

修と証のあいだ

—— 西田哲学の「逆対応」の論理を手懸りに ——

井 上 克 人

序

道元（一一〇〇～一一五三）が叡山參學中に出くわした大きな疑問は「宗家ノ大事、法門ノ大綱、本来本法性、天然自性身。如来自法身法性ナラバ、諸仏甚麼トシテ更ニ、三菩提ノ道ヲ発心シテ修行シタマフ」（『建誓記』（瑞長本）による）⁽¹⁾ということであつた。これはふつう、天台本覚思想に対する修証論的立場からの批判であるとされている。しかし道元の場合、それは単に修行の實踐的問題とは異なる、いわば存在論的とも言えるような疑問であつたように思われる。⁽²⁾つまり本覚思想からすれば、真如であれ、法性であれ、それはおのずから明らかな真理であり、絶えず現在してやまない端的如実な顕現であるはずのものである。しかしそれがなぜ修行者には如実に顕れず、自らを隠蔽し、顕現を留保し、修行者がそれに向かつて邁進してゆく未来の行き先としてしか現れないのか、という疑問である。「本来本法性、天然自性身」は、道元にとってはつねにそこから跳ね返され、つき返される絶対的未知性、絶対の〈他者〉に他ならなかつた。修と証の「あいだ」に介在するこの〈乖離〉の正体はいったい何なのか。修と証のあいだに、いったいどのような事態が隠されているのか。道元が抱いた疑問は恐らくこのようなことではなかつたか。つまり彼の問いは、真如・法性自身がつ絶対的、覆蔽性に向けられていたように思われる。

ところでこの問題は、つまるところ「本覚」と「始覚」との関係にかかわる根本問題に他ならない。「本覚」という

語が「始覚」という語と一対となって初出するのは、六世紀に出た馬鳴菩薩造とされる「大乘起信論」に於いてである。言う所の覚の義とは、心体の離念なるを謂う。離念の相は虚空界に等しくして、遍せざる所無ければ、法界一相なり。即ち是れ如来の平等法身なり。此の法身に依りて説いて本覚と名づく。何を以ての故に。本覚の義は始覚の義に対して説き、始覚は即ち本覚に同ずるを以てなり。始覚の義とは、本覚に依るが故に、しかも不覚有り、不覚に依るが故に、始覚有り³と説くなり。

この論によると、始覚と本覚とは元来同じものであって、始覚とは覚する作用、つまり底に隠れていた本来の覚性に目覚めることを意味しているが、その作用も、もとをたせば覚そのものの働きに他ならない。その覚が、自覚されるべき本来具有の覚性として見られるからには、本来的でない仕方で見られる不覚（妄念）を予想せざるをえない。そしてこの不覚があればこそ、そこからの離念として始覚があるわけである。しかし真如覚体は元来不覚もなければ始覚もなく、ましてや、あえて本覚と呼ばれる必要もないほどに明々歴々たるものであって、いわゆる「心体離念」も、もとより煩惱のない覚体そのもののありようを示したものである。したがって『起信論』に言う「離念」とは、妄念を断ち切るということではなく、もとより妄念のない心の根本に目覚めていることなのである。要するに煩惱とはもともと実体のないものであって、煩惱のないところに目覚めていることが肝要なのである。

だが、真如覚体がこのようにおのずから自明なものであるならば、なぜそこに不覚から始覚へといった時間的なずれが生じてくるのか、問題はそこである。換言すれば、絶対の現在であるはずのものが、なぜ自らの如実な現前を覆い隠し、未知なる他者として現れ、未来に到達すべき目標として修行者へと将来してくるのか、ということである。思うにそれは、真如覚体そのものに具わる絶対的覆蔵性に由来しているのではないであろうか。

本稿では、この問題を究明するにあたって、とくに西田幾多郎の最晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」⁴に説かれる「逆対応」の論理に依拠しながら考察してみたい。

「逆対応」という概念は西田の場所的論理、絶対矛盾的自己同一の論理が深化徹底していくなかで出てきたものだが、この概念で示される事態内容は、西田の思索をその根幹のところ貫き導いていた、いわば西田哲学全体の元初であったといっても過言ではない。この論文の中で彼は次のように言う。

神と人間との対立は、何処までも逆対応的である。故に我々の宗教心と云うのは、我々の自己から起こるのではなくして、神又は仏の呼声である。神又は仏の働きである。自己成立の根源からである。(四〇九)

我々は自己否定的に、逆対応的に、いつも絶対的の一者に接して居る。(四二九)

我々の自己は絶対的の一者の自己否定として、何処までも逆対応的に之に接するのであり、個なれば個なる程、絶対的の一者に対する、即ち神に対すると云うことができる。(四三〇)

宗教心とはつまるところ己事究明に他ならず、そこには当然自己否定ということが起こってくる。西田は宗教について次のように述べる。

宗教の問題は、価値の問題ではない。我々が、我々の自己の根底に、深き自己矛盾を意識したとき、我々が自己の自己矛盾的存在たることを自覚したとき、我々の自己の存在そのものが問題となるのである。(三九三)

宗教的に迷と言うことは、自己の目的に迷うことではなくして、自己の在処に迷うことである。(四〇七)

そして、この自己存在の根本的な自己矛盾の事実を彼は死の自覚に見ようとする。

自己の永遠の死を自覚するというのは、我々の自己が絶対無限なるもの、即ち絶対者に対する時であろう。絶対否定に面することによって、我々は自己の永遠の死を知るのである。(三九五)

相対が絶対に対するという時、そこに死がなければならぬ。それは無となることでなければならぬ。我々の自己は、唯、死によってのみ、逆対応的に神に接するのである。(三六九)

自己否定はどこまでも徹底したものでなければならぬ。否定しようとする自己みずからをも否定してゆくのである。しかしこのような否定をいくら繰り返してみても、その否定が自己から行われている限り、一種の肯定にすり変わっている。真の否定は、こうした否定の悪無限がどこかで断ち切れ、もはや絶対に自己ならぬところから働かれるのでなければならぬ。否定しようとする自己が、その底から打ち破られてくるのである。自己が徹底的に死んで、自己の底から、もはや絶対に自己ならぬもの、いわば「絶対的他者」が顕わになってくるのでなければならぬ。自己が最初に発した菩提心（自己否定）は、いわばこの絶対者の自己発現のために、絶対者によって呼び起こされたものであったのである。換言すればこの私の働きとは逆の働きが、私の働きを逆に呼び起こしているのである。個としての自己のいかなる働きも否定され尽くすその極限のところ、これを翻すところの逆限定が行われるのである。自己の限界の窮みにおいて自己を超えたもの、もはや「自己」ではありえない「絶対的他者」の存在がそこに示されてくる。要するに、場所的逆限定とは、個の実存の働きをその極限の窮みにおいて翻し、それを場所的に包み起こす絶対的の働きの働きである。ところで、ここで留意すべきことは、この絶対に自己ならぬ絶対的他者は、どこまでも超越的にそれ自体で存在しながら、ただの一度たりともこの私と離れたことはない、ということである。それは最も身近な、それに近づくことさえまったく不可能なほどに自己に親密なる存在であり、この私をそれと自覚すると否とにかかわらず、到るところに現在し、絶えず私の存在の基盤としてあり続けているものなのである。絶対に自己ならぬものが、その自己と一つであるということ、この絶対矛盾的自己同一を、ではどのように考えればよいのであろうか。

西田はこうした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、毎日相対して刹那も對せず、この理人々これあり」という有名な言葉でもって示している。この「別れて離れず、對して對せず」とは、厳密に区別されながらそのままただちに一つであるということ、すなわち「即」にして「非」という、即非的自己同一の論理がここに認められる。この問題を更に立ち入って究明するために、次に洞山の、これもまた有名な「過水の偈」を取り上げたい。

過水悟道の話は、曹洞宗の開祖、洞山良价（八〇七〜八六九）が師の雲巖曇晟（七八二〜八四二）の下を辞し去る途次、川を渡る際に水面に自分の影を見て豁然大悟し、偈を賦した故事である。彼が雲巖に請益して数年を経た頃、再び行脚の旅に出るにあたって、師に質問する。

行くに臨んで又、問う、百年の後、忽し人有つて、還た師の真を邈得するや、と問わば、如何が祇対せん。雲巖良久して云く、祇だ這れ是れ。師沈吟するのみ。雲巖云く、价闍黎、箇の事を承当せんには、大いに須く審細なるべし。師、猶お疑に渉る。後に因に水を過ぎて、影を踏て大いに前旨を悟る。

つまり「先生が亡くなられて後、もし誰かに師の肖像を画くことができるか（先師の法をいかに継いだか、印可の証を示せ）と問われたら、どう答えたものか」という洞山の質問に雲巖は「それは私だ（祇這是）」と答える。沈思する洞山に向かつて雲巖はこう諭す。「これを体得するには、どこまでも慎重でなくてはならぬ」と。疑義をいだきながら師の下を去ってしばらくした後、洞山は川を渡つて水に映る自分の姿をそこに発見し、師の言葉の真意をつかむのである。そこで作つた偈が次の句である。

切に思む、他に従つて覺むることを。

迢迢として我と疎なり。

我今独自往く、処処に渠に逢うことを得たり。

渠は今正に是れ我、我は今是れ渠ならず。

応に須らく恁麼に会して、方て如如に契うを得たり。

「決してそれを他に求めてはならぬ。求めるといよいよ自分から遠ざかるばかりだ。今私はただ独りで行くが、到るところで渠に出会う。渠は今やまさしく私の自己だが、私はもはや渠ではない。このように理解してこそ初

めて如如の世界と一つに契合できるのだ。」

川面に映る影を見た彼は、それが紛れもなく自分であることを発見する。その途端、疑念が一挙に氷解する。そこに映し出されているのは他ならぬ自分であつて自分でなく、今その自分を見ている自分こそ自分であつたのだと。水に映し出されている自分を他ならぬ自分であると覚知しているもうひとりの自分、その二にして一なる自分に気付いたのである。それはいわば、水に映る映らぬにかかわらず、それ以前のところで、今ここにこうしてあり続けている自己、つまりすべてのものを見ながらそれ自身は決して見られるものとはならない、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いつもありどおしてあつた自己本来の姿、いわゆる「父母未生以前の本来の面目」に目覚めたのである。以前が以前のまま以前自身に気付いたとでも言えようか。



洞山渡水図 馬遠 絹本墨画淡彩 重文
東京国立博物館

こうした、自己が自己に他ならなかったことの気付き、すなわち自己同一の自覚というのは、知るものと知られるものが一つであるというように対象的に判断し、認識することではない。対象化したあとで自己を同一として確認することではない。それは意識作用そのものの方向への立ち戻り、作用の作用自身への翻りということではなければならない。本来の面目は、いついかなる時でも〈此処〉を離れたことはない。いつも〈此処〉から〈此処〉へと自同的反復を繰り返しているのである。ところがその〈此処〉がわれわれには最も直接的で身近にあるため、われわれには見えず、この絶対的な〈此処〉が蔽われ眩まされる結果、それが〈何処〉となって、それを外に求めるようになる。肝要なことは、外へと向かう心を、こちら側に取って返すことである。道元のいう「回光返照の退歩」〔普勸坐禅儀〕とはそれである。

ところで、われわれの当面の問題にとって重要なのは、「渠今正是我、我今不是渠」という句である。〈我〉は到るところで〈渠〉に逢い、〈渠〉はつねに〈我〉として現前しているが、かといって〈我〉がそのまま〈渠〉ではないというのである。〈渠〉と〈我〉はそのままだちに一つ（不可分）でありながら、同時に厳密に区別される（不可同）というわけである。〈渠〉はどこまでも〈我〉として現成しながら、同時に〈我〉から遠ざかり、引きこもる。自己の自己への現前と退去。こうした事態を、ではどのように考えればよいのであろうか。

再び西田に戻ろう。

我々の自己は何処までも自己の底に自己を越えたものに於て自己を有つ、自己否定に於て自己自身を肯定するのである。かかる矛盾的自己同一の根底に徹することを、見性と云うのである。（四四五―四四六）

ここで言われる「自己」と「自己を越えたもの」をそれぞれ洞山の〈我〉と〈渠〉に置き換えて理解してもよいであろう。つまりこの両者は「即」という仕方そのまま一つに融合し、重なり合うのではなく、「別れて離れず、対して対せず」、どこまでも絶対矛盾的自己同一として、すなわち「逆対応」の関係、言い換えれば「即≡非」の関係にあるということである。

我々の自己が神や仏と同一方向において、神や仏になるとか、これに近づくとかいうのではない。ここには逆対応ということが考えられねばならない。(四一五)

我々の自己は自己否定的に、逆対応的に、いつも絶対的の二者に接して居る。(四二九)

こうした個としての実存の自己否定を介した自覚の深まりについては既に触れた。しかしこのことよりも重要なのは、そうした〈自覚の論理〉につねに先立った次元で開演されている、いわば〈存在の論理〉である。逆対応の論理、即非の論理は、この二面に於いて考察されなければならない。少し長いが、西田の言葉を更に引用していききたい。

自己の外に自己を否定するもの、自己に対立するものがあるかぎり、自己は絶対ではない。(三九七)

もしそうであるならば、それ自身が一種の相対になるからである。絶対はどこまでも対を絶するものであるゆえに、絶対が相対に対する「絶対」として固定されてしまうわけにはいかない。したがって、

絶対は、自己の中に、絶対的自己否定を含むものでなければならない。而して自己の中に絶対的自己否定を含む

と云うことは、自己が絶対の無となると云うことでなければならない。(中略) 神は絶対の自己否定として、逆対

应的に自己自身に対し、自己自身の中に絶対的自己否定を含むものなるが故に、自己自身によって有るものであるのであり、絶対の無なるが故に、絶対の有であるのである。(三九七～三九八)

しかしまた、こうも言う。

真の絶対者は単に自己自身の対を絶するものではない。それならば単に絶対否定的なるもの、逆に相対的なるものたるを免れない。(四二〇)

前述したように、絶対者は相対的なものではない以上、どこまでもそれ自身対を絶するものでなければならない。しかしかといって、対を絶するということだけに留まっているかぎり、たしかに、ただ単に絶対否定的なものとして超越的かつ神秘的に実体化されて理解され、考えようによっては逆に相対的たるものたるを免れない。そこで西田は続けてこう述べる。

真の絶対者とは、自己自身に於て、絶対の自己否定に面するものでなければならぬ、自己自身の中に絶対否定を包むものでなければならぬ。(同頁)

絶対者とは、対を絶するものではない、絶対的自己否定に於て自己を有つもの、絶対的自己否定に於て自己を見るものでなければならぬ。それに於て、絶対的自己否定として自己に対するものは、自己自身の表現でなければならぬ。(四三九)

何処までも自己自身の中に自己否定を含み、絶対的自己否定に対することによって、絶対の否定即肯定的に自己自身を限定するのである。かかる絶対者の自己否定に於て我々の自己の世界、人間の世界が成立するのである。かかる絶対否定即肯定と云うことが、神の創造と云うことである。(四〇九)

絶対は何処までも自己否定に於て自己を有つ。何処までも相対的に、自己自身を翻す所に、真の絶対があるのである。真の全体的一は真の個物的多に於て自己自身を有つのである。神は何処までも自己否定的に此の世界に於てあるのである。(三九八)

以上の文面から察せられるように、西田が見ているのは、まず相対との関わり以前の絶対の絶対自身への遡源的動向であり、それがまた同時に、いわゆる実存的主体の自己否定を根本から翻し、それを包み起すところの絶対無の「逆限定」の働きとなる。つまり不覚を始覚へと翻す、覚の覚自身への翻転、真如そのものの自己否定的・自己還帰的顕現である。ただここで注目したいのは、絶対者と個の実存者との間の逆対応的關係、つまり「自覚」の次元における即非的自己同一の問題ではなく、つねにそれに先立つところの絶対者それ自身もつ逆対応的、即非的自己同一の動向である。絶対者と自己との關係ではなく、絶対者の絶対者自身への、即非的關係である。本覚と始覚の關係ではなく、覚の覚自身への關係である。なぜなら、「と」で結ばれる二者間の不可分、不可同なる逆対応的關係は、それに先立つ絶対者(覚||真如)の絶対者(覚||真如)自身への逆対応的、即非的關係にこそ起因しているように思えるからである。このあたりを消息を更に究明すべく、われわれは次に《鏡》の哲学に入らなければならない。

達磨に始まる禅は、心を凝らして瞑想し、乱れた心を鎮める方法ではなかった。本来乱れぬ自性に目覚めるところにその本領があった。彼の般若の智慧に立てば、初めから拭すべき煩惱もなければ、帰すべき真理もないのである。心は虚空のようであって、客塵偽妄のよりつきようがないのである。彼のいう「壁観」とは、心を壁の如く保って、外的な妄想をよせつけず、真妄ともに脱落しきった本来清浄なる般若の智慧を発露させる瞑想法であった。ところが六祖慧能（六三八〜七一三）の弟子、荷沢神会（六八〇〜七六二）にいたって「見性」ということが打ち出されてくる。見性とは要するに自性を徹見すること、自性が自性に目覚めることである。「無念の体上に本知あり」と言われる如く、彼は達磨の壁観の背後に潜んでいた「知（＝見）」を表に際立たせたわけである。自性のうちにはつねに「知」が働いている。それはもはや目覚めるということすら必要のないほど明々たる「知」である。神会はそうした根本知を「明鏡」に例える。禅定の境地を鏡に例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、そのうちの二つに数えられよう。また『六祖壇経』で、心を明鏡台になぞらえ、塵埃を拭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、一言でいえば、ものを映さぬときの鏡こそ、鏡本来の優れた働きを発揮する（「萬像不現其中、此將爲妙」）、という発想であった。

『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、開元初期、玄宗朝の優れた宰相で、神秀の碑銘を書いている）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、何ガ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、喚ンデ是沒物ト作サンカ。

答、喚ンデ物トモ作サズ。

問、異沒時作物生〔ソナラ（ソレハ）ナンド〕

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シ。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、照カ不照カ。

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、此ノ性有リ。若シ衆生心淨ナルヲ以テ、自然ニ大智慧光有リテ、無餘世界ヲ照ス。

問、既ニ若シ此ノ如クナラバ、作沒生時得ン。

答、但々無ヲ見ル。

問、既ニ無ナリ、是沒ヲカ見ル。

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。

さて、ここで注目したいのは、鏡そのものが具えている「自性の照」、つまり物を映す映さぬにかかわりなく、つねにそれ自らで照り輝いている働きである。更にもう一人、鏡について論じている人物を挙げておきたい。それは自ら神会の五世と名乗り、荷沢宗の最後を飾った圭峯宗密（七八〇〜八四一）である。彼は神会の「知」の一字こそ「衆妙の門」と見なし、『中華伝心地禅門師資承襲図』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、是れ随縁の用なり。影は即ち縁に対して方に現わる、現わるに干差有るも、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。

宗密は『大乘起信論』の「真如随縁」の思想を踏まえている。つまり心真如には不変と随縁の二面を併せ持ち、心真如そのものは不起不動の絶対静のあり方をしているが、その絶対静は随縁の起動を離れたものではない、という説である。言い換えれば、本来不起不動なるものが、どこまでもそのあり方を堅持しつつ、不断に起動発現してゆくこと、つまり自同的なるものが、その自同性を離れることなく、自己発展してゆくのである。『起信論』の水波の比喻で示せば、水はどこまでも水であることをやめずに、さまざまなかたちの波となつて漂うのである。しかしここで重要なことは、宗密が「無念の体上に本知あり」とする神会の立場に依拠し、「随縁」をば対象との関わりにおける他律的な働きとだけみなすことによつて、むしろそうした他律的な働き以前の次元で自性それ自身もつ「体」と「用」の区別をしたことである。すなわち、鏡の本体と、映像の有無に関わりなく常に照らしている鏡自体の働きである。

何物も映さぬ先の、鏡自体がもつ「自性の照」、それは、言うなれば、鏡が鏡自身を映していると考えられよう。自ら何かを映そうという意図なく、映す主体なくして自らを映し出す。こうした鏡自身のおのずからなる照り輝きを曇らせぬためには、鏡が鏡自身の底へ底へと遡り深まりながら、不断に自らを照らし返していかなければならない。すなわち自性の自同性はどこまでも動的発展的なものであつて、静的固定化を絶えず根底から打ち砕いていくためにも、照り

返しの焦点への遡及的還帰運動が必要なのである。西田が「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。かか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ゆく」(四〇三)とか、絶対無の場所そのものが「自己が自己に自己否定的に」(三八二)であるとか言うのは、恐らくこのことであろう。不断の照り返し(自性の用)があればこそ、鏡はどこまでも明鏡(自性の体)でありつづけるのである。鏡自身もつこうした自己返照の動きは、要するに〈同じもの〉が〈同じもの〉に向かつてという〈同〉の自己還帰運動であり、自己を否定的に差異化しつつそれ自体へと立ち戻ってゆく、言うなれば「非・自己同一性としての〈同〉」に他ならず、そこには〈差異化的自己同一化〉の動きが介在しているわけである。そうした意味で、自己返照とはつまるところ、差異化の反復に他ならず、差異が差異を差異化してゆくことと、一つに、同じものを同じものとして現在化させているのである。反復はこのように同じものを与えるが、それはあくまでも差異化による不断の〈遠ざかり〉という仕方においてなのである。鏡に具わる「自性の照」とはこうした構造をもつ。これが神会の言う「知」であり、「自然知」である。ここにはいわゆる「即」の論理には収まりきれない、自己否定を介した「即非」の論理が打ち出されている。のちに宗密が「即心即仏」に代表される馬祖系の洪州禅を批判したのも、それが随縁の応用のみ着目し、それがそのまま自性の本用であるかのように誤認したこと、言い換えれば、自性の本用に具わる「非」の契機、自己差異化(自己否定)の契機を無視してしまったことによる。

四

神会によって新しく標榜された「知」は、自性が自性に目覚めること、すなわち「見性」であった。それはすでに述べたように、否定的契機を内に含んだ即非的自己同一の「覚」であった。ところで、彼が、明鏡のもつ「自性の照」を「常照」であると言ったことを思い起こす時、覚が覚する働きは、つねに〈現在〉を離れないことが理解されよう。鏡の鏡自身への照り返り、覚が覚を覚する働きは、言うなれば、現在が現在を現在化させてゆく絶対現在の自己限定に他

ならない。絶えず現在から現在へであり、このように現在が現在になりゆく不断の現在化は、横へ流れてゆく方向ではなく、いわば垂直的な自己湧出の運動であろう。

ところがここにやっかいな問題が生じてくる。一つは、自性（覚 \parallel 真如）がこのように絶対の現在であるにもかかわらず、その現在がなぜ修行者には覆い隠され（不覚）、「見性」が果遂されるべき（未来）の目標として現前しているのかという、我々の当初の問題である。更にもう一つの問題は、「目覚めてみれば（始覚）、それはいつもすでに此処にあった（本覚）」ということである。一言でいえば、絶えず自己湧出的に自らを現在させているはずの自性の働きの見性以前は（未来）というかたちで自らの現前を留保し、見性以後はいつもすでにというように（既在性（過去））というかたちで退去しつつ現前してくるのかということである。現在が絶えずその（痕跡）でしかないような起源の隠れ、遠のき。我々は更に立ち入って究明しなければならぬ。

（いつもすでに）とは既在性（過去）の表現をとりながら、じつはより厳密には（先在性）、（先行性）を示している。自性（覚 \parallel 真如）の現在が（いつもすでに）というかたちをとるのは、自性それ自体が、私がそれを覚すと否にかかわらず、それに先立つ次元で絶えず現在してやまないという意味での（先在性）を示しており、言うなれば「それ自らにとつて先なるもの」だからである。したがって（先在性）は二段構えで考えられなければならない。まず自性（覚 \parallel 真如）の現在が、修行者にとつては達成さるべき（未来）の目標として、つまり「我々にとつて先なるもの」として、自らの端的な現前を留保し、隠蔽し、修行者から遠ざかっているということ。そしてその所以を遡ればそれは、自性の絶対現在が「それ自らにとつて先なるもの」だからである。更にまた、「見性」以後には、それが（いつもすでに）という既在性としてやはり遠ざかるのも、やはり自性それ自身の不断の現在性が「それ自らにとつて先なるもの」だからである。

ではこの「それ自らにとつて先なるもの」がそれ自らにおいて先立っているということ、言い換えれば「それ自らにとつて先なるもの」が、その先在性のゆえに、絶えず（いつもすでに）という既在性のかたちで自らを送り届けてくる

ということ、これはどういうことなのであろうか。それはつまりこうである。現在が現在自身を現在化させてゆくのは、即非的に自己を差異化しつつ、自己自身の底へと遡源的に引きこもるからである。現在が、絶えずその〈痕跡〉でしかないような起源の隠れ、遠のきとは、絶対現在のそれ自身への引きこもりに他ならない。J・デリダの表現をここで借用すれば、〈差異＝遅延 (différance)〉の反復が現在を〈いつもすでに〉という既在性 (痕跡) として立ち遅らせるのである。この絶対現在がもつ引きこもり、差異＝遅延の反復、現在の現在からの遠ざかり、一言でいえば、現在の即非的自己同一化の運動、それは現在を絶えず〈痕跡〉というかたちで現在化させながら、それ自身は〈痕跡〉を与える当体として一度も現前することなく、自らの現在化を留保し、つねに〈先＝現在〉として、いわば〈未現前〉に留まり、自らのもとに引きこもるアノニムな根源現象であつて、こうした「絶対の覆蔵態」こそが、自性の絶対現在を「それ自らにとつて先なるもの」たらしめているわけである。したがつて、「我々にとつて先なるもの」が我々にとつてつねに先立っているのは、それがそれ自らにおいて先立っているからであり、「それ自らにとつて先なるもの」がそれ自らにとつて先立っているのは、それが今述べたような仕方であるからである。道元が『正法眼蔵』「仏性」の巻で『涅槃経』を踏まえた百丈懐海 (七四九〜八一四) の拈提語からの引用文、「佛言、欲知佛性義、當觀時節因緣。時節若至、佛性現前。」のなかの「時節若至、佛性現前」という言葉、つまり本来ならば「時節若し至れば」佛性は必ずや現前するであらう、というように、佛性現前が未来の可能性として考えられているところを、「時節若至といふは、すでに時節いたれり、なにの疑著すべきところかあらんとなり。……若至は既至といはんがごとし。……時節すでにいたれば、これ佛性の現前なり。」と読み変えたことの意味も今述べてきたことから充分察しがつくであらう。

ここで再び洞山の「過水の偈」に戻つて考えてみたい。〈渠〉はそれに気づく気づかぬにかかわらず、それ以前のところで、〈我〉として現在している。ところが、〈渠〉自体の先在性がその端的な現前を覆い隠しているため、〈我〉は常に〈渠〉を外に求めることになる。しかし〈渠〉に目覚めてみれば、〈渠〉はこの〈我〉に他ならず、いつもす

に「我」として現在していた、というわけである。「我」と「渠」との逆対応の関係、すなわち、両者はそのままただちに一つ（不可分）でありながら、同時にどこまでも区別されなければならない（不可同）という即非的自己同一が強調されるのは、「渠」がどこまでもそれ自体において先立っているものだからである。しかしその「渠」が「渠」であり得ているためには、「渠」が「渠」自身と自己同一であること、「渠」が「渠」自身になりきっているということ、「渠」が「渠」自身に「蔵身」しているということ、要するにそれ自身が「絶対の覆蔵態」として自己還滅げんめつしてしまっているということとでなければならぬ。それは自己現在に先立った次元、「先—現在」の次元でつねに開演されている。すなわち「それ自らにとつて先なるもの」はどこまでもそれ自らにおいて先立っている、言うなればそれは「未—現前」しつづけているのである。そうした意味で、「渠」は絶対に「先立つもの」、「先なるもの」であつて、「我」に対する「渠」の絶対的先在性は、決してその順序を逆にすることはできない（不可逆）。このことは、「我」の外に形而上学的絶対者として「渠」を想定してしまうのではないかという危惧を抱かせるかもしれないが、決してそういうことではなく、「即」の論理が「即非」の論理に裏打ちされているということに他ならない。神会という「根本知」、すなわち「見性」は、自性それ自身がもつ「絶対的先在性（不可逆性）」に目覚めること、言い換えれば、自性の自同性をその根本のところまで可能にしている自性の自性それ自身への自己還滅、要するに先在的覆蔵態に目覚めることなのである。

〔本稿は「哲学」第十四号（関西大学哲学会編 一九九〇年）所収の論稿「時」と「鏡」を今回新たに加筆修正し、全面的に書き改めたものである。〕

〔註〕

- (1) 「諸本対校永平開山道元禪師行状建擲記」（河村孝道編著 大修館書店 一九七五年）一〇頁。
- (2) 拙稿「修と証のあいだ—道元の疑問をめぐって—」（『南都佛教』第五八号 一九八七年）参照。
- (3) 「大乘起信論」（『佛典講座』第二三卷 平川彰編注 大蔵出版）
- (4) 「西田幾多郎全集」第二版 第十一卷（岩波書店 一九六五年）。なお、本稿における西田からの引用はすべて本書に依拠し、各引用文のページ数は本文中に記した（但し、現代表記に改めた）。
- (5) 「瑠州洞山良价禪師語録」（『五家語録』所収 影印版 柳田聖

山主編 中文出版社) 一二五頁上段。
『禪語録』(『世界の名著』〔続〕第三卷 柳田聖山編 中央公
論社) 三〇〇頁
(6) 『鈴木大拙全集』第三卷、二五一頁。原漢文、同全集第一卷
一九三〇一九四頁も参照)

胡適校敦煌唐寫本『神會和尚遺集』(胡適記念館) 四四三頁、
四四六頁。
(7) 『禪の語録』 禪源諸詮集都序 (録田茂雄編注 筑摩書房
一九七一年) 三三七頁。