄土に往生することができるという意味である。しかし、親鸞の解釈によれば、この段階でも、まだなお自力的なものが残っていると。ひたすら阿弥陀仏の力に帰命し、それに頼ろうとしても、なお自らの力でその行を差し向けて往生しようとするのだから、そこには、まだ、自己の力に頼ろうとする働きが残っている。真の絶対他力の信仰に至るには、この他力中の自力をも捨て、次の絶対的な信仰の段階に転入しなければならぬ。

絶対他力の究極の段階を表わす願は、第十八願の「至心信楽の願」と言われるものである。それは、

「もしわれ仏を得たらんに、十方の衆生、心を至し信しん樂らくして、わが国に生なぜんと欲ほふて、乃至十念せん。もし生れずば正ただ覺めを取らじ、ただ五逆と正法しょうぼうを誹謗するをば除く」

という誓願である。一切の衆生が心から信じ、喜んで浄土に生まれようと思つて念仏するなら、必ず浄土に生まれ出ることができると言うのである。親鸞によれば、この願こそ、一切の自力を捨てて弥陀の本願力のみを信ずる絶対他力の究極の段階を表現していると言う。そこには、もはや、自分の念仏の力によって救済されようとする自力の残滓もなく、絶対的な信仰が成り立っている。罪悪深重の凡夫は、すべての自力を捨てて、この弥陀の本願力への絶対的な信に自己を委託しなければならぬ。ここでは、一切の衆生は、煩惱をもつたままで、広大な弥陀の本願に入ることができ、すべての者は、絶対的に肯定される。

もつとも、この第十八願では、五逆罪を犯した者と正法を謗する者は救いの対象とならないとされている。しかし、親鸞の解釈によれば、これは、そういう大罪をわざわざ起おこさないようにするためのものであつて、そのような極悪人が救われぬというものではないとされる。また、第十八願では、十遍ほど念仏するならばという条件が付されているが、これも、善導以来、一遍でも、十遍でも、念仏の回数にはかわりなく、だれもが救われるとされている。

第十九願は、念仏以外の行を自力によって修行し、その功德を差し向けて救われようとする立場である。第二十願は、それらの行は一切打ち捨てて念仏にのみ励むが、なおこの念仏の功德を自己の力で差し向けて往生しようとする立場であり、まだ自力が残っている立場である。それに対して、第十八願は、これらの自力が完全に捨てられ、心から信仰を与えられたことを喜ぶ立場である。浄土三部経で言えば、第十九願は『観無量寿経』に相当し、ここでは、また、観想や道德とく徳つまり定善や散善の実践が説かれる。第二十願は『阿弥陀経』に当たり、念仏

の功徳が強調される。第十八願は『無量寿経』に当たり、ここではただ信心だけが強調される。親鸞にとつては、あらゆる自力を徹底的に捨てて、この第十八願の信に達し、弥陀の本願海に転入することが、真の救いだと考えられたのである。親鸞の三願転入の思想には、絶対他力の信を得るまでの親鸞自身の苦悩の体験が反映している。親鸞自身、叡山での自力の行を捨て、法然の浄土門に帰し、本願の大海に身を投じた。この絶対他力に至る親鸞の求道の体験が、三願転入の思想となって表現されたのである。親鸞が、第十九願を浄土の要門と言ひ、第二十願を浄土の真門と言ひ、第十八願を浄土真実の門と呼び、そこに至る道を明らかにしたのも、体験の裏づけがあつてのことである。

その過程は、自力の段階から絶対他力へ、論理的段階から宗教的段階への信仰の深まりを示すものである。それは、信仰のみによつて救われるという立場の徹底であつた。しかも、そこには、広大無辺な弥陀の本願海に象徴されるように、宇宙の絶対的な力への絶対依存が語られている。そこには、すべてを捨てて、宇宙の根源的な力に生かされようとする宗教の本質が如実に表現されている。弥陀の大慈大悲の力に信をおいた親鸞の絶対他力の信仰は、宗教的真実の一つの際立つた表現であつた。

#### 罪ある者こそ救われる

弥陀の本願を信じるなら、煩惱は煩惱のままにして、これに乗れ越え、即座に悟りの世界へ入ることができる。また、一切の自力を捨てて、弥陀の本願の救いの力を信じるなら、罪悪深重の凡夫でも救われる。否、罪悪深重の凡夫であればこそ救われる。このような信仰内容は、明らかに背理や矛盾を含んでいる。だが、背理や矛盾を含んでいるからこそ、信ということがある。不合理だからこそ信するのである。信仰の内容は、理性によつてはとらえることはできない。理性を絶したところに、信仰はある。

親鸞が弥陀の誓願を不可思議と言つているのも、それが理性を超えたものであることを表現している。弥陀の不可思議な本願力の働きによつて、一切衆生は救われる。その力は、われわれ有限な人間の及びがたいものであり、絶対の超合理である。

「念仏は、義なきをもつて義とす」と親鸞が言うのも、絶対者の救済の力が思惟を超えたものだということを表わしている。『歎異抄』(第十段)でも、

「念仏には無義をもつて義とす、不可称、不可説、不可思議のゆへにおほせさからひき」

と言われている。また、『末燈抄』(第七書簡)でも、

「他力と申すことは、義なきを義とすとまふすなり。義とすとまふすことは、行者のものをののからふことを義とは申すなり。如来の誓願は不可思議にましますゆへに、仏と仏との御はからひなり。凡夫のはからひにあらず」と言つている。人間の立場から、絶対者の力を思惟し、はかり、分かち、問う時、

その意味は問題になる。だが、絶対他力の信仰は、そのような分別しはからう心を一切捨てて、ただひたすら仏の誓願を信じるのだから、それに何かある限定さ

れた意味を付与することはできない。そこには、一切の自力のはからいを捨て、救いを信じ、それにまかせる道が説かれている。それは、理性を絶した信仰なのである。

キリスト教でも、罪ある人間は、イエス・キリストの罪の贖いを信じることによってのみ赦されるとされるが、これも、ただひたすら信じる以外にないものであって、理性の立場から、あれこれと議論することのできないものである。それは、理性を超えた神の啓示であり、すべて合理的思考を超えたものである。仏の本願が不可思議であり、一切のはからいを超えていたように、神の啓示もすべて理性を超えたものであり、信じるべきものである。宗教は理性を超えたところに成り立つ。

宗教的真理は、いつも理性を超え、背理を含んでいる。宗教的真理が、逆説でしか表現されないのはそのためである。キリスト教でも、浄土系仏教でも、ともに、罪ある者こそ救われると言われるのも、一つの逆説である。しかし、逆説ゆえに、真理は語られる。罪を知る者こそ、神の愛や仏の慈悲を知ることができる。人間は常にその内に罪悪性をもっているが、それゆえにこそ救いがある。神に救われるためには、罪深くなければならぬ。ここに、道徳的理性を超える宗教的真理がある。道徳では罪悪は許されないが、宗教では罪悪は赦される。

キリスト教でも、神の恩寵による罪からの救済が説かれる。罪は神の愛への背反であるが、人間がこの背反に気づき悔い改めるなら、罪は赦される。神が罪人を愛するというのも背理であるが、しかし、この背理にこそ、宗教的真理は表われている。人間は、罪あるゆえに、神に愛されるのである。イエスも、罪人を罪人ゆえに愛した。

よく知られているように、「マタイ伝」(九・九一三)の伝えるところによれば、取税人マタイの家で、イエスとその弟子たちが多くの取税人や罪人と食卓を共にしていた時、その有様を見て、一人のパリサイ人がそのことを難詰した。イエスは、それに対して、「丈夫な人には医者はいらない。いるのは病人である。……わたしがきたのは、義人を招くためではなく、罪人を招くためである」と答えた。イエスにとっては、罪を背負った者こそが神の憐れみに値するものであった。神の愛は、罪ある者にこそ注がれるものであった。

また、同じことは、「ルカ伝」(一五・四一七)や「マタイ伝」(一八・一二一四)では、迷える羊のたとえで語られている。百匹の羊のうち一匹が失われた時、人は、九十九匹を荒野において、失われた一匹を探し歩く。そして、もし、この一匹を見出したなら、迷わない九十九匹にまさって、その一匹を喜ぶ。ちょうどそれと同じように、悔い改めなくてもよい九十九人の正しい人にまさって、一人の罪人の悔い改めこそ、神の喜びである。罪ある者こそ、神の愛に値するのである。

同じことは、また、「ルカ伝」(一五・一一三)では、よく知られているように、放蕩息子のたとえでも語られている。父の分け与えた身代をたちまち蕩尽して異郷に流浪していた息子が、貧窮のどん底で悔い、父のもとに帰って来る。父はこの息子を喜び迎え、「このむすこが死んでいたのに生き返り、いなくなっ

ていたのを見つかったのだから」と言っていて、歎待したという。

この放蕩息子を道徳の段階で判断するならば、放蕩息子の兄が不平を述べたように、放蕩して身代を食い尽くした弟が最上の歎待を受けるのは理不尽だということになる。しかし、宗教の段階では、逆に、放蕩息子こそ歎待されねばならない。罪ある者こそ赦され救われるのでなければならぬからである。神の愛は、罪ある者にこそ働く。放蕩息子の父は、道徳を超えた宗教の世界に生きているのである。そこに、父の愛がある。それは、理性を超えた宗教的眞実である。罪ある者こそ自己の無力を知り、自己の無力を知る者こそ救われる。自らを低める者こそ高められ、心貧しき者こそ救われるのである。

パウロも、無力な罪人こそ救われると言う。人間は罪から逃れることはできないが、しかし、それゆえにこそ、イエス・キリストの罪の贖いはあり、これを信ずることによって、人は救われる。神は、罪ある人間のために、恩恵を施す。罪が増し加われば、それだけ恵みも満ち溢れる。

自己愛に人間の罪の根本を見たルターも、人間の罪は神の愛によってのみ赦されると考える。人間の罪はいかなる努力によっても拭いさることはできず、このことに人間は苦悩しなければならないが、この苦悩こそ救いの源泉である。人間は、苦悩によって、天国に入ることができる。罪に苦悩する人間にこそ、神の愛は働きかけられるからである。人間は原罪を背負っており、そこから逃れることはできない。だが、それゆえにこそ、神の赦しはある。人間は、罪人であると同時に義人である。

人間の罪と自己の無力を極端なまでに嘆いて深く神を求めたルターは、神の怒りの背後に、恵みに満ちた神の愛を発見することができた。そのようなルターにとっては、罪の赦しは、人間の力によってではなく、神の子キリストの犠牲を通してのみ与えられるものであった。しかも、それこそが神の恵みであった。神とキリストのみが、人間のために苦悩し、人間を赦すことができる。罪の赦しは、人のわざによらず、キリストの言葉を通して神のわざによらねばならない。ルターが、カトリック教会の贖宥制度（しよゆう）に反対したのも、そのためである。罪の赦しは、キリストの贖罪と神の愛によってのみ与えられるものであり、教皇によって与えられるものではないからである。ルターは、人間の罪と苦悩をその奥底まで見た上で、皆が一人一人神の前に立って、神による罪の赦しを乞う以外にないとしたのである。

キェルケゴールも、罪の意識はキリスト者となるための必須条件だと考える。罪の意識を通してのみ、キリスト教へ参入することができる。自己自身を罪人として意識する者は、自己自身を悔いる。悔いは最高の倫理的表現である。だが、それゆえにこそ、最も深い倫理的自己矛盾をもつ。かくて、自己自身を悔いる時、人は、倫理的段階を越え、宗教的段階に参入する。悔い改めとキリストの贖罪への信仰を通して、人は神との深い関係の中に入る。罪を悔いる者こそ、罪の赦しを得ることができ、人は、絶望しうるがゆえに、また救済される。無力な人間こそ、最も力強くあることができる。ここでも、宗教的眞理は逆説によって語られてい



る。

#### 悪人正機説

罪ある者こそ救われるという思想は、仏教でも説かれる。例えば、『法然上人行状絵図』（巻三十四）には、念仏に帰依した漁師と遊女の話が伝えられている。法然が流罪に処せられ、播磨の国の高砂の浦に着くと、老翁と老女の夫婦がやってくる。自分たちは漁師をしていて、殺生を生業としているが、どのようにして地獄行きを免れるべきか助けて欲しいと言う。それに対して、法然は、南無阿彌陀仏を称えれば、必ず仏の悲願に乗じて、浄土に往生するであろうと教えた。老夫婦は感激して、その後、念仏三昧に暮らしたという。

また、法然が同じ国の室の泊に着いた時、一人の遊女が訪ねてきて、このよ  
うな罪業多い身でも来世では助かるでしょうかと尋ねる。それに対して、法然は、  
そのようにして世を渡るのは罪障深いものではあるが、ひたすら念仏すべきであ  
ると教える。そして、

「弥陀如来はさやうなる罪人のためにこそ、弘誓をもたてたまへる事にて侍れ。  
ただふかく本願をたのみて、あへて卑下する事なかれ。本願を憑て念仏せば、  
往生うたがひあるまじ」

と教えたところ、遊女は随喜の涙を流して感激したという。  
取税人や罪人と食事を共にし、彼らこそ救われるとしたイエス同様、ここでも、  
罪ある者こそ救われるとする宗教の論理が貫かれている。法然にとつて、人間は  
罪悪生死の凡夫に他ならず、道を求める心も起きがたく、いかなる行法も及ばな  
い罪深い者である。しかし、このような罪人でも、名号を称えれば、罪人であり  
ながら、本願の不思議に助けられて往生するというのが、法然の確信であった。

親 親鸞も同じ確信を引き継いだ。『教行信証』（化身土巻）でも慚愧しているように、

鸞にとつて、自己自身はいかなる出離の縁もない凡愚であり、仏の願力にも大信  
海にも帰入し難い悲しむべき存在であった。信を生ずることもできず、仏智も悟  
らず、浄土に入ることもなき煩惱の身であった。しかし、そのように罪悪深重、煩  
惱熾盛ゆえに、仏の絶対慈悲の救いの手は差しのべられ、いかなる罪業もことこ  
とく仏の大悲の中に摂取されていくというのが、親鸞の信仰であった。

かくて、親鸞においては、自己の罪悪深重はもはや救いの障害ともならず、悲  
しむべきものでもなくなる。『正像末和讃』でも、

無明長夜の燈炬なり

習眼くらしとかなしむむな

生死大海の船筏なり

罪障おもしとなげかさ

と語られている。親鸞にあつては、自己内の罪業は、それを乗り越え打ち克つ  
べきものとは考えられない。むしろ、それをそのままにして、弥陀の絶対的な本  
願力の働きに一切をまかせる時、救いはあると考えられている。そこには、罪悪

と救いという相反するものが矛盾しながら相即する宗教的真理が語られている。よく知られた親鸞の悪人正機の説は、逆説による宗教的真理の表現の極限である。『歎異抄』(第三段)では、次のように言われている。

「善人なをもて往生をとく、いはんや悪人をや。しかるを世のひとつねにはく、悪人なをもて往生す、いかにはんや善人をや。この条一旦そのいはれあるにたれども、本願他力の意趣にそむけり。……煩惱具足のわれらは、いづれの行にても生死をはなることあるべからざるを、あはれみたまひて願をおこしたまふ本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因なり。」

この有名な悪人正機の説には、通常の論理の二重の逆転がある。罪ある者こそ救われるとした浄土系の信仰は、善こそ救われ悪は救われぬという通常の論理を、もともと逆転したものである。だが、ここでも、なお、もしも、「悪さえ救われるのなら、善はなおさら救われるであろう」としたなら、そこにはまだ通常の論理が残っていることになる。悪人正機の説は、さらにこれを逆転して、罪ある者こそ救われるという論理を徹底し、より深い宗教的真理を言い当てる。

親鸞の考えによれば、自己の努力によつて悟りを開くことは、他力を頼む心が欠けているから、むしろ、本願に背いている。いかなる修行もできない悪人こそ救われるとするのが、本願の正しい意味である、とすれば、悪こそ救いに与かる正しい機根をもっていることになる。罪悪深重の悪人こそ自己の弱さを知り、もはや自己の努力ではどのようにしても救われぬことを最もよく知る。それゆえに、悪人の中にこそ信は生まれる。弥陀の本願は、このような罪悪深重の衆生のためにこそある。親鸞においては、罪業への深い自覚が、本願の救いと逆接的に接触している。悪人正機の説は、この逆接性を最もよく表現している。

現に、『大般涅槃経』では、提婆達多にそのかされ、父王・頻婆沙羅を殺して王位を奪った阿闍世が、その後、父を殺したことを悔い、仏陀の教えによつて無根の信を得て歡喜する次第が述べられている。親鸞は、この話を『教行信証』(信巻)で長々と引用している。そして、悪を行なったことが機縁となつて、深い懺悔のうちに阿弥陀仏の名号を開信し、救いを得た阿闍世を、浄土信仰の典型として扱っている。それどころか、『教行信証』(序)では、悪行を犯した提婆達多や阿闍世も、韋提希や頻婆沙羅王同様、煩惱に苦しむ者たちを救済するために出現した仏の化身だとさえ言っている。浄土教においては、五逆罪や謗法の罪を犯した極重悪人も救われるのである。

絶対他力の信仰は、すでに善悪を超えている。善も悪も、すべてが、弥陀の本願に救い取られる。『歎異抄』(後序)でも、「聖人のおほせには、善悪のふたつ、惣じてもて存知せざるなり」と言われている。ここにも、すでに救いの世界が、あれこれと善悪の論じられる凡夫の世界を包み超えていることが語られている。

## 煩惱と救い

一般に、大乘仏教は、煩惱熾盛の凡夫こそ救われると教えてきた。人間は、常に、貪りや怒り、愚痴や迷妄など、煩惱に支配され、迷わねばならないが、そのような迷える人間にこそ、絶対者の働きはあると考えられてきた。

親鸞も、『歎異抄』(第九段)で、唯円に答えて、不思議な論理を展開している。「念仏を申しても踊躍歡喜の心が起きないのは、どうしたことでしょうか」というのが、唯円の質問であった。これに対して、親鸞は、「私もそれが不思議でならなかったのだが、唯円坊も同じことを考えていたのか」と受け止める。

「しかし、よく考えてみると、天に踊り地に踊るほどによろこばないのは、われわれの煩惱のなせるわざである。だが、他方の悲願は、この煩惱具足の凡夫のためにこそあるのであるから、いよいよ往生は決定していると思われればないか。逆に、踊躍歡喜して急いで浄土に参りたいと思う者があるなら、その人は煩惱がないのかと怪しく思われるほどである。」親鸞の答えは、このようであった。ここにも、煩惱熾盛の凡夫こそ救われるという論理が、二重の否定を通して語られている。人は、急いで浄土へ行きたいなど言いながら、少しでも身体の具合が悪いと、死にはしないかと大騒ぎをする。しかし、これも煩惱のせいである。だが、煩惱具足の凡夫こそ救われるのだから、このような煩惱こそ愛すべきだということになる。

われわれ人間が常に陥る救いに対する離反の心も、それゆえにこそ救われる。救いに対する疑いや反抗も救われる。それが親鸞の信仰である。親鸞自身、若き日の叡山での修行でも、雪深い越後に流された時も、関東での布教の努力をしている時でも、京都に隠棲した時でも、常に生死の苦海に沈淪して、しばしば救いへの確信を動揺させる体験をした。だが、その度ごとに、それゆえにこそ救われるという確信を強めてもいつたのである。

親鸞にとって、自己自身の中にある罪惡生死の凡夫性への深い自覚こそ、弥陀の本願力への絶対的信仰への唯一の通路であった。如来の救いの手は、煩惱の渦巻く世界にこそ差しのべられている。地獄必定と自覚することが、そのまま浄土往生の約束となる。ここにも、また、深い逆説がある。しかも、逆説を通してのみ、宗教的真理は語られる。宗教的真理の場では、絶対的に相反するものが逆接的に一つになっているのである。

大乘仏教は、もともと、生きとし生けるものすべてに仏性が宿っており、誰もが成仏できるという教えであった。このことは、浄土系でも、弥陀の五劫思惟の願は摂取不捨であった。この廣大無辺の本願にすべての凡夫は救われるという形で説かれる。すべての者は、弥陀の慈悲大悲の光に照らされて救われる。弥陀の本願は、善をも悪をも共に救う無限の力である。

浄土教で言う弥陀の本願力は、いわば、宇宙の真生命の象徴的表現である。摂取不捨の弥陀の本願力への絶対的信仰は、宇宙の真生命への絶対的信頼を表現している。救いは、人間を超える宇宙的生命に生かされてあるということへの絶対的確信なのである。

### 3 絶対と相対

#### 絶対と相対の対立と結合

宗教は、また、絶対と相対、神と人間、仏と衆生という相矛盾したものの関係である。絶対は相対を否定し、相対は絶対を否定し、絶対と相対の間には、無限の対立がある。人間は神から離反し、衆生は仏から離反し、神と人間、仏と衆生の間には、無限の断絶がある。しかし、だからこそ、絶対は自己を否定して相対と一つになり、相対は自己を否定して絶対と一つになり、絶対と相対は相呼応し、一致しなければならぬ。神は自己を空しくして人間のもとに降り、人間は懺悔して神のもとに帰らねばならない。仏は自己を殺して衆生を済度し、衆生は自己を放棄して仏の懐なごみに身を投じなければならぬ。人間が悩む時、神の救いの手は差しのべられねばならない。衆生が苦しむ時、仏の救済はなければならぬ。相対者の自己否定と絶対者の自己否定は、相呼応しなければならぬ。その時、はじめて、神と人間、仏と衆生、絶対と相対は一つになり、結合される。

浄土系仏教でも、罪悪生死に迷っている凡夫がいるからこそ、弥陀は衆生の救済に降りて来て救いの手を差し伸べ、それゆえに、罪悪生死の凡夫でも救われると考えられている。煩惱具足の凡夫にこそ、仏の呼び声はかけられねばならない。その仏の呼び声を聞き、凡夫は信に入ることができるのである。罪悪生死の凡夫と仏とは矛盾する関係にあるのだが、そうでありながら、同時に、両者は逆接的に接している。

われわれは、常に生死に迷い、煩惱に惑い、罪悪を背負って生きているのだが、しかし、同時に、その足下に浄土は開かれており、われわれはそれに支えられている。われわれは、常に煩惱に迷い、仏の浄土に背を向けているのだが、弥陀の慈悲は、この背く者をも背後から包み込んでいるのである。衆生が迷っているからこそ、仏は自己を否定して、衆生の場に降りてきて、衆生を済度する。その済度の船に乗って、凡夫は浄土に赴くことができるのである。

一般に、仏教では、如来の慈悲が説かれ、その慈悲の光の中で、罪悪生死の衆生は成仏しようと考えられている。仏と衆生は、矛盾しながらも、相互の自己否定を通して相即する。絶対者と相対者の間には絶対の断絶があるのだが、絶対者と相対者の自己否定が呼応することによって、両者の断絶は架橋され、両者は結合する。

キリスト教でも、神の愛は無限であって、原罪を背負う罪人にこそ神の救いの手は差しのべられると考えられている。罪に苦悩する人間にこそ、絶対者は働き出る。神は、単に、人間の世界を超越したところに、絶対者としてとどまっているのではない。逆に、自己自身を否定して相対世界に降りて来て、迷える人間を救うのだけではない。神がイエス・キリストをこの世に遣わしたということも、神の愛の現われである。原罪を背負っている人間がいるか

らこそ、神は自己を否定して、人間世界に神の子を遣わす。この神の子の贖罪によって、罪ある人間は救われ、自己に死して神に生きることができるのである。

#### 神人と方便法身

イエス・キリストは、神と人、絶対と相対を結びつける仲保者である。したがって、イエスは、神であつて人であると言われる。それは、矛盾であり背理であるが、矛盾対立するものが一致するところに、宗教的真理はある。神であつて人であるイエス・キリストの犠牲こそ、神の愛の現われである。人間は、この神の愛の働きに呼応して、自らを悔い改め、神のもとに生きることが出来る。人間は、神と人の仲保者、イエス・キリストを通してのみ、神との関係に入ることが出来る。イエス・キリストは、神と人間の間の和解であり、架け橋である。ここにも、神と人という相矛盾するものの逆接的一致が見られる。

神の受肉という考えも、絶対と相対の結合という思想を語っている。神が、人間救済のために地上に降りて来て、人の肉体の形をとつたのが、救済者、イエス・キリストであるという。このキリスト教の観念は、絶対は、自己を否定して相対の場に降り立ち、相対と結びつかなければ、絶対ではありえないということを語っている。もしも、神が地上の人間世界から超越して存在しただけであつたなら、人間は救われもせず、神も神たりえない。神が自己自身を空しくして、イエス・キリストという地上の肉体を備えた仲保者として、人間に限りなく近づいて来ているからこそ、人間は神の呼び声を聞いて、救われるのである。絶対者は、単に、相対者と対立して超越的に存在するだけでは、絶対者たりえない。絶対者は、相対者と結合されなければ、絶対者たりえないのである。

浄土系仏教の方便法身の考えも、キリスト教のイエス論同様、絶対と相対の結合という思想を語っている。浄土系仏教では、法、つまり真理のあり方に、法性法身ほうしょうほんと方便法身の二種の法身を考える。このうち、法性法身は、色もなく形もない真理そのものを言い、方便法身は、この真理が、衆生救済のために、仏の姿をとつて、名をなし形を現わしたものを言う。阿弥陀仏やその修行時の名である法蔵菩薩は、そのような方便法身に当たる。阿弥陀仏や法蔵菩薩は、法性法身が形を現わして、衆生救済のために大誓願を起こして働いている姿と考えられる。

特に、親鸞は、この方便法身としての阿弥陀仏が形を現わし名を示して、身を菩薩の位に置き、衆生に代わつてその苦悩を引き受けているからこそ、なんら出離の縁もない罪悪生死の凡夫でも、仏の大悲心のうちに救われると考えた。法性法身は色も形もない真理そのものであるから、それだけでは、衆生救済の役割を果たすことはできない。法性法身は、自分自身を否定して方便法身として現われ、地獄に落ちてでも、苦悩する衆生を摂取し、衆生を済度するのだから、真に真理たりえない。

ここにも、絶対が自己自身を否定して相対の場に降り立ち、相対と結合することによって絶対たりうるという思想がある。絶対と相対は、互いに結合しなければ、絶対でも相対でもありえない。その結合点に、浄土系仏教の方便法身、阿弥陀仏あるいは法蔵菩薩は顕現しているのである。これは、キリスト教で言う神人、イエス・キリス

トに当たる。

## 受 難

しかしながら、絶対と相対の結合は、それほど容易ではない。相対者は常に絶対者から離反し、反抗するから、絶対と相対の間には絶対の断絶があり、対立がある。そのため、その断絶を埋め、橋渡ししようとする仲保者は、絶対と相対の間に立つて苦悩しなければならぬ。それは、しばしば、仲保者を、絶対と相対の相反する方向に引き裂く。イエス・キリストの十字架上での受難は、それを象徴するものであろう。

イエスの十字架上での死と、その死に至るまでの苦難と悲慘は想像を絶するものであった。それまで、イエスのもとに慕い集まっていた多くの人々はいつしか遠ざかり、人々はイエスに侮蔑と嘲笑を投げかけた。信頼を寄せた弟子たちすら、多くはイエスのもとから逃げ去り、ペテロのように、ある者は彼を否認し、さらに、ユダのように、イエスを敵の手に売り渡す者さえ出た。イエスに惹かれてガリラヤから従ってきた女たちさえ、イエスの極刑を遠くの方から見ていただけだったという。

このイエスを囲む人間たちの振る舞いは、人間がいかに罪深い存在であるかということを表わしている。人間は、アダム以来、神から離反し、原罪を背負って生きていく。この神からの離反としての罪が、イエスの受難における人々の振る舞いの中に極限的に現われている。他方、神の方は、常に、人間に、その罪を自覚し、神のもとに帰るよう説き、人間の不義と罪を裁く。この神と人との絶対の対立の間にあつて、両者の仲保者であるイエスは引き裂かれる。それが、イエスの十字架上での死の象徴するものである。

この分裂は、イエスを極度の苦悩に陥れるものであった。「マタイ伝」(二七・四六―四七)や「マルコ伝」(五・三四―三五)で語られているように、イエスが十字架に付けられ死の間際に叫んだ言葉は、「わが神、わが神、なんぞ我を見棄て給ひし」という苦悩の叫びであった。イエスは、人々の背信と嘲弄と残酷な仕打ちの中で、この苦悩の叫びをあげて、息を引き取ったのである。

このイエスの極度の苦悩も、神と人との仲保者が陥らざるをえなかった苦悩であった。イエスは、神と人との仲保者として、地上の人間に神の言葉を語り、その深い罪を自覚し、悔い改めて神のもとに帰るよう説いてきた。しかし、人間は、その神の声に聞き従うほど従順ではない。人間は、アダム以来の原罪を背負って生きており、常に神から離反する存在である。この人間のどうにもならない罪が、神と人との仲保者であるイエスを十字架に架けるといふ行為として現われる。イエスは、あたかも、反逆者のもとに売られたかのようなのである。神の言葉を伝えようとしたイエスにとって、それは、理解しがたい不条理であった。それが、最後の絶望的言葉となって表わされたのである。それは、神と人の仲保者が辿らねばならなかった運命でもあった。神と人、絶対と相対は常に対立し、両者の間には埋め合わすことのできない断絶がある。その埋め合わすことのできない深淵を橋渡しするべく運命づけられた仲保者の魂の分裂と極度の苦悩を、イエスの最後の言葉は象徴的に語っている。

## 贖罪

しかしながら、それでも、絶対と相対の断絶は埋め合わされ、両者は再結合されねばならない。神と人は対立し、両者の間には、埋め合わすことのできない分裂と深淵があるが、しかし、それは、また、橋渡しされねばならない。人は神から離反し、神の義の怒りは離反する人のもとに下されるが、しかし、この神と人との分裂と対立は宥和されねばならない。

イエスの十字架での死は人間の罪を贖うための贖罪の死であったという観念は、絶対と相対の再結合、神と人との宥和を象徴するものである。イエスは地上の人間のもとに遣わされた神の子であって、神は、この罪なき神の子イエスの受難と死を通して、人間の力では償うことのできない罪を自らの身に背負い、人間の罪を贖い、これを赦されたのである。このように理解することによって、神と人、絶対と相対の断絶は埋められ、分裂は再結合されたのである。この神と人との宥和点、絶対と相対の結合点に、仲保者としてのイエスとその犠牲死はある。

イエスの贖罪死という思想を最初に強調したのは、パウロであった。すべての人間はすでに罪を犯しており、もはや神の栄光を受けるには値しない存在である。しかし、神の子イエス・キリストが、その死によって、われわれの罪を贖われたのだから、われわれ人間は、いかなる功績もなくして、神によって義とされると、パウロは考えた。だから、神の愛とキリストの贖罪を信じることによってのみ、人間は救われる。信仰による義認の思想は、このようにして確立されたのである。しかも、イエス・キリストの死による贖罪はすでに果たされているのだから、この神による義認は、近づきつつある事実ではなく、すでに成就した事実であるというのが、パウロの考えであった。人間は、イエスの贖罪によって、すでに救われているのである。さらに、パウロは、これを、神の方から一方的に働きかけられる愛のわざであるとす。神は、われわれ人間の罪を贖うために、罪を知らないイエス・キリストを罪とされた。そのことによつて、われわれ人間は、神によつて義とされるのである。それは、神の意志の現われであり、神の愛の顕現である。

ここには、絶対と相対、神と人との間の宥和がある。イエス・キリストは、この神と人との間の断絶を橋渡しする仲保者であった。この仲保者を通して、神と人は和解する。絶対と相対は結合されるのである。

## 誓願

浄土系仏教が説く阿弥陀仏の誓願も、絶対と相対の結合点に位置する。衆生は、常に仏から離れ、生死煩惱に迷う。その意味で、絶対と相対、仏と衆生は矛盾対立するが、この矛盾対立は、また、乗り越えられ、両者は結合されねばならない。その結合点に阿弥陀仏の誓願と修行はある。

『無量寿経』(巻上)の説くところによれば、阿弥陀仏はもと国王であったが、世自在王仏の説法を聞いて発心し、王位を捨てて、沙門となり、法蔵比丘と号した。この法蔵比丘が、仏のもとで、衆生救済のために四十八の願を発し、この大願が成就しないかぎりには正覚をとりませんという誓いを立てた。そして、功を積み、徳を累ねた

結果、遂に正覚を成就、十劫の昔、すでに成仏して阿弥陀仏となり、西方浄土に現存して衆生を救済しているという。

この『無量寿経』の説くところを受けて、浄土真宗では次のように考える。このように、阿弥陀仏が長きにわたって修行をし、その功德を衆生に回向し、すでに衆生済度の願を達成し成仏しているのだから、われわれ衆生は、この阿弥陀仏の廣大無辺な本願の力によって、罪悪生死の凡夫のまま、浄土に往生することがすでに決定している。したがって、衆生は、いかなる自力的行も道徳的善も積む必要はなく、ただ、本願力への信のみによって救われる。

阿弥陀仏が、阿弥陀仏として、ただ浄土にいたるだけでは、迷える衆生は救われない。絶対と相対は離反したままである。阿弥陀仏が法蔵菩薩として姿を現わし、衆生のために願を發し修行したからこそ、衆生はその願力に乗じて救われるのである。それは、阿弥陀仏の慈悲心である。この慈悲心によって、衆生は救われるのである。そこには、阿弥陀仏の衆生を憐れむ心があり、悲しみがあり、衆生の苦を引き受ける慈悲がある。衆生は、この仏の憐れみと代受苦によって、自らの苦悩の重荷を下ろすことができるのである。絶対者が相対者の場に降りてきて働くということがなければ、相対者は救われないし、絶対と相対も結合されえない。阿弥陀仏の誓願は、この絶対と相対の結合を象徴するものである。その意味で、浄土系仏教の説く阿弥陀仏の誓願と修行は、キリスト教のイエスの受難と贖罪死に当たる。

## 名号

浄土系仏教の名号なごうも、まさに、絶対と相対の結合点である。名号とは、文字通り、称えられる仏の名であり、「阿弥陀仏」あるいは「南無阿弥陀仏」のことである。

浄土教では、法性法身としての真理は、方便法身としての阿弥陀仏として現われ、その名を衆生の前に現わし、衆生を救うための誓願を立てたとされる。『無量寿経』(巻上)にあげられている阿弥陀仏の第十七願に表わされているように、阿弥陀仏は、自分の名号が広く十方に聞こえて、これを聞く者がみな阿弥陀仏のもとに来ることを誓った。また、第二十願に表わされているように、阿弥陀仏は、あらゆる衆生が、阿弥陀仏の名号を聞いて、浄土に生まれようと願うなら、誰もが救われるという誓願を立てた。それゆえ、この名号を聞いてそれを称える者は、誰もが信を得て浄土に生まれることができる。そのような不可思議な力を、この名号はもっていると信じられたのである。

一切衆生が弥陀の名号を聞く時、衆生は、阿弥陀仏の無量の光明に照らし出され、阿弥陀仏の救いの力への絶対的な信を得ることができる。もともと、阿弥陀仏は、無量の光明と命をもった仏と考えられていた。阿弥陀仏は、その名を現わして、この無量の光明と命に一切衆生が与かることを願ったのである。阿弥陀仏の光明は母であり、名号は父であり、この二つの働きによって、凡夫は浄土に往生することができるというのが、浄土系仏教の信じるところである。

かくて、浄土系仏教では、ただ、名を称え念仏することによってのみ救われると言う。法然も、われわれ衆生はいかなる知慧も実践も不可能なのだから、ただひたすら阿弥陀仏の願を仰ぎ、他力を頼んで、名号を称える以外に、救いの道はないとした。



凡夫が救われるには、弥陀の本願力に支えられる以外に、本願力に支えられるには、ただひたすら称名念仏しかないとしたのである。

親鸞は、この称名という行為の意味を考え直して、称名とは如来の家に生まれることだとした。名を称えることによって如来の家に生まれ、父である名号と母である光明の働きによって信仰が確立することが、名号を称えることに他ならないと言う。

名号は、仏と衆生、絶対と相対の呼応点であり、結合点である。仏は、その名を衆生の前に現わし、衆生に呼びかける。名を現わすことによって、仏が衆生を救済しようとする意志を示し、それに衆生が応えることを喚起する。その意味では、親鸞が『教行信証』（信巻）で言っているように、名号は本願招喚の勅命である。衆生は、この勅命に対して、称名によって応える。そして、仏の本願の世界に入り、救われる。

南無阿弥陀仏という称名は、そのことを表わす。仏は、ちょうど母が子を呼ぶように、衆生を呼び、衆生は、ちょうど子が母に呼ばれるように、仏に呼ばれるのである。

また、逆に、衆生は、南無阿弥陀仏という称名によって、仏に呼びかけ、救いへの願いを表現する。仏は、これに対して応え、その本願力を発現し、すべての衆生を救い取る。衆生は、あたかも子が母を呼ぶように、仏を呼び、仏は、あたかも母が子に呼ばれるように、衆生に呼ばれるのである。

仏が衆生に呼びかけ、これに衆生が応え、衆生が仏に呼びかけ、これに仏が呼ばれる。この仏と衆生の互いの呼びかけと応答、つまり呼応が、名号に他ならない。名号の中で、この両者の呼びかけと応答は、互いにこたえ合って一つになる。名号の中で、本願招喚の勅命と衆生の帰命は一つになる。名号において、仏と衆生は、あたかも母と子のように、一つになる。この仏と衆生の人格的呼応において、衆生の救いは実現し、仏の願は成就する。その呼応点に名号というものはある。

名号においては、仏の名を称え仏に帰命するという衆生の側からの行為は、同時に、仏の側からの呼びかけであり、働きである。ここでは、能動と受動は一つである。さらに、この名号のもとでは、浄土と穢土という相矛盾するものも一つに重なる。称名を通して、穢土に苦しむ衆生も浄土につながる。ことができ、名を現わすことによって、仏も浄土から穢土に降りて衆生を救済することができる。名号において、穢土と浄土という矛盾対立するものが連続しているのである。

かくて、名号において、仏と衆生は一つになり、真如一心に帰る。一遍の、  
称うれば仏もわれもなかりけり 南無阿弥陀仏 南無阿弥陀仏

という歌は、このことをよく表わしている。一遍は、南無阿弥陀仏という六字の名号を一声称えるその瞬間瞬間ごとに、弥陀の誓願は実現し、衆生の救済は成立していると考えた。名号が称えられる瞬間瞬間のところで、衆生と仏は一つになり、南無阿弥陀仏の中に溶け入る。それが、南無阿弥陀仏という名号の不思議だと言う。

名号において、絶対と相対、仏と衆生という矛盾対立するものは一つになる。衆生は、常に仏から離反し、煩惱の世界を迷うが、それゆえにこそ、衆生は、仏の世界に救い取られねばならない。衆生が仏のもとに帰っていくところに、名号の働きはある。仏の側から言えば、衆生は常に仏から離れていくが、だからこそ、仏は衆生の世界に降りて来て、衆生を救済しなければならない。仏が衆生の世界に降り立つてくるところに、名号の働きはある。かくて、名号のもとで、矛盾対立する仏と衆生、絶対と相

対は、一つになり結合される。この結合点に名号は働いている。名号は、仏と衆生、絶対と相対を結びつける媒介項である。名号のもとで、反対者は一致する。その意味で、浄土系仏教の名号は、また、キリスト教におけるイエスの受難や贖罪死に当たる。浄土系仏教が立てる絶対者、阿彌陀仏は、宇宙の根源的生命の象徴である。すべての相対者、一切衆生は、すでに、宇宙の根源的生命の場に支えられている。それが、弥陀の本願力に救われているということである。一切衆生は、仏の名を称えることによって、この根源の場に参入することができる。その意味で、名号は、宇宙の根源的生命の表現である。

宇宙の根源的生命から、阿彌陀仏も、衆生も出てくる。そして、この仏と衆生が一致して、宇宙の根源的生命に帰るところに、名号の働きはある。宇宙の根源的生命は、仏として表現され、その働きは、広大無辺の宇宙の隅々まで働き出て、一切衆生を救い取る。また、宇宙の根源的生命は、衆生としても表現され、その衆生は、仏によって働かれる根源の場に感応し、そこへと帰る。このように、宇宙の根源的生命の能動と受動の二つの働きが一致するところに、名号はある。われわれ衆生は、仏の名を称えることによって、宇宙の根源的生命と一つになりうるのである。

宗教は、宇宙の根源的生命への帰一の感情であり、それへの絶対依存の感情である。しかし、われわれ人間は、宇宙の根源的生命から常に離反している。この離反の意識が罪の自覚となって現われる。その意味で、絶対と相対は、常に断絶し、背反している。しかし、根源の場から離反した者は、また、根源の場に帰って行かねばならない。絶対と相対の断絶は、埋め合わされ、結合されねばならない。イエスの受難や贖罪死、仏の本願や名号は、この結合点の象徴である。われわれ相対者は、この媒介者の働きによって、宇宙の根源の場、絶対的場に帰一することができる。救いとは、そのような根源の場への帰一である。宗教は、常に、このような根源の場への帰一を求めた。

## 4 愛と命

### 愛と慈悲

宗教は、宇宙の根源的生命に生かされてあるということの自覚である。宇宙の根源的生命に支えられてあり、それに貫かれてあることへの自覚、それがあらゆる宗教に共通した感情である。神や仏は、宇宙の根源的生命の人格的象徴であり、神の愛や仏の慈悲は、宇宙の根源的生命の働きの人格的表現である。特に、宗教感情が罪の自覚から出発する時には、宇宙生命の働きは愛や慈悲として強調される。罪の意識とは宇宙の根源的生命からの離反の自覚であり、罪の赦しとか、罪からの救いという観念は、宇宙の根源的生命への帰還の自覚である。ここでは、宇宙の根源は神や仏という形で人格的に出会われる。神は罪ある者を赦す愛であり、仏は罪悪生死の凡夫を包む慈悲である。

キリスト教の神も、何よりも愛の神であり、罪ある人間を赦す神であった。人間は、人間として自立した時から、宇宙の根源から離反し、神に背く罪ある存在であるが、神はこれをどこまでも愛によって赦す。その意味で、神の愛は、神と人の対立の宥和である。神は、人間世界の罪悪を自らに引き受けて、これを赦し、人間世界を神の愛のうちに救い取る。対立する者を赦すのが愛である。愛の中で、相対世界と絶対世界は宥和する。と同時に、愛の中で、相対世界の対立も宥和する。

「ヨハネ書・一」（四・七・八）でも、

「愛は神から出たものなのである。すべて愛する者は、神から生まれたものであって、神を知っている。愛さない者は、神を知らない。神は愛である。」

と言う。「マタイ伝」（二二・三七 二二・三九 五・四四―四五）でも、

「心をつくし、精神をつくし、思いをつくして、主なるあなたの神を愛せよ」

「自分を受容するようにあなたを愛せよ」

「敵を愛し、迫害する者のために祈れ。こうして、天にいますあなたがたの父の子となるためである」

と言う。かくて、キリスト教において怒りの神は愛の神に転じ、キリスト教は、神への愛と隣人愛を説く人類愛の宗教に飛躍した。怒りの神が、赦す神、恵む神に転じたところに、キリスト教の独自性がある。

パウロも、われわれはキリストの体の肢体だと繰り返し述べ、愛について語っている。一つの体に沢山の肢体があつて、しかも、その肢体がそれぞれ別々の働きをしながら協力し合っているように、われわれも、キリストの体の一部として、キリストと一つであり、他者と一つであると言う。パウロは、神と人、人と人との関係を、体と肢体、肢体と肢体の関係の比喻によってとらえ、それによって、

神の愛のもとでの神への愛と隣人愛を説いたのである。パウロにおいて、キリスト教がその古い母体から離脱して万人の宗教となったのも、イエスの教えがこのような愛の教えとして受け取られたからである。

ルターも、『キリスト者の自由』(第三〇)で、

「キリスト者は自分自身のうちに生きるのではなく、キリストと自分の隣人とおいて生きる。すなわち、キリストにおいては信仰を通して、隣人においては愛を通して生きるのである。彼は信仰によって自分を越えて神へのほり、神のところから愛によってふたび自分のもとへとくだり、しかも常に神と神の愛のうちにとどまる」

と言う。ここでも、神の愛の中で、神への愛と隣人愛が一つになっている。それを可能にするのは信仰である。信仰から、尽きることのない神への愛と隣人愛が生まれ出てくる。

キエルケゴールも、『愛の業』(一)の中で、

「静かな湖は、誰の目にも触れることのない秘められた泉の中に深い底をもっているように、人間の愛も、神の愛の中に、それよりもさらに深い底をもっている」

と言う。キエルケゴールにおいても、人間が神への信仰を懐き、神への愛を持つのも、神から人間のもとに注ぎ込まれる愛においてであり、この神の愛の場で人間と人間の愛も可能だとみられているのである。

われわれは、宇宙の根源的生命に生かされて生きている。宇宙の根源的生命は、われわれを貫いている。宇宙の根源的生命の場で、われわれはそこへと帰一し、他と一つになりうる。そのような根源的生命の働きが、キリスト教の愛として表象されている。

大乗仏教でも、仏の大慈大悲が説かれる。もともと、大乗仏教は、仏の慈悲心の無限の働きに対する信仰から始まった宗教である。ここでは、仏の広大な慈悲心によって、一切衆生が救済されると言われる。仏の慈悲心は、善き者にも悪しき者にも平等に照り輝く太陽のように、一切衆生に無差別に及び、一切衆生をその苦しみから救い、その慈悲心の中に摂取してやまない。四弘誓願の中で、

「衆生無辺誓願度」と言われているように、無辺の衆生を済度しようとするのが、仏の限らない願である。仏は、母が子を思うように、一切衆生を大慈悲心の内に包む。すべて生きとし生けるものは、宇宙の根源的生命の場に生かされて生きている。そのような根源的生命の働きが、仏教では、仏の慈悲として表現されるのである。この無辺の慈悲こそ、宗教的愛の極限だと言うべきであろう。

浄土教でも、阿弥陀仏は、広大無辺な慈悲心から、一切の衆生を救う誓願を立て修行したとされている。阿弥陀仏の大慈大悲は、宇宙のすみずみにまで及び、あまねく衆生のために無上の法輪を転じ、一切衆生を包んでいるという。阿弥陀仏の無辺の慈悲の光は無差別であり、善悪を超えて、一切の衆生を照らしている。阿弥陀仏の無限の慈悲の中に摂取されるのを妨げるほどの悪は存在しない。阿弥陀仏は、どんな悪人、罪人でも、摂取して捨てることはない。

阿弥陀仏は無量の光であり、無量の命である。この無限の光と命に包まれてあ

るといふ自覚が、阿弥陀仏の無限の慈悲の中に摂取され、救われてあるといふことである。阿弥陀仏は、宇宙の根源的生命の象徴であり、阿弥陀仏の無限の慈悲は、その働きを象徴している。宇宙の根源的生命は、宇宙のすみずみにまで働き出て、宇宙のあらゆる存在の中に宿っている。それが、十方世界に自在に働き出て、衆生を済度している阿弥陀仏の慈悲として表現されているのである。この宇宙に存在するすべてのものは、宇宙の根源的生命に貫かれ、一つの命でつながっている。一切衆生が阿弥陀仏の慈悲の光と命に包まれて成仏できるという浄土教の信仰は、このことを表現するものであろう。

#### 回向ということ

浄土真宗で言う本願の回向まごうという觀念も、宇宙の眞生命の無限の働き、仏の無辺の慈悲を表わしている。われわれ凡夫が浄土往生の確信を得るのは、決して、われわれ自身の善行の功德によるのではないと、親鸞は考え、自分自身の力によつては、到底自分自身を救うことはできないとした。しかし、だからこそ、そのような凡夫に対して、弥陀の限りない慈悲心は働きかけられ、その不可思議能力を現わし、われわれは救われるというのが、親鸞の絶対他力の考えであった。

親鸞が、『教行信証』(信巻)の中で、『無量寿経』の別訳である『無量寿如来会』からの引用文をあげ、これに独特の読み方を施し、回向という概念の意味を逆転したのも、そのような考えからであった。その引用文を通常の読み方で読めば、次のようになる。

「経に言はく、諸有衆生、其の名号を開きて信心歡喜せんこと、乃至一念せん、至心に回向して、彼国に生れんと願はば、即ち往生することを得て、不退転に住せん」

ということになる。ところが、親鸞は、この文中の「至心に回向して」という句を、大胆にも、「至心に回向したまへり」と読んだ。普通に「至心に回向して」と読めば、われわれ衆生がその行を阿弥陀仏に差し向け、その働きで浄土往生を得ることになる。だが、親鸞のように「回向したまへり」と読むと、その働きさえも大きく転換して、すべて阿弥陀仏からわれわれ衆生に向けられた慈悲の働きだということになる。親鸞においては、衆生が名号を聞き、信心を固め、念仏して、浄土に生まれようと願うのも、すべて絶対者の愛の働きだということになる。ここに、すべての自力を捨て絶対他力に徹した親鸞の独特の考えがある。そこには、親鸞が、叡山での修行から法然の門に身を投じ、越後に流され、絶対他力の信を深めていった全体験が現われている。親鸞の読み方の大胆さは、その体験の深さと徹底性からきているのである。

したがって、親鸞にあつては、『無量寿経』(巻上)にあげられている阿弥陀仏の第十八願も、独自に解釈される。第十八願では、浄土に往生する心として、至心・信樂・欲生の三つの心が必要だとされている。つまり、心を至し、信じ喜び、浄土に生まれようと願う心を起こすことが肝要だとされている。しかし、親鸞の考えでは、このような三つの心を起こすのも、煩惱熾盛の凡夫には到底

不可能である。それゆえ、この心そのものも、また、弥陀の慈悲心の働きかけによって起きるものだと考えられる。

われわれ凡夫が発願するのにも、本来、凡夫では不可能であり、これ自身、阿彌陀仏の回向である。われわれの発願回向の働きは、われわれの発願回向ではなく、如来の発願回向である。また、浄土へ往生したいと思う心が起きるのも自力では不可能であり、弥陀の大悲心の働きかけがなければならぬ。さらに、念仏という行も、われわれ凡夫を通してなされる仏の働きである。南無阿彌陀仏の称名も、それ自身が阿彌陀仏からの回向であり、念仏を称えることができるのも、如来のはからいであり、如来の大悲から出たものである。

阿彌陀仏の本願力の働きゆえに、名号を聞くことができ、名号を聞くことによって、信心を喜ぶことができる。したがって、この信心も、われわれの自力によって起こされるものではなく、絶対者の側からの愛の働きである。われわれの信心も、阿彌陀仏の本願力によって、われわれ衆生のために回向された賜物である。信心は如来の願心より生じてくるものであり、如来の慈悲心の現われである。あらゆるものが阿彌陀仏という絶対者の働きだというのが、親鸞の絶対他力の思想であった。

回向とは、本来、「その方へ身を傾ける」「その側へ向く」という意味であり、「その方向に向いて、その働きを差し向ける」ことである。通常、大乘仏教では、これは、われわれが何らかの善行を積み、その功徳を他に差し向け、生きとし生けるものすべてが正しい悟りに至るよう働きかけることを意味する。

しかし、親鸞の考えでは、罪悪深重、煩惱具足の凡夫には、そのような善行を積むことは不可能だと考えられる。それでも、なお、われわれが救われるとすれば、それは、阿彌陀仏の絶対的な働きによるのでなければならぬ。その絶対者の働きを、親鸞は回向と呼ぶのである。そこでは、同じ回向という働きが、自力から他力へ、大きく解釈し直されている。われわれ衆生の方からの回向も、すべて阿彌陀仏という絶対者からの回向だと言われる。あらゆる回向の源には、阿彌陀仏という絶対者の愛の働きがある。親鸞が、『教行信証』(証巻)で、「それ真宗の教行信証を案ずれば、如来の大悲回向の利益なり」と言っているのも、そのことを表わす。教えが与えられることも、念仏することも、信仰を得ることも、そのあかしを得ることも、すべて、自己の力ではなく、絶対者の慈悲心の働きの結果なのだと言うのである。

阿彌陀仏の本願力が強調されるのも、このような考えからくる。われわれ衆生が、罪業を罪業のままにして救われるのも、阿彌陀仏の大悲大悲からくる本願力による。われわれは、この本願力に生かされて生きている。われわれの行住坐臥すべての行ないが、本願力に支えられている。本願力は、全宇宙に行き渡り、未来永劫に働き続けている。それは、いわば宇宙の大生命の力である。宗教は、この根源的力に生かされてあるという原初的感情から出発した。

親鸞においては、回向とは、仏の方から衆生の方へ、絶対者の方から相対者の方へ施される働きであるが、その働きには、往相と還相の二種類が考えられる。

往相回向は、衆生の方から仏の方へ浄土往生する働きを言う。教も、行も、信も、

証も、すべて往相回向に属する。これは、相對世界から絶対世界への方向である。還相回向は、淨土往生した衆生が、他の衆生を利するために、淨土から娑婆の方へ帰ってきて働く働きを言う。これは、絶対世界から相對世界への方向である。だが、この往相回向も、還相回向も、ともに、弥陀の本願力からの回向であり、絶対者からの愛の働きだというのが、親鸞の考えである。煩惱熾盛の凡夫にはどのような行も不可能なだから、往相の働きも、還相の働きも、絶対者からの愛の働きと考える以外にない。

しかも、この往相と還相は一つだと言われる。確かに、往相は淨土への方向であり、還相は淨土からの方向であって、互いに逆の方向に向いているように思われる。しかし、絶対の世界から見れば、両方向は一致している。現に、往相の到達点は、還相の出発点でもある。親鸞も、『正像末和讃』の中で、

南無阿彌陀仏の回向の

恩徳廣大不思議にて

往相回向の利益には

還相回向に回入せり

と言っている。相對世界から絶対世界への往相の方向で得られた救いの利益は、すぐに絶対世界から相對世界への還相の方向に回入して、阿彌陀仏の廣大無辺の慈悲の働きを現わす。相對世界から絶対世界への方向は、同時に、絶対世界から相對世界への方向だということになる。往相と還相は、円環的に無限に連続しているのである。往相も、還相も、同じ一つの阿彌陀仏の本願力の回向であり、絶対者の働きなのである。

同じ『正像末和讃』でも、

往相回向の大悲より

還相回向の大悲をう

如来の回向なかりせば

淨土の菩提はいかがせむ

と言われている。相對世界から絶対世界へ転ずるにも、自力によつては不可能なのだから、それ自身絶対者の愛の働きだと考えねばならないし、絶対世界から相對世界への働きも、自力によるものではないから、これも絶対者の愛の働きと考へねばならない。往相も、還相も、衆生救済のためであつて、仏の大悲大悲の働きなのである。

往相回向と還相回向は、円環的につながっている。淨土往生の方向は、同時に、穢土回帰の方向である。宇宙の眞生命の流れは円環的である。この無限に還流する宇宙の眞生命の流れの中に、絶対世界への流れもあり、絶対世界からの流れもある。この流れに乗って絶対世界に向かうのが信仰と言われるものであり、この流れに乗って絶対世界から相對世界へ降りてくるのが衆生利益の働きである。この二つの流れは、本来、不可分の一つの流れである。親鸞が、往相回向と還相回向を、ともに阿彌陀仏の本願力の働きとして一つであるとみたところには、常に循環している宇宙の大生命への絶対信頼がある。そして、それこそ、宗教の本質なので

ある。

### 神の賜物としての信仰

キリスト教でも、われわれの信仰そのものが神の愛の働きであり、神からの恩寵であるとされる。われわれが求める前に、われわれはすでに神にとらえられている。信仰は一つの選択であるが、われわれが選ぶ前に、われわれは選ばれているのである。

神の愛の働きは啓示として現われる。それは言葉として現われ、また、言葉の受肉としてのイエス・キリストとして現われる。それは神の恩恵であり、神の行為である。この神の愛のわざがあつて、はじめて、人は信仰に入ることができ、信仰そのものがすでに神の啓示の光に照らし出されており、神の救いの手の内にある。信仰は相対的なものから絶対的なものに向かう働きであるが、それ自身、絶対的なものから相対的なものへ向かう絶対者の働きかけによって、可能なのである。この点では、キリスト教と浄土系仏教は共通する。

現に、パウロは信仰のみの立場を突き詰めていったが、彼にとつては、この信仰さえも自己自身の力でなされるものではなく、神によつて与えられるものであつた。パウロは、信仰の道に辿り着くのに、自己の側からするいかなる努力も空しいと知りえて、信仰のみの道に入つたのである。とすれば、彼にとつて、信仰は、自己の働きである前に神の働きであり、神からの恩恵でなければならなかつた。

パウロが「ローマ書」(八・二〇)で「被造物が虚無に服したのは、自分の意志による

のではなく、服従させたかたによるのである」と語っているのは、このことをよく表わしている。深い信仰においては、自己は神の前で無と化すが、これも決して自己の力によるものではなく、神の愛の力によるものである。

パウロは、また、「コリント前書」(二・五)で、人の信仰は、「人の知恵によらないで、神の力によるもの」と語っている。これは、コリントの信者たちが、党派をなして妬みと争いの中に陥ろうとしていたときに、パウロが送つた書簡の中で語られたものである。信仰は神の愛の賜物であつて、パウロが与えたものでもなく、自分たちが獲得したものもないというのが、パウロの教えようとしたことである。

このパウロの考えは、『教異抄』(第六段)の中で語られている親鸞の考えと共通している。信心は如来より賜つたもので、それをわがもの顔にして人に勧め、わが弟子、人の弟子と言ひ争うのはもつての外である。親鸞は弟子一人ももたないというのが、親鸞の考えであつた。一切の自力を捨てた親鸞やパウロにとつては、絶対者への信仰そのものが絶対者からの愛の働きであり、贈り物と受け取られていたのである。

アウグスティヌスにおいても、信仰は神の愛の呼びかけに促されてなされる受動的な行為とみなされ、信仰も神の賜物であるということが強調されている。アウグスティヌスによれば、人間の心は原罪に侵されているために、自らの力で神



に至ることもできず、神への方向をとることすらもできない。人間の心が原罪の闇を払いうるのは、神への道が神から与えられることによつてのみである。神への道は、神からの恩寵として与えられ、人間が善行を積んだことに対する報酬としてではない。信じるという意志そのものも、人間の内に起こされた神の愛のわざであり、神の恩恵である。アウグスティヌスの『告白』は、ある意味で、このことを語ろうとしたものだとも言える。彼自身が信仰の道に入ることができたことと、そのことが、一方的な神の愛と忍耐と恩恵によるものだという考えによつて、『告白』の全体は統一されているのである。

ルターも、信仰は神から人間に与えられる賜物であり、それ自身神の意志であり、この神の意志に促されて、人間は信仰の道に入りうるものとしている。ルターにとつて、信仰は、われわれの内徳で働く神のわざである。人間は原罪に支配された罪深い存在であつて、人間の方からなされるいかなる善行も功績も、人間のわざであるかぎり、罪を背負つてゐる。したがつて、そのような人間が信仰の道に入りうるのは、神のわざによる以外にない。しかも、この神のわざは、イエス・キリストの事蹟となつて表わされている。人間は、イエス・キリストの事蹟を通して、信仰の道に入りうる。神は、キリストを通して、人間のために苦悩し、人間に信仰の道を切り開いたのである。

ルターは、深い罪の意識から出発し、信仰のみの立場に至り、しかも、その信仰をも神の愛の恵みとした。この点で、ルターは親鸞に通じる。親鸞も、同じように、深い罪の意識から出発し、唯信の立場に至り、しかも、この信心を如来の願心より発起した慈悲の賜物とした。そこには、ともに、絶対他者の力を信頼し、他力に徹した宗教家の共通した宗教感情がある。ルターも、親鸞も、宇宙の大なる生命にすべてをまかせ、それに貫かれたところに、信仰の道を見出したのである。

### 宗教的決断

信仰は、いずれも、決断という性格をもつてゐる。だが、この宗教的決断それ自身がまた絶対者の愛の働きである。信じるという行為は確かに、自己の行為である。しかし、そこに自己の力を頼むところがあるなら、まだ真の信仰にはなつていない。自己を捨てて絶対者の広大な働きの中に身を投じるのが、真の宗教的決断である。そこには、どうしても、絶対者に働きかけられるということがなければならぬ。信じるという私の働きは、同時に、仏の慈悲の働きであり、神の愛の働きである。私が信じるということは、神や仏の呼びかけでもある。

『歎異抄』(第二巻)にあるように、親鸞が、晩年、関東からわざわざ訪ね来たつた門弟たちに、「このうへは念仏をとりて信じたてまつらんとも、また、すてんども面々の御はからひなり」と言い切つたのも、信仰が決断という性格をもつてゐることを表わしている。しかし、その決断は、どこまでも弥陀の本願の力に呼びかけられ支えられてなされる決断でなければならぬ。親鸞自身も、叡山での修行を捨ててから、長い躊躇の末、法然との出会いを通して、絶対他力の信仰の道に身を投じた。そこには、単に親鸞一人の自由意志による決断ではなく、

それを支え導く大きな仏の慈悲の力があつたと言わねばならない。

さらに、そのような宗教的決断が絶対者の懐に身を投じるといふ形でなされるには、その宗教的実存の中で、死や苦や罪の問題が、かけがえないその一人の切実な問題として背負い込まれていなければならない。罪悪生死の苦悩が、生死をかけた自己一個の問題として、その宗教的実存の中で極限にまで追い詰められた時、その先端で、自己を超えた広大な救いの力に出会われるのである。

『歎異抄』(後序)の中の「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」という親鸞の述懐は、そのような全実存をかけたぎりぎりの宗教的信念を語っている。しかも、この言葉に続けて、「それほどの業をもちける身にありけるをたすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」と語られていることに注意を向けるなら、「われ一人がための本願」という親鸞の確信の背後に、罪悪生死の重荷を背負った一人の宗教的実存があることが窺い知られる。罪悪生死の重荷は、一人一人の宗教的単独者によって背負われねばならないのである。それがあつて、はじめて、絶対者との出会いがあり、弥陀の本願力の場に救われるということも可能なのである。絶対者の側から言えば、絶対者の広大な愛の働きは、一人一人の宗教的単独者を通して受け取られるのである。宗教的単独者の先端こそ、絶対者と相対者が出会う一点である。一人一人の宗教的単独者は、絶対者の大慈大悲の広大な円環の中のそれぞれの中心なのである。

キエルケゴールも、倫理的段階から宗教的段階へ、人間実存は決断の場に置かれているとしている。実存するということは、自己が自己になろうとすることである。そして、それは、最終的には、信仰という宗教的決断を通して、神によって基礎づけられることよって可能である。そのためには、人は、それぞれ一人一人が、単独者として、罪を背負って神の前に立つ以外にない。真に実存するものは、大衆ではなくして、神の前に立つ個々の単独者である。神と人との関係は、このただ一人の単独者を通してのみ成立する。親鸞同様、キエルケゴールにおいても、絶対者の愛の働きは、一人一人の罪を背負った単独者を通して受け取られるのである。

われわれは、誰もが、宇宙の根源的生命の場に生かされて生きている。この根源的生命の働きが神の愛や仏の慈悲として受け取られる。われわれ一人一人は、この愛や慈悲の広大な円環のそれぞれの中心である。宇宙生命は、この無数の中心を通して働き出るのである。

#### 永遠の生命

宗教は宇宙の真生命への帰一の感情であり、宇宙の真生命へ参入することによって、永遠の生を得ようとする要求である。キリスト教や浄土教など、絶対者への信を柱とする宗教は、この永遠の生を、信を立てるということによって得る。信を通して、生や死に迷う有限な生から、永遠の生に転換する。この永遠の生への転換は、「新しく生まれ変わる」という直接的感情によってとらえられる。そ

それは、新しい自己の誕生であり、新生であり、再生である。宇宙の真生命の中に、それに貫かれた真の自己が見出される。そこでは、自己の死は自己の生であり、生きている瞬間瞬間が永遠である。

原始キリスト教において成立したイエス・キリストの復活の信仰には、このような永遠の生命への信仰がある。神の愛の中でイエスは死して復活したということを感じる事によって、われわれも、また、死しても復活するということが期待される。キリスト教では、死は罪と結びつけられているが、イエスの死と復活を信じる事によって、われわれの罪は赦され、われわれも復活して永遠の生を得ることができるといふのが、キリスト教の信仰である。われわれは、イエスの死・復活を通して、罪に死し愛に生きる。自己に死し、神に生きる。

「ヨハネ伝」(一・二五-二六)でも、

「わたしは復活であり、命である。わたしを信ずるものは死んでも生きよう。また、生きてわたしを信ずるものは永遠に死なない」

と語られている。ここでは、神の子イエスの復活を信じる者は、永遠の生命を得ると語られている。ヨハネにおいては、神は永遠の生命であり、その子イエスもまた永遠の生命である。人は、このイエスを通して神に出会い、永遠の生命に参入することができる。ここには、深い生命思想がある。

同じ「ヨハネ伝」(二・二四-二五)の

「一粒の麦が地に落ちて死ななければ、それはただ一粒のままである。しかし、もし死んだら、豊かに実を結ぶようになる。自分の命を愛する者はそれを失い、この世で自分の命を憎む者は、それを保って永遠の命に至るであろう」

というよく知られたイエスの言葉も、人は、自己に死し神に生きる事によって、永遠の生命を得ることができるという思想を語っている。ここでは、生は死であり、死は生である。神の愛の中で、生と死は一つである。生命は永遠である。

同じ思想は、また、「ルカ伝」(一七・三三)などの

「自分の命を救おうとするものは、それを失い、それを失うものは、保つのである」

というイエスの言葉としても語られている。

「ヨハネ伝」が語ろうとする事は、神の子イエスの復活を信じる事によって、われわれは永遠の命を得ることができるという考えであった。現に、「ヨハネ伝」(五・二四-二五)でも

「わがことばを聞いて、わたしをつかわされた方を信ずるものは永遠の命を持ち、裁きにあわず、死から命へと移っている」

と語られている。信仰をもちさえすれば、人は、現在の時点ですでに神の愛によって救われ、永遠の生命を得ることができるというのが、ヨハネの思想であった。したがって、ここでは、最後の審判という考えは無視される。というより、信仰の成り立つ時点で、人はすでに裁かれているとされる。

ヨハネの神学は、神は永遠の命であり、神の子イエスも永遠の命であるという思想によって貫かれている。それは、「アブラハムが生れる前からわたしはい

る」という「ヨハネ伝」(八・五八―五九)のイエスの言葉として端的に語られている。

キリスト教の神も、宇宙の根源的生命的象徴なのである。われわれは、この宇宙の根源的生命に帰一することによって、永遠の生命を得ることができる。

パウロも、イエスの十字架での死と復活への信仰において、われわれは永遠の生命を得ることができるということを強調している。「ローマ書」(六・一二)でも、

「神からの賜物はわれらの主キリスト・イエスにあつての永遠の命だからです」

と言われている。パウロにあつては、人間を救おうとする神の愛は、キリストの十字架での死と復活において決定的な形で現われ、それへの信を確立することによって、われわれ人間は、罪ある生から新しく生まれ変わって、永遠の生を得ることができると考えられているのである。「ガラテア書」(二・一九―二〇)でも、次のように言われている。

「わたしはキリストと共に十字架につけられた。生きているのは、もはや、わたしではない。キリストが、わたしのうちに生きておられるのである。しかし、わたしがいま肉にあつて生きているのは、わたしを愛し、わたしのためにご自身をささげられた神の御子を信じる信仰によって、生きているのである。」

パウロにとつては、イエス・キリストへの信仰において、キリストとともに死し、キリストとともに生き、すべてをキリストにまかせて生きることが、真に生きるということであつた。キリストへの信仰において、自己のうちの罪と死を背負った古き人は去り、新しき人が入ってくる。自己は新しくつくられ、すべてが新しくなる。人は、アダムに死して、キリストに生きるのである。そのことは、イエス・キリストにすべてをまかせることによつて可能である。それが、信仰をもつて生きるということであつた。ここには、宗教の本質が如実に語られている。すべての自我を放棄して絶対者のもとに生まれ変わり、それに貫かれて永遠の生命を得ることこそ、宗教の本質である。絶対者のもとでの新しい自己の誕生、新生こそ、宗教独自の感情なのである。

キエルケゴールも、この世的なものから断絶し、これを無限に諦めるとき、新しい生が与えられると言う。この世的なものに死して、偉大な霊的な力によつて、全く新しい生が与えられることが真の信仰である。求める者はこれを失い、失う者はこれを得ると言われるように、すべてを捨て、投げ出し、絶対他者に身をまかすとき、生は回復され、神との親しい関係も回復される。キエルケゴールは、これを「回復」という概念でとらえた。

『おそれとおののき』の中で語られているように、神から、わが子イサクを犠牲に捧げよと命じられたアブラハムは、この世の親子の倫理を捨て、神の要求に絶対的に従い、わが子を犠牲に供した。だが、このとき、神によつてイサクは生き返らせられ、アブラハムはわが子を取り戻す。この回復という信仰の運動の中で得られたものは、単にもとのこの世的生ではなく、神にすべてをまかせて生き

るといふ新しい宗教的生である。

キエルケゴールは、同じような「反復」といふ宗教的眞実を、『反復』（後編）では、「ヨブ記」にも見る。神の試みによつて、自己の財産や肉親や健康など、この世的なるものを奪われたとき、義人ヨブは深刻な絶望の淵に落ち込まれ、神に対して反抗するに至つた。しかし、ヨブは、これを悔い改め、神の絶対的な力に帰依した時、神から、それまで失つたものを倍加して再び与えられた。ここでも、この信仰の運動を通して得られたものは、もとの単なるこの世的生ではなく、神にすべてをまかせた新しい宗教的生である。生のあり方はより深まっている。神から財産が倍加してヨブに返されたということは、その深まりを象徴している。宗教的生とは、この世の有限な生に死して、永遠の生に生まれ変わるということなのである。

浄土系仏教も、永遠の生命を説く。浄土系仏教で説かれる「浄土に往生する」ということは、「永遠の生命を得る」ということである。浄土系經典の説くところによれば、世間の俗事を捨て、ひたすら阿彌陀仏の名を念じ続けるなら、誰もが必ず浄土に生まれ、阿彌陀仏の無量の光と無量の命に浴し、はかりしれない命を得ることができるといふ。浄土教が説く絶対者、阿彌陀仏は、無量寿如来あるいは無量光如来と言われているように、全宇宙の生きとし生けるものを包み、それを貫いている宇宙の大生命の象徴である。われわれは、この大生命に生かされ包み込まれることによつて、永遠の生を得ることができるといふ。それが、浄土往生ということである。浄土教では、この永遠の生を、阿彌陀仏の救いへの絶対的信によつて得ることができると説く。われわれは、この信を通して、この世の有限な生から、永遠の生へと生まれ変わることができるといふ。そこには、宇宙の大なる生命への絶対的信頼がある。

親鸞も「即得往生」を説く。つまり、信心を得たとき、即時に浄土に往生することが決定するといふ。そして、『愚禿鈔』（上）では、

「本願を信受するは前念命終なり。即得往生は後念即生なり」

といふ。つまり、弥陀の本願を信することによつて、自力の自己は死に、即得往生によつて、他力の自己が新生するといふのである。信仰を得た時、人は、自己に死して新しく生まれ変わり、仏の永遠の生命が自己自身を貫いていることを自覚することができる。信の一念において、死は生に転換する。念仏者は、その念仏の瞬間において自己に死し、永遠の生を得る。この点では、「生きてゐるのは、もはや、わたしではない。キリストが、わたしのうちで生きておられるのである」と言つたパウロの信仰と共通している。

われわれのこの世での生は罪惡生死の凡夫の生であるが、その有限な生そのものが無限なもの・永遠なものにすでに包み込まれているといふことを、絶対的なものへの信仰の中で自覚する時、罪惡生死の生はそのままで永遠の生となる。信の中で、生は死となり、死は生となる。宇宙の大なる生命の中では、生と死は一つである。そのような宇宙の大なる生命への絶対的信頼が、浄土系仏教の信なのである。

一人一人の人間は、広大な宇宙と比べれば、無限に小さな存在にすぎない。し

かし、この無限に小さな存在にすぎない人間一人一人の中にこそ、大なる宇宙の生命力は働き出ており、それに支えられて、われわれは生きています。そのような大なる宇宙の力への信頼の中で、小さな自己に死して宇宙の大なる生命に自己をまかすとき、われわれの極小に近い有限の生は同時に永遠の生となる。このような永遠な宇宙生命への信頼が宗教の信仰であり、救いなのである。

#### 命と光

われわれがそこから生まれそこへ死す宇宙の大なる生命を、仏教では法または法身と言ってきた。法身は私の身体であり、宇宙の根源的生命である。それは、永遠の生命の場である。だが、この法身は、目にも見えず姿にも形にも現われぬ宇宙の働きそのものである。親鸞も、『唯信鈔文意』の中で、

「仏性すなはち法性なり、法性すなはち法身なり。法身はいろもなし、かたちもまします。しかれば、こころもおよばれずことばもたへたり」と言っている。その意味では、この仏の本性とでも言うべき法身は、宇宙に内在する目に見えない根源的な統一力を表わすものと言えよう。

仏教では、この宇宙生命の働きとでも言うべき法身は、色も形もない絶対の無であるから、また、あらゆる形をとって現われてくるとも考える。親鸞も、『教

行信証』(証巻)で、

「無為法身は法性身なり。法性寂滅なるが故に、法身は無相なり。無相の故によく相あらざることなし」

と言っている。現実の本性は仏の悟りであるから、法身は姿形を越えたものであるが、姿形を越えているから、よくどんな形をもとることができる。浄土系仏教で、法身のあり方を二つに分け、法性法身と方便法身の二種の法身を考えたのは、宇宙の根源的生命の働きの目に見えない面と目に見える形をとって働く面とを見ようとしたからである。

浄土系の経典で説かれる阿弥陀仏も、宇宙の大なる生命の働きを目に見える形で象徴した方便法身であった。阿弥陀仏は、方便法身として、無量の命、無量の光としての自己自身を現わす。それゆえ、阿弥陀仏は、無量寿如来とも、無量光如来とも呼ばれたのである。阿弥陀仏は宇宙のはかりしれない生命であり、宇宙の根源的真理を象徴する仏である。阿弥陀仏は、十劫の昔、永遠の過去に悟りを開き、無量の命をもって、今も現に法を説き示していると考えられている。その知恵の光明ははかりなく、何ものにも遮られることはない。だからこそ、阿弥陀仏の光明は無量光とも、無辺光とも、無礙光とも言われ、それは全宇宙を照らし出し、一切衆生を等しく救う。この阿弥陀仏の光明は、凡夫には推し量ることのできない不思議な働きであるから、不可思議光とも言われる。

親鸞も、『一念多念文意』で、

「この如来は光明なり、光明は知恵なり。知恵はひかりのかたちなり、知恵はまたかたちなければ不可思議光仏とまふすなり」と言っている。阿弥陀仏は、われわれ生きとし生けるものを根底から支える宇宙

の大生命を象徴しているのである。

『観無量寿経』でも、阿弥陀仏は廣大無辺な姿となって現われ、光明を放って、十方世界を照らし、念仏衆生を摂取して捨てることがないと説かれている。親鸞は、これを、『浄土和讃』の中で、次のようないくつかの詩句で讃仰している。

弥陀成仏のこのかたは  
いまに十劫をへたまへり  
法身の光輪きわもなく  
世の盲冥をてらすなり

知慧の光明はかりなし  
有量の諸相ごとく  
光暎かからぬものはなし  
眞実明に帰命せよ

解脱の光輪きはもなし  
光触かふるものはみな  
有無をはなるとのべたまふ  
平等覺に帰命せよ

阿弥陀仏は、永遠の過去から全宇宙をあまねく照らし続けていたのであり、ものごとを平等に見る無限の光明は、有限的差別の相を照らし出し、平等一如の眞実を明らかにしている。阿弥陀仏の絶対自由の光明は無辺の光明であり、この光に触れる者は、有無を区別する邪見を離れ、絶対の平等知に至る。阿弥陀仏の救いの光明は、絶対の世界から相對の世界へ限なく降り注がれ、地獄の底までも照らして、生きとし生けるすべてのものを拯め取る。

#### 存在の輝き

このような絶対者の無限の光のもとでは、宇宙万物は互いにつながり、連続し、等しく救われている。親鸞も、『歎異抄』（第七段）の中で、「念仏は無礙の一道なり」と語り、念仏がなにもものにも障りなく万物に通ずる道であることを説き、さらに次のように言っている。

「親鸞は父母の孝養のためとて、一返にても念仏まふしたることいまださふらはず。そのゆへは、一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり、いづれもいづれもこの順次生に仏になりてたすけさふらうべきなり。わがちからにてはげむ善にてもさふらはばこそ、念仏を廻向して父母をもたすけさふらはめ。ただ自力をすてて、いそぎさとりをひらきなば、六道四生のあひだいづれの業苦にしづめりとも、神通力をもてまづ有縁を度すべきなりと云云」  
生きとし生けるものはみな世々生々の父母兄弟であるから、次の世に仏となつたなら、みんな助けてあげたいのである。自力をすてて、速やかに悟りを開くことができたなら、どんな境遇にあつて、どんな業苦を受けていようとも、神力を超えた手立てをもつて、まず、有縁の者を救いたいと思うと言っているのである。

ここには、すべての存在は同じ命によってつながっており、存在は連続しているという宇宙論的な響きがある。宇宙の片隅でなされた功德も、全宇宙に広がって、万物の成道を助ける。この世界では、あらゆるものが根源的生命の場で相互に連関しているから、一つの行為は必ず他の人々や他のものに影響を及ぼす。しかも、それは、阿弥陀仏の無礙の光に照らされ、それに摂取されるということによってのみ可能である。その無礙の光こそ、万物を通じて万物をあらゆる命であり、全存在を貫き連続させる命なのである。この点では、救いの場に開かれる世界は、悟りの場に開かれる世界に通じる。

キリスト教でも、例えば、アッシジの聖フランシスは、水や風、日や月、火、あらゆるものを兄弟姉妹と呼び、十字を切って祝福を与え、鳥や獣にも隔てなく説法をしたと伝えられる。これも、宇宙万物がみな神の創造物として同じ命でつながっており、一切の存在は神の愛と光の中で連続しているという信仰に根差したものである。人間ばかりでなく、生あるものも、生なきものもすべてを貫く大なる宇宙の命の働きこそ、宗教の感得する愛や慈悲なのである。

このように、絶対者の光にあまねく照らし出され、絶対者の無限の命に貫かれた世界では、万物の働きはみな絶対者を讃える声と受け取られる。例えば、一遍は、『一遍上人語録』の中の典願僧都に宛てた返事の中で、

「よろづ生きとし生けるもの、山河草木、ふく風たつ浪の音までも、念仏ならずといふことなし」

と言っている。自然は、そのまま念仏であり、自然の表現は、そのまま称名である。自然万物が南無阿弥陀仏を称えている。花が開き、葉が落ち、鳥が啼き、虫が鳴くのも、すべて無量寿如来を称える称名だと言っているのである。

『無量寿経』(巻上)でも、浄土では、阿弥陀仏の第十七願に於て、全宇宙の無数の仏や如来がともに無量寿仏の大いなる力とその功德の不可思議さを賛嘆していると言われている。だが、この浄土の様子は、この世から遠く離れた世界のことではなく、この世界で起きていることなのである。自然万物が仏の呼びかけであるとともに、諸仏を賛嘆する称名の声でもある。自然万物は宇宙生命の表現であるとともに、それを賛嘆する声でもある。ここでも、念仏門と聖道門は、最終的には同じ世界観に到達する。

このような命と光の世界では、この世に存在するすべてのものが、その命と光の中で、あるがままに、それぞれにその命の輝きを輝いている。そのようなあり方は、法爾または自然法爾と言われる。人も物も、存在するものがおのずから法(真理)に則つてあるがままにある、そのようなあり方を、法爾あるいは自然法爾と言う。そこには、人間の賢しらな分別の入る余地はなく、すべてのものは、そのあるがままに、おのずから肯定される。

法然も、『法然上人行状絵図』(第二)で、法爾の道理ということを書いている。

「法爾の道理といふ事あり。ほのをはそらにのぼり、水はくだりさまになる。

菓子のかかにすき物ありあまき物あり。これらはみな法爾の道理なり。阿弥

陀仏の本願は、名号をもて罪惡の衆生をみらびかんとちかひ給たれば、ただ

一向に念仏だにも申せば、仏の来迎は法爾の道理にてうたがひなし。」



炎が上に昇り、水が下に流れ、酸っぱい菓子もあり、甘い菓子もある。これみな法に適った道理である。それと同じように、阿弥陀仏のお迎えも自然の道理だと言っているのである。ここでも、あらゆるものがあるのままであることが真理の発現であるという考えが述べられている。

親鸞も、『末燈鈔』（第五書簡）「自然法爾章」で、自然法爾を説明して、次のように言っている。

「自然といふは、自はおのづからといふ、行者のはからいにあらず、しからしむといふことばなり。然といふは、しからしむといふことば、行者のはからいにあらず、如来のちかひにてあるがゆへに。法爾といふは、この如来のおむちかひなるがゆへに、しからしむるを法爾といふ。」

念仏行者の自力の分別やはからいを捨てて、阿弥陀如来の請願にまかせることが、自然法爾だと言っているのである。このとき、すべてのものは、あるがままに、弥陀の本願の法徳を表わす。罪悪深重、煩惱具足に徹した親鸞の最晩年、八十六歳の時の述懐である。人も物も、すべて、宇宙の真生命の発露するままだに自らをまかせて、あるがままにあるとき、真理は現前しているのである。この点でも、救いの場に開かれる世界も、悟りの場に開かれる世界もひとつである。救いの場に開かれる世界でも、悟りの場に開かれる世界でも、万物は、宇宙の永遠の生命の場で、それぞれにその命の輝きを輝き、あるがままにある。

## 5 煩惱と救い

### 煩惱と救い

われわれは、それでも、なお、煩惱に迷う存在である。われわれは、この世に肉身を受けて生きているかぎり、煩惱から逃れることはできない。救いを得てから後でも、煩惱はすかさず侵入してくる。それどころか、われわれは、しばしば煩惱の世界に迷い込み、救いの世界に逆行しさえする。たとえ、この世の存在が真理の現われであり、宇宙の真生命の表現であつたとしても、そして、そのことを自覚していたとしても、われわれは、この世では様々な試練に出会い、しばしば神仏に反抗する存在でもある。人間は大いなる矛盾の中に住んでいる。宗教的世界と言つても、それは、単に悟りすました世界ではない。それは、なお、苦悩の渦巻く世界である。

親鸞も、このことを深く自覚していた。『教行信証』（真仏土巻）でも、

『大品般若経』（涅槃非化品）から引用して、煩惱具足のわれわれの目には、仏の智慧さえも幻としてしか見えないという意味のことを言っている。親鸞は、われわれが穢身を備えているかぎりは、仏性を見ることはできないとみたのである。どんなに不退転の信を得ても、清浄な身を備えないかぎり、仏の智慧は見えない。信を得ているかぎり、浄土は足下にあるのだが、しかし、それでも、煩惱具足の身であるかぎりは、浄土を見ることできない。

『教行信証』（行巻）の「正信心仏偈」でも、

摂取の心光つねに照護したまふ

すでに能く無明の闇を破すといへども

貪愛瞋憎の雲霧

つねに真実信心の天を覆へり

と言われている。阿弥陀仏の一切衆生を救おうとする心の光は、常にわれわれを照らし護っている。それゆえに、すでに無明の闇を破つてはいるのだが、しかし、それでも、貪りや怒りや憎しみの雲と霧は、常にわれわれのまことの信心の天を覆つてしまっている。

確かに、この世では、いかなる煩惱も断ずることはできない。煩惱具足の凡夫には、なお、どうしても救い難き面がある。人間にはどうにもならない本性上の悪が巣くっているからである。

しかしながら、それでもなお、この人間の性悪は包み込まれねばならない。凡夫の煩惱がそこから生まれ、そこへと浄化されるところがなければならぬ。煩惱は宇宙の真生命からの離反であるが、しかし、それは、また、宇宙の真生命へと帰って行かねばならない。宇宙の真生命への帰還、それが救いと言われるもの

であらう。

われわれは煩惱に迷う存在ではあるが、なお、われわれは、煩惱具足の身のままで、宇宙の真生命に支えられている。われわれの心は、常に、貪欲や瞋恚、愚痴や愛欲、怨憎の煩惱に悩まされ、仏の知慧さえ見えなくされているが、しかし、それでも、宇宙の真生命は働き続けている。たとえ、われわれが煩惱の世界に迷い込み、真理の世界に反逆したとしても、真理の光は宇宙のすみずみにまで及び、照らし続けている。救いを得ると言っても、ただ単に真理の世界に入り込み、煩惱から解放され、安心しきつてしまうことではない。救いを得るとは、むしろ、煩惱をそのままにして、なお、その奥底に宇宙の真生命が働き出ていることを確信することである。

現に、親鸞も、「正信心仏偈」で、先の句に続いて、次のように言っている。

譬へば、日光の雲霧に覆はるれども

雲霧の下、明らかにして開きなきごとし

阿弥陀仏の救いの光は煩惱の雲や霧に覆われているけれども、煩惱の雲や霧の下は、なお、弥陀の救いの光が届いていて、明るく闇はないと言うのである。親鸞は、超え難い煩惱を備えた人間存在の重荷をじつと背負いながら、同時に、人智を遙に超えた広大な仏の本願力、つまり宇宙の真生命の力を絶対的に信頼していたのである。そこでは、矛盾したものが、同時に一つになっている。『高僧和讃』の中で、源信の『往生要集』（天文第四）の文を和讃にして、

煩惱にまなこさへられて

撰取の光明みされども

大悲ものうきことなくて

つねにわがみをてらすなり

と言われているところにも、矛盾したものが逆接的に一つになる宗教的眞実が語られている。われわれは、生きているかぎりには煩惱に悩まされ、死や苦や罪を逃れることはできないが、だからこそ、救いの光は差し込んでいるのである。

親鸞は、また、『唯信鈔文意』の中で、

「仏性すなはち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちたまへり、すなはち一切群生海の心なり」

と言っている。如来つまり宇宙の真生命は、煩惱の渦巻くこの世にこそ満ち満ちている。如来は、衆生の煩惱が渦巻く大海の心なのである。この世界には煩惱が渦巻いているからこそ、かえって、そのただ中に、救いの手は差しのべられている。煩惱に迷う衆生の心の中にこそ、如来の心は宿っているのである。人間には、救いを求める心と、それから離反する煩惱の心が、裏腹になって一体化している。極楽と地獄が同居しているのが、人間の心である。とすれば、親鸞の言うように、煩惱の濁水に満ちている生死の苦海こそ、弥陀の願海であり、弘誓の智海であり、功德の大宝海だということになる。われわれ人間は常に煩惱に迷っているが、それは、また、救いの大海の上での煩惱であり、迷いなのである。ここでは、矛盾した世界が、矛盾したままで、逆接的に一つである。信とか名号は、この矛盾の接点に成り立つ。

## 煩惱即菩提

そうだとすれば、親鸞の信仰から言っても、大乘仏教が常に主張してきたように、煩惱は即菩提だということになる。親鸞の信仰によれば、煩惱の渦巻く世界にこそ、如来の救いの手は差しべられている。その如来の救いの手は、煩惱に惑わされているわれわれ凡夫の目には見えないが、しかし、それは救いの障害にはならない。現に、『尊号真像銘文』でも、先にあげた「正信念仏偈」の一節を解説して、「貪愛瞋憎のくもきりに信心はおほはるれども、往生にさわりあるべからずとしるべしと也」と言っている。如来の救いの大悲の光は、いつどんな時にも照らされているのである。かくて、「正信念仏偈」では、

能く一念喜愛の心を発すれば

煩惱を断ぜずして涅槃を得るなり

と言う。一念喜愛の心、つまり信心を起せば、煩惱を断することなくして涅槃を得ることができると言うのである。

煩惱具足のわれわれ凡夫は、煩惱具足であるからこそ、弥陀の本願つまり宇宙の偉大な力に支えられ、生かされている。煩惱具足のわれわれは、そのまま、如来の救いの光に包まれている。そのことを確信するのが、信に他ならない。とすれば、如来の本願力への信を起さずなら、もはや、煩惱を断ずる努力をする必要はないことになる。逆に言えば、信を得ても、何も煩惱がなくなってしまうというのではない。われわれ凡夫は、なお、煩惱の火の中にいるのである。しかし、それにもかかわらず、否、それゆえにこそ、救いの手は差しべられ、宇宙の偉大な力に支えられていると確信することが信を起さずということなのである。

「煩惱を断ぜずして涅槃を得る」ということは、そのような意味である。この点でも、表現は違いますが、救いの世界と悟りの世界は、共通した結論に達する。

われわれは、この世に生きているかぎり、煩惱から逃れることはできない。しかし、だからこそ、われわれは、如来の本願の摂取の光明の中にある。親鸞の信仰は、そのような確信に基づく。しかも、親鸞においては、この信は、煩惱具足の凡夫の信であるとともに、それ自身が、如来より与えられた真実の淨信だと考えられる。凡夫の信そのものが、如来の本願の働きなのである。このような信を得て、親鸞は、煩惱具足の現実そのものを肯定し、救済は専ら弥陀の本願力によってのみ与えられるとしたのである。「煩惱を断ぜずして涅槃を得る」という核心を突いた言葉の背後には、弥陀の救いにすべてをまかせ、逆に煩惱の現実を積極的に肯定したきりぎりの宗教的眞実が語られている。

親鸞においては、煩惱と涅槃は、矛盾しながら同時に一つになっている。「正信念仏偈」の先の句に続いて、

凡聖逆訪ひとしく回入すれば

衆水、海に入りて一味なるが如し

と語られているところにも、救いの世界では矛盾したものが一つになっていることがよく表現されている。煩惱に惑わされる凡夫も、自分一人悟りを開いた小聖

も、五逆罪や謗法罪を犯した極悪人も、みな等しく回心して、真実の信心海に帰入したなら、諸々の水が海に入って一つの味わいとなる。弥陀の願海においては、煩惱の濁水も智慧や功德の潮と一つになるのである。『正像末和讃』の中でも、

弥陀の智願海水に

他力の信水いりぬれば

真実報土のならびには

煩惱菩提一味なり

と語られている。ここにも、互いに矛盾したものが絶対の場では一つになるということが語られている。善人も悪人も、煩惱も菩提も、弥陀の本願力の場では一つである。

親鸞の信仰では、如来の本願力、つまり宇宙の大なる力は、煩惱の渦巻くこの世界に満ちている。その救いの光は、煩惱に悩まされる凡夫の目には見えなくても、常に照らされ続けている。凡夫の回心も、この如来の救いの光に照らされて、可能である。そこには、宗教的真理が逆説的に語られている。

われわれ人間は、有限な存在者として、常に絶対者に対して反対の方向を向いている。だが、だからこそ、絶対者の方からの自己否定はあり、救いはある。これは逆説である。しかし、宗教的真理は、このような逆説でしか言い表わすことができない。親鸞の信仰は、特に、この逆説的真理を強調している。それだけ、親鸞において、宗教的真理がより深められて表現されたのだと言える。

秋の草むらで鳴きしきるコオロギの声も、宇宙生命の一表現である。しかし、このコオロギの世界では、仲間同士の共食いやメスの奪い合いなど、様々な闘争が演じられてもいる。とすれば、この修羅場さえも、そのまま宇宙の真生命の働きであり表現だと言わねばならない。それと同じように、煩惱渦巻く世界にこそ、宇宙の真生命は働き出ている。それどころか、煩惱それ自身が宇宙の真生命の表現なのである。すべては、宇宙生命の自己運動なのである。宇宙の真生命から、如来も衆生も、救いも煩惱も出てくる。菩提を得るのに、煩惱を滅する必要はない。もしも、煩惱さえも宇宙の真生命の働きだとすれば、煩惱こそ愛すべきなのである。

煩惱と救いは、宇宙の真生命が働き出ている現在ただ今のところで、紙の表と裏のように、一体になっているのだと考えるべきであろう。われわれが煩惱に悩み苦しんでいるその時に、すでに、その足下に救いがある。大乗仏教が主張してきた煩惱即菩提とは、そのような意味であろう。逆に言えば、菩提の光に照らされていながらも、なお、人は煩惱に悩み、菩提から離反することもあるのだと言わねばならない。苦や罪に満ちた煩惱や迷いの世界がそのまま裏返っただけで、救いや菩提の世界となり、救いや菩提の世界が裏返れば、そのまま、煩惱や迷いの世界となる。煩惱と救いは、一体なのである。人間の心の中では、煩惱と菩提という相矛盾するものが一つになっている。

煩惱即菩提とともに、大乘仏教が常に主張してきた生死即涅槃という考えも、また、親鸞の信仰から深く受けとめられている。現に、親鸞は、「正信心仏偈」で、

感染の凡夫信心を発すれば

生死即涅槃なりと証知せしむ

と言っている。感いに沈める凡夫も、一度信心を起せば、生死はそのままにして涅槃なることを悟ると言うのである。

生死に迷うわれわれ人間でも、そうであるからこそ、仏の力に支えられている。常に、われわれは、仏の力にあらしめられてある。宇宙の眞生命に生かされてある。信を起すとは、このことを確信することである。そうすれば、その信の中で、生死に惑う人間のありのままの姿が、仏の救いの手のうちにあるということが分かるのである。逆に言えば、そのような信を得ても、生死に惑うことがなくなるわけではない。われわれは、依然として生死の中にある。だが、そのことそのものが、すでに、仏の涅槃の境地つまり宇宙生命の働きに包まれているのである。したがって、救いの世界は、生死を繰り返すこの世の彼岸に見るべきではなく、この世の彼岸に見るべきだということになる。そのように考えれば、もはや、生死を離脱する必要はない。この点でも、救いの世界と解脱の世界は共通している。

親鸞の信仰では、すでに、生死の迷いを離れ悟りに至ろうとする努力は捨てられている。それは、罪悪深重の人間には不可能であると考えられているからである。親鸞は、逆に、生死の感いに徹することによって、その奥底から弥陀の救いの声聞き、その本願力に助けられてのみ、安心を得ることができるとする。そこには、解脱や悟りの世界同様、自己放棄がある。自己を放棄して、宇宙の大きな力に自己をまかせ時、自己は眞の生を得る。そこでは、自己の死は自己の生であり、否定は肯定である。この時、われわれは、生死を繰り返す有限者のままで、永遠の生を得ることができる。生死即涅槃ということの最も深い意味は、そこにある。そこには、あらゆる面で、矛盾したものの逆接的一致がある。

救いの世界は、われわれが生きる現実の世界から遠く離れたところに望まれるものではなく、苦悩と汚辱と迷いに満ちた現実の世界のただ中に見られねばならない。煩惱生死の世界も、救いの世界も、今このこの世界以外のものではない。救いの世界と言っても、別の世界なのではない。生死煩惱と救いは表裏をなし、しかも、その表裏はいつでも転換しうるものなのである。宗教的世界は、単なる救いの世界ではない。そこには、迷妄、不安、苦悩、煩悶、闘争、すべてがある。ただ、それらすべてが宇宙の眞生命の働きとみるところに、救いはある。この時、われわれは、自己のはからいを捨て、宇宙の大きな生命に自己をまかせ、煩惱に惑い生死に迷う人生をそのままで肯定することができる。自己を超えるものへの絶対的信頼、つまり信が成り立つ時、すべては是として肯定される。それは、是非を絶した是であり、肯定否定の対立を超えた絶対肯定である。

人間は、煩惱に惑い、生死に迷う存在である。人間は、煩惱や迷いに遮られて、常に眞理を見ることができない。だが、この眞理の世界は、煩惱や迷いの世界の

裏側に、常に存在している。煩惱生死の世界と救いの世界は、矛盾しながらも接している。煩惱に惑い生死に迷う人間は、同時に、真理の場で惑い迷っているのである。これは逆説である。だが、反対のものが互いに接し、浸透し合っていることを表現するには、逆説しかない。逆説の世界では、矛盾したものが同時に一つになる。宗教的真理は、逆説の場でこそ如実に語られる。

#### 仏と衆生

宗教は、また、絶対と相対の関係であった。だが、絶対の中にこそ相対はあり、相対の中にこそ絶対はある。絶対と相対は、矛盾しながらも、連続していなければならない。ここにも、矛盾したものが同時に一つになる逆説的世界がある。仏教で如来の慈悲が説かれ、その慈悲の光の中で衆生は成仏しようと考えられるところにも、逆説は潜んでいる。ここでは、絶対は相対の中に相入し、相対は絶対の中に相入し、絶対と相対の相矛盾するものが、相即しているからである。

『無量寿経』でも、阿弥陀仏は、衆生世界の生きとし生けるものすべてを撰め取る大願を立て、それを成就したのだから、この世の一切衆生は、この阿弥陀仏の無限の命と光に照らされ、成仏しようと説かれていた。そこには、一切衆生の苦しみの場に降りて来て、これを救おうとする弥陀の大慈大悲の心が働き出ている。その慈悲の力に助けられて、一切衆生は救われるのである。衆生なくして仏はなく、仏なくして衆生はない。仏と衆生、絶対と相対は相接し、相即している。宇宙の大生命は、現に、この生きとし生けるもの世界に働き出ている。この無限の命に触れることによって、この世の生きとし生けるものは救われるのである。親鸞は、この『無量寿経』の説くところを深く理解し、衆生が苦しんでいる微塵世界そのものに、仏は満ち満ちていると確信した。しかも、それは、単に、万物の中に仏が内在するという汎神論的なものではない。そこには、どこまでも、絶対者の自己否定がなければならない。それが、一切衆生を救おうとする仏の慈悲に他ならない。一切衆生は、この仏の慈悲に助けられて成仏することができる。衆生は、親に反抗する子供のように、常に、仏に反して悪に赴こうとする。だが、だからこそ、仏の慈悲は働き、衆生は救われるというのが、親鸞の信仰であった。仏と衆生、絶対と相対、煩惱と救いは、矛盾しながらも相即する。矛盾したものが同時に相接し、浸透し合っている。宗教の逆説的真理が、ここでも語られている。仏は、衆生世界を超越した遙か遠くに望まれるものではなく、煩惱生死に迷う衆生世界にこそ、宿っていなければならない。人間がいかに煩惱に惑い、生死に迷っていても、人間は、なお、宇宙の真生命に支えられているのである。だからこそ、衆生は誰でも成仏できる。ここにも、逆説はある。悟れる仏と迷える衆生は、矛盾しているからである。しかし、この矛盾するものが同時に一つになるところに、宗教の真理はある。衆生が悟れば仏になり、仏が迷っているのが衆生なのである。衆生と仏は切り離せない。衆生が救われず成仏できない宗教は、宗教ではない。衆生が自己の中の真生命を自覚し、救済されてこそ、宗教なのである。

よく知られているように、『法華経』(譬喩品)の三界火宅の話では、人間世界は煩惱の火の燃えさかる家のようなものであり、人間は誰もがこの家の中で迷い苦しみ、しかも十分そのことを自覚していない存在であるとみられている。しかし、この人間の煩惱や迷いも、永遠の仏から見れば、それ自身、不生不滅の真実の相の現われである。かくて、『法華経』は、永遠の仏による一切衆生の救いを説く。現に、『法華経』(譬喩品)では、

「われも亦、かくの如し。衆聖の中の尊にして、世間の父なり。一切衆生は皆、これ吾が子なるに、深く世の楽に著して、慧心あること無し。三界は安きこと無く、猶、火宅の如し。……今、この三界は、皆、これ、わが有なり。その中の衆生は、悉くこれ吾が子なり。しかも、今、この処は諸の患難多く、唯、われ一人のみ、能く救護をなすなり」

と説く。永遠の仏は一切衆生の父であり、この世界で苦しんでいる衆生は、すべて、仏の子であり、仏の限りない力によって救われねばならないと言っているのである。永遠の仏は、永遠の世界に安住せず、衆生が苦しんでいる世界に降りて来て、衆生を救わねばならない。

逆に、衆生の側から言えば、『法華経』(信解品)の長者獅子のたとえで語られているように、われわれ衆生は本来は仏の子であり、大富長者の子のように、心の中に悟りに至る偉大な宝をもっている。ただ、この世の苦しみの中に放浪し生きてきたために、われわれ衆生は、そのことを忘れ、卑屈になっている。しかし、われわれ衆生が、仏の救いの力によって、自己の中の宝に気づくなら、誰もが悟りを聞き、成仏できる。かくて、仏陀の教えを聞いて自分だけ悟った声聞でも、仏陀の教えによらず自分一人で悟ろうとする縁覚でも、提婆達多のような悪人でも、八才の龍王の娘でも、誰もが成仏できると、『法華経』は説く。

人間の罪惡深重を深く自覚していた親鸞でさえ、『教行信証』(真仏土巻)の中で、

「衆生の仏性は現在に無なりといへども、無といふべからず、虚空のごとし。性は無なりといへども、現在に無といふことを得ず。一切衆生また無常なりといへども、しかも、これ仏性は常住にして変なし」

という『涅槃経』の言葉を引用している。親鸞も、無常な一切衆生の背後に、永遠の仏性、つまり宇宙生命の働きを見ていたのである。

キリスト教で、神が、地上の人間の罪を贖うために、この地上に神の子イエスを遣わしたと考えられているのも、仏教の考えと共通した面がある。永遠の仏や神は、ただ、浄土や天国に住んでいるだけでは、仏や神たりえない。それとは全く反対の穢土や地上に降りて来なければ、仏も仏たりえず、神も神たりえず、衆生も衆生たりえず、人間も人間たりえない。衆生や人間は、救われぬ。相反するものは結合されねばならない。

#### 穢土と浄土

苦しんでいる衆生の世界に仏が降りて来て、その苦しみを救済するのなら、衆



生の苦しむ穢土と衆生の救済される浄土は、それほど離れてあるのではないということになる。この世が煩惱の渦巻く穢土であるからこそ、仏の慈悲の力は足下に働いている。浄土と穢土は互いに反対するものであるが、しかし、時間的にも空間的にも、相離れているものではない。浄土と穢土は、矛盾しながらも、相対し、相即している。浄土と穢土は表裏をなしているのである。ここでも、矛盾したものが逆接的に一つになっている。われわれ人間の心の中には、浄土も、穢土もある。人間は、宇宙の真生命の場で迷っているのである。

『法華経』でも、永遠の過去に悟りを開いた仏が、この娑婆世界に降りて来て、その大悲の力で、火宅のような世界の中で苦しんでいる衆生を救済すると説かれていた。さらに、『法華経』は、この娑婆世界が実は浄土のように浄らかな国土であることを説く。例えば、『法華経』（見宝塔品）でも、この娑婆世界が突如として清浄な国土に変化する不思議な様子が描かれている。全世界の仏や菩薩が、この娑婆世界にいる釈迦牟尼仏のところへ行き、多宝如来の宝塔を供養しに行きたいと言うと、娑婆世界が突然美しい寶石で飾られ、よい香りを放ち、蓮の華に覆われた美しい国土に変じたと説かれている。衆生が苦しむ穢土が、また、見方を変えれば浄土ともなりうることを、これは語っていると云える。

もともと、『法華経』つまり『妙法蓮華経』は、白い蓮の華のように美しく清らかな真理を説こうとするものであった。だが、この蓮の華は、汚れた泥の中に根を張ることによって、美しく清らかな華を咲かせる。ちょうどそれと同じように、この汚辱にまみれた人間世界にこそ、清浄な仏の慈悲の力は働き出していなければならない。穢土にこそ、浄土がなければならないのである。穢土と浄土は相対し、表裏をなしているのである。

『無量寿経』でも、阿弥陀仏の智慧の光明は、あまねく全世界を照らしていると説かれている。とすれば、この煩惱渦巻く世界こそ、弥陀の慈悲の光に包まれていなければならない。穢土にこそ、浄土があるのでなければならないことになる。現に、『無量寿経』の最後の部分でも、不思議な光景が語られている。アーナンダ（阿難）が阿弥陀仏とその国の諸菩薩の姿を目の当たりに見たいものと願うと、すぐに、安楽世界の阿弥陀仏の掌から大いなる光明が放たれ、この娑婆世界と安楽世界の全宇宙が照らし出される。その光の中で、娑婆世界の住人は浄土の仏と聖衆とを見、浄土の聖衆は、娑婆世界の説法の座にある釈迦牟尼世尊を見る。かくて、此土と彼土とが如来の光明の中で相映発するという荘嚴な光景が描かれている。この『無量寿経』の記述も、穢土と浄土が矛盾しながらも相対し、表裏をなしていることを、如実に語ったものである。

穢土と浄土は、逆接的に表裏をなしている。浄土つまり真仏土は、自分自身が立っているこの世の足下にある。われわれは、この穢土にあつて、常に煩惱に惑わされながら生きているが、この穢土を支えている浄土がある。その意味では、たとえ煩惱に惑わされていても、われわれは、現在の段階で浄土の働きの中にあり、その働きによって生かされているのである。だから、浄土系の信仰者は、この汚辱に包まれた世界に彷徨するのを厭いはしない。親鸞も、『末燈鈔』（第三

書簡)の中で、

「浄土の眞実信心の人は、この身こそあさましき不浄造悪の身なれども、心はすでに如来とひとしければ、如来とひとしまふすこともあるべしとらせばたまへ」

と語っている。ここでも、親鸞が、穢土と浄土は必ずしも遠く離れているのではなく、われわれの心の中に逆接的に表裏をなしてあると考えていたことが窺える。浄土教の信と其の表現である名号は、浄土と穢土という矛盾したものの逆接的な一致点であり、両者の呼応を表わすものである。

救いの世界は、煩惱と菩提、生死と涅槃、仏と衆生、浄土と穢土など、矛盾したものが一つになっている世界なのである。

### 歴史と救い

人間の歴史も、煩惱生死の迷いの歴史である。人間の歴史は、殺戮や闘争、貪欲や憎悪に満ちた愚行の繰り返しであった。人間の歴史は、人間が人間として大地のもとに立った時以来背負ってきた負い目によって成り立ってきた。その意味では、人間は、いつの世も、汚辱にまみれた穢土にのたうちまわってきたとも言える。

仏教では、仏陀が入滅してから時代が降るに従って、その教えが次第に実行されなくなるとする退歩史観がある。仏教は、この歴史観によって、時代を

正法・像法・末法の三つの時代に分ける。そして、末法が終わると、教えさえも聞かれなくなる法滅の時が来るとする。しかし、汚辱に満ちた人間の歴史を振り返ってみるなら、人間の歴史は、いつの時代も、正しい法が衰滅する末法の時代だったとも言える。このような負い目を背負った人間の歴史は、果たして救われるのであろうか。

最澄の晩年の作『顕戒論』(巻下・五二)や、偽撰ではあるが、この『顕戒論』の主張を受けて書かれた『末法燈明記』でも、自らの時代を像法末期としてとらえている。そして、このような時代には、もはや持戒の実践は不可能なのだから、破戒や無戒の僧も世の宝としなければならぬと主張し、大乘仏教の必然性を力説している。最澄は、すでに、九世紀の南都・奈良仏教に仏法の衰退を見ていた。そして、自らの時代を、今すぐ末法がやってくる時代ととらえて、その危機感の上に、凡夫をも救いうる新しい仏教の確立を志したのである。いかなる凡夫にも悟りの心が宿っているとする天台本覚思想の成立の背景には、そのような緊張した末法思想があった。

最澄は、この末法からの超越を、誰もが救われるとする『法華経』の一乗思想に求めた。末法の時代が来るとは歴史的な運命であって、避け難いのであるから、『法華経』の一乗思想によつて、もはや戒を持すことのできない凡夫の世界の足下にごそ、本来の悟りの世界を見出す以外にない。そのことによつてのみ、末法の時代をくぐり抜けようと考えたのである。鎌倉新仏教を創造していった法然や親鸞や日蓮は、この思想に深く影響を受けている。

例えば、法然は、最澄よりも一歩進め、自分自身の生きている時代を末法万年の初めとしてとらえ、これをより主体的に背負った。法然は、その時代を単なる末法とはとらえずに、その後ほとんど永遠に続く仏法衰微の時代の出発点としてとらえ、末來水劫の末法の時代を背負ったのである。そして、もはや真理が行われぬ時代は、どのようにして人間存在の根底を見出すことができるかという課題を追究したのである。法然の専修念仏の教えは、その課題に対するぎりぎりの解答であった。つまり、ひたすらな念仏の中に自己自身を放下して、阿彌陀仏の本願の力を信頼することによって、絶対肯定の立場に転じようとしたのである。そこには、深い歴史的重荷の自覚があった。法然が『十二問答』の中で、

「末法の中には持戒もなく、破戒もなし、ただ名字の比丘ばかりありと、伝教大師の末法灯明記にかきたまへるうへは、なにと持戒・破戒のさたはすべきぞ。かかるひら凡夫のためにおこしたまへる本願なればとて、いそぎいそぎ名号を称すべし」

と言っているのは、そのような歴史的事実の自覚の表現と理解しなければならぬ。どうにもならない悪の蔓延する末法の時代であるからこそ、その悪にまみれる凡夫の救済を絶対の他力のうちに見出そうとしたのである。

親鸞は、この法然の末法思想を受け継ぎ、これをより深化している。親鸞は、『教行信証』（化身土巻）で、諸々の経や論を引用して、正像末史観を詳しく考察している。中でも、浄土教が依拠する最も代表的な歴史観は、親鸞が引用する道神の次のような文に表わされている。

「いはく、釈迦牟尼一代正法五百年、像法一千年、末法一万年には衆生減じつき、諸経ごとく減せん。如来痛焼の衆生を悲哀して、ことにこの経（『無量寿経』）をとどめて、止住せんこと百年ならん。またのたまはく、大集経にいはく、わが末法のときのなかの億々の衆生、行をおこし道を修せん、いまだ一人としてうるものあらじと。当今は末法にしてこれ五濁悪世なり。ただ浄土の一門のみありて通入すべきみちなり。」

この歴史観によれば、現在は末法の時代であって、教えは存在していても、もはや悟りを開くものは一人もない絶望的な時代だということになる。親鸞の信仰は、この絶望から出発している。もはやいかなる行をしても、運命的に悟りえぬ時代に入ってしまったらと、自分の生きている時代を、身をもってとらえたのである。親鸞は、『正像末和讃』の初めのところで、このような末法の時代に入ったことを「如来の遺弟悲泣せよ」と言っている。そこには、もはや仏陀とのつながりを失い、仏法に誰もが見放されてしまった時代に、運命的に生きなければならぬという自覚した一人の宗教的事実の悲痛な叫びがある。親鸞にとって、自らが生きる時代は、五濁の悪世であり、無仏の時であった。そこでは、もはや、どのような修行をしようとも、菩提も涅槃も得ることはできないという深い絶望感がある。親鸞においては、末法史観は、単なる歴史的事柄ではなく、自己自身の実存にかかわるものとして主体的に背負われたのである。親鸞にとつて、末法は、単なる歴史の終末を意味するのではなく、人間存在の終末を意味し

た。ここでは、人間存在は、もはや、何の拠り所ももたなくなっている。

かくて、親鸞は、この末法の深い自覚と人間存在への絶望から、逆に、この末法の時代と人間の終末的あり方を事実として認め、それを自らに背負った。そして、その極限において、この終末的狀況を包んで、なお救われる道を切実に求めたのである。それが、すべての自力を捨て、念仏の中に自己を放下し、自らの罪悪をもそのままにしながら、弥陀の本願力の救いに身をまかせるといふ決断に他ならなかった。親鸞においては、時代はすでに末法であり、人間はすでに絶望であるが、かえって、それゆえに、それは、真の信仰に至り着く正機ともみなされたのである。親鸞の悪人正機説の背景には、そのような深い時代認識があった。親鸞の絶対他力の信仰は、人間の悪業の歴史を自己自身に背負い込み、それを内化したところからの転換として成立している。

親鸞が『正像末和讃』の真蹟で、

末法五濁ノヨトナリテ

釈迦ノ遺教カクレシム

弥陀ノ悲願ハヒロマリテ

念仏往生トゲヤスシ

と言っているところにも、歴史の終末の深い自覚と、そこからの救いへの転換が、簡潔に語られている。

また、「正信念仏偈」では、

三不信の誨へ慇懃にして

像末法滅同じく悲引す

とも述べられている。よく信心まじりけなく、一向にして相続すれば、像末、法滅の時であっても、なお大悲の救いがあると言うのである。ここには、真理の歴史はすでに終末を迎えているが、純粹の信仰を継続していくなら、必ず救いがあるという親鸞の確信が述べられている。そこには、非真理の時代ゆえに救われるとする逆説的真理がある。

仏教一般がそうであるが、親鸞にとっても、人間の歴史は人間の業によって成り立っており、ある意味で、いつの時代も終末であった。親鸞の信仰では、この業によって成り立つ人間の歴史が、その始めから終わりまで、すべて弥陀の本願力の中に含まれている。末法・法滅の人間の全歴史が、大なる宇宙の真生命に支えられているという確信が、親鸞の確信であった。親鸞は、このような信仰に裏づけられて、逆に、悪業によって成り立つ歴史的世界に身を投じ、あの救い難い末世を生き抜いたのである。

#### 現代は救われるか

現代も、また、末法の時代なのかもしれない。現代では、打ち続く戦争によって大量殺戮が行なわれ、その挙げ句に、人類を何度も滅ぼすことができるような大量殺戮兵器を、当の人類が発明するに至っている。そればかりでなく、産業技術のとめない膨張は、山河大地を汚染し、人間をも、環境をも、破壊し続けている。それどころか、この技術の発達は、本来は神の支配する領域であった生命

にまで及び、生命は人工的に操作され、その神秘性は剥奪され、生命への畏敬の念は失われてしまっている。さらに、人類の欲望はとどなく膨張し、そのために、人々の高貴な精神は駆逐され、時代はますます低俗化していつている。愚劣なもののみが崇拜され、時代は墮落の一途を辿つていと言わねばならない。

現代では、人々の精神は散乱し、永遠なものは忘却されている。人間は、永遠根源的なものを失って、大地から浮足立った根無し草のような存在になってしまった。人間は、人間を超える永遠根源的なものから切り離されて、その存在の根拠を失い、外的にも内的にも断片化してしまっている。永遠なものへの畏敬の念を失い、人間の精神が頹落し、魂が衰弱した時代、それが現代である。

現代人は神の死の時代を生きている。なるほど、現代でも、新しい宗教が次々と登場し、神々は復活したかに見える。しかし、それも、時代への嘆きや痛みの感覚がないままに安易な救いを約束する欺瞞に満ちた邪教になり下がってはいないとは言えない。現代は、安易な幻想を振りまく偽予言に満ちている。現代は、なお、神から離反した時代、あるいは仏から見放された時代と言わねばならない。親鸞も、そのような絶望的な時代に生きているという自覚をもっていた。われわれも、また、そのような時代に生きている。確かに、現代も末法の時代なのかもしれない。ここでは、いかなる行も証も、いかなる修行も悟りも、不可能である。修行して悟ることの意義が、現代ではすでに剥奪されてしまっているからである。だが、現代は、末法でさえもないのかもしれない。親鸞にも見られたように、かつての末法思想には、現在の瞬間瞬間がすでに末法であり、人間の終末であつて、その瞬間瞬間のところで自己を放下し、信を立てるなら、その場でそのまま瞬時に救われると考へようような緊迫した時間感覚があつた。ところが、現代では、そのような緊迫した時間感覚がなく、それを可能にする場もない。親鸞は、平安末期から鎌倉にかけての乱世の時代を、すでに人間が真理とのつながりを失った無仏の時として、人間存在の終末を深く自覚し、その絶望の極から救いの道を求めた。しかし、現代においては、もはや、そのような深い自覚に基づいて即座に救われると確信できるような緊迫した時間がない。

現代の時間は、すべてのものが加速度的に過ぎ去り、すべてのものが利那的に過ぎ去る持続なき時間である。現代人の精神の持続は、瞬間毎に寸断されており、内的時間の持続というものがない。現代人の精神は、散乱してしまっている。このような時間感覚の中では、絶望から救いへの充実した瞬間がない。なるほど、それは、まだ個人においては可能であるが、時代においてはもはや可能ではない。このような持続を失つたところでは、生きた歴史も失われる。親鸞の生きている平安末期から鎌倉にかけての歴史的時間においては、まだ、仏教の原点に立ち返ることによつて、その場ですぐさま救われると考へようような生きた歴史感覚があつた。しかし、現代では、そのような復帰することによつて再生しようような歴史の生きた時間がない。現代では、歴史は、ただ一直線に前へ進むだけの運動に過ぎなくなつてしまつている。人々は、絶えず過去を振り捨て、現在を滑り落ち、未来にのめり込むような生き方をしている。人々は、過去からも、現在からも、ひたすら逃走して行く。そこには、持続というものがいないから、再生ということ

も、時代の構造としてありえない。かつて、鎌倉新仏教が創造された時代にあつては、個々人の回心や発心がありさえすれば、時代もまた救われるという確信がありえた。しかし、現代では、時代そのものが、個々人の回心や発心をも無視して、ただひたすら前へ進んでいくだけである。

本来、宗教的信や証は、歴史に水平な方向ではなく、歴史に垂直に、それを超えようとするところに見出された。平安末期から鎌倉にかけての危機の時代に、多くの宗教的天才たちが、何よりも個々人の精神的転換に危機克服の道を求めたのは、そのためである。行為なくして歴史は形成されない。人間の行為は、歴史的必然に支配されているのではない。むしろ、歴史の場で行為するということが、歴史を動かしていく。現在の一瞬一瞬の行為によって、歴史は形成される。親鸞や日蓮など、鎌倉新仏教の宗教的天才たちも、個々人の回心や発心がありさえすれば、時代もまた救われるという確信のもとに、末世の汚辱の歴史の場に身を投じ、道を切り開いたのである。そこには、緊迫した時間感覚と歴史感覚があつた。

キエルケゴールも、永遠性が瞬間を通して逆説的に時間の場に現われてのみ、歴史的生成はあり、しかも、それは、一個の実存を通してなされねばならないと考へた。永遠は歴史によつて媒介され、現在の瞬間において、キリストの死・復活は反復されねばならない。そのような考へのもとに、キエルケゴールは、戦闘的キリスト者として、教会改革に身を投じたのである。そこには、瞬間を通して永遠と時間が交差するという緊迫した時間感覚があつた。

だが、現代においては、そのような緊迫した時間感覚も歴史感覚もない。歴史そのものが、もはや永遠なものとの連関を失い、時間は断片化してしまつたのである。

なるほど、人間の歴史はいつも無明によつて成り立っている。人間の歴史は、宿業の積み重ねであり、煩惱と迷いの歴史である。人間の業によつて成り立っている歴史そのものは、個人の悟りや救いとは無関係に動いていく。その意味では、人間の歴史は、いつも永遠なものから離反した歴史であつた。

まして、現代は、神の死の時代である。すべてのものが生命力を失い、末期の人間がはびこる時代である。そこでは、もはや、存在を根拠づける永遠根源的なものが見失われてしまつている。この現代の虚無は、仏教などで言う無ではなく、宗教そのものさえも不可能にしてしまうような虚無である。この現代の虚無は、それほど簡単に救済されるものではない。現代においては、なるほど個人においては救済はまだ可能であるが、時代においてはもはや不可能なのかもしれない。このような末法の時代に、否、もはや末法でさえない法滅の時代に、悟りすまし、救われきつていくことはできない。悟りすまし、救われきつていくこと、そのこと自体が虚偽である。時代の悪は誰にでも食い込んでいくからである。親鸞の時代でさえ、すでに末法あるいは法滅の時代とみられ、いかなる修行によつても悟りを開きえない時代とみられていたのである。末法あるいは法滅の時代を言い換えるなら、虚無化の時代、ニヒリズムの時代とも言える。しかし、この虚無が仏教の空の立場と裏腹になつていくからと言って、ニヒリズムを通じて仏教的空の立場に転ずるといふようなことも、それほど容易なことではない。なるほど、

それは、個人においては可能でも、時代や歴史や社会においては不可能である。人間がつくる時代や歴史や社会は、もつと罪多きものであり、どうにもならない宿業によって成り立っている。単なる宿業だけなら救われるということもありうるが、現代は、虚無化の時代である。魂の喪失の時代である。このような時代に、伝統的な精神を継承して悟りすましていることはできない。現代は、得体の知れない盲目の意志に支配されて、どこまでも突き進み、暗い闇の中に突入しているうとしていいる。その潜勢力は巨大であって、それほど容易に救い出せるものではない。

しかしながら、それでもなお、この無明によって支配されている現代も、大地へと帰還し、宇宙的生命のもとへ帰ることによって、浄化されねばならない。現代の無明も、これまでの無明の歴史も、すべてが包まれる世界がなければならぬ。人間の無明の歴史は、そこから生まれ、そこへと帰る。ここでは、すべてが赦されねばならない。人間のすべての罪や悪が赦され浄化される場、宇宙の根源的生命の場は、なお働いていなければならない。そこには、いかなる罪も悪も届かない。そのような大悲の世界に、人間の歴史は包み込まれねばならない。

人名・語句解説 (本文中で\*印を付した人名・語句の解説、五十音順)

アウグスティヌス (三二四〜四三〇) 初代キリスト教会最大の教父。西方ラテン・キリスト教界の代表的神学者で、正統的教理を完成するとともに、中世思想に決定的影響を与えた。教父時代の最も優れた哲学者。著書に『告白』『神の国』『三位一体論』など。

阿闍世 中インド、マガダ国の王、頻婆沙羅(びんばしやら)の子。釈尊の法敵、提婆達多にそのをかされ、父王を殺し、母后を幽閉して即位したが、後、釈尊の教化によって懺悔し、仏教の保護者となった。

阿闍如來 東方に住するとされる大乘の仏の一。密教の金剛界曼荼羅では、五仏の一で、大円鏡智を表わす。

阿耨多羅三藐三菩提 Sanskrit 語 anuttara saṃsaṃbodhi の音写。無上正等覺。仏の最高の悟りの智慧を意味する。

阿羅漢 仏教の修行の最高段階の称。後、主として小乗仏教についてのみ言う。

韋提希 中インド、マガダ国の王、頻婆沙羅の後。子の阿闍世太子に幽閉され、釈尊に説法を請うた時、釈尊の説いたのが『観無量寿経』であったと伝えられる。

一乗思想 一切衆生が一つの乗物に乗って等しく仏の悟りに至ることができると説く思想。特に『法華経』が力説する。

一遍 (一一三九〜一二八九) はじめ天台を学び、後、浄土念仏に転ずる。一念信による弥陀との一体を主張した。全国を遊行して、念仏を勧め、時宗を開く。

因位 未だ仏果を得ない菩薩の地位。

優婆塞 わが国で、正式の僧とはならず山林などで仏教の修行をする者。

有量の諸相 広くは、迷いの世界の一切万象を指し、狭くは、人間をはじめすべての生きとし生けるものを言う。

雲門文偃 (八六四〜九四九) 中国禅宗の雲門宗の祖。

恵信 (一一八二〜一二六八?) 親鸞の妻。自筆の書簡十通が残されており、親鸞を知る第一級史料である。

慧心 賢い賢(たし)。さとい生まれつき。

慧能 (六三八〜七二二) 中国禅宗の第六祖。禅宗の大成者。南宋禅の祖。語録に『六祖壇経』一卷がある。

圓悟禪師 (一〇六三〜一一三五) 圓悟克勤(えんごくこん)。中国臨済宗五祖法演について参禅し、その法を継いだ。『碧巖集』十卷の作者。

黄蘗 生没年不詳。八〜九世紀の人。黄蘗希運。中国洪州黄蘗山で百丈懷海の法を継ぐ。著書に『伝心法要』がある。

戒定慧 仏道を修行する者が必ず修めるべき三つの基本的な修行の項目。三学。戒律と禪定と智慧を言う。

開教華王如來 密教の胎藏界曼荼羅、中台八葉院の南方の仏。四仏の一。

カント (一七二四〜一八〇四) ドイツの哲学者。自律的理性にもとづく道徳を宗教の基礎とした。著書に『純粋理性批判』『実践理性批判』『判断力批判』『單なる理性の限界内における宗教』など。

キエルケゴール (一八一三〜一八五五) デンマークの宗教的思想家。ヘーゲル哲学に反対し、人生の最深の意味を、世界と神、信と知との絶対的対立のうちに見、後の実存哲学と弁証法神学とに大きな影響を与えた。著書に『あれか、これか』『おそれとおおき』『反復』『不安の概念』『人生行路の諸段階』『死に至る病』など。



綺語 真実をそむいて巧みに飾り立てた言葉。仏教の十悪の一。

空海 (七七四〜八三五) わが国真言宗の開祖。唐の長安に学び、高野山に金剛峰寺を創建。著書に『三教指帰』『性善集』『十住心論』『秘藏宝論』『即身成仏義』『声字実相義』など。

救世観音 聖観音の一名。わが国では、聖徳太子の本地仏として崇敬された。世間の苦をよく救うという。

弘誓 誓願のこと。菩薩が悟りを求め、衆生を救おうと誓うこと。または、その誓い。

群生海 一切衆生の住む世界を海にたとえたもの。

玄沙師備 (八三五〜九〇八) 中国芙蓉山で芙蓉臺洞について出家し、後に青原行思の流れをくむ雪峰義存の法を継いだ。語録に『玄沙宗一禪師語録』三巻がある。

源信 (九四二〜一〇一七) 平安中期の天台宗の僧。信心僧都。『往生要集』を著して、浄土教の基礎を築いた。

劫 サンスクリット語の「劫」の音写。インドの時間的単位のうち最も長いもの。極めて長い時間のこと。永遠の時間。無限の時間。

曠劫 久しい時。遠く久しい時期。非常に長い年月。大昔。はるか昔。

五逆 五逆罪の略。人倫や仏道に逆らう五種の極悪罪。殺母、殺父、殺阿羅漢(聖者を殺す)、出仏身血(仏身を傷つけ出血させる)、破和合僧(教団を破壊させる)の五つをあげるものが、最も著名。

五劫思惟 阿弥陀仏が法蔵菩薩として修行中の時、すべての衆生の救済のため四十八願を立てたが、その前に五劫という長い間考えつめていたことを言う。

五濁惡世 劫濁(時代の汚れ)、見濁(人々が誤った思想、見解をもつようになること)、煩惱濁(貪瞋癡などの煩惱が盛んにおこること)、衆生濁(見濁、煩惱濁の結果として心身が弱く苦しみが多くなること)、壽命濁(寿命が次第に短くなること)の五つがおこる時代。

江西 生没年不詳。江西志微。中国禅宗、六祖慧能の法嗣。

五智 密教で説く仏の具備する五種の智慧。仏教一般で言う大円鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智の四智に、法界体性智を加えたもの。

最澄 (七六六〜八二二) 日本天台宗の開祖。法華一乘思想の道場として、比叡山根本中堂を建立。

入唐後、天台宗を広めた。著書に『願文』『顕成論』『守護国界章』『山家学生式』など。

三性説 唯識派における教義。諸法のあり方についての三種の性質、偏計所執性・依他起性・円成実性についての説。

散善 散心の善。平生の散動する心の中で善を修めること。道徳的善、徳行を指す。

三千大千世界 須弥山(しゆみせん)を中心に諸天を含んだものを一世界とし、それを千個合わせたものを大千世界、それを千個合わせたものを大千世界とし、それを千個合わせたものを大千世界とする。三千世界とも言う。

三不三信 三不信と三信。『浄土論註』では、信心が厚くなく、信心が一つでなく、信心が続かないことを三不信とする。その反対を、『安樂集』では三信と呼んだ。

三摩耶身 三摩耶薩埵(さんまやさつた)。金剛薩埵の異称。密教付法の第二祖。

三密 密教では、衆生の行ないが本質的には仏の働きと同一であるという理念に基づいて、身・口・意の三業を身密・口密(語密)・意密(心密)とし、三密と呼ぶ。

四恩 衆生がこの世で受ける四種の恩。父母・国王・衆生・三宝の恩を言う。

止観行 天台宗で、心の散乱を止め、明知をもって法を観する行。

色と心 有形の物質と無形の精神。

四弘誓願 菩薩の発する四つの誓願。『衆生無辺誓願度』『煩惱無尽誓願断』『法門無量誓願学』『仏道無上誓願成』の総称。

四種曼荼 大曼荼羅・三昧耶曼荼羅・法曼荼羅・羯磨曼荼羅の四種の曼荼羅。四曼。

寂光土 天台四土の一。法身仏のいる浄土。生滅変化なく、煩惱の惑乱もなく、諸相を照らす智慧の徳のあるところ。常寂光土の略。

娑婆 サンスクリット語の<sup>3</sup>の音写。われわれが住んでいる世界のこと。汚辱と苦しみで満ちた穢土であるとされる。

衆苦輪 多くの苦しみの輪。

修儀 自己の犯した罪過を仏祖の前に懺悔する儀式を行なうこと。

重々帝網 帝釈網とも因陀羅網とも言う。インドラ神の宮殿を莊嚴するために幾重にも重なり合うように張りめぐらされた宝網のこと。

出離 俗世を離れ出ること。迷界を離れ出ること。

シュライエルマツハー (一七六八〜一八三四) ドイツの神学者・哲学者。宗教の本質を無限者への絶対依存の感情に見た。著書に『宗教論』『キリスト教信仰論』など。

止揚 あるものをそのものとして否定しながら、一層高次の段階においてこれを生かすこと。弁証法用語。

正覚 正しい悟り。

正定聚 正しく浄土に往生することが定まっている者。

正定の業 浄土往生のための正しい因となる行為。特に称名念仏を指す。

諸有輪 あらゆる運えるものの輪。

常行念仏 常行三昧のこと。天台宗の行法。九十日を一期として、阿彌陀仏像の回りを歩きながら口に念仏を称え、心に阿彌陀仏を念ずる行。

定善 定心の善。雑念を払い心を集中して、仏および浄土を一心に念ずること。禪定をさす。

唱題成仏 日蓮宗で、「南無妙法蓮華經」の題目を唱えることによつて成仏することができるという考え。

聖道難行 悟りを開くために、自力の修行をすること。浄土門からは、これを難行道と批判する。

生仏一如 衆生と仏とは本性が同じであること。

願有制度 カトリック教会が罪に対する償いを免除するために施す儀礼。これを施す権利は教皇にあるとされた。

信心為本 信心が浄土往生のための根本だとする考え。親鸞の立場。

塵刹の有情 心の荒れたつまらない人間。

願悉 三毒の一。自分の心に違うものを怒り恨むこと。

親鸞 (一一七三〜一二六二) 浄土真宗の開祖。法然の弟子。著書に『教行信証』『唯信鈔文意』など。

垂迹 仏・菩薩が、その本地に直接近づくことのできない衆生を済度するために、仮に神として身を現わすこと。

青原 (つゝ七四〇) 青原行思(せいげんぎょうし)。中国禪、六祖慧能の法嗣。この系統から曹洞宗も成立した。

性相不二 本質と現象が一つであること。

石頭 (七〇〇〜七九〇) 石頭希遷。青原行思の法嗣。石の上に庵を結んで座禪したという。

世自在王仏 『無量壽經』に阿彌陀仏の師仏として現われる仏。この仏のもとに、法蔵菩薩は大悲の誓願を立て、これを残りなく成就して、阿彌陀仏となった。

攝取不捨 一切の衆生を救い取り見捨てないこと。

専修念仏 専ら阿彌陀仏の本願を信じて、その御名を称念すること。法然は、雑行雑修を捨てて、これに徹することを勧めた。

禪定 宗教的な冥想。

善導 (六一三〜六八一) 中国浄土教の大成者。著書に『観経疏』五部九卷がある。  
対象意識 主観と客観、意識と対象を分け、両者を対立したものとしてみる意識。  
帝網 重々帝網と同じ。

大般涅槃 サンسكريット語 महावैश्वानरの音写。優れて完全な悟りの境地  
他化自在天 第六天。欲界天の最高の場所。

達囉 サンسكريット語 तारालोकの音写。布施。施物。供養。

智願海水 阿彌陀仏の本願を海水にたとえたもの。

智と境 精神作用とその対象。内なる心の作用と外界の事物。主観と客観。

智と理 精神作用と真理。知ることと根本の道理。

中観派 唯識派とともに、インド大乘仏教の二大系統の一。空をその教義の中心とする。龍樹の『中  
論』はこの派の根本。

偷盜 他人の財物を取ること。五戒や十戒の一つに数えられる悪行。

長沙景考 馬祖道一の門下南泉普願の法嗣。

提婆達多 釈尊の従弟。出家して釈尊の弟子となったが、後、背いて師に危害を加えようとしたと言われ  
る。

天鼓雷音如来 胎藏界曼荼羅、中台八葉院の北方の仏。四仏の一。涅槃の音を天鼓のように法音をも  
つて衆生に悟らせる仏。

天台本覚思想 日本天台を中心として発展した思想。二元対立を超える不二絶対の世界を究明し、現  
実を不二本覚の現れとする。生死不二、仏凡不二を説き、現実のありのままを肯定する。

天童如浄 (一一六三〜一二二八) 中国南宋、曹洞宗の傑僧。天童山景德禪寺にあって、厳しい指導  
を行なった。道元はここに学び大悟した。

道元 (一一〇〇〜一二五三) 日本曹洞宗の開祖。比叡山で出家。一二三三年入宋。如浄より法を受  
け、帰朝後、京都深草の興聖寺、越前水平等寺を開く。著書に『正法眼藏』『水平広録』がある。

道神 (五六二〜六四五) 浄土教の確立をはかった中国唐時代の仏教学者。

兜率天 欲界の第四天。将来仏となるべき菩薩が地上に降りるまでの最後の生を過す場所。弥勒信  
仰と結びついて重視される。

那由多 サンسكريット語 nayutaの音写。数の単位名で、一十億のこと。

日蓮 (一一三三〜一二八二) 日蓮宗の開祖。『立正安国論』の筆禍により伊豆に流されたが、さら  
に、言動を改めなかつたため佐渡に流された。身延山を開く。

涅槃 サンسكريット語 nirvanaの音写。煩惱を滅却して絶対自由となった状態。

八賢 八つのおうで。

パウロ (?〜六四) もと熱心なユダヤ教信者であったが、復活したキリストに接したと信じて回心。  
生涯を伝道に捧げ、キリスト教をローマ帝国に普及させた。ローマで殉教。

般若系思想 紀元前後から長い年月をかけて成立した諸種の般若經典群を典拠として展開された思想。  
智慧の完成を目指す。部派仏教の説く実体的思考を強く批判し、空の思想に根拠をおく。大乘仏教  
の根幹。

頻婆沙羅 古代インドのマガダ国王。阿闍世の父。釈尊に帰依し、竹林精舎を建てた。阿闍世王に獄  
に投せられ死去したと伝える。

不空成就如来 密教の金剛界曼荼羅、五仏の一。  
不退転 修行において退歩しないこと。また、そこに至れば二度と退歩しない位のことを言う。  
部派仏教 仏陀入滅後、仏教教団は、保守的な上座部と進歩的な大衆部に分裂し、両派はさらに多く  
の部派に分派した。この諸派分裂の時代の仏教を総称して、部派仏教と言う。

弁証法論理 有限なものは自己自身の中で自己矛盾し、それによって自己を廃棄し、反対物へ移行す

ると考ふる論理。否定の否定、反対者の一致などを特徴とする。  
宝生如来 密教の金剛界曼荼羅、五仏の一。南法の月輪に住して、平等性智の徳を司る。胎藏界曼荼羅では、開敷華王仏と合体とされる。

法蔵 (六四三〜七二) 華嚴宗の第三祖。華嚴教学を大成した。著書に『華嚴五教章』『金獅子章』など。

法蔵菩薩 阿弥陀如来の修行時代の名。法蔵比丘。

宝幢如来 密教の胎藏界曼荼羅、中台八葉院の東方の仏。四仏の一。

法然 (一一三三〜一二二二) 浄土宗の開祖。はじめ比叡山に入り天台宗を学んだが、四三才の時専修念仏に帰し、東山吉水に草庵を営んで、浄土宗の法門を開いた。著書に『選択本願念仏集』など。

宝徹禪師 伝不詳。麻谷宝徹。馬祖道一の法嗣。中国山西省麻谷山に住す。

菩提 サンスクリット語 *bodhi* の音写。煩惱を断じ、不生不滅の真如の理を悟つて得る仏果。仏の正覚の智慧。

菩提心 仏果を求め、仏道を行なおうとする心。

凡聖不二 迷える凡夫にも仏性が備わっているから、凡夫も仏(聖者)と本質的には同一であるとす  
る考え。特に、日本天台の本覚思想で強調される。

名号 仏・菩薩の名。浄土教では、阿弥陀仏の名。

無量壽如来 阿弥陀仏のこと。はかりなきいのちの仏。密教では、胎藏界曼荼羅の四仏の一。

モナド 万物の实在性をなす構成要素。不可分の単純実体。非物質的精神的な本性を有す。万物の自  
己同一性と活動力の根源。

唯円 生没年不詳。常陸の国の人。親鸞の弟子。『歎異抄』の作者。

唯識論 外界の事物はみな空であり、あらゆる存在はただ自己の心(識)の現われにすぎないとする説。  
一切は阿頼耶識(あらゆるしき)から発するとする無着・世親によつて体系化された唯識説は、その代  
表。

瑜伽 サンスクリット語 *yoga* の音写。原義は結びつくこと、結びつけることを意味する。

瑜伽行学派 唯識の教学を唱導した学派。ヨーガ(*yoga*)の実践の中で唯識の体験を得、これを教理に  
まとめた。唯識派とも言う。

理性 事相に対する言葉。本性的世界を表わす。有為の現象世界に対し、そこを貫通する不変の実性。  
龍王の娘 龍女。『法華経』の『提婆達多品』では、八才の龍王の娘が、龍宮で文殊菩薩の教化を受け  
て深く悟り、靈鷲山に詣で、釈尊の前で成仏したと言われている。

龍樹 (一五〇〜二五〇頃) ナーガルジュナ(*Nagarjuna*)の音写。初期大乘仏教を確立した大論師。パラ  
モン、小乗仏教を経て、大乘仏教に転じ、多くの経典を注釈し、大乘仏教の空の思想を確立した。著  
書に『中論』『大智度論』など。

両舌 他人の仲を裂く言葉。告げ口をして双方の間に不和を生ぜしめる行為。十悪の一。

ルター (一四八三〜一五四六) ドイツの宗教改革者。一五一七年免罪符販売を批判して、九十五カ条  
の抗議書を公開。教皇の破門を受け、宗教改革の端を開いた。聖書のドイツ語訳の他、著書に『キリ  
スト者の自由』など。

蓮華蔵世界 『華嚴経』に説かれる仏の世界。蓮華の花の形から想像された広大な世界。

蓮如 (一四一五〜一四九九) 室町時代の浄土真宗、中興の祖。比叡山衆徒の襲撃に会い、京都を出て  
近江に逃れ、越前吉崎に赴き北陸地方を教化。著書に『正信偈大意』『御文章』『御文章』『領解文』  
など。

宏智禪師 (一〇九一〜一一五七) 宏智正覚。中国曹洞宗の僧。天童山の住持となり、公案を用いない  
黙照禪を確立。語録に『宏智禪師広録』九巻がある。

この人名・語句解説の作成に当たっては、以下の辞典類を参照した。『仏教語大辞典』（中村元著  
東京書路 一九七五年）『岩波仏教辞典』（中村元他編 岩波書店 一九九六年）『空海辞典』（金  
岡秀友編 東京堂出版 一九九三年）『最澄辞典』（田村晃祐編 東京堂出版 一九九一年）『道元  
辞典』（菅沼晃編 東京堂出版 一九九〇年）『親鸞辞典』（菊村紀彦編 東京堂出版 一九九三  
年）『哲学事典』（平凡社 一九八九年）『広辞苑』（新村出編 岩波書店 一九七三年）

主な参考文献

原始仏教

- 『雑阿含経』(国譯一切経) 印度撰述部 阿含部 第一巻、第三巻 大東出版社 一九六九年、七〇年  
『相應部経典』(南伝大藏経) 第二二巻、第一六巻下 大正新脩大藏経刊行会 一九七一年  
『ブッダのこぼれ』(ストックニバータ) 中村元訳 岩波文庫 一九九六年  
『ブッダの真理のこぼれ・感興のこぼれ』(タンマバダ・ウダーナヴァルガ) 中村元訳 岩波文庫 一九九六年  
『仏弟子の告白』(テラガーター) 中村元訳 岩波文庫 一九八四年  
『ブッダ最後の旅』(大バリニッパナ経) 中村元訳 岩波文庫 一九九六年  
『原始仏教』中村元著 NHKブックス 一九七四年  
『智慧と愛のこぼれ・阿含経』増谷文雄著 筑摩書房 一九六五年  
『初期仏教の思想』上・中・下 三枝充恵著 レグルス文庫 第三文明社 一九九五年  
『業の思想』佐々木現順著 レグルス文庫 第三文明社 一九八〇年

大乘仏教(インド)

- 『華嚴経』(国譯一切経) 印度撰述部 華嚴部 第一巻、第四巻 大東出版社 一九七一年  
『十地経』(『華嚴経』十地品) 荒牧典俊訳 『大乘仏典』8 中央公論社 一九九二年  
『如来藏系経典』(『華嚴経』如来性起品) 高崎直道訳 『大乘仏典』12 中央公論社 一九九二年  
『ざとりの遍歴』上・下(『華嚴経』入法界品) 梶山雄一監修 中央公論社 一九九四年  
『華嚴思想』平川彰他編 『講座大乘仏教』3 春秋社 一九九六年  
『華嚴の思想』鎌田茂雄著 講談社学術文庫 一九九三年  
『華嚴入門』玉城康四郎著 春秋社 一九九二年  
『法華経』上・中・下 坂本幸男・岩本裕訳注 岩波文庫 一九九六年  
『法華経』I・II 松浦誠康他訳 『大乘仏典』4・5 中央公論社 一九八八年  
『法華経を読む』鎌田茂雄著 講談社学術文庫 一九九五年  
『浄土三部経』上・下 中村元・早島鏡正・紀野一義訳注 岩波文庫 一九九一年  
『浄土三部経』山口益・板部建・森三樹三郎訳 『大乘仏典』6 中央公論社 一九七六年  
『無量寿経・永遠のいのち』玉城康四郎著 大蔵出版 一九八八年  
『理趣経』宮坂宥勝訳 『仏典講座』5 大蔵出版 一九九〇年  
『大乘起信論』字井伯寿・高崎直道訳注 岩波文庫 一九九四年  
『大乘起信論』を読む 高崎直道著 岩波書店 一九九一年  
『講座仏教思想』第一巻 三枝充恵他著 理想社 一九八二年

中国仏教

- 『華嚴五教章』(国譯一切経) 和漢撰述部 諸宗部 第四巻上 大東出版社 一九七九年  
『華嚴五教章・原人論』小林圓照・木村清孝訳 『大乘仏典』(中国・日本編)7 中央公論社 一九八九年  
『天台思想入門』鎌田茂雄著 講談社学術文庫 一九八四年  
『往生礼讃稿』(大正新脩大藏経) 第四七巻 諸宗部 四 大正新脩大藏経刊行会 一九六七年

日本仏教

- 『弘法大師空海全集』第一巻・第二巻・第六巻 弘法大師空海全集編輯委員会編 筑摩書房 一九八三年、四年

- 『空海』津田真一訳 「大乘仏典」△中国・日本篇▽◎ 中央公論社 一九九三年
- 『密教の哲学』金岡秀友著 講談社学術文庫 一九八九年
- 『密教思想論』宮坂有勝著 筑摩書房 一九八四年
- 『密教世界の構造』宮坂有勝著 ちくま学芸文庫 一九九四年
- 『空海密教のすべて』宮坂有勝・宮崎忍勝著 筑摩書房 一九八三年
- 『密教・コスモとマンダラ』松長有慶著 NHKブックス 一九八五年
- 『最澄・空海』福永光司編 「日本の名著」3 中央公論社 一九九六年
- 『最澄』安藤俊雄・蘭田香融校注 「原典・日本仏教の思想」2 岩波書店 一九九一年
- 『最澄・円仁』木内英央訳 「大乘仏典」△中国・日本編▽◎ 中央公論社 一九九〇年
- 『木法灯明記』山本勇夫編 「高僧名著全集」第一巻(伝教大師編) 平凡社 一九三二年
- 『最澄と天台本覚思想』栗田勇著 作品社 一九九四年
- 『道元禅師全集』第一巻・第二巻(『正法眼蔵』)河村孝道校註 春秋社 一九九一年〜九三年
- 『道元』上・下 寺田透・水野弥穂子校註 「日本思想大系」②③ 岩波書店 一九七〇年・一九七二年
- 『現代語訳「正法眼蔵」』第一巻〜第八巻 増谷文雄訳 角川書店 一九七三年〜一九七五年
- 『道元の見た宇宙』岩田慶治著 青土社 一九八五年
- 『法然全集』第一巻〜第三巻・別巻一 大橋俊雄編 春秋社 一九九二年・一九九四年
- 『法然・一遍』佐藤平・徳永道雄訳 「大乘仏典」△中国・日本編▽◎ 中央公論社 一九九五年
- 『親鸞全集』第一巻〜第四巻 石田瑞麿訳 春秋社 一九八五年〜八六年
- 『定本親鸞聖人全集』第二巻・第三巻 親鸞聖人全集刊行会編 法蔵館 一九六九年
- 『現代語訳・親鸞全集』1・2 真継信彦訳 法蔵館 一九八三年
- 『教行信証』金子大栄校訂 岩波文庫 一九九一年
- 『歎異抄』増谷文雄著 「筑摩叢書」◎ 筑摩書房 一九七七年
- 『恵信尼文書の考究』梅原真陸著 水田文昌堂 一九六〇年
- 『親鸞と浄土』星野元豊著 三一書房 一九八四年
- 『親鸞と現代』武内義範著 中公新書 一九七四年
- 『親鸞とルター』加藤智見著 早稲田大学出版部 一九八七年
- 『教行信証』星野元豊著 法蔵館 一九八六年
- 『教行信証の哲学』武内義範著 隆文館 一九八七年
- 『蓮如・一向一揆』笠原一男・井上鋭夫校註 「日本思想大系」② 岩波書店 一九七二年
- 『鈴木大拙全集』第五巻・第六巻・第七巻・第八巻 岩波書店 一九八一年
- 『増谷文雄著作集』第二巻・第十巻 角川書店 一九八一年・一九八二年
- 『仏教概論』増谷文雄著 「現代人の仏教」② 筑摩書房 一九六六年

#### キリスト教

- 『旧約聖書』(文語訳) 日本聖書協会 一九七三年
- 『聖書』(口語訳) 日本聖書協会 一九六九年
- 『聖書』前田壽郎編 「世界の名著」② 中央公論社 一九七二年
- 『アウグスティヌス』山田晶編訳 「世界の名著」②(『告白』) 中央公論社 一九七三年
- 『アウグスティヌス』泉治典編 「世界の思想家」3 平凡社 一九七七年
- 『ルター』松田智雄編 「世界の名著」②(『キリスト者の自由』) 中央公論社 一九六九年
- 『ルター』徳善義和編 「世界の思想家」5 平凡社 一九八〇年
- 『宗教論』シュライエールマッハー著 筑摩書房 一九九一年
- 『キエルケゴール著作全集』第一巻・第二巻・第六巻・第七巻・第十巻 創言社 一九八九年
- 『キエルケゴールの宗教哲学』R・トムキイー著 法律文化社 一九八七年

『キリスト教概論』 浅野順一著 創文社 一九七一年

その他

『西田幾多郎全集』 第一卷 第十一卷 岩波書店 一九七九年

『和辻哲郎全集』 第五卷 岩波書店 一九七七年

『田辺元全集』 第十一卷 筑摩書房 一九六三年

『西谷啓治著作集』 第二卷・第三卷・第六卷・第八卷・第十卷 創文社 一九八六年〜八七年

『宗教哲学』 星野元豊著 法蔵館 一九七〇年

『仏教思想の求道的研究』 増田英男著 創文社 一九六六年

『コスモスの世界』 岩田慶治著 NHKブックス 一九七六年

『宗教哲学の場面と根底』 石津照賢著 創文社 一九六八年

『生と死』 加藤茂著 高文堂出版社 一九七九年

『キリスト教と仏教の対比』 岩本泰波著 創文社 一九七四年

〔なお、本文中で引用した参考文献の出典箇所については、本文中でできるだけその章・節・句を指示し、詳しい頁数の指示は、煩雑を避けるため、省略した。また、本文中の引用は、旧仮名遣いの場合にはそのままにし、旧漢字は新漢字に改め、旧仮名遣いで表記されたふりがなは新仮名遣いに改めた。〕



あとがき

私の生まれ育った風土は、第二次大戦後でも、なお宗教的雰囲気濃厚なところであった。村の年中行事にしても、子供たちの生活にしても、浄土真宗の諸行事によって区切られているようなところであった。

また、私は、十五才の時、父を喪い、大学時代にも、自分の無力に悩むことがあり、いろいろ彷徨を重ね、仏教書を読んだり、あちこちの講話を聞きに行ったりもしていた。こうして、最終的には、私は親鸞の思想に共鳴を覚え、理解を深めることができたように思う。それらのことを考え合わせると、いずれは、このような宗教論を書かねばならない必然性はあつたのだと言わねばならない。

しかし、私は、その後、すぐに宗教論には向かわなかった。というわけは、現代において真にもつことを深く考えること、つまり、哲学するということが可能なかという問題に突き当たり、長い間、現代批判の仕事に携わざるをえなかったからである。その仕事は、一つの時代批判の試みであり、文明批判の仕事であった。

この現代批判の仕事を一応一段落させて後は、現代の諸問題を思想的に包み越える方向を探ることに、思索の方向が向けられた。それは、まず、現代の対極にある古代に帰って、古代人の世界観を探ることから始まった。日本の古代文化を扱った『古代探求』や、世界の古代神話などを扱った『宗教とは何か』は、その流れの中にある。さらに、この現代を包み越える方向の探究は、一転して、現代の自然科学的世界観を考察することにも向けられ、『生命と宇宙』という題の著作としても著わされた。この一連の思索過程で見出された世界観は、一言で言えば、生命論的世界観と言えよう。

高度宗教を対象にした本書も、同じ追究の過程にある。本書の最も大きな特徴は、何よりも、仏教やキリスト教に現われた宗教思想を、生命論的世界観から解釈するというところにある。仏教で求められた解脱の境地を、宇宙の根源的生命への自己放棄として理解し、そこから開かれてくる世界を、宇宙生命の表現世界として、また、宇宙万物の相互連関の世界として理解しているところには、そのような生命論的世界観が現われている。また、浄土系仏教やキリスト教の救いを、宇宙の真生命への絶対信頼として理解し、その救いの場が開かれてくる世界を、万物が宇宙の真生命に支えられている世界と理解しているところにも、生命論的世界観が現われている。

その意味では、今回の高度宗教の考察にも、今までの私なりの思索過程のすべてが集約されている。宗教的探究が起きてくる出発点の問題として、死や苦や罪の問題をとりあげ、それを何よりも自己の無力の自覚と理解しているところには、若い頃の宗教的彷徨の中で考えていたことが滲み出ている。また、本書の最後のところで、現代そのものの救済の問題を論じているところにも、長い間携わっていた時代批判の思索過程が反映している。さらに、本書の全編にわたって展開されている生命論的世界観からの宗教的世界の解釈には、現代を包み越える方向を模索しようとする最近の思索動機が強く働いている。

生命論的世界観から宗教的世界をながめるなら、本書で主題的に論じたように、『華嚴

『経』が展開する万物連関の世界や、空海や道元が展開する万物光輝の世界には、广大で深遠な真理が表現されていると言える。そして、本書の主題は、一つには、このような生命論的世界観を宗教的世界の中に見、それを叙述することにあつた。第一部の「解脱の世界」は、主に、そのような方向で書かれている。

しかし、人間の罪の問題、さらに時代の問題を深く考えるなら、浄土系仏教やキリスト教によって開かれてくる世界も、考え合わせねばならない。本書の第二部「救いの世界」で解されたように、この浄土系仏教やキリスト教によって開かれてくる世界も、生命論的世界観からとらえることができる。ただ、これは、罪の問題を出発点に、そこからの救いを考えているために、問題は「解脱の世界」ほど単純ではない。特に、罪や現代の問題を深く考えるなら、本書の最後のところで語ったように、生命論的宗教観も、一度、親鸞が全実存をかけて追究した人間の闇の部分にくぐり抜けねばならないであろう。殺戮やまぬ戦場にも虹のかかる時はあるように、この地下の闇を通つて再び万物光輝の宗教的世界に帰る時、はじめて、現代というニヒリズムの時代を包み越える方向も見出すことができるのではないか。

その点では、時代批判から出発し、さらに、そこを包み越える方向で思索を進めてきた私としては、最終的には、親鸞の思想に帰着せざるをえない。本書でも述べたように、親鸞は、すでに、自身が生きていた時代を五濁悪世、無仏の時代とみて、そこからの救いをひたすら求めたのである。親鸞は、絶対他力の信仰のもと、人間の罪や時代の問題を深く考え、これを生き抜いた人であつた。本書は、いわば、このような親鸞的立場にまで到達するための長い宗教的探究の過程の記述とも言える。

現代の問題を思想的に包み越える方向を模索する過程で、日本の古代や世界の古代の世界観を考察し、さらに、今回、高度宗教の世界観を考察し、また、現代の自然科学の世界観をも考察しながら、それらを通して、私は一貫して生命論的世界観を叙述してきた。今後は、この同じ生命論的世界観から、倫理や芸術、存在や認識、さらに、再び歴史や文明の問題を考えていきたいと思つている。

平成十年（一九九八年）深秋

著者

