

# 信と知―無差別智と大悲

仏教とキリスト教に通底する靈性の自覚

田中 裕

はじめに―河波昌先生を追悼して

本学会の会長として活躍された河波昌先生の晩年の思索を収録した著書『形相と空』には、ウイーン大学哲学部での講演「形相と空」、早稲田大学で開催された国際クザーヌス学会での講演「東西に於ける万有在神論について」、東洋大学退職記念シンポジウムでの講演「東西宗教思想の課題」など、様々な学術誌に掲載された先生の講演記録と並んで、東西宗教交流学会での講演「形相主義と空の成立」もまた質疑応答と討議と共に収録されている。

「形相」という言葉によって古代ギリシアに由来するヨ

ーロッパの哲学的伝統が指示されているが、河波先生の比較思想的な研究の独自の点は、アレキサンダー大王の東征以降、ギリシアの「形相主義」が、西北インドにおいて仏教と邂逅し、両者を新たに統合する立場として、限定された有限なる「形相」を限定する無限なる「空」において見る「高次の形相主義」が生まれたことに着眼された点であろう。

先生は「色即是空、空即是色」の「色」を「形あるもの」、「限定されたもの」、すなわち「形相」と理解した上で、後半部分をサンスクリット語原文に即して「空なればこそ空は色なれ」と訳し、そこに無限なる空の持つ積極性、形な

き「空」が「形相」へと自己限定する動性を読みとつておられたのである。

ガンダーラ地方の「アポロン神」と見紛うほどの「アポロン仏」の制作と仏像礼拝は初期大乘仏教の特色の一つであるが、そのような形像の礼拝を通して、礼拝者の面前に現前する仏陀を主題とする初期大乘経典が新たに数多く制作されたのである。そこには「遍在する仏身が、まさにそのゆえにどこにでも現前する」という構造があり、それをもっともよく表現した経典として河波先生は縷々「般舟三昧経」を挙げられていた。「般舟三昧 (Praty-uppan-samathi)」は、礼拝者が想念の集中 (三昧) を通して、仏陀と直接に出遭うことを意味するのであるから、このような宗教的行があったことを無視して、初期の大乘経典について語るのには皮相的に過ぎるであろう。河波先生は、このような「見仏」の宗教経験を『観無量寿経』や『華嚴経』のような大乘経典の諸々のテキストを通して確認された後に、浄土教と禅仏教、そしてさらにはキリスト教にも通底する宗教経

験の根本構造を見いだされたのである。禅宗と浄土宗を対立させて考える多くの宗教学者とは違って、河波先生は両者の根源に遡ることを繰り返し強調された。中国に於ける禅宗の展開では、「見仏」よりも「見性」を重んじる無神論的な仏教のほうが主流となったために、禅仏教と浄土教との間の共通の根が忘れられる傾向があったが、どちらも大乘仏教の大きな流れの中で展開したものであった。さらに、仏教とキリスト教の対話という場合には、初期大乘仏教の源泉に還り、「般舟三昧」の「見仏」の思想が見直されるべきだというのが河波先生のお立場であった。

クザーヌス学会の会員でもあった河波先生は、クザーヌスの主著「見神について (de visione dei)」に注目され、「神」と「仏」という用語の相違はあるとは言え、その根本思想に、般舟三昧の「見仏」と同じ宗教経験の構造を見いだされていた。それは、知性を超えた神仏の聖なる像の礼拝を通じて、今此処で無限なる神仏と邂逅する宗教経験の事実に基づいているのである。このような聖像の礼拝は、偶

像崇拜とは峻別されるべきであろう。「智ある無知」の著者でもあったクザーヌスが「見神」を語る場合、「神を見る」と神が見ること」が一つなのであって、分別的な知性によって外部に対象化された偶像を崇拜しているわけではないからである。

大乘仏教の源流にまでさかのぼる学術的研究と並行して、河波先生のご思想を理解するためには明治初めに活躍した浄土宗の革新者、山崎弁栄（一八五九—一九二〇）の創始した光明主義を抜きにしては語れないであろう。

河波先生の御著書『浄土仏教思想論』では、善導の思想の継承者として山崎弁栄が位置づけられている。先生は、『善導の『観経疏』の「三縁論」（阿弥陀仏と衆生の縁起關係を三つの転相において示したもの）を般舟三昧の浄土教的な展開として捉えた上で、とくに三縁の中の「近縁」に着目されている。阿弥陀仏と衆生が「近縁」を結ぶという思想は、念仏者にとって超越的な他者としての阿弥陀仏が「念仏者の自己」自身よりも近い仏として現成する」経験か

ら生まれたものである。このような意味での「近縁」は仏教本来の縁起説の伝統に根ざしつつも、それをさらに前進させた善導自身の創造的概念であり、この思想の内容を西洋のキリスト教思想とも対応させつつさらに一層発展させたのが、山崎弁栄の浄土教の教学に外ならないというのが河波先生のお考えであった。

### 山崎弁栄の「如来礼拝儀」の世界

河波昌先生の葬儀に参列したとき、私は山崎弁栄の定めた「如来礼拝儀」という小冊子を渡され、「昏暮の礼拝」を光明会の会員の方々とともに唱えたが、その冒頭に「大悲に在す我らが如来よ。如来が与え給える明き光と清き曲氣と新しき糧とによりて今日一日の勤めを果したる恩徳を感謝し奉る。また如来の神聖と正義と恩寵との光明を被り今日聖意に契う務めを得たりしは全く聖寵の然らしむる処、深く其の恩徳を感謝し奉る」という「至心感謝」の

祈りがあった。この礼拝式には、「神聖」「正義」「恩寵」「聖意」「聖寵」というようなキリスト者にはなじみ深い言葉が使われていたせいであろうか、もし「如来」の語を「キリスト」と置き換えるならば、キリスト教の「晩禱 (vesperae)」

を唱えているような気がしたものである。その場合、山崎弁栄のいう「光明」には闇夜を照らす光としてのヨハネ福音書のキリストが対応するであろう。この「至心感謝」の祈りの後に、キリスト教ならば聖書の朗読があるところであるが、「礼拝儀」では浄土教の伝統に従って、如来を「光の仏」に譬えた十二の名号とその無限の功德を賛美する「无量寿経」の一節が唱えられる。「光の仏」の賛美の後に「法身と智慧と解脱の三徳を備え給う如来に告白し奉る」に始まる「至心懺悔」が続くのであるが、この告白に「作すべき事を忘るの罪」が含まれていることもカトリックの礼拝時の懺悔と共通している。懺悔のあとで、再び「南無無量光仏」にはじまり「南無超日月光仏」にいたる如来の十二の名号を賛美し、「如来の光明は遍く十方の世界を照らし

て念仏の衆生を撰取して捨て給わず」という「光明撰取の文」を読み上げ、「念仏三昧」と「総回向の文」で締めくくるとするのが「如来礼拝儀」の構成である。

私は山崎弁栄が「如来礼拝儀」を定めるにあたってどの程度キリスト教の聖務日課の礼拝式を参考にしたのかはつまびらかにしないが、彼が生前に公刊した著作である『宗祖の皮髓』を読む人は、あくまでも浄土教の宗祖法然の伝統にたちながらも、キリスト教を異教として排斥せず、そこから優れた思想を学ぼうとしていることに驚かされた。そしてこの光明主義のもつ普遍的な性格は、河波先生の学術活動を背後で支えていた宗教的実践であったと言つて良いだろう。『如来さまのおつかいー弁栄上人の生涯と光明主義』の河波先生の解説を読めば、「礼拝儀の世界」の世界では、禪と浄土との統合のみならず、さらに普遍的に「大乘仏教とキリスト教の統合的展開」としても捉えることができることが自然に領かれ、山崎弁栄の「光明主義」が仏教とキリスト教との宗教間対話にとって先駆的なをも

つていたことが了解されるであろう。

### 光明主義と岡潔の世界―「無差別智」と「真情」

河波先生の『形相と空』には「岡潔―その数学と宗教」という小論が含まれているが、これは宗教と科学、信仰と知の問題を考える上で見落とせない洞察に満ちた文章である。多変数複素関数論の領域で世界的な業績を上げ文化勲章を受章した岡潔が座右の書としていたのは、数学者のリーマンの全集、芭蕉の俳諧と俳論、そして道元禪師の正法眼蔵であったが、戦後の敗戦の混乱の中で彼がよりどころとしたものは山崎弁栄の『無辺光』であり、この書物が、科学、芸術、宗教に通底する人間の精神的活動を照明する光明主義の念仏三昧を岡に与えたのである。「信」のみでなく信に即した「念仏三昧」を強調した光明主義の教えは、岡潔に「信」と対立せずにそれを支える「智」が、科学的な「分別知」ではなく、大乘仏教の「無差別智」であるこ

とを教えたのである。

岡潔にとつて、科学の「分別知」が、自然を外部から支配しようとする暴力と自我中心的な差別を生み出すことに警鐘を鳴らし、知性に基づく暴力と差別を超えた仏教的な智にはかならず「無差別智」こそが、単なる外的操作や破壊ではなく、「無から有をつくる」真の意味での創造をもたらす智であることを述べていた。

「自我を抑止することによって大自然の無差別智にまかせることによつて数学を研究してきた」岡潔によれば、「大自然」とは、普通に言う自然の奥にあるもの、いわば「奥行きのある自然」のことで、普通の自然というのは「大自然の上つ面に過ぎない」ものなのである。この大自然の根本は、一切の存在を貫く「真情」にはかならず、仏教における「信」は、この大自然の無意識ともいふべき「真情」を如実に自覚することであり、そのような自覚が「真智」としてあらわれたものが「無差別智」にはかならない。

「妄知分別知、邪知世間知、真知無差別智」という表現

を岡潔は好んで使用したが、ここでいう「無差別智」とは知情意の統合体である人間存在を真に生かす智であり、その立場から見れば近代科学の重視してきた「知」は、仏教的に見れば迷妄の闇の中にある「分別知」である。大自然と人間を貫く「真情」に基づく「無差別智」の忘却によって、科学的な分別知は、人間の内部にも外部にも「差別」を生み出す「妄知」にほかならないのである。人間の知性による製作物がさまざまな差別的かつ暴力的な構造を作り出し、それが人間存在を抑圧するという状況が、科学技術を重視する近代社会の傾向である。そのような社会において「智の宗教」としての仏教は優れて現代的な意味を持つであろう。差別と暴力を生む「啓蒙」は、真の意味での啓蒙とはいえないからである。

「無差別智」が仏教的な智の核心であり、それこそが信望・愛にもとづく宗教と科学的知を統合する高次の「智」であるという観点は岡潔のみならず鈴木大拙にも共有されていた。それは近代科学に立脚する近代文明の暴力的な支

配に抗して明治時代において刷新された日本仏教のひとつのかたちでもあったのである。

鈴木大拙と西田幾多郎の禅仏教と浄土教に関する理解については本学会でもすでに様々な観点から論じられた事柄であるが、両者が山崎弁栄と共通もつていた了解は、禅仏教と浄土教のみならずキリスト教にも通底する宗教経験であり、宗教的な「靈性」の自覚であった。本論文では、これまであまり問題とされなかった大拙の宗教哲学上の処女作『新宗教論』を取り上げてみたい。あらゆる処女作と同じように、そこには後年の大拙の思想が萌芽的に含まれているだけでなく、廃仏毀釈という危機的な状況に直面した明治時代初期の仏教刷新運動という側面を持つ点で、山崎弁栄の光明主義と同時代的な課題をもっていたと言えよう。

以下では、鈴木大拙の『新宗教論』を、西洋近代の啓蒙思想と矛盾しない合理的な宗教として西洋に仏教を紹介した「近代仏教」の思想家の著作としてではなく、山崎弁栄

と彼に影響された岡潔と同じように、近代の合理性を超え  
る「智」の自覚を説いた思想家として初期の鈴木大拙と西  
田幾多郎の著作群を読み直すことを試みたい。

### 大拙の『新宗教論』を読み直す

吾人は基督教の所謂有神論者にあらずして無神論者な  
り、無神論者にあらずして汎神論者なり、汎神論者にあ  
らずして汎神論者よりも大なるもの也（大拙全集 23）

38)

とは、若き日の鈴木大拙が書いた『新宗教論』の根本課  
題のひとつであるが、私の見るところでは、この課題への  
応答として、若き日の大拙の『新宗教論』を読み直すこと  
ができる。そのような考え方は、大拙と相互に影響を与え  
合った若き日の西田幾多郎の『善の研究』の宗教論の立場  
でもあった。

「基督教の所謂有神論者」とは、超越的な神が有って外部

から一方的に世界を専制君主のごとく支配すると考えるも  
のであり、そのようなドグマを受容しないという意味では、  
「吾人は無神論者なり」と大拙はひとまずは言う。しかし、  
世界があり、人間があり、そしてそのほかに神なるものは  
無い、という意味での無神論者の前提もまた大拙にとつて  
満足の行く物ではない。そのような立場は、世界や人間存  
在の偶然性・無根拠性に目をつぶり、人間悟性の分別智に  
よつてたてられた仮説にすぎぬものを宗教の代用品として  
独断的に信奉することに外ならないからである。日本にほ  
ぼ百年先だつて近代化の洗礼を受けたドイツで宗教の価値  
を擁護したシュライエルマツハーとおなじく、大拙の『新  
宗教論』は、単に明治以前の体制化された仏教の宗学を反  
復したのではなく、それを新たに「宗教論」として、世界  
に対して開かれた普遍的な場で語ることを試みたものであ  
った。啓蒙主義の時代のドイツと同じく、明治期の日本も  
また、廃仏毀釈と科学技術の進歩とともに到来する世俗化  
の荒波に抗して、宗教独自の価値を、科学的な分別知を超

えるところに見出さんとしたものであった。

シユライエルマツハーの宗教論は、保守的なキリスト教神学者たちから汎神論という非難を浴びたが、日本の大乗仏教の伝統の中で思索していた大拙や西田の場合は、有神論よりも無神論のほうが、無神論よりも汎神論の方が深いという視点があることに注意すべきである。しかしながら彼らは汎神論で満足していたわけではない。「汎神論者よりも大なるもの」に向かう思索とはいかなるものであったか。

西洋のキリスト教の教義学を超えて汎神論に至り、さらに汎神論を宗教的に深めつつもさらにそれを超え出るといふ西田と鈴木に共通する思索の動性をよりよく理解するためには、大拙に日本の臨済禅の活きた伝統を教えた今北洪川、米国にて英文で仏教を伝導する機縁を作った釈宗演とポール・ケーラスと大拙との関係のなかで、大拙自身の独自の思想形成の過程を明らかにする必要がある。

洪川老師が明治二五年の正月に逝去した後、大拙は何人

かの禅の老師のもとで修行した後に、洪川の弟子の釈宗演（洪嶽老師）に師事した。洪嶽の勧めと推薦によって後に大拙はアメリカに渡ることになる。洪嶽は進取の精神に充ちた禅僧で、一通りの参禅修行を終えた後、当時としては異例であったが、慶応義塾に入學し、西洋の学問と語学を學んだ。彼はセイロンに行つて南伝仏教を學び、日本だけでなく中国や欧米にも仏教伝道の行脚をしている。この点で、洪嶽は大拙の先駆者であり、仏教の普遍性、世界性を信じてコスモポリタンとして活動した。洪嶽は明治26年シカゴで開催された万国宗教大会に日本仏教の代表者の一人として参加し、「仏教の要旨ならびに因果法」という題で講演した。このときの老師の講演の英訳草稿を作成したのが大拙であった。

万国宗教会議の席で、洪嶽老師は当時オープン・コート社で哲学誌 *Monist* を刊行し、宗教と科学、信仰と知の統合を目指していた思想家ポール・ケーラスと知り合うこととなった。洪嶽と出逢うことによってケーラスは仏教に



対する以前から持っていた関心をかき立てられ、みずから The Gospel of Buddha という英文の書物を書き、日本に帰国した洪嶽にその抜き刷りを送り意見を求めている。洪嶽はこの書の価値を認め、その邦訳を大拙に依頼し「仏陀の福音」と題して明治二八年一月に刊行した。これが大拙の出版した最初の翻訳書であった。

「仏陀の福音」の内容はケーラスが当時入手し得た仏教資料をもとに書いた仏陀の伝記と教理を一般向きに纏めたものである。この翻訳書の序文で、洪嶽は著者のポール・ケーラスを次のように日本の読者に紹介している。

予、昨年米國に遊びてシカゴに滞在せしとき、ある日  
学士スネルきたりて、われらに勧めて曰く、『師らこ  
の地において仏法を宣布せんと欲せば、まず去つて博  
士ケーラスに対して如来の妙義を断ぜよ。彼はドイツ  
の哲學者として、また比較宗教學者として、この地に  
おいては隠然たる一敵國の勢力を有する人なり。もし  
彼をして真に仏意を承當せしめば、その功は千百の凡

夫を感化したるに勝れん（大拙全集 2:5:280）

「仏陀の福音」の出版後一年ほどで大拙は「新宗教論」という文字通りの処女作を明治二九年に出版している。これは元來、洪嶽老師が大拙を米國で活動させるための旅費を工面するために出版させた著作であったが、その構成は、老師自身の宗教思想について、幾つかの項目について教えしてほしいという大会参加者のジョン・バローウの要請を手引きとして、その課題を果たすことを大拙に委ね、大拙自身が自己の思想を発表する機会としたものであった。その内容は

第一「緒言」第二「宗教」第三「神」第四「信仰」第五「儀式・礼拝・祈祷」第六「教祖」第七「人」第八「無我」第九「不生不滅」第十「宗教と哲学の關係」第十一「宗教と科学との關係」第十二「宗教と道德との區別」第十三「宗教と教育との關係」第十四「宗教と社会問題」第十五「宗教と国家」第十六「宗教と家庭」。

大拙はこの書の凡例の中で次のように自己の考えを要約

している。

この書、題して『新宗教論』と言へども、今日のいわゆる新宗教とは異にして、別に一旗幟をたてんとするものなり。吾人は、国家の進化をのみ中心として科学に權威を与ふるものと一致する能はず。本書はまた『宗教真義』と名付くるも可なるべきか。(大拙全集23:3)

### 大拙の『新宗教論』における宗教観

浄土真宗で言うところの衆生の仏に対する関係を、有限の無限に対する関係として、宗教哲学の用語で捉えたのは清沢満之であったが、大拙の宗教論には満之と同じ仕方では一般的に宗教を定義している。

有限の無限に対する、無常の不変に対する、我の無我に対する、部分の全体に対する、生滅の不生不滅に対する、個人的生命の宇宙的生命に対する関係を感得す、是これを宗教と謂う。(大拙全集23:19-20)

ただし満之との違いは、大拙は「宗教哲学」ではなく、「宗教論」を語っている点に求められるだろう。「科学的知の宗教 (religion of science)」を提唱し、哲学から宗教を論じたポール・ケラースの宗教哲学に大拙は飽き足らぬものを感じていたが、その理由は、彼が洪嶽老師のもとで鎌倉の僧堂において生活しつつ禅仏教の伝統に触れていたことが挙げられるであろう。仏教的な智(無差別智)が、西洋の哲学的な知(分別知)と同じであってはならない。むしろ分別知よりも「情」のほうが宗教心にとつては重要なのだという点で、大拙の立場は、ヘーゲル流の宗教哲学よりもシュライエルマッハーの「宗教論」に近いのである。それは、宗教の定義に続く、宗教的感情に関する大拙の説明から明らかであろう。

乃ち知る、宗教的感情は、個人的存在の桎梏を脱却して宇宙の靈気を呼吸せんとするの情なるを。又知る、乾坤崩るるも吾疑わざるの大信仰を得、大休憩を得んとするの情なるを……又知る、天上の一小星も地上の

一茎草も皆無限の意義を有し、人生の哀樂悲喜亦等閑の因縁にあらざる所以を悟らんとするの情なるを。

(大拙全集 23: 20)

大拙は自ら仏教徒として語っているのであるが、「宗教とは何か」という問題こそが肝心なので会ってみれば、仏陀個人を全知全能の存在として、あるいは「真理の創造者」として礼拝するという意味での帰依者ではなく、仏陀の証する真理そのもの、あらゆる二元的な分別が分かれる以前の「不生不滅の真理」そのものは、歴史的な存在としての仏陀よりも先であることを強調する。したがって宗教論の中で仏教だけでなくキリスト教に言及することがあるからと言って、仏教との宗教論という色眼鏡で見られるのは本意では無いと言っていることに注目すべきであろう。

吾人は仏教徒なり。されど吾人の仏陀に帰依するは、仏陀をもて、真理の創造者、全知全能の唯一天神と思えばにあらず。吾人は真理の両極未分以前よりして曠劫を経るとも生滅するものにあらざるを知る。仏陀の

知徳と雖も、豈能く一絲毫を添えんや。・ ・ ・ 本書の目的は公平無私の眼光をもつて宗教の本色を發揮せんとするに在るとはいえ、説き来たり説き去るの際、自ら実地の問題に論究して基・仏両教の是非得失を批判することあらん。或いは基督教を揚げ、或いは仏教を抑う。読者請う、吾人の仏教徒たる故をもつて有心なるなかれ。要は宗教と云う一点に在り。基と仏とは暫く問うを須いざれ。(大拙全集 23: 14-15)

#### 西田幾多郎の『善の研究』とゲーテの汎神論的

#### 世界観

一九〇五年二月一日の西田の日記には、「鈴木大拙からオープン・コート社の雑誌が送られてきた」という記述がある。この雑誌に編者のポール・ケララスによる論説「ゲーテの多神教とキリスト教」が掲載されており、ケララス自身によるゲーテの当該の詩の英訳 (Great is Diana of the

Ephesians)とドイツ語のゲーテ著作集にある H. Knackfuss のイラストが掲載されている。

西田は、『善の研究』の第四編宗教で、ゲーテの当該の詩を引用して次のように言っている。

ゲーテが(エペソ人のディアナは大なるかな)といえる詩の中にいった様に、人間の脳中における抽象的の神に騒ぐよりは、専心ディアナの銀龕を作りつつパウロの教を顧みなかったという銀工の方が、ある意味においてかえって真の神に接して居たともいえる。(西田全集 1:192)

西田は四高のドイツ語と倫理学の教師をしていたころ、ゲーテの詩劇「ファウスト」を輪読し、「自然のなかに神を、神の中に自然を見る」ゲーテの詩の世界に傾倒していた。ゲーテの詩に触発された西田は「一幅の画、一曲の譜において、その一筆一声いずれもいずれも直に全体の精神を現さざるものはなく、また画家や音楽家において一つの感興である者が直に溢れて千変万化の山水となり、紆余

曲折の楽音ともなるのである。斯くの如き状態に於ては神は即ち世界、世界は即ち神である」と書く。

不注意な読者にはスピノザ的な汎神論と響くであろうが、私の理解するところでは、そこには既に「汎神論者よりも大いなるもの」の立場がいかなるものであるかが予感されている。「芸術家の創造作用は、それが行であると共に知である。筆の先、鑿の先に眼があると云うべきであろう。我々はこの立場に於て、知識によつて達することの出来ない世界を歩みつつあるのである」という藝術論が、純粹経験を根本実在とし、そこから真善美の統一を求めた西田の創造作用論から帰結するのである。

対立規定の一致―「分化と統一は唯一の活動である」

ポール・ケーラスは、彼が始めた哲学雑誌の名前が示すとおり、モニスト(一元論者)であったが、鈴木大拙はケーラスの言うような意味でのモニズム(一元論)として仏

教をとらえることには満足しなかつた。スピノーザに代表されるような形而上学的一元論は、実体的な有をもつて世界の根本とする点では二元論とおなじ形而上学に他ならないからである。実体概念の否定は仏教の根本であり、不二は同時に不一でもなければならぬ。一即多、多即一の仏教の立場においては一元論と二元論との対立そのものが直接経験に立ち返ることによって突破されねばならない。「純粹経験」の事実においては、本来一であるものがのちに分化して二となったのではなく、そもそものはじめから「分化と統一」が唯一の活動なのである。

元来、実在の分化とその統一とは一あつて二あるべきものではない。一方において統一ということは、一方において分化ということの意味している。たとえば樹において花はよく花たり葉はよく葉たるのが樹の本質を現わすのである。右の如き区別は単に我々の思想上のことであつて直接的なる事実上の事ではないのである。ゲーテが「自然は核も殻も持たぬ、すべてが

同時に核であり殻である」Natur hat weder Kern noch

Schale, alles ist sie mit einem Male. といつたように、具

体的真實在即ち直接経験の事実においては分化と統一

とは唯一の活動である。(西田全集 I: 191)

「分化と統一は唯一の活動である」とは、直接経験の事実においては分化即統一、統一即分化という同時かつ統合的な相関なのであつて、分化が先行し、統一が後行するというような時間的因果関係の意味にのみ限定して理解すべきではないであらう。西田がここで引用しているゲーテの言葉は、「勿論・物理学者へ (Allerdings, Dem Physiker)」という晩年の詩にあるものである。それは、自然の内部に立ち入ることを拒否し、物体の外的関係のみを数学的に処理する近代の物理学への不満を語ると同時に、我々が直接に経験する生きた自然には、内部も外部もないという直観をゲーテが確信をもつて語つた詩である。

エックハルトへの共感―神すらも見失ったところに神を見る

鈴木大拙と西田幾多郎のキリスト教理解に特徴的なことは、教義学的な神学ではなく、エックハルト、クザーヌス、ペーメのようなキリスト教的神秘主義に対する共感である。これらの思想家は、外部から与えられた教義をよりどころにすると言うよりは自己自身の直接的体験から理性を超える神秘に触れているが故に、単にキリスト教的世界のみならず、仏教的世界とも通底する普遍性を持っているからであろう。クザーヌスの「隠れたる神」とならんで、エックハルトの『教導講話』もまた『禅の研究』で引用されている。

エックハルトのいったように神すらも失った所に真の神を見るのである。右の如き状態においては天地ただ一指、万物我と一体であるが、曩にもいったように、一方より見れば実在体系の衝突により、一方より見れ

ばその発展の必然的過程として実在体系の分裂を来すようになる、即ちいわゆる反省なる者が起つて来なければならぬ。これに由つて現実であつた者が観念的となり、具体的であつた者が抽象的となり、一であつた者が多となる。ここにおいて一方に神あれば一方に世界あり、一方に我あれば一方に物あり、彼此相対し物々相背くようになる。我らの祖先が知慧の樹の果を食うて神の樂園より追い出されたというのも、この真理を意味するのであろう。人祖墮落はアダム、エヴの昔ばかりではなく、我らの心の中に時々刻々行われているのである。(西田全集1:192)

この引用は「神を見失い、神が隠れたもうた時、如何に為すべきであるか」という問いに対して「神を見失ったまさにそのところで神を見いだすようにという助言に匹敵しうるほどの良き助言は存しない」というエックハルトの答えを参照しているのである。ここで注目すべきは、知慧の樹の果を食べたという樂園喪失の神話を西田は、神と人、

我と物とが分離した物として理解されるようになる「分別知」の反省作用によるものと理解していることであろう。その見地からすれば、樂園喪失の神話は分別知という妄知によつて實在から分断されている我々の心に時々刻々行われていることになるのである。「神の似姿として創造された人間がなせ罪を犯すようになったのか」という原罪の起源の問題があり、仏教には「本来仏にはかならぬ衆生になぜ煩惱が生じるのか」という煩惱の由来の問題があるはそのようなキリスト教教義学や仏教の宗学の問題を、以下の引用に明らかのように、直接経験の現場から答えようとしているのである。

しかし翻つて考えて見れば、分裂と叫び反省と叫び別にかかる作用があるのではない、皆これ統一の半面たる分化作用の發展にすぎないのである。分裂や反省の背後には更に深遠なる統一の可能性を含んでいる、反省は深き統一に達する途である（「善人なほ往生す、いかにいはんや悪人をや」という語がある）。神はそ

の最深なる統一を現わすには先ず大に分裂せねばならぬ。人間は一方より見れば直に神の自覚である。基督教の伝説をかりていえば、アダムの墮落があつてこそ基督の救があり、従つて無限なる神の愛が明となつたのである。（西田全集 1:193）

ここで西田が云う「アダムの墮落があつてこそキリストの救いがある」とは、カトリックとプロテスタントを問わずキリスト教では伝統的に「祝福された罪 *felix culpa*」として了解された事柄であつて、単に神学者の間だけでなく、宗教改革期に「樂園喪失」と「樂園の回復」を書いた詩人ジョン・ミルトンの文学作品の鍵となる言葉であつた。「まさに神が失われたその場所を神をもとめなければならぬ」というエックハルトが修道女にあてた助言とおなじく、西田にとつて、それらの言葉は、脱神話化されて、万人が経験しているはずの直接経験の現場から解釈されたのである。

一般に、悪の起源とその意味は、キリスト教であれ仏教

であれ避けることのできない宗教的問題であるが、西田は、「ものは総べてその本来においては善である」という原理的見地から出発する。「一切衆生悉有仏性」を説く大乘仏教と、「存在と善の一致」を説くカトリック神学の伝統とも共通する立場であるが、そのような善悪二元論を超えた高次の性善説が西田の出発点であった。

西田によれば、悪の起源は實在体系の矛盾衝突にあり、この矛盾衝突は實在の分化作用に基づくもので實在発展の一要件である。しかしながら、實在の分化作用だけを見て、その統合的な作用を忘却していたのでは、悪の宗教的意味は了解されえない。「罪悪、不満、苦悩は我々人間が精神的向上の要件である、されば真の宗教家はこれらのものにおいて神の矛盾を見ずしてかえって深き神の恩寵を感じる」というところに悪の宗教的な意味があり、それを実証する事例として、西田は、当時出版されて間もなかったオスカル・ワイルドの「獄中記 De Profundis」のなかの宗教的廻心の言葉を引用している。既成の道徳や宗教によつ

ては救われなかったワイルドの「深き淵から」の懺悔の言葉は、聖書の「放蕩息子の譬え」に関するものであった。「過去は変えることができない」というギリシア的な考え方に對して、「罪人がおのれの罪悪を懺悔することによってその過去を転換し、おのれの生涯においてもっとも美しく神聖な時となした」というキリスト教の恩寵について語ったワイルドの言葉を引用して、西田は「ワイルドは罪の人であるが故に能く罪の本質を知っていた」と述べている。第二次大戦後に「懺悔道としての哲学」のなかで、親鸞を範としながら懺悔による廻心と救済を説いたのは田辺元であったが、西田の場合、そのような転換が、過去が現在を限定する時間的な因果とは別に、現在が過去を變じる恩寵の働きとして『善の研究』の宗教論で先取りしていたと言つて良いであろう。



## 我々の個性をどう考えるか—イリングウオルスの キリスト教的な人格論の評価

自然を外部から突き動かすごとき人格神を退けたとはいえず、『善の研究』から晩年の宗教哲学に至るまで西田の一貫した立場として實在の根底は人格的なものであるという實在理解がある。人間は外的なる神の「所作物」ではなく、實在の根底をなす神の表現 (manifestation) であるが、そのことは決して各人の人格の自覚的独立を否定することではないという人格主義の立場をとっている。仏教は人格という概念を根源的な物とは認めないという普通の仏教理解とは異なつて、西田の場合は、禅仏教においても浄土教においても「人格」や「個性」は、分別知では理解できない「信・望・愛」の直覚に結びついており、キリスト教における場合と同じく宗教経験において根本的な意味を持つていたのである。西田はまず「万物は唯一なる神の表現である」ということは、必ずしも各人の自覚的独立を否定す

るに及ばぬ」と言う。絶対的に一なる神は、多と対立する相対的な一ではなく、多を成立させる神であり、各人の自覚に基づく自由を認める神でもある。西田は同時代の英国の国教会改革運動に参与したイリングウオルスの「一人の人格は必ず他の人格を求め、他の人格において自己が全人格の満足を得るのである、即ち愛は人格の欠くべからざる特徴である」という言葉を引用する。イリングウオルスの人格論では、「聖なる人格 (divine person)」と「人間の人格 (human person)」の双方が論じられるのであるが、そこには他者の人格の自由を承認することによって相互人格的な愛の交流が成り立つというキリスト教的な人格論が語られていた。西田は「他の人格を認める」ということは即ち自己の人格を認めることである、而してかく各が相互に人格を認めたる関係は即ち愛であつて、一方より見れば両人格の合一である」と述べ、「愛において二つの人格が互に相尊重し相独立しながら而も合一して一人格を形成する」という。このようにして、西田は「神は無限の愛なるが故に、凡て

の人格を包含すると共に凡ての人格の独立を認めるということができる」と述べるのであるが、これこそ仏教徒であった大拙や西田が受容できるキリスト教的な人格論の考え方であつたらう。

智と愛は同一の精神作用である―『善の研究』の最終章（附録）から

『善の研究』の最終章「智と愛」は、もともと清沢満之の雑誌『精神界』に寄稿したものを『善の研究』の最後に付加したものであつたが、浄土教の「如来」とキリスト教の「神」がほとんど置換可能な形で書かれている点で、山崎弁栄の『宗祖の皮髓』や「如来光明礼拝儀」と共通する構造―仏教とキリスト教に通底する靈性的自覚の構造を示している。

西田は通常は対立すると考えられている「智と愛」が同一の精神作用である考えをべき理由を主客合一作用にもと

め、「数学者は自己を棄てて数理を愛し数理其者と一致するが故に、能く数理を明にすることができるのである。美術家は能く自然を愛し、自然に一致し、自己を自然の中に没することに由りて甫めて自然の真を看破し得る」という純粹経験の事実を指摘する。しかしこの主客合一作用を、「愛は智の結果」「智は愛の結果」というように分別的に分けて考えるのは「未だ愛と知の真相を得たものではない」のであつて「自己を忘れ、ただ自己以上の不可思議力が独り堂々として働いている。この時が主もなく客もなく、真理の主客合一である。この時が知即愛、愛即知である」。数理の妙に心を奪われ寢食を忘れてこれに耽ける時、我は数理を知ると共にこれを愛しつつあるのである。また我々が他人の喜憂に対して、全く自他の区別がなく、他人の感ずる所を直に自己に感じ、共に笑い共に泣く、この時我は他人を愛しまたこれを知りつつあるのである。愛は他人の感情を直覚するのである」という事実を指摘する。西田の考えでは、「普通の知とは非人格的対象の知識である。たと

い対象が人格的であつても、これを非人格的として見た時の知識である。これに反し、愛とは人格的対象の知識である、たとい対象が非人格的であつてもこれを人格的として見た時の知識である。両者の差は精神作用その者にあるのではなく、むしろ対象の種類に由る」のでしている。そして、宇宙實在の本体が人格的なものであるとすれば、「愛は實在の本体を補足する力であり、物の最も深き知識である」と結論する。そしてこのような「愛は知の極点である」という立場から宗教上の事柄を考察すると、主観は自力であり客観は他力であるので、「我々が客観的に物を知り物を愛すというのは自力を捨てて他力の信心に入ることを言う」のであつて、「我々は日々他力信心の上に働いている」という浄土教の宗教的活動が、本願他力を根拠とした働きであることになる。「知と愛」の章の結びの言葉は、

光明主義を唱えた山崎弁栄とおなじように、仏陀の光明のうえに学問も道徳も成り立つと言ふことを次のようにのべて『善の研究』を結んでゐる。やや長文であるが、「知と信

というシンポジウムのテーマに最も即した文章であるのでここに全文を引用したい。

学問も道徳も皆仏陀の光明であり、宗教という者はこの作用の極致である。学問や道徳は個々の差別的現象の上にこの他力の光明に浴するのであるが、宗教は宇宙全体の上において絶対無限の仏陀その者に接するのである。「父よ、もしみこころにかなはばこの杯を我より離れたまへ、されど我が意のままをなすにあらず、唯みこころのままになしたまへ」とか、「念仏はまことに浄土にむまるるたねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん、総じてもて存知せざるなり」とかいう語が宗教の極意である。而してこの絶対無限の仏もしくは神を知るのはただこれを愛するに因りて能くするのである、これを愛するが即ちこれを知るである。印度のヴェーダ教や新プラト学派や仏教の聖道門はこれを知るといひ、基督教や浄土宗はこれを愛すといひまたはこれに依るといふ。各自

その特色はないではないがその本質においては同一である。神は分析や推論に由りて知り得べき者でない。實在の本質が人格的の者であるとすれば、神は最人格的なる者である。我々が神を知るのはただ愛または信の直覚に由りて知り得るのである。故に我は神を知らず我ただ神を愛すまたはこれを信ずという者は、最も能く神を知りおる者である。(西田全集 1:199-200)

## 註

① この著作は河波先生の監修で現代語訳され『法然の神髓』と題して二〇一六年に出版されている。

② 明治二六年シカゴで開催された万国宗教大会の大会準備委員長パロースは大会開催理由のなかに「比較宗教学の進歩」を挙げ

一、諸宗教は皆幾分の真理を有すること

二、何種の宗教にても人の常に要すべき教誡を悉く挙示証明するものにあらざること

三、宗教はその体裁種々なりといえども其根本重要な原理に至りては皆相一致するものなること、を述べている。

③ 『藝術と道徳』(西田全集 3:468)

④ 機械論的な物理学に対する批判は、ただ外部にあつて世界を突き動かすごとく神への批判と一つになっていることは西田がゲーテと共通して持っていた自然理解であり、神理解でもある。同じくゲーテの晩年の「序曲」という詩には、「世界を内部から動かしてこそ本當の神だ、自然を自己の内部に宿し、自己を自然のうちに宿らせ、その内部に生動し存在する一切がつねに彼の力を現じ、彼の精神を体してこそ本當の神だ」という言葉もある。

⑤ 山崎弁栄の『宗祖の皮髓』では、「人格」は「靈性」と並んでキーワードの一つであり、「靈的人格」ないし「靈格」として法然聖人を捉えていることが特徴的である。そこでいいう人格は関係概念であつて実体概念ではないことに注意すべきであろう。そのことは神のペルソナを関係概念として捉えたキリスト教神学の伝統にもとづく人格論との対応がある。

たなか・ゆたか  
上智大学名誉教授