

覚と超越

西村 恵 信

「超えること」は、宗教的生命の本質である。あらゆる意味で現状を克服し、彼方へ志向することは、人間のもつ生命拡充の本能的営みに基いており、それゆえ超えようとする願望に由来しない宗教はないといえよう。あるがままの世界に生きることを希求する人さえも、あるがままにならぬ現状（不自由）からあるがままへ超え出ることを望んでいるにはかならない。

ところで、「超えること」と「超えたるもの」とは判然区別されなければならない。いうまでもなく、「超えること」は、宗教的主体の側の行為に属し、「超えたるもの」は彼によって希求される宗教的客体、あるいは対象的境界である。前者は運動であり、後者は存在である。

「超えたるもの」という場合は、絶対者（神）、制限や不完全さをこえる完全（スコラ哲学）、理解をこえる（否定神学、神祕主義）、自然から遠く離れている（理神論）というようなものから、自然的人間から疎外されてある（バルト神学）ものまでの多義を含んでいる。それらはいわばふつうの人間のあり方の対極として位置するところの非—人間のなるもの、また反—人間のなるものを意味しているであろう。

ところで、禅門で、「超仏越祖」といい「超凡越聖」ということがたられる場合、右に見たような一般的な概念で「超える」ということを理解することが許されないことになり、われわれは超えるということについて深い洞察を強いられるのである。「仏（超えたるもの）を「超える」とか「祖（超えたるもの）を越える」とかいうことが、必ずしも beyond で片づかない面をもってい

るということである。拙論ではしばらくこのことについて考えて見たいのである。

『碧巖録』七十七則「雲門餠餅」に次のようにある。

挙す。僧、雲門に問う、如何なるかこれ超仏越祖の談。門云く、餠餅。

ある僧が雲門和尚に対して「仏祖を超越したところはとうですか」と質問した。すると雲門が「ごま餅じゃ」と答えたというのである。祖堂集によると雲門は同じ問に対して「蒲州の麻黄、益州の附子」(蒲州のかつね草、益州のとりかぶとじゃ)と答えている。更に僧がいう。「一口に呑み尽す時如何」(それらを一口に呑み込んだら如何ですか)。雲門がいう。「老僧、你的肚裏に在り」(わしはおまえの腹の中だ)。僧がいう。「和尚、什麼と為てか学人の肚裏に在る」(和尚さんがどうして私の腹の中に入るんですか)。雲門がいう。「我に話頭を還し来たれ」(お前の問題を改めて出してもらおう)。これで問答は終っている。

因みに雲門餠餅の則は、わが東嶺和尚が若き日にこの則に参じて大いに辛苦し、遂に初関を透過されたというから、古来大いに尊重された公案であったのであろう。

さて、仏を超え、祖を越えることが、ごま餅をほおばることであるとはどういうことか。この則を挙揚するに際して『碧巖録』の編者雪竇和尚は次のようなプロローグをつけている。

垂示に云く。向上に転じ去らば以って天下の人の鼻孔を穿つべし。鵠の鳩を捉うるに似たり。向下に転じ去らば自己の鼻孔別人の手裏に在り。亀の殻に藏るるが如し。箇の中、忽ち箇の出で来って、本来向上向下なし。転ずることを用いてなにか作んということあらば、只かれに向つていわん、我れも也た知んぬ、儂が鬼窟裏に向つて活計をなすことを。しばらくいえ、作麼生か箇の縋素を弁ぜん。良久して云く、条あれば条を攀じ、条なければ例を攀ず。試みに挙す看よ。

この垂示を大森曹女老師は次のように提唱されている。少し長いが全文を転載しよう。

向上といえばこの上ない絶対平等の立場であり、一切を否定しつくした第一義底の境地ですが、そういう立場に立って自由に働けば、天下の人はみんな否定されるから、誰一人として寄りつけるものではありません。

ん。みんな鼻づらを引きずり廻されてしまいます。そのときの勢いの激しさといったら、「鶺鴒こじりの鳩を捉うるに似たり」で、隼とか、熊鷹とかいう敏捷で強い鳥が、鳩のようなおとなしい小鳥をつかまえるように、アツという間にいとも簡単に引つ捉えてしまいます。

ところが、その反対にもし「向下に転じ去らば」——向下は向上の反対で相対差別の世界とか、第二義門に下って一切を肯定する立場ですが、それも自由自在に転じうるならいいけれど、それがいいのだとそこに尻をすえると、他人に思うままに鼻づらを引きずり廻されるようななじめなことになります。そうなるとう亀が甲羅の中に丸くなつてちじこまっているような、全く不自由な状態になってしまいます。

こういうと、忽ち一人の男が得たりとはかりに出てきて、「大体向上だの向下だのと分けていうこと自体がまちがいだ、本来、禅のギリギリのところにはそんな区別はないのが本当だ。その何もないところへ転じてどうするのか」というかも知れません。もしそういうものが現われたら、私はその者に向つていつてやろう。向上も向下もないというお前は、その何もないという幽霊のような世界に落ち込んでるので、結局は空無に捉われて足掻きもできないのだぞ、と。

そこで読者諸君にお尋ねしよう。いったい、どちらが黒くて(緇し)、どちらが白いか(素)、どちらが本物で、どちらが偽物か、まあ、言つて見たまえ、と。

こういつて、やや暫らく黙してのち、法律の条文のような禅のキマリがあるなら、そのキマリによって判定したらよい。もし条文がないなら、古来からの慣例によって、判断したらよからう。さて、ここに適切な条文があるから、それを示してみよう。こういつているのです。¹¹⁾

雪竈は更に頌うたつていう。

超談の禅客、問偏ひとえに多し。縫罽披離ほうてひりたり見るや。餠餅ひょうべい捏ねし来れども、猶なお住まます。今に至つて天下誦詭ごうがあり。

この偈の大意は、「禅者には超仏越祖などと談じるものがあつて何だかんだと語りたがる。そういう空談義が仏病祖病にかかっている証拠で、自分自身の衣服はポロポロにホコロビていきますぞ。雲門大師がそのホコロビに「餠餅」を押しこんでおられるのに、まだ談義がやみそらにもない。そればかりか、それ以来の禅者は、こんど

は穴ふさぎの餅に捉われて容易に噛みこなすものもない」ということであろう。

さて、ここで誠められていることは、「超える」こと自体ではなくて、「超談」である。つまり、「超えたるもの」についてとやかく談じることである。談ずるということは「超えたるもの」を表象することにほかならない。それがいわゆる個別（相対者）を超えたる一般者（絶対者）であろうと、はたまた一般者（絶対者＝祖仏）をも超えたる個物（絶対的相対者）であろうと、すべてそのように思量されたるものはすでに「超談」の病であるというのである。

ところで、『証道歌』に「一超、如来地に直入す」とある場合、この一超は何を意味するのであろうか。文字から見れば、一超に如来地へ直入するのであるが、如来地に直入するとは、それはどういうことか。

如来地とは、仏の境地、さとり境地であり、そこへ一超に直入するのであるが、如来が、「真如より来生するもの」であり「如の現前」であるから、そこへと超入するとは、この如の現前を一举に証得することにほかならない。直入の直は、出入を超えているゆえ、それは一超という外はない。直は超であり、超は頓であるといえ

る。しかし、そういえば、直ちにまた「超談」に話墮してしまふであろう。

要するに禅における「超える」は、無明から明への転であり、如実知見の開けであり、キエルケゴール流に言えば、存在でなくて生成であり、追憶でなくて反復であり、移行でなくて飛躍であり、想起ではなくて瞬間である。そして、そういう「超える」によって如が始めて現前し（来）、「超えたるもの」として露呈される。つまり、ふつう宗教でいわれるように、「超えたるもの」のうちへ「超える」のではなく、「超える」ことのうちで、「超えたるもの」が現前するということである。「超える」ことがなくては「超えたるもの」はあり得ないのである。この点だけはどうしてもはっきりさせておかなければならないのである。そういうことを明らかにした上で現代禅学をめぐる一、二の問題について平素気になっている点を述べてみよう。

二

その一つは、久松禅学における「覚」についてである。久松真一氏の禅学において「覚」が中心であることはいうまでもない。しかるに、私の理解する限り、久松禅学では、覚が「超えること」から「超えたるもの」へ

と存在論化しているように思われてならないのである。それは具体的に「覚する」という動詞が「覚」という名詞に置きかえられることにおいて象徴的であり、更に、覚の構造が語られることによって不動のものとなるのである。

たとえば、久松氏に「宗教のレーゾン・デートルとしての覚」と題する論文があるので、今これによって、久松禅学の覚について考察してみよう。題名からしても、覚がすでに宗教のレーゾン・デートル（存在理由）として存在論的実体性を与えられている。即ち動かしがたい根拠であり、宗教がそこから律せられ、そこへと帰すべき根本原理と考えられている。私からすれば、覚は宗教そのものであって、それ自体つねに働いて止まないものでなくてはならない。しかるに、久松氏においては、動いているものを動かせしめているところの不動の第一動者といった趣きを感じられる。もちろん、先生は、覚の内容として、絶対的自覚としての体の自覚とそれの働きとしての用の自覚との不離一体であることを繰り返し力説しておられるのだが、それにもかかわらずである。

体と用という場合に、体というものがどういう構造のものであるか。……この体というものは……無的な主

体ということになるわけである。……「体」としての無的主体は、……危機的存在としての無明主体とは違った意味での無的な主体であるわけであるが、こちらの場合には否定ではなしにむしろ肯定、絶対肯定的な意味での無である。絶対肯定的主体というものが無的であるということになる。それが無的であるということとは、……そのものに一切の限定がないということ……つまり一切の繫縛というものの、束縛というものを脱した主体である。……かえってそれが自分自身を限定しながら働いて行く。しかも自分自身を限定すると言った場合に、その主体自身を限定するということはない。それで自分自身を限定することなくして、限定してゆくというような仕方である。⁽²⁾

このように、体のうちに体と用とが相即的に含まれている。このことは更に水(体)と波(用)の関係によって説明される。水は波として自己を限定しながら、しかも水であることを止めない、つまり自己を限定していない。水は自身を限定しつつ限定していないといわれる。

しかしながら、そういう本体と現象の不離不即の構造は、多くの宗教思想が説いているところである。それは、いわゆる「絶対」といわれるものの根本構造である。本

体を離れた現象はなく、現象を離れて本体はありえないとは既に汎神論の到着した完璧の論理である。東洋的には、理と事の相即円融の關係である。この論理的構造は、しかしそれ自体自己同一の全体、すなわち全一的な総体であつて、それ自体が運動し展開していくという面が欠ける。そういう理事無礙円融の総体は、世界の弁証法的、絶対矛盾的自己同一的構造の分析説明であり、生産的に展開する可能性をもたない。つまり、諦観の内容であつて行為の原動力ではない。

われわれにとって、生きている現実が、すべて限定された個物と個物のふれ合う世界であり、その限り無限定であることはあり得ない。「水は波になりながらしかも水は波ではない。水それ自身は波になっていないということ、もし波になった場合に、それが全く波になつてしまふということであるならば、波がなくなつた場合には、もう水はなくなつてしまつておらねばならぬ⁽⁸⁾」と説明されているが、何故、わざわざ波と水を分離し、しかもその不即不離の構造を説明する必要があるのだろうか。波の本体が水であることはいわずもがなである。水でないような波があるわけではない。そこで、われわれにとつては波となつた水が問題である。すなわち、限定された水としての波だけが問題であればよい。波は何と

説明しても波でしかない。水というときは、すべてが水である。波は波、水は水であるだけである。無限定なもの、われわれの経験を越えているのであり、経験界に生きるわれわれが、経験を越えた無限定の世界に思いを馳せることは単なる論理上の観念的遊戯であり、もはや用^{ばた}きさえもたない本体を論じようとする超越論でしかない。かるがゆえに、われわれは、理事無礙法界を最高原理とする汎神論的哲学から更に一步を進めて、事事無礙法界、唯仏与仏の働き合いの世界へと出るのである。

この場合、「覚」は一刻一刻の「覚する」であり、働きであり、直入如来地の一超でなくてはならない。道元のことばを用いれば、身心の脱落ではなく脱落した身心でなくてはならない。

久松氏の真意は、恐らく私の疑問の起る余地なきまでに透徹して、歴史的現実の働きの問題を示しておられるに違いないであろうが、その論述を通してみる限り、何かやはりその「覚」の内容に超越的なものが感じられるのである。少くとも、そうなる可能性を孕んでいる。「覚する」働きが忘却されて、「覚」の構造分析が談ぜられ、それは絶対矛盾的に自己同一的なものとして明らかにされるばかりで、いわば議論の空転がある。そして、「覚」自体は単に超越的性格をもつ静的な行為の規

範であるにすぎないように思われる。

そういえば、阿部正雄氏に「久松真一先生の覚の哲学」なる論放がある。この論放は、久松氏の覚の哲学は、「哲学」ではなくして、「覚」自体であるという。⁽⁴⁾「覚」が先生にとって単に哲学や芸術につきず、むしろ宗教である」と阿部氏はいう。覚における哲学と宗教とのこの不二性は、久松先生の師西田幾多郎においても同様であった。上田閑照氏は最近の論文で西田哲学における宗教体験と哲学の両方向が根本的事実において相表裏するものであることを次のように述べている。

(西田先生の場合) 事実とその説明とは、たとえば波多野精一先生が「宗教的体験の理論的回顧」と言われる場合のごとく、原本的事実としての宗教体験を回顧するということ仕方で体験と回顧との間に差異が残ってはいらぬ。宗教の事実を事実通りに説明しようという仕方で哲学の論理は宗教の事実そのものに透入し(その透入面は「事の中の理」である)、そしてこれが哲学の根源性を意味する。逆に宗教は、哲学の論理をそのまま実行しているという仕方で哲学を証し、それが宗教の根源性を意味する。宗教と哲学とは、根元的事

実の自覚を通じて相互に全内容を交換しうるのである。ただ交換する時、宗教においては事となり、哲学においては理となる。禅を離れずに哲学をというあり方は哲学の方から、また哲学の内では以上のごとき宗教と哲学の内では以上のごとき宗教と哲学との不二異の関係として自覚されたのである。⁽⁵⁾

「宗教は心霊上の事実である。哲学者が自己の体系の上から宗教を捏造すべきではない。哲学者はこの心霊上の事実を説明せなければならぬ」とする西田は、上田氏のことばでいえば「哲学する底の人」であり、「この人が、禅を離れずに哲学をというその不離の原本的リアリティである」。⁽⁶⁾

このような西田哲学における哲学と宗教の一体が、田辺元によって哲学を宗教化するものであると批判されたことは周知のところである。久松氏の場合は、ある意味で宗教の哲学化といえる方向があるようにも思われる。武内義範氏は、「西田、田辺哲学が、哲学の立場から宗教の問題に近づこうとするのに対して、久松哲学は、宗教の立場から哲学に近づいて行く」⁽⁸⁾と述べておられる。武内氏によれば、西田や田辺の哲学には宗教に随順してのゆれがあるのに対して、久松哲学は始終ゆるぎのない

確固不動のものによって貫かれている。久松哲学の場合、前二者のように宗教に対する哲学の側からの自己調製というべきものは殆んど見られず、哲学は宗教的真理伝達的手段に過ぎない。それはいわば哲学に対する便宜主義であり、久松哲学の短所であり長所でもあるといわれる。

阿部正雄氏はいう。「覚の哲学」はかくて「覚」の伝達であり、自ら覚すると同時に他者を覚す意味でそれは覚の宗教でもあると。

しかし、ひとたび「覚の哲学」となったものが、再び「覚の宗教」として働くということは現実には不可能のように思われる。西田は次のように述べているのである。「宗教は心霊上の事実である。哲学者が自己の体系の上から宗教を捏造すべきではない。哲学者はこの心霊上の事実を説明せなければならぬ」と。哲学の使命は事実の説明であって、事実の捏造であってはならない。この点からいえば「覚の哲学」が自己と同時に他者を覚せしめる「覚の宗教」であるということは不可能であるとともに哲学の逸脱である。さらに、ひとたび確固不動の信念に貫かれた哲学は超越的規範となつてすべてを律するような権威を帯びることとなり、哲学本来の自由を失つてしまふのではなからうか。

三

阿部正雄氏は前出の論文「久松真一先生の覚の哲学」においてまた次のように述べている。

「覚」の世界においては、無は「主体的無」であり、主体は「無的主体」である。……「覚」としての「無」とは、本来「脱自」ということである。……有的自己を決定的に脱自する―このことが、いや、この主体的全一的な作用が、無の現成であり、「無」自体である。……しかし有的自己が有的自己のままでは、如何にするも脱自することはできない。……脱自するとは、元来、脱自的自己の現成することである。真の意味での脱自とは、他の力による脱自ではない。自らの力による脱自である。自らの力による脱自とは、脱自的自己そのものの現成にほかならない。……それは自律的な脱自である。もし有的自己が脱自されたとするならば、それは有的自己によってではなく、実は脱自的自己そのものの現成によってである。本来「無」とは脱自的自己が自律的に現成することである、ということの意味する。そのことが本来「覚する」ということであつた。

……全一的主体的な「atとしての「覚」とは、脱自であり、しかも自律的な脱自であった。より正確には、脱自的の自己が自律的に現前することであった。このことは、有的の自己をば超越したところの絶對的に主体的にして、同時に、絶對的に客觀的な事態である。それは、有的の自己の側からいえば、大疑瓦解の端的において、了々として果しなく拡がる自覚の拡がりの中に自らを発見することである。……この自覚の拡がりはその自体、主客未分以前である。……

このような「覚」こそが、一切の根源であり、一切の原点である。同時にまた一切の出発点である。脱自的の自己である、果しなき自覚の拡りは、その現前において、一切のものの中に滲透し、遍満する。……ここに「山はただ是れ山、水はただ是れ水」、「江月照し松風吹く」という個々円成の世界、「谿声広長舌、山色清淨身」という真如の世界が現前する。……（、点原著者、・点引用者）

右の文章を再読三読すると、「覚」ということとは有的の自己を超えたところに本来脱自的の自己が先立ってあり、その自律的な現前によって、それによって有的の自己は、了々として果しない自覚の拡がりの中に自己を発見させら

れるということになる。自律的であるのは脱自的自己であり、有的の自己はむしろ他律の立場におかれる。こういう覚の構造は、超越神論における啓示の様子と酷似している。そこでは、有的の自己の自律的脱自ということが可能とされている。しかし、有的の自己が有的の自己のままに脱自することこそ、大疑現前と瓦解氷消の端的に通じるものでなければならぬ。脱自的の自己の現前は、どうしても有的の自己の自己懂着（大疑現前）を契機として可能となるのであり、有的の自己の誘いなしに脱自的の自己の自律的現前などあり得ない。もしこれがあるとすれば、それはもはや超越神の愛のわざでしかあり得ない。そしてこの阿部論文には、何かそういう趣きが看取されるのである。「覚」が、了々たる拡がりをもつと表現されるときにも、働きである「覚」が空間化され、また、この「覚」が一切の起源であり、一切の原点であり、出発点であるというときにも、発出論の気分が漂い。またそういう「覚」が一切のものに浸透し遍満するということにも、流出説に似たものを想像させ、有神論的汎神論を思い起させる。

久松禅学に見られるこのようなニュアンスは、久松氏が、伝統禅の公案に対して「主体的公案」を提唱されるときにも伺われるのではなからうか。氏は従来の公案が

「事」に墮しているという。真の無的主体を体得せずには容易に事三昧、個々三昧に墮す弊があるという。このことは曹洞禅が働きのない理三昧に墮しているのとは対照である。従って理にも墮せず事にも墮しない主体を得るために従来の公案が批判されて「主体的公案」というべきものが考えられなければならないというのである。

従来の公案では、たとえば趙州の無字や、白隠の隻手、香巖上樹などの公案では、単にそれに「なり切る」ことにおいて事三昧に墮するという。

香巖上樹の公案においては、木を咬えている処が事三昧ということになって一応この公案は透過する。つまり、事三昧のところは祖師西来意があることになる。

「さうするとそこに絶対無的主体といふものが、そこで体得出来てゐないことになる。即ち、この公案では、本来ならば、絶対否定的主体の妙用が、此処に於いて同時に決せられて、絶対無的主体が木の枝を咬へ、絶対無的主体が木を咬へてゐることに於いて、木を咬えてゐるといふ事三昧が、理三昧の働きということになって来なければならない。ところが、どうもこの公案に於いては、事三昧といふものが勝つて了って、理三昧が得られない場合が非常に多いと、私には思はれる

のである。⁹⁰

久松氏は、右の批判文においての伝統的公案禅に対して重要な問題を提起されている。それは、伝統的公案禅が、事三昧（個三昧）に安住して、理三昧（大三昧）を得るに至らないということである。また、久松氏が事三昧を理三昧の働きとしている点は大いに注目すべきことである。

他の個所で久松氏は、公案禅の事三昧では、絶対無的主体がどこまでも主体的でなくてはならないにもかかわらず、単に対象的世界の中へ没入するだけで主体性を見失ってしまう弊があると述べて、公案禅における随処作主を批判されているのである。そして、事三昧の処では、個人は単に個人のうちに留まっているばかりで、現実の世界全体についても無知であり、働きの契機を見出すことができないのだと述べているのである。

これら二点の指摘から察するに、久松氏のいわゆる主体性とは、理三昧の働きとして個々のうちに具体化される事三昧であり、絶対無的主体の有的な動きである。すなわち、真の主体性の所在は、個物を超え出た主体の個々の働きにあるということになる。個物を超えるということは、世界的立場、一般者の立場に立つということ

あり、そういう一般者の具体的働きとして始めて個というものが識得されるのであろう。そして、そういう意味での絶対的の主体がいかにして体得されるかという問題こそ氏によって「主体的公案」と呼ばれるものである。

主体的公案に参ずるものにとつては、従つて、世界中での個が考究せられるはずであり、己事究明といつても、単に世界と別なる個人の究明ではあり得ない。理三昧を得るといふことは、個(事)を超越した理、あるいは論理的に事に先立つところの理に立ちかえることとなるわけであり、事三昧はその個体のうちへの具体化とていうに過ぎないのであろう。単なる事三昧が、個人のうちでの個人を見るのに対して、理三昧では世界のうちでの個人を見るのであり、それゆえに、そこで体得される真の主体性は随処に主と作りうるといふのである。ところで久松氏のいわれる主体性の原理が絶対的の主体として個を超えつつ、その働きとしては直ちに個であるといふことであり、そのことが理三昧であるとするならば、かかる理三昧は、超越的な性格を帯びるのではなからうか。この理三昧は、明らかに事三昧と区別され、それに先立つものとして位置づけられているのではなからうか。このことは、久松氏が「覚」の構造を論じられる場合と同様、三昧の超越論的二重構造を連想せしめるので

あるが、個の自覚(覚の覚)に先立って存在する一般者の自覚(覚自体)∥理三昧は果してどのように体得されるのであろうか。やはり覚の覚∥事三昧を通して始めて明らかとなるものではなからうか。事三昧を通して、始めて理三昧の論理構造が覚されるのではなからうか。覚(理三昧)は事三昧として覚されることによつて始めて、その構造を明らかにするのであつて、覚自体がアプリアリに存在するというのではなはずである。そういう覚がもしあるとすれば、覚は認識上のものであることを止めて存在論化してしまうことになるであらうが、禅は元來かかる方向への徹底的否定の上に成り立っているのではなからうか。

久松氏は、伝統的公案禅が「事」に墮し、「随処作主」が単に対象の世界に自己を没すだけの事三昧、個々三昧に留まり、真の無的主体性(理三昧)に覚めていないと批判しているが、このことは戦争中の禅者の非主体的関わりに対する批判としては當っているであらう。そして禅者の戦争参加が無的主体性への覚めの不徹底であるとすれば、氏自身も例外ではなかつたのである。この点からすれば、仏教者としての戦争責任を戦後責任として持続的に負いつづけている市川白弦氏の場合に、より主体的態度を見ることができるとはなからうか。

市川氏の戦後思想の根底には、仏教者としての氏自身の戦争体験への深い反省があった。そしてその戦争責任の反省は日本大乘仏教の発想法と論理のいくつかに向けられたのである。それは氏によって次のように要約されている。

一、「事の中に理を見る」実相観の論理と有機的連関をなす没批判的姿勢が、満州事変、日中戦争ないし建国記念日などの既成事実弱い日本民族のエートス形成に、直接間接に寄与したこと。おなじ受動性、没主体性が、仏教を日本の「家」―それはいうなれば天皇制国家の細胞核として神棚をもっていた―の宗教として奇形化したこと。

二、「差別即平等」の論理が、体制擁護の論理として機能してきたこと。

三、「即非」の論理、すなわち不自由即自由、「随处に従となる」(聖戦に滅私奉公) ことが「随处に主となる」(大乘禪) ことだといった絶対矛盾の自己同一の論理が、おなじ社会的・政治的役割を果たしてきたこと。

四、「安心」への要求が、「安全」への要求に呑み込まれてしまうような心境主義の体験論理を説きす

めたこと。

五、「これらの論理ないし発想法が、すべて「内なる心の平和」を「外なる世界の平和」から切り離して確保する安心立命の心術論理として機能してきたこと。」⁴⁰

市川氏は、これらの戦争責任を戦後責任として受け取り直し、自己の上に持ちつづける努力を忘れない。「長い長いあいだ萎縮し自閉し自己欺瞞におちいつていた大乘仏教は、歴史の正しい動向への洞察と協力のなかで、自らを徹底的に変革する必要にせまられている」と考える氏は、「聖戦」の挫折という幸福を主体化する努力と、それでもなお日本の米軍基地による日・米・アジアの諸民族にとっての不幸を克服する努力とを統合する仕事は、仏教社会倫理のなかに確立されるところに、仏教者の自己と法に対する戦争責任・戦後責任のとりかたがあると断定する。

しかし、「理論と実践におけるわれわれの責任のとりかたが正当であるかどうかを、最終的に判定するものは何かという問題」を市川氏は答えなきまま保留したのである。その一点に於いて、市川氏の戦後責任は理論的にも実践的にもまだ果されていないといえるであろう。

市川氏には、仏教の原理と社会革命の統合をねらう高邁な論理がある。しかし、その論理の大半は、仏教の論理を社会科学の論理と対決させ綜合する論理である。しかし、これら二つの論理が果して綜合可能であるのかという点については市川氏はやはり楽観的であるようである。

例えば、市川氏が「自由」について試みる仏教とマルキシズムの統一論理を見てみよう。

氏は「自由」という禅語の意味しているものを民衆がひとしく享受する社会的自由や、サルトルのいう実存的自由と峻別したうえ、「ぎわめて少数の禅的達人における主体的境界の自由」であると理解する。そしてこの禅的自由というものは、あるものからの自由でもなく、或るものへの自由というように外部的自由との関係において存在したりしなかつたりするような条件的自由ではなく、「無条件的な金剛不壞の自由」であると規定する。

ところが禅者として歴史的世界において他の社会実存、社会的集団との行為関連に入り込まなければならぬゆえに、禅者は、是非善悪に住しない無著自由な超倫理と、是非善悪のなかでそれらを判断し、これに従って行動するという自由な倫理行為との不二の両面において、歴史的現実の世界と間接また直接にかかわりを持つことにな

る。そういう禅者が現実の歴史的世界（国家的権力）に對してとる態度には、(一)批判的、(二)回避的（無関心性に よって一種の批判的機能をもつと同時に、なげやりになることで既成の秩序の維持を支持する機能をもつ）、(三)順応奉仕の三つがあるが、禅者の傾向としてはおおむね(二)の態度を取ってきたのだという。

市川氏は、「随処に主となる」（臨濟）自由と「自己の主人となる」（マルクス）自由とのこの一応矛盾する二つの自由によって、「随処に主となる」智慧と行為と「自己の主人となる」認識と実践とが原点的一として創造されていく場において、新しいかたちにおける「動中の工夫」ないし「往相即還相」（超越的根源からの虚仮不実観を内蔵する社会实践）が成立つと考える。

市川氏が「堅の靈性的自由と横の民主的自由との交点に、宗教の自由 freedom of religion が位置する」という場合、われわれは、それが従来の仏教で説かれるような堅の「智」と横の「悲」という関係での事柄ではない点を注意しなければならぬ。たとえば維摩経で「其の心淨きに随つて則ち仏土淨し」（仏国品）とあることは久松真一氏によれば「わたくしどもの心が、真の意味で淨らかでありさえすれば、この歴史的現実の世界がその時間空間を変えることなしに、直ちに淨土になる、或は

むしろもとより浄土であるのだ」という意味に理解される(久松真一『維摩七則』)のであるが、市川氏から見れば、浄心と浄土とはそこでは論理的に先後しながらも時間的には同時的であり、全く歴史的時間における社会づくりが日程に上っていないと批判する。随処作主ということも所詮は達人の主体的境涯であって、人民大衆の社会変革における対象的实践のことではない。それはHow to beであつても what to do になつていない。要するに『随処に主となる』自由が、(1)対象論理的な思考と実践の論理をもたず、(2)社会正義の足場をもたず、(3)集団エゴイズムの適正な位置づけをおこなっていないならば、『自己の主人となる』自由との接点をもたぬことになる」という。⁶³⁾

このようにして市川氏の禅における自由のとらえ方は、それが非歴史的、非社会的、非行為的である点において徹底的に批判的である。では、禅の心境主義と社会的実践とのこの隔絶をどうすればよいのか。市川氏は次のように結論する。

われわれは、歴史的物産の展開に即する革命集団力の底にある我執・エゴイズムの繫縛性・悪無限性と、宗教の悲願性・観念性との断絶の緊張という困難な問題

に逢着する。このような課題性を、もともと人間の歴史が二元論的ではなく、原点として、になっているのである。神の国は歴史の世界では実現され得ないという自覚と、神の国は歴史の世界にうち建てられなくてはならぬという自覚とのヴァイタルな緊張のうちにいてのみ、教会は教会である、というJ・M・マリのテーゼが思いおこされる。われわれはこのことに加えて、歴史的現実への絶対批判と歴史的現実への相對批判との、原点的綜合の必要を考え、人類社会倫理を形成する、世界のダイナミックな立体的構造を一瞥したのである。⁶⁴⁾

現実の此岸的苦悩と神の国への彼岸的期待が、二元論にはなく原点として人間そのものの課題であるとしてしまつていくところに、歴史的世界の変革に対する無限の努力と諦念が共在している。その限り市川氏の課題は原点として人間の内部へと逆戻りし、論理的構造論となつてしまい、どこまでも此岸性、途中性という歴史の法則への徹底的、時間的問いかけから身をひいているように見える。右に見てきたように市川氏の禅学は全く従来の禅学ではなくて市川氏の主体的思想である。市川氏は大乘仏典や禅録を豊富に引用して、それらを自分の立場

から遠慮なく批判していく。市川氏にとって見れば問題は禅仏教そのものにあるのではなく、禪門に身をおく、あるいははかつて身をおいたことのある自己の只中にこそあるのであろう。彼の禅仏教批判は彼の自己批判に外ならない。それゆえにこそ、市川氏の追求しているものこそ真の臨済宗学であるといえる。社会の革命に注目しているかに見える市川氏の態度は実は彼自身への内省である。いつも最後に彼自身が問題となる。そこが身を捨て、世界に出る人と立場を異にする点であろう。普通の社会主義者は、社会の構造が関心の対象である。宗教者である市川氏は社会を語りながら実は自己を語っている。あるいは、自己を語るために社会を語っているように思われる。

市川氏の社会革命論の挫折は、したがって自己に対する挫折であるに違いない。それを氏自身の次のことばが証明していないだろうか。

忘れられないのは、数年まえパリの「五月革命」にはじまって、西独、英、米、そして日本にひろがった、学園闘争である。東大「安田城」と日本バリエードの攻防戦に象徴される動乱は、わが花園大学と妙心寺宗務本所にも及んだ。闘争の嵐のなかで、ほとんど連日

連夜、ラディカルな学生集団からつるしあげられた「進歩的文化人」イチカワは、「わが輩もついに保守反動となった」と自嘲し反省した。わたしのエセ進歩性がバクロされたことは、大きな収穫といわねばならぬ。⁹⁹

自己のあり方、あるいは追求を社会革命へと投影した市川氏は、そのことによって、反って自己を嘲笑しなければならぬことになった。尊厳なる自己に対する背心自許こそが臨済宗学の眼目であるとする限り、自己への批判はやはり疎外状況であるという外はない。

久松氏は覚の論理の前に自己を疎外し、市川氏は社会革命論の前に自己の挫折を見る。さて真正の禅者ならばどうあるべきであるか。人間としての苦惱は、こういう具体的歴史的状况の場合如何に「超える」ことができるのであろうか。

久松禅学の「覚」は私からすればすでに超越的なものであり、「覚する」という個体の体験を超えて、むしろ「覚する」はたらしきを成り立たしめる本体という意味を与えられていると思われる。換言すれば「覚」は方便仏の根元としての法身仏という位置を与えられているように見えるのである。もとより久松禅学の場合、覚体は、

法身仏と方便仏との不離一体のものであるが、私からみれば、そういう本体と働きの、一般者と個別者との弁証法的統一そのものが、論理的に超越的であるように思われるのである。そして、少くとも、そういう論理構造を「覚体」と呼ぶならば、それは「覚する」という具体的、個体的体験と全く別次元のものとなってしまうのである。端的にいえば、「覚する」という具体的体験は、そういう論理的「覚」から決して出てこないのである。そういう意味で、久松禅学の「覚の哲学」は「超える」宗教でなく「超えたるもの」についての哲学であって、すでに宗教の場を大きく逸脱しているといわなければならぬ。

四

ところで、このような構造をもつ久松禅学の「覚」を、それでもなお依然として内在的なもの、人間的なものとし、「覚」により一層超越的な意味を与えようとするものは秋月竜珉氏の禅学である。秋月氏のこのことについての一連の主張は、滝沢克己・八木誠一共編の『神はどこで見出されるか』所収の秋月氏の論文「一禅者の『神』証言」において最も明瞭に論じられている。

禅者はよく西田哲学の「純粹経験」の説（西田の処女作『善の研究の中心思想』）によって禅の思想を見ようとする。しかし前期西田哲学にはまだ超個と個との連続観が強い。そこにも「自己の底に自己を超えたものにおいて自己をもつ」といわれる消息がないではないが、その「自己の底」がまだ先に見たような本色の禅者の「識差」の弁を含み得るまでに、実存の境界的「底面に徹していない。真に超個と個との非連続の連続」という「即非」すなわち「逆対応」の事実に触れ得たのは、「場所」の論文以後の後期西田哲学においてである。⁶⁰

秋月氏は、西田哲学の本領を後期の作品、とりわけ「場所の論理と宗教的世界観」に見ようとする。そして、この論文において、氏は西田哲学の超越論的性格を見るのであり、これこそ、真の禅学のあり方であると主張するのである。後期の西田哲学が前期のそれと内容的に変質したか、していないかについては議論の分かれるところである。後期西田哲学を前期の連続線上に見る人は西田哲学の根を純粹経験に見る。後期西田哲学を前期と区別して見る人は、多分に西田哲学の救済宗教への傾斜を見る。秋月氏は後者に属する人であり、西田哲学におい

て神の存在を証明しようとするのである。

因みに、西田哲学の流れに内実的变化を認めない人として鈴木亨氏をあげよう。氏は近著『西田幾多郎の世界』で次のように述べている。

西田の絶対矛盾的自己同一は最晩年になると逆対応という概念がそれによって出て来るが、彼はこの相異をまったく区別して説明してはいない。この二つは全く別の概念なのであるか。私のそれに対する解釈は絶対矛盾的自己同一は矛盾の統一の面を表わし、逆対応は統一における対立の面を表わすものとして、表裏一体をなすものと考えらるものである。……田辺元が絶対矛盾的自己同一の概念に激しく反対しながら、逆対応の概念に讃意を表しているのは、西田哲学を誤解したものと云うべきである。(『田辺元全集』十一巻、四九二頁)……彼の哲学はこの肯定的統一的な即の論理としての絶対矛盾的自己同一性を、否定的な非の論理としての逆対応との逆接的統一として、東洋独自の論理である般若即非の論理を論理的に確立したのだと云いうるのである。西田自身はさきにものべたように、両概念の区別と連関とを論理的に明らかにしておらず、自分の思想が絶対矛盾的自己同一だけでは十分に

表現されないために、さらに逆対応という概念を持ち出したのであろう。……個と個とが逆対応の關係にあるということは、それが単に方向を逆にするものの対応ではあっても、真実無限の主体と有限相対の人との間の逆にできない、不逆的対応を意味するものではありえない。¹⁰⁾

鈴木氏は、このように「逆対応」の論理も、所詮は前期の絶対矛盾的自己同一の補足的論理であるに過ぎず、無限的絶対者と有限者との不可逆性の原理は存在していない点を指摘するとともに、滝沢克己が強調した不可逆性の原理はキリスト教的有神論的であつても、大乘仏教の不実体的空の立場とは異なるものであると述べる。

上田閑照氏もやはり、逆対応について深い理解を示している。しかし上田氏の場合は鈴木氏とは違ったアプローチをしている。

「場所的論理」や「矛盾的自己同一」に批判的な立場からも、この逆対応という概念は深く首肯されている。しかしその首肯は概して次のような解釈と結びついている。すなわち神と人間という宗教的關係を究明するに当たって遂に従来の矛盾的自己同一の場所的論理で

はつかめなくなり、逆対応という新しい考えを出してきた、これで始めて従来の同一性的な直観の立場から脱却し、真に絶対弁証法的人格関係の論理に到達した、云云と。しかし先生自身の立場からは、絶対者と我々の自己との関係が逆対応的であるが故に、それは哲学的には矛盾的自己同一の場所的論理によつてのみ把握されるのである。……次の諸点に注意するならば、逆対応が「場所的論理」的に考えられていることが明らかになるであろう。⁹⁸⁾

上田氏の指摘の第一は、絶対者の捉え方である。それは西田が「絶対といえば対を絶したことである。しかし単に対を絶したものは何物でもない」とはいえ、「自己の外に自己に対立するもの、自己を否定するものがある限り、自己は絶対ではない」。このようにして「絶対者は自己の中に、絶対的的自己否定を含むものでなければならぬ。自己に於いて自己に対立するものを含むものでなければならぬ」と述べていることに依拠し、この絶対者の捉え方が場所的であるという。絶対者と我々との関係を包む場そのものが絶対者であるという。逆にいえば絶対者とは第一義的に場所的であり、いわゆる絶対者と我々の自己との逆対応的關係も場所の逆対応性、絶対矛盾

盾的自己同一から考えられたものであるという。

第二点は、場所的に考えられた絶対者と、同じく場所的に考えられるわれわれ（我々の自己）は、どこまでも自己の底に自己を越えたものに於いて自己を有つ、自己否定に於いて自己自身を肯定する」との可逆的關係がやはり「場所的論理」的に把握されているという指摘である。「場所の逆対応性から、逆対応的關係をなしつつ絶対者と我々の自己とが等しく成立して来る故に、その關係は、絶対者の方から尽くし得ると同じく我々の方から尽くし得る」という。上田氏の論文をもう少し引用させてもらおう。

絶対者とは「絶対者と我々の自己」であると言ったが、我々の自己とは「我々の自己と絶対者」であると言い得る。さきに絶対者は自己の中に自己否定を含む——その絶対者の自己否定が我々の自己であった——と言ったが、それを我々の自己からいうと「我々の自己の奥底に、どこまでも自己を越えて、而も自己がそこから考えられるものがある。」……かくして絶対者の概念と我々の自己の概念とは否定をはさんで相互に含み合っている。我々の自己が絶対という意味では決してない。絶対者の概念にはその否定的契機として我々

の自己が含まれ、我々の自己の概念には、その絶対否定的契機として絶対者が含まれている。「仏あつて衆生あり、衆生あつて仏あり」と言われるゆえんである。¹⁰⁹

上田氏の綿密周到な逆対応の理解には一点の異論の入る余地はないと私は思う。しかるに、わが臨済宗門の論者である秋月竜珉氏の「逆対応」に対する見解は、上田氏のそれと著しく相異している点はどのように理解すればよいか私は戸惑うのである。以下、秋月氏の所論を紹介してみよう。

五

昨年(一九七七年)の暮、私は畏友八木誠一氏から『神はどこで見出されるか』(三一書房)と題する一本を恵贈された。これは、現代日本の新約聖書神学を代表する滝沢克己氏と八木誠一氏の積年の神学論争に一応の決着をつける意図をもって、編まれたものであるが、二人の論争に対して第三者の立場から秋月竜珉氏と中村悦也氏(プロテスタント牧師)がそれぞれの見解を述べた論文が加えられた四百頁を越す大著である。

ところで、私はその中に取められている秋月氏の論文

「一禪者の『神』証言」(同書第六章)によって、従来から別の論文で発表されていた秋月氏の臨済宗学を中心点をかなり明瞭な形で知る機会を得たのである。

秋月氏は、禪者としてまず彼のいう「神」を説明して、自分のいう神は時代錯誤的な幼稚な神を意味していないという。では氏のいう神とはどういうものであるのか。

禪者がみごと(こご) (本分の立場) に立ちきるならば神などという閑妄想の入る余地はないのだが、なかなかそうはいかないと氏はいう。われわれ凡夫にとって正念相続など断じて不可能である。凡夫の立場はあくまで「修証辺の事」(修行と証悟の実践の場) に終始するほかないと断念する。そこに氏は「超個」を幻想する。五祖法演(？—一〇四)が「われ参ずること二十年、今方に(は)蓋を識る」といい、虚堂(一一八五—一二六九)が「分に随つて恥を知る」といい、正受老人(一六四二—一七二二)が正念工夫相続の人を求むるに千人万人が中にもなまじることなるぞや」といったことによつて、秋月氏は本分の「理」を、修証辺の「事」とは違つた、むしろ超越した絶対者として理解しているように思われる。そしてそこにこそ、禪において「神」が問題になる場があるとするのである。

彼がこの思いを深めた機縁の一つに、久松真一氏を訪ねたときの出来事があるという。久松氏がいった。「あなたはよく『正念相続』といわれますが、ことさらに相続せねばならぬようなものは正念ではありません。このことばに揺り動かされた秋月氏は久松氏に明歴々たる覚の当体を見たという。しかるに彼はいう、「しかしこのことはただちに久松抱石がつねにどこにおいても、みずからその日常の生活において、あの真人を現実に生きているということの保証にはならない」と。久松氏に本来の面目を見た氏が、同時に、しかし日常底にそれが相続されるという保証はないと再考したとは一体どういうことであろうか。秋月氏が眼の前に見た真人久松氏は、日常底の久松氏と別者であったとしてもいうのであろうか。これは全く奇妙な話ではないか。しかも氏は久松氏の「ことさらに相続せねばならぬようなものは正念ではありません」というこの重要なことばを誤解し、「われわれ凡夫の小さな造作でことさらに相続しようなどというのは断じて『正念』(真人の現前成就)ではない」と考えたのである。私の見方からすれば、「正念として向う側に意識しなければならぬようなものは正念ではない。それは常に主體的に相続されつづけているではないか」といわれたに相違ないということになる。

そういえば氏が「本分上の『理』を修証辺の『事』とはつきり区別せねばならない」といわれるのも理解しがたい。それは洞門の原田祖岳のことばであるというから本証妙修の宗旨からは、ありうる言辭であつても、「心法無形にして十方に通貫す」ることを識得することを真正の見解とする臨済の宗旨からはあり得ないことである。「差を識る」ということは、人間の不完全性、弱さに対する真摯な自覚であり、そこにこそ真正の見解(本来の面目)の所在があるのであつて、だからといつて、「超個」なるものへのひざまづきの場が開かれるというのは明らかに超越主義への途であると思う。秋月禅学の「神証言」は、従つて禅者の神証言でなくて、秋月氏の神証言というほかはない。

この混乱が、滝沢・八木の神学論争に全く奇妙な関わりを見せている。早くいえば、秋月氏は、滝沢神学の「インマヌエル」(神われとともにいます)という神人の原関係に出發する「ことばの神学」を肯定するばかりか、それを秋月禅学の原理にすりかえるのである。そのことによつて、逆に、西田や鈴木大拙らの仏教思想からキリスト神学の根元に迫ろうとする八木神学の「純粹直観」を原理とする「事実の神学」に反対の立場をとる

ことになっているのである。

周知のごとく、滝沢神学の根本原理であるインマヌエルとは、「神われとともにいます」の体験であるが、その構造は、神とわれの關係において「不可分、不可同、不可逆」という三つの基本に貫かれている。不可分、不可同に關する限り、西田の非連続の連続と異語同意であるが、不可逆については、西田哲学の逆対応と深く關わる問題を含んでいる。滝沢は西田の逆対応について絶対者と相對者の間の逆対応と、相對者と相對者との逆対応とに明確な区別のないことを致命的なものとして理解し、キリスト者として、絶対者（神）と相對者（人間）との關係において人間の側から絶対不可逆であると主張した。

更に滝沢氏は、キリスト教の根本はイエス・キリストの神人合一に存在するのでなく、第一のインマヌエルである神一人一如という「ことわり」にこそあるのであり、そこからすればイエスの事實は、われわれすべてに約束されているインマヌエルの一つの具現、範例に過ぎないのであり、いわば第二のインマヌエルである。そして、大切なことは、第一のインマヌエルが先であって、そこからである第二のインマヌエルからは「不可逆」であると

さて、秋月氏は、西田が逆対応を示す語として引き合に出した大燈國師の語「億劫相い別れて而も須臾も離れず、尽日相い対して而も刹那も對せず。この理、人々之れあり」を次のように解釈する。

これが先にいう「超個」the trans-individual と「個」the individual との關係である。大燈はこれを「相い別れて離れず、相對して對せず」という。超個と個はいわば絶対に區別されながらそのままただちに一つなのである。鈴木大拙はこの「理」を「般若即非の論理」と名づけた。それは「世界即非世界是名世界」（世界は即ち世界に非ず、是れを世界と名づく）という『金剛般若經』の經文に基づく。……これは否定がただちに肯定であるという、「西田哲学にいわゆる「絶対矛盾的自己同一」の論理である。これを「絶対矛盾」と「自己同一」の二つに分けて、それをあとでつなぎつけるように考へてはならない。……大拙や寸心の真意は、一息に「即非」である。それが「如」(I-ness)であり、「真人」である。真人は一息に「超個の個」である。……しかし、このことは「真人」の「如」(あるがまま、そのまま)が「超個」と「個」とに分節不可能であるということでは断じてない。……私はそこ

に「神」の問題（個に対する超個の問題）が改めて問題になり得ると主張するものである。「即」の論理なら「無神論」でもすむが、「即非」とか「逆対応」の論理をいうときには、ふたたび「神」が問題になると筆者はいいたいのである。

かの明澄一辺の「本分上」の理が混濁無辺の「修証辺」の事を包む、いわばより高次の円かな禅学の成就が要求されると感ずるのは、筆者ひとりの管見であろうか。⁶⁰⁾

このようにして、超個と個の二元論的關係に傾く秋月禅学は、「超個」と「個」の不可分、不可同はもとより、遂には「不可逆」を主張するに到る。

率直にいつて、私自身初めてこの言葉（「不可逆」）にふれた時には、禅者の心理として少なからぬ抵抗を禁じ得なかった。

しかし、単なる体験の禅者（これを暗証の徒⁶¹⁾という）にとどまらず、禅の思想家たらんとする者にとつて、宗教者としてのみずからの心理に流されることは絶対に禁物であり、何よりも事柄の事実自体を厳密に論理的に見究めることに努めねばならない。

私は今は、本来絶対に逆にすべからざる「超個」と「個」の間の「不可逆」なる秩序を見失うところに、現実の禅者が陥るすべての誤りとあらゆる禅の頽落態の源泉があるのではないかとさえ思う。⁶²⁾

こういう秋月氏の指摘は、久松禅に対する次のような滝沢氏の批判に支えられている。

禅の『覚』がいかにも正しく根本的であるとはいっても、ただそこに、歴史の両部に現われた形態の一種にすぎない自分の『覚』を絶対的基準として、この世界のすべてのことを考察し、批評し、処理しようとする危険な傾きを免れない。……禅者最大の陥穽は、この「暫時の伎倆」（道元の語）にすぎない、いったんの自己の『覚』に凭れかかってしまうところにある。（『神はどこで見出されるか』三一—三頁参照）

秋月氏は滝沢氏のこの禅への批判を真正面に受けとめ禅にとって重大な提言であるとする。そして滝沢氏の第一のインマヌエルと第二のインマヌエルの不可逆関係のアナロジーとして仏教における「本覚」と「始覚」の關係の不可逆性を強調する。

各人の自己成立の根底に本来平等に存する、「即非」なる原事実（本覚―本証）と、これに応じて成り立つある時ある所においてある人に起こる「即非」なる事実の自覚（始覚―妙修）というものとは、厳密に区別されねばならない、そしてその間には蔽として逆にするのでできない秩序がある。

それを道元が「暫時の伎倆」といったみずからいったんの「覚」におごって、本来絶対に逆にするべからざる二つの覚の間の不可逆なる秩序を見失うところに、現実の禪者が陥ってきた、現に陥り、またこれからも陥るであろう、すべての誤りとあらゆる禪の頹落態の源泉があるのではないかと私は滝沢とともにこう反省してやまないものである。

禪者の陥りやすい「増上慢」に対する批判としては反論の余地のない程に周到なものであるが、その根拠が「本覚」と「始覚」の不可逆的秩序を見失うところにあるとすることにはさっそくに同調することができない。

というのも、秋月氏の禪批判が、単なる現実の頹落に対する批判から直ちに臨濟禪のレーゾンデートルであるはずの「覚」そのものの構造に対する批判へと短絡しているからである。西田のいう純粹経験は、やはりどこま

でも、個体の上に確認されるべき経験であり、認識の事実でなければならぬ。少くとも、認識以前に超越的に存在することわりとしての覚のありようはずはないのである。もし、そういう絶対の覚が存在し、人間の個体的体験が相対的であるというならば、秋月氏がつねに「大事了畢」といわれるその了畢とはどういうことになるのか。

暫時の伎倆はどうしても相対的なものであるが、そのような相対がいつどのようなようにして本来の絶対的な覚（本覚、本証）を指し示すことができるのであろうか。それは結局、漸修漸後の修定主義へと向かわざるをえないであろう。そして「不断煩惱得涅槃」という頓悟の解脱門の道を失ってしまうのではないかと思う。正念相統ということも、実は、頓悟の相統であって、漸修の相統であってはならないのではなからうか。

逆対応ということばから、後期西田哲学の解釈が救済宗教的な理解にまで発展して行ったのであるが、上田閑照氏がいわれるように、「キリスト教では神と人間との関係であり、しかも神を根本として神から出発するに對して、（西田）先生では神と人間との関係が根本であった」ことを見失ってはいけぬであろう。上田氏が「関係の可逆性とは、人間を神とすることでは決してない。

神といえは神とは『神と人間の關係全体（―断絶と絶対否定を含む）であり、人間といえは人間とは『人間と神』の關係全体（―断絶と絶対否定による）である』といわれるとき、たしかに可逆、不可逆は、更に深いところで透徹して論じられていると思われる。

ともあれキリスト教との対話という戦後の歴史的状况の中で、もと洗礼をうけたクリスチャンであり、今もクリスチャンであるという秋月氏が新しく唱えられるようになった新しい禅学は、ある意味で、従来の臨済宗学にとつての危機を思わせる。しかし同時に、今後秋月禅学がどのように世界的な地平での評価をうけていくかということについてわれわれは注目していなければならないであろう。

六

秋月禅学が滝沢神学の有神論に親しんだのと、まるで逆に、八木神学が久松禅学の無神論に接近してきたことは興味深いことである。われわれはここで久松真一氏の無神論をめぐる、滝沢氏と八木氏の受けとめ方について考察しておく。

滝沢克己氏は、一九六四年九月、『仏教とキリスト教―久松真一博士『無神論』にちなんで―』を公刊し、久

松禅学の無神論の批判を行なった。

まず、滝沢氏は久松氏の「無神論的宗教」を次のように理解する。

（久松）博士によれば、仏教の本質は、どこまでもここでここを脱する、自己自身において極悪深重の自己の滅びを見る、と同時にそこから真の自己としてこの現実の世界に働くにある。かかる意味において仏教は本来、無神論的な宗教であり、他律的な「信の宗教」に対して徹底的に自律的な「覺の宗教」である。……博士の仏教は、どこまでも自律的な他律であるばかりでなくまた嚴密に無神論的な宗教として、近世的な人間の自律の徹底的な止揚を含むもの、弁証法的唯物論者さえなお免れえなかつた自己催眠からの決定的覺醒を要求するものなのである。

久松禅学がいわゆる無神論的宗教ではなく「宗教的無神論」であることを確認する滝沢氏は、その確認に立つて、久松氏のいう「神」認識の誤りを指摘する。久松氏は、キリスト教には、「神のみに、向うからこちらへがあつて、人間はこちらから向うへだけがあるの」ではないか、もしそうならばそれは有神論的である外はないと

いう。それに対して滝沢氏は、キリスト教徒の信じる「イエス・キリスト」が、決して有神論的に信じられた神ではなく、むしろあらゆる点で久松氏のいう「根元仏」・「法身仏」あるいは「真実の仏」にして「真実の人」であるという。そして久松氏が「キリスト教には、人間が向うからこちらへということがあるだろうか」と疑ったことを不当であると批判する。それとともにまた一方、久松氏によって従来のキリスト教神学の盲点が正しく指摘されていると評価する。

滝沢氏によれば、従来のキリスト教徒が、一方に唯一のイエスを、他方にキリスト者自身を含めてすべての人間を置いて、前者を、人間の罪からの解放の絶対根拠と信じているのは何の根拠もない独断であって、キリスト・イエスとキリスト者との区別などは、神そのものと被造物との間の絶対的区別の上に始めて生成する形態上の区別にすぎないのであるという。滝沢神学に於ける中心点は、イエスという人の行がただちに神そのものの行であるという驚くべき現象が事実歴史的に起ってくることで、できる根拠そのものである。これを滝沢はインマヌエル（神われとともにいます）の原事実というわけであり、この原事実こそキリスト・イエスの存在の有無に関係なく、人間において「向うからこちらへ」をなり立たしめ

る根拠であるという。もちろん滝沢氏は、この根拠がイエスを離れてどこかにあるのではなく、この根拠はどこまでもイエスのうちにあるという。キリスト・イエスを成立せしめる可能根拠は、イエス自身のうちで、イエスと区別されるとともに統一されているというのである。滝沢氏はこのようにして神と被造物との接触を、第一義の接触（神と被造物の接触）と第二義の接触（キリスト・イエスおよびキリスト者においてあらわれる接触）の厳密な区別をする。

ところで滝沢氏は、久松氏が「生死的な私と滅度的な私とは、違ったものであり乍ら、その断絶の中に続いているものは全くの断絶であり乍ら、その断絶の中に続いているものがある」というのを、さきに見た滝沢神学における神と人間との第一義の接触、そして後者の実現と同時にこのずから明らかになる人間の生命の根本的なプラスとマイナス、人間的形像としての真実と虚像の侵すべからざる区別と関連を意味すると解釈する。生死的な私と滅度的な私との私のなかでの区別と連関は次のようにいわれている。

それはまず第一に、時間空間的な有限の存在と永遠普遍的絶対的存在との、この私の成立の根柢における、絶

対的な區別即統一の事実を意味する。「極悪深重の私」についていえば、生死に囚われる私の傾きの発するところがすなわちまたかかる傾きの根本に絶滅されている処、清浄な生命の始まる根源だということを意味する。

〔在纏位の真如〕、すなわち私の救済の可能根拠はいつも私自身のもとにあるというのは、元来この意味でなくてはならないであろう。しかしながら第二に、博士においては「滅度の私」すなわち真仏は同時にまた、そこに始まった清浄な生命もしくは「真実の人間」を意味する。したがってそれに対して「生死的な私」といわれるものも、またそのような自己成立の根柢に逢着する以前の生死に囚われた人間像を意味しなくてはならない。

右の説明にすでに明らかに理解されるように、滝沢氏のいう神は、それが従来の人間と向い合った有神論的神ではなく、人間と人間に見えるようになった神すなわちキリスト・イエスとの接触（第二義の接触）の根拠としての第一義の接触をさすのであり、それは、第二の接触の有無と関係なく存在する原事実である。

ところで、そういう「原事実」は、既に後期西田における「場所」に外ならないと考えられる。滝沢氏のこと

ばを用いれば、西田の場所こそ第二の接触（逆対応）を成り立たしめる第一の接触なのである。

しかし、ここに至って、久松禅学と滝沢神学の根本的相異が出てくる。すなわち、久松禅学においては、第一の接触たる「根本仏」（滅度の私）は、そのまま他の「生死的な私」を自己のうちで起ち上がらせる「方便仏」に外ならないというのに対し、滝沢氏は、根本仏たる「原事実」と方便仏たる「キリスト・イエス」とは判然区別されなくてはならないとするのである。久松氏の根本仏が、「どこまでもわたし自身の脚下から起る」ものであること、そしてそれが他の成仏の「方便仏」であるが、滝沢氏の「原事実」は、どこまでも「正覚を得た人である」と否とを問わずすべての人の自己成立の根柢に実在する唯一絶対の仏そのもの、ひいては、人間は各自この唯一の仏において、この同じ仏の無礙光を輝かすべき器としてあるという人間そのものの普遍の本質でなければならぬ……。この真実の仏から見れば、人間としての根本元仏は、すべてそれ自身方便仏であり、この方便仏それ自身にふたたび相対的な意味における根本仏と方便仏の二重の性格が備っている」というとき、やはり他者的、超越的なものが明らかに指し示されている。

つまり、西田の「場所」が滝沢氏では、超越的な意味

で理解されている。けれども、西田哲学において、そのところは明瞭ではないけれども、「場所」はやはり自覚の内容であったはずであり、場所的自覚こそ絶対者であったであろう。久松禅学は、この「自覚」にこそ「根元仏」を見るがゆえに、この立場は、徹底的に「殺仏殺祖」の自覚的主体の立場である。滝沢氏は、このようにして久松禅学の無神論によって新しいキリスト教への道を示唆されながら、久松禅学にある根元仏と方便仏との曖昧な区別こそ、「仏教における無数の宗派の濫立と、仏教徒に事実ありがちな、広い意味での科学的研究と歴史的・社会的建設への無関心、つまるところは政治的御都合主義」を生み出しているとは批判するのである。

滝沢神学に対する八木誠一氏の反論は、滝沢氏が「原事実」とするものが、なお「ことわり(理)」であるとし、かかる「ことわり」が出てくる根拠としての「こと(純粹直観)」を先行させようとする。理が先か、事が先かについての滝沢・八木論争は未だに決着を見ぬままである。端的にいえば、滝沢氏は、人間の経験を超えた原事実を神学の根拠とするに對し、八木氏は、人間の「純粹直観」をあらゆる神学(正しい宗教)の根拠に据えるのである。

八木氏をして、この確信に至らしめたものは彼自身がドイツのカッセル車中で体験した「純粹直観」の事実に基づくという。

フランクフルトからゲッチンゲンに向かう快速列車の中で私は(『碧巖録』の) 抜刷に続けふけた。それまでの数日間、私は意識的また半ば無意識のうちに「悟り」とは何かといった問題を考え続けていたのだが、ここでやっと集中専念することが出来たのである。……テキスト(『碧巖録』第一則「廓然無聖」)を読んでは考え、考えては読みしていた私は疲れ果ててぼんやり窓の外の風景を眺めていた。列車はカッセルの近くの山地を走っていた。ちょうど雨が上って雲が切れ、澄んだ青空が雲の裂け目からあらわれ拡がっていた。そのとき不意に「廓然無聖」という言葉が閃いた。私は驚いて立ち上った。何ひとつ変っていない世界の相貌が一変して見えたのである。しばらくあたりを見廻していた私は窓外を走り去る木立を眺めながらしみじみとこう感じた。「いままで樹は樹だと思っていた。何という間違いだったらう。」

いったいここで何が起ったのか。ひとはこれを異常な体験と思うかも知れない。しかし事實は、おかしな

ったのはそれまでの私で、ここで私は当り前の事実
眼が開けたのに過ぎないのだ。……それはとりあえず
「言葉と区別された事柄の眼前」ということであつた
と思う。

滝沢氏は八木氏が「純粹直観は宗教的認識の出発点だ」と主張するのに対し、「言葉なしの『純粹直観』なるものは認識の出発点としてはあまりにも曖昧無限定だ」と批判したことは多くの神学論争を呼びおこし、とりわけ八木神学そのものの深まりにとつて大いに役立つたらしい。八木氏の大著『仏教とキリスト教の接点』（一九七五年、法蔵館）も八木氏は言明していないが、恐らくこの論争の線上に浮んだものであらうと思われる。

滝沢氏と八木氏の議論はともかくとして、八木氏が久松氏の無神論に対する見方は、肯定的である。八木氏はそれを次のように述べている。

要するに私（八木）はこう（久松先生に）尋ねたのである。覚がある。しかし覚があるというのは既に覚の覚の立場で言えることである。だから覚の覚がある。ここでは覚の構造と両容が明らかになる筈である。以上を先生は肯定されて、覚は覚自身を対象として無限

に分析することができると言われた。

さて最初の覚、つまり覚の覚といったときのはじめの覚において神がないというなら、私にも解らないではない。しかし覚が、覚の覚の立場において、覚の構造と両内を分析的に知るとき、どうしてその場合超越者と自己の区別があらわれないのか、どうしてその場合自己と区別される超越者は他者的な超越者ではないのか。私はこう尋ねたのである。すると先生は即座に覚の覚の立場でなら、どれほど他者的な超越者があらわれても一向に差支えない、出て来るのが当然だとお答えになつたのである。このお答えは私には意外だったので、前述のように繰り返しつつこく同じことを尋ねてお答えを確かめた。……

私は先生のお言葉を以下のように解している。はじめの覚とは「事」となつた自己の直覚のことであつてここには「他者的な神」は「ない」。無論、虚しい理の言葉の支配もない。しかし、覚の覚の立場、つまり事の中に理を見わけける立場では、他者的な神について語ることができるし、それが当然なのである。覚の覚の立場が、事の中に理を見わけける立場だというのは、理を見わけける理性は同時に覚を反省し検討するからである。神は宗教的実存の主体的自覚の中であらわとな

るのであって、こうした区別と関係は、理性が覚の成立根拠と構造を見分けてゆくところに明らかとなるのである。むしろこれは神認識が単なる主観だということではなく、意識としての意識の分析だということでもない。理性の対象は全然意識ではない、意識に先行する「理」なのである。覚の覚は、覚の成立根拠を、その構造を、見究めるのである。自己に先行するもの、自己の外なるものと自己とのかかわりを見分けるのである。とすれば私は久松真一の無神論を、少くとも事の指示語として、肯定せざるをえない。⁶⁰⁾

ここで八木氏が、「事の指示語」というのは、「純粹直観」のように、「事」となって「事」を見る世界を語るうとする言葉であり「言葉であって同時に言葉の放棄を求め、言葉の否定を含むという性質を持つ」ものである。八木氏はこの「事の指示語」の典型に趙州の「無字」を挙げ、禅語にはこのような事の指示語が多いという。それに対する言葉は「理の証示語」である。理の呈示は、やはり日常的知性に対しては証言であるとともに、事柄の単なる指示ではなく認識の呈示である。だから事を指示する言葉は伝達の言葉からは無論不可解であるばかりではない。これは理の証示として見ても、無意味ではな

くても明晰さを欠くもの、つまりもともと理の証示の言葉として受け取ってはいけないものであるという。

八木氏は、このようにして、事の指示語として久松氏の「神はない」を理解し肯定する。そしてこの「神はない」を理の証示語として理解してはならないと暗に滝沢氏をたしなめる。

さて、久松禅学にこれほどまでに深い理解を示した八木氏の神学に対して、秋月氏が示したものは無理解であった。その無理解というのは、秋月氏は「八木氏が純粹直観をいうときは、事柄の内容は何かということではなくて、正しい認識はいかにして成り立つかという問題設定の一環として論じている」ことを見落していることである。秋月氏は、八木は本覚と始覚を正しく区別せず、後者を前者の上位におくと批判するが、これは八木氏がどこまでも「認識の事実」について言っていることを見落し、認識内容の理論的構造を批判しているのである。しかも、真正の見解を根本とする臨濟禅にして、覚の論理的構造分析がなされたことを私は寡聞にして知らない。秋月氏によれば、覚の事実のみ甘んじる単なる体験の禅者は、禅を頽落させる「暗証の徒」であり、少くとも禅の思想家たらんものは、事実の論理的反省の努力をし

なければならぬといわれるが、事実の説明が「理」として超越の意味を帯び、やがて個別的体験の「事」を凌駕しなければならぬわけはないであろう。八木氏のいうように、禅の論理はあくまで「事の指示語」に留まるべきであり、いささかも「理の証示語」の性格をもつべきでないとも考えられる。

- 註(1) 大森曹玄著『碧巖録』下巻一八九—一九一頁。
 (2) 「久松真一著作集2」二〇四頁。
 (3) 同右書、二〇五頁。
 (4) 『理想』四二四号、所収「久松真一先生の覚の哲学」同書十二頁以下参照。
 (5) 『理想』五三六号所収、「逆対応と平常底」、同書三三頁—三四頁。
 (6) 『西田幾多郎全集』第十一卷、三七—三九頁。
 (7) 上田氏『前掲書』三三頁。
 (8) 『理想』四二四号所収「宗教哲学としての久松哲学の位置」、同書一頁。
 (9) 『理想』四二四号所収阿部前掲論文、同書二頁—三三頁参照。
 (10) 『財団法人禅文化研究所紀要、一』、五九—六〇頁。
 (11) 市川白弦著『仏教者の戦争責任』七—八頁。
 (12) 同右書 九三頁。
 (13) 同右書 九八頁。
 (14) 同右書 一一三—一四頁。
 (15) 「花園大学評論—花信風」二号、九頁。

- (16) 滝沢・八木編著『神はどこで見出されるか』二九四頁。
 (17) 鈴木亨著『西田幾多郎の世界』九七—九八頁。
 (18) 『理想』五三六号、三九頁。
 (19) 『同右書』四〇頁。
 (20) 滝沢・八木編著『前掲書』二九三頁以下。
 (21) 『同右書』二九—三〇頁。
 (22) 『同右書』三一—三五頁。
 (23) 『理想』五三六号、四六頁。
 (24) 『同右書』四六頁。
 (25) 『滝沢克己著作集』7巻、二六三—二六七頁。
 (26) 『同右書』三三—三二頁。
 (27) 『同右書』三三—三四頁。
 (28) 『同右書』三四—三五頁。
 (29) 滝沢・八木編著『前掲書』六六—六七頁。
 (30) 『同右書』二三八—二三九頁。
 (31) 『同右書』三三—三二頁参照。