

補説：鈴木大拙 西田幾多郎 を問う

鈴木大拙（以下、大拙）が広言した「般若即非」（「即非の論理」）が、実は「有名」にして「無実」で、大拙らしい自作の歪曲・空理・偽論であり、それを鵜呑みにして「受け売り」し「絶対矛盾的自己同一」などと公言したのが西田幾多郎（以下、西田）だったということは、当サイトの別稿ですすでに述べた。ここに補説というのは、その稿でふれなかった新しい論点、すなわち二人の居士禅の本質、アマチュアレベルの実相という視点から、二人が各々広言した論理の「失（まちがひ）」を述べるという意味である。

まず、二人が親しんだ臨済系の「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（禪的な絶対「無」（「空」）の達観、「見性」）を問答形式や三段論法で説くのである。

問答はまず、ある僧が仏教教理や禪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。狗子に這^{かえ}って仏性有りや、也^{また}無しや。州云く。無^む。

（『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。「仏性が無い」という答えではない。それがのちの『趙州録』では、

問う。狗子にも這^はた仏性有りや。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^{いんも}として（いかにして）無き。師云く。

尹^{かれ}に業識^{ごっしきしょう}性^{せい}在るが爲なり。（『趙州真際禅師語録三卷』（通称『趙州録』））

と言い、犬には「業識性」、すなわち無明に起因する妄識が本来的にあるからとなっている。『趙州録』は「無」の工夫だけではなく妄分別を含めた工夫にしている。

また三段論法には、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～」がある。

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、箇の休歇きゅうかつの処を得て、依前、山を見るに祇ただ

是れ山、水を見るに祇ただ是れ水なり。(『続伝燈』二十二、『五燈会元』十七)

- これを釈すれば、「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。井筒俊彦が言う「分節」「現象態」の山川、意識の「表層」の山川。澄観が説く「四法界」の「事法界」の山川。
- 二段目(往相)は、「その後、そうないことながら、すぐれた師家に出会って修行に励み、いささか悟入するところあって山を見たところ、山だと普通思っていたものが山という実体はなく、水を見たところ、水だと思っていたものが水という実体はなく、従っ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」の境地に達して見えた実体なき山川。仏教教理で言うと「無分別(智)」から見た山川。井筒が言う「絶対無分節」「真実態」の山川。意識の「深層」の山川。『大乘起信論』が言う「離言真如」での山川。「四法界」の「理法界」の山川。龍樹(『中論』)なら、二諦説の「真諦」「勝義諦」の山川。
- 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」の禅境に依然としてありつつ、その禅境が世間の衆生にわかるように、「方便」として世間の言葉で山や水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、「無実体」のまま「仮名」で語られる山川。「空」(無)と「仮名」(有)の両立が成立する山川。仏教教理で言うと、『金剛般若経』『大乘起信論』が説く「仮名」(「仮有」)の山川。『大乘起信論』が言う「依言真如」の山川。井筒が言う「表層」と「深層」の「中間領域」(「M領域」)、「イメージ(の場所)」における山川。「四法界」の「事理無礙法界」さらには「事々無礙法界」での山川。龍樹の「俗諦」「世俗諦」の山川。

すなわち、この三段目の「仮名」「依言真如」「世俗諦」は、禅の「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。

この青原老師の三段論法は、臨済禅系で重用される『金剛般若経』の大乘の教理、「仮名」「仮有」「仮設」「空」の言語化「方便」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』)

中国禅宗(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、臨済禅の伝統では『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がなく、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)を常々観想し、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」の立場から実在の）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、「言亡慮絶」「不立文字」を建前とする禪が「公案」「禪語」などの「空」の言語化（「方便」）を許容する。

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れども、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、本来の禪の言語は動く。仏教の術語を使うなら、

聖諦 (paramārtha-satya) と俗諦 (samvṛtti-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』)

ここまで述べ来たと、青原老師の三段論法のマネをし『金剛般若経』を根拠とした、鈴木大拙の「般若即非」(「AはAだというのは、AはAではない。故にAはAである」)に言及したくなる。大拙が広言する「般若即非」とやは、私の草学道の見るところ、青原老師の三段をマネしながらその真意からはずれ、『金剛般若経』を根拠としながら大乘の「仮名」「方便」(言葉の媒介)をすっ飛ばした空理・偽論だからである。

その証拠であるが、先ず、青原老師の「山を見るに是れ山～」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。

i 「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」。

ii 「それが全然否定せられて、分別はその根源のところ足場を失った」=「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」。

iii 「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 i (「AはAだ」という分別が否定されて ii (「AはAではない」) に深化し、「もう一つの転機に出くわし」て、ii (「AはAではない」) が i (「AはAだ」=「もとの肯定」=分別) に還る (iii) ののである。

しかし、大拙の頭からすでに青原老師の三段の禪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」思想をすっぽかした「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、iiiはiiの「否定」からiの「もとの肯定」に「即」戻る

のではなく、iiの「否定」（「無」境）に依然ありながら、衆生済度のために「方便」として、仮に iの世間世俗の言葉（「仮名」）で禅境を語る領域（「公案」「禅語」が成り立つ領域）である。「否定」が「即」（そのまま）「もとの肯定」という意味ではない。青原老師はそれを「ただ」と表現したのだが、大拙は「否定」「即」（そのまま）「もとの肯定」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」思想をすっぽ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。

その意味において、引用の最後で大拙は「無分別の分別」と言うが、iiの「無分別」が「もとの肯定」= i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「i（有）即非→ii（無）即非→i（有）」の往復にしかない。とくに、ii（否定②）→i（もとの肯定①）という逆戻りは禅修行の深化の逆行でもある。

こういうミスリードを、大拙研究者は彼特有の禅的なモノの言い方として無批判的に許容するのだろうが、仏教学としては「虚（無知・曲学）」、禅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禅の禅境の一番重要な「無」と「有」の「中間領域」や、井筒俊彦が言う「禅的言葉が展開する場面」をすっ飛ばしている。この件は、またあとでふれる。

第二の証拠は、別稿で詳述した大拙による『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『日本的靈性』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、すなわち、これも大拙ならではの自作改ざんの疑いが濃厚であることは、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、この私の指摘が思想家のいわゆる創造的「誤読」とか「援用」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『日本的靈性』（第五篇金剛経の禅、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』（ただし、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いで、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、いったい大拙ほどの原典から引用したのか、典拠を明示しないのは学人ではなく著名な著述家としても常識に欠ける。

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ブ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『日本的靈性』における日本文化や日本史の曲述を思えば、大拙にとって経文を自作して改ざんし引用に用いることなど朝飯前であり、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」だと強弁したのである。

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。不成立のものが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せずに何と言うのか。

第二に、先にもふれたが、青原老師の「山は「ただ」山」（三段目）、すなわち禅の「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っ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、禅の「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、時間的にも禅境のプロセスにも経過的な「間」を置き、井筒も「禅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」と言って「もとの肯定」（一段目）に戻ってしまった。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、論述はすべて禅的な視座で自作曲述してはばからないのに、禅の「無」境で「公案」や「禅語録」が成立する「仮名」「言葉の媒介」の領域をすっ飛ばし、「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、禅の「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、大拙の居士禅のレベルの限界、大拙の思想的視座の限界、すなわち大拙の知的資質の限界である。

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」戻するのか、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」経験がないようで、「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。

以上、大拙が広言した「般若即非」とやは、実は仏教の教理としても論理としても成立しないことを述べたが、この「般若即非」を安直に自己を「否定即肯定」の「即非」論理だと早合点して「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に言わないが、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」（「いいとこ取り」「受け売り」「なりすまし」とそのマッピングとから成っている。

別稿に詳しく書いておいたが、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『ゲーテの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」、もとはと云えばT・H・グリーン「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」及びフィヒテの「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「モノイド」、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」などなど、「媒介」「援用」という名の「借用」「なりすまし」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実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、あとでふれる禅からの離脱のあと、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・ジェームズ（心理学）などを熱心に読んだという（『西田幾多郎』竹内良知）。今年になってからずっとヘーゲル・フッサール・ベルグソンを読んできて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。

話を戻すと、次の引用から西田の「絶対矛盾的自己同一」は大拙の「般若即非」を「受け売り」したことがわかる。「絶対矛盾的自己同一」のもとには「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）の禅修行の深化に従って「私」（主体）の目に映った「A」（客体）の見え方のちがひ（「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））の見え方のちがひ（「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。

これ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、

余程の西田狂いである。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」は彼の居士禅の未熟なレベルから出た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プロの禅ではない。その上「ちょっとやってわかったことにする」西田の性癖がからむ。その証拠に途中で恩師の雪門老師からも禅からも遠のいている。

ありていに言えば、西田の禅は、

一日打坐した。坐しても中々本気になれぬ。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禅、在宅生活のなかでの打坐では当然である。しかも、西田の禅の背景には前から念頭にあった哲学的な「絶対唯一の真実在」と禅の「無」の一致、言い換えると、禅の「無」の实在化への思いがあって、それはまた「無」の禅境の妨げとなる实在論であり、西田の禅では「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。西田の禅は禅家としては未熟な「知解」、思惟・思考のレベルで終っていたのである。

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、先ほど紹介した「狗子仏性」（「趙州狗子」「趙州無字」）を「透過」した。「独参」、すなわち老師（師家）との禅問答の結果であったが、おそらく広州老師が学者の西田に配慮して「知解」で許したのだろうが、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平不満を金沢にいる恩師の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、（隻手）もあることだから）不断に参禅することだ」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」を言って、神と人間、仏と衆生、絶対と相対、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、すなわち禅の「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来迎する「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「南無阿弥陀仏」（祈りの言葉）があつての来迎が本義であり、弥陀の方から往生念仏の「言葉の媒介」なしに来迎する「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、「悪人正機」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、実のところ再婚相手に恵まれて解消できたのではなかったか、再婚相手は「無

の場所」だったか、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」と言っただけで済まさないこと、西田の「絶対矛盾的事項同一」のもとになっている青秦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はタブーだと見える。

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だけで、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。

西田哲学は、禅の「無」境を西洋哲学的な唯一の「真実在」として実在化することであった。そこで、心理学・精神現象学的な「純粹経験」にはじまり、心理学的な傾向に偏するきらいがあると自ら言い、形而上学に陥りたくない一心で「精神現象＝実在」を説く思想を涉猟し、「場所」という実在に至ったが、その「場所」が結局禅の「無」境という宗教体験（非実在）の地平だった。その「無」境も「ちょっとやっただけでわかったことにする」儼なる体験で、西田の「無の場所」とは、自ら経験したことのない「見性」を「経験したことにして」の観念論でもある。

西田の後継者や研究者には、西田の禅のレベルや仏教理解の学問的レベルをちゃんと調べたのか疑いたくなる付度が目立つが、彼は『大乘起信論』を読んだだけで仏教がわかったようなことを言い、若い頃に法蔵の『探玄記』で華嚴の「十重唯識」「四法界」を学んだようだが、彼の「絶対矛盾的自己同一」は「重々無尽」や「事事無礙」にまで至らなかった。幼少からの親友で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）。

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、大拙に随伴して円覚寺に行き今北老師に「公案」をいきなり与えられたのが西田幾多郎だった。円覚寺には今も禅道場居士林の「済蔭庵（さいいんあん）」がある。しかしである。居士禅はあくまでもアマチュア（素人）の禅で、出家修行者のプロの禅修行ではない。禅の修行は本来、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禅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、飲むこともある、女性と時間を過ごすこともある、そんな雑染の生活環境でいくら坐ったとて「見性」など望むべくもない。早くから家庭を持ち、大学の教壇に立ち、書齋で研究や思索をする西田に至っては推して知るべしで、私の旧友で臨済禅の雲水経験者の学究は、西田の禅など歯牙にもかけない。宗派を異にする道元禪師が二人の居士禅を聞けば即座に「喝！」と言うだろうし、永平寺の僧堂で厳格な禅修行を日夜修めている雲水たちは居士禅など一笑に付すだろう。出家受戒したプロの禅僧でさえ入門の覚悟を何度も問われ、門前払いされる。偶々大拙のあとについて円覚寺に行った西田に、その日に「公案」を与えた今北洪川師の明治の「新仏教」は、道元の『学道用心集』では許されない。

大拙と西田の居士禅がすっ飛ばした「言亡慮絶」の言語化の問題、弘法大師空海は千年以上も前、「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「真実在」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」一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ろう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。この絶対的の原点から流出し、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』）

歌謡曲も演歌も、ポップスでもフォークソングでも、編曲（アレンジ）がものを言う。編曲者（アレンジャー）は原曲に色や彩をつけて原曲の良さをさらに引き出すのだが、原曲の音色から逸脱し改ざんして「換骨奪胎」すること（変曲）はしない。そんなことをしたら今は著作権に抵触するし業界にいられない。

歌手は、原曲のスコアを一度学び、さらに編曲で実際は歌う。歌うには原曲の曲想と編曲の音色を総合し、音符の間に自分なりの思いや解釈を入れ、自分のものにして歌う。しかし決して原曲から離れない。クラシック音楽の音楽家や演奏家たちも自分の解釈で独創的に歌い演奏するが、原曲のスコアを無視などできない。

小説家や科学者は、ひとの作品の着想や文脈や表現を盗んだり、ひとの論文や実験の結果をコピーするなどのもつてのほかである。宗教学者や宗教家としてひとの学説を集めて論文にしたり、ひとの宗教体験を「受け売り」して我がことのように言い「なりすます」ことはレッドカードである。茶道・華道・書道も、日舞・お琴・三味線も、柔道・剣道・相撲も、野球もサッカーも水泳も陸上競技も、ピアノもバイオリンもバレエもダンスも、「守・破・離」のプロセスを経て一流（「離」）になるが、一流になっても「守」（基本）の「型」を忘れてはならず、稽古や練習は常に基本のくり返しである。その熟達の結果、一芸に秀でた人の動作・所作は美しく、音色は人の心をゆさぶり、トップアスリートのフォームは見事にきれいである。

弘法大師は、「飛白体」（「七祖像賛」「飛白十如是」など）や「雑体」（「益田池碑銘」「破体心経」）、「鶴頭書」「龍爪書」（「風信帖」「聳髻指帰」）といった型破りの破体書を書いたが、王羲之・顔真卿の基本があり、その上に蔡邕の手本があった。破体書は中国伝統の書法の一つで、大師が勝手に書の「五体」（楷書・行書・草書・隸書・篆書）を変形改ざんしたのではない。中国の書法を忠実に学び、手本（＝スコア）の文献資料とともに日本に伝えたのだ。

西洋化一辺倒の文明開化、その潮流に乗って明治の「新仏教」の鼻息の粗さに酔った大拙は、原曲のスコアを改ざんして自作の曲にする歪曲家だった。西田はひとの原曲や編曲を「いいとこ取り」

し、集めた「いいとこ」を自分のもののように「なりすし」て論じる変曲家だった。それが彼らの西洋風文明開化だったのである。

弘法大師空海は、平安仏教の先輩でありかつ同じ担い手だった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」と言ってへりくだり、「伝法灌頂」の受法と密教秘奥の経典『理趣釈（経）』の借覧を再三願ひ出たが、がんとして許可しなかった。

「伝法灌頂」の受法は、師資相伝の「加行」（「三密行」）の已修者のみ許され、『理趣釈（経）』は「伝法大会」（「伝法灌頂」（大阿）と「論議」（堅精論議））已修者で、一宗の依止師（「能化」）が開筵する「講伝」の受講を許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、空海に安直・不作法に迫った。

ただでさえ『理趣釈（経）』は、『理趣経』の観誦と理解に長じ、密教教理や曼荼羅や真言・悉曇の理解が相当レベルの者でなければ読んでわかるものではない。空海は、密教の秘奥に安直かつ不作法に迫ろうとする最澄上人の「未熟」「井の中の蛙」を厳に許さなかったのである。

大拙・西田の研究者や信奉者に重ねて申し上げるが、二人の禅の恩師がそろって彼らに「見性」の「印可」を与えなかったそのわけは、最澄上人の場合と同じく彼らの禅の「井の中の蛙」にあり、ピアノのレッスンに喩えれば、二人はソナチネ程度だったのにショパンやラフマニノフを自分のレベルにスコアを改ざんして演奏したに等しい。

余談だが、最澄や空海は、東シナ海を安全に渡る航海術も船舶もない時代、命がけて唐に留学した。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なぜドイツに留学しなかったのか。あ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、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、せつかく得た京大での地位を失うのが怖かったなど諸拙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」の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」などと広言できるが、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、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のもあるだろう。西田の負けずぎらいは病的で教え子の間では有名だったが、それは自分の「負い目」を極端にダメージコントロールする精神障害の顕われでもあった。

大拙と西田は晩年「無底」「平常底」を言った。しかし二人は、「無底」「平常底」を生きたか。私の草学道の見るところ、二人の禅は自己の実存の問題として問われたものではない。二人は西洋化一辺倒の新思潮に乗り、アマチュアレベルでしかない生半可な禅を西洋風に外化し、明治の「新仏教」の鼻息の粗さに酔いたかったのである。

然るに、臨濟禅の已達で、破戒・女犯の「かぶき者」一休宗純は、夜明け前の日本で「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(=『維摩経』と『諸仏要集経』)で(ほかにはなく)、野狐禪の老師は推測や単なる思いつきを説くが、閻魔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。

靦^{てきめん}面当機、若し令を行ぜば、鉄^{てつち}圜百億、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(煩惱を除き智慧を得る)を持する僧である。教令(正法)に面と向かい機に応じてそれを行じるなら、百億の鉄^{てつち}圜山(須弥山を囲む九山八海のうちの鉄輪圜山)も、錫杖を振れば頭部にあたって崩れるだろう)。

生^{しょうじん}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)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)。

釈迦といふ いたづらものが 世に出でて おほくの人を まよはする哉。

うそつきの 釈迦が舌の根 引きぬきて 有無の事をば 言わさじとおもふ。

世の中に 我ぞさとると 自慢して 名利もとむる 人のおほさよ。

世の中は 起きて箱して 寝て食って 後は死ぬを 待つばかりなり。

おほかたは 学者のちゑは 付け焼刃 生れの智慧を みがきたまへや。

女をば 法^{のり}の御蔵^{みくら}と 云うぞ実^けに 釈迦も達磨も 出^{いづ}る玉門^{ぎよくもん}。

今日は大燈国師の命日の前日で、本堂ではたくさんの坊主たちが、禪商売用のお香を焚き経を読んでいる。(略)私はちょうど、美人との情事を終えたあとで、こっちの方が私には大事だと話していたところだ。

一休の「狂雲集」に語られる「荒魂」は、きちんとした仏教学の学識と並大抵でない禪境の深さに裏づけられ、さらに禪僧としての矜持や心意気に満ちている。その破戒・女犯は、きちんとした学識や深い禪境にない師家や野狐禪へのアンチテーゼで、大拙や西田の禪やその禪のレベルに基づく思想・学問を揶揄しているようにも読める。