

# 今日の哲学の課題について

竹村 牧男

## 1 井上円了の哲学に思う

今日の東洋大学が掲げる建学の理念の筆頭は、「諸学の基礎は哲学にあり」である。この句そのものは、井上円了の著作に出るものではなく、第 22 代学長の佐久間鼎が作った言葉だという。しかし井上円了は、哲学は「学問世界の中央政府」等というほか、「諸学の王」「統合の学問」等とも言っており、さらに円了の著作の中、もっとも初期のものである『哲学一夕話』第一編の「序」に、「略してこれをいえば、純正哲学は哲学中の純理の学問にして、真理の原則、諸学の基礎を論究する学問というべし。」（『井上円了選集』第 1 巻、34 頁）とも言っているのであるから、佐久間鼎のこの造語も円了の意に背くものではないであろう。

それにしても、この「諸学の基礎は哲学にあり」の句は、どのような意味を表しているのであろうか。たとえば本学ホームページにおけるこの語の英訳は、**The Basis of All Learning Lies in Philosophy.** とある。これを直訳すると、「あらゆる学びのその基礎は、哲学の中にある」というものではないだろうか。

しかし、「諸学」の学は、やはり学びということではなく、学問ということではないだろうか。学問にはさまざまな分野がある。古来、人文科学・社会科学・自然科学という大きな枠組みが用いられてきた。また、このそれぞれの分野において、さらに細分されていく。そうした多くの学問分野の相互関係、体系構造は、もちろん明瞭に自覚されているべきであろう。

円了は、哲学の役割に関して、次のように言っている。

「……純正哲学において論定せるものは、倫理、論理、その他の諸哲学の原理原則となり、哲学諸科の論定せるものは、理学、法学、その他の諸学科の原理原則となりて、学問世界の中央政府はすなわち哲学なり。……その諸学の政府となり、その諸芸の根柢となりて、よくこれを統轄し、よくこれをしてその区域を保ち、その位置に安んぜしむるの学を講究するを要するなり。……これよりしてのち世人をして、哲学は学問世界の中央政府にして、諸学諸芸の根柢なるゆえん、ならびにこれを講究するの必要と、そのよく文明を進め国益を助くるゆえんを知らしむべしと信ず。」（「哲学の必要を論じて本会の沿革に及ぶ」、『哲学会雑誌』、明治 20(1887)年 2 月・3 月。『井上円了選集』第 25 巻、746～749 頁 なお、『純正哲学講義』の末尾に引用される『哲学会雑誌』の論文も参照のこと。『井上円了選集』第 1 巻、256～257 頁）

すなわち、哲学は、「諸学の区域を保ち、その位置に安んぜしむる」ものだというのである。本来、哲学には、この役割があったはずである。すなわち、多くの学問分野の相互関係、体系構造の明瞭な自覚をもたらすものこそ、哲学でなければならない。しかし今日では、学問の専門化・細分化があまりにも進んで、哲学者がその全体をよく把握し、カバーすることは出来ないでいる。その結果、哲学も個別のテーマを追って探究することに埋没し、それ自身一つの個別の論究に墮していて、あらゆる学問に対して、「その区域を保ち、その位置に安んぜしむるの学」たりえていないのが実情であろう。その結果、人文・社会・自然等におけるそれぞれの学問研究の意味が了解されないままに、ただ研究のための研究が進んでしまうことになる。一例に中国では、2018 年 11 月に、人間の受精卵にゲノム編集を行い、双子を誕生させたという。遺伝子操作により恣意的に人の子を作ってしまうことなども現実起きてしまっているのである。あるいは、産業界の目先の利潤を追求することのみを目的とする研究に没頭し、時間的・空間的に広大な場におけるその

影響等を考えないままの研究がなされていたりする。

哲学は、これらに対して根源的な批判を展開しなければなるまい。このことは、まさに哲学の急務である。

## 2 哲学と人間

哲学が諸学に対して「その区域を保ち、その位置に安んぜしむるの学」たりうることについて、哲学は原理・原則を考究する学問であるがゆえに、今日行われているあらゆる学問の実際を必ずしもくまなく知る必要もないであろう。それらの根底にある、目的と対象と方法等を知れば、その評価を割り出すことは可能であろう。

哲学は人間の知の限界に挑み、その可能性を探求するものであろうが、一方で、現代に現れた新たな知の形として、人工知能の問題がある。私の乏しい知識によれば、現段階ではその本質は、要はビッグデータの処理が可能となったということであって、たとえば自己の価値観を自ら築き上げて、知の拡充に向かうような性質のものではないと思われる。ディープラーニングにしても、新たな知の地平を開発したというより、おなじ本質を有する経験の莫大な集積にすぎないであろう。とすればこの知については、人間が何のためにいかに用いるかが問題なのであって、根源的な知の問題とはなりえないに違いない。

諸学の社会性、健全性を担保しようとするとき、しばしば自然科学に哲学を、倫理学を結びつけるべきだ、と言われる。しかし私はその前に、自然科学はまず社会科学に基礎づけられるべきであって、その広範な社会的影響を十分に分析するべきだと考える、しかしそれら法学や経済学などの社会科学は、人文科学、とりわけ哲学に基礎づけられるべきだと考える。法律学の世界には法哲学の分野があり、経済学には経済哲学が言われたりする。しかし実際の法学や経済学は、その各哲学から発したものになっているのであろうか。一方、その法哲学や経済哲学などの各哲学は、より広い視野において根源的に究明される哲学に基礎づけられているのであろうか。いずれにしても、一口に言って、社会科学と人文科学の統合は喫緊の課題であると思うのである。

それにしても、いったいその学問は何のための学問なのか、人間もしくは人間にとっての環境にどのような意味や作用等を有するののかは、常に顧みられるべきことである。そのためには、人間とは何か、人間が生きるとはどういうことなのか、の明らかな自覚がなければならぬであろう。ここに、哲学がなければならぬ。諸学は、ここに基礎づけられるのでなければならぬ。逆に哲学はこの営みに挑戦していかなければならぬ。やはり哲学の中心的な課題は、人が生きる、ということにある、人間の生にある。まさにその意味の解明にある。とはいえ、その意味とは、広く問われるべきで、無意味の意味（遊びなど）すらも究明されるべきではあるが。

特に人間の生に固有の特質は、自ら考え判断し行動するということにある。したがって、主体性や自由の問題も深く問われることになろう。実際、人間が動物と異なる所以は、自ら自己の意味や目的を見出し、そのために環境や人間関係を作り替え裁ち直していく自律性にこそある。その中で、人間は誰もが主人公になるのでなければならぬ。人間を手段として用いることは許されないということである。ただしここでも、その主人公には、自ら貧しい者たちの僕となる自由も含まれることを忘れるべきではない。

よく人間の幸福ということが重視される。しかししばしば、物質的豊かさに関わらず、内面的な意識のありようによって幸福があり得るといわれる。ここに関わるのは、価値観である。ではたとえば、清貧をよしとする立場の根底には何があるのであろうか。良寛は、「世の中にまじらぬとはあらねどもひとり遊びぞわれはまされる」と詠んだ。この自足を重んじる立場には、果して本来の人間性に基づくと言えるものがあるのか、特異な個人の希望に過ぎないのか、必ずしも簡単ではない。そこに普遍的ないのちのありようが見出されるのであれば、現代の文明やそれと結びつく諸学は根本的に再検討されなければならないであろう。

いずれにしても、こうした、人間とは何か、人間が生きるとはどういうことなのか、さらには主体性とは何か、自己とは何かの、明らかな自覚をもたらす知とはどのようなものなのであろうか。言い換えれば、人

問そのものを知る知の特質とはどのようなものなのであろうか。おそらく、主客二元分裂のもとで、事柄を対象的に分析する知のみでは、主体である自己そのものは永遠に知られないであろう。そこに新たな哲学の知が希求されなければならないはずである。

### 3 哲学と宗教

ところで、私の専門は仏教学であって、哲学ではない。ただし私としては、文献学一辺倒の仏教学にはあきたらず、いわば哲学的な仏教学を志向してきた。仏教と哲学には、重なるものがある。と同時に、仏教独自の知というものもあると思われる。

いったい哲学と仏教の間には、どのような関係があるのであろうか。この両者の関係を探るにあたって、まず哲学と宗教の違いと共通点について、一般的に言われることに基づき概観しておきたい。

哲学と宗教とでは、第一に、究明する対象あるいは主題が異なる。哲学は、存在、時間、認識、言語等、広範な問題を扱う。もちろん、これらから派生する日常的な現象に関しても応用的に扱う。基本的には、この世のあらゆる現象の根本に存在している普遍的な本質について、さまざまな角度から究明するものである。これに対し宗教は、ひとえに自己とは何かを問題とするものである。神や仏や絶対者等を扱うとしても、それも実は、自己とは何かの了解を得るためと言ってよい。

たとえば、倫理・道徳と宗教の違いについて、近代日本の最大の哲学者・西田幾多郎は、「宗教の問題は、我々の自己が、働くものとして如何にあるべきか、如何に働くべきかにあるのではなくして、我々の自己とは如何なる存在であるか、何であるかにあるのである。……人は往々、唯過ち迷ふ我々の自己の不完全性の立場から、宗教的要求を基礎付けようとする。併し単にさう云ふ立場からは、宗教心と云ふものが出て来るのではない。相場師でも過ち迷ふのである。彼も深く自己の無力を悲むのである。又宗教的に迷ふと云ふことは、自己の目的に迷ふことではなくして、自己の在処に迷ふことである」（『場所的論理と宗教的世界観』『西田幾多郎全集』第11巻、406～407頁）と言っている。自己とは何か、自己のありかはどこにあるかが、宗教の問題であると明瞭に明かしている。

もちろん、哲学においても自己を問題とすることはあり得るし、またそこから他者の問題を考えることもあるであろう。そこで哲学においても自己そのものが問題とされる時、哲学と宗教は深く関係し合うことになる。

第二に、哲学と宗教における、問題探究の方法論についてである。哲学は、あくまでも理性に基づくものであると考えられる。そこに論理的な正しさも求められる。演繹的もしくは帰納的に、論理的に究明されて初めて、その哲学の信頼性も得られることになる。

ただしその論理が、同一律・矛盾律・排中律に基づくような、前にもいう対象論理である限り、たとえば絶対と相対の対立以前、主観と客観の分裂以前にさかのぼるような究明は、不可能になる。しかし自己とは何かをめぐる探究の旅に出る時、そうした地平も現れてこざるをえない。このとき宗教においては、信仰や直観なども用いられることになる。これらは哲学においては基本的には排除されているであろう。直観は、哲学でも用いられるとしても、それが哲学であるためには、その内容について論理的に説明することが求められるはずである。

信仰には、事柄のあり方について、合理的に了解することを通して信じる場合と、不合理なる故に信じる場合と、さまざまな様相がありうるであろう。また、直観には、現象世界の实情に関して全体を一つかみに把握する場合と、論理を超えた地平の体験に基づく非日常的な知見を得る場合と等がありえるであろう。なお信仰は、しばしば宗教の教祖等の教説に基づくものである。その正しさは、それを発する教祖等の宗教体験による拠ることが多い。時に絶対者が自らを啓示したものとしての言葉とされるものもある。そうした言葉の正しさは論理によるのではなく、それを発する教祖等の体験（直観）による。ここで信仰と直観は、実は一つであることも窺える。ともあれ一般的に、哲学と宗教との相違点は、宗教にはこの信仰や直観を用い

ることにあると指摘されている。

以上をまとめれば、自己とは何かを探求することにおいて、哲学と宗教とは重なりあうものの、その探究の方法においては分かれていくこともあるということになる。

## 4 哲学と仏教

さて、哲学と特に仏教との関係であるが、仏教は自己の根源を見究める覚り体験に基づくものである。実際、仏教という漢語は仏陀の教えのことなのであり、その仏陀とは覚った人のことである。覚った人の教えである以上、その根本に覚り体験があるのでなければならぬ。後の大乘仏教では、仏の救済のはたらきに浴することによって、その仏と自己との関係を了解し、安心にいたる道も用意されるが、その場合でも、救済の働きを発揮する仏に覚り体験があり、また救済され安心に至った人の究極の目標は、自ら仏と成り、他者の救済の活動に専念していくことにある。やはりどこまでも覚りということが、仏教（特に大乘仏教）の根本に存在しているのである。

その覚りの現場は、分別、言語、論理では届かない世界である。その覚りは、術語的に、しばしば無分別智といわれる。それは、分別を超えて、あらゆる現象を通貫する平等一如の世界、真如・法性の世界を証する智慧のことである。仏教はインド古来の行法を採り入れながら、禪定と智慧の修行を通じて、日常の知（対象論理）とは次元の異なる特異な、無分別智を得る方法を開発したのであった。仏教においては、人間においても、そのような、いわば日常的には超越的な世界を実証する覚り体験を得ることは可能であるとしていたのである。

ただし無分別智を得た後、その後に分別智を得るのだともいう。これを後得智という。この智は、公平無私なあり方での、主観・客観の双方をも同一地平において観察する分析知（分別智）である。その知に基づいて、存在、時間、認識、言語等について、それなりに詳しく論じることもあり、ここで哲学とも大いに重なることになる。この意味では、仏教は哲学をも含み得ていると見なすことが出来るわけである。

仏教の中には、たとえば唯識思想というものがある。その思想は、西暦紀元5世紀頃、インドにおいて、無著 (Asaṅga)・世親 (Vasubandhu) らによって、体系的に確立されたものである。そこでは、まさに存在、時間、認識、言語等について克明に論じられている。根本的に、すべては心の中に現れた映像に過ぎないとし、その感覚・知覚の束が、刹那刹那、生滅しては相続されているのみだと説く。そのただ中において、本来は現在しかなく、過去と未来は存在しないという明瞭な立場に立つ。しかしその相続の様相がそのつどの意識のうちに現じて、これに対し言語を適用することによって、実体視がなされていく。ここに常住の自我と物等があるとの認識が成立してくる。しかしそれは錯覚にすぎず、迷いにほかならない。すべての現象に実体はなく、その実体がないというあり方（空性）が究極の普遍なのであり、そこからもう一度、現象世界を見た時に、世界は唯識であることが如実に了解されるというのである。その根底には、主観・客観を同一の地平において観照する智慧、すなわち無分別智に基づく後得智が存在しているのである。その中で、自己と世界（環境世界）の実相が究明されている。

このほか、唯識思想に特徴的なことは、意識下の識の世界を描くことである。意識の下に第七番目の末那識があるという。それは恒常的な我執の働きをなし、意識以上に対して自我中心的な傾向をもたらず影響を及ぼすものである。この末那識のさらに下に、第八番目の阿頼耶識があるという。阿頼耶とは、蔵（倉庫）という意味のサンスクリット語 *ālaya* の音写であり、その過去一切の経験の印象を保持しているという。仏教では、生死輪廻を説くので、過去一切の経験とは、無始の過去以来、生死輪廻し来たった間の経験ということになる。それらの経験をふまえて、現在の感覚・知覚も成立しているという。そのようにして成立する感覚・知覚等の束の相続において、我々の自己と世界が展開していると明かすのである。

唯識思想では、このように自己のあり方が無意識の世界も含めて詳細に明かされているが、今は余裕もないので、これ以上、立ち入らない。ともあれこうして、仏教と哲学との間には、重なるものもあるわけであ

る。とすれば、仏教の智が哲学をさらに豊かにする可能性も、深く顧みられてよいのではないかと思うのである。

## 5 仏教から社会の設計へ

とはいえ、前にも述べたように、宗教はあくまでも自己とは何かを追究するものであり、その根本を忘れてはならない。逆にここで究明された自己に基づきつつ、その自己と同様のはずの他者との相互関係も自覚するとき、そこからあるべき社会の基本原則も見えてくるであろう。ここで人文科学と社会科学が結合、統合され、ひいては自然科学のコントロールにつなげていくことが出来るであろう。そうすれば、現代の文明の問題の解決を主導する立場を開くことができるであろう。この限りではいかにも抽象的で迂遠のようだが、まさに現代の諸問題を考えていく道筋としては、ここを辿っていくしかないのではないかと考える。

この見通しのもとに、では、仏教に基づく自己の解明、あるいは自他の関係性の解明から、現実の社会構造の原理をどのように導き出すことができるのであろうか。ここで参考になるのは、鈴木大拙が戦後間もないころ、華嚴思想を用いて現実社会のあるべき姿を描き、新生日本の建設を熱心に訴えたことである。

戦前の日本では、上に天皇がいて、国民は上からの統制に従う以外、生きていくことができなかった。しかし戦後になったので、国民自身が一人一人主人公になるべきだということを大拙は強調する。そのことを根本として、個々人がそれぞれ円成にしてしかも相互に尊重し合う社会の基盤を、華嚴の事事無礙法界の思想をもとにして描き出そうとした。それは、けっして全体主義でないことはもちろん、単なる個人主義でもない。本来の人間存在にとってあるべき社会の姿なのであった。

しかも、それら相互に尊重し合う個人の背景には、自他を超えるものの存在を自覚する必要がある。大拙はその辺をわかりやすく、次のように説いている。

個己の人格的自主的価値性を認識して、これを尊重することは、力の世界では不可能なことである。力より以上のものに撞着しない限り、そのような余裕は力のみからは出てこない。自らの価値を尊重するが故に他のをも亦尊重するということは、自と他とが何れもより大なるものの中に生きているとの自覚から出るのである。自と他とはそれより大なるものの中に同等の地位を占めて対立しているのである。より大なるものに包まれているということは、自をそれで否定することである。換言すると、自の否定によりて自はそのより大なるものに生きる。そして兼てそこにおいて他と対して立つのである。自に他を見、他に自を見るとき、両者の間に起る関係が個々の人格の尊重である。仏者はこれを平等即差別、差別即平等の理といっている。  
(『靈性的日本の建設』、『全集』第9巻、138頁)

自他を超えるものの中に包まれていて、はじめて自他であるという。そのことが認識されたとき、自己は自己のみで成立していたという考えは否定され、すなわちいわば自我が否定されることになる。この否定を経て自己を超えるものに生きる時、そこにおいて成立しているはずの他をも自己と見ることになる。あるいは、自己に他者を見、他者に自己を見ることになる。これは事事無礙法界の論理であり、その無礙なる事事を人人に見た場合のことに他ならない。相互に人格を尊重しあう世界は、こうして、仏教の華嚴的世界観から説明されるとするのである。

実はこの大拙の説明は、西田の難解な宗教哲学のきわめてわかりやすい解説になっていると思われる。西田は、「故に私たちの自己は、どこまでも自己の底に自己を越えたものにおいて自己をもつ、自己否定において自己自身を肯定するのである」(「場所的論理と宗教的世界観」『西田幾多郎全集』第11巻、445～446頁)と説いている。もちろん他者の自己も、その自己を越えたものにおいて成立しているであろう。なぜそうなのかといえば、結論のみを示すことになるが、「私たちの自己は絶対者の自己否定として成立するのである。絶対的の一者の自己否定的に、すなわち個物的多として、私たちの自己が成立するのである」(同前、

445～446 頁)、「絶対はどこまでも自己否定において自己をもつ。どこまでも相対的に、自己自身を翻す所に、真の絶対があるのである。真の全体的一は真の個物的多において自己自身をもつのである。神はどこまでも自己否定的にこの世界においてあるのである」(同前、398～399 頁)、からである。自ら自己を絶対的に否定する絶対者において、自他の人人が成立しているというのである。

しかも西田は、「個は個に対することによって個である。それは矛盾である。併しかかる矛盾的対立によってのみ、個と個とが互に個であるのである。しかしてそれは矛盾的自己同一によってといわざるを得ない。何となれば、それは絶対否定を媒介として相対するということである。個と個とが、各自に自己自身を維持するかぎり、相対するとはいわない。従ってそれは個ではない。単なる個は何物でもない。絶対否定を通して相関係する所に、絶対否定即肯定として、矛盾即同一なる、矛盾的自己同一が根柢とならなければならない。それは絶対無の自己限定といってよい。……」(「予定調和を手引きとして宗教哲学へ」、同前、115 頁)と説いているのであるが、大拙の今の句の中の「自の否定によりて自はそのより大なるものに生きる。そして兼ねてそこにおいて他と対して立つのである」等の句は、まさにそのことを述べたものと考えられる。実に西田と大拙は同じ人間存在の真実を見ていたのであった。

西田は、最晩年、「場所的論理と宗教的世界観」を書いたあと、国家論に進むはずであったが、間もなく彼の生命の終焉が訪れ、事は未了のままとなってしまった。その仕事を大拙は『靈性的日本の建設』等において引き受けたのではないかと私は推測している。大拙は禅体験を根本に、大乘仏教の頂点ともいべき華嚴思想から、現実の社会の原理・原則を打ち出そうとしたのであった。そうして、戦後日本の民主社会建設と、国際社会の新秩序構築とをめざしたのであった。それは、西田が描いたであろう国家論を、大拙の仕方ではなざるものであったに違いないと思われるのである。

## まとめ

以上、必ずしも一貫した脈絡もなく、皮相な思い付きの羅列に終始してしまい、忸怩たるものがあるが、近時、思う所をそのまま述べさせていただいた。ここでは、全体を意味づける哲学の復権が必要なこと、自然科学は社会科学に位置づけられ、社会科学は人文科学に基礎づけられるべきこと、その哲学の考察の根本は、主体性ないし自己に窮まること、それには深い叡智を有する宗教にも探究されるべきこと、仏教はその確かな一つでありうべきこと、特に自己から社会への通路として華嚴思想が顧慮されるべきこと等を述べたわけである。

私は今、華嚴から真言密教の曼荼羅への道筋も考えている。しかし急務は、人文科学と社会科学との統合にある。このことは、本学においてエコ・フィロソフィ研究にいささか従事したころからの切実な思いであるものの、今や私は次第に老軀にあえぎつつある身となっている。若い諸賢哲の研鑽に大いに期待するところである。

平成 31 年 1 月 5 日

つくば市故道庵にて