

「事」への超越

—滝沢克己氏の問いに対して

西村 恵 信

禅は仏陀の大覚を範とし、日常的自己のうちに真実の自己を徹見し、この「自覚的となった自己」が仏陀および歴代の祖師と手を把って共に行き、眉毛斯い結んで同一眼に見、同一耳に聞く底の平常活三昧に遊戯する生活を旨とする宗教である。

敢えて禅を宗教とするゆえんは、西田幾多郎の響に倣って、しばらく禅を「心霊上の事実」に限定しておくためである。この事実は、他より一点の加うるべくも減ずべくもない一個の円満なる明珠であり、寄るべからざる鉄槌子である。西田のいう「ここからここへ」というほかなき完結的具体的事実である。これを体験上から、言詮不及の端的あるいは、不立文学の消息という。

しかし、このようにいい始めることが、すでに「ことば」の世界への出で立ちである。事実はことば（反省）を通してだけ人に見えるものなのである。たとえば、「説似一物即不中」（『伝灯録』五、南嶽の章）ということもそれ自

体すでに説似である。そこでは説明が不可能であるという事実が同時に説明せられているのである。人間が二人以上いるところに「ことば」のない世界はない。禪者はこのことを了知しているがゆえに、沈黙を守らない。むしろ饒舌な位である。語録の多きを見よ。

しかし、禪者は、事実の説明において饒舌なのであり、概念語を用いることはありえない。ゆえにそれは「論理」の構造をもたない。概念語は普遍性をもち個々の事実を一挙に包み込んでいるが、個々の事物を指す指示語（根源語）による説明はおのづから饒舌にならざるを得ない。「与えて之れを論ずれば一大蔵経は皆な是れ禪の所依の經典なり。奪つて之れを論ずれば禪に一言の所依の經典も無きなり」（興禪護国論）には文学に対する禪者の自由が語られている。禪者は文字を否定しているのではない。文学への自由に立って文学を用いるのである。

白隱和尚は『毒語心経』に「経典」を註釈している。

畢波羅窟裡（一切経の結集の場所）、未だ此の経を結集せず。童寿（訳僧クマラジーバ）訳するに語無し。阿難（釈迦十大弟子の一、多聞第一）豈に聴くことを得んや、北風窓紙の隙、南鷹雪蘆の汀、山月苦えて瘦るが如く、寒雲凍つて零んと欲す、千仏縦い出世するも、一丁（一字）を添減せず。

禪者は現実の世界を経典（体験的事実の説明）と見なし、これを無情説法という。ここでは、文字やことばによって文字やことばそれ自身が否定されている。ロゴスということに対していえば、禪の文字の世界は事実的世界の説明であり、ミュトスの世界である。詩が全体を支配している。あるいは人をして沈黙の方向に向わしめることばである。ミュトス（神話）の饒舌は沈黙と表裏しているのと同様である。事実の説明というものはいくらなされても事実の事実性にたち打ちできないという点が残されているからである。

西田幾多郎は、哲学者が心靈上の事実を説明しなければならぬとして、単なる心理主義や体験主義の立場から一

転して論理（『働らくものから見るものへ』以後の場所の論理）の世界へ超え出たが、それはあくまで宗教の中心たる心靈上の事実の説明に留まるべきであり、「哲学者が自己の体系の上に宗教を捏造すべきでない」（『場所的論理と宗教的世界観』と誠めている。哲学者は宗教に関してはどこまでも事を説明すべきで推理上に構築された「理」を説明すべきではないということであろう。さらにまた、説明の過程において理が事を凌駕し、さらにかかる理が宗教的權威を与えられるならばそれが宗教の捏造ということであろう。西田はまた、「色が色として眼に現れる如く、音が音として耳に現れるものである。神は単に知的に考えられるのではない。単に知的に考えられるものは、神ではない。……カントは、唯道徳的意識の上から宗教を見て居たと思う。靈魂不滅とか、神の存在とか言っても、唯、道徳意識の要請たるに過ぎない。……私は、カントに於いて、宗教的に意識そのものの独自性を見出すことはできない。カントはさういふものを意識していたとは考へられない。単なる理性 *blosse Vernunft* の中には、宗教は入って来ないのである。宗教の論ずるものは、少くも自己の心靈上の事実として宗教的意識を有つものでなくてはならない。然らざれば、自分では宗教を論じて居る積りでいても、実は他のものを論じているのかも知れない。」（『前掲論文』全集十一巻、三七二—三三頁所収）とも述べている。

二

このようにして禅は最も純粹に「靈性的自覚」（鈴木大拙）の宗教であり、「殺仏殺祖の覚存」（久松真一）の宗教である。いかなる意味においても覺体験の事実に先立つものはない。にもかかわらずこの事実が論理的に説明されなければならない。

筆者はキリスト教徒との対論に於いて中心的な論点となる「超越」の問題について、禅の個別の立場を唱えようとして、既に四つの論文を書いた。一つは、「禅の論理」（『理想』五四三号、特集 禅の世界 所収）と題するもので、

そこでは、禅体験の論理化の惹起する危険性の問題、すなわち論理が体験のメルクマールとなり、あたかも禅の「論理」を体験的に実証することが禅であるかのような、いわば「論理の体験」というべきような顛倒に墮ち入り易いことを述べ、かかる顛倒の一例として、秋月龍珉氏の論文「禅者の神証言」を批判した。これに対して秋月氏は口答で筆者に感想を述べられたが、論文としての反論はまだ出されていない。秋月氏にすれば、筆者の発言は、未だに体験的・心理的レベルで行われているもので、まだ禅思想という論理の場に出ていないのであり、論理の場そのものにも立たないでは議論も出来ないということであろうが、氏自身も、論理の中心たる本覚と始覚の不可逆性の問題を論じる際に、「禅者には不可逆の自覚など皆無に近い」「神はどこで見出されるか」三一書房、一九九〇」といい、「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、現実の禅者の陥るすべての誤りとあらゆる禅の頹落態の源泉がある」（同書三〇〇頁）と決めつけているが、これはあくまで秋月氏の主観であり「禅の思想家たらんとする者にとって、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」（二三〇頁）と禅思想家をもって自認する氏にしては、矛盾した主張をしておられるのである。しかし秋月氏にはなお禅者という一面が残されていて、その面では氏は筆者の立場に対して一応の理解を示されているのである。筆者の論文「禅の論理」に対して竹村牧男氏が『理想』五四六号に於いて「禅の論理と不可逆をめぐって——西村恵信氏の秋月批判について」と題する反批判論文を公表された。竹村氏は綿密な論法で三点に亘って（ということは筆者の論旨のすべてを）批判されたので大いに教えられるところがあったが、全篇反論のための反論であり、筆者が伝えたいとする内容（禅の立場）について理解しようとする姿勢はみられなかったように思う。

「禅の論理」の三ヶ月後、筆者は「覚と超越」と題する論文を『禅学研究』五九号に発表した。この論文では禅に於い

て「超える」ということはいかなることであるかについて、『碧巖録』七十七則「雲門餠餅」を例にあげて考えてみた。

更に、禅における超越という立場から、久松禅学の中核たる「覚」の思想について考え、本来「覚する」という認識上の事柄であるはづのものが、久松禅ではどうかすると「覚」という存在論的、実体論的なものと変質する危険を孕んでいる点を指摘した。久松禅学に於いては本来「覚の哲学」（覚体験の哲学的説明）であったものが、やがて「覚の宗教」（阿部正雄氏の用語）となり、「覚」が超越的なものになっているのではないかと批判した。久松禅学を説明する阿部正雄氏が「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。……脱自とは、元来、脱自的自己の現成することである。……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』ということである」（『理想』四二四号所収「久松真一先生の覚の哲学」参照）といわれるとき、有的自己（あるいは生死的自己）とは別に脱自的自己（あるいは滅度的自己）があるかのごとき印象をうけ、他律—自律関係があることが示唆されているのであるが、これは禅の立場から見れば大きな問題をもつと思つたので、その点を批判したのである。

また、久松氏の公案禅批判すなわち、従来公案禅は単に「事三昧」（個三昧）に堕ちているのであり、理三昧（王三昧）を忘れているという批判に対して、事三昧を理三昧のはたらきと見るのは理三昧を実体視（超越視）してゐるのではないかと述べたのである。久松氏によれば真の無的主体というものは「理三昧」でなくてはならぬというわけであるが、果して、かゝる無的主体が、戦時体制という場に臨んで真に随処作主のはたらきをなしたのかどうかについての、市川白弦氏の鋭い久松禅学批判にも触れた。そして、最後に神の所在をめぐる滝沢・八木論争の問題点と、それに関わつて神の証言をする禅思想家秋月龍珉氏の「不可逆」論を批判したのである。この点はさきの論文と重なっている。

筆者が超越の問題に関して書いた第三の論文は、稲垣不二磨・長谷正当編『認識と超越』（北樹出版、現代思想選書、九八一）に収められている。論題を「超仏越祖の談―禪に於ける超越の問題」としたように、本論では禪の立場から見て超越とは何かを論じた。ここでは、禪に於いて普通いわれるような超越の概念はないという基本的立場に立って、もし超越というべき事態があるとすれば、「知」（覚る）の強調である禪は、日常的感性から純粹の感性へ超えることではないかと問題提起した。

次に、先述の「雲門餠餅」の公案によって、禪において追求せられる仏を超え祖を越える底の消息について説明をしておいた。

次いで大乘仏教の流れを汲む禪は、小乗的折空観（但空）から実践的「体空観」「不但空」へ超える旨を述べ、深般若（真の認識）―大慈悲行（行為）の図式から、禪を認識への超越としてとらえておいた。

更に、不立文学ということをめぐる、禪が用いることばは、「ことばの中でことばを超える」ことである点を指摘し、ことばを日常的な用具性から「存在の家」としてのことは本来の意味へ超越せしめる点を強調した。

最後に、禪の究極が、日常性そのものうちへの超越（平常底）であり、それが本来坐禪の本質でなければならぬと述べて論を結んだのである。

「地獄への超越―白隠の菩薩道」と題して草した第四の論文は、『西義雄博士頌寿論集、菩薩思想』（大東出版社、一九八一年）への寄稿であるが、筆者はここでも、禪者白隠の生涯を「地獄への超越」という視点に於いて論じたのである。幼少時に地獄の図を見て無常を感じ出家した白隠が、その辛参苦修の果てに徹見したものは何であったか。十八歳の白隠は、中国唐代の禪者巖頭全歳ともあろう人が末後には賊のために首を斬られて大叫一声し、その声が、

数里の外に聞えたというのを知り、「現在盜賊の難すら転ずること能わず、何ぞ況んや地獄の業に於いておや」と嘆じて大いに禅門に失望したのであったが、二十四歳の時、遠寺の鐘声を聞いて豁然大悟し「呵呵呵わっはっはっ、巖頭和尚は万福現在、巖頭和尚は万福現在」（やれやれ、巖頭和尚はまめ息災であったわやい）と叫んだという。しかも晩年の老白隠は好んで「南無地獄大菩薩」の一行を揮毫したことが今日白隠遺墨のなかに多く見られる。筆者は、白隠が大悟十八、小悟その数を知らずという徹底（底に通徹する）を通じて、地獄から天国へではなく地獄の中で地獄を超えたと見る。そしてここに禅本来の超越の最も本来的な範例を見ようとしたのである。菩薩願行の生活は、日常性の中において、そのままでいゆる「自然外道」を超越する平常心是道の実践であることを強調したのであった。白隠の事歴を超越の視点で論じようとしたのは、先に挙げた「宗教に於ける超越の問題」が、筆者の脳裡を大きく占めていた当面の課題であったからである。

三

さてわが国に於ける現代思想家の一人である滝沢克己氏は、その生前最後の著作『現代に於ける人間の問題』（三一書房、一九八四年五月刊）の公刊を見て一ヶ月余の後、にわか昇天された。

筆者は、東西宗教交流学会を通じて滝沢氏と二年に亘る親交をもつ機会に恵まれ、殊に筆者が事の立場を強く主張したことに深い関心を示され、死の二週間前、筆者への私信においても、「『百尺竿頭……』ということ、哲学者のくせに私も時折使はせて頂きましたが、それらのこと一度ゆっくり対談の折を得たいものと存じます」と書いて寄せられた。筆者は、その機会が実現される日を心待ちにしていたにもかかわらず、氏が余りにも早く不帰の人となられたのがかえすがえすも残念でならない。カールバルトの弟子であった滝沢氏は、西田哲学を通してバルトの理解を深めるとともに、バルトをも克服して、仏教とキリスト教の接点に近づこうと生涯努力を続けられた人である。

さて、滝沢氏は『現代に於ける人間の問題』の最後部（二〇六頁以下）に、「付」『理事無礙法界』・『事事無礙法界』私考」と題する一文を加えられ、筆者に対して問いを投げかけている。短文であり、氏が投げかけられた禅学への最後の問いであり、滝沢氏の所論を正確に伝えることがこの場合特に大切であるので、左に全文を転記させて頂く。

本文に見られるとおり、西村恵信氏は、世の多くの「宗教家」たちとちがって、現実の人間／人間の現実のすがた・はたらきのほかに——「上」「奥」「背後」その他何と言おうと——これを超える何も認めない。窮極的にこれを統一し、秩序づける「神」とか「仏」とかいうものを立てるといふことはかならず、人生の事実から遊離して、勝手にこれを歪めてしまうことになる。既成の教義や儀礼によって生ま身の人間を縛る場合はもとより、ただ「哲学的」に「超越者」の存在を認めるといふ場合にも日常の生の事実の厳しさと豊かさに対して、それだけ無感覺となつてゆくことを免れない。久松先生が繰り返し繰り返し論されたとおり、「手をあげたり足を動かしたりするところにしか真如はない」のだ——そう西村氏は言われるのである。

まことにその通りだと私も思う。人は人であつて十分である、人以上の何かであらう、そういう何かと繋がるうとすることはすなわち、人以下のものに落ちることだ——私もまたしばしば、そういう意味のことを言ひもし書きもした。ただし問題は、このことと、人間の現実、つまりこの私自身の現実／事実存在する自己そのものに直屬する（そこにだけ独特な）基本的構造・力学というふうなものは何もないということとは、すぐに同じかどうかということである。そうして「絶対無相・真実自由自在な主体（神）」と事実存在する有限・自由な主体（人）とのあいだの絶対不可分・不可同・不可逆な原本的關係」といふ私の表現は、まさにこの点にかかわっているのである。

神／人の、無条件の接点（不可分）は、同時に両者の不可侵の限界点（不可同）である。この境界線を越えるこ

とは、人にとって不可能かつ不必要であるのみならず、神にとってもまたそうである。この神／人の関係が、存在のうえでも作用のうえでも、同時に絶対不可逆だということは、神が人に対して、絶対に神ではない独自の主体だという人間の本性を奪うということではない。有限な人はどこまでも神ではない、有限の主体として事実存在し活動する。ただ人間は、他の植物・動物と異なり、その活動にさいして、能うかぎり正確綿密に、物の道理（己が生命の事実と本質）を弁えて行動し、逆にまた行動することをおしてそれを明らかに把握するように命じられている、というだけのことである。人間の自由、自由な主体性とはただこのことにはかならない。

それゆえたしかに、この私が「手をあげたり足を動かしたりするところにしか真如はない」と言ってよいし、そう言わなくてはならない。しかしこのことは、この私の行動がそのつど、事実存在する一人の人間の動きとして、物の道理、生命の事実ないし真理の要求に対する一応答としてその正邪・精粗を問われかつ審かれることを免れる、ということではない。そこに諸科学、一般に学問的認識の可能根拠があり、必要な理由がある。

すべて学問的思考はただ行動のためにある。しかし人間の行動は厳密に即事的な学問的探究・認識なしには盲目的たることを免れない。そうして人間の主体における行動と思考との、このようなユニークな関係の根拠・根源は、ただ、人間が真にそれじたいで在りかつ生きている絶対（無的）主体ではなくて、むしろただ絶対無的主体を自覚的に表現するべくさだめられた客体的主体だという一点に存するのである。それぞれこのような表現活動（生産・創造活動）の、現実的な一型態だという点で、直接にその神人の原関係（絶体不可分・不可同・不可逆の関係）にかかわる哲学的・神（人）学的思考も、「手をあげたり足を動かしたりする」行動といささかの相違もない体の動きである。人間の思考のその「現実」にはいつも、逆限定的に、絶対に人のではない、神の真実が含まれている。そこに、人間が意識的・無意識的に、いつもいのちの真実無窮の拠点を求めて喘ぎ苦しみ、さいわいこれを見いだしてなお不断に新しくその思考を磨かざるをえぬ所以のものがあるのである。

この点を明らかにすることなしには、「一を吸収しさらに抜けた個物と個物との協調関係」（筆者註・西村の用いた表現）といっても、そこにいわゆる「個物」、その「協調関係」の事実存在するすがた、生きた動きは、その限りなく豊饒な積極面においても危険きわまる消極面においても、とうていこれを把えるべくもないのであるまいか。

「万法一に帰す、一万法に帰す」（西村註・西村が引用した『碧巖録』四十五則の「万法一に帰す、一何処にか帰す」を聞き違えられたものである）という。果してそれは、西村氏の説かれるように、その一が万法（多）に残りなく「吸収」されて消えてしまうという、ただそれだけのことだろうか。もしそれならば、最初にいわゆる「一」は、真に実在する絶対無的主体（久松禅学にいう『多の存在理由としての一』〔拙著『あなたはどこに居るのか』一五二頁参照〕）ではなく、むしろただ、この真実の一に盲目なかぎり、多のなかの一たる人間がついにはかならず懐かざるをえない幻想—通常の哲学に『理念』といい、通常の真宗、キリスト教に「法身仏」とか「神」とかいうもの——にすぎないであろう。

もしも華嚴にいう「理事無礙法界」がこのような幻想の世界にすぎないなら、真に現在する事実の場、現実即真実／多即一の世界に到るには当然、そのような幻想の世界は完全に消え去らねばならぬ。あるいはむしろ、後者に到るとき、ただその時のみ私は前者から解放されることができるであろう。

そのとき、個はもはや個を超えて何ものも立てず求めない。個は個であって十分すぎるほど十分だということを、はっきりと体験する。それはたしかに、人の人としての正しい自覚であろう。ただしかし問題はその場合、この人間の正しい自覚（「正覚」）が、じつさいに、それ以上明晰判明になりようのない自己認識であるのかどうか、という点である。もしそれが、かの幻想の、一の放棄と一諸くたに、人間的な自己成立の根柢を成す真実無相の自己そのもの——絶対無相の真実主体とその客体にすぎぬ有相の自己の、絶対に不可分・不可同・不可逆的な限界点——の忘失を、そのなかに潜めているとしたらどうであろうか。「本当の意味で多になり切った多は、一をその中に吸収し

切った多だ」と言う瞬間、知らず識らずのあいだに、人間的な自己成立の太初に、そして永遠に新しく直続する大限界を無視して、絶対無相の主体そのものを、己れの行動・体験のなかに密輸入してくることにならないであろうか。しかし、そのようなことは絶対に不可能かつ不必要である。それができると思うのは、いかにそれを「覚り」と名づけてみても、ただそう思うだけである。幻想の宗教的・形而上学的超越者を切り棄てて身軽になるはずのものが、いつのまにかみずから「吸入」した幻想の「一」に重く膨らんでくるほかはない。華嚴經に「事事無礙法界」という表現もまた、このような曖昧を潜めているものなのであろうか。

それはともかく、このようにして私は、西村氏がいったいなぜ、「万法一」に帰して、その一が滝沢の第一義なら、その第一義のもう一つ奥に第二義があると……さえ思っていたのに……一がどうも一番奥にあって、そこから第二義の方法が出てくると滝沢は言う——というふうに言わないわけにいかなかったのか、その理由を理解する。すなわち氏は、私が神人の原関係（第一義の接触）というとき、それを右に見た通常の哲学ないし通俗の他力宗教のいうのと同じ意味のものとして受けとったうえで、その幻想の枠を破棄して個の真正の自覚が生じる、この自覚（正覚）をもし著者の用語で呼ぶなら「第二義の接触」に当たる、と言われるのであろう。それはたしかそのとおりである。しかし、私が「第一義の接触」というのは、人が覚ろうが覚るまいが、いやしくも事実存在するすべての人・一々の人に、絶対無条件に直属する神人の大いなる限界点、その当人がそれと自覚しようがしまいがただそこにおいてのみ物を食べたり、手足を動かしたり、考えたりすることのできる実人生の原基盤——人間本来の、全人類に共通な生命の故郷そのもののことを言うのである。氏が「一を吸入しさらに抜けた個物の協調関係」といわれるのも、そのじつはただここにおいて、ここに秘められた唯一絶対・真実無相の主体（慈悲にして光、創造の無尽の源泉）の正しい反映としてのみ、歴史的現実的でありうるのである。「万法一」に帰す、「万法に帰す」（滝沢氏の表現）という仏語も本来は、「多即一、一即多」（私のいう神と人、ないし有限の諸物と絶対無相の主体の原関係）

第一義の接触)を意味するのであって、それに直接に関わる人間の主体の自覚、認識の段階に関わるものではないということも、ありえぬことではないのではあるまいか。

かりにもし、そのようなことがあるとして、その真実の一(久松禅にいう「多の存在理由としての一」)を「理」に、多を「事」にあてるなら「理事無礙法界」は、多がどこまでも多としてはたらく「事事無礙法界」の出現によってただ単に消えてしまふ觀念の世界ではなく、むしろこれと離し難く一なる世界だということになるであろう。理事無礙法界即事事無礙法界である。「絶対無の場所」は即ち「事実が事実自身を限定する」「表現的世界」である。事実が事実を限定するということは、絶対の場所が事実として自己自身を表現するということであり、逆に事実が絶対無の場所を表現するということである。そうしてこのような表現的活動の根限が人間の主体の生成である。

しかし現実の人間は生まれながら、自己自身の生成・成立の真実究極の根基・根源にかんして盲目である。通常は真実の一のかわりに事実(現象的事実)の世界に現われた何かの形を頼りとして生きている。もはや可視的な形に頼ることが不可能となっても、ふつうにいう「神」とか「仏」とか「超越者」とかいう幻想の一にとらわれることを免れない(西村氏の意味での「理事無礙法界」)。しかし人が真実に人として生きるということはただ、このような幻想の一、虚仮の安心から覚めて、純粹に人として他のすべての人とともに生きるときにのみ現成することができるのである(西村氏のいわゆる「事事無礙法界」)。

もしもそうだとすると、私たちは、「理事無礙法界/事事無礙法界」という表現にはそのじつ、いわば(一)、「原本的存在論的」と(二)、「歴史的・実存論的」と、ただ単純に混同することを許されない二重のことが含まれていることを認めなくてはならないであろう。そうして私見によると、この根源的な二重性が十分明らかに見分けられ言い表されていないという点に、旧来の講壇哲学・教団神学はもとより、その枠を破った西田哲学・バルト神学・久松禅学のなかにさえなお最後の残滓をとどめる曖昧の影があったのである。「文中の、点は滝沢氏によるもの、○点

は西村が付したものである」

四

読者は先ず、右に全文転写した滝沢氏最後の論文を再読三読して欲しいと思う。その理由はひとつには、この短文の中に滝沢氏が死に至るまで主張しつづけられた立場、滝沢神学の核心が濃密に再現されているからである。ふたつ目には、滝沢氏が、自己の論旨をもって華嚴教学を、自己流に解釈し、その自己解釈から、「事事無礙法界」の具体的表現として独自の立場に立って禅思想を全面批判しているからである。

なる程、滝沢神学の立場に立ちつくすとき、禅の立場、徹底的な個物への還帰の立場は批判の対象でありうる。しかし、そのことがただちに禅の立場を無意味にするものとは考えられない。禅の立場は、単に心理的・体験的レベルを脱して、思想として、論理としてこれを見る場合にも、なお充分に主張すべきものを独自の内容として持っているはずである。滝沢氏の強引なまでの禅解釈によっても、微動だにしない立場が、その思想のなかに一貫して流れている。それゆえ滝沢氏の禅批判（久松禅学批判および西村への批判）は、ある意味で禅の独自の立場を一層明晰にする反面教材の意義さえもっていると考えてもよいであろう。以下、滝沢氏の論文に添って、禅の立場を明らかにしたい。

まず論文全体を問題別に分けると、

問題点一、西村が通常の意味での「超越的なるもの」を否定し、人間そのものの立場に立ちつくす点を認めるが、「このことと、人間の現実、つまりこの私自身の現実／事実存在する自己そのものに直属する（そこにだけ独自の基本的構造・力学というようなのは何もないということとは、すぐに同じかどうか」ということである。

ここで滝沢氏は、通常のキリスト教の神とか、通俗の真宗教学のいう仏というものはつきり否定する。しかし同時に、氏は、人間の事実存在のなかに直属する基本構造、力学としての「神／人の不可分・不可同・不可逆の原本的

関係」の欠くべからざることを強調し、そういう「原事実」をもたない単なる人間主義を批判するのである。

問題点二、自由なる人間の行動の一挙手一投足は、神とは区別された人間のはたらきそのものであることは間違いないが、それが動物・植物の活動と違う点は、「人間が与うる限り正確綿密に、物の道理（己が生命の事実と本質）を弁えて行動し、逆にまた行動することを通してそれを明らかにするように命じられている、というだけのことである」とし、「人間の自由、自由な主体性とはただこのことである」とする点である。ここで滝沢氏は、人間のはたらきが真に自由である理由は、それが神によって命じられたはたらきである限りであるという。また、そういうことが根拠となつてこそ、諸科学・一般的学問も可能になるわけであつて、いわゆる哲学的・神学的思考にしても、挙手投足と同じく、その現実のなかに絶対に人のものではない神の眞実が含まれているとする。

問題点三、西村が、「一（理）を破つて出てきた多（事）は、そのうちに一（理）を吸収してしまつて多（事）になり切つたものだ」と述べた点についての批判である。つまり、「理」から「事」への突破において、人間が、その「自己成立の太初から、そして永遠に新しく直続する大限界（神と人との不可分・不可同・不可逆の原本関係）を無視して、絶対無相の主体そのものを、己れ（絶対無相の主体の客体にすぎない有相の自己）の行動・体験の中に密輸入してくることになる」という。ここで滝沢氏は、久松禅学に於ける「絶対無相の主体」を持ち出しその客体化に過ぎぬ（滝沢の表現）有相の自己との混同を指摘する。そして、あたかも有相の自己が、「覚り」ということによつて絶対無相の主体の具現となるかに思うのは、幻想であつて、そういうことは不必要、かつ不可能であるとする。「超越者を切り棄てて身軽になるはずのものが、いつの間にかみずから吸収した幻想の『一』に重く膨んでくるほかはない」といい、華嚴経にいう「事事無礙法界」はそのように曖昧なものではないはずであるという。ここで滝沢氏は「人間の正しい自覚（正覚）」というものがじつさいにそれ以上明晰判明になりようのない自己認識であるのかどうか」と自覚そのものの窮極性へ疑義をも呈している。

問題点四、西村が、滝沢氏のいう第一義のインマヌエル（神—人の原本関係）と第二義のインマヌエル（神—人の原本関係の歴史上における具現）との関係を、「万法一に帰す」という宝蔵論の句とのアナロジーでとりあげ、西村が禅では、その一がどこへ帰入するかという問題が究極のものとして問われるのだと主張した点についての批判である。滝沢氏は、西村が第一のインマヌエルは、それを当人が自覚しようがしまいが現実存在する日常の実人生の原基盤であるとし、西村が一を吸収し尽した個と個の協調関係（事事無礙法界）ということもこれにおいてのみ可能であるというのである。換言すれば、事事無礙法界のありようの成立は、人間の自覚的認識（覚り）によってではなく、この本来的な原本的事実に基づくという主張にはかならない。

滝沢氏によれば、単に事事無礙法界ということはありません、それは理事無礙法界ということがら（滝沢氏流の用法にあてれば原関係）を基盤とのみ成立するものであるから、理事無礙法界即事事無礙法界という根源的な二重性こそが世界成立の根本であるとされる。そして滝沢氏から見れば、従来の哲学・神学の曖昧性は、この根本的・二重関係の混同に基づくものにほかならないのであり、この意味から、西田哲学・バルト神学・久松禅学という、いわばもともと滝沢神学がそこから生れてきた土壌の一切が批判されるのである。

問題点(一)は、超越者についての問題である。禅がいかなる意味でも、現実に生きる人間を超える超越者を否定することは滝沢氏も認める。それどころか、従来キリスト教や、通俗の真宗教学が立てる「神」や「仏」を幻想的なものとし、更にまた久松禅学が「多」の成立根拠とする「一」についてもこれを否定する。この点で滝沢氏は筆者の立場が、あらゆる形而上学的・神学的な超越者を否定することを肯うのである。

それと同時に滝沢氏は、筆者が「一を吸収しつくした多」を主張するのを批判し、多の成立根拠として、久松禅学のように一を考えるのでなく、「一即多」という原関係が、つねに成立せしめている根拠であると主張する。単なる

「一」を否定するとともに、「一即多」（神一人の不可分・不可同・不可逆の原始的力学的構造）をこそ、すべての歴史的現実存在の根拠として肯定する。「この構造は多を「無の場所の自己限定的表現」とする西田の逆対応の論理に酷示している。しかし滝沢氏は西田の逆対応（可逆的実体）が成立するための根拠として更により根源的な「絶対無の場所」絶対無の主体」を考へることにより、西田の逆対応を相対的・相補的なものとして低次元に位置づける。」

逆にいえば「多」は、「一」との不可分・不可同・不可逆の關係においてこそ真に多でありうる。そういう意味で滝沢氏にとって一と他、神と人との原本關係こそが、歴史的物事に対して「超越的なもの」であり、前者と後者との先後關係は決して逆にするのできないものである。

さて、禪に於いて超越ということは、どういふものであるか。端的に言えば、それは一と多の分別的三元關係、仏と凡夫との分別的三元關係を超えることである。それが「超仏越祖」ということである。これは仏を超え（否定し）て凡夫に立つとか、一を超え（否定吸収し）て多（個）に戻ることはない。一と多の關係を超えることである。その立場では、一であるとともに多であり、仏であるとともに凡夫である。一でないと同時に多でもなく、仏でないと同時に凡夫でもないという立場（無分別）を本源として成立する、事実世界（分別）である。禪に於けるこの本源的なもの（超越的なもの）は、滝沢氏の用語を用いれば神一人の不可逆的關係の否定すなわち絶対無であり、歴史的な事實は、この絶対無の有的表現であるといえる。

久松氏が八木氏に対し、「覚」（絶対無の主体）に於いては神はないが、「覚の覚」（絶対無の主体の有的妙用）に於いては「神はある、いやむしろなくてはならない」といったのもそれである。また久松氏は、「私には煩惱はない」、「私は死なない」といいながら、現実にはしかし煩惱し、死んでいったのである。

大死一番のところでは、単に「一」（理）が否定されるばかりでなく「多」（事）も否定されているのであり、絶後に蘇える消息に於いては、「一」（理）も、「多」も肯定されてくる。ただ、この場合の「一」は「多」と逆対応的な

「一」であり、「多」も「一」と逆対応しているのであって、もはや「単に多に對する一」でもなく、「単に一に對する多」でもない。そういう絶後蘇生の場での多(事)のありようを「事事無礙法界」というのであって、「一」(理)と「多」(事)の對向關係に立つ、「理事無礙法界」の場を絶對的に突破しているのである。滝沢氏のいわれるように「理事無礙法界」と「事事無礙法界」が不可逆的に結びつく二重の構造ではない。

問題点(二)は、滝沢氏が人間の挙手投足の自由なはたらき、あるいは更に學問的思弁が成立するのは、「神—人の原關係」に命ぜられてのみ可能であり、あらゆる人間のいとなみには「絶對に人のものではない神の眞実が含まれていゝ」とする点である。

人間の行為の自由なる根拠が神の眞実にあるとするこの典型的なキリスト教の立場に對して、禪に於ける自由の根拠は何に由来するのであろうか。いうまでもなく「自由」あるいは「自在」なることばは、人が一切の他律を排して「自らに由る」ことでなくてはならない。しかし、このことは單なる「自恣」と混同されてならないことはいうまでもない。人間の自由が眞に自由である根拠として、禪は「無作の妙用」を標榜する。認識の点でいえば「無分別の分別」ということになる。いわば人間の行為や認識は「無作」、「無分別」によって眞に自由にして正しいものでありうるのであるが、無作とか無分別ということは般若智の謂であり、行為や認識において客體的對象を、従つて主体を意識上に持たないことである。主—客二元の分別意識を超えることは行為に於いて客體との同化を生じ、思考や認識において、對象そのものの立場に立つことができる。逆にいえば、行為や認識の正しさのすべてを拒む我意(自己中心的意識)を超えることであり、このような行為はそれ自体が絶對無的の主体そのものである。かゝる人間の眞実なあり方においては主体と行為が一如であり、はたらき(智)が存在そのものなのである。ゆえに自由(自づからに由る)は眞如の姿である。

滝沢氏は、人間の自由な活動を動物や植物のそれと區別されるが、禪にあっては、人間のはたらきは、自然であり、

鳥飛んで鳥の如く、魚行いて魚に似たりという自然の妙景と同一次元である。「行かんと要すれば即ち行き坐せんと要すれば即ち坐す」自由の境涯こそが活潑潑地な真の自由人の妙景である。そこに真実を見てとるもとらぬもまた自由であり、禅はこれをしばらく「仏作仏行」ともいっているのである。「神一人の原本的事実」に命ぜられてではなく、一挙一投足が、仏一凡一体の活三昧となっていくのである。これを「大用現前規則を存せず」ともいっているのである。

問題点(三)において、滝沢氏は、一歩ゆずって世界が「事事無礙法界」という個と個の間の協調関係として理想的なありようを見せるとしても、それを可能にする根拠は、「神一人の原本的關係」にあるのであって、少くとも、人間の自覚的認識(覚り)に基くのではないといわれる。滝沢氏によれば、人間の自覚がそれ以上明晰判明なものになりやうのない認識でありうるのかどうか疑しいといっているのである。

この問題は、一般に存在と認識の優位についての哲学史上の議論につながってくるであろう。存在によって認識が可能になるのか、認識によってはじめて存在が明らかにされるのかは、永遠に止まない見解の相違に基づく議論である。滝沢氏のごとく「この原本的事実(第一義の神一人の接触)は、人がそれを自覚するかしないかに関係なく、個々の人間の生命の根拠になっている」と見る立場は、認識上の問題でなくすでに道德的当為の問題であり、信仰である。そういうあり方は、他の人の一切の見解を容れない確信であり、議論の余地がない。

禅は一切の観念を排する意味からいえば、「宗教」ではありえないかも知れない。禅は「真正なる見解」を個々人のうちで体得するのであり、真実なる自己の自覚に至る(成仏)をもって揺ぎなき真実存在を確信するのである。それが真実であるかどうか如何にして保証されうるかと問われればただ、「背心自ら許す」というほかはないのである。

また、滝沢氏が、「禅は超越者を切り捨てて身軽になるはずであるのに、いつの間にかみずから吸収した幻想の『一』に重く膨んでくるほかはない」といわれるが、禅の立場からみれば「それこそ幻想でしかない第一義の神一人

関係」につきままとわれる滝沢氏こそが重苦しく思われ、そこには清風匠地の消息は全く見られないのである。

問題点(四)では、滝沢神学の図式によって、華嚴の四法界中の第三「理事無礙法界」を「原本的存在論的なもの」とし、第四の「事事無礙法界」を「歴史的・実存的なもの」として位置づけ、これら二つの間にはただ単純に混同することは許されない。「二重のことから」が含まれているという。単純に混同してはならない二重のものというのは恐らく、「理事無礙法界」のなかにおける理と事との間の不可逆な先後関係、および「理事無礙法界」と「事事無礙法界」との間の不可逆な先後関係という二重措置のことであろう。

何はともあれ、滝沢氏によるこの四法界の解釈は曲解であり、華嚴教学をそれ自体として正確に理解したものではない。しかし、滝沢氏が自己の神学の立場を説明するために、四法界説を依用したと見るならば、仏教とキリスト教の対論のための有益な例題ではある。

ただ、華嚴の四法界が、「理」からではなく「事」から始め、「事事無礙」で終わっている点の注意と、「事」と「事事無礙」との間にある事のありようの絶対的区別を見失っては、滝沢氏がいうように、「事事無礙」が、またもとの「事」(自然外道)に墮ちるであろう。しかし、また「事事無礙」が「理事無礙」に根拠づけられるようなあり方も、真の「事事無礙」の独自の立場に立ちえないであろう。

事と事が無礙であるためには、これの成立根拠に「空の場所」がなくてはならないであろうが、この場合の空の場とは、事(個)と事(個)の即非的逆対応的關係(法界縁起)にはかならない。そしてその場合にこそ、「理」は空の場において智のはたらきとなって活現しているのである。決して滝沢氏の誤解しているように、吸収し尽された「理」が、事のはたらきを重くしているようなことではない。

以上、滝沢氏の問題指摘にしたがい、禅が人間の自覚(知)を窮極とし、それを超えるものを一切持たない旨を闡

明しえたと思う。

ただ、最後に、いささか滝沢氏の禅に対する誤解を糾しておきたいことは、禅においてさえが、その自己の主体性の自覚を通して、はじめて自己を超えて自己を包むものゝ存在に気づき、これを「仏の大慈悲」として拝んでいくことを、滝沢氏が見落している点であるが、これもあくまで、真の自覚によってのみ諦観されうる存在の真相であって、自覚を通さないものにとっては永遠に非存在なのである。