

西田の「純粹經驗」を考える

——フツサールのドクサと

仏教のシュラッターを手掛りにして

氣 多 雅 子

一 本稿の課題

本稿は、西田哲学を現代の哲学的問題状況のなかに置くという私の近年の試みの一貫である。そこで必要とされるのは「企投する思索」と呼ぶべきものであり、そういう思索のあり方が「宗教哲学」と呼ばれるものであるというのが私の基本的な考えである。そしてここでは詳論しないが、現代の宗教哲学の課題は唯一的個と人類との乖離である⁽¹⁾と考える。

カントは、最高善の実現という観点から宗教の究極目的を個人ではなく「人類」であると見なし、その人類を自然的法則の法則性から考える道筋をつけた。カントは道徳法則を自然法則と同質の普遍性のもとで捉えている。そして、オーギュスト・コントは、個人 (homme) は抽象的なものであり「人類 (Humanité)」こそ実在するものであるとして人類を実証的に研究する「社会学」を諸学の王に位置づけた。「人類」の実在性が個人の実在性を急速に凌駕していったのが二十世紀の歴史であったと言つてよいであろう。その歩みと手を携えて自然科学や社会科学は発展してきた。

近代に成立した「人類」という概念は学問的な裏付けとともに私たちの現実世界を構成する原理となっている。その一方で、私たちが信仰によつて救いを受け取ることができるのは、信仰においてこそ自分が取り替え不可能な唯一の個であることが示されるからだということが、ますますはつきりしてくる。神はこの私に汝と呼びかけ、阿弥陀仏は永遠にわたる修行を他ならぬこの私に振り向けたのだ、と宗教者は語る。現代の私たちは、自らの生において唯一の個と人類を共に生きるといふきわめて困難な課題を背負っている。

これは決して哲学の机上の問題ではない。たとえば、私は医者からアルツハイマー型認知症と診断されたと仮定しよう。私は自分の脳のMRI検査画像を見せられ、自分の脳が萎縮していることを事実として確認する。そして、この萎縮は年毎に進行するだろうと医者から告げられる。私は自分のこの脳の萎縮をどのようにに生きたらよいのか。いまわかつていることがわからなくなるとはどういうことなのか。認知症であるという診断の背後には現代医学の膨大な研究の蓄積があるらしいが、それらの研究は私にとつてどういう意味があるのか。そしてそのような問いの背後に、さらに浮かび上がる問いがある。いまここで一人戦っている私が人類であることは喜ぶべきこと、誇るべきことなのか。人類であることで私はどのような負荷と責任を担うのであるか。これらの問いは、唯一的個と人類との乖離という課題に集約されていく。

フッサールは論文「厳密な学としての哲学」において哲学の探究について、「探究へと駆り立てる力は諸哲学思想(Philosophien)から出てくるものではなく諸事象(Sachen)と諸課題(Probleme)から出てくるに違いない」と述べている。この「事象」の語は「事象そのものへ(zu den Sachen Selbst)」という有名な現象学の標語を思い起こさせる。そして、多くの人が言うように宗教が哲学の限界と踵を接するものであるとするなら、宗教哲学は事象そのものによつて探究を駆り立てられる最たるものであるように見える。しかし、詳論は別の機会に譲るが、現代の宗教哲学は「事

象」ではなく「課題」によって導かれるよりほかにように思われる。ここでは、個と人類との乖離という課題を私たちが追究するのに重要な手掛りとなるのが西田哲学であるというところに、私たちの考察の足場を置きたい。

西田幾多郎から始まる京都学派の哲学は日本の宗教的・学問的伝統と西欧の学問的伝統とを結合し、ヨーロッパの諸学を日本の精神的土壌に根付かせる営為であった。この営為の帰結は現代日本の精神的・物質的在りようにまで及んでいる。西田やその弟子たちが思索した時代状況と現代の私たちが直面する時代状況とは大きく異なっている。しかし、個と人類との乖離というテーマは京都学派の哲学者たちの思索の根柢に潜んでいるように思われる。問題はこのテーマをめぐる思索が彼らの生きた時代の現実に切り込む形でなされたのであって、現代の私たちの現実に切り込む形でなされたわけではないという点にある。彼らの見ていた景色と私たちの見ていた景色とは大きく異なっている。しかし、異なっているから彼らの思想が私たちにとって意味がないわけではない。むしろ逆であって、私たちが直面している課題の困難さが明らかになればなるほど、彼らの哲学的思索の巨大さが見えてくる。私たちは西田の思索のなかに私たち自身の為すべき思索の最良のモデルを見出すことができるのではなからうか。

問題状況の違いを考えると、私たちの思索の手掛りとなるのは、西田が到達した思索の成果よりも、彼の思索の原点であるように思われる。西田の思索の原点は日本の哲学の原点でもある。そして、西田哲学の出発点となるのは「純粹経験」である。「少しの仮定も置かない直接の知識に基づいて見れば、実在とは唯我々の意識現象即ち直接経験の事実あるのみである」とするところから、西田哲学は始まる。

私たちが問うべきであるのは、哲学の概念としての「純粹経験」ではなく、西田が『善の研究』で「純粹経験」という語に託した事象はいかなる経験であるか、ということである。そこから私たちは探究し直さなければならない。『善の研究』執筆以前に西田が禅の修行に打ち込んだ時期があったことはよく知られている。しかし、その時期の日記を

読むと、それは單純に禪によつて得られた經驗とは言えない。明治三十六年（三十三歳）七月二十六日の日記には「今日の僧侶はつまらぬものなり。修行何の功ある」^③とあり、八月三日には「晩に独參無字を許さる。されども余甚悦ばず」^④という記述がある。その一方で、「西洋の倫理学といふ者は全く知識的研究にして、議論は精密であるが人心の深き soul-experience に着目する者一もあるなし。全て自己の脚根下を忘却し去る」^⑤と鈴木大拙宛の書簡に記している。一方で禪の悟りを求め、他方で西洋哲学の学知を求めながら、そのどちらにも満足できないという葛藤の果てに、西田は「思想の統一」を得るに至る。

私たちはここで西田の葛藤に注目したいと思う。この葛藤は根柢において、個と人類との乖離という宗教哲学の課題と通じるからである。この葛藤の内実に迫るために、本稿では、意識現象の原点をどこに見るかという観点から、一方においてフッサールの超越論的意識の探究を考察し、他方において仏教における信（サンスクリット語ではシュラッター）を考察してみたい。フッサールの原点は「すべての原的に与える働きをする直観が認識の正当性の源泉である」とするところにあり、その点において西田の純粹經驗と共通している。フッサールの現象学は私たちが科学的知識を真理と見なし、諸科学が描き出す世界を結局の所真なる世界と見なす見方が出発する地点を示している。それに対して、西田の思索を唯一的個の探究に向けて突き動かすものを求めるならば、それは仏教のなかに見いだせるように思われるのである。

二 フッサールの超越論的現象学

(1)『イデーンI』における現象学的還元

フッサールは『イデーンI』諸論の冒頭で「純粹現象学は、私たちがここですこへの道を求め、一切の他の諸学に對して唯一無比の位置にあるという特徴を描き出し、哲学の根本学であることを証明しようとしているものであるが、この純粹現象学は一つの本質的に新しい学であり、その原理的独自性のために自然的思考から遠く離れていて、その故にいま初めて開發されつつある学である」¹⁾と宣言しているが、ここに彼の企図が要約されている。純粹現象学は一切の学の基礎づけの役割を果たすものであり、この学の成否によつて、数学や物理学、心理学などの諸科学の知が十全な根拠をもつ正当なエピステーメーとして成立することが証明される。そういうものとして現象学は構想されるのである。

その役割を果たす哲学として、現象学は「厳密な学」でなければならない。そして、一切の学の基礎づけの役割を果たすのは近代哲学の中心の主題である認識論である。フッサールにおいては認識論が第一哲学に位置づけられることになる。

純粹現象学が「その原理的独自性のために自然的思考から遠く離れて」いるということは、現象学的探究の要諦を示している。フッサールが一切の原理のなかで最も重要で最も普遍的な原理とするのは「すべての原的に与える働きをする直観が認識の正当性の源泉である」²⁾というものである。「原的 (originär)」に与えるというのは「いわばその

生身のありありとした現実性において (sozusagen in seiner lebhaften Wirklichkeit) 与えるという意味であり、これ以上遡ることのできない所与性を示すフッサールの用語である。

そして、「現実 (Wirklichkeit)」ということを彼はこう説明する。「私は一つの空間的—時間的現実を私に向かい合うものとして常に手前に見出すのであり、その現実には私自身が属し、その現実のなかに見いだされまたその現実と同じ仕方であつて一切の他の人たちも同様に属している」⁹⁾。この「一つの空間的—時間的現実」はさしあつて「世界」と呼ばれる。問題は、「現実」というこの原所的所与性がどこにおいて成立するかである。フッサールは、現実が現実として意識されるころでは、その原所的所与性の成立の仕方は決して見えてこないと考える。なぜなら、日常の自然的な仕方では生きていくときには、私はコギト (cogito) という根本形式において生きていくからである¹⁰⁾。すなわち、私がそのうちに自らを見出すこの世界において、私の意識は氣に入る氣に入らない、嬉しい悲しい、欲する避ける、望む恐れる等々、多様に變化する。また、世界が手の届く向こうに直接に存在していると意識されるなかで、私は触れたり歩いたりぶつかつたりする。このような私の意識のすべて、私の素朴な諸作用のすべてはみなコギトという語で總括される。このコギト作用に反省を向けたとしても、そのときには新しいコギトが働いており、やはりコギトという根本形式のなかに動いているのである。このような私たちの日常的な態度が、フッサールの言う「自然的態度」である。

現象学の領野はこの自然的態度を徹底的に変更することで拓かれる。それには二つの態度変更が求められる。一つは形相的還元であり、事実確認は行わず「形相 (Eidos)」即ち「本質 (Wesen)」の認識のみを行うということを意味する。この場合、形相ないし本質という概念は何か特別なものを指すのではない。たとえば私たちは幾何学の問題を解くとき、黒板に三角形を書く。これはそれ自体は黒板に書かれた事実的な個物に過ぎないが、私たちはそれを本

質普遍性をもつ三角形の個別態として理解することで、問題を解くことができる。私たちは三角形を普遍的本質として観取することができる。フッサールは、感性的直観と類比的な仕方では普遍的な本質を観て取る働き、即ち「本質直観 (Wesensanschauung, Wesenserschauung)」を認める。そして、一切の原的に与える働きをする直観こそ認識の正しさの源泉 (Rechtsquelle) であるとして、現象学を本質学として樹立しようとするのである。

もう一つは現象学的還元と呼ばれるものであり、世界が現にそこに存在する (da sein) と素朴に受け取ること、即ち「自然的態度の一般定立 (Generalthesis der natürlichen Einstellung)」を、働かせないでおくという態度変更である¹¹⁾。この一般定立は、根源的な経験作用のうちに主題化されず思考されずに、すでに何らかの仕方では含まれているものである。現象学的還元は一般定立を放棄するのではなくエポケーする、すなわち「括弧に入れられた定立」へと変換する、という点が重要であつて、この変換によつてこれまでその固有性において輪郭づけられていなかった一つの新しい存在領域が獲得されるというのである¹²⁾。この新しい存在領域をフッサールは「純粹意識」もしくは「超越論的意識」と呼び、これが現象学の領野とされる。この存在領域を超越論的意識と呼ぶのは、自然的意識にとつての対象を超越と捉えるからである。自らの内ない対象を志向的に構成する意識が超越論的意識である。超越論的現象学という言い方もここから出てくる。自然的態度における対象を超越の領域とするなら、純粹意識は内在の領域ということになる。

対象を志向的に構成すると述べたが、フッサールは純粹意識を貫く構造を「或るものについての意識である (Bewußtsein von etwas zu sein)」¹³⁾と捉えて、これを「志向性 (Intentionalität)」と呼ぶ。しかし、たとえば感覚は対象をもたないから、すべての純粹意識が志向性という構造をもつとは言えないのではなからうか。確かに感覚という段階では対象の性質は現れないが、コギトという仕方では対象が知覚されるとき、その対象に自我の注意が向けら

れることで対象が際立たせられる。そして、その対象の背景もすでにひそかな仕方で意識されている一つの対象的背景だと言える。対象はその対象的背景を含めて知覚領野の直観的統一を形成しているのであり、そのなかのどれにもコギトの注意の働きが向けられ得る。フッサールの志向性は、表象したり思考したり判断したりするといった顕在的なコギトの形を典型として考えられている。すべての体験が志向性をその内に内蔵し得るものと、彼は考える¹³⁾。そして、志向性の作用性格がノエシスと呼ばれ、ノエシスに対応する対象の側面がノエマと呼ばれる。志向的体験におけるノエシス・ノエマの構造が純粹現象学の考察の主題となる。

(2) 信念諸様相と存在諸様相

さて、認識論を第一哲学とするフッサールが意識体験の典型と見なすのは、自然的態度においても現象学的態度においても事物の知覚である。私が庭の一本の樹木を見るとき、自然的態度においては私と樹木との間には実在的 (real) な関係が成り立っている¹⁴⁾。樹木は超越的な空間現実の中の一つの現存在者 (Daseiendes) であり、私の知覚も私の美的感動も実在する私の心理状態である。このような体験状況においては、その知覚が間違っていたということがあり得る。樹木だと思っていたのが、よく見ると電柱だったということが起こり得る。それ故フッサールは、自然的態度において経験される実在性、現実性は私たちが根本的に依拠するのには不十分なものと考える。他方、現象学的態度においては、この現実性における知覚体験を括弧に入れて、知覚されたもののもの (Wahrgenommene als solches) を記述することができる。そのようにフッサールは考える。この知覚されたもののものというのが知覚体験のノエマに他ならない。

知覚ノエマにおいては、實在性、現實性は対象を定立する働きとして記述される。つまり「これが樹木であることは確実であると思う」と記述される。「これは樹木である」ということは「意味 (Sinn)」であり、これが体験のノエマ面の中心的契機である。これと相關するノエシス面は「意味付与 (Sinngebung)」の作用である。そして、「これは樹木である」というノエマの意味に實在性を付与するのは、「確実であると思う」という作用である。「確実であると思う」ということは「信念様相 (Glaubensmodalität)」である。この信念様相には知覚そのものの内に含まれる定立がエポケーされた仕方では属している。注意しなければならぬのは、「これは樹木である」という認知がまず成立して、それが「確実であると思う」という信念が付加されるわけではないという点である。「これは樹木である」という認知そのものが「確実」という信念性格をもつて成立するといふのである。

そして、フッサールはすべての事物の知覚は何らかの信念性格をもつて成立すると考える。信念は「確実な」「可能的」「蓋然的」「問題的」「疑わしい」などのさまざまな様相をとるが、「確信 (Glaubensgewißheit)」こそそれらの様相化のもととなる「根元形式 (Urform)」の役割を果たす⁽⁹⁾。確信は「信念そのもの (Glaube schlechthin)」であるといふことから、フッサールはこれを「根元信念 (Urglaube)」もしくは「根元ドクサ (Urdoxa)」と術語化する。この信念諸性格が志向的体験のノエシス面に属するのであり、目の前の樹木の知覚というような知覚には信念確実性が実的 (faktuell) に含まれているとされる⁽⁹⁾。

この確信という知覚の信念性格には、樹木という「客観」におけるノエマ的相關者として「現実的 (wirklich)」という存在性格が対応する。ノエシス的性格である信念諸様相とノエマ的性格である存在諸様相との相關関係は、事物の知覚だけでなく、想起や予期などの存在定立的作用においても成立する。(ただし、或る種の態度決定の作用が入ってくる体験の場合には別の問題が出てくる。時間の要素もここでは除外して考える。)そして、確信が根元形式とし

て働くのと同様に、確信の相関者として「存在性格そのもの (der Seinscharakter schlechthin)」がすべての存在様相の「根元形式」として働くと考えられる。私たちの意識はたとえば、確信から推測へ、推測から疑問へ、疑問から確信へとように次々と変化し、それに応じて存在諸様相も次々と変化する。確実な信念という様式は単なる察知や推測や疑問や懐疑などの様式へ移行し、それに応じて現出するものは「可能的に存在する」「蓋然的に存在する」「問題的に存在する」「疑わしく存在する」などの存在諸様相をもつことになる。

「疑わしく存在する」というような様相に変化したら、存在定立が成り立たなくなっていると考えられることもできるはずであるが、フッサールは、根元形式としての存在性格そのものへと関係づけられる仕方でも存在定立が成り立っていると考ええる。そして、「現実的に存在する」という存在定立を定立 (Thesis, Setzung) の典型と見なし、さまざまな様相をもつて存在するものにまで定立の概念を拡大して、それを設定立 (Position) と呼ぶのである。様相の変化に対応して、それぞれ設定立の客観が構成される。そうすると当然、ノエシ的な信念諸様相についてもそれぞれについて設定立の作用が成り立つと考えていくことになる。なお、すべての定立が信念と相関的であるわけではないと言えるように思えるが¹⁷⁾、信念とは別の心情作用や意欲作用にも固有の仕方での定立が相関する。そして、どのような定立のうちにも、それと平行する信念的な定立が隠れた仕方含まれている、とフッサールは分析する¹⁸⁾。

そして、事物の知覚におけるドクサと存在との相関関係は言明の領域に置かれることで論理の事柄として捉え直される。ドクサの諸様相にはそれぞれ理性の諸性格が属し、根元ドクサには根元理性性格が属することから、「現実的に存在する」ということと「理性的に証明可能である」こととは相関関係とされる¹⁹⁾。そこから形式論理学、価値論、実践論などの諸学科が導かれ、そこからそれらに対応する諸存在論が導かれ、さらには領域的存在論が導かれる。先

にフッサールにおける第一哲学は認識論であると述べたが、その認識論は存在論への移行をはらむものとして構想されている。

ここで、フッサールは「信念(Glaube)」と並んで「ドクサ(Doxa)」の語を用いていることについて補足しておきたい。「根元信念(Urglaube)」と「根元ドクサ(Urdoxa)」とは同義であり、GlaubeとDoxaとは基本的に同じ意味で用いられていると解してよい。ギリシア語の *dogma* には非常に多義的な用法があるが、ここでは「考え、思い、思いなし」という意味である。ドイツ語の Glaube も同様に、「～と思うこと、～と信ずること」という意味で用いられている。フッサールがドクサの語を用いている背景に、古代ギリシアでのドクサとエピステマーの対比があることは疑いなくであろう。プラトンは感覚や知覚による知識をドクサと呼び、イデアによる学的な知識であるエピステマーより低いレベルの知識と見なした。このエピステマーの意義は、フッサールでは本質直観という考え方のなかに受け継がれている。ここで注目したいのはドクサの意義である。

現象学的還元は一般定立をエポケーすることによって、自然的態度においては見えなかったドクサに応ずる存在定立を顕わに示すことになる。その存在定立においては対象の実在性は括弧に入れられている、つまり、実在するというあり方そのものはそこでは停止されるが、定立されているものは無になるわけではなく、保持されている。内容は保持されているが、実在性は空洞化していると言ってもよいであろう。

フッサールはさらに、一般定立のエポケーと類似するものとして信念性格の「中立変容(Neutralitätsmodifikation)」について論じている^②。存在性格が括弧に入れられるのに対応する仕方では、「確実な」「可能的」「蓋然的」「問題的」「疑わしい」などの様相をとる信念はもはや信念としての力をもたない仕方で見取られる。そこで意識されるものは単に思い浮かべられただけのものとなる。「中立的意識はいかなる点でもそこで意識され「信念」の役割を演じないの

である」⁽²¹⁾。信念もここで空洞化されることになる。

ここから明らかなように、フッサール現象学において實在性そのものは学知の基礎づけにはじやまなものである。この實在性の位置づけの低さは事実性の位置づけの低さと繋がっている。フッサールの学問論は事実学と本質学との基本的区別の上に成り立っており、事実学は経験科学と等しく、實在する個体を対象とし、その経験的直観を学知の基礎づけの作用として成立する⁽²²⁾。他方、本質学は、純粹な形では純粹論理学、純粹数学、純粹時間論、空間論、運動論などであり、それらの思考はまったく事実定立を含むことはない。本質学を基礎づける作用は本質直観であり、経験的直観に依拠することはない。そして、事実学はすべて本質学に依拠するのに対して、本質学は原理的にいかなる事実学にも依拠することはないとされる。結局のところ、フッサールにおいては信念、實在性、事実性といったものは学知を濁らせる不純物という捉え方になるであろう。『イデーンI』では世界はノエマ的な意味形成体として捉えられていく。

(3) 世界を信ずること

しかし、やがてそれでは済まない事態が見えてくる。『イデーンI』では個別的対象の知覚体験が認識の典型として考察されていたわけであるが、後期になると、この知覚体験がどのような仕方で発生してくるのか、という発生論的な問題にフッサールの考察は向っていく。知覚し認識するという体験において、認識行為が始まる以前に、私たちはすでに対象が現に存在していると端的に確信しており、私たちの認識行為はそのことを前提として初めて生起する⁽²³⁾。あるいは、認識を引き起こす関心という局面で考えると、対象は私たちの意識野の前景ですでに捉えられてい

たのが、認識活動において把握されることで初めて、生活実践のすべての他の関心に対して卓越した「認識関心」を呼び覚ますと考えられる。その場合、対象はそれが置かれた領域から突出して刺激を与えるものであつて、それが置かれた領域には他の存在者がともに与えられている。いづれにしても、一切の認識活動に先立つて、その認識活動がそこにおいて成立する領域があるということに直面せざるを得ない。この領域は徹底的に自明なものとして「世界」と呼ぶよりほかない。先に「一つの空間的―時間的現実」として捉えられた「世界」は改めて「その都度の現実的世界」というダイナミックな流れのなかで捉え直され、さらに「全体としての世界の存在」にまで深められる。フツサールはこうに言う。

世界を信ずること (das Weltglauben) というこの普遍的基盤は、生活の実践であるにしても認識という理論的実践であるにしても、一切の実践が前提とするものである。全体としての世界の存在 (das Sein der Welt im Ganzen) は自明のことであり、決して疑われたり、判断の働きによつて初めて獲得されたりするものではなく、すべての判断にとつてすでに前提となつてゐる。世界意識 (Weltbewußtsein) は信念確実性という様態における意識であり、生活の連関のなかでことさらに立ち現れる存在定立の行為によつて、また現に在るものとして把握したり実存的判断を述べたりすることによつて、獲得されるものではない。これらのすべては、すでに確実な信における世界意識を前提しているのである。²⁴⁾

世界があると信ずる信が、普遍的受動的存在信念として一切の私たちの認識と実践の基盤として見えてくる。個物の知覚については信念の中立変容が可能であるにしても、世界の存在信念に関しては中立変容は不可能であるという

のが、フッサールの立場であろう。世界の存在信念は受動的なものであるから、それに対して方法的な操作を加えることはできないからである。

そして、言葉以前の仕方ですでに受動的に与えられているこの世界はまったくの無垢ではない。世界は、さまざまな認識活動がもたらした何らかの成果を常にすでに収め込んだものとして現れてくる。この世界は「生活世界 (Lebenswelt)」として捉えられていくが、純粹現象学によって一切の学の基礎づけをもくろんだフッサールにとつて、具体的な生活世界と学的に真なる世界との関係が大きな問題として立ち上がってくる²⁵⁾。生活世界はすべての論理的能作に先立つてあらかじめ直接に与えられているものとして学的に真なる世界を基礎づける基盤であるが、同時に、生活世界は学的に真なる世界を生活世界固有の普遍的な具体化のなかに取り込んでいく。このような背理的ともいえる生活世界のあり方をそれにふさわしい学問性において捉えるにはどうしたらいいのか。

ここで、この生活世界を主題化し、さらに生活世界を成立させる超越論的主観性の能作を明らかにすることが現象学の課題となる。しかし、もはや『イデーニー』で行ったような現象学的還元によっては生活世界を主題とすることはできない。生活世界を主題とするためには、自然的な生活態度を全面的に変更する普遍的なエポケーが必要となる。この普遍的エポケーは、以前の現象学的還元のエポケーを「デカルトの道」と呼ぶのに対して、「非デカルト的道」として区別される²⁶⁾。この非デカルト的道には、これまでとは違う新たな主観的根本現象が立ち現れてくる²⁷⁾。運動感覚 (Kinästhesie)、妥当変移 (Geltungswandel)、内部地平、外部地平などである。これらの根本現象が、発生論的観点から受け取り直された超越論的主観性の志向的現象として、改めて超越論的現象学の課題となる。

生活世界の現象学はフッサールの意図した枠組みを越えて、多様な展開を見せる。そこでは、信念や実在性、事実性はまったく異なる重さをもつて見えてくるはずである。「世界信」という考え方は、私たちの一切の活動の根底に

において「信」というものが抜き差しならぬ意義をもつことを示すのである。

三 仏教の信と行と智

(1) 仏教におけるシュラッター

さて、禅の修行においても信は重要な役割を果たす。禅は悟りの智慧の獲得をめざすものであり、信は重要ではないと思われるかもしれないが、道元の『学道用心集』には次のようにある。

仏道を修行する者は、先ず須らく仏道を信ずべし。仏道を信ずる者は、須らく自己本道中に在って迷惑せず、妄想せず、顛倒せず、増減なく、誤謬なきことを信ずべし。是の如きの信を生じ、是の如きの道を明らめ、而してこれを行ずる、乃ち学道の本基なり。⁽²⁸⁾

仏道を修行しようとする者はまず仏道を信するべきであるというのは、当然であろう。仏教の修行は単なる心身の鍛錬ではない。修行と現代のアスリートの精神的訓練や現代医学でマインドフルネスと呼ばれる心理療法などとの違いは、信から始めるか否かにあると言えよう。自分の歩む道を適確に信ずることが修行の前提となる。

信の重要性は初期仏教から大乘仏教まで一貫して説かれている。経典で用いられている「信」の原語はいろいろあり、漢訳経典では信のつく語は実にたくさんある。仏教で説かれる「信」の代表的なものは、サンスクリット語でシュ

ラッター (śradhā)、プラサーダ (prasāda)、アディムクティ (adhimukti) であるとされる⁽²⁹⁾。シュラッターは仏教以前から用いられていた語であり、『学道用心集』の「信」はシュラッターを指す。悟りを得るために重要な働きをする五つの能力が「五根」⁽³⁰⁾と呼ばれ、信はその第一に説かれるが、この信もシュラッターである。プラサーダは「浄信」「澄浄」「信心」などと漢訳され、心が清まり澄むことを意味する。アディムクティは「信解」「勝解」「信樂」などと漢訳され、智慧によって理解が進んで確立される信賴を意味する。なお、紀元前二世紀以前の作とされる宗教詩『バガヴァッドギター』ではバクティ (bhakti) が説かれ、「信愛」と漢訳される。バクティは神に対する熱烈な絶対帰依の感情を意味するが、中村元によれば、仏教にこの形の信は存しない⁽³¹⁾。

ここで注目したいのはシュラッターである。初期經典におけるシュラッター (śradhā) の事例の代表的なものを見てみよう。『スッタニパータ』のなかにバーラドヴァージャとブッダとの問答がある。

「あなたは農夫であるときから称しておられますが、われらはあなたが耕作するのを見たことがない。おたずねします。——あなたが耕作するということを、われらが了解し得るように話してください。」

(師は答えた)、「わたしにとっては、信仰が種子である。苦行が雨である。智慧がわが軛と鋤とである。慚が鋤棒である。心が縛る縄である。気を落ちつけることがわが鋤先と突棒とである。……」⁽³²⁾

このブッダの答えのなかに、仏教における信と修行と智慧との関係が明確に示されている。最初に求められるのは信であり、到達点が智慧の獲得であり、その間を繋ぐのが修行になる。

では、信が悟りへの道において最初に求められるとはどういうことか。この信と智慧の関係は大乗仏教でもその

まま受け継がれている。それを示す有名な語句が『大智度論』の「佛法の大海には信を能入となし、智を能度となす」^③である。ナーガールジュナ作とされる『大智度論』は『二万五千頌般若経』の注釈書であり、中国仏教の発展に多大な影響を与えた。この有名な語句は、般若経にある「如是我聞一時」の「如是」の注釈に出てくる。そこに、信が能入となるということの理由が説明されているので、現代語訳で引用してみよう。

問うていう。諸々の仏経はどうして初めに「如是」という語を唱えるのですか。答えていう。仏の教え（仏法）という大海においては、信仰^④がそこに入ることを可能とするもの、知恵がそれを渡すことを可能とするものである。「如是」とは信じるということの意味するに他ならない。もし人が心の中にくもりのない清浄な信仰をもつならば、その人は仏の教えの中に入ることができる。しかしもし信仰がなければ、この人は仏の教えの中に入ることはできない。（中略）たとえば牛皮は、まだなめしてなく柔らかでないときには折り曲げることができない。これと同様に信仰のない人もその心はかたくななのである。たとえば牛皮がすでになめされて柔らかければ、その用途にしたがつてさまざまに加工することができる。これと同様に信仰のある人はその心が素直なのである。^⑤

信とは聞いたことを素直にそのまま受け取る態度を指す。これは納得できる説明であるが、同時に、信のもつ危うさも示している。疑念をもたず批判もせず、聞いたとおりに受け取る態度が信であるなら、信はそれ自体には正誤はないように見える。信の正誤はあくまで信ずる対象によって決まることになる。しかし、信の対象を問題にする前に、仏法の大海に入る態度としての信はそれだけで完結するものではないことに注意する必要がある。目指されるのは仏

法の大海を渡ることであり、それを為し得るのは智慧であるから、大海に入るだけでは溺れ死んでしまう。この信は修行を可能にする信であり、修行を通して智慧に到り着くことで完成する信である。この信は、最初から修行と智慧との関係のなかに組み込まれている³⁶⁾。

信が修行と智慧との関係性を内包しているならば、信の対象は修行と智慧を規定するものとなる。先の『スッタニパータ』からの引用では「諸々の尊敬さるべき人が安らぎを得る理法」を信ずることが求められている。初期經典にはその他さまざまな対象への信が説かれているが、初期の仏教における信は、正しい修行の指導者に対する信頼であつたということは仏教学者が共通して認めるところである³⁷⁾。ブッダの時代のインドでは多くの修行者がいて、さまざまな修行法が説かれていた。どういう修行をするかということはどういう指導者に従うかということであり、間違つた指導者につくことはたいへん危険なこととなる。そして、正しい修行とは正しい理法による修行にほかならない。結局、仏教の最初の信は、正しい修行をするために、正しい修行の指導者、および修行が正しい所以である理法を対象とするものであり、その対象に向けた心の準備であると解される。

(2) 己の信を離れよ

しかし、『阿含經相應部』に記されている梵天勸請に関する伝承には、この信の理解とそぐわないように見える記述がある。それによれば、釈尊は成道して後、悟りの内容を入びとに説くのはやめようとする。梵天がそれを説くように懇願したのに対して、釈尊は次のように答えたと言われる。

「彼ら〔耳ある人びと〕に甘露の法門が開かれたのだ。耳ある人びとは〔聴け〕己れの信を離れよ、(pamunīcantu saddham)。梵天よ、わたしが微妙な勝れたる法を人びとに説かなかつたのは、〔もし説いたならばかえって〕人びとに害をするのではないかと思つたからである」と。⁽³⁸⁾

ここで、「己れの信を離れよ」とは何を意味するのであろうか。中村元は、釈尊の理法は「世人各自の信仰とは異なつたものであり、普遍的なものである。それが知られるに至れば、各自の信仰は消滅する。かたくなな信仰を捨て去れ、というのである」⁽³⁹⁾と解釈している。この解釈の背景には、中村が正統バラモン系統における信の概念を検討し、特にシャンカラの信について考察して得た次のような結論がある。「信仰 (saddhā) とは、或る学派あるいは師の教説をそのまま、疑心を挿まずに奉ずることである。或る特定の社会あるいは社会の一部において伝統的に承認されている思想体系乃至行為の規則を、疑惑の念を挿まないで、そのまま遵法することである」と中村は述べて、「この点では原始仏教における〈信〉(saddhā) という概念も、叙事詩における信も、この部類に入ると見てよいであらう」と付言している⁽⁴⁰⁾。

「己れの信を離れよ」という語句については昔から異論があつたらしい。『増一阿含經』第十卷では、この箇所は「聞く者は篤信を得て深く法要を分別せよ」⁽⁴¹⁾と漢訳されている。「篤信を得よ」というまったく逆の要求をそこに読み込んでいることになる。パーリ語の意味としては「己れの信を離れよ」となるにしても、釈尊が初めて説法を聴く人びとに対して己れの信の放棄を要求するということが納得できなかったのであらう。現代の仏教学者の見解も二つの立場に分かれているようである。

本稿でパーリ語の字義通りに理解すべきだとするのは、私たちは常にすでに何らかの「信」の内にあると考えられ

るからである。中村は、信じられていたのはバラモンを最上位とする伝統的なカースト制に基づく思想体系乃至行為規則であるとしたが、それは私たちが既にもっている一つの信の位相である。どのような時代、どのような地域においても、その時代社会で共有されてきている思想体系や行為規則があり、それらの信は社会生活者としての私たちの意識世界を構成する契機であると言える。しかし、本稿で注目したいのは、私たちは常にすでに何らかの信の内にあり、その信はしばしば無自覚的であつて、無自覚であるかぎりその信から離れることはできないという点である。己れの信に無自覚であるということはフツサールの言う「自然的態度」の一つの特徴であるが、自然的態度は認識だけでなく、社会生活の実践においてもある。

この自然的態度を構成する信から単に離れるだけでは、自己自身を成り立たせていた価値観・世界観の解体を導くことになり、最悪の場合は自己崩壊に至ることになる。己れの中にあつた信から離れることは新たな信をもつこととセットで説かれることが多い。新たな理法を説くことは伝統的な価値観の破壊を伴うからである。しかし、ブッダはバラモンそのものを否定するのではなく、バラモンと呼ばれるものの内容を問い直すというやり方をとる。初期經典にはバラモンについての多くの記載がある。『ダンマパダ』における記載の一部を引用しよう。

バラモンが二つのこと（止と観）について彼岸に達した（完全に変わった）ならば、かれはよく知る人である。かれの束縛はすべて消え失せるであらう。彼岸もなく、此岸もなく、彼岸・此岸なるものもなく、怖れもなく、束縛もない人、——かれをわれはバラモンと呼ぶ。静かに思い、塵垢なく、おちついて、為すべきことをなしとげ、煩惱を去り、最高の目的を達した人、——かれをわれは（バラモン）と呼ぶ。……

螺髪を結っているからバラモンなのではない。氏姓によつてバラモンなのでもない。生れによつてバラモンなの

でもない。真実と理法ともまもる人は安樂である。かれこそ（真の）バラモンなのである。（4）

このように初期仏教でバラモンを捉えたのは何故か。一般社会との軋轢を回避するためという理由もあるであろうが、人びとの現実の生活を支配している観念を掘り下げてその観念の真実性を問い詰めるという基本的態度をそこに読み取ることができる。そしてそれは、仏教で求められる智慧の特質を示していると解される。そこから振り返ると、「己れの信を離れよ」という要求は、無意識の内に私たちの生活を規定している信があることを告げ、そのような信の内奥を徹底的に知ることを求めるものであったと言えるよう。

四 フツサールのドクサと仏教のシュラッダー

さて、フツサール現象学のドクサと仏教のシュラッダーとを対比させたとき、何が見えてくるであろうか。ブツダが「己れの信を離れよ」と説いたのは、ある意味では現象学的還元の状態変更と近いところがある。自然的態度では見えなかったドクサが、それを態度変更することで見えてくる。純粹な仕方を取り出されたことで、そのドクサがどういう働きであるかを問い詰めていく。このような作業は、仏教者にも己れのシュラッダーについて求められることである。しかし、決定的に違うのは、現象学者の態度変更は新たな学問的領野を拓くためのものであるという点である。現象学者は学問の場を離れた日常生活においては自然的態度でドクサに浸されて生き、学問の場ではひたすらドクサを空洞化しようとする。

それに対して、仏教者が追求するのは自己の全存在的な変革である。自分の存在の根幹が問題となるのであるから、

態度変更は自分の生活の一部分、自分の関心の一局面では済まない。仏教では「己れの信を離れよ」と要求するとともに、「仏道を信ぜよ」と要求する。仏道を信ずる者はもはやそれまでの行為規範や価値観に依拠して生活することはできない。しかしそれは、以前の信から新たな信へと移行するのではない。仏道を信ずる者は、自らの信をまるごと変革していかなければならないのである。

この違いは哲学と宗教との違いという言い方では見えてこない。ここでは、ドクサもシュラッダーも知へと発展する信であるという点に注目しておこう。ドクサはエピステーメーへと仕上げられ、シュラッダーは悟りの智慧に至って完成する。この二つの信の違いは二つの知の違いと通じている。そして、知へと発展する信は学の基盤となる。仏教もまた西洋由来の諸学の体系とは異なる学の伝統をもっている。

シュラッダーはブツダの言葉への信である。「如是我聞」とは「このように私は聞いた」ということであり、仏典の最初にこの語句があるということは、これから述べることはゴータマ・ブツダが語ったことだということを意味している。信を起点として繰り広げられる言説空間は「如是我聞」から始められなければならない。「諸々の尊敬すべき人が安らぎを得る理法」はブツダの語録という型の中で叙述されねばならない。このことは、大乘經典がゴータマ・ブツダの死後、数百年たつてから制作されたことをどのように受けとめるべきか、という問題と関係する。仏教の経はゴータマ・ブツダの語った言葉を記録したものであるはずであるが、大乘經典は明らかにそうではない。それ故、大乘經典が成立した当初から、これは經典の捏造であるとする批判があつた。それでも大乘經典が仏教徒たちに受け容れられてきたということは、仏教の言説空間にこのような經典制作の仕方を組み入れる余地があつたということであろう。逆に言うと、仏教の言説空間の特質を増幅する仕方で大乗仏教が形成されたと言つてもよいかもしれない。ブツダの言葉を記した経に基づいて論考が展開され、経と論についての解釈がなされ、仏教の学が形成される。ブツ

ダへの信を起点とするこの言説空間が、仏教の学問を独自の仕方で成り立たせると考えられる。

先に、西田のなかに、禅の悟りと西洋哲学の学知とを求めながら、そのどちらにも満足できないという葛藤を見て取った。その葛藤は、シュラッターが導く智慧とドクサの純化が導くエピステマーとの間の緊張関係として、「純粹経験」という考え方を熟成させていくように思われる。そして、私が私の脳のMRI画像を私の身体的事実として受け取るということは、この学知への信頼の延長線上にある。その事実を私がどう生きていくか、仏教の信はどのような導きを与えるのであろうか。

注

- (1) 氣多雅子「企投する思索—宗教哲学・西田哲学・仏教—」『哲学研究』第六百八号、京都哲学会、二〇二二年。
- (2) Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Zweite Auflage, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1965, S. 71. E・フッサール著、佐竹哲雄訳『厳密な学としての哲学』岩波書店、一九七三年、一一九頁。
- (3) 安倍能成他編『西田幾多郎全集』第一巻、岩波書店、一九七八年、五二頁。
- (4) 『西田幾多郎全集』第十七巻、一一八頁。
- (5) 同書、一一九頁。
- (6) 『西田幾多郎全集』第十八巻、五九—六〇頁。
- (7) E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Buch* (Husserliana Bd. 3), Haag: M. Nijhoff, 1950, S. 1. E・フッサール著、渡辺二郎訳『イデー・ン・イー』みすず書房、一九七九年、四九頁。
- (8) *Ibid.*, S. 43. 同書、一一七頁。
- (9) *Ibid.*, S. 52. 同書、一二二頁。
- (10) *Ibid.*, S. 51. 同書、一二九頁。
- (11) *Ibid.*, §30-32. 同書、第三〇—三二節
- (12) *Ibid.*, S. 58. 同書、一四五頁。

(13) *Ibid.*, S. 168-169. E・フッサール著、渡辺二郎訳『イデーン1-2』みすず書房、一九八四年、八六―八九頁。

(14) *Ibid.*, S. 182. 同書、一〇八頁。

(15) *Ibid.*, S. 215. 同書、一六五頁。

(16) 「実的 (reelle) に含まれている」とは、志向的体験に具體的に見出されるということの意味する。志向的体験に具體的に見出されるのはノエシスの契機とヒュレー的契機である。ヒュレー的契機というのは感覚与件であり、それが意味付与の機能によつて統一される。この意味付与の機能がノエシスの契機である。このノエシスの契機が作用すること、その志向的相関者であるノエマが成立する。ノエマは志向的体験の実的な構成要素ではないということに注意しなければならない。詳しく言うならば、自然的態度において樹木の幹を見てその色を知覚したとすると、現象学的態度においてはその「特定の色」は体験の実的な構成要素ではなく、体験の志向的な構成要素としてノエマに属する。そのとき「感覚としての色」が体験のヒュレー的契機として体験に実的に含まれており、この「感覚としての色」の内で「特定の色」が同一なものとしておのれを射映して (abschatten) くる。このようにフッサールは説明している。あらゆる志向的体験は何らか

のノエマとそのノエマの内なる何らかの意味とをもつのであり、この意味を介してその体験は志向された超越的な対象へと関係すると考えられている。(*Ibid.*, §97. 『イデーン1-2』、第九七節)

(17) *Ibid.*, §121. 同書、第二二節。

(18) なお『イデーン1』では、学問論的枠組みのなかで、信念性格と存在性格との関係は理性意識を介して明証性の問題へと発展していくことが論じられる。根元信念には根元理性性格 (Urelementcharakter) が属しており、根元理性性格とは原的で完全な明証性をもつということの意味する。言い換えれば、根元信念の相関者は根元的な真理だということである。そして、理性論の観点から追究していくことで、形式論理学や形式的な価値論および実践論といった諸学科が枝分かれしていき、これらの諸学科からそれに対応する形式的存在論を捉えることができる。形式的存在論からさらに領域的存在論へと移行することができる。先に述べたように、フッサールは認識論を第一哲学と見なすのであるが、理性の現象学において認識論は存在論と相関的なものとして示されるのである (*Ibid.*, §136-139. 同書、第二三六―二三九節)。

(19) E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und*

phänomenologischen Philosophie, I. Buch, S. 282. 『イデー
1-2』二七七頁。

(20) *Ibid.*, §109. 同書、第一〇九節。

(21) *Ibid.*, S. 223. 同書、一七九頁。

(22) *Ibid.*, §7-8. 同書、第七—八節。

(23) E. Husserl, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ausgearbeitet und herausgegeben von Ludwig Landgrebe, Academia/Verlagsbuchhandlung Prag, 1939, S. 23-24. E・フッサール著、長谷川宏訳『経験と判断』河出書房新社、一九七九年、二二頁。

(24) *Ibid.*, S. 25. 同書、二二頁。

(25) Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Husserliana Bd. 6), herausgegeben von Walter Biemel, Den Haag: M. Nijhoff, 1954, S. 134. E・フッサール著、細谷恒夫・木田元訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』中央公論社、一九七九年、一八三頁。

(26) *Ibid.*, §43. 同書、第四三節。

(27) *Ibid.*, §47. 同書、第四七節。

(28) 「学道用心集」『曹洞宗全書』宗源(上)、曹洞宗全書刊行会、一九二九年、五九二頁。

(29) 中村元・福永光司・田村芳朗・今野達編『岩波仏教辞典』岩波書店、一九九四年、四六〇頁。

(30) 五根とはすなわち信、勤(努力すること)、念(常に心に思うこと)、定(或る対象に心を集中させ、心を安定させること)、慧(世事を離れた賢さ)の五つである。

(31) 中村元監修『新・仏教辞典』誠信書房、一九八一年、二九七頁。

(32) 中村元訳『ブッダのことば——スッタニパータ』岩波文庫、一九九三年、二四頁。

(33) 『大正新脩大藏經』第二五卷釈経論部(上)、卷一、六二〇—六二七。

(34) 仏典の現代語訳では *śraddhā/saddhā* は一般に「信仰」と訳される。「信仰」という語は現代日本語としては普通「しんこう」と読み、絶対的な他者への帰依がイメージされるであろう。しかし、「信仰」はもともと仏教語で「しんこう」と読み、他者に向かうよりもキリスト教で言えば「敬虔」に相当するような内面的なあり方を指し、「仰信」「信心」などと同じ意味である。

庫、一九八一年、六四—六五頁。

(35) 梶山雄一・赤松明彦訳『大乘仏典中国・日本篇』第一巻、中央公論社、一九八九年、四六—四七頁。

(36) この関係性は一方向的に認めるにせよ、双方向的に認めるにせよ、「縁起」という概念で捉えられることになる。そして、信がそういうものであるからこそ、浄土教の「信心」が成り立つことになる。浄土教は阿弥陀仏の本願への信を説くわけであるが、この信には阿弥陀仏が行った無限の修行と獲得された智慧が廻向されているという考え方がそこにある。親鸞がその著作でしばしば用いる「信知」という語はどのように理解すべきである。

(37) 中村元「信」の基本的意義」、仏教思想研究会編、代表中村元『仏教思想II 信』平楽寺書店、一九九二年。並川孝儀『『スッタニパータ』—仏教最古の世界』岩波書店、二〇〇八年、七〇—七一頁。他。

(38) 仏教聖典刊行会編、代表山口益『仏教聖典』平楽寺書店、一九七四年、五八頁。Samyutta Nikāya I, p. 138 G.

(39) 中村元「信」の基本的意義」二五頁。

(40) 中村元「信」の基本的意義」一二頁。

(41) 『大正新脩大藏經』第二巻、五九三頁。

(42) 中村元訳『ブッダの真理のことは 感興のことは』岩波文