

西田幾多郎における中国仏教について¹

GEREON KOPF

20世紀最大の日本の思想家、西田幾多郎（1870-1945）は後期の著作において、彼の思想的な立場を示すためにしばしば仏教の伝統に言及しました。事実、彼が用いる仏典や仏教思想は、彼自身の思想の興味深い展開を浮き彫りにするものでありました。西田が一貫してこだわったのは、体系的な、非二元論の哲学を練り上げることであったことから、彼が基盤とする哲学的体系の基となるパラダイムは頻繁に変更されました。彼の最初の著作である1911年の『善の研究』²では、西田哲学は純粹経験³という概念のもとに体系化されています⁴。この概念の重要な欠陥に不満を抱いた西田は⁵、フィヒテ、プラトンの学術用語あるいはヘーゲルに基づいて、それを次々と絶対意志（1917）、場所（1925）、弁証法の一般者（1933）などに言い換え、そして行為的直観（1937）、絶対矛盾的自己同一（1939）などの彼独自の造語をあてていきました。1937年度以降、西田は非二元論を表すために仏教用語を用いるようになっていきます。最後の二つのパラダイム、平常底（1939）と逆対応（1945）は、仏教的伝統に呼応させているものです。西田独自の用語は、他のどの哲学にも似ておらず、仏教哲学⁶というよりも彼独自の非二元論を示すためのもののように思われます。

西田は彼の著作のなかで「仏教」という語を100回以上も用いていますが、彼が実際に引用したり参照したりしているものはそれほど多くありません。竹村牧男は西田の参照する仏教資料は次のものだと指摘しています。禅、親鸞（1173-1263）、それから『大乘起信論』、天台宗、華嚴宗などの仏教です。これらのリストは、西田の著作にみられるものよりも深い仏教的知識をしめしているように思われます。西田は母親をとおして浄土真宗を知っていましたし、彼自身の坐禅の取り組みをとおして禅を知りました。西田の引用する仏典は次のようなものです。『金剛経』⁷、『大乘起信論』⁸、『無門関』⁹、『臨濟録』¹⁰、道元の『正法眼蔵』¹¹、『歎異抄』¹²。西田の『歎異抄』の使い方をみるとどれほどそれに親しんでいたかがわかりますが、その他のテキストについては、臨濟義玄（810/15-866/7）の「阿屎送尿、著衣喫飯、困來即臥」¹³というものや道元（1200-1253）の「自己をならふといふは、自己をわするるなり」¹⁴などのよく知られた箇所引用に限られています。西田の日記や書簡などによると彼の学問的なあるいは半ば学術的な仏教の知識の多くは、彼の生涯の友であった鈴木大拙（1870-1966）に負うところが大きいようです。大拙は『華嚴経』¹⁵のようないくつかの経典に注釈をつけています。西田が説く天台宗や華嚴宗についての思想大系は、「一念三千」「理事無礙」「事事無礙」などのいくつかの引用に限られています。そして『般若経』における哲学的な大系の説明については、鈴木大拙のいう「即非の論理」を用いているだけです。これらのことから、いくつかの疑問がわいてきます。西田は何のために仏教テキストの選択的な引用を行なったのでしょうか。西田は仏典に対してどのような解釈学的方法を用いたのでしょうか。本論では、西田の用いる仏教概念の解説を行っていきます。彼の用いる「時事無礙」「理事無礙」「即非の論理」などの表現は、重要な説明概念とはいえ、ことばとして荒いため、ここでは平常底という考えに注目したいと思います。したがって、ここでは『金剛経』や『無門関』などの仏典の解釈や解説を行なうのではなく、西田の哲学的な戦略と思想を明らかにしていくつもりです。

日常の深さとしての「平常底」

平常底や逆対応などの用語は、西田が『場所の論理と宗教的世界観』¹⁶の後半部に展開した彼の後期思想におい

て特徴的かつ中心的なものです。どちらも西田の非二元論のもっともラディカルな表現を構成しているものであり、平常底は、絶対と相対のあいだの非二元性をさし、逆対応は、超越と内在のあいだの非二元性をさしています。上田閑照によると、『逆対応』は宗教的関係を表し、「平常底」は宗教的立場を表す¹⁷のもです。しかしながら、逆対応と平常底は禅宗や浄土真宗としばしば関連¹⁸づけられているにもかかわらず、これらの用語のもつアイロニーは、上田やジェームズ・ハイジグが指摘するように、本質的に西田の独自の創造なのです¹⁹。逆対応と仏教の関係や平常底と禅宗の伝統という「平常」を示すさまざまな用語との関係はたとえ語源的に結びつきがないとしても非常に緊密であると西田は述べています²⁰。

結局のところ、西田は、これらの用語が仏教の神髄を、あるいは少なくともいくつかの仏典や仏教思想の神髄を内包していると示唆しているようです。しかしながら、西田は逆対応という用語のために仏教の神髄をいうだけでなく、平常底の起原として禅仏教をあげているので、ここからはこの平常底と禅仏教について考えてみることにします。とくに、『無門関』から二つの例と『臨濟録』から二つの箇所をみていくことにします。平常底という概念は、西田の後期哲学に特徴的だということと同じ意味で、西田の仏教との関係を象徴的にとはいわないまでも徴候的にあらわしています。『経験科学』（1939）の最後から二番目の段落に初めてこの語が登場してから、「場所の論理」の最後の節にあらわれるまで、西田は「平常底」という用語を語源的に意味論的に『無門関』の二つの文言「平常心是道」²¹あるいは「是心即仏」²²と『臨濟録』の「佛法無用功処、祇是平常無事阿屎送尿、著衣喫飯、困來即臥」に結びつけています。そのようにすることで、西田は「平常心」「平常無事」の用語を彼の学術用語の起源としつつ、同時に仏典によって彼の独自の用語をかたちづくろうとしているのです。

西田は『経験科学』のなかで、平常底を世界のそして哲学の「根本的操作」と定義しています²³。次に、西田はそれを南泉普願（748-834/5）の「平常心」それ自体ではなく「平常心是道」になぞらえるようになります。なぜかといえば、むろん西田は「平常心」のなかで道を解消し、内在のうちに超越をみるようなかたちにしたくなかったからなのです。同様に、西田は臨濟の「喫飯の平常無事」を「内在」という語ではなくて「超越的即内在的」という文言によって補足しています。事実、西田は「平常底」を「洒脱無關心」²⁴と同定したのは大きな間違いだったと述べています。むろんそれで西田の「平常」ということが全くだめになってしまうというわけではありません。食事、睡眠、トイレに行くことのなかに仏法を求める臨濟の説諭をたびたび引用していることから、絶対を最大の超越への高みにまつり上げてしまうことを妨げるこうした日常性の冒瀆性に西田が魅せられていたことがわかります。しかし同時に、「平常底」は、平常心ではなく「宗教心」に具体的な形で表現されるのです。その意味で、日常の深さと宗教心は、日常と宗教という正反対の相を表しています。

「平常底」の定義は、大乘仏教に言われる「生死即涅槃」や『無門関』に言われる「即心是仏、仏即是心」を思い起こさせます。西田の解釈を示すために、「平常底」の源泉として彼が示す一節を簡単に紹介しましょう。「平常底」という概念が何に着想を得たものかというので、西田が言及するのは、『無門関』の第一九則の例です。

趙州從諗²⁵が南泉に「道とは何か」と問うと、南泉は「平常心是道」と答えました。趙州が「道を求めるべきか」と問うと南泉は「道を求めれば逆の方へ落ちるだろう」と答えました。趙州が「それを求める努力なくして、どうしてそれが道だと知ることができるのでしょうか」と問うと南泉は「道とは知るとか知らないとかいうものではない。知るとは惑いであり、知らないとは混乱である。もしまったくの疑いの痕跡もなく、真に道に到達するならば、無限で広大な無に到達するであろう。いずれにしろ、どうして道を求めるということができようか。」と答えました。これらのことばを聞いて趙州は悟りを得ました。

これについて無門慧開（1183-1260）は、南泉は趙州の問いに良い説明をしていないと述べ、ある詩のなかで、もし心が不要な考えから自由になるなら、すべての季節が楽しめるはずだと提唱しました。この例についてあるいは無門の解釈についての分析を深めることなしに、西田は公案の主要な部分を削除したようです。むろん、もしこの条件が、疑いのないこと、不要な考えから自由な心であり、この悟りの到達点あるいは証拠が巨大な無であるなら、悟りがどのようにして平常心と折り合えるのかという疑問が生じます。

西田はこれについても、たとえそれが悟りに至る意志であってもあるいは秋月龍珉が言ったように本当の課題は修行の問題だとし、知の限界についての認識論的課題や意志性の問題として述べることはありませんでした²⁶。たとえこれらの問いが公案そのものにとって中心的なものではなかったとしても、西田の読みにおいて必然的に生じ

た疑問であったはずで、西田のその他の平常底の源泉の解釈についても同様です。『無門関』の第三十則は馬祖道一（709-788）と大梅法常（752-839）との次のような短いやり取りに表されています。大梅の「仏陀とはなにか」という問いに馬祖は「是心即仏」と答えました。これについての無門の注釈は、どちらかという曖昧で、本質的な救済論的謎かけに向けられています²⁷。

一方で、彼はこれらを理解することが仏性に結実すると述べ、他方では、理解する人はこれらと同じことばを聞いて逃げて行くだろうと主張しました。「仏とは何かと問うことは片手に盗んだものを持って崇拜されるようなことにほかならない」という最後の詩には、矛盾した感情が鏡写しにされています。

しかし西田のこの句の用法は、この曖昧さを反映するものではなく、公案がもつ認識論的かつ救済論的問題に言及することなく、仏陀に象徴される超越の非二元性と「是心」に象徴された内在に注目しているものなのです。西田の『臨濟録』の引用の場合についても同様です。

たいへん興味深いことに、西田は『臨濟録』における仏法は有用でもないし、何かを達成するものでもないということばで『経験科学』を締めくくっています。臨濟の言葉は、「仏是即心」のほど非二元的ではないにもかかわらずです。西田は、「心法無形、遺文十方、在眼日見、在耳日聞」や「智者も愚者も、大事も小事も、此に一でなければならぬ」²⁸などの言葉を加えて臨濟の言葉を修正するのに見えます。しかし、臨濟自身は上記された「仏法」の説明を、西田のように、「愚人笑我。智乃知焉。古人云。向外作工」²⁹と語り続けるのであります。これにもかかわらず、西田の『場所の論理と宗教的世界観』のなかで、超越と内在の曖昧さ、あるいは非二元性というべきものは、『臨濟録』からの「赤肉團上有一無位真人」³⁰の引用に反映されています。

一般的にいえば、『臨濟録』からのこれらのセクションの読みは、曖昧さあるいは逆説的に仏法の法、「我々の生命の標識である」と「根本的操作」³¹という西田の理解する非二元論についての西田の表現の源泉となっています。西田が興味をもっていたことは単にそしてもっぱら「平常心即道」ということばが「内在即超越」という彼の考えを反映し象徴するという事実だけなのです。おそらく重要なことは、西田は自身が引用する公案の言説には踏み込まないという事実なのです。多くの公案にみられるように、問答の形式というものは（ジョン・マクラエが「encounter-dialogue」（対決的問答）³²と呼んでいるものですが）、悟りを得ているだろう教師あるいは知識のある教師の庇護下に、疑うことから理解することまで一人の弟子がたどる道を描く内容となっています。

こうした対決的問答は、対決的問答の長い伝統と注釈、元となるテキストが互いに重層し合う間テキスト性のあるかにあるものです。この間テキスト性は特に『無門関』の場合にあてはまります。『無門関』は、事例と無門の注釈と最後の詩という三つの層、そして隠された第四の層である様々なテキストに引用された、あるいは対話者の実践に関連した概念に引用された問答の内容を含み持っているからです。

『臨濟録』の第二部の文学ジャンル、「上堂」が修行者の集まりで行われた儀式によるものであっても、『臨濟録』はテキストや格言に共通の伝統を引いた、この間テキスト性の伝統に寄与するものなのです。このテキストは対立的問答と同じスタイルを構成しているだけでなく、『無門関』と同じ「イマジネール」を共有しています。その「イマジネール」とは、師弟対峙の似たような神話的文脈であり、系譜の重要性と教えの伝統の考え、そして悟りをもとめることなのです。このことは単純な知識としてあるいは人生を変える転換の経験として定義されるでしょう。西田は公案の伝統にも対立的問答にも、疑い、転換、悟りの言説にもくみしないのです。

禅の伝統と悟りの言説が西田のテキストにみられるという指摘をすることは可能ですが、テキストに隠されている仮説が教育手段として用いられたはずはないのです。

上田は、西田の「私と汝」はそれ自体問答的だと主張しています³³。それがたとえ知の弁証法的モデルではないとしても、西田の弁証法を基盤とした対立的問答の哲学の構築は価値のある企てだといえるかもしれませんが、西田自身はこの企てには参与しなかったのです。

結論

西田は彼が引用する仏典のいわゆる解釈、テキスト批評的、概念的な考察をすることがなかったということははっきりと言えます。また西田は彼が用いる概念を元のテキストの文脈のなかで読み解こうとする気もないので

す。むしろ、彼はそうした言葉を記憶をたよりに用いたり、彼の勝手なイメージで用いるなどしており、「平常心是道」「生死即涅槃」「是心即仏、仏即是心」などを彼の考えに呼応するように用いて、臨済の「平常無事」や華嚴思想の「時事無礙」を彼独自の哲学的用語として解釈しているのです。西田はそれを分析し解釈し、あるいは援用するために仏教思想や仏典を引用するのではなく、彼自身の哲学を説明するために、そして自らが仏教的な伝統を受け継いでいることを示すためにそれらを引用しているのです。彼の解釈学的方法は、選択的で、その語の歴史あるいは意味論的な文脈には頓着せずに用語の類縁性を基にしているのです。西田の後期哲学の基本的パラダイムと主要な概念と大乘仏教的非二元論のあいだにかかわる議論はなにも提供されないままであっても、こうした用語の同定における第一の理由は、彼が感じる概念的な類縁性、親類性なのです。

西田は、『金剛經』、『華嚴』の注釈、『無門関』や『臨済録』などの作者たちが持っていた形而上学的で救済論的な熱意と企図との違いには頓着しなかったのです。むしろこれらの哲学的学派が提供する用語法は、元の文脈や状況とはかけ離れたやりかたで彼の独自の概念構造にあてはめられた時に、彼の哲学の最も基礎となるパラダイムを示していると感じられたものだったのです。

にもかかわらず、西田の仏典の読みは比較哲学の分野に二つの根本的な貢献をしています。第一に、彼らの用語法が問題をかかえていたとしても、西田は仏教的な用語を哲学の本流の言説に引き入れたのです。さらに、彼の解釈学が創造した学術用語は、注意深く発展させれば、異文化哲学³⁴のモデルとして機能するにちがいないのです。ささやかながら西田は仏教的概念を学術的な哲学で構成されている問題にあてはめ、またその逆も行なわれたのです。第二に、西田は学術的哲学の言説のなかで体系的に非二元論を構成したのです。西田の非二元論が仏教的伝統でいわれるものと同等のものであるかどうかは別として、この事実こそが西田哲学の批判的読解を価値あるものとして意味のあるものとしているのです。

注

- 1 本論は、私が著作した“Critical Comments on Nishida’s Use of Chinese Buddhism”, *Journal for Chinese Philosophy* (「西田における中国仏教の使用についての批判的コメント」『中国哲学ジャーナル』), Vol. 32, No. 2, 2005, pp. 335-351) に基づく。『中国哲学ジャーナル』(*Journal for Chinese Philosophy*) の許可のもと翻訳されたものである。翻訳に際しては、荒川直哉博士、木村朗子博士、堀内俊郎博士、竹花洋佑氏にお手伝いいただいた。記して感謝の意を表したい。
- 2 西田、『西田幾多郎全集』(東京：岩波書店、1988) 第一巻, pp. 1-200.
- 3 西田はこの用語をウィリアム・ジェームズから借りているものの、その意味に重要な変化を加えている。西田にとって純粹経験は「直接経験」、「主観と客観の結合」を意味する。
- 4 西田は自分の目標を「すべてを「純粹経験」の概念によって説明する」という試みであると位置づけている。西田、『西田幾多郎全集』第一巻, p. 4.
- 5 西田はこの用語は心理主義的すぎるということを認めている。
- 6 西田は、「哲学」という用語を西洋や北アメリカの哲学的伝統のためにとっておくという日本の慣習に倣って従っているものの、時折、「仏教哲学」という語を使用する。(西田、『西田幾多郎全集』第十二巻, pp. 363, 365, 366, 367, 第十六巻, p. 477.
- 7 大正大藏經、高楠順次郎・渡辺海旭編(東京：大正新脩大藏經刊行会、1961) [以下、略号 T]、8. 0235.
- 8 T 32. 1666.
- 9 T 48. 2005.
- 10 T 47. 1985.
- 11 道元『正法眼蔵』玉城康四郎編(東京：大藏出版、1993)
- 12 T 83. 2661.
- 13 T 47. 1985. 498.
- 14 道元『正法眼蔵』巻一, p. 94.
- 15 T 09. 278.
- 16 「逆対応」という語は『場所的論理』の最後の4節においてのみ登場し、他方、「平常底」は『哲学論文集』第三巻、第四巻、第五巻にも出る。
- 17 上田閑照『西田幾多郎とは誰か』(東京：岩波書店、2002)、p. 251.
- 18 上田は、西田自身が「逆対応」という語を禅仏教の伝統、より正確には『大燈国師語録』に帰しており、浄土仏教に帰して

- いるのではないということを描している。(上田『西田幾多郎とは誰か』、p. 249.)
- 19 同、p. 249. James Heisig, 『無の哲学者たち』(ホノルル: ハワイ大学出版局、2001) *Philosophers of Nothingness* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), p. 103.
 - 20 西田、『西田幾多郎全集』第十一巻、p. 449.
 - 21 同、第九巻、pp. 303-4、同第十一巻、p. 424. T 48. 2005. 295.
 - 22 西田、『西田幾多郎全集』第九巻、p. 333, 11: 424, 446. T 47. 1985. 498.
 - 23 西田、『西田幾多郎全集』第九巻、p. 303.
 - 24 同、第十一巻、p. 424.
 - 25 本文は以下の通り。「南泉因趙州問。如何是道。泉云。平常心是道。州云。還可趣向否。泉云。擬向即乖。州云。不擬爭知是道。泉云。道不屬知。不屬不知。知是妄覺。不知は無記。若真達不擬之道。猶如太虛廓然洞豁。豈可強是非也。州於言下頓悟。」T 48. 2005. 295.
 - 26 秋月龍珉『無門関を読む』(東京: 講談社、2002)
 - 27 本文は以下の通り。「馬祖因大梅問。如何是佛。祖云。即心是佛。無門曰。若能直下領略得去。著佛衣喫佛飯。說佛話行佛行。即是佛也。然雖如是。大梅引多少人。錯認定盤星。爭知道說箇佛字三日漱口。若是箇漢。見說即心是佛。掩耳便走。頌曰。青天白日切忌尋覓更問如何抱贖叫屈。」T 48. 2005. 297.
 - 28 西田、『西田幾多郎全集』第九巻、p. 333.
 - 29 T 47. 1985. 498.
 - 30 西田、『西田幾多郎全集』第九巻、p. 333. T 47. 1985. 496. T 48. 2003. 201. (『碧巖録』).
 - 31 西田、『西田幾多郎全集』第九巻、p. 303.
 - 32 John McRae, "The Antecedents of Encounter Dialogue in Chinese Ch'an Buddhism" in *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism* (『中国禅仏教における問答の先駆』『公案: 禅仏教におけるテキストと文脈』), edited by Steven Heine and Dale S. Wright (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 46-74.
 - 33 上田閑照 1986 「禅における「一即多」と「問答」」『一即一切 日独哲学コロキウム論文集』辻村公一編 (東京: 創文社、1986年), pp. 123-135.
 - 34 Rolf Elberfeld は、西田哲学が「問文化的哲学」や「問文化性の哲学」への基盤を提供してくれると論じている。*Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalitaet* (『近代日本哲学と問文化性への問い』) [Amsterdam: Rodopi, 1999]