

無の問題

海邊 忠治

エックハルト・ハイデッガー・日本の哲學等に於ける無の問題を述べたいが、本編は佛教特輯號である

關係上、前編（本稿）を特に佛教との關係に於て取りあげてみる。

最近、急に無について哲學上いろいろ喧噪され論議される様になつて來た。東洋ではもともとその思想の根幹は無を基盤として居るのであるが、西洋では主として古來、有乃至存在者が思惟の基盤をなして來たのである。併し西洋でも古くは神祕主義は無を根柢として居るものがあり、又現代に至つてハイデッガー等を中心として、無の問題が擡頭して來た。

併し一口に無と言つても、その内容性格についてはいろいろ違つた考察が行はれてゐるのではなからうか。先づ西洋に於ける神祕家の代表としてマイステル・エックハルトの無を擧げて見る。エックハルトの無の特徴は神と人間との關係に於て考へられてゐる。普通、神祕主義は神と人間との自己同一とか合一とかを立てる所に考へられてゐるが、エックハルトの場合人間の靈が神と一となると言ふ時、靈が神のうちに神祕的に溶け込んでしまふとか、汎神論的に神と合一するのではない。即ち單に一となるのでもなければ、又逆に單に對立するので

もない。彼の場合神と人とは純粹に二であり夫々絶對の他である、と同時に純粹に一であり絶對の自である所にその特徴がある。

「さてここで眞劍に聞いてもらひたい。私もしばしば言つたし又偉い師達も言つてゐる。即ち人間は彼が神にとつての固有な場所になり、そこで神が神の行をなし得る程にすべてのものとすべての行とを、內的にも外的にも空じてあるべきである。」但しエックハルトにとつてそれは尙眞の精神の貧とは言へないのであつて、「併し今我々は別のことを言ふ。即ち人間がすべてのものを、すべての被造物をも彼自身も神をも空じてあり、而して神が彼のうちに行をなす場所を見出すと言ふ状態が彼に尙あると假定すれば、さう言ふところが人間のうちにある間は、人間は未だほとんど完全な貧に於てあるとは言へない。……精神の貧とは次の様なことである。即ち人間が神とそのすべての行とを空じて居り、その場合若し神が靈（人間）のうちで行をなさんとすれば、神自身も神の行をなす場所となると言ふことである。そして神はさうあることを喜ぶ。」(F. Pfeiffer, Meister Eckhart Pfeiffer, Meister Eckhart [但し H. Butner, Meister Eckharts Schriften u. Predigten 参照す]—以下 Pf. と略す— S. 283. () 内は譯者挿入)

精神の貧に於て神は人に生きる。遂に神と人との對立は超えられ、神は人を突破して自己自身を生きる。即ち人は神に對してあることをも、神が人に對してあることをも絶して、唯、神生けるのみとなる。純なる一の世界が現成する。貧の極に於て人はもはや神の働きの場所となることすら超えて、「神自身が神の働きの場所となる。」と。そこではパウロの「我生けるに非ず、キリスト我に於て生きるなり。」も超えられてゐる。即ちこのパ

ウロの立場では尙我が神の働きの場所として神に對してゐるからである。エックハルトの場合、神は人に對してあることを超えて、神自體として自らを現はす。然らばこの場合一體、人はどうなるのであるか。消えてなくなるのか。

否、神が神自體となること、實は人が純粹に自己自身、現實が純粹に現實自體となることである。即ち神が神の働きの場所となることは、人が人の働きの場所となることである。ここでは却つて人は主體的に自己自身をその根源から生きることになつてゐるのである。何故であるか。

「精神は一切の數を超え一切の多を突破しなければならぬ。そして精神は神によつて突破される。かく神が私を突破するに従つて、私もまた神を突破する。神はこの精神を神の沙漠の中へ、神自體の同一性の中へ導く。

…」(Pf., S. 232)「汝が神によつて汝自身から全く脱出するならば、神は汝によりて彼自身から全く脱出し給ふ。この兩者が共に脱出する時、そこにあるはただ全く一なる一者である。この一者に於て、父はその最も内奥の源泉に於て御子を生み給ふ。」(Pf., S. 66-67)

精神の貧に於て神は靈を突破して自らを現成する。即ち「靈に於ける神の誕生」である。併し神が靈の根柢を突破する時、又同時に靈は神を突破して自らを生きる。この時靈は純粹に空しくなつて一切より脱却し、神さへも脱却した無の世界へ、神性の沙漠に生きる。彼は云ふ「私はそれ故に神が私をして神を空ぜしめる様に神に願(註一)ふ」(Pf., S. 283)と。無は一切の關はり、否、神への關はりさへ自由になつた最も自主的な生の根柢である。自己にとつて最も自己自身なる無底の根柢である。「神の根柢は私の根柢、私の根柢は神の根柢である。ここに於

て神が神自身より生き給ふ如く私は私自身より生きる。」(Pr, S. 66)と。ここでは神の根柢—神性の無—と人の根柢とを等しくする。されば神が靈を突破して、無の根柢に最も純粹に神自體としてある時、人は無の根柢に最も自主的に自己自身を生きているのである。無に於てのみ、神よりの靈の突破、靈による神の突破、それが實は主體的に一であり、神が神の場で神の行を行じることが、私が私の場で私の行を行じることになるのである。そこに於てのみ兩者は純粹に一たり得、神も人も自主的にそれ自身を生きて得るのである。かかる主體的根源的一を彼は「全き一なる一者」と言ひ、それは「自己自身よりもより一」なりとも言つてゐる。「靈の閃光はその本質が何處から來るかを知らんと欲する。それは純一なる根柢へ、靜寂なる沙漠へ入らうと欲する。その沙漠へは如何なる差別的なるものも、父・子・聖靈も決して覗き入ることがない。何物も留まることのない最内奥のうちでこの光は満足する。そしてそこでは、それは自己自身に於てよりもより一である。」(Pr, S. 194)

神と人との純なる一、眞に主體的にして自主的な一は、何物にも障へられない絶対の主體—無—の世界に於てのみ可能なのである。この神をも超えた神性の無こそ私の生の根源であり、又神の根柢に外ならない。

扱て、先述の如く(本論四十五頁)神の働きの場所であることすら超えた靈の無化は、神の全き働きの現はれ、神の全き顯現を意味する。併しかく無化された靈は絶対の無化に於て、一切を無化し、却つて神すらも無化して、凡てを脱却した主體、靈ひとりとなつて生きる。即ちここでは神をも無化し、神をも超えて、靈自體人間自體に生きることが、却つて最も神に生きることに外ならぬと言ふ逆説となつて現はれる。故に神が神の働きに徹することが、人間が人間の働きに徹することであり、かくて無に於て、神と人とは純粹に二であると共に絶対の一であ

る。即ち無は一切を脱却した絶対の主體であると共に、神と人との二の世界、逆對應の世界が一であると言ふ辯證法的構造を持つと言ひ得るのである。^(註1)

(註1) エックハルトの創造主と被造物の對立を超えんとする宗教體驗はシュルツェーマイツィールも本文を引用し「成熟した宗教心の熱烈な願望である」(F. Schürze-Maizier, M. Eckharts deutsche Predigten u. Traktaten, 2 auf., S. 27)と云つてゐるが、神と人の對立を超えた彼岸に無の世界、一の世界を見ることは、高次の宗教體驗の成立の基盤をなすものと思はれる。それはキリスト教を基盤とした西洋思想としては珍しいものであるが、東洋では特に佛教は古來かかる所にその思想の基盤があると思はれる。

(註2) Kate Ottmanns はその著 Eckhart (1935) に於てエックハルトの哲學はその基盤を「靈に於ける神の誕生」にあるとし、その辯證法的性質を強調してゐる。

以上の如く無は神をも超えた世界であるが、それは同時に恩寵をも超えた世界なることを意味する。前述の神の働きの場所であることすら超えた靈の無化は、神の全き働きの現はれであり、従つて神の恩寵に外ならない。併し最高の恩寵は恩寵自らとなり、恩寵をも超えゆくことである。

「靈が恩寵のうちにある間は靈は尙小さい。靈はいつかは恩寵のうちで上り行かねばならない。恩寵は靈を抑へつたのでない故に、靈は恩寵のうちを上り行くべきである。そして靈は完成されて恩寵の上に出る」(Pt. S. 139-140) 蓋し無化された靈は一切を無化し、神をも無化して、何ものにも障へられない絶対的自由な主體として生きる。即ち神を無化し、神を超えることが、最も完全に神に生きることに外ならぬとすれば、神を超え、神の恩寵をも超えることが最高の恩寵に外ならないのである。無は神を超えると共に恩寵をも超えた世界なる所にそ

の性格がある。

次にエックハルトの無は單なる消極的虚無乃至は神秘的恍惚の世界ではなくして、却つて積極的現實の世界、能動的人間の世界である。普通神秘主義は神との合一、神秘的恍惚の境を至上の立場とする。然るにそれは未だ神に執はれた世界であり、彼にとつてかかる神への執はれは更に突破されねばならなかつた。然るに神への執はれをも超えた無の世界は、前述の如く、神が神自體、靈（人間）が靈自體としてそれ自身を生きる世界であり、現實が現實自體として却つて平常底に徹することに外ならぬのである。されば無は單なる神秘的恍惚や、エクスタシスをも超えた絶對現實、人間の實踐として現はれる。

「私が他に於ても又言つたことであるが、假りに誰かが、嘗て聖パウロがあつた様な恍惚の状態にあつて、然もある病人が一杯のスープを自分に求めてゐることを知つた時、若し君が愛と恍惚から去つて、より一層大きな愛の中に、渴えてゐる者に奉仕するなら、私は遙かにその方がよいと思ふ。」(Pl. S. 533)

エックハルトの無は宗教的實踐即現實的實踐、宗教即現實なる所にその特徴がある。即ち最も神的であることが、却つて神的であることを超えて現實自體として徹底することであり、神との一が深まれば深まる程、絶對に人間として自主的となることである。宗教の極が現實の極である。かくて神的世界を超えた絶對現實の世界に、却つて最も深き宗教的世界をみる所に、彼の無の世界の一つの特質がある。^(註)

大燈國師の偈に

億劫相別 而須臾不離

無の問題

盡日相對而刹那不對

と云はれてゐるが、田邊博士が「禪はふつうによくいはれる如くにいはゆる神祕主義とは根本的に違ふところがある。なるほど絶対と相對との不可分離を重んずる點では兩者相一致すると申してよい。しかし西洋の神祕主義には、禪に於ける如く絶対他とか億劫に相別れるとかいふやうな矛盾對立がはつきり自覺されてをらぬ。そのため相對と絶対と直接に合一し神と人と融合することになる。」^(註2)と言はれてゐる如く、所謂神祕主義の多くは神との神祕的融合やエクシスタンスを説き、對立性や現實性が消失するものが多いのである。併しエックハルトには對立性、現實性が西洋の神祕主義に於ては最も顯著にあらはれて居り、この點が彼の神祕主義の一つの特色なすのである。

(註1) これは禪の「佛に逢つては佛を殺し、祖に逢つては祖を殺し」、「有佛の處に住せず」して「茶に遇つては茶を喫し、飲に遇つては飯を喫する」世界、「平常底これ道」の世界に通ずると思はれる。

(註2) 田邊元著、哲學入門宗教哲學百頁。

次にエックハルトの無は動即靜なる絶対の主體である。神よりの靈の突破、靈よりの神の突破、それが實は無を基盤として主體的に一であると言ふこと。神と人との逆對應の働きが同時に一であると言ふ辯證法が、私に於て行はれてゐると言ふこと、それは又神よりの流出、神への還歸の運動が神性の無に於て行はれてゐると言ふことでもある。無とは實に「私よりもより一」なる絶対の主體なるからである。

「然るに何故に凡ての被造物は神性について語らないのか。神性のうちにあるもの一切は一であり、それにつ

いては語り得ないのである。神のみが行じ神性は行じない。神性は行すべき何物をももたず、そのうちには如何なる行もない。それは如何なる行をなさうともしなかつた。神と神性とは行と不行と言ふ相違を有してゐる。」

(Pf., S. 181)

神性そのものは絶對の靜であり、それ自體には如何なる生成もない。靈もそこより出て、そこに還り、神もそこに於て轉化する。三一神もそこに於てある。即ち創造主も被造物もそこに於てはじめて創造主たり得、被造物となり得る。「一切の被造物が神を語る時、神は生成する。」(Pf., S. 181) 一切が語られない(一切が創造されない)神性には、一切の被造物もなく、神すらない沙漠であり、無である。無一物の絶對靜である。それは丁度スコトウス・エリウゲナが自然を

一、創造して創造されぬ世界(神)

二、創造されて創造する世界(人間)

三、創造されて創造しない世界(被造物)

四、創造もせず創造もされない世界(神)

の四つに分けたが、その第四の自然にあてはまるとも考へられる。即ちそれは不生であり不滅である。かくて彼の無とは動自體(註)がそのまま絶對の寂靜なるものである。これは「法身は無相なり。無相の故に能く相ならざる」と無し(教行信證、證卷十三丁)の思想に通ずるものがある。無なる故によく一切有たり。靜動を超えた寂靜なる故、よく一切動たり得るのである。靈の流出還歸、神の展開がそのまま何も起らない絶對の靜である。この無を基盤とし

た行は不行の行であり、それは彼の無にして行する Jediglich zu wirken 世界、何故なし ohne Warum に生きる世界に外ならぬと言ひ得るであらう。^(註2)これは「度無所度の義、菩薩衆生を觀するに畢竟して所有無し。無量の衆生を度すと雖も、實に一衆生として滅度を得るものなし。度衆生を示すこと遊戯するが如し。」^(曇鸞、往生證、證卷二十三丁)を髣髴せしむるものがある。この動即靜、行即不行が無の姿であり、「永遠に湧き出る私の生」の根源である。それが又神の根柢である。かかる神と人との根柢としての動即靜、行即不行がエックハルトの無の姿である。

(註1) 普通云ふ動と靜とは相對性の立場に於てのみ云へるのであつて、絶對的なものとは決して云えない。物理的常識的な意味での絶對の靜と云ふものはこの世には存しないのである。絶對靜とは動に徹し、動自體である時、靜對動と云ふ相對性を超えた絶對靜が現はれる。それは流れと共に流れて、流れを超えてゐるのである。

(註2) 佛教ではかかる我が空ぜられ一切が空ぜられた無の行を遊戯とも云ふ。かかる菩薩の行に通ずるものがエックハルトに見られると思はれる。併しそれは彼にとつて恍惚の世界ではなくして、前述の如く絶對現實の世界に外ならない。

以上によつてエックハルトの思想が佛教に通ずるものがあることは察するに難くないのであるが、唯エックハルトがキリスト教を基盤としてゐる點、創造主と被造物との他者性、二元性が出發點をなして居り、そこに、衆生本來の面目が佛であり一切衆生悉有佛性なる一如性を基盤とする佛教とは、その出發點を異にする。凡そ東洋思想はその成立の基盤を神と人との對立を超えた一にもち、特に佛教は一如性の最も徹底した思想である。その點、二より出發するキリスト教及西洋思想には、一と云つても佛教の如く徹底した一は見出し難い。併しエックハルト

トに於ては靈が神を突破することに於て神性の無に達し、一の世界、無の世界に到つてゐる所、西洋思想中最も佛教の立場に近いものを持つてゐる。ただ田邊博士も佛教が一如性の徹底の反面、「ややもすれば無媒な即自的同一性に顛落する危険性を藏する」ことを述べてゐられる。^(註1)勿論佛教は前述の如く單なる一では決してなく「億劫に相別れる」とか「柳は綠に花は紅」と云ふ如き對立相、差別相が強調されてゐるが、西洋のキリスト教思想があくまで二の世界を基盤とするのに對し、一の世界を基盤とする故、その所を誤ればその危険性なしとは言へぬであらう。さればエックハルトも佛教も一を主張し、無をあらはにしてゐるが、何れかと云へば前者は同じ無にても對立の面が、後者は一の面がその重味をなしてゐることは疑ひを容れない。これはその思想成立の基盤と出發點が違ふ所、止むを得ないものと思はれる。そして前者がキリスト教思想の創造主と被造物との二の世界より一の世界へ向はんとするに對して、佛教は一如性が基盤とされ、むしろそこから二の世界、多の世界が論ぜられてゐる所、その方向を異にする。その點、兩者は根本的な相違點を有するとも言へる。併しその方向を異にしなから相通するものがある所に却つて注目すべきものがあるのではなからうか。

尙キリスト教思想、恩寵の思想より出發してゐるエックハルトの教には他力教の要素を含み、又別の意味に於て佛教に於ける他力門の立場とも通ずるものが見られる。凡そ宗教には神を絕對他者的に見る立場と絕對自者的に見る立場、佛教で言へば淨土門と聖道門の二つに大別が出来る。この兩者の關係は宗教に於ける最も重要な問題の一つであらう。絕對者を自者的に見る極の一つは例へば禪の立場であり、他者と見る極の一つは現代ではバルト神學の立場であらう。併し多くは兩者が交錯的或は混合的になつて居る様である。然るに神と人との關係を

他者の二元的に見るキリスト教の基盤にあつて、自者的、一如性の立場に入らんとする一つの典型をエックハルトに見、一如的な佛教の基盤にあつて、他者的な立場に立つ一つの型を眞宗に見る。この兩者は私にとつて問題の焦點である。何故聖道門の立場より淨土門眞宗が現はれねばならなかつたか。又反對に二元的キリスト教の立場に神秘主義、エックハルト等の思想が現はれるに至つたかと言ふことも考へねばならぬ問題である。

扱て眞宗は表面キリスト教的であり、特にバルト神學に似た點を持つてゐる。併し眞宗は佛と衆生との他者性、二元性を出發點とし乍ら、その立脚の根柢は通佛教の「一切衆生悉有佛性」の一如性の基盤に立つ。そこにバルト神學や一般のキリスト教的立場と根源的に異なるものがあるのである。眞宗は佛教のもつ一如性の立場を基盤とし、然も佛教のやゝもすれば缺如する對立性、現實性を具現化して來た。他方エックハルトは對立性、二元性を基盤とするキリスト教に立つて、キリスト教の缺如する一如性を實現して來た點、兩者は全く逆の方向にあり、従つて正反對の立場にあると言ふことが出来る。併し全く逆方向なる故に、却つて相交錯する一點に於て通ずる點が見出され得るのである。兩者の宗教體驗には相通するものが見出されると共に、特に私にとつて示唆されるものが多いのである。

例へばエックハルトに於て人が神にとつての固有な場所になり、そこで神が神の行をなし得る程に人が貧しく受動的になることすら尙徹底した他力の立場でないとし、神が人のうちで行をなさんとすれば、神自身が神の行をなす場所となると言ふ程、人間の自力性が全く空ぜられ、貧しくなるに至ることを述べてゐる。(前述)。ここに自者性の絶對否定、他者性の極點が示されてゐる。然もここに人間の受動性他者性の極が、能動性自者性に轉

ずる所の契機乃至は轉換點が見られる。前述の如くここでは神が神の行を行することが、人が人の行を行ずることであるからである。即ち他者性の極點が自者性の極として兩者が一となつてゐる。かかる自者性への轉換は眞宗では語られないが、少くとも絶対他力と言ふことは眞宗の生命とされてゐる。

「明に知んぬ。是れ凡聖自力の行に非ず、故に不廻向の行と名くるなり。」(教行信證行卷三十八丁)
「是れ」は念佛を指す

「かかるがゆへに、いまいふところの念佛三昧といふは、われらが稱禮念すれども、自の行にあらず、たゞこれ、阿彌陀佛の行を行するなりとこゝろうべし。……たゞこれ、阿彌陀佛の凡夫の行を成ぜしところを、行するなりといふなり。」(安心決定鈔末)の言葉にも一點の相通する宗教體驗が見られるのではなからうか。(註二)

更に眞宗で他力性を強調するが、その他力性が一如性の基盤に立脚してゐる點は、例へば、「大信心は佛性なり。佛性すなはち如來なり」(親鸞、淨土和讃)等の言葉に現はされてゐる。かかる一如性はエックハルトに於ては隨所に表明されてゐる。例へば「私の生が神の本質であるならば、神の存在は私の存在であり、神の存在性は私の存在性でなければならぬ。」(Pf., S. 204)等の言葉に於けるが如きである。勿論エックハルトの場合眞宗のその如きではなく、一如性が顯在的であり、聖道門的意味に近いものがある。但しその一如性の裏面に、佛教の聖道門の場合と異なりたえずキリスト教の二元性の立場が密着相即してゐる所は、眞宗が他者性、二元性の立場にあり乍らその根柢として一如の基盤に立脚してゐる所と、その方向は全く逆であるが相照應せらるるものがある。

以上の如く眞宗とエックハルトはその方向を逆にする。然るに逆なるが故に却つて通ずる點がある。蓋し眞理

の姿は對立性現實性が一如性を基盤とし、一如性が對立性現實性を離れない所にある。即ち對立性現實性と一如性が一である所に眞實性がある。この眞理實現の二つの典型的な東西の思想―それは全く逆方向にあるが―として、眞宗とエックハルトの立場とをここに見るのである。

(註1) 懺悔道の哲學二百二頁、哲學入門宗教哲學百二十一頁。

(註2) 曾我量深氏は「救濟の信仰と自證」に、念佛に就て左の如く述べられてゐる。

「大無量壽經の始めの序文の中に於て……『去來現の佛、佛と佛と相念じたへり。今の佛も、諸佛を念じ給ふこと無きを得んや。……』……と書いてある。……去來現佛、佛々相念、トトジタイリそこから淨土の教念佛の道は生れたのであります。凡夫爲本の淨土教典にこんなことが書いてあり、又念佛の根本義がかかる所にあるといふことは我々の驚嘆に堪えぬところであります。三世の佛が佛と佛と相念じ給ふといふ、これが念佛の根本義であります。これを去來現の佛、佛佛相念ずと言ふ。この佛が佛を念ずる。念ずるものも佛で、念ぜらるるものも佛である。能所一體である。唯佛與佛の世界である。……佛と佛とが相念ずる境地を念佛の世界、眞實念佛三昧と云ふのであります。而して佛々相念ずる所に名號がある。……だから南無阿彌陀佛を眞實に唱ふる主觀は佛でなければならぬ。我々個々の衆生が南無阿彌陀佛と唱ふるのではない。此を諸佛の稱名と云ふ。眞實の南無阿彌陀佛はつねに諸佛の手にある。大無量壽經はこれから開ける。」(曾我量深氏論集第一卷、救濟と自證四四六、七、八頁)念佛は機法一體の念佛であるが、それは實は佛が佛の行を行ぜられてゐる念佛であることがここに現はされてゐる。

(註3) キリスト教に於ては神と人、創造主と被造物の對立性、二元性は絶對的なものであり、人が神になること(佛敎の成佛)等は言はれない。これに對し、佛敎では一切衆生悉有佛性とか本來の面目が佛であるとか言はれ、一如性を基盤とする。されば淨土門、眞宗に於ても成佛と言ふことが根本目的とされるのである。

拙著、哲學と宗教及科學（三和書房）三十二頁參照。

以上佛教と比較して述べて來たが、要するにエックハルトの無は、一切を空し、神をも超えた空の世界であると共に、又神と人との一を成立せしめる無底の根柢、生の根柢である。それは神の恩寵による世界であると共に、恩寵を超え、神をも超えた全く自由な絶対の主體である。宗教をも超えた絶対現實の中に、却つて最も深き宗教を見出し得る世界であり、動對靜の相對性を超えてこれを成立せしめる絶対の寂靜である。

（本學助教授 哲學）