

宗教心について

—— 自己の探求 ——

福山 俊

日本大学大学院総合社会情報研究科

On the Religious Mind

An Inquiry into the Self

FUKUYAMA Shun

Nihon University, Graduate School of Social and Cultural Studies

The question what the self is is one of the most important problems that has afflicted so many people from ancient times. It derives from the fact that the self is a finite and contradictory being. It is a fundamental desire of human being who asks for the ground of the self, too. In this paper, I'll try to treat it as the religious mind and to study its logical structure and origin. For that, I take up the religious minds in Shinran and Dogen and examine them philosophically based on Nishida's logic of the place of the absolute nothingness.

はじめに

「私とは何か」という問いが、ぬきさしならぬ問いとなることがある。死に直面する経験を重ねるようなときには、ほかならぬこの「私」が死ぬという、その「私」自体の解明に向けて様々な試みを行うことになる。しかし、総じてこの問いは、時には強く、時には日常に埋没し、問いそのものの存在をすら忘れるほどに皆無となるような、そのようなあり方で、生の奥深くからその人を規定し続けるものである。したがって、問いそのものへの確かな答が得られないうちは、真に心の平安が得られない性質の問いである。

ところで、すべての人がこの問いを以上のような重みにおいて問題にするとは限らない。特に、日常生活の場で問題とされることは極めて少ない。むしろ、特殊な状況においてのみ問題となるような、そのような性格の問いでもある。日常生活においては、死に直面することや罪の意識に徹底的に悩むというような状況は非日常的で特殊な状況として生活の場から排除されるのが普通であるが、同時に、自己そのものを徹底的に問うことも排除されるものである。

しかし、この問いは、古来、洋の東西を問わず、多くの人の心を悩ませた、哲学、宗教における大き

なテーマなのである。それは、自己自身が有限で矛盾した存在であることへの気づきと苦悩に基づく、自己そのものの確かな根拠を求める基本的欲求であるといえる。日常生活において特殊な状況がなくなったときにも、この問いがなくなるわけではないのである。

古来より仏教では、この問いを問う心を指して菩提心と言ってきたが、本論では広く宗教心として扱い、その何であるかについて考察する。仮に宗教心というものが真の自己を求める欲求であるとするれば、哲学で取り上げる「真の自己」も、対象としては同じ事実を扱うことが可能であろう。本論はこのような基本的視座に立ち、宗教心を哲学的に明らかにしようとするものである。

1 宗教心とその深化

宗教にはさまざまな形態と教義があり、その本質を捉えるのは一見すると困難に見える。しかし、本論ではそのような各宗教の細かな相違ではなく、それらの底に見られる自己に着目し、共通の内容として探求していくことにする。そこで、仏教における親鸞と道元について取り上げ、彼らの生涯を貫いていた宗教心に注目し、その深化の過程を抽出してみ

ることにする。

(1) 親鸞

浄土真宗の開祖である親鸞が生きた鎌倉時代は、日本の歴史においても特異な時代である。末法思想が広がる中、人々は貧困に喘ぎ、社会全体が出口のない閉塞状況からの脱出を求めている。

親鸞が生まれ、生き抜いたのはこのような時代である。彼は1173年、京都で下級貴族の子としてこの世に生を受けたが、9歳のときに出家得度し、比叡山に登った。天台教学をはじめ、20年にわたり仏道修行に励んだが、比叡山での生活は彼の心を満たすことはなかった。仏教の要求する厳しい戒律を守れない苛立ちと、当時の墮落した比叡山の状況の中で、いっこうに目的に近づかない思いを前に、その煩悶は頂点に達していた。

思い余って六角堂に参籠し、聖徳太子の夢告により生涯の師である法然と出会い、念仏によって煩惱具足の凡夫が救われることを確信するのである。いわゆる回心である。

この後弾圧に合い、法然と別れ、越後に流される時から親鸞の念仏の布教が始まる。さらに、法然の死を契機に関東の常陸に移るが、晩年は京都にもどり、そこで90年の生涯を閉じる。

(2) 道元

道元もまた、親鸞同様、激動の鎌倉時代を生きた人である。親鸞に遅れること27年、彼も貴族の子として1200年に京都に生まれた。13歳のとき、母の死を機縁として天台座主のもとで出家し、比叡山に登った。

比叡山での道元は、学ばないものは何もないほどに、仏教の学問と修行の基礎的な修学に励んだといわれているが、比叡山の腐敗への失望とともに、彼自身の中に大きな疑問が膨らみ、解決が得られぬまま、比叡山を下りることになる。「本来本法性、天然自性身」という仏教の基本思想に対し彼は疑問を投げかける。本来人間は悟っている。それなのになぜ歴代の祖師方は修行をしたのか、悟っているなら修行して悟る必要などないではないか、というのが彼の抱いた疑問である。こうして明全とともに真の仏法を

求めて宋に渡り、生涯の師である天童如浄に出会い、数年にわたる必死の修行の後、身心脱落の境地を体験し、真の仏法を得て、積年の疑問も解消する。帰国した道元は、京都にて『普勸坐禅儀』を著し、只管打坐を基本とする仏法を説き始める。しかし、比叡山の弾圧により、越前の永平寺に移り、雲水の育成と『正法眼蔵』の執筆を精力的に進めていく。いっとき北条時頼の招請により鎌倉へ赴くが、越前において病を得て、京都にて53年の生涯を終える。

(3) 宗教心に見る共通の自覚過程

鎌倉時代をともに生きた親鸞と道元の生涯について概括したが、これを宗教心の深化という視点から整理すると、二人ともその過程を3段階に分けて考えることができる。第1段階は苦悩・煩悶・大疑の時期である。親鸞においては鋭敏な罪の感覚に由来する問題が特徴として見られるが、自己のいかなる行為によっても罪の事実からは逃れられないという形で、自己の有限性の自覚と苦悩が見られる。道元の場合は非常に理知的な煩悶という印象がある。本来本法性、天然自性身にもかかわらず、三世の諸仏はなぜ修行をするのかと言う疑問は、仏教の根本にかかわる基本的な問いである。この問いは道元にとって宋に渡ってまでも究めたい、衷心からの要求であった。

第2の段階は回心のときである。真の自己に目覚めることであり、これまでの自己のあり方が根本的に転換されたものとなることである。回心の内容は、親鸞においては、もともと自己は阿弥陀仏によって救われていたという自覚であり、しかも煩惱熾烈な自己のままに救われるというものであった。道元においては身心脱落により通常の自己の枠が破れ、本来の自己が現れたと言う自覚であり、それは本来本法性の自覚そのものである。人間はもともと仏性そのものであり、そのままで本来の自己であるということである。回心の経験の表現において親鸞と道元は異なり、その内容においても微妙な違いが存在すると考えられるが、回心の経験によって、二人とも通常の自己の枠が破れ、本来の自己に目覚めたことに変わりはない。

第3の段階は回心の自覚内容をさらに深めていく

時期である。親鸞は念仏、道元は只管打坐をその中心に据えながら自覚を深め、衆生済度、教化活動としての道を歩んだ。二人にとって、衆生済度は本来の自己に目覚めた者としての必然の道であった。自覚はそのまま他人を目覚めさせたいという覚他の思いとして深まっていくのである。大智は大悲として他者へと働きかけていくのである。

以上のとおり、親鸞と道元に共通して見られる宗教心の深化を三つの段階に分けて整理してみたが、二人の歩みは回心の後であっても決して平坦な道ではなかった。第1段階の苦悩の時期にも匹敵するほどの苦しみは、比叡山の圧迫をはじめとして、あらゆる形で二人の生涯を襲い続けたといえる。しかし、それにもかかわらず彼ら突き動かしてきたものとはいったい何であったのか。実はこれこそが宗教心そのものではないかと考えるのである。宗教心の三つの段階を貫いてきたものもまた宗教心にほかならないとすれば、宗教心とは仏そのもののことと言ってもよいのかも知れない。あるいは仏の願そのものといってもよい。

2 宗教心の哲学的考察

(1) 『善の研究』における宗教観

西田幾多郎の学的生涯の意義と特色は、彼自身が言うとおりに、人生の問題が中心であり、終結であった。特に自己の究極的な根拠を厳密に解明すること、したがって、宗教の問題は彼の生涯にわたっての関心事であった。そこで、彼の処女作である『善の研究』と、最後の完結した論文である『場所的論理と宗教的世界観』の二つを取り上げ、彼の宗教観を検討しながら、宗教心と真の自己について哲学的に考察する。

『善の研究』はいわゆる純粹経験の立場から組織された哲学であり、最も具体的で現実的なものを「純粹経験」として捉え、そこから知識、道徳、宗教の一切を基礎づけようとするものである。本書は4編から構成されており、宗教については最後の第4編にまとめて述べられている。そこには「宗教的要求」、「宗教の本質」、「神」、「神と世界」、「知と愛」の4つのテーマで西田の宗教観が総括的に示されている。

西田の宗教観は純粹経験を唯一の実在とする立場

から説明される。まず、宗教的要求を自己に対する要求として規定した上で、宗教の本質を神と人との関係として捉える。その上で宗教的要求の対象である神を実在の統一者として位置づけ、最後にわれわれの自己を含む世界と神との関係を説明する。それは実在の統一とその内容という形で純粹経験の立場から捉えられたものである。ここには、宗教を扱うときの基本テーマである「自己」、「自己を含む世界」、「自己の根拠としての神」という三つの要素が立体的に述べられているが、宗教において重要な回心という契機、さらには神と人との関係については十分な検討がなされていないように思われる。また、自己の自覚の深化が、現実においては、回心にいたる前の自己、回心の自己、そして回心の後の自己という時間的なプロセスをたどらざるを得ない状況を考えれば、西田の宗教的要求、あるいは宗教的自己についても立体的な考察がさらに必要であるとの印象が残る。

(2) 『場所的論理と宗教的世界観』における宗教観

『場所的論理と宗教的世界観』は西田の死後、『哲学論文集第七』に収められ刊行された。処女作の『善の研究』が出版されてから30数年が経っており、その宗教観においては変遷が見られる。

『場所的論理と宗教的世界観』(以下『場所』と表記する。)は、五つの部分から構成されている。

「一」の部分の冒頭で西田は、宗教は心霊上の事実であり、哲学者が自己の体系上からこれを捏造すべきでないことを指摘し、¹⁾しかも哲学者はこの事実を説明しなくてはならないことを述べる。ここには西田における宗教と哲学との関係が端的に現れていると言える。このような立場から、西田はアリストテレスの実在、カントの意識一般の考え方を自らの体系の中に位置づけし、包摂する。

「二」は論文全体の要の部分であり、宗教心がどこから起こるのか、真の自己、真の宗教とは何かという問題について論じられる。宗教心は自己自身の存在が問われるとき、はじめて意識される。通常われわれの自己は本能的であるとともに、理性的であるが、この立場からは真の宗教心は出てこない和西田

は言う。この立場では、いかに鋭敏な良心であっても、自己そのものの存在を問題とすることはできないからである。道徳と宗教とは明確に区別すべきであるが、多くの人はこの点を意識していないと言う。

西田は宗教の本質について、すなわち人と神との関係、相対と絶対との関係について、その核心に迫る。相対的なものが絶対的なものに対することが死であり、われわれの自己が神に対するとき死であると言う。²相対が絶対に対するとき、そこに死がなければならない。われわれは、ただ死によってのみ逆対応的に神に接するのであり、神に繋がることのできるのである。人と神との関係は逆対応の関係にあるというのである。ここではじめて「逆対応的」という表現が出てくる。絶対は対を絶するからこそ絶対であるが、単に対を絶したものは何者でもない。また、何らかの意味において対象的なものは相対である。したがって、真の絶対は、無に対することによって真の絶対である。絶対の無に対することは、自己が自己矛盾的に自己に対することであり、矛盾的自己同一ということである。西田は神をこのようなものとして論理的に表現する。³

神と人、衆生と仏とは、したがって仏あって衆生あり、神あって世界ありといえる。ここで西田は金剛教の即非の論理を引用し、仏教においてもこの関係が言われていることを提示する。金剛教には「所言一切法者即非一切法是故名一切法」とあり、その意味として西田は、仏仏にあらざる故に仏である、衆生衆生にあらざる故に衆生であるとしている。また、大燈国師の「億劫相別、而須臾不離、尽日相對、而刹那不對」という言葉も引用し、絶対と相対、そしてその間にある逆対応の考え方の例示とする。こうして西田は仏教の般若思想こそ真に絶対弁証法に徹しているとする。

以上のことから西田は、宗教心がわれわれの自己から起こるのではなくして、神又は仏の呼び声であり、神又は仏の働きであるとして、宗教心の根拠としている。

「三」において西田は回心について述べる。われわれは通常、自己の本源を外に主語的に考えているか、あるいは内に述語的に考えている。外に主語的に考える時、われわれの自己は欲求的である。内に

述語的に考える時、われわれの自己は理性的である。しかし、われわれの自己の根源はそのいずれにもなく、両方向の絶対矛盾的自己同一にある。したがって、われわれの自己が宗教的信仰に入るには自己の立場の根本的転換がなければならない。これが回心といわれるものである。われわれは一転してこの矛盾的自己同一において安住の地を見出すのである。

「四」において、西田は自己の根源に徹したところ、すなわち回心という視点から行為的直観と平常底について論じる。彼は、無分別の分別というものを、われわれの自己が単に主語的に外に従うということではなく、どこまでも主語と述語との矛盾的自己同一的に、すなわち意志的に、自己を超えて自己を成立させるものに従うことであるとし、行為的直観的であるとする。⁴したがって、真に無私なる行為は行為的直観的でなければならないと言う。そして、このような立場は絶対現在の自己限定として極めて平常底なる立場なのである。この平常底という言葉は、逆対応とともに西田哲学におけるもっとも重要な概念である。

最後に「五」において、西田はさらに平常底の考え方を進め、そこから絶対自由の立場を明らかにする。絶対的一者において逆対応的に自己をもつ立場は、どこまでも無基底的にわれわれの自己の中に平常底という立場がなければならない。それが絶対自由の立場であると西田は言う。⁵われわれの自己は個に徹するほど、絶対自由的に平常底の立場に立つものでなければならない。

以上、西田の『場所』の論文を概括し、真の自己の構造について哲学的に考察したが、次に、私が冒頭において宗教心の深化を三段階に整理したものと、西田の逆対応及び平常底との関係について考察する。

(3) 逆対応と平常底

先に宗教心の深化を時間的なプロセスの視点から三つの段階に分けたが、西田が一挙に明らかにした真の宗教、そして真の自己の自覚の深まりを、この三つの段階に対応させると次のようになる。われわれが自己存在そのものの所在に悩み苦しむのは、もともと自己の根底において仏の呼び声があるからである。これが第一段階におけるわれわれの苦しみの

由って来たる根拠なのである。この呼び声によって宗教的要求が起こり、真の自己の探求を始めるのである。しかし、この段階の自己にあってはそのことの自覚はない。第二段階は回心であるが、西田はこれを仏の呼び声に対する自己の応答であるとし、さらに、自己と仏とは逆対応的に絶対矛盾的自己同一の関係にあることを、心霊上の事実として気付くことであるとしている。そして第三段階は、第2段階で質的な転換を遂げた自己が、さらにその自己を深めていくのであるが、この自己を西田は場所的絶対否定即平常底として、自己の世界が創造的世界であることを示し、さらに平常底において絶対的自由であることを指し示したと言える。それはまた、行為的直観の世界でもある。

このように、西田が真の自己の自覚を立体的な深さにおいて一挙に明らかにしたものを、あえて時間的なプロセスに開いて理解しようとしたのは、こうした時間的なプロセスそのものが仏の呼び声に導かれたものであり、宗教心の重層的な構造における重要な要素と考えたからである。ましてや、現実の人間にとって、真の自己の理解にいたるには、時間的にもさまざまな過程を経なければならぬと考えたからである。親鸞や道元の一生は、先にも記したとおり、決して平坦な道ではなかった。彼らも三つの時間的な段階を確実に経ながら自己の深化を遂げたのである。そのようにして真の自己を求め、その探求に生涯を捧げたといってもよいのである。

3 親鸞と道元と西田哲学

(1) 親鸞の自然法爾

西田幾多郎は一個の哲学者として、真の自己の構造を哲学と言う立場から論理的に独自の表現をもってこれを明らかにしたが、親鸞と道元においても同じく、真の自己について、それぞれ独自の表現が見られる。これらはいずれも真の自己の立場から自己と世界が本来いかなるものなるかを明らかにしたものである。

親鸞の90年の生涯において最晩年に現れた自然法爾の考えは、西田の『場所』の論文同様、親鸞という宗教者の自覚の深まりにおいて最後に到達した究極の思想である。

自然法爾という言葉は、一般に自然法爾書簡といわれる『末灯抄』、あるいは三帖和讃の最後の結びにある『自然法爾章』に端的に表明されている。ともに親鸞86歳、88歳のときに書かれたものとされている。親鸞は『末灯抄』において自然法爾について次のように述べる。

「自然といふは、自はをのづからといふ、行者のはからひにあらず、然といふはしからしむといふことばなり。しからしむといふは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。法爾といふは、この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なり。法爾はこの御ちかひなりけるゆへに、すべて行者のはからひのなきをもて、この法の徳のゆへにしからしむといふなり、すべてひとのはじめてはからはざるなり。このゆへに義なきを義とすとするべしとなり。」

自然については人間のはからいではなく、必然的にそうなることであるとし、それは如来の誓いであるという。法爾については、如来の誓いだからこそ法爾なのであるとしている。したがって、自然法爾の世界にあっては、ただ如来の誓いのみがあって、行者の働きには一切はからいがなく、そこで働くものは自然(じねん)の法則のみであり、他力の世界であるということである。如来、すなわち弥陀の誓いは自然の法からはずれたものではなく、法に則ったものとしてはじめて成就されたものである。法爾とは法則そのままに働くことである。

弥陀仏の誓願の内容については『自然法爾章』で次のように語る。

「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。かたちも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て、はじめに弥陀仏とぞききならひてさふらふ。弥陀仏は自然のやふをしらせんれうなり。」

弥陀仏は衆生を無上仏にしようとしたものである。無上仏というのは形もないのである。そして、

形もないからこそ自然というのである。形があるものは無上涅槃とは言わない。形がないものだと知らせるために弥陀仏があらわれたと聞いているというのである。だから、弥陀仏というのは自然のありさまを知らせるためのものなのである。注意すべきは無上仏を言い換えて、無上涅槃と言っているところである。これは、仏と涅槃が同じものであることを示すものであろう。だとすれば、弥陀仏の誓願とは衆生をして涅槃に入らしめるものということが言える。しかも涅槃というのは形のないものであり、そのゆえに自然であると言い換えられるであろう。弥陀仏があらわれたのは、まさにこの形のない自然そのものである涅槃に衆生を入らせるためであると言える。

以上、簡単に意識したが、そこに見られる自然法爾の内容は簡潔であり、単純明快である。ただ一切のはからいをなくし、弥陀仏に帰することにより、すべてが法に則った行為となることなのである。自然法爾の立場はこのような立場であり、親鸞の一挙手一投足はすべて弥陀仏の行為であり、日常生活のすべてが仏作仏行となる。至道無難禅師の「生きながら、死人となりて死に果てて、思いのままにするわざよき」⁶という言葉は、親鸞の自然法爾の考え方と機を一にするものと言ってよいであろう。一般的には受動的と言われがちな親鸞の生き方は、ここにおいて、実におおらかで自由な、しかも創造的な感じを受けるのである。

(2) 道元の本証妙修

弘法の思いに燃えて宋から帰朝した道元は、後の主著である『正法眼蔵』の先駆をなす『弁道話』を和文によって著した。『弁道話』には彼の思想の要となる「修証一等」ないしは「本証妙修」の考え方が明確に示されている。また、この考えは、先に述べたとおり、道元の入宋の機縁となった彼の疑問、すなわち「本来本法性、天然自性身」への疑問に対する自らの回答でもある。以下に『弁道話』の主要な部分を引用しながら、彼の「本証妙修」について考察する。この著作には18からなる問答がある。その

第7番目に修証一等の文字が見え、答えの部分に道元の立場が明らかにされている。

「とうていはく、この坐禅の行は、いまだ仏法を証会せざらんものは、坐禅辯道してその証をとるべし。すでに仏正法をあきらめえん人は、坐禅なにのまつところかあらむ。」

すでに坐禅によって悟った人が、なぜさらに坐禅をしなければならないのかと言うのである。仏教では、悟り、すなわち真の自己に目覚めることが大切なことは、少し仏教を学ぶものなら周知のことである。しかし、それは単なる知識にすぎない。この段階は比叡山時代の道元自身の段階と同じものである。この問いに道元は答える。

「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。いまも証上の修なるゆゑに、初心の辯道すなわち本証の全体なり。かるがゆゑに、修行の用心をさづくるにも、修のほか証をまつおもひなかれとをしふ。」

そもそも、修行と証とは一つのものではない、二つのものだと考えているのはとりもなおさず外道の考えである。仏法では修行と悟りとは一つのものであり、修行のほかに悟りを期待する気持ちがあってはならないと教えるのである。

ここに明確に修行と悟りが一つであるという修証一等の考えが打ち出されている。したがって、修行は悟りの上の修行なのである。本証の妙修である。これは従来から言われてきた仏教の根本思想である大乘起信論の本覚と始覚の思想そのものである。只管打坐が仏法の正門であり、悟りのための手段でもなく、また、悟った後にも只管打坐はしなければならないのは、この修証一等、証上の修により理解される。

しかし、本来悟っているとの自覚なしにはこのことの意味が理解できないことには注意が必要である。弁道話の冒頭で道元は、「この法は、人々の分上にゆたかにそなはれりといへども、いまだ修せざるにはあらはれず、証せざるにはうるることなし」と言っている。そして第7問答の最後に言う。

「きかずや祖師のいはく、『修証はすなはちなきにあらず、染汚することはえじ』。又いはく、『道を見るもの、道を修す』と。しるべし、得道のなかに修行すべしといふことを。」

修行も悟りもないわけではない。ただこれを汚してはならない。また、悟りの只中で修行すべきである、と道元は答えを結ぶ。ここから、すべてが仏作仏行、すべてが修行という道元の世界が出てくる。威儀即仏法、作法は宗旨である。ここにはやはり、坐禅による身心脱落に基づく徹底的な自己否定の自覚、すなわち本証の自覚があり、そこからすべての行為を妙修として認識している道元の姿が見える。

妙修は創造の世界でもある。親鸞の自然法爾がおおらかな情を伴う創造の世界だとすれば、道元の本証妙修は、やはり、厳しく理知的な世界という印象を受ける。しかし、真の自己の深い自覚から出てきた、ともに宗教の本質を把握した独自の二つの表現であると言える。

(3) 自然法爾・本証妙修と場所的論理

親鸞と道元それぞれの基本思想として、自然法爾と本証妙修を取り上げ、彼らの真の自己に対する考え方を見てきたが、次に、これらと西田哲学における場所的論理との関係について考察する。先に見たとおり、西田幾多郎は『場所』の論文において、真の宗教は場所的論理によってのみ説明し得ることを明らかにし、また、宗教心が神ないし仏の呼び声であることを喝破し、人間が自己の存在そのものの所在に苦しむ根拠を明らかにした。そこでは、逆対応という、これまでの一連の彼の著作には出てこなかった概念に基づき、神と人との関係を絶対矛盾的自己同一として捉えるとともに、平常底という概念をも導入することによって、新たな創造的世界をになう真の自己の構造が提示されている。その自己は、創造的世界の創造的要素として、行為的直観

的に働く絶対自由の主体として規定されている。この自己こそ、西田が生涯をかけて求め続けた当体であり、真の自己の哲学的表現なのである。

それでは、この真の自己と親鸞の自然法爾とはどのような関係にあるのであろうか。西田自身、『場所』の論文以外でも自然法爾について言及していることもあり、この関係についての研究も多く見られる。⁷しかし、この関係を考えるうえで重要なのは、『場所』の論文に出てくる「自然法爾と云うことは、創造的でなければならない。我々の自己が創造的世界の創造的要素として、絶対現在の自己限定として働くと云うことでなければならない。」⁸と語っていることである。それは無分別の分別、行為的直観的ということである。そして、さらに重要なのは、それが必ず絶対否定を契機とする絶対肯定であるということである。平常底はそのような意味をもっていなければならない。そうでなければ、ただの常識であり、真の根拠を欠く恣意的な創造でしかない。般若思想でいう色即是空、空即是色である。色は真に否定されて、すなわち空に否定されて、はじめて真の色である。真空無相は真空妙用でなければならないと言ったのは鈴木大拙である。絶対否定即肯定というとき、肯定は働きでなければならないというのである。無基底的に働くのである。その無基底のところに弥陀仏が働いているのが自然法爾である。行者のはからいではないのである。西田はそこを、物となって働き、物となつて行つたと言った。それはまた、一毫の私なき所、誠でもある。したがって、それはまた、おのずから慈悲行でもある。だからこそ西田はそこに実践理性の根拠を置きたいとも言うのである。⁹

また、西田は科学的真理というものについても自然法爾的であるという。¹⁰無分別の分別が働くとき、はじめて科学的真理を知るのである。科学は、対象論理の代表であるが、その論理を縦横無尽に駆使してはじめて科学的真理が分かるからである。

道元と西田哲学との関係については、研究書は親鸞ほど多くはない。西田自身も『場所』の論文では道元ではなく、むしろ臨濟禅師の全体作用の思想、絶対自由の考え方を取り上げることのほうが多いのである。しかし、道元の理知的で思弁的な特徴は、却って西田との対応性が見やすいともいえる。道元が見極めようとしたものと、西田が見つめ、論理化しようとしたものとは、ともに真実の自己である。道元はそこを本証の妙修と表現した。悟りと修行は一つであって、修行はゆるくしてはならない。だから、威儀即仏法、作法は宗旨ということであった。やはり道元も絶対否定即肯定である。肯定の裏に逆対応的に絶対否定がある。平常底は絶対否定を逆対応的に含んでいるのである。道元の平常底は妙修である。そこには理知的で厳しい道元という個が存在し、働き続けている。そういう個だからこそ、正法眼蔵という著作の執筆に全体作用し続けたと言える。この平常底においてこそ、真に個性というものが発揮されるのである。

以上によって、親鸞と道元の「自然法爾」と「本証妙修」の思想には、いずれにも共通して見られる論理として、逆対応と平常底を基本概念とする西田哲学の「場所的論理」であることを見ることができたと考える。「自然法爾」の自己として生きた親鸞、「本証妙修」の自己として生きた道元は、ともに仏の願によって逆対応と平常底をそのようにして生きたのである。すなわち、絶対無の場所の持つ推進力によって行為的直観的自己として日常を生きたと言える。

親鸞と道元、そして西田幾多郎は、ともに真実の自己の所在に苦しみながらも自覚を深め、独自の表現をもって真の自己の構造を明らかにした。そして、彼らの生涯を通じて共通して存在し続けていたのは、仏の呼び声である宗教心であり、それが徐々に深化を遂げていったと言える。その深化には二つの側面がある。一つは、生涯という直線的な時間に

沿って深化する面であり、それは常に探求途上の自己といえるものである。もう一つは、直線的な面と同時に起こっているもので、一瞬一瞬において完結している自己というものである。宗教心のこのような二面性は、いわば、真の自己の自発自展の二つの軸であるとも言える。

結語

1 宗教心の深化における自己否定の意義

西田幾多郎は、真の自己の構造を明らかにし、そこからあらゆる事態を説明しようとした。その思索の跡は西田哲学と呼ばれるほどの体系をなすこととなったが、西田哲学は彼自らが歎くほど、その読者には理解されていない。西田哲学はまた難解であるともいう。このような西田の歎きや難解さの理由はどこにあるのであろうか。

それは何よりも西田が明らかにしようとした自己の構造そのものの複雑さにあると考える。事柄それ自体の難しさにあると考える。真の自己はその根底において絶対の死に面しているという事柄自体の把握の難しさにある。通常の自己の死という根底的な立場の転換がなければ、真の自己の自覚にはならない。西田はそこを徹底的に論理化したのである。したがって、西田哲学を真に理解するということは、西田の読者自身の自己が転換を要求されるということであり、そこにさらに西田哲学の理解を難しくしている理由があると考えられる。

しかし、自己の徹底的な死ということを理解することは、やはり難しいことである。われわれが西田のいう対象論理の世界を離れることは、現実的には決して簡単なことではない。そこに西田哲学理解の真の難しさと誤解が生じるのである。対象論理的思惟はわれわれが無意識のうちに由って立つものであり、言語による思惟というものは、まさにそのような立場の典型であるといえる。われわれの思惟というものは、もともと一般概念による操作をもってその本質とするが、だからこそ、その立場を抜け出ることが困難なのであり、ここから、真の自己を概念化する際の誤解が生じるのである。滝沢克己は『一

『一般概念と個物』という小論で思惟の本質について次のように言う。

「しかしながら、我々の思惟は、元来一般概念の限定を以ってその本質となすものである。その出立点に於いて主観と客観との対立を前提とするリッケルトの立場の独断なるはいうまでもなく、『直接なる体験』を分析すると主張するフッサールといえども、一度いう所の『体験』を反省してこれを学問の対象となすとき、計らずも彼は已にすでに、直接なるものを一般概念を以って限定して見ているというディレンマを脱することが出来ない。真に抽象的一般を脱するには、先ず、抽象的一般そのものの性格を突き詰めてみなければならぬ。」¹¹

滝沢はさらに一般概念の性格を述べる。

「いわゆる一般概念とは、真に主語なるものとしての超越的主語を包むことの出来ない述語的一般者である。超越的述語面が、超越的主語即ち個物そのものをあるがままに自己の中に包むに反して、抽象的一般者は、個物の特殊性を没却することによってこれを包もうとするのである。自己の中に自己を限定する媒介を含まざる一般者ということが出来る。具体的一般者の萎縮せるものとして、それが抽象的一般者と呼ばれる所以である。しかしながらそれは、一面具体的なる主語を含まざる述語的なるものと考えられると共に、他面それ自身超越的述語面の主語的に限定せられたるものとしてこれに於いてある主語的なるものと言うことも出来る。即ちいわゆる一般概念とは、主語的方向に於いて個物に至らず、述語的方向に於いて場所に至らざる、中間的なるものというべきである。」¹²

この小論は昭和8年8月、『思想』に掲載されたものであるが、西田自身によって絶賛された、若き日の滝沢の労作である。ここで、滝沢は通常の自己のあり方を見事に言い当てている。自己とは何かという問いをわれわれが発するとき、自己とはこれこれである、という形でわれわれは自己を認識しようとする。しかし、これこれである、と述語されて認識

される自己は真の自己ではない。特殊性が没却された個物に過ぎない。一般概念による認識を本質とするわれわれの思惟では真の個物には届かないのである。「死即生」という使われ方で西田哲学に頻繁に出てくる「死」という概念もまた、真の個物が於いてある絶対無の場所として、これも一般概念によっては当然認識できないことに留意することが必要不可欠である。しかし問題は、一般概念によっては真の自己には届かないということが如何なる事態なるかが、なかなか理解し難いことにある。そこでは自己が神によって絶対的に否定されている、という事態が理解できないのである。否、そのときの理解は果たして理解といえるものなのかという難しさなのである。いわゆる心霊上の事実をどう認識するかという問題である。ここに西田哲学理解における真の問題がある。そして、少なくとも、ここにその問題があることを理解したうえでなければ、この哲学を論じたことにはならない。まさに西田哲学の焦点として位置づけられるべき事柄である。この一点に深く心をとどめるか否かが西田哲学理解の分かれ目となる。われわれは、西田の「絶対無」や「自己否定」の概念の安易な理解を慎むとともに、体験によりかかった西田哲学理解は厳に退けなくてはならない。このことを怠ることが、真の宗教への誤解を生み、たとえばヘーゲル哲学との混同をまねき、さらには科学としての心理学の「無意識」の概念との皮相な比較へと繋がることとなる。

思えば親鸞や道元の第1段階の苦しみはここにあったと言える。自己の矛盾的存在に気付いて、自己とは何かという問いに悩むとき、彼らは、自己とはこれこれのものである、という解答を心の底から求めていた。しかし、彼らのそのときの立場は一般概念による思惟からどうしても抜けられなかった。しかも一般概念によって答えられる自己は真の自己ではないことを十分に知っていた。だからこそ、彼らはそういう自己に悩み、苛立ちながらも、さらにその先にある真の自己を求め続けようとしたのである。

一般概念が主語的方向において個物にいたらず、述語的方向において場所にいたらざる中間的なものということを実に理解するというは、これを実存の人間の立場から言い換えると、どこを探しても出口が見出せないという、いわば実存の危機状態に立たされるということである。一般概念からの脱却にはどうしてもこのような状態を経ることが必要である。

今日、「自分さがし」なることの必要性が言われている。自己の可能性を追求し、自己の実現を図るというのである。しかし、それは真の自己の探求とは別のものである。自分さがしにおける自分とは、自己とはこれこれである、といったときの述語における内容の一つ一つを探しているに過ぎない。問題は、自己とはこれこれである、といったときの主語にあたる自己そのものが何なのかということである。西田哲学の理解に当たり、こうした自己の捉え方は全く見当違いであることは論を待たないが、意外とこのような立場からの誤解が多いと思われる。その最たるものは、自己とはこれこれである、といったときの述語に「社会的存在」を置き、自己とは社会的存在である、とするものである。戦後のマルキシズムからの西田哲学批判にはこのようなものも多かった。もちろん、社会的存在という規定それ自体が間違っているというのではない。問題はうえに述べたとおり、そのようなものを述語としてもつ真の主語とは何かということである。

西田哲学は良くも悪くも心の哲学であり、生きて現実に働く実践的な側面が希薄であるという批判は、戦後は言うにおよばず、戦前においてもあった。愛弟子の一人であり、深く西田哲学を理解していたとされる三木清にも西田哲学批判があった。三木はマルキシズムの影響から、実践という視点に強い関心があり、西田の場所的弁証法が、ヘーゲルの過程的弁証法を実に包摂するかどうかという点が彼の批判であった。西田哲学における時間概念が、永遠の今の自己限定として捉えられていることから、歴史的現実の進歩や発展という問題が希薄になるのではないかという疑問である。また、この批判と関連して、実践概念も観想的であるとして批判され続けてきた。これらの点について、小坂国継は西田哲学に残された

問題として整理し、西田哲学の批判的継承の道を探っている。一つは過程的弁証法と場所的弁証法とを有機体説モデルを用いることで一元論的に結合する方法を提起し、¹³これによって、たとえば宗教という縦軸と政治や歴史の発展という横軸とが、有機的統一を見ることになるとしている。こうした西田の時間的な「過程」の問題点への指摘は花岡永子も行っており、ホワイトヘッドやハイデッガーを引用しながら、この、縦と横との関係を「場の開け」と「過程」との関係として捉えなおそうとしている。¹⁴

小坂のもう一つの整理は、西田の実践概念の問題についてである。西田の実践概念に観想的印象があるのは、彼の行為的直観が、もっぱら個物と世界との関係において考えられ、同時に個物と個物との関係において考えることを怠ったからであると指摘し、その点の掘り下げを行うことによって、実践概念の批判的継承の糸口を探っている。しかも、その作業は西田哲学の改作でも転釈でもなく、それは西田哲学に固有の展開であるとしている。¹⁵この指摘は重要である。なぜなら、こうした指摘は西田の真意を把握したうえでなければ出てこないものだからである。われわれが西田の批判をするとき、常に念頭におくべきことは、西田の真意と関心がいったいどこにあるのかということにある。

私はこのような意味から、西田の真意が真の自己の探求にあったと考えるものである。したがって、うえに述べた西田の批判とは異なる意味において、私もまた、西田哲学における「時間」ないしは「過程」の問題を取り上げたいと思う。先に、人間が真の自己を把握するには一般概念による桎梏を離れることが必要不可欠であることを指摘したが、実存の人には至難の業だということを強調したいのである。そして、桎梏からの脱却を現実的に実現するには時間的な契機を必ず伴うことから、「時間」や「過程」を取り上げる必要を感じるのである。

一般概念の桎梏を離れるには、やはり方便が必要である。それはある意味では方法論でもある。親鸞には念仏という方便があり、道元には只管打坐があった。もとより、念仏は単なる方便ではなく、何よりも道元の只管打坐は、方便ではなく、証上の修であった。しかし、不断の念仏、不断の只管打坐は、結果

として、自己のはからいをなくし、また、身心脱落へと導いていくものであった。一般概念からの脱却は、そのようにして現実の人間のうえに実現されてきたのである。

しかも、真の自己の深化は一般概念からの脱却だけでは止まらない。さらに深化し、平常底に生きて働くものとして絶対自由の自己にまでいたるのである。先に私はその自覚の深化を大きく三つの段階に分けた。第1段階が自己の矛盾的存在であることに気付き、真の解決に向け苦悩するときである。第2段階が真の自己に目覚める回心のときである。そして第3段階が真の自己にさらに深まっていくときである。一般概念からの脱却は、たかだか第2段階までのできごとである。宗教的実存の自覚の深まりは、やはり時間的に開いて考えることが必要である。現に念仏や只管打坐以上にこの時間的展開を意識的に行ってきたものもある。それはたとえば日本臨済宗における公案修行というものに認められる。真の自己に目覚めそれに深まっていくことを方法論として確立し、最後の平常底にまで意識的に実存を導いていく修行方法である。西田幾多郎自身が修行した禅はこの臨済禅である。公案は一種の参究課題であるが、自己の深まりの三つの段階にそれぞれ対応した数多くの公案が用いられている。大きくは「理致(否定門)」、¹⁶「機関(建立門)」、そして「向上」の三つに分けられる。「理致」の公案は通常の自己を否定し、真の自己に気付かせるもの、いわば一般概念からの脱却を目指すものであり、真の自己が絶対無において存在することを理解させるものである。ここで見性、すなわち回心を経験させる。「機関」は否定即肯定の自己として、現実生きて働く自己を得させるものである。「向上」は、平常底に徹していくためのもので、絶対的自由の立場を得させるものである。ここでは得た悟りをすら捨てていくものであり、衆生済度に東奔西走する自己を獲得させるものである。いわば絶対無を絶対無という名の「有」としてこれにとらわれがちな自己を、真の絶対無へとさらに導くためのものである。禅は通常、悟りのみを目的とするように言われるが、実際には悟った後の修行が重要視され、公案の数としても「機関」、「向上」に分類されるものの方が圧倒的に多い。ちなみに、

西田はこの公案のうち、「理致」からやや「機関」の公案に移ったあたりで公案修行を中止したものと日記などから推定される。

私は西田の哲学にこうした方法論が欠けており、問題であると主張するものではない。ただ、現実の人間にとってはこのような方法論が必要となるほど、回心にいたることは難しいというのである。だとすれば、西田はもっとこの事実を目を向けるべきではなかったかと考えるのである。西田は真の宗教、真の實在という。しかし、通常の自己からは真の實在は見えないのである。もし、真の自己が対象論理的な通常の自己の視点からは真に捉えられないということに注意深く目を向けたなら、対象論理的な立場から見た自己と世界について、さらに積極的に評価をすることもできたのではないかと考える。つまり、対象論理から見た真の自己や世界と、場所的論理から見た真の自己や世界とを一層明確に区別することである。対象論理から見た真の自己や世界は、いわば、真の自己、真の世界の倒錯した形として表されるものかも知れない。ヘーゲルやマルクスはまさにそのようなものとして現実をとらえたからこそ、本来のあり方への動きを直線的な時間の中で捉えることが出来たものと考えられる。そこから動きが実践として出てきたのである。ここには、永遠の今における直線的な時間をどう見るかという大きな問題が存在しているが、対象論理から場所的論理への転換の過程を真の自己、すなわち宗教的実存への道として時間的に捉えなおすことで、小坂国継の言うように、西田哲学固有の展開の道をさぐることも可能ではないかと考えるものである。

2 展望

地球温暖化に代表される環境問題をはじめとして、人口問題や食糧問題、さらには南北問題や宗教問題など、今日の世界的規模での問題は20世紀から21世紀へと持ち越され、緊急に解決を迫られている世界共通の課題である。これらの問題を根底から解決するには、われわれが無意識のうちによって立つ近代的思考の枠組みを組替えることが必要である。われわれの自己は、デカルト以来、いわゆる近代的自我として確立されてきたものであり、そのような自

我に基づいて今日の大量生産、大量消費、大量廃棄という社会経済システムができあがったものである。近代的自我は、主観と客観を切り離れた二元的立場に立ち、そのうえで客観を主観の都合のいいものとして利用してきたのである。世界的な規模でのさまざまな問題の根底には、こうした近代に特徴的な原因が深く存在している。先に見たとおり、われわれの自己は対象論理的自己である。しかし、本来の自己は、その根底において絶対無の場所に於いてあるものである。近代的自我はこの事実を見逃し、真の根底から遊離したまま無制限に自己を拡大し、その欲求に従いながら展開してきたのである。それを進歩や発展と呼びながら今日の問題を引き起こし、混乱にあわてふためいている状況といえる。環境問題に限らず、今日の人類の抱える問題は、こうした視点から見直すことが必要である。小坂国継は環境倫理について次のように指摘する。

「今日における最大の倫理的課題も、じつは社会や世界を変革することにあるのではなく、むしろ、我々自身が変わることにあり、といていいのではないだろうか。真の自己に目覚めることにあり、といえるのではなからうか。そして、この意味で、他動詞の世界から自動詞の世界へと入っていくことが、いいかえれば二元的対立の世界から自他不二の世界へと入っていくことが、環境倫理を解くカギだと思われる。」¹⁷

ここに、他動詞の世界というのは人間中心主義の世界であり、自己が社会や世界の外にあって、客観的に社会や世界を考察し変革する主体であるとする考えの世界である。これに対し自動詞の世界というのは、自己が世界の一要素であることを自覚し自己自身が物となり、世界となりきって、行為的直観的に世界を形成していく世界である。

このような指摘は、私がこれまで述べてきた宗教心というものが、これからの世界には必要であるということを裏づけしている。われわれは、宗教心には近代を超える視座があるということにあらためて思いを馳せることから始めなければならないのである。

こうした状況を踏まえると、宗教は今日の世界

における最大の問題であると言っても過言ではないであろう。平成13年9月に起きたニューヨークのテロ事件はわれわれに宗教の根の深さを思い知らせたものであった。さまざまな宗教がある中で、宗教間の対話がどこまで可能かということは難しい問題であるが、今後必要とされる視点は、うえに述べた意味での真の自己を問題とすることである。それぞれの宗教の外形的な比較検討のみでなく、自己存在の根底に存在する共通の自己理解という視点から対話はなされなくてはならない。そうでなければ、いたずらに外形上の差異性のみが前面に出てしまい、結果として互いに他を排斥するという今日の状況から一步も出ることにはできないであろう。

こうした真の自己の自覚を宗教の本質とする対話はわずかではあるが見受けられる。たとえば秋月龍珉と八木誠一との対話は、仏教とキリスト教との間における共通の問題として西田哲学を扱い、そこから、それぞれの差異性を明確にしている。¹⁸また、滝沢克己を中心とした一連の議論¹⁹は、西田哲学における神と人との逆対応の関係について微妙な問題を扱っている。神と人とは逆対応的に一つであるが、その関係をさらに言い表せば、不可分にして不可同である。しかも滝沢はさらに不可逆と言い、神が先であって逆にはできないと主張し、西田になお残る問題として指摘している。これらはいずれも真の自己をめぐる対話や議論であり、西田哲学の根幹に関わる問題でもある。仏教とキリスト教の真の対話を進めるうえで、是非とも継続的に検討しなければならない問題である。

今日の科学・技術の進歩は、確かにわれわれの生活を豊かにし、その自信によってさらに先へ行こうとしている。しかし、その弊害は先に述べたとおり、これもまた明らかになってきている。だとすれば、今こそ真剣にその根本の原因を追求し、改めていかなければならないであろう。宗教心への目覚めこそ必要である。自己とは何かと問うことが大切である。この問いの存在をすら忘れるほどに日常に埋没して

いても、問いそのものは、常にわれわれの背後から問い続けているのである。

-
- 1 『西田幾多郎全集』第11巻、岩波書店、1979年、371頁
 - 2 同書、396頁
 - 3 同書、397頁
 - 4 同書、438頁
 - 5 同書、450頁
 - 6 公田連太郎編著『至道無難禅師集』春秋社、1968年、31頁
 - 7 武田龍精『親鸞浄土教と西田哲学』永田文唱堂、1991年
 - 8 『西田幾多郎全集』第11巻、岩波書店、1979年、437頁
 - 9 同書、445頁
 - 10 同書、444頁
 - 11 『滝沢克己著作集』第1巻、法蔵館、1972年、200頁
 - 12 同書、203頁
 - 13 小坂国継『西田幾多郎』ミネルヴァ書房、1995年、282頁
 - 14 花岡永子『絶対無の哲学』世界思想社、2002年、209頁
 - 15 小坂国継『西田幾多郎』ミネルヴァ書房、1995年、311頁
 - 16 秋月龍珉『禅仏教とは何か』法蔵館、1990年、148頁
 - 17 小坂国継『西田哲学と現代』ミネルヴァ書房、2001年、240頁
 - 18 八木誠一・秋月龍珉『親鸞とパウロ』青土社、1989年
 - 19 滝沢克己・八木誠一編『神はどこで見出されるか』三一書房、1977年