

禪に於ける宗教と文化の関係

——「転」の宗教と「幽」の文化の相即——

西
村
惠
信

田辺元の初期論文の中に「宗教と文化の關係」(昭和九年)、及び「文化の概念」(昭和十二年)なる二論文が見られる。⁽⁴⁾前者は当時キリスト教神学界に波乱を呼んだカール・バルトとエミール・ブルンナーの神学論争に対して、田辺が仏教の立場からこれの融合解決的示唆を与えんとしたものであり、後者は、前記論争と無關係に、彼が独自の文化論を披歴したものであるが、拙論の主題は、まさに田辺の示唆に基き、禪の立場からこれの展開を試みようとするものである。三十年前になされた田辺の發題に対し、今これを踏襲し展開せしむることについて遅八刻の感なくもないが、彼の洞察力の鋭さは、既に今日の世界文化史的状况を見通していたかの如く、今にいたってわれわれ宗教者に対し、その実践的反省を強く要求する類のものである。

バルト・ブルンナー論争は今更これを繙く必要もなき程周知の事柄であるが、これを要するに、弁証法神学の唱者バルトが、十九世紀後半の理想主義的宗教哲学の唱える自然と思寵、理性と信仰との連続的把握に対し、人間の罪悪が人間の自然な力によっては贖われることの出来ぬものであるとし、人間の立場を徹底的に否定し、唯、神の啓示に対する「信仰に由つてのみ」人間は救われるというパウロの精神を踏み、ややもすれば汎神論的になりがちな宗教観、人間をも神の場に参与させうる理想的宗教哲学を排し、専ら人間の立場の否定、その否定が反って肯定に転ぜられるが故に弁証法的、そしてその為要求せられる危機的決断を内容とする、いわゆる弁証法神学を唱え

たのである。この立場は、要するに宗教と文化の徹底断絶である。

これに対しブルンナーは、人間が神の映像であることによって造化の中心、被造物の頂点であることは否みがたく、たとえ墮罪の事実あれども、依然、神の映像であることは罪惡の汚染にかかわらずとした。たとえば彼は、人間に対する神の愛が、いわゆる「保存の恩寵」として顕れ、人間を保存するための夫婦制度、国家の如き創造と保存の秩序も神の制定であるとした。これを要するに、ブルンナーの主張は神の啓示をキリストの啓示のみに限らず、自然と文化に於ける神の啓示をも認めんとする立場である。ここには宗教と文化の連続の觀念が見られるであろう。ところで、このような自然と恩寵、理性と啓示、文化と宗教の対立的關係は、ひとり基督敎神学界の問題でなく、凡そ宗教的信仰あるところ、その信仰と信者の社会生活(文化生活)との間に起る矛盾として現われるものである。

凡そ宗教と文化の關係に見られるこの対立關係が如何に積極的に媒介統一せられるかが田辺の論ずる処であるが、今、彼の示唆する中心的論旨の要点を見るに、それは彼の把握する宗教の真義に帰せられるであろう。彼の考える宗教は汎神論でも超越神論でもなきものであり「人間を否定契機として絶対否定的媒介たるもののみが真に絶対たる神」とされる如き宗教であり、かかる弁証法的構造を持つ宗教の範例として、田辺は例えば伝心法要の「汝今妄覚起ると覺する時、覺正に是れ仏なり、この中に若し妄念無くんば仏も亦無し」を挙げ、かかる絶対空のみ、宗教の真理であると説いている。

そしてかかる宗教が、いわゆる直接無媒介的文化を否定するものであることはいうまでもない。むしろ文化は、かかる宗教によって一度絶対的に否定せられることによって、「絶対の啓示であり神の映像である」という意義を

獲得するのである。文化と宗教のかかる弁証法的關係に従えば、「文化は斯かる永遠の現在に於ける動即靜的側面であり、宗教の否定的動的側面と表裏相媒介する」⁽³⁾のであるとされる。

このようにして、田辺は二年後の「文化の概念」に於いて、一般に普遍妥当的価値實現の内容全体として規定せられる文化概念に、「形而上学的意味」を与えることにより、文化の問題を靈の問題として扱っているのである。右に既に明らかなように、田辺の文化論はその根拠が東洋的思惟に於ける絶対空の立場にあったのである。

ところで、キリスト教的背景の中で、かかる田辺の文化概念が果して可能となるであろうか。彼は仏教、特に禪に於いて独自の存在論を以ってキリスト教神学に語りかけた。そしてそれがキリスト教神学論争に対してどれ程の説得力を持ったかは明らかでない。むしろそれは、仏教的背景に立つものの自意識の場を出なかつたのではないか。而も田辺は徹底して実践的に果されるべき文化否定の絶対空の立場を、文化的思惟の場で掲げたのであり、それ自体文化的所行であらざるを得ない。少なくとも彼の論ずる「神」が、絶対空の実践的主体でもなく、ユダヤキリスト教的伝統に於ける神にも非ざるものであることは、過去五十年來に犯した日本の哲学者たちの誤謬⁽⁴⁾の一つの典型であるように思える。

世界文化交流についての現今に於ける常識に従えば、キリスト教信仰についての論述は、キリスト教徒の認めるものでなければならず、仏教については又同様である。キリスト教の信仰については、キリスト教の信奉者をして語らしめ、仏教については、仏教の実践者が語るに如くはない。もとより、他宗教について深い識見を持つことは、自宗教を知るための重要な鍵であることはいうまでもないのであるけれども。⁽⁵⁾

かかる理由を以って、宗教と文化の関係を禅文化の伝統とその実践の中で吟味し、更にそれを世界宗教及び文化との関連に於いて意義づけて見ようと思う。

- (1) 「宗教と文化の関係」は田辺元全集第五巻、「文化の概念」は同全集第一巻に収められている。
- (2) 田辺元全集第五巻七五頁。
- (3) 同書七八頁。
- (4) J・V・ブラフト神父は現代日本の知識人が犯したキリスト教に対する偏見を三つの点に於いて指摘している。即ちその第一は、彼らがキリスト教を理解するに、現代哲学者の論述のみによっていることであり、そのことは西洋精神史の真実から程遠いこと、第二はキリスト教の研究対象となるものが、常に日本人のうちで著名となった人（例えばエックハルトの如き）に限られて終っていること、第三は、キリスト教研究に当りローマンカトリックの伝統が完全に無視せられていることであるという。その他わが国のキリスト教研究者にとってブラフト神父の論文は極めて重要な示唆を含んでいる。
 (日本基督教協議会宗教研究所刊 Japanese Religions Vol. 4 No. 4, p. 50 所収 Jan VAN Braagt: "Notulae on Empiricism and Dialogue—reading Professor Nishitani's 'what is religion?'"
- (5) このことは The University of Chicago Press, 1959: The History of Religion, Essays in Methodology: 東京大学出版会岸本英夫監訳「宗教学入門」四七頁—八四頁所収の W・C・スミス「これからの比較宗教学のあり方」に詳しい。

一体、「禅文化」なる名称が、いつ頃、誰によって始められたものかは知るよしもないが、それが、禅宗教団を

背景として歴史のうちに創造され蓄積され来た一種独自の文化流を意味していることは漠然と了解し得る。しかし乍ら、「禪」なるものが、極めて東洋的思惟の所産であるに對し、「文化」なる概念が、すぐれて西洋的思惟の結果であるを見れば、ふつう無意識に「禪文化」と呼ばれるものの内容が、それ程單純なものでないことは、すでに明らかであろう。われわれは、過去に於いて、禪文化が、理念として、嚴密に規定されるどころか、きわめて漠然とした理解のまま世界文化交流の場に関与している事実を認めざるを得ない。この場合、禪文化は、多く東洋人がその独自の真理追求の絶えざる過程に於いて画き出した一つの文化的伝統の線として捉えられ、その歴史的、記録的所産が、いわゆる禪の文化として文化交流に関与しているに外ならない。

しかるに、西洋的思惟に於いて文化一般は、それが歴史的所産であるより、人間的思考によって、人間的理性によって必然的に要請せられる觀照的境位の一つであることが注意されなければならぬ。そして、かかる觀照としての文化は、西洋的思惟に於いて、自然や宗教などとの關係のうちで、人間の精神の作用として形而上学的照明を与えられるべきものと考えられてきた。かかる文化の形而上学的立場に立つて禪文化の分析を試みるとするとき、禪文化は、先の場合の如き「禪の文化」であるよりは、むしろ「禪」という文化」として把握されねばならない。わたくしは、今、田辺のいわゆる形而上学的意味の禪文化を「禪—文化」として記号し、いわゆる文化所産としての「禪文化」と區別しつつ、その本質を究明することから始めようと思う。

かつて波多野精一は西洋的思惟に於ける文化の展相を時間論的立場から明らかにした。⁽¹⁾ いうまでもなく彼の立場は文化の所産に関わるものでなく、より本質的な文化の理念を解明するものであり、その立場から宗教的永遠を導

き出そうとするものである。そして彼の所論は、文化の立場からキリスト教への途を知らんとするものにとつてきわめて意義深いものである。彼によれば文化的生とは「実在的他者との直接性に於ける関係交渉よりの離脱」、「自然的生に於ける没頭・拘束・緊張よりの解放」を意味する。即ち、自然的生に於いて主体の存在は他者への存在であり、他者への自己主張であるが、かくて主体は他者を滅ぼすと共に自らも滅び去る。この難関を克服し、他者の圧迫侵害より解放せられて、自由の天地にあくまで自己主張を続けようとする所に文化的生の本質があるとす。この立場では主体に対する実在は、他者でなくして客体である。客体は觀念的存在者であり、観想せられるものである。今や主体は客体に於いて、他者に於ける自己実現という活動をすることが出来る。かくして自然的生に於ける主客未分の暗い対他関係は明るき場へと移されるが、他方、それは生命を失って平面化せられ、却って意識の個別的自覚は客観の普遍の中へと消されてしまうのである。そこでは神祕家の到達せる自己忘却が主体の希求するところとなり、結果は一切の夢幻化、虚無化に到らざるを得ない。西洋的思惟に於ける文化的生の本質は、この様にして主体の自己喪失に帰着する。かかる主体の上に絶対他者の觀念を回復せんとするものが宗教的生に他ならない。これを要するに西洋的思惟に於いて、宗教は文化を否定的に突破し、克服するものと考えられる。ユダヤ教にあっては文化的観想的神が律法を通して主体を回復させ、キリスト教にあっては、神の受肉が主体に信仰を要求する愛となる。しかしかかる宗教の場も文化的観想的の客体と化し易く、R・ブルトマンはその非神話を提唱して実存神学を挙揚し、本邦に於いても、畏友八木誠一氏が「宗教的実存論」によって、新約聖書解釈を文化の場の「正しからざる思惟」から回復せんとしている通りである。²⁾

しかし、これら西洋的宗教の立場は、文化的観想の所産としての客体を足場とし、これを再び主体の上に回復せんとするものであり文化の否定的突破に他ならない。とはいえ、人間は本来・自然・文化の中に生を享け、生き続ける限り、自然・文化の外に出ることは許されない。そこに先に見た如く西洋宗教一般の問題がある。西洋的宗教がこのように文化との根源的対立をその原理に持つ限り、困難は免れない。八木氏はこの点について「宗教の実存は文化の否定ではなく、文化の創造を可能にするはづ」と考え、「文化的自己に純粹直観が成立し、文化的自己が一度崩壊解消し、その上に文化性が恢復されて宗教的実存の立場が成立する」と主張するが、八木氏自身が述べる如く、この考えはそのまま、仏教に負うているのである。

ところで、右の如き本質的な意味で禅—文化という場合、その構造は如何に考えられるであろうか。西洋的宗教の場合に於いて宗教の場は文化的観想の超越的突破ともいえるものであった。逆説的だが、例えばユダヤ—キリスト教伝統は、ギリシヤ的観想の伝統に連なるものであり、それ故にまた、その文化的強調性を多く持つ事になるであろう。

これに対し、禅は文化の場の内在的突破に於いて現前する主体の回復であるといえよう。いうなれば禅の立場は、文化的観想の根拠に立ち帰り、文化の立場に於いて為される反省をもう一度反省するものである。西洋的思惟に於ける宗教の立場がいわゆる文化的の神⁽³⁾を実存的主体の関係として受け取り直し、文化の場で喪失された主体—他者関係を回復することであつたに對し、禅の立場は文化的反省作用の根底にある根源的感覚へ帰り、更にかかる自然的感覚の立場も更に突破することによって、一切の自意識を滅却し、このことが反って直観の場として肯定に転じ、

一挙に文化の立場を超えつつ内に含むところの宗教の場に直入せんとするものである。かかる意識の絶滅と、それを媒介として開かれる創造的意識のこの「転」の事実こそ、禅の主体性の原理であり、それはシェリング等に見られる根源的感覚から、直観的反省へという如きポテンツの発展段階としての先後関係として把握されるものではなく、各瞬間の行為に実践されるべき原理的関係としての根柢—帰結関係に他ならない。換言すれば、禅の主体性の原理は、無意識の自己意識であり、無時間性と時間性との交叉の事実である。臨濟録に見える次の場面はこの消息を伝えるものに他ならない。

定上座という僧が、臨濟和尚に向つて、「仏法の大意は何であるか」と問うた。すると臨濟は禅牀から降りるや僧の胸倉をつかまえ、平手打ちを与えて突き放した。定上座が茫然として立っていると傍らの僧がいった。「何故礼拝しないのか。」そういわれて礼拝しようとして僧は忽然として大悟した。(臨濟録・勘弁) 西谷啓治氏はこの話を次の如く説明している。「この佇立は単なる心理状態ではない。さきに言ったやうな大きな、リアリティーが彼の身心をすっかり占有して現前してきたことであり大疑現前ということである。このような徹底的な現れは、よほど修業が積み重ねられた上に大きな機縁に出会った結果であろう。(中略) 上にいったやうな意味の懷疑は、死とか虚無とかが自己のうちに自覚的に現前し、『精神的』になつたもので、屢々大死ともいわれる。自己が疑うという意識作用の極に、『自己が』という分別を破るものが自己の根柢から現れるというのが大疑というものであるが、それはあくまで自己の窮まるところにして同時に『自己』のなくなるどころ、『滅する』ところである。(中略) その時、自己は同時に自己の無である。そしてこの無が、『大疑』の上に転換が起る時のいわば場所となる。(中略) 悟は大疑

を翻してその底から現われてくるリアリティであり、それが我々の『本来の面目』というものである⁽⁴⁾。右に明らかにされるように、本来の面目(大智・永遠)は、自己の無くなるどころ、滅するところを場として持たねば現前しない。そしてかかる立場こそ、シエリングの根源的感覚の立場を更に突破した立場である。禪的立場の主体性はそういう立場に原理をもっているのである。さて、このようにして禅経験はリアリティのリアライゼーションであり、われわれの言葉を用いれば「禅—文化」そのものである。

西谷氏は、キリスト教と禪のそれぞれの宗教的性格を、文化との関係に於いて説いている⁽⁵⁾。これを要約すれば次の如くである。即ち、宗教から見た場合文化とか歴史とかは本質的に可能性を残すものである。絶対的なも、永遠なものに触れることを本質とする宗教に対して、文化や歴史は常に新しい可能性を追求するものである。

ところで文化と歴史のこの可能性は、二つの方向に於いて考えることが出来る。文化は多様性に統一を与え、これを縦に深める方向であり、歴史は常に新しい形式を求めて外延的に横へ拡がって行く方向である。こうして、現在の根柢に向って歴史の世界を超える所に宗教の立場を見ようとする「永遠の今」の立場と、未来に向って歴史の終りということに結びつく「終末論」の立場とに分かれる。

前の立場は文化の立場であり、その究極は歴史を超えた観想の世界であり、後の立場は歴史と結びつく実践の立場であり、その究極は世界の破滅(世界審判)である。

ところでこれら二つの立場は共に歴史的現実を捨象している。われわれはここにこの二つの相反する立場を共に超える立場、即ち、「人間性や文化の肯定であり乍ら観想の世界に留らず、宗教の独自の生命を現しながら人間性

や文化の否定に終らないような立場を必要とする」のであるが、かく要請せられる立場の実現は、上來述べ来った禅—文化の立場を描いて他に見出し得ないのである。かかる禅—文化の立場は西谷氏によって「本原的事実」と名づけられているものに外ならないであろう。

- (1) 以下波多野精一著「時と永遠」参照。
- (2) 以下八木誠一著「新約思想の成立」参照。
- (3) 八木氏前掲書。
- (4) 西谷啓治著「宗教とは何か」二五頁。
- (5) 同氏著「現代社会の諸問題と宗教」所収「宗教と文化」参照。

二二

既に明らかなように、禅はそのまま禅—文化である。即ち禅は歴史を超えることによって、存在するものの根底におけるリアリティであると共に、それが歴史の上でリアライズ(表現)されるものである限り、文化ならざる文化である。それはふつういわれる文化でないと同時に、ふつういわれる宗教でもない。文化と宗教を共に超え、同時に両者を含んでいるような立場である。

西洋的思惟のうち、例えばキリスト教に於いては、文化と宗教は互いに否定し合う。即ち宗教は文化の限界の自

覚と突破によって始められる。原罪の意味も、「神の禁令を無視したということよりも、禁令を無視して善悪を知る知識の果を食べたことにある」⁽¹⁾とするのが正しいキリスト教の解釈でなければならぬ。而してキリスト教に於ける救い(宗教の場)は、かかる人間の文化的反省の場を否定突破することに於いて成就される。宗教はあくまで文化の否定である。しかるに人間は文化の中に生きている。

かくてキリスト教はその歴史の中で宗教と文化の関り方について様々な型態を生んだ。たとえばH・ニーバーの「キリストと文化」によってこれらの類型を概観すると次のようである。⁽²⁾

類型1は、キリストと文化を対立に於いて考える。この立場では、人間の文化型態の如何を問わず、キリストはそれに対するものとして考えられる。従ってキリストは人に対して二者択一の決断を要求する。かかる立場は異教や世俗文化に強力な敵意をもつ少数のキリスト者によって支持されている。

類型2に於いては、キリストと文化は根本的に相互承認し合うものと考えられる。ここではキリストは文化史上最高の英雄であり、彼の教えは文化の究極的完成である。

類型3以下は、キリストと文化を分離しつつ何らかの型で共存せしめようとするものであり、その方途の中に多少の相異があるが、その第一の立場は、キリストを文化の内に見ると同時に、文化を超えるものとする。この場では、文化はその究極の場を文化自体を超えることによって見出すとされる。トーマス・アクウイナスの立場がこれを代表するものと考えられる。

類型4は、キリストと文化の双方に權威を認め、それぞれに同時に服従するという緊張感を内容とする。神への

服従は社会への服従であり、社会成員への忠節は社会の審判者たるキリストへの忠節に他ならない。ルターはかかる主体の典型である。

類型5は、キリストを文化の対立に認めつつ、しかも類型1の如く人をして文化から離脱せしめることなく、又類型4の如く、文化を超えた救済への期待に於ける忍従を要求するものではない。ここではキリストは、主体をして文化のうちに文化を超えしめる転向者 *Converter* である。かかる立場の典型をアウグスティヌスに見るのである。キリストの本質が、既に永遠なるものの時間への突入(受肉)であり、かの絶対的逆説こそ、キリストの意味であり、従って文化のうちでの主体が、かかる絶対的逆説と実存的関わりに立つことよって転向せしめられるとするこの類型5が、やがてキェルケゴールをして宗教的実存の場を開かしめ、それが単独者の転向から社会への変革へと拡大せられて、社会的実存主義を将来することになるとニーバーは結ぶ。

この様に見てくると、キリスト教に於いては宗教と文化は如何なる立場にあっても相対的関係概念であることを止めない。それは先に見た如く、西洋の思惟に於ける宗教的立場が文化的立場を否定契機としてこれを超えたものであるに他ならない。

これに対して禅——文化の立場は、文字通り絶対なるものの相対的顯現であり、その内容は絶対無の有的表現である。臨濟録はこの端的を示して次の如きう。

「心法は無形にして(禅の主体は絶対無であると同時に)十方に通貫す。(まさにその故に、有的作用は無限である。ここに有的作用とは時空のうちに於ける主体——他者関係の直観的行為である。即ち)眼に在っては見ると曰い、

耳に在っては聞くと曰い、鼻に在っては香を嗅ぎ、口に在っては談論し、手に在っては執捉し、足に在っては運奔す（るのである。素朴な自然的生が時間性を本質とするに對し、かかる主体的行為は瞬間のうちで、永遠の今を實現する。）一心既に無ければ（意識の文化的反省作用を毫毛も入れないのであるから）随处に解脱す（時空のうちでも時空を超えている。）（臨濟録・上堂）又、伝燈録卷二に「心は万境に随つて転じ、転處実によく幽なり」とあるが、ここにいう「転」は禪—文化の相即融合であり、「幽」は禪—文化の内容が余さず示されたものである。

このような禪—文化の立場は、宗教であると共に文化であり、文化でないと同時に宗教でもないといえよう。それは文化と宗教の双方を容れつつ、両者を超えている。それは西洋的思惟の範疇によっては包み得ることのない根源的事実であるという他はない。

禪家に於いて屢々取沙汰される「道」なるものは、禪—文化の本質を極めて象徴的に示していると考えられる。一般的に考えても、道（路）というものは人間に特有のものであろう。例えば動物は道を持たない。それは動物の無志向性に依るであろう。人間はある一定の目的に到るために道を拓く。その道は歩くことによって自然の中に拓かれるのである。志向性と運動こそ道を道たらしめるものである。換言すれば、道に於いては目的と手段が、理想と現実、家舎と途中が分ちがたく結びついている。途中なくして終点なく、終点のなき途中はない。かくの如く道の本質を見るとき、それはまさに、我々が追求し來った禪—文化の本質と一致するのを知るのである。次の話頭はかかる禪—文化の象徴たる道の本質をよく示しているといえよう。

ある僧が婆子に向つて問うた。「臺山の路、何処に向つてか去る。」（文珠大師の道場へはどの道を行けばよろし

いか)すると婆子が「驀直去」(まっ直ぐに行かっしゃれ)と答えた。僧が三、五歩進むと婆子が「好箇の師僧又恁麼にか去る」(人の好いお坊さん。どこへ行かっしゃる)と嘲笑した。(無門関第三十一則、以下略)

南泉和尚が山で作務をしていると、ある僧が「南泉の路、何処に向つてか去る」と問うた。南泉は持っていた鎌を拈起して「我れこの茅鎌子、三十銭にて買得たり」と答えた。僧は更に問うた。「茅鎌子を問わず。南泉の路、何処に向つてか去る」とすると南泉は「我れ使い得て甚だ快なり」(この鎌なかなかよう切れるわい)。(景德伝灯錄、南泉普願)

文殊大師の道場五台山、即ち真理の所在、南泉の道場、即ち絶対主体性の所在は、ともに即今日常脚下に在るというのである。今日、西洋的背景のうちで、漸くこの「道」の重大なる意味に気づいている人に、マルチン・ハイデッガーがある。彼はたとえばその著「アンキバシエー、接近―野の道の第一の対話」に於いて、野の道を「放下」Gelassenheitの所在究明の場としたが、辻村公一氏の解説によれば、「野の道」は「故郷」の「土地」を通っている「道」であり、而もその「道」に於て直下に「故郷」の「土地」(Boden)に脚を着けているとともにその「道」を行くことに於て「故郷」の「土地」のみならずその光景つまり「天と地」が開かれて来、現れて来るところの「道」である。それ故、「人間の本質の最も本質的なるもの」||「放下」の「所在」が「故郷」であるとするれば、その「所在究明」は「故郷」の「道」たる「野の道」を行くことに於てのみ遂行され得るのである。私は、ハイデッガーの存在論全般に於いて、禅の立場に近いものを感じるが、彼の後期哲学がどのようにしてキリスト教と関係づけられるかについて深い興味を持つものであるが、後日の課題にしたいと思う。

さて「道」とは別に、禅—文化の理念を象徴するものとして、次の話頭も適切であろう。

月庵和尚が僧に問うた。「奚仲、車を造ること一十輻、両頭を拈却し、軸を去却して、甚麼辺の事をか明らむ」(無門関第八則)。奚仲が造った車の数は百を越えるが、彼は車についてどのような真理を明らかにしたのであるかと問うている。即ち車が車であるための根拠を問うのである。車体が如何に立派であっても、それは車ではない。車を車たらしめるものは、実に車輪と軸の間の空間であろう。車のはたらきは、この車軸の空間(無)によって始めて可能である。ここに禅—文化の無即有の逆説的統一の原理が端的に示されているのである。

(1) 八木氏前掲書。

(2) 以下H. Richard Niebuhr: "Christ and Culture" 参照。

(3) M. Heidegger "Gelassenheit" 辻村公一訳「放下」訳者後記参照。

四

さて、前章までに闡明したのは、いわば文化ならざる文化、文化であると同時に文化を超える文化としての禅—文化についてであり、その限りに於いて一般に歴史といわれるものを超えつつ、歴史の創造原理となっている禅—文化であった。それは「智」の方向に於ける禅文化ともいべきものであった。それはR・ウイリアムスの表現に

従えば、⁽⁴⁾「人間が究極の完成に向って進み行く過程として規定せられるところの文化の理念」としての禅文化であった。それは歴史の中に建立されながら同時に歴史を超えるような文化であった。

しかし、人間は、一日としてかかる形而上学的理念のみに生きることが出来ない。むしろ日々創造され蓄積されてゆく量的文化のうちに生きる。瞬間的決断としての禅—文化は、同時に量的連続の歴史的禅文化と相即しなければならぬ。これが、禅—文化の「悲」の立場であるとするれば、真の禅文化は、かかる智慧円満の上に成就されるであろう。わたくしは、以下に於いて、禅—文化のこの「悲」の面を「禅文化」として記号し、その実践的課題を究明しておこうと思う。

前述ウイリアムスの文化分析論によれば、凡そ文化的伝統といわれるものは、様々な要素を包む一つの複合的全体であり、それは時代の関心と価値評価に従って、絶えず撰択を受けつつ、創造的線を描くと考えられる。従って、かかる文化を分析するには、諸要素の複合体を溶解的全体のままに、「感じとる」のでなければならず、もしこれがR・ベネディクトの「文化の型」、であるとか、E・フロムの「社会的性格」という如き、沈澱物の形で捉えられたのでは、正しい文化の分析はなされない。むしろR・ウイリアムスの主張する如く、「感情の構造」structure of feelingとして把握せられるべきものである。梅棹忠夫氏の「文明生態史観」なども、文明を生ける統体として捉えんとするものとしてウイリアムスと同趣の態度に立つものであろう。

さて、われわれはかかる文化の一つの線として、禅文化という文化流を持っている。それは文化として常に社会全体、歴史全体の所産であり、一瞬として滞ることなき生成の中で生き抜いて来た一連の禅的関心による撰択的伝

統である。われわれは、禅文化遺産をそのようなものとして受けとり、いまここという歴史的現実 に於いて実存的主体性の上で、自己の現実性として受け取り直さなければならぬ。それは換言すれば、歴史の中に於ける禅—文化であり、変転して止まぬ禅—文化である。それは禅—文化の遠心的活動と考えられるであろう。

ところで、伝統的禅文化流は「禅」文化として他の諸文化と区別せられる。それは何によるかといえ、先に述べた如く、この文化がその根拠を第一義的禅—文化即ち形而上学的意味による文化としての禅そのものに持っているに由来するのである。根拠としての禅はいままでもなく歴史を超える究極価値であり、時空の支配を受けることはない。禅—文化自体が、かく歴史の中にあると共に、歴史を超えるという逆説を含んでいることは、既にわれわれの見るところであった。禅—文化は、文化として社会、歴史に呼応すると同時に、他方で常に根拠へと立ち返る面をもっている。禅文化のかかる求心的、還元的側面は、新しき状況に順応しようとする文化活動を抑制し、様々の批判に耐えつつ歴史に立ち向う禅—文化保存の一面である。

このことはもとより文化一般に見る現象である。即ち高度な社会は文化的所産の保存に尽力する。そのアカデミックな機関が、美術館、博物館に他ならない。蓋し、かかる文化保存の行為は、単に過去の遺産の相続と保護というより、新しき時代に於ける新しき関心と価値評価によって、思いがけぬ再意義づけを与えられるであろうという期待に根拠をもつ。それは人間のもつ稀なる洞察力の所産というべきものであろう。

それよりも更に優れた意味に於いて、禅—文化は常に歴史を超え、本分の家郷に還らんとするものであり、かくて禅文化は文化一般の根拠へと立ち還る。これが禅文化の伝統を排他的に保持しつつづける求心的活動であると考

られるものである。

歴史の上に実践せられる伝統的文化流は、これら二つの活動を相即してゆくものでなければならぬ。かくてわれわれは、いま、禅文化の遠心的可変的發展活動の具体を在家禅の中に、その求心的統一的活動の具体を出家禅のうちに見ることが出来るかと思う。これを前述の西谷氏の表現に托するならば禅文化は、「本原的事実」として、文化を肯定しつつも観想の世界に留ることなき出家禅と、宗教の独自の生命を現し乍ら、人間性や文化の否定に終らないような在家禅の両面を本具しているというべきであろう。

さて、出家禅というものは、文字通り家を出で、歴史社会の関心、価値体系との関係を絶ちつつ生活する禅者たちの共同体の生活そのものである。禅宗教団に於ける僧院は、その生活全体が、「禅—文化」の実践態であり、その目標とするところは、禅—文化の授受と保護であり、依ってその性格は封鎖的であることを特色とするは、極めて自然のことである。従ってまた、常に新しき時代の批判に耐えなければならぬ運命をも負っている。この使命の自覚なしに、禅—文化は保持せられないであろう。

禅—文化伝統の授受は、僧院のうちで、最も純粹に実践せられる。即ち伝統禅の師嗣相承がこれである。禅—文化が的々相承せられることによって、伝統的禅文化は始めて禅文化でありうる。そうでない禅文化が、如何に無意味であるかは、今日の観光の対象としての禅文化を見れば明白である。この第一義的禅文化授受は、その純粹性が最も重視せられ、求心的禅文化活動の核をなすのである。かかる禅—文化の授受は、その形態に拘らずその純粹性を第一とする。一般に砕琢の機といわれる師嗣相伝の端的は禅文化伝統の最中心を流れるものであろう。

右の如き伝燈相承は歴史の経過と共に、それに関与する者の生活の場を形成し、僧院の成立と生活の清規を生むに至って、禪門特有の文化的環境を見ることとなった。この場合注目すべきは、かく形成せられた禪文化型態の全体は、本来、第一義的禪—文化授受を中核とし、これを保存するための必然的所産であるということである。禪院の教育法、禪院生活、更に禪院建築、禪院庭園等の禪美術一般は、本来かかる禪の第一義諦の遂行と表現、及び保存という如き諸行為の所産である。それ故、この種の禪文化的伝統はあくまで歴史、社会的関心の支配の外に出て純粹であらねばならない。中世のキリスト教修道士たちが、豊かに進展する文化の流れに逆行し、貧しき土地や、きびしき自然へと移り行き、それ故にこそ秘境の地にキリスト教特有の純粋な文化遺産を保存し得たことはこのよき範例であろう。⁽²⁾

ところで、この点今日禪文化に対して識者の中に於いてさえ一種の謬見が存することが指摘されざるを得ないであろう。というのは、今日、禪文化というものが一つの文化パターンとして賞翫せられる向きがあり、それらは単に伝統文化の特異性のゆえにのみ向けられた評価であって、禪文化という生ける全体をその背景から抽象した部分に過ぎず、檻に入れられたる獅子であり、陳列箱に飾られた土人の石槍に等しく死物である。かく観賞の対象たる禪文化は生命なき存在であり、かかる死物に敢えて禪的意義づけをしようとすることは間違いである。況んや文化型態としての禪文化の奇を衡うが如きに於いておやである。文化所産はその全体的背景と共に評価せられねばならない。

他方、第一義の禪—文化授受を中核とし、その保全の必要から形成せられる生活の全体的様相は、それが歴史と

共にいかに変客しようとも、常に禪文化であり得ることはいうまでも無きことである。

- (1) 以下 Reimond Williams: "Analysis of Culture" 参照。
 (2) 柳宗玄著「秘境のキリスト教美術」参照。

五

われわれに残されている最後の、そして極めて重大な禅文化的課題は、その歴史的現実の場での演繹である。それをわれわれは、禅文化自体に於ける遠心的活動として論考して置きたいと思う。この立場は、先出家禪に対し在家禪及至大衆禪と呼ばれてよきものであり、広く社会全体の中へと拡張せられた第一義的禪—文化の活動に他ならない。それが常に、その置かれている歴史的現実を反映している社会的実存境位である限り、まづ以って今日の歴史的現実が解明せられなくてはならない。

P・テイリッヒは、キリスト教が対話すべき対話者として、諸宗教と擬似宗教の二つを挙げている。⁽¹⁾即ち前者はキリスト教と世界高等諸宗教との対話であり、後者は「究極的価値に対して究極的に関わること」という彼独自の広義な宗教定義の中に含まれるところのもの、即ちファシズムや共産主義、更に又科学技術等のものとの対話を意味している。

まず、世界諸宗教の対話は、今日、世界史に於ける空前の出来事であり、禪文化もこの状況の傍観者たりうるものではない。特に今日では、諸文化の交流に伴い、諸文化の根柢にあって、それらを成立せしめるところの宗教文化、例えば禪文化、キリスト教文化、イスラム文化という如きものが、単なる比較思想論の域を出て、人格的対話の状況の中にあるということは、宗教そのものもつ全人格的性情から必然のこととして首肯せられなければならない。そして、これら宗教文化の諸伝統は文化保存の機能として各自封鎖的であり、他宗教の文化に対して非寛容であるを常とし、世俗一般の文化の如く容易に折衷融合するものではない。そこに対話の至難性と重要性が存するのである。この点で二十世紀初頭に於けるR・オットーの東西神秘主義論⁽²⁾など今日は単なる思想上の空論として現実性をもたなくなっているのではなからうか。そして、むしろ現代の宗教学者による人格的対話論の中に、この問題に対するより確かな答を見るのである。現代宗教学者の通念として挙げられるのは次のような諸事項であろう。まず、宗教学者は、自己の宗教的伝統の熱心な信奉者であることが要求せられる。過去の比較宗教学に於いては、公平な学者は如何なる伝統にも所属することのない純客観的第三者であるとされていたが、現代に於いてはその逆である。⁽³⁾これを翻して考えるに、禪文化を論じ、世界宗教の対話に参加するものは、禪—文化の経験者であり、担い手であることを必須とする。今日禅門の外にあって禅を標榜する学者を見ること少しとしないが、これらは世界諸宗教の対話の参加者ではあり得ないのが常識である。

出遇いの人格化という新しき状況によって当然第二の要因が挙げられる。それは、この対話が従来の如き安易な異文化間の妥協ではなく、却って、各自がその独自の文化的伝統に立って、伝統保存に務めることが要求される。

各自は対話の場に於いて、自己の所属する文化的伝統の代表者であることを止めてはならない。そしてそのような自己主張の立場が、他己に聴き入る立場を開くのである。対話の場は、自己のこの場への出で立ちに於いて、却って開かれるのである。独語の *Begegnung* が、本来闘争を意味することに依って、「出遇い」の意味を獲得する道理である。M・ハイデッガーが物への関わりの中に於ける放_下と、密旨への開けを対話の道に見ているのも同消息を伝えるものであろう。⁽⁴⁾

学者に依っては、禅をあらゆる宗教の根柢であり、そこから諸宗教が成立するものであるとするが、かかる主張は、禅文化の第一義を諸宗教対話の場に持ち込もうとする錯誤であり、いわゆる出遇いの「科学的態度」⁽⁵⁾を欠いたものである。対話に於ける禅文化は歴史の上に実現せられる伝統文化でなければならず、かかる第二義的禅文化の今日的意義をわれわれは認識すべきである。私が平素、禅宗を禅と区別し、前者の意義を世に問うて止まないのかかる事情に依るのである。⁽⁶⁾

対話の目指すものは新たな真理の発見ではない。というのは「真理は一である」という前提こそ対話の出発点であるからである。われわれがキリスト教の中に、見知らぬ真理を求めようと思わぬと同様、キリスト教徒も又、禅の中により崇高な真理を求めたものでもない。対話によって要請せらるるものは、真理への道であろう。真理は如何にして学ばれるかが遠くソクラテス以来人間の課題であった。真理の何性 *Washeit* ではなく、如何性 *Wieheit*こそ人類の間である。宗教とは真理への関わりの無限の情熱でなくてはならず、真理を手につ如き似而非禅者の言表は滑稽である。⁽⁷⁾

さて、ここに椿の木が一本あるとせよ。花には一重五弁の真紅の花弁が、こぼれるような黄色の花粉を包んでいる。葉は丸くてつやがあり緑色である。若し人がこの椿を示してこれこそ真の椿であると今更の如く力説すれば人々はこれを嘲笑するであろう。ところで、同じ人が、この椿の種の由来を説明し、その植樹について語り、彼の詩情を述べれば、人はそれに聴き入るに違いない。椿を見る人の関心はその椿の花の全体と、それが育った風土にある。若し他の人が別種の椿を持ち合わせれば、これら二種の椿の異同をめぐって対話があり、更に対話は別種の創造にまで進展するであろう。かくて人の心は自他を忘れて和むのである。

諸宗教の対話も又、かくの如きものであらうと考える。「どの神秘主義も空中の樓閣ではなく、それぞれ生い立った地盤を有している。神秘主義はその地盤を極力否定するが、それにも拘らず、その独自性をやはりその地盤から得ているのであり、生い立ちを異にする神秘主義とはその本質を等しくすることはない。そしてそのことは禪においても同様に妥当する」と考えるE・ペンツは、まさしく今日の世界諸宗教の対話の良心であらう。禪文化に関わるものはこの点について一層の自覚を必要とするであらう。実は禪文化の特異性をこの立場から明らかにし、その世界宗教史的意義を説明せんとするのが筆者畢生の課題なのであり、本論はその序説に過ぎない。

さて本論は第一章に於いて、文化の限界と、その突破としての第一義的禪—文化を究明したが、かかる禪—文化の本質から、それは歴史的文化的領域を超えて根底へと立ち還ると共に、歴史の中に留まるという仕方について、ふつうの文化の立場を弁証法的に突破せんとするものであった。しかし乍ら歴史的文化に留まりつつ、これを突破するとは如何なることであるか。その課題に対処するために、まずわれわれは、文化一般の今日的状況に活眼しな

ければならないのである。

今日、世界文化といわれるものは、概ねヨーロッパに於いて発展したものを指すのが常識であるが、その近世的展開の端緒をデカルトの自我の自覚に見るのが適切であろう。デカルトは自我を思惟するもの *res cogitans* として規定し、これを延長するもの *res extensa* から峻別した。彼にとって肉体も既に自我と別なる外界であった。延長するものとしての物の世界は、近世以降の自然科学の発展に貢献するところ大となった反面、自我を物の海に囲まれた孤島と化し、それ以前の自然的自我に於ける宇宙生命の中における対他関係を截断し、実存的主体の純粹直観を否定することになった。かくて主体と密接な関係の中にあつた他者は、反省の場に置かれ觀念化され、平面化せられて生命なき法則となつたのである。⁽⁹⁾これ即ち文化の根本構造に他ならない。かく文化の場に於いて客体化せられたものは、一は精神文化として先驗的觀念哲学に昇華せられ、他は自然哲学を發展せしめた。ヘーゲルはこの自我の本質に根差す相互否定の二つの契機をもう一度否定することによって絶対精神の中に統一せんことを試みたのであるが、依然としてこの二つの契機はそれぞれの立場を強調することにより、一はマルキシズムを、他はニヒリズムを将来し、今や收拾のつかぬ有様となつた。ニヒリズムに窮まつた精神文化と、マルキシズムに到達した物質文化は、互いに不寛容の態度を固持し、イデオロギーの対立として、今や世界を危機に追い込むことになつた。加之、科学技術の發達はこのイデオロギー対立を尖鋭化し、世俗主義と宗教への無関心は日と共に増大しつつある。かかる世界状況の中で、禪文化は何を為し得るであろうか。それはヘーゲルに依つて試みられた「否定の否定」の立場を更に否定することではなければならない。即ち自我の矛盾的契機の綜合を空することではなければならない。

というのは、ヘーゲルに於ける主体と外界の弁証法的統一は、それ自体觀念の場の操作であり、文化の所産である。これを空ずるとは、この主—客統一をその成立する根柢の中で、主体的に行なうことに他ならない。それは文化の中で、文化を空ずることであり、文化を絶対に空ずることによって却って文化を如実知見することである。¹⁰⁾ 直接無媒介的に文化を見るのではなく、絶対無時空の立場を媒介として、文化を絶対に肯定してゆくことである。文化の中に無時空から時空への決断的認識という第一義的禪—文化を實踐することである。主体が文化の中に生きるのではなくて、文化を主体の中に生かせるのでなければならぬ。かかる絶対主体性を以って、歴史的现实に関わるこゝとが禪—文化の實踐でなければならぬ。マルキシズムをマルキシズムとしてその根柢に於いて把握し、ニヒリズムをニヒリズムの中で行じて行く処に二つを共に超える立場がある。そこに禪—文化が露々として用く^{はたら}。「心は万境にしたがって転ず、転処実^{まこと}に能く幽なり」の用きが歴史の中に実現せられるとき、禪—文化は真に文化を超える文化として、歴史を正しき方向へと導くであろう。そしてこのような歴史創造の原理としての禪—文化の保存の責務が実にわれわれ伝統的禪文化流を汲むものに課せられているのである。

- (1) Paul Tillich : "Christianity and the encounter of the world religions" 参照。
- (2) R. Otto : "Mysticism east and west" 参照。
- (3) 以下 The University of Chicago press : "History of religions-Essays in methodology" 岸本英夫監訳「宗教学入門」所収 W・C・スミス「これからの比較宗教学のあり方」参照。
- (4) M. Heidegger 前掲書参照。

- (5) 前掲岸本英夫監訳「宗教学」所収ジョセフ・北川「アメリカに於ける宗教学の展望」二十二頁以下参照。
- (6) たとえば禅文化研究所季刊「禅文化」第四十五号所収の拙論「歴史に生きる禅」参照。
- (7) このことを最も強く主張したのは、ゼーレン・キエルケゴールであったが、彼はその先蹤をレッスンングに見ている。
(Søren Kierkegaard: "Unwissenschaftliche Nachschrift, erster Teil" S. 55 以下参照)
- (8) Ernst Benz: "Zen in westlicher Sicht-Zen Buddhismus-Zen Snobismus" S. 32
- (9) 西谷啓治著「宗教とは何か」十五頁以下参照。
- (10) 西谷啓治著「現代社会の諸問題と宗教」所収「現代の思想問題と仏教」参照。