

無聖なるものに就て(下)

— 超越的聖の否定的内在性 —

三

飯 田 玄 猷

今、辨證法神學も亦神の超越的非合理性を特殊な意味に於て説くのである。即ちヴァインデルバンドが文化主義的立場から之を論じて價值的實在と見做し、オットーが餘りに心理學的方法に依據して感情の非合理性に還元せしに對して、バルト等の神學者は直接神の言葉即ち聖書そのもの、精神を尋ねる事に基礎を置き、神學的な立場から此の神觀念の超越性と非合理性とを強調するのである。かゝる立場が人間性を重んずる觀念論的理想主義に對抗し、或は經驗主義の宗教學を強く拒否するのは言ふ迄もない。バルト等は近代以後の文化主義が人間至上主義に驅られて「人が此の世の主」であり、神はその「ワキ役」の位にあるものとしたのに對して「神こそ此の世界の主」であり、世界も人間も其の歴史も總て此の主たる神よりの創造物であり、従つて神は主人であり、人間は僕であると主張する。故に神は天國にあり、人間は地にある。固より神と人間との交渉は密接なもので

あるが、その交渉の密接なれば密接なる程人間は神から遠ざからうとする、本能を發揮する。然も神は人に近くとも人は神に近くない。又神は人間に取つて絶對的な故郷であると共に亦絶對的な異郷である。神と人間とは無限な質的差異に立つのである。神は「絶對なる他者」として人間を遙かに超越する人は、眞に神を把握する爲には先づ神の此の絶對的超越性を理解しなければならぬ。眞實に神に見えんが爲には先づ死すべき有限者の思想が無限者に對して全然無能力である事を自覺せねばならぬのである。神は隠されたる神としてのみ我等に理解される。斯の如き新たな神觀を建立し、從來人間中心主義に隸屬せしめられて居た宗教を獨立させた事は大なる功績であり、宗教本來の面目を改めた事は最も喜ばしい事である。斯の如き辨證法神學に就いては今後幾多の新たな宗教問題が提出されるであらうが、其等の専門的研究は菲才の私には不可能の事であり、又當面の私の問題でもない。今は只「神の超越性」に就いて少しく記述するに止める。然して此の事が明にされる爲には被超越者としての人間に就いて見る事も亦複雑な神觀念を明瞭にし得る事になると思ふ故に私は先づ人間觀に就いての考察から始める。即ち

「人は此の世に於て捕はれの生活をして居る。深い反省を持つ者は彼が如何にその能力に制限を受けてゐるかを見誤らないであらう。人間は神から遠く離れてゐる。その被造性は桎梏となり、その罪は負債となり、その死は運命となつて居る。我等の状態は實に定なき混沌である。此の世を神と

の一致に於て理解せんとするのは恐るべき宗教的傲慢である。」(カールバルト著 バルト神學要綱、ポルト書丸川譯)
宗教的な人間にとつて自己反省の重要さは言ふを俟たない。人は一度此の衷心的反省の中に深く自己を沈める時、そこに自己の無能と罪多き肉と、死の幻影におびえて居る運命的人間の姿を見出すのである。是に於ては最早やロマンティックな人間の神化や神の人間化は一顧をも與へられない。それは人間の甚だ憎むべき傲慢だからである。「神は遙かに死線の彼方」にゐるのである。尊き神の意志に背き遂に樂園を追はれ苦惱にあえぎ、除き難き原罪を背負ひ悲惨な矛盾に悶える者、これが眞實の人間性である。人と神との間には抜き難き十字架と越え難き死の溝がある。生と死の暗黒の中に漂へるものが人間である。斯の如き徹底せる人間否定の自覺に於て始めて超越せる神を理解し得る。而も此の生きる力さへ有せない人間が如何にして神の信仰を得るか?それは神がキリストを通しての啓示に依る。即ち

「既に深く自己の人格性を喪失し忘却せる悲惨な存在である人間は、創造者たる神に對し自己の側から何事も云ひ得ず、又知る事を得ない。かゝる狀況の存在に對して自己を顯彰し、救極を宣言する神の行爲を啓示と稱する。」

斯様に吾々人間の死と、罪の自覺も、此の啓示に依つて與へられて、而も此の啓示は神がキリストを通して吾々人間を死と罪惡の苦痛から救極せんとすの誠實の行爲である。故に又、

「人が復活の此の岸に於て神と呼ぶものは非なる神である。神はキリストに於てのみ自己を語るのである。彼は此の吾等を此の世界を拒否する事に依つて自らを肯定する。彼は我等の離叛の彼方に時の物の人の彼方に自らを神として捕はれたるものゝ解放者として従つて又存在するものゝ意味として、創造者として顯はすのである。彼は我等と彼との間の距離を創り且つ保つ事に依つて我等を承認する。彼は我等の危機を導き我等を審判にかけることに依つて我等を恵む。彼はキリストにあつて神であり、神と認められる事に依つて我等の救ひの事實を我等に保證する。」(カルバルト著「ローマ書」丸川仁夫譯)

此處に私は神の特質たる全能と超越性を見る事が出来る。世のあらゆる出來事は、すべて神の業である。此處に私は絶對的他律者としての神を見得るのである。然しそこにキリストの存在を見逃す事は出来ない。人は彼の死と復活に於て始めて彼の齎す贖罪と、彼の告げる新世界の新らしさを知るのである。人は彼を通して、神に基く事に依つて罪から解放され、従つて罪の結果たる死より放たれて、永遠の生命を持ち得る。私は此處に辨證法的聯關を見る。更に私は順序として「神の超越性」を述べるに先き立つて非理性的と云はれる信仰に就いて一考を試みる。

「それは唯信すべきものである。それは矛盾に止まり得ないものには躓となり、矛盾の必然性から遁れ得ない者には信仰となる。信仰とは、知られざる神に對する尊敬、神と人、神と世界との質

無聖なるものに就て(下)

(二五)

差異を知つて神を愛する事、世界轉回として復活を、従つてキリストにある神の「否」を黙諾する事である。」(カールバルト著神學要綱「ローマ書」丸川仁夫譯)

是に依つて解せられる如く信仰そのものが矛盾を根柢として神と人とは絶對に一つとはならない。従つて神が絶對的超越者たる事も自明の事である。是に於て彼岸と此岸とは全く隔絶し此處から彼處への上昇發展推移の道は全く閉ざされて居る。然かも其の絶對對立に於て辨證法的に信仰は人と神を結ぶ。

「神の否を受け入れるものは、より大なる神の然りに依つて支へられる。重荷を負ふ者は休ませられる矛盾から遁れぬ者は神の手に隠されるし神に尊敬を捧げ且つ差別を守るものは神と共に生きる」(カールバルト「ローマ書」)

斯様にして人間は自己のみにては生き得ないのであつて神の要求たる自己の死に依つて始めて神に聖化される。人は神を離れて生き得ない。其處に義認と聖化は全ふせらるゝのである。以上に於て私は「非人間性」と「信仰」に於ける神とキリストと人間との辨證法的聯關を考察する事に依つて「神の超越性」の大半を見たのであるが更に神そのものゝ認識に就いて考察を進める。

「神は「知られざる」「隠されたる」「聖なる」神である。彼の生命は生死の上であり、彼の善は善悪の上であり、彼の彼岸は彼岸と此岸との上にある。そこで眞理は我等と共に立ち、我等と共に

倒れるものでない。眞理性は我等と生死を共にしない。(カールバルト著「ローマ書」丸川仁夫譯)こゝに全能なる神と云ひ又キリストにあつて父なき神として、世界の上に君臨して居る。而して神の認識とは何人も近寄り難い光の中に住み、彼の前に彼を崇めつゝ靜かに立つ事であり、又彼の富、可能性、生命、榮光、の智慧の隠れた深さの前に神を渴仰する事である。而かも神の眞理性は人の生死を超越し善惡に拘はらず、此の岸と彼の岸との對立を越えてゐる又、バルトは神の絶對他者性を

「決して神と人とが一つとなるのではない。死線が取り除けられるのではない。人は人であり神は神である。信仰の必然性はあつてもその逆理的性格は聊も信仰から除かれない。人は依然として單に待望者である。見えぬ所を望む希望者である。」(カールバルト著「ローマ書」)

こゝに神の超越的聖なる所以が見られるのである。私は、此の罪惡の人間と唯一絶對の神との絶對々立に於てこそ最も明瞭に聖を見、又凡を見るのである。凡なき聖は存在せず、又聖なき凡もあり得ない。即ちこゝに云ふ人とは、善惡生死の矛盾對立の自覺を持つものに外ならない。即ち是を宗教的言葉で「凡」と云ひ得る。即ち凡とは此の矛盾の自覺ある人間に外ならない。又

「神の認識は神の義と凡ての人の義との間を絶へず批判的に區別するであらう。それは我らにとつて重大な凡てのものに對して神の重大さを絶對的に上位に置くだらう。」(バルト著「ローマ書」丸

川仁夫譯)

而して人間の「凡」としての自覺は絕對他者なる神聖に依る。然かも「聖」は「凡」に依つて明かに「聖」たり、又「凡」は「聖」に依つて「凡」たり得る。神と人との深き對立の溝こそ「聖、凡」の質的差異を明らかにし得る。而も凡は凡たるが故に絕對に聖たり得ない。凡が「即聖」であり、聖が「即凡」であることの體驗はあり得ない。凡聖一如の合一的體驗は最も憎まるべきものであり、辨證法神學の本質に違ふものである。唯々人は神を信じ上位に置く事のみが許されてゐる。即ち「何故に我を善しと云ふか、神ひとりの外に善き者なし。」(同)

即ち人は自己の傲慢を捨て智慧を捨て人格性を忘失し「生命の缺乏」「空洞の意志」に於て自己の自律性を捨棄し、罪惡の人間となる。故に此の世に在るとして在る者は、神のみである。故に「神は天に、人は地」にでなければならぬ。又

「汝は此の世の人間であり、そして汝は創造者救極者なる神のものである。」(同)

斯様に超越神としての、聖の概念は其の宗教としての本質的意味を比類なく深めて來た。即ち單なる「意志」や「感情」に於て求められた、超越的聖ではなくして、此の神學に於ては眞に人間の生死的、生命的聖に迄近づいて來たのである。然し此の聖も亦その必然性として對象的なものとしてそれは凡を豫想せずしては成立しない。即ち、凡に對立せる聖である。故にそれは所謂眞の超越(

内在の意味なき)である。かくの如きものこそ「超越」と名づくべきものであらう。即ち、凡は他くまで凡であり、聖は飽くまで聖である。兩者は純粹に對立のまゝである。故に一面より見ればそこには人格性を喪失し自律性を捨棄した原罪と死を背負ふ「凡」が明瞭に残存し、之に對立して全能なる超越神は嚴然として超存する。兩者は本質的相異に於て對立する。斯の如き意味に於て、私はバルトが「非人向性」「非理性的」と云つて居るものは、所謂「人格性」或は「自律性」を主張する。「不逞」「不遜」としての人間性の否定を意味するものと思ふ。故に其の限りの人間性の否定に依つて到達し得たものは、即ち自覺としての「死と罪惡の人」である。彼の云ふ非合理性とは此の深い宗教的反省に依つて得られた罪惡の人間に到る爲の非合理性を意味するものではないか。即ち彼の非合理性とは此の矛盾苦悶の「凡」を意味するものであつて、其の罪惡の自覺を捨離する所の大死に依つて「神となる」絶對的非合理性の事ではない。人は依然として人の惱を惱む。故に「我等は依然として惱む。然し最早や受動的な危険な有害な審判者を愛せる人間の魂を襲ふ患難困厄を惱むのでなく、創造的な力強い約束に満ちた患難困厄を神に捕はれた人間の患難を惱むのである。」(同書)

即ち信仰に於て神の尊さを知り、自己の罪の卑しきを知るが故に惱むのである。神に律せられつゝ人の惱を惱むのである。然し思ふに神に依つて死し、神に依つて生きる、と云ふも、それは猶生死的

無聖なるものに就て(下)

(二九)

人間性の底の深みに於ての事である。私の言はんとする無聖は、此の生死的人間を更に奥底に越へるものである。私はこれに就いての徹底的解決となるべきものに依つて見ることにする。即ち

「人間的自者は、生死的自者であり常に死に依つて脅かされてゐるが、棄揚される自者は無生死的自者であり、人間に死んだ自者であるから、又絶対的自者とも云へる。それであるから宗教的主体は絶対他者即ち絶対自者である。茲に又宗教的非合理性の合理、絶対他律の自律が認められるのである。」(久松眞一先生「宗教的批判の根本義」宗教研究)

と云はれてゐるが、是に依つて先の「人は人であり神は神である。」と云はれるものは、全く解消されて他者即自者、神即人、他律即自律、の否定的内在が明瞭となるのである。これが私の云はんとする無聖そのものである。然るに危機神學に於ては在るものは唯神人の非合理的對立のみであり、人は神の絶対他律に依つてのみ生きるに過ぎぬ。而して此の神人の關係を更に、つきとめて考察するに此の他律的神は人をして神への歸屬を要求し、人は又罪の自覺を以て潜在的に神と連なるのである。これに就いて、

「古來基督教にては人間の本性を罪惡となし罪の意識を媒介としてのみ恩寵を説くのであるが、それは神が人間の爲にのみ文化的理想、正義を賦與するものであると云ふ人間中心主義を脱却して立つて居ないと思ふ。」(柴野恭堂先生「人間性の限界と宗教の非合理性」禪研二十六號)

と云はれて居る。此處に最近の危機神學に於て、ブルンネル等が「道德的行爲の決斷」と云ふ如き合理性を説くに至つた原因が含まれて居るので、是は最も非合理的であるべき宗教の本質性を低減するものである。而も斯の如き思想に低迷して人間性を更に底に否定することなき人間は神から益々遠く離れたものとなるのではないか。然かもそれは

「信仰の必然性はあつてもその逆理性はいさゝかも信仰から除かれない人は依然として單に待望者である。見えぬ所を望む希望者である。」(カール、バルト「ローマ書」)

斯の如き思想は人が人とも云へない程に深く自己を見つめた根源的な「人間」に迷ひつゝ超越的神を「待望」し「希望」する所の最も究迫した焦眉的理想主義と見らるべきものであらう。かくして神は常に超越的他者として彼方に見らるゝのである。然しながら無聖に於ては聖は外に求められ、外に信ぜられるものではなく、否定的に内に見らるゝものでなければならぬ。思ふに私は最後に於て彼の人間的な二見を指しはさむ武帝にとつては無相の相としての達磨は「隠されたる」「知られざる」「解し難き」ものであつた。「不識」の一句は生死の人間の絶對的棄揚を指すのではないか？。

次に私は東洋の佛教に眼を轉じて佛を超越的聖として解する淨土思想の中に於ける「淨土眞宗」に就いて佛の超越性を論ぜねばならぬ。

無聖なるものに就て(下)

(三二)

四

佛敎中にあつて聖的な宗教的對象に關して、辨證法神學と其のタイプに於て、多くの類似性を有するものが、淨土眞宗と思はれる。其の内面的意味に於ては、各々異なる獨特の思想があるにしても、特に其の類似的特質を擧ぐれば、先づ「人間性の否定」と「超越者よりの他律的示顯」又二特性として「啓示」と「回向」。「信仰」と「信心」に於て明瞭に見得るのである。即ち人間は現世に於ては成佛する事は出來ず、従つて人間の一切の「はからひ」を捨て無智になる。此の人間の無價値性が強張せられ、従つて之を對象的に佛の絶對他力的超越性が説かれる。然しながら佛敎である限り、最後に於て淨土往生に依つて成佛し、佛凡一體、凡聖不二となる事を説くのである。今私は親鸞の著たる「教行信證」に基いて如來の超越性、即ち其の聖なる所以を説くのである。然して如來は衆生に向ふことに依つて、對象的に衆生に見られたものであつて、衆生がある間は常に報身佛として假現し、其の正覺を取らざるの願を持つものである。先づ如來の本願力の回向に往相と還相の二がある。今は「往相の回向に就て眞實の教行信證あり」と云はれてゐる如く、淨土往生が眞宗の中心的問題であると思はれる。故に其の往生とは

「往生の可能なる爲には、現實の背後に純眞なる全人の願あるに依らねばならぬ。されば眞實の願生心は、現實の我々を否定して現はるゝのである。其の肯定に依る願生は、眞に高次なる彼岸の

世界を願ふものでない。其の我を否定して現はるゝ純真なる願、それ即ち如來の本願である。如來は彼岸の覺者である。如來の名そのものが穢惡動亂の衆生を超えて、純淨一如の「聖なるもの」であることを現してゐる故に、其の本願は衆生をして純淨一如の領域、彼岸の淨土に生れしめんとすることである。」（金子大榮先生著「教行信證の概要」）岩波書店出版

斯様に真宗の中心問題である所の信心獲得、淨土往生に到る爲には、人間否定の自覺と彌陀の絶對的な本願力に依る。然かも親鸞は「行」の卷に於て念佛往生を説き「信」の卷に於て其が涅槃の眞因たる事を力説する。故に「行」に於ける淨土教は「信」に於て「淨土眞宗」となつたので、眞宗にては信がその根本的なものとなつたのである。故に信とは

「稱名を如實の行たらしむべき信心は如何なるものであらうか。それは無碍光如來を無碍光如來と知ることである。それは吾が要求の影ではなくして、却つてその如來に依りてこそ、我は始めて我たらしめらるゝことを知る事である。即ち無碍光如來は我を超越せる實相身であり、同時に我を攝取する爲物身である。」（金子大榮先生「教行信證の概要」）

これに依つて私は信が如何に如來の超越性と衆生の無價值性との關係を明にするのに重要な役割を有するかを知る。而して更に信の具體的説明として、善導大師の二種深心に就て、教行信證には

「一者決定深信。自身現是罪惡生死凡夫曠劫已來常沒常流轉無有出離緣。二者決定深信。彼阿彌陀佛四十八願攝受衆生無疑無慮乘彼願力定得往生。」(教行信證)

これに依つて解される如く、信の問題は詮する所如來と衆生との關係である。併し如來が如來であり衆生が衆生である限り、衆生は現實に於て決して救はれない。しかも衆生が衆生たる事を辨へずして、如來であると悟る道は許されてゐない。衆生は唯臨終の際に至るまで有限的罪業の凡夫である。故にこゝにある道は、唯の如來が衆生となつて衆生を救ひ取るだけである。衆生の意のまゝにこれを度しつゝ然かも如來の意を遂げること。而して衆生は五濁五苦の離れ難き現實に於て此の佛意を知る事。此の外に衆生の救はるゝ道はないのである。故に佛を信ずるとは、佛を體驗することゝは本質的に異なる。信仰を如何に無限に深めても、それは信を脱する事とはならぬ。無限の信は止まることなき無際の信であつて、それが體驗となるには信自身の飛躍に俟たねばならぬ。禪に於て云はれる信は體驗の前提としての信であり目的ではない。『成佛一念にあり』と信することゝ「成佛は臨終にあり」と信することゝは、信ずる物柄が必然的に異なるものにして、成佛三昧と信三昧とは自ら分たるべきである』かゝる前提の下に私は更に論を進めて、親鸞が曇鸞と善導と源信の三師の信の説に依つて領解した所の至心、信樂、欲生の三心に就て、凡夫の無價値性と如來の絶對超越性を考察する。先づその一たる至心とは教行信證には

「斯至心則是至德尊號爲其體。」（教行信證）

即ち至心とは眞實心である。此の至誠眞實の心は永遠に自己を否定する心であり、又内面生活の虚偽雜毒である事を反省して、罪業の深重を感知する心である。而かも限りなく内に眞實を求むるものには、唯自己否定あるのみである。而かも此の自己否定の眞實心は正しく本來に於ては回向せられた如來の清淨眞實心に外ならないのである。然かも此の如來の眞實心は罪障の衆生救濟の爲に兆載永劫の眞實行に依つて清淨功德を成就されるのであつて、其の功德が即ち衆生の唱へる佛の名號に外ならないのである。換言すれば至心は此の如來の名號を體とするのである。然し思ふに此の回向された名號が受け取られる爲には、衆生の方に其の理由がなければならぬ。それは罪業の自覺である。即ち人間性の否定の自覺である。然し思ふに其の非人間性は、其の凡夫的殘滓を今一度掃蕩して始めて名號が全く聞かれ、それと一つになるのではないか。人間性の絶對死を主張する無聖に於ては名號は聞かるゝものでなく「一」として見らるゝのである。

次に信樂とは

「次言信樂者則是如來滿足大悲圓融無量信心海是故疑蓋無有間雜故名信樂即以利他回向之至心爲信樂體也。」（教行信證）

既に至心に於て自我の本質の虚假な事を反省せしめられたのであるが、更に本願の信樂を念じて

無聖なるものに就て（下）

（三五）

却つて無始已來の自我の現實を凝視せしめられる事によつて、其は無明海に流轉し、諸有輪に沈没し、又衆苦轉に繫縛せられて、現實の人間生活の中には決して清淨眞實の信樂は得られない事を感じるのである。即ち一切は虚假雜毒の行に外ならぬ。是に於て衆生を眞に彼岸に生ぜしめるものは如來の願心、永劫の修行に於て、一念一刹那も疑蓋の雜らない大慈悲心のみが報土往生の正因となるのである。是に依て眞實の信樂は、全く如來の大慈悲心の回向によつて現はるゝことが知らるゝ故に衆生に於ける眞實の信心は只「無疑の心」である。此の意味に依つて信樂に於ては「無疑の凡心」と「大慈悲の佛心」とは全く現實的に一つである。即ち唯一の信樂が佛心であり、又同時に凡心である。即ち「大悲の満足」とは、聖なる如來の清淨眞實の功德がそのまゝ衆生のものとなつて圓融無礙の状態となる。即ちそれが信樂と云はるべきものである。斯様にして人間の否定と共に眞に佛の回向は現はるゝのである。但し思ふに此の「凡心と佛心の一體」とは「凡夫が佛となる」の謂ではなくして、どこまでも信の上に於ての融合であつて、有限者なる凡夫に死して無限者なる佛に蘇る體驗を意味するものではない。即ち信仰に於て彌陀の回向が示顯されるのである。換言すれば、それは佛より攝取同化されることである。即ち「佛化」或は「聖化」に外ならない。それは「同一化」であつて「同一性」とは其の本質的意味を異にする。是に於て達磨は其の血脈論に於て、

「若見性卽是佛。不見性卽是衆生。若離衆生性別有佛性可得者佛今在何處。衆生性卽佛性少

室六門集（血脈論）

即ち「同一性」とは見性に依る「衆生性即佛性」の體驗、即ち佛に外ならぬ。私が私に外ならぬ、佛即ち生佛合一の體驗である。そこには「化す佛」と「化される衆生」との對立は認められない。衆生と佛は「一」である。それは聖化ではなく無聖である。

但し淨土往生の曉に於ての「成佛」は此の同一性を獲得するものでなければならぬ。更に欲生に就て見るに

「次言欲生者則如來招喚諸有群生之勅命。即以眞實信樂爲欲生體。誠是非大小凡聖定散自力之回向。故名不回向。」（教行信證）

思ふに衆生は苦惱に漂没するが爲に彼岸の生を願ふ理由を持たない。然かも其を願ふとしても眞實ではあり得ない。願ふ力さへもないのが衆生である。かゝる衆生に欲生心の起ること、即ち招喚の勅命の聞えるのは、聖なる如來が無始以來一念一刹那も苦惱の衆生を忘るゝことなく、大慈悲心を注ぐに依る。故に眞實の欲生心は如來の廻施であり、如來の回向の心そのものである。大悲廻向の心是即ち欲生である。然かも此の欲生こそ切實に往生成佛を希ふ衆生の姿である。要するに聖なる對象としての佛を安心の原理とすることは眞宗の建前であるが、然し佛教本來の建前は即時解脱凡聖一如である。然るに其の成佛を淨土往生の未來に逸して徒らに念佛欣求する事は、求道者の最

無聖なるものに就て（下）

（三七）

も大なる誤りである。是に就て白隱禪師は

「一切の行人は佛を求め、祖を求め、涅槃を求め、淨土を求めて外へくと漕ぎ出る風情なり。故に轉た求むれば轉た遠く、轉た尋ねれば轉た遙かなり。」(遠罪天釜)

と云ふは、取りも直さず無智の凡夫と聖なる佛との間に懸隔を認めず、只「自心是佛」の絶對的内省に入る事を教へたものである。無限に外へ求める事は、同じく理想主義の轍を踏む事である。

念佛誦經、持戒持齋の六度滿行は總じて是れ有漏の功德となるのである。更に白隱禪師は

「惜しむべし。唯心の妙法寂光淨土の眞只中に住みながら、生前には娑婆なりと偏執し、衆生なりと妄想し、死後には地獄なりと見錯り、無間なりと泣き悲しむ事、皆是目前に滿ち溢れたる妙法の佛心前後に澄み湛へたる法悦をば、及びもなき事なり、存じもよらぬ望みなり、とて打ち棄て、筋なき妄想情識の料簡を顧みて、空しく暮せるより起るなり。」(遠罪天釜)

これは彼の臨濟禪師が「甘んじて凡夫となる勿れ」と云ふに盡きもので、徒に凡邊に偏し、聖邊に著するを離れしむるのである。されば聖なる佛とは如何なるものか。教行信證には、其の如來の徳相を示して

「佛語阿難無量壽佛。壽命長久不可勝計汝寧知乎。假使十方世界無量衆生皆得人身悉令成就。聲聞緣覺都共集會禪思一心竭其知力於百千萬劫悉共推算計其壽命長遠之數不能窮盡知其限

極。」(教行信證)

とあり。これに依つて彌陀如來が不可思議、不可測の超越的佛身であることが知り得らるゝのである。又被超越者としての凡夫に於ける其の絶對他律性を見るに

「夫案眞宗教行信證者如來大悲回向之利益也。故若因、若果、無有一事非阿彌陀如來清淨願心之所回向成就。」

と云はれる如く、眞宗を通じて徹底的他力往生の次第が明瞭に回向に於て見られる。然し回向は衆生救済の爲の回向であつて、そこに「救済者」と「被救済者」との對立性を有するのであるが、眞の回向成就は超越的なるものゝ内在に依つて始めて迷へる凡夫が失くなる事でなければならぬ。然し他力教に於ては必然的に此の二元的對立の運命を脱する事は出来ぬ。之に就て黃檗禪師は傳心法要に

「問、佛度衆生否。師曰實無衆生如來、度者我尙不可得。非我何可得。佛與衆生皆不可得。」

とは即ち「度す佛」も「度される衆生」も共に「一」であり、相對性を眞に超越せる絶對心の不可得を云へるものである。此の對立なき立場こそ眞實救済完成の立場に外ならぬ。然かもそれは立場なき立場である。更に教行信證に説ける阿彌陀如來とは即ち

「無爲法身是實相。實相即是法性。法性即是眞如。眞如即是一如。然者彌陀如來從如來生示現報

應化種種身。(教行信證)

と云はれる如く、眞如法性より報應化身佛として來生示現せるものであつて、即ち化土方便の爲の化身佛に外ならぬ。然るに臨濟禪師の佛身觀は

「古人云如來舉身相。爲順世間情恐人生斷見權且立虛名假言三十二八十也空聲。有身非覺體無相乃眞形。」(臨濟錄)

と云ひ、報應舉身の相は世情に順じての事であつて、方便としての假身である。故に必然的に世間と佛界との對立を持ち、然かも其の佛界と雖も、猶虛設のものに過ぎない。然るに了に常知の「覺體」こそ眞佛であり、了々として自己自身を知つてゐるものである。然し自覺といふ様に、自己が自己を知つてゐると云ふ二つの覺するものと覺されるものがあるのでなく、覺するものも覺されるものもない絶對一であり、然かも無相なるが故に一切の事々物々に即して自在無礙である。無明破裂の覺體に於て始めて森羅萬象悉く佛であり、又佛は森羅萬象である。かくして始めて超越的な佛は萬物に内在せるものとなる。

淨土眞宗に於ける超越佛は假相なるが故に、其の聖としての超越性は本源の眞如法性に還元すべき事を知り得る。聖なるものが眞に具體的全體として吾人の宗教的主體の意識を充足せんが爲には凡を超越する聖は眞佛たる眞如に歸ることに依つて、無聖としての凡に内在するものでなければな

らぬ。是に於て私は佛も只に超越性にとゞまらず、それを否定して新たな超越的存在としての眞如即ち無聖に就て論及せねばならぬ。

五

私は上來の累説に於て、聖なるものが凡に對して相對的な超越の意味を堅持することを考察した。然かも第四の「如來」としての超越性に至つて、其の如來は一如實相より假現したもので、寧ろ如來の根源としての眞如法性こそ、眞實佛教の根本原理である事を知つた。即ち方便の爲に假相として現はれた如來が、凡に對して超越的聖を意味するのであるが、其の聖の由つて出で來る眞如法性こそ、其の聖を眞に成り立たしめるものであつて、そこに於ては一切の對立は棄揚され、唯一無二であり、聖の聖とすべきものもない。否、寧ろ其は聖を否定した無聖としての「凡」の意味を示すものではないか。換言すれば聖なる超越性は、其の本源に常に復歸する（非合理的體驗によつて）ことに於て單に超越的聖としての一面性のものでなく、それ自身必然的に凡としての内在性を具有するものである。寧ろ此の眞如法性は本來其の特質として超越的内在性、或は他律的自律性を持つものである。然かも猶眞如法性と雖も、禪に於ては教學的對象的なものとして取らない。即ち眞如と云ふも超越的一面性に止るものとする。禪に於ては、眞如は對象的なものではなく、私と眞如とは「一」である。私が眞如であり、眞如が私に於て生きた「一」である。「そのもの」が禪の所謂

無聖なるものに就て(下)

(四二)

「心性」である。其處に於て、眞如をも否定する所の潑刺たる具體的體驗を高調し、學人をして言下に其の中に躍入せしめ、醒々了々たる自己の心性を直指することに依つて、喫茶喫飯底の活消息を心傳するものである。それは達磨に於ては「一喝」として出で、又洞山に於ては「麻三斤」として吐露されたものである。是に於て、私は無聖に就て、其の特質たる超越的内在性が如何なるものか、を達磨の數多き論者の中に於て、最も其の異彩を放つ血脈論に基き、その概念的考察を試みる。既に達磨に就ては、史實的にも、思想的にも幾多の専門家の研究がなされてゐるので、更に論すべきものも無いのであるが、唯、然し目下の私は私に於ける宗教的關心から無聖そのものの眞意を尋ねんとするのである。之に就て一應達磨の禪風、或は思想の特徴を見るに、日種先生は其の禪宗思想史に於て

「達磨の特徴は如何なる點に存するかなれば、それは云ふまでもなく、其の眞理を單なる思想と思惟せずして日常生活中に現はして躍動せしめ、心が即ち佛であり、法であり、眞理であるといふ點に於て其の特異なる點を見出すのである。これ其の思想が思想に止らずして生活化し、日常の行爲に即して法的人格となる所に彼の思想の權威を認むるのである。」(日種讓山先生「禪宗思想史」)

と云はれ、即ち禪に云ふ佛とは、哲學的、或は教學的な學の對象として、又信仰の對象としての

單なる超越的聖を意味する處の佛ではなく、自己の生きた心として見らるゝのである。即ち「佛即是心」であり、又「心外無佛」であり、眞佛即ち自己の本性である。然かも此の本心本性が取りも直さず、達磨の骨髓たる無聖に外ならない。即ち「心即無聖」である。彼の武帝が提出した聖諦第一義は、眞俗不二の教理的思想的立場に於て問はれたもので、達磨の第一義は心としての無聖に外ならぬ。それは武帝の本心本性を指示したのである。前述の信仰的宗教に於て、其の超越的に對象化された神、或は佛は無聖に依つて今一度否定されねばならぬ。其等の超越性は更に止揚されて、高次の超越的内在性とならねばならぬ。非合理的超越者と稱するも、猶それは相對的な人間性の中に於ける「人間的非合理性」であつて、それは更に無聖なる大阿の靈刀を以て截斷されることに依つて、「非人間的非合理の合理」に蘇息しなければならぬ。之に於て私は、無聖としての心に依つて「超越的對象的な佛」、即ち聖と「内在的な自心は佛」、即ち無聖との相異を明にする。

「自心は佛、不應將佛禮佛。但是有佛及菩薩相貌忽然現前亦切不用敬禮。我心空寂本無如是相貌。若取相即是盡落邪道若是幻從心起。即不用禮。禮者不知。知者不禮。禮被魔攝恐學人不知故作是辨。諸佛如來本性體上都無如是相貌。」（少室六門集「血脈論」）

とあり。思ふに心が對象化された時、それは直に佛となり、菩薩となり、又は神となり、創造主となる。然かも之等假現の超越的佛菩薩の相に對して、敬重の差別心を以て禮拜を行する事の誤り

を指示し、一切相を離れて、本來清淨の心地に入らしめん事を説くに當つて、血脈論には

「我心本來清淨。何處有如許相貌。乃至天龍夜叉鬼神帝釋梵王等相亦不用心生敬重。亦莫怕懼我心本來空寂。一切相貌皆是妄想。但莫取相。若起佛見法見及佛菩薩等相貌而生敬重。自墮衆生位中。」(少室六門集「血脈論」)

とあり、徹困、達磨一心の立場を明示してゐるので、此の本來清淨の一心に於ては、一切の佛見法見の介入を許さざるものであり、佛を認めて其れに住著の心を起さば、忽ち衆生の位中に墮在するのである。即ち、佛として佛の執すべきものあれば、既に其れは眞佛にあらざる事を云へるのである。然かも眞佛とは、本來清淨の自性本心に外ならぬ。之即ち達磨の骨髓と云ふべきである。然かも無聖としての眞佛を臨濟禪師は、最も内在的に示してゐる。

「道流莫將佛爲究竟。我見處如廁孔菩薩羅漢盡是枷鎖、縛人底物也。」

斯の如く、禪に於ては、對象として見らるべき佛は、それが單なる超越的なるが爲に本來究竟なるものとなさず、目前底の事物を直示する事に依つて本心と會しむるのである。然らば其の眞佛としての心とは如何なる特性を持つものであるか。血脈論には

「佛是西國語。此土云覺性。覺者靈覺。應機接物揚眉瞬目運手動足皆是自己靈覺之性。性即是心。心即是佛。佛即是道。道即是禪。禪之一字非凡聖所測直見本性名之爲禪若不見本性即非禪

也。】(。少室六門集「血脈論」)

斯の如く「佛」も「靈覺」も「心」も「道」も「性」も「禪」もすべて同一物の異名にして、其は各々不即不離の關係に依つて結びつき、然かも禪とは本性を徹見することである。同時にそれは無聖の内在性に於て、應機接物揚眉瞬目の現實に如動するのである。以上心に依つて「超越的聖なる佛」と「超越的内在性たる無聖の眞佛」との相異を明かにしたのである。然らば此の超越的内在性とは如何なるものであるか。私は是に於て、更に具體的に記述すべきである。是に於て、久松先生は、宗教哲學に於て

「無に於ては現實が否定されると共に、又其の否定された現實が否定の上に立つて新しく肯定さるゝのである。現實の儘としての現實は全く否定されねばならぬのであるが、否定された所から新しき意味が附與されて、その否定されたる現實が蘇生するのである。〔久松眞一先生「宗教哲學」〕即ち現實的差別の存在、即ち色は空に依つて根底から否定され、然かも此の無所住空の其の儘の根定として、差別の色に於て働く現實が、直接具體的なる眞實在の實相であらねばならない。差別界に止まる者には色即色であり、差別即差別であつて、有限なる現實性を一步も出でない。それは必ず色即空の絶對作用の體驗によつて、純粹經驗的に把握せらるゝ非合理的實在でなければ、一層具體的なる直觀の事實とは云ひ得ない。此の把握せられる非合理實在を「即無的實存」とも云は

無理なるものに就て(下)

(四五)

れるのであらう。又般若の空智にしても、單に空見に住する單なる智ではなく、常に特殊的存在の色として創造的發展の行動原理でなくてはならぬ。これが即ち、無聖なるもの、構制に外ならない。其は本來一切のものを超越し、然かも一切のものに内在する。一切のものを超越すると云ふ事は、一切のものから離脱する事であり、一切のものに内在するといふ事は、絶對一として一切のものに遍在することである。換云すれば、意識的體驗の志向的超越性を否定するに即して、自我の反省的方向に於て事物と契合するの謂であり、フツサールの所謂、此性(Diesheit)の措定といふが如き意味である。故に、斯かる體驗の當相にあつては、超越即内在の意識があり、常に鮮かなる生命自體の實踐作用に現はるゝ辨證法的非合理性の消息であるが故に、瞬時も客觀化的對象性として見らるべきものでない。即ち、色の色として認むべき立場は存しない。是、立場なき立場たるの所以であり、又色即是空空即是色と稱せらるゝの境地に含まれた論理的意義ではなからうか。眞の超越性は單に超越性に止まるものでなく、體即用の關聯に於て、即事即物的内在性を有し、且つ自在無礙の潑刺たる作用そのものとなるのである。然かも達磨に於ては、其の立場なき立場としては、自性本心としての無聖であり、其の方法なき方法としては見性であることが提唱せられて居る。先づ此の方法に依つて、立場に達し得るとすれば、血脈論に

「欲覓佛須是見性。性即是佛。若不見性念佛誦經持齋持戒亦無益處。念佛得因果。誦經得聽

明。持戒得_レ生天。布施得_レ福報。覓_レ佛終不得也。」(少室六門集「血脈論」)

斯の如く、見性以外の功行に依つては絶対に成佛は不可能であり、徒らなる功用によつて如何に現實的に望ましきものを得たとしても、それは只に輪廻の業に過ぎず、己を縛するものに過ぎない眞實求道者の取るべき出離解脱の道ではない。眞に無功德こそまことの功德である。禪に於ては、唯、見性の一法のみである。然かも見性とは、分別する事でもなく、亦、理性的思惟でもなく、亦非理性的信仰でもない。それは直下に成佛することである。然かも亦、成佛と云ふも今始めて佛に成つて相好を具し、光明を放つ如きものでもない。眞實の見性とは、曠來の迷妄一時に休歇して、直下に無聖に契當する事である。更に私は超越的内在性に就て、其は本來的には分たるべき性質のものではないが、一應、その概念的理解を容易に、然かも比較的精密に考察する爲に、各々反面的に其の研究を試みることにする。思ふに、直に超越するものは直に内在するものでなければならぬ。斯かる前提の下に、先づ其の超越的側面と思はれるものは

「此心從_レ無始曠大劫來與_レ如今不別。未曾有_レ生死。不生不滅不增不減、不垢不淨、不好不惡、不來不去、亦無是非。亦無_レ男女相亦無_レ僧俗老少無_レ聖無凡。亦無_レ佛無_レ衆生。亦無_レ修證亦無_レ因果亦無_レ筋力亦無_レ相貌猶_レ虛空取不得。捨不得。山河石壁不能_レ爲礙。出沒往來自在神通。透_レ五蘊山_レ渡_レ生死河。」(少室六門集「血脈論」)

無聖なるものに就て(下)

(四七)

斯の如く、超越性は現實世界の原理たる二元的相對性を徹底的に捨棄し、遠離して一物も餘す所がない。然かもそれは、恰も虚空の如く一物も無きかと云へば、却つて其の遍在性の故に、山河大地悉く入れ得て餘す所がない。然かもそれは、取捨共に不可得であるが故に、超空間的である。然かも亦其は、無始より以來不變不易なる超時間的のものであり、然かも猶それは、永遠性に觸れつゝ瞬間瞬間に於て絶對であり、如今と別ならざるものである。かくして無聖は、空間的には「遍在の此處」であり、時間的には「永遠の今」である。彼の釋迦と膝を接し、達磨と眉を交へて語るとは、此處の消息であらう。更に此の絶對的否定を他に求むれば、臨濟大師は

「道流備欲得如法見解但莫受人惑向裏向外逢箸便殺。逢佛殺佛逢祖殺祖逢羅漢殺羅漢逢父母殺父母逢親眷殺親眷始得解脱不與物拘透脫自在。」(臨濟錄)

と云ひ、一切の人間の合理的なものを擧げて、立ち處に絶對的非合理の吹毛劍を振つて殺却し、佛と云ひ祖と云ふも悉く蕩盡して、毫釐も其の蹤跡を止めない。斯くして空として空の認むべきなき、畢竟、空に到つて始めて透明自在たり得る。更に又、十牛圖の序第八に依れば、一層明瞭に

「凡情脱落聖意皆空。有佛處不用遊遨無佛處急須走過兩頭不箸千聖難窺百鳥啣華一場懺懺。」
斯くして現實的人間世界の根源的要素としての知情意は、その合理性の故に否定し盡され、然かも亦其等人間性を超越してゐた非合理的聖をも更に否定する事によつて、人間性全體を非合理的

に超越し得ると共に、却つて非人間的非合理的人間の合理化を體驗するのである。是に於て私は、更に直に超越するものは直に内在するの故を以て、其の内在的側面の考察をなす。然かも禪の特色と無聖の意味は最も強く此處に現はるゝので、應機説法の活作略に於て學人に示すに、現實に即せる卑近な事物を提して佛法的々の意を指示するのである。先づ

「若從聖入凡示現種種雜類等自爲衆生故聖人逆順皆得自在一切業拘他不得聖成久矣。」（血脈論）

無能な凡夫と全能なる神との運命的對立。換云すれば、聖は絶對的に聖たり、凡は絶對的に凡たる事は佛敎本來の精神ではない。眞實なる佛敎の究極的目的は、聖は即凡であり、凡は即聖である處の合一的體驗である。否、これが宗敎全體の究竟でなければならぬ。然かも無聖は、此の合一の儘に於て、即事即物的動體動用の如々の姿に外ならぬ。此處に於て煩惱即善提、生死即涅槃、衆生即佛が云はれる。無聖は單なる聖に住著せず、本來無自性空の故に内在的に一切雜類等と相即して無礙自在の妙用を示現する。更に又

「聖人種々分別皆不離自心心量廣大應用無窮。應眼見色應耳聞聲。應鼻嗅香應舌知味、乃至施爲運動皆是自心、一切時中但有語言即是自心。」（血脈論）

先に述べた超越性に於て、人間的な眼耳鼻舌身意の内感外感の對象は、一切其の根底から掃蕩さ

れて、眞實なる離脱に依り自性法身を得たので、それ自身一切の何物でもない。「有樂着不得自在」と云ふ如く、何かであることは眞に自由とはならぬ。何物でもないことは、絶對的自由性であり、何かであることは、相對的拘束性に縛せられる故に、其の拘束性から私が出る事、即ち脱却したものが眞の私であり、又佛となつた私である。此の宗教的大死の洗禮を受けた人間が其の死の底に於て生命に蘇る。是に於て此の生命が佛の生命であると同時に人の生命となる。これが即ち唯一無二の眞實在である。故に此絶對否定は即ち絶對肯定である。何物でもないものは、何物でもあり得る故に、一切時一切處に内在してゐる。其處に於て見色、聞聲、嗅香等は、純粹作用として新たな意味を生む。即ち運手動足の一切の施爲運動は、佛作佛行となる。之に就て、衆生眼と佛眼との差異を夢窓國師は

「翳眼の人と明眼の人と二人同處にありて虚空へ向へる時、翳眼の前には積々の花ありて亂起亂滅する相あり。然れども、明眼の人は亂起亂滅の處をあらためずして、清淨の虚空と見るが如し。煩惱即菩提、生死即涅槃、常住即妙不改本位と云へるも此の義なり。」(夢中間答)

佛眼に依つて始めて差別智は、そのまゝ無差別智なる事が知らるゝ。此の平等即差別に於て、眞の内在性自律性が理解せらるゝ。然かも其の佛眼の内在性に依つて善惡美醜の相對的價值は、そのまゝ眞に無價値の價值として具現する。其處に價値と反價値をそのまゝ高次の立場に於て、統一す

る超越的内在性を見る。然かもその内在性の故に反價值は、その儘價值となる。然かも亦、此の内在性に依つて衆生本來成佛が云はれ、従つて白衣も亦、解脱せしめられる。

「若見自心是佛不在剃除鬚髮白衣亦成佛。若不見性剃除鬚髮亦是外道。問曰白衣有妻子淫慾不除。憑何得成佛。答曰只言見性不言淫慾只爲不見性但得見性淫慾本來空寂。」(少室六門集「血脈論」)

是に依つて一層内在性が明となる。成佛はその形相を問はず、その心性を問題とする「即離一切諸相名諸佛」と云ひ、然かもその離相は、見性に依つて可能であり、従つて無相の故に本來清淨である。其處に否定的内在の意味に於て、凡聖一如が體驗せられる。凡夫が罪業生死の對立的矛盾の自覺を捨棄して大死する處に、超越的聖は對立の溝を忘失して人間に體驗せられる。其處に「衆生本來佛」の自覺がある。即ち了々常如の自覺性智を得る。然かも性智と云ふも、理性的演繹に依つて求められる神でもなく、單に先驗的法則性を思惟する事でもない。其は理性的か非理性的か、非自性的か自性的か、迷か悟か、を見分ける自己作用としての絶對判斷である。

上來に於て私は、無聖の超越的内在性に就て説明したのであるが、更に他の典據に依つて、結論的に其の普遍妥當なることを明めて見る。先づ六祖大師に依れば

「師云誠如所云汝但心如虛空不着空見應用無礙。動靜無心。凡聖情忘。能所俱泯性相如如無

不定時也。」(六祖檀經)

「空見」と云へば既に對象化されたものである。「虚空」とは對象化されないもの、即ち六祖の「無一物」の謂であり、然かもそれは「應無所住而生其心」の無礙自在底に於て「動靜無心」であり「性相如々」である。又臨濟禪師は

「道流佛法無用功處祇是平等無事屙屎送尿著衣喫飯困來即臥。」(臨濟錄)

と云ひ、最も内在的現實生活そのものの中に佛法の大意を大膽に露出して餘す所がない。更に又十牛圖第十に

「柴門獨掩千聖不知埋自己之風光負前賢之途轍提瓢入市策杖還家酒肆魚行化令成佛。」(十牛圖第十)

「柴門獨掩千聖不知」は達磨少林寺の九年面壁底の活消息とも見らるゝであらう。然るに此の九年面壁底を坐禪修業の過程と見、或は又禪の隱遁的、高踏的な一面性と見るならば、其は無聖そのもの、眞の理解を缺ぐものである。即ち「超越的内在」であり「無聖」である。然かも超越的と云ふも、光明燦爛たる寂光淨土や、或は榮光と祝福に輝く天國のものではなく、其は一切の風光を埋却せる寂莫たる内在的超越である。然かも「柴門獨掩」と云ふ此の千聖不傳の端的は、即ち「提瓢入市」の活作略でなくてはならぬ。故に又「孤峯頂上」の風光は即ち「十字街頭」に見る「入塵垂

手」でなくてはならぬ。内に入る事は外に出る事であり、外に出ることは内に入る事である。無聖に於ては超越即内在、内在即超越でなければならぬ。それは又動即靜、靜即動としてその儘「絶対的一」である。故に武帝をして驚動せしめた無聖は、直に雪中斷臂の吹毛劔である。是に於て私は我々人間が其の宗教に生きる事の爲には、先づ全人的自者の絶対的死に依つて、始めて可能であることを教へらるゝのである。「終日行坐而未嘗行坐。」これが吾々の宗教生活の指導原理である。上來私は自己のあさはかな妄虚をも顧みず、及ぶべきもない無聖の眞意を尋ねて、其の考察を試みたのであるが、それは結局「邪人正法を説けば正法も亦邪法となる」の誹を免れぬことを知つたに過ぎぬ。尙此の無聖に就ては、將來に於ける私の大きな問題として残さるべきであり、又過程に於て述べた聖の諸概念に就ても、私の學究的親切の至らざる爲に重要な個所を逸し、又無理な理解を冒したことゝ思はれる。是に於て、無聖の考察の筆を止める。以上