

# 宗教の本質より見たる禪 (一)

柴野恭堂

## 序

凡そ宗教の本質を究明せんとする者、乃至宗教の理論的基礎づけを企圖する者は、その出發に際して凡ゆる獨斷と假定から自由に、しかも何等かの姿に於ける宗教的體驗を其の研究の指針と爲しつゝ進まねばならぬ。然らざれば却つて由々しき偏見と固陋に陥り、宗教の面目を汚瀆するのみか、遂には迫害の鋒を向くることゝなつてしまふ。故に吾人は先づ宗教獨特の意義と權利とを承認する純なる態度を以て、宗教的體驗の意味反省の上より論議を運ぶことを必須の條件とするのである。然るに淺學未熟の沃兒、敢えて茲に鉛槧を弄して蠱毒を流さんことをも顧みず、寧ろ大海の一滴を飲みたる蚊蝨の誇にも類せんとするは、誠に戒しむべき沙汰に屬する。只だ庶幾する所、偏に鉗錘を期待して止まぬものが存するからである。(昭和三年卯月の忌)

(一)

題して「宗教の本質より見たる禪」といふ意味は、勿論禪の思想内容または本質の眞理性を宗教一般の本質より誘導し、或は論證せんとするのではなくして、宗教一般の本質が禪と稱せらるゝ特殊の宗教的體驗に於て、如何なる具體的實現を遂げて居るかを明かにし、従つて禪の一般的特徴を捉へて其の規範的解釋を試みんとするのである。

扱て、意識の生きた事實として存在する宗教をして宗教たらしむる所以のものが宗教的體驗の意味内容に存し、其が他の如何なる文化價值にも還元し得ざる固有の意義と權利とを要求するものであることを原理的に承認するならば、吾人は宗教の本質として少くともその超越的絶對的實在性を認容しなければならぬ。従つて、宗教は文化の世界に對しては單に象徴的關係に在るのみにて其自身の客觀的領域を所有しないと云ふことが出来る。故に宗教を唯だ文化の世界内に於てのみ尋ね求めんとすれば、非常に制限せられたるものとなるか或は賸物を掴むことゝなるのである。宗教は吾人々類の關心する限り、文化、自然、宇宙凡ゆる世界を抱擁せる廣大無邊なる礎石の上に築かれたる殿堂である。故に大は宇宙を窮め小は芥子粒を餘さず、すべて是れ宗教の機縁たらざるはなく其の莊嚴たらぬものはない。ペーメが啓示に接したる處では宗教は錫の花瓶に在つた、香嚴和尚が省悟せる時彼は竹籜の中に宗教を拾つたのである。然るに、單に文化及び人間の生活圏内に於てのみ宗教を解決せんと試みたる有名なる最近の學者に、ウインデルバンドとナトルプとがある。前者は

バーデン學派の驍將であり、後者はマールブルヒ學派の英傑である。

ウインデルバンドに依れば、彼が宗教的價值として認めたる「聖なるもの」(das Heilige)は「超世界的、超經驗的、超感覺的實在と關係せる價值、または規範の總計」(四)或は「超越的實在として體驗せられたる眞、善、美の規範意識」(四)である。之に就いて見れば、宗教は文化の諸勢力に附隨せる一種の光彩または「趣き」たるに過ぎずして、價值生活を離れて其れ獨自の市民權は保證せられて居ない。蓋し彼によれば、カントが認識の對象を總統一する超個人的作用として認めたる先驗的統覺を規範的意識と解し、認識は當爲又は價值に對する必然的要求に基いて成立すると説くのであるが、これを其のまゝ宗教に適用して其の妥當性概念を認識の對象たる當爲に求めんとすれば、宗教も一種の判斷として價值的領域を脱し得ざるは當然である。而して判斷の本質はブレンタノーが教ふる如く、表象の結合が一定の法則に従ふや否やの價值的見地より承認(Annehmen)し又は排斥(Verwerfen)するにある故、主觀は對象の價值對立性を有する成體(構造)と關係づけられ、絶えず gehen sollen するものを選択すべく要求せらるゝを以て、價值の實現に參與すると共に常に反價值の脅威を免るゝことは出来ない。當爲が存在を征服しつゝ進む文化生活または價值生活の本質が斯の如きものである以上、之に基礎づけられたる宗教は、ルドルフ・オイケンが説く如く規範意識と反規範性との永遠に果てしなき戰場に立たねばならぬ。然るに是は宗教の事實とは相違する。ジェームスの言へ

る如く「宗教は苦闘の鎮撫せられし新自由の境地、宇宙の主調音は心耳に響き、久遠の所有が眼前に展開せられし魂全體の喜ばしき釋放」<sup>(3)</sup>にして、*sein* と *sollen* は止揚せられて *können* とならねばならぬ。

故にかゝる宗教論に於ては、古來の懸案たる神義論の問題は「圓い四角の謎」として未解決の儘に残されねばならぬのである。彼が假令超越的實在を論ずるとしても、決して文化の彼岸に展望せられたる宗教的對象たるを得ず、所詮は主觀の産物といふ範圍を出でない。他面此の立場を徹底すれば、遂に文化の世界に於ける道德的價値の優位を認め、宗教を道德に隸屬せしむるカントの覆轍を踏んで再びフィヒテに逆轉するか、さもなくばマールブルヒ學派の宗教論と握手せざるを得ないであらう。

ナトルプによれば、凡ゆる文化の原動力となり人類機能の本源たる無限の力としての感情に於て宗教の眞髓を求めんとするのである。彼に従へば感情は意識の特殊の領域を爲すものではなく、其の共通の根基として無限に進展して止まぬ *grenzen—und gestalktes Wogen* である。即ち特有の對象を形成することなく、常に文化の *Unterstufe* にあつて之を支持する力である。宗教は此の無對象の意識によつて存し、而して他の諸文化の内容を其の内容とするものであると論じ、「感情の無規定性、無限定無形相性に於て宗教の *Wesenskern* を考察すべきである」<sup>(4)</sup> と言ふ。

吾人は此處でも宗教の真相が甚だしく歪められて居ることに氣付くのである。もとより周知の如く、此學派に在てはカントのアプロオリを價値の根柢に解し、對象所與の内容を思惟の生産と見る認識概念に立脚するものなるが故に、文化の内容を以て唯一の對象と見做さねばならず、到底超越的なる宗教的對象の如きは成立すべき餘地が無い。かくて宗教は單に善の力若しくは善の勝利の確信となるか、或は漠然たる自我昂揚の感情となるの外なく、遂に「人間性の限界内」に即ち宗教の有限性が露骨に主張せらるゝに至つたのである。

要するに、文化の Oberstufe に於てするも將た Unterstufe に於てするも、何づれも文化の領界を離れざる限り宗教は結局「文化の總合」といふ意味以上には出づること能はず、たとひ ein Gott を理解し得んも lebendiger Gott を知る由もなく、従つて宗教の本質を究め現實の宗教の基礎づけを期することは不可能であると云はねばならぬ。然るに宗教的體驗の告白する自由なる永遠の生命、魂の恒久平和なるものは、「信する者」<sup>(5)</sup> 即ち無限なる神と Lebensgemeinschaft に生くる者の所有する確信 (Überzeugung) であり、宗教以外には尋ね得ぬ超越界の消息であることは今更いふ迄もない。於茲、吾人は眞理性の憑據を確保せんが爲に一先づ認識概念の検討に移らう。

獨逸西南學派殊にリッケルトは認識主觀を單に判斷主觀と解するのであるが、此は甚だ偏見ともいふべく、カントの所謂純粹統覺又は自覺の先驗的統一は、意識の總合的統一にして未だ價値對立

以前即ち主客未分の状態に在る主観性又は意識一般、リッケルトの所謂 *faßbares Ja* である。而してカントは先天的総合判断によつて直観の質料が概念の形式に統一せらるゝを以て、認識の客観的妥當性の條件と爲すのであるが、所謂「認識とは與へられたる表象の對象に對する一定の關係」<sup>(6)</sup>に外ならぬが故に、その統一概念としての妥當性概念は表象の客観的統一、結局純粹統覺の先驗的統一に歸着する。而して主観的妥當性即ち認識の偶然性と稱せらるゝものは、經驗的意識に於ける表象結合の偶然的關係に由るのであるから、經驗可能の條件たる先天的総合判断は純粹統覺が經驗的意識の内に自覺する事を意味するのであり、かくて茲に一定の對象の客観性が其の普遍的必然的根據を得るのであると解し得られる。即ち經驗的意識に於ける表象結合が超個人的超經驗的意識に於ける表象結合の必然性に依つて規定せらるゝ場合認識の客観的妥當性がある。換言すれば *Denken von* の作用が *Ich denke* の限界を越ゆる處に認識は成立する。故に純粹統覺は作用の總一的統一としての純粹我の活動であり、同時に凡ゆる對象を基礎づけ又維持するものである。其は凡ゆる可能的對象を直観 (*anschauen*) し、時間を含んで然かも之を超えたる超時間的にして自由なる自我活動である。カントが認識主観とは經驗を可能ならしむる制約としての法則であり、認識客観とは此の制約に依つて構成せられたる經驗であることを論じ、先天的総合判断の基礎づけとして、「若し吾々が直観の先天的形式的制約と構想力の綜合と、及び先驗的統覺に於ける此の總合の必然的統一とを

可能的經驗認識一般に關係づけ、經驗一般の可能性の制約が同時に經驗の對象の可能性の制約であり、且つ其れ故に先天的綜合判斷に於て客觀的妥當性を有すると云ふならば、先天的綜合判斷は可能である」(7) と述べてゐるのは此の理由に依るものと解せられる。

従つて、意識一般は充全なる基本的意識であり、判斷作用はラスクが教ふる如く之を不充全なる立場に限定することにより、對象的原構造を *Verarbeiten* 或は *Umformen* するものではあるまいか。かくて意識一般は總べての判斷の基底に存し、従つて意味と存在との成立根據としてフィヒテの所謂 *absolute Thesis des Ich* なるが故に現實の意識となることは出来ない。併し、現實の經驗的意識は其れ自らを斯かる純粹我の反省として、即ちその抽象作用に基づく特殊化として、又其れ自らの有限性の必然的根據として認められなければならぬもの、即ち個性的人格<sup>(8)</sup>の *Form der Ichheit* ともいふべきイデーである。

カントの先驗論理の要旨よりして以上の如くに理解することが果して誤りなくば、認識はすべて自由なる自我が種々のアプリオリに立脚することによつて成立するものと云ふことが出来るが、然かも更に其の場合考へらるゝことは、意識一般の立場と雖も矢張り尙ほ限定せられたるものとしての意味を有し、其の背後に之を包むより、普遍者即ち *Ich* の *Gemeinschaft* とも云ふべきものを豫想せねばならぬことである。而して意識一般がその分化、又は特殊化として考へらるゝのでなくて

は先驗論理が論理たる所以を失ふものとせられなくてはならぬ。然るに是れは従前論せし如き認識の窮め得ざるものであり、此の意味に於て非合理寧ろ超論理的なるものである。合理的なるものは此の非合理的なるものによつて成立するのであるから、非合理なるものは決して對象化せられないものである。此處に知的認識の極限がある。然らば吾人は永久にツォイスの像を見る能はざるか。否、否、之を見るものは信 (Glaube) の一隻眼であり、宗教の世界である。實に宗教の門は非合理又は超論理の世界に開かれて居る。此世界をロゴスの鏡に映さんとしたのは偉大なるヘーゲルの企てであつたが、果して彼は成功したであらうか。宗教的色彩を帯びた形而上學と云ふ名を以てヘーゲルを斥くる前に、先づ脚下を照顧して夜塘の水を汲む痴人となる勿れ。

扱つてツォイスの像を見る資格ある者は唯だ信の緋文字を佩章する者のみであると云はゞ、或は直ちに次の非難を受くるかもしれない。汝藝術の何たるを解せざるかと。然り、藝術即ち美的作用に於ては、美的直觀又は Phantasie に依つて之を捉へ所謂 heilige Tempelzeitik des Menschentums を築くことが出来る。ゲーテは藝術による解脱の心境を次の様に美しく描いてゐる。

*Es schweigt das Wehen banger Erdegefühle,*

*Zum Wolkenbette wandelt sich die Grut,*

*Besänigtet wird jede Lebenswelle,*

Der Tag wird lieblich, und die Nacht wird helle. ☺

又、例へば Vaughan 等

I saw Eternity the other night,

Like a great Ring of pure and endless light,

All calm, as it was bright;

And round beneath it, Time, in hours, days, years,

Driv'n by the spheres,

Like a vast shadow mov'd. (10)

といつて無垢の魂の上に神の足跡を印象して居る。けれども、これ等を以て直ちに無雜作に宗教的體驗の反證であると主張し得るであらうか。恐らく其處では刹那的解脱はあつても、恒久の平安は竟に期待し難きことを記憶せねばならぬ。プロメトイスの運命こそ藝術に纏る奇しき因縁であると、言はなければならぬであらう。少くとも斯の如き生の運命によつて、藝術は宗教から區別せられ、又やがては兩者各別の権利と領域とが保證せらるべき Merkmal とならなければならぬ。併し吾人は今、當面の課題としては唯だ宗教の本質の開明に向つてのみ論歩を進めようとする。

(此の項、左記のものを参照せられたし。)

北吟吉氏「獨逸西南學派の宗教哲學」(宗教研究新第三卷二號)

久松眞一先生「宗教的作用」(同、第三卷六號)

西田幾太郎博士「働くもの」(哲學研究一一五號)

「場所」(同 一二三號)

田邊元博士「認識主觀の問題」(同六三號及六八號)

(11)

茲に宗教が獨歩の地位を占むべき意義と使命とが高調せられねばならぬ時となつた。然るに、宗教を理解せんとする者は先づ神祕 (Mystik) を信する丈けの心構へが必要である。何となれば、宗教の門には神祕の Veil が懸けられてあるからである。獨逸神學の著者は戒しめて居る。「基督は言へり、信せざる者、若しくは信せんと欲せず、或は信じ得ざる者は失はれ呪はるべし、と。誠に然り、夫れ現生涯に生を享けし人間は何等の智識を有せず。先づ信するに非ざれば何等の智識に到達し得ざればなり。而して信するに先立つて知らんと欲する者は、すべて眞の智識に到ること無し」(Und wer erst wissen will und dann glauben, der kommt überhaupt nie zu wahren Wissen.) (11) 然らばその神祕とは何であるか。是れ即ち前述の普遍者、限定せられたる一般者、意識一般の劈開線

が無となること、而して自我の無限の統一内容であつた特殊の個體が、すべて普遍者の意味を擔ふに至ること、換言すれば、知的認識の場合には外方より働きかけた普遍が、最早特殊の内より發動する方となりたること、更に言へば、先きには單に Idee たりしものが、今や具體的全體として個性的人格の内に生き、個性的人格は普遍的全體の内、其の必然的存在根據を見出すことを意味する。尙ほまた、先きには吾人の認識を俟つて始めて客觀的對象として成立せし real なる a posteriori の意味を有せし總べてが、吾人の認識以前に既に成就せるもの、a priori なるもの、従つてすべてが認識者としての面目を發揮することである。此れ實に、essentia の世界と existentia の世界との合一、取りも直さず宗教の世界である。茲に於て an sich の階段に於ける意識一般が、an und für sich の高次の段階の意識一般に發展したといふ意味がある。自我の自覺といふ意味がある。斯くの如く、自我が經驗界を脱して超越界に生るゝことが却つて自我の本領に還ることを其自身の生のデアレクティブとすること、自我の死が却つて絶對的實在の普遍者即ち神に見出さるゝこと、要約すれば自己が本來の面目に還ると云ふことなくしては宗教は有り得ない。基督が「われ再び生命を得んために生を捨つ」〔12〕「おのが十字架をとりて我に従はぬ者は我に相應しからず、生命を得るものは之を失ひ、我が爲に生命を失ふ者はこれを得べし」〔13〕「わが軛を負ひて我に學べ、さらば靈魂に休息を得ん」〔14〕「人もし我に従ひ來らんと思はゞ己をすて己が十字架を負ひて我に従へ、己が生命を救はんと

思ふ者は之を失ひ、我が爲に己が生命を失ふ者は之を得べし<sup>(16)</sup> と言へる如く絶後に蘇ると云ふ痛切なる體驗を味はずしては、神を信じ又見ることは望みなきことといはねばならぬ。ゲーテのウイヘルム・マイスターに於て

Wer nie sein Brot mit Tränen ass,

Wer nie die kummervollen Nächte

Auf seinem Bette weinend sass,

Der kennt euch nicht, ihr himmlischen Mächte.

と歌つた盲目の琴彈きは確かに絶對者の姿を墓場の彼方に於てははなくして、現實の暗黒の内に具體的なる實體として其の光明に接して居たのであらう。

古來宗教の定義は種々に言表はされてゐるが、語源的説明として(異論はあるけれども)教父ラタンティウスが與へた定義、„Religion ist die Gebundenheit an Gott durch das Band der Frömmigkeit.“<sup>(16)</sup> シェームスが心理學的立場から與へたる定義“Religion shall mean for us the feelings, acts, and experience of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine.”<sup>(17)</sup> 及び哲學的見地よりしてヘーゲルが、

„Die Religion in ihrem Begriff ist die Beziehung des Subjekts, des subjektiven Bewusstseins auf Gott,

der Geist ist.」(18) と定義せる等の如き、何づれもその一般的適用に對して宗教的體驗の意味反省に基づく綿密なる洞察をさへ失はないならば、全然正しいものと云ひ得るであらう。此の意味に於て、少しくシュライエルマツヘルvon Schlegelの宗教論の中心問題を捉へて、宗教の本質を一層闡明して見度いと思ふ。

シュライエルマツヘルによれば、宗教は直觀 (Anschauung) 及び感情 (Gefühl) である。(19) 詳しく言へば、敬虔 (Frömmigkeit) 若しくは絶對依屬感情 (Schlechtinges Abhängigkeitsgefühl) である。(20) 即ち「自我と宇宙との直接なる關係に基き、世界の凡ゆる出來事を神の行爲として表象すること、(21) 換言すれば「無限なるもの」の直接經驗、又は神と關係するものとして自己を意識するのが宗教である。扱て茲に意味せられて居る含蓄は單に一義的に解釋すべきものでないことは、既にウオツバールvon Wollnerも指摘する處であるが、今は之を論述するの餘裕を持たない。

要するに、自己の全存在を擧げて超感覺界の或るものに只管身を委ね、而して „Mittelsetzte Andere” によつて自己を意識すると云ふのが其の眼目である。吾人は茲に宗教の絶對性、超越性並びに神の實在性が語られて居るのを容易に看取することが出来る。彼の所謂「敬虔の感情」なるものは佛敎の無我、基督敎の「貧しき心」に該當し、適切には寧ろ宗教的體驗と名づくべきもの、スコラのmodus deum cognoscendi et colendiに云へば *modus deum cognoscendi et colendi* である。即ち「汝ら穢りて幼兒の如くならずば天國に

入るを得じ」<sup>(23)</sup> 又ペーメが「感覺的なるものを總べて放棄して、未だ造化のあらざる處に没入せるものならでは神の聲を聞く能はず」<sup>(24)</sup> と示したと同じ宗教的體驗の受動性の謂に外ならない。故に „die Religion atmet da, wo die Freiheit selbst schon wieder Natur geworden ist.“<sup>(25)</sup> と説く所は法然の「南無阿彌陀佛と申して疑なく往生するぞと思ひ取りて申す外には別の仔細候はず」(一枚起請文)親鸞の「親鸞におきてはただ念佛して彌陀にたすけまいらすべしとよき人のおほせを蒙りて信する外に別の仔細なきなり」(數異鈔)と披瀝せると同じ妙へなる信の世界である。従つて、かゝる體驗に於て自我が無となるのが直ちに神の誕生に連り、更生の自我は神に見出されたる自我否神であることは、神を知るものが神のみだからである。獨逸神學には「今や神のみが神に認識せらるゝといふことが真である」<sup>(26)</sup>と言ふて居る。故にシュライエルマツヘルに於ける「神と關係せるものとしての自我意識」は決してルドルフ・オットーが解するが如き<sup>(27)</sup>意味での自我意識の高調に非ざることは言ふ迄もない。さればシュライエルマツヘルがフィヒテに對してスピノザを辯護し、その英靈に捧ぐるに惜しげなき讃辭を以てしたのも、決して偶然ならざるを知るのである。更に翻つて考ふるに、以上の如き體驗の意味は神と人間との生命的關係に由るのであるから、其關係を接合する所謂宗教的判斷とも稱すべき作用を擔ふものはおのづから自我の生命全體にして、單なる感情、智識等の與らざる處なるは勿論であるが、彼によれば人格の最も深い泉から涌き出づる最もデリケートなる琴

線若しくは核心としての感情によつて宗教獨特の意味内容を傳へんと志したのであつて、ナトルプの感情無限説の夫れとは性質上大いに趣を異にするものと言はなければならぬ。即ちシュライエルマツヘルに於ては、感情なるものは明かに直觀及び表象と同一視せられ居る如く、其は最早ライプニツの所謂「世界の鏡」 Spiegel der Welt となつたものであることを語るのである。否其は Erkennnte への Erkennen が一なる「神の鏡」でなくてはならぬ。何となれば、 „ das Eine, darin Gott und Mensch vereinet sind, steht seiner selbst und aller Dinge ledig; und wenn da ein Etwas ist, das ist Gottes, und nicht des Menschen oder der Kreatur wegen da,“ (28) と言はれ得るからである。乃ち若しシュライエルマツヘルの直觀と感情とを區別するならば、前者は宗教的體驗内容であり、後者は直接なる宗教的作用であるといひ得るであらう。

かくして彼は „ die religiösen Gefühle sollen wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten; er soll alles mit Religion tun, nichts aus Religion.“ (29) といひ右の如き自覺的更生に於ける眞の自由を説かんとするのである。先きには「宗教は自由が再び自然となつた處に息づく」といひ、今や任運にして活潑々地なる自由を説くにも拘らず、少しも訝かしからぬばかりでなく極めて明白なる順序であると思はれる。是れフイヒテを既にその見處を異にする所であり、決してフイヒテの Tat-Handlung と同視すべからざることは „ nichts aus Religion “ のみを見ても明かである。實に賢くもせ

ネカが言へる「神に服従することが自由である」を其の儘に「絶対依屬感情」は sein & sollen の一致せる、従つて何等の制約をも蒙らざる自由そのものに外ならない。其處では「それを爲さねばならぬ (sollen) と命ずるが故に、吾等は爲し得ん (können)」と云ふ自由ではなく、「夜々抱佛眠朝々還共起」であるから自由なのである。茲に至つては「この山に此處より彼處に移れと云ふとも移らん、斯くて汝ら能はぬことなかるべし」<sup>(30)</sup> と言はるゝ如く凡ゆる可能は現實となる。何となれば、「人には能はねど神には然らず、夫れ神は凡ての事を爲し得る」<sup>(31)</sup> からであり、„alles ist eins, und eins ist alles, in Gott.“<sup>(32)</sup> なるが故である。

凡そ、時間に制約せらるゝ地上の運命に在つては、過去は既に如何とも爲し難き意味での必然態に屬し、現在には之に制約せられし必然的結果としての現實である。然し未來の世界に向つては如何なる道をも辿り得る自由が與へられて居る。如何なる希望に憬るゝとも勝手である。とは云へ、やがて満たさるべきは多くの可能態の内の隨一に過ぎなご。しかも qualitative にも quantitative にも過去及び現在の必然性に支配せられる。結局未來に於ける自由も制限せられて居ると言はなければならぬ。於茲乎、罪と不安に驅られて幻華の夢を追ふ。げにタイムに鞭たれつゝ盡きせぬ流轉幻滅の輪廻に沈淪するこそ哀れ人間の運命 (De tiny) である。佛教者は呼んで業 (Karma) の繫縛と云ふ。然るに今や凡ゆる可能が總べての現實となれる宗教に於ては、時間は本來の意義を失ふ。所謂

三世因果の法則を脱して一時炳現、即ち過去の一切は悔改められ、現在の罪は許され、すべての將來の希望は納れられる。換言すれば、一物も取るべきもなく捨つべき一物もない。取つて取らず棄て、失はず、生きて妨げず死して又恨みず、無 (Nothing) にして全體 (all) であり One and all である。殺活自在與奪無礙、之を以て眞智の風光といふならば、禪の活機も此處に胚胎すると云ひ得るであらう。神は時間を含んで然かも時間を超越し、永遠の現在に住するとは斯くの如きの謂であり、宗教を體驗するもの、自由はかゝる世界に限なき生命を味はう事である。而して解脱若しくは救済といはるゝものは此の事實を意味するに外ならぬ。されば獨逸神學には「全精神を以て時間を超えた神の精神に入るや否や、彼が嘗て失へる總べては一瞬にして恢復せらる」<sup>(33)</sup>と言つたのである。神の鏡に映さるゝものは Sub specie aeternitatis に映され、混沌の生んだ息子も神の懷に抱かれる。„Wie das Gekirr der Spaten mich ergetzt“<sup>(34)</sup>と叫んだゲーテは、或は既に „mehr Licht.“ に祝福せられて居たであらう。

以上の如く考察を進め來つて、吾人は近時カール・バルト及びブルンネル等の所謂對論的神學 (Dialektische Theologie)<sup>(35)</sup> の新運動がシュライエルマッヘルに向つて可成り鋭い攻撃の矢を放てるにも拘らず、依然彼より多くの學ぶ處あらねばならぬことを主張する。而して彼の研究的態度を尊重する者は恐らく次の様に結論するであらう。

『宗教の本質はウォツバーミンの論ずる如く』人間が之を信じ、信仰に於て豫想せられたる、又彼が之に依屬すると感ずる超世界と人間との關係の内に認むべきもの<sup>(6)</sup>であり、かゝる生の深みに屬する體驗に於て、恰かもエックハルトが「自己よりも神こそ却つて自己に近い<sup>(7)</sup>といへる如く、時間的連鎖の異郷から死して永遠の故郷に蘇生し、常に新たな生命の冠 (der Menschheit Krone) を獲得することである。』

(此の項左記のものを参照せられたし。)

久松眞一先生「救済の論理」(哲學研究六二、及六七號)

蘆田慶治氏「宗教經驗に就いて」(基督研究第三卷三號)

(三)

次に禪の體驗に於て右の如き宗教の本質が如何に具現せらるゝかに就いて卑見を述べよう。思ふに個性を具へた特殊宗教は夫々極めて鮮かなる特色を以て宗教の本質を發揮するものである。而して通常は舞踏、禮拜、祈禱、念佛、儀禮等に於て宗教は具體的表現を遂ぐるのであるが、それ等の場合に在つては、超越的なる神又は佛を人格化して信仰の對象とする態度が甚だ濃厚である。否、其れ等の宗教が生命とする處は實に各自の宗教的對象に據るのである。然るに禪に於ては之に反し

て、神又は佛の表象は中心的なるものではなく、宗旨の命脈は寧ろ「見性」に在りとする處に異彩を放つて居る。見性を敷衍すれば「正法眼藏涅槃妙心實相無相直指人心見性成佛」と云ふことになるのであるが、訓詁的註脚は暫らく省略する。要するに禪の尊ぶ處は、八識田中に一刀を下して根本智に徹底する體驗である。換言すれば無我に於て法 (Dharma) 卽ち眞實在に契合し、更に百尺竿頭一步を進めて世界の凡ゆる客觀の内に自己を見出すのである。蓋し絶對的實在といつてもそれが自己の根源でなくては宗教作用の目的とならぬ如く、禪の目的ともなり得ない。又單に客觀と言つても、それが自己のアルファでありオメガでなくては自己と相即することは出来ない。従つて「見性」は自己本來の面目に立ち還るといふことでなくてはならぬ。卽ち茲に「衆生本來佛なり」といふ意味があり、自己の成佛を俟つて始めて「草木國土悉皆成佛」と云ふ義が成就するのである。此の意味に於て「本性を見て動せざるを禪といふ」と言はるゝのであり、頓悟成佛なる所以でもある。五祖大師の會下神秀上座が「身是菩提樹、心如明鏡臺、時々勤拂拭、莫遣有塵埃」の偈を呈して許可せられざりしは未だ對境を認めて主客の兩頭を截斷せざりしに由るのである。眞に本性に於て自己を見なければ一念永く魔境に彷徨する。禪は實に徹頭徹尾自覺の上に成立せる超越的人格宗教であると定義することが出来るかと思ふ。禪は萬有神教でもなく所謂超越神教でもない。スピノザの「神の知的愛」の彼方に活躍する生命の宗教とでもいふべきものである。然るに若し禪を以て單なる自力修

行の宗教であると解する人あらば、甚だしき誤解であると云はねばならぬ。況んや、枝葉に拘泥して難易輕重を問はんとするが如きは沙汰の限りではない。

禪は眞如を映す知見を開發し、「無位の真人」たる不動の信念に生きる端的である。故に禪に在ては信は知であり、また見である。フイヒテの「事行」をその儘禪の立場と見ることは不可である。寧ろフイヒテの絶對我 (das absolute Ich) は體驗内容とせる「事行」ともいふべき純なる知見に於て禪を解するのでなければならぬ。大智度論に「禪是般若波羅蜜依止處(中略)比丘一心專定能觀諸法實相」(38) といふは、一切法に於て一切智慧を攝する禪波羅蜜の無礙智解脫門を示すものであり、起信論に所謂「法界一相」を照らして萬物に妙へなる如々の空智を意味するのであるが「如」とは「眞如圓極之一心」と稱せらるゝ如く、知ることが見ることであり働らくことである動靜一如の謂でなければならぬ。單なる空智は闇黒であり、單なる「如」は空虚である。されば盲目なる空無に住することを戒しめて「勿<sub>レ</sub>投<sub>ニ</sub>入<sub>スル</sub>黒山鬼窟裡」<sub>ニ</sub>と言つてある。然し、斯の如き知見が可能ならんが爲には猶ほ對象に對立せる自我の智見であつてはならない。眞に對象又は客觀に於て自己を認識するものは自己ではない。故に宏智禪師は曰く「正法眼藏超明越闇(中略)破鏡不<sub>ニ</sub>重<sub>テ</sub>照<sub>ル</sub>落花難<sub>ニ</sub>上<sub>ル</sub>枝爲<sub>ニ</sub>甚<sub>ク</sub>恁<sub>ル</sub>麼<sub>云々</sub>」(39)と。即ち胡を現じ漢を映す明鏡は、破鏡でなくては胡漢に於て自己を映し出す反射鏡たり得ないのである。破鏡の照す知見に於て始めて客觀の内に本來の自己を見性することが出来る。煩悶即菩提

といはれ、柳緑花紅と稱せらるゝは、かゝる知見に於てななければならぬ。

故に本性即ち佛性を見るは絶対無の境地に於て見らるゝのであり、而して此の知見をこそ根本智といふのである。根本智は無にして一切を照らし靜にして動なるが故に、客觀に於て自己を認識せしむることが出来る。此の消息を達摩多羅禪經序には「禪非<sup>ス</sup>智無<sup>ス</sup>以窮其寂智非<sup>ス</sup>禪無<sup>ス</sup>以深其照然則禪智之要照寂之謂其相濟也照不離<sup>ス</sup>寂寂不離<sup>ス</sup>照云々」と説かれてある。六祖惠能禪師の「菩提本非<sup>ス</sup>樹、心鏡亦非<sup>ス</sup>臺、本來無一物、何假<sup>ス</sup>拂塵埃」に於ける無一物は實に破鏡の照らす禪智の光明そのものである。眞に無一物なるものでこそ圓轉活達往くとして可ならざるはなく、自由に其自身を表現することが出来る。「山花開似錦湖水深如藍」<sup>(40)</sup>とは無一物中に見られたる無盡藏なる自己の姿ではなからうか。

かくして吾人は禪とは自己認識であると言得る。けれども此の場合の自己認識といふことが、カントが内官に依つて或る對象に關する意識即ち作用を更に意識する自己意識といふ意味とは異つたものであることは、既に述べたる處によつて明かである。即ち客觀の内に本性を見る自己認識又は純粹直觀が禪の自己認識であるから、其れはカントの認識判断に依つて對象の普遍的客觀性が定立せらるゝとは反對に、自己の普遍的客觀性が對象に於て定立せらるゝものである。換言すれば、カントの場合には個物を普遍化する認識であるが、禪の場合では普遍を個物の内に包み個物を實體

(Substanz) たらしむる認識とも云ふべく、自己は個物と共に實體として普遍化し得ざる個性の尊嚴に生きるのである。アリストテレスの「主語となつて述語となり得ざる」實體 (το τίθη εἶναι) としての自己認識が取りも直さず禪の自己認識に外ならない。従つて、禪の認識判断はかゝる意味に於て「隨處爲主」底の自己を掴むことが出来るのである。例へば趙州和尚の「無」に就いて言へば、若し概念に依つて理解せんとすれば何等かの述語を持ち來らねばならぬ。然るに概念化即ち抽象的普遍化を容るゝ餘地なき眞實在に就いて斯かる企ての徒勞に過ぎざるは言ふ迄もない。故に有無の兩邊を一蹴し去つて眞に無佛性の處に自己を發見しなければならぬのである。禪の認識判断又は自己認識は、かくして佛性を打開し永遠の生命を獲得するのである。

吾人は既に宗教の本質を明かにせる以上、右の如くに解せらるべき禪に於て假令神及び佛の表象を第一義と爲さずとも、宗教として成立し得ざる理由を何處にも見出さざるのみか、何づれの宗教と雖も苟しくも宗教たらんが爲には、其の成立根據として却つて禪を持たなければならぬ所以が自ら究明せられたことと思ふ。併しそのみを以て禪の本領とすれば、寧ろ個性的宗教としての影は甚だ稀薄であると言はなければならぬであらう。於茲吾等は禪の獨特の面目を他に求めなければならぬのである。扱て、禪が獨自の宗旨を宣揚し得る所以のものは何ぞや。言ふ迄もなく其は斯かる理論ではなくして、唯だ「禪機」に在ると言はなければならぬ。是れのみが「教外別傳不立文字」を生

きた宗教たらしむるものである。吾人は更に進んで、古來禪門に於て如何に禪機が法輪を轉じて來たか、其の一般に就いて窺つて見よう。

Grau, treuer Freund, ist alle Theorie,

Und grün des Lebens goldner Baum.

親愛なる友よ、すべての理論は灰色だ

生命の黄金の木は緑だ、

(ゲーテ、フーウスト)

——(此項未完)——

註

- (1) Windelband, Einleitung in die Philosophie. S. 391.  
// // Präjudien. II S. 305.
- (2) // // //
- (3) W. James, The Varieties of Religious Experience. p. 48, 49.
- (4) Natorp, Religion innerhalb d. Grenzen d. Humanität. S. 15f.

宗教の本質より見たる禪(一)

- (5) ヨハネ傳第六章四七、”Wer glaubt, hat ewiges Leben.”
- (6) Kant, Kritik der reinen Vernunft. reclam. S. 79.
- (7) ” ” ” S. 155—6.
- (8) 左右田博士「合理性對非合理性の問題を通じて觀たる極限概念の哲學」(哲學研究第六卷一號六三頁以下參照)
- (9) Der deutsche Idealismus aus, Geist der Goethezeit”  
August Korff (Neue Gedanken über Goethe I. S. 64)
- (10) Spurgeon, Mysticism in English Literature. p. 59.
- (11) Bittner, Das Büchlein vom vollkommenen Leben. S. 74—5.
- (12) ヨハネ傳第十章一七、
- (13) マタイ傳第十章三八、三九、
- (14) マタイ傳第十一章二九、
- (15) マタイ傳第十六章二四、二五、 マルコ傳第八章三四、三五、  
ルカ傳第九章二三、二四、  
ヨハネ傳第十二章二五、

- (16) Otto Pfeiderer, Religion und Religionen. S. 1.
- (17) W. James, The Varieties of Religious Experience. P. 31.
- (18) Hegel, Begriff der Religion. Lasson. S. 66.  
並びに、回書、七頁をも参照ありたし。
- (19) Schleiermacher, Über die Religion. Rade. S. 37, 48.
- (20) 〃 〃 Der Christliche Glaube. §. 3. 4.
- (21) 〃 〃 Über die Religion S. 42.
- (22) Wöbbermin, Das Wesen der Religion. S. 102ff.
- (23) マタイ傳第十八章三、ルカ傳第十八章一七、マルコ傳第十章一五、
- (24) Boehme, Way to Christ. watkins. p. 247. 254. etc.
- (25) Über die Religion. S. 37—8.
- (26) Vollkommenes Leben. Bittner. S. 65
- (27) Rudolf Otto, Das Heilige. S. 9 f.
- (28) Vollkommenes Leben. S. 34.
- (29) Über die Religion. S. 50.

- (30) マタイ傳第十七章二〇、
- (31) マルコ傳第十章一七、
- (32) Vollkommenes Leben. S. 73.
- (33) // S. 35.
- (34) Goethe, Faust. II Teil. Grosser Vorhof des palasts.
- (35) 大塚節治氏「危機の神學とエミル・ブルネル」〔基督教研究第五卷一號〕  
魚木忠一氏「近世新教神學思想發展の一考察」〔同前〕、參照ありたし。
- (36) Das Wesen der Religion. S. 139.
- (37) Meister Eckeharts Schriften und Predigten. Büttner. I. S. 135.
- (38) 大智度論卷十八「禪是般若波羅蜜(多)依止處、依是禪般若波羅蜜自然而生如經中說比丘一心  
專定能諸法實相。」
- (39) 宏智廣錄四(永平家訓綱要坤三十二丁所載)
- (40) 續大藏經、正法眼藏卷第一之下「僧問大龍和尚色身敗壞如何是堅固法身、曰山花開似錦云々」