

大谷學會秋季公開講演要旨

本會秋季公開講演會は、薄曇りの十月十三日(土)午前、本學開校記念式に引き續いて行はれた。

以下は、その日行はれた講演の要旨である。

自覺の性質について

本學教授 世良壽男

自覺といふ言葉は普通自明的な言葉として用ひられてゐる、然し自明的なものほど不明的のものはないとも考へられる。自覺又は自己意識に於ける自己又は自我とは何であるか、もしこの問ひにして答へられたとすれば、これは既に考へられた自己であつて、考へる自己ではないであらう。しかもこの問題の展開に於て人間の歴史の展開が存するのである。殊に近代の歴史は自我の自覺史と言はれるが、これには二つの流れがある。一つはベーコンによつて始められた英國に於ける經驗的自我の發展史であり、他はテカルトによつて始められた大陸に於ける理性的自我の發展史である。しかも後者の自我は前者の自我の根柢に於て見出される自我として、ここに人間そのものの哲學的主體的意義が確立せられたと考へられる。テカルトは周知のごとく、中世に於て神學の奴婢に墮した哲學を解放して眞理を眞理として求める、それがためにあらゆるものを疑ふことから出發する。彼は最も直接的と考へられる感覺をも、最も確實とせられる論證をも疑ふ、外なるもの一切とともに内なるもの

一切を疑ふ。しかもここに疑ふべからざる唯一のことは、この我が疑ふといふことそのことである。そして我が疑ふといふことは我が思ふことに外ならない。かくして『我は思ふ故に我は在る』といふ命題が必然的眞理として立てられる。然しかやうにテカルトによつて證示せられた自我、即ちあらゆるものを疑うて、しかもそれ自から疑ひ得ざる疑ひの主體又は思惟の主體は、かのアリストテレスに由來する實體の概念に於て捉へられたのであるが、然し我が存在は果してかやうな意味に於ける實體的存在であるか。このやうな思惟的實體は後にスピノザに於て唯一實體としての神の屬性の一つとして改變せられたのであるが、しかもかれの物心並行論がなほ二元論的意味を留めてゐるのは否定するを得ない。テカルトに於ける自我のかやうな實體的意義が徹底的に批判せられ、自我の先驗的意義が明らかにせられたのはカントによつてであつた。カントはその第一批判の先驗的辨證論に於て、かやうな自我の實體的把握は、自我を合理的心理學の對象となすものであつて、これは思惟の主觀に對して實體の範疇を適用した一つの誤謬推理である。吾々の對象認識の主體としての眞の自我は、決して單なる經驗的自我でないと共に、またかやうな實體的自我であつてはならぬ。元來吾々の認識は、多様の綜合的統一として、直觀の多様が構想力の綜合を経てこれが悟性によつて統一されたもの、そしてこの統一の中心がやがて認識の主觀であつて、これは彼によつて先驗的統覺、先驗的自我、意識一般等として特徴付けられたものであり、かの經驗的統覺、經驗的自我、經驗的意識の根柢に於てこれを成立せしめる先驗的主觀であり、決してかの實體と

しての超驗的主觀であることを得ない。従てこれはどこまでも認識の形式的原理であつて何等實質的原理を得ない。然しかのデカルトによつて發見せられた自我の存在は、それが實體的意義を有ち得ないがために、單に形式的意義しか有ち得ないであらうか。ここに認識の自我の限界があると共に、理論的自覺から實踐的自覺への移行きの必然性がある。今實踐的立場に於ては、自我は先づ自由の主體として把へられる。自由の主體としての我は認識の主體としての我を超え、しかもこれを限定するものである。理論的には單に理念に過ぎなかつた自由は、實踐的には要請としてその實在性が獲得される。「汝は爲し能ふ、何故ならば汝は爲すべき管なるが故に」といふことは、當爲の主體が能力の主體として認識の主體を限定することの可能を表はす。それゆゑに實踐的立場に於ては、自覺即ち自己意識といふことは、決して單に理論的に自己が自己を知ることではない。ここに自己とはかの理論的主觀としての自我と區別して、實踐的主觀を意味し、また意識とは、單なる心理的働らきではなくして、方法論的意味を有つ、即ち意識はここではかのコーヘンのいふやうに、可能性の判斷に於ける一つの範疇として可能性の展開を意味する、或ものを意識するとは或ものが可能的であることを表はす。それ故に自己意識とは認識の自我から區別せられたる純粹意志の自己の新しき可能性に外ならない、従て自己意識とは決して單なる自我認識ではなくして自己意志である。しかも自己が既に實存してそれが自からを意味することではなくして、どこまでも自己の可能性の展開を意味する、即ちこの自己意志は決して自己の意志でも、自己からの

意志でもなくして、自己への意志でなければならぬ、自己が意志の根柢に在るのではなくして、意志することによつて却て自己が存在を得るのである。これは丁度自由にもとづく自律又は自己立法が、自己の立法又は自己からの立法でなくして、自己への立法であるべきと同様である。かやうにして實踐的立場に於ては、自己意識は自己への意志として無限なる自己の可能性の展開と考へられるために、充全なる自己は永遠のかたに於てのみ實現せられ、従て自由の主體としての自己の端的な把握は決して可能でない。しかもこのやうな理念としての自己は、それにかかはらず同時にかのフイロテに於ける事行としての絶對我のやうに、あらゆる意識の根柢に横はり、意識を可能ならしめるものとして働いてゐるものでなければならぬ。これは如何やうにして近付き得べきか。ここに實踐的自覺の限界があり、宗教的自覺への轉向の必然性が存すると考へられる。そしてこれを可能ならしめるものは自覺の根本機構と考へられる超越の概念である。超越とは本來踏越え又は超出として、主體が自己を否定し、自己を超え出ることによつて却て眞實なる自己性に歸り行く辨證法的性質である。今「我は我である」といふ自覺に於て、「我は」といふ主體としての我は、「我で」といふ客體としての我ならざる我、即ち非我へ自からを超え出ることによつて、却てそこに眞實なる我を現成するのである。然し我がそこへ超えゆく非我とは何であるか。我がそこへ自からを超えゆく非我はもとより單なる物の存在でないと共に、また單なる汝でも彼でもなくして、却てそれに於てこれらのものの結付きが可能となるところの、人間的實存の根柢に於ける、ハイテ

ッガの所謂「世界」といふやうなものに於て見出さるべきものではなからうか。然しここに世界とはもとより單なる存在者の總體といふやうな存在的概念ではなくして、却て自から否定し、自から超え出ることによつて自から見出す主體の自己解釋の脱自的地平である、世界は物の世界でなくして、世間、即ち有情の世界である、そしてこのやうな存在論的實存論的な世界への超越こそ、實踐的自覺から宗教的自覺への通路を可能ならしめるものである。即ちここに主體が自己を否定し、自己を超え出るといふ場合、この否定は單なる論理的否定ではない、單なる論理的否定は空無を結果し、決してこれに於て眞の自己性を現成し得ない、超越に於て眞の自己性が現成し得るためには、この否定は單なる否定でなくして、それは與へること、即ち施としての否定でなければならぬ、主體が自己を與へ盡すことに於て、そこへ自から超越しゆく當のものは單なる非我でなくして有情の世界として可能となるのである。かの「無門關」の「香嚴上樹」に於て、口無く、手無く、足無き絶對否定の人は、かの祖師西來の意を問ふ衆生のために絶對悲に轉じ、自から「喪身失命」することによつて、即ち慧が悲に轉ずることによつて、往に對して還を實現することを得るであらう。即ち自己は自からを與へ盡すことによつて眞の自己となり、自覺は自覺をなくすることによつて眞の自覺に達する、そして宗教的自覺とはこのやうな自覺ではないかと思はれる。

(K・A生)

隋唐革命時代の佛教

京大教授 塚本善隆

西曆第六世紀の後半支那には革命が續起した。北周が北齊を亡して(五七八)北支を統一したが間もなく隋に革命せられた(五八一)、隋は陳を亡して(五八九)南北支那を統一したがまた唐に革命せられた(六一八)。この支那語の革命は、いはゆる天命を革める、朝廷がかはることで、歐洲におこつた社會を變革してしまふレボリユーションではないが、朝廷の興亡に伴ふ政策の變化は必然であり、特にこの短い期間の革命連續には宗教政策に大變動が伴つてゐるし、また特に外來でありながら最大の教團となつていた佛教に對する支那思想信仰からのいはげしい抵抗運動がおこつてゐる。宗教に對する政治的強壓や思想的排斥はその宗教を必ずしも衰滅させるものではなく、逆にそれが眞生命を内藏するものならば、自ら内省して形式化した傳統の衣をぬぎすてて宗教本然の使命にたちかへり情熱を盛つて救ひの運動に挺身するに至る契機となるもので、興隆への逆縁とさへなるものである。明治維新の廢佛毀釋は明治後半から大正にかけての佛教興隆を導く恩恵となつたが、今時の占領軍が經濟界、政治界、一般思想界にあれだけの強壓を加へながら宗教界に手をふれることを避けたことは、日本宗教にとつては或は悲しむべき不幸であつたかも知れぬ。さてここでは、支那に於ける外來佛教が上述の短期の革命連續と政治的思想的強壓を契機として、自ら内省しいかに傳統をぬけて、今ここに、自らの宗教としての情熱的運動を展開するに至つたかを考へて見た