

禅と政治

— 因陀羅網を目指して —

花岡永子

一七八九年にアメリカ合衆国憲法で政教分離の原則が明記されて以来、政教分離は、近代国家の憲法の基本原理の一つになってきている。アメリカに次いでベルギーが、また一九〇五年にはフランスが、またその後も国教会制度をとつていたイギリスやドイツもこれに加わった。日本も第二次世界大戦後の新憲法でこの政教分離の原則が採用されている。従つて、政教分離の国家においては、国家は宗教における信仰の自由を保証しなければならないし、また宗教（教会）は国家の固有の活動領域に干渉してはならないことは、自明的である。本稿でも、禅と政治を政教一致で考えているのではないことは勿論である。

しかしながら、個として生きる自己も、国家の一員として生きる一国民としての自己も、世界のレベルで人類の一員として生きようとする自己も、同一の自己である。たゞ自己の生きる場が相違するだけである。政治に参与する個の自己は、自らの属する社会や国家や民族宗教等の特殊な場（speciesの場）に生き、世界あるいは普遍宗教に生きる個は、単独の個と全人類が平等に生きる筈の普遍の場（genusの場）とが同時に成り立つ場に生きようとする。つまり、政治に生き抜こうとする場合には、限定された特殊な場に生きざるを得ないことも生じ得るが、世界宗教に生きようとする個は、各々の個の宗教がそれぞれ普遍的に妥当する世界のあり方を考え、実現しようとする。

しかし、二十一世紀の現代において要請される世界のあり方は、個と種だけの同一性だけでなく、また個と類の同一性の世界だけでなく、個と種と類の三

レベルでの、それぞれのレベルの独立自存性と、同時に三レベルが一に成り立つような場とが、同時に成り立つような世界のあり方である。たゞ一宗教のみが絶対視される時代は既に終焉してしまつている。従つてこの意味でも、一宗教が一国家の宗教となる政教一致の国家は、二十一世紀の現代では認められ難い状況になつてきつゝある。そこで、当然、政教分離が要請される。が、そのみならず、政治や国家が成り立つレベルでの特殊の世界と、個と類が一になり立つ宗教の世界が成り立つ世界、つまり個と種（特殊の立場。人類の立場では国家や民族や寺院、教会、各種のグループ等々）と類（普遍の立場。人間では人類の立場）が同時に透明に一になる関係において成り立つ世界が、現代では模索されなければならないわけである。従つて、政教分離でありながら、しかも同時に個人と国家と人類の立場が同時に一に成り立つ立場ないしは「開け」がこの現実の世界において模索されなければならない。

そのためには、哲学が必要であるが、そのような哲学は「存在」の哲学ではないこと、本稿での「宗教」と「哲学」の意味する内容である。本稿での宗教とは、日本の最初の独創的な哲学者・西田幾多郎（一八七〇—一九四五）の語る如き、「心霊上の事実」としての自覚であり、哲学とは、同じく西田の語る如き、自己の自覚だけではなく、同時に世界の自覚の説明ないし分析としての哲学である。そこで本稿では、第一に「存在」に基づく哲学と、第二に「絶対無」に基づ

く哲学と、第三にこれら両者の相違性と両立性を共に可能ならしめる哲学とに分けて論究することにする。その後で、「絶対無」の哲学は、「存在」に基づく哲学を、アガペーや慈悲の基礎によって成り立たせるのみならず、政教分離でありながら、個と種と類を一つの透明な関係において成り立たせる哲学であることを論究したい。しかも、そこで成り立つ政治は、華嚴宗での因陀羅網（因陀羅の網）とも「帝釈天の網」とも言われる Indra's net の喩えて成り立っているような森羅万象の中での関係の仕方としての社会のあり方であることを究めたい。

一、プラトンのイデア論における「哲人政治」思想

「汝自身を知れ」と言つて、「無知の知」を若人たちに知らしめようとした賢者ソクラテスが、当時の愚かな政治家たちや民衆によって死刑に処せられたことは、その後約二五〇〇年経った現在でも世界の多くの人々によって知られている。そしてソクラテスの死によって、彼の弟子プラトンは、賢者がそのような犠牲者にならないように、哲学者が為政者になるか、為政者が哲学を学び哲学に生きる為政者とならなければならないという「哲人政治」を説き、理想的な「哲人国家」の考えを構想したことも、周知の事実である。

しかし、プラトンにおける「哲人政治」は、プラトンにおける「イデア論」に基礎づけられていると考えられる。というのも、政治における善の施行は、諸々のイデアのうちの一つとしてのイデアではなく、すべてのイデアの根源として理解されている「イデアそのもの」自体が、それぞれの存在者によって分有され、あるいはそれぞれの存在者に臨在していることによるとプラトンでは考えられていると理解され得るからである。つまり、善の存在者を善の存在者たらしめているのは、諸々のイデアの根源とも言い得る「善のイデア自体」なのである。従つて、諸々のイデアを分有している存在者の諸々の価値の根源は、善の「イデア自体」に存すると考えられる。その結果、プラトンでの諸々の存在者の善は、身体から自由な魂（プシユケー）において、身体的なものへと方向づけられた感覚や

欲望や快楽ではなく、知や思惟、そしてそれらに方向づけられた感覚や欲望や快楽へと向かうわけである。そこで、善に生きようとする者の本質とか根拠も、善のイデア自体に存すると考えられることになる。その結果、存在者の存在の善としての本質は、善のイデア自体に存すると理解されることができるといえる。

一切の存在者が、それぞれに分有する諸々のイデアの根源とも言い得る善自体であるイデアを、たとえ分有であるにしろ、自らの存在の本質としているというのであれば、プラトンでの善のイデア論においては、「善のイデア自体」は、言うまでもなく、永遠で普遍で不変な不生不滅のイデアであろう。従つて、また、永遠で普遍で不変な不生不滅のイデアが分有されている存在者の存在の本質も、当然のことながら永遠、普遍で、不変、不生不滅であることになる。従つて、プラトンのイデア論では、存在は「絶対的存在（＝絶対有）」によって支えられていると言える。この場合の「絶対有」は、永遠で普遍で、不変、不生不滅の「存在の本質」を意味している。

さて、古代のプラトン哲学以来ヘーゲルに至るまでの西欧の伝統的な主流の形而上学としての哲学は、ニーチェやR・ブルトマンによつてもそう特徴づけられているように、プラトン哲学とキリスト教を二本の柱として生長し、成長してきた。そしてプラトンのイデア論は、約二五〇〇年の間ヘーゲルに至るまで引き継がれてきた。それでは、もう一方の柱であるキリスト教は、何を根源ないし基礎としてきているのであろうか。

キリスト教においては、旧約聖書の創世記に書かれているように、一切は神によつて創造されたと考えられている。それでは、無からの創造 (creatio ex nihilo) の主としての神とは、どのように理解されていたのであろうか。旧約聖書では、モーゼに名を聞かれた神は、「I AM WHO I AM」と答えている。「私は有りて有るもの」(I) というこの答えの中の「ある」(英語では be) に対応するヒブル語の ha-yah は、T・ポーマン (1894—1978) も述べているように、生成や出来事の中で、生成や出来事の一つに働く力動的な働きを意味する。従つて、「有りて有るも

の」である神は、力動的な働きとしての神を意味する。しかし、ヒブル語の聖書が、ギリシア語の *septuaginta* (七十人訳) に翻訳された時に、ヒブル語の *hayan* (英語の *be*) は、英語の *be* 動詞に対応するギリシア語の *einai* に翻訳された。

しかしながら、ギリシア語の *einai* の意味は、静的な存在者の存在ないしはその本質や根拠を意味する。そこで、それが、旧約聖書の存在ないしはその本質や根拠としての創造者・神と理解されることになってしまった。つまり、先に述べたような、「絶対有」としての神と理解され、ギリシア的な永遠で普遍で不変な、不生不滅の理念としての神と理解されるようになってしまった。ヒブル語からギリシア語に聖書が翻訳された時に生じた神概念の内容の変化は、一方では存在論としてのプラトン哲学との融合をもたらして、M・ハイデガーによってもそう特徴づけられたように、ヨーロッパの哲学を存在(有)―神論的(ドイツ語では *onto-theo-logisch*)なものへと発展させた。また他方では、旧約聖書の生成や出来事と一に働く、働きとしての神は、むしろユダヤ教の中に今日まで残存し続け、働き続けている。更に、そのような働きとしての神概念は、後述するような「禪」における「無」(≡絶対無)や大乘仏教を基礎とした日本の哲学者・西田における「絶対無の神」に通底しているとも考えられるのである。

ところで、「禪」とは、本稿では、大乘仏教の一宗派としての禪宗 (*Zen-sect*)ではなく、大乘仏教の根底に流れ、またすべての宗教の根底に流れている「絶対無の無限の開け」と理解されている。ここで言う「開け」とは、思考の場とか枠組の基礎としての「絶対無」のパラダイムによって可能となる。

思考の基盤となつているパラダイムは、西洋と東洋とが、政治的にも経済的にも、また文化的、学問的にも峻別できなくなつてしまった二十一世紀の現代においては、後で詳論するように、次の五つであり、これら五つのパラダイムは、世界のいずれの国においても妥当すると考えられるのである。即ち、相対有、相対無、絶対有、虚無そして絶対無の五つのパラダイムであると。

ここで暫く、それぞれのパラダイムのあり方を考えてみると、先ず「相対有」

が思考の場や枠組となつている場合には、この世の一切の存在者が基礎となつている。この場合には、場の開けは未だ完全には開かれていない。何故ならば、ここでは思考は主―客図式の基盤の上で成り立っているからである。しかし、「相対有」は、時が経てば朽ち果てる。また「相対有」が絶対視され、ば、唯物論が生まれてくる。

次いで、「絶対無」が思考の場や枠組となる場合には、この世の現象界の各々の存在者と表裏一体となつている相対有は、存在者の裏面としての「非存在」(*me on*)と理解され得る。このような、死をも意味し得る非存在は、キェルケゴール (*Søren Kierkegaard, 1813—1855*) の用語を借りれば、「不安の無」として顕わとなつてくるところの、半ば開けた「開け」である。第三の「絶対有」のパラダイムでは、プラトンのイデア論において見たように、思考の場や枠組が絶対有であるので、自らの立場の絶対化が生まれ出てくる。存在の本質である理念としての「絶対有」が思考の場や基盤となつているのであるから、自らの思考の立場の絶対化は当然なことと言えよう。しかし、絶対有を思考の場や枠組としてのパラダイムとした西欧の哲学、即ち、西欧の伝統的な主流の哲学は、ニーチェの予言が引き合いに出されるまでもなく、現在、事実上、ニヒリズムに陥っている。その原因は、詳論する暇はないが、古代ギリシア哲学以来、哲学の思索の事柄となつてきていた自然、人間、神(ないし超越の次元)が、渾然一体に考察されていた状態から、それぞれ独立の領域となり、三領域の事柄が分離してしまつたことにある。先ずルネサンスに始まる人間性の解放によりヒューマニズムが成り立ち、聖職者たちのこの世的な欲望による腐敗や墮落による反省としての宗教改革が起こり、また十七世紀以来の自然科学は、対象化、客観化の極度の発展により、人間性や超越性との関係性を失い始め、自然、人間、超越の次元という思索の事柄は、それぞれ自らの立場のみを絶対化してしまつたからである。人間性は、自然探求を核心とする自然科学や技術によって失われ、自然は逆に人間性を喪失した人間たちによって破壊され続けている。更に、二〇〇〇年間他の諸宗教の上

に絶対化されてきたキリスト教は、他の諸宗教、特に他の世界宗教のイスラム教や仏教に対してキリスト教のみを絶対化する誤りを他の諸宗教に生きる人々によって指摘され、この誤りを自覚し始めている。特に二〇〇一年九月十一日のニューヨークのワールド・トレード・センターを中心とした同時多発テロ事件以来、世界の心ある人々は、この自覚を一層深めている筈である。

さて、生きる意味も目的も価値も見出せず、プラトンのイデア論的人間の本質に絶望し、「不安の無」に戦く実存の根源と理解され得るニーチェにおける如き虚無ニヒルに生きる場合には、そのような生きる意味も目的も価値もない虚無的な生き抜きニヒル抜くことよってのみ、虚無主義ニヒルイズムは克服され得る。虚無においては、一切の実体的なもの、イデア的（理念的）なものは否定される。ここでは相対有のパラダイムでの要となつている自我も、「絶対有」のパラダイムでの要となつている本質も、「相対無」での「実存」も、「虚無」のパラダイムでの無目的にたゞ生きていくだけの「生」も、実体的なものとして生きられることは、どこまでも否定される。個の自らが生きる意味も目的も価値もなく、一切が否定され尽くされて、自らが零へと否定され尽くされた時に、個の自我は死に絶えて、万物に通底するような個の自己が覚してくる。このような自我否定は、自我の内に閉じられていく個を、絶対有の実体的な思考のパラダイムから解放し、相対無の「不安の無」からも解き放つ。虚無をも生き抜き得るには、宗教的な修行（坐禅、唱名等）のみならず、文学、芸術（書道、茶道、生け花等）、自らの自覚を促すスポーツ（剣道、弓道、空手道等）に一心不乱に、心身しんしん一如で、かつ心身しんしん一如に打ち込むことによつても可能である。

ここで、論究を元に戻すと、「絶対の無限の開け」は、相対有や相対無や絶対有、虚無の思考のパラダイムにおけるように制限づけられた「開け」ではなく、すべてを包摂し得る「絶対無」のパラダイムの開けである。「絶対無」は、すべての実体的、すべての実体的視点を絶対的に否定するのみならず、自らにも限定され、固定された一定の立場を絶対的に否定する。しかも、この絶対の否定性としての

「絶対無」の開けは、各々の個が生涯にわたる、弛なみない日常生活における様々な修行によつて無限に自覚され続けて行かなければ、直ちに閉じられてしまうような開けである。絶対の無限の開けとしての「絶対無の場所」は、いずれの世界宗教にも開けている筈である。しかも、絶対無の開けは、相対有、相対無、絶対有そして虚無のパラダイムのそれぞれの立場を、既述のように、アガペーや慈悲によつて生きたものとする。このような「開け」が、本稿での「禅」である。

次いで、西田における「絶対無の神」についてであるが、この神は、西田哲学の核心である「絶対無の場所」そのものと理解され得る。というのも、西田における「場所」も「開け」と理解されることが出来るからであり、西田が初めて哲学のレベルで提唱する「絶対無」は、実体的な見方や実体的なものを絶対的に否定する「立場なき立場」であり、そのような開けが「神」とも理解されているからである。

以上の論究において、プラトンにおける形而上学としての存在論の哲学と、対象化、客観化、抽象化、記号化を核心とする生まれながらの理性に死して蘇った理性による「非思量の思量」を基礎とした禅や禅を基礎とした哲学や宗教哲学（特に西田哲学）との相違が、パラダイムの相違性から明らかにされようとしてきた。

二、禅（Ⅱ「絶対の無限の開け」）での政治

禅の核心とも言える日常用語で表された「絶対の無限の開け」は、西田哲学では哲学用語で「絶対無の場所」と表現されている。西田は、宗教的修行である坐禅に励むことによつて「絶対無の場所の論理」を創案した。この論理は、平易に述べると、一と多、普遍と個、世界と自己等々の精神的なレベルでの対極性は、対象論理的に見られる場合には絶対に対立し、矛盾している。しかし、自らの立場を絶対的に否定しながら同時に一切をアガペーと慈悲で包摂する絶対無の開けで生きている場合には、矛盾や対立はそのまま矛盾・対立のまま、でありながら、根

源的には「一」に生きられるという論理である。それ故、この事實は、西田によつて「絶対矛盾的自己同一」と名づけられている。後述するように、この論理は、インドの竜樹の『中(観)論』⁽³⁾における「空の論理」が現代的に表現し直された論理であると言えよう。

ところで、日本の論理学者である山内得立(一八九〇—一九八二)は、西洋文化はロゴスによる体系であり、東洋の文化は竜樹の『中観論』の「空の論理」を基礎としたレンマの論理によつて成り立っていると看する⁽⁴⁾。しかし、現代においては、西洋も東洋もロゴスとレンマの両方の論理を理解し、かつロゴスもレンマによつて生かされなければならないと考えられるのである。何故ならば、生まれながらの理性に基づく論理としてのロゴスを基盤としたパルメニデスとアリストテレス以来の思惟の三原理や形式論理は、「絶対の無限の開け」としての「絶対無の場所」が自らの立場を絶対的に否定するというアガペーや慈悲によつて、テトラ・レンマの内ですべて生きてきたものとして働くことができるからである。また、テトラ・レンマにおいて、初めて政治のレベルでの平和が実現され得ると考えられるからでもある。これとは逆に、自らのパラダイムでの立場のみが絶対視される場合には、個の立場であれ、種のような立場であれ、例えば、他民族を絶滅させようとしたヒトラー政権でのアウシュヴィッツでの出来事や、第二次世界大戦中の日本の東アジアでの軍事情権による植民地政策等が生まれ、また必ずや個人崇拜の弊害が生じてくる。そこで、プラトンの、絶対有を基礎としたアイデア論の上での哲人政治が生きたものとなるのは、二十一世紀のこのグローバル化した時代においては、絶対無のパラダイムにおいてであると考えられるのである。この意味において、以下においてテトラ・レンマを明らかにし、現代におけるその重要性を明確にしておきたい。

竜樹が『中(観)論』の中で「空の論理」として提唱しているテトラ・レンマ(四句分別)は、次の四つの命題から成り立っている。

1. 「AはBである。」これは肯定表現での命題である。例としては、この論理を明白にした竜樹の主旨に従えば、「一切は空である」が適當であろう。
2. 「AはBではない。」これは否定表現での命題である。例としては、以下1に従うと、「一切は空ではない」となる。
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。例としては、「一切は空であると同時に、一切は空ではない」となる。
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。例としては、「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」⁽⁵⁾となる。

以上のような「空の論理」としての四句分別^{テトラ・レンマ}が語ろうとしていることは、森羅万象の一切のものが何であるかは、既述のような四つの命題によつても語り切れず、命題がたとえ四つから百句へと増やされようとも、表現し切れないということなのである。しかも、西田によつて哲学のレベルで表現されている「絶対無の場所」は、日常用語「絶対の無限の開け」と日常生活のレベルで同定され得る。従つて、「絶対の無限の開け」である「空の開け」ないしは「絶対無の場所」においては、テトラ・レンマで根本命題となっている「色(ⅡA)即空(ⅡB)、空(ⅡB)即色(ⅡA)」を簡単にAとBで考察してみると、AはBであるとも、そうでないとも、あるいは「そうであつて同時にそうでない」とも、また「そうであるのでもなければ、そうでないのでもない」と四句で語ってみても、一切は何であるかは未だ言い切れていず、しかも更に、この命題を肯定と否定を無限に繰り返し続けて行つても、表現し切れないわけである。しかし、空の論理では、「絶対の無限の開け」とも理解できる「絶対無」が、「一切が何であるかはどれだけの命題で表現しようとも、表現し切れない」という自らの立場なき立場をどこまでも貫き通そうとしているわけである。そして、究極的には、逆に、ある限定された立場の絶対否定から湧き出るアガペーや慈悲によつて、テトラ・レンマの四つ

の句、あるいは無限に表現され続けられる「物が何であるか」についてのそれぞれの命題が、それぞれ生きたものとして生かされ、それぞれの命題に従って働くことになる。

つまり、AとBについて語られるテトラ・レンマのいずれの命題であれ、あるいは四つの句ではなく、百あるいは千の命題であれ、「絶対の無限の開け」としての「絶対無」という立場なき立場が自らの一定の限定された立場での絶対否定のうちで生きて働いている限り、そこで語られるAとBとは、たとえそれら両者が絶対に矛盾し、対立するものであろうとも、絶対無の自らの固定した立場の絶対否定によって働き出て来るアガペーないしは慈悲の働きによって、その対立、矛盾のまゝに自己同一的であると理解され得るのである。西田はこの事実を、先にも述べたように、「絶対矛盾的自己同一」と名づけている。この意味において、西田の「絶対無の場所の論理」は、竜樹の大乗仏教の四句分別イッサイフンとしての「空の論理」を土台にしていると理解され得るのである。

さて、禅における政治を論究することは、上述の事柄からも明らかであるように、西田の「絶対無の場所の論理」において政治がどのように考察されているかが理解されることによって、なされ得ることになる。西田での「絶対矛盾的自己同一は、「自己の自覚」と「世界の自覚」の両者の自覚から成り立っている「自覚」から究められようとしている。西田での「自己の自覚」は、「自己が自己において自己を見ること」であり、「世界の自覚」は、個の自己において「世界が世界において世界を見ること」である。しかも、これら両者から成る自覚は、「絶対無の場所」の論理、即ち自らの固定した一定の立場を絶対的に否定することによって成り立つ「絶対の無限の開け」においては、そこから迸り出てくるアガペーや慈悲によって、対象論理的に見れば絶対に対立、矛盾していながら、一切のもの、各々の働きという視点からは自己同一的なのである。「自己同一的」とは、一切のもの、自らの自らにおける同一性が、他との、より詳しく言えば対象論理的には、対立するもの他との「一」の内に存するという意味で、自己同一的と語られて

いると考えられるのである。しかも、この場合、対立しあるいは対極となるそれぞれ自らの根拠が対極である他のうちに存することに注意が払われなければならない。「絶対の無限の開け」においては、精神のレベルでの一切の各々の対極が「一」であるという意味において哲学的には「絶対矛盾的自己同一」と表される。

さて、西田においては、自己の自覚では、「自己が自己において自己を見る」という直観としての反省によって個の自己は無限に自我を絶対的に否定し続け、遂にこの自覚は、「世界の自覚」と「一」であるところまで深められて行く。が、この事實は、逆に、個の自己において「世界が世界において世界を見る」という直観としての反省によって世界が絶対的に自らの立場を「自己の自覚」と「一」であるところまで否定し続けて行くことと「一」に成り立っている。つまり、自覚は自己の自覚と世界の自覚とにおける自己と世界の各々の自らの立場の絶対的否定によって成り立っている。この事實は、自己の自覚のうちで明らかとなる。

以上のような、西田哲学における「自覚」においては、政治の世界は、「歴史的自覚」⁽⁶⁾の世界史的時代における「世界の自覚」の事柄であって、もはやフランス革命やロシア革命のような「階級自覚」や、かつての「民族自覚」の時代の事柄ではないと見なされている⁽⁷⁾。そして、西田は既に二十世紀前半に書いたこの論（「国家理由の問題」⁽⁸⁾、一九四一年）において、次のように語っている。即ち、国家は、一つの民族的國家を中心とした帝国主義的理念を棄て、単なる対立的國家の理念を越えて、「新たな世界構成の理念」⁽⁸⁾である「歴史的自覚」の時代にふさわしい政治であるべきだ、と。

そのような政治とは、「縦の世界の自覚でもなく、横の世界の自覚でもなく、各民族的社會が歴史的世界的に自覚を求めて居る時代」⁽⁹⁾の政治であり、「縦の問題と横の問題が一つの問題として、世界歴史的に解決される」⁽¹⁰⁾ような政治と見なされている。そのような政治は、「血が貴いのではなく、文化を担う血が貴い」⁽¹¹⁾という視点から、つまり、民族や國家を越えた「世界の自覚」からなされるべきであることが提唱されている。

以上のような西田の考える「歴史的世界自覚」の「世界的時代」は、名実共に、二〇〇一年九月十一日のニューヨークのワールド・トレード・センターを中心とした多発テロ事件以来明白に始まっていると、世界各国の一般市民によってすらも既に自覚されていることであろう。そのような現代における、各々の民族的社会が固有の文化の伝統を柔軟に、批判的、発展的に継承しながら、しかもそれが歴史的世界的な自覚と一つに成り立つのは、「絶対の無限の開け」である西田における「絶対無の場所」においてであると理解され得るのである。というのも、その理由は第一に、「絶対の無限の開け」は、思索の場や枠組が一切の実体性を絶対的に否定する「絶対無」のパラダイムの上に成り立っているからである。第二に、「絶対無」のパラダイムで成り立つ筆者の所謂「絶対の無限の開け」(西田での「絶対無の場所」であり、西谷啓治での「立場なき立場」あるいは「自体」なし、「如」の立場である)は、西欧文化において二五〇〇年以上に亘って妥当してきた四つのパラダイム(即ち、相対有、相対無、絶対有、虚無)で成り立つ各々の立場を、先にも繰り返し述べたアガペーないしは慈悲によって、自我を、また民族や国家等の種の立場に閉塞的に執着する我性を、放下させ、生きたものとして働かすからである。

「絶対無」のパラダイムは、これまでの西欧には自覚的には存しなかった。しかし、先の旧約聖書の中で見た古代のヘブライ文化の時代の神概念を受け継ぐユダヤ教や、西欧の中世の神秘思想や、キリスト教のパウロの所謂神秘主義¹²や「自己空化」¹³の思想の中に顕わとなっている。そのみならず、絶対無や個の自らの立場の絶対否定によって生じてくる世界の側からのアガペーや慈悲は、いずれの宗教にも含まれていると考えられる。相違は、たゞそのような愛や慈悲が万人に共通に行き渡るか否かのみである。その根柢は、宗教とは本来、既成の諸宗教のみではなく、心(heart and mind)の自覚であると筆者は考えていることによる。第二次世界大戦においては日本中の一人一人の、また各国の一人一人の自覚の未熟さ故に、西田の「絶対無」や西谷の「如」の立場が、そこから^{ほとぼり}逆り出

る筈のアガペーや慈悲によって世界中に広がることはなかった。しかし、二十一世紀には「絶対の無限の開け」としての西田の「絶対無」や西谷の「如」や「真如」の立場は、世界のすみずみに至るまで広がるように世界中の一人ひとりの人間によって努力されなければならない。そうでなければ、政治の世界は各国でそれぞれに絶対化されて、地上の国々は早晩滅びるであろうことは、誰の眼にも明らかであるからである。

三、哲人政治と因陀羅の網

自我、実存、生ないし虚無的個への執着が放下され得るのは、音楽の演奏や絵画や詩歌の創作に熱中したり、自己修練の登山や運動や芸術鑑賞によって、あるいは宗教的な修行において、無我夢中になっているような意識の統一状態においてである¹⁴。そのような意識の統一状態の無我状態では、実体的なものを見出さうとする立場や、対象的思惟の枠組としてのパラダイムが絶対的に否定されるからである。そのような場合には、絶対無のパラダイムの絶対的な否定の働きから逆り出、湧き出てくるアガペーや慈悲によって、自我、実存、生あるいは虚無的個の立場で主張される事柄が、逆にそれらのそれぞれの立場の私心のない、神的爱としてのアガペーや仏教的な意味での慈悲から全く新たに生まれ出てきたものとして生き返されてくる。勿論、そのような立場が生き返るには、自己の自覚と世界の自覚とからなる「自覚」が日々の日常生活の自己修練の中で研ぎ澄まされて行かなければならない。その前提を踏まえた上で、以下において、それぞれの立場が「絶対無」のパラダイムによって、例えばどのようなように、アガペーや慈悲に基礎づけられて生まれ変わって行くかを簡単に見てみることにしたい。

まず、プラトンのイデア論と自我の立場では、思惟の枠組や場としてのパラダイムは前者では存在の本質としての絶対有のパラダイムに基づき、後者の自我の立場では自らの自我をも含めた現象界として成り立っているこの世の一切のものとしての相対有や、相対有を超脱した絶対有のパラダイムを基礎として生きよ

うとする。絶対有や相対有のパラダイムのみを基礎とし、この基礎の上に立つて生きようとするこの立場は、特殊 (species) の立場に成り立っている分野では極めて有効である。例えば、学問の世界や、民族、国家や自らのグループにのみ閉塞的に執着しようとする立場では極めて有効である。しかし、特殊の立場に執着するこの立場は、二十一世紀の総合的、学際的、国際的な文化が求められる現代には、不適切となってしまう。

しかし、この立場は、執着されず放下される時には、絶対無のアガペーや慈悲の働きによって、新たに生まれ変わることができる。そこで、資源や権力、富や名声等をめぐっての国家間の闘争や戦争のために、殺人のための生物兵器や核兵器等々の研究は、更には人間を神の座に据えようとするために、人間の命を不老長寿にしようとしてクローン人間やES細胞を作ろうとする医学的研究、学問、経済、政治等が進められようとする方向は、「絶対無」のパラダイムが加えられることよって逆の方向へと変えられるべきである。「絶対無」のパラダイムは、他の四つのパラダイムとは相違して、自らの立場を絶対化しないからである。絶対化の代わりに、自らの立場の絶対否定によつて迸り出てくる神的愛としてのアガペーや拔苦与楽の慈悲によつて、他の四つのパラダイムのいずれかの立場を絶対化しようとするそれぞれの立場を軌道修正し、個、種、類の立場のそれぞれのあり方を、平和の方向へと向かわせることが可能であるからである。人間の心身や身の病や環境破壊を防ぎ、地球の資源や気候や食糧等を将来世代のためにも保全し、地球の荒廃を予防する世界的規模での諸学問、経済、政治等々の働きを増進する方向へと転換させるべきであると考えられるからである。第二次世界大戦中のドイツのナチ党によるユダヤ民族絶滅を目指した、ポーランド領のアウシュヴィッツ等における強制収容所での虐殺の出来事や、当時の日本帝国による植民地政策による東南アジアへの進出や現在でも解決し切れていない日本帝国による慰安婦問題等々、各国による過ち等々は、二度と繰り返されてはならないのである。ましてや、原・水爆の投下などということは、人間が人間に対して決して行

なつてはならない行為なのである。

次いで、S・キェルケゴール(一八一三—一八五五)によつて代表されるような「実存」の立場の思考の枠組や場となつている「相対無」のパラダイムでは、もしこのパラダイムのみを執着されるならば、キェルケゴールの所謂「不安の無」に脅える優れた文学や哲学が生まれることであろう。しかし、そこには他者を思い遣る心は生まれ難い。単独者としての個の立場と、個の集まりとしての人類の立場が「一」になつて働いていく方向は生まれるであろうが、例えばカフカにおいてのような家族内部での人間関係や、諸々の民族間や国家間、あるいはグループ間での諸関係は、敵対関係の方が増し、この世は権謀術数で動き、透明で友好的な関係は消え去つてしまうことであろう。しかし、だからと言って、実存の立場で「絶対有」のパラダイムにしがみつこうとすれば、先に見たアイデアや自我の欲望や自我の権力の立場への執着に逆戻りしてしまう。しかし、実存の立場が絶対否定され、「絶対無」のパラダイムに生きることに飛躍すれば、実存における「不安の無」は、破壊の方向ではなく、脱構築は、絶対無から迸り出、湧き出てくる愛や慈悲の働きにより、そのまゝ、再構築へと産まれ変わることができる。

それとは逆に、実存の立場がニーチェに代表されるような虚無的個の基盤となつている虚無 (nihil) のパラダイムに突破すれば、ニヒルを自らの砦として虚無を絶対化し、遂には霊的なものや世界の自覚が消されるといふ悪魔的なものへと転換してしまうことになる。というのも、「霊的なもの」や「世界の自覚」は、自然と人間と超越の次元という古代ギリシア以来の哲学的な思索の事柄である三つの事柄が、透明に「一」に個においても成り立つ場合にのみ働くが、虚無のパラダイムでは、自然も超越の次元も消されてしまうからである⁽¹⁵⁾。

しかし、もし相対無のパラダイムが破られて「絶対無」のパラダイムから溢れ出てくる愛や慈悲によつて相対無のパラダイムが生き返されると、実存の立場での文学や芸術や運動やそれらでの創造的活動は、個的な実存の立場のみでそれらであるよりは、個的なものが特殊で種的(人間ではグループや民族や国家の次

元である「特殊」なレベルと類的な普遍の立場（人間の世界では「人類」の立場）と通底するものとなる。西田の絶対無の場所の哲学や田辺の懺悔道の哲学、V・ヴァイツェッカーの『ゲシュタルト・クライス』や西谷啓治の『一即零、零即多、そしてその二つの即の相即』の宗教哲学、またA・N・ホワイトヘッドの有機体の哲学に、その例が見出される。また、アッシシの聖フランシスやエックハルトの神秘思想、更にはドストエフスキーやロマン・ロラン（一八六八—一九四四）、夏目漱石や宮沢賢治等の文学作品にもその例が垣間見られる。

しかし、絶対無をパラダイムとする政治は、究極的には唯物論的な政治とならざるを得ないのである。

第三に、「虚無」のパラダイムに執着されると究極的には、無意味、無目的、無価値な生と見なされた自らの生の「虚無的個」の自覚のみが絶対化されて、世界の自覚が抹消され、霊的なものも消されて「悪魔的なもの」が生まれてくる。しかし、「虚無」のパラダイムでの立場が絶対否定され、「絶対無」のパラダイムからのアガペーや慈悲によってそれらが生き返されると、無常性や虚無性に生きる自らの個の自覚が、これと「一」なるものとしての「世界の自覚」としても生じてくる。この場合に初めて、真に個と種と類が透明に「一」であるようなレベルでの政治が可能となると考えられる。

さて、論究を元に戻すと、絶対有や虚無のパラダイムに執着する立場においては、政治は共に専制君主的で独裁的な政治となるか、あるいは無政府状態となるであろう。また実存のパラダイムに執着する立場では、「単独者」の立場と単独者の集合としての「世界」の立場とは成り立ち得ても、諸国家のそれぞれにおける政治が、単独者の個の立場と世界の人類の立場での政治との透明な「一」なる関係となり難いことは先に見た通りである。

そこで最後に、「絶対無」のパラダイムにおける政治の世界が如何なる政治であり、またそのような政治はどうしたら可能であるかが考察されなければならない。が、これについては、先に西田の「絶対無の場所の論理」での政治は、自らの個

の「自己の自覚」が「世界の自覚」と「一」であるような、「歴史的世界自覚」の新たな「世界構成の理念」にふさわしい文化に基づいた「世界の自覚」が重視されねばならないことを理解した。そしてそのような政治こそは、筆者の考えによれば、後で詳しく述べるような華嚴宗での喩えとして述べられている「因陀羅の網」の世界なのである。しかしながら、「絶対無」は本来自らの立場の「絶対の否定性」を意味し、この否定性は如何なるものをも立場をも視点をも実体化、つまり絶対化しないことを意味するのであるから、絶対無のパラダイムでの政治が絶対化、実体化できる特別なものとして存する訳では全くないことは自明的である。絶対無のパラダイムでの政治は——政治に限らず、如何なる学問、領域、もの、視点、立場でも妥当する筈であるが——それぞれのパラダイムでのあり方を、どうしたら生きた、命あるものとすることができるかを、アガペーや慈悲によって思案、思量することである。しかし、この思量は「非思量の思量」である。道元が『正法眼蔵』の「坐禪箴」の巻で語っている「非思量の思量」(“thinking beyond thinking and non-thinking”)⁽¹⁶⁾である。単なる理性の立場での四つのパラダイム（即ち、相対有、相対無、絶対有、虚無）やそれらでの立場を包摂するレベルでの「非思量の思量」である。

古代ギリシア以来ニーチェに至るまでの西欧の哲学における「思惟の枠組」であると同時に「思惟の場」でもあったパラダイムとしての相対有、相対無、絶対有そして虚無についての事柄は、これまでの西欧の哲学にはなかった「絶対の否定性」としての「絶対無」のパラダイムにおいて進り出てくる愛（アガペー）や慈悲によって全く新たに受け取り直され、生まれ変わされるときには、道元の語るような「非思量の思量」によって新たに成り立つことになるので、ロゴスを基礎とした単なる生まれながらの理性の立場での論理は、超えられてしまうことになる。その場合には、それぞれのこれ迄の西欧での四つのパラダイムでの立場は、例えばテトラ・レンマとも名づけられ得る「非思量の思量」において生き返り、命を与えられているので、世界の動きと「一」に力動的に働き、世界形成と「一」に

働いている。そこでは、自我、実存そして虚無的個として生きてきた立場は、実体としては絶対的に否定されているが、万物に通底する自己であると同時に各々の個に独特な自己として全く新たに生まれ変わっている。この生き様は、先にも述べた華嚴宗の喩えである因陀羅網（Indra's net）の世界に準^{そと}えることができる。因陀羅の網とは、華嚴宗での悟りの世界の天にかけられている網の喩えである。この網のすべての結び目には宝珠がついている。そして各々の宝珠は相互にすべての宝珠と映し合っている。この網での各々の宝珠とは、森羅万象の一々のものである。この網での各々の宝珠は一体何であるのかと問われるならば、各々の宝珠にそれぞれすべての宝珠との映し合いが幾重にも無限に映し合っている事実なのである。というのも、それぞれの宝珠の中には、丁度鏡と鏡が映し合っているように、相互に幾重にも無限に映し合い続けている宝珠しか映っていないのであるから。従って、翻^{ひるがえ}って羅森万象の各々にこの事実を当て嵌めれば、私たちの一人ひとりの、また森羅万象の各々の、自らの根柢は、従ってまた自己同一性は、自らの内にあると同時に、映し合っている万物の中にも存していると言えるのである。もしもこの事実^{じじつ}に現代に生きる世界のすべての人々が目覚めるならば、政治の世界は、この世界すらもが映し合いの中^{なか}にしか成り立たないのであるから、一切が力動的に働く中で森羅万象の各々が映し合うこの世界の中で、自らの立場が絶対^{ぜつたい}に否定されながらも、逆に絶対無から入り出る愛（アガペー）や慈悲^{じひ}によって、愛^{アガペー}や慈悲を根本とした立場として生き返ってくる世界であることが理解され得るのである。

以上の論究から、「非思量の思量」においては、プラトンのイデア論における「哲人政治」は、絶対有のパラダイムでの政治としてのみならず、因陀羅網における無実体的な絶対無からのアガペーや慈悲の働きとしての政治として、即ち、決して独裁君主的な政治として対象化されることも、絶対化されることもなく、すべてが賓主互換的に一体となって働く政治として、受け取り直され、生まれ変わることが可能であることが分かる。このような政治が実現されるためには、先ず

種の立場に執着せずに、各自各国の文化が尊ばれ、しかもこれが世界性にも通ずる方向へと転ずることができるような「世界の自覚」が「一」に重なって行かなければならない。第二には、世界の哲学的思索の枠組であり場であるこれまでの西欧の四つのパラダイムに、これらを包摂し、しかも自らのある限定された一定の立場を絶対的に否定する「絶対無」のパラダイムが加えられなければならないと考えられるのである。この第五番目の「絶対無」のパラダイムが世界中に広められなければならないと考えられるのである。

何事も「隗^{かひ}より始めよ」であるので、先ず、上述の如き「絶対無」の場所の論理を提唱した哲学者西田幾多郎の国である日本が、そのような政治の可能性を示さねばならない。そのような「因陀羅網」を目指しての日本が世界に示し得る政治とは、現在の戦争放棄の日本国憲法九条を守り切ることと考えられるのである。自国の制定した憲法が必要で、他国の強制した憲法は不必要という反論も勿論あるであろう。しかし、日本がアメリカからの独立自存の道を保ち、しかも第二次世界大戦中に大変な損害、被害、人権侵害等々を与えたり、犯してしまった東南アジア諸国との友好関係を保ち続け得る日本にとっての唯一の可能な道は、正に、憲法九条を守り抜く道しか残されていないと考えられるのである。しかも、この道こそが、自らの立場を絶対的に否定する「絶対無」から入り出る愛^{アガペー}や慈悲によって、日本が全く新たに生き返り得る道なのである。

付記

本稿は、エラノス会議の現会長であるエアランゲン・ニュルンベルク大学経済学教授のテイロ・シャールベルト氏の退官記念論文集（二〇〇七年九月発行予定）に寄稿を依頼された論文を邦訳し、加筆したものであることを付記致したい。

