

宗教と科學の基盤

海邊 忠治

最近急に科學性と言ふ言葉が時代の脚光を浴びて登場して來た。併しこれは別に偶發的に起つて來たものでなくして、近代の精神史の向ふべき必然の性格であらう。近代の精神は中世の神中心の超越的權威によりて指導されるのではなくして、人間の理性や感性がその指導原理となつたところにその特徴がある。人間理性の要求するものは客觀性である。かかる客觀性追求の精神は特に十六七世紀頃までその精神を指導してゐた中世の宗教思想乃至スコラ哲學の目的論的見方や主觀的價值的見方の反動として近代に於て起つて來たのである。即ち科學性は對象を事實に即して見、客觀的にその論理を把握せんとする。それは前者の價值的見方や目的論的見方ではなくしてその性格上むしろ機械觀的因果論的に見んとする傾向を持つものとして前者の立場に對立するのである。ここで問題となるのは科學に於ける眞理と宗教の主張する眞理と如何に相違するかと言ふことである。大體、現代に於ては宗教は科學にとつて攻撃目標となつてゐる様である。宗教が科學にとつて一般に攻撃點となつてゐる二三を擧げて見ると、

先づ第一に科學が因果論に立脚してゐるのに對し、宗教は自然人生に對し人格神を中心とした目的論的な見方

攝理觀に立つてゐると言ふこと。

第二に科學が主觀を排して沒價値的客觀的に一切を見て行かんとするに對し、宗教は價値的人格的な見方が中心となつてゐること。

以上の第一、第二共に宗教に於ては主觀的人格的立場が混入されて、事實がそのままに對象に即して捉へられないと言ふ點があると。

第三に科學が論理に立脚してゐるのに對して、宗教は奇蹟や神話的なるものがその要素となつてゐること。

右に就いて、上記の問題が果して宗教についての本質的なものであるかどうかと言ふことがここで批判されねばならない所である。

第一の人格神を中心とした目的論乃至攝理觀に就いては人格神の宗教即ちキリスト教等がその當の宗教となる。併しこれは必ずしも凡ての宗教に當るとは言へない。例へば人格神を根柢としない宗教、むしろ因果論的な佛教等はこれと關係はない。

第二の場合も人格神の宗教に於ての問題であつて、人格神の根柢に一切の人格性をも一切の價値をも絶した法身とか、眞如法性を見る佛教に於ては必ずしもその非難はあてはまらない。又たとひ人格神の宗教に於ても宗教の本質そのものとしては價値的文化的なものを絶した面があると思ふのである。

第三の奇蹟や神話的要素は凡ゆる宗教に多かれ少かれあらう。併しこれが必ずしも高度な宗教にとつては本質ではない。ヘーゲルに従へば宗教は絶對者を表象の形式で捉へるが、哲學は概念の形式で捉へると。

ヘーゲルの如く宗教は表象によると見る場合には、神話や奇蹟が或る意味に於て必要となつて來るかもしれないが、併しヘーゲルの對象とする宗教はキリスト教であつて、佛教の様に表象的でない宗教、即ち眞理を自覺の面に於て捉へる宗教に於ては眞理把握の後、之を表現する爲に象徴的比喩的に說かれてゐるものであつて、第三の場合も佛教の根本的立場に於ては必ずしもあてはまらないと思はれる。

然らば如何なる點に宗教と科學とは本質的に相違が存するか。兩者の根本的相違について考察し、更にこの兩者が成立する統一的基盤について考察した。

科學は前述の如く客觀性の追求と云ふ所にその特質がある。然るに宗教の世界は主體に關係のない客體的世界や自己をはなれた客觀界ではなくして、主體的世界乃至自己の關係する世界である。その探求方法はあくまでも主體を通し、主體的問題を把握し之を解決せんとするものである。例へば宗教で死を問題とする時、これは科學に於けるが如き客觀的對象的に見られた死、一般的死と云ふもの、乃至は他人の死ではなくして、自己にふりかかつてくる死である。我々の生存の根柢そのものが震盪する時我々には縫りつくべき何ものもない。絶望・恐怖・虚無として我々に迫つてくるかかる自己の死は、科學的に分析された死―連續的生命が非連續となるとか有機的なものが無機的なものになる等―一般的客觀的の死乃至は他人の死とは本質的にその性格を異にする。かかる自己の死を如何に解決超克するかが宗教に於ける死の問題である。即ち宗教の立場は人間の生死・幸不幸・善悪・苦惱等、主體的世界の問題をとりあげ、實存的立場に於てこれを解決せんとして來た。即ち科學は客觀的見方に於て成立し、宗教は主體的世界の問題を取扱ふものとして兩者は本質的にその領域次元を異にすると云へよう。

併し科學は客體的世界、宗教は主體的世界、科學は科學的眞理、宗教は宗教的眞理と云ふのであれば双方の眞理は相對的眞理となつてしまふ。それでは全く別個なものとして結びつく餘地はない。たとひ客觀的に見られても、主體的に見られても現實そのものは一なるものである。されば兩者の見方・兩者の立場がそこに於て成立する一なる場、絶對の立場がなくてはならぬ。そこにのみ絶對の眞理、絶對の立場があると云へる。若し宗教の眞理が普通云はれる如く絶對的眞理であるならば、科學の客觀的見方を自己に於て成立せしむべき場を自己の根源に有してゐるものでなければならぬ。そしてそこにのみ科學が宗教に結びつき得る基盤があると共に宗教が絶對の眞理を主張し得る根拠がある。それは如何なる基盤であるか、ここにかかる宗教と科學の統一的基盤を明らかにせねばならない。

科學の認識は客觀的思惟・對象的認識なる所にその特徴があると思はれる。しかし科學に於て把握された客觀性は、主觀により對象化された世界としての客觀性である。即ちそこに於て明らかにせられた所は、客觀化された對象化された世界の構造であつて、ここでは主體は捨象されてゐるのである。たとひ主體が捉へられても、それは主體の客體的側面に外ならない。例へば哲學・宗教の最も重要な問題である自己とは何かと云ふ時、科學に於てもそれは生物的側面、生理的側面、心理的側面、社會的側面より捉へられることが出来る。併し科學的に把握された自己は對象化され見られた自己である。この場合純粹に主體的な自己、見る自己そのものは永遠に捉へられない。眞の主體性は科學的認識に於ては把握不可能である。科學の客觀的世界への追求は一刻もゆるがせに出來ない重要な事項である。併し科學的客觀性は現實についての絶對的な客觀ではない。現實自體を捉へたもので

はない。それは現實世界の對象の限定面としての客観性であつてこれを絶對化すべきものではない。眞に現實の世界は普通に客観と考へられてゐる如く對象的に我に對立する世界、對象化され見られた世界でなく、主體がそこに於てある世界、即ち我を包む世界でなくてはならぬ。我々がそこに於て生れ、行爲し、死す世界である。この世界は我と對象、即ち主客の對立を超えてこれを包み、主客の對立がむしろそこに於て成立する世界である。主客相關的な科學的認識もそこに於て成立し、哲學もそこに成立する世界と云はねばならない。それは主客がそこに成立する世界として主客の根據であると同時に、主客の相對を超えた世界として絶對の世界である。根據にして絶對の世界として、これは又宗教の絶對實相界に外ならない。この世界は自己の立脚根據であるから、對象的認識や相對知で把握出來ない。それは自己の前にあるものへ向ふ對象的認識によつて把握されるものではなくして、根源への自覺によるものでなければならぬ。かかる世界の自覺は單なる意識的內在的に主體に向つての沈潜や、或は單なる客體への對象的認識によつてではなくして、主客の世界がそこに於て成立してゐる根據への自覺によつてはじめて可能である。それは所謂主體がそこに於ては却つて客體とみられる如き主體的根據、客體的世界がむしろそこに於て位置づけをもつ如き根據の自覺である。故に自覺とは自己や世界に對する單なる意識ではない。それならば意識內在的な世界にすぎない。自覺とは自己意識と共に自己を超えることに於て成立する意識である。即ち自己存在の超越によるものである。自覺は單なる自己意識に關するものではなく、自己存在に於ける問題である。自己存在の根據の自覺が自覺と云ふことであり、そこを根據としてのみ、自己と世界との把握位置づけが可能なのである。

(註一) エックハルトは「神は實に私自身よりもつと近く」(Pfeiffer, M. Eckhart, S. 204) と云つてゐるが、エックハルトにとつて神は絶対の主體であつた。かかる絶対の主體より云へば所謂自我はむしろ遠き存在であり、かかる絶対主體を中心として見れば自己はむしろ客體的なものと見られてくる。親鸞は自己が極重惡人の凡夫との深き自覺をもつてゐたが、それは自己が自己を單に意識的心理的に反省したのではなくして、主體としての超越者たる佛より自己が客體として見られた時に自覺せられた世界と見られる。エックハルトは神を自己に於て見 親鸞は佛を超越者と見た違ひはあるが、何れも單に意識的内在的に自己を見たのではなく、自己超越に於て自己を見てゐる點に於ては歸を一にする。

かかる根據よりの自覺が本當の意味の自覺と云はるるものであり、それは自己と世界との超越的把握に外ならない。即ち自己超越、自我の脱落の方向にのみ、自己と世界についての眞の自覺がある。

かかる自覺に於ける知は絶対智とか般若智とは言れる。之に對し對象的認識・科學的認識は相對智乃至權智と言はれる。主客相關的な對象的認識はその成立の根據をこの自覺の世界に有するのである。即ち絶対智乃至般若智は相對智乃至權智にとつて根本智であり、前者は後者に對して指導原理をもつてくるのである。

併しこの自覺の世界と言ひ、實相と言ひ、別に現實世界を離れた別世界ではない。別個の世界を定立したのであれば、之は絶対の世界とは言へない。自我と對立意識への執着を脱却した現實世界の實相そのまゝが、絶対の客觀、實相、絶対の現實なのである。即ち自己を超え、自我の根據へ超越した世界が實は絶対現實界、絶対の客觀界に外ならない。

かく自我が絶対否定され、主客對立性、主觀主義を超えた絶対の場を實相の世界と見、そこに一切の世界の根據を見んとする最も徹底した立場は、西洋ではオーソドックスのキリスト教よりも、むしろミステイクの立場

にこれが見出されるのではなからうか。例へばエックハルトは一切に對立する我が脱落した世界を離脱 *Abgeschiedenheit* の世界と言ひ、自己を離脱したその根抵に眞實の世界を發見した。彼の所謂神と人との根抵としての無の世界である。彼によれば、自我と對象、否、自己に對する神との關係すらも尙對立の世界であるとし、例へば人格神の世界は未だ被造物・人間に對する神の世界であるとして、かゝる神との關係（及人格神による宗教觀等一切の關はり）を超え、否神そのものさへも超えて、彼はその底に一切の對立性を絶した無の世界を發見した。かくて彼は對立や自我を超え、神をも突破した無の世界（彼は之を沙漠と言つてゐる）に突出したのである。こゝに彼は宗教をも超えた所に宗教の根抵を見た。これは彼にとつて「神の根抵は私の根抵、私の根抵は神の根抵」(Pfeiffer, M. Eckhart, S. 66) としての全く一なる世界であつた。即ち一切の對立的世界を絶した無の世界は又對立の根抵としての一なる世界であつたわけである。然も彼に於てこの無の世界がそのまま絶對現實の世界であつた所に彼の神祕主義の特質がある。彼にとつて、所謂エクスタシスに止住することは未だ神に關はり神に執着する世界に止まることであり、神をも突破した絶對自主的現實世界にあることを最高の境としたのである。故にこの世界は宗教の神と人との關係も、科學的認識の主客對立性も、すべてかゝる關係對立性を超えて然もその成立の場としての一なる世界であり、そこに絶對現實の世界を見たと云ふことが出来る。ここに宗教の主體的世界も科學の客觀の世界も、はじめて一なるその根がそこに見出されるのである。

佛教に於ては、その根本的立場は或は更に徹底した無の立場であると言ひ得るかもしれない。佛教に於ては佛に三身ありとする。即ち法身（法性法身）、報身（方便法身）、應身である。報身は人格的佛であり、衆生に對す

る佛、慈悲佛であり、應身は人間佛であるが、法身は對衆生を離れ、一切の對立を絶した根本佛であり、眞如法性に外ならない。それは報身佛即ち人格的佛の體（根抵^(註)）であると共に、一切衆生の實相（根抵）である。即ち報身は對衆生的佛であるが、法身は一切の樣態をこえ、一切の人格的價值をも愛をも超え一切の關はりを超えた姿であり、寂靜にして空である。所謂人格神の宗教を超えて、宗教^(註)がそこに成立する根源としての世界である。然かも報身は法身を離れたものではなく、法身も報身を離れたものでなく、體は一である。

「眞如は是れ諸法の正體なり」（教行信證證卷）

「法性寂滅なるが故に法身は無相なり」（往生論註、下）
（教行信證證卷）

「諸佛菩薩に二種の法身あり、一には法性法身、二には方便法身なり、法性法身によりて方便諸身を出す。方便法身によりて、法性法身を出す。此のこの法身は二して分つべからず、一にして同じかるべからず」（教行信證、證卷）

（註1）根抵と言ふ言葉は佛教に於ては使用されず、適當な言葉ではないかもしれぬが一般的な言葉として説明の意味で用ひた。

（註2）ここで言ふ宗教は普通に言ふ神と人、佛と衆生との關係としての所謂宗教、即ち人格神・人格佛に於ける宗教をさす。

併しこの眞實界は單なる寂靜虛無の世界ではない。眞の寂靜は同時に眞の動の根源でなくてはならない。眞空は同時に妙有である。般若は同時に慈悲でなければならぬ。佛教では空とか無とか寂靜が單なる空でなくして、實踐的に働き出る源動力としての積極的な無であり、妙有であつた。又報身の慈悲も法身の寂靜と相即したものの

であつた。

「智恵と方便と相縁じて動じ、相縁じて靜なり、動の靜を失せざる事は智恵の功なり、靜の動を廢せざるは方便の功なり」(往生論註、下
教行信證證卷)

「若し智恵なくして衆生の爲にする時は顛倒に墮す。若し方便無くして法性を觀する時は即ち實際を證する」
(同左)

兩者の一如なる世界、靜即動が眞如の姿である。然るに實相を知れば「すなはち三界虚妄の相を知り、衆生の虚妄を知ればすなはち眞實の慈悲を生ず」(同右)るのである。かくて實相の知恵は必ず方便慈悲を伴ふ。宗教が單に主體的世界に沈潜して、客體的世界への實踐、愛の行として働き出ないものであるならば、それは客體的世界を無視した空虚な觀念的宗教に外ならない。併しこれと反對に方便的世界のみに執し、客體的世界の根據を自覺せず、實踐と愛の働きの單に自我を中心としたものであるならば、それは迷ひと顛倒の行に墮すのである。方便慈悲は寂靜の智と相即し、寂靜の智は方便慈悲と相即する所に眞の姿がある。この兩者が相即一體である所に大乘と云ふ意味がある。

「法性寂滅なるが故に法身は無相なり、無相なるが故によく相ならざることなし」(往生論註、下
教行信證證卷)

この世界は用の面に於てと同様、相の面でも無の世界がそのまま有の世界であり、無相なるが故に相ならざることなき眞空妙有の世界であつた。柳は緑、花は紅である。主我性、我執對立を脱却した實相世界がそのまま絕對の現實なのである。

併しこの眞如は「眞如法界無_レ自無_レ他」とある如く、眞如は單なる主體或は單なる客體ではない。單に主體と解すれば宗教は主觀的觀念論的のものになり、單に客體と解すれば對象化されたもの、對象的實在論となる。眞如は兩者の何れでもなく、むしろ主客を超え、主客相對がそこに於て成立する場、絶對の世界でなければならぬ。それは主我性や主觀主義を超えた絶對客觀の實相界である。所謂主客の相關世界、主觀により見られた客觀界はこの實相の絶對界に於てはじめて成立する。即ち科學の世界・對象的認識の世界の客觀性は、かかる絶對の客觀界實相界にその客觀性の根をもつものである。又人對神衆生對佛としての宗教もこの眞如・法身乃至は無に於てその成立の根據をもつ、前述の如く報身は法身に於て成立し、人格神は神の根柢としての無（キリスト教の正統的立場では神の根柢なる無は考へられてゐないが、神祕主義・否定神學の立場では先の如く考へられる）に於てあるのである。かくて宗教の主體的世界と科學の客觀的世界の根柢は、この絶對客觀の眞如實相世界に成立する。即ち宗教と科學はかかる主客一如の眞如の世界、無の世界に於て成立の場とその根をもつ。然もこの世界が現實と別世界としてあるのでなく、それが眞の現實界であり、絶對客觀の實相世界に外ならぬのである。ここに宗教の根柢に、宗教も科學も一切を成立せしめる場があると云ふことが出来る。即ち科學もかかる無の宗教的世界にその根柢を持つと云ふことが出来るのである。