

仏教における実存の問題

—特に親鸞をみつめて—

隆 高 鑑

1. 時間の問題

「よきと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、卯毛羊毛のさきみるちりばかりも、つくるつみの宿業にあらずといふとなしとしるべしとさふらひき。云々」（嘆異抄第13章）

法然親鸞におけるこの人間観は、源信の「往生要集」に綿々と叙述せられ、更に遠く中国の善導により判然と説かれている。「自身現是罪惡生死凡夫曠劫以来常没常流轉無出離之縁」（觀經疏）凡そ大乘仏教の根本通義は、「一切衆生悉有仏性」（涅槃經）であり、「治生産業皆是実相」（法華經）であり、禪に於いては「見性成仏」であり密教に於いては「胎藏界曼陀羅」であるとされる。然るに親鸞法然源信善導等（親鸞による教相判釈たる七高僧）、いわゆる浄土教家にあつては、この一切の大乘仏教の伝統に全く対立した異端の説の如くに思われる。即ち通仏教々理によれば、「仏」とは完成された人間であり、「自覚覚他円満」の人格であるが故に、仏は人間本来の実相であり、一切の人間に内在している可能性と見る立場に対して、浄土教家は人間を徹頭徹尾、罪惡宿業の権化として見るのである。更に人間の社会生活に対しても、娑婆即寂光土とし、現世を以て密厳世界となす通仏教に対して、浄土教家は「厭離穢土、欣求浄土」を標榜する所に浄土教の全く特殊性を見るのである。

果たしてこれが大乘仏教通解と全く対立するか否かは別に論ずるとして

この人生を以て罪惡とし、この世界を以て穢土とする立場には、当然、人生觀的にはこれに対立する超越者として「如来」を、世界觀的には「浄土」が要求せられているのである。親鸞に於いて最も尖鋭化されたこの罪惡觀の根底をなすものが、いわゆる「業」の思想であり、業の集りであるが故に穢土であるので、問題はこの業思想の近代的解明にあると思われる。凡そ仏教は釈尊の大覺の内容にありと雖も、その発展の歴史を通じて概觀すれば三本の柱の上に立つといえる。四聖諦、十二緣起、三法印これである。（村上專精博士著、仏教統一論第一編大綱論總説による）その内四聖諦（苦集滅道）は他の二つの根本前提であるから、仏教の大綱は、縦には緣起論、横には三法印論という経緯の織りなすものと思われる。その内、縦というのは「時間論」、横というのは「空間論」と解してもよいのではないか。然しこの空間論と時間論こそは、現代哲学のうち、特に実存哲学の人間論的光りをあてることによって、新に極めて鮮明に光り輝くのではないかと思うのである。親鸞に於ける「業」思想の淵源が遠く根本仏教の緣起論に発することは無論のこと、これには特に人間存在を時間として把握した「存在と時間論」の照明をあてる事がこれを今日の問題として解明する所以ではなかろうか。（然しこの問題は、ハイデッカー、ヤスパーズ等の実存哲学と大小乗仏教の理論との何れをも充分に了解することを前提とする困難な思索であり、学者とては無暴な企画であろう。然しこれなくしては、親鸞の思想をも今日に生かし得ないであろうと信ずる。）

参考 仏教の原理は、時間的緣起論と空間的実体論に終始することは、源信が己に「如実空門と緣起有門が如来法門の一切を撰する」と説いている。然もこの二つとも仏陀の立場は今日の哲学的見地よりして、いわゆる客体的対象として理論的に取扱われたのではなく、更に普遍的な人間の本質や世界の実体を求めたのでもなく人間の一人々々の生の体験に訴え、「人ごと」としてではなく「我がこと」として如何に今を生くべきかという全く主体的実践的課題として、即ち「いま、ここで、この私が」何をすべきかという実存的課題としての時間空間論であった事を銘記すべきである。心理学や社会学や形而上学等の問題でなく、「人間とは何か」という

「問い」そのものが問われている「人間の存在のあり方」である限り、人間各個人の存在の自覚の内容として之を解することが、仏教諸理論の解明の鍵であることを改めて判然としなければならないと信ずるものである。

親鸞の業の觀念の淵源が遠く釈尊以来の縁起論であり、その縁起論の根本が四聖諦である限り、四諦説の内容について一応の検討をしなければならない。然も一切の仏教々理が悉く四諦説を前提とするものである事は論をまたない。（如来一代四諦を説く外なし。——吉蔵師。四諦の教中に八万四千の法蔵あり。——安然師）四諦とは周知の如く俱舍論の適切な比喩がその内容を示している。（俱舍論第22卷）即ち「苦諦」は病気の現象を自覚することであり、「集諦」は病気の原因を反省することであり「滅諦」は病の平癒を予想する事であり、「道諦」は治療の方法を研究するが如くであるという。その第一たる苦諦とは、いわゆる生老病死の世界である。生老病死が単なる対象的觀察でない限り、実存哲学、例えばヤスパーズによれば現存在的生の展開の刻々の限界状況下の体験ともいえるのではないか。生の慾動が無自覚の状況から漸次自覚的段階に高まり、自己の主体的決意の積み重ねとなって高められてゆくその過程は、微分的に細かい限界状況とそれを契機とする超越の連続であり、かくして生の発展は非連続の連続として同心円的展開として考えられるのであるが、このことは、換言すれば生の発展は不断の「更生」の体験ともいえる。いわば、生の流れとは、否定を通じては肯定され、又直ちに苦としての否定を孕んでは新なる新生の肯定されてゆく経過とも考えられ、これは人間の自覚の弁証法的発展過程ともいえるであろう。果して然らば、生老病死とは、生の展開の否定的半面、その特に厳しい限界を象徴した言葉とも考えられる。生の最高の限界状況は勿論「死」である。死を超える事は最高にして最大の生であり、その超越された最高の生こそ一切の生の動乱の静まった「往生」をした世界であり、寂靜歡喜の世界であろう。通仏教の涅槃の境地、四諦の中の滅諦の世界であろう。この滅諦に至る為には、生の否定の体験、即ち

人生の苦悩をごまかさず、勇敢に力強く切り開いてゆかねばならぬ。この方法を示すものが道諦であり、この道諦を実践する生命力こそいわゆる、「菩提心」と称されるものではあるまいか。「発菩提心」こそは、生命の主体的な根源力とも称すべきもの、これを断念してハイデッカーのいわゆる *das mann* に安住する時、一切の生は死滅する。廻向文にいう「同発菩提心、往生安楽国」は生の発展の誓いの宣言である。生は常に否定を含む矛盾的存在である。従って生は生々流転して固定する処をしらぬ。いわゆる無常の世界である。然し半面に於いて否定は肯定を含みつつある事は、我等日常の生活に於いて体験せらるる現象でもある。人生は無常なりと感ずれば感ずる程、人生「今」の一瞬を大切にせねばならぬ。今日只今の生を喜ばねばならぬ。人生は無常なればこそ、人生は愈尊い。こうした実感を日常に味う事もある筈である。仏教は厭世的といわれるが、この厭世を通じて味われる生の肯定、生の喜びこそ真の仏教的教養であるともいえる。窮局的には死を意味する否定面が、実は生の歓喜と平安を意味する境地である事は人間存在の最高の境地であり、矛盾がその根原の統一を示したものであり、人生は不断にかかる否定と肯定の錯綜にある。否定の裏には肯定が望まれている。例えば親鸞の告白を読むに、嘆異抄第九章の煩惱興盛の現実の吾が身と勇躍歓喜の信楽の世界との錯綜とに日々の生活を反省しており、和讃にも、更には教行信証にも、「悲しき裁愚禿親鸞愛慾の広海に沈倫し」と悲嘆の告白をし乍ら、「慶しき裁愚禿親鸞あい難き本願にあいたてまつり」と歓喜し、齢八十才を超えても「心は蛇蝎の如くなり」と涙しつつ、さればこそ大悲の誓願まことなりと讃嘆しつつ称名念仏を以て過しておられる。かかる心境より推して「苦」は悲しみであり、悲しみは否定であるが、否定の奥に肯定があり歓喜があることが分る。四諦でいえば「苦」の苦たる所以は「滅」が前提せられてこそであり。釋尊の四諦説は第三の滅諦を根本とした終局の理想としての教説であることが分ると共に、仏教全体の終局的帰着点は第三の滅諦にありといえる。四諦の真意

は「果について因を尋ね、」而も生死の果の厭うべきを知り、涅槃の果の欣ぶべきを知りて、「集を断つ道」を修めしめんとする方法」であるといえる。（村上専精博士仏教統一論第1篇215頁）

問題はこの第2の「集諦」である。それは「果より因を尋ねる」という方法である。ここに四諦説が拡大されて仏教縁起論が展開する所以がある。果より因へ（苦集），因より果へ（滅道）の場合の「因果」の理とは抑何を意味するか。因果の法則は仏教を貫く原理であるといわれるが、我々の今日の思想でいう因果の法則は、カントが先天悟性概念とした原因結果の範疇を意味するのが普通であるけれど、この考え方を以て仏教の因果論を解釈する処に、重大なる誤謬が始まると思われる。カントの立場は、当時の数学的自然科学を前提したその方法論的反省にあり、どこまでも対象化された世界の説明の原理を悟性の先天形式として規定したものに過ぎない。そこには同じ感性の先天的形式として時間と空間の理論が先行している。然るに、四諦説の因果律の時間とはどこまでも対象化されない、我々の主体的な実践的な行為の中に実感される時間空間であり、それは对象的に観照された時空とは別個のものであり、単に別個というだけでなくその関係を論ずれば、結局、主体的時間空間の方が根原であり、客体的（物理学の取扱う）時間空間はそれより抽象されたものであるに過ぎないことが分る。この内特に時間論のこの分析は特に宗教哲学の中心課題であるが、今ここでは詳細にふれない。（波多野精一博士著「時と永遠」は白眉の著書である）ここでは、仏教の縁起論の解明に如何なる意味でも客体的な、理論的な、時間論を以てしてはならないという事を銘記すべきである。

四諦の本義は人間行為の完成終着を最後の超越にあり（涅槃）とし、即ち滅諦に帰する事を前提し、それへの道標を示すにあり（道諦）従って人間存在の発展の理法を明かにするにある。果して然らば、もしそこに現在過去未来の「時間」を問題にするならば、それは人間の主体的行為を貫く時間であり、客体的な時間を意味するものではない。客体的時間が直線的

であり、計量的であり、従って普遍的であるのに対し、非連続的であり、非計量的であり且個人的である所に主体的時間の特色があることは周知のことである。それは外から観られる時間ではなく、行為の内部に実感される時間である。もし仮に過去現在未来という言葉を使うならば、行為は常に現在であり、その現在が現在たり得る為の過去の決意があったのであり、更にその決意の前に過去の決意があった。かくて限りなく反省される過去の決意の結果が現在の行為、即ち現在の決意としての行為である。行為とは、与えられた状況下に於いて、これと対決する自由な主体の決意であるからである。過去とはこの場合深く現在の中に喰入っており、その為に責任を果しつつあるのが現在の行為である。従って過去とは現在の行為を基として、そのよって来るもの、それへの責任を果すべきものとして、現在の中にこそ実感されるものである。未来も亦同様である。現在の行為は単に必然的な過去の決意の累積の結果のみでなく、新たな世界の創造への出発点である。決意とは、自由なる創造形成を意味する。従って現在とは未来に引かれている。未来も亦現在の中に喰入ってこれを率いているものである。即ち未来も亦現在の中にこそ実感するものである。この必然的な過去と自由なる未来の切点として過去にあらず未来にあらず、然も両者の矛盾の行為的自己同一の直観である所に、生きた「現在の行為」があるといえる。然も吾々は常に現在にあるとすれば、吾々は現在に生き切る緊張の中に、自ら過去が果たされ自ら未来が志向される。もしこの過去と未来が分裂し対立したままであるならば、真に現在を生きるとはいわれない。仏教では、「今日」が総てである。過去に執着し、未来に執着して、その矛盾的自己同一が失われている状態を「煩惱」という。実に「一大事とは今日只今のこと」である。時間論に於いてその尤もよき表現は、古来禅家の語録に多く見出される所であり、その表現は世界思想史の華とも称すべき名言として多々見出されるのは周知のことである。今ここにその実例をあげる煩をさけるのみである。未来に執着した悲壮感もなく、過去の追憶に

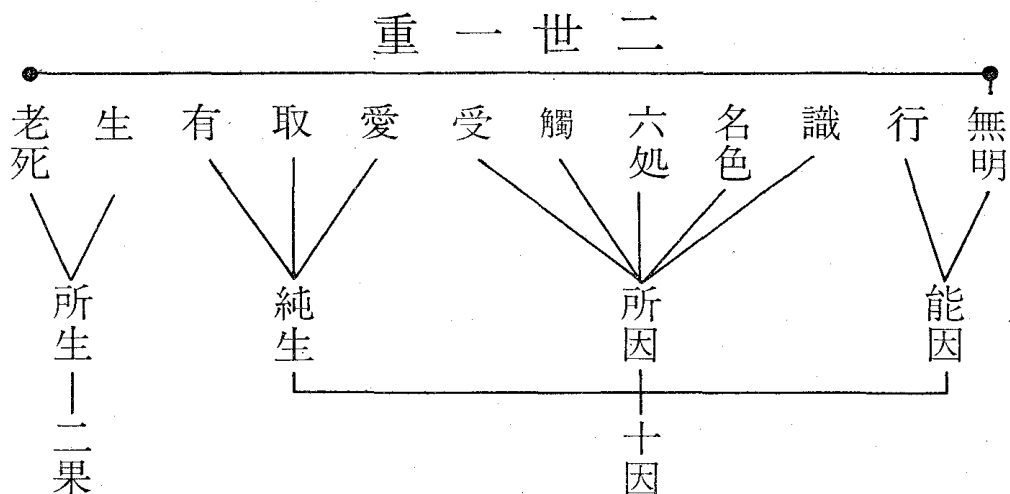
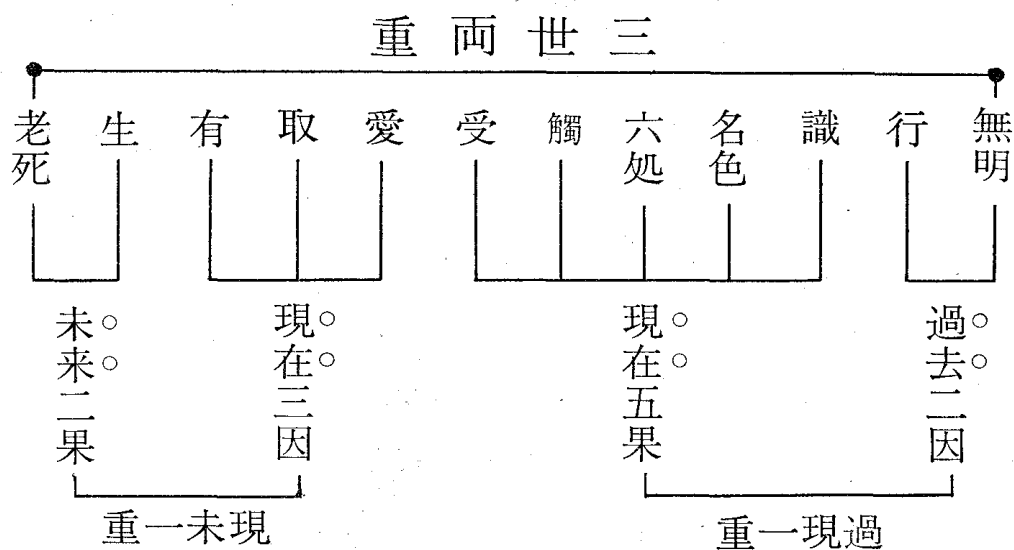
恋々とした懷古感もなく、只今の一瞬に、明朗にして力に満ちた生を満喫する境地こそ、まさに「仏」の境地として禪家の志す処であろう。いわゆる滅の世界である。窮極の理想である。然もそれは人間本来の姿でなければならない。内在している仏性の開顯でなければならない。いわゆる見性成仏であるとされる。然もそれへの道は断じて、単なる觀念の世界ではない。行為の中からの更生でなければならぬ。更生は超越を意味する。超越には限界状況を前提する。限界状況とは禪家にとって「絶対絶命」の体験をいう。「道場」とか、道場に於ける「清規」とかは、人工的にこの絶対絶命の境地を体験させる事であり、この絶対絶命の境地を切り開く為の生の苦悩を味う事が「修行」であろう。修行には、一切の過去を捨てること（出家）が前提され、たとへ修業中なりとも、修行の結果を予想すること即ち未来を想定することは、「待悟禪」として、道元等これはを極度に警めているのである。修行は修行の為にある。いわゆる「只管打坐」である。悟りはその人に自然に与えられる。自然に与えられるということは、外から来るとも考えられる。与えられた時、自ら眼が開かれるのである。それが即ち超越ということの意味ではないか。開かれた眼には、一切の矛盾対立はそのままで消え去り、とけさり、すべての人の世も、自然の風光も、悉く仏の象徴としての姿を表す。柳は緑のまま、花は紅のまま、すべてそのままで仏の声である。実に「地下三尺の心」という境地であろう。死して地下三尺に埋められてから、かつてのこの世を眺めた境地であろう。

苦諦とはある意味で人間の現存在を意味する。然も、その現存在が、無限の欲望の固まりであり、はかなきつかの間の幸せを求めて徨彷徨する日常であるに拘らず、その「果なさ」にも気がつかぬのが現存在である。その現存在の果なさに気がつく時、「苦」の体験が味われる。仏教では単に現存在ばかりではない。幾度かの超越を経過し、意識一般や精神の諸々の活動に於いてさえ、時に心ある人々を襲う不安と憂愁と重荷とに悩む実存としての体験をも悉く含めて「苦」といっているのではないか。合せて「無

常火宅の世」といい、「世間虚仮」といっているのではないか。この生の苦しみを現実に直感し、この苦を生み出した先行的行為を反省し更にその根原の行為を反省しつつける所に「集諦」の意味がある。「果因」といわれる所以がある。苦集は「果因」であり滅道は「因果」であるとわれる所以がある。後者の時間は主体的時間として未来が志向され、前者の時間は同じく主体的時間としての過去が志向される。然も過去への志向は未来への志向の前提でなければならない。只注意すべき事はこの主体時間を表現し従って他に伝達する為には、客体的時間の形で表現する方法がとられざるを得ないことである。仏教でいう前世とか前々世とかいう表現、また来世とか来々世とかいう表現の如きは、決して物理的時間の流れで、「生前」、「死後」という意味ではない筈である。現在の生の中に実感される主体的な過去と未来に数や生理的生死は問題ではない。七生報国の七とか民族の場合の神活的時間（紀元）は仮の便宜的表現の言葉であるに過ぎないのはいうまでもない。

かくて集諦は苦たる現在を基点として、そのよって来る原因の探究として過去が志向されるのであるが、この集諦の展開したものがいわゆる十二縁起であり、根本仏教の綱領として幾多の諸派展開の基礎となったものであるが、この十二因縁の見方こそ、主体的時間の意味を離れてはならないのである。十二縁起では過去現在未来をどうみているか、釈迦滅後の解釋に2つの立場があり、「婆娑」「俱舍」の三世兩重論と「瑜伽」「唯識」の二世一重論である。三世兩重説は十二を過去現在未来の三世に配分し二世一重説は初の十を因とし後の二を果とし、これを過去現在、もしくは現在未来の二世に配当し、以て生の輪廻過程を説くといわれている。（村上博士仏教統一論）

二つの解釈の内最も根本的なものは三世兩重説であり（宇井伯寿博士、仏教思想研究107頁）これによれば無明と行は過去であり、識より有に至るまでは現在であり、生と老死は未来を示すという解釈と見る。従って現



在の中、識より受までは過去の入りこんだものであり、愛より有までは未来からの引力であり、現在は過去と未来との矛盾の上に「苦」として体験される。然も我々の日常生活に於いては、愛や取の結果が再び果なき結果をもたらして生の幻想や老死の結果を招く（苦）。この生と老死は更に無明や行の始めにかへり、これをくりかへし、かくて生の流転は限りなくつづくのが人間的存在の実相なりとする。

十二縁起論の一支一支の説明は解説になるからここに略すが、現在並に過去に対するかかる細い分析解釈は、その中に様々な形而上学的要素や、

生理学や、時には遺伝学の如きものさえ混入し、仏教教理を頗る不純なものにする原因をなしている。ここにも我々は、現代哲学の光りを照射し、その混乱を正さなければならぬ点があると信ずるのである。勿論それは「時間論」、更に「人間存在論」の光りである。然もそれは、現代の実存哲学をかえり見べきであろう。

四諦説はその集も道も何れも人間存在の時間的把握であると見ることが出来る。集は現在を苦として捉えた人間の存在を過去からの結果として自覚したもの、道は同じく苦として捉えた人間存在を未来への精進の道として自覚したものであり、然も「苦」という表現には単なる *das mann* ではない絶望憂愁不安におののく現実的存在が深々と意味されて居り、滅は超越した境地が前提されている。通仏教の最古の原理たるこの四諦の説より見る時、それ以来幾山河を経たる我が親鸞の立場が仏教の真髓を伝えるものである事は勿論、通仏教の内在論的立場に決してそむく異端でない事が十分に理解せらるるのである。

第一に親鸞が人間存在を罪惡深重として把握し、宿業の固まりとして涕泣している事は、その生涯に思いを馳せる時、その内的反省は他の如何なる祖師達より生の現実に徹した深刻なものであった。然もそれを只「宿業」として実感しつつ、その宿業のよって来る原因に如何なる不純なる解説も拒否して只己れ一個の業として全責任を以てそれを担うべきである事を説いた点である。不純とはそれに祖先の行為を結びつけたり、遺伝や生理の過程、更には社会的環境や心理的経過や形而上学的説明等で責任回避をしなかった事である。凡そ加持祈禱等の現世利益は多くはこれら不純物がもたらした妄想であるとしたのである。十二因縁論等の煩鎖な解説は人間の主体性原理に立つ限り全く無用の戯論であったであろう。

第二に時間論の立場より親鸞の立場を考え時、いわゆる「機法一体」の所説が重大であろう。親鸞にとって罪惡深重、宿業の固まりの人間の限界状況からの超越の道は「教え」に対する絶対随順以外になかった。いわゆ

る「よき人の仰せを蒙りて信ずる外子細なきなり」である。そのよき師法然を通じて更にそのよき師にさかのぼり、遂に源信、善導等、印度西天中華日域の七高僧の飛石を探って窮局は釈尊の金口に自己の立脚点を求めた事は周知のことであり、その釈尊を通じて阿弥陀如来の「本願」に帰依することにより親鸞の人間としての実存的存在は完成する。その阿弥陀仏とはこれ亦周知の如く五劫思惟、本願成就の「慈悲心」以外にはない。吾が身の罪の深さに驚ろき悲しむ心起るとき、弥陀の摂取不捨の大悲に改めて気がつく。吾が身の罪の深さは弥陀の大悲の愈間違いない事の証拠である。これを機法一体という。機とは罪惡深重の我が身のこと、過去の業因に操られつつある吾が身のこと、そして、この人の世の苦しみの限界に於いて残る最後の只一つの声は、「たすけたまへ」という叫びである。これを、「機」という。「法」とは、求むべきもの、憬るべきもの、たすけを求める声に対する応答である。弥陀選択の浄土である。従って浄土は未来への憧憬である。然るに弥陀は前述の如く五劫思惟兆載永劫の修行成就の仏であり、いわゆる「仏心とは大慈悲心これなり」（觀無量壽經）である。それが法である。この機と法とが一体化して寸隙も離れぬ時こそ信仰であり信心である。「弥陀をたのむ機を阿弥陀のたすけたまふ法なるが故に、これを機法一体の成就阿弥陀仏という」（蓮如御文章）。この機法一体の生活こそ、過去と未来を止揚した境地、「永遠の今」（禪家）の具体的実相であろう。凡そ仏とは何仏たるを問わず大願成就の果であるとする所にキリスト教等との根本相異があり、この仏教の「本願思想」こそ、たとい、それが如何に超越者であっても、実は内在的意味を持つ所以であると信ずる。即ち通仏教の原理に尤もかなった態度というべきであろう。生死即涅槃といわるる所以である。第三には親鸞の有名な自然法爾の教えである。凡そ主体的時間論に立つ限り「永遠の今」こそその結末であり、この永遠の今の体験を世にも美しく表現したのは古来禪家の語録である事は前にもふれた。この禪家の風光、超越した世界の実相を禪家にもまして美しく表

現したものが親鸞作「唯信鈔文意」に於ける自然法爾章である。法然を通じ、更にそれをも含めた七高僧を通じて釈尊の金口に達し、その釈尊の金口を通じて、阿弥陀仏の本願に接した親鸞は、更にその奥にある法身仏に至り得たのである。凡そ超越には啓示に対する随順が必須である事は前述の通りであるが、その啓示の主体を応身仏（釈尊）報身仏（阿弥陀如来）法身仏（真理）とする仏教伝統に生き切っている点である。親鸞作の「一念多念証文」にもこの心がよく告白されている。煩にわたるが、親鸞作、「末燈鈔」の一文をあげる。

自然トイフハ、モトヨリシカラシムルトイフコトバナリ、弥陀仏ノ御チカヒノモトヨリ、行者ノハカラヒニアラズシテ、南無阿弥陀仏トタノマセタマヒテ、ムカヘント、ハカラハセタマヒタルニヨリテ、行者ノヨカラントモアシカラントモハヌヲ、自然トハ申スゾトキキテ候。チカヒノヤウハ、無上仏ニナラシメントチカヒタマヘルナリ、無上仏トマフスハ、カタチモナクマシマス、カタチノマシマサヌユエニ自然トハマフスナリ、カタチマシマストシメストキニハ、無上涅槃トハ申サズカタチモマシマサヌヤウヲシラセントテ、ハジメテ弥陀仏トマフストゾキキナラヒテサフラウ、弥陀仏ハ自然ノヤウヲシラセンレウナリ、コノ道理ヲコココロエツルノチニハコノ自然ノコトハツネニサタスベキニハアラザルナリ」

この文を読むとき、時間的に無量寿仏といわれ空間的に無礙光仏といわれる阿弥陀仏は、遠く礼すべく遙かに拝すべき超越者でなく、「光雲無礙如虚空」として、吾等も世界も総てがその中にある包越者として実感されなくてはならない。いわゆる「妙好人」の中にその具体的実例を見るこの心境は、実はまた指方立相を否定するものでなく、素直にそれをも生かす境地でなくてはならない。かくて、仏教に於ける時間論は親鸞の自然法爾説によってその窮局を見出すというのが私の結論である。

2. 空間の問題

親鸞にとって「今ここでこの私」の存在は業として捉えられている。善き事をなすも、悪しき事をなすも、一にそれは宿業の催す処である。その業を憐んでその人を責めず、然るべき業縁の催す時は、何をするか分らぬが現在の人間である事といている（嘆異抄第13章）業縁によって生かされている人間、不安と絶望と果かなさの中にただよいさまよう人間にとって、その生は一切の過去の亡霊であり、その亡霊を払い断ち切る努力そのものも亦過去の業縁のなせるわざである限り、如何にして人間はその業より脱する事が出来るか。

主体的時間の立場に立つ限り、現在は必然的過去の結末としてその制約下にあると共に、自由なる未来への出発があり、未来が現在を率いていることをのべた。未来の世界はこの業の消滅する所、真に人間の自由である世界、過去の宿業にふり廻されている動乱の世界がなくなり、完全に人間が主体として行動出来る世界でなければならぬ。かかる清浄の世界こそ親鸞にとって浄土であった。（勿論、浄土教一般の思想である）浄土の存在を考える為には、単に時間論としての未来の世界を考えるだけでなく、その時間の内容をなす問題、人間存在を横に空間として「つながりの世界」を考える立場をもとり入れねばならない。これが親鸞にとって特に、「罪惡深重」の問題としてその限界が自覚せられている。実に無常觀に対して罪惡觀が親鸞にとってはむしろ尤も切実なる体験であった。死の問題よりもむしろ罪の問題に悩み苦しんだのが親鸞の生涯の体験であったのはいうまでもない。然らば抑々この罪惡とは何であるか。ここでも再び根本仏教の伝統を考えて見なければならない。

縦の時間論、即ち縁起論に対して横の空間論、即ち三法印説がここで問題となる。三法印説が仏教に於ける根本綱格である事は例えば雜阿舍經では「一切行無常、一切法無我、涅槃寂靜」と称し、大涅槃經では「一切

行無常，諸法無我，涅槃寂静」と称し，大智度論では，「一切有為法無常一切法無我，寂滅涅槃」と称し，大毘婆娑論では「一切行無常，一切法無我，涅槃寂静」と称し，成実論では「一切無我，諸法無常，寂滅涅槃」と称し，何れもこれが仏教の第一義である事を論じている。今ここで三法印とはこの内特に成実論の第1巻第2巻の言葉に従って「一切無我，諸法無常，寂滅涅槃」を以てするのが言葉の上から適當であろう。但し法華経並に法華玄義では大乘に於いては三法印は「諸法実相」の一法印に歸し，これなきものは魔説なりとしている。（第1巻，第3巻，第83上）

三法印説は仏教の通義ではこれを実体論として取扱い世界の本体を説く形而上学的な世界観を展開し煩鎖な形而上学的理論で色々と論議され，これが諸宗派となって発展してゆく。時には今日の物理学的見解とも見らるるもの，心理学的見解とも見らるるもの，認識論的解釈とも思われるものが雜然として混在しているのではないか。これらを整理し，仏教本来の意味を失はざるしめるには，やはり縁起論と同じく現代哲学の主体性原理によって照射される事が必要なのではなかろうか。諸法とは吾々を囲み吾々がある中で生きている外的実在の世界の一切であり，その現実が自然的現象であろうと社会的現象であろうと，何等固定したものでなく，不斷に変化しつつあるもの，常住不変の外的実在は絶対に無い事を意味する。これが諸法無常である。更にこの諸法に対立するものとして内なるもの，自我，「我」の実在も亦同様に何等固定したのではなく，常住不変な心の実体は絶対に無い事を意味する。吾々の中にある「自我」はその実体は無いものであると主張するのが「一切無我」である。然して，この「諸法無常，一切無我」を認識する時，吾々の一切の動乱は静まり，自ら寂滅涅槃の静寂な世界を知り，人間は真の淨福を得ることが出来るというのが三法印の説であることはいうまでもないことである。然しこの問題は，抑々我々に対立する外界の存在とは何か。外界の存在に対立する自我の本質とは何か。その何れも何等実体のないものとは如何にして論証する事が出来るか。そ

れがたとい論証出来ても、日常生活に於ては我と外界との葛藤錯綜は依然としてあり、これを離れる事は出来ないではないか。これに対する理論説明は次第に精緻を加え、やがては仏教諸派分裂の基ともなることはいうまでもない。然し三法印説なりと雖も、これは単に理論的にのみ考えるべき問題ではなく、即ち形而上学的説明はこれを排して専ら日常的な生活を出発点とし、吾々日常的実践的生活を基本とした人間論の立場に立つのが釈尊の立場であったことを忘れず、煩鎖な理論的体系よりも、人間の内省とその高まりを中心にして考えてゆかねばならないことは勿論であろう。もしそれ、単なる観念論的立場に立たず、實在論的立場に立たず、然も、生活の上に虚無的怠惰に陥らず、あくまで実践的立場に立って永生を求めてやまぬ菩提心を失わざらむとすれば、問題は当然、「有無」をはなれた「空」の立場として、いわゆる弁証法的立場をとらざるを得ない事を示しゆんする所以である。即ち仏教の実体論は「空」の弁証性としてその窮局的意味を説くものと解すべきであるというのが私の立場である。

ここで特に親鸞と「空」の立場に一言しておく。親鸞が仏教史の理解の上に特に聖徳太子と伝教大師とを重んじた事は周知のことである。（和国の教主聖徳皇と山家の伝教大師とを讃美した和讃は有名である）聖徳太子も伝教大師も、その尤も中該とも称すべき思想は法華經である事もこれまた周知の事である。法華經に於ては、三法印の思想を「諸法実相」としてとらえている。親鸞の主著「教行信証」があれだけ大乘仏典を数多く引例しているに拘らず、古来大乘仏典の中で經中の王とも尊ばれてきた法華經に触れていない不思議を、吾々はむしろ尤も注意して理解すべきであると思うのである。太子と伝教の関係については、以下特に前田慧雲博士の指摘をきくべきである。（天台宗綱要）

博士によれば、日本仏教の特質は、学解仏教に対して生活仏教を樹立した点にあり、その先鞭をつけて日本仏教の指針たらしめたものは太子の著述たる三經義疏にある。内、太子が最も帰依したのは法華經であり、法華

經の精神が女性の上に顕現したものとして勝鬘經を、一般在俗の居士の上に顕れたものとして維摩經を注釈されたのであって、時の女帝推古帝の為に前者を、自ら居士在家の身である為に後者を講述されたという。（この内維摩經義疏については太子の著述たる事に疑問があると早大の福井康順博士がつとに論究せられている。）要するに太子にとっては、当時国の内外をあげて重大なる危機に直面し、これを契機として、単なる文教政策的課題としてでなく、人間の生き方の根原を求め、然も単なる思想としてでなく、主体的に我が唯一の人生觀として、深く法華經の真髓に沈潜した結果が法華經義疏となって顕れたのであった。

この太子の法華經沈潜は太子の諸々の政策の基盤となり、その伝統は後に中国の均田法や井田法を模範とした律令政治の根本理念に捉えられ、中国の富国強兵策より日本の社会政策的な、人間尊重的な立場に生かされた事は周知のことである。（和辻哲郎博士「日本精神史研究」）然るにその後、仏教家の政治接近に伴う情落を契機として、桓武帝の平安遷都成るや、仏教本来の精神に戻って庶政一新の思想的背景の樹立を志したものが伝教であり、その仏教の基本的立場が聖徳太子に復歸する処にあった事を、特に前田博士は左の文を以て立証する。これは伝教が法華經を弘通せらるるについて聖徳太子の御廟に参詣せられて献納せられた五律一詩でありその詩の序文こそ日本法華經史の重大なる証拠であるといわれる。

「今我法華聖徳太子者、即是南嶽慧思大師後身也。厩戸託生汲引四国請持經於大唐、興妙法於日域木鐸振天台、相承其法身。日本玄孫興福寺抄門最澄雖愚願弘我師教不任渴仰心謹奉一首。

内海求縁力、帰心聖法宮、我今弘妙法、師教令無窮、両樹随春別、三奔応節同、願惟使円教、加護助興隆

ここに日本天台史を語る余裕はない。只伝教の真意は太子の立場を継承して法華經の中に国家再建の根本理念を求め、法華經を専ら所依の教典とする天台学を究めんとした。然るに来朝の唐僧鑑真を廻る天台学者群にあ

きたらず、当時中国に於いて新に純粹天台学を復興し、四宗一致の法門を天台学で統一した第六祖荆溪の没後間もない時期に入唐し道邃行滿の二人より天台山に於いて四宗一致の法門を学んで帰朝し、日本に大乘円頓戒を樹立せんと期したのである。これが聖徳太子の遺志の正統なる後継たる所以であった。この大乘円頓戒こそは法華經を中枢とし、華嚴も禪も密も悉く法華經の大乗的真理を背景として始めて生かされてゆく事を信条とする立場であり、然も拡大されて一切の人間生活にまでこれを拡大せんとするものである。

此經難持，若暫持者，我則歡喜，諸仏亦然，如是之人，諸仏称歎，是則勇猛，是名持戒。

釈尊の言葉として法華經の中にある上の言葉こそ、やがては鎌倉新仏教として各個人の生活体験の中に主体化せられる根原でなければならない。親鸞の絶対他力の信樂の生活の発生する根原もここにあると思われる。

抑々法華經の真髓は諸法実相にある。諸法実相とはこれを具体的にいえば「治生産業皆是実相」である。根本仏教の三法印説は、ここに至って始めて実践的原理として人間の主体的行動の上にひろく具体化されるのである。抑々伝教の大乘円頓戒の主旨は、奈良朝仏教に対立して法華經の真精神による戒壇の樹立を目標とし、この戒壇は伝教没後勅許を得て比叡山の根本中堂の建立となるのであるが、奈良朝旧仏教の特色は戒律にあった事は勿論である。凡そ仏教にとって、戒律はその中枢となるもの、四諦説の道諦の実践である。然し、奈良の戒律が、梵網經菩薩心地品にある十重禁四十八輕戒を主とする事を以て未だそれは小乗戒であり、身口の二業を修むると雖も、只それは個人的成仏への道であるに過ぎず、たとい梵網經が大乘戒を主張して身口意の三業の上に戒律を守ることが主張するとも、それはいわゆる事相的であり、形の上での戒律である。伝教の立場は、これに反していわゆる理戒であって、法華經の精神に立つ限り、形式の如何を問わずこれを持戒となすの立場に立たんとする。具体的には梵網經の戒律を法華

經の精神で理解し実践せんとするにあつたというべきである。

然るに法華經の真髓は前述の如く諸法実相であり、治生産業皆是実相である、即ちこの世に於ける諸の人間生活の諸相は、そのままの姿に於いて皆悉く真理であり、仏の姿であるという。即ち人間の現実の諸生活のそのままの肯定である。現実の諸生活とは、例えば、これを今日の立場でいえば、科学の探究も、美の探究も經濟生活も道德的生活も政治も教育も悉く含まれるとも見るべきであろう。（シュプランガーの生命の諸形式による）もし「治生産業」という言葉の意味を以て、今日の經濟生活、特に「職業」という意味に解すれば、法華經には仏教に於ける經濟倫理が含まれているとも考えられるのである。かつてマックスウェーバーがプロテスタント倫理と近代資本主義の精神を論じ、歐洲近世に於ける職業 (Beruf) の觀念を明らかにした事は周知のことである。また、西田直二郎博士がトレルチの宗教社会学的方法を適用して、日本近世に於いて、儒教の現實主義的精神、（特に仏教の彼岸思想との比に於いて）即ち此岸思想が（林羅山、山廉孝行等に見られる）江戸時代の商業資本主義即ち商人階級の中に接取せられるに及び、儒学の人倫の思想は新なる商業道德を生み出し、例の「心学」となって近世の商業資本主義の職業倫理を發展せしめた事を論じて居られる事も周知のことである。（西田直二郎著、日本文化史序説）

然らば、法華經の治生産業皆是実相が何故に仏教倫理として職業の意味を基礎づける事になるか。儒教の大乗円頓戒が理戒として法華經の精神を前提する限り事戒としての梵網經の戒律にとられる事なき事を主張したと同じく、単に形式的戒律に捉われる事なく、ひろく人間の諸生活までも法華經精神によって裏づけられる限り実質的持戒であるという。この点、カトリックの戒律、修道院に極まる宗教倫理をひろく職業の上にひろげたプロテスタント倫理に対比すべきである。（マックスウェーバー）。この比較を見る為には、更に法華經の精神を省りみる必要がある。法華經に於い

ては、いわゆる三軌を説く。三軌とは忍辱と慈悲と空の三つである。即ち出家得度して僧侶の相を為さずとも、社会の中において諸々の職務を分担しつつ、その精神に於いて「忍辱慈悲空」の立場をとる限りに於いて圓頓戒を堅持するとなすのである。換言すれば、治生産産業皆是実相とは、この三軌を前提する限りに於いてという条件づきでのことである。

伝教は比叡山に大乘円頓戒壇を建立するに当り、その趣旨を天台法華宗年分学生式と勸奨天台年分学生式と天台法華宗年分度者廻小向大式の三式を朝廷に上奉した。伝教はその根本がどこまでも桓武帝の庶政一新の根本理想の追求とその為の人材養成にあり、その戒壇の内容は恰も明治時代に於ける帝国大学の役割にも比すべきであった。即ち十二年間の籠山を経てその間法華の修業を励みたるものを以て国宝国師国用とし、日本の国々に一人の国師を置き、その下一郡一村等に国用を置いて、国家の指導者養成を期したのである。然るに伝教のこの圓頓戒壇建立の趣旨はその没後間もなく勅許を得たのであったが、当時新に帰朝した弘法の密教の勢力に対抗する為に、叡山の後継者たる慈覚智証は入唐して更に密教の教義を叡山に移植し、これを機として伝教の雄大なる理想は影をひそめ、高野と叡山とは相呼応して祈禱仏教の滔々たる勢いに走らざるを得なくなる。

実に日蓮をして慈覚、智証の二大師を獅子心中の虫と罵らしめたのは故ありというべきであった。然し平安末期までの叡山に伝教の正しき伝統を継承した学問と修行は微々とではあるが心ある学僧修行僧によって脈々として熱心に流れつつあった。中央に於いて祈禱仏教となって貴族化し、地方には修験道の全国的伝播となって民衆化した情落仏教の中から、法然親鸞日蓮道元等の輩出したのは、鎌倉初期の社会上下に漲る人間的自覚の背景によるとはいえ、叡山のその間の学問の推移を以て日本思想史の焦点となす見方は正に適切である。(高山岩男博士等)。特に親鸞に於いてここにいえる事は、心の奥に深く聖徳太子を「和国の教主聖徳皇」として太子をあがめ、「山家の伝教大師は、国土人民を憐みて、七難消滅の誦文には、南

無阿弥仏を唱うべし」と讃嘆していることはその何れをも貫く法華經の精神を以て仏教の根幹として深く信じて居られた事を思うと共に、その主著「教行信証」の中に法華經を引用していないことの不思議も、自ら解明出来る次第である。即ち親鸞にとっては教行信証の全体が法華經であったのである。更にいえば、慈悲忍辱空の三軌を如何にしたらば吾が身につけることが出来るか、叡山の學問と修行に人知れず専念した上に於いて、自己の生の苦悩の上に、如何にしてこの三軌をわがものにすることが出来るか。法然も親鸞もこの事に命をかけて苦しんだ結末が、他力念仏の生活となって凝集していったということである。実は親鸞の信仰は法華經の行者としてであった。法華經の行者は決して日蓮の一手専売ではなかったということである。

根本仏教の実体論としての三法印説は其の後幾山河を経て、遂に法華經を通じて親鸞にまで流れつuitと考えられる。親鸞の立場は、一つには無常觀として、二つには罪惡觀としてその生の限界状況を体験せられてあるが、その無常觀は仏教本来の縁起論をその源流とし罪惡觀はこれ亦仏教本来の三法印説（実体面）をその源流とする。然るに前者は時間論として実存哲学の主体的な行動的な時間論の照明をあてることによって、また後者は同じく実存哲学の主体的な行動的な空間論の照明をあてる事によって、近代の世界思想の中に更生する事を信ずるものである。凡そ其の意味に於ける主体性原理、殊に現代独逸哲学に於けるキエルケゴールよりハイデッカー及びヤスパーズに至る主体性原理の確立は古来よりの西欧哲学に於ける尤も偉大な功績であると信ずると共に、ひろく東洋哲学への懸橋をかけるものと信ずるのである。法華經にいう慈悲忍辱空の三軌も、これを主体的空間論として見る時始めてその真意が解せられるのではないか。

「大慈は一切衆生に樂しみを与え」「大悲は一切衆生の苦しみを除く」（大智度論）と定義され、積極的な父の愛と消極的な母の愛とを兼ねて慈悲という。只慈悲というだけでは、愛するものと愛されるものとの対立が

ある。その対立をなくす為には、愛する主体としての自己の徹底的消滅が行ぜられなくてはならぬ。不断の反省と忍耐が要る。忍辱といわれる所以がある。然し同時に愛の対象も常に変化し時にはその存在も消滅する。愛の対象が永劫不変であると思う所に迷妄と煩惱に苦悩しなければならない。主体的立場で空間を考える時、自己と対象は、即ち主体と客体とは Ich と Du である。Ich と Es ではない。I と you であって I と It ではない。自己にとっては、かけがえのない繋りであって、他と取り換えることの出来ぬ相関である。(ブーバーの著 Ich und Du) 我と汝は 何処までもその対立性を離れられず、然も我と汝はその対立性に安住し得ない根原的な矛盾の関係にある。この矛盾性に深まれば深る程、この矛盾の統一性への願いは愈々熾烈となる。絶対的矛盾は絶対的統一を前提し、絶対的統一には絶対的矛盾が前提される。絶対的矛盾は平面的であるが、これの統一は立体的な生の展開の中に動的に体験される。この矛盾の対立の中に常に統一を求め、相対立するものの底によって立つ同一の場を求めてやまぬ努力こそこれを「愛」という。西田幾太郎博士の絶対矛盾的自己同一の世界は不断の愛の努力の中に求められる境地であろう。この絶対矛盾的自己同一を求めてゆく無限の努力こそ、「空」の世界ではないか。Ich と Du も共に否定する虚無の世界でもなく Ich と Du も共に対立したままで安んずる現実の肯定(有)でもなく、いわゆる「有無」を離れた「空」の世界は、仏教でいう「中」の世界でもあろう。空とは全剛磐若経にいわゆる「応無所而生其心」である。「まさに住する所なくして、しかもその心を生ずべし」という。対立的な「我」と「汝」に執着する限り空ではない。ここでも、空は生の弁証法とも称すべきであろう。我と汝との対立をその限界状況に於いて親鸞は罪惡深重としてとらえたのである。即ち罪惡深重とは、人ごとではなく自己そのものの体験であり、人間一般の問題でなく個人々々の問題であった。「親鸞一人が為なりけり」である。ここに、主体的原理がある。同様に無常觀に於ても、寔に死は人ごとでなく、客体的觀念でもなく

自己がまさに直面しつつある死の苦悩そのものである。(ハイデッカー)

凡そ実存哲学の主体性原理は仏教々理を解明する極めて重大な鍵であることには、更に例えば親鸞の信仰内容の機微にふれねばならぬが、ここには只問題提起に止めておく。只一言すべき事は、実存哲学も哲学である限り、人間論を展開出来ても人に教うる事は出来ない。出来てもそれはその外殻を説き逸脱を防ぐ上に重要であるに過ぎない。抑々、例えばヤスパースに於て「超越」とはその内容は何を意味するか。例えばその最後の超越として「死」を如何に超えるべきか。限界状況に於いて苦しむ人に対して如何にそれを超越せしむべきか。ここに重大なる「啓示」の問題があり、啓示は教祖の教えとして具体化され、それへの謙虚なる随順が必須な飛び台となる。如何なる啓示に触れるかは各個人の苦悩によって異なり、ここに哲学は終り宗教の世界が出現する。この教祖の教えを媒介として始めて超越者にふれ、この超越者の指示によって実存は始めて完全なる自由を恢復し世界はあげて超越者の「暗号」となる。仏教に於いては古来この「教祖」を応身仏、報身仏、法身仏とに分ち、法身仏に於いて超越者は同時に包越者となって極まる。この超越の方策を自力に於いては「行」といい他力に於いては「信」という。この超越の内容たる神秘性の体験こそ実存哲学の無言の背景をなすと思われる。帰依による廻心の体験、そして往相と還相との両立の問題こそ、実存哲学に於いても尤も関心を持つべき問題であると信ずるのである。