

西田哲学に見る禅仏教の特質

井上克人

△論文要旨▽ 明治三〇年代、西田幾多郎は憑かれたように坐禅に打ち込んでいたが、明治三十六年の夏、「無字」の公案を透過したにも拘らず、その日の日記には「余甚だ悦ばず」と記している。西田が傾倒していた禅法は、日常茶飯の具体的現実には仏性の全体作用を見る馬祖や臨済を代表とする洪州禅であって、その特質は「即心即仏」、「平常心是道」といった言葉に見られるような「覚」の一元論の立場であった。ところが明治人として宋学的な「居敬」の精神に貫かれていた西田はそうした禅には飽き足らない思いがあったのではないだろうか。つまり洪州禅に欠落している「超越的なもの」への志向が根強くあったのではないだろうか。西田哲学における自覚と場所の論理を見れば、「頓悟」における「知」を強調し、それを「明鏡」に喩えた神会や宗密に代表される荷沢禅に極めて類似した性格を持つ。西田自身も絶対無の場所を「自ら照らす鏡」に喩えているからである。

△キーワード▽ 西田哲学と禅、神会、宗密、本知、明鏡

一 西田幾多郎の禅に寄せる宋学的動機

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、西田の胸中にあったのは真摯な宗教的関心であり、後になるほど哲学への関心が高まってくる。この間、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 暁起打坐。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。また明治三十六年七月二十三日の日記には「余は禪を学の為になすは誤なり 余が心のため生命の為になすへし 見性までは宗教や哲学の事を考へす」(同卷・一二六、旧版同卷・一二七)と自らを戒めているが、それは逆に見れば、西田にあって、それだけ一層、哲学への思いが強烈にあったことの証左であっ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、当時ひたすら禪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「余甚た悦はす」(同卷・一二八、旧版同卷・一二九)と記している点である。考えられることは、西田が傾倒していた禪門は、臨濟・白隠系統のものであったということである。この禪法は古則公案の拈提を通して見性することを旨とし、その禪門は遡れば馬祖道一(七〇九―七八八)に淵源をもつ洪州禪であつて、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』から拾ってみると、

一切の衆生は、無量劫従り来^{この}かた、法性三昧を出でず、長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、断常無く、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、鼻に在っては香を齟ぎ、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」)

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」)

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つ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つたのではなかつたか(このことが後年、西田をして「即」の論理ならぬ「即非」の論理とつながっていくことになる)。高坂正顕の指摘によれば、日記にもあるようにこの時期西田は盛んにシユライエルマツヘルの『宗教論』に読みふけていたという。それはまさに宗教を「宇宙の直観」や「絶対依存の感情」として捉える思想であることは周知のところであろう。その翌年の正月にはアウグスティヌスにも深い共感を示している。このように西田は終生、超越的な神の問題に触れないことはなかつた。

ところが、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」の一元論に帰着する経験であつた。公案の拈提によって大疑団に陥り、大死一番、絶後に蘇つたあかつきには、大抵の場合は欣喜雀躍するであろうし、いわば「無相の自己」として「即無の実存」(久松真一の境涯)を貫き、「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つたはずである。そうした意味からすれば、西田はどこまでも形而上学的であつたと見てよい。

更に、もう一つ念頭に入れておくべきことは、西田が禅に打ち込んだ、その動機である。それは明治初年に生まれ育ち、明治後期に活躍した思想家たちの殆どが共通に持っていた精神、すなわち徳川期以来、連綿と受け継がれ

てきた朱子学的「居敬」の精神によるものであり、一言で云えば「至誠」を求めて自己の内面性の確立を目指すことであった。明治人であればこそ持ち合わせていた宋学的倫理観の根柢にあるのは、己を厳しく律し、あるべき自己の確立をめざす凜乎とした自己超越の精神であり、同時にまた「格物致知」の精神であった。知情意の統一を己に課し、絶えず自己を超えたもの、超越的なものへの志向が深く、そこから自己の在り方を問う姿勢が濃厚に見られるのである。

恐らく明治三十八年から三十九年にかけて執筆されたものと看做される初期の草稿「倫理學草案第二」の最後の方で、西田は、私欲に打ち勝つ自己滅却こそが自己実現の最たる姿であつて、そこに「物我一致の境界」が開け、道徳の極致はここにあると強調する。つまり、禪に打ち込む彼の胸裏にあつたのは「至誠」ということであつて、彼は次のように締めくくっている。「無我も至誠も同一」であり、「我々のつとむべき途は唯一つ」、すなわち「至誠の一言に尽きて居る」と。要するに当時の西田にあつて、〈禪〉とは宋儒学が説く居敬精神に則り、「至誠」を自知し自覚するための唯一にして最捷徑の修養であつたということである（十四・六二七―六二八、旧版十六・二五五―二五六）。

二 〈超越的〉への志向と無の体用論

以上のように、超越的なものへの志向を伴った彼の形而上学的性向は、当然、禪にお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。例えば、明治四十四年に上梓された『善の研究』には、神についてアウグスティヌスの「神は静にして動、動にして静」という語が引用され（一・一四八、旧版一・一八六）、『自覚に於ける直観と反

省』では、ヨハンネス・スコトウス・エリユージェナの「動静の合一、即ち止れる運動、動ける静止」(二・二二五、旧版二・二七八)、或いは「神は動的静、静的動」という語が引用される(同巻・二二〇他、旧版同巻・二八四他)。更に神の定義として、同じくエリユージェナの「創造して創造せられない神は、創造もせず創造もせられない神と同一である」(同巻・二一六、旧版同巻・二七九)という言葉が取り上げられ、以後もこの表現が繰り返し使用される。西田が神の特質として「動即静、静即動」といった表現をあえて取り上げる背景には、例えば『肇論』の「物不遷論」に見る「動静一如」や『近思録』冒頭にある太極・陰陽の「動極而静、静極復動」といった観念が彼の脳裏にあつたかも知れないが、それはともかく西田はアウグスティヌスやエリユージェナなど西洋の哲学者の言葉を援用しつつ、我々の認識を超えた言語以前の超越的実在の次元を南岳懷讓(六七七―七四四)の「説似一物即不中(一物を説似するに即ち中らず)」(『景德伝燈録』巻五、「南岳章」という禅語で以って敷衍する。西田はまた、ヤコブ・ベーメの「物なき静さ」(Stille ohne Wesen)、「無底」(Ungrund)、「対象なき意志」(Wille ohne Gegenstand)という語に深い意味を見出しているのだが(一・一四八、一五一、旧版一・一八六、一九〇)、これはまさに宋学が標榜する「無極而太極」の「理」がその特質としてもつ絶対静そのもののイメージであろう。宋学の始祖とも言われる周濂溪(一〇一七―一〇七三)や程伊川(一〇三三―一一〇七)、そして朱熹(一一三〇―一二〇〇)に特筆すべき点は「静」の強調である。その静は決して動を排除した静ではなく、動静の機を自らの内に含むものであり、しかも同時にそれ自身どこまでも動静を絶する絶対の静(至静)であった。「我心深き底あり喜びも憂の波もとゞかじと思ふ」と詠う西田の心の「深き底」とは、こうした絶対静なる「未発」の心に他ならない。

総じて云えば、西田の場合、例えば「万法は一に帰す、一は何処にか帰する」という問いに対して、趙州(七七

八一八九七)が「我れ青州に在りて、一領の布衫ふさんを作る。重きこと七斤6」(『碧巖録』卷五、第四十五則)と答えるごとき禅の発想とはまったく異なっている。むしろ、その「超越的」なるものの形而上学的な究明にこそ関心があつたのである。

『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」(一・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つたのは、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」(二・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。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」(同卷・二三―二四、旧版同卷・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。

本書全体にわたっ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」(同卷・六一、旧版同卷・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」(同卷・六二、旧版同卷・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

これは「個体的実現の背後に於ける潜勢力」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^{うち}に働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、このような超越的一なる「理」とその起動展開といった〈本体論的一元論〉は、——勿論これは後述の『大乘起信論』の体用論に遡ることができるのだが——周濂溪の「太極図説」に基づく宋学の形而上学の特質である。ただ、ここでとくに留意したいのは、朱熹が「格物致知」を提唱し、王陽明(一四七二—一五二八)も「致良知」を強調するように、宋学には「知」への重視が看取される点である。その淵源として見做されるのは、「無念の体上に本知有り」とする荷沢神会(六七〇—七六二)、そしてその系譜をひき、「知之一字衆妙之門」と唱える圭峰宗密(七八〇—八四二)の、いわゆる荷沢宗の禅門である。

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晉時代の「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働きを示す。したがって、超越といつても、そのへ一なるもの〈は〉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、無といっ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。したがって〈体〉と〈用〉は不一不異の関係にあり、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』と初期禅宗——神会における〈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、真如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、やがて中国禅宗が形成される。

『起信論』はいわゆる如来藏思想を「真如随縁」というかたちで捉え、その体・用の関係を水と波の比喻で説明する。すなわち体用とは因果に対していう言葉であり、水波の比喻で説明すれば、因果の関係が風と波との関係であるのに対し、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、自性的なもの、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。因果の関係はいわゆる因果別体、つまり因果は互いに別個のものであるのに対し、体用の関係は殆ど「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関係にある。しかしながら水が大波小波いかよの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、体は本体としては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、禅における『起信論』の理解は、その本覚思想が神秀（六〇六―七〇六）を初めとする初期禅宗の北宗に採り入れられ、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禅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、初期禅宗の人々が、彼らの実践を『起信論』の真如思想によって体系づけたことは、後の禅思想の発展に決定的な方向を与えることとなる。⁽⁷⁾

北宗禅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『華嚴経』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、こうした北宗禅の立場を「凝心入定・住心看浄・起心外照・摄心内證」（『南陽和上頓教解脱禅門直了性壇語』）、すなわち、心を凝らして禅定に入り、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解し、その漸修的・瞑想的方便がもつ特質を批判する。⁽⁸⁾ 神会にとって、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」(『円覚経大疏鈔』卷二之下)ということであり、これは後に神会の禅を受けた華嚴の澄観(ちようかん)(七三八―八三九)が、まだ皇太子であっ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」(澄観『心要』〔答順宗心要法門〕⁹⁾につながり、更には澄観の弟子であった宗密の「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、北宗禅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。したがって、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うより、「無念の体上に本知あり」と云われる如く、達磨の壁観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った華嚴の哲学をより一層徹底化しようとするものであった。云うなれば、神会のいう「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、自性を徹見すること、自性が自性に目覚めることであった。

四 自ら照らす鏡——神会・宗密・洞山——

神会はそうした根本知を「明鏡」に喩える。禅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

西田哲学に見る禅仏教の特質

う。また『六祖壇經』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―七二三）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」という発想であった。『南陽和尚問答雜徵義・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、自然ニ大智慧光有リテ、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)¹⁰

さて、ここで注目したいのは、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働きである。敷衍して云えば、宗密も『中華伝心地禅門師資承襲図』(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

西田哲学に見る禅仏教の特質

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。⁽¹¹⁾

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、禅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、馬祖の禅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つたのであり、「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^{りょうかい}（八〇七―八六九）の『宝鏡三昧』⁽¹²⁾である。

如臨宝鏡

形影相觀

宝鏡に臨んで

影形相觀るが如し

汝不是渠

渠正是汝

汝是渠^{かれ}にあらず

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、それをまさに他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、鏡に映っているいないに

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いつもありどおしの「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つと気づかされるのであり、云うなれば自己が自己に他ならなかっ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。

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」との不一不異・不即不離の関係である。今仮に、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、超個が絶対的覆蔽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、その不可同ということの内実には、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）という仕方では絶対に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、つまり自己遡及的自覚の構造を持っていることである。それが自性が自性を知る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「対象論的見方とは逆の見方」とはこういうことであろう。

五 宗密による洪州禅批判と朱子学の立場

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『禅門師資承襲図』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解明する。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⁽¹³⁾。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ゆうの用にゆうして、更に別の用無し、全体の貪嗔癡とんじんちも、善を造り悪を造るも、樂を受け苦を受くるも、此れは皆な是れ仏性なりとす。麩めんの種種の飲食と作るも、一一皆な麩なるが如し⁽¹⁴⁾。

麩は麦の粉を意味する。麦粉を材料にしてさまざまの食物を作るが、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⁽¹⁵⁾。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とら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。若し其の体性を覈かくするときは、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。若し其の応用に就つかば、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⁽¹⁶⁾。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。洪州系の禅は、「仏」を表詮するのに、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。凜乎とした居敬精神に貫かれた西田が「至誠」を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。形而上学的性向を強くもっていた西田が、そこ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。

さて、先述したように、宗密の洪州宗批判は、後にそのまま宋儒に引き継がれて、仏教批判の根拠とされる。例えば次のような朱熹の言葉は、洪州禅が含む問題の所在をはっきりと示している。

釈氏道心を棄て、却て人心の危うき者を取りて之を作用し、其の精なる者を遺れ、其の粗なる者を取りて以て道と為す。仁義礼智を以て性に非ずと為し、而して眼前の作用を以て性と為すが如き、是れなり。此れ只是源頭の処錯あやまてり。…（中略）…

「作用是れ性。目に在りては見ると曰い、耳に在りては聞くと曰い、鼻に在りては香を嗅ぐと曰い、口に在りては談論すと曰い、手に在りては執捉すと曰い、足に在りては運奔すと曰う」は、即ち告子の「生を之れ性と謂う」の説なり。且如たとえば手、執捉するに、若し刀を執りて胡乱やみくもに人を殺すも亦た性と爲すべきか。

〔朱子語類〕第二二六⑰

朱熹の謂う性は、仏教における仏性であり、心真如である。彼もまた、宗密と同様に、あらゆる作用に先んずる性

の本体（自性の本用）には目もくれず人間の一切の行動を仏性の全体作用（随縁の応用）としてそのまま肯定し造悪無礙にもなりかねない洪州禪の立場を、「知」に基づく倫理的観点から批判しているのである。

あえて云えば、宋学的な「居敬」の精神と「格物致知」の精神が根深くあつた西田が禪に求めたものは、これまで一般にそう理解されてきた臨済系統の禪というよりは、むしろ宋学的倫理の淵源でもあつた神会や宗密の「知」を重んじる禪の立場ではなかつたであろうか。勿論そうは云つても、西田自身、そのことを殊更に意識していたわけではなかつたであろうし、禪といへば臨済系の禪を念頭に置いていたことは、その系統の語録の引用からもわかる。それを一応認めるとしても、しかしやはり、いわゆる西田哲学がもつ禪的特質は、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」の二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のである。つまり西田はその「知」がもつ自己遡及的な自覚的体系を哲学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、超越的覆蔵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」という超越的覆蔵性の側面をも持つのであつて、いわゆる「即非の論理」とは、このことを示している。

六 「無念の体上に本知あり」——純粹經驗・自覚・場所——

『善の研究』で説かれる「純粹經驗」で重要なことは、その経験がどこまでも反省以前の最も直接的な経験であつて、対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経験

なのだが、それは同時に無限に分化発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、「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・一一、旧版一・一二）、そしてこの「統一作用が働いて居る間は全体が現実であり純粹経験である」（同巻・二三、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、むしろ分化発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つ自ら発展してゆく、純粹経験に現在意識を見ていることになる。

この西田の純粹経験の立場は、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つて、彼の考えを論理化する端緒を得ることになるのだが、翻つて考えてみれば、最も直接的な純粹経験とは、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つて云えば、純粹経験とはまさに「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、純粹経験がやがてその直接性から脱目的に反省や思惟へと自己展開していくその方向とは逆の方向、つまりその脱目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、自己遡及的に翻つてゆく自己還歸的な働きを意味しよう。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。すべてのものは真の無の場所たる「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〉——西田哲学における「即非の論理」——

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ったのは、物を映す働きの底にある鏡の本体そのもののはたらき、すなわち鏡自身もつ、まさに「自性の照」たる性起の働きではなかったであろうか。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(二二八二—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・三二七及び三三五、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働き、自ら何かを映そうという意図なく、映す主体ものなくして自らを映し出す働きを持っているのである。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、不断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いうのであろう。更に云えば、このような自己遡源的な不断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蔵態ではなかったか。つまり、個物的多を個物的多として現前せしめながら、その不断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蔵態である。「一」の「一」自身への還滅げんめつ、自己蔵身じこざんしんによつてはじめて「一」は「一」たりうるのであり、「二即一」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蔵性は、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」のその超越性ちやうやく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っ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。要するに西田にあっては、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ったものであったと云ってよい。そこには、「本体」のそれ自身に於いて有り、それ自身によって動く運動、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。

八 西田哲学に見る禅の特質

さて、こうした自己同一がもつ覆蔽的超越性は、朱熹のいわゆる「理一分殊」の考えの中にも同じ発想を持つ。なぜならば、朱熹によれば「体用相即」の面は希薄であり、本体の超越性、つまり「体用峻別」の面が強調されているからである。すなわち理は自ら展開していったあらゆる現象（気）に内在するものの、しかし理と気との間に「理先気後」という、決してその順序を逆にするのできない存在論的順序を想定し、理の不可逆的超越性を強調するところにその思想の独自性があるからである。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態こそ絶対無にはかならない。こうした意味で、西田哲学は、よく指摘される陽明学の影響もさることながら、却って朱子学の「体用峻別」の論理にこそ通底するところがあるように思われる。

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ったと云っても過言ではな

西田哲学に見る禅仏教の特質

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「二」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。たしかに、先述したように、西田自身、論文に頻繁に引用するのは臨済系の、つまり洪州禅の語録であり、とくに西田自身が荷沢宗の禅を殊更意識したわけではないであろう。がしかし、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、臨済は仏法無用功処、祇是平常無事、屙屎送尿、著衣喫飯、困来即臥と云ふ。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、臨済系の禅に、「覚」の二元論に見られる「即」の論理ならぬ「即非」の論理を読み込もうとする西田の視点があはつきりと見られるのではないであろうか。

略号

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。

註

- (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『臨済録』岩波文庫、一九九三年、三九―四〇頁。
- (4) 同書、五〇頁。
- (5) 『高坂正顕著作集』Ⅷ、理想社、一九六五年、三八頁。

- (6) 入矢義高・溝口雄三・末木文美士・伊藤文生訳注『碧巖録』(中)、岩波文庫、一九九四年、一四一頁。
- (7) 詳細は、拙稿「大乘起信論と初期禪宗の立場」(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。
- (8) 『鈴木大拙全集』第三卷、岩波書店、一九八〇年、一六九—一七〇頁(原漢文)。
- (9) 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禪に関する最新の研究として、以下の書籍を参照。小川隆『唐代の禪僧2 神会——敦煌文献と初期の禪宗史』臨川書店、二〇〇七年。同『語録のこぼれ——唐代の禪』禪文化研究所、二〇〇七年。
- (10) 『鈴木大拙全集』第三卷(前掲書)、二五二頁(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—一一六頁、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。
- (11) 鎌田茂雄編『禪の語録9 禅源諸詮集都序』筑摩書房、一九七一年、三三七頁。
- (12) 『禅家語録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『河山宝鏡三昧』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。
- (13) 鎌田茂雄編、前掲書、三三七頁。
- (14) 同書、三〇八頁。
- (15) 同書、三〇八—三一一頁参照。
- (16) 同書、三〇八—三〇九頁。
- (17) 黎靖徳編『朱子語類』(宋)、理学叢書、中華書局出版(北京)第八冊、三〇二—三〇三頁。原文漢文。尚、本文中の書き下し文は、関西大学教授、吾妻重二氏のご教示による。改めて感謝の意を表したい。

The Characteristics of Zen-Buddhism in Nishida's Philosophy

INOUE Katsuhito

The relation between Nishida's Philosophy and Zen Buddhism has often been discussed. I will show that his philosophy is more similar to the traditions of the Chan Master Ko-tsê Shên-hui than to other sects. First, carefully considered, Nishida's metaphysical thinking differs from that of Ma-tsu Tao-i and the Rinzai tradition. While these traditions see the total activity of the Buddha-nature in daily life, Nishida always thinks of the metaphysical transcendent principle of beings.

Second, Nishida's philosophy is characterized as "holistic monism." This monism stresses a transcendent single principle which, never losing its transcendence, develops itself by arising within itself. It is a logic that transforms all things from within, and is also a wholeness from which all originations are derived. In other words, this principle is well-named as a logic of "substance" (*t'i*) and "function" (*yung*).

Nishida regards the transcendent *t'i* as the open place of absolute nothingness, comparing it to a clear mirror which lights itself up. This reminds us of the teachings of Chan Master Ko-tsê Shên-hui, which compared the Buddha-nature to a clear mirror, and which also emphasized sudden enlightenment. Thus, Nishida's logic of open space shows a clear similarity to this Zen sect.