

〔講演〕

人間—この問われるべきもの

—露現と覆蔽の〈現場〉から—

井上克人

本稿は、拙著『時と鏡 超越的覆蔽性の哲学—道元・西田・大拙・ハイデガーの思索をめぐって』についての紹介である。ただ本書の紹介に入る前に、まず第一部として、前著『露源と覆蔽—現象学から宗教哲学へ』および本書のなかで扱った仏教者や哲学者たちの思索を動機付けているものを探っておきたい。それは突き詰めて言えば、「人間とは何か」という根源的な問いに収斂されるように思う。彼らが問うた人間へのひたむきな問い、そこにはどこか「超越的なもの」の兆しが見え隠れしているように思う。第二部では、拙著のテーマである「超越的覆蔽性」について、とくに前著で触れた道元論および本覚思想に焦点をあてて紹介する。そして第三部では、新著の「はじめに」の部分を転載させていただくことで、本書の梗概とさせていただきます。

人間—この問われるべきもの—露現と覆蔽の〈現場〉から—

第一部 人間—この問われるべきもの

一・一 「人間とは何か」という問い

最近、コンピュータと脳科学の融合によって研究開発が進んでいるAI（人工知能）が世界で話題となり、大きな衝撃を与えている。「ディープ・ニューラルネット」と呼ばれる技術によって、「パターン認識能力」が飛躍的に高まり、「言語処理能力」が大きく進化するとも考えられている。更には、人間と同じような知性を持ち、いずれは人間のような意識や精神さえも具えるようになるという「強いAI」という思想へと転換しつつあり、自ら学んで成長してゆく能力を身につけた次世代ロボットが人間社会を変革してゆくのではないか、という脅威が徐々に世界を席巻しつつある。

そんな現代の状況にあつて、ではいったい「人間」とはそもそも何なのか、といった「人間」への問いが、新たなかたちで問い直されてこよう。ロボットではなく、私たちがそれにほかならない「人間」の人間としての生存理由や価値観も、そこで当然問題になってくる。ところが人間の人間としての生存理由や価値観は、「人間とは何か」という問いとの関連に於いてはじめて本当の意味をもってくる。とはいえ、それは人間への問いの答えがまず提示され、その後でその答えに照らして人間の生存の根拠や価値観が定位されるということではない。そもそも「人間とは何か」という問いは答えのない問いであり、答えに照らしてということは無意味である。しかしながら、「人間とは何か」と問うことによつて、人間の生存の根拠や価値観が定位されるということはどういうことか。それは答えのないことを知りながら、しかも問わないではいられないという、人間の宿命的、根源的なあり方に由来するというよりほ

かなからう。人間に眞の生存の価値があるとすれば、それはおそらく、この問いがごまかされないで、ともに問いとして受け止められた場合であろう。この問いに対して、完結した答えが得られないことはすでにわかっている。科学的で客観的な、完結的で閉鎖的な、万人に通用する答えが見出されたとしても、それは自分が求める本当の答えではなからう。

例えば、人間以外の他の生き物と比較して「人間とは理性的存在である」とか、「人間は言葉を使う動物である」とか、「道具を用いる動物である」とか、「象徴を操る存在」とかといった説明は、それはそれで、それなりの意味を持ち、「人間」を特色づけてはいる。しかし、それで「人間とは何か」が本質的に根源的に答えられたことにはならない。それは人間をある存在として、なんらかの「範疇」に入れて定位して見せたにすぎない。要するに、「人間とは何か」という問いは、説明を求める問いであるとは限らないということである。では、この問いはどういう構造を持つているのか。

もしソクラテスのように「魂の気遣い」であるとか、パスカルのように「人間は考える葦」であるとかで、人間の本質を説明するとすれば、それは必ずしも上記のような「範疇」の枠組みに入れて限定したことはない。それは「人間は永遠に己れ自らを問う存在である」という定義と等しく、未完結的な、開かれた定義であろう。却つて永遠に問いを展開させ、他の諸々の問いとの本末関係を維持しない意識させることによつて、答えの得られる他の問いを正しく定位する原動力になる定義である。

「人間とは何か」という問いが、いわゆる説明を求める問いではないとすれば、それはどのような問いなのか。つまりそれは絶えず、そういう問いを問う自己自身の在り方へと問い返される問いであり、「お前はいつたい誰なのか」という問いと一つに重なっている。つまり問う者自身が自己自身へと問いかけられているという構造をもっている。

したがってそれは決して対象的な問いかけではなく、きわめて実存的な意味をもった問いであろう。それと同時に留意すべきことは、「人間とは何か」という問いが、そもそもどこから生じて来たかという問いの由来の問題である。普段の平均的な日常性の中にいわば埋没した生活を営んでいる限りは、こうした問いが問いとしては生じてこない。そうした日常的なあり方に亀裂が生じ、大きな（乖離）となつて現われてきたときにこそ、こうした問いが、抜き差しならぬ仕方で生じてくる。それはまさに現代のようなテクノロジー優先の時代のなかにあつて、上記のようなBの衝撃によつて人間の存在理由が脅かされ、人間存在そのもののあり方が根底から揺るがされるような危機的状况に立たされた時、「人間とは何か」という問いは、一般的説明を求める問いであるよりは、「お前はいつたい誰なのか」という問いと一つに重なり、自分にとつて不可知な深淵から呼び起こされてくる問いとなるであろう。こうした意味からすれば、人間とはさしあたり、常にこうした問いが問いかけられている存在であり、絶えず（問われるべきもの）であると同時に、それに答えるべくしてある存在だということであろう。

一・二 エミール・ブルンナーの場合

スイスのプロテスタント神学者、E. ブルンナー（二八八九—一九六六）は、まだ若かりし三十四歳の頃、チューリッヒ大学における教授資格獲得に際して行つた講演「人間の限界（Die Grenzen der Humanität）」（『人間の限界』有賀鐵太郎・中村正雄共訳・弘文堂アテネ新書、一九五三年。頁数は本書による。）のなかで、大略次のように語っている。少し長いが紹介したい。なお内容の紹介につき、訳語や表現は適宜変えたことを断つておく。

人間とは何か。この問いは決して偶然的反省でもなければ、既に知っていることを再度確認するために注意を払う

ことでもない。この問いは、人がそれによつてはじめて人間になるところの問いである。じじつ人生はひとりで「人間」の生涯として経過するものではない。人生はこの問いに対して答えが求められるかぎりにおいてはじめてその人間的性質を得るのである。鏡で自己の映像をながめたところで、それは決して答えではなく、却つてただ「お前は一体誰なのか」という問いが投げ返されるだけである。人間的生命は、人間の意味についての問いをあらためて掲げるところから始まるのである。この問いが沈黙するところでは、創造的^{クリエーティブ}生命は終わり、そこでは本来人間的なるものは終わる。人間は本質的に問う者である。つねに自己の深い底から問われている者である(傍点、筆者)。ファウストは語る、「何が世界を奥の奥で統べているのか、それが知りたいのだ」(『ファウスト』第一部、夜、三八二〜三八三)と。未知なる深淵を知ろうとすること、形而上学的認識の必要もまたそこにある。だが、何を我々は認識するのか。認識された区域の彼岸に未知なるものの測り知れない領域が広がっている。我々に与えられているような認識は、じつに謎からその解決へと導くのではなく、つねに新たな謎へと導く。私たちは何も知り尽くすことはできない。人間はどこまでも有限な存在でしかないからである。ソクラテスのいわゆる「無知の知」もカントの理性批判の意味も人間の認識の有限性を問題にしたものである(三一〜三三頁)。批判的^{クリティカル}自己反省によつて蒙を啓かれた人は、私たちが有限な存在でしかなかったこと、そして真理自体(ロゴス自体 *autos ho logos*)は我々から絶えず離れ去るものであることをわきまえる(三四頁)。

より高い文化、より活発な意識、深められた精神性は、つねにまた理想と現実とのあいだの対立の先鋭化、裂目の深化をも意味している。精神的高さの特徴づけるものは超克にあるのではなく、その乖離^{グワイリ}の自覚^{ジカク}にあると言える(傍点、筆者、三五頁)。

我々は「人間であることの呪」をもつと深く経験しなければならぬのであつて、人間性の限界を、「人間的」あ

まりに人間的な」ものの困窮、人間性の困窮、ドイツ語で言えば *End-geborenhait*（地に生まれついたこと）の困窮をしつかりと自覚する必要がある（三五〜三六頁）。

こう述べたあと、ブルンナーは、次のような示唆に富む境涯を明示する。

限界づけられたものとしての人間性は、それが限界づけられているがゆえにこそ、根源的なものではない。境界のあるところ、そこには境界の設定がある。境界が境界として認められるためには、境界づけられた領域の外に一つの立場がなければならぬ。相対的なものが相対的として認識されるころでは、その相対者を相対者として認めさせるところのものにおいて、絶対的なものが見えていなければならないのだ、と（三七頁）。

人間性の限界は、ただ単に我々にとつてまったく未知なものとして我々の前に立ちただかつてあるものではない。この限界を自覚し、かつその限界について語る者は、まさに我々自身なのである。我々はつねにすでにその限界づけてくるものに関与しているのであつて、その限界づける（他者）は、したがつて、我々に対して単に遠く且つ未知のものではありえず、それはまた同時に我々に近い最も親密なものでなければならぬ（傍点筆者）。我々の思惟を促す、かの根拠は、我々の思惟そのものに於いては決して捉えようのないところのものではあるが、それにも拘らず、たしかに我々の思惟の根拠なのであり、我々の思惟を絶えず促し動機付ける原動力である。我々はこうした（絶対的他者）によつて我々の措定を相対的と認めるのだが、その絶対的他者は、同時に我々の措定の根源でもあるのだ。

以上が、ブルンナーの強調するところであるが、そうした、いわば超越的な他者からの呼びかけ、促しに答えていくところとするとともに、人間の人間たる特質があると言えよう。言い換えれば、未知なる超越的次元への「構え」によつて、はじめて人間は人間でありうるのである。

ところで、こうした超越的次元に触れているということ、それは決して断片的、散文的な生き方ではないであら

う。永劫なるものと対峙するということであるとすれば、そうした生き方は極めて詩的であると言える。社会の最下層に置かれ、人々から「見えない存在」とされている「労働者に必要なのは、パンでもバターでもなく、美であり、詩 (poetic) である」(「奴隸的ではない労働の第一条件」、『労働と人生についての省察』〔黒木義典・田辺保訳、勁草書房〕所収)と語ったシモーヌ・ヴェイユ(一九〇九〜一九四三)の境涯、そして「人間の存在の現実それ自身はつまらない。この根本的な偉大なつまらなさを感じることが詩的動機である。詩とはこのつまらない現実を一種独特の興味(不思議な快感)をもつて意識さす一つの方法である」(『PROFANUS』、『超現実主義詩論』所収、『西脇順三郎 詩と詩論 Ⅰ』一四八頁、筑摩書房、一九七五年)と語った西脇順三郎(一八九四〜一九八二)の詩的立場も、そこから理解されよう。

「自分の中にもう一人の人間がひそむ。これは生命の神秘、宇宙永劫の神秘に属するものか。通常の理知や情念では解決の出来ない割り切れない人間がある。これを自分は『幻影の人』と呼びまた永劫の旅人とも考へる。」「(旅人かへらず)『はしがき』、『西脇順三郎 詩と詩論 Ⅱ』七頁、筑摩書房、一九七五年)と語る西脇にとつて、思索と情緒とは分かちがたく合体し、人間存在の根源に関わる認識は、「存在自身の淋しき」を感受することと別のことではなかつた。この詩人は、氣宇壮大な視点から、いわば永遠の相のもとに、人間と世界とを見ようとする。「永遠」という光線が垂直に日常世界を貫く時、人間存在もすべてのつまらぬ事象や事物も、かぎりない哀愁のようなものを漂わせて荘厳されるのである。

このように、永劫なるものとの対峙ということに人間性の本性があるとすれば、本書で触れた道元、西田、大拙、そしてハイデガーも、それを身を持って思索した人として見なすことができるのではないだろうか。彼らは常に、永遠と個との照応に潜む(ポエジイ)を心に持っていた人であつたと思う。

第二部 拙著に於ける「超越的覆蔵性」の視座について

二・一 「絶対」、すなわち超越的次元の「覆蔵」性

さて、拙著の中心的テーマとなつてゐる超越的次元、つまり「超越的覆蔵性」について説明したい。超越的に絶対なるものの覆蔵性ということは、二つの観点から検討することができるであらう。一つは、「絶対」が「相對」の立場から見れば「覆蔵」という性格をもつものとして捉えられるという点、もう一つは、その「覆蔵」という性格が、「相對」の有限性に因るというよりも、むしろ「絶対そのもの」の次元に由来するものとして考えられるという点である。まずは前者の観点から考察しよう。

この「絶対」という次元は、仏教思想の文脈では、「仏性」「法性」「本覚」「真如」といった問題に関わつてゐる。仏教においては「空」という発想が中心にあるが、それは「ものには実体がない」ということである。つまり空とは全宇宙のあらゆるものをその実体性の巢窟から解き放ち、縁起的存在としてあるがままにあらしめてゐる場所的な（何者か）であり、それを仏教では「法性」ないし「仏性」、もしくは「法界」という言葉であらわしてゐる。しかしながら、この「法性」なり「仏性」、「法界」なりが、いまここに、すべてのものを現成せしめながら、それ自体は何とも名づけられようのないものであり、決して對象的に捉えられないものであつて、そういう意味で、それはどこまでも自らを隠蔽し閉ざしてゐるとも言える。しかしそれは現実の世界を離れたどこか別のところに想定されるものではない。道元の「現成公案」という語が示しているように、それは現実において常に現前しているとされる。しかし注目したいのは、それがあくまで今・ここに端的に現前してゐながら、しかも同時に、どこまでも我々によつて捉え

尽くすことのできない深さをもつたものであり、常に我々にとつて隠されたものとして現れるということである。

「絶対」に関するこのような考え方が徹底されているのが道元の思想である。このことを示すテキストとして、『正法眼蔵』の言葉を挙げておこう。

得処かならず自己の知見となりて、慮知にしられんずるとならふことなかれ。証究すみやかに現成すといへども、密有かならずしも現成にあらず、見成これ何必なり。(現成公案)

至愚にしておもふふことなかれ、みづからに具足する法は、みづからかならずしるべしと、みるべしと。恁麼にあらざるなり。(授記)

仏法は、人の知るべきにはあらず。このゆゑにむかしより、凡夫として仏法を悟るなし。(仏性)

諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知することをもちゐず。(現成公案)。

このように、「仏法」という絶対的なるものが、人間にとつてどこまでも知られるものではないということ、しかも、ただ単に「仏法」を未だ得ていないから知られないというだけではなく、たとえそれが得られていたとしても「証究すみやかに現成すといへども云々」「みづからに具足する法は云々」「諸仏のまさしく諸仏なるときは云々」というように、やはり隠れたものでありつづけるということが強調されている。

人間—この問われるべきもの—露現と覆蔵の(現場)から—

それでは、「絶対」をこのように「覆蔵」として捉えることには、どのような意義があるのであろうか。その意義の一つとして、この観点が、「本覚思想」をめぐる問題に一つの見通しを与えるということを描き出すことができる。「本覚思想」というのは、主に中国・日本の仏教において形成された思想であり、「草木国土・悉皆成仏」、「一切衆生・悉有仏性」という語が示すように、簡単に言えば、あるがままの世界をそのままで悟りの世界として肯定する思想のことである。この思想の内には、一つの深い実在理解があると同時に、大きな危険性も含まれているということがしばしば指摘される。どのような危険性かといえば、すべてがそのまま肯定されることによつて修行不要論に陥り、仏教の墮落を招くという危険性、また、すべてのものがそのままでよいと考えることが、倫理的な無責任を結果するという危険性である。これらの危険性は、ここ十数年来の仏教研究、特に「批判仏教」と呼ばれる一派において特に強調され、「本覚思想は仏教に非ず」という極端な主張——この主張は、中国および日本に伝承されている大乘仏教の大部分が仏教ではないという主張をも含む——さえもなされている。なぜならそれは、「法界」という言葉が示すように形而上学的実体論にほかならないからである（袴谷憲昭『本覚思想批判』大蔵出版、一九九〇年、参照）。

しかし、「本覚思想」は、右のような危険性の故に、その積極的側面も含めて全面否定されなければならないのであろうか。またはたして本覚思想は、批判者が考えているような形而上学的実体論だと簡単に見なされるのだろうか。むしろ、「絶対」は実体論的な「根拠」といったものではなく、いわば「根拠」というあり方を絶する「無根拠」として、その覆蔵性という視点に基づいて考察されるべきではないか、と考えられるのである。拙著では道元のお思想の特質をハイデガーの「覆蔵性の現象学」と突き合わせながら見てゆくことを意図したものである。

「本覚思想」の問題は、若き日の道元自身にとつての問題でもあった。「本来本法性、天然自性身。如来自法身法性ナラバ、諸仏甚麼トシテ更ニ、三菩提ノ道ヲ発心シテ修行シタマフ」（『建誓記』）という道元の疑問は、まさに「本

「覺思想」の問題に関わっている。道元のこの疑問は、単に知的なレベルで論理的矛盾を示唆する如き疑問ではない。むしろ、「本来本法性、天然自性身」を、本当にリアリティをもつものとして受け取ることができないという事柄が、道元の底にあつたのではないかと思われる。こうした「乖離」を通常の理解よりも一段深い次元から捉えられるのではないか。通常の理解では、この「乖離」は非本来的なものであり、修行によつていつか将来、「本来本法性、天然自性身」という思想を本当に体得することができたならば、「乖離」は克服されることになる。しかし筆者は、この「乖離」を、単にいつか克服されるべき非本来的な状態としてではなく、どこまで行つても除き去ることのできない、存在そのものの本質にかかわる事態として捉えたい。つまり、「本覚」は「覆蔵」的なものであるが故に、たとえそれが体得されたとしても、それと修行者との間には必ず「乖離」が伴うということである。

さて、本覚と修行者との間の「乖離」を、このように「絶対」の「覆蔵性」に由来する存在論的なものとしてとらえることにより、「本覚思想」をめぐる問題に新しい見通しが開けるのではないか。一言で言えば、この「乖離」に徹底的に止まりつづけることが、上に述べた「本覚思想」の危険性に堕ちてゆくことを思いとどまらせるということである。我々を執拗に発心・修行へと駆り立ててやまないのは他ならぬこの〈乖離〉なのである。「本覚」が常に我々に隠されており、我々に常に「乖離」を含むものとして現れてくるものであるかぎり、我々が現状そのままに満足してしまうことはありえない。その〈乖離〉に絶えず駆り立てられる者には、修行不要論や倫理的無責任が入り込む余地はない。我々は常に「乖離」に苛まれつづけるをえないが故に、我々には無限の修行が課せられるのである。このことは、いわゆる「見性」の問題などに関しても同様に考えることができるであろう。

道元が口を極めて「見性」を批判するのは、「見性」という体験において「絶対」的なもの全体を一挙に見通したかのように僭称する者に対してであつたと考えることができる。そのような立場に立つかぎり、そこには「本覚

思想」と同じ危険性が伴う。それ故に、「見性」を何らかの意味で肯定的に論ずることができるとするには、そこで見られるいわゆる「自性」というものが常に覆蔵されたものであり、我々との間に「乖離」を含むということを不断に確認してゆく必要があるであろう。

二・二 「覆蔵」の由来としての「絶対そのもの」

以上のように「絶対」が「覆蔵」という性格をもつものであったとして、次に問題になるのは、その「絶対」の覆蔵性が何に由来するのかということである。これに關しては、二つの考え方が可能であるように思われる。一つには、「絶対」に対する我々の「自己」があくまでも有限な存在であり、「絶対」をすべての面にわたって明らかに知り尽くすことができないために、「絶対」が我々にとつて隠されたものとなるという考え方、もう一つには、我々の自己との關係如何を論ずる以前に、「絶対そのもの」が、それ自身の性格として自己自身を隠すという性格をもつという考え方である。

つまりここで注目したいのは、絶対者と個の実存者との間の關係、つまり、「自覚」の次元における問題ではなく、つねにそれに先立つところの絶対者それ自身をもつ自己隠蔽的な逆流的動向である。因みに「本覚思想」について言えば、その本来あるべき深遠な哲理が次第に形骸化してゆき、その思想そのものに相応しからぬ次元へと頽落してゆく必然性は、衆生本具の怠惰や有限性にあるのではなく、更に言えば、本覚思想が一部の仏教学者によつてそれが形而上学的実体論であるかのごとく誤解されてしまうのも、仏教学者の哲学的センスの欠如にあるというよりも、（本覚＝真如）そのものの覆蔵性にこそ起因しているのではないだろうか。

この問題は、例えば禪の立場から次のように考えてゆくことができるのではないだろうか。どうして絶えず自己湧出的に自らを現在させているはずの自性のはたらきが、見性以前は〈未来〉という形で自らの現前を保留し、見性以後は常に既に、というように〈既在性（過去）〉というかたちで退去しつつ現前してくるのか。「本覚」つまり自性のはたらきは、常に絶対現在、すなわちはじめから目の前に現前するはずのものである。しかし実際には、それは〈現在〉としてではなく、「見性」以前には果遂されるべき〈未来〉の目標として、また「見性」以後には、いつもすでにそこにあつた本来的既在性つまり〈過去〉のことがらとして現れる。ではそれはどうしてなのか、というのが今の問題である。

「見性」以前における本覚の未来性に関しては、本覚と我々の自己との関係から説明することができるであろう。「見性」以前の我々の自己は、本覚が目の前にあつても、自己の迷妄ゆえにそれを知ることができない。この意味で、そこで本覚が現在の自己に現前しないのは、我々の自己との関係において覆蔵的なものであるからだと言える。一方、「見性」以後における本覚の絶対的過去性に関しては、これとは事情が異なってくる。そこで本覚が我々の自己に対して直接の現在として現前しないのは、我々の自己との関係から、すなわち我々の自己の側の迷妄によるものとして説明することはできない。というのも、「見性」以後の自己は、本覚について明らかに知っているべきはずだからである。しかしそれにもかかわらず本覚は、常に既にという仕方で現在との乖離を含んだ既在性（過去）として現れてくる。その理由はもはや、「見性」を経ているはずの我々の自己の側に求めることはできないから、我々の自己との関係以前の本覚そのものの内に求めざるをえない。つまり本覚の覆蔵性は、単に我々の自己との関係における「絶対」の覆蔵性（「われわれにとって先なるもの」としてのみならず、「絶対」そのものの覆蔵性（「それ自らにとって先なるもの」として考えられざるをえないのである）。

人間——この問われるべきもの——露現と覆蔵の（現場）から——

「絶対」の覆蔵性を「絶対そのもの」の覆蔵性として論ずることの意義として、もう一つ挙げられるのは、「他力」の問題——これは道元よりもむしろ親鸞において表面化している問題であるが——に関わる意義である。宗教的信仰に於いては、我々が旧来の自己を否定し、我々の自己を自己たらしめている絶対に戻すということ（回心）がなければならぬ。しかるに問題は、我々の自己が我々の自己を否定するということが、どこから生じ起るのかということである。その否定が自己から行なわれている限り、一種の肯定に変わっている。真の否定は、こうした否定の悪無限が断ち切られ、もはや絶対對自己ならぬところから生じ起ってくるものでなければならぬ。つまり、「他力」の立場——その立場は親鸞のみならずすべての宗教の根本に潜むものでなければならぬ——を徹底するならば、自己を否定するということも、「自己」からはたらしきとしてではなく、「自己ならぬところ」からの、すなわちいわば「絶対」からのたらしきかけとして考えられなければならない。そして、自己を超えた「絶対」は、自己が回心を経た後に、すなわち自己との関係に於いてはじめて成立するものではなく、回心以前から回心以後にかけての全過程にわたって自己の背後にはたらいっているもの、その意味で、自己との関係に先立ってそれ自身に関係するものである。また、「他力」の立場に關してもう一つ注目されるのは、「本覚思想」や「見性」をめぐる問題と同様に、「回心」によっても、我々の自己と「絶対」との距離が消えるのではないということである。むしろ「絶対」は、「回心」によって更に一層、我々の自己を超えたものとして現れてくる。このこともまた、「絶対」の覆蔵性が「絶対そのもの」の覆蔵性であることを示していると言える。

二・三 「絶対」と「自己」

以上に論じたところからすれば、「絶対」を「覆蔵」としてとらえること、しかもその「覆蔵」を「絶対そのもの」の覆蔵としてとらえることには十分な理由があるといえる。ただ、次に問題にしたいのは、「絶対そのもの」ということを考える理由が十分にあるとしても、それを、「絶対と自己との関係」と區別され、それに先立つ「絶対の絶対自身への関係」として論ずることがどこまで妥当か、ということである。

宗教は、我々の「自己」がその根柢において問題となり、その自己矛盾を自覚せしめられたときはじめて成立する。我々の自己が自己であることをやめたところ——たとえば、個としての自覚が成立する以前の生物的生命の世界など——では、「絶対」や「神」ということはそもそも問題になることもないであろう。我々の「自己」が成立していないところ、言い換えれば、我々の「自己」に先立つては、如何なる「絶対」も存在しえないということができないのではないだろうか。そうであるとすれば、「絶対」の「覆蔵」ということを論ずるにしても、それを「自己」との関係に先立つ、「絶対そのもの」の覆蔵性として考えることは困難であるように見える。

とは言え、「自己」との関係に先立つ「絶対そのもの」を考えることには、十分な理由があった。「絶対そのもの」という思想を排除するならば、いくつかの根本的な宗教的事実を説明することができなくなる。この点はどうのように考えればよいのであろうか。「絶対そのもの」という概念を用いることが必要であるにしても、その意味をより厳密に限定する必要がある。「絶対そのもの」は、「自己」との関係における「絶対」と區別され、後者に先立つものとして考えた。ここで留意すべきことは、この「先立つ」ということの意味である。

「絶対そのもの」が「自己」との関係における「絶対」に「先立つ」とはいつても、それは、存在のレベルで、つまり、後者が前者に文字通りの意味で時間的に「先立つて」存在するということではありえない。「絶対そのもの」ということが言われるにしても、それは、我々の「自己」を離れて存在するものではないからである。しかしたとえそ

人間—この問われるべきもの— 露現と覆蔽の（現場）から—

うであつたとしても、既に「覆蔽」性ということ論じたように、「絶対」が「自己」にとつてあくまでも隠れたもの、超越的なものであるということが失われるわけではない。「絶対」は、文字通りの意味で時間的に「自己」に「先立つて」存在するものではなく、あくまでも「自己」に即して、「自己」のはたらきと同時に出会われるものであるのだが、それはあくまでも「自己」の底に潜む自己矛盾を通して、つまり「自己」の根本的な自己否定を通してでなければならぬ。それ故に、「自己」に即してはじめて現れるものである「絶対」も、その現れ方としては、「自己」に対してどこまでも超越的な、どこまでいっても自己によって知られることのないものとして現れる。「絶対」そのものが「自己」との関係に「先立つ」ということも、その限りで認めることができるし、また認める必要があるであろう。つまり、「先立つ」ということは、存在のレベルで文字通り時間的に「先立つ」ということではなく、「自己」に対して現れる「絶対」の現れ方の超越性を象徴的に示す語として、あくまでも「自己」の実存の事実に即する形で理解されるべきなのである。

第三部 『時と鏡』の梗概

三・一 〈時〉と〈鏡〉——西田哲学が目指すもの——

さて、いよいよ新著『時と鏡』に触れたいが、本書の構成は、道元の禅思想、西田幾多郎の哲学、華嚴教学、ハイデガールの思索をめぐって、そこに通底するものを探ってみた第一篇、そして西田哲学の論理の基盤を探求した第二

篇、最後に、禅仏教および鈴木大拙の禅思想、大燈国師の禅風に寄せて愚考した第三篇からなる。本書のテーマは様々だが、そこに一貫する主題があるとすれば、第二部で述べた「超越的覆蔵性」ということに尽きる。以下では、本書のなかの「はじめに」の部分を取載させていただくことにする。

（時）と（鏡）という対比は、些か唐突な印象を与えるかも知れないが、要は、（真実在）もしくは（真如）の顕現と同時に働いている覆蔵的動向に着目し、その顕現と覆蔵との同時的生起を（時）と捉えるとともに、それがいわば、鏡の自己返照に喩えられる、ということである。鏡は物を映すと同時に、鏡自身は映像を顕現させながらも、自ら映像になることはなく、映像を映し出す場所として、映像の中に隠れ、自らを覆蔵させるのである。それは、見方を換えれば、鏡が鏡自身を映すということ、自己返照ということであつて、そういう仕方では鏡がどこまでも明鏡でありえてこそ、その明鏡のなかで映像が映像として成り立つのである。西田自身、場所の論理を述べるに当たり、それを「自己自身を照らす鏡」に喩えているのは偶然ではない。

宗教哲学に於いては（超越）の次元を抜きにしては語れないが、超越が超越である限り、それはどこまでも覆蔵的傾向があるのであり、しかもそれは我々に対して超越的で覆蔵的であると同時に、我々に対する以前の次元でも、それはそれ自体に於いて自己覆蔵的なのである。神はどこまでも「隠れたる神」なのであり、「輝ける闇」なのである。

さて、本書の第二篇は、とくに西田哲学の論理的基盤を模索したものであり、前著『西田幾多郎と明治の精神』が、西田哲学を明治以降の思想・哲学史の流れのなかに位置づけ、どちらかと言えば、思想的な内容の論攷を集めたものであつたのに対し、本書は、むしろ西田哲学の論理を哲学的に論述したものである。

西田哲学の研究も、最近では新たな視点から様々な取り組みが行われて刷新してきており、地域性を越えた中堅、若手研究者の業績には目を見張るものがあるが、一昔前までの西田哲学研究は、西田が三〇歳代に真剣に禅に打ち込

んだことがあり、また親友の鈴木大拙との交流および影響から頻繁に禅に言及するところがあることから、西田の哲学を禅、とくに臨済禅の立場から理解され解釈される傾向が大半であった。しかもそうしたことと相俟つて、とかく『善の研究』で説かれる「純粹経験」のみが特権的にクローズアップされ、その主客未分の直接的経験が、あたかも禅にいわゆる反省以前、分別以前、言語化以前の見性体験から発想を得たものとして解され、主客合一、自他融合、梵我一如的な、いわば法悦的境涯をこの概念に投影させて、あたかもそれを金科玉条のように捉える傾向が目立ち、それは今もなお一般には根深く浸透している。

確かにそうした見方はあながち誤つてはいないものの、それだけではやはり偏つた理解と言わざるを得ない。西田のそうした禅的な特質に憧憬・心酔する人々がいる一方で、逆にそのような立場に対する嫌悪感から、西田哲学、ひいては京都学派の哲学に対する「偏見」が生じ、それを敬して遠ざけ、或いは当初から忌避してしまふ哲学研究者もかなり多い。思うに、もっぱら禅の立場に立脚して西田哲学や京都学派の哲学を理解し、それに心酔する研究者サークルが、先に示したような通念を江湖に広め、更にはそうした宗教哲学をドグマ的に規範化し、たとえ意図的にではないにせよ、ややもすれば排他的な閉鎖系を形作つていたことにその原因の一端があるのではないだろうか。京都学派の研究者たちに共通して見られるそうした学閥的党派性が、却つて一般の哲学研究者たちの反発を生ぜしめ、広く豊かで深い内容をもつ京都学派の哲学に対して、当初から忌避させ誤つた偏見を持たせてしまふ結果になつてしまつたことは、甚だ遺憾である。

西田が意図するところはあくまでも自覚的・反省的な哲学的思索にあるのであつて、主題はどこまでも「真実在」にあつた。西田哲学は純粹に哲学的な「実在論」なのである。『善の研究』で「真実在」を「純粹経験」に求めたのは、主客未分・主客合一の（境涯）を披瀝するためではなく、そこに意識の統一的秩序が見られるからに他ならな

い。確かに宗教的法悦や道を究めた芸術家の没我的至境も、「純粹經驗」の内に含み入れられるが、しかしそれは一例に過ぎない。例えば、我々がごく普通の日常生活に於いて、無心で何事かに打ち込んでいる時の經驗も「純粹經驗」に他ならず、西田自身も語っているように、一つのテーマについて長年に渉つて集中的に思考することも「純粹經驗」を離れてはいないのであつて、言葉と格闘し、つつ反省的思惟に熱中することも、そこに直覺的意識の統一性が働いている限り、紛れもなく純粹經驗なのである。

要するに、西田哲学の特質は「統一的或者の自発自展」「一般者の自己限定」といった言葉が示すように、一なるものの体系的發展ということにある。一言で言えばそれは本体的一元論に他ならない。因みに言えば、西田の思考は、確かに時代的な制約はあるものの、現代哲学、とりわけ世界の現出論としての現象学、そしてその身体論、行為論、他者論は言うに及ばず、現在脚光を浴びているフランス現象学のいわゆる「神学論的転回」——とはいへ、謂うところの「自己発露的顯現」といった発想は、つまるところ発出論的一元論に過ぎないのだが——を先取りして論述しているところがあつて、テキストを偏見なしに具に解読すれば、おそらく誰もが気付くはずである。

三・二 体と用の論理

ところで、そうした本体的一元論の発想の淵源は『大乘起信論』で説かれる〈心真如〉と〈心生滅〉の不即不離の關係構造に典型的にみられる「体・用の論理」に他ならず、外に超越者を想定せず、超越的一者が自己展開して現象的世界の個々物に内在するといった、どこまでも内在的超越の構造をもつこの論理は、「方法は一に帰す、一は何処にか帰する」（『碧巖録』第四五即「趙州方法帰一」）と問いかける禅だけに限らず、「一即多、多即一」を唱える華嚴

教学や「草木国土、悉皆成仏」を標榜する天台教学に代表される大乘仏教全般、ひいては「理一分殊」を提唱する朱子学や「良知」を説く陽明学なども含む東アジア的、思惟的特質を示している。このように、筆者は京都学派の哲学を「体・用の論理」として捉え、とくに「絶対無」を強調するところから見て、それは確かに、禪に偏向した従来の西田解釈が強調するように『無門関』第一則の「趙州狗子」に見る「無字」からの発想も考えられようが、しかし更に遡れば、万物がそこから生じてくる根源的な「無」、もしくは無名、無形の「道」を強調した老荘思想を受け皿としてインド仏教を受容・移植した中国独自の「格義仏教」に基づく「無の体用論」だと筆者は考えている。

さて、ここ数十年、インド仏教学の立場から、大乘仏教非仏説を強調する研究が盛んで、旧来の大乘仏教を厳しく批判し排斥する傾向が出てきている。大乘仏教の根幹をなす如来蔵思想、本覚思想は、確かに右に述べたような本体的一元論の体裁をもっており、そう見る限り、そうした批判は、あながち誤っているように思えない。すべての事象にその存在根拠を認め、すべてはそこから発現してきたものとする発出論的な見方は、ややもすれば、実体的な形而上学であって、そもそも「実体」を否定する根本仏教の立場からすれば、それは仏説からの逸脱でしかない。更に言えば、確かに梵我一如、ブラフマン即アートマンといった発想は、どこまでもインドのウパニシャッドの哲学であって、それは根本仏教が説くものではない。

ただししかし、そうしたまことしやかな理解で、例えば仏教の「空」の概念を、批判的研究者が強調する「縁起」とだけ捉えてしまうと、これも果たしてどこまで穿った解釈であるのか、甚だ疑問なしとしない。「縁起」という言葉で説明される論理的内容は、ありていに言えば、誰もが「成る程」と納得できることなのであって、そのことが、果たして釈尊が厳しい修行の結果、悟った内実であるとは到底思われないからである。そのような理解は、殊更仏道修行に打ち込まなくても誰もが理屈でわかることであろう。重要なことは釈尊が悟ったリアリティであって、言葉や論

理では表現できないそうしたリアリティ、つまり物事には実体がなかったのだという了々とした自覚、つまりそうした（智）を自得内証のこととしてもつことが肝要なのであって、それは決して理屈ではない。そうしたリアリティつまり「空」をあえて言葉で説明する場合の一例として「縁起」という概念が挙げられるに過ぎないのではないかとかく「縁起」の説明概念を前面に押し出すことによって大乘仏教非仏説を唱える研究者には、釈迦が悟つたリアリティそのものに肉薄するといった姿勢がまるで欠けており、むしろそれを遠ざけてさえない。それをないがしろにして彼等が関心をもつて研究対象としているのは、あくまでも説明的な「論理」に過ぎない。

因みに、本覚思想・如来蔵思想を攻撃・批判する仏教学者が、西田哲学をも所詮は本覚思想に過ぎぬとして批判・排斥する傾向があるが、筆者は、或る意味では、それは穿つた見方であると考えている。なぜなら、確かにこの哲学は先述したように本体的一元論の体裁をもっているからである。ただ気になるのは、第一に、批判者たちは、先述の西田哲学に対する偏つた通念的理解をそのまま鵜呑みにして、一方的な偏見を予め抱いてしまつて、その根深い偏見から、京都学派が説く仏教も本覚思想的一元論と決め込んで、それを厳しく批判しているに過ぎないことである。

そして第二に、ここで強調しておきたいのは、大乘仏教で説かれる「本体的一元論」は、例えばイスラーム学の碩学、井筒俊彦が最晩年に『起信論』を取り上げて、東洋の思维の特質として掲げる発出論的な形而上学とも異なつて、いることである。大乘仏教に対する批判者たちは、本覚思想をそうした実体論的形而上学であると誤解したうえで、その誤解した限りの本体的一元論を批判しているに過ぎない。確かに誤解された限りでの一元論は、批判されても仕方がないものである。しかし「真如」であれ、「仏性」であれ、「法界」であれ、それらは「本体」ではあつても、決して形而上学的根拠、つまり「実体」ではないのである。むしろあらゆる実体性を打ち砕く「ハタラク」なのであり、すべての存在者が実体性の軛から自由になつて、言い換えればいわゆる「根拠」から解き放たれて、いわば「無

人間—この問われるべきもの——露現と覆蔽の（現場）から——

根拠」「没根拠」のままに、おのずから立ち現れてくる「場所」なのであり、ひいては、西田が主張する「絶対無の場所」も、断じて形而上学的な根拠ないしは実体ではない。ハイデガーの所謂「存在（有）」が、あらゆる存在者（有るもの）の根拠としての「神」でないように、「本体」とは「実体」ではなく、場所的性格をもつものであって、本書で言及する語で示せば「明鏡」なのである。そもそも釈尊が拵んだりアリティはおそらくそうした場所的な性格をもつ般若智なのであって、いわゆる「縁起」という、まことしやかな「理屈」、論理の知的理解ではなかつたはずである。

三・三 超越的（他者）の覆蔽の先行性

さて、西田晩年の「逆対応の論理」に着目する限り、西田哲学は、田辺元が誤解したような発出論的な、そういう意味では形而上学的な「本体的一元論」では必ずしもない。つまりそれは西田が中期以降、「自己は自己を超えたものに於いて自己を持つ」と語っていたように、どこまでも「絶対的他者」、言い換えれば（超越）の次元、しかも「内在的超越」だけではなく、絶対に不可逆的な構造をもつ「超越的内在」の論理が西田の念頭に絶えずあった、ということである。筆者の考えでは、初期の『善の研究』でもそうした発想は散見され、とかく自他融合・主客合一の側面ばかりが強調される「純粹経験」にも、直接性のなかに自らを閉ざす覆蔽性、に或る超越的構造が見られるのである。

内在と超越の問題で、絶対と相対との関係が可逆か不可逆かの議論が喧しいが、『起信論』の水波の喩えでわかるように、水は波に先だっているのは当然であつて、波が水より先に成立することはありえない。水があつての波であ

らう。映像より鏡の本体が先だっているのは言うまでもなく、鏡の本体がなければ映像もあり得ない。水が波に対する、そして鏡の本体がその映像に対する超越的先行性は、その順序を逆にすることはできない。このように〈超越〉の次元はまさに不可逆的構造を持つている。しかしこの不可逆的先行性は、発出論・流出論で連想される起源・原因から結果へと経過する如き時間的推移を含まない。言うなればそれは、見えざる中心への帰入が、同時にそこからの湧出と一つの動きである如き〈渦巻き〉に喩えられよう。そうした〈超越者〉のいわば垂直的で超時間的な、その意味で絶対現在のな不可逆的先行性を、本書では「超越的覆蔵性」として捉えて自分なりに考察してみた。

さて、本書の第三篇は比較的新しい論考であるが、ここでとくにご留意いただきたいのは、鈴木大拙の禅思想でよく喧伝されている「即非の論理」には、二面性があるということである。大拙自身、それに気づいていたかどうか不明であるし、あまり区別なく論じているようなのだが、いわゆる「般若智」そのものもつ即非の側面と、般若智に於いて顕現している存在そのものの即非の構造である。即非には智の側面つまり「識」の側面と、存在の側面つまり「境」の側面との両方が同時に成り立っているということこそ是非指摘しておきたい。鏡の喩えで言えば、鏡の本体に於ける即非の構造と、そこに映現される存在者の即非の構造である。「山は山に非ざる故に山である」という後者の即非（存在の即非）が成り立つのは、それをそのように捉えている般若智自身が、「我は我に非ざるが故に我である」として自らの実体性を即非的に否定しているからである。禅でよく言われる「火は火を焼かず、水は水を濡らさず」という表現は、じつは般若智の即非に符合するのであつて、それを「山は山に非ざる故に山である」という存在の即非と同列に並べて理解すべきではないと考える。

三・四 純粹禪の再評価へ向けて

人間—この問われるべきもの— 露現と覆蔵の〈現場〉から—

ところで、最後の二章は、花園上皇と大燈国師・宗峰妙超を扱ったものだが、筆者としては、今後の新しい研究課題として特に最近強い関心を抱き始めている日本の禅思想の見直しの意図で執筆したものである。ここでは上記の両者が宣揚した「純粹禅」について論究したが、それには理由がある。先述したように、最近十数年の仏教研究では、大乘仏教非仏説の主張が喧しく、またそうした動向から、明治以降の西歐化の波に乗って台頭してきた文献学中心の近代仏教にも厳しい批判が出てきた。またそれに伴って、西欧哲学に馴染んだ思惟方法で仏教思想を知的、哲学的にのみ理解しようとする立場（本書もそうだが）も「近代仏教」の枠に入れられ、そうした立場からは殆ど顧みられることなく、まったく無視もしくは軽視されてきた、その意味ではきわめて偏狭な仏教理解に異議を唱え、仏教もつ非合理的側面、とくに日本の場合には、神祇信仰や広く神道と結びついた神仏習合的、密教的要素を含み入れた仏教こそ、広く世俗に浸透して深く日本の文化的要素となっている、あるがままの仏教であるとする研究動向が広く行き渡り、よく「葬式仏教」として揶揄される仏教をも含めて、そうした世俗社会に今も脈々と生き続けている生きた仏教の再評価と研究が大きな勢力を持ち始めている。つまり「かくあるべき仏教」ではなく、古代からそうであったし、現在も伝統的にそうであるような「事実あるがままの仏教」に積極的に目を向けて研究に取り組むといった動向や主張が台頭してきている。日本中世に於ける禅思想も頭密仏教体制の支配から、当時は禅密兼修の側面があったことは無視しえず、密教からの見直しが提唱されてきている。こうした潮流について、筆者は最近、宗教学的な関心から共感するところ多大であり、無視してはならないものとして考えている。しかしこうした「近代仏教」批判が、これまでの仏教学や宗教哲学の分野でそれなりに深く研究され培われてきた大乘仏教思想の貴重な成果が、ややもすれば産湯と共に赤子をも流すことになってしまいうことになるのではないか、禅で言えば、もつばら禅と密教とのつながりを史学的に究明することばかりが主たる研究目的となつて、それはそれで学術的価値は認められるものの、宋朝禅

が、まぎれもなく生きた形でわが国に伝わってきたことの証しに目を向ける視点が、ややもすれば等閑にされてしまいかねないのではないかと危惧するところもあつて、現在の仏教研究の動向に逆らうかもしれないが、あえて「純粹禪」という形で、それを救い挙げようとしたつもりである。

最後に、エピローグとして掲載した横文字の論攷は、二〇一一年に東西研創立六〇周年を記念して上梓された論文集のために執筆したものが、時あたかも、東日本大震災と大津波、原発事故という悲惨な天災・人災が起こつた年であつた。その大きなショックのなかで筆者の思うところを書き綴つたものである。その時、感じ入つたことは、哲学するという営みは、つまるところ、人間存在の有限性を自覚するところから始まる「祈り」なのだ、ということであつた。なにか、さかしらな理性では捉えられない究極的なもの、無限なるもの、超越的なものに身をゆだね、そうした深みの次元に絶えず身を置き、心を研ぎ澄まして、その声なき声の語りかけに耳を傾けつつ思索すること、自ら哲学するというのは、こういうことなのであらう。