

宗教と道徳との間

— 先哲の思想をふまえて —

松 扉 繁 磨

序

人間はだれでも、どのように生まれようとも、生まれた以上生きなければならない。この「生きる」ということは、「ただ生きる」だけのことではなくて、内容的には「幸福に生きる」ということであろう。そこで幸福の追求ということが人間の実存の基本問題となってくる。古今東西の先哲は、何らかの形でこの問題に問いを発していると思われる。いったい、人間はどのように生きるのが、真に人間らしいのか、また人間たることにふさわしいのか。これは質的にも量的にも困難なことがらに属する。それぞれの先哲は、それぞれの立場において、それぞれの価値観を中心として真剣に取り組んでいると思われる。しかし、それは依然として一様ではなく、困難な問題である。人生における価値の問題は、哲学・倫理・宗教・芸術・文学・法律その他あらゆる領域における基本問題である。人間はどのような風土のなかに生まれたか、どのような時代のなかに生きたか、どのような社会体制のなかにいるか、によってももの見方・考え方もそれなりに制約を受けて異なって来るであろう。とにかく今ここに、東西の二人の先哲の思想の一片にふれて、人間をみつめるいくらかの糸口をつかむことができれば、幸いと思う。

〔 1 〕 親鸞の思想（宗教の立場）

(1) 法然より親鸞へ

源信以後の念仏は主として観想の念仏を中心として行なわれていた。「往生要集」の念仏がさまざまな修行に支えられ、車の両輪のように、念仏は他の修行と並行して行なわれてはじめて、往生に連なるものとされたように、諸宗には諸宗の修行があり、それを捨てて念仏だけを独走させることはありえないことであった。そしてこうした「諸行」と念仏との並行のうえで臨終を重視し、臨終においてそれまでの一切の善根功徳を結集することによって、往生を確実なものとしようとしたのである。

しかし、こうしたいいわゆる「諸行往生」の念仏を捨てたのが法然である。阿弥陀仏の本願はただ念仏一筋のためにあるとし、念仏を末法の救いとして選択した。いわゆる専修念仏のこうした主張は「選択本願念仏集」となって実を結んだ。法然はその「選択本願念仏集」のなかで次のように結論をくだしている。

「いったい、すみやかに生死の迷いの世界を離れたいと思うなら、二種の勝れた教えのうち、ともかくも聖道の教えをしばらくやめて、浄土の教えを選んで、それにはいっていきなさい。つぎに、浄土の教えにはいろいろと思うなら、正行と雑行の二つのうち、さまざまな雑行はしばらく捨てて正行を選びとって、これに帰することになる。そして正行を修めようと思うなら、

正定業と助業の二つのうち、やはり助業は傍に置いて、正定業を選んでこれに専念することになろう。正定業とはすなわち仏のみ名を称えることである。称名の人はかならず浄土に生まれることができるが、それは仏の本願にもとづくからである。」

称名念仏以外の一切の行は、もはや意味をもたない。知慧才覚も持戒清浄も、さとりを求める菩提心さえも必要ではない。念仏は「ひとりだち」した「助けのはいる余地のない」念仏となったのである。こうして、善人は善人ながら、悪人は悪人ながら念仏して、仏のはからいのままに救いにあずかることができることになった。ただこの念仏という行に対する信心の在り方について、法然はこの行と信を並行し、調和し、相寄り相助けるものとして、次のように説いている。

「經に一遍・十遍の念仏（一念十念）で往生するといわれているからといって、念仏を称えることを疎略にするなら、それは信が行をさまたげるものである。善導の注釈に称えつづけて捨てないこと、といっているからといって、一遍・十遍の念仏を往生するとはかぎらないものとするのは、行が信をさまたげるものである。一声の念仏でも生まれるのだと信じとって、念仏は生涯はげまなくてはならない。」といっている。これはよく法然の考え方を示していると思う。

こうして、信仰の純粋性だけを要求し、他を不要とする思想の代表者としての法然、及びその弟子親鸞によって、仏教の信仰は内面的に純化され深められていった。

純粋にひたすら仏のみ名をとえらるという専修念仏によって阿弥陀仏の広大な慈悲に救われ、西方の浄土に生まれると説く法然の立場における念仏には、他力のなかに自力の余地を残していたともみられる。法然の念仏に自力作善的な性格があることは、「悪人でさえも浄土に生まれることができる。まして善人はなおのことである」という言葉によってあらわされている。

この法然の立場をさらに徹底した親鸞は、信仰の純粋性を最も徹底した形で理解しようと努力したところに、その独自性をいかに発揮するのである。

(2) 親鸞の思想

(1) 罪惡深重・煩惱熾盛の機

親鸞は煩惱になやまされ、自分の力ではどんなに努めてもこの煩惱をふりきることができない自分を知って痛烈な絶望を深めた。本来の人間はいかなる存在であり、自分の真実のあり方とはどのようなものであろうか。観念を超えた具体的な人間は、いまここにどうすることもできない存在としての人間である。それは自分で自分を背負ってゆかねばならない、他にかけがえのないひとりとして存在する。こうした人間は、さまざまな煩惱にかられ、矛盾に悩み、真実の心の一片も持ちあわさない、みじめな存在である。こうした存在は、他ならぬ自分であるを思うとき、自己への反省が絶望のかたちであられるのである。

正像末和讃の「愚禿悲歎述懐」において彼は次の如く述べている。

「浄土真宗に帰すれども、真実の心はありがたし。虚仮不実のわが身にて、清浄の心もさらになし。」「外儀のすがたはひとごととに、賢善精進現ぜしむ。貪瞋邪偽おほきゆへ、妄詐もはし身にみたり。」「悪性さらにやめがたし、ところは蛇蝎のごとくなり。修善も雜毒なるゆへに、虚仮の行とぞなづけたる。」「無慚無愧のこの身にて、まことのところはなけれども、弥陀の廻向の御名なれば、功德は十方にみちたまふ。」「小惑小嬰もなき身にて、有情利益はおもふまじ。如来の願船いまさずば、苦海をいかでかわたるべき。」「蛇蝎妄詐のこのころにて、自力修善はかなふまじ、如来の廻向をたのまでは、無慚無愧にてはてぞせん。」

親鸞の浄土真実というのは、如来の清浄心がつきつめた自己自身の有限性・罪障性の底に開花するということである。親鸞が自分自身の不真実をつきつめている眼は、すこぶるきびしい

ものであって、それは「教行信証」の次のようなざんげの言葉にもあらわれている。

「まことにしんぬ。かなしきかなや愚禿鷲、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚のかずにいることをよろこばず、真証の証に近づくことをたのしまず。はづべしいたむべし。」と告白することまことに卒直である。しかし、こうした煩惱をふりきることができない自分を直視したとき、克服への宗教的・倫理的自覚が促されるのである。

(ロ) 他力廻向への道

仏教における七仏通戒偈において、「諸悪莫作，衆善奉行，自浄其意，是称仏教」とのべられている。このなかで第3句目の「自浄其意」に千鈞の重みがある。この自浄其意との関係において、親鸞の念仏の意味はどのように考えられるだろうか。彼は次の如くのべている。「他力のなかにも自力ということはある、と聞いている。しかし、他力のなかにもまた他力があるということは聞かない。他力のなかの自力ということ、浄土に生まれるためには、迂遠な種々雑多の修行や、心静かな三昧にはいって行なう念仏を心にかけることで、このような人々は他力のなかの自力の人々である。しかし、他力のなかにもまた他力があるということは聞いていない。」他方においてはこれと反対に次の如くのべている。「正念というのは、広大な誓いを信ずる心の定まることをいう。そしてこの信心が得られることによって、かならずこの上ない仏のさとりに至ることができる。それゆえにこの信心を一心といい、この一心を金剛不壊の心といい、この金剛不壊の心を仏に与えられたさとりの心という。これこそすなわち、他力のなかの他力である。」ここには、一方では「他力のなかにもまた他力」はないといい、他方ではあるとしている。これはどのようなことであろうか。それは「他力のなかの他力」が「他力のなかの自力」に対応する他力ではないということである。他力のなかで自力と他力が相対するのではなく、その他力は絶対他力へと高められ総合された高い次元の他力である。一方では相対の他力を否定し、他方では絶対不二の相対を超えた絶対他力を肯定して示そうとしたものである。この自分は地獄に落ちる以外にはない人間であると思ったとき、その心からいっきの自分の力にたよる態度が消え去り、ひたすら弥陀の本願力を信じて名号をとる他力救済の信仰は、阿弥陀仏の広大な慈悲にもよばされて仏にすがろうとする気持ちをおこしたことの純粋性を問うものである。その場合、そのような気持ちをおこしたこと自体、自分の力ではなく仏のはからいであると信じた。このようにして他力救済の立場は正確には絶対他力の救済となるのである。

(ハ) 歎異抄のこころ

・第1章

「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ところのおこるとき、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れず、ただ信心を要とすとしるべし。そのゆへは罪惡深重・煩惱熾盛の衆生をたすけんがための願にてまします。しかれば、本願を信ぜんには、他の善も要にあらず、念仏にまさるべき善なきがゆへに。悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきがゆへにと云云。」とのべられている。

さて、「愚禿鈔」上巻において「賢者の信をききて、愚禿が心をあらはす。賢者の信は、内は賢にして外は愚なり。愚禿が心は、内は愚にして外は賢なり。」とのべられている。親鸞はみずからのうちに偽善のすがたを見た。みずからを「賢」ととりつくりう虚偽のすがたを見た。いかにも賢者や善人のように努力精進するそぶりを装って、しかも内にはさまざまな煩惱にまみれた人間悪が渦巻いている如実のすがたを否定すべくもなく見た。表向き善とみえるものも、すべて毒をまじえた善である。そこには真実の善はひとかけらも存在しない。煩惱にまみれながら、みせかけの善をふるまって、恥ずるところがない。まさしく偽善者の装いの生ままし

さを見ずにはおれない。「愛欲の広海に沈み、名利の大山に迷惑」していながら、煩惱に覆いをして、人は物論のこと仏をもあざむき通そうとしている自己である。自己がこのどうにもならない自己自身をいやというほど承知したとき、自己のあさましき、醜きはざんげの声となって反省されるほかはない。

さて、他力の思想をもっともよく語るものは「^{えこう}回向」という考え方である。従来、人が積み重ねた善根功德を自己のさとり的手段として「向うにふりむける」という理解であった。しかし、親鸞は「善根功德は仏の側から与えられる恵み」と解した。そこにおいては自力的なものは一切捨てられ、その片鱗すらも残していない。眞実はすべて仏の側のものであり、それが仏から与えられるところに救いの根拠がある。信心こそ、往生の真因である。仏のさとりをうる眞の原因は、ただ「信心」だけである。信心こそ浄土に生まれる眞実の因である。念仏はこれに伴うもの、いはば信心の内因に対する外縁ともいえる関係にある。仏より恵みとして与えられる信と行は、その表現としては別々のものであるように見えるが、実際の行為において、それは一つのもの二面として理解されねばならない。念仏は信心の表われであり、信心は念仏となって自然と口にあらわれてくると基本的に理解されねばならない。

・第2章

「……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むりて信ずるほかに、別の子細なきなり。念仏はまことに浄土にむまるるたねにてやはんべるらん。また地獄におつべき業にてやはんべるらん。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きふらふ。そのゆへは、自余の行もはげみて仏になるべかりける身が、念仏をまふして地獄にもおちてきふらはばこそ、すかされたてまつりてといふ後悔もきふらはめ。いず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。……詮ずるところ、愚身の信心におきてはかくのごとし。このうへは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからひなりと云云。」

一般に信仰の場においては、三心ということが強調される。淳心と一心と相続心これである。淳心とは信のまじりけのない状態であり、一心とは宗教的な決断という面であって信仰の決定をあらわし、相続心とは宗教的信仰の持続性の面をあらわしている。この三つのものが、三つであるが実際は三つであって一つである。どの一つが欠けても他の二つは成立しないものである。われわれが信仰の主体として、信仰あるものとして、自己自身の在り方というものを自覚するとき、すなわち自己自身の在り方を決定心として相続させることができるとき、「私」の信仰はいつも私を超えた「汝」の信仰の決定性と関係するものである。宗教的信仰とか宗教的自覚とかいうものは、いつも「私」を超えた「汝」からひらけてくるところの世界のなかで成立してきていると思われる。念仏を信じるのも、あるいは念仏を捨てるのも、「面々の御はからひなり」といわれているこの「はからひ」は非常に深い意味をもっている。いわば宗教的決断ともいべきものであろう。宗教的決断には基礎があるが、親鸞の場合は法然との出会いのなかで、法然の仰せをこうむって初めて成立した信仰の決定であった。自分自身の決定というものの根底に、いつも深い宗教的伝統というものをもっている。

本当の意味で信仰というものには、決断ということが欠くことのできないものである。そしてそれは歴史的伝統と結びつく性格をもっている。決断は合理的推論の到底とどき得ないところであって、自己反省の無限の進行を生きた伝統によって打ち切り、自己をギリギリのところまで決着するような「面々の御はからひ」である。このようにして、生きた信仰というものは、決断であるということ、一つの伝統というものをもつということの意味していると思われる。

・第3章

「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや。しかるを世のひとつねにいはいく、悪人なを往生す、いかにいはんや善人をやと。この条一旦そのいはれあるにいたれども、本願他力の意趣にそむけり。そのゆへは、自力作善のひとは、ひとへに他力をたのみこころかけたるあひだ、弥陀の本願にあらず。しかれども、自力のこころをひるがへして、他力をたのみたてまつれば、真実報土の往生をとぐるなり。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。よて善人だにこそ往生すれ、まして悪人はと、おほせさふらひき。」

親鸞は、追い求めつづけた仏の真実の手のうちにありながら、その真実に背を向けているみずからの愚かさ、罪深さを嘆き、怒っているのである。この自覚こそ、親鸞自身がとかく見失いがちな、人間的な内面の主体的真実を追い求めさせるものであった。求めれば求めるほど、思い知らされるのは悪以外のなにものでもない。人は人間性の内奥にひそむみずからの悪を凝視しつづけると、そこに深く激しい絶望的な虚無がわきあがる。ついに救われることのない自己が発見される。自己のなかに「悪人」を発見するのである。しかし、この発見は実は仏の真実の救いによるものである。いわば、仏がこのことを教えられたのである。自体的自覚が深められることによって見いだされる「救いなき絶望の人」こそ、仏の大悲の対象として最もふさわしいものなのである。そこに本願他力の意趣の「不思議」を親鸞は自己の信仰の世界においてまざまざと会得したものとと思われる。彼は本願他力の世界において、ざんげと絶望と信心と歓喜の四者の結合を自己のうちに生き生きと見たのではなからうか。

(二) 自然法爾

親鸞の把えた本願他力の世界は、自己のはからいがすべて、うち捨てられたところに感得されたものである。自力の限界、自己のはからいのむなしさが徹底的に自覚されていくところに働く本願力に自己のすべてをうちまかせて、本願のいわれ通りの自己となっていくことが、念仏者の在り方であるとして親鸞は示すのである。道元は「正法眼蔵」において、「この生死はすなわち仏の御いのちなり。……ただ、わが身をも心をもはなちわすれて、仏のいえになげいれて、仏のかたよりおこなわれて、これにしたがいもてゆくとき、ちからをもいれず、こころをもついやさずして、生死をはなれて仏となる。」といっている。これは親鸞のいう本願の世界とまったく同じであって、そこには禅の立場とか親鸞の立場といった区別はなに一つ存在しないであろう。

さて、「正像末和讃」のなかに、親鸞八十八歳の晩年の筆になる「自然法爾章」という短文が含まれている。また、「末燈鈔」第五通に、これとほぼ同文の「自然法爾の事」と題する文章があるが、これは親鸞八十六歳のものである。「自然法爾章」は親鸞晩年の円熟した信仰の境地をあらわすものとみてよいだろう。その内容を一応四つの部分にわけて考えてみよう。

①『「自然」といふは、「自」はおのづからといふ。行者のはからひにあらず、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、行者のはからひにあらず、如来のちかひにてあるがゆへに。「法爾」といふは、如来の御ちかひなるがゆへに、しからしむるを「法爾」といふ。この「法爾」は御ちかひなりけるゆへに、すべて行者のはからひなきをもちて、このゆへに他力には義なきを義とすとしるべきなり。』

②『「自然」といふは、もとよりしからしむるといふことばなり。弥陀仏の御ちかひの、もとより行者のはからひにあらずして、南無阿弥陀仏とたのませたまひて、むかへんとはからはせたまひたるによりて、行者のよからんともあしからんともおもはぬを「自然」とはまふすぞとききてさふらふ。』これと同じ趣旨のことを「唯信鈔文意」のなかで次のように説明してい

る。

『また、「自」はおのづからといふ。「おのづから」といふは自然といふ。「自然」といふはしからしむといふ。「しからしむ」といふは行者のはじめてともかくも計らはざるに、過去・今生・未来の一切の罪を善に転じかへなすといふなり。「転ず」といふは罪を消し失はずして善になすなり。よろづの水、大海に入れば即ち潮となるが如し。弥陀の願力を信ずるが故に、如来の功德を得しむるが故に「しからしむ」といふ。はじめて功德を得んと計らはざれば、「自然」といふなり。』

③『ちかひのやうは、無上仏にならしめんとちかひたまへるなり。無上仏とまふすは、かたちもなくまします。かたちもましまさぬゆへに、「自然」とはまふすなり。かたちましますとしめすときは、無上涅槃とはまふさず。かたちもましまさぬやうをしらせんと、はじめに弥陀仏とぞききならひてきふらふ。弥陀仏は「自然」のやうをしらせんれうなり。』

④『この道理をこころえつるのちには、この「自然」のことは、つねにきたすべきにはあらざるなり。つねに「自然」をきたせば、義なきを義とすといふことは、なほ義のあるべし。これは仏智の不思議にてあるなり。』

さて、上の如くいろいろ記述されているが、親鸞のいう「自然」も「法爾」も要するに「しからしめるもの」であり、仏の本願他力のはたらきである。それは仏の眞実の世界が虚仮のわれわれを全うせしめている相が「自然法爾」なのである。第一段における「自然」はわれわれ凡夫の側に立っての見方であり、凡夫のはからいのない相を意味し、他力には義なきを義とすると打ちだされるのである。先の義は凡夫のはからいであり、後の義は本旨という意味である。第二段における「自然」は仏の側から理解される他力による「自然」の捉え方であると考えられないだろうか。すなわち、念仏者のはからいが打ち捨てられてしまった相である。第三段の「自然」は仏のすがたを示すことばである。仏は「自然」のやうをしらせんとする方便だとする。仏とは虚仮を眞実にする働きを人格化した呼び名であると解せられる。第四段の「自然」は仏の本願に随順していくすがたを示すものである。本願の世界は凡夫の思議を超えた世界・思議できない世界である。そして「自然」の道理の世界はただただ仏智の不思議につきるといふべきであろう。

さて、このように考えて来ると、自然法爾とは、自己の力で仏になろうとしたり、善行を積んで善人ぶって仏に救われようとする人為というはからいを捨てて、純粹に仏の願力のまみに身をゆだねることである。救いは仏力という他者から生まれて来るという機構を他力とよぶにふさわしい。自力の役立たぬ限界の果てを知ったところに、他力の世界に生きるしか道のないことを知らされた。親鸞はこのようにして、「眞実」にふれる歓喜をざんげの底から宗教的に解明する努力をしたのである。これが本願他力の教学となり、また「自然法爾」の思想となったのである。

(※) 宿業と運命

善導は「敬善義」のなかで、機法二種の深信を述べている。第一に自己自身の機を深くきぐって永遠に輪廻しつづける罪の者であると自覚する。これが機の深信である。第二にそのような罪のわが身ではあるが、仏の本願に救われて往生することを疑うことなく確信する。これが法の深信である。現在と過去と未来の三世にわたる自己の存在が、輪廻のそれにはほかならないということ深く信ずる自覚は罪の自覚である。そして、人は業の相續者であるという自覚は仏教の人間観の根底にある。輪廻の自己がそのまま罪業の相續者であるという自覚は、悟りを求めて努力する人の仏教の人間観の基本である。

親鸞の宿業観もこの基本的思考から逸脱するものではなかった。宿業の宿とは、存在の過去

の条件を意味し、業とは、自己のなした行為である。過去だけでなく、三世にわたる自己の存在を問題にするから、宿業の問題は自己の全存在を業の相続者と自覚する問題に外ならない。

親鸞の抱いた宿業観をよく伝えるものとして「歎異抄」の第十三章を、内容に沿ってわかりやすく解したい。

『阿弥陀仏の本願には不思議な力がそなわっておられるから、といって、悪を犯すことも恐れられないのは、これまた、本願にまえるもので、浄土に生まれることはできない、という説がいわれる。この考え方は、阿弥陀仏の本願を疑うもので、善・悪の宿業をさとっていないのである。正しい行ないをしようと思う心が起るのも、宿業が誘いかけるためであり、悪事をはたらこうと思ったり、したりするのも、前世で行なった悪が手を加えて左右するからである。なくなった聖人の仰せには「……犯した罪で、宿業によらないものはない、と知らなければならぬ」ということであつた。』

『またあるとき、聖人は「唯円房は、わたしの言うことを信ずるか、またわたしの言うことにそむかないか」と仰せられたので、おうけしましたところ、「たとえば、人を千人殺してもらえないか。もしそうすれば、かならず浄土に生まれることになる」と仰せられた。そのとき、「ただの一人も、わたしの能力では殺せるとも思えません」と答えたところ、「それではどうして親鸞の言うことにさからわない、というのだ」と仰せられた。そしてさらに續けて、「これでわかるだろう。すなわち、どんなことでも心のままになるものならば、浄土に生まれるために千人殺せというときには、直ちに殺すだろう。しかしそうではあつても、一人でも殺せるような宿業のはたらきかけがないために、殺さないのである。自分の心が善くて殺さないのではない。また殺すまいと思つても、百人また千人を殺すこともあるだろう。」と仰せられた。これは、わたしたちが、心が善ければ浄土に生まれるに適していると思ひ、悪ければ適していないと思つて、実は本願の不思議な力によって助けられるのであるということを知らないでいるのを、いわれたものである。』

以上の他にも幾つかの具体的例を引き合いにだして、人間はどんな人でも、そうならなければならぬ前世の宿業が今に働きかけるならば、どんなふるまいでもするであろうことを述べている。そのなかから、他力の信仰の論理を求めているようである。

さて、仏教における業論の基本的立場として、善因善果・悪因悪果の考えがあるとされている。このような行為に関する因果関係のみならず、あらゆる現象や存在は相互に因となり縁となつて、相関依存のなかにみずからの存在を全うしているという縁起の道理がまた考えられ、存在の法則として作用している。親鸞の宿業観もまた、われらとわれらの住む世界の縁起性に基礎をおくことは明らかである。存在はすべて、それ相当の因や縁があつてそうなつているのであるから、それ自体はなんらの善とか悪という価値判断のなかにもち込まれる性質のものではない。さらに、人間は不共業、共業という二つの行為的責任を荷わされていることも考えられる。人間の行為は普通、かれ自身に属しているから不共業といわれ、社会共通の犯した行為とか社会観のなかに自己が位置づけられるときは共業といわれる。このようにして人間は不共業の存在である自己であると同時に、共業のなかに立たされている存在でもある。親鸞は人間の実存をこのよりに捉えている。宿業の世界で宿業的自己を、仏の大悲のなかで発見した親鸞は、「善悪の二つ総じてもて存知せざるなり」と述べている。

一般に宿業論といえば善悪の宿業論的決定論として考えられる傾向がある。それは、ただそれだけ取り出されると、たしかに善しく運命論的なものとなるであろう。親鸞は業の中心に立ちつつ仏の本願に照らされている自己を、本願のめぐみに輝いている自己として示す。運命の世界は暗いが、宿業の世界は自覚の世界であり、仏の大悲に包摂されたものであるが故にかえつ

て光ある世界といわねばならない。運命の世界は悲劇の世界であり、宿業の世界には「歓喜」の心が捉えられるものではなからうか。

仏のいる世界では、仏の摂理が慈悲として行われ、すべてが仏の慈悲に基づいて合理的に意図されている。たとえ善良な「悪人」が悲惨な場面に直面することがあったとしても、それは却って仏の慈悲による救いであるかもしれない。仏の慈悲の世界では、ひとつの例外もなく、ひとつの不合理もありえないのである。しかし、仏のいない世界では、醜い不合理な冷たい人生がそのままあられる。しかもその光なき不幸の生涯を終えた人間は、死とともに永遠の闇の世界に消えてゆくかもしれない。そのように光なき非合理に満ちた人生はそのまま「運命」なのである。運命とはどうにもならない人為の自覚を超えた非合理の世界である。それは救いなき世界である。運命は摂理の反対にほかならない。仏を失った人生は悲惨であり、そのまま運命となる。親鸞は形の上から外面的にみれば、運命肯定の道を進んだように見られるが、仏との出会いによって、光のなかに摂取され、いわば摂理の道理に生きることができたといえないだろうか。宿業の世界は自覚の世界であり、運命の世界は自覚なき流浪の世界である。

すでに述べた如く、法然は弥陀一仏を選択し、その名を唱えさえすれば救われるという易行道をひらいた。それは数多い諸仏の存在を否定するのではなく、諸仏のうちから一仏を選択したのである。従ってそれは、他神の存在を否定する一神教ではなく、単一神教とよぶべきであろう。親鸞も法然と同じ道を進んだことはいうまでもない。

法然と親鸞は加持祈祷や呪術の信仰をどのように否定したか。その程度を知ることによって一神教としての純度を知ることができる。加持祈祷や呪術の信仰などはいわゆる現世利益を得ようとするを直接の目的としている。世俗の幸福としての現世利益を求める祈祷や呪術がなぜ一神教の信仰と矛盾するのであるか。祈祷などは世俗の幸福を神に祈ることであるが、そのようなことは、一神教の本来の任務とするところではない。一神教の神は、魂の救い、いわば来生の理想の世界におけるギリギリの幸福を与えるものであり、日常の利益については比較的冷淡である。人間に現世利益を求める心が強ければ、万能薬の一神教を離れて、特殊薬の専門神の信仰に走ることは明らかである。このようにして、万能薬の一神に対する不信があらわれることが多い。

法然も親鸞も、念仏の一事のうちにあらゆる現世利益が包摂されているとの立場をとる。これは現世利益を求める者への一応の妥協であると共に、事実上の祈祷・呪術の否定であった。すなわち、念仏さえ唱えれば特別な現世利益を追求する何ものも必要ではないことを意味する。

親鸞は「正像末和讃」のなかにおいて、卜占祭祀を本質的に否定している。ただ同じ立場にあったはずの法然は、親鸞ほどハッキリと否定することはなかった。迷信や俗信の駆逐には、科学的「知識」よりも一神教の「信仰」のほうが却って強力であることを随所に見ることができる。親鸞の思想の中核は純度の高い一神教の性格をもっていたと断言できる。

一般に、無神論者であるところから運命論者となり、有神論者であるところから神の「摂理」の存在を信ずることは確実であろう。「摂理」は「使命」とよぶにふさわしい。

人間は、かくて、運命と使命との相反する人間規定の方法に問いつめられるのである。使命が人間の当為をあらわす積極的な意味をもつのに対して、運命は自分の限界を悟り、その限界に安んじ、人間の行為を拘束して制限するという消極的な意味をもつと考えられる。この二つの相反する内容が人間の実存を深めると考えられる。親鸞の思想は、形の上からみれば運命の哲学であり、「一切のはからいを捨ててそのままに生きる」哲学であった。そして人生の幸・不幸を決定するものは、善悪の道徳的行為ではなくて、偶然である盲目の運命の支配によって理解できないだろうか。しかし、その運命が絶対的な光明のなかに摂取されることによって却

って歓喜となって人生を豊かにすると理解されないだろうか。運命をト筮などの手段を通じて予知することはできない。運命は、それ自体、一つの事実としてどうにもならないものである。運命は人間を超えている。運命は喜ばれるように光の中に攝取されねばならない。

親鸞の宿業観は、本願の世界のなかで、迷いの自己を発見したときの自覚に立脚する。輪廻の主体である自己が、仏の本願に出合ったとき、親鸞の体験において喜び・悲しみ・まことのところが一つとなってあらわれた。「教行信証」の自釈の文において、「慶ばしき哉」・「悲しき哉」・「誠なる哉」という三通りの「哉」を感激をこめて使っていることは、故なしとしないであろう。

(3) むすび

大陸の仏教の教えが一般に普遍的・合理的理解を重んじたのに比べると、親鸞の徹底した絶対他力信仰は日本仏教の独自性の一面をよくあらわしている。日本人の風土的主体性をよく捉えているといえる。親鸞が道徳を越えるものとして宗教を追求しながら、却って仏願の慈悲を説いて道徳を基礎づけていることは意味深い。

親鸞の思想的となみは合理的追求が唯一の方法でもなく、また、論理的に究明する単なる哲学でもなかった。親鸞がひたすらに追求したものは、人間としての自己の実存とその救済であった。そこには、抽象化された論理に対して生きた人間の悲歎と歓喜が優越している。それ故に、人々の心を根本からゆり動かし、人間としての共感をよぶ性格が強いと考えられる。これまさに、日本の思想の一つの代表的型であるといえるだろう。

〔2〕 カントの思想（哲学の立場）

(1) 善と幸福

善と幸福をめぐる課題は、人間にとって永遠に解きがたいものであるかもしれない。人間の具体的行為は、さまざまに相違する価値判断によっていろいろと結び合って成立する。そして、善と幸福をめぐる問題は、個々人による善悪の判断の基準の相違にその困難さがある。人間の行為は一般に、自愛の原理にもとづく傾向をもっている。真の幸福は利害・打算を越えたところから求められねばならない。カントは、誰にでも、いつでも、どこにあっても妥当するところの道徳の普遍的原理を、内面的に深く確立する努力をしたのである。

(1) 仮言命法と定言命法

一般に自愛の原理に基づいて、「もし～ならば～しなさい」という条件づきの命法は、技術的・実利的な手段を教えるものであって、道徳を命ずるものではない。これが仮言命法とよばれるものである。行為に関する条件づきの命法においては、ある目的を達するための手段としての行為を命ずるものであるから、決して道徳の普遍的な原理とはなり得ないのである。人間が自己の幸福や利益を追求するとき、自己の欲望その他の感情に支配されて善い生きかたから離れるのが普通である。

彼は、「幸福の追求を動機としてはならない。ただ幸福を受けるにふさわしい生き方をせねばならない」として、人間の生き方の普遍的・道徳的あり方の原理を求めたのである。人間の誰もがもっている理性が感性的な欲望その他を統御することによって、人間らしい善なるあり方を求めることができる。人間が則るべき道徳法則は、すべての人に普遍的である理性が自ら立法することによって、すべての人間に共通の拠りどころとなるものでなければならない。従って道徳法則というものは、条件に関係なく理性が為すべしと絶対的に命ずる義務の法則でなければならない。自然現象界を支配するのが自然因果の法則であるが、人間の英知界を支配

するものは理性にもとづく道徳法則である。そしてその道徳法則は自由の法則であると理解しなければならない。欲望のままの行為は人格の尊厳を失う。人間の尊厳は自由の実現によって確立されるから、それは道徳法則の実践によって示されねばならない。この法則は理性の命令であるから、無条件に「～すべし」「～してはならない」という当為の形で示される。人間にとって、義務を命ずるこの絶対的な命令を定言命法とよぶのである。この定言命法の根本法則として、カントは「自分の意志の格率が、常に同時に、普遍的な立法の原理として妥当しうるように行為せよ」と述べて導きだし、これを道徳の最高原理とした。こい法則を実践することによって、人間は自らを普遍的なものへ高め、善を実現する主体となり得るのである。

(ロ) 道徳性と適法性

カントはこの二つの表現について本質的な相違をたてているのである。人間はいつでも正直に行為しなければならない。しかし、その行為がただ形の上で正直であるだけであるならば、その行為は一般に形だけ整った形式的な行為となり、空虚なものとなるであろう。例えば子どもが形の上で親に対して正直な孝行の行為をしたとしても、それが子どもの利欲からの行為であるならば、その行為は純粋ではない。たしかに正直に行為すること自体は、義務に適ったものであろう。しかしそれが利欲からの行為であるならば、それは義務からのものではない。従ってそれは、適法性をもっているが、道徳性をもっているとはいえない。良心や理性の命ずる道徳法則を尊敬する念から、当然の義務を義務として行為するところに道徳性がある。それはどこまでも動機が純粋で善意志という内面の美しさが要求されるのである。

(ハ) 善と幸福

絶対的な善と条件づきの善とされるものとの違いはどこにあるだろうか、よく考えなければならない。道徳法則に自己を合致させ、尊敬の念を以てこの法則を具体的に実現しようとする良心としての善意だけが真の善とよばなければならない。行為の道徳的価値は、その結果のよしあしで決められるものではなく、いろいろの行為をひきおこす動機としての意志のよさ・純粋性から発するものである。すでに述べた如く、カントはこれを、「道徳性」と名づけ、結果のよさだけを求めたり、形だけ道徳法則にかなう「適法性」とはハッキリと区別した。道徳性は、自らの理性が立法した法則に、自らを従わせようとする善意志に基づくから、自律としての自由ということになる。カント思想の根本である善意志、動機主義の精神を、われわれはよく理解せねばならない。彼は次の如く、「道徳形而上学原論」において述べている。

「われわれが無制限に善とみとめうるものとしては、この世界のうちにもまた外にも、ただ善なる意志しか考えられない。理解力や機知や判断力やその他いろいろに呼ばれているところの精神の才能、および勇氣や果敢や根気強さなどという、氣質のもつ特質は、確かに多くの点で善なるものであり望ましいものである。しかしそれらは、またきわめて悪いもの有害なものにもなりうる。……自然の賜物のみならず次のような幸運の賜物についても全く同じことがいえる。すなわち、権力や富や名誉さらには健康、また無事達者で自分の境遇に満足していること、すなわち、幸福と呼ばれるもの、これらは、もし善なる意志がそこに加わって、それら幸運の賜物が心に及ぼす影響を正し、従ってその人の行為の原理全体を正して社会的に有益なものにするのでなければ、人を得意にならせ、したがってまたしばしば高慢にならせる。……従って善なる意志は、人間が幸福であるに値するためにも、不可欠な条件をなしているとみえるのである。……たとえまた、激情や情欲などの抑制・克己・慎重な思慮などは、種々な目的の実現に役だつところから、すぐれた徳とみなされているばかりでなく、人格の内的価値の一部をもなすものと考えられている。しかしこれらの諸徳を無条件に善であるといいきるには、なお多くのものが欠けている。……実際、善意志を欠くと、かかる徳でさえもひじょうな

悪になりかねない。」

カントは勿論、幸福そのものは否定しないが、道徳を無視した幸福を追求しようとする生き方を否定するのである。善く生きることが幸福を受けるにふさわしい生き方であり、有徳な人間に自己を近づけていこうと努力することが、真の幸福を享受する実践的な態度である。ここに「徳」はそのまま「福」であるという徳福一致の理想主義の立場がカント哲学の内容として示されるのである。その核心が善意志であり、良心であり、純粋に「善」を実践しようとする意志なのである。

(2) 道徳法則と自由

(イ) 自由と自律

人間の自由は人間たることにふさわしいものでなければならない。人間存在は現象界と英知界との二つの世界に住み、神と動物の中間に位置する二重構造をもっておるとされる。人間は感性的な経験的世界に規定される欲望のままに行動するならば、自然の法則に支配される動物的な存在となって却って自由を失うことになる。カントに依れば、自由には二つあるとされる。一つは、感性や欲望から「独立」するところの、「～から」の自由であり、他は、自己が自己を決定して、自己に命ずる「～べし」という形式によって意志を規定し、道徳行為を出発させる「～」の自由である。

前者の消極的自由から後者の積極的自由に高められることによって、道徳の世界が意識され、判断され、真の自由が自覚されて、価値の創造にその主体性を発揮するのである。このようにして人間は、「～べし」という良心の命令を自覚したとき、そこにこそ道徳的自由への道が開かれるといえるだろう。人間は経験的世界に規定されないで、むしろ自ら経験をはじめめる自由な能力をもっている。敢然と「～すべし」、「～すべきでない」と自己に命じてくるのは、自己自身であって、それ以外の何ものでもない。それはまさしく、自己のなかにある「良心」にほかならない。

このようにして、自然の法則に支配されているものとたたかい、自らを道徳法則に従わせていくところに人間は自由を自覚する。真の自由とは、このように自己を選び自らの道徳性を深め、人間として尊敬されるにふさわしい生きかたをする自由である。自由は与えられるものではなくて、創られるべきものである。自由は「選択」であり、「課題」であり、「落ち着き」である。自由は自己を自己で解決する良心のよび声である。人間は道徳法則の絶対的命に従えなかったときには、自らの良心の呵責をうける。道徳法則によって、われわれは「なすべきが故になし能う」という良心のはげましの声を自らのうちに聞くことができる。

道徳の原理は常に「命令」の形で示される。自然の因果性から独立し、自らに課する義務の命法に従うところに、道徳法則と真の自由が成り立つ。従って「道徳律は自由の認識根拠であり、自由は道徳律の存在根拠である」といわれる。このようにして、自由と道徳律は不可分であり、道徳命令は自由の実践を通じて知り得るのであり、自由は道徳を成り立たせる根拠となるのである。

カントは自由の原理を「汝の意志がその格率を通して、自己自身を同時に、普遍的立法と認めうるように行為せよ」の定式によって示している。各人の個別意志が普遍的であるように、法を立てて自分を律していかなねばならない。自らの理性によって確立した道徳法則に自発的に従うことを自ら要求する。これが自律の原理である。まことに、真の自由の原理は真の自律の原理であると知るべきである。また自律なるがゆえに自由なのである。

(ロ) 自己とのたたかい

具体的人間は、どのように弁明しようとも多分に感性的存在である。その限り、常に快・不快の感情によって左右され、行為の主観的原理としての格率は、各人それぞれの主観的自愛の

原理によって規定される。そして人間の意志はすべて、この限り、自然因果の法則によって規定されており真の自由は存しないだろう。このようにして、自律的自由などというものは凡人の容易に到達しうるところではない。孔子の如き人でさえ、ようやく「五十にして天命を知り、六十にして耳順う。七十にして心の欲するところに従えども、矩を踰えず」との世界に入ることができた。

人生はたたかいかである。自分とのたたかいかである。敵は自分以外にはない。自分が敵である。敵は自分である。自分の精神と肉体の限界に正面より挑戦している運動としてマラソンの世界が考えられる。それは、ただひたすらに走る世界であり、すべての理屈などというものが消しとんだ世界であって、全く孤独の世界である。自分で自分を支え、自分で自分をきめるより仕方ない世界である。それはまさしく「自己とのたたかいか」の世界である。走っているうちに、敵は選手ではなくて、自分であるようになる。自分が自分に克たねばならない世界である。

このような「自己とのたたかいか」の世界は人生的であり、哲学的であり、宗教的でさえある。そして人人の共感をよぶにふさわしい世界である。道徳の世界もまさしく、この「自己とのたたかいか」の世界ではなかろうか。「汝なすべきが故に、なし能う」世界はまことに、常にきびしいものである。価値観念の多様化の強い現代において、カントの倫理観は余りにも厳しく、単なる理想主義として不問に付せられてよいだろうか。およそ先哲といわれる人は何らかの意味で、何らかの方法で、何らかの立場で「自己」とたたかっているのである。

(ハ) 義務と選択

人間の行為は、いつも美しくそして万人の共感をよぶものでなければならない。カントに依れば、人間の行為は単に外面的に評価されるべきものではなくて、まさに「その人」の内面的・主体的なギリギリの在り方を問うものでなければならない。そこには、利害・得失・勝敗などを超えて自分を空うしていく真実の姿があるだけである。

一般に人間を規制する力として法と道徳とが対比されることが多い。法というものは、万人に対して「汝なしうるが故に、なすべし」というふうに、外面からその遵守を強制するところにその本質がある。道徳というものは、すでに述べた如く、個人の内面から自己を律し「選択」が「決断」に凝集して「汝なすべし」と義務の命法として決定するところにその本質がある。法は強制であり、道徳は遵守である。カントはきびしく法の世界と道徳の世界を区別した。

このようにして、自由は「決断」である。一般に実存主義の立場において、人間の实存を「決断」に求めることは意義深い。「決断」とは自己が自己のギリギリを位置づけることである。そこにおいては自由は、与えられるのではなくて課題として創られるのである。所与としての自由は借物で不安を含むが、課題としての自由は「自分のもの」であり、それは常に「歓喜」を含むものである。

人生において「歓喜」は美しい。ひたすら義務に基づく行為の意志こそ、無制限に「善」なのであるというべきであろう。このようにして、道徳法則は義務の法則であると共に同時に、自由の法則である。そこには義務と自由は常に同居していると考えられる。

(3) 人間尊重

すでに述べた如く、カントに依れば、自らの理性によって確立した道徳法則に自発的に従うことが自律であり、それ故にそこに真の自由があった。このような自律の能力の人間が「人格」とよばれるのである。人間の尊きは人格をもつことに基礎づけられる。人間は、どんな人であろうとも、道徳的な責任を果たそうとする「意志主体」であるから尊いのである。人間が自由になり、主体的に決断し、責任をもち得る人間になるが故に尊いのである。道徳の世界は人格の世界であり、また主体的なるが故に代理のきかない、いつも自己限定していく世界なのであ

る。

カントの人間尊重の精神は次の命題において理論的に結晶されていると思う。

- 「汝の意志の格率が、常に同時に、普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」
- 「汝の人格においてであれ、あらゆる他人の人格においてであれ、その人間性を常に同時に、目的として取り扱ひ、決して単に手段としてのみ取り扱ひかうことのないように行為せよ」

人間社会における自他の行為のあるべき本質を、目的と手段の立場からあかして、道徳の世界における人間の在り方に問いを發している。そのことに耳を傾けねばならない。人間の現実においては、人間はともすれば自分の幸福のみを追求して道徳的な努力を忘れていることに慣れ、逆に他人の非道徳的な行為に対して厳しく非難し、他人に道徳的完全さを求めがちである。カントはこうした人間性の現実的な悪を問題にしつつ、自己自身に対してはいつも厳しく道徳的完全性を求め、他人に対してはその幸福の促進をはかることこそ、具体的な社会的存在としての人間の義務であり、大きくいえば人生の目的でなければならないとしたのである。

(4) むすび

以上、カントの思想の倫理的方面についていささかの考察を加えたのであるが、ここに幾つかの要点を述べてみたい。

- 彼の理想主義は人格主義を中心として、人間の行為を結果の幸福よりも、動機の純粋性を重んずる主体的・内面的視点の重要性を強調する。
- カントにとって、「善とその実践」が本質的な課題であった。幸福は直ちに道徳的・倫理的であるとはいえない。人間にとって重要なことは、「道徳的である・倫理的である」ということである。「道徳的であり、倫理的である」ということが幸福の基調であり、条件である。
- カントの人格主義は、いわゆる幸福主義を排し、自己形成をめざすところに重要な課題があるといわねばならない。
- 人間の二元性の上に立脚して現実を省察するとき、善意と道徳の名においてなされる人間の行為において、常につきまわっている利己心と仮面の自己を徹底的に否定して、人間の本質としての純粋な道徳性に到達することが何よりも重要である。
- おのれの誘惑をのりこえて自分とたたかい、自己を否定して誤れる主体性を是正し、あくまで義務の命法に忠実であることを求めるところに、人間形成の重要な核心がある。
- 余りにも非情冷酷とさえいわれるカントの厳しい考え方は、とかく自己への省察を忘れがちであり、現実の自己に甘えがちである現代の状況において、自己を厳しく問いかえて自らを省みる契機を促すだろう。

〔 3 〕 む す び

大きな題目をかかげながら、それぞれの領域における二人の先哲の思想を、紙数の関係からとはいえ、その片鱗をただ祖述することだけに終ったことは、何としても物足りない。しかし、賢明なる読者の方はそれぞれの立場で、両者の思想をふまえて「宗教と道徳との間」を考えていただきたい。価値観の多様性に当惑し、人間性の主体性の喪失から回復へとめざす現代において、人間の本来的な在り方とはどのようなものか、またそのような本来的な在り方というのが存在するのか、を問題にすることは無意味ではないと思う。

そもそも人間の思想そのものは、その人なりにどこからでてくるのだろう、どのような根拠

からでてくるのだろうか。人間はいろいろの風土のなかに生き、いろいろの時代のなかに生きていくより仕方がないものである。にもかかわらず人間の本来的な生き方を求めていることも事実であろう。もっと根本的な考察もあると思うが、すべて今後の課題にしたい。