

魔 的 な る も の

——西洋と東洋における悪の問題——

佐 々 木 徹

Das Dämonische

Über das Problem vom Bösen im Westen und Osten

Tohru Sasaki

1

その時代、その社会によって、悪の様相はさまざまであろうが、この世が人間の世界であるかぎり、完全に悪と無縁な世界というものは考えられない。歴史は、過去に犯したあやまちを二度と繰り返さないようにと教えてくれるが、同時に歴史は、何度も繰り返された同じあやまちの記録でもある。悪は、人間が人間であるかぎり、本質的に免れることの不可能な、いわば存在の根ともいうべきものである。このことは、もちろん、だから悪に身を任せていいとか、時代の悪を黙認していいとかいったことを意味しない。むしろ、自己のうちなる悪、この世の悪を、その最も微細な点にまで徹底的に追及した結果の認識である。たとえば、自己以外
の存在の生命を断つということは、一般に悪と考えられているが、しかし、戦時中はそれが称揚されたのであり、戦争そのものの悪を外から批判する者も、闖入してきた暴漢にたいしては、家族を守るために闘うであろうし、宇宙のどこかから攻めてくる敵にたいしては、地球を守るために戦わざるをえないだろう。しかも、現在、無事平穩に生きていると見える自己の生命も、動物や植物といった他の生命の犠牲なしには一時も維持できないのである。悪の問題は、ドストエフスキーが『カラマーゾフの兄弟』のなかでイヴァンを通して告発している幼児殺害の例、絶対¹⁾にゆるされてならない悪の事実を踏まえながら、同時に、そのことと根底的には無関係ではありえない生の現実を凝視するところで、問われなければならない。

倫理は善悪を峻別し、あくまでも善の実践を説く立場である。善悪の区別は、人間の自由から生じる。人間に自由がなく、いつでも一つの行動しか取れないのであれば、そこに善悪といった価値判断は生まれない。腕が一方にしか曲がらないのは、自然にそう定められているの

で、私の自由で変えられることではない。したがって、そのこと自体は善でも悪でもない。しかし、私がある腕で他の誰かを殺害したとすれば、それは倫理的に悪と判断される。殺害するしないは、私の自由の範囲内にある事柄だからである。その場合、ではなぜ殺害が悪であるのかという問題が生じるが、この問いに一つの根本的な答えを与えたのは、いうまでもなくカントである。

カントは、過去の哲学者たちが善悪の基準を自由意志の対象に求めたことを批判して、いかなる経験的制約からも自由な道徳法則の自律にそれを求めた。つまり、「汝の意志の格率（主観的な原則）²⁾がつね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」という命令である。これは、経験的な内容については何も含まず、ただ行為の形式のみを言っているので、あらゆる経験に先立った、ア・プリオリな法則である。たとえば、私が自分のために誰かを殺害してもよいという原理を立てたととしても、それは決して普遍的な法則とはなりえず、むしろ、みずから立てた原理そのものを突き崩す凶器となる。

カントにとって、自由とは、経験的世界のなかで、あれこれと選択できる可能性ではなく、人間が実践理性として、経験から独立してみずからに課す意志規定を意味した。その自由は、人間の尊厳を保証するものであったが、また、それまで西洋の精神史をみちびいてきたキリスト教の「愛」の教えすらも、道徳律のなかで、道徳律にもとづいて、理解することになる。すなわち、神を愛し、隣人を愛せよという命令が可能なのは、「愛を命ずる法則にたいする尊敬」があるからで、「神を愛するとは、神の命令を進んで実行することであり、隣人を愛するとは、³⁾隣人にたいするすべての義務を進んで果たすことである」とされる。もちろん、道徳律の完全な実践は、経験界では望むべくもなく、カントは実践理性の「要請」(Postulat)として、靈魂の不死と神の存在を挙げている。⁴⁾これは、『純粹理性批判』(Kritik der reinen Vernunft, 1781)で否定された伝統的形而上学の復活ではなく、あくまでも主観的な要求であるが、その要請は道徳律そのものと結びつき、しかも、道徳律の主体は、理性的存在者たる人間であり、意志の自律をその本質とする。そのかぎり、神の意志すらも他律として斥けなければならない。⁵⁾

このように、カントの立場は、デカルトの「われ思う、ゆえにわれ在り」(cogito, ergo sum)の延長線上に、近代における人間の主体性を樹立したと言える。『純粹理性批判』において、理論理性が認識しうるのは「現象」(Erscheinung)のみとされ、「物自体」(Ding an sich)は認識の彼方に置かれた。現象としてわれわれ人間にあらわれるかぎり、自然界のすべては因果関係の連鎖で結ばれ、したがってそこに人間の行為の自由ということは考えられなかった。しかし、実践理性として人間は、そのような因果法則から抜け出て、ひとり自由である。経験界に属する人間は、同時に、人格として可想界に属す。道徳律に従って行為する人間は、そのつど新たに自己を創造していると言ってよい。実践理性の自律は、みずからの意志決定に先立つかねるものも持たないからである。しかも、カントにあって、道徳律の存在は

「理性の事実」(Faktum der Vernunft)であり、実践理性が理論理性よりも優位に立つ。⁶⁾人間の究極の関心は実践的であって、認識上の関心も結局、実践をまって初めて完全なものとなる。

このようなカントの立場は、あくまでも人間の理性に信を置いている。『実践理性批判』(Kritik der praktischen Vernunft, 1788)の結論で、カントが自己のうちに道徳律を星辰輝く天空に比し、感嘆と崇敬の念を禁じえないと書いたのは周知の⁷⁾ところである。道徳律は命令として、一人一人の自己に迫るが、それに従わねばならないという「義務」(Pflicht)は、理性的存在者たる人間において、従わざるをえないという「尊敬」(Achtung)と一つである。実践理性の自律は、そのつど悪ではなく善を選ぶことによって、みずからの尊厳を実現する。したがって、人間が道徳律に背き、悪に沈淪するのは、人間がみずから理性的存在であることを放棄し、理性以前の自然に身を委ねたことを意味する。もちろん、人間は理性的存在であると同時に自然的存在であって、この現象界に属し、さまざまな欲望や欲求に縛られているから、道徳律の実践とこの世での幸福の一致という意味での「最高善」(höchstes Gut)の⁸⁾成就のためには、先にのべた神の存在と靈魂の不死が「要請」されなければならないのだが、それは、この世での不可能を神と永遠に任すということではなく、有限な存在である人間も、理性的であるかぎり、無限にその実現を求められているのであり、また、それが可能である。カントがいわば絶対的な信を置いた人間の理性は、中世以来の神との絆を断ち切るとともに、自然本能の拘束からも逃れて、倫理の自由な地平をひらいたのである。

その自由は、しかしながら、善への自由のみを意味し、悪への方向は、理性以前の「傾向性」(Neigung)として理解されるにとどまった。人間が理性と感性のすべてをあけて悪へと走る、いわば精神の反逆は、ついに自覚にのぼることがなかった。

2

感性的なものの自身は、悪でも善でもない。人間もまた、自然のなか深く根を降ろしており、その意味では自由とは言えない。善悪の問題は、先にものべたとおり、人間の自由から生じる。

カントのいわゆる自由は、実践理性の自律を意味した。それがとりもなおさず、自然界における人間の尊厳であった。現実の人間は、さまざまに愚行や悪行を重ねているが、カントにとって人間の人間たる所以は、人格性にある。人間のみが己がうちに理性をもつ。その理性の命ずるところに従うのが、人間の真の自由である。いやむしろ、そういう形で初めて自由が実現される。これは現実の抽象ではなく、カントにとっては、頭上の星空と同じく、疑うことのできない事実であった。

ところで、人間はまた感性その他、理性とは異なるものをもっている。理性以外のもの、あ

るいは理性以前のものが、理性の次元に直接あらわれることはない。その意味で、カントが自然本能的なものに引きずられることを「傾向性」と呼んだことは正しい。しかし、人間の自然は、動物や植物の自然とは異なり、それ自身を対自化し、変化させることができる。たとえば、野獣のもつ残虐性は自然の無垢と一つだが、人間の残虐行為は、その質と量において無限にエスカレートすることができる。この場合の感性的なものは、もはや自然そのものとは言えない。自然は、人間のうちで自然以上のものに変えられている。

人間を、理性と感性、無限と有限、永遠なものと時間的なもの、可能性と現実性といった関係としてとらえ、しかも、その関係にみずからかかわる存在として人間の自己を規定したのは、⁹⁾キェルケゴールである。

キェルケゴールの著作の目的は、キリスト教界へ真のキリスト教をもたらすことにあり、みずからは「生成しつつあるキリスト者」(ein werdender Christ)と自覚しながら、神の永遠が歴史のなかにあらわれた背理をそのまま信じる信仰の立場を志向している。しかし、キェルケゴールはまた、人間のもつ感覚的な面にも鋭い分析の眼を向けていて、たとえば『あれかこれか』(Entweder-Oder, 1843)のなかでは、モーツァルトの音楽を通して、官能の理念があざやかに解明されている。¹⁰⁾哲学や神学が感性について語る場合、それはおおむね抽象的で無味乾燥なものになりがちだが、キェルケゴールにあっては、それが生きて、いわば肉体をもっている。これは、キェルケゴール自身が人並すぐれた感性の持主であったことを物語っており、それに匹敵するのは、しばしばキェルケゴールが引用し、しかもその「異教性」のゆえに批判したソクラテスの対話篇ぐらいかと思われる。

人間が自己としてとらえられ、それが相反する二項の関係の総合と規定されるときには、それぞれの項が互いに拮抗し、緊張関係をもっていなければならない。理性が感性を、永遠が時間を凌駕するのであれば、その関係はすでに決着していると言えるので、あらたにそれが問題化することもない。キェルケゴールにとって、人間はつねに生成変化する動的なものである。たえず自己をのりこえ、より自己自身になろうとする、それが人間の実存である。カントにおいても、人間は道徳的に完成されたものではなく、不断の努力が求められたが、しかし、道徳律は普遍的なものとして「理性の事実」であった。これは、カントが人間を「自己」ではなく「理性」ととらえたからである。

キェルケゴールのいわゆる自己は、理性と感性、無限と有限、永遠と時間といった関係にみずからかかわる関係であり、それが「精神」(Geist)として規定される。¹¹⁾理性が次第に優位を占め、ついに全面勝利をおさめたときには、人間は天使になるであろうし、逆に感性がすべてとなれば、もはや人間ではなく動物だと言わなければならない。そして、天使にも動物にも「歴史」(Geschichte)はないのである。

歴史は精神の目覚めとともに始まる。キェルケゴールによれば、アダムは感覚的な誘惑に敗れたのではなく、精神に目覚めたのである。それまでの、いわば「夢みる精神」は、神の禁令によって自己に目覚める。「一してはならない」という命令は「一しうる」という可能性を意味し、そこに初めて自由が生じたのであり、善へも悪へも、理性へも感性へも、自由に赴くことができる。知恵の木の実を食べるまでのアダムは、善悪の区別のない平穩のうちに安らっていたが、自由を自覚したのちは、自分で自分を選んでゆかなければならない。自己が自己自身にかかわる関係は、いかなる支えも持たない。ここに、アダムに始まる「不安」(Angst)があり、キリスト教的に言えば「墮罪」(Sündenfall)がある。

キェルケゴールは、精神としての自己に目覚め、自己の自己自身にかかわる関係を自由に選択してゆく人間の在り方を「不安」としてとらえた。それは、自分で自分を支える空中楼阁のようなものである。¹²⁾ 恐怖が何か特定の対象にたいしてであるのとはちがって、不安はこれといった対象をもたない。不安は、いわば無にたいするものである。自分の支えは何もないといった在り方が不安を生み出す。というより不安は人間の存在構造と結びついているので、それと意識されない場合でも、つねにある。キェルケゴールは、それを「無精神性の不安」(Angst der Geistlosigkeit)と名づけた。¹³⁾ 精神をもたない(かに見える)人間は、不安とは無縁で、むしろこの世を大いに楽しんでいるが、その平安と幸福は、実は根本的な欺瞞の上に築かれている。そのような生がおおむね感覚的なものによって充たされているのは、暗示的である。精神以前のアダムが罪に目覚めたのは、イヴの誘惑を契機としてであった。精神をもたないかに見える生が精神としての自己に目覚めるのも、感覚的なものによる場合が多い。感覚的なものに頼って生きていた人生が、感覚的なものによって逆襲されるのである。感性は人間を不安ならしめる「解き難い謎」である。¹⁴⁾

自己が自己自身にかかわる関係は、それだけでは完結しないものである。ところが、みずから意図的に自己のうちに閉じこもうとすると、それはデモーニッシュな力をもつ。不安は、ここでは積極的に選り取られており、『死にいたる病』(Die Krankheit zum Tode, 1849)にいわゆる「絶望」(Verzweiflung)の状態である。絶望はふつう、この世の何かに自己の生のすべてを賭けていて、それが何らかの理由で崩れ去ったときに生じると理解されている。しかし、キェルケゴールによれば、それはこの世のものに絶望しているのではなく、そのような生き方をした自己に絶望しているのである。その意味で、自己は自己自身を反省し、さらには嫌悪さえているのだが、しかし、その自己から完全に抜け出すことはできない。

先にのべたように、不安は人間の自由から生じる。アダムがいわば神の手を離れたときから、不安は人間存在の根本構造となった。そしてそれは、人間の原罪と結びつく。アウグスティヌスはその『告白』(Confessiones, 400)の冒頭で「あなたは私たちを、ご自身に向けておつくりになりました。ですから私たちの心は、あなたのうちに憩うまで、安らぐことができない

のです」¹⁵⁾とのべたように、キリスト教の立場では、神において初めて人間は魂の平安を得ることができる。すなわち、関係の総合としての自己は、超越者たる神への信仰によって初めて、その不安と絶望を脱することができるのである。キェルケゴールにとって、悪とはそのような可能性を拒み、自己のうちに閉じこもることであり、善とは神に向かって開示されていることである。

マタイ伝第22章には、「主なる神を愛すべし」とともに「おのれのごとく汝の隣を愛すべし」といういましが説かれている(37-39)。そこでは、まず第一に神への愛、つづいて隣人愛がいわれているが、その二つは等しいとされる。つまり、神への愛にもとづいて、人間への愛も可能となる。超越者への開けのないところでは、人間との関係も結ばれない。これは、先にカントについてのべられた「愛を命ずる法則にたいする尊敬」といった次元のことではない。この世に啓示された神への信仰の問題である。そして、より深く自己の問題である。キェルケゴールにあって、自己とは自己自身にかかわる関係であり、その関係は、そのようなものとして人間の自己を措定した神にもとづくとき、不安や絶望のない真の自由を得る。

不安や絶望の究極の形を、キェルケゴールは、デモーニッシュと形容している。¹⁶⁾魔的なものといわれる所以は、みずからが不安や絶望のうちにあることを自覚しつつ、しかもそのことに苦しみ悩みながら、あくまでもそこにとどまろうとするからである。それは、さしのべられた救いの手を拒否し、反抗的に自己の立場をつらぬく。自己はみずからをつかんで離さず、その度合いが増せば増すほど、なおさら自己に執着する。それは、自己以外の何ものをも認めない自己貫徹であるが、裏から言えば、深く自己にとらわれており、その意味では自由ではない。

神の手を離れた人間にたいして、神の方から開かれた救いの可能性が、イエス・キリストである。人の子にして神の子、歴史の中にあらわれた永遠。その降誕と十字架上の死、そして復活と、人間の理性にとっては、理解しがたいことばかりである。しかし、背理が背理でなくなれば、人間は神と連続してしまうであろう。人間の理性に理解されるような神であれば、それはもはや超越者とは言えないであろう。神の信仰すら人間の手の手の中に入ってくるとき、それはもはや人間に自由はないことを逆説的に証明していると言っていい。しかも、信仰の問題は、一般的・客観的な事柄ではない。歴史を通してキリスト教が宣べ伝えられている、その事実に自分がどう応えるかという、自己の決断の問題である。イエスにおける神の愛を信じるか、それとも躰くか。これには、一人一人がキェルケゴールのいわゆる「単独者」(der Einzelne)となって、自分で答える以外にない。

カントの立場は、実践理性という「普遍」を信じるところに成り立ったが、その倫理が本質的に挫折し、単独者という「個」へ深まらざるをえないところに、キェルケゴールは人間の罪を見た。しかも、その罪からの蘇りは、自己が真に自己自身となり、同時に他者への通路も開かれる信仰によってであった。

3

信仰によって生きる立場は、宗派の如何を問わず、自己中心的な自己の殻を破ったところに成り立つ。キェルケゴールの場合、自己が自己自身にかかわる関係は、キリスト教の神への信仰によって、その自己閉鎖性を打ち破ることができることとされた。しかし同時に、キェルケゴールは、当時のキリスト教界を激しく批判している。というのは、これもまた宗派の如何を問わず、いつの世でも見られることだが、教会という制度のなかで信仰が生きた生命を失っていたからである。キェルケゴールにとって、キリスト教を信じるということは、不断に生成してゆくことであった。信仰の固定化は、みずからの立場を絶対化し、本来、宗教が否定したはずの自己閉鎖へ、さらには自己主張へと逆行する。

宗教が自己を絶対化するとき、それがいかにデモニッシュなものになるかは、異端裁判や魔女狩りといった歴史上の具体例が示すとおりである。それは、いったん否定された人間の自己が、いわば神の法衣をまとい、神の名のもとに力をふるうからである。この垂流は、イデオロギーによって他を弾劾する闘争の歴史に見られる。すべて、真理と正義はわが方にありとするヒュブリスから生じる。

近代から現代にかけて、宗教はかつての力を失い、代わりに科学が人間のあらゆる面に浸透した。従来は、人間の理解の及ばないものとして、崇められ、また恐れられたものが、科学の解明により、知性の明るみの中へもたらされた。科学の成果は、技術を通して具体的に人間の生活を変える。のみならず、人間の意識構造にまで大きな変化を与える。もはや以前のような素朴な信仰の立場に立てないところに、現代人は生きている。

現代人にとっては、悪の問題も相対的である。法律によって罰せられるかどうか、まずその基準であり、自己が自己自身に問いかけ反省するといった内面性に乏しい。カントが説いた道徳律は、むしろ他律として斥けられる。せいぜい悪とは生命を断つことであるというのが、一般に了解される基準であるが、しかしこれは、宗教的・倫理的基盤を欠いているので、たとえば避妊や中絶、脳死や臓器移植といった具体的な問題の前には、何の解決の力も持たない。科学は、自然を自然そのものに即して究明する立場であるから、もともと善悪という価値判断についてはニュートラルである。善悪といった外からの区別をせず、虚心に探究を重ねたからこそ、今日の目覚ましい発展を見るにいったと言える。しかし、科学の成果は、技術となって人間の現実のなかに組みこまれるから、当然、意味をもち、価値的に判断されねばならない。自然のうちに秘められたひとつのエネルギーが、核エネルギーとして取り出されると、それをどのように利用するかが問題となる。その場合、現代人一般に共通な価値基準は、「人間のため」ということである。しかしこれは、極めてあいまいな基準であり、その内容をどう受けと

めるかによって、同じ「人間のため」が激しい対立と闘争を生み出すものとなる。「人間のため」という立場は、先にのべたキェルケゴールにならって言えば、自己が自己自身にかかわる関係が、それ自身で閉じられた立場である。対立する相手への攻撃の苛烈さは、その立場自身が内に不安と動揺を孕むからだと言えるかもしれない。

もともと科学は、神によって造られたこの世界をくまなく探究しようという精神に発している。被造物の一つ一つが、神の手に成り、無限の価値をもつから、その真理を探るということは、神の栄光の讃美につながっていた。と同時に、科学はまた、自然に存在するものとは別のものを生み出す力として、神への反逆を秘めていた。科学は、その淵源を魔術にもっており、中世の錬金術は、半ば魔術にして半ば科学である。そこでは、自然の神秘を探る作業が、自然のなかで最高のものを作り出そうとする欲望と結びついていた。魔術であるかぎり、それは人間を超えた力への畏敬の念の一つであったが、その知識があらたな存在の創造に向けられるという意味では、神をなみするものであった。錬金術の象徴は、¹⁷⁾ アダムを誘惑し知恵の木の実を食べるようそそのかした蛇である。

現代の科学は、あくまでも客観的に妥当する自然法則の上に成り立ち、錬金術のもつ魔的性格はすっかり拭い去られている。しかも、その影響は、地球だけにとどまらず、宇宙空間にまで及び、とどまることを知らない。しかしまた、同じ科学が、その先端へ行けば行くほど、根本的な矛盾を人間に突きつけていることも事実である。脳死や安楽死、公害や核兵器の問題は、科学の次元では解くことができず、善悪という価値判断が求められてくるが、そこで唯一可能なのは、「人間のため」という、それ自身矛盾を孕んだ答えである。それは、具体的には「最大多数の最大幸福」としか言いようのないもので、キェルケゴールの言った単独者としての生はそこから漏れる。

科学的な見方の特徴は、善悪について無記であることと共に、厳密な意味での生死を知らないことである。人間の生死を、脳の働きで決めるか心臓の動きで決めるか、議論が分れるのはそのためである。もっと先に進み、生命体と物質という問題になると、その境界線はさらに微妙であろう。生命を複雑な物理化学的機構¹⁸⁾ととらえるならば、それは結局は機械論的な見方で、その活動の停止でもって死と考えざるをえないが、いわゆる植物人間の場合は、完全に活動が終ったわけではなく、人間としての再起の望みがないということであるから、どこかで他の人間が「死」を宣言しなければならぬ。その宣言は、しかし、科学の立場では不可能であって、宣言そのものの是非を含めて、根本的な善悪の問いが人間に突きつけられてくる。

現代の科学は、その背景に長い知の歴史をもっている。人間が世界の中のか弱いひとつの存在に過ぎず、その中を自然が縦横に通り抜けていった原初の時代は、また、あらゆる自然を人間が擬人化し、さらには神格化することのできた時代であった。科学的な知は、そこから身を引いた人間が自然を対象化し、それ自身独立したものとして考察し始めたところに成り立つ。

自然そのもの、物そのものの客観的な研究は、翻って人間の身体や心まで同じ考察の対象とするようになる。たとえば人間は、「魂」として神々の世界にも属していたのが、「心」として自立し、やがて「意識」として一般化され、あげくはそれすら取り除かれた「機構」となる。機構は、物質として普遍化されうるから、そこには死もなく生ない。現代の科学は、この傾向を徹底する方へと進んでおり、そのような見方が人間の意識構造にまで浸透していることについては、すでにのべた。

人間の知について考えるとき、直ちにわかることは、科学的な知識がそのすべてではないということである。古来、「知識」と「知恵」とは区別されて使用されることが多い。知識は客観的に妥当する普遍的な知を意味し、知恵は、その持主との関係においていわれる。知恵は、いわば主体性をもっており、広く「人間の知恵」といわれるような場合でも、その知恵は一種の人格性と切り離せない。知識はどこの誰が持とうとも、原理的には変わりがなく、自然科学の法則は、その人が理解しているかどうかということとは無関係に成り立つ。ソクラテスの有名な言葉「汝自身を知れ」は、主体性と結びついた知恵を強調したと考えられる。それは同時に、「無知の知」を意味する言葉であったから、人間の知の本質的な限界を知れということでもあった。しかも、ソクラテスの「無知の知」は、消極的・否定的なものではなく、より善い-in 在り方へ向かって努力する実践を求めた。自己の自己自身との関係において、アイデアという無限なものを指し示したのである。

ニーチェの「神は死んだ」という言葉に集約される近代以降は、すべての事柄が人間の次元で閉じられ、神やアイデアといった超越をもたなくなった。ここに、近代の人間の真の主体性、つまり神すらも他律とする立場が確立されたと言えるので、カントの純粹理性の哲学をその先駆と見ることも可能である。しかし、「神は死んだ」ということを真に主体的に受けとるならば、それは、この世界も自分の生も、結局は偶然で無意味であり、その無意味を生きる以外にないということを帰結する。そのような帰結に到達せず、感覚的なものにすがったり、イデオロギーを振りかざしたりしている生は、自己のうちなる「神の死」にすら無知な、理性以前の在り方だと言わざるをえない。

神は存在しないということではなく、人間はなぜ神を必要としたかを「心理学的に」証明することによって、ニーチェは神の死の到来を説く。神が死んだのは、われわれが殺したからだ¹⁹⁾というのである。もっとも、ニーチェの洞察は時代に先んじていたので、当時の一般社会の人々は教会へ出かけ、敬虔な祈りを捧げていたが、その心のうちでは徐々に神を失いつつあった。これは、キェルケゴールがキリスト教界へ真のキリスト教を導入すべく闘ったことと、表裏一体をなす。

科学の立場は、有るものだけにかかわり、無を知らない。科学の力が及ぶのは、存在するか

ぎりの「もの」であって、いかに画期的な発明といえども、決して「無からの創造」ではない。したがって、科学の立場では、有るものを真に無化することも不可能である。自然には存在しないと思われるものも、その根底はやはり自然なので、科学はただ存在の形態を変えているだけだという一面はたえず残る。科学の成果は、時間・空間の観念まで大きく変え、情報が実体化され、人間の経験のなかで大きな割合を占めるようになったが、そういうものも含めて、すべては人間の科学的な知の産物だが、しかし、それは人間の知の全体ではない。人間の知恵は、たとえば自分がやがては死ぬということを自覚するような知である。科学的成果は、科学的な知によって解明されるかぎりでの自然界であり、それは大きな自然の一面にすぎない。というのも、科学的な知識をもつ人間もまた、自然の一部だからである。

人間を、自然のなかの特別な存在としてではなく、自然と同じものとして考える立場は、古くから東洋において開かれてきた。神によって「神に似せて」つくられた人間は、キリスト教的世界観のなかで特別な位置を占めるが、仏教にいわれる「衆生」は、生きとし生けるものとして、人間のみならず動物まで含み、さらには「山川草木悉皆成仏」といわれるように、ありとあらゆるものが「仏」となりうる。ここでは、人間とそれ以外のものとの決定的な区別はない。キリスト教が神の創造を中心とする「有」の宗教であるのにたいし、仏教は、すべての存在の相依相関を説く「空」の宗教だと言える。

4

仏教においても、もちろん、その当初から悪の問題はさまざまに論じられている。たとえば、龍樹の作と伝えられる『大智度論』には五悪として、殺生、偷盗、邪淫、妄語、飲酒が挙げられている。これはすでに原始仏教の詩句のなかにも見られるが、その他、八邪道、十不善としても数えられる。²⁰⁾ところで問題は、空を説く仏教の立場がなぜ善悪の区別をいい、それを戒めるのかということである。すべてが空であり、自我というものは存在しないのであれば、悪ということも成り立たないのではないか。この問いは、キリスト教で言えば、神によって創られたこの世界になぜ悪が存在するのかという形になるだろう。仏教もキリスト教も、それぞれ仏教学や神学として、歴史的に複雑精緻な展開を見たが、信仰へのこの素朴な疑問は、また根本的な転換の機として、あらゆる理論の根底になければならない。

もとより宗教は、善悪を超えたところに成り立つので、具体的な善悪の様相にとらわれていたのでは、信仰の根には届かないであろう。問題は、ここでも人間の自己、自由ということである。

仏教における自己の問題の徹底した形は、唯識説に見られる。ふつう人間の認識は、五官（眼・耳・鼻・舌・皮膚）を通して得られる感覚、つまり視覚・聴覚・嗅覚・味覚・触覚と、

それらをまとめる意識から成り、さらにそれが対自化されて自己意識（末那識）となると考えられる。先にキェルケゴールについてのべた、自己の自己自身にかかわる在り方である。唯識説は、この七識に加えて、もう一つ第八識として阿頼耶識をその根底に考える。阿頼耶識は、自己意識以前であってしかも自己を支えるものであるから、心理学でいわれる無意識に近いが、²²⁾唯識説における「心識」の概念は、それよりも広く、いわば世界全体、宇宙全体のひろがりをもつ。

人間の「心」、あるいはその働きとしての「識」は、人間だけに限られているわけではない。人間よりも単純な形では他の生物のなかにも見られる。また心識は人間の作り出したものでもないから、宇宙全体にいきわたっている根本的な力が、人間において顕著に発現したと言ってもいい。その場合、人間と他の生物とを分ける大きな違いは、自己意識ということである。もっとも、この違いは、大きくはあっても決定的ではないと見るのが、仏教の特徴である。先にのべたように、仏教では「衆生」と言って、人間と他の生物とを根本的には区別しない。その意味では、動物もそれなりに自己意識をもっていると言えるかもしれない。

阿頼耶識は「識」ではあるが、自己意識としては自覚されない、意識以前の意識である。しかもそれが、人間をはじめ生きとし生けるものの「心」の底に潜んでいる。自己意識までの七識の活動を支えながら、それ自身は表面化せず、逆に、自己意識の働きの結果は阿頼耶識のうちに深く保持される。つまり、自己意識その他の七識と阿頼耶識は、因果の糸の見えない相互関係によって結ばれているが、それは刹那に滅し刹那に生じ、「川の流れのように」不断に持続し、しかも同時因果である。

このような阿頼耶識との関係から見ると、人間の自由は、まさにそれが自由であることに於いて縛られており、縛られているがゆえに自由であると言える。自由であるという意味では、ふつう、その束縛の面は意識されない。どこまでも自分の自由であると感じられる。しかし、そのように自由であるということが深い束縛のあらわれである。たとえば、感覚的なものを通して心が何かに強く魅かれる場合、それを求めているのは、あくまでも自分の心であるが、その要求そのものは自分の自由にはならないところからくる。これは、人間の自由な行為に「業」という性格を与える。「業」はもともと「わざ」という意味で、それ自身は善悪とは関係がないが、仏教では、一見、自由と見える人間の行為の隠れた必然性、無始以来の宿命をいい、しかもそれが、その人自身の「自業自得」であることを指す。

では、そのような束縛からどうすれば逃れられるのか。生きとし生けるものに必然的な在り方であるなら、それを脱することは不可能ではないか。しかしながら、釈尊に始まり、龍樹を大乘仏教の祖とし、中観・唯識・天台・華嚴といった大きな思想的展開を見せ、中国や日本でそれぞれ独自の諸宗派を生み出した仏教をつらぬくものはただ一つ、それは「覚」である。その目覚めは、「業」のため三界・六道に輪廻せざるをえない煩悩からの解脱を意味する。言い

かえれば、阿頼耶識によって熏習された自己意識をその根本から断ち切るのである。もちろん、これは生易しいことではない。

仏教にいわゆる三界は、欲界・色界・無色界をいい、六道とは、天・人間・阿修羅・畜生・餓鬼・地獄であるが、本来の自己に目覚めないかぎり、一つの生から次の生へと無限に輪廻転生を繰り返さねばならない。六道は、仏教の世界観を示すものであるが、そのいずれもが衆生の在り方にたたみこまれている。それは、衆生のいわば主体的な生存形態であって、先にのべたような意味での「心識」と別にあるわけではない。キリスト教との比較で注目されるのは、六道のうちに天界が含まれていることで、天人も無常を免れず、いまだ仏ではない。(ちなみに三島由紀夫の最後の大作『豊饒の海』は輪廻転生がそのテーマであり、最終巻は「天人五衰」と題されている。²³⁾)

目に見える世界や見えない世界、また欲望の世界を経巡って、ときに魔神に取りつかれ、ときに悪鬼の餌食になりながら、何代にもわたる「心」の変遷を繰り返す衆生の「業」は、その根を阿頼耶識にもっているのです。自己意識ともどもその阿頼耶識を断たねば、覚者たる「仏」にはなれない。けれどもそれは、茫然自失して意識を失うことなく、むしろ、真の自己に目覚めることである。自己意識にとらわれ、そのことによって外界のものに囚われていた自己からの脱却である。そのためには、釈尊以来伝えられている「行」が求められる。その「行」を通して得られる境地は、しかし、特別の世界ではなく、本来のありのまま、つまり「真如」である。

自己意識によって、自己と自己以外のものとを分ける立場は、「虚妄分別」であり、ものそのものには届かず、したがって自己自身からも一枚隔てられている。煩惱や執着の原因はすべて、ここにある。自己と自己以外のものとを分けるためには、自己というものを実体化していなければならない。しかし、釈尊に始まり、龍樹や無着・世親によって大成された大乘仏教の根本は、「無我」あるいは「無自性」ということである。生きとし生けるもの、いや、ありとあらゆるものは、そのもの自身で成り立っているのではない。すべては、この世界（ここでは色界・無色界・欲界と過去・現在・未来を含む）における相依相関の上にある。この相依相関は「縁起」と呼ばれるが、それは時間的な因果関係ではなく、龍樹が「長と短」の比喩で説いているような、相対的・同時的な、いわば関係ならぬ関係である。²⁴⁾ その関係が論理的に把握されると、それはもう人間の理性を通過した、ひとつの実体となってしまう。『中論』をはじめ、いろいろな論書で龍樹が苦心しているのも、この論理ならぬ論理を言葉にしなかったからである。その意味で、中観とは「無自性空」という論理すら、その「空」のうちに消え去るような立場であると言えるだろう。²⁵⁾ 「空」は、有を説かず無を説かず、有と無の双方を説くのではなく、また、有でも無でもないと言うのでもない。「空」は、「空」にとらわれることさえ嫌って「空見」を排している。そのように、すべてを空じていった先に開かれるの

は、今ここに生きている自己と世界の現実そのものである。自己はあらゆるものと関係ならぬ関係で結ばれている。なぜなら、自己は無我であるから。しかも、自己は絶対にかけがえのないものとして、今ここにある。なぜなら、あらゆる因果関係を抜け出ているから。それを、仏教の言葉では「真空妙有」と呼んでいる。

5

悪の問題で逸することのできないのは、親鸞の「悪人正機」説である。いうまでもなく、これは『歎異抄』のなかの「善人なほもて往生を遂ぐ。いはんや、悪人をや」の一節を踏まえたものだが、親鸞の阿弥陀信仰は、その絶対他力の帰依とともに、深い悪の自覚と一つであった。「かなしきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して」（『教行信証』信巻）正しい信をもつことができない。それどころか、「悪性さらにやめがたし、こころは蛇蝎のごとなり」（『正像末法和讃』）と、みずからの内なる悪を弾劾すること峻烈を極め、²⁶⁾「いづ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」（『歎異抄』）と絶望的に言い放つ。²⁸⁾

「何ゆえ兄弟の目にある塵を見て、己が目にある梁木を認めぬか」（ルカ伝第6章41）とあるとおり、とかく人間は、自己の悪には無感覚で、他人の悪のみを非難攻撃しがちである。しかし、あまりにも自己の悪ばかりを披瀝吹聴するのも、どこことなく信頼が置けない感じがある。親鸞の場合、ともすれば悪人正機の面が強調されているように思われるが、もちろん、それは「弥陀の本願」による「摂取不捨」のうちでのことである。いかなる行も実践することのできない弱い人間が、「南無阿弥陀仏」という念仏を唱えるだけで浄土に往生できる。本願や浄土、廻向の解釈にはいろいろな教学上の議論があり、その一々にここで立ち入ることはできないけれども、要するに、²⁹⁾釈尊が阿難をはじめ大勢の弟子たちに説いたとされる話がもととなっている（『大無量寿経』）。

無限の過去にひとりの国王がいたが、世自在王仏の説法を聞いて、国を捨て王位を捨てて沙門となり、法蔵と号した。「高才・勇哲にして」同じ弟子のなかに並ぶ者もなかった。法蔵菩薩は師に、どうすれば本当の覚りが得られるかと、教えを乞うた。そこで、世自在王仏は一万億年の間、二百十億もの諸仏の浄土を具体的に見せて、説明する。（この話を聞いた弟子・阿難は、いったい世自在王仏の寿命はどれくらいあったのかと、釈尊に訊いていて、釈尊は「四十二劫なり」と答えている。）その結果、法蔵菩薩は無我・無心の境地のうちに、「無上・殊勝の願を超発」し、五劫の長きにわたって独坐思惟をつづけ、ついに正覚を得た。その誓願が四十八願である

この四十八願には、いろいろなものが含まれているが、要は第十八願の、たとえば自分は仏と

なることができて、衆生が往生できないのであれば、自分もまた、正覚を取らないということに尽きる。願を発して成就した法蔵菩薩は阿弥陀仏となったが、しかし、それは自分一人の覚りではなく、広く衆生の成仏と切り離すことのできないものである。言いかえれば、覚りの条件が覚りの内容のなかに組みこまれている。つまり、仏・覚者とは、そのように自己を理解し、そのような形で成り立つ存在だということである。

親鸞は、この阿弥陀仏と、法然を通して出会っている。先に引いた「とても、地獄は、一定、すみかぞかし」のすぐ前には、「たとひ、法然聖人にすかされ参らせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからず候ふ」とある。²⁹⁾ただひたすらに念仏せよという法然の言葉を、親鸞は信じた。それが浄土に向かっているか、地獄に結びつくかは、わからない。もともと、どんな修行もできない身であるから、そういった応報は慮知のほかである。結果はどうなるうとも、親鸞は法然を信じる。そう言い切った親鸞のなかで、阿弥陀仏から釈尊、釈尊から善導、善導から法然へと、ひとすじの道が通じる。「弥陀の本願まことにおはしまさば、釈尊の説教虚言なるべからず。仏説まことにおはしまさば、善導の御釈虚言し給ふべからず。善導の御釈まことならば、法然の仰せ虚言ならんや」と、強い調子を帯びてくるのは、そのためである。そして「詮ずるところ、愚身の信心におきてはかくのごとし、この上は、念仏を取りて信じたてまつらんとも、また捨てんとも、面々の御はからひなり」と突き放す。³¹⁾

親鸞は法然と「弥陀の本願」の上で出会っている。人と人との出会いが、仏の覚り（それは、先にものべたように、あらゆるものが救われなければ仏ではない、仏にはならないということの意味する）によって可能となり、そしてそれが真に人が人に会おうということである。それはさらに、今ここに生きている一人一人に信じるか、信じないかを迫る。問題は、その人自身の決断にある。量り知れないほど遠い過去に、五劫という長い長い時をへて、法蔵菩薩が阿弥陀仏となった。仏になったという意味では、そこで誓願はすでに成就していると言える。しかし、その誓願自身が、先にも言ったように、条件を含んでいる。ということは、救われない衆生がいるかぎり、その誓願はまだ未完成だということである。未完成だということに、実は阿弥陀仏の慈悲がある。無限の過去に、衆生のために願を発した法蔵菩薩は、衆生が浄土に生まれるべく念仏を唱えるのを、永遠に待っている。そして、「念仏申さんと思ひたつところのおこる時、すなはち、攝取不捨の利益にあづかしめ給ふ」³²⁾のであり、「南無阿弥陀仏」は、弥陀の本願と直結する。

ところで、異本はあるものの、この第十八願には、但し書きがついていて、五逆罪を犯したものと正法をそしる者とは除くとされる。これでは折角の「攝取不捨」にも漏れが生じるので、その後、いろいろと論註がなされており、³³⁾結局は、あらゆる衆生を意味するということに帰結するようである。除くとされた五逆の罪のうちには、父母の殺害が含まれている。

『教行信証』信巻には、父を殺し王位を奪った阿闍世の物語がのべられている。³⁴⁾ 釈尊と同時代のことである。摩揭陀国の王は年老いて子供に恵まれず、その理由を占わせたところ、いま山中で修行中の仙人が亡くなれば、それが王子として生まれ変わるだろうという答えが出た。王は、しかし、その時を待ちきれず、仙人を殺してしまい、その結果、妃は身ごもるが、胎内の子がやがて父を殺すであろうと予言されて、妃は生まれたばかりの阿闍世を高所から突き落とす。けれども、阿闍世は小さな傷を負っただけで生きのび、ことごとく父と衝突、あるとき、提婆達多（釈尊の従弟、阿難の兄といわれる）に真相を告げられ、父王を幽閉してしまう。父王が亡くなると、阿闍世の心にも癒しがたい悔悟の念が生じ、あまつさえ身体じゅうに瘡ができた。臣下はさまざまに慰めるけれども、効果はない。最後に、勧められて釈尊のところへ赴く。釈尊は、阿闍世の悔悟深きを知り、「われ阿闍世のために、無量億劫に涅槃にいらす」と語られた。それはすなわち、子供にたいする親の愛情は平等であっても、病気の子にはとくに深いと同じである。「放逸のものにおいて、仏すなはち慈悲を生ず。」

このように、弥陀の本願は、むしろ「罪惡深重・煩惱熾盛の衆生」を救うためにこそ、かけられたと言える。善惡を超越しているだけではなく、惡人こそが慈悲の対象でなければならない。このことに関して興味深いひとつの事実がある。阿闍世王の苦悩を除くべく、いろいろな立場から臣下が意見をのべるくだりに、悉知義という大臣が出てくるが、彼の主張は、何ら悩む必要はないというのである。父親殺害は過去にもいっぱい例があるとして、「跋提大王・毗樓真王・那睺沙王・迦帝迦王・毗舍佉王・月光明王・日光明王・愛王・持多人王、かくのごときらの王、皆その父を害して王位を紹ぐことを得たりき。しかるに、ひとりとして王の地獄に入る者なし。いま現在に瑠璃王・優陀邪王・惡性王・鼠王・蓮華王、かくのごときらの王、皆その父を害せりき。ことごとくひとりとして王の愁悩を生ずる者なし」とのべる。親鸞は、この一節を自筆本『教行信証』信巻の表紙裏に書き写しているというのである。³⁵⁾ もちろん親鸞の真意はわからない。しかし、「愁悩」すら生じなかったほどの惡人の存在と、そしてその往生が、親鸞自身の問題でもあったとは推察される。

「善人なほもて往生を遂ぐ。いはんや、惡人をや」は、みずからの惡に無知で無感覺な者、さらには提婆達多のように、釈尊の類縁でありながら、法にはむかい、法をなみする者との関係ではどうなるのか。問題は残されている。また、「仏魔同体」と言った臨済の立場、『狂雲集』を書いた一休のことなどが念頭に浮かぶが、それはまた別稿に譲りたい。(1989.8.)

註

- 1) 拙著『魔的なるもの—美と信の問題』、創文社、1988年、所収論文「魔的なるもの—カラマーゾフの兄弟」参照。
- 2) I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft (1788), S. 54.

- 3) I. Kant: a. a. O., S. 148.
- 4) I. Kant: a. a. O., S. 224 ff.
- 5) I. Kant: a. a. O., S. 237.
- 6) I. Kant: a. a. O., S. 219.
- 7) I. Kant: a. a. O., S. 288.
- 8) I. Kant: a. a. O., S. 198 ff.
- 9) Vgl. S. Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode (1849), übers. von E. Hirsch, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf 1954. なお、キェルケゴールと悪の問題については、P. Ricoeur: Kierkegaard et le mal, Revue de Théologie 13, 1963. 松島哲久・訳「キェルケゴールと悪」(大谷長・監修『キェルケゴールと悪』, 東方出版, 1982) 参照。
- 10) Vgl. S. Kierkegaard: Entweder-Oder (1843), übers. von E. Hirsch, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf 1956.
- 11) S. Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode, S. 8.
- 12) S. Kierkegaard: Der Begriff Angst (1844), übers. von E. Hirsch, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf 1952, S. 40. u. S. 99.
- 13) S. Kierkegaard: a. a. O., S. 95 ff.
- 14) S. Kierkegaard: a. a. O., S. 65. なお、ドストエフスキーもまた『カラマーゾフの兄弟』のなかで、ドミートリイに「美は謎だ」と語らせている。拙著『魔的なるもの—美と信の問題』所収論文「魔的なるもの—カラマーゾフの兄弟」参照。
- 15) アウグスティヌス『告白』, 山田晶・訳, 中央公論社 (世界の名著 14), 1968 年, 参照。
- 16) S. Kierkegaard: Der Begriff Angst, S. 122 ff. S. Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode, S. 72.
- 17) K. Seligmann: The History of Magic (1948). K. セリグマン『魔法』, 平田寛・訳, 平凡社 (世界教養全集 20), 1961 年, 参照。
- 18) C. U. M. Smith: The Problem of Life (1976). C. U. M. スミス『生命観の歴史』, 八杉龍一・訳, 岩波書店, 1981 年, 序説参照。
- 19) F. W. Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft (1882), 及び, 拙著『青春のゆくえ』, 二見書房, 1970 年, 所収論文「ニヒリズムとその超克—ニーチェの場合」参照。
- 20) 『大智度論』, 大正新脩大藏經, 25 卷, 1-175 頁。中村元『ナーガールジュナ』, 講談社 (人類の知的遺産 13), 1980 年, 329-336 頁。
- 21) 藤田宏達「原始仏教の倫理思想」, 理想社『講座・仏教思想』3, 1975 年, 参照。
- 22) 勝呂信静「大乘仏教における心理学」, 理想社『講座・仏教思想』4, 1975 年, 参照。
- 23) 拙著『美は救済たりうるか』, 創文社, 1974 年, 所収論文「三島由紀夫」参照。
- 24) 中村元『ナーガールジュナ』, 148 頁。
- 25) 長尾雅人「大乘仏教における存在論」, 理想社『講座・仏教思想』1, 1974 年, 84 頁。
- 26) 親鸞『教行信証』, 岩波文庫, 1957 年, 192 頁。
- 27) 親鸞『歎異抄・三帖和讃』, 新潮社 (日本古典集成), 1981 年, 172 頁。
- 28) 前掲書, 14 頁。
- 29) 『浄土三部經・大無量寿經』, 岩波文庫, 1963 年, 172 頁以下, 参照。
- 30) 『歎異抄・三帖和讃』, 14 頁。
- 31) 同上。
- 32) 『歎異抄・三帖和讃』, 12 頁。

佐々木 徹

- 33) 『大無量寿経』, 283 頁の註, 及び, 『教行信証』, 230 頁以下, 参照。
- 34) 『教行信証』, 193 頁以下, 参照。
- 35) 『歎異抄・三帖和讃』, 245 頁の註, 参照。