

精神的世界と学の形成の諸問題 (15)

——宗教哲学概念としての自力と他力——

峰 島 旭 雄

1

精神的世界を構成しているのは私ども人間であることは、あらためて言うまでもない。人間が自意識をもって、自己自身とそれをとりまく環境——自然的であれ社会的であれ——のはざまに、一つの独自の世界を形成し、それが精神的世界と呼ばれうることも、事実であって、否定しがたい事柄である。

精神的世界を構成しているのが人間であれば、そこに人間の人間たる特性が色濃く影を落していることも、認められなければならないだろう。人間の人間たる特性は、ある意味では多様であり、何か一つに限定することは困難である。ここでは、論述の焦点として、そのような多様な特性のうち〈自と他〉という一つの特性を取り上げて、精神的世界を構成している人間のありようを浮き立たせ、かつ、それが精神的世界とどのようなかかわりにおいてあるかを、究明してみよう。

人間の特性を〈自と他〉としてとらえるというのは、どのようなことであろうか。あらためて和辻倫理学を引照するまでもなく、人間は人間（じんかん）であって、人と人との間、すなわち、なんらかの意味での自と他とのかかわりにおいてあり、そのようなかかわりにおいてこそはじめて真の人間たる資格を

有すると言える。

人間はまずもって、自己を自己として確認する必要がある。自己が自己であることには、当然、他己が必要である。自己は他己を通して自己を確認する。それは鏡に自己を映して、自己自身を認めるようなものである。ただ、鏡に映った自己は真の自己であろうか。「人は自分の顔、ほんとうの自分の顔を見たことがない」と言われる。たしかに、鏡に映った自分の顔は左右が反対になっている。もし自分の顔そのものをとらえようとするならば、鏡に対して見はだめなのであって、鏡のうしろから見るのでなければならない。

このように、自己は他己を通じて自己を確認するといっても、そこに限界のあることを知らなければならない。では、自己はついに自己を知ることなしに終るのであるか。

いま、自己は他己を通して自己をはじめて確認すると言った。あるいは、鏡の譬えを出して、鏡に自己を映すことによって自己を確認するようなものだとも述べた。しかしまた、そこには限界があり、人はついに自己自身を知る（見ることができないのであろうか、という疑問を提示もした。しかしながら、これら一連の考え（反省 reflection [反映]）を通じて、一つの大きな、見逃されている問題点がある。それは何であらうか。

自己は他己によって自己を確認するというとき、他己によって確認される自己がすでに自己として完全なものであり、出来上っているという前提がある。鏡の譬えがそのことをよく示しているのであって、こちらの自己が、たとえ左右反対であっても、そのままに自己として鏡に映し出され、それをもって自己であると、確認するにとどまる。それは、いわば通過点としての他己をくぐりぬけて自己を確認するにすぎないのである。自己が他己によってはじめて自己として確認されるとは、そのような事態をいうのではない。

自己が他己によって自己を確認することは、自己が他己あってはじめて自己となるという意味であって、他己を通じる自己は、その途端に、こちら側の自

己でなくなるはずである。もっと正しくいえば、自己は他己を通じて、自・他の相互作用によって自己として現成するのである。だから、鏡に映った自己が左右反対であっても、鏡という他なるものを通じることによって自己がそのように相互作用を蒙った証左にはかならないのであって、これを非として、鏡のうしろからとらえるというのでは、他己を通じるという意味を抹殺することになってしまう。

つまり、自と他とは、その相互作用によってはじめて自は自となるのであり、さらにいえば、他は他となるのである。自と他はこのようなダイナミックな、あるいは有機的な、あえていえば弁証法的なかわりにおいてあるということが出来る。以下において、いくつかそのような事例を検証してみよう。

2

カントは、かの定言命法 (kategorischer Imperativ) において、「他人をつねに目的 (人格) として扱え」と命じた。これは、一方ではカント倫理の厳格主義 (Rigorismus) を示すとされ、他方では、カント倫理の形式主義 (Formalismus) をあらわすとされた。厳格主義の場合、自己に忠実であっても他己への配慮はどうなるかという問題をはらみ、形式主義の場合は内容なき概念化に通ずるおそれがある。カントの定言命法には、たしかにそのような含みが残されているということができる。しかし、これを立ち入って考えてみると、他を人格として扱う場合の自己はすでに人格でなければならない。そうでないと、他己を人格として扱う基盤を欠き、それこそ、他己を人格として扱うことが空疎な形式に墮することになろう。厳格主義は、他己に対しても自己に対しても誠実に人格的であることを要求する。それと同時に、すでにこのような自・他の人格の容認、そしてその基盤に立つ以上は、定言命法は単なる形式主義でないことは、明らかである。カントのいう「目的の王国」(das Reich der Zwecke) がそのようなものであることは、いまや明白である。すなわち、

真の意味で他人を人格として扱うときは、同時に自己もまた人格であり、人格的ということを通して自己と他己の、前述のごときダイナミックな、有機的な、さらにいえば弁証法的なかわりが、あらわとなるのである。

ブーバーもまた、「われと汝」(Ich und Du)を説き、人格的なかわりの場において自己と他己を見た事例ということができる。「もの」としての「それ」(es)というように、他人を手段として見るのではなく、「汝」(du)として人格的に見ることを、このユダヤのキリスト教者は主張する。そのさい、「われ」(ich)もまた人格的であらねばならないことは、言うまでもない。「われと汝」はそのような人格的な関係をあらわす。しかし、そのような人格的な関連は、そのような人間レベルにとどまるものでなく、これを基礎づける根拠がある。それは同じく「われ」と「汝」と言っても、「汝」が大文字のDuである場合である。大文字のDuとは、神にほかならない。「汝よ」と呼びかけることのできる高みにある神である。まずもって神が人格(Person)そのもの、ペルソナであることによって、それを、いわば分有する「われ」と「汝」が、人間レベルにおいて人格的関係を保ちうるのである。

道元は、只管打坐を通じて、心身脱落を求める。心身脱落とは大悟徹底にはかならない。そのさい、道元は、「自己ならびに他己」の心身脱落を説くのである。大悟徹底とか只管打坐とかいうと、自己のそれであると捉えるのが一般であるだろう。自己に徹し、自己において見性を得ることがめざされている。そのようであるはずの道元が、「自己ならびに他己」というのはなぜだろうか。思うに、本来核となるのは自己であるだろう。自己が只管打坐し、自己が大悟徹底するのである。しかしながら、その自己は、すでにもとから他己と連動している。仏教の根本原理の一つに縁起説(pratītyasamutpāda)がある。theory of interdependenceと訳されるこの説は、あらゆるものがあらゆるものと相互関連しつつ、因となり縁となって、ある一つの出来事が生起すると説く。この説からすると、自己はすでにもとから他己と相互関連しつつ、自己自身を現成

せしめる底のものでなければならない。十牛図において、第八図に加えて第九図から第十図へと展開し完結することが、この意味では重要である。浄土教的な表現を用いれば、それは往相から還相へであって、その根底には、「自己ならびに他己」という縁起所生の考えがあるということが出来る。往相が自己現成であるとすれば、還相は他己と共なる自己現成であるからである。

浄土教において、法然は、中国浄土教の善導を受けて、自利真実と利他真実を説いた。「真実心に二あり」である。もと、真実心は、称名念仏の基礎的態度としての三心の第一に挙げられる至誠心のことであって、真実に、うらおもてなく、内外相応して、仏に帰依し、唱名念仏することである。その真実心に自利真実と利他真実があるというのである。自利とは「自ら利する」、つまり、自らが仏の他力によって浄土往生できるということである。自利がそのようなものであれば、利他は当然、他がそのような利益にあずかれるということになるであろう。しかしながら、善導—法然の説（釈）において、利他真実の立ち入った説明はない。浄土宗の三祖良忠は、この点を注釈して、「自利を釈して利他を知らしむ」としている。自利が分かれば、利他はおのずから分かるというのである。ただここで、法然の至誠心＝真実心釈において、道元と同じく、「自他の真実心中において」、すなわち「自己ならびに他己の真実心中において」と述べられていることに注目しなければならない。ここでも「自己ならびに他己」なのである。道元の場合と同じく、これを縁起説によって説明することができるであろう。

法然のあとを受けた親鸞は、しかし、この点を自力と他力という形で解釈し、他力の論理を一步進めたということが出来る。親鸞は、自利真実は自力、利他真実は他力と解する。他力本願の浄土教からすれば、自力の立場である自利真実はいまだしであって、他力の立場である利他真実へと転入しなければならない。ここでは「自己ならびに他己」とは言われないが、それが自力と他力というかたちで表されているということが出来る。法然が、そのものを端的に靜的

にとらえたのに対して、親鸞はこれを動かし、ダイナミックに（のちには弁証法的ともいわれる）とらえたといえることができる。

親鸞はまた、中国浄土教の曇鸞にさかのぼってこの自利・利他を追求している。その趣旨は二つある。一つは、自利あって利他あり、利他あって自利あり、というものである。したがって、これは、自力あって他力あり、他力あって自力あり、と読み変えることができる。「よく自利することなくして利他すること能わず、よく利他することなくして自利することあたわず」であるから、自力策励することなくして他力の助けなく、他力の助けなくして自力策励なし、ということになる。この意味では、自力策励は否定されることなく、ただ他力本願にゆだねるのではないことになる。しかし同時に、そのような自力策励も他力本願なくしては不可能であるということでもあるので、つまりは、しばしば言われる親鸞の絶対他力の立場に還帰するといえることができる。

親鸞が曇鸞にさかのぼって、自利・利他を追求しているもう一つの面は、利他・他利の表現によって示される。利他は、あらためていうまでもなく、仏が衆生を撰取引導する他力をあらわす。それは、仏の側から、他、すなわち衆生を利するのである。これに対して、他利は衆生の側から、他、すなわち衆生が利するのである。利他といい、他利といい、その本質には変わりはない。しばらく仏の側からいえば利他であり、しばらく衆生の側からいえば他利なのである。しかし、ここで、曇鸞—親鸞が、視座を仏の側を衆生の側というように、転換を行いつつ述べていることは、注目に値する。親鸞教学においても、この点はさらに立ち入って論じられるようになって、これを「他利・利他の深義」と称する。しかもこれを、かの「自信教人信」つまり「自ら信じ、人をして信ぜしむ」と結びつけているのである。そこで、やや解釈をまじえてこれを敷衍すれば、次のごとく言えるのではなからうか。親鸞においては、他利が衆生の側における表現であれば、それは仏の他力を受けつつ、他をも利せしめること、つまり、自らも他力による浄土往生をあらしめると共に、他をもこの他

力による浄土往生へと巻き込み、共に浄土往生するということではなからうか。そこに「如来五劫の思惟はひとり親鸞がためなりけり」であると同時に「同行同朋」である親鸞教義の本質が示されていると言えるのではあるまいか。自利・利他・他利をつなげると、自ら自力策励することなくして他力の助けなく、他力の助けなくして自力策励あたわず、というのみならず、さらに、そのような自利・利他のダイナミズムは自らの策励が他に及ぼされ、他をも巻き込んで救済にあずかるのであるが、それもじつは他力の助けなくしてはありえないということを示すのであろう。ここに、親鸞における自己と他己の問題がこのような形で示されていると捉えることができるであろう。

3

以上において、二、三の事例を引いて、自と他、自己と他己の問題に対して、ある種の光を当てたのであるが、次に、このような問題は、宗教哲学概念としての自力と他力というレベルにおいて究極の相をあらわしていることについて述べることにしたい。

明治期の啓蒙思想家の一人、加藤弘之は、はじめ天賦人權説を奉じ、その当時の進歩的なエリートであったが、途中で主義主張を変え、弱肉強食、強者の権利を擁護するナショナリストとなった。それだけに、かれは人性、人間の本性について、ある意味では非常に鋭くうがった見方をもっていた。かれによれば、人性は利己的である。たとえ他のために奉仕していても、それは、つまるところ自己のためであるからにはかならない。人性は決して利他的であるのではない、というのである。

そもそも人性を利己か利他かという論議は古来くりかえされたことであった。マルクス主義やニヒリズムやM・シュティルナーなどには、人性は利己的であるという、エゴイストとしての人間観が見られる。しかし、哲学的論議の多くは、なんらかの意味で利他性を人間の本性として認めようとしているのである。

17世紀から19世紀へかけてのイギリス倫理思想においてはヒューム（ホブズは例外）、シャフツベリ、ハチスン、アダム・スミス、J・S・ミル等々、いずれもが、人性とは本来、同情（共感 sympathy）をもつ、とした。

倫理学において、主要な問題の一つとして、個人倫理か社会倫理かという問題がある。倫理は自己のためのものか、それとも他己のためのものか、とも言い換えられる。J・P・サルトルが『実存主義はヒューマニズムである』（L'existentialisme est un humanisme, 1945）の中で挙げている、教え子である青年の例は、まさしくそれである。この青年は、兄が第二次世界大戦の末期にドイツ軍に殺された仇を討つこともあって、フランス義勇軍に参加したいのだが、家には年老いた母一人が残されていて自分もどってくるのを待ちわびている、どちらを選ぶべきか、という相談を、サルトルへ持ち込んだのであった。サルトルは「君は自由だ、選びたまえ」と答える。ここにはサルトル流の自由、選択、決断、行為とい一連の倫理観があるが、これをまた別の面から見れば、個人倫理か社会倫理かという問題にもなる。母のために家へもどるのは個人倫理を優先させることになる。国のため義勇軍に投ずるのは社会倫理を優先することになる。後者において、それが純粋に国家に殉ずるのであるか、それとも兄の死の仇を討つのであるかによっては、社会倫理よりも個人倫理を優先させることにもなる。サルトルは、いわば真正面から個人か社会かの選択という形でなく、自由という観点からこの問題に独自の答えを打ち出したといつてよいだろう。そこにはまだ問題が残されるのではあるが。

このように、個人のためか社会のためか、という基準で倫理に関して個人倫理に優位を与えるか社会倫理に優位を与えるかという選択は、究極のところ、人性を利己的とするか、利他的とするか、の問題となるであろう。それには賛否両論、つまり人性は利己的であり、したがって個人倫理が優先するとするか、人性は利他的であり、したがって社会倫理が優先するとするか、ということになる。この決着は、おそらく倫理のレベルでは、甲論乙駁であって、ついに得

られないものであるだろう。その意味では、ふたたび加藤弘之の説を顧みる必要がある。かれは、徹底して、人間の本性は利己的であるとした。たとい利他的に振舞っていても、それには利己のためであることが背後に隠されている、というのである。この説は徹底しているだけに、なにかしらエゴイスト・加藤弘之というイメージさえ浮かびあがっている。この説をここで顧みるのは、それほどこの説は人間のエゴ、人性の底の底をあばいてみせたという、一つの例をみない試みであると解されるからなのである。それは、仏教的な表現を用いるならば、人間はそれほどまでに自己に執着するものであるということである。自己愛、自愛という言い方にもなる我執のどろ沼がそこにあるのである。これを突破しないかぎり、自己か他己か、自己のためのものか他己のためのものか、などの論議に決着はつかない、と考えられる。つまり、倫理のレベルが宗教のレベルへと破開されないかぎり、論議は平行線をたどるのである。

宗教のレベルにおいては、まず、かかる我執の滅却が説かれることになる。この言い方は仏教的であるが、キリスト教の場合でも本質的に異なることはない。我執の滅却、行者のはからいを捨てること（親鸞）によって、宗教のレベルにおける新しい自と他、自己と他己、個人と社会の問題領域が開けてくる。すでに触れた諸事例でいえば、カントはあくまで倫理のレベルにとどまり、その立場からの発言、立言であって（これには異論もあり、宗教のレベルに身を置いているとも言われる）、自己愛、自愛の段階を越え、最高善の概念を提示して、徳と福との一致を理念として掲げたのであるが、いまだ積極的に宗教のレベルからの発言、立言でないことは、これらの発言、立言が要請であることから知られる。プーバーはユダヤ的キリスト者としても自らが宗教のレベルであることを自覚して発言、立言している。したがって、「われと汝」は倫理のレベルでの自と他、自己と他己という人格的關係でありつつ、宗教のレベルでの大文字の「汝」を出し、それへと根拠づけている。これによって自と他、自己と他己、あるいは個人と社会というような問題が、より高められた段階から見ら

れて、それとしての一つの決着を得ているといえる。道元・法然・親鸞においては、自力坐禅、他力念仏の相違はあるけれども、いずれも悟達ないし救済という宗教のレベルをめざして自と他、自己と他己、自力と他力の問題を処理しているといえる。

くりかえしていえば、善と悪という倫理のレベルでの相対概念が宗教のレベルで「善悪ともに超える」というような仕方で位置づけられ、あらたに宗教のレベルから善ないし悪の取り扱い方が決着されるのと同じように、この自と他、自己と他己、自力と他力の概念対も、倫理から宗教へと展開する形で、決着がつけられるのである。善悪についていえば、しばしば指摘される善人正機、悪人正機の問題がある。善人をもって救済の正客（真正の対象）とするか、悪人をもって救済の正客とするか、の問題であるが、法然においては、究極には、「善人は善人ながら」「善悪ともに」往く（往生する）ことを得たり、とされ、親鸞においても、究極には、自然法爾であって、行者のはからいを捨て、仏の本願に順ずることによって、あるがままに救われていく、とされるのである。

これと同じように、自力と他力も、すでに事例として見たように、自力なくして他力なく、他力なくして自力なしという境涯において、「自他共に」のベースで絶対他力に支えられ、自と他、自己と他己のありようが、この宗教のレベルで独特な仕方で純化され、尖鋭化され、究極の相を提示するのである。

自己と他力という概念対は、いうまでもなく、もと浄土教の用いた用語であるけれども、一般化して用いられ、いわゆる随義転用で、たとえばキリスト教についてもそれが自力教か他力教かと問う（内村鑑三）ことにもなり、諸宗教に対して一つの通約可能な（commensurable）尺度ともなりうるのである。それと同時に、それは、さらに、これまで述べたように、人性を自と他、自己と他己、個人と社会等といった対概念のパースペクティブで捉えるさいの、究極の相として現われてくる概念対でもあるということができるのである。この両方の意味——通宗教的ならびに人間の本性として——において、自力と他力の

概念対は、単に浄土教のみに特殊なものというよりは、宗教哲学概念であるといふことができる。ここで自力と他力を、宗教哲学概念とする理由はこのようなことである。すなわち、自力と他力の概念対は、すぐれた意味において、比較宗教哲学のツールとなりうるものなのである。