

西谷啓治の禅思想——空の立場

清水 大介

小稿では、西谷啓治（一九〇〇—一九九〇）の基本的な名著『宗教とは何か⁽¹⁾』（「緒言」）によれば大部分は一九五四年—五五年に発表）の空の立場の特性について、まだ残されていた重要部分の註解を行う。取り扱われるのは、「中」と「自」についてである。またそれによって西谷の禅思想の基本が些かなりとも明らかにされることにもなるかと思う⁽²⁾。

西谷は『宗教とは何か』において、東洋的な「空の立場」を提示し、それが如何なる立場であるかを試行的に論究している。本書が西谷の基本的な名著であるというのは、それ以後に発表された主要な著書である『禅の立場⁽³⁾』（「初出一覧」）によれば主要部分は一九六七年—一九六九年に発表と『寒山詩⁽⁴⁾』（一番古い筑摩世界古典文学全集版は一九七四年に刊行）、及び幾つかの論文が、西谷自身の境涯の更なる深化と幽邃を示すものとはいえ、対決されている内容の基本性・広さ・豊穡さにおいては、力作である『宗教とは何か』にとっとうてい比肩しえないからである。『宗教とは何か』が、西谷の禅修行を中心とする独自の思想的

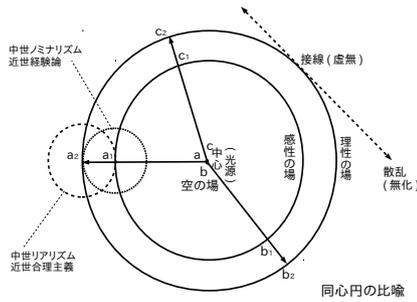
立場を確立・宣言したのであり、『禅の立場』と『寒山詩』及びその他の関連論文は、そうした立場での思想を深め、明瞭化・純粋化させ、さらには補完したと位置付けるのが妥当かと思われる。

1 中

有が空と一つにのみ有であるということ、すなわち有即空、空即有という事態は、「もの」が「現ずるもの」なくして現ずる」ということであり、『もの』自体がそのまま現象である」ということである。そこから、「もの」自体の根源的な有り方はそのまま「仮現」であり、有は根底的に「仮」の性格をもつことになる。しかし、仮現だからといって虚偽の有り方をしていくわけではなく、むしろ仮現のまま「真実の有」なのである。現ずるもの（実有、実在的なもの、実体など）なくして仮現する「もの」の「現」は、実にして仮、仮にして実である。空から如実に仮が現ずる。このような空からの仮現という、「もの」自体の根源的な有り方を、西谷は、古人にならって「中」と呼んだ⁽⁵⁾。

1・1 同心円の中心としての「中」(第四章第三節註解)

西谷は「中」を説明するに、まず「同心円の比喩」における円の中心として説き始めている。この比喩の「同心円」は、西洋形而上学の「有の体系」を表示するという役割をもっており、空の場そのものを表現するものではない。「同心円の比喩」においては、中心に「もの」自体の根源的な「真実の有」が光源として置かれ、二つある円周の一つが感性のレベルを、もう一つが理性(知性)のレベルを表示する。つまり二円周はそれぞれスクリーンとして、中心の「もの」自体の光源から放射される光線を対象的に映像



化し、「我々」に向って現れた限りでの『もの』の相、「我々との関係に映された『もの』のかたち」、「もの」の「おもて」を映し出す。

「もの」はそれ自身のもとから移された我々の「意識」に、我々の感性や知性に映される。これらのかたちは、いわば光源から発する光線のような、「もの」自体からの放射である。或は、別の比喻をかりれば、周辺に現れた「もの」の相である。即ち、我々は通常「もの」の自体をその周辺から、その外を繞りつつ、見ているのである。そこでは「もの」はその自体を開示していない⁽⁶⁾。

円中心の「もの」の自体の有は、「中」として空からの仮として現ずる。それが光源である。そこから放射された光線が、感性と理性という意識的な円周のスクリーンに対象的に映像化される。円周に映された諸映像は、中心の本源から周辺の意識上の感性や理性の場に移された、つまり「主観への繋り」にもたらされた、二次的な「かたち」、形相、相、「おもて」にすぎない。それらは真実の有ではない。

空の場における「もの」の自体的な有り方を中心とし、感性の場と理性の場を二つの円周とする「同心円の比喻」は、第四章「空の立場」の第五節で改めて詳論されている。簡単のために、第五節の西谷の叙述から得られる「同心円の比喻」の図のみここに掲げておく⁽⁷⁾。

感性と理性という円周に映された映像は二次的な「かたち」ないし相にすぎず、真実の有ではないと述べたが、しかし翻って円の中心から見れば、「中」としての有り方があらゆる「かたち」を貫いており、感性的な諸形態も理性的な諸形態も、みな非対象的な「もの」自体の現われに他ならない。

周辺(同心円の円周)から見れば、「もの」のあらゆるかたちが「もの」自体に当たっていないのに反して、逆に自体から、即ち中心から翻って見れば、「中」としての有り方はあらゆる「かたち」を貫いている。つまり、「もの」の感性的な諸形態も非感性的な形態も、自らを定立する「もの」の有り方(「もの」の Position)と別ではない。みな「もの」自体の現れである。ただ、それは飽くまでかたちなきかたち、無形相の形相、「もの」自体の「中」的な有り方としてである。古人が「物みな自得す」と言ったのも、かかる有り方を指したものといえる。ここでは、眼に見える「もの」の姿相も「もの」の自得せる姿であり、その自らを肯定している姿である⁽⁸⁾。

1・2 「もの」の絶対的中心性としての「中」(第四章第五節後半註解)

ところで、同心円の中心の空の場そのものは、「無限の空間」あるいは「虚空」と呼ばれるようなものであるのだから、

そこに於ける「もの」の自体的な有り方は、「一切は一つ」である如き(同心円の)中心に成り立つとしても、(…)空の場に於ては如何なる周辺(円の円周)もないから、「一切は一つ」ということ(すなわち空の場の世界)は円(或は球)によって象徴されることは出来ない。「もの」の自体的な

有り方は我々が周辺(即ち感性や理性の場)から中心(「もの」自身のもと)へ帰るところに現れるといっても、その中心はもはや円の中心、周辺をもった中心ではない。それはいわば周辺なき中心、中心のみの中心である。空の場での中心である。そのことは、空の場に於ては中心が到る所にあるということでもある。それぞれの「もの」が、その自体的性に於て、一切のものの中心という有り方を現してくることである。一切のものの一つ一つが一切のものの中心となり、その意味で一つの絶対的中心となるということである。それは「もの」の絶対的な独自性であり、そのリアリティである⁽⁹⁾。

「中」という空の場そのものにおいては、円周というものは消失し、一切の「もの」は却ってそれぞれ独自の(ユニークな)絶対的中心となる。円周が消失するということは、自体的、非対象的な「もの」の有り方によるのであり、もはや感性ないし理性の場へ対象化されないということであり、自他不二の平等性(一切のそれぞれが真の自己であること)にあるということである。そこでは、「もの」はそれぞれが、自体的、非対象的な有り方において根源の「真の自己」であり、従ってそれぞれが仮でありながら世界の絶対的根源であり、絶対的中心である。

円周がないということは、とりあえず感性や理性のレベルに対象化されていないということであるが、もっと深く考えると、一つひとつの「もの」が自体的には空として、あるいは「真の自己」として、底なき根源であることよっている。無底の根源(空)であるという観点においては、一つの「もの」の自体的な有は絶対的な存在であり、その「もの」が存在することは絶対的な真実なのであり、その存在はどこに行っても真実である。絶対真実であるという観点において、その「もの」はどこにでも存在しうる。無

相の真の自己なる世界の根源という観点において、その「もの」は、他の「もの」と即一である。従って境界としての円周はない。再論すると、一個の「もの」が存在するということは、ここに存在するということにおいてまごうことなく絶対真実(無相の真の自己)である。その真実は全世界の諸物の真実である。それ故、一個の「もの」が存在するということは、即他の諸物が存在するということであり、即全世界でありうる。そうした広がりの可能性を人は「限りがない」と呼ぶ。西谷は「無際涯」といつている¹⁰⁾。

中心がいたるところにあるとは、要するに一つの中心は無相の真の自己ないし空であり、無相の真の自己ないし空は、いたるところにあるからである。従って円周もなく、無際限である。

この絶対的な存在は、次に述べるような回互的關係にある他の「もの」(他の「もの」も同様に空ないし「真の自己」であり、それ自身としては絶対的に存在する)を含んで広がっている。他の一つひとつの「もの」も、こちらの「もの」を含んで広がっている。空の場における世界とは、そのような円周なき絶対的中心の集まりである。

このようなことがいわれうるのは、自他の対立した感性の場や理性の場においてではなく、最も手前の場、絶対此岸である空の場においてのみである。そして、そこに私たちの現実のリアルな世界も成立している。

そのように中心が到る所にあつて然もそれらが一つだということは、今まで用いてきた円の比喩では表され得ない。即ち、「有」の体系としては考えられない。「一切が一つ」ということ(万有の秩序としての「世界」)が本当に考えられるのは、(…)空の場に於てのみである¹¹⁾。

空の場における「もの」の自体的な、非対象的な有り方が「中」であり、そこにおいては「もの」は空

と一つなる有として如実なままで仮現であり、「もの」自体として現象であるのだが、

その「中」としての有り方に於ては、如何に小さなものでも、それが「有る」限り、一つを中心であり、一切のものの中心に位する。そのことがその「有」、そのリアリティである。そして「世界」とは、そういう「有」の集りに外ならない。即ち、そういう有り方で有るもの一切が一つ〔世界〕ということである。我々の現に生き現に見るリアルな世界とは、そういうものである¹¹⁾。

「中」という非対象的な「もの」自体の有り方においては、如何に小さな「もの」でも、例えば一微塵でも、絶対的な中心であり、そうした絶対的中心としての一切の「もの」の集まりが、「一切が一つ」〔中〕という世界なのである。このことが如何なる事態であるのかが、次にさらに詳論される。

1.3 「もの」の絶対的中心性と回互的關係(第四章第六節註解)

さきには、絶対的な中心としての一切の「もの」の集まりが世界になることが論じられた。しかしながら、一切の「もの」がそれぞれ独自の絶対的中心として勝手に振る舞うとしたならば、そうした「もの」の集合から成り立つ世界は、無秩序(アナルキア)と混沌(カオス)の世界にしかならないのではないか。それは「有の秩序としての世界(コスモス)」とは正反対のものになるのではないか。

一切のもののそれぞれがその自体的な「有」に於て一つの絶対的な自主性を持ち、主の位置を占め、中心に位するとすれば、そこには全くのアナルキイ、全くの「混沌」が考えられるだけではないか¹²⁾。

この問題提起に対しては、次のように答えられる。一切の「もの」がそれぞれ絶対的中心であることは、実は相互的關係としての世界においてのみ成り立っている。一切の「もの」がそれぞれ絶対的中心となることは、世界を無秩序と混沌にしてしまうことだという考えは、「もの」を実体性からのみ考察する立場から出てきている。

一つの「もの」が絶対的中心になるということは、それが主の地位に登ることであり、他の一切が従の地位に下ることである。しかもそのことは、一切の一つひとつの「もの」についていわれるのである。「世界」は、そういう「もの」の一切が一つに集まって成り立っている。そうした一切が互いに主従となる相互的關係としての世界は、空の場においてのみ可能である。

万有のそれぞれがその「有」に於て絶対独自でありつつ、然も一つに集るということは、(…)一切のものが互いに主となり従となるという關係であるが、そういう關係を「相互的」と呼べば、かかる相互的關係は空の場に於てのみ可能である¹³⁾。

主の地位にあった「もの」が、次の瞬間に(ないし同時に)他のすべてに対して従の地位に立つことができるのは、主という独自の絶対的中心としての立場を自己否定することができるからである。そして、主の地位の自己否定が可能であるのは、その「もの」が元々実体性をもたず、「無自性」であるからに他ならない。何故ならば、その「もの」の『有』が、空と一つなる有、『仮』の性格をもつ有』だからである。表側の実体性と「自性」に固着しているならば、主から従の地位に転ずることは不可能である。従から主に転ずる場合も同様である¹⁴⁾。

空に裏打ちされた有であるとは仮ということであるが、実は根源の無相の真の自己に充満された存在だということである。根源の無相の真の自己は、あくまで「もの」のレベルを超越しているので、「もの」の有から見れば空と呼ばれる。「もの」は根源の無相の真の自己(空)に他ならず、他の一切の「もの」も根源の無相の真の自己(空)に他ならず、互いに仮であるので、無相の真の自己という根源の「平等」のレベルにおいて、「もの」は、主から従へと、従から主へと、自在に融通無礙に転換することができるのである。そのレベルに、人の自己も三昧によつて成り切つていなければならない。

かくして、或るものが「有る」ということ、つまりその絶対的な自主性は、他の一切のものの従属性と一つにのみ成立する。即ち他の一切のものの「有」があくまで有のまままで空ぜられるような空の場に於て成立する。

要するに、一切のものの「有」が空と一つとなる有であるような場に於てのみ、それぞれが絶対的に独自のものとしてリアリティでありながら、然もそれらが一つに集るということも可能である。すべてのものの「有」、また有の体系としての「世界」が可能である¹⁵⁾。

科学の自然必然的な因果法則も、神話や詩の構想力の感得する有機的な生命も、哲学的理性の絶対的一も、さらにまた「それぞれが宇宙の生ける鏡として互いに映し合うモナドの体系¹⁶⁾」も、本源的には以上のような空の場の「すべてのものが互いに主となり従となりつつ有る」という回互の体系¹⁷⁾に基づき、ここに帰着する。この回互の体系においては、

それぞれのものはそれ自身ではなくしてそれ自身であり、それ自身でありつつそれ自身ではない。その「有」は真にして仮、仮にして真である。(…) 或るものがそれ自身ではないということは、それが(それ自身であることを止めずに) 他のすべてのもののもとにあるということであり、譬えていえば、その根が他のすべてのもとへ張り渡され、それらを支え、立たしめ、有らしめる契機となり、それらのものの「有」に成分を与えているということである。或るものがそれ自身であるとは、他のすべてが(すべて他であることを止めずに) そのもののもとにあるということ、即ち、それがそれ自身のもとにある正にそのところに他のすべてでもあるということである。いわば、他のすべてのものの根がそれのもとへ張り渡されているということである¹⁰⁸。

「もの」はそれぞれ固定的な自性をもちながら流動的な無自性にあり、真即仮、仮即真の状態にある。実体の観点から解説すれば、「もの」は実体即非実体、非実体即実体の有り方で存在する。「もの」が無実体であるとは、従の地位に立ちうるということであり、自身の実体性を解体して、他のすべての「もの」のもとにあることができるということである。「もの」が固定的な実体であるとは、主の位に立っていることであるが、他のすべてのものが従になってこの「もの」のもとに集まるということである。そのような世界が成立する。ここで比喩的にいわれる「張り渡され、支え、立たしめ、有らしめる」「根」とは、平等性としての根源の無相の真の自己¹⁰⁹であり、絶対空と呼ばれた当体に他ならない。無実体性の当体である。この比喩的にいわれる「根」において、「もの」が主従を転換し合う回互的相入が成り立ち、かくしてすべての「もの」が一つに集まることができ、世界が成立する。

そのように、あらゆるものが夫々それ自身のもとにあることを止めずに同時に他のもののもとにある

ということは、夫々のものの「有」が互いに他のすべてのものの「有」によって支えられ、立てられ、有らしめられているということ、裏返えしていえば、互いに他のすべてのものの「有」を支え、立て、有らしめているということである。一言でいえば、すべてのものが「世界」のうちに「有る」ということである²⁴⁾。

かくして、「万有を結ぶ相互的相入の網²⁵⁾」として、世界の成立が説明された。さらに結論的に、

すべての「もの」自体の有は本質的に相互的なのである。そしてそのことは、有が空と一つなる有であり、空の場での有であるということの意味である²⁶⁾。

と、「もの」が「有即空・空即有」の有り方をしていことから、「もの」の「有」の相互性が導出されることが、端的に指摘されている。

以上のようにして、「有即空・空即有」の原理から、「もの」の有(仮)の相互的關係が演繹され、さらに世界の成立も論証された。西谷はさらに駄目押しで、逆に空の場が設定できなければ、世界としての相互的關係も成り立たないことを、手短かに論証している²⁷⁾。

かくして結論的に次のようにいわれうる。

空の場とは到るところに中心のある場である。すべてのものがそれぞれ絶対的な中心として、即ち絶対的に独自の個性をもつものとして、自体的に現成する場である。かくそれぞれが絶対的中心であ

るとは、それぞれの「有る」ところに「世界」が「世界して」いるということである²⁴⁾。

「中」という、空の場での「もの」の自体的で非対象的な有り方においては、すべてのものは「互いに本質的に一つであり、『世界』として集っている」。そのことが「空の場で会せられる『一にして一切』」であり、

「世界」に於ける多と差別を捨象した絶対的一ではなくして、多と差別が絶対的に徹底されたその場での絶対的一²⁵⁾

である。そのことは、「有即無、無即有なる一切が一つ」ということであり、「空の場に於てそれぞれ絶対的に独立なる中心が本質的に一つ」ということである。

それぞれの「もの」自体の非対象的な、自らに集中した、「中」的な有り方に於て、すべてのものが自らを一つに集中する²⁶⁾。

「中」的な「もの」自体の非対象的な有り方においては、それぞれの「もの」が自らに集中して「もの」になるとともに、すべての「もの」が全体として、すなわち世界として一つに自らを集中するのである。この二重の集中にも、「もの」の非対象的な有り方としての「中」が示されている。

1・4 「説いて一物に似するも中らず」の「中」(第四章第三節後半註解)

ところで、「中」という、自体的非対象的な有り方が「もの」の真の有り方であることに対しては、古くから伝統的な禅も枢要な点として着目していたところであった。

「もの」自体が開示されるのは、私たちが同心円の外周から中心へと躍入することによってである。躍入とは「大死一番乾坤新たなり」、「大死一番絶後再蘇」ということである。それによって空の場が、私自身よりもさらに手前のこちら側として、すなわち絶対此岸として開かれる。絶対此岸が同心円の中心である。同心円の中心においては、「もの」の有が空と一つに有として成り立っている。ここでは、「もの」がそれ自身を根源的に定立・肯定し、それ自身の Position にある。つまり、それ自身の位置に定まり、定在している。ここでは、「もの」は皆それ自身で自得している⁸⁶。

「中」に肯定的に定在する「もの」自体が写真のポジ (Position の類語である Positiv のポジ) だとすれば、それに対して、同心円の外周の感性や理性の場に現われる「もの」のかたち (相) は写真のネガ (Negativ のネガ) にすぎない。写真のネガは、ポジに現われるような、そのままの現実そのものではなく、いわば現実の裏返しであり、二次的な投影体にすぎない。理性の立場からの「実体」といえども、「もの」の Position (自己定立)、すなわち「中」に対する否定、単なる写しにすぎない。「もの」を実体として捉え、その「何であるか」という本質 (エッセンティア) を探究したとしても、それは「もの」自体ではなく、単なる写しの形相にすぎない。火でいえば、燃えていないことに裏打ちされた燃えていること (非燃焼の燃焼)、現実そのものではない。かたちなきかたち、無形相の形相、無相の相ではない⁸⁷。

「もの」自体の本源的なリアライゼーション (現成即会得) は感性や理性からは把握されない。それは「中」において遂行される。「もの」自体のリアライゼーションは、対象の認識ではなく、認識主観とその

対象という認識枠組をその主客未分の此岸へと突破・超越した、「非対象的な『もの』自体の非認識的な知⁸⁹⁾」である。それが「無知の知」ということである。

「もの」自体はそれに向おうとすれば既に対象となり、その知(無知の知)は、既に認識となる。併し「もの」自体はもともと、どこまでも対象化され得ないそれ自身の「中」に於て、有るがままに現成している⁹⁰⁾。

「もの」自体に向かおうとするとは、絶対此岸の「中」の自他不二の有り方を離れ、自と他が対立し、従って認識主観とその対象・客観が対立した認識の枠組に移行し、そこにおいて認識主観が、認識主観から離れ、距離をとった客観・対象を認識しようとするものである。しかし、「中」に定在する「もの」自体は、そのような逸脱した仕方では真にリアイズされない。認識主観が「もの」自体に向かい、対象的にあれこれとその本質を規定しようすると、却って「もの」自体の定在、「中」を逸するのである。このことを古人は「説いて一物に似するも即ち中^あらず⁹¹⁾」と呼んだ。「中」とは、「もの」の「自体的な非対象的な有り方⁹²⁾」を謂うのである。要するに「中」とは本源の非対象性のことである。

2 自己(第四章第七節註解)

自己の問題も、空の場における「中」の特性から真に考察されうる。第四章「空の立場」第七節全体と第八節のかなりの部分は、自己の問題を集中的に取り扱っている。

2・1 世界と「もの」を可能にする場としての自己

まず西谷は、これまで論じられてきた、空の場に転入するということが如何なることであるかを振り返って要約している。

そういう空の場が、我々に於て絶対的此岸として自覚されるのである。それは、我々が通常意識的に自己と考えているものの一層此方に開かれる。いわば通常我々が考えているような我々自身よりも、一層我々自身に近く開かれる。言い換えれば、我々は通常のいわゆる『自己』から空の場へ転ずることによって、真に我々自身になる。空の場へ転ずるといふことの意味は、さきに語ったところである。即ち、『自己』の根底に虚無が開かれ、然もその虚無が単に虚無として、恰も自己の外にあるかのように観られるだけでなく、自己が空であるとして〔虚無が〕主体的に自己自身に引き受けられ、〔虚無が〕主体の脱自的な超越の場となり、さらにそこから、空が〔真の〕自己であるという絶対此岸的な空の立場へ転ずるといふことである。そのことは、いわゆる『自己』の場、自意識〔自我意識〕と意識の場が破られるといふことを意味し、一層根源的には、自意識の本質に潜むところの、自らを捉えることに於て自らに捉われるといふ本質的な自己執着、及び意識の本質に潜むところの、『もの』を対象的―表象的に捉えることに於て『もの』に捉われるといふ、『もの』への本質的な執着を脱することを意味する³³⁾。

「自己が空である」として自我意識が空じられ、何も無いという虚無が主体的に引き受けられて、そこから絶対此岸の場へ転じて、「空が自己である」となる。「空が自己である」となる空の場に転ずるといふ

ことは、我々が「真に我々自身になる」ということである。空の場に転ずるとは、自己が真の自己になることである。つまり、「空が自己である」といわれる場合の「自己」とは「真の自己」である。それは、空の場において万象に現ずる無相の真の自己に他ならない。そのことによつて、「空が自己である」といわれる場合の「空」の意味合いが、初めの「自己が空である」とされる場合の「空」とは微妙に異なってくる。「自己が空である」という脱目的な超越の動性においては、「空」は自我意識を空することとして、何も無いという虚無の色彩が強かった。しかし、「空が自己である」という逆の（あるいはさらにレベルを高めた）動性においては、「空」は「空」として端的な超越性・別次元性・無底性を示しているに加えて、さらに主客未分の絶対此岸における無相の真の自己（本来の面目）という性格をも帯びてくる。この場合では空は明らかに、ただの何も無いという、有と対立した虚無ではない⁸⁴。ここでは、自我意識が破られ、自我意識に潜む自我と「もの」への執着が脱却され、既に見てきたように、非対象的な「中」の三昧（集中）と回互的相入の「力」が働いている。

既に論じられたように、「もの」が「もの」になり、「世界」が「世界する」ことが可能になるのは、こうした「中」における回互的相入の「力」によるのであり、回互的相入が働くのは、万象に現ずる無相の真の自己という（あくまで空として働く）基盤（媒体）においてなのであった。このことは、転入された本来の「自己」の「もと」に、世界と「もの」が可能になる空の場が開かれていることを意味する。自己の「もと」とは、自己の一番手前（手元）の絶対此岸、真の自己のことである。そこが世界と事物が現成する場だといふのである。真の自己は場としてある。その意味で、自己は、一般の「もの」とはちがつて、特別の地位と重要性をもつ。自己の「もと」、真の自己は、世界と「もの」を可能にする場として、世界と「もの」に先立ち、世界と「もの」に超越した場であるといえる。

空が自己であるとは抑々如何なることであるか。空は世界可能の場、そして「もの」の存在可能の場であると言った。空が自己であるとは、自己がもともと、自己の「もと」に於て、そのような場として有る(すなわち、自己は場として有る)ということである。自己は単に自己に意識された自己(自我意識)というものではない。真に自己自身のもとにある自己、本来の自己自体としては、自己のその「もと」に、世界と「もの」が可能になる空の場が開かれているのである。それが可能になる場として、自己に於ける自己の「もと」は、世界と「もの」に先立ち、その以前であるといえる。(…)
真に自己のもとにある自己自身(すなわち真の自己)は、世界と「もの」の本質的な以前である。自己は、世界と「もの」から分離したところに「もと」をもち、もともと、そういうところに立つているのである⁸⁵⁾。

ここでは、自己は無相の真の自己として、いわゆる個に対する超個として考察されている。「世界と『もの』に先立ち、その以前である」とは、時間の流れの中での以前ではなく、時間の流れもそこで初めて成り立つような、次元を別にする超越論的な以前である。自己の「もと」が、世界と「もの」を可能にする場として、世界と「もの」に先立ち、世界と「もの」に超越した場になるといふ見方は、イマヌエル・カント(一七二四—一八〇四)の超越論的主観性(Transzendente Subjektivität)が開く経験的現象界という立場に近似してくる。「超越論的」とは、カントでは世界と「もの」を経験的に可能にする、より根本的なレベルでの条件となるといふ意味であり、「主観性」とは、今の場合自己ということである。

しかし、空の立場はカントの超越論的主観性の立場と同じになるわけではない。

さきに、空の場において我々の自己はもともと世界と万物に先立ち、そこに世界の可能根拠(「と」)「もの」の存在の可能根拠もあると言ったが、そのことは勿論、カントに於けるように、対象の認識が(従ってまた認識の対象である限りの現象が)感性や悟性の先天的形式による構成であるという如きことではない。ここでは、形式と素材、乃至は形相と質料というように分けて見られる以前の、また現象と物自体という区別が考えられる以前の、非対象的な「もの」の自体について語っているのである。そして、かかる「もの」それ自体の現成の「もとづく」ところが、我々が真に(空の場に於て)我々自身のもとにあるという時のその我々の「もと」に存する、と言おうとするのである⁸⁸⁾。

カントの超越論的主観性を「もと」として開かれる経験的現象界における現象は、主観に対する対象的表象として現するのであって、主客未分の絶対此岸(真の自己)としての空の場における、「もの」の自体的で非対象的な(親しい)現成の有り方をしていない。カント的な超越論的主観性自体が、デカルトのような二元論的で閉鎖的な自我を突破した有り方をしていとはいえ、まだ他対立と有無の対立の中に存するのである。西洋近現代の哲学的な思想潮流に対する西谷の巨視的な展望によれば、近代的な主観性自体が一度実存的ニヒリズムの内へ落ち込んでいかなければならない。実存的ニヒリズムにおいて、他他の対立と有無の対立が最終的な極限の無化の姿において露わになる。真の自己としての空の場、「もの」が「中」の有り方に定在する空の場は、そうした限界状況としての虚無の立場が根本的に転換することによって初めて開かれるのである⁸⁹⁾。

以上、「空が自己である」という自己が自己の「もと」ないし真の自己(超個)として、世界と「もの」を可能にする超越論的な場であることが述べられた。しかしながら他方、自己は個としては時間の流れの

内にあり、生死・世間のうちに生きる一つの「もの」にすぎず、仮現にして如実な存在者にすぎない。故に、自己は超個と個の二重性においてあることになる。

我々自身もそれぞれ一個の人間としては、世界のうちにある「もの」であり、その存在は真にリアルな有のままて仮現なのであるが、然も我々のその有が空と一つに有であるというその根源のところにては、世界も一切の「もの」も我々自身の「もと」から現成すると言えるのである⁽³⁸⁾。

自己は真の自己としては、世界と「もの」を可能にする場なのである。そのような絶対此岸に転入するということが、「我々の真の自覚」である。しかしながら、この自覚は、自我意識でも、普通に考えられている対象的な自己認識ないし知的直観でもない。むしろ却って、そういう知り方が空じられたところで初めて成り立つような「無知の知」である。

2・2 眼は眼自身を見ない

空の場における「もの」の真に自体的な有り方は、「火は火を焼かない」とか「眼は眼自身を見ない」と言い表わされた⁽³⁹⁾。いずれも、単なる「もの」のレベルを超えて空の領域を直指する例示的言表である。この内、「火は火を焼かない」が一般的に「もの」の有り方について言われ、主観と客観の対立図式に投影するなら客観（客体）に関係するのに対して、「眼は眼を見ない」のほうは特に直接には認識（感覺ないし知覚）作用について、さらには自己ないし実存について言われる限定的な言表であり、主客対立の図式に当て嵌めるなら、認識主観（行為主体）に関係すると見做すことができる⁽⁴⁰⁾。

日常的な主客対立の図式で見るなら、眼は対象的な物を見るといふ主観の側の認識作用(能作)であり、見るという主観的認識作用それ自身を対象的に見ることはできない。もしも見るといふ主観的認識作用それ自身を対象的に見るような眼の主観的認識作用を想定するとすれば、通常の日常性においては、そうした眼の主観的認識作用は、自身の認識作用を対象的に見るといふ、より高次の認識作用になることによつて、かえつて対象的な物を見るときに通常の認識作用を妨げ、十全に遂行できなくなるであらう。眼はものを見ることができるときには、空でなければならぬ。「もし眼が眼自身を見るものであつたら、眼は他の何物をも見得ないであらう。即ち眼は眼でなくなるであらう」。対象的な物を見るためには、眼は眼自身を見ることはできない。その意味で、眼が眼たりうるのは、眼が眼自身を見ないといふ「不見」によるのである。眼においては「不見」の故に通常の「見」が可能になる。通常の「見る」ということは、本質的に「見えていない」、つまり眼が暗いという意味で「眼くら」なところが属している。「見る」ということの根底には「不見」という仕方での「空」が横たわっているのである。

眼は物を見るから眼なのであるが、然もその眼が眼自身のもとにあるところには本質的な「不見」がある。もし眼が眼自身を見るものであつたら、眼は他の何物をも見得ないであらう。即ち眼は眼でなくなるであらう。従つて、眼が眼であるのはかの本質的な不見によるのであり、かの本質的な不見の故に「見」も可能である。眼でないこと(不見)が眼であること(見)の可能性である。(…)見が見自身であるところ、見るという作用の現成そのもののもとに、眼くらなところがある。これはもちろん視覚の欠如ということではない。客観的な現象としての盲目ということではない。見が見自身として現成するその作用の只中に於ける不見であり、見が見として可能であるための不見であ

る。(…)
眼が見えないとか、見が不見である故に見であるとかいうことが、空ということである。(…)
併し本来空ということが、例えば見が見自身だということと別ではない。見が根底のない(「もとより空なる」作用だということが、見が底なく見だということ、見の端的に他ならない⁴²⁾。

以上は日常的な主客対立の図式のほうから見て、眼の「不見」と「見」が明らかにされたのであるが、元来は、「不見」からの「見」が成り立つのは、眼の「見る」という作用が非対象的な働きであることによる。

眼の「有」は、(…)
「眼でない故に眼である」としてのみ言い現され得るのである。即ち空に「有」の存在可能があるのである。勿論ここでいう「有」は「もの」の自体的、非対象的な有のことである。(…)
かく見と不見という矛盾した事柄が一つにのみ成り立つということが、それ〔すなわち眼〕の自体的、非対象的な有り方に於ける眼の自己同一なのである。(…)
視覚が客観的・現象的な意味で無いということではなくして、非対象的な、自体的な仕方にて空だということである⁴³⁾。

眼の有がその空性において初めて可能であり、「見」と「不見」との自己同一としての眼の認識作用が非対象的な働きであるということは、そうした眼の有ないし認識作用が、働きの実際においては主客未分の空的な三昧に他ならないことを意味している⁴⁴⁾。

眼の視作用の空性から出発して、西谷は空性の概念をさらに意識へ、そして自己へと広げていく。いわゆる主観性(主体性)の側で拡大していくのである。

まず、意識は無意識を含めてもともと根底から空ぜられている。意識と無意識の根底には「非意識」ない

し「超意識」と呼んでよいレベルが存する。しかし「非意識」ないし「超意識」は、空なる「もの」として有るのではない。その意味では「非意識」ないし「超意識」は無いのであり、意識そのものと一つである。

あらゆる意識はもととその根もとから空ぜられている。それは空の場へのみ現成し、本来空である。(…)一般的にいつて、あらゆる意識のもとには非意識がある。これはいわゆる無意識ではない。無意識といわれる領域は、いかに意識の深層にあるとしても、やはり意識の領域と連続し、一括して心理学の対象となり得るような次元のものである。ここで非意識といったものは、その無意識ももととその根もとから空ぜられているということである。その意味では、意識をも無意識をも超えたものとして、超意識ともいえる。併しそういつても、超意識なる何ものかがあるということでは勿論ない、空といつても空なる「もの」があるのである。超意識は意識の本来空として、意識そのもの一つである。(…)その意味では非 \parallel 意識ともいふべきである。或る人の辞世として、「耳しいて聞きさだめたり露の音」という句が伝えられている⁴⁵⁾。

2.3 自己自体の不知

西谷の論述はさらに、これまでと同様に主客対立の枠組という外側から、自己「自体」の不知ということへと進んでいく。もしも自己が対象的に自己「自体」を知ることがあったなら、自己が一般に「もの」を対象的に知るといふことは成り立たない。自己「自体」を対象的に知りえないから、その他の様々な「もの」を知りうるのである。

もし自己「自体」が自己「自体」を知るものであったら、自己は何か或るものを知るといふ知を全くもち得ないであろう⁽⁴⁶⁾。

このような考え方の基礎には、個々の「もの」が自己「自体」の知る能力においてあるということが前提されているようだ。知る能力としての自己「自体」が知りえたなら、その知が前面に押し出てきて、個々の「もの」を知ることが遮られるだろうといふのである。丁度「眼は眼自身を見ない」のところでは論じられたように、眼が眼自身を見るならば、それによって眼という視力の内で見えるはずの個々の「もの」は遮られて見えなくなるという論法と同じである。それ故に括弧して、

恰もし空の場が有であったとしたら、スピノザ的な唯一「実体」のみが有ることになり、「世界」と万有は消え去るであろうというに等しい⁽⁴⁷⁾。

と注記される。空の場が絶対的一としての有ではなくして無であるので、多と差別が徹底して保持される。この注記は比喩というより、むしろ自己の不知の端的な説明になっているとも解しうる。というのも、自己「自体」は空の場に他ならないからである。自己「自体」が知られうるとしたなら、絶対的一としての有として知られるのであり、そうなたた絶対的一としての有のみが知られ、多と差別としての「もの」は知られなくなる。多と差別にある「もの」が知られうるためには、自己「自体」は不知でなければならぬ。個の知は超個の不知を前提するといつてもよい。

再論すると、自己「自体」が不知でなく対象的に知りうるものであるならば、自己は一般に「もの」を

知るといふ通常の対象知をもちえない。第一に、対象的な知的自己直観や意識的知的自己知が成り立たず、またそうした自己知の意味での「主観」としての自己も成り立たない。その結果、第二に、「主観」としての自己が客観としての他の諸物を対象的に知るといふ知も成り立たなくなる。結局、主客対立の枠組において主観の側の知の根底に迫っていくと、对象的に表象できないという、自己「自体」の本質的な不知を認めざるをえない。このようにして、主観の側の知の根底に不知が認められることによって、主客の枠組の残る意識・比量知性(いわゆる分別知)・直観知のレベルが破られる。換言すれば、不知が認められるところは、主観が「もの」や「自己」を客観として知るといふレベルが破られたところである。自己「自体」の不知の自覚は、絶対的に非対象的な「自体」としての自己の自覚であり、この不知の自覚(知)を「無知の知」と呼ぶこともできる⁽⁴⁸⁾。

通常自己認識は反省(英 reflexion または reflection)による認識である。自己の反省は「自己が自己自身へ向き自己自身のうちへ屈折する」という仕方です。すなわち自己が自己へと逆方向に向き直り、屈折・反射する(英 reflect)という仕方で行われる。通常の知のあり方では、自己が自己を対象化しなければ自己認識は可能でない。また、自己認識が知的直観によって行われる場合でも、「なお観るものと観られるものとの二を残し、その限り『反省』の痕を残している」。すなわち主客対立の枠組における対象化ということ完全に抜け出していないのである。だが、ここで西谷は主客対立の枠組を抜ける。それに対して、空の場における自己「自体」は、非対象的な「中」の有り方をしており⁽⁴⁹⁾、「絶対的に前向きなる Position」なのであって、決して対象化によって把握できない。自己「自体」は絶対に対象化されない能動性そのものなのである⁽⁵⁰⁾。古人はそれを「直心⁽⁵¹⁾」と呼んだ。従って、対象化を前提とする反省によっても知的直観によっても、自己「自体」の知は成立しえないのである。こうした自己「自体」の不知ということとは、

菩提達摩(？―五三〇？)が自己を問われて「不識」と答えたという伝説にも示されている²⁰⁾。

昔、達摩大師が梁の武帝から「如何なるか是れ聖諦第一義」と問われて、「廓然無聖」と答え、その答に疑を起した帝から更に、「朕に対する者は誰ぞ」と問われて、「不識」と答えたという話は有名であるが、さきに自己が自己自身のもとにある自体としての不知といったものも、かかる「不識」にほかならないといえるであろう²¹⁾。

2・4 主体としての自己

以上のように、本源の自己自体もその自覚も対象的には表象されえず、「不知」とか「不識」といわれる。ところが、本源の非対象的な自己自体とその自覚から出直すなら、非対象的な自己自体とその自覚を「もと」にして初めて、客体(独 Object)に対立する主体(独 Subject)としての自己も可能となるといえる²²⁾。それはどのようにしてかという点、「もと」となる自己自体とその自覚も非対象的なので、主体としての自己も非対象性の影を引きずっている。換言すれば、主体としての自己は非対象性の故に客体ではありえない。そうした非対象的な主体が、対立する客体に関係し、客体を対象的に知る、すなわち認識するということになる。西谷はここで言及していないが、そうなることの背景には、本源の自己自体の主客未分が、従って自他不二が破られて、主体と客体に分離・隔絶したということがある。そうなるのは人知の宿命である。かくして自己は、非対象的でありながら、客体に対立するものとして自己を意識することになり、主体として成立することになる。「即ち、それ(主体)の有は、自己が自己を知る(すなわち客体に対立するものとして意識する)」という反省知に成立するのである」。こうした主体としての自己の成立は、

別稿で論じられた仮現としての人格の成立を主客対立の枠組にうつしたものである⁽⁵⁵⁾。かくして「主体性は、自己の『自体』が意識の場〔感性と理性の場〕にうつされたものに外ならない」。他方、客体に関係する意識の場における主体性に対して、本源の自己「自体」は主客未分の「根源的主体」と呼びうる⁽⁵⁶⁾。「根源的主体性」とは、若き日の西谷の著作のスローガンであった。

かくして、本源の不知なる自己自体から、客体に対する主体としての自己が成り立つという見方に立てば、自己自体の知が不知でなく、对象的表象化に基づく反省知でいけるとしてしまふことは、客体認識を保ちつつ自己を意識するという主体としての自己も、そうした自己の反省知も、成り立たなくさせることを意味する。その理由を西谷は明示していないが、要するに、反省知によって对象的に表象された本源の自己なるものは本当の主客未分の本源的自己ではなく、そのような偽の本源的自己を「もと」とする限り、それによって妨げられて、主体としての自己とその自覚も、さらには客体認識も、到底現実の生きた働きとして成立することはできないということかと思われる。そのことは丁度、眼は眼自身を見ないという非対象性がなければ「もの」を見ることは不可能であり、火は火を焼かないという即自性がなければ、火が物を焼くということが不可能になることと同様である。対象認識は根源の非対象認識において成り立つ。対象存在は非対象的な空性に基づく。反省知は不知を前提する。知・認識には、不知・非認識の根源の場が必要なのである⁽⁵⁷⁾。こうして、

総じて自己自体は主体としての自己存在の存在可能であり、かの「不知」が「知」の本質的な可能性をなす⁽⁵⁸⁾。

といえることになる。

2・5 具体的な自己自体

自己自体についての西谷の論究はここでさらに一步を進める。眼の見と不見(「眼であること」と「眼でないこと」)の即一に眼自体の現実的具体的な自己同一が存し、また火の燃焼と非燃焼(「火であること」と「火でないこと」)の即一に火自体の現実的具体的な自己同一が存するように、自己の自己性と非自己性(「自己であること」と「自己でないこと」)の即一に自己自体の現実的具体的な自己同一も存する。ここで「自己でない」とは、私たちの純粋な自己自体が空の場にあり、主体としての有り方を超え、現象としての人格的・意識的・身体的な「自己」の有り方から抜け出していることを謂っている。私たちの純粋な自己自体は絶対此岸の空の場においては無我であって、通常の自己(自我)とはいわれない有り方をしている。空の場においては、自己は自己ではないのである。こうした空の場における「自己でない」自己(無我)とは、覆蔽された無相の真の自己に他ならない。それに対して「自己である」とは、翻って、空の場の無我としての「自己でない」有り方が、日常レベルでの人格的・意識的・身体的な「自己」の有り方を貫いて働き、それぞれを Position たらしめていることを意味している。日常レベルでの自己は、そうした空のレベルの非自己性(無我)の活きによって、意識と認識を保持し、現象的な身体的行動・喜怒哀楽の感情発露・理解分別・社会生活などを遂行しているのである。つまり、日常レベルでの主体から身体にいたるまでの働きは、すべて自己自体の現われであり、自己自体と即一であり、自己自体の空なる「有」の Position として成り立っている。空のレベルの非自己性(無我)は、日常レベルでの自己性においてこそ働くことができる⁽⁹⁾。

そこで、この事態をさらに押し進めて考え、「自己自体」の定義を移し変えて、

自己自体は、具体的には、自体自身と主体や身体との自己同一に成立する⁽⁸⁾。

と表現しても構わないことになる。現実的具体的な、あるがままの自己自体は、空のレベルでの純粋な自己自体自身(無我としての覆蔽された無相の真の自己)と、その現われ(仮現)としての主体や身体との自己同一において成り立つのである。日常性においては、空のレベルでの無我としての純粋な自己自体なるものは、現実の具体的な主体や身体としての自己として働き出でつつその内に姿を隠す。無我とか無相の真の自己とかいわれるものは、三昧におけることとして对象的に表象されえない。その結果、現実の具体的な主体や身体としての自己に重心が移されて、自己自体が再規定されることになるのである。従って最後に、

畢竟、具体的には、今いった「自己でない」と「自己である」との両面が一つである自己同一のところが、自己自体にはかならない。自己自体は自己にして自己ならぬものとして、また、自己ならずして自己であるものとして、言い現されざるを得ないのである⁽⁹⁾。

と述べられている。

小稿では、西谷の『宗教とは何か』の空の立場について残されていた問題のうち、不十分ではあるが、中と自己について註解を施した。自己と回互的相入の問題について詳しく論ずることは、別の機会に譲ることにした。

【後注】

(1)西谷啓治、宗教とは何か——宗教論集一、創文社、一九六一年。小稿で使用したのは第一六刷一九七九年版である。世界的な関心の高さから、英訳、独訳、スペイン語訳が出ているようだ。

(2)筆者は西谷啓治の『宗教とは何か』における空の立場についての註解を、花園大学国際禅学研究所論叢に「西谷啓治の空の立場」という題名で第七号(二〇一二年)から第一〇号(二〇一五年)まで四回に渡って掲載させていた。『宗教とは何か』は名著であるとはいえ、きちんと整理されて執筆されているテキストであるとは到底いえないので、註解は難渋をきわめた。そこでまだ残っていた最重要の問題群が、中、自己、回互的相入といった項目である。小稿ではこの残りの諸項目について註解を施すことにするが、そのことによって西谷の空の立場全体について、ある程度は基本的な見通しを提示することができるかと思う。

(3)西谷啓治、禅の立場——宗教論集二、創文社、一九八六年。

(4)西谷啓治、寒山詩、世界古典文学全集第三六巻B「禅家語録二」、筑摩書房、一九七四年所収。後に同一の内容で単行本が公刊された。西谷啓治、寒山詩、筑摩書房、一九八六年。さらに、前二版で省略された箇所を増補した著作集版が出た。西谷啓治著作集第一二巻「寒山詩・詩偈」、創文社、一九八七年。この版は旧版の誤植と西谷自身の思い違いがそのままになっており、また旧版では正しかったところが抜け落ちたりしており、さらに増補部分にも杜撰な誤植が見受けられ、なるべく早く改訂を要する。

(5)本段落については、西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一四六頁以下。『もの』自体の根源的な有り方については、拙論「西谷啓治の空の立場(四)」(国際禅学研究所論叢第一〇号、二〇一五年)の第一節『もの』の真に自体的な有り方」において、「仮」については同拙論第三節「仮ないし仮現」において、それぞれ詳細な註解を行ったので、まずそちらを参照されんことを乞い願う。最後の「古人の用いた」ということでは様々な伝統的

な「中」の概念が想定されるが、代表的には天台宗における空・仮・中の「三諦」が、当該テキストの前の文脈から見てひとまず挙げられる。「三諦」について中村元は次のように解説している。「インドのナーガールジュナ(竜樹)の著わした『中論』のうちで『中道』を説いている詩句(二四・一八)は有名なのであるが、その原文を直訳すると、『縁起なるものを、われらは、空なりと説く。それは仮名にして、それはすなわち中道なり』。これは縁起・空・仮名・中道という四つの概念が同一趣意のものであり、この四語が同義語であるということを主張しているのである。この偈をクマーラジーヴァ(鳩摩羅什)は、『衆因縁生法、我説即是無、亦為是仮名、亦是中道義』と訳しているが、シナでは、のちにその字句を多少変更して、『因縁所生法、我説即是空、亦為是仮名、亦是中道義』として一般に伝えている。天台宗も三論宗も後者の文を採用しているし、また後者のほうがむしろ原文に忠実である。ところで、この偈は北斉の慧文禪師によって重視せられ、しかもかなり異なった趣意に解釈されるに至った。『二祖北斎尊者慧文。(…)師又因読中論、至四諦品云、「因縁所生法、我説即是空、亦名為仮名、亦名中道義」。恍然大悟、頓了諸法、無非因縁所生。而此因縁有不定有。空不定空。空有不二名為中道』(『仏祖統記』第六卷、大正大藏經四九卷一七八頁下段)。そうして天台宗によって、この偈は空・仮・中の三諦(三つの真理)を説くものと解せられ、三諦偈と呼ばれるようになった。すなわち、諸法(もろもろの事物)は因縁によって生じたものであり、それ自身の自性(それ自体)が無いから空である(空諦)。このことはたしかに真理ではあるが、しかしわれわれは『空』という特殊な原理を考えてはならない。『空』というのも『仮名』(仮に立てて名づけられたもの)である。空を實體視してはならない(仮諦)。ゆえに空はさらに否定されねばならない。『空亦復空』。空をさらに空じたところの境地に『中道』があらわれる。因縁所生の諸法を空するから非有であり、その非有(非空)をも空するから非空であり、かくて非有非空の中道が成立する(中諦)。すなわち中道は二重の否定を意味する。したがって、因縁生(非有)↓空↓仮名(非空)↓中道という否定の進行が説かれていと解したのである。すなわちここに一種

の弁証法を認めたのである。そののちシナ・日本の仏教界では、伝統的にこの解釈に従っている。したがってナールジュナの原意とは異なったものとなった。これはシナ語の指示代名詞に性・数・格がないために「是」のさす語をとりちがえたので、このような別の解釈が成立したのである(中村元、東洋人の思维方法二、中村元選集第二巻、春秋社、第五刷、一九六七年、三八頁以下)。ちなみに、『般若心経』サンسكريット原文にも、すでに空・仮・中の思想の萌芽が見られる(中村元・紀野一義訳注、般若心経・金剛般若経、岩波文庫、岩波書店、一九六〇年、第二三刷一九七八年、二三頁―二六頁の訳注参照)。空見を起こしてはならないことは、すでに龍樹の『中論頌』で言明されている。「大聖が空の法を説けるは、諸の見を離れんが為めの故なり。若し復た空有と見れば、諸仏の化さざる所なり」(青目釈鳩摩羅什訳『中論』巻第二「観行品第一三」、三枝充恵、中論(中)、レグルス文庫、第三文明社、一九八四年、三八二頁)。こうした般若空観の中道を繞るインド仏教と中国仏教の事情については、中村元によって「空の考察」なる題名の章においてよく纏められている(中村元、龍樹、講談社学術文庫、講談社、二〇〇二年、二三一頁―二八四頁)。達摩を始祖とした初期禅運動の理論書である『二入四行論』にも、空に著してはならないことが、今の『中論』の頌から引かれて述べられている。「諸仏が空法を説くは、諸見を破せんが為めの故なり。而るに復た空に著せば、諸仏の化せざる所なり」(柳田聖山、達摩の語録、禅の語録第一巻、筑摩書房、一九六九年、第二刷一九六九年、五八頁)。西谷の空・仮・中は、その論述の全体から見て、天台の「三諦」よりは、むしろ元の般若経や『中論』の空・仮・中に近いといえるかもしれない。

(6) 西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一四七頁。

(7) 四、空の立場、一五九頁以下。この図では、二円周の内、感性の場を内側に、理性の場を外側に描いたが、これは西谷が明示的にそう指定しているわけではない。また、右上の接線と円周の接点まで、中心から直線を延ばし、記号を付すべきであったが、ごちゃごちゃと複雑になるので省略した。西谷の「同心円の比喩」におけるスクリーン

に映った映像というモチーフは、プラトンの「洞窟の比喩」におけるそれと酷似する。小稿は、二〇一〇年度花園大学大学院修士課程「宗教哲学研究」での西谷「宗教とは何か」の読み合わせに多くを負っている。本図はそのときに討議されたものである。当時のセッションの参加者は飛び入りも含めて、田中、白川、栗本、石田、藤田、奥原、柴田、大塚、村田、島津(順不同)の諸氏であった。共同でテキスト読解に取り組めた一年間は楽しい時間であった。毎年のことであるが、みんなで本当の己事究明を行った時間だったと思う。心からの感謝を捧げる。

(8) 四、空の立場、一四八頁以下。「」内は著者による付加である。「感性的或は理性的な諸形相がすべて『中』的な有り方に貫かれて、その現れとなる」(二七六頁)。古人の「物皆自得」の語は、差し当たり松尾芭蕉の俳句「花に遊ぶ虻な喰ひそ友雀」の前書と「蓑虫説跋」(貞享四年)に出てくる。出典は程明道(一〇三二—一〇八五)の詩「秋日偶成」中の「万物静観すれば皆な自得」(程氏文集三)に求められる。この詩は手近には、湯浅幸孫、近思録(中)、タチバナ教養文庫、たちばな出版、一九九六年、五三頁の解説に掲げられている。

(9) 西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一六四頁。(…)は引用文中の省略箇所を示す。「空の場に於ては到る所に中心があり、あらゆるものはそれぞれその『中』的な、非対象的な自体性に於て、一つの絶対的中心である」(一七八頁)。

(10) 「空と共に無際涯なるもの、いわば如何なる周辺をもたないもの」(二七八頁)。この引用文は「もの」の一つとして「自己」について述べている。私の自己がここに立っていることが「真の自己」として絶対真実であり、そのことによって私の自己はどこに行っても真実でありえ、すなわちどこまでも広がることができ、無際涯である。上田閑照の根本語である「限りなき開け」も、この意味で理解されるべきであろう。

(11) 以上の二つの引用は、四、空の立場、一六五頁。「如何に小さなものでも」は、一六九頁では「如何に微小なるものでも」といわれている。

- (12) 四、空の立場、一六六頁。
- (13) 四、空の立場、一六六頁。相互的關係は、また「相互的相入」ともいわれる(例えば、一七八頁以下、一八一頁以下、一八三頁等)。
- (14) 本段落は、四、空の立場、一六六頁以下。
- (15) 以上二引用は、四、空の立場、一六七頁。
- (16) 四、空の立場、一六九頁。
- (17) 四、空の立場、一六七頁。
- (18) 四、空の立場、一六七頁以下。
- (19) 「『われ』は万物のもとにあり、いわば万物全体のうちにあまねく根を張っている」(西谷啓治、寒山詩、西谷啓治著作集第一二巻、創文社、第三刷、一九九五年、五、一五四頁)。ここでの「われ」とは「無相の眞の自己」に他ならない。
- (20) 西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一六八頁。
- (21) 四、空の立場、一六九頁。
- (22) 四、空の立場、一六八頁。
- (23) 四、空の立場、一六八頁以下。
- (24) 四、空の立場、一八四頁。一九七九年の第一六刷では、「絶対的に独自の個性」の「個」の字が欠けているが、管見に入った一九八五年の第二〇刷と一九八八年の著作集版(第一〇巻)第二刷では回復されている。本引用と同じ意味内容は、他の箇所でも縷々述べられている。「相互的關係に於て、一切のものは夫々、それ自身のもとにあると共に他のすべてのもののもとにあるといえるが、そのことはそのものの『有』に於て世界が『世界する』ことであ

り、更にそのことは、そのものが世界のうちに有るということを意味し、そして総じてそういうことは空の場に於てのみ可能なのである」(四、空の立場、一六九頁以下)。「世界する」とは「世界」を動詞化したのであり、これらで縷々触れてきたように、ハイデガーに由来する。「世界する」は、「世開する」とも訳される。

(25)四、空の立場、一八四頁。「多と差別を捨象した絶対的『一』」は、「『無』を本質的に問うことなしに『有』を考えてきた従来の西洋の存在論」(四、空の立場、一六〇頁)における「『一』にして一切」を批判していられている。西谷の論じている、西洋存在論における多と差別を捨象した「『一』にして一切」から、空の立場における多と差別が絶対的に徹底された「『一』にして一切」に至るまでの道筋を、以下において振り返っておこう。「もとより西洋に於ても、今いったような一への集中という見地は時々現れている。古くクセノファーネスの『万物と呼ばれるものは一つである』という、『一』にして一切なるもの』の思想や、バルメニデスの『思惟すると有るとは同じことである』という『有』の思想を初め、プロティノス、スピノザ、シェリングなどがその例である。併しそれらの人々が考えた絶対的な一は、絶対的理性の立場として考えられているか、或は、たとえ理性の立場を超えたものとしても、少くとも理性の立場からの延長としてそれと連続的に考えられている。そして其等の点に於てその『一』はすべての『もの』が自体に於て一つに集中するとときに言った事態とは、全く意味を異にするのである。そのことは何よりも、その絶対的『一』が虚無の場を通った上で現れているのではない、ということと結びついている。虚無とは、感性や理性の場での如何なる経験の背後からも、またそこで経験される如何なる『有』の根底からも、それを無化するものとして現れ得るものである」(一六一頁)。「多と差別、即ちすべての『もの』がそれぞれ他に替え難い、絶対に独自なものとして有るということは、『有』の体系の根底に虚無の場が開かれることによって、初めて本当に現れて来るのである」(一六二頁)。「然るに虚無の場では、如何なる繋りや統一も破られ、『もの』の自己―内―閉鎖性は絶対的である。すべて有るものは互いに限りなく散りゆき、またそれぞれの『有』も、何処から来て何処に去るかわからぬ

切線上にあつて、限りなく散りゆく。その存在は、底なき虚無のうちへ消え行くかのような存在であり、その存在が可能が絶えず存在不可能へ没し行くような存在である」(二六三頁以下)。「空の場に於て、『もの』は再びその存在の可能性へ戻される。(…)それはその存在の『もと』(根源)から、それ自身のもとにある自体性に於て現れてくる。(…)それは先に言った『有化』ということである。その場合、空の場は、今の比喩でいえば、円及びそれに切するあらゆる切線がその上で成り立つような(…)無限な空間であり虚空である。そしてそこに於ける『もの』の自体的な有り方は、『一切が一つ』である如き中心に成り立つとしても、然も多と差別が捨象されるような『二』へ帰ることではない。(…)『もの』の自体的な有り方は我々が周辺(即ち感性や理性の場)から中心(『もの』自身のもと)へ帰るところに現れるといつても、その中心はもはや円、の中心、周辺をもった中心ではない。それはいわば周辺なき中心、中心のみの中心であり、空の場での中心である。そのことは、空の場に於ては中心が到る所にあるということでもある。それぞれの『もの』が、その自体性に於て、一切のものの中の中心という有り方を現しにくることである。一切のものの一つ一つが一切のものの中の中心となり、その意味で一つの絶対的中心になるということである」(二六四頁)。最後の引用箇所については、六、空と歴史、二九〇頁も参照のこと。

26 四、空の立場、一八五頁。「もの」とは「集める」ことであるという着眼点は、ハイデガーに由来する。「もの」に相当するドイツ語の Ding (英語の thing) には、元々語源的に「集める」という意味がある。ハイデガーにとつて、「もの」が世界を集めることが、世界が「世開する」ことであつた。

27 本段落のテキスト相当箇所は、四、空の立場、一四七頁以下。「躍入」とは絶対此岸、空の場に転ずるということである。「帰入」ともいわれる(例えば一八三頁以下)。同心円の中心へ躍入するとは、一七〇頁中程の西谷自身の要約によれば、自我意識とそれによる自我と「もの」への執着を空し、空が真の自己となるところの絶対此岸の場へ転入するということである。国際禅学研究所論叢第九号(二〇一四年)に掲載された「西谷啓治の空の立場(三)」

が、この絶対此岸への躍入の問題を包括的に取り扱っている。

(28) 本段落のテキスト相当箇所は、西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一四八頁。

(29) 四、空の立場、一五七頁。

(30) 四、空の立場、一五八頁。「それに向おうとすれば既に対象となり」という表現は、趙州と南泉の間答「平常心是道」〔『無門関』第一九則、『趙州録』卷上第一段〕に由来する。「南泉、因みに趙州問う、『如何なるか是れ道』。泉云く、『平常心是れ道』。州云く、『還って趣向すべきや否や』。泉云く、『向わんと擬すれば即ち乖く』」(平田高士、無門関、禪の語録第一八巻、筑摩書房、第四刷、一九八一年、七九頁)。

(31) 西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一四八頁、一八五頁、一八六頁。「説いて一物に似するも即ち中らず」は、南嶽懷讓(六七七―七四四)の語。テキストとしてまず挙げられるのは、『景德伝灯録』卷五「懷讓章」である。「祖〔六祖慧能〕曰く、什麼物か恁麼に来る。曰く、一物を説似するに即ち中らずと」(佐橋法龍・増永靈鳳訳、景德伝灯録上巻、国訳一切経和漢撰述部史伝部一四、大東出版社、改訂一九八〇年、一二五頁―一三五頁)。「説似」とは「何か」について言うこと。また『祖堂集』卷三「懷讓章」も参照。この部分についての『祖堂集』での柳田聖山の現代語訳は、「祖、『何がそのようにして、やって来たのか』。対、『何かだと説けば、もうはずれていきます』」(柳田聖山、祖堂集、大乘仏典〈中国・日本篇〉第二三巻、中央公論社、一九九〇年、再版一九九五年、一七六頁)。「信心銘」や趙州が「至道無難、唯嫌揀択」と述べ、南泉が「祖仏は有を知らず、狸奴白牯却つて有を知る」といっているのも、別のことを主張しているのではない。

(32) 西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一六五頁、一六九頁、一八四頁、一八五頁、また、一五八頁。

(33) 四、空の立場、一七〇頁。「意識の場」については、唯識学八識中第六意識を考えるとわかりやすいだろう。

(34) 拙論「西谷啓治の空の立場(一)」(国際禅学研究所論叢第七号、二〇一二年)では、「第四章の転換の後段『空(虚

『無』が自己である』の自己とは、空の立場の無相の真の自己である。強いて解釈を進めるとすれば、この『空(虚無)が自己である』という方向に出てくる無相の真の自己には、云々(一〇四頁)と論じられた。誤解を招きやすい「空(虚無)」という表現がとられたのは、転換の後段の「空が自己である」の「空」が、西谷が何も説明を付け加えていない以上、転換の前段の「自己が空である」の「空」と同一の空でなければならぬと考えたからである。前段の「自己が空である」の「空」は虚無と見做すのが妥当しているであろう。従って後段の「空」も、無相の真の自己でありながら、虚無的な性格をも保持していなければならぬと、論理的に正当ではあるが結果的にはかなり苦しい解釈を試みたのである。しかし、本稿では、前段の「空」と後段の「空」は、基本的に性格が異なるのであり、西谷は二つの空が段階的に異なるという説明を省いて曖昧な記述をしたのだ、という解釈の立場に立つてみた。このほうが、すっきりした解釈になると思う。以上の解釈の変更は、西谷の空の立場は基本的に個々三昧を軸とする日常平常底の立場なのであり、そこにおいては無相の真の自己(本来の面目)は覆蔽された仕方でも働いているという見方を、明確に導入したと連動している。この見方は、拙論「西谷啓治の空の立場(四)」(国際禅学研究所論叢第一〇号、二〇一五年)で初めて明瞭に打ち出された。「空が自己である」の「空」は、一見虚無的な色彩を帯びていると見做されがちであるが、実は無相の真の自己の覆蔽された「空」なのであり、有と対立した「何もない」という只の虚無とははっきりと区別される。ともすれば、西谷の空の立場の論述全体にも、また西谷のパーソナリティにも、一種の虚無的で虚弱な空の雰囲気がかかっていると思われがちであるが、そうした雰囲気は認められるとすれば、それは事実的には日常性における無相の真の自己の自己覆蔽に起因するのであり、西谷がまだニヒリズムの影を引きずっているということではない。以上のように理解して初めて、西谷はまだ虚弱なニヒリストであることを抜け切れていないとする皮相な見方から、西谷を救い出すことができる。

35) 西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一七〇頁以下。空の場が世界と「もの」を可能にする場であると「言っ

た」とされるのは、直前の一七〇頁冒頭でいわれ、さらに遡れば一六五頁で論じられているからである。また下れば一八五頁などにも出てくる。空の場が世界と「もの」を可能にする場であるという議論は、生死即涅槃において、涅槃が生死に対してどう働くかという根源機能について論じられていることだと見做すこともできる。

(34) 四、空の立場、一八三頁。カントの認識論においては、「対象の認識」と「認識の対象」とは同じ一つの事柄である。それを現象という。このことがカントの超越論的観念論の根底をなす。一般的に東西の唯心論の根幹でもある。

(37) 拙論「西谷啓治の空の立場(三)」(国際禅学研究所論叢第九号、二〇一四年) 第二節「主観による表象の立場」と第三節「虚無の立場から空の立場へ」を参照のこと。

(38) 西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一七二頁。

(39) 三、虚無と空、一三〇頁、四、空の立場、一四二頁、一七二頁、一七五頁、一八五頁、五、空と時、二一〇頁。前掲拙論「西谷啓治の空の立場(四)」第一節『もの』の真に自体的な有り方を参照のこと。

(40) 「眼は眼を見ない」という表現は、インド古代のウパニシャッド以来、主体ないし認識主観に関する考察の典型的な定式化であった。例を挙げると、ウパニシャッドのヤージュニヤヴァルキヤ(生没年不詳、前六五〇―五五〇頃か)が、「卿は見の見者(＝視覚の主体)を見る能わじ、聞の聞者(＝聴覚の主体)を聞く能わじ、思考の思考者を思考する能わじ、認識の認識者を認識する能わじ。卿のその我はすなわち一切に内在す。その他のものは全て苦悩を齎すのみ」(辻直四郎、ウパニシャッド、講談社学術文庫、講談社、一九九〇年、六二頁以下)と述べている。ここで「我」といわれているのは、「卿のその我はすなわち一切に内在す」といわれているように、ブラフマン(梵)としてのアートマンのことである。別訳では、服部正明訳、ウパニシャッド、世界の名著第一巻「バラモン教典・原始仏典」所収、中央公論社、一九六九年、六七頁。また龍樹(一五〇―二五〇頃)の『中論頌』にも、一般的に認識対象が無であることを論証するために、「是の眼は即ち自ら其の已体を見ること能わず。若し自ら見ること能わ

ずんば云何んが余物を見ん」(青目釈鳩摩羅什訳『中論』巻第一「観六情品第三」、三枝充惠、中論(上)、レグルス文庫、第三文明社、一九八四年、一五六頁)といわれている。『プラサンナパダー』からの該当部分の現代語訳は、「実に、その見るはたらき(すなわち眼)は、ほかならぬ自分自身を見ることがない。自分自身を見ないものが、どうして、他のものを見るであろうか」(同書一五七頁)。龍樹の本論証の進み方は、西谷の「眼は眼自身を見ないので、他物を見ることができる」という考察の仕方とは異なるようである。いずれにしても西谷は、「眼は眼を見ない」という表現を手がかりに空の場の考察を進めることによって、インド古来からのアートマンⅡブラフマン問題とこの問題に密接に関連する大乘仏教の空と無我の問題に、現代的な哲学的分析を試みているといえる。

(4)もつとも、このような背反は通常の日常性において想定しうるのであって、大死一番絶後再蘇といわれるようなリライゼーション(現成即会得)においては、個別的な「もの」の認識と自身の認識作用の自己認識とが同時に起こるとも考えられる。またデカルト的なコギト、カント的な超越論的方法による反省的思惟、フッサールの現象学的還元(エポケー)などによつても、自身の認識作用の自己認識がある程度可能となるであろう。ここで西谷が論じているのは、日常的な認識活動についてである。

(42)西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一七二頁。「不見」ということは、先に註で指摘されたように、インド古代よりウパニシャッドや龍樹らが論じてきた古典的の主題である。仏教ではさらに楞伽経などで論じられている。そうであるが、確認していない。なお『宗教とは何か』の別の箇所では、「不見の見」という用語が提出されている。「人格的自己の一層こちら側に、端的な自己自身として、『何も無い』が開けるととき、無は如実に、リアルに、自己に実現してくる。そして自己に体認される。曾て言った意味で自己存在が無のrealizationになる。体認というのは無を見ることができない。強いていえば、『不見の見』といわれるように、見ずして見ることである。真の無は生ける無であり、生ける無はただ自証されるほかないのである」(二、宗教における人格性と非人格

性、八一頁)。この記述においては、「自己から空へ」と「空から自己へ」という二つの相反した進み行きのうち、前者の「自己から空へ」という進み行きの面が描写されている。「端的な自己自身」としての「何もない」は当初虚無的な色彩を帯びていようが、そこには大きな転換が潜んでいるのであって、リアルに実現されたときには、実はそれが「生ける無」なのであり、絶対此岸の主客未分の力動的な空の場に他ならない。「生ける無」としての「真の無」を「見ずして見る」とは、対象的に見るのではなく、非対象的に、個(自己)が超個(無相の真の自己)になりきったところで、すなわち無我になりいわば全身で世界と一体化したところで体認・体得し、自証することである。そしてそこから根本的に逆転して、そのようにして到達された空の場から、個としての「人格」も「現象するものなき現象」、仮現として、「無相の相」として、「絶対の無の現成として成立する」(同頁)ことになる。こちらの逆転した方向への進み行きの面は、後者の「空から自己へ」の面である。従ってこの箇所での「不見の見」は、「生ける無」としての「真の無」を「見ずして見る」のであって、一七二頁における考察の「眼は眼自身を見ないことにより他物を見る」という「不見」と「見」の関係図式とは意味合いが異なるといえる。後者の「眼は眼自身を見ない」(不見)はまだ主客対立の図式のほうから対象的に見られているのに対し、前者の「真の無」を「見ずして見る」(不見の見)は、非対象的な見であり、無我になり世界と一体化したところでの体認である。さてところで、「不見」と「見」の伝統的な使用例を、「ダルマの語録」として知られる『二入四行論』から挙げると、「法身は形無し、故に不見にして以て之を見る。(…)若し見を以て見と為せば、見ざる所有るも、若し無見を以て見と為さば、即ち見ざる所無し」(柳田聖山、達摩の語録、前掲書、六二頁)とある。原文は「法身無形、故不見以見之。(…)若以見為見、有所不見。若以無見為見、即無所不見」(同書六一頁)。前半の「法身は形無し、故に不見にして以て之を見る」は、「法身」が「生ける無」としての「真の無」に該当することから、西谷のテキスト八一頁の「生ける無」としての「真の無」を「見ずして見る」ことに当たるであろう。後半の「若し無見を以て見と為さば、即

ち見ざる所無し」は解釈が難しいが、あるいは一七二頁での西谷の考察と重なるところがあるのかもしれない。柳田が註しているように、地方から勃興した中国の初期禪修行運動は、理論的には、当時都市で流行していた鳩摩羅什派の般若空観と『維摩經』、及びその弟子僧肇の、老莊思想を手懸りとした空の解釈に依拠したのであり、『二人四行論』の本引用箇所も僧肇の論述に負っている。「してみると、奥深い仏教の教え(涅槃)は思慮を絶した世界にある。(…)無限に大きいものの象は、人間の目には形としてとらえることができない」「大象は無形に隠る」、「老子」四一章。だから見ることなくして見るのである」(平井俊榮訳注、肇論・三論玄義、大乘仏典〈中国・日本篇〉第二卷、中央公論社、一九九〇年、『肇論』「般若無名論第四」第一九「玄妙なる涅槃の証得」、一〇七頁以下)。原文は「然則玄道在於絶域。(…)大象隱於無形。故不見以見之」(大正大藏經四五卷一六一頁中段)。「肇論」の「不見以見之」などのこの箇所は、後に宋代の『宗鏡録』に引用される。支那初期禪運動と西谷『宗教とは何か』とがともに般若空観に定位し、軌を一にしていることには、驚くべきものがある。ちなみに、仏教で「不見」に四種あることを「四不見」と呼び、それぞれ、魚は水を見ず、人は風を見ず、迷っているときは性を見ず、さとして空を見ないことをいうのだそうである(中村元、仏教語大辞典(縮刷版)、東京書籍、一九八一年、五二九頁、出典は挙げられていない)。興味深いのが、今問題となっている論証からは外れる。ところで、「眼は眼自身を見ない」とか「不見」というように、認識作用の根底にその認識作用の否定を認めるという仕方では、超越としての空観を導く論証は、東洋思想の独占物ではないようだ。西洋においてもエックハルト(一二六〇頃—一三二七)が似たような論証を使用している。「アリストテレスは、視覚がすべての色を知覚し得るためには視覚そのものは色なきものでなければならぬ、知性がすべての形相を認識し得るためには自然的形相によって規定されてはならないと言っている。それと同じように私は、神が一切の存在の原因でありすべてのものを自身のうちにあらかじめ保蔵(先有)して貰わなければならない、神自身に存在そのもの乃至は存在的なるものを否認する」(エックハルト、『パリ討論集』よ

り——神における「存在と知性認識」、上田閑照、『エックハルト』、講談社学術文庫、講談社、一九九八年、三三七頁)。「眼は一切の色を離脱していることよって一切の色を知覚することができる。(…)われらの主は『幸いなるかな、精神こころの貧しき者』(マタイ伝五三)とはっきり言われた(…)。一物をもたない者が貧しき者であり、精神の貧とは、あらゆる色に貧しく色を欠いている眼があらゆる色を受容する如くに、精神において貧しき者があらゆる精神、そしてあらゆる精神(霊)の精神(霊)である神を受容し得るといふ意味である」(エックハルト、『神の慰めの書』、上田前掲書、三四五頁)。

(43) 西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一七二頁。

(44) 『もの』の自体について、それが例えば火は火を焼かず、眼は眼を見ず、等と言われるような有り方であり、そして『火は火でない、故に火である』というような逆説的な仕方でのみ言い現されると語った。また、そういう有り方を、精神集中の状態を表すといわれる『三昧』とか『定』とかいう言葉をかきりて、『定在』とも呼んだのである。ところで、かかる有り方の万物によつて『証せられる』如き自己、即ち自己ならぬ自己についても同様なことが言えるだろう。空が自己であると言われ、自己でない故に自己であると言われる時の自己の有り方を、古人のいわゆる空三昧、無心相三昧として言い現すことが出来る。『三昧』とは単に心理学的な概念ではなくして、存在論的な概念である。『もの』の自体的、非対象的な有り方がもつているところは、我々の自己のもとに(自己の手もとにまた足もとに)あるのであり、その自らの『もと』に於て、自己の有は本質的に『三昧』的である。(四、空の立場、一八五頁)。先述のことからわかるように、「眼は眼自身を見ない」とか「不見の見」ということは、「もの」自体についていわれているというより、自己自体に関わる陳述である。「眼は眼自身を見ない」とか「不見の見」は、自己自体が本質的に「三昧」的であることを示唆している。

(45) 四、空の立場、一七二頁以下。「或る人の辞世」の「或る人」とは、落語家の三遊亭圓朝(無舌居士、一八三九—

一九〇〇)。一般には「さだめたり」より「さだめけり」として知られているようだ。句は、西谷のその前の文脈に従えば、「耳しいて」という「非意識」ないし「超意識」の境地において、「露の音」を本当に聞くことができた、という意味に解することができる。「非意識」ないし「超意識」とは、空性として、日常性において覆蔽された無相の真の自己と理解しておいてよいかと思われる。「露の音」を空なる真の自己として親しく聞くのである。永平道元(一一〇〇—一一五三)の道歌に「聞くままにまた心なき身にしあらばおのれなりけり軒の玉水」とある。「おのれなりけり」が無相の真の自己であり、「心なき身にしあらば」が無我として「耳しいて」といわれるところである。この道歌では真の自己が露現している。さて、ここで西谷の言及している「無意識」は、フロイト(一八五六—一九三九)やC・G・ユング(一八七五—一九六一)のそれであろう。これらの人々は、こうした「無意識」も夢などに現われてきて探究可能であり、そうした探究は心理的疾患の治療に役に立つと考えた。西谷にとっては、そのような無意識も空の立場から見れば意識と同類のものにすぎず、乗り越えられるべき識のレベルなのである。例えば、ユングが「集合的無意識」(及びそこにおける「元型」という理論を立てており、よく仏教唯識派の「アーヤ識」に比せられて議論されている。唯識では第七マナ識と第八アーヤ識は第六意識よりもさらに識の深層に位置し、無意識に属すると見做される。もしもユングの「集合的無意識」と唯識の「アーヤ識」が対応するとするならば、西谷の空の「非意識」ないし「超意識」は、さらにそのレベルを超えた「転依したアーヤ識」ないし「清浄識」・「アマラ識」に相当すると見做すことができるかもしれない。西谷の「非意識」ないし「超意識」は、薬山の語った「不思議」に対する「不思議」とも関係するであろう。西谷の意識と無意識を超えた「非意識」ないし「超意識」という指摘は、『宗教とはなにか』公刊後に出現した数々の心理セラピーやトランスパーソナル心理学の発展にとつても重要な手懸りになるといえるかもしれない。また、「非意識」という表現では、「非意識」ないし「超意識」が意識を超越しながら意識そのものと一つであることを謂っているのであろう。

(46) 四、空の立場、一七三頁。

(47) 四、空の立場、一七三頁。ちなみに、ここで西谷はスピノザの「実体」概念を絶対的一としての有と見做して言及しており、無になっていないとして批判的である。確かに「『世界』と万有は消え去る」という見方は、哲学史の教科書などによく出てくるスピノザに対する批判点である。スピノザ自身はしかし、こうした実体概念に立つて彼の「世界と万有」を構築したのであるが。

(48) 本段落は、四、空の立場、一七三頁以下。「無知の知」について引用しておく、「この不知は絶対的に非対象的な、『自体』としての自己であり、その不知なるところに成立する自覚は、やはり一つの『無知の知』である」(一七三頁以下)。他に、「絶対的な此岸としての空に於て真に本来的且つ根源的な智が成立している。それが万物来つて自己を証する〔道元〕とか、山河大地草木瓦石皆これ自己の本身〔夢窓〕とかいわれ得る場に成立する知、強いていえば『無知の知』である」(三、虚無と空、一二四頁)。「それ〔感性や理性からは把握され得ない』『もの』自体のリアイゼーション(現成即会得)」は対象の認識ではなくして、非対象的な『もの』自体の非認識的な知であり、無知の知ともいふべきものである」(四、空の立場、一五七頁)。本語は二三八頁と一七五頁にも見出される。一二四頁と一五七頁の二引用での「無知の知」は、絶対的に非対象的な「自体」としての自己の自覚に他ならず、先の「真の無」を「見ずして見る」ということと同じことになる。それに対して今の一七三頁以下の箇所では、主客対立の枠組から見ての「不知」であり、そこから「やはり一つの『無知の知』である」と帰結されているにすぎず、水準が浅い。もともと今の箇所の後では、西谷の論述は主客対立の枠組から主客未分の非対象的なリアイゼーションに移り、「かの無知の知も、空の場におけるかかる自体的な『有』のリアイゼーション(現成即会得)としてのみ成り立つ」(一七四頁)と述べ、先の二引用と同一の水準に立つようになる。ところで、先に挙げた「二入四行論」の同じ箇所にも、「波若〔般若〕は知無し、故に不知にして以て之を知る。(…)若し知を以て知と為せば、知

らざる所有るも、若し無知を以て知と為せば、知らざる所無し」(柳田前掲書、六二頁)と述べられている。同様に以下柳田の註に従うと、僧肇の「般若無知論」に、「以聖心無知。故無所不知。不知之知。乃曰一切知」(大正大藏經四五卷一五三頁上段)とあり、『二入四行論』のこの箇所由来が窺われる。柳田の現代語訳では、「聖人の心は無知であるから、知られないものがないのであり、不知の知こそ、一切知とよばれるものである」(柳田前掲書、六四頁)。前掲の平井訳注では三四頁。さらに柳田によれば、『莊子』内篇「人間世篇第四」に「有知を以て知る者を聞くも、未だ無知を以て知る者を聞かざるなり」(金谷治訳注、莊子、第一冊(内篇)、岩波文庫、岩波書店、一九七一年、一一六頁)とあり、『肇論』への「莊子」の影響を推し計ることができるようだ。また、「不知之知」などの表現は、やはり『宗鏡録』に引用されている。現代の西谷の空の立場の究明は、遠く中国の達摩を始祖とする初期禅運動とその理論的支柱となる般若空觀、とりわけ僧肇の空の解釈、その背景となる支那の伝統思想と深く関わっていることが窺われる。

(49) 「曾て『もの』の自体的、非対象的な有り方、即ちそれがそれ自体の全き独自性に於てある有り方を『中』と呼び、『二物に似ると説くも即ちあたらず』という言葉挙げたが、もしかかる『もの』の自体の存在可能がもとづいているような空の場が、我々が我々自身のもとに帰るといふことに於てのみ我々に開かれるものとすれば、かの言葉は我々の自己自体について最も本来的に当嵌るであろう。我々の自己自体が最も根源的に『中』的である。というのは、それは空と一つなる有、然も空が自己であるという仕方では自覚的に空と一つなる有であり、世界とあらゆる『もの』とに先立つからである。各人自体には、すべての『もの』自体が『世界』として一つに集められるその『力』の場が含まれている。世界に現成するすべての『もの』の可能根拠が含まれている。然もそういうものとして、各人はまた世界のうちにある一つの『もの』なのである。(…)我々の自己自体が最も根源的に『中』であるといつても、それは例えばアリストテレスが過大と過少とに対する中庸(メソテース)として説いた『中』でもなく、

ヘーゲルが理性の活動を、矛盾せるものの中の媒介作用(中の働き)に認めるということに於て考えた「中」でもない。それらはいづれも理性の場にうつされた「中」であるが、空の場に於ける有り方としての「中」は、他の如何なる場にもうつされることの出来ないものである。それは、ただ我々自身が現に有るということのうちに直接に現前しているもの、また、そのことのうちに直接に自覚される外ないようなものである」(西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一八五頁以下)。

(50) 「もの」自体と自己自体とのリアライゼーション(現成即会得)は、端的には万象(すべての「もの」と一体の無相の真の自己(本来の面目)の現前ということであるが、その現前の現場においては、自己は万象と一体に現前する無相の真の自己そのものである)ので、自己がその現前の現場を対象と見做してさらに究明しようとしても、そこでは主客の対立自体が消失しているために、自己は意志をもってさらなる認識へと突き進むことが不可能なのである。すなわち、さらにその現場における現成へと入り込んでいくことはできない。その意味で不知である。そこにおける現前知は対象知でも反省知でもなく、総じて対象から主観への受動的認識ということが無くなっており、その意味で本源からの能動知そのものであると見做しうる。ちなみに、こうした能動知は、西洋中世哲学において問題とされた *intellectus agens* においても、ある程度考えることができるかもしれない。

(51) 「直心」の語の古い用例では、『維摩経』「菩薩品第四」の「直心是れ道場」がよく知られている。「直心」の解説としては、久松真一の『維摩七則』「第四則道場」がひとまず勧められる。久松真一著作集第六卷『経録抄』、理想社、一九七三年、一四〇頁以下参照。「直心」の語は、その他『六祖壇経』など相当数の禅録に見出される。「直心」は、主に剣術・弓術など日本古来の武術で使われる用語であり、さしあたり「まっすぐな心」を意味する。西谷は、その「まっすぐ」ということの本来の意味は、絶対に対象化されない、本源からの能動性の活きそのものことだといっているのである。日本古来の武術はそれを修するのである。

(52)本段落は、西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一七四頁。「Position (位置・自己定立・積極性)」は、空の場における「もの」自体の「定在」の一特性である。今の箇所以外では、一四八頁、一五七頁、一七六頁、一八三頁、二一〇頁、二一三頁に出てくる。前掲拙論「西谷啓治の空の立場(四)」第二節「定在」を参照のこと。「絶対的に前向きなるPosition」は、一七四頁以外では一七六頁で、「自己の純粹な自体」は「自己が絶対的に前向きなるPositionとして有るところに現れる」と述べられている。つまり、「絶対的に前向きなるPosition」としての自己とは、万象と一体に現前する無相の真の自己に他ならない。「前向き」というところが、主客未分の能動性そのものの「現前」の活きに当たる。

(53)四、空の立場、一七四頁。『碧巖録』第一則「武帝問達磨」。入矢義高他訳注、碧巖録(上)、ワイド版岩波文庫、岩波書店、一九九七年、三五頁以下。「朕に対する者は誰ぞ」と問われた達磨の自己は無相の真の自己であり、遍在する空なる自己である。それは主客未分の当体として無底にして不知・不識である。

(54)「主体」も「主観」も欧語の *subjectum* に由来し、元来同一概念である。「主体」について導入的に説明されている箇所を挙げておくと、「もの」に関して実体が語られて来たのと並行して、特に人間の存在に就て主体ということが語られて来た。実体概念が『もの』のさまざまな属性の根底に存立するもの、つまり『もの』がそれ自身として成り立っている有り方を言い現すと同様に、主体概念は、或る人間に於て、さまざまな能力を統一しつつその根底に存立するものを言い現し、彼が彼自身として立ち現れている有り方を表示する。併しその主体概念は、果して真に彼自身のもとにある彼自体を指すものであるか。むしろそれは、実体の場合と同様、単に彼自身のうちで、彼自身の意識の場に於て、彼自身に向って顕わになる限りでの彼自体を指すものではないか。言うまでもなく、主体の概念が人間存在の本質を言い表すということは、殆ど自明のこととされている。特に近世に於てそうである。その所以は、近世に於て人間存在が本質的に自意識的になって来たからである(四、空の立場、一四九頁)。如何に

して近世的な主体の自覚の立場が乗り越えられ、空の立場に到るかについては、前掲拙論「西谷啓治の空の立場(三)」第二節「主観による表象の立場」と第三節「虚無の立場から空の立場へ」で纏めてみた。ここでは逆向きに、到達された空の立場から、改めて主体の成立が論じられているのである。

(55) 前掲拙論「西谷啓治の空の立場(四)」第三節第二項「仮現としての人格」。

(56) 本段落は、西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一七四頁以下。

(57) 本段落は、四、空の立場、一七五頁。「火は火を焼かない」については、前掲拙論「西谷啓治の空の立場(四)」第一節「『もの』の真に自体的なあり方」で詳論された。

(58) 西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一七五頁。

(59) 本段落については、四、空の立場、一七五頁以下。「この絶対的な此岸は、身心としての我々自身と全く一体であり、自己同一である。(…)周知のようにそのことは、昔から屢々水と波の譬をもって説明されてきた」(三、虚無と空、一一六頁)。

(60) 以上の二引用は、四、空の立場、一七六頁。この箇所では西谷は「八四頁参照」と指示している。該当するであろう箇所を挙げると、「人間」(つまり意識的人格)は、彼自身のあらゆる生ける活動やあり方そのまま現象である。「人間」ならざるもの(絶対の無)と一つに現成しているものである。そこから見れば、すべての人間は、人間としてのそのリアルな如実相そのまま、人間ではない、つまり現象するものなき現象として人間なのである」(二、宗教における人格性と非人格性、八四頁)。