

西田哲学に於ける禅思想の特質

* 井上 克人

(日本 関西大学)

一、西田幾多郎の禅に見る形而上学的性格

西田幾多郎（一八七〇～一九四五）の日記によると、明治三十年から明治三十八年に及ぶこの時期、西田は憑かれたように坐禅に打ち込むようになる。明治三十年の初めから、雪門禅師を訪問していることが記載され、明治三十八年の日記にも、「打坐」の語が見える。しかし最も熱心に禅に打ち込んだのは、恩師北条時敬の誘いで明治三十年九月より奉職していた山口高等学校時代から数年の時期であろう。しかしその一方で、学問への思いも強烈にあったことは無視できない。明治三十二年二月二十三日の日記には「雨曉起打坐。学問ヲセネバナラヌト云フ念ニ妨ゲラル、事多シ。徳山ノ事ヲ思フテ戒ムベシ」（十七・四二、旧版十七・三六）とある。そして明治三十四年五月十三日には、「余は禅を始めてより数年一進一退何の得るなし、実に満面の慙惶。」（同卷・六七、旧版同卷・五八）と書き、また明治三十六年七月二十三日の日記には「余は禅を学の為になすは誤なり 余が心の為め生命の為になすへし 見性ま

* 関西大学文学部総合人文学科教授

ては宗教や哲学の事を考へず」(同巻・一二六、旧版同巻・一一七)と自らを戒めてはいるが、それは逆に見れば、西田にあつて、それだけ一層、哲学への思いが強烈にあつたことの証左であつたと見るべきであろう。

さて、ここでとくに問題としたいのは、明治三十六年八月三日、当時ひたすら禅に打ち込んでいた西田が京都の大徳寺孤蓬庵で、『無門関』第一則「趙州無字」の公案を透過したにも拘らず、その日の日記には「余甚た悦はず」(同巻・一二八、旧版同巻・一一九)と記している点である。その前年の十月二十七日、西田は鈴木大拙に宛てて「和尚公案を許したりとて自分にて不満足なれば何の功もなし 余は今の禅学者が余輩などの如き下根の者と違ひドシ／＼公案を透過し参玄の上士を以て居る人を見れども、とうも日常の行事や言語の上に於て甚感服せず」(十九・六四、旧版十八・六〇～六一)とも書き記していた。考えられることは、西田が傾倒していた禅門は、臨濟・白隠系統のものであつたということである。この禅法は古則公案の拈提を通して見性することを旨とし、その禅門は遡れば馬祖道一(七〇九～七八八)に淵源をもつ洪州禅であつて、その特質は日常茶飯の具体的現実に仏性の全体作用を見ようとする点にあつた。『馬祖語録』から拾つてみると、

一切の衆生は、無量劫従り來かた、法性三昧を出でず、長ながに法性三昧の中に在りて著衣喫飯、言談祇対す。六根の運用、一切の施為は、尽く是れ法性なり¹。

道は修するを用いず、…平常心是れ道なり。何をか平常心と謂う。造作無く、是非無く、取捨無く、斷常無く、凡無く聖無し。只だ如今の行住坐臥、応機接物、尽く是れ道なり。道は即ち是れ法界なり²。

臨濟(？～八六六)の「一無位の真人」はこれを受けたものである。いわく、

心法は形無くして、十方に通貫す。眼に在っては見と曰い、耳に在っては聞と曰い、鼻に在っては香を嗅ぎ、口に在っては談論し、手に在っては執捉し、足に在っては運奔す。(『臨濟録』「示衆一」3)

仏法は用功の処無し。祇だ是れ平常無事、屙屎送尿、著衣喫飯、困れ来たれば即ち臥す。(同、「示衆四」4)。

ところが、西田はそうした禅には、どこか飽き足りない思いがあったのではないだろうか。たしかに「見性」をもとめて真摯に禅に打ち込みはしたものの、彼にはこうした「即心即仏」を標榜する禅門に欠落している「超越的なもの」への志向が根強くあったのではなかったか。洪州系の禅は、云うなれば、すべての〈超越的他者〉を撥無し、自他不二の「覚」の二元論に帰着する経験であったと見てよい。公案の拈提によって大疑団に陥り、大死一番、絶後に蘇ったあかつきには、大抵の場合は欣喜雀躍するであろうし、「殺仏殺祖」、徹底した「無神論」の立場を全うして、もはや〈超越的他者〉の問題など、胸間に掛在することはなかったはずである。

二、〈超越的〉への志向と無の体用論

明治三十八年三月八日付け山本良吉宛書簡に於いて、西田は次のように書いている。「倫理の書も講義の必要上ありふれたる有名なる者は一通讀みたり。併しどうも余はメタフィジックスよりせざれば充分なる満足を得ず。近頃は又哲學史、知識論の研究を始めたるなり。倫理學には必しも此の如き研究を要せざるべし。而も余はどうも metaphysical doubt を脱する能はざるなり。」(十九・七四、旧版十八・六六) 要するに、西田には自己を超えたもの、超越的なものへの形而上学的志向が根強くあって、当然、禅に於いても、そのような特質を持ったものにならざるをえない。

明治四十四年に上梓された『善の研究』を一貫する基本概念は「純粹經驗」であることは云うまでもない。それは「未だ主もなく客もない、知識と其対象とが全く合一して居る」(二・九、旧版一・九)最も直接的な主客未分の現在意識である。しかし西田が問題にしたかったのは、まずそうした直接經驗にこそ見られる意識の統一、知情意の統一であり、次にその超越的特性である。すなわち「物我相忘じ、物が我を動かすのでもなく、我が物を動かすのでもない、たゞ一の世界、一の光景あるのみ」(一・三五、旧版一・四三)と云われる場合の「一」の体系、そしてその体系的発展であり、「純粹經驗は個人の上に超越することができる。個人あつて經驗あるのではなく、經驗あつて個人あるのである」(同巻・二三〜二四、旧版同巻・二八)と云われるような、純粹經驗のもつ超越的性格である。

本書全体にわたつて繰り返し表れるのは「統一」「統一力」「統一的或者」「一般的なるもの」といった語である。またそれと同時に「理」という語も頻繁に使用されている。「人は皆宇宙に不変の理なる者あつて、萬物は之に由りて成立すると信じて居る。此理とは萬物の統一力であつて兼ねて又意識内面の統一力である、理は物や心に由つて所持せられるのではなく、理が物心を成立せしむるのである。」(同巻・六一、旧版同巻・七四〜七五)「客觀的世界の統一力と主觀的意識の統一力とは同一である、即ち所謂客觀的世界も意識も同一の理に由つて成立するものである。此故に人は自己の中にある理に由つて宇宙成立の原理を理會することができるのである。」(同巻・六二、旧版同巻・七六)このように西田は「理」を主觀・客觀の根底に潜む一般的なるもの、統一的なるものとして捉え、それは「個体的實現の背後に於ける潛勢力」であり、「個体の中にありて之を發展せしむる力である」(同巻・二二、旧版同巻・二六)と云う。このようにして西田は個人の内にはたらく統一力が超個人的なものに由来することを論じようとする。

ところで、このような超越の一なる「理」とその起動展開といった〈本体論的一元論〉は後述の『大乘起信論』の体用論にまで遡ることができるのだが、それは「無念の体上に本知有り」とする荷沢神会かたくじんね（六七〇〜七六二）、そしてその系譜をひき、「知之一字衆妙之門」と唱える圭峯宗密（七八〇〜八四一）の、いわゆる荷沢宗の禪門にも通底するものである。

中国の仏教は般若の空を縁起と看做すインド仏教から見れば、明らかにその逸脱であったと云える。その屈折した理解を決定的なものとしたのは、老荘の無の哲学を強調した魏晋時代の「玄学」である。玄学はインドの般若思想と触れ合うことによつて、まったく新しい形而上学の思索と実践の工夫を構築したのである。我々は、そうした中国的な仏教思想、謂うところの「格義仏教」の最も基本的な概念を、僧肇（三七四〜四一四）における「体用」の論理に発見することができる。

彼は、体用概念を「寂」と「用」の対概念で捉え、「即用即寂」として理解する。「体用」というのは、超越的一なる本体とそれがその超越性を維持しつつ起動展開してゆくはたらきを示す。したがつて、超越といつても、その〈一なるもの〉は起動展開する現象の外に静止した実在としてあるのではなく、どこまでも現象に内在しているのである。更に、僧肇はインド的なニルヴァーナの瞑想を「天地我と同根、万物我と一体」といった、いわば老荘的な境涯として捉え直し、彼の「肇論」全体を通じて、インド的な涅槃や般若ハラミツの内容が、老荘的な「無」にすりかえられてしまうのである。それは要するに、中国的に主体的な〈無の体用論〉、もしくは無の本体論的一元論にほかならない。主体的な無は、無といつても主体であるがゆえに、つねに失われることがないのであり、しかもこの本体としての無が、つねに有の世界にはたらくのである。したがつて〈体〉と〈用〉は不二不異の關係にあり、それがやがて絶対的な一者の生成発展、「統一的或者の自発自展」といった本体論的一元論の形而上学へと発展する。

三、『大乘起信論』と初期禪宗——神会に於ける〈本知〉の立場——

この〈無の体用論〉は、六世紀、六朝末の『大乘起信論』の出現に至って、真如の体・相・用という三大の論理構造として、一層鮮明なかたちで論述される。唐代の華嚴の哲学者たちは、これを現象世界の根源にある超越的一者と考え、現象をその起動と解したのであり、そうした形而上学的な理解のうえに、やがて中国禪宗が形成される。

『起信論』はいわゆる如来藏思想を「真如隨緣」というかたちで捉え、その体・用の関係を水と波の比喩で説明する。すなわち体用とは因果に対していう言葉であり、水波の比喩で説明すれば、因果の關係が風と波との關係であるのに対し、体用の關係は水と波との關係をいう。体とは根本的なもの、自性的なもの、用とは派生的なもの、そのはたらきを意味し、本体とその作用、実体とその現象の關係をいう。因果の關係はいわゆる因果別体、つまり因と果は互いに別個のものであるのに対し、体用の關係は殆ど「体用一致」とか「体即用、用即体」と論じられるのが特徴である。水と波とが別物ではないように、体と用とは不可分の關係にある。しかしながら水が大波小波いかなる波の姿をとろうとも、水の本体（湿）はつねにすべての波の形状を超えて、水そのものの自己同一性を保持している。このように体はあらゆる用を一貫する「統一的或者」として自己同一性を堅持しており、体は本体としてどこまでも超越を保っているのである。そうした意味で体用の論理は「内在的超越」の論理である。それ自身超越的なものがその本体的な自己同一性を保ちながら、さまざまな用（はたらき）として自己展開してゆき、あらゆる現象のなかに内在するのである。

ところで、禪に於ける『起信論』の理解は、その本覚思想が神秀（六〇六―七〇六）を初めとする初期禪宗の北宗に採り入れられるのだが、次第に実体論的なものに傾いてゆく。それは北宗より南宗の禪に至ってさらに強めら

れる。ここには明らかに僧肇と同じ中国独自の形而上学的主体の根強い関心が見られる。少なくとも、初期禪宗の人々が、彼らの実践をそうした『起信論』の真如思想によって体系づけたことは、後の禪思想の発展に決定的な方向を与えたと云わねばならない⁵⁾。

北宗禪の代表者と見られる神秀の、敦煌で発見された『大乘無生方便門』は、『大乘起信論』より『華嚴經』にいたる五つの大乘經典によって、形而上学的な一心の体系づけを試みたものであり、更にそうした一心の実践を簡潔に説いた『観心論』の内容は、その殆どが『起信論』に依拠したものである。神会は、こうした北宗禪の立場を「凝心入定・住心看浄・起心外照・摂心内證」(『南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語』、すなわち、心を凝らして禪定に入り、心を一心に集中して清浄を觀じ、その無執着なる心を起こして外界を統一し、心のはたらきを内に沈潜させることとして解し、その漸修的・瞑想的方便がもつ特質を批判する。神会にとつて、仏教の根幹は、そうした瞑想や精神集中にあるのではなく、「無念」の根底にある自覚そのもの、つまり「本知」でなくてはならぬとするのであり、いわゆる「頓悟見性」を提唱する。

神会の立場は、宗密の言葉を以つてすれば「無住体上自有本智」(『円覚經大疏鈔』卷二之下)ということであり、これは後に神会の禪を受けた華嚴の澄觀(七三八〜八三九)が、また皇太子であつた順宗に仏教の本質を問われた際に答えた句、「無住心体靈知不昧」(澄觀『心要』〔答順宗心要法門〕⁷⁾)につながり、更には澄觀の弟子であつた宗密の「知之一字衆妙之門」もこれを受けるものである。

こうして、神会の本知は、『起信論』に云う「本覚」の立場を深め、拡充して、北宗禪がもっていた漸修的行道の限界を突き破り、「頓悟」にもとづく人間の根源的主体性に帰入するものとなる。それはやがて洪州系の馬祖や臨済らの徹底した現実的人間主義へと発展してゆく。したがつて、神会の南宗は、その思想内容から云えば、北宗に対

決するといふより、「無念の体上に本知あり」と云われる如く、達磨の壁觀の背後に潜んでいた「知（＝見）」を表に際立たせ、更に、もともと北宗の背後にあつた華嚴の哲学をより一層徹底化しようとするものであつた。云うなれば、神会の謂う「本知」のはたらき、すなわち「頓悟見性」とは、それみずから知り、それみずから見ることに、自性を徹見すること、自性が自性に目覚めることであつた。

四、常明自照せる鏡——神会・宗密・洞山——

神会はそうした根本知を「明鏡」に喩える。禪定の境地を鏡に喩える発想は古くからある。とくに唯識学派の「大円鏡智」がそうである。また華嚴学派の「海印三昧」も大海を鏡とする点で、そのうちの一つに数えられよう。また『六祖壇経』で、心を明鏡台になぞらえ、塵埃を払拭すべく努力せよと主張する神秀と、「明鏡は台に非ず、本来無一物」と断言して憚らない慧能（六三八～七一三）との間のやり取りも周知のところであろう。しかし、神会の独創は、一言で云えば、ものを映さぬときの鏡こそ、鏡本来の優れたはたらきを發揮する（「萬像不現其中、此將為妙」といふ発想であつた。『南陽和尚問答雜微義・劉澄集』第八節に、神会と張燕公（六六七～七三〇）との間で交わされた次のような問答がある。

張燕公問、禪師（神会）日常無念ノ法ヲ説キ、人ニ勸メテ修学セシム、未審、無念ノ法有力無力。

答曰、無念ノ法ハ有ト言ハズ、無ト言ハズ。

問、何方故ニ無念有トモ無トモ言ハザルカ。

答、若シ其レ有ナリト言フモ、即チ世ノ有トハ同ジカラズ、若シ其レ無ト言フモ、世ノ無ニ同ジカラズ。是ヲ以テ無念ハ有ニモ無ニモ同ゼズ。

問、喚ンデ是没物ト作サンカ。

答、喚ンデ物トモ作サズ。

問、異没時作物生〔ソシナラ（ソレハ）ナンダ〕

答、不作物生〔ナニモノデモナイ〕。是ヲ以テ無念説クベカラズ。今言説スルノハ、問ニ対センガ為ノ故ナリ。

若シ問ニ対セズンバ、終ニ言説スルトコロ無カラン。譬ヘバ明鏡ノ如シ。若シ像ニ対セズンバ、鏡中終ニ像ヲ現ゼズ。爾今現像ト言フハ、物ニ対スルガ為ノ故ナリ。所以ニ像ヲ現ス。

問曰、若シ像ニ対セザレバ、照力不照カ。

答曰、今対シテ照スト言フハ、対ト不对トヲ言ハズ、俱ニ常ニ照スナリ。

問、既ニ形像無ク、復タ言説無ク、一切ノ有無、皆立スベカラズトシテ、今照ラスト言フハ、復タ是レ何ノ照ゾ。

答曰、今照ト言フハ、鏡ハ明ナルヲ以テノ故ニ、此ノ性有り。若シ衆生心淨ナルヲ以テ、自然ニ大智慧光有りテ、無餘世界ヲ照ス。

問、既ニ若シ此ノ如クナラバ、作没生時得ン。

答、但々無ヲ見ル。

問、既ニ無ナリ、是没ヲカ見ル。

答、見ルト雖モ、喚ンデ是物トモ作サズ。

問、既ニ喚ンデ是物トモ作サザレバ、何ヲカ名ヅケテ見ト為ス。

答曰、見テ物無キ、即チ是レ真見ナリ、常見ナリ。

（『神会録』第八節⁸）

さて、こゝで注目したいのは、鏡そのものが具えている「常照」、つまり物を映す映さぬにかかわりなく、常にそ

れ自らで照り輝いているはたらきである。敷衍して云えば、宗密も『中華伝心地禪門師資承襲図』（二二）の中で次のように述べている。

真心の本体に二種の用有り、一には自性の本用、二には随縁の応用なり。猶お銅鏡の如し、銅の質は是れ自性の体、銅の明は是れ自性の用なり。明の現ずる所の影は、是れ随縁の応用なり。影は即ち縁に対して方に現わる、現わるに千差有るも、明は即ち自性にして常に明なり。明は唯だ一味のみなり、以て心の常に寂なるは是れ自性の体、心の常に知なるは是れ自性の用、此れ能く語言し能く分別し動作する等は、是れ随縁の応用なるに喩う。今ま洪州の能く語言する等を指示するは、但だ是れ随縁の用なるのみにして、自性の用を闕くものなり。

もつばら対象的なものに関わる「随縁ノ応用」とは区別された「自性ノ本用」、云い換えれば、真如そのものの性、起のはたらきがここでは見事に説示されている。

かくして、神会の本知の特色を更に徹底せしめて、これを自性の用とし、対象的な随縁の用と区別することによって、禪と華嚴の哲学を総合しようとした宗密は、自ら荷沢神会の南宗を正系とし、馬祖の禪がその傍系であることを主張するのだが、それはひとえにそうした自性の本用と随縁の応用との区別にあったのであり、「銅鏡」の如き照体独立せる「自性常明」を強調したところに、彼の形而上学的特質が看取される。

ところで、「鏡」について、もう一つ触れておかなければならない話がある。「過水の偈」で夙に知られる洞山良价（八〇七〜八六九）の『宝鏡三昧』¹⁰である。

如臨宝鏡　　影影相觀
宝鏡に臨んで　影影相觀るが如し

汝不是渠 渠正是汝

汝是渠にあらす 渠正に是れ汝

「汝不是渠、渠正是汝」というのは、鏡に臨んでいる自己（渠）と、鏡の中に映し出されている自己（汝）を示す。鏡に映る自分は紛れもなく自分である。しかしふと翻ってみれば、今その自分を見ている自分こそ自分なのではないか、鏡中に映し出されている自分を通して、それをまさにほかならぬ自分として覚知しているもう一人の自分、それこそ本来の自己自身にほかならぬ。それはいわば、鏡に映し出される以前から、鏡に映っているに拘らず常にありどおしであった自己、鏡中の自己を自己として見ながらも、それ自身は決して見られる対象とはならない、いつもその手前にある、要するに反省以前、対象化以前のところでもありどおしの「本来の面目」、鏡に映る自己の目を通してはじめてそれにはっと気づかされるのであり、云うなれば自己が自己にほかならなかつたことの自己同一への気付きが反省以前の現場でなされるのである。

もう少し敷衍して云えば、この『宝鏡三昧』には、更に深い含意がある。それはこの宝鏡そのものが、じつは本来の自己自身にほかならぬということである。鏡という譬えからして、鏡を実体視しやすいが、宝鏡自身はいかなる意味でも実体的存在ではなく（明鏡も亦た台に非ず）、あらゆるものごとをあるがままに如実な姿で映現する「無の場所」である。したがって、「汝不是渠、渠正是汝」というのは、そうした宝鏡そのもの（渠）と宝鏡の中に映現している自己（汝）との「非一非異」なる関係をあらわしている。言葉を換えて云えば、「自己を超えたもの」、つまり「自己の於いてある絶対無の場所」と「自己」との不二不異・不即不離の関係である。今かりに、前者を「超個」、後者を「個」という語で置き換えてみると、後半の「渠正是汝」は超個と個とが不二一体であり、個における超個の「内在性」が述べられているのに対して、前半の「汝不是渠」というのは、超個が個に対してどこまでも覆蔽的なも

のであり、そういう意味でどこまでも超越的であることが述べられている。超個と個とは不可分・不可同ではあるが、超個が絶対的覆蔵態たる無の場所として常に既に個に先んじている絶対的直接性としてある限り、その不可同というものの内実には、超個が個に対してどこまでも不可逆的先行性をもつ必然性が含まれている。鏡中の自己が自己として有りうるのは、それを常に既に映現させている明鏡そのものの照体独立せる「自照」があつてこそ可能なのである。つまり明鏡が明鏡で有り得てこそ、鏡中のものがはじめて成り立つのである。宝鏡は、一切を映し出しながら、宝鏡それ自身はどこまでも映されたものに非ず（即非）という仕方であらう。絶対的覆蔵された超越的な性格をアプリアリに持つのである。云い換えれば、宝鏡はものを映現するとともに、しかもその都度それに先立って自己自身の中へと絶えず翻り蔵身しているということであり、つまり自己適及的自覚の構造を持つということである。それが自性が自性を知るということにはかならない。因みに、神会や宗密が強調する「知」はそうした構造をもつのであり、延いては西田の云う「対象論理の見方とは逆の見方」とはこういうことであろう。

五、宗密による洪州禅批判

さて、宗密は当時隆盛の一途をたどる洪州宗に対して、荷沢宗の優位を主張しなければならなかった。そこで宗密は『禪門師資承襲図』のなかで、二宗の優劣を決めるため、『起信論』の不変と随縁の思想、および頓悟と漸悟の二門の解釈によって、二宗の相違点を明確にしようとしたのである。まず我々の言動のすべてを仏性の顕われと見る洪州宗の考え方を検討する。宗密は荷沢宗と洪州宗との相違を三つの観点から説明する。まず第一に自性の本用と、随縁の応用という点からみると、洪州宗はもっぱら随縁の応用しか説かず、自性の本用を欠くのに対し、荷沢宗は自性

の本用をこそ強調すると云う。自性の本用とは荷沢宗の「空寂の知」を謂い、随縁の応用とは、日常茶飯の一切の所作における仏性の全体作用を謂う。第二に比量（推論）と現量（直接知覚）という点から見ると、洪州宗は比量のみによって仏性を推知するに留まるに過ぎず、荷沢宗は仏性を現量によって直覚すると云う。第三に頓悟と漸修という点から見れば、洪州宗はすべての煩惱をも仏性の全体作用と見るため修行の必要性がなくなり、漸修を認めないのに対して、荷沢宗はあくまで頓悟漸修を強調し、修行の必要性を説く、と云う。宗密はこの三点から見て洪州宗より荷沢宗が優れていることを主張した¹¹。そして、次のように洪州禪を批判する。

洪州の意は、心を起すも念を動ずるも、指を弾ずるも目を動かすも、所作も所為も、皆な是れ仏性の全体の用にして、更に別の用無し、全体の貪嗔癡も、善を造り悪を造るも、楽を受け苦を受くるも、此れは皆な是れ仏性なりとす。麩の種種の飲食と作るも、一一皆な麩なるが如し¹²。

麩は麦の粉を意味する。麦粉を材料にしてさまざまな飲食物を作るが、材料である麦粉にかわりがあるわけではない、ということである。更に続けて云う、

仏性は体にして一切の差別せる種種なるものに非ざるも、而も能く一切の差別せる種種なるものを造作す¹³。

つまり仏性はすべての差別とは別なもので、絶対否定のはたらきとして捉えられる面を持つと同時に、すべての差別相に内在し、それを動かす根源となるものである、ということである。しかし、

能く種種のものを作るとは、此の性は体に即する用なるが故に、能く凡たり能く聖たり、能く因たり能く根たり、能く善たり能く悪たり、色を現じ相を現じ、能く仏たり能く衆生たり、乃至能く貪嗔等たるを謂う。若し其の体性を敷るときは、則ち畢竟して見るべからず、証すべからず、眼の自ら眼を見ざる等の如し。若し其の応用に就かば、即ち拳動運為、一切皆な是れにして、更に別の而も能証所証と為るもの無し¹⁴。

ということに帰着してしまふ。

云うなれば、宗密も、そして、西田も、ここで云われる「眼の自ら眼を見ざる等の如し」とされる、その自ら眼を見ないところの「眼」に、言い換えれば、それ自身はどこまでも「盲目なる眼」そのものの「知」のはたらきに着目するのである。西田のいわゆる「見るものなくして見るもの」もそれへの注目と云える。そこでは自らが自らを知る、覚が覚する（自知・自覚）ということが問題とされるのである。ところが洪州系の禅にはそうした志向は皆無であり、云わば無が無を吞却して、即刻リアルな日常的現実の真只中で活撥撥地に躍動する、只それだけである。

いわゆる「中国禅」は、馬祖道一の死（七八八年）後、およそ九世紀以後に形成されて出てきた。荷沢の正系を名乗る宗密の批判にも拘らず、中国禅宗の主流は、彼が傍系として退けた洪州の系統で発展するのであり、それは唐代の盛期を代表する禅門となっていく。洪州系の禅は、「仏」を表註するのに、洞山の「麻三斤」〔無門関〕や雲門の「乾屎橛」〔棒状のまま乾燥した糞〕（同）の語で以って示すように、日常生活における具体的現実の所作に、その本質を置くのであり、いわゆる祖師禅もしくは南宗禅といわれるのがこの系統である。明治期の青年たちに共通して見られる凜乎たる精神をもって、「至誠」を追求すべく西田が求めて叩いた禅門が、じつはこうした洪州系の禅であったのは皮肉である。超越的なるものへの志向を強くもっていた西田が、禅に打ち込みはしたものの、どこか受け入れがたかったのも故なしとしない。

北宗より荷沢を経て宗密に完成する初期の中國禪の思想は、宗密に來たつてその限界を尽したとも見られる。その完璧なまでの形而上學的な体系は、絶対知の哲學として、もはやこれ以上の發展を望みようもなかつた。馬祖以後の禪の特色は強烈な生活の匂いであり、おおらかに開放的である。そうした革新的な時代の空氣の中で、人々の心を大きく捉えるのが、曹溪の慧能を祖師とする南宗禪であり、その運動の主力は、四川省出身の馬祖の弟子たちであつた。彼らは江西の洪州を中心とし、やがて中國全土に活動した。それはかつての神會やその正系を名乗る宗密らの比ではなかつたのである。¹⁵⁾

西田が禪に求めたものは、——彼自身それを殊更意識してはいなかつたであらうが——これまで一般にそう理解されてきた臨濟系統の禪というよりは、むしろ神會や宗密の「知」を重んじる禪の立場ではなかつたであらうか。つまり西田哲學がもつ禪的特質は、いわゆる洪州禪にみられる「平常心是道」「即心即仏」に代表されるような「即」の一元論に基づく禪ではなく、「本知」を強調した荷沢宗の禪に連なるものであつたように思われる。西田はその「知」がもつ自己遡及的な自覺的体系を哲學的に論理化したと云えよう。しかも「自性の本用」たる「本知」は、一方で「空寂の知」とも呼称されるように、それ自身は、超越的覆藏態たる絶対無にほかならず、「自性を守らざる真如」は、同時に、「任持自性」という超越的覆藏性の側面をも持つのである。

六、「無念の体上に本知あり」——純粹經驗・自覺・場所の立脚点——

『善の研究』で説かれる「純粹經驗」で重要なことは、その經驗がどこまでも反省以前の最も直接的な經驗であつて、對象化的思惟で以つては捉えられない現在意識であり、そうした意味で、それは自発自展しつつも、どこまでも

〈統一的或者〉として超越的に留まっている、ということである。純粹經驗そのものは主客未分の直接經驗なのだが、それは同時に無限に分化發展してゆくプロセスをもち、しかもその根底にあって、それを統一しているものでもあった。西田は純粹ということを「意識の統一性」に見て取り、次のように語る。「純粹意識の直接にして純粹なる所以は、……具体的意識の厳密なる統一にあり」（一・一、旧版一・一二）、そしてこの「統一作用がはたらいて居る間は全体が現実であり純粹經驗である」（同巻・一三、旧版同巻・一四）と。要するに統一とは、いわゆる未だ主もなく客もない直接的な純粹意識という意味だけに留まらず、むしろ分化發展の進行の背後にある潜在的統一作用の運動のことなのである。

動的に多様な相に分かれて展開してゆくのだが、それが「自発自展」という言葉が幾度となく使用され、しかも「自」という語の反復使用が示唆するように、絶えず自己同一的に自己自身へと自己還歸的に収斂し、つ、進むのであって、それが全体として自らを実現してゆく自己統一性のことであるように思われる。そして、そういう自己同一性を維持し、つ、自ら發展してゆく純粹經驗に現在意識を見ていることになる。

この西田の純粹經驗の立場は、自覚の体系へと深められ、それがやがて「場所」の立場に至りつくことによって、彼の考えを論理化する端緒を得ることになるのだが、翻って考えてみれば、最も直接的な純粹經驗とは、その直接性のゆえに、本体的な在り方を特質として持っているのであって、「無念の体上に本知あり」という神会の響に倣って云えば、純粹經驗とはまさに「無念の体」そのものにほかならず、しかもそれは「本知」すなわち〈自覚〉の構造を自ずから持っていることになる。とは云え、その自覚は、純粹經驗がやがてその直接性から脱自的に反省や思惟へと自己展開してゆくその方向とは逆の方向、つまりその脱自的に自己展開してゆく真只中で、その都度、その展開を統一あるものたらしめるべく、自己遡及的に翻ってゆく自己還歸的なはたらきを意味しよう。つまりそれが、自己の中

に自己を映す自覚的体系の根本動性として見て取られるのである。

しかしやがて西田は、こうした自覚の深まりゆく底に、つねにそれを見るものがあることに気づくようになる。それが、見るものなくして見るもの、すなわち自ら無にして自己の中に自己を映す「絶対無の場所」として捉えられてくる。西田はこの無の場所を、自ら無にして自己の中に自己の影を映す「鏡」に喩えている。すべてのものは眞の無の場所たる「鏡」に映し出された影像であるということになる。(三・四二九、旧版四・二二六)

七、自己返照する「鏡」——西田哲学に於ける「絶対無の場所」——

しかし、ここでとくに留意したいのは、西田自身随処で強調するように、無の場所はあくまでも自己自身に同一なるもの、自己の中に自己の影を映すものなのであって、鏡はどこまでも「自己自身を照らす鏡」(同巻同頁、旧版同巻同頁)である、という点である。西田の念頭からつねに離れなかつたのは、物を映すはたらきの底にある鏡の本体そのもののはたらき、すなわち鏡自身がつ、まさに「自性の照」たる性起のはたらきではなかつたであろうか。西田は「自己自身を照らす鏡」という言葉を使うが、それは云うなれば、神会の「明鏡」もしくは宗密が「自性の本用」として喩えた「銅鏡」の「自性常明」に匹敵するであろうし、延いては洞山の「宝鏡三昧」に見られる「汝不是渠、渠正是汝」の自覚の構造と符合するであろう。西田が最晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」で、彼の場所的「逆対応」の論理を大燈国師、宗峰妙超(一一八二—一三三七)の「億劫相別れて須臾も離れず、尽日相對して刹那も對せず、この理人々これあり」という有名な言葉で以って示しているが(十・三一七及び三二五、旧版十一・三九九及び四〇九)、「別れて離れず、對して對せず」という「即非的自己同一」の論理がここに認められる。

明鏡は、映すものがなくても常に照り輝いているのであり、個々の物を映すに先立って、あるいは映し出すことと一つに鏡は鏡自身を無限に映してゆくはたらき、自ら何かを映そうという意図なく、映す主体もなくして自らを映し出すはたらきを持つているのである。云い換えれば、それは鏡が鏡自身の底へ底へと遡源しつゝ、不斷に自らを照らし返してゆく自己返照の営みにほかならない。西田が晩年、絶対矛盾的自己同一としての場所について、それが「何処までも自己の中に自己を映す、自己の中に自己焦点を有つ。かゝる動的焦点を中軸として、何処までも自己自身を形成して行く」(同巻・三三〇、旧版同巻・四〇三)と云うのは、おそらくこうした消息を謂うのであろう。更に云えば、このような自己遡源的な不斷の照り返しがあればこそ、明鏡はどこまでも明鏡であり続けるのである。西田が「絶対矛盾的自己同一」という表現のうちに看取していた「自己同一」とは、こうした自己遡及的な絶対的覆藏態ではなかったか。つまり、個物的多を個物的多として現前せしめながら、その不斷の現前を可能にする場としての全体的一は、全体的一としてはどこまでも絶対的な覆藏態である。「一」の「一」自身への還滅げんめつ、自己蔵身によつてはじめて「一」は「一」たりうるのであり、「一即一」として成り立つのである。こうした「即非的自己同一」こそ、西田が謂うところの「見るものなくして見るもの」、「自ら無にして自己の中に自己を映すもの」、すなわち「絶対無の場所」の正体であつたはずである。

さて、こうした自己同一がもつ絶対的覆藏性は、それ自身矛盾を孕む絶対的否定態として、あくまで「絶対の他」であり、どこまでも超越えつご的なものとしてあることは論を俟たない。

かくして、西田哲学の特質は、先述したように、絶対無の体用論として理解できるのだが、その場合とくに留意すべき点は、体用の論理と云つても絶えず「内在的超越」のその超越性えつごせいが、つねに念頭にあつたということである。「自己は自己を超えたものに於いて自己をもつ」という発想が若い頃から彼の思索に一貫してあつたことから推察され

るように、西田哲学の最も基本的な特質は（超越的なもの）への志向であったことは特に留意する必要がある。要するに西田にあつては、先述のごとく、超越的、「一」なるものの体系的発展ということこそ彼の思索の根底にあつたものであつたと云つてよい。そこには、「本体」のそれ自身に於いて有り、それ自身によつて動く運動、云い換えれば超越的に一なるものがどこまでもその超越性を保持しつつ、（任持自性）自らを起動展開させてゆく、いわば「本体」がもつ自己内還帰的な動性、すなわち宗密が謂うところの「自性の本用」が見られるのである。

さて、こうした自己同一がもつ覆蔽的超越性は、決してその順序を逆にするのでできない存在論的順序を有し、その不可逆的超越性を強調するところに西田の思想の独自性がある。超越的なものは現象へと自らを展開しつつも、それ自身は現象に非ず（即非）という仕方でもどこまでも超越的なものに留まり、しぜんそれは自己覆蔽的なものにならざるをえない。要するにこの自己覆蔽性こそ絶対無にはかならない。

さて西田が西洋哲学との格闘を通じて鮮明にしようとしたのは、絶対無の体用論であつたと云つても過言ではない。西田哲学は禅の見性体験にその発想の源泉を見ることがよく喧伝されるが、これまで述べてきた超越的「一」の体系的発展という思考様式は、祖師禅、看話禅の発想では理解することはできない。したがって、先述の如く西田哲学に見られる禅の思想を、無反省に臨濟禅と同列にならべて解釈することは、的を射ていないように思われる。たしかに、西田自身、論文に頻繁に引用するのは臨濟系の、つまり洪州禅の語録である。しかし、彼は次のように語っていることは無視できない。「南泉は平常心是道と云ひ、臨濟は仏法無用功処、祇是平常無事、屙屎送尿、著衣喫飯、困來即臥と云ふ。これを洒脱無關心とでも解するならば、大なる誤である。それは全体作用的に、一步一步血滴々地なるを示すものでなければならぬ。分別智を絶すると云ふことは、無分別となることではない」（十・三三六、旧版十一・四二四）と。ここには、臨濟系の禅に、「覺」の一元論に見られる「即」の論理ならぬ「即非」の

論理を読み込みもうとする西田の視点がはつきりと見られるのではないであろうか。

*本稿は、拙著『時と鏡 超越的覆蔵性の哲学―道元・西田・大拙・ハイデガーの思索をめぐって』（関西大学出版部、二〇一五年）所収の拙稿「西田哲学に見る禅仏教の特質」を土台に、新たに書き改めたものである。

【註】

本文中の西田からの引用は、『西田幾多郎全集』最新版（竹田篤司、クラウス・リーゼンフーバー、小坂国継、藤田正勝編、岩波書店）に依ったが、併せて旧版全集（第三版）の頁数も記しておいた。

- 1 入矢義高編『馬祖の語録』禅文化研究所、一九八四年、二五頁。
- 2 同書、三二―三三頁。
- 3 入矢義高訳注『臨濟録』岩波文庫、一九九三年、三九―四〇頁。
- 4 同書、五〇頁。
- 5 詳細は、拙稿「大乘起信論と初期禅宗の立場」（拙著『露現と覆蔵——現象学から宗教哲学へ』関西大学出版部、二〇〇三年）を参照願いたい。
- 6 『鈴木大拙全集』第三卷、岩波書店、一九八〇年、二六九―一七〇頁（原漢文）。
- 7 鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』東京大学出版会、一九七八年、二〇九頁、及び四九九頁参照。尚、荷沢神会及び唐代の禅に関する最新の研究として、小川隆『唐代の禅僧2 神会 敦煌文献と初期の禅宗史』（臨川書店 二〇〇七年）、及び、同『語録のことば―唐代の禅』（禅文化研究所、二〇〇七年）を参照。
- 8 『鈴木大拙全集』第三卷（前掲書）、二五一頁（原漢文）。同全集第一卷、一九三―一九四頁も参照。胡適校敦煌唐写本『神会和尚遺集』胡適記念館、一一五―一二六頁、及び四四三―四四六頁も参照。因みに、一九三二年、鈴木大拙の解説付きで、石井

光雄が家蔵本を影印出版した『敦煌出土神会録』（非売品）の第一題簽および扉の揮毫は西田自身のものである。

9 鎌田茂雄編『禪の語録9 禪源諸詮集都序』筑摩書房、一九七一年、三三七頁。

10 『禪家語録Ⅱ』世界古典文学全集36b、筑摩書房、一九八四年、一三三頁。本書所収の『洞山宝鏡三昧』の註釈で、鏡島元隆氏は、この詩について、汝は鏡前の形、渠は鏡中の影を指し、人と法を喩示したものと捉え、鏡中に形が影を映するとき、両者は異なりながら一如であるとして、汝と渠の関係を絶対界における自己と事物との関係で説明されているが、筆者はそういう解釈は採らない。

11 鎌田茂雄編、前掲書、三三七頁。

12 同書、三〇八頁。

13 同書、三〇八―三一頁参照。

14 同書、三〇八―三〇九頁。

15 柳田聖山・梅原猛編『仏教の思想7 無の探究（中国禪）』角川書店、一九七一年、一四四―一四六頁。