

川島秀一『自由の探求』

晃洋書房、二〇一二年

林 克 樹

本書は永年にわたりカント研究に従事してきた著者が、根源的自由の在り処を求めて日本精神史を探訪し、まさにその自由において成就する倫理の本質を、自らのキリスト教信仰をとおして学んだ波多野精一の宗教哲学に照らして明らかにしようとした、生涯をかけての思索の結晶である。以下において主要な論点を吟味する。

第一章で著者は自らのカント研究の成果を振り返り、それを簡明に語ろうとする。著者は「人間は自由の十字架にかけられている」というサルトルの言葉のうちに人間存在の固有性に対する鋭い洞察を見る。しかし、「自由の十字架」には「縦軸」と「横軸」がなければならず、カントにおける立法の自由、すなわち純粹理性の自律という意味での自由と「選択意志 (Willkür)」の自由がそれぞれに対応すると言う。カントが「選択意志のみが自由と呼ばれる」と述べていることから分かるように、選択意志の自由は根源的なものである。著者はヨーロッパ

パの思惟においてそれが実存の自由の問題として深められたことの意義を認め、道徳性の根拠もまた「無の深淵に吊り下げられ不安に曝されながら実存的に企投する世界に身を託して生きる自由」に求められる。そのようにして導かれる概念が「道徳的世界内存在」である。

著者がカント研究史に残した最重要の功績の一つは、この「道徳的世界内存在」に立脚してカントにおける「理性の事実」の意味を捉え返したことにあろう。立法の自由とは道徳法則による無制約的な意志規定に他ならないが、選択意志にとってはそれは遵法の義務づけとして意識される。カントはこれを「理性の事実」であると言うが、かかる思惟方法が単なる主観的な道徳的世界観の表出でないかどうかという点で、著者は、道徳法則の意識を否定し自愛を唯一の実践的原理と考へる者は、自愛の格律が法則として普遍的に承認されることを不可避免的に要求することになる、と指摘する。自愛のうちにそ

れとは異なる、それによつては基礎づけられないより根本的で強い理性の要求がある。著者はそこに道徳法則の匿名的なはたらきを見る。それゆえ「理性の事実」の事実性は、人間が「つねに道徳法則によつて存在論的に規定された世界のうちに投げ出され」ているということ、すなわちハイデガーの言う被投性の意味での事実性に帰着することになる。

実存的自由にまで深められた選択意志の自由の立場から道徳性を考えようとする著者にとつて、カントのいわゆる「目的の国」、すなわち道徳法則に従つて見いだされる「同時に義務である目的」の体系としての世界はいまだ現実的な道徳的世界ではない。それは「現実の生世界のレンズを通して現実的な道徳的世界を見いだす指導理念となる永遠の理想界」である。この理想界が「現実の生世界のレンズ」を通して様々に像を結ぶことをとおして多様な現実的道徳的世界が企投され、そのそれぞれが自らの普遍性の承認を求めて争うことになる。この対立は「相手の生き方もしくは生世界を全否定する争い」ともなるが、争いがおのれの実存を賭けてのものであるならばなおさらのことである。しかし著者は普遍的承認への要求そのもののうちにこの状況を超える可能性を見る。すなわち、「普遍的承認は、対決におけるようにたんに相手を一方的に全否定することでは全く成立しないのであつて、まさに争う相手の主體的承認を得ることによつてこそ成立する」。争う相手の主體的承認を得ようとする行為は「対話」であるが、これは「共に生きる一つの

世界を求めて互いに近づき共同し結合しようとする行為」に他ならない。著者はカントにおける完全義務としての「尊敬の義務」と不完全義務としての「愛の義務」を「対話」の状況を開く前提条件として位置づけている。

「道徳的世界内存在」の構造の考察をとおして、著者はカント的理性主義の意義と限界を見定める。「道徳的世界と倫理想の歴史を現在までのみならず未来に渡つて永遠に動かす力」として「理性の立法を顕在化」したことは「カントの不滅の功績」として称えられる。しかし、著者はカントが「合法則主義の意味での合理主義的思考」を越えることができなかったところに限界を見る。卑見によれば、これは理想としての「目的の国」に対する現実的な道徳的世界の「合目的適合」を判定する原理の普遍性、同じことであるが、自分の現実的道徳的世界を合法則的普遍性である「かのように」見なすときに照準となる統制的理念の实在性に関わる問題である。カントの思考の枠内に止まるかぎり、その根拠は結局のところ「……対話もしくは共通感覚の普遍性の最高度」、あるいは対話の状況に入っていると思われる。このような合理主義的思考はカント自身「普遍性 (universalitas)」から区別した「一般性 (generalitas)」にしか届かないであろう。言い換えれば、第二章で考察される「有位の真人」のような個に届かないということである。これは「自由」に対するカントの洞察の限界でもある。著者は言

う。「……カントによって『真の自由』と呼ばれる選択意志の自由は、カントが理性性の限界において覗いた人間存在の深淵としての根源的自由と目されるが、カントは自由の深淵を覗いただけでそこから理性的世界へ引き返したと言つてよいであろう」と。それゆゑ著者は、カントの限界を超えて根源的自由と倫理の関わりを考えるという課題を引き受け、第二章においてその手がかりが日本思想史の中に探られることになる。

著者は夢窓や一休が体現したような「自在」の思想のうちに根源的自由の最も深い自覚を見る。そのため「根源的自由としての自在を核とする日本固有の文化がどのような思想史もしくは精神史の流れの中で中世の室町時代に開花するに至ったか」という問いが日本仏教史を軸にして考察されることになる。仏教は「在来のシャーマニズムの呪術宗教と似た外来の呪術宗教」として受容され、奈良時代においても「国家権力の維持、国家平安、万民豊樂のために国家によって保護された呪術宗教」であつたが、平安時代の最澄や空海においては真理と「自由」の本質的な関わりが視界に入ってくる。そこでは真理（法）が「不変の秩序と運命」と解され、それと「一如」となることに「永遠の命（仏）に生きる自由への道」が見いだされる。しかしこのような古代的世界観は永遠不変と思われた社会秩序が全体として揺らいでくる平安末期には崩壊し、「仏凡の異質性の自覚」に立つ源信の浄土教が登場する。

著者は浄土教のその後の展開の中で、とりわけ鎌倉時代の法

然や親鸞において、自由が選択的態度として顕在化したことの意義を認める。法然においては、それは彼の著述にも表れている「決断的选择的態度」、すなわち「曖昧を許さず真と偽、黑白をはっきり区別し決着をつける」ことである。また親鸞においては「実存的选择的態度」、すなわち「自分が投げ出されている境位において不可避的に選択せざるをえない唯一のものを引き受ける態度」が見られると言う。これは如来回向としての信、すなわち親鸞における主体性の成り立ちをよく捉えたものであると評者は思う。けれども「凡夫である人間一人一人が、無である存在（仏）の現れとしての一有位の真人、すなわち『自ずからなる自ら』である……」という「自在」を最根源的な意味での自由と考える著者は、仏と凡夫の異質性が超えられ「仏凡一如」が成就することを重視する。この観点においては「となふれば仏もわれもなかりけり南無阿弥陀仏なむあみだ仏」と詠い、「念なき一念」に生きた一遍の境涯は法然や親鸞よりも深いものとされる。ただ、一遍における「仏凡一如」は「念仏者の主観的心情における」解決であり、「問題は存在論的には解決されていない」と言う。

著者によれば、問題の「存在論的」解決において徹底していたのは道元である。「仏道をならふと言うは、自己をならふなり、自己をならふと言うは、自己をわするるなり。自己を忘るると言うは、万法に証せらるるなり。万法に証せらるると言うは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり」と

いう言葉はそのことをよく示している。著者の解釈によれば「方法に証せらるる」とは「大自然の真理と一体となること」、「自ずからなるものとなること」を意味している。「大自然の真理と一体となった自己」を臨済は「一無位の真人」と呼んだが、道元は「臨済の道取する尽力は、わずかに無位の真人なりといへども、有位真人を道取せず」と批判した。この批判の核心にあるものを著者は、「一無位の真人は自己を越える大自然の生命（自ずからなるもの）を意味するのに対して一有位の真人は大自然の生命に生かされている自己、すなわち自ずからなる自ら、を意味している。比喩的に言えば、臨済は、竹をそよがせている風を説いたが、風にそよいでいる竹を説かなかったということであろう」と的確に捉えている。

思想史的には道元において頂点に達したかに思われる「自ずからなる自ら」、すなわち「自在」であるが、著者の見るところでは、それが人間の生き方として具体化し、文化となつて結実したところに室町時代の意義がある。たとえば夢窓において顕著なように、そこには「流動変化する創造的個性」という人間観があるが、著者はこれを石田一良（日本文化史学会の創立者。著者は学生時代にこの人の講義によって歴史への興味を喚起されている）が用いた「函数的個性」という概念を参照して分析し、そこに含意されているものを取り出そうとする。「創造的個性」としての人間は $Y = f(X)$ という函数式における Y であり、 x はその個人がそのつど関わる存在者である。そして函数式全体

は Y と x を包括する世界を表す。以上のことを踏まえて著者は重要なことを述べている。「……対象 x の変化に応じる Y の変化は Y の一回的個性的な現成、したがって、創造的個性を示しているとともに、 Y が、 x を包括する世界をそのつど創造する働きは、石田一良の言葉に倣つて言えば、「抱擁の論理」を示しているであろう。つまり、この創造的個性は同時に抱擁的個性である。ここに、自ずからなる自ら、は創造的抱擁的個性として規定されることができようである」。

「創造的個性」の抱擁性はたとえば一休のような人において最もよく具現されているであろう。著者はそういう人の在り方を「風格者」と呼んでいる。これは「臨機応変、矛盾を乗り越えて融通無碍に対応し、自由に人びとと新鮮な平和な関係を創出する破格、自在の人」であり、「人格者」のように近づき難い威厳を感じさせるよりは、「平凡で、一步の距離しか感じさせないが、永遠にその一步を埋めることができなような非凡の人」である。

こうして「自在」の思想が日本思想史における根源的自由の自覚として取り出され、それに立脚した人間の生き方の極みが「風格者」として特徴づけられた。しかし「自在」の根底にある「一如」の思想は、単なる主客未分的合一や自他融合に安住する在り方として誤解されるとき、他者と向き合うことのない非倫理性、日本的なものの負の側面として現れる。著者もまた「自在」が皮相なものとして受け取られた場合の危険を指摘し

ている。元來著者の問題意識は根源的自由を根拠とした倫理とはいかなるものであるかを問おうとするところにあつたはずである。「自在」の生き方において倫理はいかなる仕方であつたのであろうか。最後の第三章で問われるのはまさにそのことである。

解決の鍵は、「自ずからなる自ら」、「凡夫である人間一人一人が無である存在(仏)の現れとしての「有位の真人」であるということ、いわゆる汎神論的な意味においてよりも、むしろ大乘の「慈悲」の思想によつて理解することにある。それはいわば絶対が自己を翻して相対となることであるが、著者はこの事態を自らのキリスト教信仰に立つて「神のアガペー」として受け取っている。仏教の慈悲とキリスト教のアガペーを通じてさせるとき、著者が踏まえているのは波多野精一の宗教哲学である。波多野は「……神聖なるもの永遠なるものは或は物或いは人或は出来事として、或は歴史において或は自然において、啓示される」と言う。著者はこの「啓示としての内在化」の核心に触れ、「徹底的に隠れた超越的なもの」、「決して「表現」され得ないもの」を「指し示す」こと、「象徴」することであると述べている。それゆえ「「有位の真人」における「自ずからなる自ら」も非凡の単純な同質性ではなく、そこには「啓示」、すなわち絶対の側からの「たらしき」があることになり、それが「神のアガペー」と呼ばれるのである。著者は言う。「自己主張を本質とする人間が神のアガペーによつて新しい人格、

すなわち他者に拠り他者のために生きること喜びとする人格、すなわちアガペーの人に生まれ変わる」のであると。「アガペーに生きる全く新しい人生(有)を造り出す」ことが「無からの創造」であり、救済とは「愛の主体への新生」に他ならない。「自在」の思想は「創造的抱擁的個性」として具現したが、著者によれば、その抱擁性の本質は「他者に拠り他者のために生きる」ことそのことなのである。

著者の「自由の探求」はカントから始まった。この最後の章では波多野宗教哲学によつてカントを継承し乗り越える方途も示されている。著者は波多野が「相手の人格に対する尊敬をアガペーと解していること」に注目する。当為の根底には愛がなければならぬということである。しかしそれは自己主張を本質とする人間が「アガペーの人に生まれ変わる」ことなしにはあり得ない。自愛のうちではたらいっている、自愛とは根本的に異なるものをカントは理性の要求と見たのであるが、本当は理性をさらにノエシスの側で限定しているはたらしきがあり、それを波多野は、そして著者は「神のアガペー」と呼ぶのではないか。神のアガペーによるノエシスの側での限定によつて理性は意欲となり、当為はそこに根差すことができる。そのときはじめて、一般性にしか届かない「合法則主義の意味での合理主義」を超え、自在に生きる個において真の普遍性、真の理性主義を成就する道が開かれてくるのではないか。思えばカントの理性は「駆り立てられている」理性、自らを超えたものはた

らぎに聞き入る理性であった。カントを継承することは、カントを最内奥から越えることを不可避的にする。評者が本書に学んだのはそのことである。

(はやし かつき・同志社大学)