

考えるということ(その2)――思考の深化とはどういうことか――

石 神 豊

前稿「考えるということ」(『宗教とヒューマニズム』1999年3月)においては、考えることが外なる敵との闘争であることを示した。しかし、それは同時に内なる敵としても存在する。自己内部の敵とは、まさしく自分自身の考え方の内在する悪(誤った考えを導くところのもの)である。そこで、人間主義的な思考とは〈言語を用いて誤った考えと闘争し、そうした自己を乗り越えていく〉ところにその本質があるということができよう。そして、この過程において現れるさまざまな内外の障害を乗り越えていくところに、思考のヒューマニズム(人間主義としての主張)の意味があるといふことができる。

こうしてさきの論稿では、ヒューマニズムの立場から、現代において考えるということの意義を概括的に提示してみたのであるが、さらに立ち入って考察したいことは、いかにして私たちの思考が〈深まる〉ことができるか、そしてこの〈深まり〉がいったい何を意味するのかということである。思考の不断の深化ということがなければ、結局のところ私たちの思索は行き詰まるか、あるいは平面的な次元に止まってしまうだろう。

そしてそうした次元では、考え方づけるということも、単にあちらへ行ったり、こちらへ来たりということにすぎず、そこに私たちは深い意義をみいだすことはできないことになる。「より広い立場から考えることが必要だ」といわれることがある。ただ、ここで「広

い立場」が、ある考えを対象的に（広い立場＝一般的立場で）思考するということならば、これは単なる包括的思考とでもいうべきものであろう。しかしこうしたやり方は、思考を区切って、一つの思考、次の（より広い）思考という具合に超越していくやり方であって、これは思考を生きた思考としてみているとはいえない。だがこうしたやり方が、現代の学問なり文化なりに、依然、支配的ではないだろうか。そこでは個人の考えよりも集団、社会、国家の考えが上位とみられる。そして、より社会的立場の高い人間の思考が、決定権をもつことになってくる。ここでは個人の考えは抑圧されるか、せいぜい個人的な考えだとして、捨て置かれるのである。こうしたもののがグローバルな立場だというならば、こうしたグローバリズムは一種の帝国主義ないしは全体主義の別名である。

思考の深まりとは、こうした対象的方向、上位への方向にではなく、むしろ下方にあるのではないだろうか。

ここで重要なことは次のことであろう。思考はまずもって個々人のものであるということ、この立場を離れてはならないということ（日本国憲法でも、思想・良心の自由を基本的人権としている！）。次に、個人として、この自分の思考をどこまでも深めるということである。思考は本来生きたものである。人間が考えるということは、本体立ち止まることを許さないものをもっている。それは、人間が生きているという事実、しかも何かを求めて生きているという事実と同じことではないだろうか。

ある意味において、考えるとは危険な行為である。なぜならば、それはどこまでも自我へといたる求心性をもっており、その求心性が自我という中心に達したとき、すべてはその中心で凝結してしまうからである。自我は求心力としてのブラック・ホールであり、そこから人間は脱出することができないのである。それは「山中の洞窟」（プラトン）、「すべてを黒くする闇」（ヘーゲル）、「重さの靈」（ニーチェ）である。人間はなにかを深く考えようとするとき、この自縛自縛に陥る危険性を予知し、むしろ日常性に舞い戻ることを選ぶこともある。メフィストフェレスはこういう。「思案にふける人間なんて、それこそ悪魔にとりつかれて、石だらけの荒野でただ一個所をぐるぐる回っている牛か馬ですよ。すぐそばには美しい緑の牧場があるというのに」（ゲーテ『ファウスト』書齋）。

しかし、哲学とは考えることを除いては存在しない。この危険性を覚悟し、この危険とたえず闘うことによってのみ、真の思考の深化、真の自己が可能になるのである。デューラーに「騎士と死と悪魔」と題された版画がある。馬にまたがった騎士が山上へと向かっているが、その道は険難であり、死が待ち受けている。悪魔も耳元で、「お前の命は目的を達するほどに長くはないのだ」とささやいている。しかし、騎士は毅然として一步一歩前進する。このデューラーの版画は「哲学者」を示したものだともいわれる。

哲学、あるいは思索の道とは、こうした危険性との闘いという面をもつ。そして、ソクラテスが「汝自身を知れ」を自分の哲学の原理としたときから、この危険との闘いは始まっていたといえよう。つまり哲学とは、ソクラテス的意味においては、常に人間を

引きずり込まんとする深淵との闘いでもあった。考へるということは、そうした「無明」との宿命的な闘争なのである。

以下では、眞の意味における思考の深化がいかにして達成できるかを考察してみたい。デカルトの「我思ふ」以来いかなる問題が生起したか。そして、ニーチェにおいてどのような克服の道が示されたか。また西田幾多郎の「場所」の論理の要所を考察し、さらに日蓮における鏡の喩えを通して、思考の深化についての手がかりを得たいと思う。最後に、仏教的論理からなにがいえるかを考えてみた。

(※ここで以下の叙述にあたっての「自我」と「自己」という表現について一言する。たとえばユングは「自我 Ich, ego」を意識の中心、「自己 Selbst」を意識・無意識を含めた心の中心とし、意識が一面的になるとき全体である自己がそれを補償しより高次の統合へと高める働きをするとした。本稿ではこのユングの解釈をふまえ、一応「自我」を意識的中心（自己意識）とし、「自己」を自我も含めた全体的な人間精神ということにしたい。)

1 デカルトのコギトをめぐって

(1) 推論の問題——我(自我)の孤立と現代

デカルトが第一原理として樹立したとされる「我思ふゆえに我あり (cogito ergo sum)」は、その後、近代思想の原点の位置と意義をもつこととなった。

しかしこの命題をめぐっては、いくつかの問題が指摘されてきた。一つは、この命題が推論なのか、それともたんなる直観的なものかという問題である。デカルト自身は後者の立場を表明している（デカルト、21頁）が、必ずしもこの命題はデカルトの表明通りに理解されなかつたのである。つまりこの命題は、形の上からしても①「我思ふ」②「ゆえに我あり」となつており、前件（前提）から後件（結論）が推理されるということである。この推論の大前提となつているのは、「思ふ我は存在する」という命題であるが、この大前提是デカルトでは省略されているのである。ここからあらためて「我思ふゆえに我あり」という命題の解釈をめぐって問題が起こつてくるのである。

たとえば哲学史家のヒルシュベルガーなどは、「我思ふ cogito」と「我あり sum」を推論的に結合する接続詞「ゆえに ergo」は、本来のデカルトの意図からするとさほど強い意味をもつていなかつたという。ここで強い意味とは、前件から後件を導く必然性をもつた推論的意味ということである。『方法序説』において「我思ふゆえに我あり」は、フランス語で Je pense, donc je suis である。この言葉がラテン語に訳されたときに、donc が ergo に置き換えられ、その後この cogito ergo sum が流布してしまつといわれる。フランス語の donc は比較的緩やかな意味の接続詞であるが、他方ラテン語の ergo は強い意味を帶びている。推論的なものに置き換えられてしまつのである。

「我思ふ」から「我あり」が推理的に導かれるというより、「我思ふ」は直ちに「我

あり」とするのが、本来デカルトの真意ではなかっただろうか。そのことは『方法序説』に先立つ『省察』の草稿では *ego cogito, ego existo* とあり、そこに *ergo* がないことからも見てとれる（以上、ヒルシュベルガー参照）。

しかし、一般に「我思う」と「我あり」とが推論的（因果的）に捉えられることで、根本的問題が生じてくる。すなわち「我思う」と「我あり」という両命題が、原理的に相互に切り離されてしまうという事態である。ここには原理的に異なった二つの命題があることになる。そしてとりわけ「我あり」が単独で主張されることとなり、いわゆる自我存在が導かれることとなるのである。もともとデカルトでは、「我」とは思考する我であるがゆえにその存在が主張できたのであるが、もはや思考とも切り離された不活性な自我存在がたてられることになる。ここから、「思考する我がある」ではなく、「我が思考する」と理解され、「我」が第一義的存在とみられるのである。近代的自我がそうした性格をもつということ、それが人間中心主義 anthropo-centralism として他の諸物に対して支配的な意義をもつにいたること、このことは近代思想史上の最大の問題点の一つだといってよい。

なるほどデカルトの本来の意図はそうでなかつたとしても、彼自身、神・自我・物体をそれぞれ実体として認めたことによって、上に述べた方向が追認されてしまうことになったのではないかと思われる。自我=実体は属性（偶有性）として思考をもつのであり、いわば思考は第二義的な意義しかもたないこととなつたのである。

この実体的、絶対的な自我存在が近代原理となり、さらに権利主体として主張されることともなり、近代国家における法律として多くの権利条項が定められていったのである。しかしこうした独断的な人間（自我）の主張は、ふり返ってみれば、古代のプロタゴラスの「すべての尺度は人間である」という主張とそれほどの違いはないともいえる。このソフィストの主張は一見、人間主義的主張のように見える。しかしこの主張は人間中心主義の主張であり、矛盾を含まざるをえないということは、たとえばプラトンが『テアイテス』（プラトン、170E ほか）などで指摘するとおりであろう。この主張の問題点の一つは、それが相対主義に陥らざるをえないという点である。人間=自我は、我一人でなく多数あり、相互には相対的でしかないのである。実際、現代の様相をみても、さまざま形で相対主義が跋扈しているといえよう。「我と汝」（その同一性と差異性）があらためて問題化されているのが現代である。

「我思う」を離れて「我あり」が主張されるということ、そこでは自己が対象的に考えられている。この対象的思考こそ近代を支配する思想的特徴であるといってよい。「もの」一般を（物として）対象的に考え扱うことから、近代自然科学の方法が形成されたのであるが、一方、特權的意義をもつと思われた人間も、（人間相互では単に相対的存在にすぎないとみられるとともに）科学では対象物としてしか扱われないことになってしまった。ハイデッガーはこうした性格をもつ現代を「世界像の時代 Die Zeit des Weltbildes」と呼んだのである。

「近代の根本的な出来事は、像 Bild として世界を征服していくことです。像という言葉はいまや『前に立てながら・こちらに立てるという・形像 Gebild des vorstellenden Herstellens』を意味しています。この形像において、人間は、すべての存在するものに尺度を与え、かつ墨糸を引くような、そうした存在者であり得るための地位をめざして闘うのです。ところでこのような地位が、世界観として確保され、組織づけられ、表現されるので、存在するものに対する近代的な関係は、その展開の極地においては、世界観相互の対決となって現れてきます」。(ハイデッガー、S. 94)

このハイデッガーの指摘は、デカルト以後の近代の性格を端的に指摘したものといえよう。自我を中心として、像としてもつところの各自の世界は、世界観の対立としてもたらされるのである。現代、広く行きわたったようにみえ、しかし出口が見えない価値多元主義的な考え方も、こうした世界観的対立を前提としたものといえなくはない。

してみるとデカルトのコギトに始まる問題群は、現代の私たちが直面しているさまざまな問題の本質を形作っているといえるのではないだろうか。

(2) 自明性の問題——自身に囚われた自我

このデカルト的コギトの問題を別の角度から指摘したものとして、宗教学者の西谷啓治氏のいうところをみておきたい。

西谷は『宗教とは何か』の中で、このデカルトのコギトがはらむ問題を指摘している。デカルトの「我思うゆえに我あり」は、唯一の疑うことのできない、すなわち自明的なものであり、近代の出発点とされた。しかし、じつはこの自明性に問題がある。たしかにこの命題は自明的なものといえるが、この自明性そのものを疑う必要があるのではないか。自明性そのものの成立が、いっそ根源的なところから開示されなければならないのではないか。西谷はこのように問題を提起する。

「『我考う、故に我あり』ということは、最も直接的な明白な真理である。しかしその我考うということを考える場が再び同じ『我考う』という立場でなければならないということは、それほど自明な事柄ではない。(中略) そのように『我考う、故に我あり』を『我考う、故に我あり』から考えるということ、即ち自己意識とその自明性が同じ自己意識の場に写されて見られるということは、そういう『自我』にとっては最も自然なことである。むしろ、自己意識がどこまでもそれ自身を写すというところに、『自我』といわれるものが成立するといえる。そしてそこでは、自己意識のもつ自明性、自己が自己自身にとって明白であるということ自身が、かえってその明白な事実をそれ以上の場から見る必要を感じせしめない。」(西谷、第10巻、19~20頁)

西谷は、西欧近代の自我は自己意識であり、自ずから自分に知られた(自明性をもった)ものとして、もはやそれ以上の追究をすることはしなかったという。これを西谷は「自

己自身への執着」とも表現している。西欧の自我は、自身に囚われた自我だというのである。

たしかにこの指摘には鋭いものがある。自我はそれ自らを基礎づける（自明的な）ものとして原点となり、すべての思索、行動の原理（アルケ）となったのが西欧近代の世界であった。そしてハイデッガーが指摘するように、自我に写る像が世界（=世界像）となったのである。この結果、たとえば倫理的、哲学的、宗教的なさまざま問題が生起してくる。たとえば、エゴイズムや人間性の善惡の問題、さらには孤独、自己喪失といった問題などである。西谷の指摘は、たしかに現代の様相を浮かび上がらせるものがある。

さてそれでは、この自我=自己意識は、その囚われからどのようにして解放されうるのか。その自明性を突破することは、どのようにして可能になるのか。西谷は次のように述べている。

「それ故に、『我考う、故に我あり』の自己意識は、その主体性のままで、その自己意識の場よりも一層根源的な場から考えられなければならない。もとより、考えるといつても、普通の場合のように対象的に考えるということではない。自我を一層根源的に考えるということは、自我自身が主体的に自我のうちに一層根源的な存在の場を開くということである。（中略）その意識の場、存在だけの場を破って、その根底なる虚無にたつとき、自己は初めて客体化を受けない主体性に達しうる。それは自己意識よりも一層根源的な自覚である。主体的に虚無に立つことは、自分が一層根源的に自己自身となることである」（西谷、20～22頁）

自己意識の自明性は、たんなる存在（対象的な存在）だけの場における自明性である。「我が存在する」という意識は我にとって明らかにゆえに、この自明性はそこからもはや進んでいかないのである。それを突破するのは虚無の立場に立つことによって可能になると西谷はいう。対象的なものをうち破るのは、非対象的なものとしての虚無の場に立つことによってであるというのである。そして、この虚無の場において一層根源的な自己が成立するというのが西谷の主張である。

西谷のいう「虚無の場」とはどういうものであろうか。意識に対して無意識というべきものであろうか。無意識はたしかに対象とはならないものである。しかし、「無意識」という言葉は、たんにまだ意識にならないものをさす言葉、あるいは意識の奥にある非合理的領域を指す言葉でしかないともいえる。また、そういう名前の、ある種の実体的なものがあるのだとするところの独断だともいえる。

西谷は「虚無の場」に立つとは、「客観的にみると表象するとかではなくして、いわば自己自身が虚無そのものになりきるということである」（西谷、22頁）と述べている。つまり「虚無の場」とは、自己とは別にあるものではなく、むしろ自己が「それになりきる」ところに真の自己が成立するということである。彼はこの立場を「根源的主体性」の立場と呼んでいる。

ここでは西谷の立場をこれ以上詳論しないが、この西谷の指摘は、私たちの「思考の

深化」という課題に、一つの本質的な問題提起をしているといってよい。

2 ニーチェの『ツアラトゥストラ』より ——永劫回帰をめぐって——

以上、デカルトのコギトをめぐって、推論の問題、自明性の問題をみた。ここから近代的自我が、孤立した存在であり、自身に囚われた存在であるという性格が指摘できた。いずれにせよ、こうした自我にあっては、思考の深化という本来の課題は見失われてしまうのである。

そこでつぎに、近代的自我を徹底的に批判し、それを乗り越える方途を考えようとしたニーチェの思想をみたいと思う。思考の深化という私たちの課題に対して、ニーチェはどのような答えを与えてくれるだろうか。

ニーチェは『ツアラトゥストラ』序論で「最後の人間 der letzte Mensch」について語っている。

「悲しいかな。人間がいかなる星も生みださないときがやってくる。悲しいかな。もはや自分自身を軽蔑できないもつとも軽蔑すべき人間の時代がやってくる。見よ。私は最後の人間をあなたがたに示す。『愛とは何か。創造とは何か。憧れとは何か。星とは何か』—そう問うて最後の人間はまたたきする。そのとき大地は小さくなっている。そしてその上に、すべてのものを小さくするところの最後の人間は飛び跳ねる。その種族はノミのように根絶しがたい」（ニーチェ、S. 14）

ここでニーチェが述べているのは、自分に閉じこもった人間の姿、近代的自我そのものの姿である。自分を超えていくことがないから理想を生みだすこともない。よって立つ地も矮小なものであり、そのわずかな土地の上をむやみに跳ね回るだけである。

このようにニーチェは近代的自我を最後の人間として語り、徹底的に批判した。さてそれでは、こうした時代において、人間はどのように自分自身を乗り越えていくことができるのか。それが『ツアラトゥストラ』の最大のテーマである。

『ツアラトゥストラ』においてもっとも中心的といえる「永劫回帰」の思想こそ、その課題を思索し抜いた成果であると思われる。以下では、この永劫回帰の思想をめぐって、なにをニーチェはいおうとしたかを見てみよう。

『ツアラトゥストラ』の第一部冒頭、「三様の変化」と名付けられた個所において、ニーチェは精神の発展を三段階に区別している。重荷に耐える精神である駱駝 Kamel は、次に「我欲す」という獅子 Löwe の精神になり、最後に小児 Kind に変容する。

「小児は無垢であり、忘却である。新しい開始、遊戯、自ら回る車輪、最初の運動、聖なる

『然り Ja』という発語である」(同、S. 27)

この小児の精神にすでに永劫回帰のありさまが予告されている。それは、何もないところに始まるところのもの、創造的自己、そして現在の全的肯定である。そして『ツアラトゥストラ』第二部において具体的な叙述がなされていく。

第二部の「救済」の個所で、意志が論じられる。人間にとって意志は解放であり、世界を創造していく精神だといってよい。そうならば意志こそ、小児の精神であり、第一原理ともいべきものであろう。しかし、意志には限界がある。

「時間が後戻りしないということ、これが意志の痛憤である。〈かつてそうあったということ〉——それが、意志が転がすことのできない岩の名前である」(同、S. 153f.)

意志は現在を解放し、未来を創造する。しかしこの意志にできることは、過去の改変である。〈かつてそうあったもの〉に関しては、意志はいかんとしがたいのである。すると意志は人間を過去から解放するものではないこととなり、救済する力とはなりえないことになる。

ここでニーチェが述べる意志とは、ショーペンハウアーのいう意志のことである。デカルトの近代的自我は、まずもって知的自我として理解された。つぎにはそれは意志的自我として主張されることとなった。「世界は私の意志である」という言明こそ、従来の主知主義に対するショーペンハウアーの主意主義的主張であった。しかしそれは「盲目的意志」であり、一切の苦悩の根源をなすものもある。したがってショーペンハウアーはこの意志の否定に救済（解脱）の道をみいだそうとしていたのである。

ニーチェはこのショーペンハウナーの意志に対して、それが「まだ一個の囚われ者」だとし、過去に対して改変できない（したがって生存は罰とみられる）という点にその限界をみる。そして盲目的意志の代わりに、創造的意志を対置する。この創造的意志（あるいは「力への意志」といわれるもの）は一切の時を改変するものであり、したがって人間を救済する意志というべきものである。

「すべての〈かつてそうであった〉は一つの断片であり、謎であり、ぞつとする偶然である。——だが、創造する意志は、ついにそれに対して『しかし私はそれがそうあったことを欲したのだ』というのだ」(同、S. 155)

過去を「そうあったことを欲した」とする意志は、改変しえないと思われた過去を、主体の中へと取り込んで自己のものにすることを意味する。あるいは創造的意志とは過去をも改変する意志だといつてもよい。ニーチェがいわんとする意志とは、それ自身解放された（自由である）ものであり、すべてを解放する（自由にする）ものとして、第一原理的な意義をもっているものである。

第二部の「幻影と謎」と題する二つの章は、永劫回帰の解釈にとってきわめて重要な章である。そこではツアラトゥストラと「重さの靈 Geist der Schwere」の闘いが描かれ

ている。「重さの靈」とは「鉛の思想」、つまり人間の思考を鈍重にしてしまうものである。ツアラトゥストラは、この靈を「足を下に向けさせるもの」「深淵へ引き下げる靈」さらに「私の惡魔」であり「宿敵」である等と表現している。この靈は、高く飛翔せんとするツアラトゥストラに対して、「投げられた石はすべて落ちざるをえない」と小馬鹿にする。ここに「重さの靈」の思想的性格が表れているのだが、それは人間の思考から創造的要素を奪い取ってしまうものなのである。

「幻影と謎 1」では、勇気こそが重さの靈をうち破るものであることが述べられ、ツアラトゥストラがこの重さの靈に対して闘いを宣言することで終わっている。

つづく「幻影と謎 2」はつぎの言葉で始まる。

「『黙れ。侏儒よ』と私は言った。『私か、それともおまえかだ、この場所から去るのは。だが二人のうち強者は私だ。——おまえは私の深淵の思想を知らない。たとえ知ったとしても、その思想に——おまえは堪えられないだろう』（同、S. 173）

すると、これまでツアラトゥストラの肩に乗っかっていた侏儒（重さの靈のこと）が肩から飛び降り、いよいよ両者が一対一で闘いを開始する。この二人の目の前に一つの門があった。

この門には「瞬間 Augenblick」という名前がついているが、ここでツアラトゥストラは重さの靈に問う。……この門において二つの道が出会っている。後ろへの道、前に延びている道、どちらの道も永劫へとつづいている。このどちらかの道をどこまでも遠く進む者があるとして、このふたつの道は永遠に相容れないものだといえるかどうか……と。それに対して、重さの靈は答える。「すべてまっすぐなものは偽りである。あらゆる真理は曲線である。時間も円環をなしている」と。

この重さの靈の答えは、時間（歴史）を直線的進行とみる見方に対する循環（円環）的立場からの答えである。しばしばヘブライズム（ユダヤ＝キリスト教）的時間観は直線的なものだといわれる。そこには開始があり経過があり、そして終末がある。それに対してヘレニズム（ギリシャ思想）には時間は循環するという思想があるといわれる。たとえば循環説でもっとも有名なものはピタゴラス学派の大宇宙年の考え方であろう。一万年ごとに星辰はその運行を繰り返すと説き、また魂も輪廻すると説いた。ピタゴラス学派のみならず、ソクラテス以前の自然学者たちのなかには、宇宙は生成と分離を繰り返すと述べた者が多くいる。さらに東洋においても、インド的時間観念は循環的なものだといわれる。

たしかに季節や星の運行は毎年繰り返され、植生や動物の生死も一定の周期的なものである。そして人間の生活も自然の運行にあわせて行われるという事実などから、時間は循環すると考えが出てくるのはきわめて当然であろう。「まっすぐ（直線的）」というのは抽象されたものであり、「曲線・円環的」というのがいかにも真理を言い当てているようにみえることになる。

さて、この時間循環説にたつた重さの靈の答えに対し、ツアラトゥストラは「それは

あまりにも安易な考えだ」と一蹴する。「同じものが永劫に繰り返す」という考え方（時間循環説）はたしかに言葉の上からは永劫回帰であるが、それは形式的に理解されたものでしかなく、ニーチェがいわんとする永劫回帰とは似て非なるものなのである。

『この瞬間を見よ』と私（ツアラトウストラ）は言葉をつづけた。『この瞬間という門から、一つの長い永劫の道が後へとつづいている。つまり、我々の後ろには一つの永劫があるのだ。すべて歩むことのできるものは、すでにこの道を歩んだことがあるにちがいないのではないか。すべて起こりうることはすでに一度起ったことがあるのではないか。なされたことがあるのではないか、すでに歩まれたのではないか。そして一切がすでにあったことがあるなら、おまえ侏儒よ、この瞬間にについてどう思うか。瞬間というこの門も、すでに一あつことがあるにちがいないのではないか。そしてすべてのことは互いに固く結びあわされているのではないか。したがって、この瞬間はすべての来るべきものを後ろに従えているのではないか。それゆえ—この瞬間自身をも後ろに従えているのではないか』（同、S. 173f. 傍点ニーチェ）

これはニーチェ＝ツアラトウストラによる永劫回帰の説明である。さきの重さの靈（侏儒）の理解とどう違うか。それは「瞬間」という、時間の究極のありかたが話題となっている点である。「同じものが永劫に繰り返す」というだけでは、たんに等質的な時間の流れがあるだけであり、単純な反復にすぎない。しかしこの「瞬間」は「今」であり、「現在」である。生きるものにとっては、この「現在」だけが自己のすべてであるともいえる。永劫回帰とは、じつは等質的な時間の流れではなく、唯一の〈瞬間＝現在〉の永劫の繰り返しなのである。

（※さらに重要なことは、「瞬間がその瞬間自身を後ろに従えている」ということである。これはどういうことか。現在（瞬間）が、それ自身を後ろに、つまり過去としてもっているということである。すると、ここでは現在と過去は差異がなくなってくる。現在とは過去であり、過去はまた現在である。まさしく瞬間とは、そうした究極の時間だということである。このことは後に分かることになろう）

上の言葉を語ったツアラトウストラは、語りながら恐怖の念を抱いたという。そしてここで〈幻影と謎〉が語られる。

……一人の若い牧人がのたうち、あえぎながら痙攣している。その口からは一匹の黒い蛇が重たげに垂れている。眠っている牧人に蛇が近づき、その喉へ入ってしまったのだ。私（ツアラトウストラ）はその蛇を手でつかんで引きずりだそうとした。しかし無駄だった。そのとき、私は絶叫した。「噛め、噛め。蛇の頭を噛み切れ。噛め！」と。すると牧人は、私の絶叫のとおりに蛇を噛みきった。そして遠くへ蛇の頭を吐いた。そしてすくと立ちあがった。それはもはや牧人ではなかつた。人間ではなかつた。——一人の変容したもの、光に包まれた者だった。……

この「幻影と謎」においてメタファーとして語られているものは、重さの靈（=黒い蛇）との最終的な闘争、そして勝利である。さきのツアラトウストラの言葉には、まだ暗いものがあった。それはまだ瞬間が真の瞬間としてではなく、「繰り返す」という表

象に囚われたものだったからである。

この「幻影と謎」のメタファーに関連した事柄が、第三部の「快癒しつつある者」に語られている。

「人間への大きな倦怠—これが私の首を絞め、私の喉の奥深く入り込んだのだ。そして、あの予言者が予言した『一切は同じことではないか。何をしても無駄だ。知は我々の首を絞める』との言葉が私の首を絞めたのだ」(同、S. 243)

ここでの予言者の言葉、つまり「一切は同じことであり、何をしても無駄だ」という言葉は、永劫回帰の俗流解釈とその結論である。この俗流解釈は「繰り返す」という表象に囚われている。それは倦怠を生みだすだけである。黒い蛇、あるいは重さの靈とはこの倦怠を伴っていたのである。そこには何も新しいものはなく、すべては単に繰り返されるだけである。したがって「幻影と謎」のツアラトウストラは、「蛇の頭を噛め！」と叫んだのであった。

ここで私たちは「回帰」をさらに一步深く捉えなおす必要がある。

「瞬間が回帰する」というのもまだ本当の回帰でもなく、したがって本当の瞬間でもない。これはまだ重さの靈に囚われているのである。「瞬間の回帰」という場合、瞬間は多数あることとなり、唯一の瞬間という意義は失われ、回帰もそこではたんなる繰り返しにすぎないことになる。

瞬間が多数考えられるとは、そこには真の中身がないということを意味する。この瞬間にとて、中身はあれやこれや何でもよい。それは瞬間 자체が空っぽの器ゆえに、そこに何でも盛ることができるのである。瞬間は「まだない」と「すでにない」との間に考えられる空虚なものでしかない。そしてつぎからつぎへと消えてなくなる。「瞬間=今」に翻弄され、人間にとって生きることは苦悩となる。人間にとって、繋ぎ止めることができない無常の時は、自己自身へと投影される。ある瞬間=今の自己は、つぎの瞬間=今の自己とは異なるものである。そこで、自己は引き裂かれ、分裂した自己に絶えず脅かされることとなる。自己は絶えず自分の影におびえなければならないのである。じつは黒い蛇とはこの自分自身の影であったのだ。この影を消し去り、真の自己へと回復しなければならない。

したがって「瞬間の回帰」という考えは影の思想というべきものである。ニーチェ=ツアラトウストラの永劫回帰思想とは、「瞬間の回帰」を導くものではなく、「回帰の瞬間」を主張するものである。この「回帰の瞬間」こそ、永遠が宿った瞬間であり、豊饒な生そのものである。またそれは、「三様の変化」における小児の精神でいえば、無垢、新しい開始、聖なる「然り Ja」の発語である。ニーチェ=ツアラトウストラは、この真の自己にかえった豊饒な時、真の現在を「偉大なる正午 großer Mittag」(同、S. 363)とも呼んでいる。太陽が中天にかかるとき、影は消えているのである。

以上、ニーチェ思想の中核である永劫回帰の説をみた。このニーチェの思想には、思

考の深化という私たちの課題に対する答えがはっきりみてとれる。

私たちは一般に表象的な思考法に慣れている。そうした思考法では、自己が深まるということはない。自己はどこまでも不問になっているからである。ここではすべてが繰り返しであり、繰り返すということが時間の（誤って理解された）永遠性となる。また、この思考法の根底にある自己の不变性とは、自我への執着以外のものではない。現在に生きようとすればするほど、この自己の分裂に悩まざるをえないものである。この思考法に宿るもの〈黒い蛇＝重さの靈〉は、人間にとてある宿命的な敵を意味する。つまり、それは人間に外からやってくるものではなく、まさしく人間の内部に潜んでいるもの、つねに思考を重くするところの自分自身に根差す鉛の思想である。

思考の深化とは自己の深化でなければならない。そして自己の深化とは自分自身の無明との闘いであり、無明の転換でなければならない。それは、ニーチェが勇気として語ったところのもの、断固たる意志の力によって可能となる。人間は自分の影におびえず、断固としてその影を噛みきらなければならない。そのとき意志は盲目から醒め、創造的意志へと変容している。そのとき無明は明に転換することになる。この転換によって自己は眞の自己になるのである。ニーチェは『ツアラトウストラ』において、この転換劇を示そうとしたのである。

3 西田幾多郎の「場所の論理」

つぎに西田哲学の考え方を見てみたい。

私たちは思考の深化ということを課題としたわけであるが、私のみるところ西田哲学はまさに、思考の深化をどこまでも追求した哲学であるように思われる。彼の哲学は自覚の哲学といってよいものである。ただここでは、彼の哲学の一つのポイントといえる「場所の論理」にしづかってみてみよう。

西田の出発点もデカルト的なものであったといえる。『善の研究』の第二編「実在」の冒頭、「考究の出発点」と題した章で、次のように自分の哲学の出発点を語っている。

「今もし眞の実在を理解し、天地人生の真面目を知ろうと思うたならば、疑いうるだけ疑つて、すべての人工的仮定を去り、疑うにもはや疑いようのない、直接の知識をもととして出立せねばならぬ」（西田、1巻47頁）

この表現からしても、西田哲学は徹底的懷疑（方法的懷疑）の実行とその結果としての第一原理の発見という、デカルト的モチーフをもっていることがうかがわれよう。しかし、西田はデカルトの「我思うゆえに我あり」という命題には批判的である。なぜなら、この命題は「直接経験の事実ではなく、すでに我ありということを推理している」（同、1巻49頁）からである。この命題が推理と考えられることについてはすでに述べたとお

りである。

西田の直接経験（あるいは純粹経験）は推論的に考えられるものではなく、それ自体が直覚的事実としての、主客未分の純粹な経験そのものである。「主客未分」とは主觀や客觀が分かれる以前の、ということである。主觀、客觀という区別はすでに自己と他物を区別する立場に立つことを意味している。この区別のうえに、これまで述べた表現を使うならば、「表象的思考」が生じるのである。こうした区別の上に成り立つ思考は、西田にとっては純粹なものではなく人工的なものである。

しかし、それでは西田の思考はどのように展開するのか。そこに西田の独自な論理である「場所」の論理がある。

「場所」の立場にいたるにはさまざまな経緯があるが、一つの大きな問題として知識の客觀性をめぐる問題があった。西田はもともと、真なるものは主觀と客觀が一つになったものであると考えていた。したがって知識は単に主觀的であってはならず、客觀的なものでもなければならぬ。知識が客觀的であるためには、思惟自体も客觀性をもたねばならないだろう。カントがいうように、感覚的内容を離れた思惟は主觀的なものである。しかし、感覚的内容がはたして思惟を客觀化するのであろうか、と西田は問う。それは単に受容されたものにすぎず、思惟の主觀性はそれによって変わるものではない。つまり、思惟と内容はもともと同じものではないのである。それを一つにしようというのは矛盾である。

ヘーゲルが弁証法的に統一する「概念」の立場を主張したのは、この矛盾を解決するためであった。ヘーゲル弁証法は矛盾の意識によって成り立ったものといえるのである。しかし、ヘーゲルの概念は弁証法的に矛盾を統一するとしても、それは矛盾を概念の中に取り込むことで解決しようとするものである。こうしてヘーゲルの壮大な概念論理が成立するのであるが、それはあくまで矛盾を包摂的に統一する方向（主語的論理）であった。

これに対して西田はあくまで矛盾の意識の立場に立とうとする。

「矛盾の意識は何によって成立するであろうか。論理的には、それはただ矛盾によって展開しゆくヘーゲルのいわゆる概念の如きものを考えるほかないであろう。しかし論理的矛盾そのものを映すものは何であるか。それはまた論理的なものであることはできない」（同、4巻262頁）

西田はヘーゲルの主語的論理ではなく、述語的論理へと向かう。矛盾の意識を論理的に統一するのではなく、矛盾の意識を成立させるものへと向かう。そこに「場所」という考えが芽生えるのである。「左右田博士に答ふ」のなかで、西田は鏡に喩えてその立場を述べている。

「私の場所というのは、単に一般的概念という如きものではなくして、特殊がおいてある場所である、対象を内に映している鏡の如きものである」（同、4巻320頁）

つまり、西田の場所は、いわゆる特殊を一般に包摂するというような一般概念ではない。特殊がそこに「おいてある」ような一般であり、したがってそれは「場所」と呼ぶ以外はない。そして、「おいてある」ということを説明する例として、鏡の例をもちだすのである。

西田がいわんとするものは、鏡（一般概念）があり、外なる対象（特殊）を映す（写す）というものではない。それでは鏡は「対象を外に映す」ことになる。「おいてある」つまり「対象を内に映す」とは、「一般が特殊を自己自身の限定として、これを自己の内に成立せしめる」（同上）ことである。いいかえれば、鏡が対象を自らそこにあらしめることである。しかし、鏡という実体はないから、鏡は「無の場所」というべきものである。

鏡をなにかそれだけで存在するものと考えてはならない。鏡は対象を映すことによって存在するだけであり、対象なくして鏡も存在しないのである。これを西田は「映すものなくして映す鏡」といい、「無の鏡」ともいう。その無の鏡に映しだされるものは、もはや他のものではない。それはまさしく自己そのものである。このありかたをあえて論理的に表現すると、「一般が特殊を自己自身の限定として、これを自己の内に成立せしめる」ということになるのである。

西田がこの鏡の喩えによっていわんとするものは、自覚的な自己のありかたである。その後の論文においてこのことははつきりしてくる。

自覚とは「我が我を知る」ということであるといってよいが、この場合陥りやすい点は、我を実体的に考えてしまうことである。それでは真の自覚は理解できない。実体的な我はどこまでも特殊な存在であり、「我が我を知る」といってもそれは特殊な世界のことすぎない（他の我=他者が存在するゆえ）。また自己を対象的にとらえようとするのであって、知る我と知られる我とはどこまでも別のことになる。

真の自覚とは、「我が我である」といわせる我にいたることである。つまり我が我自身を限定するということが自覚にはかならない。こうした自己限定をする我が真の自己である。

西田哲学は自覚の哲学である。自覚とはいま述べた意味において自己限定ということである。つまり、どこまでも主体的、能動的である。しかも我（自己）といっても、それは実体的な我ではないから、無の自己といふこともできる。この無の自己に「おいてある」もの、それはすべて自己の展開だといってよいのである。この立場は絶対無の立場として展開されていく。こうした自己は全面的に開かれた自己といふものであろう。西田の哲学はあらゆる対象（世界）を自己として把握する哲学であるともいえる。

「無なる自分が自己自身の姿を映して見るというところから哲学というものが始まるのである」（同、6巻177頁）

「哲学の立場は、見るものなくしてみる立場、考えるものなくして考える立場として、そこに自己自身を限定する自覚的原理を把握するのである。（中略）私は古来、哲学はかかる立場

において始まり、かかる立場において今まで発展してきたと思う」(同、11巻156頁)。

見るものという実体(我)、考えるという実体(我)がある場合は、いまだ我に囚われており、自我を離れることができないのである。しかし、そうした実体性を払拭した自己においては、世界全体が自己であり、自己が世界全体であるということが成立してくる。このように西田は場所の論理を展開していくが、それは自覚の立場であり、さらに世界へ開かれた立場へと展開していくものである。

こうした西田哲学にとって、深く考えることは端的にいえば「考えるものなくして考えること」だということになろう。彼のあげる鏡の喩えがそれを示している。それはまた自覚ということであるが、自覚といつても、単に自分の内面をどこまでも追求していくということでなく、むしろ世界に自己を開くこと、世界を自己としていくことなのである。(※西田哲学の詳しい展開については近著『西田幾多郎—自覚の哲学』北樹出版)

4 日蓮における「鏡」のメタファー

西田幾多郎は鏡の喩えをもって彼の場所の考え方を説明したのであるが、仏教でもしばしば鏡が論じられる。たとえば「大円境智」とは「大円鏡にすべての像がそのまま映し出されるように、すべてのものをありのままに現し出す仏智」であり、唯識説では第八アーラヤ識、また密教では阿闍梨の五智の一つとしている(中村元『仏教語大辞典』)。法華経にも、「淨明鏡」について、「又淨明なる鏡に悉く諸の色像を見るが如く菩薩淨身に於いて皆世の所有を見ん」(法師功德品第十九)などと説かれている。ここで日蓮の著作における鏡の比喩に注目して、そのいわんとすることをみてみたい。

鏡は姿をありのままに映すということから、明瞭な規範・基準という意味をもってくる。そこから仏教の經文や論釈をさしたり、あるいは人やものをさす場合もある。たとえば日蓮の著作における「明鏡」という表現に限っても、「經文の明鏡」(御書、170頁ほか)、「經釈の明鏡」(同、1617頁)、「日月は四天の明鏡」(同、141頁)、「天地は国の明鏡」(同、1053頁)、「此の大師は内外の明鏡」(同、485頁)などがあげられる。これらの表現はすべて鏡を明瞭な基準、規範の意味にたとえているといってよい。

修辞法上、比喩には直喻と隱喻(メタファー)があるとされる。一般に直喻は「たとえば」「あたかも」「の如し」などと、喻えるものと喻えられるものとを直接比較していう修辞法である。たとえば「固きこと鉄の如し」などという表現がそれにあたる。これに対し隱喻とは、表現として「あたかも」「の如し」などという形をもたない修辞法とされ、たとえば「頭に霜を置く」「心の花」などという表現が相当するといえる。

上にあげた日蓮著作のなかの一連の鏡の喩えは、直喻的にいわれているものが多いようと思われる。「あたかも」とか「如し」という言葉が用いられない場合でも、文脈上から直喻とみられるのである。しかし、すべてが直喻ともいえないものである。読み方次

第では隱喻的に読めるものもある。さらに上にはあげなかつたが「我が一心の明鏡」(同、763頁)という比喩はむしろ隱喻に属するといふべきものであろう。

この違いは微妙な面があり、結局読む側の理解にかかるともいえるが、日蓮の著作の重要な個所では鏡の喻えは隱喻としてみたほうが妥当な場合が多いと思われる。隱喻(メタファー)とは比較相対の上に象徴的意味をみるものではなく、直ちにかつ立体的に、つまり有り様を生き生きと論じるのに適しているのである。

(1)『三世諸仏總勘文教相廢立』より

『三世諸仏總勘文教相廢立』に次のような一節がある。

「我が心の鏡と仏の心の鏡とは只一鏡なりと雖も我等は裏に向つて我が性の理を見ず故に無明と云う、如來は面に向つて我が性の理を見たまえり故に明と無明とは其の体只一なり鏡は一の鏡なりと雖も向い様に依つて明昧の差別有り鏡に裏有りと雖も面の障りと成らず只向い様に依つて得失の二つ有り相即融通して一法の二儀なり、化他の法門は鏡の裏に向うが如く自行の観心は鏡の面に向うが如し化他の時の鏡も自行の時の鏡も我が心性の鏡は只一にして替ること無し」(御書、570頁)

ここでは仏と凡夫の相違を鏡の表裏に喻えている。仏と凡夫の心は同じ鏡ではあるが、仏は表(面)を見ることで、おのれの有り様をはっきり見ることができる。これに対し凡夫は裏側を見るので、自分自身のあり方がわからないというのである。しかし、そのことから鏡それ自体を異なるものだとするのは間違いであり「我が心性の鏡は只一」であり、二つの見方の違いは得用の違い、つまり表に向かうのは自行の観心であり、裏に向かうのは化他の用をいうのである、と。

鏡を生命自体とすれば、自分の生命の有り様を明瞭に映し出し、明らかに見て取っている状態が仏であり、自分の有り様をわからないでいる状態が凡夫ということになる。しかし同じ鏡であるから、表があるということは裏がある(仏にも九界が備わる)ということであり、裏があるということは表がある(九界に仏が備わる)ということである。

「今法華經は自行・化他の二行を開会して不足無きが故に鳥の二翼を以て飛ぶに障り無きが如く成仏滞り無し」(同、571頁)

法華經以外では自行と化他を区別し、その優劣を論じるのであるが、法華經は両者の開会(開き合わせること)において論じるとされている。本抄の鏡のメタフォーは、そうした法華經の自行、化他の相即を主張するために用いられているといえよう。

(2)『御義口伝』より

つぎに、『御義口伝』の鏡の喻えを見てみよう。ここではいつそう鏡の喻えがメタフ

アーティスティックな表現を試みる。この文は、『第七以譬喻得解の事』に次の文章がある。

「止觀の五に云く智とは譬に因るに斯の意徴し有りと。御義口伝に云く此の文を以て鏡像円融の三諦の事を伝うるなり、惣じて鏡像の譬とは自浮自影の鏡の事なり此の鏡とは一心の鏡なり、惣じて鏡に付て重重の相伝之有り所詮鏡の能徳とは万像を浮ぶるを本とせり妙法蓮華經の五字は万像を浮べて一法も残る物之無し」（御書、724頁）

はじめに『止觀』の文「智とは譬に因るに斯の意徴し有り」があげられる。（※なお、この言葉は『摩訶止觀』卷五ではなく、妙樂『止觀輔行伝弘決』卷一の五にある「智者因喩斯言有徴（譬喻品にいう「智者は喻えによって理解する」というこの言葉は信頼できるものである）」

（大正、46卷175頁）にあたると思われる。弘決では「意」は「言」となっている。一菅野博史教授の教示による）

そして、この文は「鏡像円融の三諦の事を伝える」とある。この「鏡像円融」とは、明鏡によって円融の三諦の義を譬えた法門であり、天台宗口伝の法門とされるものである（龍谷大学編『仏教大辞彙』参照）。

『摩訶止觀』卷一下に「譬えば明 鏡の如し。明は即空に喻え、像は即仮に喻え、鏡は即中に喻え。合せず散せず、合散宛然たり」（大正、46卷9頁）とある。これによれば、明鏡を「明」「像」「鏡」という三つの要素に区分していることがわかる。つまり、鏡の映す働き、映った像、そして鏡それ自身という区分である。

鏡をこの三つの要素に区分することはきわめて鋭い分析だといえよう。さらにここでは分析に止まらず総合的観点をも同時に示しているのである。

映す働きが映るもの（像）を成立させ、また映ったものが映す働きを証明している。そしてそうした作用と対象をともに成立させている鏡それ自体があるということである。しかし、この三つがバラバラでは、鏡の全体を語ることにならないのである。ともすると私たちはこの三つをバラバラに考える。作用だけを云々したり、対象だけを問題視したり、あるいは鏡という物を考えたりする。たしかにこのように三つの要素をそれぞれ論じることはできるのだが、じつはどれ一つを欠いてもすべてが存在しなくなることを考えないのである。

『摩訶止觀』の文では、この三つの要素を「空」「仮」「中」の三諦に配分し、それぞれの特質を示しながらもこれらが相即していることを「円融」と述べている。「智」とはおそらく、三つの要素を三つでありつつも相即しているのだということを知ることであろう。このことを明鏡の喻えによって示そうとしているのである。

次に「惣じて鏡像の譬とは自浮自影の鏡の事なり此の鏡とは一心の鏡なり」とはいかなることか。「自浮自影の鏡」とは「自体に森羅万象を浮かべ、その影を映し出す鏡のこと」（創価学会『仏教哲学大辞典』第三版）との解説がある。これについてもう少し考えてみよう。

「自浮自影」は「自ずから自らの影を浮かべる」と読むことができる。すると、「そ

れが映し出したものがそのものに他ならない」と解釈できることになる。たしかに映し出されるものは森羅万象である。しかし、森羅万象は鏡を離れてあるのではない。映すもの（鏡）は映されたもの（森羅万象）であり、映されたもの（森羅万象）は映すもの（鏡）である。ここでは、働きと像と鏡は一体として理解される。したがって「自浮」とは鏡の映す働き、「自影」とは映った像、そして「の鏡」とは鏡自体と解釈できる。すると円融三諦の義に合致することになる。

そして「此の鏡とは一心の鏡なり」との文は、他の個所で「我が一心の明鏡」（御書、763頁）とあるのと同じく、まさしく心こそこうした鏡であるということである。

(補説)

「鏡像円融」の考えは天台宗に始まったとされる。鏡像の喩えはそれまで「有りと見て無きものを鏡中の影像に譬える」ことであり、般若経十喻の一つであった（織田『仏教大辞典』による）。『俱舍論』（卷八）や『中論』（卷四觀顛倒品）においても「鏡像」は実のないむなしいものに喩えている。天台宗において『摩訶止観』卷一下の文にみると鏡像円融をいうようになつたのである。望月『仏教大辞典』によれば、日本天台で平安朝末期に本門思想が勃興するとともに、これによって天台圓教の意を口伝するにいたつたという。いわゆる本覚思想において発展したものといえよう。上にみた日蓮の著作（著作の真偽問題は残るが）にもこうした天台・日本天台の考えが取り入れられていることはたしかである。

5 おわりに——東洋と西洋

ところで、以上みたような鏡の喩えを借りて、私たちが「考える」ということについて、どういうことがいえるだろうか。とくに不二・相即の論理が手引きとなろう。

むろん、考えるとは鏡の表に向かうことだと一応いえる。それは自分自身を明瞭に把握することである。しかし、自分を映すということは他面、映さない（裏面がある）ということが同時にあって成立しているのである。自分を映さないということは他へ向かうということであり、ここで論理的にいえば「対自 für sich」と「対他 für andere」という二つの契機が同時にあるということになる。そして両契機が同時に存立することは、自分に向かうということが（他面から見れば）じつは他へと向かうということになるという意義をもつことになる。

したがって深く考える立場とは、対自と対他とが相即するその場を離れないで考えることだといえよう。自分へ向かうことは自己認識であり、自分から離れる=他へと向かうことは実践行為ともいえる。この両方向は矛盾といえるが、しかし相即しているのである。この両者が相即する場とは鏡それ自体である。したがって鏡とは「矛盾を映すもの」ということができるのではないか。また眞の自己とはそうした矛盾を映す鏡そのものになることだといえるように思う。

このようにみてみると、3で述べた西田幾多郎のいう無の鏡としての場所の論理が、よくわかってくる。西田の思想には、やはり不二、相即という観点が強いといえよう。

日蓮の著作のなかで、不二という観点は、ほかにも境智不二として語られている。

「境と云うは万法の体を云い智と云うは自体顕照の姿を云うなり、而るに境の淵ほとりなく・ふかき時は智慧の水ながるる事つつがなし、此の境智合しぬれば即身成仏するなり」(御書、「曾谷殿御返事」1055頁)

ここで境とは客観的な対象全体をさし、智は主観の働きをさすといえる。この両者は別のものではなく、相補的に共存しているものである。さらに、境(客観)が深くなればなるほど、智(主観)も強く働き出るという関係にある。こうした関係そのものを成立させているものが重要であるが、それが「即」とか「不二」という言葉で表されるものであり、究極の目的(上でいう即身成仏)の必須要件となっているのである。

日蓮における境智不二については別に稿をあらためることにしたいが、いまこの「境」「智」という用語を借りて、西洋と東洋の思考の性格について若干指摘してみたい。

西洋的(近代以後の西洋の)思考は対象的だといってよい。それはとくに自然科学の方法が推進したといえよう。西洋的思考は「境」つまり対象の方向へと向かう傾向が強いということができる。むろん西洋でも主観はあるのだが、デカルトをめぐる問題においてみたように、それは実体的なものと考えられ、つまりは対象的にしか主観もとらえることができないのである。

これに対し東洋的思考は、非実体的、非対象的なものだといえよう。我が国でもこれまで「我」を主張することは「我を張る」として嫌われ、むしろ「無私」あるいは「滅私」が勧められたのである。それが「智」の方向だと思われたといってよい。しかし結果として、それが主体性のなさ、権力に追従するような風潮が形成されたことも否めない。

一応、西洋的思考は「境=対象」的であり、東洋的思考は「智=主観」的であるということができる。しかし、対象と主観は本来、結びついている。「もの」は「知る」ことによって存在し、「知る」ことは「もの」を知るのである。対象なき主観とか、主観なき対象はありえない。近代科学では主観なき対象を考えた。その結果、人間が存在しなくとも科学的真理は存在すると考えたのである。逆に東洋では真理は自分の主観で捉えられるものと思いこみ、それを「悟り」と呼んだり、神秘的になる傾向が強かった。いわゆる「本願誇り」といわれるような傾向を生みだされのも、そうした主観的真理をもって満足したからにほかならない。

現代フランスの思想家J・デリダは、これまでの(とくに西洋の)思想傾向を「ロゴス中心主義 logoscentrisme」と呼んで批判している。つまり、「真理」はそれ自体で存在するという形而上学的妄想に陥っていたのがこれまでの歴史であったという。私たちも

のを考えるとき、言葉を用いるのであるが、それによって言葉が言葉にすぎないということを忘れ、言葉の網に絡めとられてしまうのである。このデリダの指摘は、西洋のみならず東洋にもいえることであろう。客観に向かっても主観に向かっても、そこに言葉によって真理を把握できると思いこんでしまうのである。デリダはこうした言葉のもつ虚構性から人間を解放しようとする。しかし、このことがきわめて難しいことは予想できる。

深く考えることとは言葉を生かすことでもある。すでに前稿で、竜樹の破惑の論理を見たのであるが、そこで言葉の虚構性に囚われず、言葉を生かすことを学ぶことができた。そして東洋と西洋が深き対話を始めようとしている現在、私たちには対象（客観）と主観とを再び結合することが求められているのではないだろうか。それは「不二」という立場である。

考えるということ、そこには対象（客観）があり主観がある。もの（他者）へ向かうことが自分へ向かうことであり、自分へ向かうことがもの（他者）へと向かうことである。認識と実践が相即するともいえる。そして、その思考の主体である自己こそ「不二」の場である。このようにとらえるならば「境智不二」という原理は、深き自己を確立する原理といえるように思う。

[文献表]

- (ゲーテ) 『ゲーテ全集2』、大山定一訳「ファウスト」人文書院、1974.
(デカルト) デカルト著・野田又夫訳『精神指導の規則』岩波文庫、1965.
(ヒルシュベルガー) Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Bd. 2, Herder, 1984.
(高橋憲一訳『西洋哲学史III近代』理想社)
(プラトン) プラトン著・田中美知太郎訳『テアイテトス』岩波文庫、1981.
(ハイデッガー) Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 5, Holzwege, Vittorio Klostermann, 1977.
『ハイデッガー選集』13桑木務訳「世界像の時代」
(西谷) 『西谷啓治著作集』第10巻「宗教とは何か」、創文社、1987. 適宜現代表記とした。
(ニーチェ) F. Nietzsche, Sämtliche Werke, Also sprach Zarathustra, Kröner, 1988.
(手塚富雄訳『ニーチェ』中央公論社)
(西田) 『西田幾多郎全集』岩波書店、第3次版全集。適宜現代表記とした。
(御書) 創価学会版『日蓮大聖人御書全集』
(大正) 『大正新脩大藏經』

(いしがみ ゆたか／研究員・創価大学教授／哲学・倫理学)