

大いなる宇宙意識

林 信弘

第一節 大いなる宇宙意識

「意識」という日本語に該当する欧米語はたとえばフランス語では、〈conscience〉という言葉がそれに当たるとする。ただしフランス語では、この言葉には別に「良心」という意味があり、両義的でまぎらわしい。それに対して、英語やドイツ語では、この二つは明確に分けられ、前者の「意識」は、英語では〈consciousness〉、ドイツ語では〈Bewußtsein〉が、後者の「良心」は、英語では〈conscience〉、ドイツ語では〈Gewissen〉が当てられている。もちろんフランス語でも、〈inconscient〉（無意識）との対で、意識を意味する〈conscient〉という言葉が使われることもあるが、それで〈conscience〉の両義性が解消されるわけではない。いずれも解消されるかもしれないが、言葉というものは生きものなので、どうなるかわからない。

この意識という言葉は元来、欧米語の和訳語である。それゆえ日本語に該当する欧米語ではなく、むしろ欧米語に該当する日本語として「意識」という言葉が使われるようになったのである。しかし今では学術用語としてのみならず、ごく普通の日常語として通用している。しかし以前は、つまり明治期以前は、ほとんど使われることはなかった。「意」と「識」は使われても、その合成語としての「意識」が使われることはほとんどなかった。ただ仏教用語として多少使われてはいたが、その場合に

も、煩惱に染まった「意識」（これをたとえば五、六世紀に書かれたと言われる仏教論書『大乘起信論』では、「分離識」あるいは「分別事識」と呼ぶ）という負の意味を強く帯びて使われていたのである。

それはともかくとして、一般に「意識」というと、ただちに「意識対無意識」の二元的対立を思い起こすであろう。我々はこの対立に強くとりわれている。しかしこの二元的対立がいったい、いつから始まったのかは定かではない。おそらく人類が自我意識を有する存在であるかぎり、その出現当初からすでに始まっていたとも考えられる。だがこの二元的対立が強く我々をとらえるようになったのは、ごく最近のことであり、フロイトに始まる精神分析の普及以降ではないかと思う。

その精神分析のみならず、総じて「意識対無意識」という場合、その「意識」は言うまでもなく、「自我意識」を指しており、その自我意識ならざるものはすべて「無意識」とされる。それゆえこの二元的対立は明らかに自我意識の立場から見られた枠組みである。なるほど先ほど仏教用語としての意識に言及したが、その意識もまた自我意識を指してはいない。しかしそこでは、「意識対無意識」の全体を包摂した「意識」（これを仏教では意識と呼ぶに、「アラヤ識」と呼ぶ）の立場から自我意識を見ており、それゆえ「意識対無意識」という二元的対立にとらわれることがないのである。

筆者もまた、「意識対無意識」、つまり「自我意識対無意識」を包摂した意識から出直さなければならぬと思っている。いまかりにこの意識を「大いなる宇宙意識」と呼ぶとして、この大いなる宇宙意識から見れば、無意識もまた意識である。もちろんフロイトはそれを言葉の濫用として絶対に認めないであろう。認めてしまえば、フロイトの精神分析はその根底から破綻してしまうからである。そこで彼は言う、「この「意識的」という言葉の意味を拡大して、所有者にすら分らないような意識までも、意識と名づける権利はわれわれにはないのである。哲学者たちには無意識的観念の存在を信ずることが容易ではないのであるが、私には無意識的意識の存在のほうがお捉えがたいように思われる」(『自我論・不安本論』フロイト著作集6、井村恒郎小此木啓吾他訳、人文書院、四五頁)と。しかしそれは彼の精神分析があくまで自我心理学の立場に立っているからである。そうではなくて、大いなる宇宙意識の立場から見れば、無意識もまた意識である。大いなる宇宙意識としての意識なのである。

もとより「自我意識対無意識」の二元的対立は消えない。消えないままに、自我意識は自我意識であって、そのまま大いなる宇宙意識であり、大いなる宇宙意識もまた大いなる宇宙意識であって、そのまま自我意識である。それゆえたとえば「私は見る」というとき、その「私は見る」は「私は見る」であって、その「私は見る」は「大いなる宇宙意識は見る」は「大いなる宇宙意識は見る」であって、そのまま同時に「私は見る」というとき、その「私は見る」は「私は見る」であって、そのまま「大いなる宇宙意識は欲する」であり、「大いなる宇宙意識は欲する」は「大いなる宇宙意識は欲する」である。そしてこれには例外はない。「私は知覚する」、「私は想像す

る」、「私は思考する」、「私は感じる」、「私は意志する」等々、ありとあらゆる自我意識において、自我意識は自我意識であって、同時に大いなる宇宙意識であり、大いなる宇宙意識もまた大いなる宇宙意識であって、同時に自我意識なのである。

そこには意識の二重性があるように見えるが、しかしそれは自我意識から見てのことであって、大いなる宇宙意識からすれば、二重でもなんでもなく、まったくの一重である。それも当然のことで、二元的対立自体、大いなる宇宙意識の表現形態だからである。

時に最近、「自我意識対無意識」にかわって、意識一元論的に「表層意識対深層意識」の二元的対立が使われることがあるが、この場合も、表層意識を自我意識、深層意識を無意識と解すれば、事態はまったく同じことであって、その二元的対立は二元的対立として消えないままに、表層意識は表層意識であって、そのまま深層意識であり、深層意識は深層意識であって、そのまま表層意識なのである。

しかし普通はそういうふうには受けとられることはない。この二元的対立の階層論はとかく図式的・機械的に受けとられ、その結果、両者はスタティックな仕方、切断されてしまいがちである。それゆえ時に深層意識が表層意識に表出されることがあっても、それは深層意識がそのまま表層意識となるというふうにはなく、深層意識が表層意識を押しつけて、表出したのだと受けとられてしまうのである。それほどに二元的対立は根深く、大いなる宇宙意識に従うのは容易なことではないのである。

しかしもし大いなる宇宙意識に従うならば、すべては大いなる宇宙意識の表現形態である。自我意識のみならず、他我も、自然的事物や社会的事物も、神や仏も、およそ存在するすべてのものは大いなる宇宙意識の表現形態である。そうしたすべてのものの生成・存続・消滅、あるいは

は分裂・矛盾・葛藤状態、そうしたことのすべてもまた大いなる宇宙意識の表現形態なのである。その意味で、この大いなる宇宙意識をインド教の根本用語を借りて、「ブラフマン(梵)」「(Brahman)」と呼んでもいいであろう。しかもそれにはいかなる実体もなく、絶対の無(絶対の空)なのである。つまり大いなる宇宙意識は大いなる宇宙意識であって同時に無なる宇宙意識(空なる宇宙意識)であり、無なる宇宙意識(空なる宇宙意識)であって同時に大いなる宇宙意識だということである。換言すれば、大いなる宇宙意識は絶対の有であって同時に絶対の無(絶対の空)であり、絶対の無(絶対の空)であって同時に絶対の有だということである。しかも大いなる宇宙意識自身その無の意識(空の意識)においてあり、それゆえその大いなる宇宙意識の表現形態である我々に対してもまたその無の意識(空の意識)においてあるようたえず促し続けているのである。

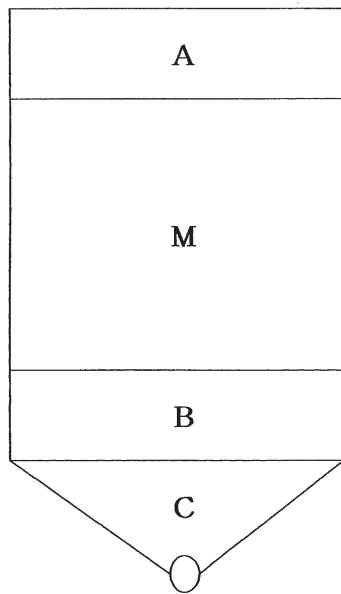
そうした大いなる宇宙意識に応答し、それに従うこと、それこそがとりもおさず、あらゆる宗教(信仰)がそこから出て、そこにおいてあり、そこへとかえっていくところの、いわば「原宗教」(原信仰)に従うことにほかならないのである。

第二節 意識階層論の虚構性

東洋思想の研究者・井筒俊彦はその著『意識と本質』のなかで、自らの意識論の全体構造を階層的に、したがってまた図式的に次のように説明している。それは彼の意識論の核心をなすところなので、やや長くながるが、あえて引用することにする。

「表層・深層という二分法で、極度に単純化した意識の構造モデルを最初に導入して以来、私は深層意識という語をさかんに使用して論を進めてきた。しかし、この語の実際に指示する意識機能は、無限

に複雑である。ということは、構造的には、それ自体が多層的である、ということだ。いま、このコンテクストで問題としつつある「元型」や「元型」イマージュの実相を的確に分析するためには、二重構造モデルではあまりに単純すぎる。どうしても、その深層意識に当る部分をもう少し複雑にしなくてはならない。こういう見地から、ここで意識を構造モデル的に、次のような形に表象しなおして、それによって「元型」イマージュのありようを追求してみることにしよう。



この新しい構造モデルでは、Aは表層意識を、そしてその下は全部深層意識を表わす。深層意識領域をさらに二つの領域に分けてB・CおよびMとする。このうち、最下の一点は既に説明した意識のゼロ・ポイント。それに続くCは無意識の領域。全体的に無意識ではあるが、B領域に近付くにつれて次第に意識化への胎動を見せる。Bに近接する部分は、「易」哲学的に言えば、「無極而太極」の「太極」的側面に当る、とも言えよう。構造上、C領域の一段上にあるBは、前に説明した言語アラヤ意識の領域。唯識哲学の考えを借りて、私はこれを、意味的「種子」^{ビージャ}が「種子」特有の潜勢性において陰在する場所として表象する。大体において、ユングのいわゆる集団的

無意識あるいは文化的無意識の領域に該当し、「元型」成立の場所である。

そしてBとAとの間にひろがる中間(M)地帯が、「想像的」イマージュの場所。B領域で成立した「元型」は、このM領域で、様々なイマージュとして生起し、そこで独特の機能を発揮する。」(『意識と本質』、岩波文庫、二二二―二二五頁)

以上、やや長々と引用したけれども、別にこれに基づいて、井筒の意識論について、本質非有説がどうの、本質实在説がどうの、マーヒーヤ(普遍的本質)がどうの、フウィーヤ(個体的本質)がどうのと、さらに立ち入った解説を加えるつもりはない。それは各自が直接彼の著書にあたっていたら、それでいい。そうではなく、ここで問題としたのは、そもそもこうした意識の階層論的説明に何の意味があるのかということである。

我々人間には分別知が備わっており、物事を分けて説明しようとする傾向がある。そのほうがわかった気になりやすいからである。その際、その一つとして、物事を図式的に階層化して説明しようとするやり方がある。上記の意識の階層論的説明もその一つである。

だがこうした階層論的説明はスタティックに立ち止まって対象的に意識を観察しているあいだは、もつともらしくわかったような気になるが、しかし我々はいつもじっと立ち止まっているわけではなく、むしろ始終動きまわっている。そして動いているとき、その階層論的説明は生きて働かず使えものにならないのである。なるほど意識の階層論的説明について、一人静かに書斎にこもってあれこれ考えているときや、研究室でその説明を聞いているあいだは、非常にクリアーに思われ、わかったような気になるが、しかし我々は四六時中、書斎や研究室に閉じこもっているわけにはいかず、いやでもそこから出なければならぬ。そして一

歩外に出るや、その階層論的説明はどこかにすっ飛んでしまい、生きて働かず使えものにならないのである。

たとえば私が花を見ると、その「見る」という意識はどの意識領域にあるのか、A領域なのか、M領域なのか、B領域なのか、C領域なのか、あるいはそれとも意識のゼロ・ポイントなのかと、いちいち考えてなどいない。そんなことをしていたら、見ていることにはならない。そのときには、花を見ているのではなく、ただ図式的な階層論的説明を見ているだけのことだからである。もちろん書斎や研究室から、他人の言動を見て、その言動がどの意識領域にあるのかを理解するには、役立ちつかもしいない。しかし所詮それは他人事であり、当人に直接関係がない。階層論的説明はそういう傍観者のものでしかない。ましてや当人が複雑で厄介な人間関係に直接関わっているとき、階層論的説明など何の役にも立たないのである。

さらにこの井筒の意識階層論はただ客観的に意識はそのように階層化されうると言っているまでのことで、基本的に価値無差別的に提示されている。当の井筒自身がどの意識領域に優先的に立っているのか、判然としない。どうも「意識のゼロ・ポイント」(ここでは禅仏教の語録が頻繁にとり挙げられる)に立っているようにも思われるが、しかしそれならば、始めからこうした階層論的説明などやらないであろう。もともと意識のゼロ・ポイントはこうした階層論的説明を超出したところで働いているからである。しかしそれでも、あえて階層論的に説明するとすれば、たとえばあの「十牛図」のように、意識のゼロ・ポイント(つまり絶対の無、絶対の空、井筒はこれを絶対無分節とも呼んでいる)に至るまでの道程を段階的に図像化するのがせいぜいのところであろう。しかもその図像化はあくまでいったん意識のゼロ・ポイントに至った後、自己自身や後進の者に対して為された後づけの説明でしかないのである。

それなら、たとえばM領域に立っているのであるか。しかしそれだと、A領域は排除され、さらにはM領域以下のB領域もC領域も意識のゼロ・ポイントもすべて見知らぬエス(E.S.)として無意識化されてしまふことになるであろう。あるいはそれとも、すべての領域に均等に立っているであろうか。もしそうだとすれば、あつちにフラフラ、こつちにフラフラととりとめがなくなるか、それこそ身動きがとれず、四六時中、書齋にでも引きこもって意識階層論を見つめ続けて暮らすしかないであろう。

もともとこの種の意識階層論は説明のための説明の虚構物ではない。そこからは、いったいどの意識領域に立ち、日々どう生きていけばよいのかは出てこないのである。特に井筒の意識階層論においては、日常的意識は論ずるに値しない平凡なA領域の表層意識としてほとんど顧みられることがない。しかしそのように表層的として軽視するほうがかえって表層的である。なぜなら日常的意識は表層的どころか、むしろ無限の深みをたたえ、どうしようもない分裂・矛盾・葛藤状態のなか、どろどろの愛欲に満ちた意識であり、その日常的意識をどうするのか、それこそが意識研究のアルファでありオメガでなければならぬにもかかわらず、そうしたことはまったく考慮されていないからである。せいぜいのところ、不遇をかこち、時世を憂い、ついには入水自殺した中国戦国時代の文人・屈原がMの意識領域の代表例として挙げられるぐらいが関の山なのである。いかにも現実離れた書齋人らしいと言わねばならない。

それに本来、意識というものは、たとえそれがごくありふれた意識であろうと、たとえば単に「花を見る」というような、ごくありふれた視覚的意識であっても、無限の深みにおいてある。つまりこれを今かりに井筒の階層論的説明に従って言うならば、A領域から意識のゼロ・ポイ

ントに至るすべての領域がその「花を見る」という意識のうちに重々無尽に絡みあつて働いているということである。それゆえ特にどの領域にあるのかを言い当てようとするなどナンセンスだということになる。しかしそう言うのは、ただ意識のゼロ・ポイントにおいてあるときだけであり、しかも皮肉なことに、そこにおいてあるときには、この種の意識階層論自体、無用の長物となるほかないのである。そしてそれは、単に井筒の意識階層論のみならず、たとえばアメリカのトランスパーソナル心理学者ケン・ウィルバーの意識階層論(上から順番に「仮面」対「影」、「自我」対「身体」、「有機体」対「環境」、超個的帯域(トランスパーソナルな帯域)、そして最下の統一意識の五つに分けられた意識階層論)その他、すべての意識階層論に妥当するのである。意識は外から対象的に見たとき、まるで七色の虹や地層の縞模様のように層を成しているように見ようと思えば見えるけれども、しかし意識それ自体においては決して層など成していないからである。

第三節 おのずから

「おのずから」という見方がある。「すべて物事はおのずからそうなるのだ」という見方がある。それを表わすのに適切な言葉が、「自然」という漢字である。これは日本語で「じねん」と音読され、「おの自ずからしか然る」(おのずからそうなる)という意味をになっている。しかし一般には、その意味ではなく、むしろこの言葉は「しぜん」と音読され、物質界と生物界の全体、並びにそこで起こる多種多様な物事を指示するものとして使われている。その際、人間界(社会や歴史を含んだ人間界)も含むかどうかについては、意見の分かれるところだが、近代以降においては、除外する傾向が強まってきている。しかし筆者自身は人間界も「自然」(自然

界)に含めて考えたほうがよいと思っっている。

さてそのうえでのことであるが、自我意識は、物事を「受動対能動」の概念枠で見ることしかできない。ある物事は受動的だが、ある物事は能動的であり、それに対して、他のある物事は一面では受動的だが、他面では能動的だというふうには、である。それゆえ自我意識においては、たとえば物体現象は受動的であるが、精神現象は能動的であるのに対して、身体現象は一面では受動的、他面では能動的であると見なされるのである。あるいはまた先の「自然」に関しても、それに対応する西洋語は〈nature〉であり、これを「所産的自然」(natura naturata)と「能産的自然」(natura naturans)とに分ける見方があるが、明らかにこれもやはり「受動対能動」の概念枠で見られているのである。

しかもこの概念枠は必ずしも近代以降に出現したものではなく、それ以前にも根強く存在していた。たとえば九世紀西洋のある哲学者は、自然の特性を、「創造して創造されない自然、創造されて創造する自然、創造されて創造しない自然、創造もせず創造されもしない自然」の四つに分類しているが、これは今のコンテキストに置き直せば、「能動的であって受動的ではない自然、受動的であって能動的な自然、受動的であって能動的ではない自然、能動的でも受動的でもない自然」ということになり、それゆえそれもまた「受動対能動」の概念枠に従って見られた自然観なのである。

もちろん西洋語の「nature」の「na」が本当のところ何を意味していたのかはギリシアの自然哲学にまで遡って検討されなければならない大問題であるが(筆者は「おのずから」を意味していたと見ているが)、それはそれとして、自然を「受動対能動」の概念枠で見える見方は、言うところの「近代」以前にも根強く存在していたのである。

しかし実際には、物事は、それがいかなる物事であれ、「受動対能動」

の概念枠を超え包んだところで動いている。その概念枠ではとらえきれないところで動いている。もとよりその概念枠を拒否するのではない。それをも容認しつつ、しかもそれを超え包んだところで動いているのである。そしてその動いているところでは、すべて物事は単に受動的でもなければ能動的でもない。受動的なら、それはただおのずからに受動的であり、能動的なら、それはそれでもた、おのずからに能動的なのである。すべてはただおのずからに動いているのである。

たとえば雨が降り風が吹き雲が流れていくという自然現象(物理現象)も、鳥鳴き花が咲くという生命現象も、さらには我々がそうした自然現象や生命現象を見たり聞いたり触れたり、あるいはその現象の一般法則を求めて概念的に思考するという精神現象も、すべて物事はただおのずからにそうなり、そう動いているのである。しかし自我意識には、そのことがどうしてもわからず、つねに受動・能動の作為的な概念枠で物事を見てしまう。自我意識はそれ以外の見方を知らないからである。

それゆえたとえ我々がある行為を能動的(主体的)に選択したとしても、実際には能動的に選択したのではない。さりとて受動的に選択せしめられたでもない。ただ「おのずからにそうなった」だけのことである。もちろん能動的に選択したという事実が拒否され消えるわけではない。そうではなくて、ただ「おのずから能動的に選択するよう動いた」のである。

たとえば教育人間学の提唱者ボルノウは次のようなことを言っている。

「道徳的危機は、人みずからは危機にたいして受動的にゆだねられ、ただ緊張させられて幸先よい結末をまちのぞむことができるにすぎない肉体的事象の面での人間にかんして起こるのではなく、人みずからが意志的緊張においてふるいたち自由な決断をくださなければ

ならないという点において、また、道徳的危機をたえぬかなければならないのみならず、さらにそれ以上に、みずからの力によって、これを克服しなければならないという点において、病気の経過とは異なるのである。

しかし、他面、人はかつてきままな瞬間に、自己の自由な意志決定によって、かかる決断をなすことができるのではなくて、そのさいの状況の抵抗によって、これまでのやり方ではひきつづいてやっていけないことによって、また、そこから生ずる絶望によって、はじめて決断をくだすべく強いられなければならないということも、同様に重要な事柄である。状況からのがれる道のないことから絶望におちいることを通して、はじめて自由な決断も生じうるのである。したがって、それは、行為の自由と状況の強制との、ある独特なからみあいである。」(『実存哲学と教育学』峰島旭雄訳、理想社、四八―四九頁)

道徳的危機がボルノウの言うほど肉体的危機と異なったものであるかどうかは別にして、これは、それまでの生き方が行きづまり、深刻な道徳的危機におちいるなかで、実存的決断の飛躍(非連続性)により、新たな生き方を選びとるという事態を論じたもので、これはこれで非常に興味深いものであるが、しかし所詮これも、「受動対能動」の概念枠を一步も出していない。なぜなら実存的決断を、置かれた状況の受動性と自由な道徳的意志の能動性の絡みあいと見るにとどまっているからである。

しかし実際には、この場合もまた、「おのずからそうなるようになった」だけのことである。「状況に拘束されつつ、新たな生き方を決然と選びとるようにおのずから動いた」のであり、そこにこそ深い真実があるのである。

ただし「受動と能動」を「受動対能動」ではなく、「受動即能動、能動

即受動」(受動がそのまま能動、能動がそのまま受動)と見るならば、それは「おのずから」とまったたく同義になる。そしてこれはまた「必然と自由」や「偶然と必然」にもあてはまる。「おのずから」とは「必然即自由、自由即必然」(必然がそのまま自由、自由がそのまま必然)ということであり、また「偶然即必然、必然即偶然」(偶然がそのまま必然、必然がそのまま偶然)ということにはかならないからである。もつとも、「おのずから」はそうしたこむずかしい理屈を超え包んだところで、おのずからに「おのずから」なのである。

また今日、心理臨床や教育臨床、あるいは看護ケアといった場面で、しばしば「あるがまま」(あるいは「ありのまま」や「そのまま」ということが言われるが、この「あるがまま」もまた「おのずから」とまったたく同義で区別されない。なぜなら、あるがままに「おのずから」、おのずからに「あるがまま」だからである。

この「おのずから」は、西洋人にくらべて、日本人のほうが実感として理屈抜きにすつと入ってきやすいのではないか。昨今のアメリカかぶれした日本人にはむつかしくなってきたりするかもしれないが、それにしても、たとえば「古池や蛙飛びこむ水のをと」(芭蕉)や、「柿くへば鐘が鳴るなり法隆寺」(子規)といった句を聞けば、そこに単なる客観的事実を見るにとどまらず、その客観的事実に、なにか言い知れない「自然」(おのずからそうなる)の動きを、つきつめて言えば、生成消滅する物事自体の「自然」の動きを見てとる人も少なくないであろう。筆者も日本人の一人として、その見方を大切にしていきたいと思っている。

第四節 絶対直観

たとえば私が満開の桜を見るととき、その満開の桜を見ている私が存在

するのは絶対に確実であるが、しかしその私が見ている満開の桜が現にその通り存在しているかどうかは確かではない。確かだと思ふことはできるし、そう思う私が存在していることは確かであるが、そう思うところの桜が現にその通り存在しているかどうかは保証のかぎりではない。

また私がその桜の一片をとり、その細胞構造を分析するとして、その分析する私が存在することは確かであるが、しかし分析されるその細胞構造が現にその通り存在するかどうかは確かではない。あるいは分析している私はたえずある重みを感じており、その重みを感じさせるものを身体と呼んでいるが、その際、その重みを感じている私は絶対に存在するが、しかしその重みを感じさせている身体なるものがはたして本当に存在するかどうかはまったく保証のかぎりではない。もちろん通常、存在すると思っているし、そう思っている私が存在するのは確かであるが、しかしそう思うところの身体が現に存在するかどうかは保証のかぎりではないのである。あるいは私は私をたえずさまざまな仕方意識しているが、そのときそう意識している私が存在するのは確かであるが、しかしそう意識されている私が存在するかどうかは確かではないのである。

さらにはまた、私が感情移入なり、共感によって、他者の存在を感じるとき、そう感じている私は確かに存在しているが、しかしその他者が現に存在しているかどうかは確かではない。決して勝手な思いこみではなく、確かに存在していると主張することはできるし、そう主張している私が現に存在していることは確かであるが、しかしそう主張されている他者の現実的存在性はたして本当に確実なものであるかどうかはまったく保証のかぎりではないのである。

そしてその行きつくところは神の存在の不確実性である。私が概念的推理なり神秘的直観なりによって、なんとか神の存在を確認しようとするとき、その確認しようとする私が現に存在しているのは確かであるが、

しかし確認しようとする、その当の神が存在するかどうかは確かではない。まるで存在するかのようには思えないことができるし、そう思えない私が存在しないし実存することは確かであるが、しかし現に神が存在しないし実存するかどうかはまったく保証のかぎりではないのである。

しかしそれにしても、こうした哲学的反省によって、いったい私は何を言わんとしているのか。行きつくところは独我論ということなのか。決してそうではない。むしろこうした哲学的反省をいくら反復していても、「他なるもの」の現実的存在性を消去することは絶対にできないということである。なぜならこうした哲学的反省は実はあらかじめすでに「他なるもの」の現実的存在性を絶対直観的に認めてしまっているからである。いや認めていないと反論することはできるにしても、しかしその反論は無効である。なぜならこうした哲学的反省はすでにあらかじめ「他なるもの」の現実的存在性を絶対直観的に確認しているからこそ可能なのであり、もし確認していなければ、そもそも始めから哲学的反省など起こりようがないからである。

しかしこの絶対直観において、我々は必ずしも「他なるもの」を信じているわけではない。そこには信と並んで不信がある。ある「他なるもの」は信じるが、別の「他なるもの」は信じないとか、あるいは、ある「他なるもの」の一面は信じるが、他面は信じないというふうに。しかも時には深い不信のなかで、無気味なもの、見知らぬものとして「他なるもの」が立ち現われてくることさえもるのである。

我々はそうした信・不信の矛盾のなかにおかれている。そしてその矛盾を解くことは絶対にできない。ひとつの矛盾を解いたとしても、別の矛盾が新たに起こってくるだけのことだからである。では、どうすればよいのか。

結論的に言えば、我々はその矛盾のなかで、アガキ続けるしかない

いうことである。身も蓋もない話ではあるが、実際そう言うしかないであろう。そしてそのなかで、信と不信のあいだを不安定に揺れ動きながら、各自が各自なりに、自分の信じるところに従って生きることである。もとよりそれが我々をどこにつれていくのかはわからない。快か苦か、それもわからない。なるようにしかならない。万事はただ「おのずからなるようにしかならない」のである。

しかしこう言うと、それでは一種のニヒリズムではないのかという批判が出されるかもしれない。それに対しては、いや違うときっぱり答えよう。なぜならこの「おのずから」はその絶対直観において、信・不信の矛盾を大きく超え包んだところから、物事がどうなるうとも、その物事があるがままに静かに受け入れるからである。信・不信の矛盾のなかでじつはアガキながらも、そうしたアガキを静かに受け入れるのである。

第五節 良心

内なる自然の声としての良心、それは、十八世紀西洋の啓蒙思想時代を代表する思想家ルソーにとつて、人間が人間であることの究極の根拠であった。彼は言う。

「良心！ 良心！ 神聖な本能、不滅の天上の声よ。無知で狭量だが、しかし知性をもった自由な存在者の確実な案内者よ。善と悪の誤りなき審判者よ。人間を神と同じようなものにしてくれる者よ。汝こそが人間の本性に優越性を、人間の行動に道徳性を与えるのだ。」（『エミール』(中)、今野一雄訳、岩波文庫、一七二頁）

ルソーの良心、それは単にフロイトの「超自我」のような父性的な「罰する良心」ではない。さりとて単なる主客未分の母性的な「宥す良心」と同一視することもできない。それは、そうした良心をも大きく超え包

んだところのものである。

この良心においては、我々は自らの自立性を十分に保持したまま、同時に「神」と呼ばれる「無限の存在者」と合一している。そしてそうであるがゆえに、同時にまた我々は、単なる他対立的な対世界関係や自他合一的な対世界関係を超えて、「対立的合一・合一的対立」の、いわば「二であつて一、一であつて二」の対世界関係に入ることができるのである。そしてこの対世界関係のなかで我々は、種々の社会的不平等（経済的・政治的・文化的不平等）と利己心を克服することによって、自然との共生、自由で平等な民主主義社会の建設に向かうのである。それこそが神にも比すべき存在者としての人間の道徳性の崇高な証なのである。

それゆえ当然、ルソーは人間形成としての教育において、この良心の顕在化を求める。教育を通じて、一人ひとりの子どもものなかに、「人間の真の案内者」（前掲書、一六四頁）としての「良心」を顕在化すること、それがルソーの教育思想の最も根源的な課題であった。それに答えることができないかぎり、教育思想全体が机上の空論にとどまるほかはないほどの根源的な課題だったのである。

筆者はこのルソーの良心論に大きな共感を感じている。人によれば、そんなものでどうなるものでもない、一蹴されるかもしれないが、しかしそれでも、現代の異常に肥大化し、屈折・歪曲した利己的欲望や情念を、つまり利己心を克服して行くうえで、その有力な手がかりを与えてくれるもののように思われるのである。

しかしだからといって、筆者がルソーに全面的に同意しているわけではない。つきつめていくと、決定的に筆者とルソーとは異質である。

それはルソーが、良心の背後に実体的存在者としての神を認めているというところにある。もちろん種々の奇跡を認めず、三位一体もキリストの神性も判断停止に付する、正統派のキリスト教から見れば、異端ぎり

ぎりのところまでいってはいえるものの、それでも実体的な神であることに変わりはない。そこから不可避免的に魂もまた実体化され、不滅化される。それゆえ当然、この魂の最も根源的な働きとしての良心もまた実体化され、不滅化される。それはルソーにとって絶対に譲れない立場であった。

だが筆者自身は、良心の背後にいかなる実体的神をも認めない。それゆえ当然、魂にも良心にも実体がない。大いなる宇宙意識に従うこと、それが筆者の根源的な見方である。

では大いなる宇宙意識とは何か。簡潔に要約すれば、それは、およそ存在するいかなるものにも実体がないという絶対の無（絶対の空）においてありつつ、一方では他者のなかに私が生き、私のなかに他者が生きる自他合一にあるとともに、同時にまた他方では、他者が他者として、私が私として、それぞれ「自分の世界」と言いうる独自の世界を形成していくよう促す、そのような意識である。

この大いなる宇宙意識からすれば、ルソーの良心の立場は不十分であるが、しかし不十分ながらも、これはこれで十分に評価に値する。大いなる宇宙意識にまで徹しきれていないけれども、良心という名のもとに、愛の基本的な働きはしっかりと押さえており、十分に評価に値する。しかしそれでも、この良心の働きを本当に実あるものにするには、大いなる宇宙意識にまで徹しなければならぬ。ひいては、ルソーの教育思想そのものを実あるものにするにも、大いなる宇宙意識に徹しなければならぬ。ルソーの良心は本来、大いなる宇宙意識に深く広く裏づけられ、貫かれたものだからである。しかし今さら、それをルソーに求めても仕方がない。要するに肝心なことは、大いなる宇宙意識に徹しつつ、ルソーの良心を現代の異常に肥大化し、屈折・歪曲した利己心を克服して行くための手がかりとして生かしていくことである。

第六節 矛盾的共存

人間とはまことに矛盾に満ちた生きものである。嬉しいのに苦虫をかみつぶしたような顔をしたり、本当は悲しいのに笑顔をとったり、逆毛嫌り、本当は思いを寄せているのに、つれない素振りをしたり、逆に毛嫌いしているのに、会えば「やあ」といかにも親しげな応対をしたり、あるいは人の不幸を共に悲しみながらも、どこか白けた自分がいたり、人の幸せを共に喜びながらも、なお羨望まじりの嫉妬を感じる自分がいたり、それこそこうした枚挙がほとんど意味がないほど矛盾に満ちている。そしてその矛盾のなかで、何を仕出かすかわからない、いや何でも仕出かす生きものである。その矛盾を深く見すえなければならぬ。そこから逃げたり、覆い隠したり、抑圧したりしてはならない。キレイゴトで誤魔化してはならない。そういうことをすれば、かえってオカシクなるばかりである。では、いったいどうすればよいのか。

一般的に言つて、人間関係は以下の相反する二つの関係から成っている。

- (1) 他者となつて見、他者となつて働く関係。
- (2) 他者は他者、私は私の関係。

人間関係はこの二つの関係の矛盾的共存においてある。人に對し何を感じ、考え、なそうとも、矛盾的共存においてある。ただ自覚していないだけのことである。しかもこの二つの関係のバランスのとれた矛盾的共存はきわめて困難である。どちらか一方に偏りがちである。前者の關係に偏ると自他合一に偏り、逆に後者に偏ると自他對立に偏る。

前者にはたとえば、ベルグソン、ユング、ブーバー、クリシュナムルティ、ケン・ウィルバー等々が、後者には、デカルト、カント、フッサー

ル、フロイト、サルトル等々がいる。もちろんどれほど一方に偏ろうと、他方が消えるわけではない。自他合一の裏には自他対立があり、自他対立の裏には自他合一があるからである。

この矛盾的共存はまことに複雑怪奇、摩訶不思議、無限の深みにおいてあり、しかも人はそのなかで互いに苦しめあっている。単なる自他合一も自他対立も、その苦しみから人間を救い出すことはできないのである。

自他合一に偏ると、「私は私」の自己同一性が他者に吸いとられていき、私はもはや私ではなく、その他者にとつての「他者の他者」となる。そこでは、私が何を感じ、考えようと、私のなかの「他者の他者」が感じ、考えているのである。他者を感じ、考えていることがそのまま私が感じ、考えていることとなる。

これを他者にとりつかれるといつてもいい。受動的か能動的かの如何を問わず、他者にとりつかれている。そこでは何が他者の欲望や情念で、何が私の欲望や情念なのか見境がつかなくなっている。たしかにそれは強い合一感をもたらすが、しかしその代償として、私の自立性が希薄化する。もはや私は他者の単なる代行者にすぎないからである。しかしその反動で、内心ひそかに私の自立性を希薄化する他者への憎悪が鬱積していく。みずから進んでとりつかれていても、やはりその憎悪は鬱積していく。なぜならどこまでいっても、私の自立性が消えることはないからである。こうして折りあらば、いつでも他者を裏切ろうと身構えることになるのである。

しかもこの自他合一には、その裏面として、他者の他者性を抑圧否定しようとする傾向がある。他者にとりつき、その他者を私の思いのままに同調させようとする。そこではもはや他者は他者ではなく、私にとつての「私の私」、私の分身にすぎなくなる。それゆえもし他者が私の思いのままにならないことでもあったと、その反動として、他者を激しく憎悪

し、敵意を抱くことになる。こうして負のスパイラルに落ちこんでいくのである。

逆に自他対立に偏ると、私は他者をまるで機械のごとく外部から操作し、みずからの欲望充足のための道具に化そうとする。他者を物扱いする。しかしそれは他者も同じことであり、他者は他者で、私を物扱いし返し、みずからの欲望充足のための道具に化する。こうして私と他者は終わりのない対抗関係のなかで、疲弊していくのである。

では本当にどうすればよいのか。

それには、いったん矛盾的共存関係そのものから離脱し、大いなる宇宙意識に立ち返らねばならない。そしてそこからあらためて、私のなかに他者が生き、他者のなかに私が生きるとともに、しかも同時に他者が他者として、私が私として自立的に生きるようにならねばならない。それは、自他合一に偏るのではなく、一方では自他合一に従いつつも、しかも同時に自他対立に従うこと、あるいは逆にいえば、自他対立に偏ることなく、一方では自他対立に従いつつ、しかも同時に自他合一に従うというバランスのとれた矛盾的共存関係に向かうことを意味している。あるいはこれを筆者の敬愛する西田幾多郎の言葉を借りれば、一方では「物来つて我を照らす」の自他合一にありながら、同時に他方では「人は人我は我也とにかくに我がゆく道を我はゆくなり」ということなのである。

第七節 魂のゆくえ

人はよく魂という言葉に口にするが、大概の場合、口にする人も、それを聞く人も、漠然としたイメージしか持っていないことが多い。しかし近い人の死に直面したとき、いやでも人は魂の存在とその行く末に思いをはせることになる。もとより我々人間は精神的存在で、そうした

事態に直面する、しないにかかわらず、人間とは何者で、死ねばどうなるのかと問わずにはおられない。老若男女を問わず、そうである。そしてその問いは我々をして不可避的に魂の存在とそのゆくえに思いをさせさせるのである。そんなことに關心などないと言う人もなかにはいるであろうが、しかし關心がないと言うかぎり、關心がないと言う仕方ではやはり關心があるのである。

では魂をどう見るか。これについては、大別して二つの見方がある。ひとつはもともと魂など存在しないという見方である。存在するのはただ膨大な数の細胞の束としての身体だけであり、その構造と機能は医学の研究対象である。それゆえそもそもその始めから魂のゆくえなど問題にならないのである。

もうひとつはもちろん魂の存在を認める見方である。こちらの見方に立つ人のほうが多いかどうかはわからない。おそらく断固として、どちらか一方の見方に立つ人は少なく、大半の人はこの二つの見方のあいだを不安定に揺れ動くというのが本当のところではないであろうか。

しかし魂の存在を認めるとして、では死ねばどうなるのか。つまり身体が機能停止したとき、どうなるのか。それは誰にもわからない。死に向こうに行つて、戻つてきた人はいないからである。身体が機能停止し、腐敗消滅したあと、ふたたび復元し、なにごともしなかつたようにこの世で生きた人はいないからである。

それでもなお人は死後の魂の行く末に思いをはせる。思いをはずすにはおられない。それほどに死後生への執着がある。しかしこの世にあるかぎり、確たることはなにもわからないのである。

もしかすれば、身体が機能停止し、腐敗消滅するとともに、同時に魂もまた同じ運命をたどるのかもしれない。いやそうではなく、死後も個物として存続するのか。では存続するとして、どこに向かうのか。天国か地獄か、それとも煉獄か。あるいは西方浄土か。いや数多くの浄土のなかから自分向きの浄土の一つにか。あるいはそれともこの世からそれほど遠くない空や海や山中におもむき、定期的にこの世に戻ってくるのか。いや二度とこの世に戻ってくることはなく、次々と来世を遍歴しながら、そのなかで自己変容していくのか。あるいは永遠に生まれかわり死にかわり輪廻転生するのか。いやそうではなく、魂にも寿命があり、いずれその寿命が尽きれば、神に合体し、吸収されてしまうのか。

そのようにさまざま思いをはせることはできるが、結局なにも確たることはわからない。ただ筆者自身はといえば、死後、どのような運命をたどるにせよ、最終的には無限の「大いなる宇宙意識」にかえっていくと思つてゐる。ただし、どういう運命をたどつてかえっていくのかはわからない。そしてそれでいいのである。魂の生殺与奪の権をにぎつてゐるのは大いなる宇宙意識であり、その働きにまかせるほかないからである。

(本学文学部教授)