

現代の世界観と宗教

——ニヒリズムの解明とその克服——

林 靈 法

現代の世界観的状况として、ここに三つの世界観をあげてみる。第1に日常的合理主義の世界観、第2にマルクス主義の世界観、そして最後に虚無的な世界観である。この3つの世界観は、個々ばらばらのものとして、今日の世界を支配しているものではなく、これらの世界観が生れてくる歴史的経過を辿ればわかるように、その構造的な根底においては、深いつながりをもつものである。しかし、ここではこの現代を支配するこれらの世界観が、近代より現代にかけてどのような歴史的経過をたどって分派発展して来ているかの歴史的な叙述を省略し、本論の目的は、これらの3つの世界観の特色を述べると共に、これらの世界観なるものが、現在人間存在の全人的理解において、深い矛盾と危機とを示していることを解明し、これに対して宗教、特に仏教的世界観の立場から、人間存在の全人的な理解への道を指示しようとする。そして、むすびとして、日常的世界観においても、マルクス主義世界観においても、その世界観的構造の根底にはニヒリズムの性格を包蔵するものであることをえぐり出し、現代の宗教の課題は、まさに現代の危機であるこの世界観的なニヒリズムを克服するところにあることを主張するものである。それは、いかなる合理主義やマルクス主義によっても、世界観としてのニヒリズムは決して克服され得ない性格のものであるからである。

日常的合理主義

1.

さて、第1の日常的な世界観というのは、現代のもっとも手近かな生活にあらわれているものである。現代のいわゆる資本主義文明の中に生活していく人々は、科学文明の中に、即ち華やかな、また極めて便利な科学の応用であるところの技術と機械生活の中に生きている。昔の人が全く想像もつかぬ華やかで便利な消費生活が、経済成長の呼び声と共に加速度的にゆきわたり、人間の文明生活の将来には、非常に大きな希望が約束されている。三種の神器ならぬ三種の電器などといわれる電気洗濯器、電器冷蔵庫、テレビというものが、各家庭には安置されお勝手の隅から街頭の上空まで科学文明の粋である電気機械がはなやかな役割を果たしつつある。わが国におけるテレビの普及の如きは驚くべきもので、都市では殆ど90パーセントに及びアメリカに次ぎ、電機洗濯機も60パーセント近くでイギリス、フランスを越えている。カメラ

やオートバイの普及に至っては、家元の觀を呈して、世界第一位といわれている。人間頭脳だったら2年3年を要する複雑な計算処理も、わずかに十分廿分で結論を出すという電子計算機も、やがて日常化してゆくだろう。こうした人間の創意工夫による機械文明の発展は、今後全く予想もつかぬほど高度のものとなり、宇宙天体という外界の無限大を支配すると同時に、これまで到底メスを入れることの出来なかった微細な脳細胞の処理に向かってすら、これを解明せんとするところまで来ている。

ところで、現代のこうした科学文明なるものの根底となるものが、どこから生れ、また発展して来たかを考えてみると、いうまでもなく、それは中世紀の宗教支配だったいわゆる暗黒時代から近世にかけての人間復興の運動が原動力となって生れた。宗教の名において否定せられていた人間個人というものが、自己の存在権を主張して、生きた人間そのものを回復したのであった。いわば人間否定の時代から人間肯定、更には人間中心主義の時代へと展開して来た。このように人間社会をこえた超越的なものを否定し去った近世人は、そこに「知は力なり」というベーコンの学問的モットーを掲げて、人間の知性の力というものに絶対的な信頼をかけてそこから近代科学を生み出し、近代民主国家を確立し、また近代資本主義社会というものを発展せしめて行った。

ところが、このようにして神を、そしてすべて超越的なものを否定して来た人間が、今度は人間自身の知性というものを絶対的に信頼し、この力によって自然を征服し、更には人間社会をもその発展の歴史的経済的法則を知ることによって、支配しようという予想と自信とをもつこととなり、人間の知性というものが殆ど際限なきまでに拡大されて来た。そして、それが19世紀から20世紀にかけて、人間の知性の上に科学の驚くべき発展となり、その科学の法則なり真理というものを応用することによって、すばらしい機械文明を生み出したのだし、また資本主義経済社会という高度の生産力を発揮してゆく経済体系を生み出して来たのだった。

いわゆる日常的な合理主義の世界觀というものは、こうした現代の科学の進歩発展、あるいはそれとからみ合っただけで今日の高度な経済成長をつくり出して来ている資本主義文明というものに、人間生活の支えを全幅的にもつところのものである。そして、将来に向かっては、この科学と資本主義の発展によって人間生活は更にゆたかとなり、人間の物心両面にわたる課題もすべて歴史的に解消出来るという、将来、歴史に対するすこぶる楽天的な見方の上に生れてきているものである。

2.

ところが、この日常的な世界觀に生きている人々は、ここで重要な問題を忘れてしているのである。というのは、現代の資本主義文明というものが、18、9世紀の産業革命を経て、その巨大な機械組織や政治経済の魔術的な組織体系を確立してゆくにつれて、人類はこれまで全く予期しなかった矛盾と悲劇とに逢着している。即ち、近世人、あるいは現代人というものが、人間

自らの知性の力で、人間生活の仕合わせを夢みて今日見るごときすばらしい科学体系や資本主義経済、あるいは近代国家の組織をつくり、そして人間の地上における幸福を増進せしめて来たのであったが、現在では、それらの巨大な組織体系の力によって、人間自身が反対に抑えつけられ、見失われていくという歴史的状況になっていることである。これはまことに不思議な現象である。近世から現代にかけて、営々として人類がつくり出して来たものであるにも拘らず、今度は逆にこの人間がつくったものによって、人間自身が否定されていくということで、つまり「人間の自己疎外」の事実をいうのである。あたかも魔術使いのおぢいさんが、呪文の力によって呼び出した悪魔の力によつ、逆に自分が奔弄されてゆくと同じ姿である。

それならば、なぜこのような現実を生み出して来たのであるかを考えてみる必要がある。もともと、近代の人間は「自然は服従することによって、これを征服することが出来る」というモットーのもとに、先ず個人的な恣意を去って、客観的な自然界に実験と観察とをもって没入することによって法則を発見し、これを利用することによって、逆に自然界を征服して来た。そして、この場合、体系づけられた自然科学の真理とか法則性というものは、これを観察し実験してゆく主体の人間性というものが捨象されることによって整理された知識の体系である。主体の側における一切の人間感情を否定することにおいて得られた法則性であるから、同一の条件のもとで、何人がやっても同じ結果を検出することが出来るのである。だからこそ、そこに科学的法則のいわゆる客観性というものが生れていることになる。しかし、その客観性とは質的個性的なものを否定した量的均一なものであることはいうまでもない。これを極端な例で言えば、家出した道楽息子の帰り来りしを、母親は恨を忘れて喜びの余り流した涙も、水道の水も同じものだとさえ言えるのである。しかし、事實は非常に異なるものがあって、母親の涙に宿る親の温い慈悲は、単なる科学的説明だけでは解決つかぬものがある。そして、このことは単に自然科学的な場合について言えるだけでなく、自然とは異なる人間の歴史的社會を静的動的に学問の対象として扱う社会科学の場合においても言えることである。たしかに、この場合には自然という物質世界と異なる人間の個人的社会的な場における行動を学問の対象とすることにおいて、その学問知識の体系の内容は、生理的心理的、あるいは論理的哲学的な性格をおびてくるだろう。そして、方法論的には自然科学的な実証論的な立場から、弁証法的な方法論とか、あるいは歴史における個性的な価値的な評価という立場など、そこにいろいろな方法論的立場が用いられるであろう。しかし、これらの場合においても、それが一般に社会科学としての学問の体系である限り、それはすでに主体的な立場をはなれて対象化され組織化されたものであって、生きた具体的な歴史的な事實ではなく、限定されたものであるだろう。一般に科学とか学問の体系というものは、そうした限定された知性の立場から、さまざまに方法論的に組織され体系化されたものなのである。

ところで、以上のように、例えば自然科学の法則や真理性の性格が、主体の側における人間性などというものを否定したところに、かえってその法則の客観性を見るとするならば、そう

した科学的真理の適用によって生れた科学技術、あるいは機械組織なるものが、いわゆる人間性から遊離した非情的なものであることはいうまでもないことである。したがって、今日この巨大にして複雑な機械文明の中に生活してゆく人間が、知らず知らずのうちに人間性を失い、非人間化、物件化の道を辿り、ついには機械の小さな部分品に墮してゆくことは当然のことであるだろう。私はここで、実存哲学者の一人ベルジャエフ（N.Berdyaev）の「現代の終末」（The End of Our Time）の一節を引用しておこう。私はベルジャエフと共に、科学文明とか技術機械というものの発展の将来に、宗教的立場からする終末論的な深い憂愁をもつ之余り、再び「新しき中世」（The New Middle Ages）への郷愁にふけるものではないが、ルネッサンス以来の近世人が、ただ人類の進歩発展という楽天的な歴史哲学や世界観のもとに人間の幸福を信じて来た結果、遂に人間自身の否定に終らんとしている憂愁を訴えていることには深い共感を抱かしめられる。

「ルネッサンスの終末は、かつてルネッサンスがもっていた生命の有機的構造が転倒したことを意味する。あらゆる有机的生命と同じくルネッサンスは教権制度の時代であった。生命の機械化に終り、構成されたあらゆる有機体が解体するにいたったこの世俗化への運動は、人間のもつ有能な力を解放し、自由にゆたかに活動させることでその最初の姿をあらわした。しかし、有機の状態からはなれた人間の力は、必然的に機械化の奴隷となる。が、はじめはこのように考えられなかった。一時人間はあらゆる有机的なきずなから解放されたと夢想していたが、やがて機械の歯車の一つになるうとは夢にも思わなかった。ヨーロッパが17,8世紀に近ずいたこの中間の時代は、真の復活の時代であった。その最高潮に達したヨーロッパの社会は、すでに深い根源との接触を失っていた人間力の活動を見ていたのであるが機械化された画一性によって支配されていようとは意識しなかったことをくりかえしておきたい。やがて18,9世紀になると、いままで人類の経験したことのないようなもっともはげしい革命の一つが突然おこった。機械は人間生活の舞台に勝利の様相を示し、有机的リズムの全体を急速にくつがえした。

機械類は自然的生命をそなえた有机的全体としての人間生活の構造と古い形式とを懐かし人間性がゆたかになるのを邪魔し、大きくなろうとする創造力をそぐことによってルネッサンスを滅ぼした。これによって、いわゆる新時代、「文明」の時代が生まれたのである。文化とその神聖な象徴主義は死んでしまった。ルネッサンスの人々は、この世界に機械が勝利をうるような道を用意しようとは夢にも思わず、機械主義が人間という有机的な生命に代ろうとは考えてもいなかったのである。」⁽¹⁾

ここで、更に近代市民社会の発展の支えとなった活動的な能動的人間の哲学的表現であるカント哲学の発展と運命についてつけ加えておこう。即ち近代的人間とは、かの中世的な封建的な身分関係より解放せられて、一市民として始めて人間個人の自由と権威とを得たものであった。まさに、それはスミスが理想的に画いた市民であって、理念的にはカントの倫理学が基礎

付けをなした自律的な人格的主体であった。こうして、社会的には市民的なもの、理念的には自律的な人格こそ、近代的な能動的人間を代表したものであって、この理念の上に立って近代の市民社会、即ち機械技術を駆使してゆく資本主義文明なるものが発展せしめられて行っている。ところが、この実践理性の上に生まれたカントの自主自律の人格主義の哲学は、どこまでも人間理性の限界内において、近代の活動的な人間主義たるヒューマニズムを哲学的に整理したものであった。しかるに、それが、フィヒテの実践哲学を経てヘーゲルの精神哲学へと発展してゆくにつれて、この人間的な理性の立場をふみこえて、カント哲学の根本性格であった実践理性とか良心とかいうものが宇宙大にまで拡大せられて、やがて、それが自然と人間歴史とを創造し、支配してゆくところの神の座にまで高揚されて行ったのである。これがヘーゲル哲学の理念とか絶対精神といわれるもので、これは宗教的な神の論理的な哲学的表現であった。ここにいたると、「理性の狡智」(List der Vernunft)といわれる如く、人間個人の運命は一切神とか理念によりてあらかじめ予定せられあやつられてゆくものであって、そこには自律的な自主的人格の理想主義的な実践的意義は何ら認められないこととなる。ヘーゲル哲学の壮大なる論理の殿堂はいかに豪華であっても、肝心の住むべき人間の不在を告ぐるうすぎみ悪い蜃気楼に化してゆくのである。それは飽くまで生きる人間の不在を予告する哲学だといわれよう。そして、このことはヘーゲル哲学後期の悪しき遺産であった主知的な汎論理主義をうけついでマルクス主義についても、同じように言えることである。マルクス主義においては人間は社会的存在として規定されているのだが、革命に向かつての歴史的实践において、人間個人の主体の側における解明がきわめて不十分である。その歴史的過程における個人の存在の意義はその目的として回復さるべき人間像に比してきわめて存在意義のうすいものとなっている。そこには、主知主義の上に立つ歴史的必然という社会的経済的な法則の中に見失われてゆく傾向になっている。

3.

このように、日常的な合理主義の世界観というものは、人間の知性を絶対信頼し、そこから生れた科学的な機械文明とか、資本主義文明とかいうものをそのまま肯定し、その将来に向かつて発展とはなやかさに人間の幸福を期待するところのものであった。しかし、すでにこの資本主義文明なり、科学文明といわれるものの根底となっている人間の知性というものは、絶対的のものではなかったのである。この知性なるものは、実は相対的に限定されて来ているものであるに拘らず、これを絶対視して来たところに、やがて人間自身がそれによって否定せられ人間個人の主体性を喪失する結果ともなったのである。だから、今日もっとも必要なことは、知性の限界を謙虚に自覚することである。神を否定し、超越的なものへのつながりを失い、いわば根なし草の上に美しくひらいた華こそが、知性の上にきずかれた現代文明の楼閣であった。先ず、人間自身が一つの自己という立場をこえたところの、より大いなるものによって限

定せられ、また支えられておることへの自覚が必要なのである。

もちろん、このことは、すでに歴史的に否定して来た超越的教権的な中世の神などというものへ還れということであってはならない。何となれば、それは近世以後、人間個人の自覚と回復とを目標として闘って来たヒューマンイズムの運動、及びその精神をころすことになる。そうではなくて、この際人間の思いあがった知性というものに正しい限界をもつこと、即ち人間個人の存在というものがいかなる根源的なものによって裏づけられておることへの自覚をいうのである。近世以後の科学哲学的なヒューマンイズムの発展をば、普通「我の自覚史」という表現をもっていわれるのだが、真の意味における「我の自覚」は、限定された自己の立場においては確証され得ないものであるだろう。なるほどこの場合の我は、カント哲学などに見るように、決してそれは単に個人的相対的な我ではなく、人間一般の根底にある先験的なものであるだろう。しかし、それはすでに対象化された論理的のものである限り、すでに限定せられ抽象化されたものであって、現実にもみる主体的な立場においてのものではあり得ない。したがって、その場合「我の自覚」は論理的、心理的なものではあっても、単独者としての実存的人間の自覚されゆくところのものではないであろう。もともと、普通に自覚というと、それがたとえ先験的な自我であっても、あるいは絶対精神であっても人間が自覚する如く考えられるが、それは何といても、いまだ知性的な抽象的立場において考えられているものである。真の自覚とは、自己が自覚するのではなくて、自覚せしめられてゆくことである。自己を限定するとか否定しゆくということは、自己が自己を否定したり、限定したりすることではなくて、よい大なるものもよおしによって、限定せられ否定せしめられてゆくことである。そこに始めて自己を超えしめられてゆくのである。知性の限界を知るということは、こうした意味の自覚の体験をいうのであって、限定された知性それ自身を、更にその根底において支えている、より大なるもの、即ち仏教にいう智慧の世界への自覚をいうのである。ここに、私は仏教の智慧というものについて、深い反省をせしめられる。

ヨーロッパ的意味における知性というものの性格は、その学問哲学の源流をなすギリシヤのプラトン哲学によく示される。彼の哲学の中心問題では、このうつろいやすい日常的存在たる個々の現象をいうのではなくて、これをこえた真実在たるイデアの世界であった。この永遠なるイデアの世界は、人間の理性によって始めて観られるところのものであって、そこに不確定な臆見と異なる真知が生ずるのであった。だから人間の理性である魂が、このイデアの世界を観る態度こそが観想といい、この観想の生活たる哲人の生活こそ、人間の最高の生活とされていた。このプラトン哲学の根本性格たる学問哲学における観る生活こそは、その後のヨーロッパの哲学思想を性格づけてゆくものであって、あの雄渾壮麗なドイツ観念論に最もよく現われている。すでに、カント哲学においては、理論理性の領域たる学問科学の世界と信仰の世界とは二元論的な性格をもち、しかも、宗教特自の世界は特別に認められず、宗教信仰の領域は、実践理性の限界内における要請としてのみ求められている。更に、ドイツ観念論の総決論たるへ

ヘーゲル哲学においては、ヘーゲルにいたる歴史的なすべての哲学思想を、自らの精神哲学の中に弁証法的に止揚包含し、しかも、彼の精神哲学の最後の段階においては、芸術を表象の領域にある最下位におき、神との宥和たる信仰の領域をその上に、しかして、最高の位に宗教的世界の論理的表現たる絶対精神の領域をおいている。あのよく知られた言葉「哲学がその灰色を灰色で描くとき、生の姿はすでに老いている。灰色でもってしては、その姿は自己を若返らしめるのではなくして、ただ単なる認識せしめるのみである。ミネルバの梟は、迫り来る夕暗と共に始めてその飛翔を始める。」⁽²⁾とは、彼の思弁哲学が人間の倫理的実践的な契機を内包するところのものでなく、また宗教における人格的な行証を内容とせるものでもなく、それは絶対精神の歴史的実現の過程をただ回顧的に観想し、これを論理化しゆく性格のものであることをよく示している。

従って、ヨーロッパにあっては、歴史的に理性と信仰とは常に二元論的にしか把握され得ず、そこにいろいろと歴史的に葛藤を生じて来た。即ち、中世におけるこの葛藤は、スコラ哲学が示すごとく、哲学はすべて中世を支配した教会の「神学の婢僕」(ancilla theologiae)となっているし、近世以後における人間中心のヒューマニズムの時代においては、カント哲学が実はルターの新教信仰の哲学的表現といわれる如く、すべて哲学的思弁の中に宗教信仰の内容は解消して行っているのだし、カントやフィヒテの如き、たとえ理性的立場からだとしても宗教に対して一層深い思索がめぐらされているに拘らず、教会側よりはそれぞれきつい制約を受けているし、フィヒテの如きは無神論者という誇印すらうけた。いずれにするも、知性と信仰とは二元論的な性格のものにとどまって、いろいろの争いを生じていたのである。だから、知性はどこまでも観る立場にある理性的のものとして、そこには宗教の根本性格たる人格的実践を内容とする慈悲とか信仰とは別の領域にとどまった。しかし、このことが一方では、ヨーロッパにおいて科学や認識論哲学の発達をうながす結果ともなって来たのであった。

ところが、仏教でいう智慧というのは、その内容において、ヨーロッパ的な意味での知性とは異って、それは主体的実践的に把握され、自証されてゆくものであって、理性によって対象的に観られたところに得られた観念的なものではない。だから、智慧は同時に慈悲行となっておのずから主体的に必ず人間生活の中に実現して来るものであり、自証されてくるものである。元来、智慧というのは、仏教の根本的世界観である縁起の理法を主体的に把握されたところに生れてくるそれこそ真知であって、それは一切の総合発展しゆく無尽の諸法を内蔵するの故をもって、逆説的には空ともいわれるのである。釈迦成道の日、愛憎の塵城にありし一人間ゴータマをして覚者たるところの仏陀たらしめたところのものは、実にこの縁起の法であり、これを主体的に自覚自証せるところに、仏陀としての大人格を成じたのであった。しかも、この縁起の法たるや、釈迦の作れるところのものではなくて、一切万象を貫いて生きている不滅の理法であり、そのゆえに何人もこれによりて覚者たるところの仏陀たりうるところのものであった。ところで、この縁起の理を宗教論理として最もよく発展せしめたのは、華嚴経をもと

として組織せられた華嚴哲学であるが、これはこの天地間には独立孤在しうるいかなる存在もあり得ず、いかなる名もなき一物といえども、時間的空間的に、また心理的論理的に、まことに重々無尽にわたる全縁起の綜合実現の姿であることを示すものである。しかも、そこに生れ出ずる生命の輝きたる個と個とは、また相互に相即相入しつつ相映発し合いながら、常に新しく無尽に輝き出ずる個の実現に向って、常に無窮に創造発展をつづけてゆくのである。かくてこの天地人生はすぎゆくもの、生れ出ずるもの、相互に生かし生かされつつ生命のディオニソス的な一大交響楽をかなでてゆくのである。だから、ある限定された立場においてとらえられた「ある」という存在なり実体の概念を常にぶち破って、綜合発展しゆく生命の爆流に沈潜しゆくものである。この綜合発展しゆく眞実生命の統一体である縁起の理を、単に対象的に理解するのではなしに、それを主体的に身証してゆくところに、実践的な性格を内容とする仏教的智慧の特色があるわけである。

4.

以上よりして、智慧とは単に完結した静止の立場においてとらえられたひややかな知性的な概念ではないことが理解される。即ち、それは勿論、形式論理的な立場から一般化された平面的な概念ではない。あるいはカントの先験的な主観的立場において自覚された意識一般でもない。更には人生社会の弁証法的論理の対象的理解の立場でもないことが理解されよう。むしろそれは、そうした対象化された存在の概念を規定してゆく知性の立場をのりこえて、天地社会の無尽縁起の綜合実現たる、これまた無尽の個相互の映発を創造し、実現しゆく慈悲の力を深く宿している。相対的な限定された立場において観られた特殊をして、眞に天地間にかげがえなき絶対的な個たらしめてゆくこと、即ち「ある」という存在たる死の相をぶちやぶり生命の息ぶきに復活せしめゆくこと、これこそ慈悲の活動であり、智慧に宿された大善意の救済力である。しかも、この慈悲の活動は必ず実現してゆくところの威神力をもつものである。かくてそこに青色青光、白色白光の宇宙人生の晃々たる一切皆成仏の華嚴の光景が現出してゆくのである。裏山の一枚の雑草の葉も、全縁起全結晶の姿として生れるべくして生れ出ているのである。さすれば、人間として私がここに生きることのゆるしを得ておると同様に、名もなき草の葉一枚にも厳粛なる命を味わわしめらるるのである。そこに仏光照益、命と光とに輝きいずる「生きる」世界を味いいうることである。

だから、智慧と慈悲とは、仏教的世界観においては表裏一体である。華嚴法華などの実相縁起の哲学宗教は、**大智門**として智慧を表面に打ち出しているのだが、浄土教にあっては、**大悲門**として、智慧に裏づけられた大悲の活動を主体とする。法然や親鸞の浄土教が人間の宗教であって、聖者の宗教でないこと、更には愚悪の日常性の人間生活の中にこそ、眞実生命の絶対価値の実現を完しうる理由はここにある。宇宙人生の全縁起実現の生ける相たる個としての事々物々一切が晃々として映発しゆく世界こそは、浄土教にあっては、単的に南無阿弥陀仏し

ゆく即今の足もとに、それが実現せられてゆくのである。世上の常識や抽象的な善悪の倫理的判断によりては、完全に切りすてられるべき愚悪の人間の中に、しかも、眞実生命の絶対価値の実現を享受しようという、この凡入報土の信仰こそは、智慧の発動としての慈悲の相をもっともよくあらわすものであった。即ち、智慧の発動としての慈悲の力は、一切をして価値あらしめよう、救わずんばやまずとする本願力となって、地に悩む人間の中に実現し来るのである。何ら道徳的に善の一つもなし得ざる者、またいわゆる学問知識の教養ある人々よりは切りすてられし愚悪の者にこそ本願の力は降り来る。本願の主体たる法蔵菩薩とは、何万年か以前に生れた神話人ではない。地上の救主となって、いつでも、どこにでも、只今のわが身の中に煩惱と愛欲とにまみれつつ、この私の大主観となって人間のうちに生れてくるのである。ここにこそ、法然が浄土門を開顕した素懐があったのであり、若しこの凡入報土の地上実現の意義が開顕せられなかったならば、仏教の大智慧の法門はいかに深いものを蔵していても、この地上からは永久に見失われてしまったであろう。実に、法然浄土教にいたって、仏教の根本思想たる縁起実相の深奥な智慧の哲学宗教は、地上的意義をもって、人間生活のうちにもっとも単的に実現を見るにいたった。まことに「順彼仏願故」こそは、法然浄土教の信仰的中核をなすものであった。常識を去り、観念と知識を超え、そして道徳的なうぬぼれを徹底的に打ちくだかれて、救いなき泥凡夫の自覚にまでつきおとされたとき、救いは向こうより来たり、絶体絶命のわが身に不滅の絶対価値を身証せられたる体験の告白であった。また親鸞は念仏についての善導の解釈について、更に自らの体験を加えている。「しかれば南無の言は帰命なり……ここをもって帰命とは本願招喚の勅命なり。発願廻向というは、如来已に発願して衆生の行を廻施したまうの心なり。即其行というは、即ち選釈本願これなり。」⁽³⁾帰命とは実に本願招喚の勅命である。私が帰命するのは、私がおのずからかくせしめられてゆくことであり、実は弥陀の眞実生命のわが身に実現し来りし呼び声そのものであったのである。

かくの如くにして、浄土教念仏とは、智慧の発動たる本願のわが身における実現であった。この故にこそ、ひとりの、しかも一呼吸にあらわれる一声の念仏の中には、実にこの宇宙人生の全生命の振動と威神力とを宿すものである。それは単に人間の身体の一部の動きとかいうがごときものではない。わが身の全身全霊に徹透し来るところの振天動地の大活動なのである。故に、浄土教信仰の中核をなす王本願、即ち第18願とは⁽⁴⁾、この大自然が未だ知らざりし眞実の自己を識れるときの驚きと悲しみと、そして歓びの絶叫といえよう。ここに哲学と宗教との眞理についての性格的相違がある。宗教的信仰にあつては、その宗教眞理の実現は全人格的のもの、全生活的のものであり、その眞理は決して対象的にとらえられた哲学的な観念や理念と同一にさるべきものではなくて、全く主体的な性格のものであった。だから、仏教の思想信仰を目して心だけの世界とか、観念論的と批評するのは、いまだ宗教眞理の本質を知らざる者の言である。仏教眞理は身読とか色読などとある如く、心生き、身生きる全人的のものとなって始めて宗教眞理を自証し得たと言えるのである。この意味において、浄土教において「智慧の

念仏」あるいは「信心の智慧」といわれることの深い意義が理解せられてくる。華嚴哲学において菩薩の修道の過程を信解行証と説くが、それは信と解とを対象化して二元化するものでなく、一体たることを説き、同時にそれが、菩薩の修道たる六波羅密の人格的な実践の行を通して、おのずからそこに身証されてゆく経過を示すものである。更に、入法界品にあっては⁽⁵⁾、求道の青年善財が53人の善知識の歴訪の最後に、普賢の指示によって、弥陀の浄土教信仰に帰入することを示して、浄土教信仰が深い華嚴哲学の智慧の実現であり結論であることを明示して、まことにその意義は深いものがある。

いずれにするも、法然によってひらかれた浄土教信仰は、人間の知性の限界を謙虚に自覚して、より大いなる立場に帰投し、その智慧の世界、即ち信心の世界より再び日常的な世界へ還り来ること教える。トルストイに「掌上のパン」という印象深い言葉があるが、私の掌にある一片のパンについて、その成分から、製造から、そして配給の道については、今日の自然科学や経済学が教えてくれるだろう。しかし、それは単に説明という範囲にとどまる。この一片のパンをすでに満腹せる私が食するか飢えたる兄弟に与えるかは、自然科学や経済学の領域以上のものであるだろう。今日の原子力というすはらしい科学の成果を真に人道と世界に奉仕せしめる力こそは、宗教的叡智による人間の主体的な生れかわりによってのみ、期待することを得るであろう。

だから、仏教、特に浄土教は、現代の知性を根拠とした合理主義の科学的世界観、あるいは理性的な哲学に対して根本的な反省をもとめ、人間存在のより根源的な世界から新しい世界人道を建て直す道を示すものである。法然がその波乱に富んだ80年の生涯を閉ずるにあたり、弟子たちに与えた「一枚起請文」に「念仏を信ぜん人はたとひ一代の法をよくよく学すとも、一文不知の愚鈍の身になして尼入道の無知のともがらに同うして、智者のふるまいをせずしてただ一向に念仏すべし。」と書きのこしたが、これは単にいわゆる無智と愚痴に泣く日常人への同情を表白せるものと解しては、とんでもない誤りである。それは、実により大いなる智慧の世界、即ち、本願の命に乗ずることを妨げているごかしき人間の知性への鋭い批判の言葉であった。カント的な表現を用うれば、大いなる信仰の世界への自覚を見失わざらんために、一応知識に限界を設定することであった。やがて崩壊する知性を絶対視し、無宗教をもって自任している今日の知識人に向かって、これは深い反省の言葉となるだろう。

マルクス主義

1.

第2の世界観としてマルクス主義をあげる。戦後10年にわたり、日本人の精神的な空白を熱狂的に埋めて大きな役割をなして来たものは、何といてもマルクス主義の世界観であった。ところが、1956年に始まるスターリン批判から、共産主義のメッソソ連における自由化や平和

共存の問題が生れ、世界共産主義の理論や運動においても、いろいろの修正と分派とを生じて来ている。一方、資本主義の自由主義陣営における社会開発を中核とする経済成長と福祉国家のビジョンは、すでにマルクス経済理論の誤謬を確認せしめようとして来ている。今日では、マルクス主義に見る如き唯物弁証法と史的唯物論、そして経済学とが一個の巨城の如くに世界観的に見て一元的に把握されていくことの誤りが見られ、多元的な立場が学問的世界観的に求められて来ているのである。しかし、何と云ってもマルクス主義は、現代の如き非人間化の社会にあっては、心理的に見てもいわゆる反抗期にある若い人々の世界観人生観として、強固なる基盤をもっているのである。しかし、私はここでマルクス主義の今日における思想形態とか実践の状況を述べようとするものではない。現代が一応無宗教の時代であることは常識論であるだろう。その理由の歴史的事情は、わが国にあってはいろいろとあげられることであるが⁽⁶⁾その間にあって、更に宗教否定の傾向への一つの役割をなしているのが、いうまでもなくマルクス主義の世界観である。そこで、私はいまマルクス主義における世界観的立場からする宗教否定の問題をとりあげてみる。問題をここにしばって、これに対して仏教的立場からする批判を明らかにすることである。

ところで、共産主義が弁証法的唯物論の立場から、原理的に宗教の否定を説くことはいうまでもないが、その否定は単に唯物論という世界観から理論的にのみ神信仰を否定しているのではなくて、その否定には革命的な実践的な意味をもつものである。そこで、先ず宗教否定の実践的意味を見ると、現在の資本主義経済社会においては、一方に大資本を私有して不当の収益をむさぼる階級があり、他方には労働力以外には何物も持ち合わさず、常に貧困と失業の恐怖にさらされている階級とが対立している。無計画な資本主義社会にあっては、ひと度生産過剰になれば、商品は市場に溢れ、ために生産は中止されて失業者は街頭にはんらんする。家族をかかえた労働者農民は生活の不安に追いこまれてゆく。更に、国際的な関係において独占資本主義国家は、相互に市場の獲得をめぐる、戦争を通して人類を破局に導いてゆく。こうした資本主義経済組織下にあるのは、人間個人の方ではどうしてもならぬ一つの超個人的な力、即ち「資本論」にいう物神崇拜的な (Der Fetischcharakter) 魔術的な力が、人間の運命を支配しているのである。そうした経済生活の中から、この社会に生きてゆく人間には、その頭脳を通して特異な心理が形成せられてゆくのである。

即ち、かれらの生活は、国家的立場より保障されていない限り、失業と飢餓への不安の中に日夜焦燥と絶望に堪えてゆかねばならない。この資本主義社会にあっては、個人の創造的意欲などは十分に評価されず、すべてが見えざる魔術的な力の支配のままに、その職場や家族の運命などすべてがあやつられてゆく限り、人間の幸不幸のすべては、運命的のものとして見えてくるのである。人間の幸福とは、ゲーテの哲学をかりれば、与えられるものではなくて自らが創り出すべきはずのものである。無限に向かうフェウスト的努力の中にこそ、神の浄福も天上より下り来て、そこに苦難を通して幸福を味わうのである。ところが、そうした戦闘的な

人生観は見失われて、幸不幸のすべてを偶然的のもの、または運命的のものとして受けとってゆくのである。これはまことに人間生活には悲しむべき現実であるが、この現実の経済生活における人間の運命的な生活態度が頭脳に反映して、ここから神信仰の宗教が生れてくるのである。人間個人の力をこえた見えざる力によって、この資本主義社会があやつられているところから、そうした日常の経済生活を反映して、人間の心理に、同じような超個人的な支配力をそなえた神を生ずることとなる。神信仰の生れてくる経済的な根拠がここにあるわけである。ここに、宗教は「抑圧された生きものの涙の谷」であり、また「阿片」であるという「ヘーゲル法律哲学批判序説」の言葉の意味があらわれる。⁽⁷⁾即ち、現在の経済社会において、勤労者が不当なる扱いをうけて、自らの労働力をしぼりとられ、極度の生活不安に追いこまれながらも、その不幸や悲しみをば神信仰の世界に訴えて、そこにわずかに心のあきらめと魂の安住とを求めようとするのである。まさに宗教とは、抑圧された哀れな生きものの涙の谷であったのだ。従って、人々が神信仰をいだくという事実は、かれが生活しているその社会の経済組織が正しからざるものであり、魔術的な支配力によって個人が悲しい運命のもとに打ちひしがれているという現実のすがたを反映していることを意味する。

ここに、マルクス主義の宗教批判の特色が見られる。例えば、ヨーロッパ思想史において一時期を劃した18世紀のフランス唯物論の啓蒙主義運動と比較してみると、その特色がよくわかる。かれらは素朴な唯物論の立場からキリスト教を罵倒して、いわゆる実証科学的世界観をもって、人智の最高の進歩なりと強調した。ところが、かれらの宗教批判はただ理論的な立場における批判にのみ終って、観念的には一応、唯物論の立場から神信仰は否定せられたが、現実の人間社会においては、依然として神信仰の事実は消滅していなかった。もともと宗教信仰とは、単なる科学上の原理とは異り、人格的主体的のものであった。宗教真理は単に概念や理論の証明によるものでない。「われは真理なり命なり。」とイエスは語り、「神われにありて生き給う。」とパウロが告白している如く、この真理は人格的な体験であって、主体的な自証にまつものであった。それが、一片の哲学上の抽象理論で批判されたり、否定されたり出来るものと思うのは、科学的立場の本質を知らぬものである。ここに啓蒙主義的唯物論者の誤りがあった。

マルクス主義はこの誤りを反省し、宗教の社会的経済的な根拠の解明にすすむもので、神信仰を生むような現実の経済社会が存続する限り、宗教批判の課題は完了せられないから、宗教批判の課題は、今度は現実社会の改造の問題にまで展開してくるのであった。即ち、革命によって錯例した神信仰を生むような資本主義の経済社会を改革して、共産主義社会を実現することによって始めて宗教信仰は消滅すると主張する。けだし、共産主義社会においては、人間の悲しむべき錯例意識である神信仰を反映し出す現実の経済的根拠は、すでにあり得ぬからである。故に、マルクス主義における宗教批判の課題は、単なる理論的な批判に終るのではなくて実践的な革命運動を通して始めて果されてくるのであった。

ところで、この共産主義よりの宗教批判は、一応キリスト教の信仰に対するものであるが、この社会経済的な立場よりする批判には、傾聴すべき多くのものを見る。

その世界観である唯物弁証法よりすれば、神とか天国を説く宗教信仰が、一片の観念的なものとして否定し去られることは、認識論的には理解される。そして、現代にいたるキリスト教会史なるものが、いかに民衆抑圧の道具として阿片的な役割を果して来たかを痛撃するものである。あの1917年のロシア革命当時における悲惨な宗教迫害の事実は、当時のロシアのギリシヤ正教会がツァーの権力と結びついて、いかに民衆抑圧のために非道な欺瞞をなしていたかを物語るものである。そして、宗教が常に社会発展史上において、一面においては、反動的な役割をなして来たことについては、仏教の場合とても同じ社会現象であった。ただここで注意を要することは、マルクス・レーニン主義からす批判の対象となったものは、宗教、特にキリスト教であったということである。元来、キリスト教の性格はいわゆる超越的一神教であって、その神は人間社会をこえたところに帰依されるものであって、仏教の思想信仰でいう仏の哲学的根拠をなす縁起論の内容たる汎神論的なものとは根本的にを異っている。大乘仏教、特に華嚴法華において説く仏なるものが、すぐれた芸術的表象をもって宇宙的な一大生命として表現されているが、その仏の内容としては、その味わいの根底には、縁起実相より来る深い汎神論的な強い性格が流れて来ている。更に、この縁起実相の智慧の世界が信仰的に味わわれてくる浄土教にあって、本願思想の上に身証される阿弥陀仏とても同じことである。阿弥陀仏はこれを外相的な立場から概念的に理解すれば、一見キリスト教信仰に見る超越的な一神教に似てはいるが、その性格は全く異なるものである。

2.

ところで、マルクス主義の宗教批判の課題が、社会的な革命的な実践的意味をもつものであったが、元来、このマルクス主義の宗教批判なるものは、フオイエルバッハの宗教に対する人間学的解釈から発展して、それが更に社会経済的な人間存在の角度からとらえられているものであった。そこで、一応フオイエルバッハの人間学的な宗教論をふりかえることによって、マルクス主義の宗教批判の性格を、より明確に把握することが出来るのである。

フオイエルバッハの唯物論は、ヘーゲルの絶対精神の哲学を批判することによって生れたものであるこというまでもない。1840年代の青年マルクスが、当時の普ルシヤの反動国家をその絶対的理念の最高の実現として論理ずけてドイツの思想界に君臨していたヘーゲル哲学を清算し、自己の唯物論、即ち史的唯物論の基礎を「ドイツエ・イデオロギー」(Die deutsche Ideologie)において始めてつくりあげるまでの過程においては、一応フオイエルバッハの唯物論は、マルクスにとっては熱狂的に受けとられていた。神から人間へ、超越的なものから内在的なものへというように、その世界観は根本的に変って来た。フオイエルバッハにあっては、すべて宗教的信仰にあらわれる神とか、救にあらわれる浄福とかいうものを、すべて人間的な

心情の中に解消して行った。フオイエルバッハの宗教哲学を結論的にいえば、「神の本質は人間の本質である。神学の秘密は人間学である。」ということになる。己を低うして打ち仰ぐところの神というものは、人間の存在をこえた実在ではなくて、実は人間自身の本質を対象化したものである。神信仰にまつわる人間界をこえた神秘的な擬装は、すべて人間自身の可能的な本性の対象化され、客観化されたものである。即ち、人間の知性や感情や、そして意志というものは、無限大にまで拡大延長される可能性をもつものだが、そうした人間自身に内在する可能性を、人間の外に打ち出して、これを客観的に対象化したものこそ神の属性というもので、それに向かって人間自身は礼拝をし、救済への条件をみたそうとするのである。だから、自己否定を通して信仰せられてゆく神信仰というものは、実は人間をこえた世界につらなるものではないのである。「神の意識は人間の自己意識であり、神の認識は人間の自己認識である。君は人間の神から人間を認識し、そしてまた人間から人間の神を認識する。人間と人間の神とは一つである。人間にとって神であるものは人間の精神、人間の魂であり、人間の精神、人間の魂、人間の心情であるものは人間の神である。神は人間の内面のあらわになったものであり、人間の自己がいいあらわされたものである。宗教とは人間がもっているところのかくされた宝物が厳粛に開帳されたものであり、人間のもっとも内面的な思想が白状されたものであり、人間の愛の秘密が公然と告白されたものである。」⁽⁸⁾と、「キリスト教の本質」(Das Wesen des Christentums) に述べられているが、これに類する文章をまことにくどいほどくりかえしている。要するに、彼にあっては「人間は人間にとっても神である。」のだし、「人間が宗教の始めであり、人間が宗教の終りである。」というのである。

以上の如く、フオイエルバッハは神学の秘密を人間学の中に解消してしまったのだが、このとらえ方がマルクスに受けつがれて来ている。ただ異なるところは、フオイエルバッハがそれに解消してしまった人間というものが、社会的存在としてとらえられず、感性的な立場をとりながらも抽象的に個人として前提せられた。しかし、人間は生れおちると同時に複雑な社会経済的立場から一定の生産関係の中にあるものであって、孤立せる抽象的な存在ではあり得ないのである。⁽⁹⁾したがって、神学の秘密を人間学の中に解消したフオイエルバッハの立場は、マルクスの場合にあっては、それが社会経済的な存在としての人間の立場にまで展開されて来ている。だから、宗教における神信仰という現象は、この資本主義経済社会の生産関係の総体としての人間の頭の中に、現実社会を支配する魔術的な資本の力の反映としてあらわれた錯例せる意識として解釈されて来たのである。しかし、いずれにするも、宗教における神信仰の生れる根拠となるものが、人間自身の心理の中に、あるいは社会経済関係としての人間存在の中に、いずれも経験的内在的に解消されて来てしまっていることには、フオイエルバッハの場合も、マルクスの場合も変りはない。従って、神信仰を解明する方法論として、フオイエルバッハにおいてはいわゆる自然主義的実証主義的、または心理学的な経験主義の立場がとられているしマルクスの場合には、社会現象としての社会経済的な見地よりとらえられておるのである。

3.

しかるに、このような自然主義的、実証主義的な方法論からする宗教の把握の仕方、あるいは心理学的、社会学的な現象としてのとらえ方というものは、すべて宗教の本質である神あるいは超絶的なものの体験内容を解明するにあたっては、根本的に誤っているものである。即ち、これらの方法論は、信仰の対象をば客観的に、理論的には説明することは出来ても、主体的に実存的な人間の立場から味わわれてゆく宗教体験の本質にまでは切りこめないのである。神とか、回心による復活とか、永生とかいう宗教の本質的な内容というものは、対象化された経験的な意識内容とは、全く次元を異にする価値とか意味の世界に属するものである。宗教体験においては、この自己というものはあくまで有限の存在であり、また罪障のかたまりである。絶対に否定的存在である。そして、そこに実現し来る神とか仏とかは、絶対他者として、かかる人間個人をこえるところのものである。このことはキリスト教の場合においても、仏教、特に法然や親鸞の浄土教の場合においても、これを宗教哲学的に考察すれば当然なことである。人間性の中に神の超絶的なものを解消し、人間そのものを神の座におく人間主義的な実証主義の宗教論は、結局は宗教否定ということになるのが当然である。カール・バルトはフオイエールバッハの宗教哲学を批判して、次の如くに問題の核心を衝いている。「実際、もしフオイエールバッハが、われわれ人間は頭から足の裏まで悪い者だということを知っている者であり、われわれは死ななければならないということを感じる者であれば、神の本質は人間の本質だなどということが、あらゆる幻想中最も幻想的な幻想だということを経験したであろう。また、神様を（たとえかれがその神様を夢だと考えたにしても）われわれのような者と取りちがえるなどということは、どのような場合にもなかったであろう。」⁽¹⁰⁾ まことにフオイエールバッハは人間の「死を知らぬ者」であり、人間の「悪を誤認している者」である。自然主義、実証主義的な宗教論が、ありのままの人間実存の真の姿のとらえ方において、根本的に誤っていることを衝いているところである。フオイエールバッハ及びマルクスの宗教論は、何ら宗教信仰の核心には切りこんではいないのであって、宗教という概念の外廓を暗中模索している程度のもので、あたかもめくらの垣根のぞきの如きものである。もともと、人間が一瞬一刻生きるということは、実に無限無量の数え切れぬ天地自然の犠牲たる大恩力によってである。人間の毛穴の一つ一つも、いわば罪のかたまりでないものはないのである。そうした人間がどうしても他を犠牲にして、無条件的に生きることが許されてよいのだろう。

ドストエフスキーの「罪と罰」におけるラスコリニコフは貧乏大学生として、自分同様に多く同友が借金で苦しめられている金貸婆を殺した。そして、この虐殺行為をもって、ナポレオン以上の英雄的行為なりと自信した。ところが、彼の愛人ソーニアは彼にすすめて、十字街頭に跪いて、自分はこの清浄な大地を汚したことを懺悔して、自首せんことをすすめた。しかし、彼はうぢ虫に等しい婆を殺したのに、何のための懺悔であるかとうそぶく。「うぢ虫に等

しい」という言葉に驚いたソーニアは、「人間は神さまのお許しなしには、うち虫一匹だって殺す権利はありません。」というのである。自分の犯した殺人をもって英雄的行為とうぬばれたラスコリニコフの人生観は、自分の中に神をうばいとして来た人神思想の始めをなすものでその系譜は、やがてニイツェの超人の思想にもつながるものではある。遂にソーニアの追及によって良心の苦しみに堪えかねて、彼は自首することになるのである。自分こそ神であると思いがあがった人間心理の崩壊過程が、良心の深刻な苦悩を通して、するどくえぐり出されている。いかに日常的な領域において自己を肯定し、超人を装うことが出来ても、道徳的挫折にあらわれた自己崩壊の過程を支えつくすことは、人間自身には出来ないところのものであった。

また、ここで、中国唐朝の浄土教大成者である善導の「二河白道」の有名な譬喩を思いおこしておこう。

「譬へば、人有りて西に向ひて行かんと欲するに、百千の里あらん。忽然として中路に二河有り。一つには是れ火の河、南に在り。二つには是れ水の河、北に在り。二河各闊さ百歩、各深くして底無し、南北に辺無し。正しく水火の中間に一の白道有り、闊さ4、5寸許りなる可し。此の道、東の岸より西の岸に至るに、亦長さ百歩。其の水の波浪交り過ぎて道を湿す。其の火焰亦来りて道を焼く。水火相交りて常に休息なし。此の人既に空曠の迥なる処に至るに、更に人物無し。多く群賊・悪獣のみ有りて、此の人の単独なるを見て、競い来りて殺さんと欲す。此の人死を怖れて直ちに西に向ふに、忽然として此の大河を見る。即ち自ら念言すらく、此の河は南北に辺畔を見ず、中間に一の白道を見る。極めて是れ狭少なり。二つの岸相去ること近しと雖も、何に由りてか行くべき。今日定んで死せんことを疑わず。正しく到り回らんと欲すれば、群賊・悪獣漸々に来り逼む。正しく南北に避け走らんと欲すれば、悪獣、毒蟲競い来りて我に向ふ。正しく西に向ひて道を尋ねて去かんと欲すれば、復恐らくは此の水火の二河に墮せん、と。時に当りて惶怖すること復言う可からず。即ち自ら思念すらく、我今回るも亦死せん。住るも亦死せん。去くも亦死せん。一種として死を免れざれば、我寧ろ此の道を尋ねて前に向ひて去かん。既に此の道在り。必ず応に渡る可し、と。この念を作すとき、東の岸に忽ち人の勧むる声を聞く。仁者但決定して此の道を尋ねて行け。必ず死の難無けん。若し住らば即ち死せん、と。又西の岸の上に人有りて喚ひて言く、汝一心正念にして直に来れ。我能く汝を護らん。衆て水火の難に墮することを畏れざれ、と。此の人既に此に遣し、彼に喚ふを聞きて、即ち自ら正しく身心に当てて、決定して道を尋ねて、直に進んで疑怯退心を生ぜず。或は行くことを一分二分するに、東の岸の群賊等喚ひて言く、仁者回り来れ。此の道險悪にして過ぐることを得じ。必ず死せんことを疑わず。我等衆て悪心ありて相向ふこと無し、と。此の人喚ぶ声を聞くと雖も亦回顧ず、一心に直に進んで道を念じて行けば、須臾にして即ち西の岸に到りて、永く諸難を離れ、善友相見て慶樂すること已むこと無からんが如し。」⁽¹¹⁾

この善導の言葉は大師自らを告白せられたものとして深く胸を衝く。人間の弱さ、淋しさと

いうものを、更には、人間としての生きることのよろこびと力というものを絶唱せられた自督の言葉であった。「この人既に空曠のはるかなるところに至るに、更に人物なし。多く群賊・悪獣のみありて、この人の単独なるを見て、競い来りて殺さんと欲す。」とある。人は日常にあって、友と呼び、夫と信じ妻と愛し、いかにも人の世のたのもしさを語り合うようである。さりながら、本当に心の底から何人が互に信じ合うことが出来るだろう。深夜静かにわが身をかえり見るとき、空曠はるかなるところ、唯一人ゆく旅人の孤影こそ、偽らざる自己の姿ではないか。このとき群賊・悪獣来り殺さんとするのである。善導や親鸞の解釈によれば、悪獣とは人間の六根・六識・六塵ということで、いわば私たち人間の現実生活をいうのである。日々夜々お互のだまし合いの生活である。親鸞が「歎異抄」でいうこの世のことすべてそらごとたわごとの生活である。こうした日々の生活に追いまくられ流されてやがて命をすりへらしてゆく。まことに「人間忽々として衆務を営む。年命の日夜に去ることを覚えず。」と「往生礼讃」に善導の悲唱せられた如くに、人は不急のことに狂奔して眞実のものを見失ってゆく。その上、群賊というのは自己肯定のさまざまな思想をいうのであって、これらのせまい利己的な人間中心主義の学説思想が、あれこれとわたしたちを日夜狂奔せしめてゆくのである。まことに未だ人生信仰を得ざる人間の現実の姿とはまさしくこうしたものであろう。

旅人は真ならざる現実生活に追いまくられながら、これをのがれんとして、今度はゆく手に滔々と流れゆく大河を見、その岸頭に立ちてがく然として驚く。しかし、大河の中間に、はばはきわめて狭いが一本の照々たる白道を見るのである。この白道こそは人間のまよいの心の中にも、かすかに、しかし力強く生れている信仰の光である。いいかえれば、すべての生きとし生けるものを救わずんばやまずという天地の大いなる本願であったのだ。

左右前後、絶体絶命となった旅人は、決然としてこの白道に歩を運ばんとした。このとき「すでにこの道あり。必ずまきにわたるべし。」すでにとある。一切を救おう、生かそうとする大いなる宇宙の祈りである本願というものは、永遠のかなたのときよりすでに天地深奥の聖壇には晃々と燃えつづけていたのだ。私たちは利己と迷いのために、この小さな自分というものにとじこもっている。そのために、天地にひびきわたるこの大いなる如来招喚の声がききとれなかった。ところが、今や信仰の目のひらけた彼は、決然としてこの本願の大道に乗托せんと決心した。まさにこのときである。東岸に人ありてすすむるとは、釈迦すでに逝き、その遺經の尊き教をいうのであり、西岸に人ありというは、宇宙意志の根源、即ち永遠の現在にあって常に説法し給うている阿弥陀仏をいう。この二尊の遣迎をうけて、始めて旅人の歩みは決定をうるのである。岸壁に立てる旅人こそは実存として人間の眞の姿である。日常性をぶち破られて、まさに限界状況に立てる人間であった。実存哲学はこの岸壁に立てる人間の絶体絶命の姿までは解明することは出来よう。しかし、「すでにこの道あり、必ずまきにわたるべし」との如来招喚の声をきくことは、永遠に出来ぬものであるだろう。

ところで、この白道という人生信仰を歩みゆくとき、すでに風波なき寂靜たるものでは決し

てない。底しれぬ水の河北にありとは、人間の貪欲の現実生活を示し、火の河南にあるとは、人間の憎しみ怒りのすさまじい現実の世界を示す。しかも「行くこと一分二分するに東岸の群賊ら喚ひて言く」と善導は告白せられている。あれほど本願の宗教に徹せられた大師にしてこの言葉である。たとえ自ら決然として人生信仰の白道を歩まれつつも、身は依然として凡夫である。常に水火の煩惱に苦しめられ、更には、異学異見のさまざまな学説の声に耳さえぎられてとある。まことに求道者の如実の姿をえぐり出されて深刻をきわめている。さりながら、すでに、信仰を得て白道をふむ者は再びそうした悩み、誘いに打ちまかされるわけではないのである。親鸞はかくて、この力弱きはずの旅人を「教行信証」においては必定の菩薩なりと味わってられる。まことに力強い体験の告白である。水火のわざわいも異学異見の徒も、いまはいかんともし得ぬ金剛不壊の信を与えられた大人格者として示されているのである。更に、法然はこの白道を歩む道人の心境を目して「この一事を信じて余事を知らず。」と言い切っているのである。

以上のように、マルクス主義の宗教論が、宗教そのものの核心にふれていないことと関連して、バルトの告白について、私はドストエフスキーや、善導の体験を述べて来た。神を人間自身の中に解消し、人間存在をそのままに肯定して来たフオイエルバッハやマルクスのその後の思想体系には、従って、実存としての人間の現実を深く見つめることの出来ぬ欠陥、即ち主体の側における倫理的宗教的な反省を欠くこととなり、やがては、現代社会における人間の自己疎外の克服にあたって、きわめて楽天的な歴史観を構成してゆく結果となっている。

ニ ヒ リ ズ ム

1.

第3はニヒリズムを中心とする世界観である。ニヒリズム (nihilism) というのは、人生を虚無とする主義、生きることを無意味とする人生観または世界観をいうのである。そして、このニヒリズムは単に哲学的に理論として考え出されたものではなく、個人の人生や民族の歴史の危機において、生きるこの無意味とか無価値とかを実感するところから生れてくるものである。しかも、ニヒリズムの体験は単に特定の人に限られたものではない。そう考えるのは、その人がいまだ人生の真実を凝視しないだけであって、ニヒリズムは日常的な人間存在に根本的にまつわりついているもので、それはやがて人生の挫折とか危機においては、いやおうなしに何人も体験せしめられてゆくものである。そこで、この世界観は上述の日常的な合理主義の世界観や、マルクス主義の世界観とも、実はその根底において深く関係するところあるものである。というのは、あるいはもっと根本的にいって、ニヒリズムというものは、人間の存在そのものが有限である限り、常に虚無という深淵につつまれていることの自覚から生れてくるものであるからである。日常的な合理的な世界観や、マルクス主義の世界観が、人間主義の内在論

という人間存在の上のうち立てられている限り、人間存在そのものの崩壊という実存的な体験におつかるるとき、それは直ちにニヒリズムに通ずるものである。むしろ、更に一步おしていえば、日常的な合理主義とかマルクス主義の世界観そのものが、実は人間存在に根源的にまつわるニヒリズムを克服しているのではなく、むしろそれを蔽いかくしているものだとさえ言えるのである。その点について説明を加えていこう。

まず、日常的な合理主義や、科学主義というものは、現代のはなやかな物質生活に安住を求めてゆく態度であった。高度の物質的生産力によって、日常の生活はますますゆたかに、そして便利になってゆく。科学のすばらしい発展を中心として、人間生活の物心両面にわたる理想が、このまま歴史の将来に約束されてゆくと考えている。人間は将来科学の力と物質の生産力によって、必ず仕合わせになるのだという楽天的な歴史的展望をもつ世界観であった。これに対して、ニヒリズムというものは、この日常的な合理主義とは薄氷一枚の境で足下にかげをやどして、いつでもその亀裂の口をあける機会をもっている。即ち合理主義的な世界観については、すでにその知性をもって人生宇宙のすべてを解釈せんとしたことに対して、その知性の限界についてききに仏教的な智慧の立場から批判をしたのであったが、自らの合理的な楽天主義の人生観について深い反省と懐疑とをもつものではなかった。それはその合理的な日常性の中に即自的に埋没している態度であったからである。例えば、日々にこの世界観の上にきずかれてゆく人間の生活、それは自分の生涯かけた事業、娯楽、スポーツ、そして恋愛など、それを意識するとしなないと拘らず、人は日々そこに何らかの人生の意義というものを感じとっているのである。そうしなければ人間はもともと生きてゆけないのである。ところが、ニヒリズムはそうした日常的な生活に対自的な姿勢をとることによって、これに対して徹底的に懐疑的であり、またこれを否定しゆくところのものである。科学のすばらしい発展も、豊かな物質生活も、そして、その上にいとなまれてゆくさまざまな仕合わせというものが、人間の真の要求を最後まで満しうるものであるかどうか。極言すれば、いかにゆたかな幸福な生活にめぐまれていても、それでもって人間存在の本質にまつわるところの諸行無常の実感とか、一切皆苦という宿命的な傷痕というものをば、最後まで蔽いきれるものであるかどうか。むしろ、こうした日常的な人生の意味付けの薄皮が、突如として破れ去ることがあるだろう。愛する人の死せるとき、生涯かけた事業の挫折したとき、友情をうらぎられて孤独に泣く夜の淋しさなど、かかるときに人は希望も願いもついえ去って、人間として生きることのむなしさを根底から味わわしめられるであろう。このとき、人は自分の存在がそのまま無に化することを知る。このようにして人間は人生の虚無というものにつきおとされてゆくのである。日常的な科学主義や合理主義のベールの亀裂にのぞかれたこの一切はむなしという無の深淵は、一度口をあけたが最後、恐ろしい執拗な強迫観念をもって人間に迫ってくるものである。

まず例をとろう。トルストイは40代の終り、あたかも大作「アンナ・カレニナ」を書き終えたころより、恐ろしいニヒリズムに陥ちた。彼は度重なる愛児の死に直面して始めて人生の真

相を直視した。死の誘惑の前には、彼の貴族としての地位や世界的な文名もまことに塵あくたに等しくむなしいものとなってしまった。肉親への愛情や、人類の進歩や新社会の建設への信念も、この死の自覚の前には、何らおのが人生を意義づけることも出来ず、もろくもくずれおちてゆくのであった。彼はときどき自分の猟銃でのどを打ちぬこうとしたし、彼の革帯で首をつろうとした。彼の「懺悔録」は当時のこの苦悩をのりこえてキリスト教信仰による克服と復活にいたる深刻な苦しみを訴えている。それにまた、マルクス主義の社会革命に身を投じたいくたの誠実な闘士の姿を知っている。かれらは目的の王国にいたる歴史的な必然性を信じながらも、同志の死を目前に、ふと死の自覚に想到せしめられたとき、あるいは中夜寂莫の中に独房に端坐して、すぎこしかたのわが身の歩いた道に、真に天地に恥じざるものありしやと反省し来るとき、人間存在の最後の拠点を支え得ざる革命自身の無意味さにつきあたったであろう。そこに、実存としての人間の自覚に想到し、マルクス主義の人間理解の未熟さとあまさに思いいたったであろう。かって、マルクス主義陣営において、大量の転向という事実が行われた。それはいわゆる権力や政治の前の転向ということではあり得たかも知れないが、世界観的な転向などということとはあり得ないことである。この事実はマルクス主義の唯物論をもってしては、到底有限な人間存在の基底に口をあけている虚無を蔽いきれなかったことを示すものである。世界観的に見て転向とは政治的な擬装でない限り、自らの存在の根底に虚然としてひらけたニヒリズムの空白を自覚したまでのことであつた。

2.

ここでヨーロッパにおけるニヒリズム発生の歴史的意義について、簡単に回顧してみよう。それは、このことによって、今日の日本を覆うているニヒリズムの世界観的状况についての理解を深めることが出来ると思うのである。ところで、一口にニヒリズムといっても、ニイッエの語る如く、⁽¹²⁾ 創造的なニヒリズム、即ち新しき歴史の生を創り出す前向きのものであれば、官能的な享樂に落ちこんだ頹廢的なニヒリズムもある。現代日本の泰平ムードのかげにひそむニヒリズムは、むしろ頹廢的なニヒリズムの性格を大きくうけているのが、現実だといえるのである。ニヒリズムというものを歴史的に、そして単なる哲学や理論としてではなしに、実存的体験としてとりあげ、このニヒリズムに徹底的に沈潜することによってこれを乗り越え、死滅せんとした歴史の生命を救ったのは、「ヨーロッパ最初の完全なニヒリスト」たるニイッエであつた。その意味において、彼は19世紀末において、ニヒリズムによる歴史の断絶を救い、現代という新しい時代を予告する者となつたのである。⁽¹³⁾

彼は「力への意志」(Der Wille zur Macht)において、ニヒリズムを定義して「ニヒリズムとは何を意味するのか。最高の価値が無価値となるということ。目標が欠けている。何のために?ということに対する答が欠けている。」と示した。ニイッエの場合においては、彼が「神は死せり」と宣言して、ニヒリズムを主張したのは、ヨーロッパの伝統的文化の支柱をなし

たキリスト教信仰、あるいはこれに類する哲学的倫理的な諸価値と対決してのことであった。そこで、彼はすでに死灰に等しいキリスト教信仰やその倫理的諸価値と対決して、これを根底から否定して、この代りになまの地の意義を説く超人（Übermensch）の道をたたきつけたのである。

「見よ、わたしはお前たちに超人を教えるのだ！

超人は地の意義である。お前たちの意志をして言わしめよ。超人が地の意義であれ！と。

兄弟たちよ、わたしはお前たちに命ずる。いつまでも地に忠実であれ、そして、お前たちに地を超えたもろもろの希望を説く者たちを信ずるな！彼らは自ら知ると知らぬとを問わず、毒を盛る者である。

彼らは生の軽蔑者である。地のほうで飽き飽きしている瀕死の者、みずから毒を盛られた者である。だから、彼らは死んでしまいがよい！

かつては、神の冒瀆が最大の冒瀆であったが、神は死に、したがって、この冒瀆者たちも死んだのだ。いまは地の冒瀆が、また究めがたいものの臓腑を地の意義よりも高く崇めることが、もっとも怖るべき冒瀆なのだ！

かつて、魂は身体に軽蔑の眼を向けた。そのときは、この軽蔑がもっとも高いことであった。——魂は身体が痩せて、醜く、飢えてあることを欲した。かくして魂は身体と地からのがれ出ようとした。」⁽¹⁴⁾

この宣言がヨーロッパにいかにか大きな衝動を与えたかは、彼ニイツエが自分を境として、全く新しい人間の歴史が始まることを予告しているところにあらわれている。

ニイツエは19世紀後半において、最も不気味な訪れとして、ニヒリズムを歴史の根底に体験せねばならなかった。この彼の実存体験が、「神は死せり」という宣言であった。この神の死というのは、キリスト教信仰と、それを中心とするカントやヘーゲルなど一切の哲学的倫理的な価値体系の崩壊を意味するものであった。ヨーロッパの伝統精神として、それまで長く歴史を支配して来た最高の、そして究極的な価値、即ち神の信仰や理念や目的の喪失ということが、ヨーロッパの精神を虚無の底におとしこむ深淵としてニイツエには体験された。それまで人間がそれの上に生きることに最高の意義を見出していたこれらの神を中心とする価値体系が、すでに死せるものであることが宣言せられたのであるから、人間の存在の意義は真向から打ち砕かれてしまった。ニイツエはこの事実を一哲学者として単に観照したのではなく、自らの歴史的体験として受けとめたのである。しかも、それが現在から未来のヨーロッパ全体をそこに巻きこんでゆく、無意味にして無目的な精神状況であることを見てとったのである。彼のニヒリズムは、彼が歴史的危機に立って実存としての自己の体験からうけとったものであった。ここに、彼のニヒリズムが単なるニヒルというムード的なものではなくて、近世以後いわゆる進歩の時代を経て19世紀末にいたる時代の虚無的な危機感としての告白であった。近世以後発展して来た自然科学の力は、宗教的、形而上学的、また理想主義的な信仰や理念を破壊して行

った。また、資本主義社会という機械と資本との巨大な魔術的な組織の中で、生きた人間個人は、段々と小さく平均化され、機械化されてゆく。社会主義者という俗流唯物論者は、高貴な人間を衆愚化し、アトム化してゆく。こうした19世紀末頃からの時代の苦悩の中から、すでにニイツェはこの無気味なニヒリズムの到来を身をもってとらえて行ったのである。そして、現在の世界は二度にわたる世界大戦を経験して来たし、その間人類は戦禍と共に深い既世感やデカダンスの末期現象を味わって来たのであって、まさにニイツェの予告したニヒリズム到来の諸現象を、いま目前に見せつけられているのである。

ニイツェはすでに19世紀末に今日のニヒリズムを予告した。彼は徹底的にニヒリズムに沈潜することによって、そこにすでに死せる神信仰や瘦せ細った哲学概念によって窒息せしめられてはいるが、いまだ死せざる血の通った歴史の生命を回復せんとした。それが「ツアラトストラ」や「力への意志」にあらわれた「超人」の思想であった。超人とは天上界に遊離した価値概念を否定し、永劫回帰（die ewige Wiederkunft）の煉獄にきたえられることによって、地の意義を説き、人を愛するの故に没落しゆくところのものであった。だから、彼のニヒリズムは、この地上の新しい生を創造するための高い精神力としてのニヒリズムであった。

「わが兄弟たちよ、お前たちの霊と徳をして、地の意義に仕えしめよ！そして、一切の事物の価値が、お前たちによって新たに設定されよ！そのために、お前たちは戦う者であらねばならぬ！そのために、お前たちは創造する者であらねばならぬ！」⁽¹⁵⁾

3.

以上はヨーロッパにおけるニヒリズム発生歴史的意義を、ニイツェによって述べたのであるが、わが国においてはいかなる歴史的な状況にあるであろうか。

いうまでもなく、明治、大正、昭和を通じて、日本はアジアにおける文明国としてその近代化の道をばく進して来た。そのためには、進歩と希望の世紀であった19世紀後半の欧米の科学文明を無批判的に吸収し、これによって黄色の肌に白い厚化粧をした。それによって、一応世界一流の近代資本主義国家としての外観を備えることに成功したのであったが、実はその日本人自身の精神的構造は、ニヒリズムの外何ものでもなかったのである。ヨーロッパでは、1840年代を転機として、すでにキエルケゴール、ニイツェ、そしてマルクスなどによる近代文明への批判が始まっていたのに拘わらず、わが民族はそうしたニヒリズムを深く包蔵した近代科学、或は近代資本主義体制による近代国家の外塗りに精いっぱいであったのだ。⁽¹⁶⁾ だから、そこにニヒリズムを克服しうる人間存在の根源的なところから生れる主体性を失っていたのだ。ニヒリズムという灰色の荒野に、突如として尖光を放った独裁権力なるものが、悪魔的どのような地獄の旋風を巻き起こすものであるかはまことに明らかな歴史的事実であった。「決定はただ1人の人間によってなされる」とヒトラーは「わが闘争」の中で彼の闘いを訴えたが、狂った1人の人間の決定が、人間不在のナチスの政治組織を通して、到底人間の考え及ば

ぬ史上最大の惨劇をひきおこしていったのである。わが国の場合においても同様である。教勅の精神や国家神道という日本の世界観の上に立って、やがて戦争へとかりたてられて行った。その世界観的構造において、例えば、仏教的世界観のように否定的媒介をもたぬ自然主義的思想の神道的世界観が、日本人の精神的な深層に血や肉となりようもなかったのである。ただそうした日本人にヨーロッパ的な外装のみを塗糊して来たのだから、すでに明治よりこの方、世界観的に見て、日本人の精神構造は主体性を喪失したニヒリズムの状況にあったのだし、それはやがて満州や中国にあって歴史的悲劇を現出する結果となった。だから、敗戦による混乱と悲惨によって、日本人のニヒリズムが始めて生れたというのは俗説であって、すでに、ニヒリズムは生るべくして生れるように、戦前より日本人の精神構造の中に長く内包されていたのである。

そして、戦後20年、その間に民主主義、マルクス主義、そしてプラグマティズムと、さまざまな思想形態が、日本人の精神的空洞を満すために、一応は次々と役割を果そうとして来たのだが、依然として、日本人をつつむ「千載の暗室」は照破せられずにある。伝統的な歴史的生命を喪失したものの、従って、あれもこれもという形式論理の次元に身をかためてゆく日本人のニヒリズムは、依然として深い。だから、そのニヒリズムの性格は、ニイツエの如く創造的なニヒリズムではなくて頹廢的な性格をもったものである。そして、この頹廢的なニヒリズムは戦後より今日にいたる日本人を、進歩と理想を信ずる楽天的な社会主義者や、或は紳士風の民主主義者にはたやすくはしなかった。むしろ、かれらは現代日本の政治経済は勿論のこと、教育文化を蔽うている偽善を嫌悪し、自分を社会人類や国家や、或は良心などというしろものの犠牲にすることを拒否して、相変らず官能的なデカダンスの中に、魂の傷痕をいたわりつつけているのである。創造的なニヒリズムとは、ニイツエの「力への意志」の副題である「諸価値の転換への試み」(Versuch einer Umwertung aller Werte) が示すように、これまでの最高の諸価値が否定され転換されて、そこに新しい生の充実を回復する積極的な創造を意味したのであったが、今日の日本人の場合には、そうした価値転換の積極性は見出し得ず、享楽と刹那主義とに頹落したデカダンスの姿である。こうした事情に今日もなお真実のヒューマニズムに根ざす民主主義の本当のものが、この国に育たぬ原因がある。かのナチスは消えたし、ナチスの政治体制はおそらく、人類の善意を信ずる限り二度と復活はしまい。しかし、ナチスが立っていたニヒリズムの根は、いまもなお世界に、そして私たち日本人の奥にも深く巣喰っているものであり、たとえヒトラーやアイヒマンは死んでも、そのよって来る精神構造の根本問題は、今日決して解決されてはいないのである。その同じニヒリズムが、あの恐るべきアウシュビッツの大量殺人の思想を育てあげたのだとすれば、これらの戦争を通じて独裁者や加害者どもものたどった道が、いまの日本人にとっても決して無縁のものではあり得ないであろう。

4.

ところで、ここで頽廢的なニヒリズムから能動的、即ち創造的なニヒリズムへ、そしてニヒリズムの克服という問題である。今日の日本人はいかなる苦悩の中にも、またいかなる絶望の中からも起ちあがって、この道を前進する以外に日本人たるの道がないのである。

本来、ニヒリズムというのはまことに矛盾した世界観である。ニヒリズムというのは、人生に対して生きることの意義を否定することであった。人生における何のために生きるか、という目標をもたぬことであった。人生に意味なり価値を与えてゆく道徳も宗教も否定して、人間は死すればそれで無に帰する。従って、この世におけるいとなみの一切を無意味であることを言い切る。しかし、何も価値なしと否定してゆく自らの主張のみは、絶対的なものだとするのである。例えば、生きることの無意味を知って、死を選ぶとき、彼は実はその死という虚無の中に、一つの安住の地、即ち価値を見出していたのである。人間は実際には、この人生に処して、生きるも死するも、何らかのうえに一つの価値判断を持たざるを得ぬようにできているのである。したがって、真にニヒリズムに陥ちこんでいる者ならば、実際は死ぬことも出来ず、生きることも出来ず、まことに不安と動乱と絶望との中に、疾風の如き苦悩の中に追いまわられていくのが、本当の姿でなくてはならぬ。清沢満之師が「わが信念」の中で、「私は何が善だやら、何が悪だやら、何が真理だやら、何が非真理だやら、何が幸福だやら、何が不幸だやら何も知りわくる能力のない私、随って善だの悪だの真理だの非真理だの、幸福だの不幸だのということのある世界には、左へも右へも、どちらへも身動き一寸することを得ぬ私、この私をして虚心平気に、この世界に生死することを得しむる能力の根本本体が、即ち私の信ずる如来である。私はこの如来を信ぜずしては生きてもおられず、死んで往くことも出来ぬ。」と告白しているのは、宗教信仰が本来的に内包している虚無とかニヒリズムというものを、ひと度克服した上での回顧的な告白であるが、実にこのような「生きても居られず、死んで往くことも出来ぬ」ぬきさしならぬ苦悩の心境であるだろう。死を選びうる者は、未だニヒリズムの真の苦悩というものを味わっていないのである。真実の宗教は死への逃避を説くのではなくて、死を突破して、不滅の生への復活を説くものである。しかるに、死をえらぶニヒリストは、この現世という有の世界に対立する死という無の世界を絶対化し、これを価値化して、そこへ逃避することである。有と対立的な無などというものは、それ自身また限定された有の立場にある抽象的なもので、宇宙人生の無限に綜合実現しゆく真実生命を無尽にうちに宿す本当の無、即ち仏教にいう空とか妙有とかの実存的な体験内容ではない。実に、仏教に説く空とか智慧、あるいは浄土教信仰というものは、生に相対する抽象的な死という虚無の世界に逃げこむ道ではなくて、有無の相対をこえて、より高い次元に味われてゆく真実生命の世界に生きかえることを説くものであった。真のニヒリズム、即ち創造的な積極的なニヒリズムは、抽象的な仮象の世界、即ち真実ならざる死などという世界に逃れるのではなく、死ぬことも出来ず生きること

も出来ぬという、この不安と絶望とに苦悩しつづけることを求め、これに徹しきってゆくことである。それが、やがてその苦闘の中から、これをこえて新しき高次の生への曙光を見出すところのものであった。ニイツエの「超人」とは、ひと度は逃避さるべき汚濁のこの現実の大地を「これが人生であるか。よし、もう一度！」と、大きく肯定してゆく真人の姿であった。この意味において、ニイツエの創造的ニヒリズムによってえぐり出された「真昼間」(der grosse mittag)の世界は、大乘仏教にいう空の内面的解明である真空妙有の境地を表現しているといえる。(17)

ところが、現実に見るこの国にひそむニヒリズムには、以上のようなニヒリズムの中から、積極的に新しい生命を見出すエネルギーを欠いている。即ちニヒリズムの苦悩に積極的に沈潜して、そこから全く新しい晃々たる人生を見出そうとする苦闘の姿はうすく、むしろその苦悩をまぎらすためにいろいろの気晴らしである官能的な享楽主義に耽ってゆくのである。これはまことに人生に対する不誠実な勇気を欠ける態度であって、ごまかしの姿であるだろう。自分の足許に恐ろしく口をあけているニヒリズムの亀裂を覆いごまかしてゆくもので、ごく身近な日常的なパチンコ、マージャン、あるいは酒に酔うて自分を忘れる、或は官能的な性の享楽などがこの役目を果してゆく。太陽族、月族、ビート族、あるいはパンダリズムなどの常軌を逸した行動なども、いずれもこの現代の頹廢的なニヒリズムと同じ系譜から生れ出ているものと言ってよいだろう。

しかし、こうした気晴らしによって、空虚な自分のニヒリズムは決して克服されるものではない。いつもそこには、ただ絶望の人生がのこされてゆくばかりである。何となれば、こうした気晴らしによって、人生の退屈さは一時的にはまぎらすことが出来ても、その後におそい来るものは、依然として前にまさる寂寥と退屈さとしてあるだろう。

但し、こうした日本の頹廢的なニヒリズムを創造的なニヒリズムと対照して、頭からこれを否定することをもってよしとするものではないのである。民族や歴史の危機にあたっては、いつも一応は頹廢的なニヒリズムの姿勢が生れてくるものである。しかし、このニヒリズムの中から前向きな新しい歴史的な生命への自覚というものは、そうたやすくは生れ得ない事情にあるのである。それにまた日本を蔽う頹廢的なニヒリズムの中にも、必ずしも、デカダンス的なものばかりとはいえない生の衝動というものがあるだろう。革命に、フアッシュョに、そして酒に性によるめきながら、また壁に頭をぶつけながらも、弱い人間は自分なりに灰色の泥沼からはいあがろうとして懸命に高次の生命を求めて行っているのである。ただそれがいまだニイツエのいう正午の「真昼間」の如き人生指導の晃々たるものにつきあたらぬままでいるのである。むしろ忍耐と努力と共感とをもって、しずかにじっくりとそのときを待つことが必要ではないのか。この一つの日本人の姿を、例えば大江健三郎氏の「われらの時代」に見ることが出来るであろう。10才で終戦を迎えた大江氏は、いわゆる戦後派の体験を身をもって味わって来た人であるだろう。この世代は、戦前においては民族主義で生きて来たのだが、敗戦による民

族主義、国家主義の崩壊と共に、これまで自己の立っていた価値観を全く喪失し、定石通り虚無感につきおとされた。しかも、終戦後の混乱期にあって奇々怪々の大人の醜い姿を露骨に見せつけられて、人間に対する不信と軽蔑を骨の髄までうえられたものである。この世代の体験が、「遅れて来た青年」や「われらの時代」にはよく現われている。ここでは、戦時における童話的な英雄的な空想は消え失せて、つまり方向づけを失ったエネルギーが停滞の中にくすぶっている不幸な青春の姿を、リアリズムによってえがき出しているのである。

戦後、日本人のニヒリズムを克服する意味で石原慎太郎氏や三島由紀夫氏らによって官能的な享樂の文学がひろまったが、そうしたものによっては、決してニヒリズムは克服されるものではなかった。大江氏になると、そうした享樂主義の行きずまりを意識して、ニヒリズム克服のいろいろな突破口が求められてゆくのである。「われらの時代」の主人公南靖男は、航空将校の遺児で仏文科の学生であるが、外人相手の娼婦頼子に養われて官能的な廢頹の中に日々の退屈な生活をつづけている。作品はこの大学生が頼子との情事の最中に、退屈しなから観念的な思いに耽ってゆくこまかしい描写のところから始まってゆくのである。「希望、それはわれわれ日本の若い青年にとって、抽象的な一つの言葉でしかあり得ない。おれがほんの子供だったころ、戦争がおこなわれていた。あの英雄的な時代に、若者は希望をもち、希望を眼や唇にみなぎらせていた。…今やおれたちのまわりには不信と疑惑、傲慢と侮蔑しかない。平和な時代、それは不信の時代、孤独がたがいに侮蔑しあう時代だ。〈宏大な共生感〉という言葉、かれはフランスの中年の作家の書物からさがしだして覚えていたが、それも戦争のイメージ、暗い夜のむこうにとどろく荒あらしい海の襲来のようなイメージとつながるものなのだ。ああ、希望、友情、〈宏大な共生感〉そういうものが、おれのまわりには決して存在したことがない。おれは遅れて生れてきた。そして、次の友情の時代、希望の時代のためには、あまりに早く生れすぎたのだ。」青年南靖男は、ニヒリズムの中に落ちこみ、受身で無気力な日本の青年たちを象徴している。娼婦との泥沼の生活に、自己嫌悪をいだきながら、そこから脱出しようと試みるのだがいつももとの安逸、死のような退屈さの中に引きもどされてしまう。アルジェリアの闘士と交渉して反仏政府運動に関係するが、反てこれが、日本における生活の泥沼から足を洗おうとするフランスへの脱出の機会を失わしめる。弟の滋たちの右翼にも近づくが、天皇に失望し、テロリズムを企て、挫折してゆく。「おれたちは自殺が唯一の行為だと知っている。そして、おれたちを自殺からとどめるものは、何ひとつない。しかし、おれたちは自殺のために跳びこむ勇気をふるいおこすことが出来ない。そこで、おれたちは生きてゆく。愛したり憎んだり性交したり政治運動をしたり、同性愛にふけったり殺したり、名誉をえたりする。そして、ふと覚醒しては、自殺の機会が眼の前にあり、決断さえすれば、充分なのだと思づく。しかし、たいていは自殺する勇気をふるいおこせない。そこで遍在する自殺の機会に見張られながら、おれたちは生きてゆくのだ。これがおれたちの時代だ。」この小説は、現代の自己疎外をうけてニヒリズムの中におかれたものが、漸く自己意識をとりもどして、そのニヒ

リズムの殻を破ろうとする青年の冒険と、その挫折の生活記録である。目的と希望とをなくした若者たちに、壮大な共生感を生み出させようとし、しかも挫折して、再びもとの安逸と頹落と無気力の中に帰りゆく姿である。

しかし、ここに象徴された現代の青年たちのニヒリズムの中に、何が胎動しているかを受けとってゆくことが大切であるだろう。官能的な享楽主義からテロリズム、そして学生運動から海外への逃避。しかも、常に見守られている死への衝動。戦後から今日にいたる現代の青年は、恐るべきニヒリズムの強迫に追いまくられながらも、それからの脱出を試みて来ているのである。だから、たとえその表面にあらわれたかれらの行動においては、まことに常軌を逸脱するかの如き様相があるとしても、その内面的な意味においては、たしかに日常的でない、現状を脱出しようとするより高次の生への衝動が動いているといえるのである。そこには、人間の中に本質的に内在している創造的な前向きの生、より高次の生への衝動というものが、いまだその本来の目標を自覚することなしに、無内容な享乐的な頹落の生への厭悪を深めつつ、それからの離脱の衝動として動きつつあるといえるのである。

5.

以上、ニヒリズムの世界観の状況について述べたが、これを克服して人生に深い愛情と誠実さを感じ、只今の一瞬一刻に不滅の命と光とを見出してゆく創造発展の態度こそ、仏教の思想信仰であった。特に、法然や親鸞の浄土教は、こうした日本の世界観的情况下にあって、今日重要な役割を果たすものであるだろう。

ところが、浄土教に対する大きな無理解が残っているのだが、それは浄土教というものが彼の世、即ち浄土を彼岸にあこがれる結果、この地上の現実をかえって無視し、否定してゆくということである。しかし、これほど浄土教に対する誤解はない。浄土教の信仰の対象たる阿弥陀仏、その救済の実現活動たる本願力廻向の体験など、それらは主体的に把握すべき宗教体験であるのに、それを対象的にすべて概念化したり、思弁化して論ずる結果、そうしたいわゆる彼岸主義の戯論に墮するような結果ともなるのである。

法然や親鸞の浄土教こそは、あの平安末期の民族の心底を滲透した末法の世紀末的な不安と絶望とを克服して、真に地に生きることの人間の活力を樹立したのであった。まさに、あの時代こそは、悲風蕭々たる頹廢的なニヒリズムの時代で、民族をあげて世紀末的な絶望から来る刹那主義に、全く雄健なる人生信仰を見失って行った。このとき、末法という歴史的な動乱と絶望のどん底に徹しきることによって、そこに時代もろともに生きかえる大いなる道を見出したのであった。浄土教とはあのニイツエがキリスト教について語ったところの彼岸世界人（Hinterweltern）のためであったり、弱者の道徳として奴隷の如くに訓育するための信仰ではない。この波乱万丈の現世を、力と感動とをもって生き切ってゆくことの出来る人生観を与えるところのものである。法然以前、即ち藤原時代における日本を風靡した叡山の天台浄土教は

難行難修を性格とした彼岸主義の情緒的詠嘆的な浄土教信仰であった。かの撰関時代最高の栄華をきわめた藤原道長、頼通の浄土教的造形美術がよく示す如く⁽¹⁸⁾ この時代にあつては、浄土というものを現世と同次元の延長線上に官能的な満足の象徴として求めた。従つて、浄土とは苦楽相對の苦なき楽しみの満される理想世界として、人間の立場からする自力作善の功德主義の上に求められた。だから、それは明らかに人生態度としては、この世を手段化しゆくことだし、またこの現世の寿命が終るところに求められたのであつた。ここでは、この俗悪な愛憎無限の現世に生きることの力と意義は失われて、浄土教信仰はいわゆる彼岸主義的なものに墮せられざるを得ない。こうした浄土教信仰の誤った把握の仕方というものが、当時の王朝文学の思想的な世界観としてとり入れられているのが見られる。「源氏物語」や「平家物語」における、哀しき人間の悲局のはてに仏門に投じた多くの可憐な女性のその後の生涯を見てみると明かである。浄土門に投じたことによって、この世における新しい人生への復活が描かれてあるのではなくて、そこには、この世における「生ける屍」としての涙の生涯が綴られて行っているのである。もっとも、現世否定という死の彼方に浄土を画く筆法は、ゲーテの「ファウスト」の最後の場面におけるファウストの昇天と同様、文学的表現においてはやむを得ぬことだし、一方また文学的抒情としては、たしかに効果的ではあろうが、無量寿経を骨格とする浄土教本来の性格を遠くはなれているものであることは言うまでもない。

いずれにしても、藤原時代の造型美術的な観想的浄土教、更には、これを教義的に体系付けた源信の「往生要集」にあらわれた天台浄土教は、ややともすれば、彼岸的詠嘆的な性格のものであつた。これに対して、法然はそうした貴族的な詠嘆的な性格を清算して、末法という人間のまるはだかの中から生れた力強い意志の性格の浄土教、即ち、選択本願念仏の浄土教を確立したのである。それは造像起塔もなし得ず、広学多見でもない、持律持戒にもたえ得ざるまる裸の一介の力弱き人間が、乱世に処してただこれひとつで生きてゆける力となるものであつた。⁽¹⁹⁾ 選択本願念仏の信仰にあつては、浄土とはこの現世と同次元たる日常性の立場から憧憬されたもの、従つて現実否定のところに望まれる性格のものではなく、浄土は現世の日常性の次元とは全く異なる高次の世界であることがはじめて明暢ならしめられた。このことは法然の信仰体験の極意である「順彼仏願故」のうえに味うことが出来る。浄土とは理想主義的な理念でもなく、思弁哲学の実体的なものでもない。「四十八願莊嚴より起る」とある如く、本願力の世界である。だからこちらから現世と同次元の延長上に求められるべきものではなくて浄土という絶対価値がこちらから、この地上の私の只今の生活の上に実現し来るのである。だから念仏とは単にこの私の身体的心理的な動きをいうのではなく、宇宙人生の大善意、宇宙に遍満する本願の力がわが身に実現し来れる全人的な表出であるのである。彼の「順彼仏願故」とは、この宇宙人生の眞実生命たる本願が念仏となって実現し来れることである。それは本願と自己の念仏とを対立的に概念化し、これをむすびつけるものではないのである。ここに、法然によって宣言せられた選択本願念仏が、それまで日本を風靡した一般念仏とは根本的に異なる

革命的な意義を有するものであって、これによって人間のあらゆる生活の中に、絶対の命と光とが滲透されることが実証せられた。いつ、どこでも、只今のすがたの中に、本願実現の眞実生命のお育てをうくことを得て、感動とよろこびを感得してゆけるし、同時に人生社会の発展向上の聖業に参加しゆくことが出来ることとなったのである。この雄健な奮闘の人生信仰こそ、末法時代における絶望とデカダンスとを乗り切ることの出来た浄土教の人生信仰であった。旧仏教より法然に加えられた史上まれに見る大迫害は、その72才頃より始まるが、四国への追放から80才の死にいたるまで、特に法然の信仰は最高潮に達している。法然はそうした逆境のうちでありながら、ますます本願の大生命に生きうることのよろこびを深く感佩せられ、これを生涯の恩寵として、死の日にいたるまで弟子たちを激励せられた。

法然は平安末期の動乱の世に処して、まことに充実した人生信仰に生きた。私はそれをよむたびに深き感動を覚ゆるが、南都の学府東大寺で三部経の解釈をせられた草稿の一節にこうある。「念仏の草庵隘しといえども恒沙の聖衆雲集し、巷羅園の華座に同じ。三昧の道場狭しといえども無数の賢聖側塞し靈鷲山の苔筵に等し。10万億刹あたかも咫尺の如し。膝を容るる丈室ほとんど大虚の如し。」⁽²⁰⁾ 末法という混沌の世に処して、わが身にふりかかる迫害の中にあつて、出でては新しい生への福音伝道のために起ち、入りてはここに示されたような念仏するひとすじの生活にこの大いなるよろこびの生活であつた。実にこの生へのまことに充実しきつた真人のすがたであつた。そこにはニヒリズムに見る孤独、不安、そして絶望といった生への反逆というものは微塵だにない。そして、只今の与えられたいかなる逆縁逆境にも不滅の命と光とをうけとりつつ、それをさらに新しい人生開拓への善縁善機たらしめて行くのであつた。ここで仏菩薩無数の聖衆にとりかこまれてあるという宗教的な表現は、この生への充実し切つた態度、人生に対する愛情の限りを言いつくしたものである。

また、親鸞はこうした心境を「教行信証」において浄土教の地上的意義として、現生十益としてそのよろこびを表白している。即ち至徳具足、転悪成善、冥衆護持、諸仏護念、諸仏称讃、心光常護、心多歡喜、知恩報徳、常行大悲、住正定聚の十益である。⁽²¹⁾ 親鸞は自らの体験のよろこびをかりに十益としたが、その数はこれをうけとる者の味わい方によっていくつあつてもよいわけである。この十益の順序説明については、宗乘的にむづかしい分類もあるが、これは人生生活の充実し切つた心境を告白されたものであつて、これらを人生に対する充足、歡喜、報恩、奮闘、向上、奉仕という主体的なうけとり方に要約出来ることである。かくの如く、法然や親鸞の浄土教は、現実否定の宗教ならずして、あくまで地に生きることの意義と使命とを説くものであつて、この人生信仰によって、ぬきさしならぬ現代のニヒリズムは克服されてゆくものと言える。即ちこの浄土教信仰によって、創造的ニヒリズムが生み出そうと悶えつつ、歴史的展望において前むきの姿勢にあるところのものをひき出し、これを開明し、そして、おしすすめることが出来るであらう。

む す び

1.

さて、以上の諸論をここで本論の副題である「ニヒリズムの解明とその克服」という視点から要約しておこう。

近代より現代にかけての人間の自然界の征服と言ひ、また人間社会の統制開拓と言ひ、それらの活動の根拠となったものは、すべて「自我の自覚」であった。即ち、能動的な自我の上からする諸科学の発展であり、その基礎付けとしての哲学の集大成でもあった。そして、この場合の活動的な自我の自覚としての武器は、分析と抽象をこととする悟性にしても、総合をはたらしとする理性にしても、要するに人間の知性の活動であった。自然科学や社会科学のすばらしい発展、それを原理的に基礎付けていたカント哲学を始めとして、そこに人間理性の上に壮大なる理論的な体系が構成せられて行った。しかし、そうした構成原理となった人間の知性には、一定の限界というものがあったはずである。そのことはすでに歴史的に見ても19世紀半ばにおいて、人間理性の壮大な世界観的哲学が、キエルケゴールやニツエの実存哲学の立場からと、一方、社会経済的な立場からするマルクスなどの批判をうけ、更に2度にわたる大戦の悲劇というごさかしき人間理性のバベルの塔の崩壊を通して、ここに近代から実存的世界観の現代への新しい道がひらけて来た。そうした歴史的経過を見てもわかる如く、ヨーロッパの意味における近代的人間の知性というものには、一つの限界というものがあった。即ちこの場合に、そのヨーロッパの意味における知性の自覚的根拠となったものが、自我の立場であって、この立場から諸科学や文化というものの知識体系が構成されてゆくのだが、この自我そのものが、すでに限安された、従って対象化された論理的な自我の立場であった。だから、そこには真に生きた人間の主体的な、いかなる意味においても対象化され得ない根源的なものは、何らそこには解明せられていなかった。従って、そのように論理的・心理的に限定された自我の立場を絶対視し、これを宇宙人生の、また諸科学の構成原理としている限り、この限定された自我の根底というものは、いわば無の深淵に蔽われてあるものといえる。即ちそこにはニヒリズムへの道が用意されている。

勿論、この知性を唯一絶対とする日常的な合理主義自体が、また自己のよって立つ哲学的根拠の自我が、限定された抽象的な立場であって、それはあたかもどす黒い深淵のうえにはられた薄氷の如きものであるということを自覚しているとは限らない。いや、むしろ自覚していないからこそ、この自我の上から一定の範疇なり法則の上に構成され、体系付けられた科学や哲学をもって、もっとも確実な現実的なものだと考えてゆくのである。また事実、学問としての諸科学の立場にとどまる限りにおいては、その学問の立場の根拠が世界観的に見てニヒリズムにあることを考えなくてもよいのであろう。ところが、そうしたいろいろの学問や諸文化の

立場をはなれて、それらを構成している自我そのものの知性をもって、世界観的に一切を支配せんとするところに、始めてニヒリズムの問題を生じてくる。即ち対象化された自我、限定化された自我というものは、対象的な人間の知識や道徳などの諸文化を一応学問としては構成することの根拠にはなっても、それでもって、生きた現実の人間の真に根源的なものの解明とはならなかったのである。だから、そうしたヨーロッパ的意味における学問の構成原理たる知性の根拠、即ち自我というものは、どこまでも限定され抽象化されたものであるのだから、それをもって世界観構成の場にまで拡大されうるものとは言い得ない。にもかかわらず、この自我の立場からする悟性とか理性という知性をもって宇宙人生のすべての問題解決にまでおしすすめてゆくところに、今日のいわゆる日常的合理主義の誤った世界観があったのだし、そうしたところから、今日すでに原子科学者自身すら科学という学問的立場をはなれて、実存としての人間の立場から、科学者自身の政治的責任、あるいは人間としての良心の苦悩を世界に訴えざるを得なくなって来ているのである。だから、そうした知性そのものの根源にこそ、千載の暗室としての薄気味悪いニヒリズムが宿されているということが言えるのである。

だから、仏教の空とか智慧というものこそが、自我をして真に自我たらしめてゆくものであり、従って、限定された自我の立場からする知性の上に生まれた学問体系をして、真に基礎付けてゆくこと、即ちそれへの盲信を改めて、それに真に所を得せしめ、本当に生かしてゆくことの出来るものであるということになる。そうすることによって限定された自我の足下に蔽っているニヒリズムを根源的に克服してゆくものである。知性の上に体系付けられた学問知識はこのように自我のある限定された立場からのものである以上、それはすでに対象化されたものであったが、それを真に生かしてゆく力をもつ根源的なものは、どこまでも対象化されない根源的なものであって、それが仏教の智慧である空であり、自然法爾の道であった。これによりてニヒリズムも主体的に克服されて、自我の上に立つ知性も根拠をもちうることになる。

いずれにするも、ヨーロッパ的意味における人間の知性の上に、今日の日常的な合理主義の楽天的な世界観は生れ出ている。そして、科学文明、機械文明のはなやかさに、ややともすれば、そこに恐ろしい亀裂の口をあけているニヒリズムの陥穽を、全く打ち忘れてしまっているのである。人間の死とか、道徳的な破綻とかいった、人生におけるさまざまな挫折の体験は、日常的な人間をして真に実存としての存在にまで自覚せしめるだろう。そして、そこに一度はニヒリズムのうちに陥ちこんでゆくであろう。にもかかわらず日常の生活にあっては、現代人はすべてが恐ろしいこのニヒリズムを抱懐しながらも、この時限ばくだんをいだいておること自体、今日では全く口にするこすらうち忘れ去ってしまっているのである。

2.

さらに、このニヒリズムとの関係においてマルクス主義の性格について結論しておこう。これまでのマルクス主義の陣営から、そしてまた宗教界からの問題の提出の仕方としては、唯物

弁証法を世界観とするマルクス主義と宗教との対決という形であった。マルクス主義がその世界観からして宗教を否定すること、しかもそこに革命的実践的な意義をもつことはすでに述べて来たところである。この宗教批判に対して、宗教者側は、現象形態としての宗教はまさしくマルクス主義の批判するように「阿片的」な役割を社会的に果して来ている。しかし、宗教真理そのものはそうではないと答える。アンドレ・ジードが言う如く、マルクス主義は赤ん坊のうぶ湯をすてる時、誤ってたらいの汚水をすると共に、中にいた大切な赤ん坊まで一緒にたにして流しすててしまったと反論するのである。しかし、ここでは、もっと根本につきこんで、私はマルクス主義がその理論と実践との弁証法的把握をもって、果して、有限な人間存在にまつわる虚無性そのものを果たして克服しうるかどうかという、もう一つ根本的な角度から問題の提出をして来たのである。だから、マルクス主義に対する宗教の対決という問題の提出方法ではなくして、マルクス主義そのものが、実は自らの中にニヒリズムを内包する性格のものであることを言うのである。

元来、マルクス主義そのものは、すでに述べて来たように近代人間主義なり、近代社会の人間の自己疎外を政治経済的な観点より克服することを目的として生まれて来たものであった。それはたしかに近世の人間主義の出発とは全く矛盾する社会である資本主義文明の克服を目的とした。しかし、それは真にこの人間の自己疎外を克服することによって、人間の主体性たる自由をとりもどすことが出来るものであるかどうか。それは政治経済的立場からして、人間を解放することは出来たとしても、真に実存としての人間の自由な主体性を確立することは出来ないものであるだろう。これを結論的にいって、マルクス主義の世界観たる唯物弁証法、その適用としての史的唯物論には、ヘーゲル哲学後期の悪しき遺産である知性的な弁証法なる汎論理主義の強い性格が受けつがれているのである。従って、その認識論としての唯物弁証法たるものが、歴史発展の法則性を確証してゆく歴史的实践の場において、主体の側における自由なる決断を解明するにあたって、十分なる満足を与え得ない事情にある。歴史的展望における主体的な実践にあたって、決断と自由というものが、主体的なものである限り、それはどこまでも知性の立場からしては決して対象化され得ないものでなければならぬ。「存在が意識を決定する」という場合における意識、あるいは「自由とは必然の認識の上に生れるもの」と公式的にいわれているものは、すでに対象化された経験的な意識内容であり、また対象化された心理的自由である限り、それは何ら真の主体的決断の根拠となる自由ではない。認識論としての唯物弁証法なるものが、いかなる意味においても対象化され得ぬこの主体的な実践の立場における自由なる決断については何らの解明をも与えてはいない。従って科学的な歴史的法則の展望と、それへの革命的な弁証法的実践の場においては、この主体的な側において、認識論としての唯物弁証法では切りこめぬ空白が依然としてのこされる。そこでこの空白をおぎなうものとして、そこにいわゆる科学的な法則とは異質的なもの、即ち倫理的、或は宗教的な価値的なものが、無意識のうちに実践を媒介として混入されて来ていると言えるのである。

例えば、史的唯物論において、その社会歴史の物質的な生産力の発展がそのまま価値的に見て進歩とせられ、道徳的にも社会は発展上昇をするものだと考えられている。世界観としての唯物弁証法なり、歴史哲学としての史的唯物論なるものは、その歴史的展望にあつて、元来そうした倫理的な価値観をもつものではないはずである。「共産主義はわれわれにとっては、つくり出さるべき一つの状態、現実が基準としなければならぬ一つの理想ではない。われわれが共産主義とよぶのは、いまの状態を廃棄するところの現実的な運動である。」という「ドイツエ・イデオロギー」の有名な言葉は、史的唯物論がそうした倫理的な価値を否定していることをよく示している。しかし、革命的実践の場においては、そうした正義とか搾取とかいった倫理的な強いものが人間の実践的情熱をかきたてるにあつて重要な役割をなしていることは疑いないところである。だから、ワルター・タイマーは「マルクスの唯物論は非倫理的ではない。もしそうだったら、社会主義的体系の基礎として役立つことが出来なかつたであろう。この矛盾は、マルクスによれば、物質的發展がヘーゲルの世界精神と全く同じように、それ自体の中に、理性と自由への傾向、つまり倫理的傾向をもっていることによって解消する。物質的發展と自己を同一化するものは、それと同じように善きものとなり理性的となる。唯物論と倫理とが一つになる。物質的發展がもともと善へと努力して進むから、善という自律的な理念は不要となるわけである。これとは異つて、倫理の価値を低下させるような結果にみちびく唯物論もあるが、マルクス主義はこのような唯物論に属しない。マルクスは正義の理念に心からみたまされてきた。正義の理念は（彼の学説はこれを否定しているが）彼の出発点であつた。」⁽²²⁾と述べている。共産主義運動は一つの目的価値において、それを造り出さそうとする運動ではなくて、現在の社会を止揚してゆく必然的な運動である、と述べているのは、肯けるところである。いわゆる科学的な社会主義という外装においては、つとめて倫理的なものを経済的な範疇や、唯物論的な科学的法則の中に解消しようとしているのだが、革命的実践の場における主体の側における決断への契機としては、むしろこうした倫理的なものが重要な役割を果たして来ていることである。この意味で、「共産党宣言」や「資本論」の随所にとび出している正義と道義の高調と、ブルジョア社会の社会悪に対するするどい倫理的批判というものは、科学的な学説だけでは理解出来ぬ実践的な意味を有するものであるだろう。

3.

そして、さらに問題となるのは、逆説的な言い方だが、マルクス主義そのものの無神論的宗教という性格であるだろう。その世界観たる唯物弁証法が宗教を否定する立場にあることは当然として、果たして、マルクス主義自体が、科学的唯物論として宗教性を完全に排除し得ているものかどうか。また、若し、宗教性というものを自らにもつとしたならば、それはマルクス主義の理論体系において、どういう役割をなしているかということである。

すでに、ベルジャエフやドーソンらが指摘しているように⁽²³⁾ キヤタストロフイを通して一

挙に人間の自由を回復せんとするマルクス主義の歴史哲学自体が、終末論的なキリスト教史観を経済的にほんやくしたものとして、スラブ神話の性格をもつものだという事は、すでに一つの常識となっている。マルクス主義の革命的実践にかりたてるこの宗教性というものは、実はマルクス主義自体の内包する無神論的ニヒリズムを蔽うところのものであるだろう。元来、スラブ民族ほど、古来宗教的な性格をもった民族は少ない。「神を孕める民族」といわれているように、まことにギリシャ正教会の、迷信に近いほど執拗な神信仰に生きた民族であった。それが19世紀中葉から西欧の科学思想の洗礼をうけて、世紀末におけるロシアの革命的インテリゲンチヤは、すべて無神論的ニヒリズムとなって熱狂的な破壊活動に狂奔した。これらの無神論者たちは、熱狂的にこれまでの宗教にかわる科学を盲信して従来の伝統の破壊に起った。常に何かを絶対視し、皇帝、国家、階級とか言った本質的に有限的内在的なものにも、絶対者に対すると同様な熱狂的な信仰を持たねば承知の出来ぬところにスラブ神話の秘密があるのだが、いまや科学に対する態度がここに示された。これまでの絶対者たる神の信仰は、今度は相対的内在的な次元にあるところの科学に対しても同じ姿勢で向かうこととなった。そして、ここに生れた科学盲信の絶対性という世界観的立場よりして、他の何ものをも容認せぬ排他的独善的なマルクス主義の性格があらわれた。⁽²⁴⁾しかし、そうした熱狂的な黙示録的な感情の中に、人間本来の有限と罪障との自覚より来る人間存在の虚無性は一時的には蔽われてゆくかも知れないが、果たして虚無を最終的に克服出来るかどうか、問題として残るであろう。

このロシアのインテリゲンチヤの無神論的ニヒリズムの開明と克服については、ドストイェフスキーのまことに深い洞察が、例えば「カラマゾフ兄弟」の二番目のイヴァンの性格によくうかがわれる。西欧の科学の洗礼の上に無神論者のイヴァンは、ニヒリズムとしての深刻なる苦悩を通して無謀なる神への挑戦に倒れてゆくのであるが、マルクス主義自体も、ある意味では自己のうちにもつ無神論的なニヒリズムに向かって、実は無謀なる挑戦を試みているといえる。即ち唯物弁証法という世界観、あるいは史的唯物論という科学的な歴史的必然というもので、果たして人間存在の有限性なり罪障への自覚としての、即ち実存としての人間の不安と絶望とが救いされるものであるかどうかということである。すでに述べた如く、革命のさ中に、ふと有限なる人間存在にまつわる虚無性とか道徳的破綻などという挫折の境位において、これまで自己をかきたてて来た理論と実践とが、もろくも破れ去ってゆくことはないか。逆説的に言って、真に実存としての人間の真の姿を見失わして来た「阿片的」な役割をこそ、マルクス主義自体が果たして来たともいえるだろう。この意味において、スラブ神話の経済的ほんやくとしてのあの熱狂的な革命的実践の中には、単に現在の社会制度に対する政治経済的な不満や不平という反抗の行動以上に、有限的な人間存在に本質的にまつわる場所の不満たるニヒリズムというものが大きく動いていると言えよう。これはドーソンなどが神より切りはなされた人間の絶望の姿として、神的不満 (divine discontent) などという言葉をもってあらわしているのだが、この無神論的ニヒリズムというものは、ブルジョア・ヒューマニズムによっては

勿論のこと、プロレタリア・ヒューマニズムによっても、決して解消の出来るものではないのである。唯物弁証法とかプロレタリア革命とかいった一科学的理論をもつてしては、到底解き得ないもので、こうした無神論的宗教のマルクス主義の科学性というペールを解きはがしたとき、いつでもそこに大きく亀裂を示している人間本来の虚無性なのである。

しかし、マルクス主義が自らの中にもつニヒリズムを克服出来ぬということは当然のことであるだろう。というのは、マルクス主義が近代の人間主義や合理主義と同じ次元の延長線上のものであったからである。なるほどマルクス主義は、近代資本主義社会の克服として生まれて来ているものであったが、その世界観たる唯物弁証法にしても、歴史哲学としての史的唯物論にしても、広義の人間主義や合理的知性の上に立ち、人間に対する科学的技術や物質的生産力の関係において、きわめて楽天的な歴史的展望をもっているところ、それは近代主義を完全に清算しきれずにあり、日常的な合理主義をモットーとする近代の人間主義と同次元にのこるものと言える。しかも、この日常的合理主義こそ、これを世界観的に見るときに、それはニヒリズムをその底に深く内包しているものであったのである。

以上よりして、従来のように共産主義的な世界観と宗教との対決という問題の提出以上に、今日は、共産主義をも含めてのニヒリズムと、これが克服としての宗教との対決という問題の提出の方が、より根本的なものとなっているということである。マルクス主義によつては、近代社会を蔽うて来ているニヒリズムを止揚克服することは、根本的に出来ないところであった。それはマルクス主義自身が、自らの中に潜在的にニヒリズムをそのモメントとして深くもつものであったからである。勿論、現代社会におけるニヒリズム発生^の政治経済的原因として、現代社会における人間の自己疎外が大きく関係していることを否定するものではない。しかしニヒリズムの本質的解明なりその克服は、それがもともと人間存在の虚無性という本質的なものである限り、宗教的立場においてこそ始めて完うせられるものだといわねばならなかった。

4.

本論の最後に、一言加えておこう。今日では、すでにニヒリズムはある一部の者のものに限られた現象ではなくて、日本人の生活全般に滲透している。しかも、ニヒリズムの実態が、人間の生きる上においていかに恐ろしきものであるかの真面目な反省が、全く見失われて行っているのである。経済成長にともなう、レジャーと消費のはなやかさに幻惑されて、日本人は一般的に、この恐るべきニヒリズムの中におりながら、それへの意識を全く失なっていくのである。外装はいかにも美しく、はなやかに、そして平和的であるだろう。しかし、かりに武器をもって起つ戦いの姿は淡くとも、人間の真の自己を喪失してゆくことへの戦いは、これから恐ろしきまで行なわれてゆくことだろう。人間は勇気をもって、この戦いの征途に臨まねばならないのである。武器をもって起つ戦いは、遠くに、そして永久にあってほしくない。しかし、このニヒリズムとの対決は一刻も早く行なわるべきものだろう。それは、人間の新しき再生のため

めにである。その戦いは、不安と絶望との中につづけられる悪戦苦闘の様相を呈するだろう。しかし、この華やかな日常性にひそむニヒリズムを克服することなしには、人間のこの地上に生きることの意義は、永久に見出すことが出来ないであろう。大乘仏教の菩薩道とは、この人間存在に本質的につきまとうニヒリズムに一度は陥ちこむことによって、これに徹し、やがてこれを克服してゆくところに再生した雄健な人生信仰であった。真実人生の価値を見出すためには、個人も、そして民族も一度はこのニヒリズムに徹することによって、始めてそこに新しい大肯定の世界を見出しうるものである。

ここに実存哲学者の一人、ヤスパースのこの戦いへの真摯な努力を思いおこしておこう。日本の仏教者が、そしてまたキリスト者が今日世界をおおっているニヒリズム克服の大切な使命に起たず、頽落した日常性の中に依然として落ちているとき、この実存哲学者は、「哲学的信仰」をもって真の意味のヒューマンイズムのための戦いをすすめているのである。

「私共の哲学的思惟は、むしろ本来の存在への解放であるこのニヒリズムを通っていくのであります。「哲学すること」において私共の本質が再生し、これによって、あらゆる有限的な事物のかつては制限された意義と価値とがよみがえって来ます。そして、これらの有限的事物の道を通ることが、避けられないことだということがたしかとなります。しかし、同時に、それによって、これらの事物との自由な交渉をはじめて万能ならしめる根拠が獲得されるのであります。

実は虚偽であったところの実体的な確実な事物の崩壊によって飛翔することが可能となります。一深淵と見えたものが、自由の空間となります。一外見的には無（虚無）と見えたものが変化して、それから本来の存在が私共に語りかけるものとなるのであります。」⁽²⁵⁾

日常性の中に自己を没しゆく現代の平均化された人間にとっては、現象界に見える個々の事物こそ確実なもの、実在と思えるであろう。そして、それをつつむ無の深淵はかえって影の如く見えたであろう。しかし、実存としての真実人間に還り来るとき、日常性の世界からは、外見的に虚無と見えていたものこそ、本来の存在がそこから呼びかけて来るところの真の存在であったことがわかってくるのである。

この本来の存在からの招喚の呼び声をきくものこそ、ニヒリズムを克服するものであった。それならば、この招喚の呼び声をききうるものは、実存哲学であったか。それとも、浄土教信仰であったのか。私は浄土教における南無阿弥陀仏の人生信仰こそ、この大自然の招喚の呼び声をきくものであって、そこにニヒリズムも克服されてゆくことを述べたのである。

(註)

(1) Berdyaev: The End of Our Time. (荒川竜彦訳37頁)

(2) Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. s. 17.

(3) 親鸞「教行信証」行巻。

(4) 無量寿経の第18願「もしわれ仏をえたらんに、十方の衆生、至心に信樂して、わが国に生ぜんと欲

して、乃至十念せんに、若し生ぜずば、正覚をとらじ、ただ五逆と正法を誹謗することを除く。」

- (5) 入法界品(40華嚴)の中の最後の第40巻が普賢行願品であって、ここに説かれているところである。もともと普賢行願品の名はひろく華嚴經の中心思想をなすものであるから、40巻全体に通ずるものであるが、40華嚴にあつては、それを別して第40巻につけられたのである。ここでは最後に大乘菩薩道たる普賢の10大願を説いて、この普賢の行願を通じて青年善財が弥陀の浄土への帰入を説いている。そこで入法界品における善財が南方に向かって善知識を歴訪する第一番に徳雲比丘の念仏三昧に始まり、最後の帰着が弥陀の浄土往生にあるところから、華嚴經を貫く智慧の終帰を弥陀念仏の信仰におくということが言えるのである。仏教の最高の智慧を説くのが華嚴經であるが、その智慧の帰結が浄土教の念仏信仰になっているのである。だから仏教一代の批判と帰着点とをここに見ることが出来る。但し、このことは、浄土教の宗教哲学的な信仰の立場から言うていることである。經典史論の立場からすれば、おのずから別のことであることは言うまでもない。
- (6) 林靈法「現代思想と仏教の立場」参照。
- (7) マルクス「ヘーゲル法律哲学批判序説」「資本論」第一巻、第一篇、第一章「商品の魔術性とその秘密」エンゲルス「反デューリング論」第三篇「社会主義」等参照。
- (8) Feuerbach: Das Wesen des Christentums. (Reclams Universal Bibliothek) s.68.
- (9) マルクス「経済学批判序論」における、いわゆる史的唯物論の公式。
- (10) Karl Barth: Ludwig Feuerbach. (井上良雄訳、118頁)
- (11) 善導「観経疏」
- (12) Nietzsche: Der Wille zur Macht. 参照。
- (13) : Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. 参照。
- (14) : Zarathustras Vorrede. 参照。
- (15) : Also sprach Zarathustra, Von der schenkenden Tugend. 参照。
- (16) 林靈法「現代思想と仏教の立場」参照。
- (17) ニイツェの創造的ニヒリズムによって解明された生への肯定の世界は、あたかも大乘仏教に説く空の内容たる真空妙有の大肯定の世界を、また浄土教における本願実現の自然法爾の境地をほうふつたらしめる。当時、東方の聖典がほんやくを通してヨーロッパに紹介されたが、超越的一神教のキリスト教に疑問をもちはじめた西欧人に、神なき宗教、即ち無や空をとく仏教が大きな関心となって来て、ニイツェ自らも、仏教聖典の一部をよんでいる。しかし、彼の仏教に関する教養は何といっても、彼が若き日熱狂的に師事したショーペンハウエルを通してであった。そこに大乘仏教への不十分な理解から、さらに大きな誤解を生ずる結果となっている。

即ち、ニイツェは「力への意志」を始め、多くの著作において、仏教についての批評の言葉を多く書きのこしている。彼はキリスト教と対照して、仏教については好意的な言辞を用いてはいるが、結論的には、仏教を目して現実否定の虚無を説くところの、彼のいう頽廢的ニヒリズムの性格のものと断定している。ところが、かようにキリスト教や仏教を批判している彼の根本思想たる超人の思想そのものは、この生への力強い肯定の境地を示すものであって、これは大乘仏教の空の内容たる積極的なエネルギー、即ち妙有の世界に近いのである。ニイツェは仏教の根本思想を理解す

ることなしに、自ら誤って理解した仏教を批判しながら、しかも自らの根本思想を表出するところかえって大乘仏教の生命肯定の境地に進み出ていると言えるのである。彼が「善悪の彼岸」に生の絶対肯定を説くところ、まさしく「善悪の常倫諸地を超出しゆく」大乘仏教の境地といえよう。（この点の解明については、例えば藺田香勲氏の「ニイツエと仏教」があり、「ツアラトストラ」を解するに親鸞の浄土教をもってしている登張信一郎氏の「如是経」等がある。）

かように、仏教の根本思想をもって虚無を説くニヒリズムと解したのは、大きな誤りであるが、この誤解は彼の師であったショーペンハウエルの仏教理解を通してであった。もっとも、ショーペンハウエルはヴェーダやウパニシャッドの二元論的な哲学と、これを批判して生まれた仏教とを混同して、彼のいわゆる厭世哲学を生みだした。（「意志と表象としての世界」）この現象世界は、煩惱の迷いによって個別的差別的な対立闘争の世界を生み出している。従って、これをつくり出している「生きんとする盲目的意志」を否定することによって、この差別相対の悲惨な現実が消え去って寂靜たる無の境地となることが出来る。そこで、この解脱の世界たる涅槃に到達することによって、現実の苦悩は絶滅して、寂靜たる境地に到達せられるとする。ところが、この解脱の境地は仏教にあっては決して現実を否定し、これを遊離したところの無というが如き消極的なものではない。仏教的な立場では、表現は一応、無とか空とか滅とかいう消極的な言葉をもってするがその内容は決して虚無ではない。また現象界を否定した奥に考えられる本体とか、理念とかいう対象的な哲学的概念ではない。真に天地万象の重々無尽の事物をして絶対価値の実現たらしめ、命と光とに晃々たる輝きを与えゆくところのものである。かくて、さきに否定された「ある」という存在の差別相対の現象界をして真に事々無碍の「生きる」世界たらしめるものである。すべて絶対と相対、無限と有限、主体と客体といったものを、二元論的に抽象的概念的にしか理解しがたいヨーロッパ的思惟というものが、やはり西洋哲学史上めずらしく東洋的思惟に沈潜したショーペンハウエルの場合においてもその残滓をのこし、盲目的意志を否定した無の境地を、概念的に虚無的な消極的なものに理解せしめている。そして、仏教に対するこの不十分なる理解は、今日においても、欧米の哲学宗教者の中に強く残っている。しかし、実はそうではなくてこの境地こそは、かつての盲目的な意志をして真実生命の流動発展しゆく積極的な内容に転成せしめたところのものであった。ニイツエが彼の生命肯定の哲学を發展せしめたのは、ショーペンハウエルが意志否定によって味わった消極的な無の境地からであって、実はその無の中に沸騰している「ディオニソス的生命」をえぐり出して、それを自らの哲学の立場としたのであった。

勿論、以上の論述より、ニイツエの生の哲学と大乘仏教の真空妙有の境地を、全く同一視することは出来ないであろう。それは、ニイツエの哲学が超人の思想によくあらわれている如く、それはきわめて高い貴族主義を説き、戦いと服従をもとめる「力への意志」を説き、社会主義や民衆への愛というものを衆愚（Pöbel）への墮落としてこれを徹底的に否定する。これに対して、大乘菩薩道は、一つの対照的な立場にあるだろう。しかし、ニイツエにあっては、当時の墮落せるキリスト教倫理に対して実は真の宗教的なものを彼自身意識せずして打ち出す結果となったのだが、ともかくも当時の宗教批判として、こうした表現の激越な言葉を使用したものと言える。だから、ひとたび、ニイツエ哲学本来の真意が曲解されると、そこにナチズムの哲学的な基礎付けとして利用され

- た運命を負うことにもなっている。
- (18) 法成寺、平等院など、当時非常に数多く建立された壮大な阿弥陀堂における造形美術の荘嚴を通して、藤原摂関時代の浄土教の觀想的な性格がよくうかがわれる。
- (19) 法然「選択本願念仏集」第三超世本願章。
- (20) 昭和新修「法然上人全集」122頁
- (21) 親鸞「教行信証」信卷。
- (22) Walter Theimer : Der Marxismus. s. 11.
- (23) Berdyaev : The Origin of Russian Communism.
Dawson : Religion and the Modern State. 参照
- (24) この事情はレーニンが1909年にアベナリユスやマッハ、或はボグダノフらのいわゆる現象論或は觀念論を学問的立場からでなく、政治的意図から排撃するために書いた **Materialismus und Empirio-kritizismus** が、その後長くマルクス主義の哲学において、聖書化されているところに根本的によくあらわれている。
- (25) Jaspers : Einführung in die philosophie, s. 37.

(1965年3月)