

# キリスト教と仏教における悪の問題

— 自覚を介して —

花岡 永子

はじめに

宗教における悪の問題、特にキリスト教と仏教における悪の問題を、自覚を介して考察することは、既成の伝統的なキリスト教と仏教のみにおいての悪の考察を意味していない。そうではなく、今後のあるべき新しい宗教の可能性にまで視野を広げての「宗教における悪」の考察を意味する。従って、先ず本稿では、過去、現在、未来の諸宗教に通底するものの哲学的な考察は、日本の哲学者・西田幾多郎(1870~1945)も語る「世界の自覚」<sup>1)</sup>による考察であり、またその哲学的考察の方法は「自覚即直観としての自覚的分析」<sup>2)</sup>である。

次いで、本稿は、自覚を通して、キリスト教と仏教における悪の考察から、各々自らの宗教における各宗教の新しい宗教的な可能性をも模索している。その核心は、結論を先取りして言えば、「宗教における悪」は、「自らに悪の自覚のないこと」、つまり「真の自覚に達していない」という自覚のない自覚段階の分析となっている。しかしながら、人間は真剣に生きていく限り、真の自覚に目覚めるようにとの修行に生きている。その限りでは「宗教における悪の克服」、つまり瞬間においての善悪の彼岸は、各人において経験されている。しかし、哲学的な自覚においては、それは経験され得ない。善悪の彼岸は、たゞ漸近線的に近づき得るのみで、常時完全に成就されことはない。本稿での考察は、以下の五項目に従って進められ

る。一、自覚とは何か。二、宗教における悪とは何か。三、自覚の視点からの、宗教における悪からの解放(善悪の彼岸)。四、キリスト教と仏教は如何なる点で、自覚の視点からの悪に賛同、且つ反対するか。五、宗教における「真の自己」とは何か。

## 一、自覚とは何か

有史以来、世界や社会には悪は絶えなかった。倫理や宗教の次元における悪は常に見られた。倫理の次元での悪は、人間の理性の次元での、主客が分離して一切が対象化して見られる自我に発し、また宗教の次元での悪は、自覚に発すると考えられる。人間は宗教的であればある程、悪の自覚が深まる。例えば、新約聖書では、自己義認的に生きる律法学者の祈りよりも、自らの罪を自覚している売春婦や取税人の祈りの方が真の祈りであると見なされている。<sup>3)</sup>また浄土真宗の親鸞の「悪人正機の論」<sup>4)</sup>でも、自らについての罪の意識が深ければ深い程、阿弥陀仏からの救いもまた深いとされる。

ところで、P・テイリツヒによれば、宗教とは「究極的関心事」であるが、二十一世紀の現代では、宗教とは心の自覚、つまり「自己と世界が相互に絶対の断絶をおきながらも、同時に根源的には一である」という自覚であると考えられる。<sup>5)</sup>

二十一世紀の現代に生きる人間の個は、自然や他者と共にしか生きて行けないことを知っている。そのみならず、各人には、仏教用語で語れば「天地同根、万物一体」で森羅万象の一々と平等であり、しかも同時に、自らにそれが自覚できる、どこを見ても我ひとりという自律的な「天上天下唯我独尊」の、何によっても支配されることのない絶対的に自由な個であることも自覚されている。また、キリスト教の用語で語れば、人間の個は、キリストを頭とし、教会を胴体とした各々の肢体として一体的にしか生きて行けないと同時に、何によっても犯されることのできない、神によつて与えられた価値 (fremde Würde) を与えられた自由な個であることが神によつて認められている。

しかしながら、人間の個は自由であることを了解しても、自らが森羅万象の一々と平等であり、一体、同根であることを認めようとする。生まれながらの人間の個の自覚は、相対有 (現象界の有あるいは存在) や絶対有 (原型、本質、形相、神等々の理念) に基礎づけられただけの「自我」でしかない個の自覚だからである。自我は、我執や我執に基づく、人間性を伴わない単なる知識欲、物欲、権力欲、支配欲等の故に、自らの自我や自らの属するグループや国家や民族、人種のみを世界の中心に据えようとする。その結果、人間の自我からは、「自覚」の面が消失して行くことになる。

宗教的に言えば、逆説的ではあるが悪の自覚がないことが、「宗教における悪」となる。しかし、カントも語っているように、夜寝るときにさ、やく良心の声は、少なくとも自らは独立、自律であると同時に「自己と世界」とが根源的には「一」であるという万物の平等性を自覚している宗教者には、聞こえてくると理解される。

以上のような問題意識から、キリスト教と仏教に通底している「自覚」の視点から「悪」の問題を考察して行きたい。

自覚とは、人間の個の各々が、「真の自己」に形成されて行く、全生涯における生成途上で、自己と世界がそれぞれ自らのあり方を直観し、反省することであると考えられる。これは、人類の歴史の上でも、また一人ひとりの人間の個においても妥当すると考えられる。まず、人類の歴史上における人間の自覚のあり方を考えてみると、十二世紀のフィオーレのヨアキム (Joachim de Fiore, ca.1135~1202) の例が代表的なものとして挙げられる。彼は預言者の歴史観でもって、旧約聖書時代を「父」なる神の時代、新約聖書時代を「子」なる神の時代、そして三〇年を一世代と考えて四十二世代後の一二六〇年からは聖霊の時代と理解している。また、人間の個の自覚が発展的に深まって行く例としては、P・テイリッヒ (1886~1965) の著書『組織神学』(1951~63) が挙げられる。この著書の中で、人間の存在、実存、生そして歴史は、それぞれ順に、父、子、聖霊そして神の国に対応すると考えられている。これら両者の考えをヒントにして、著者は、自己の自覚と歴史における世界の自覚を以下の四段階に分類して考えたい。即ち、①「自我」の段階、②「実存」の段階、③先の自我と実存の根源としての「生」(虚無的個)の段階、④「真の自己」の段階、に。世界の自覚においては、「自我」の段階はヘーゲルによつて代表され、「実存」の段階はS・キェルケゴールによつて代表され、「生」(虚無的個)の段階は、ニーチェによつて代表される。最後の「真の自己」の立場は、西田幾多郎によつて代表されると考えられる。

次いで「自己の自覚」については、人間の各々の個のそれぞれの生長の途上におけるあり方によつて示される。しかし、世界の自覚と自己の自覚のいずれにおいても、自我から実存へ、実存から生(虚無的個)へ、生から「真の自己」へと規則正しく進展して行くとは限らず、飛躍的にいずれかの段階や幾つかの段階を飛び越すこともあり得るし、また絶えずいずれかの同一段階にとまり続けるような歴史上の一時代や一個人の人生もあ

り得る。

しかし、たとえ一瞬であれ、真の自己に覚すれば、その覚した個やその個を取り囲む一時代は、「真の自己」による愛や慈悲アガペーに支えられて、慈愛やアガペーによって可能となる全く新たな生まれ変わった自我、実存、虚無的個の実現に向けて個も時代も共に努力し始めることができると思えられる。何故なら、西田も「自覚の論理は歴史の論理」であると語る如く、自己の自覚と世界の自覚とは、本来一であるから、個の生長過程と歴史的生命の歩みとは、根源的には一であると考えられるからである。

言うまでもなく、個の自覚と世界の自覚とは、対象論理的に見れば、全く相違した別箇の、西田の用語に従えば「絶対矛盾的自己同一的」な自覚である。しかし、人間の個が真の自覚にたとえ一瞬であれ覚すれば、個の自覚と世界の自覚とは、根源的には一であることが個に覚される。しかし、この「一」は、「絶対無」の開けにおいてのみ可能である。「絶対無」は、日本の最初の独創的な哲学者である西田幾多郎によって提唱された。これは西欧にはなかった思考の枠組や思考の場としてのパラダイムである。西欧の古代ギリシア哲学以来ニーチェに至る伝統的な形而上学としての哲学において妥当してきた思考の枠組や思考の場としてのパラダイムは、相対有、相対無、絶対有、虚無であった。相対有のパラダイムでは、原型、本質、形相エイドスあるいは神テオスとしての、古代ギリシア哲学からヘーゲルまで、絶対有が探求されようとしていた。相対無は、不安、退屈、絶望等として、先ず実存思想家のキェルケゴールによって明白にされた。虚無のパラダイムは、根源的にはニーチェによって明白にされた。虚無のパラダイムにおいては、相対有やこれと表裏一体となっている相対無や両者の基盤とそれまでは見なされていた絶対有は、虚無に飲み込まれて消滅する。その結果、周知のように、ニヒリズムが世界的規模で横行するようになった。

しかしながら、西田は、これ迄の東西の思考やその場のパラダイムであ

る相対有、相対無、絶対有そして虚無を、慈悲やアガペーで支えて新たに生きたものとするようなパラダイムである。「絶対無」を提唱した。

「絶対無」とは、対を絶しているという意味だけではなく「絶対の否定性」を意味している。つまり、自らの立場を主張するのではなく、他のパラダイムでの立場を、自らの立場を否定することによって、慈悲や愛で支え、包摂する。西田や西谷啓治(1900～1990)が主張するような「立場なき立場」(standpointless standpoint)を基礎としている。自らは、無実体的な(non-substantial)なパラダイムであると同時に、実体的な(substantial)パラダイムや虚無のパラダイムや他の一切のパラダイムを包摂するパラダイムである。

ところで、このような絶対無のパラダイムに覚することができるのは、我執に満ちた自我や、脱自存在ではあっても退屈や不安や絶望に生きる実存の生き方を放下し、自らを防禦するよろいと化してしまっている虚無をも脱却し得る、芸術や芸道や武道や宗教的修行に打ち込むことによってである。というのも、そのような生き方の中では、自然と人間と超越の次元である絶対無の場所(＝絶対の無限の開け)の三者の関係が透明に開けているので霊性が働き得るからである。霊性は、自然と人間と超越の次元が一の透明な関係にあり、そこに三者如何なるの関係の齟齬も生じない時のみ働き得るのであるから。

## 二、宗教における悪とは何か

キリスト者のアウグスティヌス(354～430)は、プロティヌス(205～270)と同様、悪を存在しないしは善の欠如と見なした。しかし、著者は、宗教における悪とは、悪の自覚のないことであると先に述べた。何故そのような逆説が成り立つのであろうか。それは、人間の個は、たゞ与えられているのではなく、真の自己になるべき課題を担ったものとして存しているが、

この事実が自覚されていないことが宗教的には悪であるからである。つまり、宗教における悪とは、自己が生涯かかって真の自己になるべき課題存在であることを自覚していないことを意味する。このような悪の考え方は、キェルケゴール（1813～1855）に源を発している。周知のように、キェルケゴールでの人間の実存は、各々の実存が自らの実存に関係する自己関係と、自らを措定している人格的な神との神関係という二重の関係を透明に保つ課題性を担っている<sup>⑩</sup>。自覚の視点から考察すれば、自己の課題性は、自己の自覚と世界の自覚の両側面から各人の自らに明らかとなってくる。宗教における悪は、このように理解される時には、以下のように分類され得る。①各個人の自らの信ずる宗教が他宗教との比較や出会いにおいて絶対化される、宗教における悪。②信の宗教と覚の宗教の根源に開いている「一」の等閑視に発する宗教における悪。③宗教間対話の遮断に起因する宗教における悪。④は自我の立場から発する、生まれながらの理性の躰<sup>つよま</sup>に起因する宗教における悪である。このような単なる理性の段階での悪は、例えば西田では、技術の世界に悪魔的なものとして入り来る悪と見なされている<sup>⑪</sup>。また、『大乘起信論』で言えば、このような悪は、静かな海に突然風によって立つ波のようであると言えよう<sup>⑫</sup>。風は、自我の内からも外からも我執として訪れてくる。②は、個の「実存」の立場での「不安の無」から発する、退屈や不安や絶望に起因する宗教における悪である。③は、波をたてる様々な自他の自我や実存に対して、「虚無的個」としての、虚無を防壁として虚無的な個としての「生」を守る生の立場での宗教における悪である。

しかしながら、以上の宗教における悪は、芸道、芸術、武道、文学、宗教的修行等によって自我が放下され続け、脱自的実存の立場にとまらず、また虚無を自らの生の防壁ともせず、無心に自らの「真の自己」が覚することに一生涯励み続けることによって、克服され続ける。というのも、

そのような努力により、悪の自覚が深まり、課題存在としての自己の自覚も深められて行くからである。換言すれば、善悪の彼岸は、自覚の立場から考察される場合には、各自の個の生涯においても世界の歴史においても、完成態においては成就され得ないのである。つまり、悪の自覚のないこととしての「宗教における悪」の克服が生涯を通して、「生きる」という修行を介して試みられて行くのが、個の生涯であり、また個の生涯と一に成り立っている歴史の歩み、歴史的な歩みなのであるからである。

### 三、自覚の視点からの、宗教における悪からの解放（善悪の彼岸）

ここでは、①自らの属する宗教の絶対化に起因する悪（「自我」の立場での悪）、②信と覚の宗教の根源に開いている「一」の等閑視に起因する宗教における悪（「実存」の立場での悪）、③宗教間対話の遮断に起因する宗教における悪（「生」の立場での悪）、のそれぞれにおいて、別々に順次、宗教における悪からの解放について論究して行きたい。

#### ①自我の属する宗教の絶対化に起因する悪（「自我」の立場での悪）

他宗教との比較や出会いにおいて、自我の生きる宗教を絶対化することに起因する悪（＝その非であることの自覚のなさ）から解放されるには、自他のそれぞれが生きている宗教が根源的には「一」であることが覚されなければならない。このことが覚されるためには、諸宗教の根源に通底して開けている開けが先ず自覚されなければならない。この開けは、常に開けているが、各自の「自我」によって閉ざされているにすぎない。現代の宗教における多元性や相補性は、包括的でもなく、また排他的でもなく、自他のそれぞれがそれによって生きている諸宗教が、根源的には「一」であり、その「一」の各文化における表現が相違していることから考察されるべきであると考えられる。この「一」が覚されるには、生まれながらの

自我としての人間の個は、絶対無の開けに一瞬でもよいから生きることが試みられ、そこで生きられ得るように努めねばならない。しかし、そのためには、存在に執着している個は、存在が非存在と一に成り立っていることに先ず目覚めなければならぬ。

ひとたび存在が非存在と表裏一体的にのみ成り立っていることに気づくと、人間の自我は破れ、脱自存在としての実存にも生き得るようになる。実存に生きるようになると、自我の立場での、自我を中心とし、対象論理を基礎とした諸科学を絶対化したり、自ら以外の一切を自らが生きるための手段や道具と化してしまうことに対する無自覚の悪からは、人間の個は解放される。しかし、実存の自覚段階での悪が新たに生じてくる。

②信と覚の宗教の根源に開けている「一」の等閑視に起因する宗教における悪（「実存」の立場での悪）

自我を絶対視することから解放された脱自存在としての実存の段階での悪は、自覚の実存段階を絶対化して、この現象界の有としての相対有とこの相対有と表裏一体に成り立っている相対無との根源である「生」（虚無的個）や、更に「生」の根源とも理解し得る「真の自己」に覚していないという悪である。そこで、実存は先ず、不安の無の中で「虚無的個」や更にはその彼方に開かれている「真の自己」を予感しながら、不安の無のうちで、あるいは善や悪への不安から、自我と実存の根底に開けている「生」（虚無的個）に至る。無論、その際には、芸術や武道や文学や宗教的修行が、実存が深まるのに大きな助けとなる。

③宗教間対話の遮断に起因する宗教における悪（「生」の立場での悪）

実存を絶対化する自覚の段階から解放された生（「虚無的個」）の段階での悪は、自らを支えるものとしての相対有、相対無、絶対有を否定するが、

自らがその中に生きる「虚無」を自らを支える防禦の壁としていわば絶対化し、他の立場との対話を拒絶し、しかもこの事実は無自覚であるということである。この悪は、対話を拒絶する原因ともなっている自らを守る防壁と化している虚無を突破することによって克服される。この段階での虚無的個としての「生」の自覚としてはニーチェによる著書『善悪の彼岸』がある。しかし、ニーチェのこの書には「善悪の彼岸」での真の自己の課題性は自覚されていない。虚無の突破は、人間の個が虚無の奈落の底に徹して、虚無の個の生にくずおれ、虚無的個に大死し、他者との対話へと開かれることによって、初めて実現される。この突破は、個が万物に通底する自己であると同時に、絶対の個としての「真の自己」に生まれ変わることであり、しかも更に同時に世界が生まれ変わることもある。何故なら、個の自覚は、西田も語っているように、哲学における「一即多、多即一」として、個と世界との「絶対矛盾的自己同一性」のうちで、世界の自覚と一に成り立っているからである。

四、キリスト教と仏教は如何なる点で、自覚の視点からの悪に賛同、且つ反対するか

キリスト教と仏教とは、悪を自覚から理解することに無論反対ではないであろう。しかし、キリスト教が、絶対有の実体的な人格の神をも包摂する非実体的な絶対的な無限の開けで自らの実体的立場を絶対的に否定する「絶対無の神」とキリスト教の神とを根源的には「一」であると認めるかどうかは問題となろう。勿論新約聖書のフィリ二・七には自己空化の神が述べられているのであるが、ヘーゲルまでの西欧の正統的な主流の哲学、宗教哲学、神学においては、非実体的な神は勿論受け入れられなかった。しかし、「神が死んだ」とか「我々が神を殺した」と語って対象化される実体的な、つまり永遠で、普遍で不変な神の妥当性を否定したニーチェ以

後の世界においては、神は実体的な人格的な神としてのみ受け容れられることは、もはや不可能と考えられる。本来的には、キリスト教は絶対的な人格神のみを「信仰」し、仏教（特に禪宗）は、人格的なものと非人格的なものとの非実体的な根源（＝絶対の無限の開けとしての「根源的のち」が「覚」されることから生きようとする。しかしながら、二十一世紀の現代において、一方のキリスト教は、非実体的な神理解を、例えば、A・N・ホワイトヘッドや西田幾多郎の哲学から学ばなければならぬであろう。何故なら、二十世紀初頭以来、自然科学も精神科学も共に人格性と非人格性との根源の次元で探求が進められるようになってきていて、宗教もそのような根源からの究明や経験が是非ともなされるように要請されていると考えられるからである。他方、仏教は、相対有、相対無、絶対有、虚無のパラダイムでの悪を煩惱として切り捨てるのではなく、慈悲の仏教倫理に更にキリスト教の山上の垂訓（マタ五・七章）に見られる愛の倫理<sup>アガペー</sup>を真剣に受け容れ、自我や実存や虚無的個としての生の自覚をアガペーなしは慈悲で支えて、全く新たに生まれ変わらせ、倫理の次元での真の自己が実現可能となるように努力すべきであろう。というのも、仏教は、個人の苦悩のみならず国家間の戦争等をも煩惱として拒ける傾向にあるが、拒げるのみでは、二十一世紀における善悪の彼岸の世界である真の自覚は、たとえ一瞬であれ実現不可能であろうからである。

絶対無の場所である絶対の無限の開けで「宗教的のち」に生きようと努める「真の自己」を目指して、二十一世紀の「宗教における悪」が克服され、善悪の彼岸に生きられるように努力されねばならない。もしそうでなければ、諸宗教間の戦いによって、世界は滅びてしまうことであろう。カントで永遠の平和のために「目的の王国」が漸近線的に成就されようとしたのと同様に、有限な人間である各個は、瞬間的な例外的一瞬を除いては常に、「悪の自覚」をもって、修行としての日常生活に生涯を通して生

き抜かなければならない。

宗教における悪、特にキリスト教と仏教における悪の問題が、本稿では、悪とは究極的には「真の自覚」、つまり本来的には「一」である筈の「自己の自覚」と「世界の自覚」との絶対矛盾的自己同一的な自覚に覚していない人間の個の自己の自覚のあり方として究明された。このような真の自覚に無自覚である人間の個の、従ってまた世界の、無自覚という「宗教における悪」は、絶対無の開けでのみ克服され、且つ善悪の彼岸が開かれると理解されることがここまでの論究で明白となった。しかし、人間は、無限であるばかりではなく、同時に有限でもあり、永遠的であると同時に時間的でもあり、更に可能的であるばかりではなく同時に必然的なものでもあるので、「宗教における悪」を克服して善悪の彼岸である「真の自己」に生き得るのは、「絶対の否定性」としての「絶対無」の開けにおいて、個と世界との、多と一との、絶対矛盾的自己同一性に生き得る時のみである。無限で、永遠で、可能的であるのみならず、常に同時に有限で、時間的で、必然的でもある人間の個が、善悪の彼岸である「真の自己」に常に自覚的に日常生活の中でも生き続け得るためには、真の自己の自覚と真の世界の自覚と、両者の自覚の絶対矛盾的自己同一性の自覚が瞬時も失われないようにと、一生涯を通じて日常生活での平常底の行住座臥の修行が必要である。が、ニーチェにおける如き善悪の彼岸ではなく、「真の自己」での善悪の彼岸は、人間の個にとつては、高々瞬間的にのみ可能であって、絶えず続くわけではない。しかしながら、一度でも「真の自己」が経験されると、絶対の無限の開けから生起してくる愛<sup>アガペー</sup>あるいは慈悲に支えられて、自我や実存や虚無的個としての生の立場が生まれ変わり、たとえ常時の完成態ではあり得なくとも、常に「真の自己」へと向かうようにと努力することが可能となる。絶対の無限の開けが自我によって遮蔽されていたのが開かれ得るのは、個的な自己と自然と超越の次元という三者が透明な「一」

の関係になり、「靈性」が働き出すときであるが、先の三者が透明な「一」の関係になるのは、個的な自己が自我でも、実存でも虚無的個にでもなくして「真の自己」に成る時であるからである。つまり、「靈性」も「真の自己」において働くからである。

二十一世紀における「宗教における平和」も、このような「真の自己」への各個人の絶えざる無限の努力によって初めて実現可能となるであろう。ここで付言しておかなければならないことは、キリスト教は思考の枠組やその場としてのパラダイムである。「絶対無」を受け容れ入れることであり、仏教側は絶対無の慈悲の次元で生まれ変わった自我や実存や虚無的個としての生の立場を慈悲で支えながら、二十一世紀の新たな倫理である生命倫理、環境倫理、医の倫理、情報倫理等々の構築に努めねばならないということである。

しかし、その際に「宗教における悪」としての「真の自覚」の欠如は、「真の自覚」への間接的な媒介の役割を果たしていると考えられるのではない。そうではなくて、どこまでも各個の直接的な、絶対無の場の開け（西田哲学では「絶対無の場所」）での各個の自らの「経験」とその開けからの絶対無の経験が各個自らによって表現されることよってのみ、「真の自覚」の欠如が「真の自覚」——たとえ一瞬であれ——の目覚め（禪では「覚」）へと自発自展的に突破されることが強調されなければならない。しかし、自発自展的に「真の自覚」の欠如が「真の自覚」へと突破されると言っても、この「絶対無の開け」の経験と絶対無の慈悲の働きとは、靈性が働き出す瞬間において、啐啄同時的であることに注意が払われなければならない。

##### 五、宗教における「真の自己」とは何か

宗教における悪が克服されて、善悪の彼岸に、たとえ一瞬であれ、生き

得るのは「真の自己」に覚る時である。とすれば、宗教における「真の自己」とは一体如何なる自己なのであろうか。

真の自己とは、勿論、自我でも実存でも虚無的個でもないが、しかし、生まれ変わった、愛と慈悲で支えられている自我、つまり自己であり、生まれ変わった、愛と慈悲で支えられた虚無的個、つまり自己である。次いで言えることは、真の自己とは、絶対の否定性、つまり一切の実体的な自らの立場を否定し切る、絶対無に生きる自己である。しかし、自らの我執に大死して生きるとは、自我が大死した後に、更に大死した自我に死に切って「真の自己」に生まれ変わって生き返ることである。この二重の大死は生涯に亘って無限に繰り返される。

例えば、西田幾多郎の高弟の一人であった久松真一は、「真の自己」とは「無相の自己」(formless self)であると語った。西田自身は『善の研究』の中で実在の根本的方式を「一なると共に多、多なると共に一」と記している。唯一の実在である純粹経験において真の自己が覚るのであるから、西田における「真の自己」は、「一即多、多即一」と表現し得る実在の真つ直中での実在と一なる自己と言えよう。また西田の高弟の中の他の一人の西谷啓治は真の自己とは「自体」ないしは「如」としての無我の自己と、もしご存命ならば、語られることであろう。

右の哲学者たちの「真の自己」の定義が理解できるためには、「空の論論」とも名づけられている「四句分別」<sup>1)</sup>が理解されなければならない。名詞の lemma はギリシア語の lambano (把握する) という意味の動詞) から派生している。tetara はギリシア語の「四つ」という意味である。大乘仏教における四つの句での森羅万象の理解の仕方であり、「四句分別」と日本語では名づけられている。四句とは、次の四つの句である。

1、「AはBである。」これは肯定の表現での命題である。例としては

「一切は空である」が、この四句分別が論述されているインド人の龍樹（二五〇年頃～二五〇年頃）の著書『中（観）論』の主旨に添うものである。

- 2、「AはBではない。」これは否定の表現での命題である。例としては1での例に従うと、「一切は空ではない」。
- 3、「AはBであると同時に、AはBではない。」これは1と2の両肯定の命題である。例としては、1と2の例に従うと、「一切は空であると同時に、一切は空ではない」。
- 4、「AはBであるのでもなく、同時にAはBでないのでもない。」これは1と2の両否定の命題である。例としては、1と2の例に従うと、「一切は空であるのでもなく、同時に一切は空でないのでもない」。

右の四句分別で重要なことは、ものが何であるかは、四つの句で表わしても、厳密には表わし切れないということである。四句分別の各々の分別は、それぞれ順に、先ず肯定で、次いで否定で、第三句では肯定と否定の両肯定で、あるいは四番目のように肯定と否定の両否定で表現されることであるが、四つの仕方でも表現しようとも、ものが何であるかは、厳密には表現し切れないわけである。四句が百句に増やされようと、極言すれば、ものが何であるかの説明の句がどれだけ増えようが、物が何であるかは表現し切れないことが、この四句分別の示していることなのである。

結論的には、「真の自己」が如何なる自己であるかは、絶対の無限の開けである「絶対無」や「空」が自らによって経験されることにより理解されることである。絶対の無限の開けは、私たちの日々の生活の中で常に開かれているのではあるが、世俗の世界、欲望の世界に各々の個がとつぷりと浸り過ぎているために、各個はその開けに気づき得ないだけなのである。森羅万象に通底している真の自己を経験し得るためには、私たちの一人ひとりが修行としての日々の生活を先ず真剣に過ごさなければならぬ。

## 注

- (1) 『西田幾多郎全集』第一〇巻、岩波書店、一九六五年、四七一頁参照。
  - (2) 同右掲書、五六四頁参照。
  - (3) ルカ、一八、九—一四。
  - (4) 親鸞の「悪人正機の論」とは、「善人なほもて往生す、いわんや悪人をや」である。この表現の意味内容は、善人ですら救われるのであるから、いわんや罪意識のある悪人が救われるのは当然であるということである。世間一般では善人は救われ、悪人は救われないと考えられているが、浄土真宗では、悪の自覚、自らを罪人と見なす自覚が深ければ深い程、阿弥陀仏からの救いも深いという逆説が成り立っている。
  - (5) 西谷啓治は宗教を「実在の實在的自覚」（『西谷啓治著作集』第十巻、創文社、一九八七年、八頁）と定義する。本稿では、宇宙全体が一なる実在としての心と受け取られ、その自覚が宗教であると理解されている。
  - (6) 『碧巖集』第四〇則。
  - (7) 『碧巖集』第五七則。
  - (8) ロマ、一二、五。エフェ、一、二三。五、二三。ニコリ、一一、三。
  - (9) 一ヨハ、三、一六。ニコリ、三、一七。
  - (10) Søren Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode (Gesammelte Werke, 24/25. Abt. hrsg. von E.Hirsch u. H.Gerdes, Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 620, p.8) Dan. Ausg. XI, 127.
  - (11) 『西田幾多郎全集』第八巻、岩波書店、一九六五年、八九頁参照。
  - (12) 『大乘起信論』、中川善教編、高野山大学出版部、一九五六年、一五頁参照。
  - (13) 『西田幾多郎全集』一九六五年 第七巻、三三二頁、第一〇巻二七九頁、五五六頁参照。
  - (14) 『西田幾多郎全集』第一巻六九頁参照。
  - (15) 山内得立著『ロゴスとレンマ』、岩波書店、一九七四年、六八頁以下参照。
- 付記 本稿は、二〇〇五年三月一八日にオランダ・アムステルダム大学の自由国際シンポジウムに招かれて英語で発表したものを邦訳し、これに加筆したものであることを付記致したい。