

京都学派の仏教理解

—批判的考察—

松 本 史 朗

「もしも誰かが私に従いたいと思うなら、自分を否定し（ἀπαρνησάσθω
ἑαυτὸν）、自分の十字架を取り上げて（ἀράτω）、私に従いなさい」
（Matt.16.24）¹

京都学派の思想的立場は、如来蔵思想（仏性内在論）であるが故に、我論（ātman
論、「真の自己」論、精神論、「靈」論²、根底論、基体説、内在主義）である
と思われる。

西田幾多郎は、『善の研究』で、「梵我一如」という一元論・基体説を説いたが、
晩年の「場所的論理と宗教的世界観」で主張した「逆対応」も、思想構造としては、
『善の研究』の「梵我一如」説と異なるものではない。それは、バルトの「超越」
を批判しながらも、バルト的宗教性に表現として接近しようとしたレトリック
である。西田は、「神」と「人」の同本質性を、最後まで否定していない。同
本質（homoousios）なるが故に「対応」というのである。従って、西田が
如何に「自己否定」という語を多用しようとも、『歎異抄』と同様に、彼は、「自

¹ 私は、この文章を、自らの思想的立場を示すものとして、掲げたい。そして、私は、
この自らの思想的立場の対極にあるものとして、所謂京都学派の思想を捉えている。
とはいえ私は、京都学派と言われる思想家たちの多く、特にシンポジウム「日本仏教
批判」において問題にされた田辺元の思想について無知であることは、認めておきたい。
私が、ここで検討するのは、西田幾多郎、鈴木大拙、西谷啓治の僅かな著作だけである。
一般に鈴木は京都学派に含められないであろうが、京都学派を代表する西田と鈴木
の密接な思想的関係を考慮して、鈴木をも考察の対象に含めることにする。

² 「靈」という語を、西田は多用していないように見える。しかし、「場所的論理と宗教
的世界観」の冒頭には、「宗教は心霊上の事実である」（全集 11,p.371）とあり、また、「神
は我々の自己に心霊上の事実として現れるのである」（同、p.372）とも、「最高の完全
者を神と考へる如きは、我々の心霊上の事実からではない」（同、p.405）とも言われ
ている。これらの文章によって、西田が好んだ「心霊上の事実」という語が、「真の自
己」論、ātman 論、そして、神の内在を説く内在主義を含意していることが、知られる
であろう。

己」を否定したのではなく、「自己」「真の自己」を肯定したのである。

西田や鈴木大拙の思想的営為の根本的動機は、「西洋」と「東洋」の対比、そして「西洋」に対する「東洋」「日本」の優位という観念であろう。ここから、デカルト的二元論だけでなく、ありとあらゆる二元性や区別を否定する一元論・全体主義（wholism）・社会有機体説・日本主義が帰結する。

西田や西谷啓治が、「無」や「絶対無」と呼んだものは、万物の根柢にある基体であるから、ウパニシャッドに「万物は有（sat）を基体（pratiṣṭhā）とする」（Chānd.6.8.4）と言われるように、「有」であり、実在である筈である。それを「無」と表現するのは、『中辺分別論』（1.1,1.14）が単一の基体を「空性」と呼び、『老子』が万物の根源を「無」と呼んだことやドイツ神秘主義の影響によるかもしれないが、それ以上に、「西洋」の「有」に対抗するものとしては、「東洋」思想は「無」でなければならないという単純な発想にもとづくものであろう。

西田の仏教理解は、『臨済録』と『歎異抄』、更に『探玄記』等の中国華嚴文献にもとづくと言われるが、これらはすべて如来蔵思想を説くものであり、原始仏教や『俱舍論』の阿毘達磨、そして勿論、ツォンカバやダルマキールティの思想などは、西田の視界には、入らない。つまり、西田の言う仏教は、殆ど中国・日本仏教の如来蔵思想であり、西田がインド仏教思想史に関する基本的な理解を有していたとは思えない。『善の研究』を読むと、西田は、「梵我一如」を仏教思想であると勘違いしていたのではないかとすら感じられる。

また、西田や鈴木が「禅」Zen と言うとき、それは中国の所謂「禅宗」の思想、それも、臨済系の「仏性内在論」の系譜の思想を指しており、慧忠から道元に至るような「仏性顕在論」の系譜は含まれていない。従って、道元に対する言及は、初歩的なものにとどまる。況や仏教成立以前に、非仏教徒（アーラーラ・カーラーマやウツダカ・ラーマプッタやジャイナ教徒）によって dhyāna（禅）が説かれていたことなど、全く問題にされない。この点で、現代の学者は「禅」という語を、無限定に、鈴木や西田が用いる意味で使用しないよう望みたい。例えば、「西田哲学の絶対無の思想の根本には、東洋思想、とりわけ禅ないし仏教がありそうである」³ という類の表現は避けるべきであろう。「東洋思想」という観念自体が、上述したような「西洋」に対する「東洋」という京都学派的理解にもとづく幻想である。

³ 竹村牧男『西田幾多郎と仏教』大東出版社、2002年、p.4.

第1節 自己靈性（self-spirituality）と京都学派の思想

「仏性とは靈性か」というテーマに関連して、まずある個人的な思い出を述べておきたい。今から20年以上前のことであるが、ある仏教系雑誌の編集会議に招かれたことがあった。雑誌の読者をどうしたら増せるかについて話し合うためである。その時、その雑誌の編集責任者は、雑誌で「靈」の話をすれば、雑誌の読者が増えることは分かっているが、しかし、読者を増やすためだからといって、「靈」の話はしたくないと述べた。私は、その見識の高さに感銘を受けた。しかし、同時に、「靈」の話をしさえすれば、読者が増えるという事実には、私は恐れを抱かざるを得なかった。

日本では、特に1980年代頃から、ニューエイジ、精神世界、ヒーリングというようなものが流行し、スピリチュアル・ビジネスと呼ばれるものさえ存在するが⁴、そのような流行の中心には、やはり「靈」や「靈魂」という観念があったと思われる。もしも「靈」や「靈魂」という言葉さえなければ⁵、様々な靈感商法による被害やオウム真理教事件もなかったであろう。「取りついた悪靈を追い払う」とか、「靈をカルマから清める」というような考え方は、「靈」という言葉なしには成り立たないと思われるからである。

しかし、仏陀は無我を説いたのではなかろうか。無我によって否定されるアートマンとは靈魂ではなかろうか。そして、アートマンが靈魂を意味するならば、仏陀は靈魂を否定したのではなかろうか。勿論、「仏陀は無我を説いた」「仏陀はアートマンを否定した」と主張するためには、学問的には慎重な手続きが必要になる。例えば、中村元は、「初期仏教ではアートマンを積極的に肯定した」という趣旨の見解を主張したが、私はこの中村説を批判して、仏教の縁起説は、アートマンの存在を否定するものであると論じた⁶。しかし、ここで、この問題を論じることは差し控えたい。

しかるに、長い仏教思想史の中には、「靈」という言葉を非常に嫌った思想

⁴ 桜井義秀『靈と金 スピリチュアル・ビジネスの構造』新潮社、2009年参照。

⁵ 「マタイによる福音書」(12.31,32)には、イエスの言葉として、「靈 (pneuma) を冒瀆すること (blasphemia) は赦されないであろう。--- 聖靈 (pneuma hagion) に敵対して語る者は赦されないであろう」と言われているが、三位一体の神を信じるキリスト教徒ではない私には、キリスト教における「靈」(pneuma)の重要性が、未だに理解できない。「靈」を認めることに、危険性はないのであろうか。

⁶ 松本『仏教思想論 上』大蔵出版、2004年、pp.1-33参照。

家も少なくなかった。その代表として、日本の道元（1200-1253）を挙げたい。道元は「靈性」という語を、その著作で一度しか使用していない。しかも、それは、「靈性」を肯定するためではなく、否定するためなのである⁷。即ち、『弁道話』と『正法眼蔵』「即心是仏」巻において、道元は、“死によって身体が滅しても、身体の中にある「靈性」「靈知」「心性」「真我」「昭昭靈靈」は滅することなく常住である”という考え方を、仏教ではなく外道の見解であるとして、否定したのである。しかるに、このうち『弁道話』では、この外道の見解は、次のように説明されている。

- [1] かの外道の見は、わが身うちにひとつの靈知あり。かの知、すなはち縁にあふところに、よく好悪をわきまへ、是非をわきまふ。痛痒をしり、苦楽をしる、みなかの靈知のちからなり。しかあるに、かの靈性は、この身の滅するとき、もぬけてかしこにうまるるゆゑに、ここに滅すとみゆれども、かしこの生あれば、ながく滅せずして常住なりといふなり。かの外道が見、かくのごとし。（『道元禪師全集』上、p.739）

この道元による「靈性」「靈知」否定の思想的意義を、正確に理解する必要がある。例えば、宗密（780-841）の『禪源諸詮集都序』には、

- [2] 諸聖同説。故妄念本寂塵境本空。空寂之心靈知不昧。即此空寂之知。是汝眞性。（大正 48,402c）

と説かれており、また、『臨濟録』には、

[3] 還是爾目前昭昭靈靈、鑑覺聞知照燭底、安一切名句。（大正 47,502b）
と言われている。従って、道元による「靈性」「靈知」「昭昭靈靈」批判は、宗密や臨濟（-866）に対して向けられたものと見ることも可能であるが、それよりも、この批判が、仏教思想史におけるどのような考え方を批判したものかを理解することの方が、重要であろう。そのためには、まず、如来蔵思想・仏性思想に二つの類型があることを理解する必要がある。

その二つとは、「仏性内在論」と「仏性顕在論」である⁸。インドの如来蔵思想・仏性思想は、基本的には全て、「仏性は、衆生の身体の中に有る」と説く「仏性内在論」である。

⁷ 石井修道『道元禪の成立史的研究』大蔵出版、1991年、第10章、第1節「道元の靈性批判」参照。

⁸ 「仏性内在論」と「仏性顕在論」という仏性思想の二類型については、松本『道元思想論』大蔵出版、2000年、p.3,p.259-261,p.603-604参照。

この点は、

[4] 一切衆生皆有仏性、在於身中。(大正 12,881b)

という『涅槃經』(法顯訳)の經文、及び、

[5] 如來藏自性清淨、轉三十二相。入於一切衆生身中。如大價寶垢衣所纏。
如來之藏常住不變。亦復如是。(大正 16,489a)

という四卷『楞伽經』の經文によっても、知られる。因みに、[5]の「入於一切衆生身中」の原語は、“sarvasattva-deha-antargata”(LAS, Nanjio ed.,77,16)である。

これに対して、「仏性顕在論」というのは、「万物は仏性そのものである」「万物に仏性は顕れている」という考え方であり、この考え方は、中国仏教の一部の思想家において成立し⁹、日本にも流入した。例えば、「悉有は仏性なり」¹⁰、つまり、「すべての存在は仏性である」という道元の『正法眼蔵』「仏性」巻の言葉は、この「仏性顕在論」を明確に説いている。前期の道元、つまり、鎌倉で教化をした約半年(1247-1248年)以前の道元の思想的立場は、この「仏性顕在論」であると私は考えている。

では、インドの仏性思想である「仏性内在論」(これは勿論、中国にも入り支持者を得た)において「身体の中に有る仏性」とは、何を意味するであろうか。それは、ātman「我」(アートマン)を意味する。この点は、『涅槃經』(法顯訳)で、

[6] 仏者是我義。(大正 12,862a)

と言われていることから、知られる。つまり、これは、「仏陀とはアートマンを意味する」という意味である。また、同じ經典には、

[7] 比丘当知、有我、有常、有楽、有淨。(大正 12,862b)

とも言われているので、『涅槃經』が「常」「楽」「淨」である「我」、つまり、アートマンの存在を認めていることは、明らかである¹¹。

「仏者是我義」という上掲の經文では、「仏」がアートマンであると言われているが、『涅槃經』の次の經文では、「如來性」tathāgata-dhātu、つまり、「仏性」buddha-dhātuが、アートマンであると言われている。

[8] 眞実我者、是如來性。当知、一切衆生悉有。(大正 12,883b)

しかるに、その「仏性」=「アートマン」は、[4]の「一切衆生皆有仏性、

⁹ 松本『道元思想論』第6章「中国禅宗史における仏性顕在論の系譜」参照。

¹⁰ 『道元禅師全集』筑摩書房、上、p.14.

¹¹ 大乘『涅槃經』のアートマン論については、松本「如来蔵と空」(高崎直道監修 シリーズ大乘仏教8『如来蔵と仏性』春秋社、2014年) pp.262-270 参照。

在於身中」という経文によれば、「一切衆生」の身体の中に有るとされている。インドでは、仏教が起こる以前に成立したウパニシャッド文献に、アートマンは、人間の肉体の中、特に「心臓」*hr̥daya*の中に有ると説かれているが、シャンカラは、このアートマンのある場所である「心臓」を「蓮華の形をした肉団 *māmsa-piṇḍa*」と呼んでいる¹²。

従って、『臨濟録』や『景德伝灯録』「臨濟章」で、

[9] 赤肉団上、有一無位真人。(大正 47,496c; 大正 51,290c,300a)

と言われるとき、この「赤肉団」は「心臓」を意味している。この「赤肉団」は、宋版の『景德伝灯録』の当該箇所では、「肉団心」と書かれているが、「肉団心」が「心臓」を意味することは明らかである。『禅源諸詮集都序』では、「肉団心」を「身中五臓心」と説明するからである¹³。それ故、「赤肉団」＝「心臓」にある「無位真人」が「アートマン」を意味していることは、明らかであろう。

従って、インドの如来蔵思想である「仏性内在論」において、「仏性」は「アートマン」を意味する。それは、インドの如来蔵思想が、ヒンドゥー教のアートマン論に影響されて、大乘仏教の内部に形成されたからだと思われる。

中国禅宗の中には、神会や宗密や臨済のように「仏性内在論」を説く禅師たちもいれば、慧忠や玄沙のように「仏性顕在論」を説く禅師たちの流れも存在した。「仏性内在論」によれば、「仏性」は「衆生」つまり「有情」の中にしか有りえないから、「無情」である草木の有仏性や、草木成仏や、無情説法を説くのは、「仏性顕在論」の特徴である¹⁴。

従って、簡単に言えば、「仏性内在論」と「仏性顕在論」の違いは、次の通

¹² 松本『禅思想の批判的研究』大蔵出版、1994年、pp.249-252 参照。

¹³ 同上、p.229,p.388,n.5,p.237 参照。

¹⁴ 松本『禅思想の批判的研究』pp.99-102、『道元思想論』pp.266-267 参照。

シンポジウム「日本仏教批判」における私の発表にコメントされた佐々木閑氏から、私の記憶に誤りがないとすれば、「仏性内在論」がアートマン論であるとしても、「仏性顕在論」にも大きな問題があるのではないかという趣旨の質問を受けた。それに対して私は、「仏性顕在論」を「仏性内在論」よりも高く評価しているわけではない、「仏性顕在論」は「仏性内在論」の（墮落した形態とまでは言わないとしても）発展した形態であり、「仏性内在論」から完全に独立した「仏性顕在論」はありえない、鎌倉行化以後の後期の道元は、十二巻本『正法眼蔵』において「仏性」という語を全く使用しておらず、却って深信因果を強調した、と答えたと思う。更に付言すれば、道元は後期の十二巻本『正法眼蔵』において、前期の道元自身の思想的立場である「仏性顕在論」をも批判した、と私は考えている。『道元思想論』pp.52-55 参照。

りである。

「仏性内在論」＝「仏性は衆生の身体（心臓）の中に有る」仏性＝我

インドの仏性思想

「仏性顕在論」＝「万物は仏性である」仏性思想の中国的展開 草木成仏

宗密や臨済は、「仏性内在論」の流れに位置づけられるので、彼らが「衆生」の中に有る「仏性」を、「靈知」とか「昭昭靈靈」と呼ぶのは、ごく自然なことである。何故なら、「仏性内在論」において、「仏性」とは「アートマン」を意味しており、「アートマン」とは靈魂に他ならないからである。

前期の道元が、『弁道話』や『正法眼蔵』「即心是仏」巻で、身体の中に有る常住なる「靈性」「靈知」を否定したのは、前期の道元の思想的立場が、「悉有は仏性なり」という言葉によって明示される「仏性顕在論」であったからである。つまり、この「仏性顕在論」という思想的立場に立って、前期の道元は、「靈性」「靈知」を認める「仏性内在論」を否定したのである。道元は、「即心是仏」巻で、「靈性」「靈知」を「真我」とも呼んでいるが、これは、「仏性内在論」において「靈性」「仏性」は「アートマン」を意味することを考慮すれば、適切な理解を示したものと言えるであろう。

これに対して、鈴木大拙（1870-1966）¹⁵は、『日本的靈性』（1944年）において、「靈性」を強調した。これは、鈴木が重視した臨済が「昭昭靈靈」を説いたことに対応している。つまり、鈴木も、臨済も、その思想的立場は、「仏性内在論」であった。しかるに、鈴木の説く「靈性」が、現代社会で問題となっている「靈性」spiritualityと思想的に無関係であるとは思えない。現代のspiritualityにおいては、「大地」ガイアの重要性が力説されているが¹⁶、鈴木も、「大地とつながること」が必要であるという「大地性」を強調している。それは、鈴木が、次のように、「大地」を「靈」をもつものと見なしているからである。

[10] 大地の靈とは、靈の生命ということである。--- 個体の奥には、大地の靈が呼吸している。（『日本的靈性』岩波文庫、1972年、p.49）

「個体の奥」で呼吸している「靈」、それは正にアートマンを意味するであろう。

¹⁵ 鈴木は、鈴木大拙著・佐々木閑訳『大乘仏教概論』（岩波書店、2003年）における「訳注」および「訳者後記」に、佐々木氏による明快な批判的考察が示されているので、是非参照すべきであろう。

¹⁶ Cf. *Jesus Christ the Bearer of the Water of Life*, Vatican, 2003; 2.3.4.2.

臨済の「仏性内在論」という立場にもとづいて Zen を「西洋」に宣伝したのが、鈴木大拙であったが、彼と思想的に親近関係にあった西田幾多郎（1870-1945）にも、「アートマン論」が認められる。この点は、彼が、『善の研究』において、次のように述べたことから、知られる。

- [11] 実地上真の善とはただ一つあるのみである、即ち真の自己を知るということに尽きて居る。我々の真の自己は宇宙の本体である、真の自己を知れば常に人類一般の善と合するばかりでなく、宇宙の本体と融合し神意と冥合するのである。--- 仏教ではこれを見性という。（『善の研究』岩波文庫、2012年、p.221）

ここで、「真の自己」とはアートマンを意味し、「宇宙の本体」とはブラフマン brahman を指している。このことは、『善の研究』の次の文章から、明らかである。

- [12] 哲学と宗教と最も能く一致したのは印度の哲学、宗教である。印度の哲学、宗教では知即善で迷即悪である。宇宙の本体はブラハマン Brahman で、ブラハマンは吾人の心即アートマン Atman である。（『善の研究』 p.64）

ここに説かれるのは、勿論、仏教思想ではない。ヒンドゥー教の「梵我一如」の教説である。しかし、実際には、「真の自己」が、仏教の教えとして説かれることは珍しくない。この点で、ジェームズ・ハイジック James Heisig 氏が、「真の自己の探求」という論文（『宗教学会報』6,1991年）において、「真の自己の探求は、仏教の無我説と矛盾するのではないか」という趣旨の見解を、次のように述べていることが、注目される。

- [13] 現代の「自己論」は、真の自己の探求を進めることによって、無我（anātman）を教えてきた仏教の伝統から離れる可能性が強いと言えるでしょう。anātman が否定する ātman は、ただのエゴ＝自我ではなくて、かえって完全に作り直された心、Brahman と一致するような心、あるいはセルフ＝自己でした。結局、自分の心の中でより高い真理を求めるといふ傾向は、たとえそれが現代日本の仏教においては流行しているとしても¹⁷、本来の仏教の伝統的な教えに背く可能性がないとは言えないのです。（pp.42-43）

¹⁷ ハイジック氏は、「たとえそれが現代日本の仏教においては流行しているとしても」と言われるが、[11]に見られるように、西田も「真の自己」を説いている。従って、ハ

このハイジック氏の見解に、私は全面的に賛成する。また、この論文には、

[14] この真の自己の定義や名づけ方は、学者によって、また宗教的伝統によって違います。それは、大文字の Self, Selbst、魂、霊、本来の自己、普遍の自己、無位の真人、形なき自己、仏性、神性 (Gottheit)、などとさまざまに呼ばれますが、(p.34)

とも述べられ、ここでは、「真の自己」が、「霊」「無位の真人」「仏性」等と様々に呼ばれると言われているが、これは極めて適切な理解であろう。何故なら、この三つの語によって意味されるのは、「仏性内在論」における「仏性」、つまり「我」ātman であるからである。

道元は、既に見たように、「仏性内在論」が主張する「霊性」「靈知」を「真我」と呼んだが、「真の我」「真の自己」「本来の自己」「本当の自分」を探す「自己」論というのは、現代の spirituality の本質的な特徴になっている。この点を、Paul Heelas は、*The New Age Movement* (Blackwell Publishing, 1996) で、“Self-spirituality”「自己霊性」という語を用いて表現し、これを次のように説明している。

[15] Indeed, the most pervasive and significant aspect of the *lingua franca* of the New Age is that the person is, in essence, spiritual. To experience the ‘Self’ itself is to experience ‘God,’ ‘Goddess,’ ‘the Source,’ ---- or, most simply and, I think, most frequently, ‘inner spirituality.’ (p.19)

ここで、「自己を体験することそのものが、神を体験することである」という文章を、西田や鈴木思想を表現するものと見なすことも充分可能であると思われる¹⁸。

また、Vatican から発表されている *Jesus Christ the Bearer of the Water of Life: A Christian Reflection on the “New Age”* (2003)¹⁹ も、現代の spirituality の思想的意義を理解するのに有益であるが、そこでも (4.)、self-fulfillment 「自己完成」や self-realization²⁰ 「自己実現」が、ニューエイジや spirituality の key word と見な

イジック氏による批判の矛先は、西田の思想にも向けられているのであろう。

¹⁸ この点では、エックハルトやグノーシスの思想も、私には同様であるように見える。

¹⁹ この文献は、インターネットで読むことができるが、和訳として、『ニューエイジについてのキリスト教的考察』（教皇庁文化評議会 / 教皇庁諸宗教対話評議会、カトリック中央協議会司教協議会秘書室研究企画、2007年）がある。

²⁰ 西田も、『善の研究』で、「善とは、自己の発展完成 self-realization であるということができる」（岩波文庫、p.191）と述べている。

されている。

しかるに、現代の spirituality やニューエイジが「自己」論となるのは、霊 spirit が、アートマン、つまり、「自己」を意味することを考慮すれば、当然だと思われる。

また、鈴木と西田の思想的先駆者であった清沢満之（1863-1903）の「精神主義」Spiritualism も、「自己」論であったことは、次のような清沢による「精神主義」の定義によって、知られるであろう。

[16] 精神主義とは、自家の精神内に充足を求むるものなり。（『清沢満之集』岩波文庫、2012年、p.74）

しかし、現代社会では、「自己実現」「自己啓発」Higher Self「本当の自分を探す」などという語に幻惑されて、自己探求や自己啓発のセミナー等に参加して、高価な対価を支払う人も多いと言われている。

さて、*Jesus Christ the Bearer of the Water of Life* (2.2.4) で、

[17] One of the central concerns of the New Age movement is the search for “wholeness.” There is encouragement to overcome all forms of “dualism.”

と述べられるように、現代の spirituality においては、すべての二元性の否定と、それにもとづく「全体性」の肯定が中心的なテーマとされているが、鈴木と西田の「霊性」の思想にも、全く同様の考え方が認められる。

しかし、二元性と区別を全面的に否定し「全体性」を肯定する考え方は、主観と客観を区別するデカルト的二元論にもとづく“西洋”と、その近代合理主義や個人主義を否定すると称して、“東洋”や“日本”や「和」を讃美する全体主義や国家主義の肯定に向かうときには、危険なものとなる。例えば、西田の「世界新秩序の原理」（1943年）には、次のような説明が見られる。

[18] 世界が具体的に一となると云うことは各国家民族が何処までもそれぞれの歴史的生命に生きることではなければならない。恰も有機体に於ての様に、全体が一となることは各自が各自自身となることであり、各自が各自自身となることは全体が一となることである。私の世界と云うのは、個性的統一を有ったものを云うのである。（『西田幾多郎全集』12、岩波書店、1966年、p.430）

[19] 日本精神の真髓は、何処までも超越的なものが内在的、内在的なものが超越的と云うことにあるのである。（同上、p.434）

この内、[18] に説かれるのは、中国の華嚴思想にもとづく一種の全体主義

Wholism であり²¹、また社会有機体説であるが、*Jesus Christ the Bearer of the Water* (2.3.4.3) によれば、全く同様の Wholism が、現代の spirituality においても説かれているとされ、それが、次のように説明されている。

[20] Everything in the universe is interrelated; in fact every part is in itself an image of the totality; the whole is in everything and everything is in the whole. In the “great chain of being”, all beings are intimately linked.

ここに説かれているのは、正に典型的な華嚴思想の事事無碍、法界縁起の説であるように思われるが、とすれば、上述した Wholism の危険な傾向は、現代の spirituality にも認められるであろう。

西田が [11] [12] で言うように、「真の自己」がアートマンを意味するなら、その存在を否定するのが仏教の立場ではなかろうか。この点で、私は再び、ハイジック氏の [13] の見解に賛同せざるをえないのである。

第2節 西田哲学の問題点 — 梵我一如と逆対応 —

0) 末木文美士氏によれば、『善の研究』は「熱狂的に受け入れられた」²²と言われるが、日本近代文学には何の影響も与えていないであろう。例えば、芥川・朔太郎・白鳥・三島、そして宮沢賢治ですらも、『善の研究』を読んで熱狂したとは思えない。「熱狂的に受け入れた」のは、一部の「哲学青年」だけであろう。

1) 「西洋」対「東洋」観 ---- 根本的動機

[21] 「形相を有となし形成を善となす泰西文化の絢爛たる発展には、尚ぶべきもの、学ぶべきものの許多なるは云ふまでもないが、幾千年来我等の祖先を孕み来つた東洋文化の根柢には、形なきものの形を見、声なきものの声を聞くと云つた様なものが潜んで居るのではなかろうか。我々の心は此の如きものを求めて已まない、私はかかる要求に哲學的根柢を与へて見たいと思ふのである」〔昭和二年七月〕

²¹ 西田が説く有機的「全体」論や「内在的超越」の思想的意義については、『仏教思想論上』 p.52,n.87 参照。

²² 末木文美士『明治思想家論』トランスビュー、2004年 p.298. この末木氏の優れた著書から、私は多くを学ぶことができた。従って、その著書から、このような文言のみを引用するのは、公平を欠くと言わざるを得ないであろう。

（『働くものから見るものへ』序）〔西田幾太郎全集、第四巻〕

しばしば引用されるこの有名な一説に、「西洋」の「有」と「東洋」の「無」が対比されていることは、明らかであろう。しかし、「東洋思想」を「無」の思想と捉えること自体、不適切なことは言うまでもない。例えば、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ派の論理学や多元論も、伊藤仁斎の「愛」の思想も、あるいは、説一切有部の法有論も、所謂「東洋」と呼ばれる地域に生じたものではあるが、これを「無」の思想と見ることはできないであろう。

2) 「純粹経験」論

[22] 例えば、色を見、音を聞く刹那、未だこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じて居るとかいうような考のないのみならず、この色、この音は何であるという判断すら加わらない前をいうのである。それで純粹経験は直接経験と同一である。自己の意識状態を直下に経験した時、未だ主もなく客もない、知識とその対象が全く合一して居る。これが経験の最醇なる者である。（『善の研究』岩波文庫、p.17）

このような「主客未分」の「純粹経験」の説明を読むと、以下のような『中辺分別論』*Madhyāntavibhāga* 第1章第1偈を想起せずにいられない。

[23] *abhūtaparikalpo 'sti dvayaṃ tatra na vidyate/
śūnyatā vidyate tv atra tasyāṃ api sa vidyate//*

虚妄分別はある。そこに〔所取・能取の〕二はない。しかし、それ（虚妄分別）に空性はある。それ（空性）にも、それ（虚妄分別）がある。

西田がこの偈を意識して「純粹経験」を構想したとは思えないが、しかし「無分別知」*nirvikalpa-jñāna* という語は、西田の念頭にもあったであろう。しかるに、「無分別知」という語または観念が、仏教成立当初からあったと見るのは適切ではない。『根本中頌』（18.9）に、*nirvikalpa* 「無分別」という語は用いられているが、*nirivikalpa-jñāna* 「無分別知」という語は使用されていない。しかも、そこで *nirvikalpa* 「無分別」とは、「無区別な」「単一の」を意味するのであって、“〔所取〕（主観）と〔能取〕（客観）をもたない” という意味ではない。この点は、『八千頌般若経』でも、同様である²³。つまり、*nirvikalpa* 「無分別」は、本来「無区別なもの」「単一なもの」を意味していたと思われるので、そこに一元論との不可理な関係が認められるであろう。

²³ 松本『縁起と空』大蔵出版、1989年、pp.239-246 参照。

しかるに、『根本中頌』成立以後に、nirvikalpa-jñāna「無分別知」の語が、「所取・能取を欠いた知の意味で、特に瑜伽行派によって多用されることになり²⁴、「無分別知」は、あたかも仏教成立当初から存在していた概念であると考えられるようになり、それによって、仏教に関する重大な誤解が生じたと考えられる。繰り返して言えば、原始仏典にも、最初期の大乘経典である『八千頌般若経』にも、nirvikalpa-jñāna「無分別知」という語は存在しない。

また、単に「主客の同一」を言うだけなら、所謂「西洋」の思想家にも、この種の主張は認められる。例えば、鈴木に影響を与えたと思われる Emerson は“Self-reliance”において、次のように言っている。

[24] But prayer as a means to effect a private end is meanness and theft. It supposes dualism and not unity in nature and consciousness. (*Self-reliance and Other Essays*, Dover Thrift Editions, 1993,p.33)

即ち、ここで、「自然と意識の一なること」が主張されていることは、明らかであろう。更に、Emerson は、次のようにも述べている。

[25] We denote this primary wisdom as Intuition, whilst all later teachings are tuitions. In that deep force, the last fact behind which analysis cannot go, all things find their common origin. For, the sense of being which in calm hours rises, we know not how, in the soul, is not diverse from things, from space, from light, from time, from man, but one with them, and proceeds obviously from the same source whence their life and being also proceed. (p.27)

私には、ここに言われる Intuition「直観」と、西田の「純粹経験」が大きく異なっているとは思えない。また Emerson が語る「根源」origin, source も、後出の『善の研究』[30] [34] で言われる「宇宙の根本」としての「神」と基本的には同じであろう。さらに Emerson が“God is here within” (ibid.,p.30) という表現で語る内在主義も、西田にとっては、共感できるものであったと思われる。

なお、Emerson には、「都会」に対して「田舎」を讚美する「田舎哲学」というようなものが、認められる。即ち、彼は、次のように言う。

[26] A sturdy lad from New Hampshire or Vermont, who ---- like a cat, falls on his feet, is worth a hundred of these city dolls. (p.32)

しかるに、同様の考え方は、鈴木『日本的靈性』にも、次のように説かれ

²⁴ 同上、p.293,n.28 参照。

ていることが、注目される。

- [27] 公卿さんたちの意気地なさにはあきれぬ。--- 宗教は上天からくともいえるが、その実質性は大地に在る。大地を根として生きている。--- 平安人というは、大地を踏んでいない貴族である。--- 宗教は、親しく大地の上に起臥する人間——即ち農民の中から出るときに、最も真実性をもつ。大宮人は大地を知らぬ、知り能わぬ。--- 優さ男の真似をしたり、歌よむ女の部屋の戸を水鶏のように叩くなどという時代の趣味のみを逐うことに汲々たらんは、丈夫のすべきことではない。--- 靈性は生命だからである。大地の底には、底知れぬものがある。--- 大地と自分とは一つのものである。大地の底は、自分の存在の底である。大地は自分である。都の貴族たち、そのあとにぶら下がる僧侶たちは、大地と没交渉の生活を送りつづけた。(pp.40-47) [圈点:鈴木]

ここで、「公卿」「平安人」「大宮人」「優さ男」「都の貴族」と「大地の上に起臥する人間」「農民」「丈夫」が対比されているが、「大地」は「靈性」「生命」をもつと見なされていると思われるので、「大地（靈性）と自分は一つ」「大地は自分である」というのは、「梵我一如」と同じことが言っていると考えられる。つまり、ここでは、「都会」対「田舎」という「田舎哲学」と「梵我一如」説が、見事に結合されているのである。

それにしても、[27] に述べられる鈴木の勇ましい「丈夫」論、「男性」論には、あきれざるをえない。『涅槃経』の次の経文が思い出されるのである。

- [28] 其女人法、猶如大地、多諸渴愛 --- 如来性、丈夫法故。(大正 12,894c)

この経文を読むと、如来蔵思想は女性差別の思想であると評されても致し方ないと思われる。なお、私は、「田舎」派 Emerson と「都会」派 Poe の対立は決定的な思想的対立であったと考えている。この対立は、「大地」と「故郷」を讚美し、「野の道」を書いた Heidegger と、「都会」派 Adorno との間にも、認められるであろう。

3) 「梵我一如」説

西田の「梵我一如」説については、既に文章 [11] [12] を示したが、さらに、『善の研究』に見られる次の文章も、西田の「梵我一如」説を明示するものであろう。

- [29] 実在の根柢には精神的原理があって、この原理が即ち神である。印度宗教の根本義である様にアートマンとブラハマンとは同一である。(p.129)

4) 基体説 (dhātu-vāda)

私は、私の言う「基体説」²⁵における「基体」は、“西田の説く「場所」とは違う”という指摘を、西田哲学に精通している学者から受けたことがある。そのとき、その「違う」理由は、述べられなかったが、以下に、西田が、私の言う「基体説」を説いていないかどうかを考えてみたい。

まず第一に述べたいことは、いかなる思想家といえども、その独創的な思想を発想するときに、その基本となるアイデアは、かなり単純なものであろうということである。例えば、プラトンにしても、「アイデア」の存在を主張するようになった理由は、彼にとって、眼の前にある可視的な世界が、どうしても真に美しい真実の世界に見えなかったからであろう。つまり、この可視的で不完全な現実世界を超えたところに、感覚ではとらえられない完璧な美を具えた永遠不滅の世界があるはずだという確信を、彼はある時点で得たのであろう。そして、その後は、その完璧な美の世界の存在を、自らと他者に対して、いかに描き、いかに説明し、いかに論証するかという仕事だけが残されたのである。

「基体説」に関して言えば、これはインドでは、『アタルヴァヴェーダ』の skambha (支え) 以来、『ウパニシャッド』『バガヴァッドギーター』を経て延々として説かれてきた思想である²⁶。つまり、簡潔に言えば、万物の根底には「梵」brahman と言われるような基体が存在するというのである。この brahman が万物の基体であり、根源であるということは、その基体から万物が生じるということをも、意味する。従って、「基体説」は発生論の一元論という構造をもつが、基体から万物が生じることを認めなくても、万物の根底に存在する基体があることを承認するだけで、その主張を「基体説」と呼ぶことはできると私は考えている。

従って、この点では、『善の研究』で次のように説かれる考え方を、「基体説」と見なすことは、充分可能であろう。

[30] 神は宇宙の根本であって兼ねて我らの根本でなければならぬ。(p.230)

[31] 神とはこの宇宙の根本をいうのである。上に述べたように、余は神を宇宙の外に超越せる造物主とは見ずして、直にこの実在の根柢と考えるのである。(p.236)

²⁵ 松本『縁起と空』p.5,p.313 参照。

²⁶ Cf. Matsumoto S., “The Lineage of dhātu-vāda” 『インド論理学研究』1, 2010年、pp.359-402.

ここに説かれる「根本」論、「根柢」論、即ち、「基体説」は、「超越」の否定と「内在」の肯定という意義をもっている。つまり、ここで述べられる主張は、[27]の「大地と自分とは一つものである。大地の底は、自分の存在の底である」という鈴木の記事の趣旨と同様に、「基体説」にもとづく「内在主義」なのである。「基体説」は必ず「内在主義」である。西田の場合にも、「基体説」と「内在主義」は見事に結合しているが、これは彼の思想が、構造的には、全く「梵我一如」説であったからである。つまり、[30] [31] では、

「宇宙の根本」「神」(梵) = 「我らの根本」(我)

という「梵我一如」説が説かれているのである。また、『善の研究』には、次の文章もある。

[32] 我々は自己の心底において宇宙を構成する実在の根本を知ることができる、即ち神の面目を捕捉することができる。(p.131)

ここで、「宇宙を構成する実在の根本」が、「梵我一如」の「梵」を意味していることは明らかであろう。つまり、西田の言う「神」=「宇宙の根本」とは、「梵我一如」説の「梵」 brahman に他ならず、それは「自己の心底において」と言われるように、「我」 ātman として人間に「内在」するのである。

しかるに、驚くべきことに、西田はウパニシャッドの「梵我一如」説を「仏教思想」と見なしていた可能性がある。というのも、彼は、『善の研究』で、次のように述べるからである。

[33] 仏教の根本的思想である様に²⁷、自己と宇宙とは同一の根柢をもって居る、否直に同一物である。(p.216)

私にとっては、ここに説かれるのが、ウパニシャッドの「梵我一如」説であり、「基体説」であることは明らかなのであるが、それが正しいとすれば、西田の仏教理解というものは、仏教思想に対して根本的に顛倒したもの (viparīta) であったと言わなければならないであろう。

5) 「逆対応」と「自己否定」

西田の思想は、晩年の「場所的論理と宗教的世界観」に至って、大きな展開を遂げたとされている。しかし、私見の結論を言えば、そこに説かれている「逆対応」に、思想構造として、『善の研究』の「梵我一如」説からの大きな距離は認められない。

²⁷ この奇妙に曖昧な表現は、“As emphasized in basic Buddhist thought” (*An Inquiry into the Good*, translated by Abe M. & Ives Ch., 1990, p.143) と英訳されている。

「逆対応」について、小坂国継氏は、四種類の関係を表示する概念であると分析している。その小坂氏の言う四種とは、私が要約するならば、①絶対と相対（個）との関係、②絶対の自己自身に対する関係、③相対の自己自身に対する関係、④相対相互の関係である²⁸。

このように「逆対応」という語に多義が認められるということ自体、この語が極めて曖昧な仕方、西田によって使用されたことを意味すると思われるが、『善の研究』で、西田が、

[34] 宗教とは神と人との関係である。神とは種々の考え方もあるであろうが、これを宇宙の根本と見ておくのが最も適当であろうと思う。(p.229)と述べている以上、「逆対応」という概念は、当初は、「神と人との関係」、つまり、小坂氏の言う①の関係、即ち、氏の表現によれば、「絶対と相対（個）との間の自己矛盾的・自己否定的な関係」を念頭において、西田によって構想された概念であると見るべきであろう。この点は、西田が、「場所的論理と宗教的世界観」において、次のように述べていることから確認される。

[35] 神と人間との対立は、何処までも逆対応的である。(全集 11, p.409)

では、小坂氏の前掲の表現にあった「自己矛盾的」「自己否定的」とは、いかなる意味であろうか。それは、西田の次のような言明にもとづいて、使用された表現であろう。

[36] 我々の自己は、唯、死によつてのみ、逆対応的に神に接するのである。(同、p.396)

[37] 斯く云ひ得る所以のものは、我々の自己が矛盾的自己同一的に、自己表現的に自己自身を限定する絶対者の自己否定として、即ち絶対的一者の個物的多として成立するものなるが故である。此故に我々は自己否定的に、逆対応的に、いつも絶対的一者に接して居る。(同、p.429)

[38] 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。(同、pp.445-446)

[39] 我々の自己の底には何処までも自己を越えたものがある、而もそれは単に自己に他なるものではない、自己の外にあるものではない。(同、p.418)

²⁸ 小坂国継『西田哲学と宗教』大東出版社、1994年、pp.335参照。

しかし、私は、ここに使用される「自己否定」という語の意味に、大きな疑問をもつのである。果たして、西田は、これらの文章において、真に「自己否定」を語っているであろうか。[38]で、「自己自身を肯定する」と言っている以上、西田がここで語っているのは、「自己否定」ではなくて、「自己肯定」、つまり、西田が次の文章で言う「真の自己」の肯定ではなからうか。

[40] 自己自身を超越することは、何処までも自己に返ることである、真の自己となることである。(同、p.423)

西田は、[38] [39]で、「自己の底」に「自己を越えたもの」があると言う。この「自己を越えたもの」とは、『善の研究』[30]で、「神は宇宙の根本であって兼ねて我らの根本でなければならない」と述べた西田にとっては、「神」ということになるのであろうが、「自己の底」にあるとされる以上、私見によれば、それは、「梵我一如」説における「梵」brahmanに他ならない。

西田は、[40]で、「超越」について語っている。これは、[39]の「自己を越えたもの」という表現の内の「超えた」という語に対応しているが、この「自己を越えたもの」が、[39]で、「自己に他なるものではない、自己の外にあるものではない」と言われるのであるから、それは「自己」に「内在」するものではあっても、「超越」するものではないであろう。「自己の底にあるもの」ならば、「自己を越えたもの」ではあり得ないからである。

このように言うと、西田の信奉者からは、“それは、「対象論理的な見方」²⁹にしかすぎない”と言われるかもしれないが、これはまた、西田が自らの論述の非論理性に対する批判を排除するときの常套句であった。

私が西田の言う「自己否定」を「自己肯定」と見なす理由は、晩年の「場所的論理と宗教的世界観」に至っても、西田が『善の研究』で認めた「神」と「人」の同本質性を否定していないからである。即ち、彼は、『善の研究』で、次のように述べて、この同本質性を認めている。

[41] もし神と我とはその根柢において本質を異にし、神は単に人間以上の偉大なる力という如き者とするならば、我々はこれに向かって毫も宗教的動機を見出すことはできぬ。(p.229)

[42] 凡ての宗教の本には神人同性の関係がなければならぬ。(p.229-230)

[43] 神人その性を同じうし、人は神においてその本に帰すというのは凡て

²⁹ 「迷の根源は、自己の対象論理的見方に由るのである」(「場所的論理と宗教的世界観」p.411)

の宗教の根本思想であって、(p.231)

では、西田は、「逆対応」を説く晩年の「場所的論理と宗教的世界観」に至って、この「神」と「人」の同本質性を放棄したであろうか。答えは否である。というのも、彼は、そこで次のように述べているからである。

[44] 自己を否定するものは、何等かの意味に於て自己と根を同じくするものでなければならない。全然自己と無関係なるものは、自己を否定するとも云はれないのである。(全集 11, p.397)

ここに述べられているのは、いわば西田の根本的な確信であって、これは、彼が、『善の研究』で、次のように説いていた考え方と同じである。

[45] 例えば色が赤のみであったならば赤という色は現われ様がない、赤が現われるには赤ならざる色がなければならぬ。而して一の性質が他の性質と比較し区別せらるるには、両性質はその根柢において同一でなければならぬ。全く類を異にしその間に何らの共通なる点をもたぬ者は比較し区別することができぬ。かくの如く凡て物は対立に由って成立するというならば、その根柢には必ず統一的或る者が潜んで居るのである。(p.92)

即ち、ここで「両性質はその根柢において同一でなければならぬ」と言われたことと、[44] で「自己を否定するものは、何らかの意味に於て自己と根を同じくするものでなければならない」と述べられたことは、趣旨が全く一致している。また、[45] で「全く類を異にしその間に何らの共通なる点をもたぬ者は比較し区別することができぬ」と言われたことと、[44] で「全然自己と無関係なるものは、自己を否定するとも云はれない」と述べられたことも、趣旨が一致している。

しかるに、その根底において同一なる二者、あるいは、同じ本質または性質をもつ二者の間に、「否定」という関係を想定することはできないであろう。その二者は本質的に同一であるからである。従って、西田が「場所的論理と宗教的世界観」で説く「逆対応」においても、「逆対応」とされる二者の間に想定される関係は、「梵我一如」説において「梵」と「我」の間に認められる関係と同様に、本質的同一性であって、「否定」ではない。

しかるに、西田が、その二者の本質的同一性を、敢えて「自己否定」と表現したのは、私見によれば、「神」の「超越」を説くバルトの宗教性に接近しようとするレトリック、つまり、西田自身の根本論理を逸脱したレトリックに他

ならないように思われる。

この点で、西田が、「神の自己否定」を、如何に説いたかを検討することが、必要になる。「神の自己否定」とは、前述の小坂氏の四種の「逆対応」の分類に従えば、②絶対の自己自身に対する関係に相当する。この関係を、西田は、次のように説いている。

[46] 神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に対し、自己自身の中に絶対的自己否定を含むものなるが故に、自己自身によつて有るのであるのであり、絶対の無なるが故に絶対の有であるのである。（全集 11, p.398）

西田は、「絶対」という語が、余程好きだったらしく、この短い文章で「絶対」という語を四度も使用している。では、この文章の趣旨は何かと言えば、それは難解のように見えて、実は単純なものである。つまり、次の文章が、「神の自己否定」という西田の考え方を、より分かりやすく示しているであろう。

[47] 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。（同、p.409）

[48] 人間は神の絶対的自己否定から成立するのである。（同、p.411）

[49] 神に背いて知識の樹の果を喰つたアダムの墮罪は、神の自己否定として人間の成立を示すものに他ならない。（同、p.432）

[50] 創造神は自己自身の中に否定を含んでゐなければならぬ。（p.400）

つまり、「神の自己否定」によって、即ち、神が自己を絶対的に否定することによって、「人間」または「我々の自己」が成立するというのである。既に述べたように、西田にとって、「神」と「人間」との間に認められる関係は、本質的同一性であつて、「否定」ではない。従つて、「神の自己否定」によって「人間」が成立するというのは、「神」と「人間」の本質的同一性という西田哲学の根本論理から逸脱したレトリックに過ぎない。

また、西田のキリスト教理解も、適切とは思えない。つまり、[49] に関しても、「人間の成立」は「神の自己否定」としてあるのではなく、「アダムの墮罪」によってあると見るべきであろう。というのも、「神」が自己を否定することなどあり得ないからである。

さらに、西田の「神の自己否定」論は、次のような奇妙な宗教哲学を生み出していく。

[51] 真に神の絶対的自己否定の世界とは、悪魔的世界でなければならない。

--- 何処までも反抗的世界でなければならない。（同、p.404）

この説によると、「人間」は悪人であれば悪人であるほど、「逆対応的」に「神」に接することができると思われるようである。実際、西田は次のように言う。

[52] 単に超越的に最高善的な神は、抽象的な神たるに過ぎない。絶対の神は自己自身の中に絶対の否定を含む神でなければならない、極悪にまで下り得る神でなければならない。悪逆無道を救ふ神にして、真に絶対の神である。--- 絶対のアガベは、絶対の悪人にまで及ばなければならない。神は逆対応的に極悪の人の心にも潜むのである。（同、pp.404-405）

ここで、注意すべきは、「極悪にまで下り得る神でなければならない」と「悪逆無道を救ふ神にして、真に絶対の神である」という連続した二つの文章の間に見られる深刻な論理的断絶である。というのも、この二つの文章の趣旨は、大きく異なっているからである。つまり、「極悪にまで下り得る神」というのは、直前の文章の「絶対の否定を含む神」を意味しているので、そこに「神の自己否定」という西田自身の説が示されているが、「悪逆無道を救ふ神」という表現には、「神の自己否定」という契機は全く含まれていない。何故なら、「神」は、「自己否定」などしなくても、全能であれば、当然「悪逆無道」を救うことができるからである。

西田は、「絶対のアガベは、絶対の悪人にまで及ばなければならない」と言うが、これも「神」が全能であれば、言うまでもないことである。しかし、「神は逆対応的に極悪の人の心にも潜む」というのは、西田の用語に従えば、「神の自己否定」として「極悪人が成立する」と言っていることになり、ここには、『歎異抄』に説かれるのと同様の「悪の肯定」「悪人の自己肯定」という教説が述べられていることになる。というのも、私見によれば、『歎異抄』の以下の文章は、造悪無碍の「悪人」を肯定するものだからである³⁰。

[53] 善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや。

[54] 他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因なり。

西田は、[51] で、「真に神の絶対的自己否定の世界とは、悪魔的世界でなければならない」と述べているのであるから、西田にとって、「神」と「極悪人」という二者は、最も見事に「逆対応」しているということになるであろう。と

³⁰ 松本『法然親鸞思想論』大蔵出版、2001年、p.191, pp.199-201, pp.240-253, p.446, n.199 参照。

すれば、やはり、ここに「悪人の肯定」という『歎異抄』的教説を認めざるを得ないであろう。

私見によれば、西田は、晩年の「場所的論理と宗教的世界観」において、「神」と「人間」の本質的同一性、つまり、「梵我一如」の教説から、バルトやドストエフキーの智慧を借りて、何とかキリスト教的宗教性に接近しようとして、「逆対応」というレトリックを語った。しかし、実際には、その「逆対応」は、「梵我一如」の本質的同一性という西田の根本論理から、些かも逸脱するものではなかった。「西洋」思想に対抗して、あらゆる区別や二元性を排除しようとする「同一性の哲学」は、西田を最後まで拘束したのである。

最後に一つ。西田にとって、「神」以外のものは存在するのであろうか。つまり、西田にとって、全てのものは「神」なのではなからうか。この疑問に、西田は、否と答えているように思われる。即ち、西田は、「場所的論理と宗教的世界観」において、自らの思想的立場を、汎神論 pantheism ではなくて、「万有在神論」Panentheismus と呼んでいる³¹。つまり、「万物は神においてある」というのである。これは、万物の「根柢」にある「基体」が「神」であるという西田の「基体説」を明示する語であろうが、「基体」である「神」と、「基体」(locus)の上にある「超基体」(super-locus)である「万物」は、全く異なったものと考えられているのではなくて、むしろ本質的に同一なものに見なされているのであるから、「万物」は本質的には「神」であるということになるであろう。とすれば、それは、「万物は神である」「神以外のものは存在しない」という立場と異なるものとは言えないであろう。

西田は、ヘーゲルの弁証法を受け入れて、万物は「神」の弁証法的な自己展開であると考えたと思われる。すると、やはり、西田にとって、「全ては神である」ということになるであろう。これが、西田の言う「内在的超越」³²の真相であった。

³¹ 全集 11,p.399.

³² 同上 ,p.461, 松本『仏教思想論 上』p.52,n.87.

第3節 西谷啓治の思想的立場

私は、西谷の「宗教とは何か」「宗教における人格性と非人格性」（『西谷啓治著作集』10、創文社、1987年）を読み、そこに西田からの思想的距離を認めることができなかった。西谷も、西田と同様に、デカルトの二元論とそれにもとづく「近世的自我」、つまり、簡単に言えば、“西洋”思想に対する批判から出発する。

[55] 自己から見るといふことは、いつも事物を単に対象的に見ること、自己の「内」から「外」のものを見ることである。自己と事物との根本的な離隔の場で事物に対するといふことである。内と外、主観と客観との対立・離隔の場は、「意識」といはれる場である。(p.13)

ここで、勿論、「自己と事物との根本的な離隔」または「主観と客観との対立・離隔」の場において「事物を単に対象的に見ること」が、西谷によって肯定的に捉えられているのではない。つまり、西田が「対象論理的見方」と言って斥けたものが、「事物を単に対象的に見ること」と表現されただけであり、ここにも、主客の対立を否定した「純粹経験」論が認められる。

また、西谷にも、西田と同様の「基体説」が認められる。つまり、西谷の説も、西田と同様、「根源」とか「根柢」とか「底」という語なしには成立しない。例えば、西谷は、次のように言う。

[56] 自我を一層根源的に考えるといふことは、自我自身が主体的に自我のうちに一層根源的な存在の場を開くといふことである。その意味では、自我自身が一層根源的な自己自身になること、一層根源的な自覚ということと別ではない。(p.21)

ここで、「一層根源的な存在」とか「一層根源的な自己自身」と言われたのは、西田が、[38] [39] で「自己の底」にある「自己を越えたもの」と述べたもの、そして、[30] [31] で「我らの根本」「宇宙の根本」「神」と表現したもの、さらに、[11] で「真の自己」「宇宙の本体」と述べたものと同じであろう。また、ここで「一層根源的な自己自身になること」と言われたのは、西田が [40] で述べた「真の自己となること」と同じである。

また、西谷は、次のように言う。

[57] 主体的に虚無に立つことは、自己が一層根源的に自己自身となることである。(p.22)

ここで、「虚無に立つ」と言うのは、「虚無」が「場」、つまり、「基体」であるという意味である。所謂「絶対無の場」である。これを西田は、[46]で「絶対の無なるが故に絶対の有である」と表現している。私は既に、「梵我一如」という「基体説」において、「基体」は、「無」ではなく、「有」でなければならぬと論じた。従って、「根本」「根源」「根柢」と言われる「場」「基体」を、西田が「絶対の有」と言うのは適切であるが、「絶対の無」と表現するのは、不適切だと思われる。

しかし、西谷は、その「絶対無」または「絶対空」と呼ばれる「場」を、次のように説明する。

[58] その無がなほ自己の底に無といふものとして立てられてゐる限り、それはまだ仏教で退けられる悪取空の立場、即ち空に執した立場たるを脱しない。その無を立てる自己は、それを立てるといふそのことに於て、無に繋がれ無に執してゐる。それは自執の否定の如くでありながら、実は罣を高められた、隠れた自執である。その無は、有の否定として現れながら、それに執着されてゐる限り、なほ一種の客体であり、一種の有である。普通にいはれる虚無とはさういふものである。それは、自己や事物一切を真に否定し得ない。それがなほそれに執する自己を残し、それ自身一種の有となるからである。それは、自己や事物一切を真に生かし得ない。すべてをリアリティとして現前せしめ得ない。それが単なる否定、単なる無で、すべてを非実在化するのみだからである。

かかる虚無は仏教で断見の空といはれて来たものである。仏教はかかる空をも空じた絶対空を強調して来たのであるが、絶対空に於いて初めて、自己自身や事物一切を単に内的又は外的実在として見る意識の場も、其等の根柢に立てられる虚無も超えられる。「常見」と「断見」が超えられる。すべての執着が否定され、執着する自己も、執着せられる「もの」の現れ方も空ぜられる。一切は真に空である。一切が空だといふことは、一切がそこでその本来のリアリティに於て如実に現前するといふことである。如如とか真如とかいふことである。そして無執着といふことである。

サルトルの如く自己の存在の根柢に無があると見る時、それは自己に根柢がないといふことであるが、併しそこでは、「根柢がない」とい

う無がなほ壁のやうに立ち塞がり、一種の根柢に化し、根柢が有るといふことに化している。絶対空が真の無底である。そこではすべてが、一つの花も石も、星雲も銀河宇宙も、いな生も死も、底なくリアリティとして現前する。真の自由はかかる無底であり、サルトルのいふ自由はまだ繫縛である。(p.40)

これは、極めて非論理的な論述であると思われるが、しかし、ここに、二種の「無」または「空」が述べられていることは、確実である。それは、即ち、西谷によって非難される「空」と、彼によって承認される「空」である。前者は、「悪取空」「断見の空」「単なる否定」「単なる無」と呼ばれ、後者は、「絶対空」「真如」「無底」と呼ばれている。

西谷によると、「悪取空」「単なる否定」「単なる無」は、「一種の有となる」というのであるが、その説明は論理的とは言えない。「単なる無」「単なる否定」であれば、「有」とはなり得ないと思われるからである。西谷は、「単なる無」「単なる否定」について、「無に執してゐる」とか「それ³³に執着されてゐる」と述べて、「単なる否定」が「無」に執着していると主張しているが、「単なる否定」が「単なる否定」にとどまる限り、それは「無」に執着していることにはならないであろう。これは、西谷が、西谷の理解するサルトルの「自己に根柢が無い」という説が、「一種の根柢に化し、根柢が有るといふことに化している」と述べるのと同様に、非論理的な論述である。「根柢が無い」というのは、「根柢が有る」ということにはならないからである。

西谷の理解する「空」は、中観派の「空」ではなく、瑜伽行派の「空」である。ナーガールジュナ以下の中観派の「空」は、「単なる否定」であるから、「有」の否定としての「無」を肯定することも、「無」に執着することもない。このような否定を *prasajya-pratiṣedha* 「絶対否定」という。「矛盾概念を肯定することのない単なる否定のみ」と言ってもよい。西谷の表現を用いれば、それは「すべてを非実在化するのみ」であって、いかなるものも実在化しないのである。

これに対して、このナーガールジュナ、乃至、中観派の「空」「単なる否定」

³³ 「それに執着されてゐる限り」の「それ」とは「無」を指すのであろう。「それに執着されてゐる」という受け身の表現は奇妙であるが、英訳では、これを“as long as the self is still attached to it” (*Religion and Nothingness*, tr. by Jan van Bragt, University of California Press, 1983, p.33) と訳している。これは、「自己がまだそれに執着している限り」という意味であらう。

を「悪取空」として批判したのが、瑜伽行派であった。即ち、瑜伽行派は、その根本的な典籍である『瑜伽師地論』中『菩薩地』*Bodhisattvabhūmi*において、次のように述べて、中観派の「空」を批判したのである。

[59] *katham punar durgrhītā bhavati śūnyatā. yaḥ kaścic chramaṇo vā brāhmaṇo vā tac ca necchati yena śūnyam tad api necchati yat śūnyam. iyam evaṃrūpā durgrhītā śūnyatety ucyate. tat kasya hetoḥ. yena śūnyam tad asadbhāvāt. yac ca śūnyam tad sadbhāvāc chūnyatā yujyeta.*
(Wogihara ed. p.47)

しかし、いかにして、悪く理解された空性 (*durgrhītā śūnyatā* 悪取空) となるのか。沙門・婆羅門の誰であれ、あるもの (A) について空 (*śūnya*) であるというとき、それ (A) を〔存在すると〕認めず、あるもの (B) が空であるというとき、それ (B) をも〔存在すると〕認めないなら、これが悪く理解された空性と言われる。

それは何故か。あるもの (A) について空であるというとき、それ (A) は存在しないから、しかるに、あるもの (B) が空であるというとき、それ (B) は存在するから、空性 (*śūnyatā*) は成り立つであろう。

ここには、「あるもの (B) が、あるもの (A) について、空である」(B is void of A) というとき、言い換えれば、「あるもの (B) に、あるもの (A) が、無い」というとき、「Aは存在しないが、Bは存在する」という瑜伽行派の「空」理解が明示されている。つまり、中観派は、AもBも、いかなるものも実在しないと説くのに対し、瑜伽行派は、Aは存在しないが、B、つまり、「あるもの (B) に」と表現される「あるもの」である基体だけは実在すると主張するのである。瑜伽行派は、Aを遍計所執性、Bを依他起性、さらに、「BにAが無いこと」という「空性」(空であること)を円成実性と呼ぶ。瑜伽行派は、遍計所執性を無、依他起性と円成実性(空性)を有と見なすから、この派の思想は、「有」を肯定する思想であると考えられる。

従って、西谷の表現を用いれば、「自己や事物一切を否定し得ない」で、「無を立て」「一種の有となる」のは、「悪取空」を否定した瑜伽行派の「空性」なのである。その「空性」は、瑜伽行派によって「有」と見なされるからである。また、西谷が、この「空性」を「絶対空」と呼び、「真如」と見なしていることは、実は、瑜伽行派の「空性」に関しては、適切な理解を示したものと言える。というのも、瑜伽行派は、その「空性」を『中辺分別論』第1章第14偈で、「真如」

tathatā とも「法界」 dharmadhātu とも、呼んでいるからである。

この内、dharma-dhātu とは、「諸法の基体」という意味であり、「基体説」を明示する語であるが、西谷にも、「空性」を「基体」とする「基体説」が認められる。即ち、上の論述 [58] において、「一切がそこでその本来のリアリティに於て如実に現前する」と述べられた考え方がそれである。つまり、ここで、「そこで」とは、「空において」、正確に言えば、「空性 (sūnyatā) において」を意味するであろう。西谷によれば、その「空性」において、「一切がその本来のリアリティに於て如実に現前する」とか、「すべてが、一つの花も石も、星雲も銀河宇宙も、いな生も死も、底なくリアリティとして現前する」と言われている。西谷は「現前する」という語を多用しているが、これは正に、「単一の実在を基体として、多なる現象界が生じる」という「基体説」を説くものにはならない。つまり、西谷にも、西田と同様の「基体説」が認められるのである。

西谷は、実在する基体である「絶対空」「絶対無」を「無底」Ungrund という語で呼んで、それをエックハルト Eckhart やベーメ Böhme のドイツ神秘主義の概念に同定しようとした。この同定自体は、不適切ではないかもしれない。しかし、ベーメにとっての「無底」も、私見によれば、実は、それ自身が「根柢」Grund であったことは否定できないと思われる。というのも、ベーメは、次のように言うからである。

[60] und ist ihm keine Stätte erfunden, denn er ist selber die Stätte aller Wesen,
(Sex puncta theosophica, *Jacob Böhme Sämtliche Schriften*, Bd IV, 1957, S. 7)
それ (Ungrund 無底) には、いかなる場所も見出されない。というのも、それは、それ自身が、すべての存在者の場所だからである、

ここで、Grund も Stätte も、「基体」を意味するであろう。つまり、この文章では、『維摩経』に説かれる「無住」(apratisthāna 基体をもたないもの)³⁴と同様に、“それ自身は、最早いかなる基体 (根底、場所) ももたない、万物の最終的な基体”が「無底」と呼ばれているのである。

従って、ベーメの思想も、西谷の思想も、その基本的構造は「基体説」であったと考えられる。

さらに、西谷は、エックハルトの主張に同調して、次のように述べている。

[61] 真に自由な存在の措定根柢となりうるのは絶対的な無でなければなら

³⁴ 松本『縁起と空』p.97, ll.11-13, 『禅思想の批判的研究』pp.555-557 参照。

ぬ。それはエックハルトが、神の根柢が私の根柢、私の根柢が神の根柢と語つたやうなところでなければならぬと思ふ。(p.78)

ここで、エックハルトが語つたとされるのは、次の文章を指している。

[62] Hie ist gotes grunt mîn grunt unde mîn grunt gotes grunt.

(F. Pfeiffer, *Meister Eckhart*, Leipzig, 1857, 66, 2.)

ここで、神の根底 (grunt) は私の根底であり、そして、私の根底は神の根底である。

この文章と西田の「神は宇宙の根本であつて兼ねて我らの根本でなければならぬ」という文章 ([30]) との間に趣旨の違いを認めることは、困難であろう³⁵。つまり、エックハルトの思想構造も、「神」と「私」の同一性、同根性を説く「梵我一如」という「基体説」であつたことが、知られるのである。また、このような「梵我一如」の「基体説」を、[61] で肯定している西谷の思想構造も、「基体説」であつたことが、理解されるであろう。

しかし、このように言うと、西谷の思想と同様に、ベーメやエックハルトの思想は、それほど単純なものではない、という反論がなされるであろう。例えば、ベーメの「無底」について、岡村康夫氏は、次のように述べている。

[63] 「無底」はあらゆるものの「根源 (Ursprung)」あるいは「根底 (Grund)」であり、しかもまさにそのことによって、それ自身は「無」であると言われるべきものなのである³⁶。

しかし、私には、この論述 [63] の「しかも」以下の部分が、論理的説明になっているとは思えない。さらに、岡村氏は、

[64] ただし、そこではまだベーメの「無底」の意義は充分尽くされてはいない。というのは、「無底」は他面そのようなそこからそこへというようなあり方をつねに否定して初めて「無底」だからである³⁷。(「そこからそこへ」には、岡村氏による圈点がある)

とも述べているが、[64] 冒頭の「ただし」は、[63] の「しかも」と同様の意義をもっている。

つまり、「無底」は「根底」ではあるが、「しかも」「ただし」、実は「根底」

³⁵ 西田や西谷や鈴木を語るには、このエックハルトの文章だけで充分であるように思えてならない。

³⁶ 岡村康夫『無底と戯れ』昭和堂、2012年、p.7.

³⁷ 同上、p.1.

ではない、「根底」としてのあり方も、最終的には否定されて行くのだ、というのである。しかし、岡村氏は、その根底としてのあり方も、ペーメによって否定されることになるという場面を、ペーメ自身の文章によって示してはおらず、むしろ西谷のペーメ理解が論拠とされているようである³⁸。

私見を言えば、ペーメもエックハルトも、その議論は複雑に錯綜しているように見えるが、その発想自体は、「神」と「人」の同本質性を説く単純な内在主義的一元論であり、「梵我一如」の「基体説」であると思われる。その最も基本的な特徴は、キリスト教の正統的教義とは異なり、「神」の「超越」ではなく、「内在」を説く点にある。従って、「神」は、「人」または「自己」に「内在」する。これを、「自己」の「根底」に「内在」すると言ってもよい。従って、このような内在主義的一元論は、当然のこととして、「自己」論となる。

この点で興味深いのが、「自己を捨てること」「自己を否定すること」を繰り返し強調しているエックハルトが、真に「自己否定」を説いているとは思えない点なのである。即ち、本論文の冒頭に、私自身の思想的立場を示すものとして掲げた「マタイによる福音書」(16.24)の文章中、「自分を否定し、自分の十字架を取り上げて」という表現の意味を、エックハルトは、次のように説明している。

[65] er sol abe legen unt abe tuon allez, daz kriuze unt leit ist;

(Daz Buoch der Göttlichen Troestunge, E. Pfeiffer, *Meister Eckhart*, 438,34)

彼は、十字架と苦悩であるところのものすべてを、脱ぎ捨て、取り除かなければならない。

この説明の趣旨は、「自分を否定し、自分の十字架を取り上げて」という表現の趣旨とは逆になっていると思われる。というのも、この表現においては、「自分を否定する」というのと「自分の十字架を取り上げる」というのは、同義だからである。即ち、ここで、「十字架」は「自己否定」を意味するのである。しかるに、エックハルトは、「十字架」＝「自己否定」を取り除かなければならない、というのが、「十字架」を「取り上げる」という表現の意味だと論じている。既に言われている通り³⁹、ここで、「取り上げる」*ûf heben* (*aufheben*)というドイツ語を、エックハルトが、「廃棄する」とか「取り除く」という意味で使用していることは、明らかである。しかし、それでは、彼は、「十字架」

³⁸ 同上、p.27, n.5 参照。

³⁹ Cf. O. Davies, *Meister Eckhart, Selected Writings*, Penguin Classics, 1994, p.281, n.25.

= 「自己否定」を否定して、「自己」を肯定していることになるであろう。

「マタイによる福音書」(16.24)の「自分を否定し、自分の十字架を取り上げて」という表現に「自己否定」の決定的な意義を認めたトマス・ア・ケンピス Thomas à Kempis (?) は、『キリストに倣いて』*De Imitatione Christi*において、

[66] In cruce salus, in cruce vita, in cruce protectio ab hostibus, (II,12,2)

十字架に救済があり、十字架に生命があり、十字架に敵たちからの防御がある。

と述べているが、このようにキリスト教にとって最も重要なものと見なされる「十字架」を「廃棄せよ」「取り除け」というのでは、これは、到底、キリスト教とは言えないであろう。ここに、私は、すべての「自己」論者に共通する arrogance を認めざるを得ないのである。

西谷の宗教理解が、エックハルトやベーメに代表されるドイツ神秘主義から大きな影響を受けていることは、明らかであろうが、少なくとも、[58]に述べられた西谷の仏教理解に関して言えば、それが不適切なものであることは、既に提示した論究によって、示されたであろう。というのも、西谷が[58]で「悪取空の立場」と呼んだのは、正確には、「空性を実在する基体と見なす瑜伽行派によって、悪取空と呼ばれた中観派の“一切法は、すべて残らず空であって、実在しない”という立場」と言わなければならないからである。

最後に、西谷が「悪」の問題をどのようにとらえていたか見てみよう。彼は言う。

[67] 人間が悪をなす行為も神の全能のうちにある。彼が悪をなし得る力をもつといふことのうちに、神の全能が現前してゐる。然も先づ絶対的な否定性として現前してゐる。なぜなら、彼が悪をなし得るのは、無から創造された被造物として、彼の存在の根柢にある虚無からなのである。そして根源悪の自覚に於て彼自身が虚無の場所となり、信仰の転換が実現される時、たとひ彼が悪を脱することは出来ないとしても、なほ悪のまま彼の救ひが実現する。即ちそこに、悪への絶対否定にして然も悪をも赦すといふ絶対肯定である全能が実現される。悪人への絶対否定にして肯定といふことが、信仰者における悪への救しといふことに外ならない。(p.51)

ここには、まるで呪文のように、「絶対」という語が四度も繰り返されている。このように言うのは、この「絶対」という語が、著者の西谷自身にとって

さえ真に論理的な意味をもつものとして捉えられていたかを疑問に思うからである。つまり、十分な論理的な配慮も無く、ただ単に「絶対否定」とか「絶対肯定」という語が繰り返され、それによって読者を幻惑しているように感じられる。

しかし、ここで「絶対的な否定性として現前してゐる」というのは、西田が[48]で、「人間は神の絶対的自己否定から成立する」と述べたのと同義であろう。また、上述したように、西田が[51]で「真に神の絶対的自己否定の世界とは、悪魔的世界でなければならない」と述べたことや、[52]で「絶対の神は自己自身の中に絶対の否定を含む神でなければならない、極悪にまで下り得る神でなければならない」と述べたことは、私見によれば、『歎異抄』的な「悪人の自己肯定」という考え方を説くものに他ならないが、西谷が[60]で「なほ悪のままで彼の救ひが実現する」と述べたのも、同様の考え方を説くものと言えるであろう。

つまり、「信仰の転換が実現される時、たとひ彼が悪を脱することは出来ないとしても、なほ悪のままで彼の救ひが実現する」という文章に従えば、「悪を脱することは出来ないとしても、なほ悪のままで彼の救ひが実現する」と述べられた人間は、西谷の表現によれば、既に「信仰の転換」を経験している筈である。「信仰の転換」という奇妙な表現は、おそらくは、「神に対する信仰の獲得」を意味すると思われるから、西谷は、そのような「信仰」を得ても、なお「悪から脱することは出来ない」人間、「なほ悪のままで」いる人間が存在することを、認めていることになる。これは『歎異抄』で、「他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因なり」と言われる考え方に一致するが、このように「悪」を全く否定しない「信仰」は、「悪人の自己肯定」ではあり得ても、「悔い改め」(μετάνοια)という「自己否定」にもとづく「神に対する信仰」とは言えないであろう。

西田も、西谷も、いかにキリスト教的用語を援用して語ろうとも、その思想的本質は、相変わらずの如来蔵思想、つまり、「梵我一如」の「自己肯定」論だったのである。

[本論文は、2014年6月14日、国際日本文化研究センターで行われたシンポジウム「日本仏教批判」における発表「京都学派の仏教理解について——批判的考察——」を修訂したものであるが、このうち第1節は韓国の金剛大学校で行われた印度哲学会での発表「仏性と霊性」(2014年3月28日)を修訂したものである]