

## ゴータマ・シッダールタの思惟

——比較思想論から見た一考察——

井 上 克 人

一

仏教の原点は、今から約二五〇〇年前に活動した釈迦族の聖者、ゴータマ・シッダールタ (Gotama Siddhartha 前四六三頃～前三八三頃) の悟りである。彼が〈般若智〉に目覚めて、八〇歳で示寂した約五〇年の言行の内容が経典として伝えられる。根本仏教の立場の究明とは、すでにこのインド原始仏教とその展開の中に潜んでいた「般若智」およびそこに開示される「真如实相」の、哲学的・論理学的自覚を意味する。般若智に基づく真如、それは厳しい仏道修行を経たのちに漸くゴータマ・シッダールタによって獲得された如きものではなく、むしろある意味では、彼の菩提樹下の禪定開眼のその端緒において、既にそれ以前から存していたものと言って過言ではない。それが般若系思想の思索と体験とを通して発展し、自覚的に取り出されて〈論理〉として形成せられるとき、初めて仏教思想の哲学化、換言すれば華嚴教学及び天台教学への展開が可能になったのである。

釈尊の伝記の中では、五比丘への初転法輪の時の中道の姿勢と、パーリ聖典の『大般涅槃經』に出る自灯明と法灯明の実践が重要であろう。釈尊は、歓楽の生活に耽ること、逆に過酷な修行で自己を痛め苦しめることの両極端に近

づくことなく、「中道」を守ることを説き、次のように述べる。

比丘たちよ、これらの二つの極端に近づくことなく、如来は中道をさとった。この中道は、真理を見る眼を生じ、真理を知る知を生じ、心の静けさ・すぐれた智慧・正しいさとり・涅槃へと導く<sup>①</sup>。

次に釈尊の最後の旅を伝えるパーリ語の經典、『大般涅槃經』では、最後の安居の最中に釈尊が病気になる、死の床にあつてアーナンダ（阿難）に向かつて次のように説く。

それゆえ、アーナンダよ、汝ら比丘も、自己を依り所とし自己に帰依して過ごす<sup>②</sup>がよい。他人に帰依することなかれ。また真理を依り所として真理に帰依して過ごす<sup>③</sup>がよい。他のものに帰依することなかれ。

これがすなわち、自灯明と法灯明の教えである。釈尊は坐禅に始まつて涅槃に到達するまでの道程を説明していくにあつて、自灯明と法灯明を説くのだが、その修行こそが中道の道であり、その涅槃に至る道程を四段階にまとめたものが、「四念処（しねんじょ）」[cattvāri smṛty-upaśahāni]である。これは〈四念住〉ともいうが、淨・樂・常・我の〈四顛倒してんどう〉を打破するための瞑想による修行法で、身体の不浄性を觀察し（身念処）、感覚の苦性を觀察し（受念処）、心の無常性を觀察し（心念処）、法の無我性を觀察する（法念処）。觀察とは瞑想であつて、いわば自己内反省にほかならない。外へと向かう意識を遮断し、自己の内へと意識を翻すこと、すなわち〈自覚〉が悟りに到達する転換点であつた。それが禅定の方法である。『大念処經』には次のようにある。

かれ（結跏し座禪している人）は、念をそなえて出息し、念をそなえて入息します。また、（1）長く出息するときは（私は長く出息する）と知ります。あるいは、（2）長く入息するときは（私は長く入息する）と知ります。（3）短く出息するときは（私は短く出息する）と知ります。あるいは、（4）短く入息するときは（私は短く入息する）と知ります。（5）（私は全身を感じて出息しよう）と学び、（6）（私は全身を感じて入息しよう）と学びます。（7）（私は身行を静めつつ出息しよう）と学び、（8）（私は身行を静めつつ入息しよう）と学びます。・・・そして、かれに（身がある）との念が現前します。それは他でもない、智のため念のためになります。かれは、依存することなく住み、世のいかなるものにも執着することがありません。このように、比丘たちよ、比丘は身において身を観つづけて住むのです。<sup>3</sup>

結跏趺坐し、自分自身の息の出入に意識を集中する。これは現在でも坐禪で実践されている数息観、隨息観にほかならない。釈迦はさらに続けて、四つの「威儀路」すなわち行・住・坐・臥の二々について念をそなえ正しく知るところを説く。

つぎにまた、比丘たちよ、比丘は、（1）行っているときは（私は行っている）と知ります。あるいは、（2）立っているときは（私は立っている）と知ります。あるいは、（3）坐っているときは（私は坐っている）と知ります。あるいは、（4）臥しているときは（私は臥している）と知ります。そしてかれは、その身が存するとおりにそれを知ります。<sup>4</sup>

ところで、注目したいのは、行為をしながら自らのその行為を凝視する自己内観察は、印欧語に特有のものであって、それは動詞の再帰用法に現れている。そこでは観察する自分と観察されている自分とが二重構造になっている。印欧語族の人々にとつては、こうした意識はまさに日常的なありふれた発想なのである。

例えばドイツ語には「私が私を喜ばせる」(Ich freue mich)、英語でも「私が私自身を喜ばせる」(I enjoy myself)という表現があつて、これはただ「私は喜ぶ」という意味である。しかしなぜこのような用法が、印欧語族で発達したかといへば、この語族の言語では、文章には必ず主語が要するというだけでなく、その目的語が想定されるような動詞(他動詞)では、その対象となる人・物も明記しなければならない、という文法が確立しているからなのである。しかし再帰動詞の場合、動作の主体者の意識構造が変わっている。即ち「私が私を喜ばせる」では「喜ばせる私」と「喜ばされている私」と、「私」という人物が二重構造になっている。こうした二重構造として人の心を捉える習慣が、印欧語族の人々の間では日常的に行われていたのである。そしてこの習慣は、釈尊の思想のなかにも深く入り込んでいたわけである。

しかしこうした自己反省的な思惟は、じつは古代ギリシア以来、すべてを「観る」ことから始まった西洋の哲学思想の特質であつて、プラトン以来の形而上学はイデア(idea)、エイドス(eidos)という言葉が示すように、精神的な眼差し、ノエイン(vociv, 理性)によつて本質的なものを見るところに、つねに精神もしくは理性の側から把握され、そうした意味で(主体性の形而上学)であるといわれる。それは人間の内なる「能動知性(intellectus agens)」を説いた中世の思弁的神学者トマス・アクィナスや、「思考するもの」(res cogitans)を实体と考えた近世合理主義の父デカルト、主観内の先天的形式を発見し、コペルニクスの転回を唱えたカント、絶対精神を唱えたドイツ観念論の大成者ヘーゲルを経て、「精神とは自己が自己に対する関係である」と説いた実存主義思想の先駆者キル

ケゴール、そして能動的ニヒリズムに基づき「権力への意志」を強調したニーチェに至るまで首尾一貫したかたちで、主体主義的・人間中心的形而上学となる。それがつまるところ現代の科学的思考の淵源となる。

M・ハイデガー（一八八九―一九七六）によれば、科学的思考はすべての存在物を客体的対象として捉え、その根拠を追究しつつ認識主体の内にこれを奪回する（理性の根拠付け）の操作である。そしてこの理性の根拠付けは「表象作用」（Vorstellung, representatio）という学問姿勢によって貫かれている。この「表象作用」なる語は、認識主体が存在物を客体的対象として自己の前に、自己の彼方の側に立てる「前・立作用」（Vorstellung）を意味すると同時に、他面、この前・立作用という有り方に於いて、存在物を自己自身の方に、此方の側に向けて立て、意識の内意的に引き入れ、自己の意識に映して現前させる「再・現前作用」（re-presentatio）をも意味している。

そして我々がここで注目しなければならないのは、総じて科学に於いて認識主体としての人間によって主体の前に客体的対象として前立され、主体の理性によって根拠付けられた（もの）は、事象の真実の姿として如実に現前するものではなく、意識の場面に映し出され屈折して再・現前されたものでしかない、ということである。つまり科学が関わる存在物は（客体的対象）であり、それは主体の意識の場面に再・現前されたものにすぎず、それは端的如実に、おのずからあるがままに存在するものではないということ、言い換えれば、いわゆる「真如実相」ではないということである。科学の立場では、人間を含む天地自然の一切の存在物は、その本来の在り方を剥奪されその根源性を覆い隠されてしまう。それらは認識主体の前に立てられた客体として、人間の能動的な理性がその計算的思惟によって支配すべき受動的な死せる物質もしくは素材もしくは「資料」に成り下がる。<sup>5)</sup>

## 二

ところで、印欧語の特色といえる自己内観察にもとづく再帰用法も、つまるところ、こうした思惟の対象化作用にほかならない。その淵源は古代ギリシア語の用法に遡る。古代ギリシア語には能動態とそれとは区別された「中動態」という動詞が存在したのである。バンヴェニストによると、動詞の定形はすべて、必ずいずれかの態に属し、時称・法・人称・数は、共に能動態と中動態とで異なつた表現をもつ、ということである。しばらく、彼の説を追つて略述してみたい。彼は次のように述べる。長い引用になるが、重要な個所なのでご容赦願いたい。

中動態の一般的な意味については、すべての言語学者の意見がほぼ一致している。——中略——今日の考え方の基礎をなしているのは、パーニニ PĀNINI がその時代としては感嘆すべき見識をもつて打ち立てた他者のための語（＝能動態） *parasmaipada* と自らのための語（＝中動態） *atmanepada* との区別である。文字通りにとれば、この区別は、インドの文法家が重んじているサンスクリット語 *yajati* 「彼は（他の人のために、僧侶として）犠牲を捧げる」と *yajate* 「彼は（自分のために、奉納者として）犠牲を捧げる」とのような対立から出てくる。この定義がほぼ実態に即応していることは疑えまい。しかしサンスクリット語に限つた場合でさえ、この定義がそのまますべての事実に適うされることができ、中動態のさまざまの意味合いを説明し尽くせるかといえ、決してそうはいかない。（二六七頁）

今日までのところ、言語学者たちは、明言すると否とにかかわらず、一致して、中動態は、サンスクリット語 *yajati* と *yajate* やギリシア語 *roiei* 「作る」と *roietrai* 「自分のために作る」のように両系列の屈折語尾を共に受け

いれる形から出発して定義すべきであると考えてきた(一六八頁)。——中略——主辞と過程との関係にかかわる一つの区別が現れてくる。能動態においては、動詞は、主辞に発して主辞の外で行なわれる過程を示す。これとの対立によって定義されるべき態であるところの中動態では、動詞は、主辞がその過程の座であるような過程を示し、主辞の表わすその主体は、この過程の内部にあるのである。(二六九頁、傍点引用者)

《ある》は、印欧語では、《行く》や《流れる》と同様、主体の干与が必要とはされない過程なのである。この定義は消極的な範囲で正しいにすぎないが、これに対して、中動態の定義は、積極的なものをもっている。中動態の場合、主辞は、過程の場所であり、このことは、ラテン語 *fuor* やサンスクリット語 *manyate* のように、その過程が目的辞 *objet* を要求するときにも変りはない。主辞は、その過程の行為者であって同時にその中心なのである。主辞(の表わす主体)が、主辞自身の中で成し遂げられる何事か——生まれる・眠る・寝ている・想像する・生長する、など——を成し遂げるのである。そして主辞は、まさしくみずからがその動作者である過程の内部にいる(一七〇頁)。

かようにして中動態を出発点として、他動詞、使役動詞、あるいは作為動詞と呼ばれる能動態の動詞が構成されるのであるが、これらの特徴づけているのは、どの場合も、主辞が過程の外に置かれて、それからは行為者としてこれを支配し、過程はその座を主辞に置くのではなく、その目標としての目的辞をとらねばならない、ということである。*ἐπιθυμῶ* 「私が希望する」*ἔγωγε* 「私が(だれかに)希望をいだかせる」、*ὀργίζομαι* 「私は踊る」*ὀργίζω* 「私が(だれかを)躍らせる」(一七〇頁)。

さてここで、二通りの態をもつ動詞にもどるならば、ここでもまた上の定義が、能動・中動の対立を説き明かすことが認められる。しかしこんどは、同じ動詞の両方の形によって、意味の上でも同義の表現において対比が成り立つのである。この場合、能動はもはや単に中動の欠如ではなく、まぎれもない能動、すなわち行為をつくり出すことであつて、過程に対して主辞がその外に立っている位置を一層明らかに示す。そしてこれに対する中動は、主辞を過程の内にあるものとして規定する役を果たすことになる。――中略――特にギリシア語は、ことのほか柔軟にこの対立を利用した。こうした対立は、どの場合にも、結局は、主辞が過程の外にあるか内にあるかに従つて主辞の過程に対する立場を位置づけ、主辞が単に事を行なうか（能動態の場合）、みずからもその影響を被りつつ事を行うか（中動態の場合）に従つて動作主としての資格を定めることに帰着する（一七一頁）。

以上のことからわかるように、主辞が行為の過程の内にある中動態が、やがて印欧語の再帰動詞へと發展するのである。こう見てくると、自己内省察を説くゴータマ・シッダールタは、まぎれもなく印欧語族に属しており、反省的思惟を媒介とせずにいきなり直観による（自他不二）や（自他融合）を説く東洋的思惟というよりは、却つて古代ギリシア以来の自己反省的な西洋的思惟と通底するような思惟をしていたことが指摘されよう。

ところが、次に着目したいのは、彼が『四念処』で説くその「知」の主辞、知るはたらきそのものの $\wedge$ 主体 $\vee$ である。ゴータマは、つまるところ、その主体そのものに目覚めよ、覚醒せよ、と主張するのである。しかしその主体は決して知られる対象とはならない。知る主体は知られるものを知りつつ、その内に隠れるのである。つまりヨーロッパの思考様式は、上述のように「観ること」であり、中動態から他動詞的・能動態的思考へと展開し、事象に対して距離をおいて対象化して観察することであつたが、ゴータマの場合は、言うなれば、主辞の主体が中動態的思惟に



留まりつつも、行為の過程の真只中にある主辞自身を見つめ、決して知られる対象とはならない知る作用そのものの主体に覚醒することを説いたのである。そうした覚醒した眼に映現してくる世界が「真如実相」の世界であり、人法俱空の「法界縁起」の世界にほかならない。それは決して知る主体によつて構成され、対象化された世界ではない。

### 三

仏教が説く「人法俱空」というのは、我（主体的自我）も法（客観的存在）も俱に空であるということである。それは一切法空を如実に証するものである。言い換えれば、実体の実体性を空化する縁起観が、同時に主体の主体性が無我たることを直下に覚する般若空観と一つになり、いわば我と法とが俱に空ぜられることにおいて融即現成していると考えてよく、そうした「真如実相」の世界がいかなる構造と動態をもっているかという問いが改めて生じてくる。ところで、空 (*śūnyā*) という観念は、虚無の意味に誤解されるきらいがあり、そこで西暦前後に大乘仏教運動がおこり、その誤解を正すべく、空の原理的解明と積極的表現化が行われたのである。空とは自己（人）と対象（法）についての執着（人我見・法我見）を突破したもので、人無我不いし人空、法無我不いし法空と称された。人我見とは自己に対する執着であり、法我見とは対象としての事物に執着することである。したがって人無我・人空とは、自己への執着から解き放たれて、心の自由を獲得することである。他方、法無我・法空とは、対象を実体的に捉える執着から解放されて、事物をありのままに、如実に見ることを意味する。要するに、空とは、一切の存在が虚無だといふのではなく、無執着の自由や主体に目覚めることと、事物の如実な姿をありのままに認識する眼に目覚めさせる原理だということである。竜樹が『中論』観四諦品第二十四で、「空性 (*śūnyatā*) が成立するところに、いっさいが成立する。空性の成立しないと、いっさいは成立しないと」（一四偈）と語り、一切皆空すなわち一切皆成を主張し、

後には真空妙有などのタームができたゆえんである。

大乘仏教の最初のものとしてされる『般若経』においては、空の原理的説明が主眼とされたが、それに続く經典では、空の積極的表現化に力点が置かれた。たとえば、『法華経』において「諸法実相」(dharma-svabhava)が強調され、「是法住法位・世間相常住」(方便品第二)が説かれたのは前者にあたるものであり、『華嚴経』において「三界虚妄・但是一心作」(十地品第二十二)と「一心」が強調されているのは、後者にあたるものと言えよう。

#### 四

縁起の論理は、形式論理的同一律とはまったく異質である。形式論理的同一律は客観的世界の論理である。縁起の世界の論理はこうした客観化の立場の論理、即ち形式論理の同一律をまったく打ち破るような論理である。色即是空、空即是色、一即多、多即一とかいうのは、そういう論理をもつ。大乘仏教ではどうしてこのような論理が強く表現せられたのか。それは主客対立の立場を根底から破った所に立脚して思惟しているからである。まったく対象的思惟を打ち破って物も人も自己も、すべてを対象化しないでそれ自身として捉える立場に立てばこうした表現にならざるを得ない。ここにいたって初めてあらゆる存在者は、我々に対して対象もしくは客体として現れることをやめて存在それ自身として立ち現れる。我々はここに存在を存在としてあるがままに見る、即ち真如を見るのである。

これは唯識説が説くところの「唯識無境」の立場である。初期の瑜伽行派の哲学における識るもの(能縁)と識られるもの(所縁)との関係について説明すれば、能縁の中にはいかなる意味の所縁も含まれず、所縁の中にもいかなる意味の能縁も含まれない。この識は、識として能縁であるがゆえに、それは何かを識るものでありながら、それによって識られる対象(境)をその内側にも、また外側にも持たない。つまりこの識は識るものでありながら、それ

によって識られるものは、この識自身以外にはありえない。識が識るということであるならば、これによって識られるものは、この識とまったく同一である他はない。こうした識るものと識られるものとの全き自己同一ということは、いかなる意味でも対象化を許さない主体としての自己が、自分自身を寸毫も対象化することなしに識ること以外にはありえない。

我々が自分自身を知るとした場合、いわゆる反省作用によって自己を対象化し、いわば意識面に自分を投影してそれを知るので、そこには知る我と知られる我とが二分される。しかしこの反省作用によって知られる我は、我そのものではなく、反省作用によって対象化され、観念化された自己でしかない。真の自己は今現に反省をし、対象化された自己を見ている主体そのものである。従って今現に生き生きと機能している自己をそのまま把握しようとすれば、その主体を対象化したり反省したりするのではなく、生きて働く主体をそのままに捉える直観によるしかない。そのような反省以前、分別以前の、いわば主客未分の純粹直観が「無分別智」であり「唯識」と呼ばれるものである。「唯識」の「唯」とは、世親が『唯識二十論』の初めに述べているように、境を否定する意味であり、いかなる客体的境も無いことである。いかなる境も無いところ（無境）で識ることが「唯識」である。

ところが、唯識といっても、識る主体としてそれ自身が実体視されるわけではない。そういう意味では識は非識を自性としている。（例 真諦訳『中辺分別論』相品第一、「是故識成就非識為自性」それは換言すれば、識がそれ自身境と成って似現することである。自ら無となつてその境と一つになることである。識は境を対象化することなく、境そのものと成つて境を識る。それ自身境に成りきることに於いて境を如実に識るのである。境が境に成りきつたところに識が非識を自性としていることが如実に示されている。識が境と成ることは、境に対向する主観としてあることではなく、境に成りきり、言うなれば境の内から境を識るものとなることである。逆に言えば、境は、主観によつ

て対象化され、主観化されることを免れて、その有るがままに識られるものとなる。それは、言うなれば境が境自身を識ること、境が境自身を自覚することであり、境が如実に顕現していることだと言つてよい。要するに、いかなる対象化もなしに物を識る識は、識る識自身のほかにいかなる意味の境も持たない識であり、そうした意味で、それは「唯識無境」の識である。しかしそのことは同時に「唯境無識」と同じ一つのことなのである。これは、ありのままの事事物々に直ちに自己自身を見るところ、一草一木一昆虫の微に至るまで、そこに現われているその物のなかに、絶対に客体化されない自己のリアリティを見るところにほかならない。こうした唯識無境にして同時に唯境無識であるような智が「般若波羅密」であり、つまり般若智にほかならない。

「空」という言葉は一切の対象の無いことを意味している。しかしそれは同時に、その対象のないところのものが智であるということの意味している。更にこの智は、いかなる対象化も免れた事象の本性に達した智にほかならず、それは実相・真如をも意味することになる。こうして「空」は「真如」や「実相」と同義となる。『般若経』にいう「色即是空、空即是色」とはこのことである。こうした般若智にとって、実相・真如は対象ではない。対象ではなくて、自己自身にほかならない。この智が真如・実相を知るの、智が自己自身を知ることなのである。そしてその智は同時に実相であるから、智が自己自身を知ることが、実相が実相自身を知ることである。かくして智が実相を知ること、智が自己自身を知ることが、互いに引き離しえない同一事として成立する。こうした智が一切に平等な智であり、仏教でいう真の主体はこれであらなければならない。これが大乘でいう「人・法二空」にほかならない。

そこでは知るものと知られるものが分かれていず、真実ありのままなる実在が如実に露現している。言うなれば個々の事事物々が空ぜられると同時に、それらはそのあるがままの姿で空け放たれるのである。「色不異空、空不異色」とはそういうことであろう。つまり「色」という諸存在を絶対無に摂取し融没させる「空」の働きが、同時に「色」

の諸存在をその本来の姿のままに顕現させるのである。しかもこの同時性は、いわば主客未分の処から出る自己同一の感覚である。要するに空は単なる空無ではなく、すべての物をそれぞれの固有な有り方へと空け放つ根源的な働きなのである。一切を摂収し融没させる絶対無は、一切を開放する絶対空と同じである。摂収と開放との自己同一、これが「色即是空、空即是色」と言われる場合の「即」の意味するところでなければならぬ。その「即」の動性は、人と法との同時的生起であり、根源的な〈時〉のはたらきにはかならない。

## 五

ところで、我と法との関係如何ということが問題となるが、そもそも我々が世界のなかの諸存在を知ることとはどういうことなのか。例えば浄瓶じんびん（浄水を蓄える瓶）とか竹篋しつぺい（禅の師家が修行僧を接待する道具）<sup>7</sup>をまさにそのようなものとして知るといふこと、そのことが可能であるためには、「浄瓶」とか「竹篋」といふ経験的概念を通じて認識するのであり、言い換えればそうした抽象化して得られた概念を通して物を知るのである。しかしそのような抽象化された概念（*abstrahierter Begriff*）があり得るためには、すでにその根底に抽象することを可能にし、それを導いている概念、つまり抽象する概念（*abstrahierender Begriff*）がなければならぬ。例えば、今挙げた浄瓶にせよ竹篋にせよ、まさにほかならぬそのようなものとして纏められる前に、すでに一つの〈もの〉として、すなわち実体（*Substanz*）として捉えられていなければならない。浄瓶はどこまでも浄瓶であって、木楔はくいづ（木片）ではない。カント（一七二四—一八〇四）は物を物として纏め上げる「粹組み」を我々の意識の根底に内在するア・プリオリな形式と見なすが、こうした、経験に先立ち、しかもその経験を可能ならしめる超越論的な（*transzendental*）働きは、ただ単に主観的なものではないのであって、物を見る場合、それは物を物として捉え、量・質・関係・様相といった

思惟の形式、すなわち「範疇 (Kategorien)」を通じて対象を成立せしめ、現象せしめているのである。とは言え、主観が一方的に客観的世界を恣意的に構成しているわけではなく、言うなれば範疇とは、いわゆる主観と客観との対立以前のところにあって、その両者を媒介し、対象についての認識を真理たらしめる働きをもつものである。我々が自然を経験し得る所以の条件は、そのまま裏から言えば、自然が現象し得る所以の条件でなければならない。カントはいみじくもそれを「可能的経験一般のア・プリオリな条件は、同時に、経験の諸対象の可能性の条件である (Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung)」<sup>(9)</sup>という言葉で表現している。カントのいわゆるコペルニクスの転回とは、ただ単に主観が客観的世界を構成して知るといっただけのものではなく、彼の超越論的演繹論に於いて、超越的对象Xと超越論的自我としての統覚が一つに結合されていくように、我々が自然を経験することとは自然が自らを現象させることであり、逆に自然が自らを現象させてくるということとは、我々が自己の根底へと自覚を深めていくことにほかならない。自然をして自然たらしめているものは、深く自己をして自己たらしめているものであるのではないだろうか。ところでここで特に留意したいのは、カントの先の引用文の中の「同時に」という言葉である。この自己と世界との同時生起ということをごのように考えればよいのであろうか。

## 六

カントの言うこの「同時性 (zugleich)」つまりその時間性に着目して、存在論の視点から独自の解釈をしているのはM. ハイデガー (一八八九—一九七六) である。そこで次に特にハイデガーの『カントと形而上学の問題』<sup>(10)</sup>を取り上げ、若干論及してみたい。

さて、ハイデガーは『存在と時間』の冒頭部分ではこう語っていた。「いかなる存在の理解にせよ存在一般の理解を可能にする地平として時を解釈すること」<sup>10</sup>と。まさにこの点に、従来の実体的形而上学とハイデガーの存在の問いとの大きな相違がある。一言で言えば、存在としての存在を〈時〉として見ることである。ハイデガーの存在の思索がもつ画期的な意味は、実体を中心とした見方を打ち破ったことであり、実体すなわちウーシアの内にパルーシア、つまり現前Ⅱ現在を看取することによって、実体の実体たる所以すなわち実体性を「現前Ⅱ現在していること」「立ち現われていること」、そういう意味で〈時〉から解釈したことである。つまりハイデガーのカント解釈で重要なことは、「実体」概念を〈時〉から解釈することによって、それを〈時〉の内に解体し、「時性」とその「地平」との一定の様態から「実体」概念の成立を解明したことである。

ギリシア以来、西洋の形而上学は、「実体」概念を根本とした存在論であり、仏教が説く諸法無我の考えとは正反対で、生成変化の根底に恒常不変の本質を見ようとする。そうした生成変化を通じてその根底にあるところの不変不動なる基体（ヒュポケイメノン *hypokeimenon*）を捉えようとする考え方の代表がアリストテレスの形而上学である。そして更に形而上学はその論理的に徹底化され、その極致がスピノザの実体論、すなわち最高の実体たる「神」を、いわゆる「自己原因（*causa sui*）」として捉える神論となる。かくして西洋の形而上学は、いみじくもハイデガーが指摘したように「存在・神・論」的構造をもつことになる。そのような実体のあり方として、個別的な様態が互いに因果の関係を於いて結びついて現われ、実体と因果とは相伴う範疇となる。すなわち自己自身に於いて存在し、自己自身によって思惟せられる「自己原因」としての実体が基体となり、その上で個別的なものが互いに因果的に相対的に存在するわけである。このように西洋の形而上学は因果的に留まらず、その根底には実体の範疇がある。因果と範疇とは不可分離なるものであって、因果は実体的因果ということにはかならない。

ところで、カントの場合、「実体」は「範疇」の一つとして理解されたが、範疇は一般に、「純粹直観」に於いて与えられる諸表象の多様を「純粹悟性」が綜合統一するその仕方、つまり規則なのであって、それによって対象が我に對して立つ対象として、その対象性に於いて成立するのである。しかしながら、そのためには、範疇は純粹悟性概念という非感性的性格に留まることなく、純粹直観との連関の内でそれ自身を「時間規定」として感性化しなければならぬ。こうした範疇の感性化すなわち綜合の規則的形象化としての「時間規定」が「図式」であり、それを産出する能力が「純粹構想力」である。カントは次のように述べる。「かくして我々は人間的魂の一つの根本能力として純粹構想力を持つのであり、その能力はすべてのア・プリオリな認識の根底に存している。この純粹構想力に媒介されて我々は、一方では直観の多様を結合し、更に（この多様を）他方に於いて純粹統覚の必然的統一という制約と結合する<sup>(11)</sup>」と。

ところで、ハイデガーはこのような「感性的直観」と「悟性的思惟」の間にあつて両者を媒介し結合する能力としての「純粹構想力」を、両者の「共通の根」と捉え、構想力の所産たる「超越論的時間規定」としての「図式」を「対象性一般の地平<sup>(12)</sup>」と解釈する。では「実体」と「図式」の関係はどのように考えればよいのであろうか。

カントの言葉によれば、「実体の図式は時間の内に於けるレアルなものとしての持続性である。すなわち經驗的時間限定一般の基体―すなわちその他の一切は變易するに拘らず常住するもの―としてのレアルなもの<sup>(13)</sup>の表象である。」「時間<sup>(14)</sup>は経過しない、時間の内で経過するのは變易的なものの現存在である。かくしてそれ自身不可變易的にして常住している時間に、現象に於いて対応するのは、その現存在に於いて不可變易的なものであり、すなわち実体である。」

ここで留意さるべき点は、「時間の内 in der Zeitで経過する」ものと「時間」とが區別されている点であり、前者は變易的であるのに対し、後者は不可變易的で常住してゐる *unwandelbar und bleibend* ということである。ではこ



のような「時間」とは何か。それをハイデガーは「純粹な今継起としての時間 (die Zeit als reine Jetztfolge)」と解する。それは「それ自身の恒常性 (Ständigkeit ihrer selbst)」を示し、不可變易的で常住しており、経過しない。しかもこの時間は、「如何なる今においても今である」という特質に基づき、「常住しているといったようなこと一般の純粹な所見 (der reine Anblick von so etwas wie Bleiben überhaupt)」<sup>15</sup>を与えるのである。このような所見、もしくは「像 (Bild)」としての時間は、「根底に存すること」すなわち実体の実体性を、純粹直観の内に表出している。かくして「今継起としての時間」は実体概念の純粹なる像となる。ところが「今継起としての時間」は単なる常住する今ではなく、「各々の今に於いて流れつつ、その都度或一つの今であり、その都度別の今となる」<sup>16</sup>ものである。、「常住に於ける純粹變易の像 (das Bild des reinen Wechsels im Bleiben)」を呈する。

## 七

さて、以上のように、ハイデガーは実体の範疇の成立を、「時間」が「今継起」としてそれ自身を形成する (bilden) というこの内に見、解明しようとしたのである。言い換えれば、我々が物を認識する場合、物とその属性という仕方ですつまり「実体と偶有性」という範疇に基づいて—諸々の表象を総合統一しているということは、裏から言えば、〈時〉がそれ自身を「今継起としての時間」として bilden していることに基づいて、初めて可能となると、彼は理解する。こうした解釈はプラトン・アリストテレス以来の西洋形而上学の根幹にあった恒常不變の実体概念を根底から覆し、それを「今継起としての時間」として捉え返し、逆に「今継起としての時間」から実体概念の成立を開示するものである。

しかしこのように実体を〈時〉から解釈するだけに留まらず、ハイデガーは、それとの連関においてカントの「純

粹統覚」すなわち「我思惟す (Ich denke)」をも〈時〉から解釈する。彼は、カントが「時間」と「我」とについて同一の述語が陳述されていることに着目する。超越的演繹に於いて自我の超越的 (すなわち超越を可能にする) 本質を、カントは次のように特徴づける。「けだし (純粹統覚の) 常住不変の自我 (das stehende und bleibende Ich) は、我々のすべての表象の相関者を成す」と。また、時間の超越の本質が解明される図式論の個所で、カントは、前述の如く、時間について、「時間は経過しない」、<sup>(15)</sup>「時間はそれ自身不変で常住である」と述べている。ここで言われている「常住不変の自我」とは心的出来事の変易の根底にある恒常的な心的実体を意味するものではない。カントが「自我」と「時間」とについて同一の述語で陳述していることは、「自我」も「時間」も「時間の内にある」という意味での「時間的」にあるのではないということを意味しているが、それは「自我が時的にあるのではない」ということにはならず、「自我は時、それ自身であつて、時、それ自身としてのみ、その最も固有の本質に於いて可能になると、いふほどに、〈時的〉である」<sup>(16)</sup> (傍点ハイデガー) ことを示している。自我は「超越論的統覚・我思惟す」の「我」である。かかる「自我は、我々のすべての表象の相関者を成す」とは、その自我が、すべての表象がそこに向かつて総合統一されることによつて対象となりうるところの「対象性」すなわち対して立つということ (Gegenständlichkeit, Gegenstehen) の地平を、自我の前に、自我に対して根源的に「形成する (bilden)」ということである。すなわち超越論的統覚の「常住不変の自我 (das stehende und bleibende Ich)」は、個々の対象を超越しつつ「恒常的で不変であること一般 (Standigkeit und Bleiben überhaupt)」とつう「対象性の地平」を予め前もつて形成しているのであり、その地平の内ですべて対象的なものが対象的なものとして変易に於いて経験されるのである。然るに、このような「対象性」つまり Gegen-stehen の地平は「現在 (Gegenwart)」の純粹な所見にはかならず、こうした「現在の純粹な所見」を純粹に見ることに於いて「形成する」ことは、「純粹直観としての時間の本質」にはかならない。そ

ここでハイデガーは次のように結論する。「〈常住不変の自我〉とは、時間、の根源的、形成に於ける、自我、換言すれば、根源的、時としての、自我が・・・を対立させること (Gegenstehenlassen von ...)」、およびその地平を形成することと同義である。<sup>20)</sup> (傍点ハイデガー) 更に言い換えれば、「自我は「時間の根源的、形成という仕方」で「時的である限り」に於いて、換言すれば、有限的な自我としては、この超越論的な意味に於いて〈常住不変〉である。」(傍点ハイデガー)

この場合の「時間の根源的、形式」とは「今継起という純粹連続 (das reine Nacheinander der Jetztfolge)」を發源させることである。そういう仕方では「対象」を超え、「対象性の地平」を形成するところに「超越論的、統覚・我思惟す」の根源的、有り方がある。ところがこうした「今継起という純粹連続」を直観すること、に於いて成立せしめるのが「純粹直観」としての「時間」にほかならない。そしてかかる「今継起という純粹連続」としての「時間」を發源せしめることが「純粹自己觸発としての時」にほかならない。このように「超越論的、統覚・我思惟す」も「純粹直観・時間」も「対象性の地平の根源的、形成」としての「純粹構想力」という性格を表わすとともに、それを通じて「純粹自己觸発としての時」に還元されるのである。

以上ハイデガーのkant 解釈を縷縷説明してきたが、肝要なことは次の点にある。すなわち彼のkant 解釈は、実體概念と主體概念、言い換えれば物の物性と我の我性とを成立させている根拠もしくはその地盤の露呈であるということである。実體の実體性、すなわち變易するものの根底に存する基體の恒常性は「今継起としての時間」の「常住と不變 (Ständigkeit und Bleiben)」として露呈された。それは「時間の内」と言われた場合の「時間」にほかならず、その「時間」は「時間の内」ではなく、「不可變易的にして常住している」。それがそもそも実體概念を成立させている根底であり、実體性の正体にはかならない。ところでまた、こうした実體の実體性、言い換えれば対象の對象性を地平として形成することに、「超越論的、統覚・我思惟す」という我の我性、もしくは主體の主體性が存した。

したがって、実体の実体性が今述べた意味での「時間」として露呈されることと相関的に、超越論的主体の主体性は、かかる「時間」、すなわち「今継起」という純粹連続」としての「時間」を対象性の地平として根源的に形成し発現せしめる「根源的時」、つまり「純粹自己発露としての時」として解釈された。要するに、以上のような仕方で実体の実体性もしくは物の物性も、主体の主体性もしくは私の我性も、共に有の問いの形而上学的根柢とはならず、むしろその両者が成立してくる地盤として「根源的時」が露呈されたわけである。

さて、以上のようなハイデガーのカント解釈に於いて生じた根本的出来事、それは一言で言えば、実体の実体性と私の我性との成立根柢を（時）として露呈したということであり、そのことによって実体性の形而上学と主体性の形而上学、つまり西洋形而上学の全体がもはやそのままのかたちでは維持されえないことを決定的に顕示した。

ところで、冒頭で触れた仏教の立場は、実体の実体性を空として捉えることによつて実体の絶対否定を根本としており、しかも実体の実体性を空化することは同時に、私の我性の無我たることを直下に覚することに於いてのみ性起する。その「性起」は明らかに（時）であり、未だその深い構造が殆ど哲学的に解明されたことのない（時）である。人法俱空が同時性において成り立つとされるその同時性とは何なのか。空とは或る根源的な（時）の働きなのではないのか。

ここにいたつて、次のことが明記されよう。すなわち先に言及した「浄瓶」、「竹篋」はもはや、自我の認識主体、すなわちカントのいわゆる「超越論的統覚」によつて構成された実体的対象ではない、ということである。そうした認識自我は空無化されている。「浄瓶」や「竹篋」も対象化された実体ではもはやなく、実体的巢窟から解放され、そこにおのずから如々に現前するものとして、いわゆる「性起」のうちに顕現する。「有時は、時すでに有なり、有はみな時なり。……松も時なり、竹も時なり」（『正法眼蔵』「有時」と語る道元の響に倣つて言えば、「浄瓶」も時

なり「竹篋」も時なり、ということになる。そしてその「時」は「飛去<sup>ひこ</sup>」するのではなく「経歴<sup>きょうりやく</sup>」するのである。それが道元の見た「性起」の正体であったと言えよう。

## 八

ここで、唐突ながら比較考察してみたいのは、唐の華嚴宗の第二祖智儼（六〇二―六六八）および第三祖法蔵（六四三―七一三）の「性起」の説である。もともと「性起」とは漢訳經典としての『華嚴経』の一品に与えられた訳語であり、その源流はインド仏教に遡る。つまり『宝性論』の「如来性起」の思想がそれである。こうしたインドの仏教思潮において、如来蔵思想を説く經典や論書に見られる「如来性起」の概念が、真如や法性が露現するという意味で理解され、中国仏教にそのまま移植された。浄影寺慧遠は『大乘義章』のなかで、「性」の字義について述べているが、「性」とは仏性・如来性・如来蔵性など、仏教における衆生の成仏可能を示す語として重要な概念である。『大乘義章』「仏性義」のなかで、慧遠は「性」を解釈して四義を挙げている。種子因本義、体義、不改義、性別義である。これらは華嚴教学における「性」の意義の源流となった。とくにこの中、性起の性の解釈に重要なのは、「体義」および「不改義」である。体義とは真識心・法身・仏性であり、諸法の自体を謂う。また不改の義とは、因体不改、果体不改、因果自体不改、諸法の体実不改である。

慧遠の性は真性と理解され、真性とは如来蔵性である。彼は次のように述べている。

真とは所謂、如来蔵なり。恒沙の仏法は自体縁集して不離不脱不断不意なり。此の真性縁起は生死涅槃を集成す。真の集するところなるが故に真実ならざるなし。（大正四四、四八三上）

ここには「眞性縁起」なる語が用いられているが、やがて智儼において法界縁起染門、撰末帰本に位置づけられている。

智儼の法界縁起とは唯浄なる性起にはかならないが、『搜玄記』卷四下の「性起品」の「性起」の語の解釈として、「性とは体なり。起とは心地に現在するのみ。」とある。智儼が性を体と見なしたのは、慧遠の性の解釈からその第二義を継承したものである。性が体であるというのは、覚了以後の眞如の体性を謂うのであり、心地とは、同じく覚了以後の衆生心を指す。つまり眞如が般若智に顕現してることが性起であり、不起としての性起は積極的には性徳顕現の意である。従つて智儼にあつては唯浄の法界縁起としての性起であり、それは直ちに実践せる衆生の身心に具体的に顕現せる用（はたらき）が性起にほかならなかつた。『搜玄記』卷三下に、因縁生に二種の義があるとして「一には無自性の故に空。二つには因縁有力の故に生じて果法を得る」と述べている。智儼は第一義の無自性空を「不起の起」として捉え、この見解が晩年の著作『孔目章』『性起章』において、

是れ縁起の性に由るが故に説いて起となす。起は即ち不起なり。不起とは是れ性起なり。（大正四五、五八〇下）

との性起思想へと結実する。縁起している諸法は顕われながらにして本来不起の果性なのである。縁起の諸法の一つはそれ自体無自性であり、起がすなわち不起であるというのは、本来不起の果性の境位に立つて言うことである。単なる縁起している起は性起とは言われない。諸法を無自性に於いて捉え、起にして不起であるとなすのが性起の立場である。性起と縁起は別の二つのものではなく、体は一つである。言うなれば具体的現実の「事」の方向から見るときそれは縁起であり、「理」として見た場合には性起となる。

次に法蔵の場合はどうであろうか。彼は『探玄記』巻一六で「性起品」を註釈し、「性起」を次のように解釈する。不改を性と名づけ、用を顕わすを起と称す。即ち如来の性起こるなり。又た真理を如と名づけ性と名づく。用を顕すを起と名づけ来と名づく。即ち如来を性起と為すなり。(大正三五、四〇五上)

また、性起と縁起の関係について敷衍して言えば、『華嚴經問答』巻下に、次のような論述がある。

云何が性起と修生と因果別なりや。答う、実に尔り。其れ縁修なければ性起なし、性起なければ縁修を成ぜず。然れば即ち其の縁修は是れ相を離れ体に順ずるが故に性起となす。性起は即ち是れ隨縁の故に縁修と為す。(大正四五、六〇九下)

つまり縁修(縁起)を真性・体の立場で見れば性起であり、性起を相の立場で見れば縁修(縁起)となる点を論究している。もう少しわかりやすく言えば、性起の「起」とは「顕現」「挙起」「発起」の意味であり、仏性の現起することを謂う。つまり如来が一切衆生のなかに絶えず現在してやまないことを意味する。性起の「起」といっても、本来具わっている仏性がようやく今にして初めて生起してくるというのではない。そういう意味では起は「不起」なのである。不起そのもの自体、そこに根本をおいて見るのが性起なのである。いわば絶対を相對との関係を度外視して、絶対のまさに對を絶するあり方に即してみた場合が「不起」としての性起にはかならない。

このように、智儼や法蔵が「性起」を「不起」なり「不改」として捉えたということ、少なくとも真如の理体をそ

のように否定表現で言い諛わしたことの真意、つまり彼らが共に真如の根源的事態の中に看取していたその消息は、真如覺体の自己覆藏性として見られないであろうか。つまりここで強調しておきたいのは、従来仏教学者の間で、真如・法性の理体を実体論的・本体論的なものと見做して、それを批判しようとする傾向があつたが、そうした誤解を解く糸口が、真如がもつ開顯(起)と覆藏(不起)の同時生起という見解を提示することによって、それが決して実体的根柢ではなく、覆藏の動態にほかならないことが示されるのではないかと思ふのである。

## 九

直接的な般若智のうちに顕在し、念処の修行に於いては、その全過程のアプリオリな根柢をなすものとして潜在的なかたちでそれを可能にする〈真如覺体〉を、いわば西洋形而上学の能動態的思考に於ける主辞の目的語として対象化するのではなく、どこまでも自己内反省的に、行為の過程そのものなかに含まれている、いわば中動態的思惟に於ける主体を自らの根柢として対自化し、それを「自らのもの」としてゆく自己内撰帰こそ、ゴータマ・シッタールタが企図する念処にほかならなかつたのではないか。そして、そうした自覚作用を通じて、真如ははじめて真如として、自らのうちに立ち帰り、自らを顕現させるのである。

ここで注意されるべきは、こうした自覚的な直覚への「撰帰」と、真如そのものの顕現とが、何か継起的に起こる二つの運動ではない、ということ、すなわちそれらは、そのまま一つのことだということである。そしてここで我々にとつて決定的に重要であり、しかも決定的に困難であるのは、真如がもつ「そのまま」ということ、すなわち直接性ということの正確な把握である。しかもそれは念処の自覚的思惟における自己関係性、再帰性というものの把握と一つに連なる問題である。問わねばならないのは、直接的な真如へ遡行的に立ち帰ってゆく撰帰的思惟の営みそのもの



のが、覆蔵的統一的な真如の超越性を証し、それがまた般若智そのものを証する当のものである、という構造である。こうした自覚的思惟の廻行的自己内反省が、取りも直さず、真如そのものの覆蔵的自己内還帰と一つにつながり、そのことが真如が自己を自己自身のうちに映し出すことにほかならないという構造の正確な把握なくして真如とは何かという問いには近づきえないであろう。般若智と真如とは一つのことなのである。

ところで、〈事実そのまま〉という真如の直接性は、このように、摂帰的思惟に対して、常に既に先んじているのであり、そうした意味で思惟に対してどこまでも超、越、的、なものである。次にこの点について、更に突っ込んで考察してみたい。

そこでまず注目しておきたいのは、真如の直接性それ自身もつ（既在性）である。それは真如が、常に既に、という仕方ですらを閉ざす覆蔵的自己内還帰という傾向性を持っているということにはほかならない。とはいえ、それは反省的思惟の過程、プロセスを経た後の還帰ではなく、そうしたプロセスそのものに常に統一的全体として内在する可能根拠としての自身への翻りであり、つまり外化してゆくプロセスが同時に自己内還帰にはかならない、ということである。般若智が脱自的に分化発展してゆくその進行の端緒において常に既に、自らのうちへと翻り、還帰する方向があるのである。つまり事実そのままを知る直接的な知にあつては顕在的な統一であつたものが、それが思惟もしくは「念処」という営みへと発展してゆくそのプロセスにあつては常に「潜勢的な」統一作用となつて働くのである。それは外化してゆく過程を経て、どこかの折り返し点で自己還帰するのではない。般若智は絶えず「現在」なのであつて、つねに一へと統べる営みであることに変わりはない。それは、言うなれば間断なき流動的發展と一つになつて生起し、その流動性をまさに間断なきものとして可能にすべく、自らの内に引きこもる覆蔵的契機として考えられるべきものであろう。それはあたかも渦巻がその見えざる中心から湧出してくるその動きが、同時に、その見えざる中心

へ向かつて吸収され帰入してゆくごとき同時的な動性なのである。

したがって般若智のもつ直接性は、自らがそれ自身であるということのいわば原初的直接性であり、それが、それへと展開する運動として、既にそれ自身の内に立ち帰ってしまっている直接性、單純性という契機を内に含んでおり、次位的展開もまたそれを前提している、とても言えよう。すなわち般若智の原初的直接性は（自ら運動する自己同一性）として先取的に既に自己同一を保持していなければならないのである。

しかもこのような（脱自的統一）とても言うべき自己同一性は、「無限の統一力」として、すべてを一に統べる根源的働きであり、言い換えれば決してそれ自身（統一せられた対象）とはならず、常に既にその手前で現前しているものであつて、事後的に分化發展してきたものに対しては常にそれに先んずるものとしてどこまでも超越的であり、時間的経過の中では常に既に過ぎ去つてしまつてゐる。つまり直覚に基づく念处的思惟にあつて、常に既に潜在的・覆蔵的な仕方では現前してしまつてゐる般若智の統一性は、思念を可能ならしめながらもそれ自身思念の統一の対象にはならず自ら覆蔵し、そうした意味では、現在意識である般若智は、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つてゐると言えよう。

そもそも念处的営みの前提の一つは、その念处によつて獲得されるべき究極的なもの、すなわち般若智が、（既に現にある）ということであり、もしそうでないなら、それはどのようにして獲得せられるであろうか。念处によつて探究されるべき真如は、第一に般若智の「そのまま」と言う直接性に内在する「自己同一」の構造として、「既に現にあるそのもの」であり、第二に、かかる有機的全体としてどこまでも自己同一を保持する「統一的或者」である。

この「統一的或者」は、我々の念处に先立ち、それらを可能にする超越的でアプリアリな存在としてどこまでも「既に現にある」のである。それ故に、思念の営みとしての「念处」は常に己の根柢に向かう自覚的な運動たらざるを得

ない。つまり思念は般若智における統一的或者によって、そのつど己の存立を支えられつつも、その直接性からいわずとも既に歩み出てしまっており、己の存立の根拠を常に己の外に持たざるを得ないのである。言うなれば、般若智の直接的な現在意識は、既に、現にあるものとして自らを立ち遅らせ、そうした〈差異化〉が念処を促し、思念に対してどこまでも超越的なものとして将来的に、現前しているとでも言えるのではないだろうか。

般若智のもつ「直接性」とは、こうした時間的構造をもつ。真如の当体は、このように、既在的に自己内還帰する超越的現在として、差異的に将来する〈同時的・絶対現在〉にほかならなかつた。仏道修行とは、つまるところ、そうした絶対現在を生きたることであつたのである。

## 註

- (1) 『律藏』「大品一七」(畝部俊英訳)。「原始仏典 第一卷―ブツダの生涯」所収、七一頁。講談社、一九八五年
- (2) 『大般涅槃経』第二章二六(岩松浅夫訳、同書所収、二〇五頁)。
- (3) 片山一良『パーリ仏典にブツダの禪定を学ぶ』『大念処経』を読む』大法輪閣、二〇一二年、四二、四六、四九―五〇頁
- (4) 同書、五三頁
- (5) M. Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, GA, Bd. 5, S. 87-93
- (6) E. バンヴェニスト『一般言語学の諸問題』(岸下通夫監訳・河村正夫・木下光一・高塚洋太郎・花輪光・矢鳥猷三共訳)(みすず書房、二〇〇七)より。本文中の頁数は本書による。
- (7) 『無門関』第四十則「趺倒浄瓶」及び第四十三則「首山竹篋」参照。「百丈、遂に浄瓶を拈じ、地上に置いて問いを設けて云く、「喚んで浄瓶と作すことを得ず、汝喚んで甚麼とか作さん」。首座乃ち云く、「喚んで木楔と作すべからず」。百丈、却つて山に問う。山乃ち浄瓶を趺倒して去る。」(第四十則)、「首山和尚、竹篋を拈じて衆に示して云く、「汝等諸人、若し喚んで竹篋と作さば則ち触る。喚んで竹篋と作さざれば則ち背く。汝諸人、且く道え、喚んで甚麼とか作さん」。(第四十三則)『無門関』(西村恵信訳注)岩波文庫

- (8) I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag 1956, A111. (以下 KdV. と略記する。)
- (9) M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Vorwort zur zweiten Auflage. (以下 KPM と略記する。) 尚、ハイデガーの「カント解釈に関する詳細は、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』(關西大学出版部 二〇一五年) 第一章を参照されたい。
- (10) Ders.: *Sein und Zeit*. Elfte, unveränderte Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969. S.1
- (11) KdV. A124
- (12) KPM. S.82
- (13) KdV. A144
- (14) a. a. O. B183
- (15) KPM. S.101
- (16) *ibid.*
- (17) KdV. A123
- (18) a. a. O. A144, B183
- (19) KPM. S.174-175
- (20) a. a. O. S.175-176
- (21) a. a. O. S.176