

死と云う不安

——科学，哲学，宗教の「証」——

「入りたまえ，ここにも神々がおられる」

ヘラクレイトス

小林 幹 夫

1

人は知人の死に直面して、歎き号泣し、香をたいては、何故、かくも早く、自分達から死者の霊は去って逝ってしまったかを悲しむ。しかしソクラテスも言うように、「死は永い眠り」であるかも知れず、老荘の教えのように、「生も短い夢であって、死の向こうにこそ真の生命がある」のかも知れないし、或は、仏教の教えのように、生から死への移行は、単なる遷り化す一つの過程にしか過ぎないのかもしれない。そうすると、人の魂にとって、死こそ平安な休らい所であり、安息の静寂と言えることになる。もし、そうだとしたら、嘆き悲しむのは、生者の自己自身の悲愁ではあっても、死者の霊は彼岸にあって、ああ、こここそ真の安楽場所と言って、私達此岸の者達を憐れんでいるにすぎないのかも知れない。

とに角、死と言う事実は、哲学を学ぶ者と学ばざる者との差別なく、すべての人間に平等に課せられた宿題であり、遠く仏陀の哲学や現代の実存哲学に例をとるまでもなく、哲学することをさしせまる一つのアルキメデスの点でさえあった。まして、今日のように、交通事故その他の突発的災害に囲まれた現代人にとって、その年令の老若をとわず、死は遠いようで、直ぐ隣りに忍びこんでいるかもしれない。

死を知ることは、生をよく生きる手段と言える。ここで、死を知るとは、来世を意味せず、魂の行向を尋ねることでもない。

死者の霊の安らかさ——涅槃を知ることである。

人は死んでから、又は死ぬ間際に、涅槃を知っても、あまり用をなさない。死者の霊は等しく大自然に還るとすると、その休らう場所は、一様に平等に涅槃寂靜の大宇宙なのかもしれない。そこでは悩みも苦痛もあがきも恐れも争いも、凡そ人間的なことは全部消滅してしまって、あるのは、絶対の休息と寂靜だけなのかもしれないから。そこでは、始めから涅槃寂靜を学びとる必要性は、何も感じられない世界なのかもしれない。

生きているうちに、涅槃寂靜を体得する、これは少くとも、損な生き方とは言えない。宗教とは、そんな意味では、生の晩年に問われるべき問いではなく、忙がしい生の活躍期や青春期にこそくぐらねばならぬ一つのせまき門と言えそうである。

禅宗の葛藤集に、次のような有名な公案がある。

「趙州ちなみに僧問う。狗子にかえて仏性ありや、なしや。趙州いわく、無と。僧い

わく、一切の衆生、皆、仏性あり。狗子いぬにいんもとなしてか、かえって無と。州いわく、かれに業識性ごつしきしょうあるがためなり。又、僧ありて問う、狗子いぬにかえって仏性ありや、無しや。州いわく、あり。僧いわく、すでに有う、なんとしてか、かえって、這箇しやくの皮袋ひたいり裡とうにゆうに撞入つづるか。州いわく、他の知ちって故ことに犯とがすがためなり。」

私達は、まず始めに、言葉の解釈だけに限ってこの公案を調べてみることにしよう。

「ある僧が趙州和尚に尋ねた。『犬に仏性がありますか。』趙州がそれに答えて、『無し。』と言った。その僧は反論して、『一切の衆生は、皆、仏性があるのに、どうして、犬だけないのですか』と更に尋ねかえした。趙州は、『犬に業識性があるためだ』と答えた。又、別の僧があつて、同じく、犬に仏性があるかと尋ねると、今度は趙州は、『あり。』と返答した。僧は不思議に思つて、『犬に仏性があるのに、なんでこんな獣の姿になっているのですか。』と詰問した。趙州は、これに答えて、『知つていながら、ことさらに悪いことを犯した罰で、こうして輪廻して、犬の姿となっているのだ。』と答えた。」

言葉の解釈は、実に容易である。しかし、ここに、幾つもの難問がかくされている。この難問を解くことが、即ち、死の重大事——涅槃静寂を、即今、今日現在の生の重大事として、受けとりうる可能性を閉している。実に容易の見で視知することを、絶対に許さぬ世界が、この問いの彼方に開かれている。

ここで私が、いくら平易にこの公案を何百ページを使って、説明しても、又は、西欧哲学風に、論理的表現をかりて読者に解明しようとしても、殆ど徒勞に帰するだけであつて、不明のところは、いつになつても不明のままに読者に残されている。各人が自分で冷暖自知——自証するまでは、ことばの意味以上のことは、伝達不可能に近い。

しかし、私が、殊更に、死と云う課題を粘出し、又、この趙州無字の公案を提出してきたのは、別の意図があるからである。

一つには、宗教と哲学と科学の証明の問題を明確にするため、又、一つには、特にギリシヤ以来の西欧哲学、およびその思考方法と、この公案に含まれている問題性が、いかなる点で類似点を持ち、いかなる点で異質性を持つかと言うことである。死に対する不安を西欧的思考と、東洋的宗教では、どのようにきりぬけ方が違うかを、比較思想史的に、あつかつてみたからである。死に対する不安、——これは一方でそのまま人間に課せられた哲学的人間学の問題ともなり、その意味で又、必然と自由の問題にも連つているからである。

2

ところで、この趙州無字の公案を分析してみると、次の五段階を識別することが出来る。

- (1) 業識性ごつしきしょう…… (仏性→人間性→動物性への墮在的下降)
- (2) 無…… (仏性の)
- (3) 有…… (仏性の)
- (4) 知ち而に犯ほん…… (仏性 $\begin{matrix} \swarrow & \text{人間} \\ \parallel & \\ \searrow & \text{動物} \end{matrix}$ の円環性)
- (5) 一切衆生悉有仏性…… (仏性)

だから、ここで問われているのは、動物、人間、仏性、の三者連関である。しかも、業識性は仏性→人間→動物の精神的下降過程を示すものであるが、知而犯は、人間でありながら、仏性も知り、動物性にも下降しうる可能性の移転として、提示されている。

この動物性と人間と神との三者連関で、直ぐ私達に連想されるのは、ベルグソンとニコライ、ハルトマンの二大哲学である。私達は、まづ、ここで、19世紀末から、今世紀にかけて活躍したこの二人のヨーロッパ思想の代表者の思想と、この公案の段階性を比較することによって、元来表現不可能の禅の問題の核心に接近してみようとするのである。

面白いことに、ベルグソンの生の哲学も、ハルトマンの批判的存在論も人間と動物を弁別することによって、窮極には人間の自由の問題を到達点としていることは、同じである。

ベルグソンはその「創造的進化」の中で、動物的本能と人間の知性が行動する際の区別を論じて、本能は直接に目標となる事物に向うが、知性はまずその事物に「関係」を入れて認識する。つまり、前者が無意識的に働くとする、後者は意識的に働きかける。ここで「関係」とはことばを入れた思考を意味している。動物も本能的に思考はしても、複雑なことばで思考はできない。

しかも、人間はそれだけでなく、存在と、非存在を同時に、表現しうる。肯定と否定とはそうした判断の働きである。しかし、ベルグソンも言うように、人間の思考は、思考するために思考するのではなくて、行動するために思考するように出来ている。しかも人間の行動の出発点は不満足であり、その意味で欠無である。人は目標をたてなければ、行動しようとしなない。そのようにして、私達人間の行動は、「無」から「あるもの」を得ようとするところにあるわけで、その意味で「無」のキャンバスに「あるもの」を刺繍することが、行動の本質でさえある。

こうした行動の面から全生物界を見渡してみると、人間が他の動物と区別できる能力は、そのホモ・ファール（工作人）の性質にある。動物は本能的に知恵があって、他のものを利用することはあっても、無機物から自由にもものを作り出すことは、人間しかできない。しかも、人間のもう一つの特徴、ホモ・サピエンス（知性人）から見ると、人間はことばを駆使して、一つの行動の前に、幾つもの行動の仕方を考えることができる。動物に試行錯誤の行動はあっても、行動以前に意識の上に行動の方向と結果を思い浮べて、躊躇したり選択をしたりすることは、動物の本能には、殆んど見かけることがない。そんな点から、動物の行動は常に定言的直線的に事が運ばれるのに反して、人間の知性と行動では、仮言的にこうしたら、こうなると言う風に屈折を見せながら、事が運ばれて行く。

ベルグソンは、ダーウィンやラマルクの生物学者と同時代人でもあり、又、バヴロフやフロイドとも同時代であったので、彼の見渡した世界は、生物の進化の世界であり、心理的には意識とプロティエヌスの時間の関係に注視点をあてている。動物が本能、人間が理性と言うアリストテレス以来考えられて来た区別の仕方は同じであっても、その区別の仕方は、どこまでも進化の方向から眺められ、彼独自の目的論から見渡されている。しかも彼の理論にあっては、植物と動物が補いあって生きてるように、本能と知性も互に補いあっている。特に本能と知性は決して段階的進展と見るべきではなく、知性で本能の痕跡の全然ないものではなく、本能で知性の影を全然留めないものはないと決論づけている。目標とそれへの行動の観点から動物や人間を見つめると、それは当然の帰結と言えることになる。

さて、ベルグソン哲学の特色は、その時間論にある。私達は、次にその点に視点をあててみよう。

普通、論理の判断において、肯定と否定とは同列に考えられている。しかし、否定は客観的な事物の認識において、肯定と否定の二重作用をもっている。否定とは、一度、ものの存在を肯定しておいて、それを抹消している。肯定がかりに客観的な事象を確言するものとする、否定は非事象をやはり客観的なものとして、いってみれば、肯定の場合におとらず事象的なものとして確言する点で、ある点で人は誤まりをおかしている。と言うのは、否定は自分の否定を客観化できぬからであり、一方で、抹消し、とりのけておいた他物を置き換えることをひそかに肯定している点では、人は正しいと言える。このように、否定する際に、ある概念を置換用にとっておく作用を置換の操作として取り出してみ、いわばマイナスの方向に、連続的に個々のものの存在にあてはめてゆくと、人はそこに抽象的に「絶対無」の観念に到達する。そこで、その絶対無と全然逆方向に考えられる完全性が、神的な完全性として浮かび上る。こうして、神的完全性から絶対無まで下って行く存在の全段階が、神の推定とともに、いわば自動的に実現されてくる。こうした帰結は、意識の純粹持続が、空間の方に知性の働きによって出発し、展開した世界像と言える。

ところが、純粹持続は、この外に、内的反省の方向に、(内的時間の逆方向に注意すると)、空間は無の場所に包まれた一の中の多と言えるのに反して、時間は、それ自身、同時に多方向の行動を包蔵する。仏教で、「一念三千」と言うように、内的直感の相では、自己は一瞬に多方向に歩み出す可能性をもち、それに一というブレーキをかけて統一を保っているものが、とりも直さず、その個性の人格と呼ぶことが出来る。ベルグソンの自由とは、創造活動をも内含するこうした多方向への選択可能性の自由として画き出される。

こうした内的直感の意識の流れの今と言う断面に、持続的に立っている可能性としての生の躍動は、そのまま自由でもあり、運命の支配者でもあり、神とさえ呼ばれうるかもしれない。しかも、これは、先に述べた肯定、否定の両端をも否定しうる判断作用の主として、充実した内容をもつ無と言える。否定はつねに、肯定をひそかに蔵していると言う意味で、肯定よりは内容が豊富である。その頂点に、この充実した無が立っている。ここで、無は一切であるから、ベルグソンの「存在論」では、総ての存在は、論理的には、この一切から発出されてくる。その無を持続させているものは、外ならぬ意識である。その意識を、知性の空間化を離して、人間の可能性の面だけから眺めた時、生の躍動が現出されてくる。

ベルグソンの「創造的進化」の中には、彼の「内的直観」と云う「坐禅」によって、こうした生の躍動の哲学を導き出したと言える箇所もあって、私達には面白く感じられる。

とに角、ベルグソンの考えた「生」とは、生物学的である。個体が生きてると云うことは、適応に成功したからに外ならない。動物が動物たるところは、蓄積された潜在エネルギー(栄養)を、爆発的に行動に変換しうる能力にある。ところが、人間は知性をもち、科学をつくって、物を支配する。しかし、人間が、人間たるところは、彼の哲学の中心である「生の躍動」にもどるところにある。そこで、始めて人は自由になり、神にも近づける可能性をもつ。ベルグソンの死とは、彼の生の本質の逆方向と見て、間違いないであろう。一念々々の生があるように、念々の死もありうるからである。

3

次に、私達は、ニコライ・ハルトマンの存在論に移って、人間の自由性や、人間と動物や自然の関係を論じてみよう。

ハルトマンにあっては、人間の自然に対する優位性は、人間が予見することができることと、目的をもった活動ができるところにある。自然は暴風や洪水のように非常に偉大なエネルギーを行使しても、それ自身の目標に関しては盲目であり、しかもそのエネルギーがどのような結果をもたらすかについては、無関心である。動物も自己の環境を変更することが出来るが、人間だけが世界を広く関係した因果系列で捉えることができ、自己の可能性を洞察し、目標に沿って計画を立てることができ、世界と自然に客観的な方向を与えることも可能である。人間は動物を飼育することが出来るだけでなく、自己の精神までも成長させることが出来る。人間の特性は、ハルトマンでは、そう云うところに見出される。

では、ハルトマンにあっては、人間の自然認識はどのように捉えられているのだろうか。彼の存在論において、認識とは一種の存在連関の把握、世界の成層構造の研究である。自然の中には、無機物、有機物（生命）、意識、精神と云う四つの存在者の層があり、その各々に、統一と多様、一致と背反、要素と複合体、形相と質料、決定性と依存性などの基礎的カテゴリーがある。

そのカテゴリーの当てはめ方には、幾つかの規則がある。例えば、下位の層のカテゴリーは上位の層にも適用されるが、上位の層のカテゴリーは、下位の層には適用出来ない。下位の層のカテゴリーが、上位の層に拡張される時は、そのまま適用できずに、ある制限を受けるなぞと云う規則である。

このようなハルトマンの存在階層にあっては、上位の層は下位の層に基づきながら、下位の層になかった新しい内容が現われ、下位の層から自由である。そうした四つの層に、今、決定性（Determination）と云うカテゴリーを当てはめてみると、決定性は物質界にあっては因果関係の形をとるが、生命界にあっては、局部的機能相互の合目的性とか、全体の自己調整とか、個体の再生産として示され、また精神界では、目的決定性として、あるいは、価値による決定性として、示される。

人間の自由性についても、ハルトマンではこうした存在階層とカテゴリーから演繹できる特殊の場合にしかすぎない。

ニコライ・ハルトマンのこの存在階層と基礎的カテゴリーの構想は、実は、カントの認識論のもつ困難に始めから対処しようとして構成されているのではなかろうか。丁度ベルグソンは、その青年時代にデカルトからラヴェソンに至る通を学んで、カント哲学をよけて通ってしまったから、彼独自の時間論の発見を通して、カントの認識論の分裂を克服できたのに反して、ハルトマンでは、カントから新カント学派に至るまでの物自体の問題と意志の自由の困難を自覚していたからこそ、この彼の存在階層の理論を編み出したのだと言える。

周知のように、カントは悟性法則の支配する現象界と、理性の支配する知性界を分けている。その知性界での二律背反の一つに、意志の自由性の問題がある。自然は因果法則によって始めから決定されているとすると、人間の意志もその中に巻きこまれて、意志の自由の存立は確言できなくなる。しかし、この意志の自由の非決定性の問題も、カントで

は、実践理性の世界で、意志の絶対命令として、人間の自由性は再び救い出される。ここにもう、別の意味での一種の存在階層が、カントでも設置されていたのだ。これは、現象界と知性界と実践理性と判断力に見られる目的論の世界であった。ここに、カントの天才も見出されたとハルトマンは見ている。

ハルトマンも言うように、ただ自由意志だけが、道徳的に善でも悪でもありうるのもであって、自由意志においてのみ、道徳的な法則も成り立ちうるのである。しかし、その自由意志の成り立つところは、既に因果法則によって決定された世界という場においてである。ところが、その人間の実践の場、現実世界は、謂わば、決定性と云う力によって、支配されている。ここで、彼の階層構造が、救いの女神となってくれる。

自然が如何に因果法則によって強力に決定されていようと、それは、無機物や生命（動物）の世界までであって、人間の精神はそれらの二つの階層から上に位している。意志は、行動の条件のないところに、行動の目標ももちえない。意志の自由は、自然の因果的決定と云う条件のもとにこそ、彼自身の自由の働きうる場の広さを探し出すことが出来るのである。ここで、人間が自然法則を知ることは、意志の自由の単なる前提条件にしかすぎない。再言すると、人間精神の自由さは、自然、生命、意識へのその優位性の自覚か、行動決定や行動選択における自主性又は主体性にある。

次に、私達は、カントの物自体の問題と、ハルトマンの言う存在との関係を論じてみよう。ハルトマンにあっても、カントと同じように、物自体は人間の認識の外へはみ出してしまふ。しかし、その捉え方が、カントとハルトマンでは全然違う。カントでは、認識不可能は、認識者の困惑として写るが、ハルトマンでは存在が始めから、人間の認識を超越しているところに、むしろ彼の存在論が出発する所以がある。認識は、元来、主観——客観の関係であると彼は言う。物は、人間の認識作用においては、人間の主観に依存している。

例へば、私達が物の量を計る時、我々は秤りによって、その量の大小を知る。ところが、実際には、重さと、人間の知ろうとする量目とは、無関係である。質量は万有引力に関係があるから、太陽や月の位置にも関係がある。ところが、我々が物の量を秤るという行為（これが人間の認識作用でもある。）と太陽の運行とは無関係である。だから、認識は人間の主観客観の関係に依存しているが、物自体は、つまり、物の存在は、人間の認識とは何等関係をもっていない。

存在は、本質 (essentia) と存在者 (existentia) の両者を含んでいる。このうち、本質の方は、私達から隠れようとし、存在者は現存在として私達の前に現われる。ふつう、存在者は個々の人、無常^{むじょう}に過ぎゆく出来事、具体的事物と云う形で現実的存在となって現われてくる。ハルトマンでは、対象一般は現存在 (Dasein) と相在 (Sosein) に分れ、現存在は後天的認識によって知られ、相在は先験的認識だけが知る。だから現存在が現実的存在であるのに、相在はイデアールの存在であり、数学の真理性なぞはイデアールの存在領域に含まれる。こうして、ハルトマンの哲学で、主観が世界に対立して認識しようとするものは、広い意味で存在根拠を問うことであり、その意味で彼の存在論は、存在のあり様、所与のあり様を考究して、存在関係を明らかにすることにある。カントの物自体は現象の彼方^{ひるがえ}にあって、認識の到達出来ない世界を現出するが、^{ひるがえ}翻ってそれは又、可想体となって客観的实在性を暗示し、更に先験的現念に移されると、人間理性の自由性を顕わにし

てくる。しかし、理念における自由性が、直ちに現実における自由ではない。仮にカントも言うように、実践理性の定言命令によって、人間の自律性は救われたとしても、現実の人間はいつでも現実の世界で、苦悩なく罪なく、そうあることには幾多の困難がひかえている。しかも、それは三重の意味においてである。一つは自己肉身の墮在する世界のせちがらさにおいて、そしてもう一つは重複した人間関係の感情の複雑さにおいて、又一つには、自己の倫理的使命の達成の段階と方向において。少くとも、カントではハルトマンよりは、現実的人間認識は稀薄であろう。

とも角、私達は、ここで、私達本来の問題提起にもどらねばならぬ。

4

さきに、私達は無字の公案を示すことによって、それは表現不可能の困難に直面すると述べた。それは、禅宗では、師から弟子へ自証を証すると云う独特の仕方で、昔から今日まで伝えられてきた。私達はここで、宗教と哲学と科学の「証」の問題に、論点を移してみよう。

禅宗では、自己の心の転換を、密室相伝によって、「証」してきた。この証は、師と弟子二人だけの暗号とも言え、余人の介入を許さない。それだけではなく、公案全部を終えた学人も、この証をめったに、外に出そうとしない。「仏と言うも、身の穢れ。」とか言われるように、禅の悟りは、元来、言句の行きつきえない表現不可能のものを、無理に表現にもち出そうとする。うまく表現出来たとしても、それが概念的固定観念に墮しては禅の真精神を逸脱してしまっている。つまり人間のことばの表現上にのった時、それはある意味で、もう真髓から離れてしまっているのである。

しかも、この証は、奇妙な証である。もし他の人が、仮にその場において、聴いていても、彼等二人の心事は、何を物語っているのか、或る場合には全然わからないかもしれない。

それは、とも角として、宗教にも「証」のあることだけは、まづ第一の前提条件として念頭に止めておいていただきたい。

次に問題になるのは、この「証」は禅宗だけのものであろうかと云うことである。

宗教は思弁よりも実践であり、知よりも直観である。往相においては、念仏三昧の修業が、還相に帰って慈悲行となる。実践、行は宗教の一つの特色と言え。修は必ずしも証を要しない、証は西国浄土億万里の彼方に向けられるか、永遠の彼岸に向けられるか、それは問わない。永却の時間からすれば、常に修証一如と言え。

面白いことに、キエルケゴールもその哲学的断片、後書に宗教的真理は客体的真理ではなく、主体的真理であり、その限り、各々の主体が求め、答えられた真理は、他の人が事によると誤解するかもしれないから、伝達の形式に注意しなければならぬと言っている。客体的思惟は、何等の秘密を持たないのに、主体的内面的思惟は、本質的にも秘密である。何故ならば、それは直接には伝達せられないからであるとも言っている。と云うのは、直接に伝えることは、神をあざむき、自己も他人をもあざむくことになってしまうからである。

しかも、キエルケゴールの言をかりるまでもなく、宗教の真理は、知恵で得られるものではないから、各人は自己を空しくして待たねばならぬ。その待ち方は、内面的反省、主体的決断、そして宗教的実践しかない。

だが、キリスト教には、証の威大な実例として、福音書があるのではないかと、或る人は反論するかもしれない。バルトなども、こうした立場に立つ神学者と言える。

しかし、福音書の示すものは、歴史的イエスの生涯である。その歴史的イエスにおける真理は、キエルケゴールと共に言うことが許されるならば、客体的には、全然存在していないのである。キリスト教は、その真理を求めるキリスト者の主体性において、始めて真理となるのである。

禅宗では、この主体性を、己事究明と言う言葉で言う。又、「自救不足」は禅者の最も忌み嫌う所である。まず往相において、まづ自己を救ってから、始めて他人への慈悲に向おうとする。何故なら、仏陀もイエスも同じ道をたどったからである。とに角、宗教者は、自己心内の証から出発する。ここで、心内の「心」は、主観、客観の心ではない。無理に表現すれば、永却の絶対現在と言えないこともない。西田哲学風に言えば、主客合一のところとも言える。宗教では言われたことばが問題でなく、そこで如何なる真理から、そのことばが発せられたかが重大なのである。

これに反して、学問は、始めから表現の世界だけのことである。哲学も学問の一つである限り、表現的世界のことである。

よく言われることであるが、体系や方法の底には、その哲学者の「体験」があると言われる。三木清も、その認識論の中でそう言っている。しかし、哲学者が表現の世界に住むかぎり、宗教者と同じく、生の体験をそのまま出しているとは限らない。デカルトの、コギト・エルゴ・スムも、そのままの形で断言的に言われても、彼の体系までも予想できない。しかし、宗教と違うのは、そこに表現の上に秘密をもととしないうところにある。どこまでも論理的に語り出そうとする。その限り、科学一般と同じく、人はそれを読めば了解できることが予想されている。

自然科学と哲学の差違は、表現の仕方、その方法の中に現われる。哲学の表現方法は、演繹的であるのに、科学は実験という「証」に基づく限り、帰納的である。仮に演繹的に表現されていても、帰納的に実験又は観察で得られた結果から一般法則をとり出して、個々のケースに当てはめて表現しているにしかすぎない。

と言って、帰納法イコール自然科学的思考方法などとは決して言えない。元来、帰納法は、遡源的、探究的思考をも内包している。その意味で、科学の発展は、弁証法的である。例えば、よく知られているように、光の波動説と粒子説である。両説は、それぞれ帰納法に基づく実験結果の事実とその理論である。しかも、二つの説を結びつける橋わたしは、不可能であった。ここに表現の証の上では、ハイゼンベルグの不確定性原理や相補性原理が、巨視的な場の理解に固った人達へ消極的に提言される。その二つの説を積極的に結びつけようとするのが、その後の量子力学の発展である。

さて、ここで、私達は再び、ベルグソンとハルトマンの哲学の、体系的表現の「証」の問題を簡単にふりかえってみよう。

独創的体系にはその前に、その哲学者の体験があると言えると同時に、私達は、彼の体験の前に、更に、彼のその時代への問題提出の仕方があると言わねばならぬ。

ベルグソンでは、彼の体験にあたるものは、「生の飛躍」と時間論である。これが、彼の第一の証とも言える。更に、ダーウィンの道化論の盛んな時代への問題提出としては、存在を生物界全般の生から見渡したこと、認識を目的をもった行動から考えたこと、これが、彼の哲学の第二の「証」の仕方と言える。

ハルトマンでは、どうであろうか。ベルグソンが、一つの一大直感、「意識の純粹持続」と「生の飛躍」から、形而上学も宗教論も時間論も展開させたのに反して、ハルトマンは方法としては、数学の直感主義、構成主義にヒントを得たように思われる。そして、フッサールの意識と世界の対立に、存在そのものが本来もっている特性としての現実性、具体性をはさみこもうと意図する。そのために、相在のイデアール性と共に、現存在のレアール性を詳述し、所与のあり方、存在のあり様に「証」の根拠をおいて、カテゴリー論と存在階層を構成したと言える。彼は、新カント学派から出発したから、このカテゴリー分析が、広い意味での科学批判にもなり、又逆に科学の進展によって彼のカテゴリーも多少の修正を余儀なくされるかもしれないと、彼自身も言っている。

ここで、私達は「証」の問題を、事実の証、思考の証、論理的証、表現の証の四つの証に分けたとすると、宗教学は、キリスト教的に言うところの心内事実（啓示）と事実の証（歴史的イエス、聖書）の連関を表現の証にもち出そうと苦勞し、哲学は客観的事実の証と共に、主体内面の事実の証の両者に重点をおいて得られた思考の証を、論理の証、表現の証を通して発展させる。科学は専ら客観的事実の証に基づいた場を想定して、そこに思考の証と論理的証を入れて表現の証に持ち出してくる。数学と論理学は、前者は数・記号・関係・写像を中心とした思考と論理の二つの証を中心とするのに反して、論理学は概念を示した記号関係だけを中心とした論理と思考の証と言える。（表現の証とは、ここで、社会の一般的了解を要求する思考の理論化を意味している。）

5

さて、私達は、そろそろ死に対する不安と、禅宗の無字、有字の公案との関係にもどらう。

キエルケゴールは、死を一般的に考えるかぎり、死は単なる客観的事実にしかすぎないと言っている。人はいつか死ぬのだとか、ソクラテスは何才で死んだとか言っているかぎり、死は未だ遠い他人事にしかすぎない。キエルケゴールも言うように、死を自分のこととして考えて、始めて、死は主体の問題となり、しかも直接、行動の問題となってくる。私達は厳密の意味で死を準備することはできない。死は明日来るかもしれない。死を説教的に聴く時、一生の方針を考える課題とはなりえても、直に行動を要求してこない。2、3日中に死ぬと決められて、しかもそれが自己自身の問題となって始めて、死は決断と行動の問題になる。死を主体的に受けとるとは、そう云うことである。それは活発な行動を私達に迫ってくる。

しかし、この死と行動主体の問題から、パスカルもキエルケゴールも、キリスト者への道を説き始める。（ハイデッガーの「存在と時間」では、死は単なる実存分析の手段に使われているにしかすぎない。）

東洋人の死への準備は、禅宗では、もっと直接的であり、活動的であり、日常的でもあり、平常底である。

今、ここにある人があって、治療をしても全然効果がない不治の病を宣言され、半年以内に必ず死ぬと宣言されたとする。ここに理想的な二つの生き方が考えられる。

一つは、自己の生の短い期間を徹底的に充実して生き、できたら、他人の不幸をも救い、後世へも与えるものを残そうとする生き方である。

他の一つは、聖人でも偉人でも宗教家でもないが、平安な日々をそれまでと同じように平凡に生きて、死ぬる人である。そして、こう云う人達について、私自身、度々耳にすることがあった。

それはとも角、禅宗では生き方としては死を喫茶喫飯の日常底で把握しようとする。それは、どう云う心構えからくるであろうか。

例えば、不治の病を宣告されても、もし、毎日、朝から晩まで、死への不安と恐怖の念を、「一念不生」で押えて生きられたら、それは今迄と何の変りもない平常無事の生活となる。これが「無字」の生活と言える。自己が真に空になりきったなら、自然の永遠不滅の生命の流れに、自己の死は何の意味も与えも滅じもしない。しかし、人間的に恐れ悩み苦しむのが、業識性の自己である。だから、狗子仏性は、対象上にはなく、主体の問題に移されねばならぬ。

「有字」が所謂涅槃^{ニルヴァーナ}にあたる。仏教でよく「物我一如」と言い、又、禅者が「死んでこい」と言い、西田哲学風な言い方をすれば矛盾的自己同一とも言える。カントの物自体になりきって、日常茶飯時にそれを使いこなすことである。

印度の初期の仏教では、ニルヴァーナとは、元来「消滅」を意味し、この消滅はカルマ（行為、業）の消滅を意味する。又は、意識の消滅と解してもよい。意識が欲望、愛執の行為を呼び出し、そこから出た悪い行為が縁となって、輪廻を招くからである。だから識が消されれば、苦しみも消える。このように意識の本源にもどるのが、禅那であり、禅定であった。それによって、こだわりも恐れも執著もとらわれも出てこない平安静寂な心境に到達することである。

知而犯は、一方で禅で得た境地を念々相続させる難かしさを示し、一方で又、向下門として、対象に即して慈悲を行なう、その人に即して法を説くとでもここでは表現しておこう。最後の悉有仏性は、有字がわかれば、自然にわかることである。

要するに、狗子仏性無字有字の五段階は、死を平常無事底に生きるための連続課題である。問われているのは、主体まるごとの己事究明、実存哲学以上に主体的に即今ここで問われている難問である。西洋がやっと19世紀に気づいた主体性の問題を、禅は7、8世紀からそれだけに生きること苦心してきたのである。

さて、ここまで筆を進めた時、人は無字五段階とベルグソンやハルトマンの哲学があまり深い連関にはないことに気づくであろう。ベルグソンでは生命界全体は一種の形而上学の例証として現わされ、ハルトマンの存在階層は彼独自の形而上学的認識が到達した世界構造である。然るに、禅の五段階は、直接主体の生きる態度の問題であり、結果として出てきた活発な活動性こそ問題なのである。

今、ここで時間論だけから考察すると、ベルグソンでは時間は認識論と形而上学の出発点であり、ハルトマンでは、人間が現実の中で計画したり、人と出会ったりする人間学の追求の形で答えられているのに反して、禅では時間の永遠性が質問の形で問いただされている。そんな意味では、ベルグソン、ハルトマン、禅の段階性の類比的思考は、あまり重要性を見出しえない。

しかし、私が禅と二人の哲学思想を並べて論じたのは、三者に共通に現われてくる「業識性」の問題だったのである。私は暫くここで仏教で云う「業」識性を離れて、それを考えてみたい。

業識性とは、人間の中にある獣性、別言すれば、動物的エネルギーの問題とも言える。

ベルグソンは無背推動物は、蟻や蜂の社会生活を目ざし、背推動物は人間の知性を目ざすと言っているが、そこから、ベルグソンは昆虫の本能的直覚と人間の知性を合体した、理想的超越人間を予想している。禅の活発性はある意味でこれに近い。

ハルトマンでも、ベルグソンでも、人間と獣性は段階はあっても明確には切断されていない。実際、例えば酵母菌は動物と植物の中間にあり、原始人間は現在の我々が考えるよりずっと猿に近かったであろうし、又、例えば、人類学は人間を動物の生態的に捉えようとする研究態度とも言えよう。獣性も、よく昇化すれば、未だ人間性の向上に役立ちうる何ものかを残しているかもしれない。

例えば、獣性を Dämonish な精神と見做す考え方も可能である。芸術史的には、このデモーニッシュの生き方が、マニエリズムの方法によって、始めて中世を脱皮し、人間解放のルネッサンス芸術を産み出した。ゲーテやシラーの Sturm und Drang のロマンティズムもこの線から考えられる。ベルグソンの生の飛躍も、それを背後から押し出す個体の生のエネルギーが欠如しては、それを貫行できない。キリスト教から出た聖パウロ、聖テレーゼ、聖フランシス、ジャンヌ、ダルク等の入神経験者達は、その余生を威大なエネルギーをもってキリスト教宣布に注ぎこんだ。(ジャンヌ、ダルクだけは、愛国心に向けた。)この啓示からくる威大なエネルギーの露出を、彼等の精神転換による、神性、人間性、動物的エネルギーの合体と考えられないだろうか。人はアポロ的知恵だけでは、少くとも行動や芸術の面では、何事もなしえない。

私達現代人にとって、悟りや入神を経験した人が、キリスト教の宣教や仏教の寺院維持と教典理解だけに生きることが要求されているのだろうか。科学に、芸術に、創造と、改革と、進歩に、人類が我々のエネルギーを待つ分野は広かつ大である。この点で、今迄の禅は、悟りの境涯を重んじすぎてきた。真に知而犯となるためには、もう一度業識性に下降して、「衆生病める故に我も病む。」と云う世界認識から、泥まみれの「和泥合水」の活躍が期待される。東洋が、西洋に与えるものも、私には、そこに期待出来ると信じている。

まして、現代では、社会人文諸科学は、行動科学の方法を大きくとりあげている。行動を後ろから支えているのは、行動の困難さに打克つディオニソスの精神である。創造を押し進めるものは何かと云う問題である。現代哲学の進むべき方向に、この論文の視点が、幾分でも与えるものをもっていれば幸いである。

(Augut 6th, 1967.)

参 考 文 献

- (1) Bergson, H. L.; L'Évolution créatrice, 1913. (真方敬神訳, 創造的進化)
- (2) Bergson, H. L.; Les deux sources de la morale et de la religion, 1932. (平山高次訳, 道徳と宗教の二源泉)
- (3) Bergson, H. L.; Essai sur les données immédiates de la conscience, 1889. (竹内芳郎訳, 時間と自由)
- (4) Hartmann, N.; Neue Wege der Ontologie, 1949.
- (5) Hartmann, N.; Zur Grundlegung der Ontologie, 1965.
- (6) Hartmann, N.; Der Aufbau der realen Welt, 1964.
- (7) Hartmann, N.; Die Philosophie der Natur, 1950.
- (8) Frag, D.; Manierismus als europäische Stilerscheinung, 1964.
- (9) Landgrebe, L.; Philosophie der Gegenwart, 1952. (細谷貞雄訳, 現代の哲学)
- (10) Kierkegaard, S.; Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philo-

- sophischen Brocken, 1846. (鬼頭英一訳, 哲学的断片・後書)
- (11) Mossé-Bastide, R.M.; Bergson et Plotin, 1959.
 - (12) 山崎正一, 西洋近世哲学史(三)
 - (13) 三木清, 知識哲学(三木清全集, 第四卷)
 - (14) 中村元, ブッダの言葉(スッタニパータ)
 - (15) 伊藤法俊, 現代哲学入門
 - (16) 富山小太郎, 現代物理学の論理