

# 仏教と神秘主義―禅と密教を中心に

竹村 牧男

## はじめに 仏教の覚りと神秘主義

仏教はブツダの教えのことであり、ブツダとは覚った人、真理に目覚めた人を意味する。したがって、仏教の中核に覚りは欠かせないものである。この覚りは、単なる合理的な認識や知的了解とは異なる心的作用と考えられ、常人には経験不可能な領域にあると見られる。主客二元分裂のあり方における対象論理を超えるものがあると思われ、その領域を神秘と呼ぶなら、仏教は本来的に神秘主義であるということになる。

しかし神秘主義というものが、単なる主客融合、平等無差別の一への没入、現実世界からの超越といったものを意味するものであるなら、仏教はそこにとどま

るものではないので、そういう神秘主義であるとは言えないであろう。結局、仏教の覚りととはどのようなのであるかを究明することによって、それが単なる神秘主義とはどのように異なるのか、あるいはどのような意味での神秘主義なのかをはっきりさせることができるのだと思われる。では、仏教の覚りととは、どのようなものなのであろうか。以下、主に釈尊、禅、密教の覚りの表現を辿り、その特質について検討してみたい。

## 1 釈尊『聖求経』、中論、唯識

仏教の覚りに関して、まずは釈尊の覚りととは何かがつきとめられなければならないであろう。日本ではし

ばしば、釈尊は縁起もしくは縁起の理法を覚ったと言われる。それは、『律蔵』『大品』（パーリ文）の釈尊の伝記（仏伝）の成道の場面に、いかにも縁起を覚ったかのような記述が見られることによる。しかしその記述を注意深く読めば、釈尊はその縁起の覚り以前に、解脱を自覚し、その解脱の楽しみを一週間味わって後、縁起の様態を観察したことが知られる。したがって、十二縁起の了解以前の解脱の自覚（すなわち覚り）があったと見るべきである。

ではその覚りとは、どのようなものなのであるうか。このことについては、『マッジマニカーヤ』の『聖求経』（一つの仏伝）の次の一節が参考になると思う。

修行僧らよ。かくしてわたくしはみずから生ずるたちのものでありながら、生ずることがらのうちに患いを見て、無上の安穩・安らぎ（ニルヴァーナ）を求めて、不生なる無上の安穩・安らぎを得た。みずから、老いたるもの・病むもの・死ぬもの・憂うるもの・汚れたものであるのに、老いるもの・病むもの・死ぬもの・憂うるもの・汚れたもの・うちに患いの

あることを知って、不老・不病・不死・不憂・不汚なる無上の安穩・安らぎを求めて、不老・不病・不死・不憂・不汚なる無上の安穩・安らぎを得た。そうしてわれに知と見とが生じた。——『わが解脱は不動である。これは最後の生存である。もはや再び生存することはない』と。（中村元選集「決定版」第一巻「ゴータマ・ブッダ」、春秋社、一九九二年、四〇三〜四頁）

ここに、縁起の覚りとは異なる、不生・不死等々の涅槃の覚りが伝えられている。すなわち、言語も分別も離れた世界の覚りがある。私は、これこそが釈尊の覚りの原点ではないかと思うのである。『スッタニパータ』には、「心を統一したサキヤムニは、（煩惱）の消滅・離欲・不死・勝れたものに到達された。……」（二二五。中村元『ブッダの言葉』、岩波文庫）、「こだわりあることなく、さとりおわって、疑惑なく、不死の底に達した人、——かれをわたくしは（バラモン）と呼ぶ」（六三三）とあるが、この不死も、死に対する生の無限の延長のことではないであろう。むしろ生死の否定、不生・不死のことだと私は思う。

この『聖求経』の一節は、大乘仏教に直結し、その後の大乘仏教の覚りを通貫するものとして、きわめて貴重であると考ええる。というのも、たとえば大乘仏教の代表的な經典、『法華経』の「如来寿命品」には、如来が、不生・不滅等の覚りの智慧を有していることが示されているし、さらに龍樹（一五〇―二五〇頃）の『中論』の冒頭の「帰敬偈」には、八不中道の覚りが示されているからである。

滅するのでもなく、生じるのでもなく、断滅でもなく、常住でもなく、一でもなく、異でもなく、来るのでもなく・去るのでもない（ような）、言葉による分別（戯論）が寂滅した、寂静の縁起を説いた仏に、諸の説法する方の中の最高の方として、帰依したてまつる。

（三枝充恵『中論―縁起・空・中の思想』（上）、第三文明社、一九八五年、八三―八五頁）

龍樹は、八不中道の縁起＝勝義諦こそが究極の真理であると見なしていたことがうかがえる。（その他『中論』「観涅槃品」第二十五章等も参照されたい。）

一方、唯識説においては、まさに無分別智の語が用

いられた。唯識説では、初めての覚りが、修行〔資糧位・加行位・通達位・修習位・究竟位〕の途中の通達位（見道）において起こるとされる。その無分別智の世界について、『成唯識論』は次のように解説している。

頌に曰く、若し時に所縁の於に、智いい都て所得無くなんぬ。爾の時に唯識に住す。二取の相を離れぬるが故に。（第二八頌。いはいは主格を表わす。）

論に曰く、若し時に菩薩い、所縁の境の於に無分別智いい都て所得無くなんぬ。種種の戯論の相を取らざるが故に。爾の時に乃し実に唯識の眞勝義性に住すと名づく。即ち眞如を証する智と眞如と平等にして、俱に能取と所取との相を離れたるが故に。能・所取の相は俱に是れ分別なり。有所得の心のみ戯論は現するが故に。（新導本、卷九、一三頁）

そこでは、眞如を証する智慧（能縁）と眞如（所縁）とが、平等平等になるといふ。その無分別智には、見分はあるが、相分はないとも言っている。しかし眞如（＝法性＝空性）を証するのであった。では、それをどのように証するのであるうか。それは、眞如の「相を

帯して起こる」(巻九、一四頁)とあり、註釈は、ここを、真如を「挾帯する」のだという。いわば、直接それと一体化すると言つてよいであろう。

このように、覚りの智慧≡無分別智は、真如を直に証するとされるのであった。真如はまさに八不の世界であるが、それと無分別智とはいわば一体化するといふのである。さらに修道を通じて、この無分別智こそをしぼしば修習していく。それできなければ、二障(煩惱・所知障。煩惱障は我執にかかわる煩惱、所知障は法執にかかわる煩惱)の種子を断滅していくことができないからである。なお、無分別智の後に後得智が生れるという。私は、無分別智から後得智へは、釈尊の不生・不滅の涅槃の覚りから十二縁起の分析の遂行への道筋を、なぞるもののように思えるのである。

## 2 禅の覚りの一般的表現

### 見色明心・聞声悟道 純粋経験

禅宗は、釈尊の菩提樹下の覚りを代々伝えていくと標榜するのであり、今日においてもその修行の世界に

において日常的に覚りの語が用いられている。禅僧の覚り体験はさまざまな形で伝えられているが、やはり縁起を覚つたとはあまり言われない。その覚り体験がどのようなものであるかは、さまざまに語られていようが、その代表的な一つは、『無門関』第一則「趙州狗子」の、無門の言葉であろう。

無門曰く、参禅は須らく祖師の関を透るべし、妙悟は心路の絶することを窮めんことを要す。祖関透らず、心路絶せずんば、尽く是れ依草附木の精霊ならん。……

透関せんと要する底あること莫しや。三百六十の骨節、八万四千の毫竅を將つて、通身に箇の疑団を起こして、箇の「無」の字に参じ、昼夜に提撕せよ。虚無の会を作すことを莫れ、有無の会を作すこと莫れ。箇の熱鉄丸を吞了するが如くに相い似て、吐けども又た吐き出ださず、従前の悪知悪覚を蕩尽し、久々に純熟して、自然に内外打成一片なり。啞子の夢を得るが如く、只だ自知することを許す。驀然として打発せば、天を驚かし地を動じて、関將軍の大

刀を奪い得て手に入るが如く、仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺し、生死岸頭に於いて大自在を得、六道四生の中に向いて、遊戯三昧ならん。

……（秋月龍珉著作集一四『禪宗語録漢文入門』、三一書房、一九八〇年）

禪定を深める中で分別を否定し尽くし、座布団上で大死一番した者が経験する境地が、やや誇張された形で描かれている。

また、禅僧の覚り体験の典型として、香巖が小石の竹に当る音を聞いて覚った（香巖撃竹）とか、靈雲が桃の花が咲いているのを見て覚った（靈雲桃花）とかいう話がある。それは、『正法眼蔵』『溪声山色』によれば、以下のようなものである。

……かくて年月をふるに、大証国師の蹤跡をたづねて武当山にいらりて、国師の庵のあとにくさを結びて為庵す。竹をうゑてともしけり。あるとき、道路を併浄するちなみに、かわらほとばしりて、竹にありてひびきをなすをきくに、豁然として大悟す。沐浴し、潔斎して、大瀉山にむかひて焼香礼拝して、

大瀉にむかひてまうす、大瀉大和尚、むかしわがためにとくことあらば、いかでかいまこの事あらん。恩のふかきこと、父母よりすぐれたり。……

又靈雲志勤禪師は、三十年の弁道なり。あるとき遊山するに、山脚に休息して、はるかに人里を望見す。ときに春なり、桃花のさかりなるをみて、忽然として悟道す。……

ちなみに、道元はしばしばこの香巖撃竹・靈雲桃花の話を語っている。その一、二をあげれば、次のようである。

或從経卷のとき、自己の皮肉骨髓を参究し、自己の皮肉骨髓を脱落するとき、桃華眼睛づから突出来相見せらる。竹声耳根づから霹靂相聞せらる。（『正法眼蔵』『自証三昧』）

上堂。仏祖の大道を参学するに、人道これ最れたり。……大事を明らむる時節、四季同時なり。就中、春は則ち靈雲、桃華を見て大事を明らめ、秋は則ち香巖、翠竹を聞いて大事を明らむ。靈雲和尚、一時桃華洞において豁然として大事を明らむ。……また

香巖和尚は、……一日閑暇の日、道路を併掃する次、沙磧を迸して竹に当って響きを発する時、忽然として大事を明らむ。……

今日の人、須らく両員の芳躅を慕うべし。〔永平広録〕四五七。『道元禪師全集』第四卷、春秋社、一九八八年、四五―四七頁

こうして、道元が覚りを否定したということはありません、むしろ晩年でさえ豁然・忽然の覚りを認めていたのである。やはり身心脱落・脱落身心の体験も事実としてあり、その体験をふまえての豁然・忽然の覚りの肯定であるのであろう。それはともかく、この見色明心・聞声悟道には、ひとまず、主客未分以前に息づいている自己の自覚を見ることができるといえる。西田幾多郎はそれを「純粹經驗」と言った。道元は、「聞くままにまたころなき身にしあればおのれなりけり軒の玉水」とも歌っていた。

これらは、教理上で否定の言説に終始するものでもなく、無分別智で真如を体証するというのでもなく、当人の主体において主客未分の一真実が開けるという

具体的な体験であると語られている。けっして相對を超えた絶対の世界、差別に對する平等の世界に没入するといふのではなく、主客未分ながらにかけがえのない個としての本来の自己を実現するのである。ここに、主客二元の枠組み、そして絶えず対象に関わるように強いられていたあり方を脱落した自己（身心）の現成を見ることができるといえる。おそらく、のちに見るように、積尊の覚りも、八不の中道も、実はこのあり方と矛盾せず、むしろ一つなのであろうが、禪宗ではこの覚りの具体性を語ってやまないのである。

### 3 西田の禪理解 逆対応の論理

ここに至って、もし神秘主義が単に相對を超える絶對者と同一化するのを喜び、そこに究極の世界を見ようとするなら、それは仏教で伝えてきた覚りとは異なる。仏教では、「脱落の身心」すなわち「超個の個」が自己に開けることが、覚りなのである。

このことを補強するものとして、鈴木大拙の見性ということについての見解がある。禪では一つの悟りを

しばしば「見性」というが、この言葉は一般に、自己の本性を悟ること、または仏性を悟ることと考えられている。しかしそれが悟りの智慧である以上、この見ることは、何か外に自己の本性のようないものが存在していて、それを対象的に見ることでありえないに違いない。そこで、たとえば大拙は、自らの体験をもふまえて、見性とは「見が性で、性が見だ」というのである（『文化と宗教』の「聞名と見性」参照）。

また、大拙の生涯の心友であった西田寸心（幾多郎）もまた、その宗教哲学に関する論文「場所的論理と宗教的世界観」において、同じく見性とは性を見ることではないとし、むしろ「自己は自己を超えたものにおいて自己を持つ」ことに徹することだと言っている。

我国文化が多大的影響を受けたと思はれる禅については、その道の人に譲りたい。私は、唯、禅に対する世人の誤解について一言して置きたいと思ふ。禅と云ふのは、多くの人の考へる如き神秘主義ではない。見性と云ふことは、深く我々の自己の根柢に徹することである。我々の自己は絶対者の自己否定と

して成立するのである。絶対的一者の自己否定的に、即ち個物的多として、我々の自己が成立するのである。故に我々の自己は根柢的には自己矛盾的に存在である。自己が自己自身を知る自覚と云ふことが、自己矛盾である。故に我々の自己は、何処までも自己の底に自己を越えたものに於て自己を有つ、自己否定に於て自己自身を肯定するのである。かかる矛盾的自己同一に徹することを、見性と云ふのである。

……（『場所的論理と宗教的世界観』、『西田幾多郎全集』第十一卷（旧版）、四四五―六頁）

このように寸心は、超個の個という矛盾的自己同一の根柢に徹することが見性ということであることを明かすとともに、その超個の個とは、絶対者の自己否定において成立する個物的多の一つとしての個という仕方、その論理的構造を明かすのであった。その、否定を媒介とした個と超個の不二の事理は「逆対応」と名づけられ、それは、禅・真宗・キリスト教を貫く、自己と絶対者との関係であると論究されたのであった。寸心はそこを、大灯国師の言葉をも強調しつつ語って

やまない。たとえば次のようである。

かかる絶対者の自己否定に於て、我々の自己の世界、人間の世界が成立するのである。かかる絶対否定即肯定と云ふことが、神の創造と云ふことである。故に私は仏教的に仏あつて衆生あり、衆生あつて仏あると云ふ。絶対に対する相対と云ふことは、上にも云つた如く、単に不完全といふことではなくして、否定の意義を有つてゐなければならぬ。神と人間との関係は、人間の方から云へば、億劫相別、而須臾不離、尽日相對、而刹那不對、此理人々有之といふ大燈國師の語が兩者の矛盾的自己同一的關係を云ひ表して居ると思ふ。否定即肯定の絶対矛盾的自己同一の世界は、何処までも逆限定の世界、逆対応の世界でなければならぬ。神と人間との対立は何処までも逆対応的であるのである。(同前、四〇九頁)

一方、道元もこの超個の個の消息をさまざまな形ではばし説くと同時に、そのことをあざやかに示す譬喩を『正法眼藏』「現成公案」において語っている。それは、魚と水・鳥と空の譬喩である。

うを水をゆくに、ゆけども水のきはなく、鳥そらをとぶに、とぶといへどもそらのきはなし。しかあれども、うをとり、いまだむかしよりみづそらをはなれず。只用大のときは使大なり。要小のときは使小なり。かくのごとくして、頭々に辺際をつくさずといふ事なく、処々に踏躐せずといふことなしといへども、鳥もしそらをいづればたちまちに死す、魚もし水をいづればたちまちに死す。以水為命しりぬべし、以空為命しりぬべし。以鳥為命あり、以魚為命あり。以命為鳥なるべし、以命為魚なるべし。このほかさらに進歩あるべし。修証あり、その寿者命者あること、かくのごとし。

魚は魚だけでいのちをまつとうしているわけではなく、水の中にあつていのちをたもちえている。鳥と空の関係も同様である。魚・鳥は個、水・空は超個として、個だけでもいのちはありえないし、超個だけでもいのちにはなりえない。どこまでも個即超個・超個即個のところ、我々のいのちが成立していることを思うべきである。この魚と水、鳥と空の譬喩は、水や空が無(絶

対無)を想起させることにおいて、きわめて優れた譬喩となっている。

以上の禪における論究を、もう一度、一般的な仏教の教理の中で考えてみよう。大乘仏教のごくふつうの立場から言えば、我々の個は、有の絶対者において存在するのではなく、空性のうちにあつて成立しているのである。「般若心経」には、「色即是空、空即是色、受想行識、亦復如是」とあるのであつた。受想行識もまたそのようだということは、「色受想行識(五蘊)即空、空即色受想行識(五蘊)」であるということである。五蘊とは、現象としての(実体ではない)個の実質のことであり、その個が空性のうちに成立していることを、かの一文は明かしている。つまり、「個即空(超個)、空(超個)即個」ということである。なおこのことは、いうまでもないことであるが、個と空とを对象的に並べてつなげるということではなく、個が对象的に個を把握しているあり方を脱したときに、自覚される事態のことである。

しかもこの空性は、「空即是色」等において色、五蘊、個によみがえることにおいて、空をも空ずるはたらしきにおいてこそ了解されるべきであろう。実際、『中論』においても、ただ八不の勝義諦にとどまっているわけではない。八不の世界をまったく差別の消えた世界として受けとめるのは、むしろ単に分別の中で想定したものに過ぎない。確かに覚りの智慧のただ中を表現すれば八不であることは譲りえないことであるが、一方、しかもそこはただちに現実世界そのものでもあるのである。たとえば『中論』「観涅槃品」第二五章の第一九偈には、「生死には涅槃とどんな区別も存在せず、涅槃には生死とどんな区別も存在しない」、第二〇偈には、「涅槃の際には生死の際である。二つには、どんな微細なすき間も存在しない」とあるようである。『中論』でもまた、「空即是色」の世界、華嚴に言う理事無礙法界の世界は示唆されているのである。さらに華嚴宗では、「真如不守自性」(真如は自性を守らず)と主張する。いわゆる理事無礙法界は事事無礙法界に進んで、理は消え

てしまい、重重無尽の現実世界に徹底することになる。その（論理的に）自己否定する真如・法性が、道元のあの譬喩においては、水・空によって表わされていたことになる。

以上、種種見てきたところからすれば、仏教の覚りの世界はどこまでも不生・不死ないし八不の覚りであるとともに、それはそのまま、「超個の個」の自覚・体証であると言えるであろう。このことは、仏教全体を貫いていると思うのである。

#### 4 密教の即身成仏

次に、禅とならんで覚りを強調すると思われる密教の主張について、検討してみよう。空海によれば、密教の特質は即身成仏と攘災招福にあると言われる。即身成仏とは、密教が優れた行法を有しているがゆえに、それに沿って修行すればこの世において、父母所生のこの身において、成仏を果たすことができるというものである。

この即身成仏ということについて説明するものに『即身成仏義』があり、そこにはその意旨をまとめた「即身成仏頌」というものが収められている。それは次のようである。

六大無碍にして常に瑜伽なり

四種曼荼各離れず

三密加持すれば速疾に顕わる

重重帝網なるを即身と名づく

法然に薩般若を具足して

心数心王刹塵に過ぎたり

各五智無際智を具す

円鏡力の故に実覚智なり

この中、「六大無碍常瑜伽」の「六大」とは通常、「地大・水大・火大・風大・空大・識大」の、世界を構成している六つの物的・心的元素のことであるが、空海はこれを『大日経』の句に基づきつつ、識大は我覚を、地大は本不生を、水大は出過語言道を、火大は諸過得解脱を、風大は遠離於因縁を、空大は知空等虚空を表している」と解説している。つまり、大日如来の本性（体）

のさまざまなあり方を表すものだというのである。

次の「四種曼荼各不離」とは、本文に「大日経に説かく、一切如来に三種の秘密身有り。謂く、字と印と形像となり。字とは法曼荼羅なり。印とは謂く種種の標幟、即ち三昧耶曼荼羅なり。形とは相好具足の身、即ち大曼荼羅なり。此の三種の身の各威儀事業を具す。これを羯磨曼荼羅と名づく。是れ四種曼荼羅なり」と示している。この曼荼羅とは必ずしも絵図のことではなく、むしろ輪円具足ということの意味するのであり、いわば全集合のことと考えればよい。したがってこの四種曼荼羅とは、言葉と、象徴としての持ち物と、身の姿・形と、作用の全集合のことになる。持ち物は心を表している。とすれば、実は四種曼荼羅とは、やはり大日如来には、身・語・意の三密の優れたはたらきが具わっていることを意味することになると思われる。もちろんそのはたらきは無量のものであるであろう。

次の「三密加持速疾顕」とは、この大日如来の三密の働きによって、我々が身に印を結び、口に真言を唱

え、心に三昧に住するとき、大日如来と同化せしめられ、即身成仏することを明かすものである。空海はここで、「加持とは、如来の大悲と衆生の信心とを表す。仏日の影、衆生の心水に現ざるを加と曰い、行者の心水、能く仏日を感じるを持と名づく。行者若し能く此の理趣を観念すれば、三密相應するが故に、現身に速疾に本有の三身を顕現し証得す。故に速疾顕と名づく」と説明している。如来はどこまでも大悲によって語られている。

「重重帝網名即身」とある中、重重帝網とは、帝釈天の宮殿にかかる飾りの網のことで、その網の目のの一つには宝石がくくりつけられており、互に映しあうとき、重重無尽に映りあう姿がそこに現前する。その様子によって、重重無尽の縁起のあり方を語るものであるが、それが「即身」とあるという。とすれば、あらゆる存在と重重無尽の関係にある自己が、即身成仏の中で自覚されるということであろう。今のあらゆる存在というのが、すべて主客相関のなかのそれである

とするなら、一切の他者との重重無尽の関係の中に  
ある自己の自覚ということになるであろう。

頌の後半の部分については、もはや省略するが、そ  
れは、本来、我々の自己は、無限の覚りの智慧を有し  
ていることを歌い上げている。

ともあれ、密教はそういう即身成仏を主張するので  
あるが、それを実現する行法としては、この三密加持、  
そして阿字観、月輪観、あるいは五相成身観などがある。  
いずれも無相を求める禪とは異なって、具体的な象徴  
を用いての観法となる。その詳細は、実際に師につい  
て修行するのではない限り、知られないであろう。

### 5 空海における自己と曼荼羅

今の密教の覚りに、はたして否定の媒介はあるのか、  
疑問もあるかもしれない。大日如来と入我我入すると  
説かれたりすることから察するに、大日如来を有的に  
見なし、それと合一するのが密教だと考えられかねな  
い面がある。それはいかにも神秘主義的である。

しかし空海の『秘密曼荼羅十住心論』ないし『秘藏

宝鑰』の十住心思想によれば、密教は大乗仏教の思想  
を経過し、その真理性をふまえてそののちに開かれる  
としていて、空の思想を欠いているとはいえないはず  
のものである。今、その十住心の特に後半（大乗仏教  
以降）の世界を、『秘藏宝鑰』の序にある詩によって見  
れば、次のようである。

〈第六 他縁大乘心（法相宗）〉

無縁に悲を起して 大悲初めて発る 幻影に心を

観じて 唯識境を遮す

〈第七 覺心不生心（三論宗）〉

八不に戲を絶ち 一念に空を觀すれば 心原空寂に

して 無相安樂なり

〈第八 如実一道心（天台宗）〉

一如本淨にして 境智俱に融ず 此の心性を知るを

号して遮那という

〈第九 極無自性心（華嚴宗）〉

水は自性無し 風に遇うて即ち波だつ 法界は極に

非ず 警を蒙つて忽に進む

〈第十 秘密莊嚴心（真言宗）〉

頭薬は塵を払い 真言庫を開く 秘宝忽ちに陳して  
万徳即ち証す

こうして、(今、詳しい説明は省くが、)第七住心で絶対否定に入り、第八住心でそのまま絶対肯定に転じる。この絶対の否定を経てのよみがえりということとは、釈尊や禅の覚りとも共通のことであり、ここに世間世俗の価値を根源的に批判しうる基盤もある。さらに第九住心でその絶対肯定に住することをも否定して(絶対を絶対に否定して)、無尽の縁起をなす現象世界(事無礙法界)のみが浮かび上がってくる。そして最後に、この第九住心をさらに超えて、密教に入っていくという。密教は華嚴宗における、「真如不守自性」をも十分にふまえているというのである。このことは、密教の三密加持ないし密教の行法において、実現しているはずでなければならぬ。たとえば、身に印を結び、口に真言を唱え、心に三昧に住するという行において、自我の絶対否定即肯定および現実世界においての活動への道が(大日如来の大悲のうちに)通じていることであろう。

ではその密教そのものの住心(覚り)、秘密莊嚴心の世界は、どのような世界なのであろうか。今の『秘藏宝鑰』の詩によるかぎり、その覚りの世界は描かれず、それを達成する行法の優秀性のみが語られていた。世界のあり方の描写は、第九住心で終っており、とすれば世界観は華嚴宗で頂点に達しているということになる。しかし密教の覚りに基づく人間観・世界観がないわけではないであろう。

そこで『秘藏宝鑰』の中、第十住心を説明する本文の箇所を見ると、一つの詩が置かれており、その中に「刹塵の渤駄はわが心の仏なり 海滴の金蓮はまたわが身なり」という句を見ることが出来る。国土を塵にすりつぶしたその数ほどの莫大な数の仏陀もわが心の仏であり、海の水のしずくの数ほど莫大な数の諸尊も自分自身だという。無数の諸仏・諸尊は、自己の身・心と別でなく、あらゆる他者が自己であるというのである。もちろん、自己のいのちには無限の性能が具足され發揮されており、あらゆる他者もまた同様である。そう

いう他者の一切も含めて自己であることが密教の覚りにおいては証されるというのである。あの「重重帝網なるを即身と名づく」とあったのと、同じ事を述べているであろう。

さらに、『秘密曼荼羅十住心論』における第十住心の説明の冒頭には、次のようにある。

秘密莊嚴心とは、すなわちこれ究竟して自心の源底を覚知し、実のごとく自身の數量を鉦悟す。いわゆる胎藏海会の曼荼羅と、金剛界会の曼荼羅と、金剛頂十八会の曼荼羅とこれなり。かくのごとくの曼荼羅に、おのおのに四種曼荼羅・四智印等あり。四種といっぱ、摩訶と三昧耶と達磨と羯磨とこれなり。かくのごとくの四種曼荼羅、その數無量なり。刹塵も喩にあらず、海滴も何ぞ比せん。

こうして最後の第十・秘密莊嚴心（真言宗）においては、結局、自心の究極は諸仏諸尊等の曼荼羅（輪円具足）であるとの主張が示されている。華嚴思想では一般的に事象の縁起的世界（事事無礙）が語られていたのが、この曼荼羅ではそれが諸の人格（身）の間の

縁起的世界（人人無礙）として、いわば立体化されたと見ることができ、しかもその世界全体が即自己にほかならないと説くのである。かの金剛界・胎藏界の曼荼羅絵図は、自己の外の世界の様子を描いたものではなく、自己の心中の世界、あるいはむしろ自己そのものの本来の姿を描いたものだったのである。

ここに至って密教の覚りとは、自己が単に自己を超えるような、絶対に対する絶対者のような大日如来と一つとなるといふことではなく、自己が今・ここにおいて身・語・意の三方面で優れた活動をなすかけえのない自己（即大日如来）になるのみでなく、あらゆる他者をも自己とし、一切の他者と協働する自己として実現することなのだといふべきであろう。

おわりに

#### 〈対象論理と場所（縁起）の論理と神秘主義

寸心は、自己の構造を、個と超個の矛盾的自己同一に見ていた。しかしこの個に関しては、単なる個にと

どまるのみでなく、「個は個に対して個である」というもう一つの面をも常に語っている。ここに、唯一のかけがえない個（人）は、実は他者との関係に入ることなしにありえない（個は唯一では成立しない）という矛盾の事態が、個の実相であることが明かされている。寸心は、次のように説いている。

……私は之に對し、古來哲學に於て、個體概念の自己矛盾について深く考へられてゐないと考へるものである。考へられてゐても、未だそこから新なる論理が構成されてゐない。個は個に對することによつて個である。それは矛盾である。併しかかる矛盾的對立によつてのみ、個と個とが互に個であるのである。而してそれは矛盾的自己同一によつてと云はざるを得ない。何となれば、それは絶対否定を媒介として相對すると云ふことである。個と個とが、各自に自己自身を維持するかぎり、相對するとは云はない。従つてそれは個ではない。單なる個は何物でもない。絶対否定を通して相關係する所に、絶対否定即肯定として、矛盾即同一なる、矛盾的自己同一が

根柢とならなければならぬ。それは絶対無の自己限定と云つてよい。……（『予定調和を手引きとして宗教哲學へ』、『西田幾多郎全集』第十一卷（旧版）、一一五頁）

このように寸心は、絶対の他者である汝に對することによつて自己は眞の自己となるといふ。自己は自己のみで完結するのではなく、矛盾的に自己同一である他者なしにはありえないのである。ここに、重重無尽の縁起の全体を自己と見る立場と通じ合うものを見ることもできるであろう。華嚴の事事無礙法界よりも、人格的な個個の（人人の）無礙涉入を表現する曼荼羅世界の基盤に、西田の哲學を置いてみることも、興味深いことである。

このような自己の自覚は、対象認識・対象論理に終始しているかぎり、望めないことである。対象論理を翻し、回向返照する中で、自覚されることである。そこに、論理や分別が消えてしまうわけではない。しかしそこは通常の論理によつては語りえず、異なる言葉遣い、異なる論理によつて描かれることになる。仏教教理を貫く論理にはそのような意味合いがあり、寸心

はそれを場所の論理として精錬しようとしたのであった。それは単なる合一体験志向の神秘主義とは異なり、否定の媒介を重視し、即に対しては即非を見きわめ、(個と超個の間および個と個の間) 絶対矛盾的自己同一を見つめるものなのである。

## レスポンス (要約)

田中 裕

### (1) 釈尊の覚りと縁起の理法の関係

原始仏教の經典『聖求経』と『中論』との関係…「縁起の了解以前に解脱の自覚がある」「縁起の覚りとは異なる不生不死等の涅槃の覚りが伝えられている」

質問 a…縁起とは、「縁によって生ずる」ことを意味する。したがって「不生の縁起」ということは、本来ありえない概念にも思われる。「不生の縁起」というときの「の」を如何に解するか。

それは縁起の理法そのものが、矛盾を孕む故に成立しないと結論する帰謬論証なのか。それとも、縁起の理法が「八不」によって否定的に叙述された(諸法の)実相に「由来する」という意味なのか。「不生の縁起」という新しい縁起を説いたのか。

質問 b…龍樹は「空」の立場をニヒリズムとみなす

非難を論駁するとき、「空の立場」においてこそ、原始仏教の教説が生かされるのであって、龍樹を批判する「存在の立場」（説一切有部）こそ、逆に仏法を破壊するものであると言う論法を使う。「縁起＝無自性＝空性」の同義的なることを主張する龍樹は、時間的なる生成の世界を「空の立場」において全面的に肯定したと解してよいか。

(2) 禅の覚りの一般的表現 見色明心・聞  
声悟道 純粹経験

『無門関』第一則…禅定のなかで分別を否定しつつし、大死一番したものが経験する境地。

「覚りの具体性」…香巖撃竹・靈雲桃花の故事、道元の評釈について。

質問…日本仏教の主流であった本覚思想や如来蔵思想は「本来の仏教にあらず」という批判があるが、道元と本覚思想、道元の仏性論と「見性成仏」との関係をどのように見るか。

(3) 西田の禅理解 逆対応の論理

質問 a…「絶対矛盾的自己同一」と「逆対応」の関係。「逆対応」は「絶対矛盾的自己同一」の一側面を表現したもののか、それとも、そこには還元されない新しい主張か。

質問 b…絶対者と個との関係について、絶対否定を媒介としない「正対応」なるものはありえず、絶対者と個との関係は逆対応でなければならぬのか、それとも、「逆対応」は浄土真宗のような「他力」の立場のみを特徴付けるものであるのか。

(4) 密教の即身成仏

質問…「密教が優れた行法を有しているが故に、それにそって修行すれば、この世に於いて、父母所生のこの身において、成仏を果たすことができる」という意味での、密教の「即身成仏」と臨済禅でいう「見性成仏」の違いは何か。（神秘主義ではないともいわれる禅と密教との違い）

(5) 空海における自己と曇茶羅

論理と神秘主義

「密教の覚りとは、自己が単に自己を超えるような、絶対に対する絶対者のような大日如来と一つになるということではなく、自己が今・ここにおいて身・語・意の三方面で優れた活動をなすかけがえのない自己(即大日如来)になるのみでなく、あらゆる他者をも自己とし、一切の他者と協働する自己として実現することなのだというべきであろう」

質問…神秘主義に対する論難のひとつは、「自己に同一化される」がゆえに他者の存在が自己に「解消され、自己とは絶対異なる他者の他者性が消えてしまうがゆえに、「倫理」がその立場からは出てこないと言うものである。宗教的世界は倫理には還元されないが、倫理をも成立させるものでなければならぬ。上に要約されるような自己の立場において、「自己」に還元されぬ(他者との協同、他者に対する倫理的な責任という問題はいかにして引き受けられるのか。

(6) おわりに。対象論理と場所(縁起)の

「寸心は絶対の他者である汝に対することによって自己は真の自己となるという。自己は自己のみで完結するのではなく、矛盾的に自己同一である他者なしにはありえないのである。」

質問…西田は中期の著作においては「自己が自己に於いて自己を見る」という言い方で場所的な自覚を表現していたが、後期になると「自己は絶対の他者である汝に対することによって自己は真の自己になる」「絶対否定による媒介」を強調するようになる。この後期の立場においては、中期の自己の立場(本来の自己の探求という意味での自己の現象学の立場)は乗り越えられたと見るべきか？

## 討議Ⅲ

司会 田中裕

田中

竹村先生の御発表は、一冊の本になるような雄大な構想のもとに書かれています。『聖求経』に始まり、『中論』、唯識、禪、密教、そして最後には現代の日本の宗教哲学として西田幾多郎を引用されているということで、そのなかには考察すべき多くの問題が含まれています。質問というよりも、わたしがこれを読ませていただきまして、わたし自身の中で更によく考えてみたいという問題がございます。全部で八つでございますが、仏教的に八不で答えられて、おまへの質問の前提そのものが駄目だと言われればそれでおしまい、それでもけっこうでございます。ですが、お答えいただきたいと思いません。

「不生にして不滅」とは「八不」の冒頭に出て

くる言葉ですが、それが実は縁起の理法を説くよりも先にあったのだということで、『聖求経』まで遡られました。八不中道とは大乘以前に遡る原始仏教の根本に立ち返ることであるということ、縁起ということは原始仏教においても部派仏教においても、そして龍樹においても中心な概念であったとわたくしは理解しております。しかし、縁起 (Pratītya-samutpāda) という言葉自身の中に、「依存的な生起」とか「縁によって生ずる」という意味が含まれるであろうと思います。したがって、「不生の縁起」という如きことは本来はありえない、つまりそれは矛盾概念であるとも思われます。そうすると、ナーガルジュナの『中論』の「帰敬偈」というところで、八不によって特徴付けられる縁起、特に「生ずることのない縁起」を説かれた仏陀に礼拝するということは一体どういう意味なのか。それは決して容易に理解しうる事柄ではない。この箇所を、ゼノンの運動否定論と同じように、生

滅する相対的な世界というのは真実の世界ではないのだ、だから生滅などということは聖諦においてはありえないのだ、と読む人が非常に多い、むしろそれが多数派であると思います。しかし、中論の最後の部分に、縁起を説くことが付加されていることから伺えるように、龍樹は縁起を否定しているわけではなく、空・無自性と同義である縁起を肯定しているようにもみえます。そうすると「不生不滅の縁起」と言うときの「の」を如何に解したらよろしいのでしょうか。

龍樹の議論をゼノンの運動否定論とおなじように、真実在が不生不滅であるということを経証するために、生滅を否定する、つまり「生成」ということは論理的には矛盾しているために成立し得ない」ことを示すことによって帰謬論的に「真実在が不生不滅である」ことを論証したと理解すべきなのか。

あるいは、「八不」によって否定的に叙述され

た「諸法の実相」、ダルマのダルマたるどころに法性に、縁起が由来するという意味なのか。つまり、諸法の実相に法性は、パルメニデスの言いが如き究極の実体などではなく、根源的に相依性的であるがゆえに、そのような「法性」に縁起が由来するという意味なのか。龍樹が空性・無自性と同義として説いた縁起を「不生にして不滅の」縁起と言ったことについて、竹村先生はどのようにお考えかということをお聞かせ願えればと思います。これが質問の(1)のaです。

次に、質問の(1)のbに移ります。『中論』の「観四諦品」などを読んでみますと、大変印象的なのは、「空」の立場はニヒリズムではないかという保守的な仏教からの批判を龍樹自身が先取りして、それに応答している箇所ですね。つまり四聖諦も「ない」し、生老病死というものも「ない」のだという立場は、仏法を破壊するものではないかという類の批判に対して、そういうこ

とを言う人たち、たとえば説一切有部のように  
仏教を存在論の範疇によって基礎付け、一切を  
存在として語る立場こそ、縁起という仏教の根  
本的理法を破壊するのだと答えている。だから  
空の立場に立つことによって、本来の意味で縁  
起ということが成り立つのであって、存在の立  
場に立つ限り、縁起は成り立たないと言ってい  
る。そうだとすると、龍樹は存在論の立場を全  
面的に否定することによって、縁起の概念を徹  
底させ、その徹底した縁起概念によって、時間  
的なる生滅の世界、つまり我々がそこから解脱  
すべきだと考えている生滅の世界を肯定したと  
解してよいのかということです。

二番目の質問は、禅の覚りの一般的表現とい  
うところに出てきましたが、道元の臨済宗批判  
をどう解釈するかという問題です。駒澤大学の  
松本先生の書かれた「縁起と空」や、袴谷先生  
の書かれた「本覚思想批判」などの著作を読ま  
せていただきましたが、やはり西谷啓治先生や

阿部正雄先生のように、臨済禅の立場で書かれ  
たものとはパラダイムが違う、果たして対話が  
成立するのかなという部分もありました。しか  
しながら、そこで議論になっているところは宗  
教哲学の根本問題であるように思います。わた  
しは仏教徒ではありませんが、同じような問題  
はキリスト教にもあります。本覚思想は仏教に  
非ずというと、自然神学はキリスト教神学にあ  
らずといったバルトを連想致します。

そうしますと道元の解釈なんです、竹村先  
生の引用された例はあまり臨済とか曹洞とい  
うことの差を感じさせないものだと思います。「香  
巖撃竹・靈雲桃花」というのは、臨済禅で出て  
きてまったくおかしくないようなものですが、  
晩年の道元は臨済批判ということを行なう。曹  
洞宗の立場の人は、それを重視しているわけ  
ですね。そしてその場合に、袴谷憲昭先生、それ  
から松本史朗先生は本覚思想や如来藏思想は「本  
来の仏教にあらざ」という議論を展開されます。

そうすると「見性成仏」ということをどう理解すればよいのか。

今日のご発表で、この問題を考察する上で、ひとつ示唆をいただいたと思うのは、鈴木大拙の言葉ですね。「見性とは性を見ることではない」と、「見が性で、性が見だ」。私は、エックハルトのラテン語著作にある議論、*intelligere*（叡知的直観）と *esse*（存在）の同一性にかんする議論を連想しつつ読ませて頂きました。まず、対象的存在が先にあつて、それをあとから叡知的に直観するとか、見るとかいうことではない。存在よりも先にある「見る」というはたらきは、じつは存在を創造する働きであり、行為的な実践よりも根源的な「はたらき」である。そういう意味で、私は、キリスト教的神秘主義の文脈に置き換えた場合に於いても、「見」と「性」の同一性を語る言葉は生きた意味を持っていると思いました。

それからもう一つは西田哲学で言う「絶対矛

盾的自己同一」に関する質問ですが、秋月龍珉老師は「これは一息に読まれるべき公案だ」ということを仰つていたと記憶しています。

すると「絶対矛盾的自己同一」と「逆対応」とはどういう関係なのか。「逆対応」というのは「絶対矛盾的自己同一」の一側面を表現しているのか、それとも「絶対矛盾的自己同一」では言い表し得ないダイナミックな事態を表現しているのか、ということです。

竹村先生が引用されている西田の文章、とくに大燈国師を引用している箇所では、「逆対応」ということが出てくる前に「矛盾的自己同一」ということを語り、そしてその後で「逆対応」を語っている。しかし田辺元が西田哲学を批判するときに、「逆対応」は宗教の論理として素晴らしいけれども「絶対矛盾的自己同一」は「自己同一」の立場である限り、親鸞やパウロのよいうな自己の根本的な転換、聖者ならぬ凡夫の宗教的回心のダイナミズムを著すことが出来な

いという議論をしました。これについて、竹村先生はどういうふうに考えてらっしゃるのかというところをお聞きしたい。

つまり、秋月龍珉老師が嘗て言われたように、「正対応があつて逆対応があるのではない、正対応などというものは本来ありえないのだ」とそういうふうを考えるか。

あるいは、そうではなくて、「逆対応」と言ってもそれは、聖諦の第一義でなりたつことではなく、あくまでも「方便」のレベルで成り立つ事柄であると考えべきか。つまり絶対者というものを何らかの形で、われわれが措定して語るときに「逆対応」ということが出てくるけれども、しかし「逆対応」というのはあくまでも「絶対他者」、あるいは「他力」ということが前提となつたときに言えるのであつて、「禪」のすべてが、「逆対応」で語られるわけではないと考えるのか。

阿部正雄先生は、「正対応」と「逆対応」と

いう言葉を禪の悟りと真宗の信心との違いを表すために使われたことがあつたと記憶していますが、その点に関して竹村先生がどのようにお考えになつておられるかをお聞きしたい。

それから密教でいう「即身成仏」について、「密教が優れた行法を有しているが故に、それこそつて修行すれば、この世に於いて、父母所生のこの身において、成仏を果たすことができる」と言われています。成仏は遠い未来ではないし、そして何度も生まれ変わり最後に遠い将来において成仏するのではなくて、今ここでこの身をそなたのまま成仏ということと言われるのであれば、禪に近い言い方であらうかと思えます。しかしわたしどもが素朴に「即身成仏」というと、極めて神秘的な、つまり弘法大師の方がまだ瞑想して座禅しておられて高野山にいらつしやるとか、あるいは真言宗の信徒が即身成仏しミイラとなつて礼拝の対象となるとか、そういうレベルで語られることが多いとおもいま

すが、「禪」はもう少し日常に即した印象を受けるのですが、その点はどうでしょうか。これは密教と禪の違いに関する質問です。

それから空海に関しては、竹村先生の文を引用させていただいたのですが、たしかに大変素晴らしい文章です。つまり、「密教の覚りとは、自己が単に自己を超えるような、相対に対する絶対者のような大日如来と一つになるということなのではなく、自己が今・ここにおいて身・語・意の三方面で優れた活動をなすかけがえない自己（即大目如来）になるのみでなく、あらゆる他者をも自己とし、一切の他者と協働する自己として実現することなのだといべきであらう」というところですが、この前半部については、わたくしは全く同感いたします。しかし、その後半部分は、どう解釈すべきでしょうか。現代において哲学しているものの立場からすると、他者というものは、ここでどうなってしまうのか―そこに問題が残ります。「あらゆる他者

を自己とし」ということで、他者の問題についてのどのようなことが言われるのかということですね。つまりそのような自己は「大我」アートマン」にならないだろうかということですが。これは神祕主義の論理に対する根本的な批判の一つであろうと思います。同一性の立場を破るものがない。「同」に一切が解消されてしまって、他者が消えてしまう。「あらゆる他者を自己とし」という言葉だけを追うとどうもそのように聞こえてしまう。自己とは絶対に異なる他者の「他者性」の消えたところに倫理ということが成り立つだろうか。わたしは宗教的世界が倫理に還元されるとは思いませんが、やはり倫理もその宗教的な立場から成立するというものでなければならぬであろうと思います。現代の哲学では自己に還元されない、「自同性に還元されない」と他者」というものの存在を哲学的にきちんと論じなければならぬところです。しかしいわずに神祕主義者は、このような疑問をすつとばし

てしまうところがあると思うのですが、そこに、わたしは哲学するものとして、大いなる懸念を感じます。

他者に対する倫理的責任という問題を神秘主義の立場においてどのように引き受けることができるのだろうか。イエーガー神父もこういう質問を受けて色々な発言をしています。それは神秘主義に対する理解が違くと、神秘主義こそ他者との協働を可能にするのだという発言をされていましたが、やはりその点ももう少し突っ込んでお答えいただければ幸せだと思えます。

最後に西田哲学の問題ですが、中期でいう「叡知的世界」というのは判断的一般人に始まり、自覚的一般人、叡知的一般人、行為的・表現的一般人に終わる。この議論の道すじというのは、わたしは自己の現象学であるという理解を持っています。つまり「精神の現象学」ではなくて「事究明」という意味での「自己の現象学」ですね。ノエシスとノエマというフッサールの用語を借

りつつも、その意味を転じて、「ノエシスの超越」ということを西田は言いますが、「ノエシスの超越」とは、「叡知的世界そのものの超越」、それと同時に「叡知的自己の超越」という意味ではないか。田辺元が、メタノエシスという言葉で、理性そのものの立場を超えることを表現する以前に、既に西田は、ノエシスという立場そのものを突破する方向性を、「叡知的世界」という論文の中で示していたと私は理解しています。

西田幾多郎は中期においては「自己が自己に於いて自己を見る」とか「自己が自己に於いて自己を映す」という言い方をしていました。しかし、竹村先生が引用された晩年の西田の文章になると「自己は絶対の他者である汝に対することによって真の自己になる」とか「絶対否定による媒介」ということが出てまいります。

中期の西田哲学のように、「自己が自己に於いて自己を見る」とか「自己が自己に於いて自己を映す」といった場合には、「他者」は少なくとも

も言葉の上では全く語られていない。しかし後期の西田哲学には、自己同一は絶対否定によって媒介されなければ決して成立しないと語られるようになる。この中期西田哲学に於ける自己の現象学と、後期西田哲学における「絶対矛盾的自己同一」ないし「逆対応」の立場の間に、断絶があるのかどうか。中期の立場はある仕方でも乗り越えられてこの後期の立場になったのか、あるいはそうではなくて、ここには深い連続性があるのか、その点について竹村先生のお考えをお聞かせいただければと思います。以上でございませう。

竹村

懇切なご意見、コメントありがとうございます。大変鋭い指摘ばかりで、的確に全部お答えできるか分かりませんが、ひとわたりまずはレスポンスを試みたいと思います。

まずは不生の縁起ですが、これは『聖求経』では不生、不老、不死等々の涅槃という言葉だ

ったのですが、『中論』の「帰敬偈」では八不の戲論寂滅の縁起という言葉が確かに出てくるのですね。それは縁起に対する形容詞のような形で出てくるわけです。戲論寂滅の縁起というのはある意味では矛盾でもあるわけですが、これをどう理解するかということは解釈の問題になります。わたし自身は縁起であるが故に無自性であって、その無自性というものが縁起の世界を貫いている。この無自性まで説かれるそういう縁起、戲論寂滅、八不、いわゆる勝義諦をも説くような中での縁起、むしろ縁起よりも八不や戲論寂滅に力点がおかれているそのことを説いた仏というように理解したいと思っております。実際『中論』を見ましても、要するに言語批判をやっております、主語を立てて述語すると常に事実と乖離してしまうとして言語を解体していき、まさに戲論寂滅の世界を指し示しているわけです。『中論』の核心は言語を解体して戲論寂滅の勝義諦、究極の真理と言

いますか、そこにいかに出会わせるか、というのがテーマではないかと理解しております。ですからわたしは、縁起とあるのですけれどもあまり縁起には重きを置かないで、あるいは縁起であるが故に勝義諦まで語らざるを得ないそういう縁起思想だと理解したいと思っております。

もう一つは非常に安直なのですけれども、仏がこの世にお出ましになるうがなるまいが、つまり仏が覚ろうが覚るまいが縁起は真理であるという定型句が原始仏教以来ありまして、縁起というのは真理の代名詞となつている。ここでも縁起の語は真理の代名詞として使われた、そのように理解したらどうかと思つたりしております。

「由来する」という意味なのかという疑問もあるわけですが、由来するの内容にもよると思うのですね。八不ということを見たその目から見られた縁起ということであれば、「由来」と言つてもよいのではないかと思います。

それから文脈を全て理解しきれては無いのですが、「時間的な生成の世界を『空の立場』において全面的に肯定したと解してよいか」と。これにつきましては、言語を解体して戯論寂滅の世界にいったん入った後は逆にどんなことも言えるといえますか、その中に生死と涅槃は区別しない、涅槃と生死は一つであるということも出てくる。つまりここにおいて時間的生成の世界はそのまま肯定されてくるという局面が竜樹には存在しています。だから全面的に肯定したという部分もありうると思います。

それから、禅の覚りととの関係で道元と本覚思想の問題ですが、まず本覚思想や如来蔵思想が本来の仏教でないかどうかということですね。これ自体が、まずどういう意味でないのか、あるいは本覚をどう定義するかということで議論しなければならぬところが一つあるでしょう。『華嚴経』の「性起品」に、如来が衆生を觀察すると、自分と全く同じ智慧が一人ひとりの如来

の中に完全にそっくり具わっている、そう観察したとはつきり書かれてありまして、仏教の立場は仏説を尊重するところがありますから、本覚が全く仏教ではないと言い切れるかどうかという問題があります。しかしそれはそうとして、次に道元は本覚かどうかということですが、確かに肉体が死んでも続いていくような覚りの覚体みたいな実体的な心としての覚りの本体があるという思想ははつきりと否定したわけです。しかし一方で修証一等ということははつきり言っているわけで、修行の中に覚りがあると言いますか、覚りの中で修行が運ばれてゆくということは道元の立場としては否定できないだろうと思います。それを本覚と仮に言えば、本覚的な見方というのは道元にないわけではないということになる。しかしそれは決して実体的な覚体が存在しているといったような立場ではないと思います。道元禪師は見性という言葉

を非常に嫌いました、一二巻本の何かの巻に、六祖慧能が見性という言葉を使っているから『六祖壇経』は偽書だ、とまで言っているのですね。非常に見性という言葉を否定しております。では道元はまったく覚り体験を否定したのかと申しますと、わたしが紹介しましたように覚りの経験をきちつと肯定していると思いますので、始覚的な立場も否定したことはないとならないとわたしは思っております。特に『永平広録』に出てくるのは、確か永平寺での上堂です。道元禪師は『正法眼蔵』をずっと示されてゆきますが、永平寺に移ってから後は『正法眼蔵』を著しませんで、もっぱら上堂で大衆に示したわけで、晩年の道元の思想を本当に理解するためには『永平広録』を解読しなければなりません。しかしこれは非常に難しい、何を言っているのかわからないところがありますが。その中で「忽然として大事を明らむ。今日の人、須らく両員の芳躡を慕うべし」とはつきり言っていますから、始

覚的な立場が全くないというわけではないと思  
うのですね。

道元は仏性の巻を書きまして、仏性を説いて  
いるわけですが、見性成仏と仏性論というのは  
見性成仏をどう考えるかによると思います。見  
性という言葉自体は、道元は異常なほど嫌いま  
した。あれほど言葉を自由自在に解釈して操る  
道元が、見性については「見が性で、性が見だ」  
というふうには肯定できなかったという状況が  
あります。道元の仏性論というのも一言でなか  
なかい難いところがありますが、仏性の巻に、  
「悉有それ透体脱落なり」という言葉が出てくる  
のですね。「悉有即仏性」なんです、その悉有  
は「透体脱落なり」と。脱落というところで仏  
性を押さえている、わたしはそこがポイントで  
はないかと思っております。脱落というものを  
始覚的に見ることもできるけれども本覚的に見  
ることもできるわけであって、修証一等という  
ところを核心に据えて、それと仏性が関連して、

という立場が道元だと思えます。それに對して  
如何なる意味・概念での見性成仏がどういう関  
係になるか、という話になるのではないかと思  
います。

それから西田の逆対応と絶対矛盾的自己同一  
であります、**「逆対応」**という言葉は田辺元先  
生が御自分の親鸞論を講演か何かでされて、そ  
れを西田が又聞きしたのですかね、直接聞いた  
のではないようですが、それに触発されて、色々  
な経緯の中で務台理作さんとのやりとりの中で  
**「逆対応」**という言葉が出てきます。非常に晩年  
の言葉ですね。ですから、真宗というものが大  
きく関わってくるころがあると思えます。

しかし『場所的論理と宗教的世界観』を見て  
ゆきますと、真宗だけではなくて禅もキリスト  
教も、自己と絶対者との関係は**「逆対応」**とい  
う言葉で示すのが一番よろしいというのが論点  
かと思えます。「絶対矛盾的自己同一」という言  
葉はいろいろな局面で使える言葉だと思えます

が、自己と絶対者との絶対矛盾的自己同一の関係をさらにダイナミックに表現したのが「逆対応」です。そこには単に否定を媒介した関係ということではなくて、個の方向に徹すれば徹するほど神に触れる、つまり究極の普遍ですね。普通は普遍の方にどんどん降りていって究極の普遍に行くのですが、ところが個の方に行けば行くほど普遍に触れるんだと、そういう「逆」という関係が実は示されていると思います。それは決して禅でも異なる関係ではないのだと西田は説きます。自己の死という問題とか個という問題を突き詰めて見つけて行く中で宗教的世界がひらけてくる。ですから他力だけの特徴付ける言葉だと言い切れる問題ではないと思います。「他力」という言葉自体も問題ですけども、そんなふうに感じます。

それから密教の即身成仏と臨済禅の見性成仏の違いは何かということですが、田中先生も言われたとおり、わたし自身も密教の世界はほと

んど体験していません、臨済禅も体験したとは言えないかもしれませんが、ですから違いをどうこう論じるのはなかなか難しいですけれども、一般的には禅はどちらかと言うと心の方の即心是仏、密教は即身成仏ということと身と心が違うといわれたりしますが、それはあまり意味がないと思います。わたしとしましては、いろいろな宗教体験は一つのところを見ている、というところで括ってゆきたいという気持ちがあります。ですから全くの違いがあるとは言いたくはないのですけれども、ただ覚りの世界の表現において、わたしが多少紹介させていただきましたように、即身成仏の世界の覚りの中では自己が自己だけに止まらなくて、自己があらゆる他者であるといいますか、諸仏諸尊も自分であるという世界が比較的明瞭に出されている。その辺は多少傾向が違うかと思えます。そのぐらしか言えないと思えます。ちなみに即身成仏というのは、ごく一般的に言えば、この身に即

して仏になれるということではありますが、やはりそれが可能であるのはすでに仏であるからという本覚思想のようなところが基盤にあります。そして、それを踏まえての即身成仏である、それは「即身成仏頌」の後半の詩の方ですね。無限の可能性をすでに持っているのだというふうに説かれております。

それから四番目の質問の最後の括弧内ですが、禅は神秘主義ではないと西田はさかんに言っていました。同じように、密教は当然神秘主義だろうという前提そのものも、つまり密教も所謂世人が考える神秘主義ではないのかもしれないという、そこを一つ押さえる必要があるかもしれないと思います。

それから五番目の質問ですけれども、他者を自己とするというのは決して一つの自己になっってしまうということではなくて、すでに道元禅師にも他己、他の己という表現もあるわけですね。しかし、一体とか自分だとかいうような表

現を敢えてしているのは、あくまでも空性、空ぜられた法性とか真如において一つである、それと同時にそれぞれがそれぞれにかけがえない主体であると、その中の自己であるということになるのではないかと思います。ですから、自他も「絶対矛盾的自己同一」ということになるのかもしれませんが。その本性は有の立場ではなく、あくまでも空の立場で、空性において一体である、そういう意味で他者も自己であるのだけども、しかし他者の主体はあくまでも絶対の主体として成立している、そういう全体を自己と了解してゆくといえますか、そういう構造になるかと思えます。そうなりますと、一つは互いに関係しあうという、その関係しあう中で自ずから倫理といえますか、具体的なこの場のあるべき方向が出てくると思えます、それから本来平等な本性の一体であるというところに根ざしたときに、大智はそのままに大悲だと言われますが、要するに共感と言いますか、

同体慈悲と言いますか、他者の苦しみが自ずから自己の苦しみになる世界が開ける。そこでおのずから、命令とか理性的な立場でこうだからこうしなければいけないという倫理ではなくて、他者の苦しみを共に苦しむというその中からあるべき規範が出てくる。そこに倫理というもの

が成立してくるのではないかと思えます。そして西田ですが、実はわたしは『場所的論理と宗教世界観』しか読まないという乱暴なことをやっております、その中にすべてが含まれていると言えば含まれていると思うのですけれども。それで中期の哲学は読んでおりませんので、中期と後期がどういう関係にあるかというところについてはつきりとしたことは言えませんが、中期後期をどう分けるかという問題はありませんが、一般的に「弁証法的な一般者の世界」から後期だと言われると思います。この辺では明らかに個は個に対して個物であるということの究明が中心テーマになっているような気がしま

す。実は西田は当初から、おそらく真の個物は何かという問題意識があったと思うのですね。アリストテレスの、主語となつて述語とならないものが個物だというのに対してどうも違う、ではいったい真の個物は何かということがおそらく根本にあつてそれをずっと追求していったと思います。それは「場所の論理」が自覚されて更に深まってゆくのですけれども。西田の哲学は「場所」の哲学だと言われますが、一方では「個物」の哲学だと言えるのではないかとわたしは思っています。その個物というのは自らが自らを限定しうる存在です。それが如何にして成り立つかという問題です。それをずっと追求していたという意味では、おそらくどこかで中期と後期と連続性がある。具体的にどういふふうに非連続面・断絶面があるかということについては、わたしは読んでいないので分かりません。以上です。

田中

どうもありがとうございました。特に先生が言われた「逆対応」について、たとえば個が個に徹するという時に普遍に達するということが、わたしも実は西田とは独立にそういうことを考えておりましたので、西田にはつきりそのような文章があったかどうかは記憶しておりませんが、その点に関して大変共感を覚えました。その他の問題に関しては会の後に考えるところで、今度は皆様の方からご質問をいただきたいと思えます。

森

大変興味深いお話ありがとうございます。今回は最後に密教も入れた上で、しかし括りとしては西田哲学の方に来まして、先生がまず秋月先生につかれたということを変更されました。最後に「人と人」のところに出てゆかれるというのは秋月先生の方向だと思えるのですけれども、今日は新しく密教を踏まえることで印象深く伺いました。先生は西田の最後の宗教論し

か読まないとのことですが、今日は「予定調和を手引きとして宗教哲学へ」からも引用もありますので、その点も踏まえてご質問させていただきます。先生の宗教論の理解として絶対者の絶対的な自己否定というところを強調されるというのが先生の読み方の一つだと思います。そういう意味で「逆対応」についても「矛盾的自己同一」についても仰っていることが一貫していて良く分かるのですけれども。もし絶対者の自己否定というところを問題にするとすれば、「予定調和を手引きとして宗教哲学へ」では神性(Gottheit)という言葉が使われておりましたが、後の宗教論では駄目だ言うところがあるわけです。そうしますと絶対者の自己否定のレベルでも最終段階で違いがあるのではないかとというのが一つの質問であります。それから個と超個という言葉は、鈴木大拙先生が『日本の霊性』の中で一番最初に使われたと思えます。しかし西田自身は宗教論の中ではあまり「超個」

という言い方は、あるいは「超個の個」という言い方はしないと思うのですね。しかし先生は「超個の個」ということと、「個は個に対して個」ということを二つ付き合わせる仕方です。非常に興味深い展開をされたように思われます。僕も大拙さんと西田さんを重ねてみたいという気持ちがあります。しかし個と超個というこの使い方は西田よりも先生の方がすっきりし過ぎて、少し問題があるのではないかと思うのですね。と申しますのは、大燈国師のこの言葉「此理人々有之（このりにんにんこれあり）」ですね。宗教論では確かに絶対者と個との関係を最もよく表わすのがこの大燈国師の言葉だということになっておりますが、もともとの言葉はもちろん絶対者という言葉ではなくて、「人々」なんです。そうすると禅の立場から見てもこの解釈として、少し西田さんの使い方と大燈国師の本来の意味とは違いがあるのではないかと疑問に思うわけです。その点を先生がどのようにお

考えになるのか、是非お聞きしたいと思いました。

竹村

まず「予定調和を手引きとして宗教哲学へ」では神性が使われているということですが、わたしは最晩年を尊重したい立場でして、そこではとにかく絶対者が自らを否定するというのが何回も出てきて、逆に言えばそれがあって始めて絶対自由なる個が成立しうるわけですね、それをわたしは最終的な立場と見なしたいと思うのですね。

森

ですから、意志とか人格とかそういうのが鋭く出るのは最終の宗教論ですよ。そうするとそこを超個と言ってよいのかですね。西田さんは大拙さんの『日本の靈性』を読んで宗教論を書き出したわけですから、まさに二人の繋がりは強いのですけれども、西田さん御自身が超個の個とか個の超個という言い方はしておりませんし、神性では駄目だということを改めて言うわ

竹村

けですから、もつと鋭い意志とか個とかを出せるわけですね、そのときに超個ではまずいのではないかと。

先ほど森先生が個と超個の言葉は大拙だというのは先生の言われるとおりで、ただ『日本的靈性』は終戦の年ないしその前くらいですよ。しかし『禅の思想』という著作で使われており、『日本的靈性』の前から使っております。また、それでは西田は語りきれないのではないかと、いうことですが、ただわたしが引用しました「故に我々の自己は、何処までも自己の底に自己を越えたものに於て自己を有つ」は、超越の越の方で超ではないのですが、自己を越えたものにおいて自己をもつということです。これはある意味「超個の個」と言ってもよいのではないかというのがあります。個よりも「超個」が問題だと、今、森先生が言われたように思いますが、それは超個といっても西田の場合は絶対

松岡

者が自らを否定するということを含意した「超個」だと了解してゆきたいと思うのです。それから大燈国師の言葉「此理人々有之」で、別れて別れない、対して対しないというこの理が一人ひとりあると、つまり一人ひとりに個と超個が接しているということがあるという意味ですから、これは矛盾はしないとわたしは思います。

一つだけ疑問に思っていることを申し上げたいと思いますが、それは釈尊の覚りと言われるときに先生は『聖求経』をお引きになっております。これは仏教とキリスト教のどの対話の場合にも言えることなのですが、釈尊の何々と言われるときに、何を持って論証の根拠にするかということがやはり問題ではないかという気がするのです。そういう意味ではキリスト教のよな聖典成立史があつてそれに乗つかつて言わなければいけないと思うのです。しかし実際は、

経典成立史はまだないという状況ですので、それでも誰でも認めるようなこれはもっとも古い経典の層というのはございますので、そういうところから言うと、『聖求経』はそういうところにはない部分だと思えます。いろいろなことが原始仏典といってもございますので、自分の思想に当てはまるものを拾おうと思ったら色々なところから出うると思うんですね。一番大事なニルヴァーナについても色々あるわけですし、たとえば一番古い部分と言われる皆さんが認められるところの『スッタニパータ』の四章五章ですけれども、そこではたとえはこう書いてあるんですね。「何も所有せず、何も執著しないこと、これが比類なき洲（避難所）である。この洲をわたしはニルヴァーナと呼ぶ、ここでは老いと死とは消滅している」（『スッタニパータ』一〇九四）。そういう書き方で、その中に老いと死がどうして消滅するかということの縁起の内実が示されております。縁起というのは

対象的に見られた法ではなくて、わたしは方法論だと思うんですね。こういう理由で迷いが出てくる、だからこれを止滅していけば迷いがなくなってくる、そういう方法論だと思っております。それが所有とか執着しないことという形で、それにはどうすればよいかということが説かれてはいるわけですけれども、そういう縁起のつとつてある在り方、止滅したあり方、それがニルヴァーナであるとも説ける。これは一例であって、わたくしが申し上げたいのは、宗教間対話などで釈尊がどう言ったということに関しては原典に即した、キリスト教の側でなされているような厳密さがあってもよいのではないかということです。それはなぜかと申し上げます、原始経典の層によってものごく表現も変わってくるからです。また内容もヒンドゥー教のものとかジャイナ教のものが入ってきて、色々変化してゆくわけです。そういうことへの意識が仏教とキリスト教の対話には欠かせない

竹村

のではないかと。その点についてどのようなようにお考えになれるかお聞きしたいと思います。

確かにわたしはあまり文献のクリティークは得意ではありませんで、そういうところは欠けているところがあると思います。歴史上の釈尊が本当に何を言ったのかを追及する立場であれば、そういうことが必要だと思うのですね。ただここでは歴史上の釈尊が本当に何を言ったのかということが最も大事かというところ、もうちょっとわたしは曖昧で、原始仏教も幅を広く取って、まずその辺の段階でどういうことが言われているかというところで押さえてしまったということとです。厳密さが足りないと言われれば足りないと思いますが、ただ歴史上の釈尊が何を言ったかが本当に大事なのかどうかというところは、わたしはなんと言うか、感覚が違うところもあります。『スッタニパータ』の何章かは分からないのですが、「不死」という言葉が出

田中

できていまして、それは根本にあるものではないかと思っています。その不死というのは決してずっと生きているということではないだろうと、その点については少し書いておきました。またご質問なりコメントなりあると思います。が、時間になりましたのでこれで終わりにしたいと思います。