

肯定としての「無」

—— 禪言語の二つの次元 ——

沖 永 宜 司

△論文要旨▽ 禪の語録などで用いられる「無」は一見否定的な言語の呈示に思われるが、その本来の意図は全く逆に、絶対肯定の方向へと開くものである。この小論では、こうした禪の逆説的な言語使用が成立する背景の構造について考察する。そうした言語使用を行う禪の事例として主に、初期禅宗の一傍系として知られている牛頭禅を中心とした思想を取り上げる。この宗派は華嚴五祖の圭峯宗密によって「泯絶無寄宗」として、その否定一方の傾向を批判された。しかしこの宗派の言語では、所謂日常生活の有の次元と、開悟なしには徹見することの不可能な空の次元とが、背後で厳しく峻別されており、この峻別は前者の次元における徹底的な否定を踏まえて空へと導くものである。その検討を踏まえ、禪の言語においては、それを扱う主体の立つ言語の次元が重要であることを確認する。そして、言語の発話主体に著しい断絶の見られる『金剛般若経』の「即非の論理」を参照しながら、禪における言語次元の二重性の問題を捉えて行く。そしてこの二重性を内含する禪の言葉が、日常世界に住む修行者に、有の次元を超えた空の次元を呈示する構造を考察する。

△キーワード▽ 牛頭禅、無、空、絶観、即非の論理、二つの言語次元

はつめい

禪の語録において「無」という一見否定を示す言語が使われる場合、それが根本的に虚無主義的な否定の意味なのか、もしくはより根源的な肯定を導くために、有の次元における実体性を否定するものなのか、簡単には見極め

られない。同じ言葉に対して二つの解釈は全く異なった意味を導出する。そしてその相違は、言葉自体ではなく、その言葉が一定の意味を持つてはたらく際に必ず必要な、背景としての地平的な枠⁽¹⁾の相違に起因すると考えられる。禅では言葉を扱う者がどのような地平、つまり言語の次元に立っているかが決定的に重要なのである。この言語の次元についての考察が、本論の主題である。

例えば右記の「無」が単なる否定ではない意味ではたらく場合、それはこの言葉を受け取る修行者が、もはやその「無」が否定としての意味さえ持ち得ない絶対肯定の次元に立つことが条件となる。牛頭禪に対する宗密の批判も、この宗派が理法に対して用いる否定的な表現方法、つまり遮詮が、結局虚無主義的な主張に終ってしまうというものである。それに対して宗密は、無でも有でもない「性」を見極める、もつと積極的な「知」の表詮を主張するのだが、まずこの批判の妥当性を検討してみたい。つまり、牛頭禪の遮詮は飽くまでも日常の有から離れないでいる者へと、開悟による次元の転換を促すために用いられ、この否定は空の次元への条件として厳しく設定されたものであること、よつてその点牛頭禪は、「性」という開悟を経た者にしか会得不能であるはずのものを、有の次元にとどまっている者に対しても明示する宗密の態度より、むしろ慎重ではないか、ということである。このように、禪言語の意味を決定する、受け手の次元の重要性にも拘らず、この次元がその都度はつきり表明されることは殆どない。なぜなら、言語は対象となるが、その言語が一定に機能する条件としての枠組みの方は知的対象化を許さず、用いる主体と一つに体得される他ないからである。第一章では、この背後の枠組みの性質について、牛頭宗を中心にして触れる。第二章では、空の次元への道のりを明らかにするため、有無の相関構造の超越、そして「絶観」に関して考察する。そこで空と有との関係も明らかになる。第三章では言語の枠組みとそれらの断絶の状態に

ついで、牛頭宗を中心とする禅文献の中で再度確認した後、『金剛般若経』の「即非の論理」と呼ばれる、「A」と「非A」とを全く同視する論法を参照する。ここでは「A」と「非A」との間に、それぞれを語る発話主体の相違が見られ、こうした相違は、この「即非」に類する禅の矛盾表現における次元の断絶を考察する際にも重要な示唆を与えるからである。しかも禅の言語では、ある時は一方の次元から、またある時は他方からというように、語手の次元が語られずに自在に変化する場合が多い。これらの特色について第三章で考察したい。

一 牛頭禅における「無」

1

この宗派の初祖である牛頭法融の『絶観論』や『心銘』を素直に読む限り、それが本質的に言わんとするところは荷沢の神会や洪州の馬祖と変わらない感触を受ける。牛頭の否定性が有名になったのは、むしろ宗密による、その遮詮重視への批判に起因する。そこでまず宗密による批判の骨子を確認する必要がある。それは、この批判についての吟味が、却って牛頭宗の特色を把握しやすくさせると思われるからである。『禅源諸詮集都序』で牛頭宗は「浪絶無寄宗」つまり「空宗」として次のように規定される。

「説く、凡聖等の法は皆な夢幻の如く都て所有無し。本来空寂にして、今ま始めて無なるには非ず。即ち此の無に達するの智すらも亦た不可得にして、平等法界には仏も無く衆生も無く、法界も亦た是れ仮名なり。心にして既に有ならず、誰か法界と言わんや。修と不修と無く、仏と不仏と無し。設い一法だに涅槃に勝過せるもの有るも、我れは亦た夢幻の如しと説く。」(ZSS, p. 402c.)

この文の中においてまず見られるのが、「凡聖」といった分別知の対象となる諸概念が否定されているのみならず、「無に達するの智」すらも否定的に扱われる特色である。分別知を否定するのは禅宗一般に共通した事柄だが、それを越えた「智」も表立つては語らないのがこの宗派である。そこでは、本来の「無」へと至るための修の必要性、もしくは仏の存在という問題において、「不修」「不仏」が選択されるのではなく、そうした問題が議論されること自体が無意味とされるのである。これは分別知の否定のみならず、もっと根本的な「智」さえも表に出さず、さらにそうした根本的な事柄の有無について論じることさえ絶するという徹底ぶりである。宗密は現象界に現れない不変の「体」や「性」、そしてそれらを直観する知の直示を強調するために、空宗のこうした主張は、彼にとつて否定の表記、つまり「遮詮」の繰り返しでしかないと映るのである。これが批判の要点の第一である。

しかし表記上の問題のみならず、さらに空宗は、一番重要な「性」を「見」るまでに至っていない、本質的に十分な教説という趣旨においても批判される。

「空宗は諸法の無性を以て性と為し、性宗は靈明にして常住なる不空の体を以て性と為す。故に性の字は同じと雖も、而も其の体は異なるなり。」(ZSS, p. 406b.)

空宗ではどこまでも実在性の否定の方に力点が置かれ、非実在論的なのに対して、宗密の立場である荷沢宗などの「直顯心性宗」ではそれでは不十分であり、性の一言直示、体の不空が説かれる必要がある。つまり実在論的なのである。この第二の要点を、宗密は単なる表記以上の、もっと本質的な相違として考えている。この点は重要である。

「本覺の性も亦た空にして、所認有ること無しと計す。(中略)却って心体の不空なるを了せず知らざるを云

う。」(TZS p.437a.)

現象としての色と本体としての性とを区別し、空宗が両者とも非実在的に扱うのに対して、性宗は後者に関して是不空を明示する。

もつとも、宗密はこうした性が、無分別的な直観によってのみ知られることはよく理解していた。だからこそ性宗は色にも空にも陥らないそれらを超えた「中」を標榜するのに対して、逆に空宗はその二者の分別から抜け切れていないと批判される。「空宗の説く所の世と出世間との一切の法は二諦を出でざる」(ZSS p.477a)のに対して自らは、色でも空でもなく、且つ色でも空でもある「中道第一義諦」(ZSS p.407a)を言うのだと。空宗の空とは論理上、飽くまで色との対立によってのみ成立し、その限り分別の世界からは出ないということである。これが批判の第三の要点である。

これらの批判はどこまで妥当するか。もう一度宗密の批判をまとめれば、遮詮のみで表詮がない、あらゆる諸法において空を主張し本体における性が欠如、二諦の分別にとどまっておりに中諦の直観がない、ということである。しかし、未熟な修行者は世俗諦の言語の次元でしか生きていない限り、そこに悟りを経て始めて至れる勝義諦の次元の言語をたやすく持ち込んでよいのだろうか。むしろ世俗諦の地平に向けては遮詮に徹した牛頭宗の方が、二つの諦の間に広がる言語の断絶の深さを、体験的に理解しているのではないか。このような仮定を念頭に、次に牛頭宗のテキストを見てみたい。

2

まず、修行者に向って説かれる言語において、現象のみならず本体までもが非実在のニュアンスを介して説かれ

る様子を見てみたい。テキストは牛頭宗の初祖法融の『絶観論』であるが、ここでは縁門と入理先生との問答という形式で話が進められる。

「問うて曰く、云何なるを道の本と為し、云何なるを法の用と為すや。答えて曰く、虚空を道の本と為し、参羅を法の用と為すなり。

問うて曰く、中に於いて誰か造作を為すや。答えて曰く、中に於いて実に作者無し、法海の性は自然なり。」

(ZKR p. 89b)

道の本、つまり宗密では体にあたることにしても、法融は「虚空」という名を用いる。その虚空を理法として「参羅」つまり万物が動いている。この理法のはたらきは「自然」であって、作爲も分別も無く、そこに敢えて有でも無でもない第三のものを付け加える必要さえないという趣旨である。逆にもし道の本が虚空でなく、第三の何かとして考えられれば、たちまちそれに対して「遮有り開有り、主有り寄有る」(ZKR p. 89b) という分別、二項対立が生じてしまうという考えなのである。体は直接に実在化されず、非実在性や否定を通じてしか暗示されない傾向が強い。

「問うて曰く、既に空を道の本と為すと云わば、空は是れ仏なりや。答えて曰く、如是。

問うて曰く、若し空の是れならば、聖人は何ぞ衆生をして空を念ぜしめず、仏を念ぜしむるや。

答えて曰く、愚痴なる衆生の為に、仏を念ぜしむ。若し道心の土有らば、即ち身の実相を觀ぜしむ、仏を觀ずるも亦た然り。夫れ実相と言うは、即ち是れ空無相なり。」(ZKR p. 90a.)

これは体の概念的な非実在性に加え、衆生が情緒的に依拠できる仏のような超越的な人格存在の有無に関する議

論である。むしろこちらの方が虚無主義に関係しやすい。入理の答えは「空無相」、つまり仏は仮初である。この情緒的な「空」においても安堵を得るには、それを観ずる縁門の主体の認識論的変容が条件となるだろう。つまり、その変容を経た者にとっては、入理の語る「空」は、もはや凡夫にとってのように、虚無的な情緒や認識上の条件をともなったものではない。変容の前後で「空」をとりまく意味はがらりと変化し、入理にとっては完全に充実した「体」のごときものとなる。しかし、この充実は何れにそのまま示すこともできない。変容の前後では言語の次元が相違し、入理にとつての「体」はそのままの言葉では縁門に示し得ないからである。従って、縁門に対しては否定の言葉でしか表し得ない。このように、悟りの地平では、それまでの無が無でなくなるという逆転が起る。迷いの地平における否定は、悟りの地平における肯定に転化するものであり、二つの地平の間に介在する世界の断絶は、一方から他方へと同じ言語が同じ意味で伝達されることを妨げる⁽²⁾。凡夫の世界において表詮を控える空宗は、それゆえ否定がそのまま実相、充実であるに至るまで、却って性宗よりも凡夫の地平を徹底的に覆すことを要求するとも言える。宗密によつて「泯絶無寄宗」⁽³⁾に加えられた石頭希遷の「参同契」の言葉を借りれば、「事を執るは元より是れ迷い、理を契するも亦た悟に非ず。」⁽⁴⁾ということになる。では「無」をも「無」としないという、この地平の逆転はどのようなシステムで行なわれるのか。次章でさらに検討したい。

二 無が無でなくなる構造

1

この逆転は、否定を徹底的に行使用することが、最終的に自らの否定の意味さえ剝奪してしまう、という構造に見

られる。そこでこの節では①一般に否定が成立する論理的条件と、その超越を考察し、②次にその結果達成される空の次元の性質を明らかにする。

①ここではまず、法融の主張を慧能の頌と比較させながら論じている『宗鏡録』を取り上げてみたい。

「目前に物無く、物無くして宛然。人致を用いず、体自ずから虚玄。」(SGR p. 594c)⁽¹⁾

これは法融の『心銘』からの引用として示されている一句だが、既に確認したように、解脱の世界においては、現象界のみならず、「体」についても非実在的に語られる。そしてこれが、作為的な分別である「人致」の否定と同じくみなされ、悟りの言語は、この作為的な意識が一旦止んだ処から初めて可能となる。さらにこの法融の一句は、慧能の「本来無一物、何ぞ塵埃払うことを用いん。」(SGR p. 594c)⁽²⁾の意味と全く同様のものとされる。「無一物」としての肯定はいかにして可能か。

「是れ知る、一心の解脱の中に、文字の有ること無きときは生死無く、煩惱無く、陰界無く、衆生無く、憂喜無く、苦楽無く、繫縛無く、往来無し。是無く非無く、得無く失無く、乃至菩提無く涅槃無く、真如無く、解脱無し。要を以て之を言はば、一切の世と出世間の諸法は悉く皆な有ること無し。」(SGR p. 594b-c)

「一切は無い」が断見となるのは、本来有るべき、価値あるものが無いという思いが裏にあるためである。しかしこの「悉く皆な有ること無し」は、この裏の構造を突いている。α：この一節の中では、菩提や真如という、求められるべき尊いものの存在が否定されている。これだけだと確かに断見である。しかし、β：それらとほぼ対にして、生死や煩惱といった、破棄され否定されるべきものも否定されていることに注目すべきである。αの群は有ると常見を生む。反対にβの群は断見の要因である。そして二つの群が双方ともに空じられて初めて断常の二見か

ら脱する。否定されるべきもの、尊ばれるものがそのようなものとして考えられるのは、互いに他があるからに他ならない。一方の項から他方の項を見ていることを忘れて有無の判断を行うのが分別であり、その限り断常からは抜けられない。尊いものにさえとられず、実はそれを尊いものたらしめている根拠である反対の項への拒絶をも空じ去って初めて抜けることが可能となる。生死を厭うということが既に消滅するならば、涅槃も最早必要ないからである。そうした α と β との隠された相関構造を空じて初めて、 γ 「不思議解脱」という処に至れるのである。

「何をか不思議解脱と謂うや。一切の法は有に非ずして而も有り、有にして而も有に非ずとは定量の知る所に非ざるを以ての故に、不思議と称す。既に有に非ずして而も有なるを以て、即ち無に住せず。有にして而も有に非ざれば、即ち有に住せず。有無に住せざれば、即ち諸法に於て悉く皆な解脱す。」(SGR p. 584b.)

無を厭うが故に有を求めること、逆に所謂解脱を求めて有を否定すること、この二つからともに脱するのが真の解脱だとすれば、その視線の先には何もないのか。しかしそれを無いと言ったらたちまち有に対する無でしかないことになる。従って、有でも無でもないとは、有から全く分け隔てられた次元ではなく、現実の有の現象世界にありつつ、同時にその有を超越するという、微妙な二重性へと至ることになる。そこにはただ形式論理が成立しないから「不思議」という以上のことが含まれている。

以上三点を『宗鏡録』からまとめてみたが、禅において殊に特徴的なのは γ である。この γ の性質こそが本来の空の次元②に相当する。それを『絶観論』に探ってみたい。

「問うて曰く、云何が一切の法は悉く是れ仏性と名づく。答えて曰く、法に非ず非法に非ず、是れ一切仏法なり。」(ZKR p. 96b.)

『宗鏡録』と同様に有無を絶するにあたって、「不思議」と表立って表明させず、徹底的な否定を介して自然にそれを行う牛頭宗の特徴が伺える一節である。その仕方は次の問答によく見て取られる。否定を介しても結果は同じである。

「問うて曰く、何を名づけて法と為し、何を非法と名づけ、何を法に非ず非法に非ずと名づくるや。答えて曰く、是法は是法と名づく、非法は非法と名づく。是非は所量に非ず、故に法に非ず非法に非ずと名づく。」

(ZKR p. 96b-97a.)

この「法に非ず非法に非ず」とはどういうことか。現象世界の法の実在性をそのまま認めれば、これは本来の空寂が見えていないことだから一旦それを否定せねばならない。その意味で「法に非ず」が要求される。しかし、法の非を非として意識している限り、その非は本来の非ではない。本来の「法に非ず」は非の意識さえ絶していなければならぬ。これは是に對する非の消去である。さらに、この「非」をも絶した地点では、是法が消滅するのでなく、反対に是と非とは今までと全く同様にありつづける。ただしこの存在様式は「所量」によらない、つまり是非が全くそのままありつづけながら、しかもそれはそれまでの是非ではない、空への開けの中にあることになる。このγの状態は、敢えて次のようなpとqとの区分を用いて考えれば、qに相当する。

p 現象の存在をそのまま受け入れるのではない立場。この時点で既に有と空との次元の相異は理解されているが、その二つが分離したままで、後者にこだわりが残っている。

q 有の次元を内包しつつ、しかもそれを超越した本当の空無相の状態。空へのこだわりさえない。即有即空であり、「法に非ず非法に非ず」とは言うなればこれ。

すると、qは具体的にどういふことなのかを、次に考察したい。まず、入理は空の本質について、どこまでも現象と一つにしてある性質を語る。

「一切衆生、若し空理を解せば、実に亦た修道を仮らず、只だ空を空ぜざるが為、有感を生ず。

問うて曰く、若し此の如くならば、応に惑を離れて道有るべし。云何が一切は道に非ずと言う。答えて曰く、

然らず。惑は即ち是れ道なるに非ず、惑を離れて是れ道なるに非ず。何を以ての故に。人の酔なる時は醒に

非ず、醒の時は酔に非ず、然も酔を離れて醒有らず、亦た酔の即ち是れ醒なるに非ざるが如きなり。」(ZKR.p.

92a.)

本来はどこまでも空であつて、それが仮に覆われているから衆生には見えないに過ぎない。それを入理は醒と酔との比喩で説明する。人間の本来は醒(∥空)で、酔(∥有)は醒から離れず醒が仮に変化したものに過ぎず、酔から醒めればまた物事がうつろでなくはつきりと分かるようになる、という具合である。「手を翻す時も、応に更に手は何在と問うべからざるが若し」(ZKR.p.92a.)⁷、というように手は本来の空にあたり、手の裏は惑や現象の有にあたる。しかしこの肯定的表現はqの地平から初めて発せられるべきもので、pやそれ以前の地平からは、固定した実在としか見えない。そしてこれは道を惑から離れた何かとして実体視することと同じである。⁷従つて入理はp以前の地平に向けては、「一切は道に非ず」と説くしかないのである。そして本来のqからすれば一切は道なので修道も必要ないが、p以前からすれば、それがいかに仮の惑に覆われ、道と一つにあるといつても、やはり道への修は避けて通れない。⁸

以上考察してきたような、空や道が対象的に見られない性質は、有無の論理的相関構造の超越を、意識の側から捉え直して考える必要がある。それは法融の「絶観」ということにも深く関係する。これを究明するには、観が成立する構造と、その否定とが同時に考察されねばならない。この「絶観」について法融以上に立ち入って議論した人物に、例えば、宗密が牛頭宗に対応させた立場にある三論宗の吉蔵がいる。これは直接には禪の文献から外れるが、示唆的な点も多いので以下取り上げてみたい。

「観は本と縁を観ず。縁の既に尽くれば観も亦た尽くるが故に。縁の尽くるとき観は浄。観の尽くるとき縁は浄。縁の尽くるとき観は浄なれば、此の観は則ち観に非ず。観の尽くるとき縁は浄なれば、此の縁は則ち縁に非ず。故に縁に非ず観に非ず。縁観俱に尽きて始めて好く中観と名づくるなり。」⁽⁹⁾

ここには幾つかの重要な指摘が含まれている。

甲) 「観」とは必ず「縁」を「観」ずるものであるということ。意識とは常に何ものかについての意識であり、無心を問題にする時、もしくは自意識を反省する場合にさえ、そこには「知られる意識」と「知る意識」との相関関係が生じ、知る意識の側は無限遡及を行っても決して知られ得ないものとして残る。先の『宗鏡録』引用での α と β との相関構造は、必ず一方が主題的に「知られる」側、他方が主題化されない「知る意識」の立脚点となつて初めて成立している。いわば吉蔵の議論は、 α β の相関構造を、「観」という志向的な意識の問題として捉え直していると言える。従つて、「中観」に到るには、「観」より先に、「縁」の側を消去し去つてしまふこと、「観」を消すことを主題にするのではなく、「観」が成立する時既に前提となつていたものを問題にすることが方法となる。

「中観」は本来「知る意識」でしかなく、それを「知られる」側で扱おうとしても無限遡及にしかならないからである。

(乙) この決して「知られる」側に回り得ないものについて、「此の観は即ち観に非ず」という一見矛盾した表現を用いていること。様々な「縁」の中に観が組み込まれて成立している相対的な有無の世界は、通常の観の対象になる。しかし縁が既に尽きているため、「知られる」ものを「知る」という形式が最早成立しない状況にある「中」の世界を表現しようとすれば、それは表現されたとたんに「知られる」側に転化してしまうため、通常の観からはどこまでも矛盾的表現を通じてしか接近不可能という事情がここにはある。しかしさらに、両者の観は一方で異質でありながら、他方で全く対立的に領域を分けてしまっているのではない。結論から言うならば、「中観」は有無の観を排した処にあるのではなく、有無の観と一つにして、しかも飽くまで「知られる」側ではなく「知る側」においてはたらくということである。『宗鏡録』での γ の状態はこれに相当する。

「其の真を表するも真ならず、俗を表するも俗ならざるを以て、仮に真俗と言う。其の言を仮るを以て、名に物を得るの功なく、物に名に應ずるの實なし。⁽¹⁰⁾」

ここでは「真」が「中」、「俗」が「有無の世界」に対応する。そして、「真を表する」のが仮の俗諦からの視線、「真ならず」の「真」は真諦からの視線、「俗を表する」のが俗諦から、「俗ならざる」が真諦からであって、視線の立つ地平は言葉の背後に隠されている。俗諦では、真俗という対立した名が立てられた上で、それらが区別される。一方、真諦においては両者の本質的な区別はない。しかし、真諦の地平においては、真俗の区別の痕跡も見えないのではなく、俗諦における区別をはっきりと包み込んだ上で、且つそれらを区別なく見るという性質がある。

これは γ の性質に等しい。他方、俗諦の地平ではこの二重の視線は未だ成立せず、把握もできない。俗諦をも根本から支えているのは真諦であるが、真諦においては真俗は不二でありながら、且つ不一の側面も持つのである。言わば矛盾した二重性をどこまでも内に含み、真諦が俗諦を安易に解消してしまうことは慎重に控えられている。こゝまでは吉蔵の二諦説の論理だが、この俗諦から真諦への視線変更をより体験的に獲得させようとしたのが法融であり、その視線の相違は言語地平の相違、体験世界の相違として考えられる。本章では空の次元についての考察から始め、さらに言語地平の相違の表現に用いられる矛盾的表現の構文について扱った。次章では、この構文について更に考察するため、法融における言語地平の相違様式に触れ、そしてこの構文が議論される際に最も引き合いに出される『金剛般若経』の諸解釈について検討してみたい。

三 即非の論理と空の次元

1

これまで、禅の言語が機能する地平としての二つの次元がどのような関係にあるかを考察してきた。俗諦と空諦などは教学に於て既に区別されていることだが、禅では区別を対象知として把握することを拒否する傾向が強く、それゆえ空の次元を概念として主題化したとらない。従つて空の次元は論理整合的には語られず、むしろわざと内に矛盾を含む言語で語られることに、積極的な意義がある。「即非の論理」に類する逆説構文はその代表的なものの一つだが、本章では二つの言語次元という観点から、この構文に類似する禅の逆説表現について考察する。そこで第一節では、即非の論理と同様、次元の断絶を持つ構文を禅の文献から取り上げる。そして第二節では『金剛般若

若経』の解釈を参考にしながらさらに考察する。そこでまず、法融の『心銘』の確認から始めるが、言語次元の二重構造という観点からここで着目したいのは、凡夫における否定としての「無」が、同じ「無」という表記でありながら意味上肯定に反転する仕組みである。

①「三世は無物にして、無心無仏。衆生は無心なれば、無心に依りて出ず。」(SIN p. 457c)

②「無為にして無得なれば、無に依りて自ずから出ず。四等六度、一乗の道に同ず。」(SIN p. 458a)

ここでの着眼点は、「無」という言葉の、否定的ニュアンスから肯定の意味への移行である。①の最初の「無物」「無心」「無仏」と、②の「無為」「無得」は、有から離れるよう修行者へ一旦否定を促す機能がまだ残っている。それに対して①の二番目の「無心」と、②の「無」では、その「有から離れる」という機能がなくなり、従って無さえ成立しない状態になる。しかも意図によらず、②のように「自ずから」行われる。この後者の地平では、無は最早、空虚としての無ではない。問題は「無」という同じ言葉が意味を変えて、しかもそれ以上の説明なく用いられていることである。同じ『心銘』で「覚」という言葉はより鮮明にこの意味変容を示している。

「覚は不覚に由り、即覚無覚なり。両辺の得失に、誰か好悪を論ぜん。」(SIN p. 457c)

「正覚は無覚にして、真空は不空なり。」(SIN p. 458a)

覚が覚として観られるのは、覚と不覚との対立構造を前提とする。しかし、空の次元ではこの対立構造自体に本質的な意味がなくなるため、既に覚はそれまでの覚の意味を剝奪される。つまり、不覚から覚へ移行するのではなく、不覚から覚も不覚も問題にならない次元へ移行するのである。「即覚無覚」「正覚無覚」とはこうしたことで、「無覚」は覚を覚として「観」ることすら絶している。そこでは空さえ空虚の意味を剝奪され、仮にこれを「絶対

無」と言い換えたとしても、それは「絶対有」と何の相違もない。次節では、こうした矛盾表現における言語次元を考えるため、『金剛經』の「即非の論理」に発話主体の相違を見る解釈について検討したい。

2

この節では禅の矛盾表現について考察する手がかりとして、『金剛經』の諸解釈を取り上げたい。ここで、『金剛經』の「即非の論理」についての、かつてしばしば見られた直観主義的な解釈を、近年の文献学的な解釈に照らしながら批判的に考察することは、禅の即非構文の理解を深める上でも有意義だと考えられる。つまり、禅の「般若的直観」を言語次元の観点から検討し直すには、近年の『金剛經』解釈は参考とすることができる。『金剛經』では、この論理は次のような形式を典型として繰り返される。

「如来は、第一波羅蜜は即ち第一波羅蜜に非ずと説く。是れを第一波羅蜜と名づく。」⁽¹¹⁾

ここでは便宜上、「第一波羅蜜」の位置にある言葉を前から順にA1、A2、A3とする。鳩摩羅什訳『金剛般若經』では、こうした即非の論理が二八登場するが、そのうち三つのAを備えた形は二〇である。

大拙の解釈は「AはAだというのは、AはAでない、ゆえに、AはAである。」⁽¹²⁾と定式化するものであり、極めて謎めいた響きが強い。これは大拙が、即非の論理を「無分別」の「般若的直観」によって一挙解決することを強調した事実と大きく関係する。そして大拙はこの『金剛經』の論理を禅にもあてはめるが、最終的にこの直観が不可欠なことには同意できるにせよ、『金剛經』を禅的に解釈したり、また禅の即非構文を扱う場合にさえ、直観の前段階として考察すべきことはないだろうか。

そこで着目したいのは、A1とA2とが、それぞれ異なった発話主体によって見られたAであるという事実であ

る。「Aは非Aである」と示すだけでは、即非の論理の大部分に見られる「如來說」もしくは「仏説」という語が考慮から外されてしまう。つまり、A1を如来にとつてのA、A2をいわば凡夫にとつてのAとして区別するとうことである。⁽¹³⁾『金剛經』の即非の論理に関する近年の研究は、こうした発話主体の相違に着目している。それらの論考は、即非の文全体を語るのが如来の位置であり、しかも文の中に主体の相違を見出した点において、合理的なものである。⁽¹⁴⁾そこには「不立文字」などが陥りがちな、超言語的領域を安易に持ち出すことへの慎重な態度が見られる。こうした、Aと非Aとの間に、語る主体の相違を主張したものに、少し注目してみたい。

「如来によつて説かれたA1は、A2ではない、と如来によつて説かれた。それ故A3と如来は呼ぶ。⁽¹⁵⁾」

これは第一に、即非の文全体が如来の側から述べられたものであるということを前提とし、第二に、それを踏まえた上で、A1を如来にとつてのA、A2を凡夫に近い立場からのAとして区別している。凡夫の位置からすれば「般若波羅蜜」などは一つの固定した実在だが、如来の位置になって初めて、そうした凡夫の見方は如来の本来の見方ではないことが分かるという趣旨である。そして、一度修行の目的が明示された時はそこに達成すれば終りになってしまう危険性があるため、常にそれを「非ず」と否定して、精進を怠らないようにするという目的も挙げられる。⁽¹⁶⁾確かに『金剛經』の「即非の論理」に限るならば極めて妥当な説明である。

禅などの、『金剛經』以外の文献における即非構文に着目する場合にも、大拙が言及しなかつた主体の位置の相違は考察に含められるべきだろう。しかし禅文献では「般若の知」を、全く退けることもできない。でないと、この構文においてなぜAを言う主体がもっと明確に表明されず、常に矛盾した謎のような語られ方をするのか、積極的な理由づけが今一つ必要に思われるからである。分析的な考察をぎりぎりの処まで押し進めることを前提にし、

しかもそのぎりぎりの処から尚も一步踏み出すことは、禪を考察する場合には避けられない面があると思われる。

この主体を語らないことの意義を考察したい。そこでまず、『金剛經』のA3に関する禪的解釈を見直す必要がある。このA3は、A1とA2とが全く異なっているという、Aが持つ本質的な性質を捉え直し、Aを如来の視線から再び規定し直すものである。凡夫の視線からは、この「異なっている」という事実は分ならず、A3を語ることもできない。だが、この語り得ないということが、禪における次元の断絶を性格づけ、そこに発話主体の相違以上のものが見出せると考えられる。さて、A1とA2とを、「凡夫の虚妄の見」と「三界無法・畢竟空」「徹底否定の『絶対無』の場所」との対立としてとらえ、加えてA3をこの「絶対無」の場所に現成しありのままを肯定する「〈如〉の『性』」としている解釈がある。そして『金剛經』のA3を、禪の「見性」に相当させている。⁽¹⁷⁾

「Aは非Aである」だけでは、「非A」が単にAと対立しただけのもの、つまり「絶対無」ではなく分別による相對無に過ぎないと誤解される危険性もあるため、それを避けるために、單純肯定にも、相對無にも陥らない、「故にAと名づけられる」を加える必要性が生ずるということである。⁽¹⁸⁾しかし、このA3は凡夫の地平からは語り得ず、これを安易に言語化することは、却って「絶対無」の対象化になることにも注意せねばならない。それに対して、「Aは非Aである」までで止めることは、「絶対無」を徹底させることで、凡夫の地平で語れないものを文字通り語らないことであろう。「畢竟空」や「絶対無」が徹底されているなら、それは本来「ありのままの肯定」までを含んでいる訳であるから、それ以上A3を付け加える理由はなくなる。そして、「Aに非ず非Aに非ず」に見られるような、否定を固定化せず、否定という立場自体をも無意味にする表現は、「非A」を相対的な否定のままに滞らせない工夫ともなっている。そしてこの、單純否定と、否定自体の無意味化との間に、語り得ず、A3による

再肯定も不要な要因が浮び上るのである。つまりそれが、自己否定と自己変容とを媒介にした体験的な要因であり、この言語次元の逆転と強く関係する事柄なのである。次元そのものは知的対象化も言語化も不可能で、語り得ないものを語らないまま問題化する点に意義がある。

さて、「Aは非Aである」という、全く正反対のことを同値にする程の、禅の逆説的な表現は、如来が凡夫を引き上げるといふ理由に加え、その二者の間に連続的な道が敷かれているのではなく、むしろ強い意外性の感覚を含んだ、全く逆転的な方向転換が必要とされるといふことを暗示している。教学的な世俗諦と勝義諦という区分は、それだけを見れば何も逆説的ではない。しかし実際、例えば「般若の知」を追求している修行者は、その知へときりぎりの処まで接近したという意識に満たされた時、もう一步、今までと同じ方向に踏み出してその知に到達するのではなく、むしろ全く逆方向へとつき放たれることがその知の獲得となるのである。従って到達直前の意識からすると、実際の到達の方向は全くの逆転でなければならぬ⁽¹⁹⁾。さもなければ、禅語録において、弟子が師匠に「法の大意」を問おうとして、なぜその予想され得る答えとは全く関係のない、意表をついた動作がなされるのか、なぜ「平常心」に達した人には、仏や如来が問題にさえならず、悟りの痕跡も見えないのか、⁽²⁰⁾納得の行かない面が残る。悟りに近いと思っている状態、もしくは悟ったと意識している状態が実は悟りから一番遠く、逆に自分が仏から最も見放されていると苦しむ人間が、実は最も近かったというような逆説的な事態が、宗教にはしばしば存在する。こうした事態を直に表現するには、どの主体が語るAかをそのつど明示するのではなく、「AはAに非ず」と直接言う方が効果的とさえ考えられる。次元の断絶を体得させるために、敢えてその断絶を語らないのである。このように見て行くと、禅の即非構文には、合理的な解釈のみでも、大拙のように一気に直観を持ち込むのではな

く、宗教言語の次元構造をより具体的に踏まえた解釈が要求されると考えられる。

3

さて、これまで禅における二つの言語次元について考察してきたが、今度は実際に空の次元に立つと、この二重性はどうのような構造として見えてくるのか、もう少し検討したい。これは眼前の生滅と、本来としての無、もしくは無分別との関係の問題、いわば有と無との重層的な関係構造の問題である。『絶観論』では、心を波立たせる「有」の例に、例えば「行淫」が挙げられ、それを全く切り捨てて無分別が成り立つのではなく、それと同じ場に成り立つ旨が語られる。

「問うて曰く、因縁有ることを叵(は)して淫を行うを得んや。答えて曰く、天は地を覆い、陽は陰に合し、厠は上漏を承け、泉は溝に澍ぐ。心が此の如くに同ずれば、一切の行処に鄣(障礙)無し。若し情生分別すれば、乃至自らの家婦も亦た你的心を汚す。」(ZKR p. 97a)

ここで「行淫」は全く否定されていない。しかしそれは、あらゆるものがただありのままにあるような、無私、無分別の心が行為の中に浸透している限りで許される。しかし、この無分別の浸透がなく、行為へのとらわれの心が生ずるやいなや、どんな些細な「行淫」も厳しく糾弾される。行為の中に内在しつつも、行為から超越する二重構造なのである。同様のことは「妄語」「偷盜」、さらに「殺生」についても述べられるが、これらの行為における無分別の浸透は形がなく、一見分別のみの凡夫の行為と見分けのつかない微妙さがある。しかし心の内面においては決定的な断絶が要求されるのである。

この二重性は、例えば「頓」と「漸」とも言い換えられ得る。しかもこれは修行の時間的な差のことではなく、

事柄の問題として捉えなくてはならない。禅において頓漸の関係を論じて後に影響を与えた僧の一人に荷沢神会がいるが、彼は本来の頓を「無分別」、漸を「分別」の心の状態と見て、「如来は無分別智を以て、能く一切を分別す」という。無分別のみを強調して分別が消えても、逆に分別だけにとらわれてもならない。無分別という見えな背景から分別智がはたき出していなければならないのである。これを大拙は「無分別の分別」という言葉で標語のように用いたが、この二つの次元の重なり合いも微妙であり、常にどちらかに偏って理解される可能性がある。また、この二重の視線は飽くまで「如来」において同時に確保され得るのであり、凡夫では不可能である。禅籍でよく見られる極端に逆説的な構造や、語りの次元の省略も、「如来」において可能となる、空から有へと同時に行き渡る自在の視線に根柢を持つと考えられる。²¹⁾

おわりに

禅の言葉は、特に「即非の論理」に類する矛盾表現に見られるように、それを発する主体がどこにいるのかというところが問題となる。それは誰が発するかという単なる主語の問題ではなく、発する者がいる場所、悟りの次元のことである。この場所が受け手の側で理解されて初めて、禅の言語は伝達可能となる。そうでないと、例えば牛頭宗の遮詮に徹するような言語が、なぜ肯定へと開かれたものなのか、理解できなくなる。しかし繰り返すように、禅の言葉が発せられ受け取られるべき次元そのものが、言語化されて明示されることはあまりない。その理由は、この次元が言語の指示対象として客観化されるべきでない性質を持っているからであった。客観化されたものは、常に我々の知識によって「知られる」ものだが、対象がそこに置かれる次元、つまり背景となる地平は、いつも

「知る」意識の側が備えていなくてはならないものであって、殊に禅の場合、この地平は体験的に獲得される以外にないからである。そしてそれは、迷いの自己を覆すことと一つである。

さらに、通常の言葉の場合においても、発話者の地平が聞き手に共有されていない場合には、その言葉の正確なコンテキストに基づいた理解は不可能になるのに加え、禅の言葉の場合には、その地平が共有されているか否かで、意味が全く理解されないか正反対になることさえしばしばなのであった。例えば勝義諦の次元で初めて理解されるべき「体」などの実在性を帯びた言葉は、世俗諦の次元で考えられる有と同等に受け取られては、たちまち安易な本覚思想として誤解される危険性をはらんでいる。牛頭法融がことさらに遮詮を強調した理由もここにあり、勝義諦での「体」は、世俗諦では「無」と表記する方がよほど真意に近いのである。しかも世俗諦の次元へ発せられる「無」は、有との対立において無が考えられている限りは、決して解決されない。そうした無は必ず背後に有へのとらわれを隠しているのであって、これを消去し、求めるべきものとそうでないもの、価値あるものとないもの、などの対立を一度滅却したところに、それまでの無をも無効にする、本来の「空」の次元が開けてくるのだ。た。

また、禅のみならず、『金剛般若経』の「即非の論理」も、凡夫から考えられている「般若波羅蜜」などの概念と、如来におけるそれらとが、全く別物であることを明らかにする例である。そして禅の即非構文は、短い一文の中に二つの地平からの視線を矛盾的に表明し、しかも表立ってその地平を表さず、直に「Aは非Aである」と言い切るものであった。それは如来の視点から修行者を常に引き上げるといふ『金剛経』から見られる目的に加え、二つの地平間の断絶が自己否定によって、言い換えれば強い意外性の感覚によって隔てられていることを暗示するも

のである。そしてこの二つの地平は、凡夫から見れば大きな断絶を含むものの、一度如來の視点に立つと極めて微妙な形で重なり合っており、そしてそれらの関係は頓漸の思想などにも反映されているのであった。

略号

ZKR: 牛頭法融『絶観論』禅文化研究所中国禅録研究班編、昭和五十一年

SIN: 法融『心銘』大正蔵第五一巻

ZSS: 圭峯宗密『禅源諸詮集都序』大正蔵第四八巻

TZS: 宗密『中華伝心地禅門師資承襲図』続蔵経「支那撰述第二編第十五套

SCR: 永明延寿『宗鏡録』大正蔵第四八巻

注

(1) 悟りの「地平」という言葉は、その中に様々な言語が収められるべき一つの意味世界として用いた。個別の言語が主題化される時、地平は背後に沈んで見えないが、その言語が一定の意味の下に機能するために、常に不可欠な枠組みの役をなす。当然、地平を共有しない者同士では、表面上同じ言葉も異なった意味でしか機能しない。

(2) ここで言語の断絶として取り上げた事柄は、最近よく議論されているように、ウィトゲンシュタイン流の言語ゲームの相違とも形式上類似している。このゲームの中にいる者の暗黙の規則の内で行われる言語使用は、その規則を身につけていない者には通じず、しかもその規則自体は匿名性を帯びている点では地平と類似する。また、ゲームの規則自体の無根拠性は、凡夫における有無の相対的な世界における言語使用の無根拠性を暴露する上でも示唆的である。

(3) 禅言語が属する匿名の枠組みは、西田哲学が言う「場所」にも近いのではないかと思われる。この概念は、言語が一定の意味として機能する際に、必ずそこに「於いてある」必要のあるもの、という現象学的な地平に相当する機能を持つ。しかも、単なる意味地平に留まらず、その地平の更に背後にひそむ絶対無の場所へと開かれている。特に禅言語の断絶が問題になる場合、有の意味地平同士を隔てる断絶ではなく、有の場所と絶対無の場所とを隔てる断絶として考察されるべきであろう。

(4) 石頭『参同契』大正蔵第五一巻、四五九b。

- (5) 大正蔵経収録の『心銘』では、引用の第二句は「不勞智鑑、体自虚玄」となっている。
- (6) この句についても、「本来無一物、何処有塵埃」としてよく知れわたっている。
- (7) 道はノエマとして主体にとっての対象となることを拒否する。道がノエシスの側になれば、道は対象化もされず主体と一つになる。更にノエシスのな超越に至れば、有とも無とも言えなくなる。
- (8) 本来のqのみを語ってしまうと、何もしない煩惱まみれでもよいとされる誤解の危険性が生じる。禅の論理的に矛盾した言語からは、それを避ける意図を積極的に読み取る必要がある。例えば石頭の『参同契』に見られる「互いに廻りて互い廻らず。廻りて而も更に相い渉る。」(大正蔵第五一卷、四九五b)もしくは『臨濟録』の「劫を論じて途中に在りて、家舍を離れず」(大正蔵第四七卷、四九七a)を挙げたい。どちらも現象と本体との二つの地平から同時に語られており、しかもそれはpから本体が分別的に把握されることを拒否する工夫になっている。
- (9) 吉蔵『大乘玄論』巻第五、大正蔵第四五巻、七六b。
- (10) 吉蔵、前掲書、巻第一、一六c。
- (11) 鳩摩羅什訳『金剛般若経』大正蔵第八巻、七五〇b。中村元、紀野一義訳註『般若心経 金剛般若経』岩波文庫、一九九五年、第五二刷、七八一八〇頁。
- (12) 鈴木大拙『金剛経の禅 禅への道』鈴木大拙選集四、春秋社、一九九一年、一五頁。
- (13) A1A2の位置にくるAがそれぞれどの主体にとってのものかについては、論者によって多少相違がある。例えば「仏の極に属するAは、より凡夫に近い菩薩に属するAと異なっている」と解釈するもの(谷口富士夫『金剛般若経』における言語と対象)『仏教学』三〇号、山喜房仏書林、一九九一年、三七頁。逆に、「仏の説き給ふ(つまり凡夫へ言語によって指し示された)Aは、それ自体としては、実は(語り得ぬ本来の)Aではない」と、反対の位置で解釈するものもある(黒崎宏「即非の論理」のワイトゲンシュタイン的理解)『ワイトゲンシュタインと禅』東京、哲学書房、一九八七年、八七頁。だがどちらにせよ、A1A2の関係において本質的なのは、如来の本意であるAと凡夫におけるAとでは、語り手の立つ位置が断絶していることである。また、禅の即非構文の解釈にあたっては、本論ではこの断絶を言語次元の断絶として扱った。
- (14) 『金剛経』の即非の論理に関して言うならば、A1の位置の語が「多く本経以前に確立していたと考えられる概念や実践」であることに着目し、「それに対して新しい意味付けを与える」意義も語られている。『金剛経』については極めて妥当な意見だと考えられる(谷口、前掲書、三五頁)。
- (15) 末木文美士「即非の論理再考」『禅文化研究所紀要』第二十号、一九九四年、六一頁。

(16) 末木、前掲書、五六頁。

(17) 秋月龍珉「鈴木大拙の『即非の論理』とその展開」『現代のエスプリ』一三三号、一九七八年、一九頁。

(18) 「非A」までで止めておくのではなく、その後には再肯定を加える必要を強調するのは、宗密が前者を二諦説、後者を三諦説にあてはめ、前者を否定一方の不十分なものとした趣旨と一致する。だが本論の第三章で論じたように、本来は「非A」の中に既に肯定が含まれなくてはならない。宗密は荷沢宗の「見性」を、牛頭宗の「無」に對比させて、否定のみに陥らず「性」を「直示」するものとして評価する。だが、「A||非A」を無媒介的に「見」るのが禪の本意だとしても、その「見」自体が再び対象化されるという問題は常につきまとう。尤も、だからといって本論の立場は、『金剛般若経』における第三のAの意義まで退けるものではない。

(19) この逆方向への転覆に関して、例えば白隠などは詳しく記述している。拙稿「宗教体験と悟り——ジェイムズと白隠との比較から」『比較思想研究』二五号、一九九八年、「禅経験と宗教経験——白隠における見性の問題をめぐって」『禅文化研究所紀要』二三号、一九九七年、では主題的に扱ってみた。

(20) 白隠も含め、悟りの体験は求めていた問いに答えが与えられるのではなく、全身全霊をかけたその問い自体が根こそぎにされるというものである。つまり求めていた仏を見出すのではなく、そのような仏を求める根拠の方が、実はどこにもなかったという事実が目覚めることである。そこでは仏の否定さえ否定の意味を持ち得ない。なぜならこの否定は仏を求める問いの中で初めて問題になるのであり、その問い自体が無意味と化した所では、既に問題にもなり得ないからである。こうした問い自体の無意味化は我々の理解に苦しむ所だが、例えば黒崎宏は前掲書において、こうした禅のパラドックスを、ウイトゲンシュタインの哲学観に照らして論じている。その一つは、哲学の諸問題が「実は言語に関する誤解の産物なのであり、従ってそれらは本来無意味」であること、従って「哲学の諸問題がそこから発生する源が消えて無くなる」ようにすることが哲学の課題だとする考え方である（前掲書、三〇、三一頁）。ここで詳しく論ずる余裕はないが、これは、命題の一般形式を満たさない答えを要請する問い、例えば人生の意義についての問いは、一見もつともらしく見えて実は問いではないという考えに基づいた議論である。前期ウイトゲンシュタインには命題の一般形式といった考え方があがるが、後期の規則論からすれば、仏への問い、人生への問い自体、全て或る規則の中ではじめて成立するものに過ぎず、その規則の無根拠性が露わになった時、答えのみならず問いさえもが無意味化する、ということになるだろう。こうした哲学観は、体験知を重視する禅とは異なる面も含むが、悟りや公案の水解を考察するに当たって一つの示唆を与えようと考えられる。彼は「人生の問題が消滅した時、人は人生の問題が解決したことに気づく」とするが、それは人生の問題に対して有意な解答が与えられることは根本的に異なる。(Wittgenstein, Ludwig.

“Tractatus logico-philosophicus,” 6. 521. in: *SCHRIFTEN*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1960, S. 82.)

(21) 胡適校敦煌唐写本『神会和尚遺集』上海 亜東図書館、一九一九年、一三〇頁。この「頓」を、本論で扱った法融の「酔」に対する「醒」のように、飽くまで覚者の次元から発せられた言語と見る限り、「漸」と「頓」、「酔」と「醒」、「有」と「無」とは、本質的に同じ関係構造を持っている。

(22) 例えば臨済などは、ありのままに「着衣喫飯」することをそのまま道であると語るが、これを本当に実行できるのは徹底的に「無分別」の視線を獲得した者のみという事実が省略されている。この道は凡夫の分別の次元から考えられてはならない。

「私と汝」の問題

——中期西田哲学に動いているもの——

廣川和夫

〈論文要旨〉西田哲学は「私と汝」という問題の出現によって画期的な展開（転回）を遂げたと思われる。そこでまず、「私と汝」という問題はどこから来たのかを考える。西田は当初から「自覚」ということを究明してきた。自己が自己を知るといふことが「自己に於て」という場所と一つに捉えられた。場所をめぐる自己のあり方から「絶対に他なるもの」が言われてくる境位と、そこで自他の連関が開けてくるところが、目撃されなければならない。次に「私と汝」においていかなることが論じられているのか、その具体相に着目した。更に「私と汝」の問題はどこへ行くのかが問われる。その行方は「彼」である。私―汝―彼へと展開する思索を動かしている当のものは何か。この翻りを通していかなることが露になっているのか。それこそが、小論が明示し暗示しようと試みた唯一のことである。

〈キーワード〉場所、絶対に他なるもの、個物、私と汝の自覚、私―汝―彼、内―底―外

はじめに

西田幾多郎全集第六巻『無の自覚的限定』の第八論文は「私と汝」と題されている。それは六巻を代表するような重要な論文であり、六巻だけにとどまらず、西田哲学全体にとつても重要な位置を占めると思われる。というのは、「私と汝」の問題が出てきたといふそのことのうちに、それ以前の西田哲学に対する画期的な展開（転回）¹が告げられているからである。そこで、「私と汝」をめぐる、以下のように考察する。即ち、

- 一、「私と汝」という問題はどこから来たのか。どういう問題連関からしてそれが主題化されてきたのか。
- 二、「私と汝」においていかなることが論じられているのか。
- 三、「私と汝」の問題はどこへ行くのか。それはどのように展開してゆくのか。

一 どころから

a 「自」の立場

西田哲学のはじまりである『善の研究』は、「純粹經驗を唯一の實在としてすべてを説明してみたい」という試みである。そこでは、西洋哲学では乖離しがちな形而上学、經驗論、実存哲学が一体的におさえられ究明された、と指摘されている。⁽²⁾ 一体的におさえられたが故に、未だ分節されていなかった事柄がすぐに問題化してくる。それを受けとめ思索する中軸となったのが「自覚」である。『自覚に於ける直観と反省』（全集第二巻）以来、『一般者の自覚的体系』（五巻）、『無の自覚的限定』（六巻）等の標題が示すように、いわば「自覚」という大動脈がそのつどの思想の体を養ってきた。場所の立場の成立（『働くものから見るものへ』四巻）といっても、それは自覚を深く究明することにおいて開かれて来たのであり、自覚が、自己意識的自覚にとどまらず、場所的自覚になったということを意味している。

「見るものと見られるものが一」という自己意識的自覚が、「見る」という主体性に直接することで、その真相を開き出して来、「自己が自己に於て自己を見る」という定式を獲得した。自己が自己を掴むことにおいて、自己完結的独立性と同時に自己閉塞性とを得ていた「自己」は、「自己に於て」によって、即ち「自己が場所になる」

ことによつて、その閉鎖性が解かれる。自己がそこから成立し、自己がそこに於いて成立し得ている場所が、自覚に食い込んでくる。自己が自己を見る、限定する、それは場所に於てである。自己は場所に「於てある」即ち「場所の自己限定」である。自己の自己限定がその実、場所の自己限定をもとに成り立っている、ということである。自己の限定と場所の限定との二つがあるのではない。「自己の底には何物もあつてはならぬ、何物かが自己を限定すると考へれば、自己といふものはなくなる」(六・一八五)。自己限定ということが自己ということである。そしてまた、自己の底に抜かれた場所は「無の場所」として、場所の自己限定は「無の自己限定」である。それが「無の自覚」とも言われる。「対象的には絶対に無なるものが自己に於て自己を限定することが自覚である」(六・二三四)。そうすると、「場所の自己限定」として、「自己が自己を見る」即ち「見るものと見られるものと一」ということは、実は「見られないものと見られるものと一」ということであり、「見るものなくして見る」ということである。

「無の自覚」は、「説明できない」宗教的体験としても語られた。自覚というのは、実体的な「自己」の有する意識作用の一つではなく、自己の別名であるからして、真の自己は絶対に無なるものであるとも言われる。そこまで自己は、その根源性かつ事実性へと、即ち直接性へと、掘り下げられた。自己を掘り下げるといふことは、「ノエシス的に超越する」ことであると言われる。ノエマ的なるもの、自己の外に有るものや自己によつて立てられたもの、つまり対象的なるものを、自己として捉え損ねないよう、どこまでも対象的な把握から逃れる生きたものに、肉薄し、貫通されることである。

b 無に於て

「我々の自覚といふのは自己が自己に於て見るといふことである、而も自己として何物かが見られるかぎり、それは真の自己ではない、自己自身が見られなくなる時、即ち無にして自己自身を限定すると考へられる時、真の自己を見るのである、即ち真に自覚するのである。かかる意味に於て絶対に無にして自己自身を限定するのを絶対無の自覚といふのである、そこに我々は真の自己を見るのである。」(六・一一七)

ここまでは『一般者の自覚的体系』で既に達していたことである。『無の自覚的限定』の序で言われているように、『一般者の自覚的体系』では主語的なるものを超越することによって「表からその裏を見て行つた」。既に視線の先に「絶対無」を捉えていた。自己から〈無へ〉と視線が注がれていた。しかし西田は、「真の無の自己限定」というのは「見られた無の自己限定」ではなく「見る無の自己限定」であると言つて(六・一二二)、更なる直接化を要求する。そして『無の自覚的限定』で、「見られた無」つまりそれを見ている「自己」は「無に撞着した」。すると、「見る無」に転ぜられる。「自己」が对象的に「単に見られないと云ふのではなく、無と云はなければならぬ」といふ(六・一六七)とはつきり言われる。「見る無」は何を見るか。事実が事実自身を限定するということを見る。それが無のノエマ的限定として積極的に語られてくる。自己によつて立てられたノエマ的なるものを脱しノエシスのに絶対無に達した処で、一度否定されたノエマ的なるものが、今度は絶対無の方から、そのノエマ的限定として新たに生かされてくる。⁽⁴⁾

西田は『無の自覚的限定』で、実際に「無に撞着した」即ち無に立場した。その証拠に「転回」が生じている。〈無へ〉注がれていた視線は、そこに身を置くことで翻され、〈無から〉の視界が開けた。先に引いた序文の続き、

「此書に収めた論文に於ては、私は我々の自覚と考へるものの根柢を究明することによつて、裏から表を見ようと努めた」、これが転回が生じたことを示している。

しかし、このように言つただけではまるで機械的で、それではかの「転回」が、単線的に方向を交換しただけのことに聞こえるかもしれない。事態を平板化して捉え損なうことなきよう、もう一つの局面を摘出しなければならぬ。

c 無から

上述のこと、つまり、ノエシス的に無に達した処で無のノエマとして事実そのものが現在するということ、それは、なお「無に於て」という事態の圏内にある。「無に於て」は、その外がない。全てということが、そこから言われて来得る当の処である。それにもかかわらず、「無から」出るといふ事態が起る。その出方が問題である。「無に於ける」境域を踏まえて、更に「無から」の一步を積極的に踏み出す処に、ここでの新たな境位がある。

それを示しているのが、無の自覚と自己との離れとでも言うような事態である。これまでは無の自覚というと、自己がそこに定まっているあり方、「真の無我」とか「場所そのものになる」とかいわれる如き「状態」として語られることが多かった。そこでは真の自己は絶対無であると言われた。自己が、その否定を通して、無と一体的であった。ところが『無の自覚的限定』では「絶対無の自覚に接する」といふ言い方が出てくる。そこに、無の自覚と自己との間が空く。ある種の離れが見て取れる。このようにずれる処に何が起っているのか。

それは、我に返るといふことだと思われる。希有なる出来事として、特殊な（非日常的な）状態をも伴うような脱我的体験から、日常的な我に返っているということである。そしてこの返り方に、画期的な転調を見ることが

できる。

従来の返り方は、引き返すというべき事態であった。我を没した「真の自己」の充溢、その輝きに比して、そこから押し戻されるように返つて来た「自己」はいかにも闇である。そういう処で「真の自己」として求められてくるのは、ある種の〈状態〉——その人の心理状態に容易に還元されるような状態——である。

それに対して、ここでの返り方は、無の場所から積極的に返つている。そこから生きてくる。〈無に於て〉即ち無に立場し続けることに於て、自己から〈無へ〉と对象的に求めるような「自己」を踏み抜いた。だから、我に返るといつても、そのような「自己」にまたまた返るのではない。返る」というよりむしろ、出る。〈無から〉出てくる。無に於ける、我無き一体的〈状態〉から出て、無の場所に由来して、しかも出た処で「われ有り」。これは場所に「於てあるもの」としての「個人的自己」の産声である。

d 出るということ その積極性

我に「返る」のではなく「出る」のであると言った。この「出る」ということは、上田閑照氏の「言葉から出て言葉に出る」等の言い方に習ったものである。「日常から出て日常に戻る」と「日常から出て日常に出る」とは違う。どう違うか。日常において、場所が現在になるか否かの違いである。後者においてのみ場所が開かれている。前者においては「日常から出た」現場では場所が開かれていても、「日常に戻った」処では場所が塞がれている。我性が萌すと、境地としての場所は消える或は現在ではなくなるからである。それで、我性の支配する日常が消極的に見られるというのは当然である。そこでは、「日常から出た」処が「場所」としては反省にもたらされない。すると、場所のはたらきが出て来ない。「包む」として場所的に反省される場合でも、はたらきがないと、貫くの

でなく包むにとどまる（私の枠が温存されるくらいあり）。

また、返るといふ場合、日常に中心がある。出るといふ場合、脱我に重心が定まっており、そこを根底にして出て行く。出るといふことも限定するということ。出ることによって却って、出るといふことのもとは限定をゆるしつつ現じる。場所は自身を限定にゆだねて目立たぬ仕方の現在になる。場所は無である。それで、隆起する如くに物が目立ってくる。非日常的な底から日常に生が湧く。この場所自身の変容は、自己に即した処では、我性に障えらるる場所と我性をものもしない場所という違いとして現ずる。そこに於いて成立する主体のあり方は、「返る」といふ場合、日常という処に跳ね返されながらも、いわば顔は脱我の方を（あさつての方を）向いている（そこから脱我的恍惚に浸ったり耽ったりするということが起こる）。それに対し、脱我などに背を向け、その氣圏を背後にまとい、日常に出る。脱我を前に見ない、つまり距離を作らないという仕方でそれを日常に具体化することによって忘れて行く。この「出る」といふ積極性、それが、〈無へ〉でも〈無に於て〉でもない、〈無から〉と呼んだ独特な境域であり、場所の自己限定という動態である。それは我に墮ちるといふことまでもはじめから攝め取つていゝる如き積極性である。

このような〈無から〉出るといふ事態は、上述の「離れ」と一つに生じてくる。それによって、「自己とは無にして有なるものである」といわれたことは、自己とは場所にして個物であるという自己の二重性として、その振幅を広げる。そうして自己に、行為性と物性とを併せた身体が焦点を結び、個物として具体化する。そこに、思索の焦点が結ばれる。

以上のようなところに、『無の自覚的限定』に於ける自覚の深まりがある。即ちそれは、無に撞着して翻るとい

うことである。この転回を示している徴表はいくつもある。先に挙げた序文の「表から裏」に対する「裏から表」（もつとも「裏から」というより「底から」と言った方が事柄に適っている。西田自身「表―裏」の対置のみならず「表―底」の対置を語っている）。「何処までも結び附かないもの」であった「行為的自己」と「表現的自己」とが、「絶対無のノエシス即ノエマ」として結び附いたということ。⁽¹⁾ 宗教と哲学との関わり方の変転（註（6）参照）。「離れ」と絡んで「絶対の他」ということの登場。個物の成立。私と汝の問題の出現。「尋究無源水 源窮水不窮」という句の引用、等々。これらは『無の自覚的限定』における、翻りという一つの動的な事態の諸々の局所或は局面である。そうであれば、これらのうちの一つである「私と汝」を窓にして、その全体の連関や動きが見えてくると思われる。

e 「他」の出現

場所に「於てあるもの」としての個物の成立を見た。「私」がその根底の無の方から捉えられてきたのであるが、そこで「汝」がいかに出てくるか見ることにしよう。

無の自覚ということにおいて肝腎なことは、それが単に自己の〈状態〉ではなく、「自己に於て」開かれた〈場所〉であるということである。その場所をめぐって、我の成立の仕方を二通りあげた。⁽²⁾

一方は、場所に面して引き戻されるように我に返るあり方。この場合、場所は自我の「外」に表象され、或はいわゆる「無我の境地」のように、特殊な点の如く固定されて見られる。他方、我に積極的に出るあり方。この場合、場所は、「於てある場所」となる。そこから個物が限定され、そこに於て個物が自己限定する場所は、個物の外ではなく「底」になる。そうして、われ有りの処、具体的な有として個物がすでに成立している処では、自己の

「底」である無の場所は、個物に対しては「絶対^に他なるもの」である。それ故、「絶対^の他」といわれてくる処に、そこで問題になっている場面が日常的な現実であることが、告げられている。こうして「絶対^に他なるもの」をめぐって思索が胎動してくる。

f 非合理的なるもの——絶対^の他

自己の底の絶対^に他なるものとはいかなるものか。

「個物が個物自身の底に絶対^の他を見るときといふことは、自己自身の底に絶対^に自己自身を否定するものに撞着するといふ意味を有つてゐなければならぬ。かかる意味に於て絶対^の他と考へられるものは、私を殺すといふ意味を有つて居ると共に、我々の自己は自己自身の底にかかる絶対^の他を見ることによつて自己であるといふ意味に於て、それは私を生むものでなければならぬ。」(六・四〇一)

「ノエシスの限定の意義が深くなればなる程、自覚の意味が深まる」(六・一一八)のであるから、自覚即ち自己を知るといっても、それは知的対象として知られるのではない。知られたものは「何等かの意味に於て合理化せられたもの」であるから、「ノエシスの底には非合理的なるものがなければならぬ」(六・一一〇)、つまり自己の底には非合理的なるものがある。それは、自己を否定するもの即ち「自己を殺すもの」である。我々の自己は「絶対^の無から生れ絶対^の無に入る」。自己を殺し自己を生むもの、非合理的なるもの、自己の方からは何処までも限定し得ないもの、それが「絶対^の他」と言われる。自己はこの非合理的なるものをくぐつて、「生まれるもの死するもの」としての個物となる。こうして個物が、その一回性そして唯一性を獲得する。

「死即生」という仕方に出て来た個人的自己は、単に「一人」というだけではその唯一性が具体化されない。「個

物は何処までも自己自身を限定するものでなければならぬ。而も単にかかるものは個物ではない。個物は個物に対することによつて個物であるのである、人は人に対することによつて人であるのである」(六・三三五)。「人は人に対することによつて人である」ということにはなお注釈が必要かもしれない。これは、人に「なる」ということを欠いては理解できない。それは、初めから終わりまで人は人であると思つてすましている如き人間内在的な人間把握ではなく、人情のことでもない。先の「非合理」即ち非人間的なところを含んで人間を捉えているのである。むしろ、非人間的な処・個物ならざる処を中心に、そこから個物が個物になるということ、つまり個物の「成立」ということが目撃されているのである。(したがつて個物になるということが墮ちることであるという意味もはじめから畳み込まれている、ということとは上にも述べた)。そのうえで、個物と個物とが対するということがどういう処から可能になつているかを含めて、その対が問題になつているのである。個物という「一人」の底にある構造は、単に「私」的なものではない。「我々の自覚は個人的自覚を越えて広がる意味を有つてゐなければならぬ、個人的自覚そのものが自己否定の意義を有つてゐなければならぬ。かかる否定的統一の上に個人的自覚が成立するのである」(六・二三七)。つまり個物成立のもとにある個物ならざるもの、自己否定といわれる処、個物はそこで開かれており、そこに開かれている。そこは汝成立のもとでもある。そこで私は汝に通じている。「或個人が絶対の無から生れ絶対の無に入るといふことは、又他人が絶対の無から生れ絶対の無に入るといふことを意味してゐなければならぬ」(六・三三二)ということとは、私の成立は無数の他人の成立と一つにあるということである。したがつて個物の自己限定は無数の個物の相互限定となる。要するに「個物は唯、個物に対して限定せられるのである、私の生れる時、汝がなければならぬ」(六・四〇二)。

g 絶対の他と汝

こうして「非合理的なるもの―絶対の他―汝」という連関で「汝」が出て来た。「私」を限定する絶対到他なるものは直ちに「汝」をも限定する、ということであった。それと共に、もう少し違った相で汝が出て来る。これは、私と汝とが対し合う事態を一層現場に即して捉える方面を開く。今、問題にしてきたのは、真に非合理的なるもの、絶対に他なるもの、つまり絶対私と一体にならないもの、であった。自己の底にある「絶大の自然」はなお一体的になり得る。「我と自然とは兄弟」(六・二二三)であるといわれる。しかるに、「すべて理性的なるものは〔中略〕尚自己に於てあるものと云ふことができる。唯、私に対して如何ともすることができないものは汝である、真に私に対立し、真に客観的といふものは自然ではなくして汝でなければならぬ」(六・一九八)、つまり絶対到他なるものは汝であるということである。

さて、私が「於てあるもの」として唯一の個物となった時、同時に無数の個物が成立した。「個物は個物に対して個物」であり、個物と個物は「私と汝」として対し合う。しかもそれが場所の自己限定である。「私」の自覚を深めることにおいて、私の成立と共にある汝も自覚化され、自覚は「私と汝」の自覚となる。そこに「私と汝」の問題が主題化してくる。

したがってこれは、私の「内」へと向けていた目を、私の「外」の汝へと、単線的に向きを変えたということではない。反省的な知が対象的な知へ変わったということではない。「反省的知識」か「対象的知識」かという違い自体が、「知的対象に即して考へて居る」如き考え方の中での違いであって、両者は既に絶対無の自覚に於いて、そのノエマ的方向として位置付けられている(六・二一八―二一九)。ここで問題になる違いは、「知的対象に即して

居る」思惟と無の自覚的限定との違いである。故に「知的対象」の圏域を脱した処で「私と汝」を問わないかぎり、そのような関係は「私と汝」にはならず「君と僕」に過ぎない、といわれる。即ち汝は我と相対的な他人にすぎず、絶対に他なるものとは言えない。しかし、「私の底に汝があり、汝の底に私がある」と言われ、汝は、私の「外」に見られているのではなく、私の「底」で問題になっているのである。

二 「私と汝」において

h 「外から」と「底から」

絶対に他なるものはどこにあるか。自己の「底」にある。底とはいかなる処か。それは「自己に於て」ともいわれる。「自己の底」とか「自己に於て」とかいても、そこを内在的なものと考えた上で、他なるものをも包摂し自己同一化する大我の如きものを想定したり、或はそれを批判したり、ということとは起こり得る。実際、西田自身も「自己自身の中に絶対の他を見る」とも言っており、その言い方には「中に」「他を」取り込む、自我的膨張が語られているのではないか。否、むしろ逆である。内在化される他は「絶対の」他とは言われない。他を単に外に見るなら、それはひとごとでしかない外面的な見方にすぎない。「自己自身の中に絶対の他を」というところ、そこには自我の破裂音が響いている。「自己自身を破壊することによつてそれが真の個物であり得るのである。個物は破壊せらるべく有るのである」(六・二九四)。言い換えれば、そこに、否定ということがある、即ち「我々が自己の中に絶対の他を見るといふ時、それは〔中略〕自己自身を否定する意味を有つ」(六・四一七)のであり、「個人的自己の立場から、行為によつて他を自己となすといふ方向を何処まで進んでも、遂に他人に達することはできな

い、何処までも個人的自己の拡大に過ぎない、「中略」かかる方向を否定する方向に於て、私と汝とが相接するのである」(六・三二六―三二七)。かくして、自己の底とは、「自己」を覆う膜のようなものではなく、底抜けの開放である。⁽¹³⁾そこから、「自己に於て絶対の他を見る」とともに「絶対の他に於て自己を見る」ということも言われてくるのである。「絶対の他に於て自己を」という境位によつて、上記のことは一層明確になる、即ち「絶対の他に於て自己を見るといふことによつて、自己拡大と反対の意味に於て自己の中に絶対の他を見ると云ひ得るのである。そしてそこに我々は真に私が私であるものとなると云ひ得るのである」(六・四二四)。

i 他の二重性

要するに、右の問題は西田哲学のいわゆる「場所」の理解をめぐっている。自己は、「死して蘇る」ということをくぐるが故の二重構造をしている。それを上で、自己とは場所にして個物である、と述べた。二重は二元ではないので、それを一言で言えば、「自己とは場所に於てある個物である」と言えるだろう。この自己の構造のもとで、個物と一つに登場してきた「絶対の他」も、したがって二重性をもっている。

一方で、絶対の他は場所であり、「私と汝」の間にある。「一つの人格と人格とは絶対の無を隔てて相対するのである、絶対の死即生なるものが私と汝とを相結合するのである。」(六・三二七)。他方、「絶対の他なる汝」といわれるように、絶対の他は個物としての汝のことを謂っている。

しかし、両者はどうなっているのか。全く別のものではないのか。絶対の他といつても絶対無のことであり、絶対無とは「場所」であつて、「於てあるもの」たる個物が絶対無であると言えはおかしい。しかも、絶対無といつてもそれは自覚の事柄であるから、他人である汝を絶対無であるとは言えない。そんな疑問が生じるかもしれない

い。

私と汝の間といっても、それは場所であるから、あたかも物のように、私と汝と並ぶ第三項として考えることはできない。私と汝とを両ながらに表象して、その中間にあるのが間であるというような「間」は、「場所」ではない。私と汝とが向かい合う現場に、そんな間はない。かつ、説明的には「私と汝」と掲げられても、現場的には「汝」と並び表象される「私」など無い。唯一の個物と個物との向かい合いはどういうことかというところ、私と汝とが互に絶対の他であるといふことは私と汝とを他より限定するものなきことを意味〔六・四〇三〕している。場所としての絶対の他は、私が汝とは「絶対⁽¹⁴⁾に他である」という処にはたらいっている。したがって「絶対の他」は具体的には汝である。しかしながら、このような絶対の他と汝との密着は何に由来するのであるか。これは西田哲学の窮極の処が無であり、場所である、ということによつてはじめて可能になる事態ではなからうか。⁽¹⁴⁾

したがって私と汝の対峙の仕方は、「私の底に汝があり、汝の底に私がある、私は私の底を通じて汝へ、汝は汝の底を通じて私へ結合するのである、絶対⁽¹⁵⁾に他なるが故に内的に結合するのである」〔六・三八一〕という仕方である。例えば趣味を通して、または日本語によつて、出会うというのではない。つまり「私と汝とを包摂する何等の一般者もない」。周辺のなものを共有することで認め合うというのではなく、ノエシ的に超越する、周辺を一旦は廃して中心に躍入する、生きたものに触れる。生命の自覚に於て、出会う。「個人と個人とは自覚的限定の尖端に於て直接相触れて居るのである」〔六・三三七〕。その上で「生にとつては中心と周辺とは同様に本質的である」⁽¹⁵⁾という如く、周辺のと思われたものも別風光に置かれるであらう。

「私と汝との間に於ては、如何なる意味に於ても、ノエマ的連続といふ如きことを認めることはできぬ。而も私

は汝を認めることによつて私であり、汝は私を認めることによつて汝である。我々の個人的自己が個人的自己であるには、自己自身の底に絶対に非合理的なるものを認めねばならぬ、絶対の他を見なければならぬ。而もそれが単なる他と考へられるならば、自己といふものはない。それは絶対に他なると共に、私をして私たらしめるものでなければならぬ、即ちそれは汝といふ意味を有つたものでなければならぬ」(六・四三五)。かくして、絶対の他の二重性を一言で言えば「私と汝とは絶対に他なるものである」(六・三八一、四〇三)ということになる。

ⅰ 空間性

「自己が自己に於て自己を見る」という「私」の自覚が、「自己に於て絶対の他を見、絶対の他に於て自己を見る」という「私と汝」の自覚に転じてきた。このように転ずる処に何が動いているのか。

自己の底に自己を脱した処、絶対の無、それは「永遠の今」といわれるような「現在」である。現在と言っても、それは単に時間的な規定ではない。単に時間的ではないという、そこが動く。

その動きの痕跡を『無の自覚的限定』の論文の標題に見ることが出来る。「私の絶対無の自己限定といふもの」(第三論文) 即ち無にして自己自身を限定するということは、「永遠の今の自己限定」(第四論文)ともいわれるが、それを単に時を「超越」したような「永遠」や「絶対時」と考えるのはノエマ的見方にすぎない。それは「時を包んだもの」である。包むとは如何。永遠の今の自己限定が「時がなくなるといふことではなくして、却つて今が今自身を限定する」ということである。単に時を越えるのではなく時を限定する(越えるというならばここ)、その仕方は底のない現在が現在自身を限定するという仕方である。そこで「現在が分散」される、即ち「現在がノエマ的束縛を脱して無数の現在が成立する」(六・一四八)〔水不窮〕。ここに「私と汝」や「無数の個物」が胎動して

いる。それで「時間的なるもの及び非時間的なるもの」(第五論文)ということとは、まず時間的なるものの底に「永遠の今」という非時間的なるものに触れるということであるが、それは「自己に於て自己自身の限定として無数の今を成立せしめるもの」(六・一四八)であるから、非時間的なるものに別の含みがこもってくる。「真の永遠といふものは単に時を超越したのではなくして之に於て無数の時が成立する空間の如きものでなければならぬ」(六・二三五)。即ち、非時間的なるものとは空間性をも謂っている。「自愛と他愛及び弁証法」(第六論文)ということ、個人的自己の自己限定という自愛は時間的なるものであり、その限定の底に他愛という空間的なるものを見た上で、いよいよ「時の限定の底には時を越えたものがなければならぬ、而してそれは私と汝との関係でなければならぬ」(六・二三七)と言われ、「私と汝」の問題に入って行くのである。(時間の底・自己の底を究明することにおいて翻転して開けてくる空間を踏まえることなしに、即ち『無の自覚的限定』での動性に触れずに、七巻『哲学の根本問題』以降に重心のおかれてきた「空間」や「世界」を理解しようとすれば、それは平面的になるであらう。)

要するに、時が、時の根源から、「永遠の今」の方から、究明された。永遠の今の自己限定により無数の現在が成立する。時が、永遠の今の自己限定として、個物化する。時が、無数の個物として、個物化してくることで、空間性を空けてくる。時がその根源から空間化してくる。無が、具現し、具体化してくる。無の自己限定ということである。

この転回の秘論はどこにあるのか。おそらく、自覚の「自己に於て」という処にある。自己に於てということ、自己内在的な「境地」ではなく、脱我的な場所であるが故に、そこに汝も生まれてくることができるのである。

り、そこから歴史や社会の拡がりまで開けてくるのである。

自覚の深まりに於いて、尖端を抜けて底に達した。即ち翻った。そうして脱我ということが、「自己の底」という「一人」の処から回転して、「人と人」の処にも要求されてくる。言い換えれば、無の自己限定ということが問われる処が具体化してきた。場所がその無に休らっているのか、或は場所が人間（我性）によって塞がれているのか、物々しい日常の場面で、我あり汝ありのままに、脱我性が問われてきているのである。

k 呼聲

具体性、日常性ということを強調したが、まさにそれに見合った仕方では西田は語っている。

「私は汝を認めることによつて私であり、汝は私を認めることによつて汝である」といわれたが、「認める」とはどういうことか。それは「話し合ふ」（六・三九二）ことであり「互に応答する」（六・三九三）ことである、といわれている。

「自己が自己に於て絶対の他を見ると考へる時、我々の自己は死することによつて生きるといふ意味を有し、他の人格を認めることによつて自己が自己となる、私の根柢に汝があり汝の根柢に私があると云ふことができる。かかる弁証法的限定に於ては私に於て見る他と考へられるものは、単なる他ではなくして汝の呼聲の意味を有つてゐなければならない。」（六・三九七）

「応答」とは「汝の呼聲」に対する応答である。「応答」するまえに「汝の呼聲」がある。「汝の呼聲」と私の「応答」とをつなぐ欠くべからざるもの、西田の言及は少ないが当然「呼聲」と対をなすもの、それは何か。「汝の呼聲」がする処、そこでの私のあり方は「聞く」である。「応答」のまえに「聞く」がある。聞かずして応答は

できない。「汝の呼声」が響く時、そこで「聞く（受け取る）」時、ここでは未だ私は「応答」していない。未だ我々なくして「絶対の他に没入する」、開かれていた。それが「聞く」である。

しかし、「私と汝」という関係は、他に没入すると言っても「単に無差別的に自他合一するといふ意味ではない」（六・三九八）「所謂自他合一と正反対の意味がなければならない」（六・三九三）といわれる。単に一体となつてしまふのではなく、むしろ「自己と他との間には、絶対に越えることのできない間隙がなければならない。我々の個人的自己の立場に於ては、越えることのできない障壁に撞着せざるを得ない」（六・三三三）。自他合一ではなくて、「絶対の他に没入すると共に、そこから生れる」（六・四〇二）といわれる。混沌無差別ではなく、そこで汝の声を聞く。「聞く」処に於いて受け取られた「汝の呼声」は「私」を呼び起すものである。

「個人的自己は唯、個人的自己によつて呼び起されるのである、個人的自己を呼び起すものは亦個人的自己でなければならぬ。」（六・三九八—三九九）

「汝の呼声」を「聞く」ことで「私」が呼び起される。汝の声によつて私は生まれるのである。それでも、「呼び起される」とは応える一呼吸手前である。そこに何かが生じつつある。「聞く」という場所につわつてゐるものがある。聞いたのは私を呼ぶ声である。私がつとめられている。聞き得たら、私の応えが待たれている方へ、応えが湧く。応答する、即ち言う、その息吹に「われ有り」。聞いて言う、応答するという仕方と言う処に、呼び起された「個人的自己」としての「私」が生まれる。こうして「互に応答すること」が成就する。ここに、「話し合ふ」という「私と汝」の関係がある。

「自己に於て他を」という時、汝を「まへ」に見る（正確には、汝が見えている）。「他に於て自己を」という時、

自己などは見えない、見られないのではないか。その見るとは如何。自己を見るといふかぎり、ここでもそれは「まへ」には見られない。自己を見ていたら聞けないであろう。「他に於て」といわれている処にはこちらの聞というあり方がある。私が自己を失う聞の場に於いて汝がいる。そこで自己を見るときも「自己が自己を」握むのではなく、他の声が自己を主導する。他に於て、即ち呼ばれて、応えるという行為に於て自己が現れ出る。「まへ」に見られないものが表現として象られている。「自己が自己を」握まない仕方での「自己を見る」ということ。ここで無の自己限定が他からの限定である。外を見るのでも内省や内観でもない非対象的な見る、表現というある種の見え方、それは見ることであり且つ「真に私が私であるものとなる」ということでもある。

このようにして、個物は個物に対した処で個物になる。個物には尽きないものの方から定まる、即ち「無の自己限定」として個物になる。個物と個物とが対し合う処に無がはたらく。「私と汝」と対することが「無の自己限定」となり、「私と汝」と話すことが「無の場所」に於ける事件となる。とはいえ、有るのは「個物と個物との相互限定」のみである。そのいとなみそのまま「絶対無の上の足踏」であり、そこに限りない能動性が湧出する。

三 二二二

無の自己限定が、「私と汝」が話し合うという個物と個物の相互限定として具体化された。そこが「原始歴史の事実」とされ、そこに社会的・歴史的なるものがそのもとから見えってくる視界が開かれた。問題なのは歴史社会が主題化されたということよりも、主題化する仕方とその仕方がそこに由来する場所である（問題の対象を新にすることは、直に思想を新にすることではない）（九・七）。いわゆる「歴史社会」を持ち込んだり付け加えたりする

のではなく、無の自己限定というような事柄を離れないで歴史・社会を見透し得る位置がここで掘り当てられたということに注目すべきである。場所が世界として具体化されてくる。無の気圏に晒された「世界」の哲学が展開されることで「転回」は完了し、これ以降は立場の変更はない。したがってこの転回は西田哲学全体にとっての、いわば頂上にあたる。⁽¹⁶⁾そこからの視界を实地に歩むことであぶり出しのように点ぜられてくる問題連関を課題とするのが後期の思索であると言えるかもしれない。後年「私は私の立場から種々なる特殊問題を考へることによつて益々自己の根本思想の確信を深くするのである」(二〇・六)と言われる。上述してきた「無から」ということの具体化として、「世界から」ということが可能になったと思われるが、それではその展開の契機をどこに見出せるであろうか。

『哲学の根本問題 続編(弁証法的世界)』(七卷)の序文に、六卷から七卷にわたる思索の展開(転回)が、西田自身によつて語り出されている。そこで、『無の自覚的限定』に次ぐ著書『哲学の根本問題(行為の世界)』(七卷)所収の論文である「私と世界」について、「私と汝」の立場に対すると同様の批判がある。「前書の「私と世界」に於ては尚自己から世界を見るという立場が主となつてゐたと思ふ。従つて客観的限定といふものを明にするのが不十分であつた。我々の個人的自己といふものは自己自身を限定する世界の個物的限定に即して考へられるものに過ぎない」(七・二〇三)。ここでは、世界が世界自身を限定するという立場に重心がある。個物は、世界の方からその個物的限定として考えられるということである。といっても、世界がオートマチックに、或は決定論的に動いて行くというのではない。引用中の「客観的限定」というのは、知的自己によつて見られた主観客観関係の内の一方である「客観」のことではない。ここでの客観的限定というのは、行為の場でのそれであり、世界の自己限

定と別のことではない。世界が世界自身を限定する、そこに参入しているあり方が行為である。先の論文集の副題が「行為の世界」であり、そこで「行為的自己の立場」が標榜されるゆえんであり、更にそれは「行為的直観」へと熟してゆく。ついでに言えば主客合一ということも意識の状態を表す規定ではなく、行為に於いて開けている世界の規定としていわれるようになる。「我々は意識的自己として行為するのではなく歴史的世界に於ける個物として行為する」のであり、かかる行為とは「非連続の連続の世界が自己自身を限定すること」であると云われる（八・六五）。

「我々が意識的自己の立場を否定して行為的自己の立場に立つといふことは、私が彼の立場に立つことである、私が彼となることである」（八・五六）。ここに新たな展開の契機が語られている。そして、先に自己や絶対の他の二重性ということ述べたが、それは「非連続の連続」とも言える。この「非連続の連続」を徹底させる要求が思索の展開を促す。

「単に私と汝との関係だけでは真に非連続の連続といふものは考へられない。真に非連続の連続といふものが考へられるには彼といふものが入つて来なければならぬ」（七・二〇三）。非連続性・「我々の如何ともすることができない」絶対に他という性格を更に鋭く見てゆき、他性の彼方的なところを十全に汲むと、「彼」と言わなければ収まりがつかないほどの事態があり、そこを踏まえることで初めて「真に客観的なもの」がそれとして明らかにされる。そして絶対の他の二重性が分離し、規定が一義的になって行く。絶対の他は、私の底にして汝の底でもあり、かつ私の底にある汝でもあった。一方の汝は、「底」よりむしろ再び「外」といわれるほどに非連続性が強調され、私の「外」の個物となる。「外」なる汝と私とは「弁証法的」に結合するほかなくなってくる。他方の「底」

といわれた「場所」は、絶対に相対立する個物と個物とを媒介する媒介者Mと規定され、それがまた「世界」といわれる（即ち「弁証法的―一般者としての世界」。「私と汝」という臨場感のある言い方よりも、私も汝も等しく個物といわれるようになる。とはいえ「汝」というと、私の対としてなお「私」からの方向を残すとも言える。かくして「個物と個物との相互限定」という「論理的」規定によって語られる頻度が増していく。それは「自己から」の見方を脱して「世界から」見る見方の遂行という面をもつであろう。世界からといっても自己の於てある世界からである。そうではあっても、どこか思索が鳥瞰的にならなかつたか。また『無の自覚的限定』から『哲学の根本問題』へは展開か転回かという問題は、「彼」と、そこに集約的に見得る後期の思索を究明せざるを得なくなり、ここでの課題を優に越えてしまうので、留保したい。

むすび

かくして「私」から「汝」そして「彼」へと転じ、それにつれて思索すべきものの所在が「内」から「底」へ、更に「外」へと転じた。西田によつて書かれたものを後追ひすればそう読める。しかしその思索の現在、現場的な動きにおいて何が動いているのか。

生命、であると思われる。西田哲学のいとなみは生命の自覚であると言い得る。生命の自覚、それは「自分が」生きているという「まへ」に生命が生きている、ということであると言える。この「まへ」が本当に生きたものの場所である。そこに遡源すると、そこが転じて、「自分」の「まへ」に汝がいる、と現ずる。これが生命の動き、「我々の生命の必然なる転回」である。「未だ主もなく客もない」即ち主客の別れる「まへ」、そこにすでに込めら

れているものである。純粹経験という「ものの見えたる光」がどこまで射しているのか、それはいかなる光であるのか、生命は何を命じているのか、ということとは、西田哲学の展開を辿ることに「球が転ずるが如く」明らかになつてゆくであらう。

註

西田幾多郎全集（岩波書店、第三刷、一九七八—一九八〇年）からの引用は本文中に巻数と頁数を付した。引用中の（一）は筆者による註である。

（一）大橋良介『西田哲学の世界 あるいは哲学の転回』筑摩書房、一九九五年。氏はそこで、西田哲学において生じている転回を「場所論的転回」と名付け、それに二つの局面をあげ、その第二にして本来的な局面を後期の思索において（就中「群論的自覚」として）抽出した。本稿での考察は、その第一と第二の局面の間にあたるだろう。

（二）上田閑照『西田哲学への導き 経験と自覚』岩波書店、一九九八年、三五—三六頁。

（三）『善の研究』以来、私の目的は、何処までも直接的な、最も根本的な立場から物を見、物を考へようと云ふにあつた。すべてがそこからそこへといふ立場を把握するにあつた（九・三）と言われるように、西田にとつての真理性とでも言うべきものは、直接性であると言つていいだろう。それは原実的な根源性の、現実的な経験とでも言えようか。

（四）「自己」の方からではなく、絶対無の方からということが、ありのままということである。「对象的限定の方向に無限に自己自身を限定する対象的なるものが見られなくなると共に、反省的限定の方向に無限に自己自身を限定する自己といふものが見られなくなり、「有るもの」が有るがままに自己自身を見る」（六・九五）。それは「事実が事実自身を限定する」と言われたことでもある。

（五）「純粹経験の範囲外に出ることはできぬ」（一・一六）、「そこ（絶対無の自覚）にすべてのものの根柢があるのである、それは我々の自覚的自己の根柢たるのみならず、神そのものの根柢となるのである」（六・一一）等。

（六）これと軌を一にしているのが、宗教理解の変転である。『一般者の自覚的体系』までは絶対無の自覚という「見るものも見られるものもなく色即是空空即是色の宗教的体験」（五・四五）とか「言語を絶し思慮を絶した神秘的直観の世界」（五・一八〇）とか言われた。『無の自覚的限定』で「所謂エクスタシスといふ如きものは宗教の本質ではない」（六・一五五）と言われ、

絶対無の自覚や宗教を固定化している「神秘的体験」という特殊性を批判すること、宗教のありかが日常化されてくる。拙論「宗教哲学という立場——西田哲学をてがかりに」(『龍谷哲学論集』第十一号、一九九七年)参照。

(7) その返り方の諸相は例えば以下の如くである。無が壁の如くなり、そこに当たって跳ね返される。(状態)が消えるにつれて元の木阿弥ということになる(例えば、玉城康四郎『ダンマの顕現』大蔵出版、一九九五年、一九、二〇頁)。脱我は「無我の境地」という特殊な「体験」として固定化され、自己に属するものにされる。脱我は神仏として、或は神仏との接触として、本来的なものとして、それによって非本来的な我々の日常は包まれるとされる等。

(8) 『善の研究』で「個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである」(一・四、二八)とされていた。そこでは「個人あつて経験あるにあらず」ということははっきり打ち出されていたが、「経験あつて個人あるのである」ということが哲学的な規定を獲得するのは、やっとこの『無の自覚的限定』で、である。

(9) 『生きるということ』人文書院、一九九一年、一七七頁等。「言葉(自己、世界等)に関しても言われる」から出て言葉に出る」と言われるとき、その「くに出る」という言い方には、ある独特のニュアンスがこめられていると思われる。あえて言えば、無の自己限定、場所の自己限定という事柄がそこに盛られているように思われる。それは目立たない仕方では語られており、また特殊な概念や術語ではないので、以下の説明は筆者の受けとめ方にすぎず、またその言葉の使い方は不自然さを感じさせるかもしれない。

(10) 「無へ」と求めていた者にとつて「無に於て」とは回心という意味さえもつ転換である。「無から」とはその上で生じるもう一つの転換であり、翻りと呼んでいるのはこれである。この、第二の転換の発端は、無に「於て」に到りたる後「出る」という、あたかも山に登ってそれから降りるといふ如き間延びした関係ではなく、過程的に考えられず(過程が生じるのは大分あとの話である)、場所に於いて既に出てきているという、「瞬間的限定」の如き密接さにおいて成就する事態である(この密接の反復は絶対の他の二重性の処で日常化する。後述。註〔14〕参照)。

(11) 拙論「西田哲学における身体の思索(一)」(『北陸宗教文化』第一〇号、一九九八年)にて身体という主題のもとで「一般者の自覚的体系」と「無の自覚的限定」とにおける行為と表現の関わり方についても触れた。

(12) 一方から他方へ翻りの途上には神秘家のいわゆる「魂の闇夜」、或は「高次の絶望」がある。ハインリヒ・ゾイゼ(神谷完訳)『ゾイゼの生涯』(創文社、一九九一年)二八頁、西谷啓治著作集(創文社、一九八六—一九九五年)第六卷、三〇、四〇頁参照。また、ハイデッガーの思索における飛躍とか瞬間とか瞬間とかいう脱我的「経験」と、そこから開かれてくる長い「道」、そこに自覚の動性を見ようと試みかけたことがある(『ハイデッガーの《経験》をめぐって——「同一性と差異」を手がかりに』『龍谷哲

- 学論集」第十号、一九九五年）が、その際「既にいる処になおいない」という、本註で指摘せんとしている境域を主題にした。
- (13) 「底」と「外」との違いは宗教的には以下のように言われている。「単に他に於て自己を見ると考へるならば、我と物と扱ふ所はない。神は何処までも我々の底から働くものでなければならぬ。外から働くものは盲目的力に過ぎない。我々は我々の底に超越を見るのである。」(六・四二五)
- (14) この密着は、宗教的には以下のようにいわれている。「我々は各の人に於て神を見るのである」(六・二二四)。そう言い得る根底には「神といふのは〔中略〕我々が之によつて之に於て成立する場所の如きもの」(六・二三八)という洞察がある。註(10)参照。
- (15) 西谷啓治著作集第一巻、四七頁。
- (16) 拙稿「山——西田哲学の体認のために」(『北陸宗教文化』第一二号、一九九九年所収) 参照。
- (17) この「自覚の動性」、脱我から出づる道は、宗教において顯著に具現しているが、汝や彼という処にまで通ずるということは宗教においても稀であると言われる(例えば自分の修行や身体的境地がどこまで達したかが気になるようでは真に汝への方向など開かれぬであろう)。西谷啓治著作集第六巻「宗教哲学―序論」、山内貞男「非日常性から日常性へ——「神秘的合一」における転換の問題」(桃山学院大学『キリスト教論集』一七号、一九八一年所収)、『歎異抄』等を参照。また、「彼」ということこの「センズの理解」のために上田閑照氏の以下のものを挙げておきたい。『西田幾多郎 人間の生涯ということ』(岩波書店、一九九五年)三一頁以下、『ことばの実存』(筑摩書房、一九九七年)所収「彼一語 我一語 秋深みかも」「わが『道草』の道」。