

パネル

居る。対象的超越的方向に考へられたものではなくして、絶對現在の自己限定として内在的超越の方向に考へられたものである》(⑩三五五)と記し、《新しいキリスト教的世界は、内在的超越のキリストによつて開かれるかもしれない》(⑩三六五)と語った。

三木清は《西田哲学は現在が現在を限定する永遠の今の自己限定の立場から考へられてをり、そのために実践的な時間性の立場、従つて過程的弁証法の意味が弱められてはゐるはしないかと思ふ。∴それは畢竟『和解の論理』となり、そこでは Entweder-oder という実践の契機が失われはしないか》という疑念を呈し、そこに欠如しているのは《未来の見地である》と評した。また、バルトは『教会教義学』で《私は来るべき王国の彼岸性については確かに真剣ではあつたが、その王国と来臨そのものについては、あえて全く真剣ではなかつた》と記した。こうした後期バルトの反省の延長線上に、六〇年代以降再び未来的終末論が語られ始めた。モルトマンは《超時間的理解においては、神の真理が、終末の概念に關しても啓示の概念に關しても、約束された未来の黙示としてではなく永遠の現在として受け取られたということである。∴神の言葉は永遠の現在の不毛な自己証明ではなく、なお来たらぬものの約束として未来を開き保証するであろう。その時、約束における啓示を通して、前に向う歴史の開放性の新しい認識が生じるのである》と記している。神学の第三世代が《希望の神学》や《歴史の神学》を企てた時、彼らが意図したものは弁証法神学に混在しているヘレニステックなもの排除とヘブライ的思惟への回帰で

あつた。弁証法神学の啓示理解には啓示を永遠的現在の顯現とするバルメニデス的な把握が垣間見えるがゆえに、モルトマンは弁証法神学のロゴス、顯現といったギリシア的カテゴリーを、希望、約束といったヘブライ的なカテゴリーに取り代えようとした。

西田にとつて終末論の未来的構造は対象論的かつ過程的である。しかし、パネンベルクが「我々の出発点は神自身によつてもたらされる終末論的未来としての神の国である。この未来の光の中でのみ我々は人間とその歴史を理解することができ」と語るように、将来する「神の国」は依然としてヘブライ的な思惟の出発点である。そうした点で『ローマ書』の神が人間学的残滓を残していたように、西田の神も現代キリスト教神学にとつては哲学者の神であり、内在的超越のキリスト教は神学史の傍流であり続けている。

西田哲学と禅仏教

井上克人

明治三〇年代、彼は憑かれたように坐禅に打ち込んでいた。しかしその一方で、彼に学問への思いが根強くあつたことは無視できない。「余は禅を学の為になすは誤なり。余が心の為め、生命の為になすべし。見性までは宗教や哲学の事を考えず」と自ら戒めているが、それは逆に、それだけ一層、形而上学への

思いが強烈にあったことの証左であろう。

とくに留意したいのは、西田は明治三十六年の夏、「無字」の公案を透過したにも拘らず、「豁然大悟」といったものではなかったらしく、その日の日記には「余甚だ悦ばず」と記している点である。それはどういふことなのか。

西田が傾倒していた禅法は、古則公案の拈提を通して見性することを旨とし、その禅門は遡れば馬祖道一に淵源をもち、臨済にいたって見事な開花を見せる洪州系の禅であって、その特質は日常茶飯の具体的現実には仏性の全体作用を見ようとする点にあり、「即心即仏」、「平常心是道」と言った言葉に代表される「覚」の一元論の立場であった。ところが西田はそうした禅にはどこか飽き足りない思いがあったのではないだろうか。たしかに見性を求めて禅に打ち込んでみたものの、彼にはこうした禅門には欠落している「超越的なもの」への志向が根強くあったのではないだろうか。いわゆる「即」の論理には収まりきれない、どこか形而上学的な性向が西田にはあったということである。

更にもう一つ、考慮すべき点は、彼が禅に打ち込んだ、その動機である。それは虚無からの脱却とかニヒリズムの超克といったことにあるのではなく、明治初年に生まれ育ち、明治後期に活躍した思想家が共通にもっていた朱子学的な「居敬」の精神である。それは私欲を捨て、自己を厳しく律し、もっぱら至誠に生きようとする凜呼とした自己超越の精神である。当然、そういう内面の確立をめざす姿勢には、自己を超えたものに於て自己を見つめる眼が絶えずあって、彼が禅に求めたものも、

そういう「知」ではなかったであろうか。

さて、中国の禅宗史を見てみると、そこには、インド仏教とは異質の、僧肇に始まる老荘的な無の体用論が極めて濃厚にあり、またそれ以後、『大乘起信論』の体・相・用の論理が、初期禅宗に取り込まれていく。ところが、神秀を代表とする北宗の「本覚」に基づく瞑想的・漸修的禅法を批判し、「頓悟見性」を強調する荷沢神会が登場する。彼は、慧能こそ第六祖として顕揚したことで夙に知られるが、神会の特色は「無念の体上に本知あり」とするところにある。それを継承したのが「知之一字衆妙之門」と唱えた圭峯宗密であった。彼らはともに「知」を強調し、しかもそこに「自性の本用」を見ようとする。彼らはその「知」を「鏡」になぞらえ、物を映し出す以前の鏡そのものの照明作用に着目する。宗密はその立場から、馬祖の洪州禅を「随縁の応用」しか見ない不完全なものだと排撃する。

ところで、西田哲学に特有の自覚の構造、もしくは場所の論理は、西田自身、「自ら照らす鏡」という表現があるように、つきつめてみれば、神会や宗密の荷沢宗の禅と同質のものが見てとれるのである。西田の場合、例えば「万法は一に帰す、一は何処にか帰する」という問いに対して、趙州が「我れ青州に在りて、一領の(布衫)を作る。重きこと七斤。」と答える(『碧巖録』巻五、第四十五則)ごとき禅の発想とはまったく異なり、むしろ、その「超越的一」なるものの内在と超越の論理の究明にこそ関心があったのである。