

# 京都学派の仏教的宗教哲学から「倫理」へ

杉本 耕一

京都学派の哲学は、その本質において「宗教」哲学であったと言われる。ここで、「その本質において」と言ったのは、それが単に一つのテーマとして「宗教」を扱う *philosophy of religion* (宗教についての哲学) であるだけではなく、どのようなテーマを論ずるときにも「宗教」を根柢とする *religious philosophy* (宗教的な哲学) であるという意味においてである<sup>(1)</sup>。このことは、京都学派に含まれるすべての哲学者についてあてはまるとまではいえないにしても、何人かの主要な——現代においても積極的に言及されることの多い——哲学者について、確かに妥当する。

「宗教」はしばしば、「倫理」との間に緊張を孕む。「宗教」は、「倫理」があくまでも現世における価値の問題に対するのに対して、その価値観を根柢から引っくり返すようなものを含むことがあるからである。さらに、京都学派の「宗教」哲学は、その背景となる「宗教」が、大部分の西洋哲学の背景をなすキリスト教ではなく仏教であったという点で、「倫理」に関して一層大きな問題を抱えている。西洋の、特にキリスト教を背景とする研究者はしばしば、仏教における「倫理」への関心の希薄さを指摘する。そこでは、キリスト教が本質的に「倫理」的な宗教であるのに対して、現世に対して関心を払うことの少ない仏教は、日常の生活の中の「倫理」を軽視する傾向をもつ、ということが主張される<sup>(2)</sup>。以下に紹介するように、近代における仏教思想の継承者としての京都学派の哲学も、「倫理」という問題に関して、右のような観点から批判を受けることが少なくない。

これらの批判が正しければ、京都学派の仏教的宗教哲学は、「倫理」という問題に関して根本的な弱点をもっていることになる。ことによるとそれは、「倫理」を否定し、無に帰するような性格さえももっているのかもしれない。しかるに、本論文で考察してみたのは、そのように「倫理」を否定するものであるかもしれない京都学派の仏教的宗教哲学の立場から、あえて「倫理」を語るといふことの意義と、その可能性とについてである。本論文では、これらの問題の考察のために、逆説的ではあるが、京都学派の仏教的宗教哲学に含まれる、「倫理」と対立する要素を殊更に強調することから議論をはじめたい（そのために本論文では、「倫理」という問題が日本以上に注目されている西洋における諸研究に注目する）。それを踏まえた上で本論文では、京都学派の仏教的宗教哲学が、「倫理」を否定するような哲学であるからこそかえって可能となる「倫理」の問題への貢献の可能性について考えてみる予定である。

### 一 「倫理」をめぐる京都学派批判

京都学派の仏教的宗教哲学における「倫理」の問題をめぐって、もつとも原理的なレベルで問題にされるのは、京都学派の説く「無」あるいは「空」の立場で、如何にして「価値」の判断が成り立つか、ということである。「倫理」が成立するためには、AがBよりも価値がある、という「価値」の判断が成立しているのだからなければならない。それによつてはじめて、なすべきこととなすべからざることとが区別され、また、「善」と「悪」とが区別される。しかるに、「無」あるいは「空」の立場においては、それが十分に確立されないのではないかと指摘が、しばしばなされてきた。たとえば、トマス・カスリス Thomas Kasulis は、京都学派の代表的な宗教哲学者である西谷啓治の「空」の立場における価値論 axiology の問題として次のように述べる。「キリスト教において前提されており、西谷において明らかに

否定されているのは、或るものが他のものよりも靈的な意味で重要である、ということである。「空の立場からすれば、すべてのものは平等である。キリスト者も、すべての人は神の前で平等であると言うかもしれないが、それぞれの人間はやはり神にとって石よりも重要である。しかし西谷の存在論は、このことを否定せざるをえないであろう」[Kasulis 1989, 273-4] <sup>(30)</sup>。

キリスト教のように、すべてがそれによって創造された「神」を想定するならば、その「神」への近さによって、ものの価値を定めることができる。ここでは、宇宙全体が、「神」を中心とした一つの大きな秩序として見られ、その秩序の中で、より「神」に近い人間は「神」から遠い石よりも価値があると、また、「神」に従うことがなすべき「善」であり、「神」に背くことがなすべからざる「悪」であると定めることができる。それに対して、「空」の立場は、そのような究極的な絶対者を「有」として立てることを否定する。ここでは、宇宙を統一する一つの秩序というものは否定され、それぞれのものが、「虚無」の上に立つものとして現れてくる。しかし、「空」の立場は、単なる虚無にとどまるものではない。「空」の立場を徹底するということは、「空」に執着すること（常見）に対する「断見」をも空ずることではなければならない。「空」をも空じた徹底した「空」の立場は、虚無の深淵の上で苦に苛まれる我々にとって救済論的な意味をもつ。なぜならば、「虚無」の立場を経過した「空」の立場においては、西谷の言葉を用いれば、あらゆる物が「その本来のリアリティにおいて如実に現前する」[NKC 10:40]という境地が実現されるからである。「虚無」の立場では統一を失った無意味無価値として現れていた物が、ここでは如何なる「有」的なものの統一からも自由になり、背後に何者をもたないそれら自身として、それら自身で充足したリアリティをもって現前するのである。しかるに、問題になっているのは、そのような場では「価値」の判断が成立しないのではないか、ということである。「すべてが、一つの花も石も、星雲も銀河宇宙も、いな生も死も、底なくリアリティとして現前する」[NKC 10:40]と

言われるところでは、それぞれの人間も花や石も、共にそれぞれのリアリティにおいて現前しているものとして、平等に価値あるものとみなされる。また、どのような行為も（生を促進する行為も死に導く行為も）、同じく価値あるものとされることになる。そこでは一見したところ、より価値のあるものと価値の低いもの、「善」と「悪」、なすべき行為となすべからざる行為とを区別する原理は見出しがたい。

このことは、京都学派の側からすれば、必ずしも思想の欠点を意味するものではなかった。西谷の禅哲学を継承する阿部正雄は以下のように言う。「仏教においては、反対に、救済のために本質的なのは、善によつて悪を克服し、最高の「善」に参入することではない。そうではなくて、善と悪との実存的な二律背反から解放され、善と悪との対立に先立つ「空」に目覚めることである」[Abe 1985, 132]。阿部にとつて、善と悪という二元論的な区別は、「空」に目覚めるためには拭い去られなければならないものであり、それを離れるということは、むしろ肯定的な意味において強調されるべきことであつた。

このような京都学派の主張に対して厳しい批判を投げかける西洋の研究者の一人が、カトリックの神父として、宗教間対話への関心から仏教および京都学派の研究をおこなつたヤン・ヴァン・ブラフト Jan Van Bragt である。ブラフトは、京都学派の「無」あるいは「空」の思想に関して、「掃蕩的ですがすべてを包み込む絶対無による否定は、すべての対立を、すべての緊張関係を、また悪を、取り去つてしまうようにみえる」[Van Bragt 1994, 253]と述べる。ここで批判の眼目は、「空」の立場においては、すべてが、それぞれのリアリティを実現したものとして同じく価値をもつとされることになり、それよつて結局のところ、現実の世界におけるさまざまな必要な差別が無に帰せしめられることになってしまう、という点にある。ブラフトによれば、人間の世界には、そのような平等性に解消することの許されない、明らかに他のものよりも価値をもつものとして認められなければならないもの——たとえば、「人権」や「他

者」などをプラフトは挙げている——がある。しかるに、一切の差別を越えようとする「空」の立場では、それらを保証することが困難となる。

この困難は、現実の歴史的世界の問題に直面したとき、一層大きな問題として現れてくる。プラフトは、京都学派の仏教的宗教哲学に含まれる上述の問題点を、第二次世界大戦期のナショナリズムの問題と結びつける。プラフトは、京都学派が、第二次世界大戦当時のナショナリズムに対して十分に抵抗できなかったということを批判的に指摘した上で、「この抵抗への力の欠如の根源を掘り下げてゆくと、私はいつも、私がつばら京都哲学の「大乘仏教的性格」と名づけるものに到り着く」[Van Bragt 1994, 25]と述べる。プラフトがここで論じようとしているのは、宗教的な「超越」と「国家」とをめぐる原理的な問題である。プラフトは言う、「歴史的宗教が明確な超越の概念と共に形成されるということによって、はじめて民族の脱絶対化や個人の成立が可能となる」「同25」。我々が現在属している民族あるいは国家の絶対化を避け、それを批判しうるためには、明確な「超越」への視点が不可欠である。国家を超えた原理をもつことによつてはじめて、その国家が現におこなっていることに関して、それが従うべき善であるのか、それとも批判すべき悪であるか判断することができる。宗教的な「超越」こそ、まさにそのような働きをもつものである。けれども、プラフトの考えでは、大乘仏教的な「空」の立場は、そのような基準を提供することができない。「原始仏教は、その涅槃の思想の中に明確な超越性を措定していた。しかし大乘仏教においては、生死即涅槃ということの強調によって、明らかにそれが弱められている」「同」。大乘仏教においては、「生死即涅槃」という「即」の論理のもとで、現実に現れているすべてのものが平等に肯定される。そのため、あるものを他のものよりも価値のあるものとして推進し、それに反するものを価値に反するものとして排斥するという判断は成立しにくい。その結果、「空」の立場は、現実の世界の歴史的な状況の中にあつて、善と悪と、為すべきことと為すべからざることに ついての適

切な判断を導き出すことができず、往々にして状況への無批判的な随順に帰着してしまふ。これこそまさに、京都学派が第二次世界大戦時のナシヨナリズムに抵抗できなかった思想的な背景であるというのが、ブラフトの見解であった。

## 二 「倫理」を越えたところから出発することの不可避性

京都学派の仏教的宗教哲学に対して「倫理」という観点から向けられている以上のような批判に対しては、どのような応答がありうるであろうか。上に引用したブラフトは、上述のような仏教思想の問題性を踏まえた上で、西洋人が仏教、特に禅仏教を受け入れるための条件として、次のような条件を提示している。「少なくとも、禅が西洋倫理のもつともすぐれた諸点——たとえば人權の完全な理解を求めるといったことなど——を、不正に相対化したり浸蝕したりしないことは、当然要求されるべきである」[Van Bragt 2002, 144]。この要求は、「倫理」を欠いていた禅仏教に、西洋思想に豊かに含まれていた「倫理」との折衷を勧める要求であると言ふことができるであろう。

しかし、仏教思想と「倫理」という問題は、単に折衷による和解で済まされるほど単純なものではないように思われる。というのも、京都学派が「倫理」と対立するような立場に立たざるをえなかったのにはそれなりの理由があり、京都学派の宗教哲学の一つの特徴は、「倫理」的な価値観が意味を失うところから徹底的に思索するという点にこそあったとも考えられるからである。たとえば西田幾多郎は、「道徳の立場からは、自己の存在と云ふことは問題とならない。如何に鋭敏なる良心と云へども、自己そのものの存在を問題とせない。……宗教の問題は、価値の問題ではない。我々が、我々の自己の自己矛盾的存在たることを自覚した時、我々の自己の存在そのものが問題となるのであ

る」[NKZII:393]と述べている。つまり、西田の宗教哲学が問題にしているのは、あるものが「自己」にしても「世界」にしても、道徳的に善か悪か、価値があるかないか、ということではなく、善とか悪とかいうこと以前に、その善とか悪とか言われるようなものの存在そのものの根柢に関する問題である。そのような問題が発点となつて、以上「倫理」のレベルで折衷的な調和を図ることは、場合によっては、京都学派の仏教的宗教哲学をもっとも根源的なところで稀薄化することになりかねない。

さらに言えば、「倫理」的な価値観が意味を失うところから思索するということは、ただ単に思索の徹底として望ましいと考えられるのみではなく、現代という時代においては、我々が思索をおこなう際の、歴史的な前提となつて、いとさえいえるかもしれない。つまりそれは、現代という時代の中に置かれた我々にとつて、他にありえない出発点となつてゐる。たとえば、西谷啓治の哲学的な出発点は、「ニヒリズム」の問題にあつた。ニヒリズムとはまさに、「諸々の最高価値が価値を喪失すること」[NKC85]にほかならない。つまり、それを中心として一切を秩序づけ、価値づけていたもの——それが「神」と呼ばれようと別の名で呼ばれようと——が意味を失つてゐるのが、西谷にとつての思索の出発点であつた。しかもそれは、単に西谷の個人的な状況であつただけではなく、当時の世界を覆つてゐた歴史的状況でもあつた。「諸々の最高価値」がすでに失われている以上、従来の「倫理」はもはや、そのままの形では信じられなくなつてゐる。西谷の問題意識は、その歴史的状況をあくまでも自分自身の問題として主体的に引き受けると同時に、自分自身の状況を歴史的な、したがつてどうしても逃れることのできない問題として問うところにあつた。カトリックの神父としてのブラフトは、自身のもつ「価値」観、「倫理」観への揺るぎない信をもつてゐるように見える。しかし、現代の歴史的状況は、西谷においてと同様、それらが疑わしくなつたところから出発することを、我々に余儀なくしているという面があるのではないだろうか。

あるいは、西谷や高坂正顕、高山岩男らによつて推進された京都学派の「歴史哲学」における「歴史主義」の問題も、同じく従来のな「倫理」を信ずることの困難を示している。「歴史主義」は、普遍的な一つの価値の存在を否定し、あらゆる価値が結局のところ、時代と地域によつて相対的なものでしかないことを示す。そこでもやはり普遍的な価値基準に基づく「倫理」は成立しえない。その意味で「歴史主義」は、何らかの価値の実現を目指す人間の実践への力を弱める、極めて危険な思潮であつた。しかし、いくらそれが危険であつたとしても、実際に現在の歴史的状況がそのような思潮に浸透されている以上、それから目を背けることは許されない。このような観点から、京都学派の歴史哲学は、「歴史主義」を現代の歴史的状況として引き受けたのであつた。ブラフトは、過去の歴史にたいして「倫理的な価値判断をおこなう際、つまり、京都学派の戦争協力を批判する際、迷いなく当時の日本を断罪する立場に立ち、高坂らの時局的発言を「酔漢の気炎」と論じ捨てている<sup>4)</sup>。しかし、戦後期の政治的な価値観がいい意味でも悪い意味でも相対化され、「歴史主義」の浸透が一層深まったかにみえる現代の实情としては、(もちろん当時の日本の所業を明確な態度で全面的に正当化することはありえないにしても)少なからぬ人が、迷いなくこのような明確な態度をとることにためらいを感じざるをえなくなっているのではないだろうか。

京都学派の哲学の出発点として歴史的に与えられていた「ニヒリズム」あるいは「歴史主義」という状況を考慮すると、彼らは好むと好まざるとにかかわらず「倫理」を越えたところから出発せざるをえなかつたのであり、彼らの思想に「倫理」を撥無する危険があるからといって、単に折衷的に「倫理」を取り込めば済むものではないということが分かる。そしてその歴史的状況は、上述のように、京都学派にとつての歴史的状況であつたと同時に、かなりの程度において現在の我々の歴史的状況でもある。



### 三 「倫理」を再び見出すということ

とはいえ我々は、たとえすでに出発点において「倫理」を越えてしまわざるをえない状況に置かれているとしても、最後まで「倫理」に無関心でありつつづけることはできない。我々に必要なのは、既成の「倫理」を前提することが不可能になってしまったところから出発しつつも、従来のな「倫理」と折衷的に融和というのは別の仕方、再び「倫理」を見出すということである。「倫理」を否定する面をもつ京都学派の仏教的宗教哲学の立場から「倫理」について語ることに積極的な意味があり、「倫理」への貢献の可能性があるとすれば、ここにこそそれを求めることができるのである。我々が期待するのは、京都学派の哲学が「倫理」を否定するような立場から出発する哲学であるからこそ、「ニヒリズム」以降、「歴史主義」以降の、従来の「倫理」への信用が失われた現代の歴史的状況の中で、新たな「倫理」を提供する可能性である。

京都学派の人々においても、そのような課題はすでに自覚されていた。たとえば阿部正雄は、特に西洋の研究者たちとの議論の中で、「空」の立場からの「倫理」の可能性について明確に主題化している。阿部による「倫理」の問題への取り組みの基本的な態度は、宋代の禅僧<sup>(5)</sup> 青原惟信の有名な言葉<sup>(6)</sup>を参考にした一つの図式によって示される。青原のその言葉を阿部の英訳からの翻訳によって挙げておこう。「三十年前、禅の弃道を始める以前には、私は「山は山であり水は水である」と言った。良き師の導きにより禅の真理への見識を得た後、私は「山は山ではなく水は水ではない」と言った。しかし今、最後の休息の場所（つまり悟り）を獲得し、私は「山は山であり水は水である」と言う」[Abe 1995, 199]。阿部はこの論理に依拠して「倫理」の問題を次のように論ずる。「仏道修行の以前、私は「善

は善であり悪は悪である」と考えた。仏教の真理への見識を得たとき、私は「善は善ではなく悪は悪ではない」と理解した。しかし今、真の空に目覚めて、私は「善はリアルに善であり悪はリアルに悪である」と言う。「同」。つまり、修行以前の日常的な見方における善悪が、真実の智を得ることによって、一旦否定されるのだが、その否定されたところから、いわば「悟り」の体験に基づき、真にリアルな善と悪との区別、価値判断が再び出てくるというのが、阿部による「倫理」の構想である。

ただし、右の図式だけでは、現実の世界の中での「倫理」の確立のために、なお不十分と言わざるをえない。阿部は、真理に目覚めた「悟り」の立場から真にリアルな善悪の価値判断が出てくると主張しているが、そこで成立する価値判断の基準の具体的な内容は、必ずしも明確ではないからである。おそらく、「悟り」の体験を得た本人においては、「悟り」の立場から出てきたとされる倫理的な価値判断は、明確な内容をもつものであり、その内容は疑う余地もなく正しいと確信されているのであろう。しかし、彼らのそのような確信を保証しているものとしては、客観化を拒絶する本人の「悟り」の体験があるのみである。「悟り」の体験というのは他人によって（あるいは本人自身によっても）反省されたり検証されたりすることのできないものである。そのためそこには、現実においては非倫理的として非難されざるをえない行為が、「悟り」の体験から出た行為であるということを根拠として、誰にも検証されえない形で恣意的に正当化されてしまうことへの懸念が残る。ブラフトは、そのような懸念が現実化した例として、アメリカの僧堂における師家の性的・金銭的なスキャンダルや第二次世界大戦時の禅僧の戦争賛美に言及している〔Bragg 2002, 133〕。

こういった事態に陥ることを避けるためには、禅の立場からの「倫理」的な価値判断の基準を、無媒介な「体験」の内部に閉じ込めておくのではなく、より具体的な内容に踏み込んで規定することが必要であろう。このことを目

指した試みは、阿部によってもすでに行われている。阿部が提示するのは次のような議論である。「山や水の「如」suchness は「*ニシ*」ought to do や「*当為*」oughtness を含まない。それに対して、汝と私との「*如*」は、不可避的に「*当為*」の問題を含む。……それは、「*当為*」の問題に直面し克服することを通してのみ、正しく理解されることができ」[Abe 1989, 298]。』で言われる「*如*」とは、既に言及したような仏教における救いのあり方を示すものであり、それぞれのが、ありのままの姿でその本来のリアリティにおいて現前するという事態を意味する。問題は、そこでどのようにして倫理的な価値の判断が成り立つのかということであった。阿部が、この問題を解く鍵として注目するのは、山や水といった単なる自然と人間との違いである。

山や水は、はじめからいつも「*如*」として存在している。それに対して、人間は、いつも「*如*」でありえているわけではない。むしろ大部分の人間は、「*如*」ではありえていない。人間は抜き去りがたい我性をもつものであり、いつも自分の「*我*」を中心を立てて物を見ようとするため、通常の人間の目には、物の「*如*」、即ちありのままの姿は映らない。そうである以上、人間にとつて「*如*」というあり方は、はじめから与えられている事実ではなく、そこに至ることを目指して努力すべきものとして、常に「*当為*」をとまなう。人間は、「*如*」に入るためには、自分は何をなすべきかという「*当為*」の問題に直面し、それに正面から取り組むのでなければならぬ。その問題を一つ一つ克服してゆくことを通して——それは具体的には、「*如*」に入ること妨げている「*我*」を如何にして抜き去るか、という問題でもあるであろう——、人間ははじめて「*如*」に向かうことができる。

阿部は、人間のこのような特質の中に、人間における善悪の価値判断の基準を見出す。つまり、「*如*」というあり方こそ、人間が「*当為*」として目指すべきあり方であり、人間においては、「*如*」に向かう行為こそがなすべき善であり、それに背く行為はなすべからざる悪である（*？*、*？*）というのが、ここで立てられる価値判断の基準である。ある

いは、「如」に入ることを妨げている。「我性」という観点からいえば、我性を抜き去ることへと向かう行為が為すべき善であり、我性を強固にする行為が為すべからざる悪である、という言い方をすることもできるであろう。このような判断の基準を立て、それを用いるならば、京都学派の仏教的宗教哲学に基づいて、人間がその場の状況に応じて為すべきことと為すべからざることを決定してゆくということへの可能性が開かれる。また、具体的な問題としては、たとえば、ナシヨナリズムの暴力に面したときに一々の場面に即してそれに抵抗するということについても、その原理的な可能性が見出されるかもしれない。

#### 四 「倫理」を再び見出すために

とはいえ、ここでもなお問題は残る。ジョン・C・マラルド John C. Maraldo は、阿部の上記の考えに含まれる問題点として、次の点を指摘する。阿部が言及する「当為」とは「意志」の立場で言われることであって、「意志」の立場は、西谷の用語で言えば、「空」の場に属するものではなく、「意識」の場に属するものである。しかし、意識の場、意志の立場とはまさに、人が「如」を体得体認しようとするならば克服しなければならないものである [Maraldo 1998, 111]。「当為」ということが言われ、善悪の価値が問題となるのは、為すべきことを為すべきこととして「意識」し、それをしようとする「意志」するという立場においてである。それは、「意識」し「意志」する主体としての「我」が初めて成立する。しかし、「如」の立場というのはその「我」が否定されたところに成立する立場であるのだから、「意志」の立場は、「如」の立場に至るためには「克服」されなければならない。

阿部が提示したような「如」の倫理「空」の倫理ということを考えようとすると、どうしても、「如」あるいは「空」

の立場と「倫理」の立場との両立の困難に撞着せざるをえない。「倫理」の立場は我々に「当為」の問題に取り組むことを要求するが、「如」の立場は我々に「当為」の問題を乗り越えることを要求する。「如」の倫理は、「如」に入るということを我々の為すべきことと定め、それを目指して意志的に行為するということを中心に置くのであるが、そういう意志的な行為は、「如」というあり方、つまりありのままの姿であるというあり方とは正反対のあり方である。前者は、我々の「我」が確立されてはじめて可能となるものであるのだが、後者は、その「我」を抜き去るといふところにこそその要点がある。その意味では、「如」の「倫理」、「空」の「倫理」ということは、一つの矛盾概念であるのかもしれない。

仏教的宗教哲学に基づいた「如」の倫理ということが何らかの形で可能となるとすれば、その可能性は、今述べたような「如」の立場と「倫理」との両立の困難に直面したところでどのような態度をとるかということにかかってくるであろう。問題は、どのようにしてこの両者が交わる点を見出すかということである。特に、仏教的宗教哲学の側から論ずるときには、「如」の立場に立つことによって「倫理」が置き去りにされることのないようなあり方を探ることに、意を用いなければならぬ。これは簡単に答えの出せる問題ではなく、また紙数の制約もあるので今十分に論ずる余裕はない。ただ最後に、その探究の一つの方向性を提案したい。それは、禅仏教の思想の中でも、西谷あるいは阿部に見られる臨済禅的な「空」理解に対して、道元禅的なアプローチを導入するという方向性である。

臨済禅と道元禅とは、前者を「見性」の立場、後者を「修証一等」の立場として特徴づけることによって、その違いを際立たせることができる。臨済禅的な「見性」の立場においては、長きに渡る修行がある一点において「悟り」に転換する体験が強調される。今の問題に即して言えば、「価値」の問題「当為」の問題に取り組んでいた人が、ある一点においてそれらが完全に「克服」される体験を得て、「空」の立場に入るといふ考え方といえるであろう。西

谷や阿部には、確かにこのような考え方が見られる<sup>8)</sup>。しかるに、「空」の立場において「倫理」の成立が困難になる原因の一つは、このように、「空」の立場に入った体験において「価値」や「当為」の問題が「克服」され、乗り越えられるとする考え方にあるのではないか。

「空」の立場において「当為」の立場が「克服」されるということは、「空」の立場ではそれが、もはや解決済みの立場として置き去りにされるといふことでもある。そこでは、「当為」の問題に取り組むことも、それに基づいて「倫理的な価値判断をおこなうことも、すでに乗り越えられたものとして、問題の切実さを失ってしまう。もちろん、「空」の立場でも「倫理」の問題は全く無視されるのではない。阿部が論じていたように、一旦「空」の立場に立ち、そこから「倫理」へと降りてゆくということが言われる。しかし、そのような形で「空」の立場から導出される「倫理」は、結局のところ「空」の次元の内部で語られたものでしかありえないように思われる。つまりそれは、「空」の体験をもった当人の中でのみ意味をもつ「倫理」であり、現実の世界における倫理的な価値判断の基準とは別の次元にとどまらざるをえない。

それに対して、道元禪的な「修証一等」の立場は、「修」（修行）と「証」（悟り）との関係として、前者から後者へと転換する一点（「見性」）を想定することを否定する<sup>9)</sup>。そして、悟りはあくまでも無窮であつて修行が終わつて完全な悟りが隠れなく顕れるというようなことは、人間にとつてはありえないと説く。これを「当為」と「空」との問題に即して言えば、「空」の立場とは、我々がどこまで行つても直接にそこに立つことのできない、あくまでも窮めつくすことのできない立場である。したがつて、そこへ向おうとする「当為」は、どこまでいつても「克服」されてしまふようなものではなく、無限に取り組みつづけられるべきものである<sup>10)</sup>。しかもその無限に終わることのない「当為」の問題への取り組みにおいてのみ、「空」は、その人には知られない仕方であつて必ずかにその一端を現す<sup>11)</sup>。

以上のような考え方が、道元禪的なアプローチでは可能となる。ここでは、「当為」は、「空」が我々に現成するための媒介として、最後まで本質的な問題であり続ける。「倫理」と「空」との対立を踏まえた上で、そこになお「空」の立場での「倫理」を見出す可能性があるとするれば、この方向に、その一つのあり方を求めることができるのではないだろうか。

注

\* 本論文は、日本倫理学会第五十九回大会のワークショップ「日本思想から倫理学へ」(平成二〇年一〇月五日)における提題「宗教思想から倫理学へ——京都学派の仏教的宗教哲学を中心に」を基き改めたものである。

(1) たとえば、田辺元および西谷啓治に関する英語の論文集のタイトルは、*The Religious Philosophy of Tanabe Hajime* [Urno and Heisig 1990] および *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji* [Urno 1989] と題されている。

(2) 後にも言及するヤン・ヴァン・ブラフトは言う。「キリストが伝えた宗教的な言葉が、彼以前の預言者たちと同様、本質的に倫理的であったのに対し、仏教においては、この点がいまより明確ではないように思われる。「仏教における解脱への智は、差別を無化し、日常的な人間の意識を超える。その智が、

差別的なこの世の出来事に関する智をも保証するのであろうか」[Van Bragt 2002, 136]。

(3) このカスリスの問題提起に対する応答として、[Abe 1989]、[Marido 1998] がある。

(4) ブラフトがそのように断ずるのは、高坂正顕や高山岩男らによる所謂「世界史の哲学」における時局的発言に対してであり、この言葉は、家永三郎の、今日から見れば過度に感情的と評せざるをえない批判に由来する [Van Bragt 1994, 239]。

(5) 阿部は「唐代」と誤記。

(6) 原文は、「上堂。老僧三十年前未參禪時。見山是山。見水是水。及至後來。親見知識。有箇入處。見山不是山。見水不是水。而今得箇休歇處。依前見山祇是山。見水祇是水」(『五燈會元』卷十七「南嶽下十三世上 黃龍心禪師法嗣 吉州青原惟信禪師」)。

(7) 阿部は別のところでは、他に對する「慈悲」という観点

も入れつつ、「価値判断の究極的な基準……判断は、問われている物あるいは行為が、その人の自己およびすべての他者を覚に導く誓願と行とに適っているかどうか」という観点からなされることになる [Abc, 58] と述べている。この「覚」ということも「如」という語で論じられたことと同じ事態を表すものといえるであろう。

(8) 阿部の青原惟信に依拠した論理はまさにそのような構造をもっている。西谷については、たとえば、「意識の場」「虚無の場」「空の場」の三段階説において、前二者（特に第二の立場）を、「空の場」に至るための単に「過渡的」な「急ぎ走り過ぎる」べき立場であるとするとする点などに、この性格が濃厚に表れている [NKC 10:155]。

(9) 道元はあちこちで臨済禅的な「見性」を批判している。たとえば道元は言う、「仏法はまだその要見性にあらず。西天二十八祖、七仏、いづれのところにか仏法のため見性のみなりとある」(『正法眼蔵』「四禅比丘」)。

(10) 京都学派の宗教哲学と「倫理」の問題に取り組み、無限につづく動的なプロセスという観点から一つの解答を試みた注目すべき論文として、[Davis2008] がある。そこでデービス氏は、上田閑照氏の「非神秘主義」に即しつつ、「非神秘主義のプロセス〔日常の価値的差別の世界を超越し、再びそこに入るとい

う円環的なプロセス〕の妨げられることのない動きが善の源泉である。……一方、自我に、もしくは神秘的な合一に留まること、悪の源泉であると理解することができるであろう」[同245] と述べている。しかし、上田氏の思想も、西谷や阿部と同様、まず日常の世界を超越し、その体験を得た後、再び日常の世界に降りてゆく、という臨済禅的な枠組みに基づいており、そこで想定される動的なプロセス（そしてそれに基づく「倫理」も、結局のところ、「悟り」の次元の内部に止まっているように思われる。

(11) この「修」と「証」との関係、鳥と空という譬えによって印象的に描いた道元の言葉がある。「うを水をゆくに、ゆけども水のきはなく、鳥そらをとぶに、とぶといへどもそのきはなし。しかあれども、うをとり、いまだむかしよりみづそらはなれず。……しかあるを、水をきはめ、そらをきはめてのち、水そらをゆかんと擬する鳥魚あらんは、水にもそらにもみちをうべからず。ところをうべからず。このところをうれば、この行李したがひて現成公案す」(『正法眼蔵』「現成公案」)。

\* 本論文発表は、日本学術振興会の科学研究費（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。



## 引用文献

- Kasulis, Thomas P.  
1989 Whence and Whither: Philosophical Reflection on Nishitani's View of History. In [Unno 1989] 259-278.  
Maraldo, John C.  
1998 Empiriness, History, Accountability: A Critical Examination of Nishitani Keiji's Standpoint. *Zen Buddhism Today*. 15, 97-117.  
Unno Taitetsu ed.  
1989 *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji*. Asian Humanity Press.  
Unno Taitetsu and James W. Heisig (ed.)  
1990 *The Religious Philosophy of Tababe Hajime*. Asian Humanity Press.  
Van Bragt, Jan  
1994 Kyoto Philosophy -- Intrinsicly Nationalistic? In *Rude Awakenings -- Zen, the Kyoto School and the Question of Nationalism*. ed. James W. Heisig and John C. Maraldo, University of Hawaii Press, 233-254.  
2002 Reflections on Zen and Ethics. *Studies in Interreligious Dialogue*. 12(2), 133-147.
- 『西田幾多郎全集』岩波書店' 1965 (NKZ ヲ密記ノ' 巻終ニ圓教ニ密記ナ)。  
『西谷啓祐著作集』創文社' 1986- (NKZ ヲ密記ノ' 巻終ニ圓教ニ密記ナ)。  
Abe Masao  
1985 *Zen and Western Thought*. University of Hawaii Press.  
1989 Will, Sunyata, and History. In [Unno 1989] 279-304  
1990 Kenotic God and Dynamic Sunyata. In John B. Cobb, Jr. and Christopher Ives (ed.) *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation with Masao Abe on God*. Orbis Books.  
1995 God, Empiriness and Ethics. In *Buddhism and Interfaith Dialogue*. University of Hawaii Press, 195-204.  
Davis, Bret W.  
2008 Letting Go of God for Nothingness: Ueda Shizuteru's Non-Mysticism and the Question of Ethics in Zen Buddhism. In *Frontier of Japanese Philosophy 2: Neglected Themes and Hidden Variations*. ed. Victor Sogen Hori and Melissa Anne-Marie Curley, 221-250.