**読書ノート　その32**

令和元年7月30日　小林

前回にひき続き

**竹村牧男「入門　哲学としての仏教」（講談社現代新書、2009年4月）**

* 後半部分の章立ては以下のとおり。絶対者について／関係について／時間について／結語－哲学としての仏教への一視点。
* **絶対者について**。宗教における絶対者には、人格的なものと非人格的なものあり。「神様」は人格的な絶対者であり、宇宙の原理（ブラフマン、ダルマ等）は非人格的な絶対者。今日の価値の多様化やグローバリズムから、特定の宗教が優れている・いないとの主張はもはや通用しない。宗教多元主義（米国・ジョン・ヒック）によれば、人々を生き生きとさせる宗教であればそれは正しい宗教だと考える。この思想は、宗教間での対話をうながし、相互理解をもたらそうというもの。ヒックは牧師としいう立場で神の絶対性を解体しようとしている。敬服すべきである。
* さて、仏教において絶対者はいるのか？ 仏教は普遍的な真理であるダルマを悟ることが救いであると説く。その真理は縁起の理法（関係性の真理）である。自己もその関係の中に組み込まれたところの関係性である。釈尊の悟りはまさにこの関係性＝縁起であった。(別の説もある。) このような悟りは、人格性を持った存在を思わせる。
* たとえば、阿弥陀仏。この名前には永遠の時間・無限の空間の意味があり、絶対者的である。しかし、阿弥陀仏はもともと一人のインドの国王で、修行をへて成仏（悟りを得て救済された）を果たした人。
* 大乗仏教の代表的な経典である法華経は、釈尊を久遠実成の釈迦牟尼仏として描いており、つまり、釈尊は久遠の昔に成仏しており、寿命は永遠、常に住して滅せざるなりとのこと。また、法華経の説く一乗思想は、仏はどんな方便をつくしても人々を救うという広大な慈悲を明らかにしている。阿弥陀仏と同様に絶対者的である。
* 大乗仏教には毘盧遮那仏(奈良・鎌倉の大仏)もいれば薬師如来もいる。大乗仏教には多数の仏がいる。この背景には、一つの生命は永遠の昔から相続され永遠の未来までつづくという見方がある。このような生命・人々は、大乗仏教の道を進むことを始めたなら菩薩になり、修行を完成すれば仏となる。多数の仏がいるのは当然。
* 唯識思想によっても多数の仏がいるのは当然である。人の心は阿頼耶識を含む八識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿頼耶識）から成っており、阿頼耶識は子々孫々相続されつづけていく（輪廻転生）。その阿頼耶識の中に現象、言語、観念等々の世界の全体が現じている。その八識が修行をつうじて四つの智（四智:仏が備えている四種類の智慧）となった存在が仏である。修行をすれば誰でも仏になれるのである。だから多数の仏がいる。
* 唯識思想によれば、個はダルマ・法(世界の構成要素)の縁起的複合体といえる。ダルマ・法が縁起しているから＝関係しているからその個が存在しうる。個のみでは存在しえない。つまり実体的存在ではなく無自性である（自己としての存在は無い）。したがって、それは空なのである。このような個の深奥部へ向かっての縁起を即自的縁起と言うとすると、他に対する対他的縁起もある。すなわち、その個は他の個と縁起的関係において存在しているのであって、これは対他的縁起と言える。したがって、無自性＝空は一切の自他を貫く真如（真理）であって、宇宙の一切を貫く究極の普遍なのである。（たしかに、人間は他の存在なしには生きていけないし、どんなモノも何らかに依存している。）
* このようなコスモロジー（宇宙観）において、当該真如は仏教における絶対者と見なされるのだろうか？ 真如であるところの空性はそれ自体で存在しているわけではなく、現象の本性として存在している。現象を離れてあるわけではない。まさに「色即是空、空即是色」(現象に実体はなく、実体がないからこそ現象なのである)。したがって、仏教に絶対者は存在しないと考える。と竹村は言う。
* 仏教の考え方によれば、相対を前提にして想定された絶対者は、まだ相対的な絶対者であり、真の絶対者ではない。真の絶対者は、相対と一体となった絶対者である。（つまり、相対に外部から支えられているような絶対は本当の絶対ではない、ということ。本当の絶対者は、世の中の関係性から超越している存在ということなのであろう。）
* **関係について**。繰り返しになるが、唯識思想では、八識（眼識、鼻識・・・・末那識、阿頼耶識）により世界のすべてを説明する。だから唯識。各識に知覚された現象は実体がない＝空である。この八識が修行により四智に転じた存在が仏・ブッダ・覚者である。
* さて、唯識思想における縁起とは何か。各識に知覚された現象は阿頼耶識に貯蔵され、貯蔵された情報は輪廻転生で相続されていく。つまり、「各識～現象の知覚～阿頼耶識に貯蔵～貯蔵された情報の相続」、この関係性の連続が唯識における縁起であり、要は、意識と意識下の相互交渉の中に我々の生きている世界があるということ。このような縁起においては、モノとは、同一的感覚の連続的生起に対し、主に言葉を用いて固定的にとらえたものにすぎない、ということになる。（たとえば、赤い色が網膜に連続的に知覚されているときに、それを「赤」という言葉で言語的に固定したものが「赤」という色（現象）である、ということか。）
* 次に、華厳思想は縁起をどのように考えているのだろうか。その本質は、すべてのものは相互に関係し合う「重々無尽の縁起」と言われている。1から10までの数で説明しよう。まず、1を基準の数として、2との関係を見ると、1は2から1を引けば1になる。つまり、1が縁（原因）となって2（結果）となる。1と3の関係も、同様に、1が縁となって3となる。・・・・・10も1が縁となって10となる。すなわち、1なければ2なし。1なければ3なし。・・・・・1なければ10なし。華厳思想では、この関係を、包摂の関係と見る。つまり、2は1に包摂されている。・・・・・10は1に包摂されている。このように、縁起を包摂の関係と見る。
* 今度は逆に、10を基準として見ると、10と9の関係は、10から1を引けば9となる。10と8の関係は、10から2を引けば8となる。・・・・・10と1の関係は、10から9を引けば1となる。すなわち、10があってはじめて1が成立する。10があってはじめて2が成立する。・・・・・というように、1を基準にしても、10を基準にしても、この縁起の関係は変わらない。さらに、2を基準にしても、3を基準にしても変わらない。つまり、どの数を基準にしても他の数との縁起の関係はかわらない。つまり、1は自性ある1ではないことが説明されるのである。他の数があってはじめて成り立つものである。2も３も同様に自性はない。これがすべてのものは相互に関係し合う重々無尽の縁起である。
* 分かりにくいので別な例で華厳思想の縁起を説明する。山田史生「渾沌への視座　哲学としての華厳仏教」(春秋社、1999年3月)によれば、1が2、3、4、5・・・と数えていって10になるのは、1+1=2、2+1=3・・・・・9+1=10となることだが、1に1を加えていっても、1という数が複数並ぶにすぎない(1、1、1、1、1、1・・・・・)。1に1を足したら2になると直観することがなぜ可能かといえば、それは1という数の中に2という数が具有されているからである。1という数は、みずからの内に、2のみならず、他のすべての数を「関係」として内包しており、それゆえに1を順次足していった数を直観的に知ることができるのである。
* 我思うに、「関係として」とは、1、2、3、4、5・・・という数字の並びに規則性がある、という意味ではないのか。規則性があるから、1の中に2や3や4や5を関係として内包していると言えるのではないか。
* もう一つの具体例により、華厳思想の縁起観を見ておこう。家を例にとり部分と全体の関係(縁起)を説明する。たるき（屋根の構造材）がない家は家なのか？ 家は、たるき一本なくても完成しない。家の成立はひとえにその一本のたるきにかかっている。であれば、たるきが家にほかならない。そうであるならば、たるき一本で家が作れるのか？ いや、たるきだけでは家はまだ完成していない。家でないものの中にある構造材はたるきと呼ばれるべきものではなく、それは単なる材木である。たるきでない材木は家を作りはしない。〈中略〉一本のたるきがないくらいでは、なお家と見てよいのではないか？ いや、それは完全な家ではない。完全な家はひとえに一本のたるきに属してしまっている。そうである以上、一本のたるきが家そのものにほかならない。部分は全体にほかならないのである。
* 補足する。前掲山田史生によれば、上記のたるきの事例は、顕れているものに潜み隠れているものを見よ、ということ。つまり、人は家の一部を見て全体を家だと思っているにすぎない。たるき、柱、釘等々の構成要素一つ一つをつぶさに見ることはない。ゆえに、家の全体像（総相）を真に知ることはできない。ところが、ついに知りえないという意味において「無」である全体像（総相）は、現実にはさまざまな構成要素によって成り立っており、各構成要素が相互に関係し合っていることはまぎれもない事実である。
* すなわち、事象をかたちづくる要素は、他の要素あるいは全体から、あたかも糊づけされた部品をはがすように、これを切断することはできない。ある要素は他の要素および全体に結びつけられており、その意味で部分は全体に匹敵すると言える。
* 換言すれば、事物は現象している限りにおいて、単なる事物ではなく、かならず何らかのモノとしての意味を持って－つまり、家は家としての意味を持って－現象している。たるきもそれが属する家をその内に含意させて「家のたるき」として存在している。このように、事物とは、「或る述語の完全な定義がつねに主語の定義を要求するような存在者」であり、「そこにおける諸要素の意味が顕現している全体と区別できないような存在者」である。
* 我思うに、上記の説明は、「他者依存の自己規定」を哲学的に言い表したものではないか。自分の子どもに対して「パパの言うことを聞きなさい」と言う場合の「パパ」は「他者依存の自己規定」。他者の存在を前提にして自己が何者かを規定する。だから、自己は他者の存在と切り離せない。
* **時間について**。何かが運動していると言う場合、その運動はあるのだろうか？ 運動は時間なしには考えられないので、運動のあるなしは時間のあるなしにかかわっている。さて、何ものかが現在は運動しているとして、そのすでに運動しているものについて、さらに運動はあるといえるのだろうか？ すでに運動しているものがさらに運動するということはありえない。〈中略〉現在という時間は現在にしかないのだから、現在運動していないのであれば、そこに運動はないと言うほかないであろう。
* この運動否定の理屈の根本には、過去も未来もあるとは言えないということがある。過去は過ぎ去ってしまったのだからもうあるとは言えないし、未来はまだ来ていないのだからあるとは言えない。しかも、現在は一瞬で過去になってしまう。その一瞬だけを切り取れば、運動は静止画像として観測されるだけ。つまり、運動はないことになる。（微分的な思考、数学的な思考が見える。インド的というべきなのか。）
* 次に、道元(曹洞宗)の時間論を見ていこう。道元いわく、現在は時間であり、時間は現在である。そして、この時間は今以外のなにものでもないと言う。さらにその今は自己と切り離せないと言う。たとえば、山を登る場合、登る人の現在に山はあるのであって、一歩一歩山が下へ去っていくことなどない。現在に存在があり、その存在以外に時はない。時間が去っていくというのは、この事実をもとにして、そこにおいてそのつどの現在を同時空間上に直線的に並べて、そのうえで過去は去った、未来はまだ来ないと言っているのみなのだ。だから、時間と思っているものは空間そのものなのである。つまり、山は去らない、だから時間も去らない。時間が去っていくと思うのは錯覚である。（なんとなく分かる。時間は発生した瞬間に消えるのであり、未来→現在→過去と連続的に流れているわけではない。）
* この考え方は、今という瞬間が永遠に無限に続くということ。今今今今今今今今今今今今今今・・・・・・過去も未来もなく、今という瞬間しかないのである。だから、今を大切にすべきである。この今という瞬間にのみ生きるのであれば、老いも死もない。つまり、生きている限り死なないのである。
* 道元いわく、自分を世界の中に置いて、そのうえで世界中の一つ一つのものを今の存在だと心得るべきである。つまり、世界を自己と切り離すのではなく、自己は世界の中に置かれており、その全体を見るのである。自己という主体が世界という対象を客体として見るのではなく、主体自体をも対象の中に置いて、その対象全体を見なければいけない。（我思うに、ニュートン物理学は自分＝観測者を世界と切り離してその世界を支配する物理法則を発見した。したがって、その世界には自分は存在しないので、自分の質量＝引力は無視されている。だからニュートン物理学は近似値でしかない。道元の説はニュートン物理学のこの欠陥を見抜いていたかのように感じる。）
* さて、唯識思想では、この世の中に常住不変の実体的存在はない、と考える。この世は常に変化している。世界を空間的に固定したものとしてとらえるのは迷いである。阿頼耶識を含む八識の世界は、無始・無終にわたって（始め無く、終わり無く）相続されていく。輪廻転生である。唯識思想では、この無始・無終の意味について合理的説明はないが、時間を対象的に直線的に考えることを拒否する立場が示されていると解すべきである。
* それは、どういうことなのか？ 時間のすべては今しかないということである。時間の始まりは今であり、終わりも今である。時間は今しかないのである。過去は単なる心の想起であり、未来は単なる心の期待にすぎない。
* 西田幾多郎いわく、「絶対現在の自己限定」。その意味は、時間は現在しかなく、その現在にのみ自己は成立しているのである。今に永遠の今があり、その今に自ら主体として立てば生死は超えられる。後を振り返らないならば、そこに生死透脱の極意がある。
* さて、今しかないのであれば、時間的因果関係は可能なのだろうか？ 昨日したことが原因で今日あることが生じた。因果関係ありと言えるのか？ 縁起はある種の因果関係である。一般的に仏教は縁起を真理と認める。ところが唯識思想においては、縁起を仮の設定にすぎないと言う。どういうことか。現在にあるダルマ・法が未来に作用を及ぼしそうだということを見て、現在に対して未来の果（結果）を想定して、それに対して現在のダルマ・法に因（原因）という語を与えることでしかない。？？？
* ここで華厳宗独特の時間世界を見てみよう。十世である。仏教では一般的に三世と言う。三世は過去・現在・未来である。華厳宗では十世であり、過去・現在・未来のそれぞれに過去・現在・未来があると見る。つまり、過去のある時点を現在として、その現在より以前のことは過去であり、その現在より以後のことは未来である（過去の過去・過去の現在・過去の未来）。未来についても同様に、未来のある時点を現在として、その現在より以前のことは過去であり、その現在より以後のことは未来である（未来の過去・未来の現在・未来の未来）。これで九世、全体を一世として、合計で十世。十世の存在はそれぞれ隔たり異なっているが、相入・相即し（つまり、互いに対立せず、自在な関係にある）、互いに関係し融けあっていることが成立しているのである。要するに、過去は現在でもあり未来でもある。未来は現在でもあり過去でもある。互いに関係し融けあっているのである。（十世の考え方は英語の時制に類似している。I thought you would do it. このwouldは過去の時点における未来形。未来完了形will have doneは未来の時点で過去に完了していることを表している。ちなみに、華厳宗は中国の大乗仏教の一派。）
* **結語－哲学としての仏教への一視点**。上記で見てきたように、哲学としての仏教は、混迷する現代社会の指針となるような理念を提供することが可能であると思う。日本において仏教はある意味浸透しているものの、哲学としての仏教は社会にあまり影響を及ぼしていないように見える。その原因は、日本の仏教は易行による救いに流れたため、難解な教理が軽視された（念仏を唱えれば救われる）。その他あり。
* 最後に竹村は言う。現代人は、仏教が持つ豊かな思想にもっと耳を傾けるべき。それを現代の課題に応えられるようさらに鍛え上げていく必要がある。一般の個人においても仏教思想を学ぶなかで時代の問題を考え、仏教のあり方に影響を与えていくことはたいへん意義深いことであろう。
* 我思うに、竹村学長は「哲学としての仏教は社会にあまり影響を及ぼしていないように見える。」と言うが、本当にそうなのだろうかやや疑問あり。日本では、仏教は文化として日本人の心に浸透しているため、思っている以上に仏教哲学は日本人の生き方に影響を与えているのではないだろうか。たとえば、ちょっとしたことに縁を感じてしまうとか（縁起）、今を大切に生きるという考え方に共感しやすいとか、殺生を嫌ったり（生命尊重）、一木一草にも尊いいのちが宿っていると考えてしまうなど(自然環境尊重)、仏教の哲学的な側面も我々にかなり浸透しているのではないだろうか。

以上