

クハルトの説教集に「人間が凡てのものを、凡ての被造物をも彼自身も神をも空じて居り、而して神が彼の中に
行をなす場所を見出すと言う状態が彼に尙あると仮定すれば、そう言うところが人間の中にある間は、人間は未
だほとんど完全な貧に於て貧しくあるとは言えない。……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、神自身が神の行をな
す場所となると言うことである。そして神はそうあることを喜ぶ。」⁽¹⁾と言う言葉があるが、これ程神と人間との
一体を端的に表現した言葉はほとんど他に例を見ないであろう。ここでは人間が貧しくなり、人間の立場が絶対
に否定されて、遂に神と人間との対立が超えられ、只神生けるのみの境地に到達して居る。然らばこの場合人間
は如何になるのか、消えて無くなるのか。

否。彼に於ては只、神生けるのみ——神が神自体に於てある——は、却つて只、我あり——人間が人間自体に
あること——であり、神との一に徹することが却つて純粹に人間に生きことになるのである。

「精神は一切の数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、神自体の同一性へ導く。……」⁽²⁾
「汝が神によつて汝自身から全く脱出するならば、神は汝によつて彼自身から全く脱出し給う。この両者が共に
脱出する時、そこにあるはただ全く一なる一者である。此の一者に於て、父はその最も内奥の源泉に於て御子を
生み給う。」⁽³⁾

精神の貧に於て、神は靈（人）を突破して自らを現成する。併し神によつて私が脱却される時、靈は真に空し

くなつて一切の関わり、否、神への関わりさえも脱却して、凡てより空しく且つ自由となつた主体——無——の世界に達する。

蓋し靈の無化は、実は神の無化の働きの現われ、神の全き顕現に外ならない。併しかく無化された靈は無化の結果、遂に一切を空し神をも空じて、神すらなき主体、靈ひとりとなつて生きる。即ちここでは一切を無化する神の働きは同時に一切を無化し、神をも無化した私自体の働きとなる。即ち只神生けるのみ——神が神自体にある——は、只我あり——人間が人間自体——となり、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となる。

「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う如く、私は私自身より生きる。」⁽⁴⁾

普通神祕的一と言うのは、二つのものが、例えば自己が神へ、或は主体が客体へ融合或は冥合して一となる境地と考えられる。併しかかる融合では融合することによつて、私が神に或は主体が客体に消失せしめられ、差別対立の世界が消滅して恍惚の世界のみが強調せられる結果となる。かかる場合、無宇宙論か、所謂神祕境かに陥らざるを得ない。普通神祕主義に於てはかかる恍惚の世界が最高と見做される。併しこの恍惚境は未だ神に関わり居る世界であり、神と人との関係の世界に外ならない。彼にとつては一切の関わり、否、神への関わりさへも突破されて神すらなき沙漠へ、無の神性へ突出されねばならなかつたのである。この神への関わりが突破された世界は「神なき自己」の世界である。⁽⁵⁾「私が私の第一原因の内に立つて居た時、私は如何なる神ももたなかつた。」⁽⁶⁾

と。然も自己（人間）が純粹に自己（人間）自体にある世界とは同時に現実の世界、如実の差別の世界に外ならない。人が神なき自己自身によりみがある時、現実が又絶対の現実として現われて来る。彼は神との恍惚境を突破した現実的具像的世界を高く評して次の如く言つて居る。

「永遠の光（所謂宗教的恍惚の世界）は自己自身をば神と共に認識せしめるが、神なき自己自身をば認識せしめぬこと。（sich selbst ohne gott）聖パウロは彼の恍惚状態に於て神の中に神と自己自身とを精神的な仕方で（具像的でなく）見たが、彼の中で各々の徳を具像的な仕方 billige wise で——従つて最も直接的に——（神なき自己の立場に於て）認識することは出来なかつた。それは彼が生活の業作について修練して居なかつたからである。この点に於て異教の師達は徳の修練によつて非常に高い認識に入り、その為彼等は一つ一つの徳について、パウロやその他の聖者達はその最初の恍惚状態の中で認識したよりも、具像的なより直接的な認識をなしたのである。」^(a)

(a) 内は訳者挿入

かくて聖書にあるマリアとマルタの話（ルカ伝十章三十八節）についての説教で、法悦にあるマリアよりも现实生活に生きるマルタがより高次な立場にあるとし、又聖パウロの恍惚の状態よりも病人に一杯のスープを与える世界により高き価値ありとする等、^(b) 一般的見方を全く転換せしめて、恍惚を超えた現実肯定の世界を強調して居るのである。

エックハルトのかかる世界はゾイゼに於て又別の言葉で「汝は今まで乳児で甘やかされた祕蔵子であつた。そして恰も魚が海に浮ぶ様に神的な甘美の中に浮んで居た。私は今汝からそれを引去り、汝を欠乏に苦しませず

乾びさせよう。汝が神から又世間から見離されんが為に……。」と語られているが、世間から見離されると共に神からも見離され、一切から脱却した世界が平常底であることは、同時にエックハルトに通ずる世界であると思われる。

無に於て此岸の否定と彼岸の否定を通して、彼岸の彼岸が此岸の此岸となつて再生される。対立此岸の世界が超えられると共に更に彼岸の世界が超えられて、再び現実の此岸の世界、自己の世界が獲得せられる。即ち彼の無に於て始めて、神との絶対一の世界は却つて神なき自己、神をも超えた現実の世界として現成する。

神と自己との二が一であり、一が又神は純粹に神自体、自己は又自己自体である。彼に於て無は、この二即一・宗教即現実を成立せしめ、否定の否定即肯定を成立せしめる原理であり原動力であつた。即ち先に述べた如く、無は彼に於て一切を脱却した無一物の主体であると共に、かかる二が一であると云う弁証法的構造をもつて居ると言い得る。

扱てこの無に於て否定の否定は即現実肯定であること、無に於て神が純粹に神自体であることが同時に自己が純粹に自己自体であり、宗教に徹することは現実に徹することであると言う考えが、大乘仏教の空の歴史に於て更に典型的な現われをして居ると思われるので、次に仏教の空と比較して述べて行きたい。

註(1) F. Pfeiffer, Meister Eckhart—以下 Pf. と略す—S. 283.

(2) Pf., S. 232.

(3) Pf., S. 66, 67.

(4) Pf., S. 66.

- (5) シュルツェー—マイツィールはエックハルトについて特に「靈の憤り」を挙げ、神をも突破して止まざる靈の衝動性を強調して居るが (F. Schluze-Maizier, M. Eckharts deutsche Predigten u. Traktaten, 2. Aufl., S. 23.) 伝統的キリスト教の立場である創造主・被造物の關係を突破し、神をも超えた立場に到らざる所がエックハルトの諸処にうかがえる。尚「靈の憤り」に見られる如き衝動性は英國の神祕家ウィリアム・ブレイクの「永遠の福音」に現われた神に謙遜なることぢえ揚棄せよと説く立場を想起せしめる。(G. Keynes, Blake's poetry and prose, P. 135)
- (6) Pf., S. 281.
- (7) Pf., S. 48.
- (8) Pf., S. 253.
- (9) H. Sense, Exemplar, I. 20.

二、空の展開 (五教判と四法界)

仏教では多くの立場や宗派があり、長い発展の歴史があるが、その根柢を一貫して流れて居るものは、空・無我の思想である。この空は然らばどこから出て来たかと言うと縁起論の考え方が基礎となつて居ると思われる。

縁起論とは一切の法に就て、常一主宰の我を立てたり、実体的常住的な存在を考えたたり、或は能所即ち主体と客体とを固定化してこれらに執着したりすると言うのでなく、「此有るが故に彼有り、此起るが故に彼起る。」⁽¹⁾の如く、一切は相依相関的に存在し且つ生起するものであり、因と縁によつて無限に結ばれて居る。決して固定化、実体化してしまつてはならないと言う考え方である。即ち縁起論はかく実体の無を主張して、諸法は無我、空であると言う考え方に導くのである。勿論仏教初期に於ては十二縁起の如く單純な依存關係の縁起論が見られるのであるが、仏教が発展するに到り、之は相依相即的關係として、より具体的、立体的に把握され、又は主体

的に深められて行つた。その最も徹底せるものの一つが例えば事々無礙、重々無尽の縁起を説く華嚴の法界縁起である。

よつて今華嚴の立場を例にとり、仏教を縁起論の立場より見て行くことにする。

法藏は華嚴五教章に於て一代仏教を分類し教判して五教十宗とする。その内五教を開説すると、一、小乗教、二、大乘始教、三、終教、四、頓教、五、円教である。

一、小乗教は阿含經、婆沙論、俱舍論等の説にて、ただ人空のみを説いて、法空を明らかにして居ない為、大乘の立場より見て小乗と云う。

二、大乘始教は人法二空を説く大乘の立場であるが、尚大乘初門の教であるとして始教と言われ、この始教に相始教と空始教とあり、相始教は深密經・瑜伽論・唯識論等の説にて五姓各別を立てて一切成仏を許さず、且つ眞如は諸法の所依となるのみで凝然として諸法とならないと説く点、未だ眞如の働きが十分に現わされて居ない。空始教は般若經・中論・百論等に説くところであつて、眞如実相は無所得空にして、言語思慮を絶せることを強調し、有無の見を破せんとて一切皆空を説くも、かかる否定面のみが強調せられ、尚大乘の肯定面が積極的に説かれて居ない故、空始教とする。

三、終教は次の頓教に対しては先の始教と共に尚漸教に属する。大乘漸教中の終門との意で、勝鬘經・涅槃經・起信論・宝性論等の説くところである。眞如には縁に従つて、万法を現わす随縁眞如の面と、万法の体ではあるが、不生不滅しにて決して自性を失しない不變眞如の面がある。かく理性しよん即ち眞如と事相即ち万法とは融通無

礙にして理事無礙であると説く真如縁起の立場である。

四、頓教は維摩經の默理・起信論の離言真如等の如く、教理行果の四法について頓速を説く教論についてすべてこれを言ふ。階位を立てずして解行頓成し、頓に理性顯現し、一念不生即仏と説く。この教は漸教を超えた立場であるが、差別の事相を泯亡するのに急であつて、華嚴円教が差別事相のそのままを法界縁起とし、差別界これ凡て毘盧舍那の果体であるとするのと異なり、事相肯定の面を欠いている。

五、円教とは円融無礙円満自在なる教として華嚴の法門を言う。真如縁起の理事無礙の立場は華嚴に於て更に徹底され事々無礙の立場となり、その教は相即相入・主伴具足・事々無礙、重々無尽の法界縁起を説く最高の一乗教である。一乗円教に同教一乗と別教一乗とあるが、同教一乗は三乗を摂めんが為説かれたもので、別教一乗が円教の本とする所にて、これが一代仏教の究極であるとする。

次に、十宗判は「法に就て教を分つに教類に五あり」とする右の五教判に対し「理を以て宗を開くに宗に十あり」と云える如く、教よりすると宗よりするの相違あるのみにて、その根本的立場に於ては五教判と変りはない。

右に述べた如く、縁起に於ける最高段階と教相判釈された華嚴の立場は、四種法界の体系によつて更に明らかにせられている故、次にこれに就て述べて行く。

四法界とは法界を四種の範疇によりてこれを分類する華嚴の教学である。法界とは理と事を通じ、實在と現象を通じてこれを総称した世界を云う。即ち一心真如を離れて存在し得ない一切万有を指して言うのである。

一、事法界とは法界を現象として観じた世界であつて、色心差別の事相の面を言う。小乗教及び大乘相始教はこの法界を開説するものである。

二、理法界とは法界を理体の面より観じた世界である。理とは真如にして差別の現象に対する平等の体を指す、諸法は無限の差別界であるが、その体性は無自性にして不生不滅・絶対平等であるから、この諸法の体性を理法界と名づける。主として事相を論ぜず、理性を説く空始教及び頓教の立場である。

三、理事無礙法界とは理法界たる理体と事法界たる差別現象とが孤立するのではなく、両者は水と波との関係の如く一体にして、事は理に即し理は事に融じ、無礙なる関係にあるとするのである。真如の理体と事相の相即を説く終教はこの立場である。

四、事々無礙法界は理事無礙の立場が更に徹底され、現実は一に理と事が無礙たるに止らず、現象差別たる事と事が無礙にして相互に關聯相即し、一物として孤立するもの無きを説く法界縁起の世界である。即ち事と事が何れも自主各別に挙体その個性を保ち乍ら、相互に關聯し、相即相入・重々無尽であるとするのが事々無礙、華嚴の立場である。理事無礙は事相を理体に還元し、未だ理に就て語らねばならない所があるが、それを更に突破して、現実そのままが絶対であることを現わしたのが事々無礙の世界である。事々無礙は理事無礙の徹底であり、事々無礙に於てはじめて真の意味に於ける理事無礙が完成したとも言える。又翻して言えば事法界も理法界も理事無礙法界も、凡てが実は事々無礙法界の偉大な内容以外にはなかつたとも言い得るのである。

要するに事法界より理法界へ、更に理事無礙法界より事々無礙法界への進展は実は真如実相がより正しく自覚

され、現実がより具体的に把握されて行く姿に外ならない。

以上縁起論の發展は、これを要するに真如の展開、空についての見方如何にかかつて居ると考えられるのである。依て次に真如の性格について検討を進めねばならない。

註(1) 雜阿含第十二卷。

(2) 法藏、華嚴五教章卷第一、大正大藏經四五卷四八一頁。

(3) 同上

大正藏四五、四八一C。

三、真如について

真如は本来、単なる空でもなく単なる不空でもなくして、不變真如であると共に隨緣真如である。真如は体として空であり、現象はその相用として不空であり、變化である。即ち真空妙有である。この空・不生不滅が体である所に仏教が単に作用主義でなく、不空・變化がその相用である所に單なる寂靜主義と異なる。

相用は体の相用であり、体は相用によつて現わとなるものであつて、真如は体相用の一如なるものである。故に左に引用の如く用が働く時、即ち作用する時のみ始めてそれによつて体が存在づけられ、空が現われるのではなく、又逆に体(空)が自体的に存在して後、用(作用)が働らくものでもなく、体用は本来的に一如なるものとして同時的(時間的にも論理的にも)なものでなければならぬ。

例えば、「絶対無は却て有を自己の媒介として之を否定する作用に於てのみ絶対無たるものである。自己の否

定たる有を否定して自己の無を肯定することに於てのみ、否定に媒介せられたる否定として絶対肯定たることが出来る……。其意味に於て絶対無は絶対否定の作用の外には無いといわなければならぬ。否定のはたらきに先だち此はたらきの根柢として定立前提せられたる絶対無は、自己以外の総ての存在に對して弁証法の支配を根柢附けるものではあつても、自己自身のみは非弁証法的に直接に肯定乃至主張せられるものになる。⁽¹⁾「(傍点挿入)の如く、田辺博士が無に就てたえずなされている主張、即ち無は作用に於てのみ絶対無たるのである」と言う考え方や、或は無を自体的に考える時、それは直接に肯定せられたものとして有であるとする考え方は、前者の立場即ち用(作用)に於てのみ無乃至空を見た立場であつて、この立場より後者の立場——無乃至空の自体的立場——を評されたのであると思われる。

併し仏教に於ては空たる真如が若し作用の面からのみ理解されるならば、「真如は是れ諸法の正体なり。体如にして行ずれば則ちこれ不行なり。不行にして行ずるを如実修行と名く。」⁽²⁾「身、本処を動ぜずして能く偏く十方に至りて諸仏を供養し、衆生を教化す。」⁽³⁾と言ふ様な言葉は解釈出来ない。

蓋し真如は体より解釈せられる面と用より解釈される面とがあるが、両者が全く一なるものである所に仏教本来の立場があると思われる。

「用を以て体を撰るに更に別の体無きが故に、唯だ是れ相入す。体を以て用を撰るに別の用無きが故に、唯だ是れ相即す。」⁽⁴⁾の如く用の相入する時はその体は用に摂まり、用は体を全うしたる用であつて用の外に体はなく、体の相即する時はその用は体に摂まり、体は用を全うしたる体であつて体の外に用はないこととなるのであつ

て、空は単なる用に於てのみ空たるものではなく、体を全摂したる用に於てであり、又単なる体に於てのみ空たるものではなく、用を全摂したる体に於て空なのである。故に無は作用によつてのみ、絶対無であるとする立場は仏教的ではなく、体用相を一如的にみて始めて空が理解されるのである。

扱て仏教の本来の立場に於ては、真如が空なる体の立場からのみ（単なる理の世界より）解釈さるべきでなく、又不空なる相用の立場からのみ（単なる事の世界より）解釈さるべきでもなく、不変真如であると共に随縁真如として両者が本来一なものとして理解される所に、その立場がある。前者の立場のみに固執して考えられると空の動的な面、不住涅槃の面がなくなり、空は実体的な有に転落し、後者の面のみに固執すると空の寂静の面が否定されて、対立差別の立場・作用主義の立場となる。この体用相が一なるものとして理と事が最も具体的に把握されたものが例えば事々無礙、法界縁起を説く華嚴の立場である。

依て華嚴の世界が体相用一体の立場より、理と事・空と不空の統一が遂げられたものと言う意味に於て、次にこれを見て行くことにする。

註(1) 「種の論理の意味を明す」(哲学研究 昭和十二年十月号) 五九頁。

(2) 曇鸞・往生論註・下巻、親鸞・教行信証・証卷十丁。

(3) 同上

同上

(4) 法蔵・華嚴五教章卷第四、大正蔵四五、五〇三b。

四、華嚴の空観

凡そ華嚴はその思想に於て般若經の影響を受けて居ることは、歴史的にも内容的にも明らかであるが、般若の中心は空の立場であり、他方華嚴教学は有相たる事の立場に立つて居るのである。併し両者は方法として反対の立場を取つて居るに過ぎないのであつて、説かんとする所は何れも同じ空思想でなければならぬ。華嚴が事々無礙を説いて居ることは、翻えせば有の立場に於て、実は空を説いて居るとも言えるのである。即ち華嚴の空観にては有を表面とし乍ら、有をして有たらしめる空を内包しての有であり、事は理を全うしての事である。

華嚴五教章に、「色即ち是れ空なるを以て清弁の義立す。空即是れ色なれば護法の義存す。二義鎔融して拳体全摂す。」⁽¹⁾とあるが、色は空に即するの色であり、空は色に即するの空であり、空と色の二は互に融即し、空に有の拳体を摂し、有に空の拳体を摂するのである。蓋し真如の理体は空であるが、随縁して拳体有として差別の諸法となり、理は余す所なく事となるのである。故に空に徹することは同時に有に徹することであり、有に徹することは実に空に徹することに外ならない。かの般若・中觀空の立場は徹頭徹尾無自性空に立ち、破邪に終始して専ら消極的否定道に終り、否定即肯定的に何かを建設する積極的教学を説かなかつた。否、何かを建設することは中觀空の立場にとつては、却つて空の否定に外ならなかつたのである。併し華嚴の法界縁起に至つて不可得空が肯定的妙有へ、空としての理は却つて有なる事へ転換し、事々無礙の肯定的教学が建設されるに至つた。有が有に徹することによりてそのまま空が、事が事に徹することにより真の理が現成したのである。有が空に還元

され、事が理に還元されてはじめて真理が現わとなるのでなくして、事々無礙に於ては有が有に於て、事が事に於てそのまま絶対たるのである。事が理に還元されて絶対が説かれる世界は尚事理の相対性を十分脱し切れて居ないのであつて、そこには事の外に未だ理に就て語らねばならない何物かが残つて居るのである。絶対有は空を挙体全撰して実はそのまま絶対有であり、事々無礙は実は最も具体的に空が現わされた世界とも言えよう。事がそのまま絶対であり、有がそのまま絶対であるのが法界縁起の世界である。

十玄縁起によれば諸法は「一には空有の義。此れは自体に望む。二には力無力の義。此れは力用に望む。初の義に由るが故に相即することを得。後の義に由るが故に相入することを得。」⁽²⁾て、重々無尽に相即相入し、例え「自若し有なる時は他必ず無なるに由るが故に、他自に即す。何を以ての故に、他無性なるに由つて自作なるを以ての故に。二には自若し空なる時は他必ず自ら有に由るが故に、自他に即す。何を以ての故に、自無性なるに由つて、他作を用る故に。」⁽³⁾かくて自と他は「相即せざること無し。有が無、無が有、無二なるが故に。」⁽⁴⁾であつて、諸法は縁起現前のままが無自性にして空(無)であり、空の故に縁起現前して有であり、有は無と、無は有となり、両者は相即一体として事々無礙が成立すると説かれて居る。かく自と他も有と無も相即相入することによつて、挙体全撰、自を挙げれば凡て是れ自となり、他は自に即して自はそのまま絶対となり、有を挙げれば凡て是れ有となり無は有に相即し、有はそのまま絶対となる。「若し空を挙げれば則ち一味唯空、若し性を挙げれば則ち一味唯性、若し如を挙げれば一味唯如。」⁽⁵⁾はこれを翻せば、空に徹すれば空が、有に徹すれば有がそのまま絶対であると云うことであり、それが又真の意味に於ける空に外ならないと言えよう。

「事法界は理法界に媒介されて理事無礙法界となり、理事無礙法界は更に突破徹底されて事々無礙法界となる。事々無礙は理事無礙を徹底することによつて、この相対性を超克した事の立場に外ならない。不可得空、或は即泯として空が説かれ、事が軽んぜられた世界は、空（理）が徹底されることによつて却つて有（事）がその絶対性を取り戻して来たのである。理と事の關係は一にして二元的に考えらるべきでなく、又事は理を分有するとか、理を根抵に持つとか云う様に考えらるべきではなくして、理が真に体となつた時には事はそれ自身絶対となり、挙体事となるのである。ここに於て理事無礙は事々無礙に發展する。現実（事）がそのまま絶対であると言うことは実は空が最も徹底した姿に外ならない。「般若は空觀の始、華嚴は空觀の終」と云われるのはことを言つたのであろう。実に仏教の發展の歴史はこの空の深化——現実の徹底——の歴史である。有が否定されて空へ、空が否定され更に妙有に轉換して現実に徹して行く歴史である。

かくて華嚴に於て、空が熟すことによつて理の世界は事の世界に徹せられ、否定即肯定的に空の立場は絶対現実の世界へ、色即是空は空即是色として轉換するに至つた。仏教に於て空はかかる轉換の原理であり原動力に外ならなかつたのである。かくて理事無礙は事々無礙に進展し、事と事は更に重々無尽、相即相入、相関聯して一大法海縁起が構成せられ、真如は具体的に自己の姿を展開し、その最も深い相を現わすに到つたのである。⁽⁶⁾⁽⁷⁾

以上仏教に於ける空と現実、理と事について述べて来たが、先述したエックハルトの無の絶対否定絶対肯定、宗教に徹することは現実に徹することであると云う立場は、この空の世界と根源的に通づる世界であることが以上で明らかであらう。かくて個々の例をあげて次にこの相似性を述べて行きたいと思う。

- 註(1) 法藏、華嚴五教章卷第四、大正藏四五、五〇一a。
(2) 同上 大正藏四五、五〇三b。
(3) 同上 大正藏四五、五〇三b。
(4) 同上 大正藏四五、五〇三b。
(5) 法藏、義海百門、大正藏四五、六二九a。
(6) 事法界が否定されて理法界乃至理事無礙法界へ、更にその世界が否定突破された事々無礙の世界は、否定の否定として現実の絶対肯定の世界に外ならない。
(7) 真宗は実存的な面に於て、更に別な方向に深められた世界であるが、それについては今はとりあげないで、又別の機会に述べることとする。

五、エックルハルトの無と仏教の空

第一項に述べた如くエックルハルトの無が現実の絶対否定即肯定の世界であることは、仏教に於ては真空が即妙有であり、華嚴に於て理の世界より事の世界へ徹底して行つたことに通じ、又エックルハルトが神との関係の世界を突破し、神をも超えた立場へ脱却したことが、仏教に於ては理事無礙より事々無礙への進展、或は又「仏に逢つては仏を殺し、祖に逢つては祖を殺し」更に現実生活に帰つては「茶に遇つては茶を喫し、飯に遇つては飯を喫する」世界に通ずる。更にエックルハルトの人格神を超えた無なる神性の立場は、仏教では報身の根拠に法身を立て、人格性を超えた真如・空をその根柢とする立場に酷似する。

更にその他挙げれば枚挙にいとまないのであつて、ここでは述べなかつたが、エックルハルトの無にして行ずる

lediglich zu wirken 世界は、⁽²⁾ 仏教では例えば菩薩行としての遊戯の行に通じ、又エックハルトの無を基盤とした何故なし ohne Warum に生きる世界は、⁽³⁾ 仏教では自然法爾の世界に相当するのである。又エックハルトがキリスト教の愛以上に離脱の徳を讃える所は、⁽⁴⁾ 我執我所執よりの離脱を説く仏教の主張と合する。

以上の如くエックハルトの無と仏教の空との相似性は枚挙にいとまないが、要するに無或は空が熟せば熟する程、神を超えた人間の立場、或は理事無礙を超えた事々無礙の立場に徹して行つたこと。即ち無或は空の現実否定の世界が却つて現実肯定の世界に転換して行つた如き両者に通ずるかか否定即肯定的転換は、無或は空の最も徹底した姿を現わすものである。かかる姿は西洋にてはエックハルトをはじめ若干の個人の立場にみられるのであるが、東洋に於てはこれが一大宗教的潮流となり宗派となつて、教義を形成し文化を形成して居るのである。これは仏教のもつ大きな特色であろう。

以上、エックハルトを中心とした無の立場と仏教、特に華嚴を中心とした空の立場との関係・相似性について述べて来たのである。尚両者の相違性については別の機会に詳説したいと思うが、最後にそれについて簡単に記述しておくこととする。

エックハルトはキリスト教の基盤より出たのであるが、伝統的キリスト教に於ては本来神と人との二元的立場が厳然として存し、人は天国へ行つても人であり、仏教で言う成仏と言うこと即ち人が神になると言うことはあり得ない。キリスト教に於ては超越者と人間、創造主と被造物と云うかかかる二が確固たる原理として存して居るのに対し、(故にエックハルトの立場はこの超越者对自己の対立が破られて一へ向う方向がその教の枢軸となつて説かれて居る

のである。) 仏教では一切衆生悉有仏性であり、人間本来の面目が仏に外ならない。即ち我執的人間性が脱却され、人間本来真実の姿に還つた覚者が仏であり、仏と衆生は本来的には一如なる立場に立つて居るのである。(即ち仏教にては人間の我執的対立性が内在的に超えられて空が証せられるのである。)

この出発点の根本的相違が両者の性格の相違となつて現われて居る。凡そ西洋の神秘主義にては前述の如き二つのものが一になる方向をもつて居り、多が一へ合一し、還帰し、融合する傾向がある。これはキリスト教を中心とした西洋神秘思想の大きな性格である。故に神との合一に於ける恍惚境が重んぜられ、何れかと言えば現実的世界・差別界が軽視されるのである。この点エックハルトは西洋神秘思想家としては珍らしく突破 *Durchbruch* が説かれ、離脱が実践されている。即ちエックハルトに於て神と人との二元的關係が突破され一に達すると言う時、それは他の多くの西洋神秘家の如く神と人との合一融合した世界ではなくして、二の立場が突破克服され神をも超えた無へ突出した世界である。故にそこから神なき自己の立場、現実肯定の立場が出て来て居るのである。併しエックハルトに於ても未だ人間を神に還元し、神について語る痕跡が残つて居る。「生とは何であるか、神の本質が私の生である。私の生が神の本質であるならば神の存在性は私の存在であり、神の存在性は私の存在性でなければならない。それよりも少くも多くもない。彼等は永遠に神のもとに生きる。神と全く等しいものとして生きる。それより下でも上でもない。彼等はすべての彼等の行を神のもとで行じ、神は彼等のもとで行するのである。」と。併し右の如きかかる痕跡も既に述べた如くその基本的出発点をキリスト教に置く以上、その体験過程として止むを得ないことと思われる。

更にエックハルトに於ては神なき自己に於ける現実実践・現実肯定の世界が説かれては、相即相入・主伴具足・重々無尽を説く華嚴の事々無礙の立場程現実が具体的・微細に説かれるまでに至つて居ない。凡そ伝統的キリスト教にては創造主・被造物の立場が基盤として説かれ、従つてそれを超えた無とか、或は空とか真如とか等の立場が立てられて居ない以上、その立場からは直ちに空即是色、「柳はみどりに花は紅」と云う様な転換の世界は出て来ない。その点エックハルトの如く、創造主、被造物の立場が無の立場へ突破されて、そこから現実肯定の転換がなされねばならないのである。この点エックハルトの出発点がキリスト教である以上、どうしても創造主・被造物の対立的立場の突破の面に主力がそがれ、(その点エックハルトの立場が華嚴の五教中空始教の立場——無所得空が説かれ、有無の見を破する面に一切が集中された立場——に通ずるものをもつて居るとも言える) 華嚴の立場程現実肯定の面は具体的微細に表明されて居ない。これに對し華嚴の立場は最初から仏教と言う空の基盤の上であり、然もその教学は始教・終教・頓教の(理の立場或は理事無礙の)立場の超克と言う歴史的・教義的必然性の基盤の上に大成したものであつた。その点華嚴の現実肯定の表明がエックハルトに比して具体的にして徹底して居ることは当然であらう。

併し最後に述べておかねばならぬことは、西洋のキリスト教を基盤に持つ世界に於て、エックハルトの如き宗教的天才が出たことは、それがキリスト教の基盤より出たるが故に驚くべきことでなければならぬ。今や西洋・東洋の精神は夫々その根源から自己批判されるべき時期が到来して居るのである。されば西洋精神は東洋精神の基盤をなす仏教を、東洋精神は西洋精神の基盤をなすキリスト教及びギリシヤ精神を媒介し、根源から自己批判

すると共に又自己をその根柢へ突破徹底することによつて、より広き普遍性とより絶対的な基盤が獲得されねばならないのである。この点西洋の精神、特にその根柢をなす宗教を独得な方向に突破を企て、ある意味で西洋精神の根源的批判を行うと共に西洋の二の立場を克服したエックハルトの立場に刮目すべきである。然もその立場が全く歴史と環境を異にしている東洋の仏教に於ける根源的立場とも通づるものがあると言うことは我々にとつて一つの示唆を与えるものであると共に、彼の立場が東西の両思想にとつて又将来に向つて大いなる意味があると思うのである。

註(1) 拙論、エックハルト神秘主義の特質——相愛短大研究論集創刊号所載——及び無の問題——相愛短大研究論集第三巻第

二号所載——を参照され度し。

(2) Pf., S. 573.

(3) Pf., S. 66.

(4) Pf., S. 484.

(5) 仏教で一如と言う場合、それは二が合体して一つになつたものでなく、又二の根柢が一であると言うのでもなくして、絶対的に対立し合つて居るものが、主体の絶対否定に於て同時に一であると言う意味であつて、それは先に二なるものがあつて後に一になつて行くと言う如き前後的・異時的に一になるのではなく、同時的・本来的に一であると言う意味である。具体的には即の關係にあるを言う。相即とは絶対に対立し合つて居る事々が、空の世界に於て、自在に転換し無礙なる姿を言うのである。故に空の世界に於ては多即一であり、一即多である。この転換無礙の言わば軸が即である。一如とは空の世界に於けるこの本来的なる面をさして言う。

(6) Pf., S. 204.