

西田・大拙と仏教思想

——個の哲学としての宗教思想——

竹村 牧男

西田（一八七〇—一九四五）と大拙（一八七〇—一九六六）と、この二人が比較思想学会においてとりあげられたのは、二人を比較するためではなく、そもそもこの二人が比較思想を生きた人であった、その営みを再考するためであろう。二人はともに、内なる深さを見つめつつ、広い世界と対話しつづけた思想家であった。すなわち、二人とも西洋文明の衝撃と出会って、日本を強く意識し、日本人のものの見方・考え方を深く汲んで、外の思想に照らし合わせる営みを究めつづけた。国際社会の中での日本の位置を、文化的・思想的方面から考えぬいたのだと思う。

それにしてもこの二人は、照応し合っている。たとえば西田の「場所」に対し大拙の「大地性」、「絶対矛盾的自己同一」に対して「即非の論理」、「逆対応」に対して「超個の個」、「平常底」に対して「真空妙用」、ほかにも様々に考えられるであろうが、私

はこのような仕方、二人の思想が見事に対応しあっていると思ふのである。

この互いに共通する思想を持つ二人の、その根底にあったのは、一般に禅であったと考えられていよう。禅、がいわばローカル、そして世界がグローバル、その禅を基盤として、二人は世界に大きな影響を与える思想を形成したのであった。英語で著作活動をした大拙はもとより、西田の哲学もまた今日、欧米に翻訳され、一定の注目を集めている。

確かに大拙は二一歳のとき、鎌倉・円覚寺の今北洪川に参禅し、洪川が翌年亡くなるとその後に住した釈宗演に就いて修行して、そのバックボーンを作った。二五歳の時の臘八摂心において、見性を果たしている。一方、西田もまた、二八歳のころから参禅に努めるようになり、三〇歳より主として金沢市郊外・臥竜山の雪

門老師に参禅并道する。三四歳のとき、大徳寺・広州禅師に参じ、無字の透過を許された。のちさらに、富山・国泰寺の瑞雲老師にも参禅した。

大拙のおびただしい著作、西田の独創的な哲学の背景に、禅があったことは言うまでもないであろう。

しかしその二人の日本、つまりローカルなもの、禅のみではない。大拙のいう「日本の靈性」は、むしろ真宗の方が重要な地位を占めている。五一歳で大谷大学に奉職して以来、大拙は真宗の關係者と深い交流を持ち続けたことであろう。やがて七十二歳のとき、『浄土系思想論』を世に問い、七四歳（一九四四年）で『日本の靈性』を発表する。晩年は妙好人の研究・紹介にさかんとりくみ、さらに最晩年を親鸞の名著、『教行信証』の英訳に心血を注いだ。禅者・大拙がいかに真宗に深くかかわったか、このごく簡単な記述によっても、よく知られることであろう。

西田もまた、早くから随想に親鸞をとりあげるなどしていた。

『思索と体験』（一九二五年刊）所収の「愚禿親鸞」には、愚禿への深い共感を告白している。キリスト教と違い、真宗は「絶対的の愛、絶対的他力の宗教であり、歎異抄の中に上人が「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずればひとへに親鸞一人がためなりけり」といはれたのが其極意を示したものであらう」と記している。（全集①四〇八頁）。西田は、本来どこまでも哲学のことに携わっていたがゆえに、その論文において禅や仏教に正面からとりくむこ

とはなかったが、ついに最晩年、宗教を哲学的に論じる『場所的論理と宗教的世界観』を著す。一九四五年春ごろよりの仕事である。そこでは、禅・キリスト教と並んで、真宗の救いが鋭く論じられている。これには、ちょうどそのころ、田辺元が発表した『私観教行信証の哲学』（一九四四年十二月刊、『懺悔道としての哲学』の前身）の親鸞観が、西田にとつて受け入れられるものでなく、そのことを論じずにはいられたかったという情況もあった。つまり、縁があつて西田は親鸞ないし真宗をとりあげるのだが、ということとは、因そのものが、西田にはずうっと保持されていたということを物語っている。

こうして、二人ともいわば最後に、真宗に出てくるのである。ローカルなものを深く汲んで広く世界に問うというとき、二人のローカルなものとは、禅よりも真宗でさえあつた。ということとは、二人のローカルなものは、日本というより、真宗王国を築いていく北陸の宗教風土にあつたといえよう。ローカルなものこそそこで絞られるし、それでこそ二人の根っこ、根源になつている。一方、グローバルにはどこまでも広く、それが問われていくということである。

では、まず大拙にとつて、真宗とはどういうものであつただろうか。大拙は『日本の靈性』において、次のように言っている。

……親鸞は罪業からの解脱を説かぬ、即ち因果の繫縛からの

自由を説かぬ。それはこの存在——現世的・相關的・業苦的存在をそのままにして、弥陀の絶対的本願力のはたらきに一切をまかせると云ふのである。さうしてここに弥陀なる絶対者と親鸞一人との関係を体認するのである。絶対者の大悲は、善悪是非を超越するのであるから、此方からの小さき思量、小さき善悪の行為などでは、それに到達すべくもないのである。只この身の所有と考へられるあらゆるものを、捨てようとも、留保しようとも思はず、自然法爾にして大悲の光被を受けるのである。これが日本の靈性の上における神ながらの自覚に外ならぬのである。シナの仏教は因果を出で得ず、印度の仏教は但空の淵に沈んだ。日本の靈性のみが、因果を破壊せず、現世の存在を滅絶せず、而かも弥陀の光をして一切をそのままに包被せしめたのである。これは日本の靈性にして始めて可能であつた。

……（全集⑩一〇六頁）

この身このままにして、絶対無条件の弥陀の大悲に包まれ、救われるという。この感覚が、日本独自の靈性としてあるという。確かにそのような救いを説く浄土教は、インドにも中国にも見られなかつたであらう。

絶対者についてのこのような意識は、西田も同様に感得していた。たとえばキリスト教について言及して、どんな悪人に対しても常に無言で寄り添っているようなキリストを描き、「新しいキリスト教的世界は、内在的超越のキリストによって開かれるかも

しれない」と述べる（全集⑩四六二頁）。さらにその愛を本質とする絶対者について、西田は次のように説いている。

……之に反し、絶対者は何処までも我々の自己を包むものである。何処までも追ひ、之を包むものである。即ち無限の慈悲であるのである。私は此処でも、我々の自己が唯一的に、意志的自己として絶対者に対すると云ふ。何となれば愛と云ふものも、何処までも相對する人格と人格との矛盾的自己同一的關係でなければならぬ。何処までも自己自身に反するものを包むのが絶対の愛である。……眞の絶対者は惡魔的なものにまで自己自身を否定するものでなければならぬ、そこに宗教的方便の意義がある。而してそれは又絶対者が惡魔的なものに於ても、自己自身を見ると云ふことでもなければならぬ。此に浄土眞宗の如き悪人正因の宗教があるのである。絶対愛の宗教が成立するのである。親鸞一人の為なりけりと云ふ、唯一的個人的に意志的ならばなる程、斯く云はなければならぬのである。絶対者は何処までも自己自身を否定することによつて眞に人をして人たらしめるのである、眞に人を救ふと云ふことができるのである。（全集⑩四三五—三六頁）

このように、絶対の愛を本質とする絶対者は、西田にとつて、キリスト教の神がそうあるべきであると同時に、親鸞が明かす阿彌陀仏にも他ならぬのであつた。絶対者あるいは阿彌陀仏の提

え方において、西田と大拙とは、このように通い合っていたのである。

西田の宗教哲学は、今の引用にも出、かつて『愚禿親鸞』の中にも引かれていた『歎異抄』の一句、「……ひとへに親鸞一人がためなりけり」に極まると思われる。というのも、その句こそ、西田の宗教論の核心、「逆対応」という根本的事態を明瞭に言い表わす言葉だからである。このことは、前の引用の後半においても知られるし、たとえばまた次のようにもある。

……そこから絶対者の自己否定の極限として人間の世界が出て来る、我々の自己は絶対的の自己否定的多として成立するのである。故に我々の自己は一者に逆対応である、「ひとへに親鸞一人の為なりけり」と云ふ、個なればなる程、斯く云ふことができる。而して此故に我々の自己は、逆対応的に一者に於て自己を有つと云ふことができるのである。……（全集④四四九頁）

このように逆対応というのは、絶対矛盾的自己同一を、人と神や実存と絶対者という関係において見たとき出てくる言葉であり、個なれば個なるほど絶対者にふれるということである。

ふつう我々は、自己を拡充し、神の方向へ自己を高め向かうことによつて、神に近づくと考える。しかし西田は、かえつて自己に徹したとき、真の神に近づくと、神にふれるという。自己に徹底

すると、かけがえのない、一回きりの、それゆえ絶対に死ぬべき自己に徹しきることである。こうして、西田においては、宗教において個は消えない。個は消えるどころか、個は個本来のあり方として、何ものにもかけがえのない存在として、成立してくる。このとき、絶対者は個をまさに個として成立せしめるものでなければならぬ。それゆえ、それは有の絶対者でなく、無の絶対者となる。無の絶対者とは、自ら自らを絶対に否定するものことであり、そのことにおいて個物的多を成立せしめているものことである。

こうしたことは、西田が、

絶対的否定から個が成立すると云ふ所に、私の場所的論理と神秘哲学とが逆の立場に立つのである。（全集④四五〇頁）

と言っているところにもはっきり示されている。この句は、西田の宗教哲学が神秘主義とは区別されることを明かすものとして、大変、重要な一句である。西田は、決して神秘主義を賞でていたわけではないのである。

なお、禪に生きた大拙もまた、『日本の靈性』においてしばしば「個即超個、超個即個」の消息を語り、一例に、「所謂法界縁起で、万差の個多がそのままに個個自主的に円融無碍なのである。周辺のない円環が自らを限定して、どこにでも中心をおく、そこに親鸞の一人が現前して、無碍の大道が坦然として長安に通ずるのである」と説いている（全集⑧一三二頁）。個と臨済の人と親鸞

の一人とが、西田と大拙の間で、同じものとして意識され、同じ論理構造の中で見られていたことであろう。

この個は、西田において、創造的世界の創造的要素と語られたりするものであり、すなわち歴史的世界にかかわる主体である。

個（個物）というものは、何よりも自ら自己自身を限定するものでなければならぬ。それでなければかけがえのない個とはいえない。自己を限定するとは、自己を他とのいかなる関係に結ぶかということであり、すなわち関係の中で自己を規定することである。それは他に対して自己を規定することであるが、そのことはまた、他を規定することでもある。したがってそれは、世界を規定するものであり、創造的な主体なのである。

この方面を西田は、平常底という言葉で語った。西田のいう平常底とは、たとえば次のようなことである。

絶対否定即肯定的に、かゝる逆対応の立場に於て、何処までも無基底的に、我々の自己に平常底といふ立場がなければならぬ。而してそれが絶対現在そのものの自己限定の立場として、絶対自由の立場と云ふことができる。そこに、一々の点がアルキメデスのプー・ストゥとして、立処皆真と云ふことができるのである。我々の自己が個なれば個なる程、絶対自由的に、かゝる平常底の立場に立つものでなければならぬ。（全集④四

五〇頁）

つまり、平常底とは、無基底ゆえの絶対自由の立場を言うのである。この絶対自由の個は、絶対自由であるがゆえに、過去に縛られず、現在に三世（過去・未来・現在）を映して現在を規定する。その歴史創造の主体として成立することを平常底の語は語っている。「自己の底に自己を限定する何物もない。……何処までも無基底的である。……併し自己が自己の底に自己を越えると云ふことは、単に自己が無となると云ふことではない。自己が世界の自己表現点となることである。真の個となることである。真の自己となることである」（全集④四四九頁）。あるいは、「故に我々の自己は、自己否定に於て自己を有つ。我々は何処までも宗教的である。而して又此故に我々の行動の一人々が歴史のであり、絶対現在の自己限定として終末論的（eschatologisch）と云ふことができるのである」（全集④四四八頁）。真の個となることは、即今・此処において歴史を形成する（世界を創造する）主体となることに他ならない。

さらに西田は、神の愛に包まれるということから、当為が出てくると論じている。

単に超越的な神は真の神ではない。神は愛の神でなければならぬ。キリスト教でも、神は愛から世界を創造したと考へられるが、それは絶対者の自己否定と云ふことであり、即ち神の愛と云ふことでなければならぬ。之に反し、我々の自己が絶対愛に包まれると云ふことから、真に我々の自己の心の底か

ら当為と云ふものが出て来るのである。……仏教的に仏の悲願の世界から、我々の自己の眞の当為が出て来ると考へるものである。絶対愛の世界は互に鞠く世界ではない。互に相敬愛し、自他一となつて創造する世界である。この立場に於ては、すべての価値は創造的立場から考へられるのである。創造はいつも愛からでなければならぬ。愛なくして創造と云ふものはないのである。念仏の行者は非行非善的である、ひとへに他力にして自力を離れたる故にと云ふ。自然法爾と云ふことは、創造的でなければならぬ。我々の自己が創造的世界の創造的要素として、絶対現在の自己限定として働くと云ふことでなければならぬ。キリスト教的に云へば、神の決断即ち人間の決断的に、終末論的と云ふことである。無難禪師は生きながら死人となりてなり果てて心のままにする業ぞよきと云ふ。かゝる立場に於て、我々の自己は絶対現在の自己限定として、眞に歴史的世界創造的であるのである。(全集④四三六一―三七頁)

こうして、西田は神の愛あるいは仏の悲願から本当の意味での創造ということが成就してくる基盤としての眞の当為が出てくると説くのであり、自然法爾ということさえも、むしろ創造的な活動と見るのであった。

実はこれと同じことを、大拙も説いている。なるほど大拙は、絶対無縁の大悲を誼い、この身そのまま救われる子細を指摘していた。しかし大拙の思想は、決してそれだけにとどまるものでは

なかった。そこにおいてかえて「人」が成立することが説かれていたのは、すでに見た。さらに大拙は常々、次のように説いていたのである。

極楽というところは久しくとどまるべきではない。とどまってもしようのないところだ。ありがたいかしらんけれども、ありがたいだけでは何のためにもなりやしない。ただ自己満足ということになる。それだから、どうしても極楽を見たらだちに戻つてこなければならぬ。還相の世界へはいらにゃならぬ。(加藤辨三郎「最後の法語」鈴木大拙——人と思想)

眞宗では還相のことをあまり語ろうとしないが、大拙は憚ることなく還相について強調する。それは決して死後のことでなく、弥陀の救済を自覚したらこの世で働いて働きぬくということであり、浄土よりもこの世の歴史にかかわっていくことであつた。

このような大拙独特の眞宗理解の背景には、もちろん禪の修証がある。森本省念は、浄土に出会って大拙の禪が深まったと言つたが、確かにそのことはまちがいないであろう。とともに、逆に大拙の禪に出会って眞宗が深まったという事情はなかったであろうか。大拙が見た禪の生命は、何の跡も残さずに働きぬくということにあつた。眞空妙用・無功用・無所住、それが大拙の禪であつた。このことは、悟りを消してこの世の日常に入ってくるということである。それは眞宗的に表現すれば、還相ということな

のである。

そういう禅的な立場を味いつつも、やはりその根底には、絶対無縁の大悲の自覚はあったのだと思う。だからこそ大拙は、『教行信証』を翻訳しなければならぬとの使命感にかられたのであろう。

それは西田も同じであり、たとえば元来、自力的宗教はありえない（全集④四二頁）、すべては神または仏の呼び声によるという（全集④四〇九頁）。絶対者の呼び声を、西田は心霊上の事実として聞いていたのである。それは、幼いころから育った風土において、心の底につちかわれていたであろう。

以上のように見てくると、二人の思想は、ともに絶対の大悲を被りつつ、一転して、個としての主体そのものとして、いかに現実世界にあって働くか、新たな歴史を創っていくか、というものであった。換言すると、自己を超えたものにおいて自己をもつ、その自己は実は「個は個に対して個である」というような個である、おのずから歴史を創る主体としての個である、そういう個を自覚し生き抜くことを根本とするものであった。

このことを例証する西田の、大拙への有名な手紙がある。ちょうど終戦前の、切迫した時代に送られた手紙（一九四五年三月十一日付書簡）である。

私は今宗教のことをかいてゐます。大体従来の対象論理の見

方では宗教といふものは考へられず、私の矛盾的自己同一の論理即ち即非の論理でなければならぬと云ふことを明にしたいと思ふのです。私は即非の般若的立場から人といふもの即ち人格を出したいとおもふのです。そしてそれを現実の歴史的世界と結合したいと思ふのです（全集③三九九頁）

私は、この意図は大変、重要だと思ふ。自己のあり方というものを深く把握して、この現実世界に働く、このことは大変重要であると思ふのである。

現代、特に昨今は、日本の社会構造のすべてが激的に変化している。その流れに安易に押し流されないうために、自己の根源にあるものをつかんで、しかもそれを現実世界につなげて考えていくことは本当に大切だと思ふ。その意味で、二人の思想を学び直すことは重要なことと思われるのである。

（たけむら・まきお、大乘仏教思想、筑波大学教授）