

滝沢克己の仏教理解について

—— 親鸞および道元の理解に関する一考察 ——

福山 俊

日本大学大学院総合社会情報研究科

On the Understanding of Buddhism by Katsumi Takizawa

A Study of Shinran and Dogen Understanding

FUKUYAMA Shun

Nihon University, Graduate School of Social and Cultural Studies

Katsumi Takizawa is one of the prominent philosophers in modern Japan. The trace of his thinking is called "Takizawa philosophy" or "Takizawa theology", and the object of his thinking is extended over all fields. However, he is motivated by the question of "what are the reason and purpose of his life?" He was tenacious in his pursuit of these questions, and enlightened by the encounter with Kitarou Nishida and Karl Barth. Since then, the object of his thinking is extended over all fields. In this paper, Takizawa's understanding on Buddhism, and particularly on the thought of Shinran and Dogen are studied relating to Christianity. Also, an image of true human being is reviewed on the common ground of Buddhism and Christianity.

はじめに

滝沢克己は近代日本における哲学者の一人である。1909年(明治42年)に生まれ、昭和のはじめに青年期を過ごし、第二次世界大戦を経て1984年(昭和59年)に没している。

その思索の跡は「滝沢神学」とも「滝沢哲学」とも呼ばれ、その内容については、哲学、神学、宗教一般、遊び、芸術、武道、経済、政治、教育等、多岐にわたって論じられている。一見すると、雑多な印象を与えかねない彼の関心の広さの理由は、しかし、たった一つの対象にのみ常に目を注ぎ続けてきた結果だからなのである。彼の幅広い論述は、すべてがその対象との格闘の跡でもあり、また、後に考察するように、彼の関心は、まさにその対象自体が彼に突きつけていた結果だからである。

滝沢の思索の跡が「滝沢神学」と呼ばれたのは、カール・バルトに師事してから、彼の哲学の中にキリスト教の色彩が濃厚になったからである。西田哲学との邂逅により、子供のころから持ち続けていた疑問が氷解したことは、彼が人間存在の根本的な事実に開眼したことを意味しているが、カール・バル

トの影響により西田哲学への批判の視座を獲得し、た彼は、そこからあらゆる人間活動について論述することになった。その時点から彼の思索の対象が広がったともいえる。彼のキリスト教と仏教への批判も、そうした視点から行われているものである。その立場は、従来の一般的に流布されている仏教とも、また、オーソドックスのキリスト教とも異なるものであり、むしろ、二つの宗教の底に共通して存在する人間存在の真の姿を映し出すものとして位置づけられるものである。したがって、それは、宗教や哲学、あるいは神学というジャンルを超えて、また、それらの学問とはまったく縁のない、普通の人間の日常の関心事についても思索の対象としうる立場なのである。

滝沢が仏教について論じたものは多くはない。しかし、彼自身が語るように、仏教への関心は、キリスト教との関係において、すでに西田幾多郎とカール・バルトとの出会いのころから胸底にあったものである¹。仏教についてまとめて書かれたのは、1950年の「久松真一博士『無神論』にちなみて」が最初のものである。この論文は、後に『仏教とキリスト

教』として1964年に単行本として出版されることになる。その後、さまざまな著述と活動を経ながら、九州大学を定年前に退官する時期を挟み、3度にわたり渡独し、バルト神学を中心とするさまざまな講義を行っている。ドイツでの活動は、必然的に仏教とキリスト教との違いに言及することになり、滝沢自身の立場を一層明確に表明せざるをえない状況にあったといえる。そのことはまた、日本における仏教とキリスト教との対話を、根底的な視点から進めていくことにも拍車をかけていくことになった。

したがって、ドイツにおいて彼が行った講義やゼミでの話は、滝沢克己の仏教理解について考察するうえで重要な資料となるであろう。特に、1977年の渡独において、マインツ大学等で行った講義やゼミでの内容は、後に『続 仏教とキリスト教』として出版され、そこには、彼の仏教理解、特に親鸞と道元について簡潔に考察されている。滝沢が仏教を論じるときは、仏教一般について扱うことはなく、基本的には親鸞の浄土真宗であり、久松真一を通して理解された禅であった。久松真一は、西田幾多郎の哲学における弟子であり、後に、彼の自己自身の問題解決のため、伝統的な臨済禅の修行に入った人である。その思想は後にFAS禅として提唱され、伝統的な禅やその他の宗教、哲学を学ぶ人たちに多くの影響を与えている。

『続 仏教とキリスト教』は、「久松真一博士『無神論』にちなみて」を執筆してから約30年の後にまとめられたものであり、しかも、そこで扱われている禅は臨済禅ではなく道元である。このことは30年の間に彼の思索が深化し、臨済禅からさらに道元禅をも貫く仏教の核心へと迫っていったことを意味している。その立場こそ、仏教とキリスト教を真に批判する立場であり、真の人間存在の姿を表現するものである。以下の小論は、滝沢の仏教理解を、親鸞と道元について、キリスト教との関係において考察するものであり、これらの根底に共通に存在する真の人間の姿について展望するものである。

1 親鸞

(1) 「他力」信仰の一般的な理解

ドイツにおける滝沢は、常に三つの立場から人間

存在の真の姿について話していたものと思われる。一つ目はバルト神学を中心とするキリスト教批判。二つ目は、親鸞と道元ないし禅を中心とする仏教批判。そして三つ目は、仏教をわかりやすく紹介することである。仏教を紹介し、批判するときは、その類似性もあって、親鸞の浄土真宗を取り上げるのが常であった。滝沢は『歎異抄』の第一条と第二条を取り上げ、まず一般的に理解されている親鸞の思想あるいは信仰について紹介している²。

「弥陀の誓願不思議にたすけられまひらせて往生をばとぐるなりと信じて、念仏まふさんとおもひたつころのおこるとき、すなわち撰取不捨の利益にあづけしめたまふなり。弥陀の本願には、老少・善悪のひとをえられず、たゞ信心を要とすとしるべし。そのゆへは、罪悪深重、煩惱熾盛の衆生をたすけんがための願にてまします。しかれば、本願を信ぜんには、他の善も要にあらず、念仏にまさるべき善なきがゆへに。悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきゆへにと云々」(第一条)

「おのおの十余カ国のさかひをこえて、身命をかへりみずしてたづねきたらしめたまふ御ころざし、ひとへに往生極楽のみちをとひきかんがためなり。しかるに、念仏よりほかに往生のみちをを存知し、また法文等をもしりたるならんと、ころにくおぼしめしておはしましてはんべらんは、おほきなるあやまりなり。もししからば、南都・北嶺にもゆゝしき学生たち、おほく座せられてさふらうなれば、かのひとにもあひたてまつりて、往生の要よくよくきかるべきなり。親鸞におきては、たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかふりて信ずるほかに、別の仔細なきなり。念仏はまことに浄土にむまるゝたねにてやはんべらん、また地獄におつべき業にてやはんべらん。惣じてもて存知せざるなり。たとひ法然聖人にすかされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらう。そのゆへは、自余の行もはげみて仏になるべかりける身が、念仏をまふして地獄にもおちてさ

ふらはゞこそ、すかされたてまつりてといふ後悔もさふらはめ。いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。弥陀の本願まことにおはしまさば、釈尊の説教虚言なるべからず。仏説まことにおはしまさば、善導の御釈虚言したまふべからず。善導の御釈まことならば、法然のおほせそらごとならんや。法然のおほせまことならば、親鸞がまふすむね、またもてむなしからずさふらう敷。詮ずるところ、愚身の信心におきてはかくのごとし。このうへは、念仏をとりて信じてたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからひなりと云々」(第二条)

ここにおいて親鸞が問題としているのは、絶対他者である阿弥陀仏への信であり、また、それは同時に自己と阿弥陀仏との関係の問題でもある。それが「自力と他力」の問題として、「自力」を離れ、「他力」を信じることで往生するとして、一般的には次のように考えられていると滝沢は言う。親鸞が己の罪の深さと、激しい欲情に悩み、さまざまな修行を行うことがとうてい不可能であるとあきらめ、自分ではない何者かに助けを求めないではいられなかった。そのようなとき、自分からはまったく何もしないにもかかわらず、思いもかけず、その何者かにめぐりあった。それが親鸞の一自分たち罪びとが浄土に新しく生まれるために、ただ、その言葉を信じ、その名を称えること以外の何ごとも要求しない<無量寿無碍光仏>一なのだ、と。

「他力」についてのこうした考えについて滝沢はさらに敷衍する。救い主の国はただにこの世界の向こう側にあるばかりでなく、底なしの深い淵によってこの世界から隔てられている。阿弥陀仏の名は、阿弥陀仏によってあちら側からこちら側の親鸞のもとへ投げられた浮標である。この浮標につかまると、すなわち称名によって彼岸と此岸とが一となる事実に可能性が開かれるのである。阿弥陀仏はその無償の慈悲心によって「阿弥陀仏」という耳に聞こえる名を私たち罪なる人に与えたのである。この御名が、絶対に結びつく事が不可能な仏と人間のあい

だに立ち、それを称え、そのみに頼るよう呼びかけているのである。以上のような主張が、「人間は自己自身の力によってではなく、ただ、絶対他者の力によってのみ救われる」とするこの宗派の、たいいてい信徒の考え方である、と滝沢は言うのである。

こうした考えは、浄土真宗の信仰におけるのみでなく、『歎異抄』の一条と二条とから窺える親鸞の信についての、無理のない、ごく一般的な考え方とは言えないであろうか。しかし、滝沢は、こうした親鸞の「他力」についての通常理解について注意を促している。

(2) 滝沢の親鸞理解

親鸞の言葉の中にはもう一つ別の調子が響いていると滝沢は言う。親鸞は、自己の現存の唯一の視点・根源として阿弥陀仏を同時に思うことなしには、自分自身というものが考えられないというのである。阿弥陀仏はその大悲の誓願をもって、親鸞自身が何かをしたり考えたりする前に、ただ単純にそしていつも新しく、彼自身とともにあり、重い罪やあさましく激しい欲情さえも、彼と仏との結びつきを揺るがすことはできないのである。それゆえに、まったく自然に言いがたい喜びが溢れ、阿弥陀仏の御名の賛美、「南無阿弥陀仏」という響きとなって彼自身の心の底から湧き起こるのである。親鸞の場合、この賛美をほかにして彼の罪の告白というものはない。

まず最初に彼自身の自己そのものを前提し、その自分について善いか悪いか、浄土に生まれるか地獄に落ちるか、そのどちらに定められているかなど、あれこれ思い煩うことは、彼にとっては問題外なのである。親鸞の信心とは、彼が信ずるに先立って彼自身の存在の根底に在りかつ生きている不動の真理、それ自身で光輝く事実への覚醒のことである。

『歎異抄』の後序で、親鸞が「善悪のふたつ、総じてもて存知せざるなり」と言いきったのは、聖なる弥陀と罪なる人とがその区別のままに、ただちに一つであるというあの事実を踏まえているからだ。滝沢は言う。ここでは、一切の疑い、あらゆる思い煩いが、ただ単純に人間のいかなるはたらきも加わることなしに根絶されている。たとえ、そのはたらきが私たちの信心や称名であったとしても、それが

人間のはたらきであるならば、根こそぎ絶たれているということである。むしろ、そのような疑いや思い煩いは、この確かな一つの基盤・核心から離れて自分が在ったとか、在りうるとか思い込んでいる、そういう「自己」にとってのみ避けがたい不幸にすぎないのである。

したがって、そのような思いや煩いから逃れるため、信心が大切だからといって阿弥陀仏を求め、盲目的に「決断」すればよいということではない。信心は、ただそれだけで孤立的に立てられた「自己」の頭の中にだけ存在する極楽浄土とか地獄というものとは何かかわりもないのである。それらはいずれも架空の像にすぎない。そのような孤立的な「自己」が根絶されているところにこそ目を注がなくてはならないのである。

通常、この決断は実存的な決断として考えられがちであるが、真の信心との微妙で、決定的な違いは、現実の人にとって、なかなか理解の困難なところである。かつて、日本を含め、世界的に大学紛争の盛んであったころ、滝沢克己と、当時、東京大学全学共闘会議委員長であった山本義隆との往復書簡において、山本に対し、この「決断」について滝沢は次のように説明している。

「ですから、私の場合、この歎ばしい肯がいは、世にいう『実存的』な『信仰の決断』一学兄のいみじくも言われたように『『エイヤッ』と思ひ込む] というようなこと一とは、全然何のかかわりもありません。

むしろただ、与えられた恵み即審きの事実をそのままに事実と認める、他の何ものの『基礎づけ』も要せず、ただ単純にそれ自体で実在する全人生・全歴史の基礎を、私自身の生死の基礎とするというだけのことです。」³

人間にとって、どこまでも「自己」の力を頼むということは、理由のないことではない。しかし、その自己が、もともと絶対他者によって根こそぎ否定されており、そしてそのようなものとして、同じ絶対他者と一つであるという事実こそ第一に大切なことなのである。そのような自己に目覚めるとき、はじめて絶対他者の力は、「自己」の力を少しも損なうどころか、むしろその唯一の確かな基礎、汲み尽く

しえぬ源泉をなすものであることを理解するのである。

したがって、親鸞の場合、孤立した旧い自己が依然としてなお主となつてはたらいっているか否かというこの一点によって、「念仏」が「自力のはからい」となるか、それとも、ただ絶対他力によってのみ彼の中に不断に新しく湧き起こる真実自然な感謝と讚美となるかが岐れてくるのである。

以上が滝沢の親鸞理解の概要であり、一般的な親鸞理解に対して、彼が親鸞の言葉の中にもう一つの調子が響いているとして強調した事柄である。『続仏教とキリスト教』において滝沢が説明する親鸞理解は、先に述べたとおり、ドイツにおける大学のゼミや講演で行ったときの草稿が基になっている。したがって、仏教や浄土真宗に関する根本的な事柄のみを簡潔に伝える必要性から、仏教教義や文献の説明については必要最小限にとどめ、詳細については省略されている。

しかし、滝沢がそれらに無理解であり、無視しているというのではない。上記の親鸞理解には、いわゆる「三願転入」の考え方を踏まえることは通常の親鸞理解には欠かせないものである。滝沢も、この「三願転入」の説を彼自身の立場から理解し、そのうえでドイツにおいて自説を展開したと見るべきであろう。自力と他力に関する滝沢の親鸞理解については、『『歎異抄』と現代』において詳細に検討されており、第十九願から第二十願にいたり、さらに第十八願にいたって信心が徹底するという三願転入についても言及されている。⁴そこでは、信心における親鸞の細かな配慮を評価し、現代の哲学者や神学者よりもはるかに深い洞察があることを述べている。

2 道元

(1) 道元の「他力」批判

自力と他力の真の意味を検討するため、次に滝沢は、浄土真宗の対極をなすものとして道元の禅仏教について考察する。

彼は道元の『現成公案』と『弁道話』の冒頭の句を取り上げ、道元の自力について説明する。

「諸法の仏法なる時節、すなわち迷語あり、修行あり、生あり死あり、諸仏あり衆生あり」

『現成公案』

「諸仏如来、ともに妙法を単伝して、阿耨菩提を証するに、最上無為の妙術あり。これたゞ、ほとけ仏にさづけてよこしまなることなきは、すなはち自受用三昧、その標準なり。この三昧に遊化するに、端坐参禅を正門とせり。この法は、人々の分上にゆたかにそなはれりといふども、いまだ修せざるにはあらはれず、証せざるにはうるることなし。」(弁道話)

道元においては、すべてはただ、人間の存在自体、人間の自己そのものに懸かっており、人間が真実の覺りにいたるということは、その根拠を、一々の人が存在することの中にだけ持っているとしている。覺りは、彼が彼自身の存在の真理に、しかも己自身の修行と証示のはたらきにおいて、目覚めるということ以外のいかなることも意味しない。そのかぎり、禅宗において唯一の役割を演ずるのは、浄土真宗におけるとは正反対に、他者の力ではなくて自己の力だということである。

しかし、この道元の「自己の力」は注意してみると、一見してそう思われるほど単純ではないと言い、『現成公案』の第二句以降を引用する。

「万法ともにもわれにあらざる時節、まどひなく、さとりなく、諸仏なく、衆生なく滅なし。」

「自己をはこびて万法を修証するを迷とす、万法すゝみて自己を修証するはさとりなり」

「仏道をならふといふは、自己をならふなり、自己をならふといふは、自己をわするるなり、自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり。万法に証せらるるといふは、自己の身心、および佗己の身心をして脱落せしむるなり。悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長々出ならしむ。」

こうした道元の句を滝沢は、「万法（人間的な自己そのものを含めて）は仏法である」と要約し、「である」《ist》の意味について注目する。「である」はただ単に、何の区別もなしに同一であるのではなく、反対に、「この両者、有限の自己と無限の自己とは、相互に矛盾するにもかかわらず、まさに相互に矛盾

する契機として、絶対にその一方を他方から分離することができない」という一つの根底的な事実を指し示していると理解する。つまり、いかなる人間も、そもそもの始めに、そして最後の最後まで、つねに新たな唯一の法の存在において設定されて、この驚嘆すべき法を、不可欠の修練をとおしてそのつど己が身のうえに現われしめ、同時にまたこの証しにおいて真実わがものと成すべく定められているということなしには、生まれることも、立つこともできないというのである。

このようにして滝沢は、道元が普通に人がそう思うように、平板粗暴に他者の力を退けたのではないことを明らかにする。

(2) 自力と他力

滝沢はさらに、道元が「すべては人間の自己そのものに懸かっている。仏教の修業・証示においてはいかなる他力も許されない」と主張したとして、自力と他力の本来の意味を考察する。彼はそれを次の二点において説明する。

一つは先に触れたとおり、「各人が仏法である」というときの「である」に関してである。「である」は平板な同一を意味するのではなく、絶対的な区別における無条件の同一、無条件の同一における絶対的な区別を意味しているのだという。それは西田哲学における「絶対矛盾的自己同一」にほかならない。個々人と唯一の法（真実無相の主体）との間の絶対に超えるべからざる限界点・結合点を指し示しており、この限界点・結合点そのものはただ単純に実在しているのである。

その実在は、それ自身の生成・存立のために、他の何ものも、いかなる他者の力も必要としない。いかなる自己も、個々の有限のものはもとより、これらに対してまったく他者的な無限の自己も、かの唯一の限界点から切り離されて実際に成り立つこと、存在することはできないというのである。そのようにして表象される「自己自身」「汝自身」「彼自身」というようなものは、かの限界点にまったく盲目な人間の、倒錯した構想力の所産にすぎないのである。したがってまた、このような人は、この限界点から遊離して「どこかの彼岸」に存在する「絶対他者」

の存在ないし作用を虚構することを免れない。さらに、そのような人は、「彼岸」と「此岸」との間に一つの橋を、いいかえると、人間的な自己と絶対他者との間に肉の眼に見え耳に聞こえる「媒介者」を、あとから中空に思い描かずにはいられなくなるのである。

この種の「絶対他者の力」は現実の人にとって、そのじつは何の必要もないばかりか、むしろ致命的に有害である。それは、わたしたちの「自己そのもの」からまったく独立で、真に超越的な唯一の存在根拠を覆い隠してしまうからである。この意味においてのみ道元は、「他力」というものを容赦なく、徹底的に拒斥するというのである。わたしたち有限の自己に対しては絶対に超越的な自己、したがって、わたしたちから言えば絶対に他なるものは、わたしたち各自と直接無条件に、わたしたちのいかなるはたらきも要することなしに、絶対に離しがたく一なのである。そのかぎり、「道元においてすべてがただそれのみに懸かっている自己そのものとは、この意味における絶対他者以外の何ものでもない」と言っただけでよいし、そう言わなくてはならないのである。

二つ目の説明として滝沢は、修業の意味について言及する。道元の言う意味での絶対他者の存在は、同時に、不断に新しく現在するかの限界点を自分自身の生の唯一のリアルな根基として、しっかりと立ちかつ歩むことを許されているという幸いな事実にはかならない。しかしこの許しはまた、わたしたち各自が行住坐臥日々これ新たに、その唯一の主体のより精確な反映となるよう要求されているということでもある。だからこそ道元は、「この法は、人々の分上にゆたかにそなはれりといふども、いまだ修せざるにはあらはれず、証せざるにはうることなし。」と言ったというのである。

この宇宙に存在する何ものも、このいたるところに現在する限界点から離れ、この限界線に宿る真理の外に生起すること、在りかつはたらくことはできないのである。しかし、私たちにとって、この真理に眼を開き、それに照応して生きていくことは極度に困難である。道元によれば、この一事がその端座において現成した人が釈尊その人であり、現実の人にとっての生ける道標なのである。私たち各自もま

た、自分と直接に一である法の力によって、それと等しく生きた道標とならなくてはならない。しかし、それはいつもただ、他の正しい導師の助けによってのみ起こるものである。

仏道の修業・証示としての人間の端座は、こうして二重の意味で他者の助けを必要とすることになる。第一には、永遠に至る処に現在する真実の自己、すなわち、自分と直接に一である法である。この自己は単に個人的な自己ではなく、個人的な自己に対してはむしろ絶対他者である。第二には、その当人を自らの端座によって導き助ける他の個人的自己、すなわち道元にとっては如浄である。

この世界内部の個々の姿と姿の間にはたらく助けは、道元にとってはたしかに、なによりもその中心を釈尊自身の端座においている。しかし、この中心自体が他のあらゆる物と人からの助けを受けることなしに存在しているわけではない。この世界内部の個々の形と形の間への助けは、いつも相互限定的である。中心と周辺、先と後との相対的な秩序は失われることはないのである。

3 親鸞と道元

(1) 親鸞の南無阿弥陀仏

道元の言う自力と他力の意味を検討した滝沢は、次に親鸞と道元との関係についてさらに考察を加える。そのとき、親鸞における「南無阿弥陀仏」という称名・念仏と、道元における「端座」とを比較し、いずれも「行」としての位置づけのもとに、その底に潜む共通性について述べている。

親鸞はただ単純に絶対他力を信じるが、それに対して道元は、徹頭徹尾彼自身の真実の自己に立ちつくしている。

「南無阿弥陀仏」という親鸞の称名は、たしかに彼自身の声の響きではあるが、しかし決して彼自らの「吾我」からではなく、阿弥陀仏自身から発している。そこではたらくのは、まず第一に、そして、最後までただ阿弥陀仏自身であり、「南無阿弥陀仏」の称名は親鸞にとって阿弥陀仏自身の「勅命」である。しかし、まさにそのようなものとして、親鸞自身の、他の一切の物と人から独立に、徹頭徹尾彼自身の責任において生起するところの「行」なのであ

る。このような二重の構造を帯びた行としての「南無阿弥陀仏」の称名こそが、救われて浄土に生まれ、この闇のただなかで真に自由にいたるための、唯一の道だというのである。

(2) 道元の坐禅

こうした親鸞の「南無阿弥陀仏」の位置を、道元の禅仏教では「端座」、すなわち「坐禅」が占めている。この端座はまず第一に、そして最後の最後まで、唯一の法の、個人における行（はたらき）である。そしてまさにそのような行として、それは直ちにその人自身の行であり、どこまでもその人自身の責任にかかわる事柄なのである。道元にとっては、この端座こそが仏となるための唯一の道、この世界のただなかで真に人間の自由にいたる唯一の方法なのである。

道元は『弁道話』の中で、真宗の念仏称名を、ただのかましい蛙の鳴き声に譬えているが⁵、滝沢は、親鸞と道元の中に上記のような共通性を見出している。そして、親鸞と道元は生前一度も出会った事がなかったが、その正反対の思想と実践が、この二人の親しく相見ることの妨げたのもあろうが、二人の大いなる改革者の間の対立は、ただの仮象にすぎなかったこと、実質的な核心よりもむしろ表面的な形式にかかわるものだったことを明らかにしたと述べている⁶。

こうして滝沢は、親鸞の「南無阿弥陀仏」と道元の「端座」との共通性を整理する。親鸞の称名念仏は、唯一弥陀物のはたらきであり、この一人の人における自己表現（「阿弥陀仏の」の「の」は主格的二格）であるかぎり、絶対的な権威を帯びている。しかし、同じ親鸞の念仏は、それが親鸞という名の一人の人の自己決定であるかぎり、たといそれが弥陀仏自身のあのはたらき（「勅命」）に完全に照応する自己決定であるとしても、所詮はただ、無数の信徒・非信徒、人間ないし人間以外の諸物・諸形態のなかの一つの物、一つの形にすぎないのである。それを絶対化し、その他のもろもろのものを唯一真実の法に背くものとして頭から決めてかかることは決して許されないことなのである。

滝沢は、同じことは形をかえて道元の端座につい

ても妥当すると言う。道元も繰り返し、真実唯一の法と個人との間の限界即統一点自体に背いて己の坐禅を絶対化し、その絶対化によって坐禅を未来に望まれる己の成仏、自己満足的な「悟り」、ないしはその手段と化してしまう、そういうやり方を排除しているとしているというのである。しかし、道元はそれにもかかわらず、坐禅が真実の仏法にいたる唯一の道だとして、他の道のことは一切歯牙にもかけないということに問題を提起している。こうした他の道に対する排撃はどこから起こるのかと、滝沢は疑問を投げかける。そして、浄土真宗と禅宗のいずれにおいても、それぞれ二重の側面をもう一步立ち入ってはっきり区別することの必要性を強調する。すなわち、唯一真実の法の一つの人間の形態における自己表現と、同じ唯一真実の法の当該人間における一表現との間の、まったく独特な、絶対に不可分・不可同・不可逆的な関係としてつねに新しく生起する二重の側面について区別するときのみ、他の伝統の形を心から尊重し、ともどもに永遠に現在の生命の真理に仕えることができるのだとしている。

結語

(1) イエス・キリストと神

滝沢は親鸞と道元におけるそれぞれの信心・思想の核心と二人の共通性について考察することにより、真の仏教が目指しているものを示した後、キリスト教について検討する。

フランシスコ・ザヴィエルからカール・バルトまで、浄土真宗がキリスト教、なかでもプロテスタントに非常に近いことは、キリスト教界一般に認められている。キリスト教においても浄土真宗におけると同じく、信徒は固く絶対他者の力を信じているが、この「絶対他者」はしかし、ただ「イエス・キリスト」のみを示している。滝沢の師であったカール・バルトの、少なくともその前期の神学においては、その信仰論において浄土真宗とほとんど完全な平行関係を示しているという。しかし、バルトにとって浄土真宗は真実の宗教ではなかった。それはただ、「イエス・キリスト」の名が欠けているからという理由だということである。滝沢は、一つの宗教が真実であるか虚偽であるかを、そう簡単に決めてしまっ

てよいものかと注意を促す。そして、キリスト者がわれ知らずイエスの道から逸脱しないためには、ぜひとも人間イエスの絶対的な権威が、イエスその人の、そもそもどの点にあるのかという問題を厳密に考えなくてはならないと言う。

この問題を途中でごまかすことなく問い詰めるとき、イエスは彼自らの自己を、その地上の生の最後の支えとし源として立てようとしたことは、かつて一度たりともなかったことに気が付くというのである。人間イエスの自己において、わたしたちはもっとも明瞭に、人間の自己というものが、その最深の根底において二重の構造を成していること、人間の自己は何よりもまず唯一の真実の自己（絶対主体）においてただ単純にかつ直接に基礎づけられていると同時に、まさにその直接に一なる点に絶対に超えることのできない限界が引かれていることを見出すのである。神自身と一だということである。このことは、ナザレのイエスという人が、決して独立の自己（主体）ではなく、それ自体のうちに存在根拠を全然もたない一個の偶発的な物にすぎないということ、したがって彼がすべてにおいて無我的にひたすら存在根拠たる真実主体に忠実に生きるかぎりにおいてのみ、人として、彼自身として真に自由に立ちかつ歩みうるということを意味している。イエスが終始一貫して無我的に生きたかぎり、十字架の死にいたる彼の生涯は、それにおいて神自身が自己自身を、その御心を人間のために啓き示してくれた、そういう生に他ならないのである。ナザレのイエスの生と死は、彼自身の身をもって打ち立てられた一つの道標、一つの生きた道しるべであるといつて誤りはないのである。

このように「イエスと神との関係」を見た滝沢は、真実主体に忠実に生きたイエスの中に啓示を見た後に、次に「イエスは神の子キリストである」というキリスト者の信条についてさらに論及する。彼が注意を喚起するのは、人間イエスの眼に見える姿の二重性の面をはっきりと心にとどめなくてはならないということである。ナザレのイエスという人の姿は、神と人との接点即限界点の精確な表現として、第一に、人の姿における神の自己表現であり、しかしまた第二に、その人による神の表現としての姿なので

ある。第一のものは第二のものすぐ裏側にあり、後者は前者から分離されることはできないが、しかしまた、決して混同されてはならないのである。この姿の第一の面は第二の面に絶対に先立つからである。第二の面、たとえば肉の人イエスの耳に聞こえる言葉は、当のイエスの存在と絶対不可分に一であると同時に、絶対にこれを超え、これに先立つ唯一の神の言葉の一反響にすぎない。

イエスは彼自らの一切の言葉と業に先立ってその存在の根底に宿るこの神の言葉を比較を絶して精確に聞き分け、明確に言い表した。しかし、この神の言葉は、他のあらゆる人、一々の人のもとにも、人間イエスにおけるといささかも違わない具体性と充全性をそなえて実在するのである。したがって、いまだかつてナザレのイエスを見たことも聞いたこともない人々においても、生起することが可能であり、それが当然のことなのである。

したがって、イエスの弟子たちが彼に会い、彼の言葉を聞くことによって始めて、この唯一の神の言葉の実在に、すなわち彼ら自身の存在の根底に目覚めたということは、その真実の根源の限界を超えて彼らがイエスの姿を絶対化してもよいという理由には決してなりえないのである。また、唯一真実の神の言葉を、偶発的な、時間的・空間的に局限された一つの形の中に閉じ込めて、他の人々が直接に目覚める事実に可能性を廃棄することはできないのである。キリスト者が、ナザレのイエスの歴史的な一形態を絶対化し、他のあらゆる宗教を真実ならざるものと頭から断定しなくてはならないと考えるなら、それはわたしたち自身の根底に宿る真実の神の存在とはたらきについて、まだ十分な認識にいたっていないということの証拠にすぎないと滝沢は言う。

(2) 仏教とキリスト教の根底にあるもの

以上のような理由から、キリスト教においても、仏教、ことに浄土真宗と禅宗において見たものとまったく同じ問題に直面するのである。

キリスト者は自らの救いの実在的根拠をイエス・キリストにおいて、すなわち絶対に他なるも者の存在とはたらきの中に見出している。しかもこのことは、二重の意味で、そしてただこの意味においての

み真実なのである。第一の意義においては、絶対に他なる者は、ただいたるところに現在する神あるのみである。この神は普通の人間にとってばかりでなく、一人の偶発的な一人の人だったかぎり、イエスにとっても絶対に他なる神である。第二の意義においては、たまたまあの時あの処に唯一度生まれて死んだ一人の人として、他の何びとも代替不可能だという意味において、絶対に他なる者なのである。しかし、このことは、彼がわたしたち他の人間と何の関わりも持たないということではない。反対に、このように事実存在する人として、彼はただ神だけではなく、それぞれの時と処で神に従って生きることを神自身によって直接に許され促されているわたしたち各自との関わりを避けることができないのである。だからこそ、彼が唯一の同じ神に完全に忠実であったかぎり、わたしたちすべてにとって模範となることができたし、今もまたそうなのである。歴史のイエスを模範として、また教師として認めるということは、ただ、イエス自身とわたしたちすべての人間が、まったく同等な基盤である神と人との絶対的な限界即接点に置かれているがゆえにのみ可能であり、また現実となるのである。

したがって、イエスを神の子キリストと信じ、告白するということは、私たち自身が自己存在の真理に目覚めること、人としてどこまでもあの絶対の限界内で、しかし、この世界のあらゆる繋縛からまったく自由に、真に現実的・創造的に生き始めるということと離すことはできない。イエスという歴史的な形、聖書ないしは教会の宣教との接触をとおしてではあっても、わたしたちの自己成立の真実の根底から、自然に湧き起こる歓びの讃歌でなくてはならないのである。ナザレのイエスと歴史内部で直接に結びついていた弟子たちの中に、その師の死後「聖霊によって」惹き起こされたのと、基本的にはまったく等しい出来事が、そこには起こっていないのである。そうでなければキリスト教の信仰告白は、避けがたく虚偽の他律主義に落ち、虚偽の他律は、たとい神律といわれても、その実は畢竟虚偽の自立、単に宗教的なエゴイズム以外のものではないのである。真にキリスト者なるものは、イエスの模範に倣って、イエスその人と同じようにこの

世界のただ中において、他のすべての人のために虚心な愛をもって生を送るものことなのである。そのかぎり、キリスト教における「イエス・キリスト」の御名についても、事態は親鸞の浄土真宗における「南無阿弥陀仏」や、道元の禅仏教における坐禅と、少しも異なるところはないと言わなくてはならないのである。

仏教とキリスト教との対話の必要性は誰もが否定はしないであろう。しかし、現実の状況はそれにもかかわらず、多くの人の悲嘆する事態が世界にはあふれている。滝沢はそうした状況を踏まえ、さまざまな宗教の対立の理由と解決の方向について述べている。

親鸞の浄土真宗と道元の禅宗の間の和解しがたい対立は、その実、それぞれの歴史的な形に囚われた思惟の仕方が、この両宗派の奥底深く横たわる一致を見過ごし、覆い隠して私たちに押し付けてくる、ただの仮像にすぎないのである。真の問題は、絶対他者の力を信じるか、それとも自己自身の力を頼むかということにあるのではない。むしろただ、私たち各自が、個々の人間と唯一の根源仏（永遠に新しくいたるところに生きている真理）とが、絶対に不可分・不可同・不可逆的な関係において一であるという原事実、この両契機の接点即限界点に目覚めるか否かにあるのである。親鸞によって拒まれた「自力」は、まさに道元によって斥けられた「他力」なのである。これらは、ただ、あの唯一の接点即限界点＝全人類の真実の故郷から迷い出て、孤立した自己の平安と自由を求める人間の虚しい所産にすぎないのである。人がこの一点にかんして明らかであるかどうかは、その日常生活の実際において、その人の名義上の宗教的所属よりも、はるかに重大なことなのである。

たしかに私たちは歴史の内部で正しい導師に出会うことなしには、この唯一の生ける真理に目覚めることはできない。しかし、この生ける真理に、その同じ真理自体の力によって目覚めることなしには、伝統の重要性を事実それのあるとおりに経験することはできないのである。私たちがキリスト教徒あるいは仏教徒である、あるいは親鸞ないしは道元の弟子であるということが、そもそも何を意味している

かということ、唯一の生ける真理の光において始めて、そしてただそれにおいてのみ、明かにすることができるのである。ナザレのイエスとして現われた唯一の生ける真理は、すでに久しく、否、永遠の昔から、ユダヤ人と異邦人の間の隔ての垣だけではなく、キリスト者と非キリスト者のそれをも破碎しつつしているのである。

そのような考えは、キリスト教本来の意義と重要性が失われる考え、これを恐れる多くの「キリスト教的」神学者が、今日もなお依然としているという。滝沢はこうした恐れはまったく余計な思い煩いにすぎないという。その理由は、いかなる人も、いかなる思想、いかなる力も、事後的歴史的な存在の、端的に事実している個性性を廃棄することなどはできないからであるとしている。重大なのは、イエス自身が身をもってそれを宣べ伝えた神の福音、それに対して何かの工夫を加えることは人間にとって全然不可能かつ不必要な、いいかえると、その存在と活動は事柄そのものの本質上、ただ単純にこれを認め、かつ信じるほかない、神人の接点即限界点あるのみである。この点に関して明確な認識を獲得するとき、私たちの信仰、神学、総じてキリスト教は、始めて本当に開かれた、軽やかでしかも力強いものとなるのである。そのとき、キリスト教のほかにも、なお真実の宗教の見出されることに、心から感謝と喜びを覚えることになるというのである。

滝沢克己のこうした根本的な立脚点は、第一に西田哲学との邂逅により得られたものである。子供のころ、故郷において抱いた終生の問いの解決に向け、西田哲学と格闘する中で、ある日、自己の存在の根拠と目的に目覚めたことに始まる。第二は、西田幾多郎の勧めにより、カール・バルトに師事し、キリスト教にも西田哲学が示したものと同一、人間存在の究極の事実を見出したことである。それぞれの師は、その事実を「絶対矛盾的自己同一」と言い、「インマヌエル」と言い表した。しかし、滝沢は同時に、二人の言い表しに疑問をもった。どちらも人間究極の事実を言い表すには不十分と感じたのである。彼自身はそれを、不可分・不可同・不可逆として表し、西田には不可逆の視点が不明確であり、バルトには

歴史のイエスの絶対化が見られるとして、二人の師の問題点を明らかにしようとした。バルトから摂取したものは西田哲学の欠陥に目覚ましめ、逆に西田から汲み取ったものはバルト神学への疑問として示されたのである。そこから彼はあらゆることを見、さまざまな活動をおこなってきた。彼の人生の後半における活動は、一般の哲学者や神学者とは趣のことなるものである。日本の大学紛争時代での特異な活動や、三度の渡独はその現われである。しかし、一見すると雑然として見える彼の思索や活動の対象の広さは、つねにあの人間と神との接点即限界点に促されて行ったものであることは、彼自身のまさに説いてきたところである。

「私は十八歳の初夏、始めて学問に志したその時から、いつもただ、自分自身の、退っ引きならず当面する難問との格闘に、何かの示唆を与えてくれそうなものだけを、闇の中に尋ね求め、覚束ない手つきでたぐりよせるようにして、書物というものを読んできた。爾来四十五年、その結果がいつのまにか、哲学、神学、宗教一般、遊び、芸術、武道、経済、政治、教育等、各方面にわたる述作となった。」

「右に『自分自身』といったまさにその処に、私のそれと気がつく以前から、そして久しくそれに親しんできた今もなお、絶対に私ではない真実の主体—この私の全人生の根基たると同時に、全人類の健やかな生の根源である<何ものか>—が、厳として臨在する、そのおのずからなる結果でもまたあることを、疑う余地なき事実として、見て取られるであろう。」⁷

彼は晩年、自己のその立脚点についての思索を体系化する試みを行い、それを「純粹神人学」としてまとめることを企図していた。道半ばにして斃れたが、死後、『純粹神人学序説』として一部がまとめられている。⁸

晩年の彼は、思索の対象をさらに広げ、その師西田幾多郎と同じく、死の直前まで仕事をしている。特に、西洋の近代哲学に支配的な身心二元論を真に克服する道を求めて、東洋の身心一如性や人間の身体、医学的問題に関心を示していたという。⁹その身

において究極の真実を現前させる、道元の端座に興味を持ち、実際に曹洞宗の寺で数回、坐禅の手ほどきを受けている。ドイツにおいて講義した道元禅の真髓を、このとき実際に身をもって経験したのである。以来、自宅において坐禅をしたのでもあろうか、そのときの感想は興味深い。坐禅の手ほどきをしたその同じ曹洞宗の若き僧侶であった唐子正定あての手紙で次のように述べている。

「私の坐禅（？）は、せっかく坐蒲まで頂きながら、相済まぬことですけれども、未だに全然形をなしません。それでもお蔭様で『只管打坐』が私のやってきたやうなことのちやうど対極を成す大切な道であろうといふことは微かながら想像されます。この頃の身心医学を含めて体からはいる色々な道の中でも恐らく最も焦点の明確な中心に位するものなのでせう」¹⁰

ここには、先に述べた滝沢の宗教の対立への問題提起と主張がそのままに実現されているとともに、何よりも人間存在の根底にある真実の主体に促されてその声に素直に従い、そして足の痛さを感じながらも新しい歴史の創造を行っている滝沢仏の姿がひっそりと浮かんで見えるのである。仏教とキリスト教、宗教と哲学、学問と日常の関心事、学者と普通の人との対立などを超えて、真に人間が安らう道はどこにあるのか。ひとり端座する滝沢の姿にその道が示されているとはいえないだろうか。

注

-
- ¹ 滝沢克己『仏教とキリスト教』法蔵館、1964年、1頁
 - ² 滝沢克己『続 仏教とキリスト教』法蔵館、1979年
 - ³ 滝沢克己『大学革命の原点を求めて』新教出版社、1969年、419頁
 - ⁴ 滝沢克己『「歎異抄」と現代』三一書房、1974年、205頁
 - ⁵ 水野弥穂子校注『正法眼蔵（一）』岩波文庫、1990年、22頁
 - ⁶ 滝沢克己『続 仏教とキリスト教』法蔵館、1979

-
- 年、202頁
 - ⁷ 『滝沢克己著作集』第一巻、法蔵館、1972年、後記1頁
 - ⁸ 滝沢克己『純粹神人学序説』創言社、1988年
 - ⁹ 唐子正定「禅者にとって思惟とは何か」（『滝沢克己 人と思想』所収、新教出版社、1986年
 - ¹⁰ 同書、123頁