

瞑想法遊学のおわりに ―大拙・西田の居士禅の「虚」を難ず―

この頃、『理趣経』をおがんでいると、「百字偈」のあたりから「ゾーン」（無我の境）に入りはじめ、「善哉」「合殺」では自分の声だけが響いている外界を自分のなかに内化して自受法樂し、最後の「毘盧遮那佛」が終って我に返ることがよくある。

高校時代、インターハイをめざし来る日も来る日も卓球に明け暮れていた頃、練習中や試合中によく「ゾーン」に入る経験をした。大学生になつて東洋哲学科に学び、同科学生にはよくありがちな鈴木大拙や鎌倉の禅寺にのめつていた頃、静寂のなかで坐つても無念無想になれないのに、身体と頭をフル回転させて極度に精神集中して動き続ける卓球では「無意識の意識」状態になれるのはどうしてか、不思議だった。

「ゾーン」に入るとは、アスリートがよく経験すること、私の場合は「無意識の意識」状態のなかで身体と頭とが勝手に卓球をやっていて、しかも結果がついてくる超能力的な状態。高校二年の秋の頃には、意識して「ゾーン」に入れるようになり、相手選手の打球に対して自然に身体が反応し、瞬時に相手選手の次の打球や作戦心理を読める（六神通で言う「他心通」のような）直観経験もよくした。県大会の決勝では会場と大会それ自体が私のなかに収斂し、私が会場・大会そのものという「入我我入」的な経験もした。

「加行」ではじめて密教観法を経験して以来、瞑想法を長く学びきて、今、次のことが脳裡に浮んでいる。

① インドにおける瞑想法の源流であるヒンドゥーヨーガが、『ヨーガ・スートラ』のあとに『ヨーガ・タットヴァ・ウパニシャッド』などのヨーガ主義のウパニシャッド群を経て『ゲーランダ・サンヒター』『ハタ・ヨーガ・プラデーピーカー』『シヴァ・サンヒター』などの説くハタ・ヨーガに至ってシャークタ派の影響を受けタントラ化したこと。現在ヒンドゥー教の聖地リシケーシュなどで行われているヨーガもそれであり、アメリカをはじめ海外で行われているヨーガもハタ・ヨーガかその亜流である。

② 仏教の瞑想法も、釈尊の「十二支縁起」の順観・逆観（「観」法）、アビダルマ諸部派の「止（シャマタ samatha）」「観（ヴィパシユヤナー vipaśyana）」さらに大乘の瑜伽行（唯識）派の「止観の双運」、密教に至って諸尊との三密瑜伽の「観」法、そして後期密教（『グフヤ・サマージヤ・タントラ』『ヘーヴァジュラ・タントラ』）においてまたヒンドゥー（シャークタ派）の影響を受け、性的（タントラ）ヨーガに変展したこと。具にはサンヴァラ系密教の「尸林の秘儀」における男女交合の瑜伽。この場合女性が「般若」（「空」の智慧、サトリ）、男性が「方便」（「空」の実践、衆生済度）で、瑜伽（性交）は「般若」と「方便」の一体化。「般若及方便」は『理趣経』にも見える。

「尸林の密儀」とは、「尸林」(シユマシャーナ smasana)、すなわち処刑場や人の死体がころがる墓地、死体に群がる野獸や魑魅魍魎が徘徊する気味の悪い場所、そこにはカーリー系や土着の女神を祀るいくつもの神祠があり、それにダーキニー・ヨーギニーと言われるアウトカーストの巫女(マハー・ムドラー)が仕え、彼女たちは日常牧畜や工芸などの仕事に従事し、特定の祭日に秘密集会して死者の肉や排泄物など非日常的な悪食(＝聖食、サマヤ)を口にし、酒を飲み、歌って踊る「ガナ・チャクラ」という秘儀(ギリシャのオルギア)を行う。秘儀は、一人の男性行者がシヴァ神の異形であるバイラヴァをその場に引き、その周囲を円形(マンダラ)に八人の女性が囲んで女神を召集し、天体の運行(星辰の回転)に擬する方法で女性が位置を変えつつ(ヨーギニーの転移(サンサーラ)、中央にいる男性行者と次々に瑜伽(交合)する。男性は遊行者・在家の行者・出家僧たちである。この「尸林の密儀」は方法論的にも思想的にも高度にシンボル化(「方便」化)された秘密集会(グファヤ・サマージヤ)である。

③インドの瞑想法がタントラ化する一方、中国に渡った大乘の「止観」は、華嚴の「海印三昧」、天台の「摩訶止観」となり、「止」は曹洞系の「只管打坐」(「黙照」)禪に、「観」は臨済系の「公案」禪になり、密教は三密瑜伽の「観」法を儀軌化して守り継いだが、瑜伽行の本流の中国法相宗は瑜伽行(「止観」)より唯識学の学問学派に転じたこと。

④中国仏教の大きな潮流となった禅は当初、「有教無観」と揶揄された中国華嚴の補完的な存在で、「海印三昧」など華嚴の説く法界真如を観想する行だった。南インドの出身と言われるボーディ・ダルマ（菩提達磨、通称達磨）を宗祖とし、時代を経ながら次々とすぐれた禅僧を排出して唐代から宋代にかけて隆盛を極めたが、およそ坐り続けて一点集中し無念無想になる「只管打坐」（「漸悟」）の曹洞禅と、その「只管打坐」を拒否し、「公案」の参究による直観（「見解」）で「頓悟」する臨済禅に代表されること。

⑤臨済系の「公案」禅について少々述べれば、打坐で得た「見解（けんげ）」の禅境（禅的な絶対「無」（「空」）の達観、「見性」）を問答形式や三段論法で説くのである。

問答は先ず、ある僧が仏教教理や禅的な命題を老師に問う。これには、答える老師に自己矛盾を生じさせる二股かけの「驗主問」がしばしばあるが、これに老師が答える。ところがこの答えは「無」とか「庭先の柏樹」とか、問いとはまったく無関係の答えが返ってくる。その意味不明の答えが意図するところを「無」（「空」）の見地で達観するのが「見解」であり臨済禅の真骨頂である。

例えば、よく知られた「狗子（くし）仏性」（犬に仏性有りや無しや）がある。「趙州（じょうしゅう）狗子」「趙州無字」とも言われる。

趙州和尚、因みに僧問う。狗子に還た仏性有りや、也無しや。州云く。無。

（『無門関』第一則）

ある僧が趙州老師に「犬に仏性があるか、ないか」と問うたところ、老師は「無」とだけ答えた。ある僧は、「一切衆生悉有仏性」を楯に、「ある」と答えれば畜生は「一切衆生」に入るのかと難じ、「ない」と答えれば「悉有仏性」に反すると責めたてる二股引っかけの「驗主問」を試したが、老師は「仏性」の有る無しという相対的・世俗的な考えを否定して「無」とだけ答えた。仏性が有る無しの「無い」の意味ではない。然るに、この公案の元である『趙州録』には、

問う。狗子にも還た仏性有りや。師云く。無し。学云く。上は諸仏に至り下は蠅子に至るまで、皆仏性有り。狗子に什麼として無き。師云く。尹に業識性の在るが爲なり。（『趙州真際禪師語録三卷』（通称『趙州録』））

とあって、犬には「業識性」（無明に起因する妄識）があるから「無い」となっている。この『趙州録』の相対的な「無」が『無門関』の絶対「無」に転じるのは、宋代の五祖法演禪師あたりからと言う（『無門関を読む』秋月龍珉、講談社学芸文庫）。

この仏性の公案、道元は『涅槃經』にある「一切衆生悉有仏性」の「悉有」を創造的に誤読し、「悉有は仏性なり、悉有の一分を衆生といふ」「この山川大地みな仏性海なり」と言い（『正法眼藏仏性』）、「悉有」を諸法実相のように普遍化し、衆生はその一部だとする。「悉有」の「有」は絶対的な「有」であり、「仏性」も従って何かにはあつて何かにはないという相対的なものではない。「犬に仏性があるか」という問いは、仏性とは相対的なものかと聞いているものだが、その問い自体が無意味だという意味である。

一方三段論法には、例えば中国宋代の禅僧青原惟信老師が残した有名な「山を見るに是れ山々々」がある。本文の書き下しと私釈を紹介すると、

老僧、三十年前、未だ参禅せざる時、山を見るに是れ山、水を見るに是れ水なりき。
後來、親しく知識に見えて箇の入処有るに至るに及び、山を見るに是れ山にあらず、
水を見るに是れ水にあらず。而今、箇の休歇の処を得て、依前、山を見るに祇だ
是れ山、水を見るに祇だ是れ水なり。（『続伝燈』二十二、『五燈会元』十七）

●一段目は、「三十年前、まだ禅の経験をしていない時に、山を見てみると世間の人がみな言う山であり、水を見てみると世間常識で言う水だった」というのが一段目で、私たち世間の現実世界で山川と言われている山川のこと。仏教教理で言うと「分別」

（「妄分別」）で見た山川。井筒俊彦の「分節」「現象態」の山川、澄観の「四法界」で言う「事法界」の山川。認識主体と認識される対象（客体）が二分化での山川。

●二段目（往相）は、「その後すぐれた師家に出会って修行に励み、悟るところあつて山を見たところ、山だと思つていたものが山という実体はなく、水にも水という実体はなく、従つて山でもなく水でもなく、山も水も「無自性」「無実体」「空」（「無」）である」といった意味で、禅の「無」境で見えた実体なき山川。概念や属性がすべて無意味化され「ただ在る」山川。「無分別」における山川。井筒が言う「絶対無分節」「真実態」の山川。『大乘起信論』の「離言真如」の山川。「四法界」の「理法界」での山川。龍樹（『中論』）の二諦説の「真諦」「勝義諦」の山川。道元の「身心脱落」での山川。主客二分の認識から消えた山川。

●三段目（還相）は、「そして今、悟入を重ね安心の境を得て、前と同じく山を見たところ、山はただ世間の言葉で仮に山と言われている山であり、水を見ればただ世間の言葉で仮に水と言われている水に過ぎない」といった意味で、「無」境に依然としてありつつ、世間の衆生にわかるように世間の言葉で山や川と仮に名づけられた山川。世間の言葉で言語化されながら、なお「無実体」のままの山川。概念や属性がすべて無意味化されながら「仮名」で「ただ在る」山川。仏教教理で言う「無分別の分別」、『金剛般若経』『大乘起信論』が説く「仮名」の山川。『大乘起信論』の「依言真如」での山川。井筒の表層と深層の「中間領域」での山川。「四法界」の「事理無礙法界」

「事々無礙法界」での山川。龍樹の「俗諦」「世俗諦」の山川。道元なら「脱落身心」「脱落即現成」の山川。主客一体において顕現した山川。

すなわち、この三段目の「仮名」「依言真如」「世俗諦」は、禪の「無」境（二段目）は本来「言亡慮絶」（言葉では言い表せない）ながら、それを衆生済度のために、衆生にもわかるように、衆生が使う世間（一段目）の言葉で、仮に、言語化する「言葉の媒介」（「方便」）のことを意味している。栄西の言った「真空妙有」である。

⑥この青原老師の三段論法は、臨済禪系で重用される『金剛般若経』の大乗の教理、「仮名」「仮有」「仮設」「空」の言語化」「方便」としての名字」の命題と符合している。

善現復白佛言。世尊。當何名此法門。我當云何奉持。作是語已。佛告善現言。具壽。此法門。名爲能斷金剛般若波羅蜜多。如是名字汝當奉持。何以故。善現。如是般若波羅蜜多。如來說爲非般若波羅蜜多。是故如來說名般若波羅蜜多。

（玄奘訳『能斷金剛般若波羅蜜経』）

中国禪宗（南宗）の第六祖慧能が『金剛般若経』の「応無所住而生其心」で大悟したという故事からしても、臨済禪の伝統では『金剛般若経』を所以の經典と同様に重要視していたにちがひなく、青原老師もこの「如是般若波羅蜜多。如來說爲非般若波羅蜜多。

是故如來說名般若波羅蜜多」(玄奘訳)を常々觀想し、字義の含意もきちんと理解していたにちがいない。これを書き下せば、

是くの如き般若波羅蜜多を、如來は説いて般若波羅蜜多に非ずと為す。
是の故に、如來は説いて般若波羅蜜多と名づく。

語義を解釈すれば、この經文は、善現(須菩提、スプーティ)が世尊に「この『金剛般若經』の」法門を何と名づけ、どのように奉持すべきか」と問うと、世尊が「能斷金剛般若波羅蜜多」と名づける、その名字を奉持すべし」と答え、次のように言う。

このような(法門の名字(世間の日常的な言葉)で言う)般若波羅蜜多を、
如來は(「無実体」「無自性」の立場から實在の)般若波羅蜜多ではないと言い、
しかし、それをまた如來は(世間の衆生にもわかるように、「仮名」「方便」で)
般若波羅蜜多と名づけた。

これを青原老師の三段論法と照合すれば、「如是般若波羅蜜多」は「山を見るに是れ山」に相応し、「如來說爲非般若波羅蜜多」は「山を見るに是れ山にあらず」に相応し、「是故如來說名般若波羅蜜多」は「山を見るに是れただ山」に相応する。

大事なのは、三段目の「是故如來說名般若波羅蜜多」で、ここで須菩提が問い世尊がそれに答えている「名字」の問題。本来「無自性」「無実体」のモノ・コトに「名字」をつけて言語化する問題。教理としては、大乘の「仮名」「仮有」「仮設」、龍樹（『中論』）の「空・仮・中」の三諦の「仮」。

青原老師はこれを「ただ山」と言った。二段目の「山にあらず」という「無」の境にありつつ、世間の日常的な言葉（「仮名」）で「言亡慮絶」の「無」境を言語化する次元のことであり、一段目の私たち世間世俗の現実世界のことではない。井筒俊彦は、これを「禪的言葉が展開する場面」と言った。この「仮名」という「無」と「有」の「中間領域」（「仮有」）において、「不立文字」を建前とする禪が「公案」などの禪語（コトバ）を許容する。モノ・コトの概念や属性がすべて解体され無化された言語の世界である。

無とか無心とかいうと、絶対無分節だけに重心がかかるけれど、それだけでは禪の存在論でもなく、禪の意識論でもない。「絶対無分節者でありながら、

しかも同時にそれが時々刻々に自己分節して、經驗的世界を構成していく」ということであり、……。

禪本来の見所から言うと、「山は山にあらず」という、矛盾命題の指示する絶対無意味の次元から、さらに翻ってまたふたたび「山は山」という有意味性の

次元に戻らなくてはならない。但し、今度は山という結晶体を動きのとれない結晶体としてただ眺めるのではなくて、根源的非結晶性が結晶体に転ずる形而上学的瞬間を通じて山を見るのだけでも、この境位においては「山」は山を分節的に指示する、が、同時にそれは山という分節を超えて絶対非分節的な「存在」をも指示する。

語を使えば必然的に「存在」は分節され、ものに固定化され、限定されてしまう。それを避けようとして全然言葉を使わなければ、沈黙はよく「存在」の非限定面を指示しようが、それでは限定的側面は完全に無視されてしまう。言葉を使っても沈黙のごとく、沈黙していても言葉を使うごとく、……。非分節を分節的世界の只中に露呈させ、また分節を即座に非分節に返した見事な実例である。

以上のように解された絶対無分節態と、その絶対無分節者がそのまま無媒介的に顕現して成じた分節態との間に、本来的な禪の言語は動く。仏教の術語を使うなら、聖諦 (paramārta=satya) と俗諦 (samvṛti=satya) との間の振幅が禪的言語の展開する場面である。(井筒俊彦『意識と本質』)

⑦ここまで述べ来ると、青原老師の三段論法のマネをし、『金剛般若経』を経証とした、鈴木大拙の「般若即非」に言及したくなる。「AはAだというのは、AはAではない。故にAはAである」は、私の草学道の見るところ、青原老師の三段をパクリながらその禅境から脱線し、『金剛般若経』を根拠としながら肝心の「仮名」「方便」(言葉の媒介)をすつ飛ばし、自作の「即非」論理に改ざんした空理空論だからである。

その証拠であるが、先ず、青原老師の「山を見るに是れ山々」について大拙は、

般若即非的論理は此にも見られる。まづ常識的に分別上の肯定がある。それが全然否定せられて、分別はその根源のところでは足場を失った。が、もう一つの転機に出くはしたら否定がもとの肯定に還った。無分別の分別が得られた。即非の論理の過程が往還した。『鈴木大拙全集』第十三巻)

と、青原老師も自分の「般若即非」と同じだと言っている。青原老師の三段をマネしておいて自分の「般若即非」が老師にもあると上から言うところが、大拙らしい尊大さだが、これが「般若即非」に対する大拙自身の解説である。

これに青原老師の三段論法や「般若即非」を重ねてみると、次のように読める。

(1)「まづ常識的に分別上の肯定がある」(①肯定)。

青原老師：「山を見るに是れ山」。

般若即非：「AはAだ」。

(2)「それが全然否定せられて、分別はその根源のところでは足場を失った」||「AはAではない」(②否定)。

青原老師：「山を見るに是れ山にあらず」。

般若即非：「AはAではない」。

(3)「もう一つの転機に出くはしたら否定がもとの肯定に還った」(もとの①肯定)。

青原老師：「山を見るに是れただ山」。

般若即非：「故にAはAである」。

すなわち、禪修行により(1)「AはAだ」という分別が否定されて(2)「AはAではない」に深化し、「もう一つの転機に出くわし」て、(2)「AはAではない」が(1)「AはAだ」||「もとの肯定」||分別に還る(3)のである。

しかし、大拙の頭からすでに青原老師の三段の禅境深化は飛んでいる。引用文の、

否定がもとの肯定に還った

という解説は、大拙がマネをした青原老師の三段論法の三段目の含意やそれが相応する『金剛般若経』（玄奘訳）の「是故如來說名般若波羅蜜多」の「仮名」「空」の言語化「方便」という大乘の「般若」思想をすっぱかした「誤読」で、「もとの肯定」に還る「故にAはAである」は大拙らしい自作改ざん論理である。

先述したようにここが大事な急所で、（3）は（2）の「否定」から（1）の「もとの肯定」に「即」戻るのはなく、（2）の「否定」「無」境）にありながら、「方便」として、仮に（1）の世間の言葉で禅境を語る領域（「公案」が成り立つ領域）である。「否定」が「即」「もとの肯定」という意味ではない。青原老師は、それを「ただ」と言った。「ただ」とは山川の既成概念や固定的属性がすべて無化され「ただそこに在る山川」という意味であるが、大拙はそれを「もとの肯定」（世間的実在）と読んだ。

これでは、「言亡慮絶」の言語化（「仮名」）の次元がすっ飛び、「般若」の智慧どころではない。大拙は『金剛般若経』が説く「般若」思想をすっぱかしておきながら平然と「般若即非」などと広言したが、そんなものが「般若」思想であるはずがない。

その意味で、引用の最後で大拙は「無分別の分別」と言うが、（2）の「無分別」が「もとの肯定」⇐（1）の「分別」に還るのだから「無分別の分別」にはならず、最後の「即非の論理の過程が往還した」も「（1）（有）即非⇓（2）（無）即非⇓（1）（有）」の往復にしかない。

こういうミスリードを、大拙研究者は彼特有の禪的なモノの言い方として無批判的に許容するのだろうか、仏教学としては「虚（無知・曲学）」、禪語としてもお恥ずかしい「虚（妄想・出まかせ）」で、青原老師が示唆した臨済禪の禪境の一番重要な「無」と「有」の「中間領域」や、井筒俊彦が言う「禪的言葉が展開する場面」をすつ飛ばしている。この件は、またあとでふれる。

⑧ 第二の証拠は、大拙による『金剛般若経』の経文を自作改ざんした疑惑である。

大拙が「般若即非」を明かした自著『日本の靈性』に引用され、そこで「般若即非」の経証として使われた『金剛般若経』の経文が、実は漢訳原典四本のすべてにないこと、それについて拙著『草学道ノート 鈴木大拙 西田幾多郎』で詳しく述べたところだが、私の指摘が思想家のいわゆる創造的「誤読」に収まる問題か、大拙研究者の間で問われたことがあるのか、甚だ疑わしい。

まず当該の経文であるが、大拙の『日本の靈性』（第五篇金剛経の禪、二般若即非の論理、5般若の論理）に、「AはAだというのは、AはAではない。故にAはAである」という定式論理の根拠として、

仏説般若波羅蜜 即非般若波羅蜜 是名般若波羅蜜

という経文を挙げ、これが『金剛般若経』の原文であるかのように明示し、これを

仏の説き給う般若波羅蜜というのは、すなわち般若波羅蜜ではない。それで般若波羅蜜と名づけるのである。

と現代語訳し、

AはAだというのは、AはAではない。故にAはAである。

という三段式「即非」の論理にした。ところが、引用した経文の典拠を明らかにしていない。そこで、『金剛般若経』の漢訳を具に調べてみると、

①義浄訳『能断金剛般若波羅蜜多経』

②玄奘訳『大般若波羅蜜多経』の第九会「能断金剛分」

③玄奘訳『能断金剛般若波羅蜜経』（この本は大正新脩大藏経に収められていない）

④鳩摩羅什訳『金剛般若波羅蜜経』

の四本があり、それぞれ原典の経文にあたってみるに、大拙が原典からの如く引用した「仏説般若波羅蜜 即非般若波羅蜜 是名般若波羅蜜」という経文は、漢訳のいずれにもない。玄奘訳に近いが「是故如來說名般若波羅蜜多」となっていて文がちがひ、大拙

がおそらく見ていたにちがいない羅什訳には「是名般若波羅蜜」といった経文はなく、いったい大拙はどの原典から引用したのか典拠を明さない。

思うにこれは、大拙の原典考証が至らないのでもなく、誤用でもなく、あるいは単純な誤記でもなく、むしろ大拙ならではの尊大・高慢な引用文の自作改ざん、典拠の偽装にちがいない。ヨーロッパにおける仏教研究の巨匠フサン博士に手厳しく批判された『大乘仏教概論』の非学問性や、偏見と誤謬に満ちた『日本の靈性』における日本文化や日本史の曲述を思えば、大拙にとつて経文を自作して改ざんし引用に用いる強引など朝飯前であり、要は『金剛般若経』にない経文を自作改ざんし、それを『金剛般若経』の経文だと偽り、「AはAだというのは、AはAではない。故にAはAである」というパラドックス論理を『金剛般若経』に基づく「般若即非」だと強弁したに過ぎない。

⑨さらに問題なのは別な「虚（ごまかし）」で、この「虚」にはまた二つの「虚」がある。その第一は、『金剛般若経』の漢訳原典にない架空の「是名般若波羅蜜」を「故にAはAである」という論理に言い換えたこと。「是名般若波羅蜜」という経文が架空である以上、「故にAはAである」も架空で成立しない。不成立のものをあるかの如く自作の論理にする、この大拙らしい自作曲述を偽装と言わずに何と言うのか。

第二に、先にもふれたが、青原老師の「山は「ただ」山」（三段目）、すなわち禪の「無」

境から「有」への「中間領域」、つまり「仮名」「仮有」「言葉の媒介」の次元への反転をすつ飛ばして世間世俗の現実世界への反転（「故にAはAである」）にしたことである。青原老師が三段目で、

而今、箇の休歇の処を得て、依前、山を見るに、
（そして今、悟入を重ね安心の境を得て、前と同じく山を見たところ）

と言ひ、禪の「無」境（二段目）から「仮名」「仮有」「言葉の媒介」（三段目）に反転する中間に、時間的にも禪境のプロセスにも経過的な「間」を置き、井筒も「禪的言葉の展開の場面」という言語化の「中間領域」（「M領域」）を見ているが、大拙はこれを「故にAはAである」と言つて「もとの肯定」（一段目）に戻してしまった。これでは何のために「是名般若波羅蜜」を自作してまで引用したのか意味がわからない。

すなわち大拙の「虚（ごまかし）」は、論述はすべて禪的な視座で自作曲述してはばからないのに、禪の「無」境で「公案」や「禪語録」が成立する「仮名」「言葉の媒介」の領域をすつ飛ばし、「即」「もとの肯定」（一段目）へ戻ってしまったことで、それを「般若即非」と言うのだが、禪の「無」境すなわち「言亡慮絶」の言語化に反転しなければ大乘の「般若」思想にはならない。これは、私の草学道から言えば、大拙の「野狐

禪」の結果、尊大・傲慢の結果、非学問的論述「方法」の結果である。

自作改ざんまでして引用した「是名般若波羅蜜」という経文は『金剛般若経』の説く「仮名」「空」の言語化を含意しているが、その「是名般若波羅蜜」「無」と「有」の「中間領域」がどうして「故にAはAである」という「有」の次元（現実世界）に「即」戻るのか、その文脈のつながりを聴いてみたいものだが、重ねて言うが、「是名般若波羅蜜」は「四法界」なら「事理無礙法界」であり「事法界」ではない。しかし、大拙にはほんとうの意味の「見性」体験がないように、「事理無礙法界」の華嚴的直観がはたらかず「事法界」と「知解」したのだ。「事法界」（現実世界）に「即」還ることが彼の言う「般若即非」なのである。しかし、「事法界」即非↓「理法界」即非↓「事法界」の「往還」では「般若」思想が含意する「アウフヘーベン」にならない。

⑩以上、大拙の言う「般若即非」が実は成立しないことを述べておいたが、この不成立の「般若即非」を安直に「否定即肯定」の「即非」論理だと「受け売り」し、「絶対矛盾的自己同一」と言い換えたのが西田幾多郎だった。

西田哲学の後継者や研究者は絶対言わないが、私の草学道によれば、西田哲学は他の思想家や哲学者の命題や概念や論理や思弁の「借用」とマッピングとから成っている。拙著『草学道ノート 鈴木大拙 西田幾多郎』（私家版）にくどいほど書いておいた。

西田の『善の研究』が、ドイツ語の教え子紀平正美の手を借りたにしても、本の名はロイスの「善と悪の研究」、構成はシュタイナーの『ゲーテ的世界観の認識論的要綱』やヘーゲルの『精神現象学』、『純粹経験』は、マッハの『感覚の分析』の「純粹経験」、ジェームズの『宗教的経験の諸相』・『心理学原理』『意識の流れ』「純粹経験」、ブントの「直接経験」、ショーペンハウエルの「純粹直観」、シェリングの「知的直観」、ヘーゲルの「具体的普遍」、シュタイナーの「純粹経験」、もとはと言えばT・H・グリーンの「自己実現」や『倫理学序説』、「自覚」はロイスの「自己のなかに自己を映す」及びフイヒテの「事行」等、「場所」がプラトンの「コーラ」、アリストテレスの「基体」、カントの「物自体」、スピノザの「モノアド」、ショーペンハウエルの「意志」、「逆対応」は親鸞の「絶対他力」、『歎異抄』の「悪人正機」など、「援用」という都合のいい名の「パクリ」「なりすまし」には切りがない。「絶対矛盾的自己同一」「逆対応」も「般若即非」の「受け売り」と華嚴思想（「一即多、多即一」）やヘーゲルの「アウフヘーベン」（「相互媒介」）の「いいとこ取り」である。

西田はヘーゲルの「現象学」や「論理学」に相当学びながらヘーゲルの観念論は好まなかった。おそらく西田がめざす實在論がヘーゲルのドイツ観念論を受け容れなかったのだろう。それでも西田は、「アウフヘーベン」の「相互媒介」を「相互否定」の自己同一にして「絶対矛盾的自己同一」「逆対応」と言って「いいとこ取り」した。

西田は、あとでふれる禪からの離脱のあと、明治三十七年（一九〇四）からプラトン・ライプニッツ・スピノザ・カント・フィヒテ・シェリング・ヘーゲル・ショーペンハウエル（哲学）、ヴント・ミュンステルベルク・ジエームズ（心理学）などを熱心に読んだという（『西田幾多郎』竹内良知）。昨年ずつとヘーゲル・フッサール・ベルグソンを読んで実感したことであるが、ヘーゲル・フッサール・ベルグソンの「（精神）現象学」を西田が「借用」していたのはたしかである。付け加えれば、後年門下生（三木清ほか）にマルクス主義の風が吹くとマルクス・エンゲルスも借りた。

話を戻すと、次の引用文から西田の「絶対矛盾的自己同一」も大拙の「般若即非」の「受け売り」だとわかる。「絶対矛盾的自己同一」の元には「般若即非」があったのだ。

真の絶対者とは、・・・自分自身の中に絶対否定を包むものでなくてはならない。

絶対矛盾的自己同一的に自己自身を媒介するもの、般若即非の論理的に、絶対否定によって、自己自身を媒介するものでなければならない。（『全集』第十巻）

しかも西田は、「AはAだというのは、AはAではない。故にAはAである」は青原老師の言うように「私」（主体）の禅境の深化に従って「私」（主体）の目に映った「A」（客体）の見え方のちがい（「否定即肯定」）を言っているのに、それを逆「受け売り」

し自己自身（「私」（主体））の見え方のちがい（「自己否定即肯定」）に「換骨奪胎」し、それを否定と肯定の自己撞着の論理にして「絶対矛盾的自己同一」と言った。

こんなミスリードを主体的に自己の問題として思索した結果とか創造的「誤読」などと言う人がいるとすれば、余程の西田狂である。西田に青原老師ほどの禅境があれば、こんな「すり替え」や「なりすまし」は思いつかない。西田の「絶対矛盾的自己同一」は彼の居士禅の「知解」レベルから出た似て非なる思いつきでしかない。

西田哲学の継承者や研究者は西田の禅を「見性」経験とみなし無批判的に自明のものとして彼の哲学を云々するが、私の瞑想法学から言えば、西田哲学のコアの部分は禅の「無」境を「絶対唯一の真実在」という「実在」にすること、個人的な宗教体験を外化し理性に基づく哲学にするために、西洋哲学の概念をあっちからこっちから借りてきて場所化したのだが、その根底となる彼の禅境がそもそも怪しいことを西田学派は決して言わないのだ。西田の禅はもとよりアマチュアの居士禅であって出家レベルのものではない。その上「ちよつとやってわかったことにする」野狐的性癖がからむ。その証拠に途中で恩師からも禅からも遠のいている。西田が禅に身を入れたのは二十四才の頃から三十八才くらいまでの十四・五年、ほとんど家族のいる自宅である。

ありていに言えば、西田の禅は、

一日打坐した。坐しても中々本氣になれぬ。洋行がしたかったり、大学教授になりたかったり、いろいろの事を思ひ、亦どうも身体が苦になりて、純一になれぬ。(『全集』十七卷)

と、「日記」に自ら書いたように雑念に時間をとられるものだった。世間の塵のなかの居士禪、在宅生活のなかでの打坐では当然である。しかも、西田の禪の背景には前から念頭にあつた哲学的な「絶対唯一の真實在」と禪の「無」の一致、言い換えると、禪の「無」の實在化への思いがあつて、それはまた「無」の禪境の妨げとなる實在論であり、西田の禪では「見性」は到底あり得ない。恩師雪門老師は西田に「見性」の「印可」を与えなかった。師家の慧眼は節穴ではない。西田の禪は禪家としては未熟な「知解」、思惟・思考のレベルで終つていたのである。

彼は、明治三十六年(一九〇三)八月三日、大徳寺孤蓬庵の広州宗澤老師のもとで、先ほどの「狗子仏性」(「趙州狗子」「趙州無字」)を「透過」したことになっているが、おそらく広州老師が哲学者である西田に付度して「知解」で許したのだろう。しかし、西田本人はその夜「余甚だ悦ばず」と日記に書き、広州老師の対応への不満を金沢にいる恩師雪門老師に手紙で告げ口した。ところが、恩師からは「学者の妄想というもの」「そんなことは忘れ、(今後「隻手音声」(白隠禪師の公案)もあることだから)不斷に参究することだ」と逆にたしなめられた。この件について、弟子の下村寅太郎は「豁然

大悟という趣きのものではなかったよう」と言い、大拙も「西田のように理智的倫理的な男には」と言った（『若き西田幾多郎先生』下村寅太郎）。

晩年西田は「逆対応」を言つて、神と人間、仏と衆生、絶対と相對、という相反二律を相即させたが、ここでも三段目の「仮名」の命題、すなわち禪の「無」境から「言葉の媒介」への反転をスルーしている。

西田は、念仏をしない者にも弥陀の方から來迎する「逆対応」（「還相」）を説いたが、これを件の三段目に重ねれば、言葉の媒介、すなわち衆生の方からの「南無阿彌陀仏」（祈りの言葉）があつての來迎が本義であり、弥陀の方から往生念仏の「言葉の媒介」なしに來迎する「逆対応」は「マタイ伝」や『歎異抄』の読み過ぎか、屈折した真宗学か、「惡人正機」は親鸞の真説ではないが、悲哀の底からくる個人的願望に過ぎない。

西田が三段目への反転（「還相」）に「宗教」（真宗信仰）を持ち出し、それをすべて「絶対矛盾的自己同一」にこじつけるのを見ると、西田自身は「没落」「不遇」「悲哀」「病弱」を「宗教」（絶対他力）と相反撞着論理で克服したのか、晩年の「孤独」「寂寞」も「絶対他力」「絶対矛盾的自己同一」で超えたのか、と聞きたくなる。

この数年、『書簡集』をもとに書かれた西田個人の消息や、『全集』や弟子たちの西田哲学論、さらに最近の西田研究に目を通してきたが、そのなかで奇異に思ったことは、

西田哲学の後継者と研究者たちは、相当に著名でかつ学界の定評も高い人に至るまで、そろって西田の禅を、証拠もなく事実関係を明示もせず、無批判的に「見性」と言ってはばからないこと、西田の「絶対矛盾的自己同一」のもとになっている青森老師の禅境に言及もなく、鈴木大拙の「般若即非」の偽装にもまったくノーマークなことである。西田学派では西田の禅のレベルを疑ったり西田の哲学をクリティカルに論じることがタブーだと見える。

私のような市井の草学道があれこれと揚げ足取りめいたことを言ってみたところで、西田学派には痛くも痒くもないだろうが、西田の禅のレベルや、他の思想家・哲学者の命題・概念・論理・思弁の「借用」を問わない「西田学」のどこに「学問」があるのか、とくと聞いてみたい。幼少からの親友で西田学派の外にいた国文学者の藤岡作太郎は、西田のことを「粗豪にして細密ならず」と評した（『上田閑照集』第一巻）。

⑪居士禅はそもそも、明治の「新仏教」という潮流のなかで、一般在家の人に禅の修行を臨済禅が奨励したことにはじまる。とくに鎌倉円覚寺の今北洪川は熱心だった。そこに学生時代から通って参禅したのが鈴木大拙で、偶々円覚寺にいる大拙をたずねたところ、その日に今北老師から「公案」を与えられたのが西田幾多郎だった。円覚寺には現在も禅道場居士林の「済蔭庵（さいいんあん）」がある。

しかしである。居士禪はあくまでもアマチュアの禪で、出家修行者のプロの禪修行ではない。禪の修行は本来、剃髪・受戒して出家したのち厳格な僧堂入門を許され、何事も師家に随い、食べるものもお粥に一汁一菜、低脂肪・低たんぱく・低糖分の低カロリーで欲望生理を抑え、低呼吸・低血圧・低脈拍で自律神経のはたらきを極度に抑え、心を静謐にして精神集中を研ぎ澄まし、早朝作務や雪中托鉢もふくめ行住坐臥の一切が禪修行という厳しい僧堂生活に身を置いて行うべきもの。

大拙のように学業をさぼっては鎌倉に行き居士林に居候し、多少の日数師家のもとで坐り、終われば東京に帰り、衣食住に制約もなく、厳しい作務もなく、誰が監視監督しているわけでもなく、朝寝坊もある、遊ぶこともある。そんな雑染の生活環境でいくらか坐ったとて「見性」など望むべくもない。早くから家庭を持ち、大学等の教壇に立ち、書齋で研究や思索に没頭する西田に至っては推して知るべしで、臨済禪の僧堂で厳格なプロの修行に勤しんでいる雲水たちは西田の居士禪など一笑に付すだろう。曹洞禪でも臨済禪でも出家受戒したプロの禪僧でさえ入門の覚悟を何度も問われ、門前払いされる。加えて入門後は、よく言われるように、「印可」まで二十年、放浪者も出る（大燈国師（宗峰妙超、大徳寺開祖）の河原乞食二十年など）。その辛苦は苛烈で、大拙・西田の居士禪など「ちよつとやってみただけ」に過ぎない。少年期に京都五山の大本山相国寺で童子・喝食など沙弥の経験をした水上勉の『破鞋』や『一休』を読めばわかる。

『無門関』の第二十二則「迦葉刹竿」に次のようにある。

迦葉、阿難問うて、世尊の金欄の袈裟を伝うる外、別に何物をか伝うるやと云うに因つて、葉喚びて云く、阿難。難応諾す。葉云く、門前の刹竿を倒却著。

有名な「拈華微笑」(『無門関』六則「世尊拈華」、釈尊―迦葉―阿難という以心伝心の禪の法脈(「不立文字」「教外別伝」)をもとに、迦葉が阿難に法を伝え、もう説法の要なしとばかり、説法のある日にかかげる門前の旗を降ろせと阿難に命じた「公案」。これを秋月龍珉が解説するに(『無門関を読む』)、

今日、臨済宗(黄檗宗を含めて)には三千四百カ寺の寺院があります。そこにかりに同じ数の僧侶がいたとして、そのうちのわずか八十数名だけが、白隠下の公案修行を終えた「大事了畢」の「印可」もちと言われる「師家分上」です。まして、僧籍を持たない居士身の大事了畢底ということになれば、それはもうほんとうに寥々たるもの。「法」を得たとしても、それをひつかついたら、そのとたんに「大我」に落ちてしまいます。(略)せつかく煩惱・妄想の「鉄の鎖」から解脱できたのに、今度は悟りという「黄金の鎖」に縛られるのです。

と、大拙の愛弟子が師や西田の居士禅のレベルがどんなものか、二人のように禅の「無」をひっかつぎ、やれ「般若論理」だ海外伝道だ哲学だと得意げにしていると、とたんに「大我」（悟りという「黄金の鎖」）に落ちる（縛られる）と言っているのに等しい。

⑫大拙と西田が禅の「無」境の言語化の次元をすっぱかした問題。『無門関』第二則「百丈野狐」（いわゆる「野狐禅」の「公案」）がこれを戒めている。

百丈和尚、凡そ参の次、一老人あり、（略）師遂に問う、面前に立つ者、復も是れ何人ぞ。老人云く、諾、某甲非人なり。過去迦葉仏の時に於いて、曾て此の山に住す。学人の、大修行底の人も還た因果に落ちるや、と問うに因つて某甲対えて云く、不落因果と。五百生野狐身に墮す。今謂う和尚、一転語代つて、貴くは野狐を脱せしめよ。遂に問う、大修行底の人も還た因果に落ちるや。師云く、不昧因果。老人言下に大悟、（略）

百丈和尚が説法したある日一人の老人が居残った。和尚が「誰か」と聞くと、「私は人間ではなく、かつてこの山に住し、弟子に「悟った人も因果律に落ちるか」と聞かれ「落ちない」と答えたところ、五百回も野狐に生れる身になりました。一転語によつて野狐の身を脱しさせてください」と訴え、「大悟した人も因果律に落ちるか」と和尚に

聞いた。和尚が「因果律を曖昧にしない」と答えると、言下に老人は大悟した、云々。
「無」に捉われ「無」の妙有・妙用をすつぽかす「野狐禪」の戒めである。私を知る
二尾の「野狐」は「無」の妄想に堕ちたまま、今鎌倉東慶寺の山に眠っている。

禪で言う「無」の妙有・妙用の問題。弘法大師空海は、千年以上も前に、「果分可説」「真言」「法身説法」「声字実相」(「六塵悉く文字なり」)で超え、西田の言う絶対唯一の「真實在」は「阿字(本不生)」で決着していた。

大拙は、空海の密教に無知で「弘法大師の如き……貴族文化の産物」(『日本的靈性』)などとうそぶき、ずっと「靈性」や「神秘思想」に関心をもちながら空海の密教を妻のベアトリス・レインに勧める始末だった。

西田は、幼少の頃、真宗王国の加賀で母に真宗信仰をしつけられたせい、真言密教を「淫祠邪教の類」とうそぶいた中江兆民に近かったせい、あるいは西洋近代哲学や明治の「新仏教」への昂ぶりから真言密教を「前近代」と安直に決めつけたのか、空海の「アウフヘーベン」(「十住心」(「九頭十密」))を一顧だにしなかった。

「法身説法」——大日如来そのものが語るコトバ。人間の語るコトバと根本的に違うものであることは想像するに難くない。(略)しかし、それと同時に空海は、法身の語るコトバと人間の語るコトバとの内面的連関性を指摘するのを

忘れない。「コトバの根本は、法身を源泉とする。この絶対的原点から流出し、展じ展じて遂に世流布のコトバ（世間一般に流通している普通の人間のコトバ）となるのだ」と『声字実相義』の一節で彼は言っている。つまり、我々が常識的にコトバと呼びコトバとして日々使っているものも、根源にまで遡ってみれば、大日如来の真言であり、要するに真言の世俗的展開形態に過ぎない、というのだ。

（「意味分節理論と空海」、井筒俊彦『意味の深みへ』）

⑬弘法大師は、良く知られた話だが、天台宗の開祖最澄上人が自分の密教の欠を補完するために、自ら「下僧最澄」と言ってへり下り、「伝法灌頂」の受法と『理趣釈（経）』の借覧を再三願い出てきたが、これを許可しなかった。

「伝法灌頂」は「四度加行」（「三密行」）の已修者のみ受法を許され、『理趣釈（経）』は「伝法大会」（「伝法灌頂」の大同と「堅精論議」）の已修者で、「講伝」の受講を許可された者に口伝されるものである。最澄上人はそれを知ってか知らずか、受法を安直に迫った。大師は密教の秘奥を読書自習で知ろうとする最澄上人の「井の中の蛙」を拒絶したのである。

「井の中の蛙」という意味では大拙・西田も同様で、二人とも「知ったかぶり」の天才だが、共に師家から「印可」を与えられていない。その「井の中の蛙」が身の程を知らず、禅の立場から独善的にモノを言うのは大拙に顕著だが、西田も負けず劣らずで、

「ちよつと見て、ちよつとやって、全部わかったように言う」病癖があつた。三十才代そこそこ、社会に出てまもなくの西田が、「井の中」から明治期の日本の宗教を痛烈にヤジったことがある。曰く、

今の宗教を罪するものは宗教家なるのみ。彼等の多くは自ら人生問題に撞着して刻苦精勵、遂に自己の宗教に由り之が解釈を得たるにあらず、宗教伝道をば恰も一職業の如くに考へ之が説教に必要な知識を学得せるのみ。自己に宗教的経歴なく、乃ち能く教祖が真意の所在を洞察し得ず、徒らに死せる形式を尊信して己が宗教の本意となす、かくの如くにして生ける宗教を伝へんと欲す豈難からずや。（『現今の宗教について』『無尽燈』第六卷第十二号、明治三十四年）

明治のはじめ、白山修験や真宗王国で知られる北陸では廃仏毀釈が苛烈に行われた。察するに、このヤジの頃、北陸では廃仏毀釈の荒廃から再起しようとする真宗・禅宗の布教活動が懸命に行われていたにちがいない。それを、禅経験もまだ浅く、日本仏教の真相も見えていない西田が、職業坊主の形骸化した説教など人生の問題には役に立たないと言つた、と読める。「知つたかぶり」宗教原理の時局への口出した。この病癖は晩年まで変らず、戦時の「世界新秩序の原理」は戦争協力として戦後甚く批判された。

余談だが、かようなまでに「井の中の蛙」だった西田は、哲学の方でも「井の中の蛙」だった。すなわち、西田は自ら哲学を講じドイツ観念論の超克をめざしながらドイツに留学をしなかった。西田の時代のドイツには、コーヘンもナトルブもカッシーラーも、ヴィンデルバントもリッケルトも（以上、新カント学派）、フッサールもハイデガーも、ヤスパースなどもいた。フランスには、西田も相当影響を受けたベルクソンもいた。

『善の研究』を上梓してほどなくの四十年代前半、家庭の事情があったとか、学ぶものがなかったとか、西田のドイツ語はさほどではなかったとか、新カント派と議論をする自信がなかったとか、彼の集大成だった『善の研究』がドイツで不評を買い、京大での地位を失うのが怖かったなど諸説あるが、なぜドイツに行かなかったのか。

察するに、生半可な禅の「無」境体験をベースにした西田の「真実在」は禅寺のある日本では「東洋の智慧」などと広告できるが、宗教と哲学を峻別するヨーロッパで通じるわけがなかった。ドイツ留学組の田辺元や直接リッケルトに学んだ高橋里美や左右田喜一郎から『善の研究』やその後の補完思想を批判された時の、田辺へのアカデミストらしくない人格口撃や、高橋や左右田への空かした反論を見れば、ドイツに行く自信のなさがわかる。哲学の本場で自分の「借用」哲学が世界に露見するのを恐れたものもあるだろう。西田の負けずぎらい、すなわち負い目の極端なダメージコントロールは病的で教え子の間では有名だったが、畢竟西田は内弁慶の「井の中の蛙」だった。

⑭以上、鈴木大拙と西田幾多郎の「虚」についてくどくどと批判したことでわかるように、私の草学道は、仏教の瞑想の境地や教理や概念を西洋哲学の概念や思考や論理で「読み」、その「読み」が仏教の原意や文脈とは似ても似つかぬ「換骨奪胎」になってしまったところにかまわない、そんな乱暴な比較思想もどきの「知」の在り方や、仏教の瞑想（基本的には、釈尊から禅まで「止観」行）の経験がない人、あるいは経験したとしても大拙や西田のような生半可な居士禅（アマチュア、サブカル）程度の人が、いかにもわかったように、瞑想中に観じた「観想」（超言語の直観的ヴィジョン）や、それを（「仮名」で）言語化（「仮有」「仮構」化）した仏教教理を西洋哲学の概念や思考や論理（世間の言語（「実有」「虚構」）で解釈し論じる哲学的「方法」に頑として否定的である）。

仏教教理を西洋哲学で「読む」思索家には、仏教の教理や概念が瞑想における「言亡慮絶」の直観的ヴィジョンから発していることや、直観的ヴィジョンの原体験のない人が精神現象学や深層心理学や神秘学の哲学的観念論で仏教教理を解釈しても、「無我」「無自性」「空」「諸法実相」などの直観的ヴィジョンはわからない、ということに自覚的ではないからである。仏教教理は行体験知であって机上の観念論ではない。

私の西洋哲学の視座には西欧の思想家のなかに仏教を哲学的に思索した人はいない。よくヤスパースが俎上に上げるが、彼の「ブッダ」「ナーガールジュナ」（『偉大な哲学者たち Die grossen Philosophen』）は、ほかの学説や翻訳をコピペしたエッセイで、彼はカントの二元的認識論にブッダを引き寄せるだけで、ブッダの「無我」説に全く否定的

である。ヨーロッパの思想界は、ヤスパースにしてそんな程度で、そもそも西洋哲学で仏教を「読む」ことなどない。西洋哲学の本場がそうなのに日本の思索家が哲学概念を解釈ツールにして仏教を「読む」意味が私には不可解で、これが比較思想という学問なのか、それにしてもずいぶん次元のちがう「知」のファンタジーではないか、と思う。

然るに、禅の経験をもたない和辻哲郎が道元を書いた（『沙門道元』（『和辻哲郎全集』第四巻）、『道元』（河出文庫）。和辻はその序で、禅の門外漢でありながら道元を書くことに對して起るであろう伝統仏教からの批判を想定して長々と事前反論を綴り、宗門（曹洞宗？）やその管長までやり玉に挙げ、堂塔の建築や揮毫に忙しく、自分のように道元を哲学で「読む」こともなく、墮落していると言わんばかりに大ミエを切った。

ところが豈はからんや、大ミエを切ったその内容たるや、『正法眼藏』『学道用心集』等の記述を継ぎ接ぎして道元の高潔さや修行の厳格さを精神史的・倫理学的に述べたに過ぎず、若干フッサールや範疇論が顔を出すくらいで、道元の「黙照」禅を哲学的思索の世界に導き入れたわけでもなく、本人が認める通り学界への裨益もなかった。

和辻はまた、禅定・觀法の経験もなしに『原始仏教の実践哲学』を書いた。そして、本論の冒頭において「釈尊は哲学的思索を斥けたか」と題し、釈尊が「世間（loka）は常住（sassata）か、否か」「世間は無辺（antavā）か、否か」「身体と靈魂は一つか、別

か」といった形而上学的な問題に沈黙したことを取り上げ、インド学仏教学の草分けのオルデンベルグが（おそらく『佛陀』で）言った定説を批判しつつ、「形而上学的問題が真の哲学的問題ではない故に答へなかった」と主張した。和辻の言う哲学的問題とは「無我五蘊縁起等において取り扱われた問題」で、それを和辻は「真の認識」「法」の認識だと言う。つまり彼は、釈尊は「無我五蘊縁起等」における「法」の認識を哲学（範疇論）的に思索した、だから哲学的問題を斥けたのではない、釈尊は、自分と同じく、哲学的に「法」を思索する哲学者だ、と言いたいようである。

然るに私の草学道は、釈尊の沈黙を言うなら、和辻は「梵天勧請」を知らないのか、知っていてスルーするののかと言いたくなる。そもそも釈尊は、菩提樹下の成道のあと、修行仲間からサトリの内容を明かすよう懇請されたが沈黙（「無記」）したのが最初だ。理由は、ドイツにおけるインド学・仏教研究・チベット学の先駆者ヘルマン・ベック（『Buddha und seine Lehre』）によれば、「仏陀が愛好した沈黙」「高貴な沈黙」「承諾または肯定の意味の沈黙」「仏陀の教えと他学派の相違に関する沈黙」「回答することが実践的だとは思われない場合の沈黙」「超越的な問題に関する沈黙」「言葉では表現ができず思考でも把握できないものに対する沈黙」、T・R・V・ムルティ（有名な『Central Philosophy of Buddhism』）は「実践的な理由に基づく沈黙」「仏陀が不可知論者であることに基づく沈黙」「否定的な理由に基づく沈黙」「絶対的真実の不可説性に基づく沈黙」

を挙げているが、「梵天勸請」説話から察するに「仏陀のサトリは思考や論理を超えたもの」「説き明かしても世間の衆生には理解できない」「理解できなければ世間を惑わし自分の苦悩にもなる」、すなわち「釈尊のサトリの内容は一般世間の言葉や思考法では理解できない、だから釈尊は沈黙した」というのが妥当な受けとめになるう。

私の草学道で言えば、釈尊のサトリは禅定・内観の直観的ヴィジョン（観想）であり、とても世間の衆生の世間知で理解できるものではない。要すれば、釈尊は自分だけしかわからないサトリの直観的ヴィジョンを世間の言葉に言語化することに躊躇したのである。つまりは先に述べた禅の「無」境の言語化（「仮名」「仮設」「方便」と同じ問題に直面し沈黙したのだ。

釈尊が形而上学的問題に答えなかったのは、禅定・内観の直観的ヴィジョンによって「無我五蘊縁起」等を観得した釈尊にとつては世間的な形而上の議論は「我」論であり、沈黙する。「法」を哲学的に思索するのも「我」論で、六師外道や六派哲学を持ち出すまでもない。釈尊は哲学者ではなく「法」の真実」を現等覚した瞑想修行者である。

また和辻は、「五蘊」「十二処」「十八界」「十二縁起」「道諦（八正道）」などの「法」の認識」に精神現象学や範疇論を充て、オルデンベルグの説や日本における近代仏教学の先駆者木村泰賢博士の解釈に異を唱えた。しかし、釈尊は哲学者ではなく瞑想修行者であって、釈尊は「無我五蘊縁起」といった「法」を観想し、その直観的ヴィジョンを

敢えて言葉（「仮名」「仮構」）にしたのであり、哲学的な思索をしたわけではない。

私の草学道では、禅も含む止観行や観法の経験もなく仏教の教理を云々すること自体、卓球をやったこともない者が卓球をあこれ論じると同じ空理空論で、自己体験したこともない観想からくる仏教教理を哲学化（論理化）するなど、坐禅を途中で放棄し、「印可」も受けられず、真の「見性」経験がない西田が、禅の「無」をわかったことにして哲学化するのと同じく、瞑想体験に基づかない概念工事である。偶々、精神現象学（フッサール）や範疇論（新カント主義）が和辻にとつて仏教理解のツールになったとしても、明晰な論理が瞑想で直観した「法」を如実知できるツールとは思えない。

「無我」「無執著」「縁起」説に立つ釈尊にとつて、世間の思考・論理（「我」論）で論じる哲学は外道である。和辻はそのくらいのことはわきまえていたはずで、「無我」を知りながら仏教を「我」で「読む」和辻の自己矛盾、私にはわからない。

余談ながら、和辻の学位論文となった『原始仏教の実践哲学』は、京都大学での論文審査の教授会で、サンスクリット学の碩学でインド哲学科主任教授だった榊亮三郎教授に強硬に反対され、同教授が退官するまで学位は授与されなかったという。

榊教授の反対の理由は、木村泰賢博士を厳しく批判して宇井伯壽博士に加担したことがよく言われるが、榊教授が強硬に反対したことから推すと、和辻のパーリ語の語学に問題があり、パーリ語の原典をどこまで自分の実力で「読め」たか、漢訳「阿含経」の

漢訳語に惑わされ語義解釈に齟齬をきたしたのではないか。例えばだが、インド学では「無明」の概念解釈を原語「avidyā」のインド的な言語感覚やその原意から考えるが、これを漢訳の「無明」に惑わされ「無知」などと言うのはまちがいのほじまりである。

和辻の仏教理解については畏友廣澤隆之師の「和辻哲郎の仏教理解」（比較思想学会、特集「和辻哲郎と比較思想」2）に詳しい。廣澤師は、「和辻仏教学」に一定の理解を示しながら、仏教学者として思索家として瑜伽行者としての視座から彼の「法（ダルマ dharma）」などの仏教理解に疑義を呈している。「和辻仏教学」にはほかにも批判が多く、本領である倫理学ほか風土論や日本精神文化論や芸術論も同様である。戸板潤は和辻を「一見極めて天才的に警抜に見えるが、他方また甚だ思いつきが多くて、御都合主義に満ちたもの」（『日本イデオロギー論』）と厳しく評している。

⑮ここまで、鈴木大拙や西田幾多郎や和辻哲郎を例に挙げて、禅境あるいは禅定や観法といった瞑想行での直観体験から出た仏教教理を西洋哲学の概念や思考や論理で思索し言語化することについて、私の草学道に見えた「難」を述べてきた。

然るに、その私の「難」が言わんとするところを見透かし、それに答えるかのような著述が私の書棚に偶然あった。しばらく前に購入し、最近になって熟読した井筒俊彦の『Toward a Philosophy of Zen Buddhism』日本語訳『禅仏教の哲学に向けて』（野平

宗弘訳、ふねうま舎）である。

禅には内在的な哲学的可能性があるという確信のもと、私は本書に「禅仏教の哲学に向けて」という題をつけた。私のこの確信は、いかなる形態であろうともすべての哲学的思考 Philosophieren の原点には、独自のリアリティ体験がある、そうであるはずだという見解に基づいている。たとえば経験主義哲学は、リアリティの「経験的」体験に基づいているし、そこから始まっている。経験主義タイプの思考は、人間の認知機能の「通常の」働きとみなされているもの、認知の最も基礎的な形態と考えられている感覚と知覚を通じて人間が外界と出会う、ちよūdとそのようなレベルでのリアリティの考察によって始まる。経験哲学は、理性的で分析的な方法で知覚体験の反省を開始するときに、形成される。

禅にもまた、禅独自のリアリティ体験があるが、それは、「経験的」なものとは著しく異なっている。ただし、禅がよく言われるようにリアリティの経験的次元を一息に「超越する」わけではない。全く逆である。禅の世界はその究極的段階では、経験主義者たちが見る世界に劣らず「経験的」な知覚と感覚の世界でもあるのだ。「普通の心——それこそが〈道〉である」、あるいは「柳は緑、花は紅」なのである。ポイントは、むしろ、禅体験で働く感覚と知覚が、

いわゆる「通常の」認知体験と呼ばれるレベルで働いているときの同様の感覚と知覚の機能とは全く異なつて機能するものとして、全く異なる意義を帯びているところにある。それゆえに、禅のリアリティ体験の独自性なのである。そして、必然的に、その特異な叡智的 *noetic* 体験は、独特なタイプの存在論を生み出す、あるいはそれを生み出す可能性がある。

本書の中で私が述べようとしているのは、禅のリアリティ体験の内に隠されている哲学的ポテンシャルなのである。

禅は、語の普通の意味での「哲学」と一緒にされることを好まない。というのも、「哲学」は、理性的で論証的な思考と概念化とを含意するからだ。その意味で、禅は単に非哲学的であるだけではない。より積極的に言つて、それは反哲学的である。禅に慣れ親しんだ多くの者にとって、「禅の哲学」という表現は、明らかに、単なる矛盾にしか聞こえないだろう。事実、禅を学ぶ者は、常に、概念化と理性的推論の陥穽に陥らないよう厳格に教えられる。思考の足枷のすべてから離れて、精神的了悟の行為を通じて「真理」を直接把握しなければならぬのである。「真理」に関する概念的思考の複雑さは、避けがたく禅を学ぶ者を正しい道から外れさせ、そのため、禅が理解するリアリティの

「リアル」な体験の扉を閉じてしまうような性質のものである。そして、事実として、過去には、禪の考えを体験的に把握していない「哲学者」による、禪の哲学的歪曲、すなわち禪の考えの理性的ないし知性的「intellectual」な操作が、少なからず起った。（筆者：大拙や西田とその門下生や和辻のこと）したがって、禪が、哲学化と理性的な用語で禅体験を語ることと対して、激しい嫌悪を抱く傾向にあることも無理からぬことなのである。というのも、禪の世界は、沈黙の世界であるからだ。それは思考と言語的描写を許さない非凡な体験の世界である。すべての言葉が究極的には〈沈黙〉へと還元される世界なのだ。

禪的「沈黙」は、言葉を孕んだ沈黙である。その「沈黙」が己を表現する——表現するしかない——のは、当然、言語の中でだ。〈沈黙〉の深みから、言語が顕現する。禪のリアリティ覚知からの言語の顕現は、存在論的には、無分節体の自己分節の出来事として描きうるだろう。こうして〈沈黙〉は、言語に転ずる。（略）無分節体の自己分節作用として、禪のリアリティ体験から直接的に顕現する特別な種類の言語である。だが、そのような言語が、知性的分析にさらされ、哲学の独特な形態へと練り上げられることは十分にありえる。この種の哲学——禪の観点から正当化できるものだけだが——は、禪的覚知の只中から哲学化され

た結果でなくてはならない。それは、禪の自己哲学化として、禪が自己自身を反省するものとして現成されなくてはならない。(略) 禪には、私が最初に述べたように、哲学的思考を創造する注目すべきポテンシャルがあるのだ。(以上、序)

禪の立場からは本来、抽象的思考すなわち哲学は拒絶・放棄の対象であるが、井筒は禪的「へ沈黙」は言語に転ずる」、禪には哲学化(言語化)へのポテンシャルがあると。鈴木大拙にはこういう深い議論がない。例えば「般若論理」のように、自分の思索や論理と禪のリアリティ覚知とがどういう文脈で通じているのか、明かしたことがない。西田幾多郎は自分の禪の内実すら語らない。「知解」のレベルでは、道元の言う「脱落身心」の体験がないのだ。だから禪のリアリティ覚知と哲学との間の文脈を明かせない。禅体験のない和辻に至っては、道元を精神的に倫理的に「読む」のに精いっぱいだ。西田を評して、自己自身の実存の問題として仏教と向い合ったなどと言う人がいるが、彼の禪はもともと恩師や大拙に啓発されたもので、「見性」体験もなく途中で放棄した。彼にとつて禪は、人生の悲哀を癒す安らぎが目的であり、『大乘起信論』や華嚴思想も常に先を行く大拙に勧められたもので、自己の実存の問題として学んだわけではない。西田が禪から哲学への文脈を語らなかつたのは、彼の禪は「へ沈黙」は言語に転ずる」「そのような言語が、知性的分析にさらされ、哲学の独特な形態へ練り上げられる」というプロセスが未熟なためで、「純粹経験」「反省」「自覚」「直観」「無の場所」「絶対矛

盾的自己同一」「逆対応」はみな哲学や華嚴思想からの概念「借用」になった。西田の哲学は「禪の自己哲学化として、禪が自己自身を反省するものとして現成」したのではなく、西田は禪を独自の哲学にしたなどと言うのは、彼の実像を知らない戯論である。

注意すべきは、禪における公案のあらゆる知的理解の拒絶は、絶対的で徹底的なものであるということだ。公案を理解しようとする精神的態度そのものが、最初から拒絶されなければならぬものである。というのも、知性が機能する意識のレベルこそ、まさになんとしても乗り越えられなければならない類のものであるからだ。これが、禪があらゆる哲学的思索 Philosophieren を無条件に拒絶する主の理由である。人は、公案の知的解釈に基づいて深い哲学体系を作り上げていくことに成功するかもしれない。だがその時には、人は**弁別的知性の次元になお留まっている。**〈無分節体〉の直接無媒介的把握——それこそ禪がもつばら関心を寄せるものである——に向けての人間の全面的転成としては、何も達成されていないのである。

「第二次元」での公案、すなわち、修行の実践手段としての、「方法」としての公案は、知性によっては理解されるべきものではない。それは逆に、禪の学人の思考が絶対に機能しないような実存的状态へと、ほとんど力づくで追い込む

目的のために特別に工夫されたテクニクとして扱われるべきものである。(略)
公案を解決するための唯一頼りになる方法は、臨濟禪での伝統的な見方では、
「公案になる」こと、完璧にその公案と一つになることである。例えば、〈趙州の柏の木〉の解決は、自分が〈柏の木〉になることにある。〈白隱の片手〉の解決は、自分が「片手の音」になることにある。(略)

ある僧が一度、趙州禪師に尋ねた、「犬には仏性がありますか？」
師は答えた、「無！」

公案の意味を解こうと努める代わりに、学人は、主体性がすっかり溶解し、
〈無〉へと転じるまで、その〈無〉を觀照し続けるよう厳格に命じられる。
学人がしなければならぬのは〈無〉について考えることなしに、把握不可能な〈無〉に向い合うことである。(略)

深い一点集中の状態に落ち着いて、学人は身心全体を消失し、〈無〉という言葉によつて示された特殊な状態になるまで、つまり趙州自身が、主体と客体への意識の分岐を越えて「無！」という言葉を発したと想定されるのと同じ意識レベルに達するまで、静かにあるいは大声で〈無〉という言葉を自分自身に向けて繰り返しながら、粘り強く一心不乱に〈無〉を凝視続けなければなら

ない。(略)〈無〉という言葉の特定の意味内容はまた、学人の内に、主体と客体とが合体して、純粹な〈覚知〉が絶対的な単一体になった特殊な心理状態を誘発することに大いに貢献する。(「公案を通じての思考と非思考」)

井筒俊彦は、幼少の頃から曹洞禪の修行者だった父親から止息や内觀の行法の指導を受けて瞑想体験を重ね、また『臨濟錄』『碧巖錄』『無門関』などの公案書を与えられて素読を強いられたと言う。彼はサンスクリットやヘブライ語をはじめ三十以上の外国語を習得し、それらを駆使してインド・中国・日本・イスラーム・ギリシャ・ヨーロッパ・ロシアの思想・哲学・文学の原典解読をはじめ、綿密にして丁寧な学問的手続きを踏み、時空を超えた東西の思想を範型論的に思索する独自の哲学的「方法」を構築した。

さらに彼は、大乘仏教(とくに『大乘起信論』)・インド哲学・老莊思想・日本の禪や真言密教(空海の言語哲学)・ギリシャ哲学にはじまる西洋哲学(とくにプロティノス・ハイデガー・デリダ)・イスラーム思想(『コーラン』、ファズル・ツ・ラー)・ユダヤ教(カッパラー)・スコラ哲学・ロシア文学に精通し、その博識のもとに独自の「分節」論によって古今東西横断的な「東洋哲学」を論じ、「脱構築」のジャック・デリダから巨匠と称讃されるほど、彼の「脱構築」主義的「方法」は世界に通用した。

私は、井筒の『禅仏教の哲学に向けて』に出会い、私が大拙や西田や和辻に投げかけた「難」が当たらずとも遠からずだったことを確信し、大拙や西田や和辻の「方法」は

畢竟禪知らずの「喝！」としても、瞑想から出た超言語の禪境や仏教教理を西洋哲学の概念や思考や論理で「読む」問題に、はじめて納得をした。

⑩臨濟禪の已達で破戒・女犯の「かぶき者」一休宗純は、頽廢著しい室町時代の京の都と放浪の日々、「底抜けの無」を生き「事事無礙」の風狂を詠んだ。

瞿曇、四十九年の説、看よ看よ、毘耶と摩羯と。

邪師、臆説して話頭を拈ず、閻王の前、豈に抜舌を免れんや。

（仏陀が四十九年間に説いた話は、よく見るとヴァイシャーリーの町とマガダ国（『維摩經』と『諸仏要集經』）で（ほかにはなく）、野狐禪の老師は推測や單なる思いつきを説くが、閻魔大王の前で舌を抜かれるほかはない）。

禪を説き道を学するは、本より無能、乱世の英雄、一錫の僧。

觀面当機、若し令を行ぜば、鉄圀百億、棒頭に崩れん。

（禪を説いたり、あれやこれや仏道を学んでも、そもそも何の役にもたたず、乱れた世の中で頼みにできる人は、一本の錫杖を持する僧である。教令に面と向かい機に応じてそれを行じるなら、百億の鉄圀山も錫杖を振れば棒頭にあたって崩れるだろう）。

生身の大日、覺王の孫、出入す神通、活路の門。

迦葉、恵持す、長夜の魄、秋風春雨、月黄昏。

（生身の大日如来で、釈尊の孫である弘法大師は、神秘の活路（密教）の門を開き、そこに出入し、入定した。迦葉（釈尊の十大弟子の大迦葉、禪の第一祖）は（鷄足山にて入定し）死後の魄を長く保ち続けている。秋風や春雨に黄昏の月が似合う）。

晩年情を深く交わし合った「森侍者」（森女、盲目の旅芸人、三十代の美女）との詩

盲森夜々吟身に伴う、被底の鴛鴦私語新たなり。

新たに約す慈尊三会の暁、本居古仏万般の春。

（盲目の森女が毎夜詩人（私）に付き合い、オシドリのように布団のなかで語っては交わる。もとより老残の身の万事回春、弥勒三会のように、三生の同床を約束した）。

宿忌の開山諷経、経呪耳に逆らう、衆僧の声。

雲雨風流、事終えて後、夢閨の私語、慈明を笑う。

（大燈国師の百回忌のお逮夜に、坊主が（大徳寺に）大勢集まり読経している。私はそれが耳障りで（近くの瞎驢庵で）美人と情を交わした。情事を終えた後（慈明婆という女人のことで知られる）慈明楚圓禪師のことを彼女とひそひそ語り笑い合った）。

楚の臺應に望むべし、更に應に攀づべし、半夜、玉牀、愁夢の間。

花は綻ぶ一莖、梅樹の下。凌波の仙子、腰間を饒る。（現代語訳は敢えて控える）

辞世

十年、花の下、芳盟を理む。一段の風流、無限の情。

惜別す、枕頭兒女の膝。夜深うして雲雨、三生を約す。

（この十年、花の下で（森女と）情を交わしてきた。風流は一段と趣きを増し交情は無限。（すでに八十七才）森女の膝枕を惜しみ、深夜まで情事にふけり三生を約束した）。

『狂雲集』に語られる一休の「荒魂」は、正確な仏教の学識と並大抵ではない禅境の深さに裏づけられ、純禅の禅僧としての矜持や心意気に満ちている。その破戒・女犯は一休の「無」境の肉体化（妙用）であり、頽廢した大徳寺や京都五山の師家や野狐禅者への痛烈な批判で、これを世俗的な狂態・非法・非道ととるのは浅知恵である。

プロの禅者は禅境と生き様が一如で「無」の「妙用」を生きる。大拙は蝶ネクタイで禅を英訳し、西田は書齋で禅を哲学化した。二人の居士禅は職業の補助手段だった。

⑰有名な公案「庭前柏樹」（「無門関」第三十七則）に云う、

趙州、因みに僧問う、如何なるか是れ祖師西來の意。州云く、庭前の柏樹子。
無門曰く、若し趙州の答処に向つて見得して親切ならば、前に釈迦無く後に
弥勒無し。

概念規定が一切無化される禪の「無」境では、祖師達磨の来意さえも庭先の柏の木に等しく「ただそこに在る」法爾自然。達磨がインドから来た目的はただ「無為」であり、その意味で過去の釈尊も未来の弥勒も、一休にとつての戒体・女体も、「空」「無し」である。つまりは、「世界の禪」大拙も、「日本を代表する」西田も、「ただそこに在る」無概念・無属性の「無」であり、「般若則非」も禪の英訳や海外伝道も、「無の場所」や「絶対矛盾的自己同一」も、「無し」。二人の論理や哲学は「大我」（サトリ、「無」境）という妄想に落ちた「乾屎橛（かんしけつ）」（排泄物）に帰する。

ともあれ私の草学道において、ヨーガから発した瞑想法は、仏教において「禪定」となり、「三昧」となり、「止観」となり、畢竟、「止」は道元の「黙照禪」「只管打坐」に尽き、「観」は「公案禪」の『碧巖錄』『臨濟錄』『無門関』、そして一休の破戒・女犯という「無」の風狂に尽き、「止観双運」は瑜伽行派の「唯識無境」、さらには密教観法の「三密加持」と「入我我入」に極った。