

〈人〉と〈世界〉——井上克人『時』と〈鏡〉超越的覆蔵性の哲学——道元・西田・大拙・ハイデガールの思索をめぐって』との対話

〔依頼論文〕

〈人〉と〈世界〉——井上克人『時』と〈鏡〉超越的
覆蔵性の哲学——道元・西田・大拙・ハイデガールの思
索をめぐって』との対話

水野友晴

はじめに

『東洋の心』という論稿で鈴木大拙が次のように語っている箇所がある。「スエーデンにラーゲルクイスト（＝ラーゲルクヴィスト）⁽¹⁾といふ人がある。〔中略〕その人の小品に「永遠の微笑」^{ほほえみ}がある。その中に出てくる「神」は、ユダヤ系の神でなくて、平凡な一老樵夫である。朝から晩まで、一生を通じて、同じ仕事に精出してゐる木樵^{きこり}の老人である。〔中略〕この神は威儀堂々として他を声色の上から畏服せんとするでなく、親しみやすい、至るところに見られる、原始的な仕事をやる凡人である。神はその外面から見るべきでなく、その主体性の中に飛び込んで、始めて体認せられるのである」⁽²⁾。

老いた樵夫として描かれた神。彼の木を伐る仕事が始まったのはいつのことであり、また、終りを迎えるのはいつのことか。少なくとも彼が創造に携わる神であるならば、その営みは天地の開闢の時から、人間の登場に先立って始められていなければならない筈である。

しかもその仕事は、「朝から晩まで、一生を通じて」続けられているのであるから、人間の登場によって人間にバトンタッチされたとは言いがたい。人間が登場し、われわれの父祖が生まれ、またわれわれが生まれた現代にあっても、その神はやはり仕事をし続けていることであろうし、われわれの父祖や、われわれがその生涯を終えた将来にあっても、その神は神の生涯が続く限り仕事をし続けることであろう。

ラーゲルクヴィストの描く神は、悠久とも呼ぶべき時において仕事を続けている。その仕事は天地開闢の時から変わっていない。そして神はその同じ仕事を誰にも譲り渡すことなく続けている。これまでもそうであつたし、これからもそうである。

大拙は上記発言において、そのような悠久なる営みを神が行っていることを人が体認、すなわち実感をもって把握するには、神の営みの主体性へと人が飛び込む必要があると語っている。それは、噛み砕いた表現を使えば、神と同じように自分もやってみることを通じて初めて把握されてくることがあるということであろう。

このように見てみると、大拙の発言には、不断に創造し続ける神の営為と、そのことの人間に於ける把握という二つの要素が含まれており、そしてこれら要素をつなぐ鍵として、神と同様のことを人が自ら主体的に行うということが語られていたことになる。これら三者の関係について考察するにあたり、以下ではその手がかりを井上克人『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。以下、『時』と『鏡』と表記）に求めてゆくことにする。まず、この著作を概観することから作業を始めるこ

とにしたい。

一 「超越的覆蔵性」という動性——『〈時〉』と〈鏡〉』概観

『〈時〉』と〈鏡〉』は「超越的覆蔵性」を通底するテーマに据え、これを、道元、西田幾多郎、鈴木大拙、ハイデガーといった思想家、さらには、大乘起信論、華嚴教学、体用論理、東方キリスト教など、豊富な事例の分析を通じて明らかにすることを試みている。

「超越的覆蔵性」とは、超越が、常に己自身へと還帰してゆくという動性を通じてその超越的同一性を保つさまを指す。しかもその自己還帰の動性においては、ただにそれが超越的次元に留まるというのでなく、超越が超越自身に還帰するその動性は、そのまま万物が形成されるところの働きでもある。つまり、超越がその超越性を保つことと、万物が化育することとは、独立するそれぞれの事態ではなく、一つながりの事態である。動性の様相についての形容は、視点を超越的本体の側に置くか、あるいはそこにおいて化育する事物事象の側に置くかによっていささか異なってくることであろうが、井上はその眺めの様子を、豊富な事例を引用することで多彩に紹介している。たとえば「超越的覆蔵性」としての超越のあり方をその特徴に有する思想には、大乘起信論に見られる如来蔵思想、現成を〈時〉であるとともに〈差異〉の性起であると説くハイデガーの思想、西田哲学における実在の論理などがあると井上は言うが、それらは次のように紹介されている。

(一) 『起信論』に見られる如来蔵思想において留意すべき点は「真如」が持つ覆蔵性の構造である。(中略) それ

は超越的に一なる原理がその超越性をどこまでも維持しながら、自己内発的に自己展開してゆくということ、要するに一なるものは、自己展開しながらも、どこまでも自己蔵身することによってそれ自身に留まっているということである」¹³⁶。

(二)「西田はすでに『善の研究』でも「統一的或者の自発自展」ということを繰り返し述べているが、「自発自展」という風に「自」の反復ということにおいて、統一的或者が自己発展しながら自己抑制的に自己内還帰していることを自ずから示している」¹⁴⁰。

(三)「ハイデガーによれば、有るものが有るということにおいて、有は有るものをまさに有るものとして有らしめながら、そのように有らしめている働きである有そのものは、それ自身〈有るものに非ず〉という仕方であるものから身を引く(entziehen)とてころの覆蔵性である」¹⁵⁰。

このように事例紹介される「超越的覆蔵性」であるが、その興味深い点は、その動性が、単に超越内だけで完結するのではなく、動性の内に現実的次元をも蔵する全体的根本的動性という性格を有するということ、すなわちその意味でそれは、現実存在するわれわれ(有、實在)の存在根拠でもあるということ、しかもその存在根拠は、「覆蔵」というその特性のゆえに、われわれの目に届かず幽かれるとされることにある。

井上はこの事態を「鏡」のたとえを使って説明する。「鏡が物を映すのは、物に向かっているときと向かわぬときとを問わず、いつも映している」⁶⁰。しかしながら、鏡において「映す」ことが実現されるためには、その働きがある二重性においてとらえられる必要がある。鏡は、「すべての個物が影像として鏡の中に映現されてくることと一つに、鏡は鏡自身を無限に映じてゆく」⁷⁰。換言すれば、鏡が鏡としての本領を発揮するためには、「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が鏡自身を無限に映してゆく〔中略〕。そのためには、鏡は、本体とし

てどこまでも動的発展的に、いわば静的固定化を絶えず自己否定的に打ち砕きながら、その不断の照り返しの焦点へ
遡及的に還帰し続けていなければならない』¹⁾のである。

その上で、上記引用文中において「本体」の語が登場していることに、いま注目してみることにはしたい。「鏡」にたとえられるそれは、万物を、それにおいて映し出すところの影像となすという意味で、万物の（あるいは万象の）本体とみなし得るだろう。ただしそのことで、そこにおいて映現されているところの万物が、本来それ自体に固有に有する筈である實在性を「鏡」の側へと引き取られ尽くされ、虚に転ずるとされるべきではない。むしろ、万物がまさに万物として如実にそれ自体としてそこにあるということと、本体が、本体たることから変異せず、当の本体であり続けるということが、まさに同一事態の両面として生起しているというのである。このように見てくると、「超越的覆蔵性」の議論にあつては、本体とそこにおいてある現象という両者の関係性を究明する作業が不可避免的に伴われる必要があることに気付かされる。『時』と『鏡』において井上はそれを（内在的超越の論理）と位置づけ、それについて体用論理^{たいよう}をはじめとして、「東洋的叡智」と井上が呼ぶところの諸論理を題材に視野の広い分析を加えている。

それらの分析は、「はじめに」において語られた三つの課題、すなわち、不断に創造し続ける神の営為、そのこと
の人間に於ける把握、そして、神と同様のことを人が自ら主体的に行うこと、これら三者をめぐる関係性の追求と無
関係のことではなく、むしろそれに対して積極的に手がかりを提供するものであると考えられる。以下、それらの分
析の中から体用論理についてのものをごく概括的に見、続けて、西田哲学における「超越的覆蔵性」と関連する特徴
の分析についても確認を行つてみることにしたい。

二 超越的覆蔵性と体用論理

体用論理について、井上は『時』と『鏡』のさまざまな箇所それぞれ興味深い分析を展開しているが、論点抽出のため、以下の点に特に注目することにした。それは、体用論理が、「言詮を絶する覆蔵的・超越的に一なる原理が自己抑制的にその超越性をどこまでも維持しながら、自己内発的に自己展開し、万物の中に自らを内在化させていく」^{〔9〕}、「内在的超越」^{〔10〕}の特徴を典型的に有する論理であるという点である。

体用論理の説明にあたって、井上は『大乘起信論』に登場する水と波のたとえを利用し、次のように語る。「体用の関係は水と波との関係をいう。体とは根本的なもの、自体的なもの、用とは派生的なもの、その働きを意味し、本体とその作用、実体とその現象の関係をいう」^{〔11〕}。体用の関係とは、本体（体）とその作用（用）の関係を指すが、それがここでは水（本体）と波（その作用）を例に次のように説明される。「水が大波小波いかような波の姿をとろうとも、水そのもの、即ち水の本体（湿）は常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」^{〔12〕}。

さざ波、うねりなど波がとる形状はさまざまである。普段の経験からくる直観からしても、それらが水が現出させる形態であることは明らかであるが、そのような経験的直観をひとまず措けば、これらさまざまな波が均しく水からなることは、それぞれに「濡らす」（湿）という性質が備わっていることから確かめられる。

言い方を少し変えてみたい。水に水という形態があるのではない。水の形態は波であつたり、水滴であつたり、蒸気であつたりする。見た目を全く異にするそれらが（水）として括られることは、それらがある共通の性質（「濡らす」）を現じるために可能になる。さらに言えば、「濡らす」という性質は一度限りの發揮ではなく、「濡らし続け」

という常なる発揮である。それによつて水は浸透し、浄水とも汚水ともなり、さざ波にもうねりにもなる。しかしどんなに姿を変えようとも、それらが「濡らす」ことを放棄することはない。水は常に「濡らす」ことを保持しているのである。

水は、「濡らし続け」ることを通じてさまざまな波へと派生し、外見上は似ても似つかないものにさえ変容し得る。しかしそれは「濡らす」ことの発揮を通じての変容であり、かえつて「水が水たること」を存分に保っているのである。すなわち、水の派生態である波は「濡らす」働きを内に蔵し、その働きを発揮することで更に派生してゆくが、それは同時に、「水が水たること」（常に濡らす）という自己同一が保たれることをも意味する。井上が「体は用と「非」非異」の関係にあつて、本体としてはどこまでも超越を保っている^[13]と語ることにはこうした事情が意識されていると考えられる。

以上をうけて、考察のモチーフを実在界の全体へと転ずれば、体用論理的視点とは、眼前の風景をそのように現出せしめつつ、その風景のどこをとつてみてもそこに浸潤し覆蔵されているところの内在的本体性をも鑑賞しようとする視点であると言えるだろう。そのような内在的本体性の鑑賞の一例として井上があげるのが、西田哲学における実在の論理である。以下では、ごく部分的な紹介にとどまらざるを得ないが、西田哲学における実在の論理と内在的本体性をめぐる井上による分析の一端に簡単に触れてみることにしたい。

三 西田哲学における実在の論理（一）——〈遁れ去り〉と〈真実在〉

『時』と『鏡』第二編「西田哲学の論理的基盤」第四章「西田哲学に於ける実在の論理」において井上は、西田が『働くものから見るものへの』の「序」において、「形なきものの形を見、声なきものの声を聞く」⁽¹⁴⁾（そしてそれを「東洋文化の根柢」であると西田は言う）ことに哲学的根柢を与えてみたいと述べていることについて、次のように語る。

「形なきものの形を見、声なきものの声を聞く」とはどのようなことなのだろうか。西田は、たとえば日本文化の性格についてその「情的」性格、「リズムカル」な性格を、エッセーや各論文で指摘している。「中略」とくに「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」の中で、西田は古代ギリシアの文化が時を超えた永遠なるもの（イデア）を知的対象とする「ヌースの文化」であると捉え、それに対して日本の文化は「情的文化」であつて、外に永遠なるものを見るのではなく、内に物から物へ移つて行く、時を超えるのではなく、時の中に動いて行く、要するに日本民族の文化はどこまでも時間的であり、時間的推移にこそ情意はあるのだと語る」⁽¹⁵⁾。

「時間的推移にこそ情意はある」との指摘に続けて、井上は、「自分にとつて最愛の、かけがえない者の死に遭遇する悲痛と慟哭」⁽¹⁶⁾を指摘し、それを「絶えず遁れ去つてゆくもの、取り返しがつかないもの、今となつてはどうしようもないという痛恨の思い」⁽¹⁷⁾と表現する。そして、その思いの底へと徹してゆくことを通じて「悲痛・慟哭の感情がやがては「諦念」となつて深まり、移りゆくものは移りゆくままに、それが永遠の影として、永遠の姿として甦つてくる」⁽¹⁸⁾、こととなると言う。

深まつたかなしみは、「人間が抱く主観的な無常感であると同時に、自己の置かれた世界そのものの姿でもある」⁽¹⁹⁾。そこにあつては、自己にとつて宇宙は、すべてが自分の手のうちから遁れ去つてゆき、常に自己ひとり置き去りにされる（寂寥）と（孤愁）の構造から感得される。それは、絶えざる遁れ去りという動性そのものを永遠性として感

得するという態度であるとも言える。「外に永遠なるものを見るのではなく、内に物から物へ移つて行く、時を超え
るのではなく、時の中に動いて行く」という西田の形容にあつてはこうした点が捉えられているように感じられる。
深まったかなしみの情意とは、遁れ去りの絶えざる連続という（時）そのものにおいて生きるわれわれの主体性にお
のずから纏われてくるころの情動とでも呼べるだろうか。

ともかくも、われわれは、そこにおける動性が、〈真実在〉が、われわれが実際に生を生きることを通じて、「まさ
にどこまでも遁れゆくもの、隠れたるもの、永遠なるものとして自らの姿を顕わにする」⁽²⁰⁾という構造を有している
こと、そしてその構造が、「自分にとって最愛の、かけがえのない者の死に遭遇する悲痛と慟哭」が身をもつて知ら
れることを通じて開示されてくることの二点を見ることができよう。このようにして知られる構造の動性こそ井
上が超越的覆蔵性と呼ぶところのものであることについては、衆目の一致するところであることだろう。

四 西田哲学における実在の論理（2）——自発自展と説明

話題を転じて、以下、西田哲学における〈真実在〉の考察もまた超越的覆蔵性のイメージのもとで遂行されている
ことについて、井上の指摘に依拠して簡単に確認してみることしたい。井上は、西田が『善の研究』を執筆する機
縁ともなった、「純粹経験を唯一の実在としてすべてを説明して見たい」⁽²¹⁾という営為について、「純粹経験を唯一の
実在として物語り、説明するという哲学的営為は、どこまでも純粹経験の現在に立脚しながら、それを反省的思惟そ
のものに既在的に潜在する覆蔵的な〈含蓄〉として捉え、それを迦行的に開陳する」⁽²²⁾ことであると述べている。

『善の研究』において「唯一の實在」として位置づけられる純粹經驗は、「自発自展」⁽²³⁾と呼ばれることからわかるように、内発的に自身を展開してゆく。しかもその展開は、純粹經驗が、純粹經驗でないものへと変容してゆくというのではなく、あくまでも純粹經驗たることの同一性を保ちつつの展開である。すなわち唯一實在たる純粹經驗は、その自発自展の動性において、万象を生み出しつつも、常に純粹經驗自身へと還帰し、純粹經驗から踏み出るところはない。このことを井上は〈自ら運動する自己同一性〉⁽²⁴⁾と表現する。

しかしながら、それでは、「すべてを説明して見たい」とされる際の説明の構造、すなわち、〈自ら運動する自己同一性〉と「説明」との間の関係とはどのようなものであるのだろうか。井上は次のように語る。「叙述され、説明されることに於いてこそ、真實在は自らに立ち帰り、自らを自ら自身のうちに映し出す」⁽²⁵⁾。

つまり、「説明」は唯一實在の自発自展の動性の一環であり、説明が説明を紡げば紡ぐほど唯一實在は自において展開されてゆく。語りが豊穡となることにはかえって唯一實在の唯一實在自身への旺盛なる還帰が反映されているのである。

しかし、同時にその還帰は、「語ること」のある意味「外部」に豊穡なる語りを挿むことができる何らかの懸隔が開かれてくるということでもって開示されてくる。すなわち、「説明」は實在の一部であり、「語る」ことは實在の自発自展の動性の一つであるが、しかし同時にその「語り」は、真實在の實在性はむしろその語られたことの中にはないのだ、ということをも示し出してくる。それで、實在の更なる自発自展から次なる語りが紡がれても、その懸隔は縮まるのではなく、むしろ實在自身はさらに彼方の目標として、語られたことに対してなお遠くにとどまるのである。「純粹經驗の統一性は、思惟を可能ならしめながらもそれ自身思惟の統一の対象にはならず自ら覆蔽し、そうした意味では、現在意識である純粹經驗は、言うなれば絶えずその直接性を〈痕跡〉としてしか与えない〈絶対的過

去」として既在的自己同一的な性格をもっている」²⁶と井上は語るが、それは以上のような距離と構造とが見据えられてのことであろう。

このように見てくれば、唯一実在の自発自展が有する動性が単純なる一方向的発展のベクトルではなく、二面性のベクトルから把握されるべきであることは明らかである。その活動は確かに、次々と豊富なる自覚的内容を産出するという意味で発展であるが、同時にそれは、唯一実在が唯一実在自身へと還帰し、動的に自己同一を保ち続けることでもある。そしてこの還帰し自己同一を保つという側面は、産出のベクトルの他面性としてそこにある遡及し収斂するベクトルにあるがゆえに、語りに対して巧みに身をかわし、隠れる。われわれはここにおいても、発展と還帰の同時生起からなる超越的覆蔵のイメージを認めることができるのである。

五 対話のための提題

以上は『時』と（鏡）における井上の膨大な考察のごく一端を垣間見たに過ぎないが、以下、私なりの問題意識から提題と対話的考察を試みてみることにしたい。

『時』と（鏡）には「エピソード」として「西欧的知性とその運命——東アジア的叡智に託するもの」と題する論致がおさめられている。「哲学するという営みは、つまるところ、人間存在の有限性を自覚するところから始まる「祈り」なのだ」²⁷との態度から紡ぎ出されるこの箇所は、『時』と（鏡）の中でも実践的意味合いが前面に押し出されており、新鮮な印象を抱かせられる。

「さかしらな理性では捉えられない究極的なもの、無限なるもの、超越的なものに身をゆだね、そうした深みの次元に絶えず身を置き、心を研ぎ澄まして、その声なき声の語りかけに耳を傾けつつ思索すること、自ら哲学するというのはこういうことなのであろう」²⁸と井上は続ける。この旺盛かつ謙虚な営みに敬意と賛意を抱きつつ、対話の糸口を探ってみることにしたい。

第一に、超越的覆蔽性の議論が、実践面を意識して考察の俎上にあげられる際、〈人〉と〈世界〉はどのような仕方から問題に浮上するのであろうか。

たとえば、自ら運動する主体として、私というものを例にとれば、私が動く主体であることについては大半の人が首肯することであろう。そして、私が運動することが、同時に私が私自身へと還帰することであることも看取されやすい。私は活動しつつ、活動することにおいて、私を破り出すことなく常に私であり続けているのである。

一方で、世界を形成する形成作用を捉えることはどのように見ることになるであろうか。『(時)と(鏡)』においては、「個人個人の小さな意識を超えて普遍的な統一性を持つている真実在の統一作用」²⁹と語られるように、世界を形成する形成作用については、個人の主体性の底がいわば「底抜け」し、主体性の根が世界に向けて底なく沈下してゆくことで、以前には個人の主体性であったものが同時に今度は世界形成の主体性としての性格をも発揮してくるということから考えられているように私には見える。

その上で、それは依然として個人形成の原理（あるいは個人の行動原理）にとどまるのではないかと第三者から頑迷に言われるような場合、是非はともかくとして、底抜けした主体性を感得した者において、〈人〉と〈世界〉との関係をめぐって、より深まった実践の隘路を進む運命がそこから開かれてくるようなことがあり得るのではないだろうか。

たとえば、「隨其心淨則仏土淨」（「仏国品」『維摩經』）ということばがあるが、淨心という主体性は、世界的レベルにまで深まった、人の主体性としてさしあたつて捉えられると考えた場合、その主体性をもつて世界が形成される形成作用と直ちに同一であると同様に安全に言を進めることができるだろうか。むしろそこに、（それは、井上の考察において見過ごされたということではなく、この微妙なる課題への対処が更なる協力のもとで遂行されるべきではないかという意味で）慎重に対処すべき課題性が残されていると見ることはできないだろうか。私は次のようなことを思う。淨心を有する人においては世界が仏国土にも映ることであろうが、そうでない人の目に依然として仏国土でない世界が映つていようことについてはこれをどう処遇したらよいものであろうか。（あるいは、「隨其心淨則仏土淨」という視点にまで深まらなければ人と世界とが結節してこないのかもしれないが、それはかえつて「隨其心淨則仏土淨」が、まず人の側から見られた主体性であることを示してはいないだろうか）。

第二に、上の点と関連して、超越的覆蔵性の議論において究極的に本体を構成するところのものとは何であらうか。水と波のたとえにあつては、さまざまな波の本体として「水」が提示された。水という普段からわれわれが親んでいるものが使われる点でこのたとえは直感的にもわかりやすい。しかし、水と波のたとえが、本来、本体と万有との関係を指示することを意図してのものであるならば、万有を一貫するところの本体とは実際のところどのようなものとして捉えられてくると言えるのだろうか。

水と波のたとえにおける水も、本体としては、いかなる形態も有さない（それゆえにいかなる形態にも変容しうる）水として考えるべきかもしれない。その場合、形態を有さない無形態の水としては、たとえばその「濡らす」性質（湿）をして本体としての水として考えることもできるだろう。

しかし、その方向性から考察を進めるとして、そうなると、万物において普通するところの性質とはどのようなも

のとして見出されることになるのだろうか。あるいはそれは眼前の万物を靜的に固定化する見方ではなく、生成変転する万物という動的な見方に入ることによって見出される普通する性質ということかもしれない。そしてそのように動的な相から万物をつなぎ合わせする見方としては、たとえば「衆生無辺誓願度」³⁰といった願心の姿勢から世間に対処することなどを例示することができるかもしれない。

衆生無辺誓願度の願心は、自身の主体性の視座を世界大に拡げ、また、同様の願心から世間に渉る人びとをつなぎあわせ、またそれらの人々によって願心を理念に据えた治世産業を興さしめる場合があるかもしれない（これらのことはそれ自体で大変貴重なことである）。しかし、願心は薬草から薬を作り出すかもしれないが、薬草となる草自身をも作り出すかといえは、是と直ちに断言することに私はためらいを覚えずにはいられない。

あるいは、衆生無辺誓願度の願心、さらにはそのようなパトスこそが世界を形成するのであり、これを欠いては世界が現状のような世界とはならないと見ることができると仮定することができかもしれない。その場合、この見方にあつては衆生無辺誓願度はもはや個々人の主体性の原理の次元を超え、むしろ逆に衆生無辺誓願度の主体性において個々人が掬め取られていると言えるだろう。しかしそうであつても、質料的なものまでもが衆生無辺誓願度の願心によって生成されていると見ることができるのであろうか。私の中では、願心は心と財（あるいは材）の扱いに関わることには結びついて、質料や物質までもが願心から生み出されているとまではなかなか考えにくい。あるいは質料は「初期条件」として最初からそこにあつたのであろうか。しかしそれは創造的一元論たるにどこか不十分な点を残しはしないだろうか。

振り返つて、このようなためらいは、第二の提題から第一の提題へと視点を再度誘導するものでもあるだろう。すなわち、願心の主体性が人における主体性であるか、世界形成の主体性であるか、あるいはその両方を結節するもの

であるかの考察をめぐっては、考察の結果がどのようなものとなるかについて、現時点で私は明らかな見込みを持っているわけではないが、このためらひは、考察にあつてまずもつて手を付けるべきは人における主体性の点であるということを示しているようにも思われるのである。

これらの提題に『〈時〉』と『〈鏡〉』の著者の興味をひくものが含まれていることを願いたい。しかし今はこれら提題に関する回答の試みを自分なりにも行つてみたいと思う。

六 対話の試み

自らが行つた提題であるが、それに対して自ら対話することを簡単に試みてみることにしたい。

西田幾多郎は『善の研究』の第三編である「善」の編を締めくくるにあつて、「終に臨んで一言して置く。善を学問的に説明すれば色々の説明はできるが、実地上真の善とは唯一つあるのみである、即ち真の自己を知るといふに尽きて居る」³¹と語つている。西田は続けて、真の自己を知る方法は「唯主客合一の力を自得するにあるのみ」³²であり、「此力を得るのは我々の此偽我を殺し尽して一たび此世の欲より死して後蘇るのである〔中略〕。此の如くにして始めて真に主客合一の境に到ることができ」³³と述べた。

この箇所は、文脈から察するに、「真の自己」と「偽我」とを対立の関係として配置している。すなわち、われわれにとつて望ましく、また本来的でもあるのは「真の自己」の方であるが、普段われわれは「真の自己」に比して中途にある非本来的なる「偽我」をして自己の根柢と錯覚する態度に執着しており、そのことが「真の自己」から出発

することを阻害している。そこでその執着が打破されるべく、「主客合一の力」の自得が必要とされるといえるのが、この箇所が意図するところであろう。してみると、「偽我」が破られるためには、「主客合一の力」がわれわれにおいて脈打っていることの感得、言い方を変えれば、われわれにおいて脈打っているところの力が主客合一の境にも通じていることの感得が必要だということになる。

ところで、前章において述べた衆生無辺誓願度の願心は、われわれをしてそのような主客合一の境へと連れ出してくれるものであるとすることができよう。しかし、その連れ出しの先にある主客合一の境もまた衆生無辺誓願度の情念に満たされたものであるのかと言われれば、そう断言することに正直なところ私は一種のたらいを抱かざるを得ない。もちろん、そうかと言って私は、われわれが衆生無辺誓願度の願心に無関心であつてよいと考えるわけではない。

主客合一の力が「主客合一」と呼ばれるゆえんは、その力が、畜にわれわれがそれによって生きる力というのみならず、われわれが生きるその力が、われわれが会合う他者や万物をも生かしている力でもあり、ためにその力は宇宙全体を形成せしめているところの力でもあるとされるためである。したがつてその力は万物において遍通している。換言すれば、浸潤している。すなわち水が「濡らす」ことを通じて様々な形態に変容してゆくように、遍通にあつて主客合一の力もまた様々にその形態を変容してゆくと考えられる。

私は、衆生無辺誓願度の願心はそうした変容の一形態であるとみなしたい。つまり、われわれが衆生無辺誓願度の願心を抱かしめられることは、主客合一の力がわれわれにおいて浸潤し、われわれにおいて働いていることを表現するものであるが、そのことを通じて主客合一の力は次なるものへと更に浸潤することを果たし、そこにおいてまた別の形態として表現されることになると思ふのである。

このように見る時、たとえば西田による次のような発言には目を留められる。『善の研究』第二編第八章「自然」において西田は、「真に具体的実在としての自然は、全く統一作用なくして成立するものではない。自然もやはり一種の自己を具へて居るのである。一本の植物、一匹の動物もその発現する種々の形態変化及運動は、単に無意義なる物質の結合及機械的運動ではなく、一々其全体と離すべからざる関係をもつて居るので、つまり一の統一的自己の発現と看做すべきものである」³⁴⁾と語る。ここで言われる「具体的実在としての自然」は、直前にある「直接に与へられたる直覚的事実の自然」³⁵⁾を受けた、内容を同じくする表現であることは文脈上明らかであり、またそれは更に、この表現が登場する『善の研究』同章の冒頭において語られる、「自然の本体はやはり未だ主客の分れざる直接経験の事実である」³⁶⁾の表現を受けていることも明らかである。したがってこの箇所は、全体として、「動植物が動植物として各々発現することは、そこに遍通する主客合一の力に由来する」という意味からとらえることができるだろう。それで、自然界における各々の事物・生物の発現を西田は主客合一の力がそれぞれにおいて個別独自に花開くかの如き感覚から受け取っていると考えられる。

したがってそこにあつては、われわれが衆生無辺誓願度の願心を抱くことと、たとえば初春に梅の花が開くこととは、どちらも主客合一の力がとる形態であつて同質のことだと見ることになるのではないだろうか。そのように見ると、衆生無辺誓願度的パトスは、それが実在界全体を覆つていふというよりはむしろ、主客合一の力が、われわれに於いて、われわれの主体性となる時に自然に醸し出されてくるところのパトスとして見ることが妥当であり、遍通する主客合一の力そのものはパトスを抜け出て何者にも染まることがないと考えられる。その意味で、提題において触れたところの、願心が質料的なもの生成にも及ぶと想う議論は、先後の混同に由来して現れたものとして見る事ができるのではないだろうか。

しかし、そのように見ることによって、衆生無辺誓願度の願心が、それが本来受けられるべき尊重を受けられなくなるというわけではないだろう。梅花が梅花として現れ出るのは「咲く」ことによつてであり、しかも、花にしてみれば「咲く」こと以上に自明かつ自然なことではない。そのことと同質にあることとして「人が主客合一の力を感得する際に自ずと衆生無辺誓願度の願心が湧き上がってくる」ことはあるのである。発願ということは一見すると大層なことのようにも思われるが、花が自ずから咲くことを果たすように、それは人が人として生きようとする際にごく自然に出会われてくるところの果たされるべき課題性としてとらえることができるように思われる。

鈴木大拙が次のように語る箇所がある。「人間には虚偽がある。この虚偽の出るもとを見つけて、それを抑へておかぬといけない」³⁷。「天人や木石や犬猫といった」他の一切の存在には、うそがない。「中略」しかしこのうそのできるのが、人間の人間たるところで、うそ、その云へぬ天人や木石や犬猫では、人間としての価値はない」³⁸。衆生無辺誓願度の願心はこのような人間的価値の問題とともにある。人間として生きることとわれわれが主体的に引き受ける時、人間的な生において本質的に含まれている悪や虚偽の問題は、ほかでもないわれわれの生を反映する課題としてわれわれに背負われてくる。衆生無辺誓願度という願心は、そのような課題に自ら立ち向かうわれわれの自覚を指していることと見ることができないのではないだろうか。そしてまた、この課題に対処するわれわれの打ち込みこそ、われわれ自身に固有の人生を紡がしめるものであり、それを通じて人間として生きるという形態での特有なる生の姿がはじめてわれわれに顕わにされてくると言えるのではないだろうか。

結びにかえて

〈人〉と〈世界〉——井上克人『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』との対話

本稿をはじめるにあたって、北欧の作家ラーゲルクヴィストが神を日がな一日木を伐る樵夫として描き、また、それを鈴木大拙が自分の作品中にも引用していることについて触れた。樵の仕事も実際のところはそれほど単純なものではないことであろうが、大拙に従ってさしあたってそれを「原始的な仕事」と見ることにすれば、その原始性・単純性のゆえんは明らかである。朝露がこぼれ、つぼみが開く、その自明なことの一つ一つが神の樵り仕事の成果であるからである。その神の樵り仕事は当然人間にも落ち及んでくるが、人間にあつてはそれは一種のジレンマを喚起することになるように思われる。すなわちそれは、神の営みの単純性に比して、人間の営みがいつの間にか神から乖離した人間由来の複雑なものによつてぐるぐる巻きにされておろどうにも身動きが取り難いものとなつていくという事情を開示せしめ、同時に、しかしその厄介なぐるぐる巻きをほどこいて神からの脈動を人間の生の現場に再び通そうとするならば、その難儀な役目を引き受けられるのも人間以外にないということを知らしめる。人間界のありとあらゆる場所が絡め取られているから、この役目の遂行は容易なことではない。しかし、そのありとある場所へと出向くことを煩とせず、きりがなければ私からさせていたかどうかと励む時、その労働は、倦まず弛まず木を伐る神の営みへとかえつて通じ、神と同質の原始性と単純性へと人をして帰入せしめることになるだろう。

そのような時、われわれは神の創造の気配を、朝露がこぼれ、つぼみが開くことに加えて、われわれの営為の指先からも感じ取ることになるのではなからうか。創造は天地の開闢のこととして遠く去つたのではなく、むしろ開闢も去つたことではなく未だそこに留まつてあり、朝露のこぼれがまさに朝露であることの実現としてあり、つぼみのほころびがまさにつぼみであることの実現としてあるように、われわれは、まさにわれわれ自身が自身の課題に打ち込むことを通じて実現されてゆくこととしてその創造に与る。それはわれわれが人としての道を手探りしつつ歩むということと無関係ではないことであろう。

註

- (1) ペール・ラーゲルクヴィスト (Pär Fabian Lagerkvist, 一八九一年・一九七四年) のこと。大拙による紹介の通りスウェーデン出身の作家で、一九五一年にノーベル文学賞を受賞した。最も広く知られる作品は『バラバ』(一九五〇年)で、邦訳(ラーゲルクヴィスト著、尾崎義訳『バラバ』岩波文庫、一九七五年、一八五頁)もされている。
- (2) 鈴木大拙「序」『東洋の心』鈴木大拙全集 第二〇巻、岩波書店、一九七〇年、四・五頁。『東洋の心』は、初版が一九六五年に春秋社から刊行された。
- (3) 井上克人『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、一一四頁。
- (4) 同、一一四・五頁。
- (5) 同、一二七頁。
- (6) 同、二五頁。
- (7) 同、二四頁。
- (8) 同、二五頁。
- (9) 同、一〇九頁。
- (10) 同。
- (11) 同、二二頁。
- (12) 同。
- (13) 同。
- (14) 西田幾多郎「序」『働くものから見るものへ』西田幾多郎全集 第三巻、岩波書店、二〇〇三年、二五五頁。『働くものから見るものへ』は、初版が一九二七年に岩波書店から刊行された。
- (15) 井上克人『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、二五五・六頁。
- (16) 同、二五九頁。
- (17) 同。

(人)と《世界》——井上克人『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』との対話

(人)と〈世界〉——井上克人『時』と〈鏡〉超越的覆蔵性の哲学——道元・西田・大拙・ハイデガールの思索をめぐって』との対話

(18) 同、二六〇頁。

(19) 同。

(20) 同、二六一頁。

(21) 西田幾多郎『善の研究』『西田幾多郎全集』第一巻、岩波書店、二〇〇三年、六頁。

(22) 井上克人『〈時〉と〈鏡〉』超越的覆蔵性の哲学——道元・西田・大拙・ハイデガールの思索をめぐって』関西大学出版部、二〇一五年、二六八頁。

版部、二〇一五年、二六八頁。

(23) 西田幾多郎『善の研究』『西田幾多郎全集』第一巻、岩波書店、二〇〇三年、五四頁。

(24) 井上克人『〈時〉と〈鏡〉』超越的覆蔵性の哲学——道元・西田・大拙・ハイデガールの思索をめぐって』関西大学出版部、二〇一五年、二六七頁。

(25) 同、二六六頁。

(26) 同、二六六・七頁。

(27) 同、後序一一頁。

(28) 同。

(29) 同、二二七頁。一部入換。

(30) 衆生無辺誓願度は、四弘誓願文を形成する四句（衆生無辺誓願度、煩惱無尽誓願断、法門無量誓願学、仏道無上誓願成）のうちの最初のもの。この四句については宗派によって多少の言句の違いがあるが、本稿では臨済宗において使用されているものによつた。訓読法に一定のものがあるわけではないが、私は上田閑照にしたがつて、「衆生は無辺なれど誓つて度せんことを願う」と読み下すことにしている。この訓読法は、京都・相国寺における居士禅会である智勝会での典籍講読の際に上田から教わつたものであるが、上田自身も著書の中で同様の読み下しを行っている（上田閑照「人間にとつて大切なこと」『宗教とは何か』『上田閑照集』第一巻、岩波書店、二〇〇二年、二二頁。初出は「禅のことば——その二」『出会い』第四五・四六合併号、日本基督教協議会宗教研究所、一九九七年六月）。上田は四弘誓願文の趣旨を、「自分の希望とか自分の願いというのではなく、もつと広大なものに触れて、広大なものの動きと一つに「いのち」が動いてゆく」（同、二二三頁）ことであると説明している。そこには、働きの主体性が個我の次元から転じられ、本稿において「本体」と語られた全体的活動性の主体性から働きのベクトルとエネルギーが得られ、「衆生のため」という具

合に働きのベクトルの先も個我が超えられて全体性へと向かつてゆくとする、主体性の転換の意義が込められていると見受けられる。

(31) 西田幾多郎『善の研究』『西田幾多郎全集』第一巻、岩波書店、二〇〇三年、一三四頁。

(32) 同。

(33) 同。

(34) 同、六九頁。

(35) 同。

(36) 同、六七頁。

(37) 鈴木大拙「自由・空・只今」、『東洋的な見方』、『鈴木大拙全集』第二〇巻、岩波書店、一九七〇年、二三三頁。『東洋的な見方』は、初版が一九六三年に春秋社から刊行され、論考「自由・空・只今」もそこに収録されている。「自由・空・只今」の初出は、『心』一九六二年一月。

(38) 同、二二三・四頁。