

# 禪と西田哲学

——脱自と表現——

森 哲 郎

## 序

西田哲学の出発点としての「純粹經驗」の背景には、若き西田が打ち込んだ禪からの深い浸透がある。もちろん「純粹經驗」という言葉自体は既に哲学の用語であり、純粹經驗のすべてが必ずしも所謂「禪的經驗」であるとは限らないであろう。しかし「純粹經驗」の本質的次元が「禪的なるもの」に連なり、「純粹經驗」という哲学的立場の成立構造に、少なくとも独特の〈宗教性の次元〉が浸透しているのではなからうか。簡明に言えば、純粹經驗とは、本質的に宗教的であり、究極的には禪的であるということ、このことを本稿では率直に検討してみたい。そしてこの「純粹經驗」という立場の成立に、後述のような「脱自と表現」という独特の否定即肯定の二重動性が看取されるが、実はこの相即的動性が、「純粹經驗」から「自覚」を経て「場所」へという西田哲学の転回の基礎構造を一貫することとを究明してみたい。この「純粹經驗・自覚・場所」を一貫する〈脱自と表現〉の相即動性は、その源泉をまさしく〈禪的なるもの〉に遡及できるのではなからうか。最後にはその「禪」の具体例として、『十牛図』から「純粹經

驗・自覚・場所」の転回を見直すことで、西田の〈場所〉論も概観してみたい。

ところで西田自身の著作の中では、禅語の引用はまれに散見されるが、禅や仏教に關しての主題的な論及は、最後の宗教論でも（大拙の「金剛經の禅」への応答以外には）意外と少ないのである。一般に想定されがちな「禅のアポロジ（護教論）」や「禅の哲学」の類は自覺的に拒否されている。禅は哲学の主題ではない。しかし他方で、禅の非主題化と対照的に、「宗教」は西田哲学の根本主題である。だが、狭義の「宗教哲学」でもない。宗教は、西田にとって「哲学の終結」かつ「根底」(12)であるが、哲学の対象ではない。西田哲学には終始一貫する独自の「宗教」理解があるように思われる。

この〈宗教の主題化と禅の非主題化〉という微妙な事態に、〈禅と哲学〉という問題の難しさが予測される。そこには、〈宗教と禅〉という問題も可能であろうが、問題は双方の概念的区別ではなくて、事実的な差異の問題である。西田自身の証言を二つ見ておこう。

(i) 西田の出立点をどう見るか。後で一つの時点を想定してみたいが、出発(始め)とは常に不思議な飛躍を含むゆえに、そこへの助走として、哲学以前の証言を先ずみてみよう。これは、若き西田がひたすら打坐に打ち込み、故郷を離れ京都の専門僧堂に参禅していた頃の日記に記した言葉である。「余は禅を学の為になすは誤なり。余が心の為生命の為になすべし。見性までは宗教や哲学の事を考へず」(17-117 強調筆者/注参照)とある。ここには、禅の端的な「見性」の事実と「哲学や宗教の事」の思索との恐ろしい程の亀裂、非連続な次元の差異が予感されている。「見性」とは、西田が参じていた臨済禅での初関、つまり初めての公案透過のこと、所謂「悟り」のことである。臨済の家風では、「本覚」的な曹洞禅の只管打坐に対比して、公案問答による「始覚」としての見性を重んじる。(本覚・始覚・不覚に關しては平川彰編『大乘起信論』大蔵出版 p. 102ff. 参照。) ここに既に何ほどか西田哲学全体における「純粹經驗」の独自の位置(出立点)という問題が現れている。後の十牛図でいえば第三圖「見牛」の重視に臨済の

家風が反映している。しかも興味深い事に、この「考へず」という決意が既に「見性」以前の西田自身において、十牛図でいえば第二図「見跡」においてなされている。これは「宗・教」の「真・実」問題、即ち「教の真理」(学得底)と「行の事実」(見得底)との乖離問題として本稿の中心課題となる。

(ii) 二つ目は最晩年の証言である。禅と哲学との間には超えがたい厳しい断絶が予想されるが、しかし同時に、禅なしには「純粹経験」という哲学の立場は生まれ難いものでなかったか。そこで〈西田哲学の背後には、やはり何か禅的なものがあるのではないか〉という西谷啓治の問いに対して、最晩年の西田が次のように手紙で答えている。

「背後に禅的なものと云はれるのは全くさうであります。私は固より禅を知るものではないが元来人は禅といふものを全く誤解して居るので、禅といふものは真に現実把握を生命とするものではないかとおもひます。私にはこんなことは不可能ではあるが何とかして、哲学と結合したい。これが私の三十代からの念願で御座います(中略) 哲学の立場宗教の立場もこれからだんだん考えて行きたいとおもひます」(1924 強調筆者)と。

ここに当時七十三歳の西田自身にとってすらも、禅と哲学との「結合」は「不可能」とも思える「念願」であつて、「これから」の課題であつたことを深く銘記すべきである。要となるのは、「真に現実把握を生命とする」禅が、西田哲学の基本構造にどのように浸透したのかという点である。特に出発点としての「純粹経験」の成立構造が問題となろう。更に「純粹経験・自覚・場所」という転回の基礎構造において、禅の「そこからそこへ」という浸透が如何に「哲学の立場・宗教の立場」の根本問題になるのであろうか。また西田自身をして「私は固より禅を知るものではない」と言わしめる何かが禅に固有の事柄とするならば、それは一体何であらうか。

以上二つの証言によって、禅と哲学との〈不可能な結合〉という矛盾的關係を率直に見据えて、西田哲学の基礎構造における禅の浸透を主題にしてみよう。「善の研究」における「純粹経験」の成立構造が論究の中心となろう(第三章)。そして「経験・自覚・場所」という西田哲学の転回の基礎構造を貫く〈無の次元〉を、「見るものなくして見

る」(ふゆ)という「脱自と表現」の相即、連関として開明したい(第四章)。「場所」への転回構造は、禅の『十牛図』の見直しの工夫によって比較的に理解し易くなるのではなからうか(第五章)。しかし本論に入る前に、禅の浸透の具体化を見るべく、若き西田の参禅修行の一端を瞥見するような、ひとつの工夫として、鈴木大拙の応援を仰ごう(第一・第二章)。

# 一 大拙から見た西田哲学——「空」の大地——

問題の方向を絞る工夫として、最晩年の鈴木大拙による西田哲学の紹介を瞥見してみよう。それは「西田幾多郎『善の研究』への序文」(鈴木大拙全集、岩波新版 35-105)である。一九六〇年に『善の研究』が初めて英訳された時、大拙が英語で書いた序文 How to Read Nishida の邦訳(増谷文雄訳)であり、新版全集に集録された比較的珍しい資料であるが、直訳すれば、「西田をどう読むか」という〈問い〉になる。先ずその冒頭で、「西田の絶対無の哲学は、思うに、いささか禅の体験に通じていなければ理解しがたいであろう」として、「彼は、禅を西洋に理解させることを、自己の使命と考えた」(35-106)と断言する。これだけを見ると、九十歳の大拙が何か自分自身のことを西田に重ねて述べているようにも思えるが、大拙なりの「私と汝」の転語であり、「さあ、西田をどう見るか」という我々後代への問いかけである。〈東西対照〉は大拙の戦略であるが、西田に禅を強く重ねて見ていることが顕著である。そこで東洋には「実在や存在の問題」に取り組む「独自の方法」(＝禅)があり、「西洋は知性に訴えて二元論的世界から出発するが、東洋は「空」の大地をしつかり踏みしめる」(35-106)と言う。

この「空の大地」という大拙の不思議な言葉は、どうしても西田の「無の場所」を喚起するであろう。特に大拙の『日本の霊性』の有名な「大地性」の記述、例えば、「(宗教は)天だけでは生まれて来ない」「大地を通さねばなら

ぬ」「大地と自分は一つのものである、大地の底は自分の存在の底である、大地は自分である」(op. cit.)等の記述を想起するならば、「空の大地」は「無の場所」とどのようにつながらうか。そこで大拙は続けて、「仏教者が好んで口にする言葉に、「空は諸仏、諸菩薩の坐し給うところ」とある。これは、西田の絶対無のトポス(Topos)にはかならない。仏教者はただ、空は色に異ならず、色は空に異ならず、と述べるが、西田は絶対無の自己限定について語る。無も、空も、ともに、誤られやすい観念であって、哲学的に考える訓練を受けた人々は、これらをとかく純然たる否定の観念として考えがちである」(op. cit.)と述べる。しかし事實は否定が肯定である。「無」や「空」の転換、即ち、否定自体を肯定に転換する働きにこそ西田の「無の場所」の真髓があり、「水を汲み薪を運ぶ」妙用(自由のはたらき)の(場所)こそが「空の大地」であらう。この否定と肯定との相即に、筆者の「脱自と表現」という問題関心もある。

この大拙の西田紹介は、大乘仏教の形而上学的体系の頂点としての華嚴哲学と他方一切の思弁的体系を突き抜けていわば「空」の大地へ裸で飛び出した禅との関係を最晩年の西田の関心に重ねて見直すような記述のあとで、次のような驚くべき西田における「哲学体系」の否定を結論としている。

「詮ずるところ、西田は東洋に属する。彼は西洋の哲学に精通しておったが、決してそれに満足しなかった。

彼は、西洋の哲学者たちが、知性をもって生命と実在にいたる道に就いたこと、だから、彼らの分析は彼らを「究極」に導かなかったことを知っていた。何となれば、「究極」は、具体であって同時に抽象的であり、特殊であって同時に普遍的であり、ゼロであって同時に無限であり、一であって同時に多である。その中にありとあらゆる矛盾を抱きながら、しかも、いかなる内的不便も、不快も、不安も来たさなからである。西田はこの「究極」を体験して、これに納得のゆく知的分析を加えたいと思った。かくて彼は、この体験を、自分自身は勿論のこと、理屈をもてあそぶ人々にも理解できるようにと思案を重ねた。その結果が「西田哲学」である。彼が

いわゆる「哲学体系」をもたない所以は、主として、彼には初めからかかる哲学書を書く意図がなかったからである。彼の体系ならぬ体系は、その内なる創造の生活こだまである。」(35-109)

最後に大拙は、「体系ならぬ体系」(哲学の否定)という驚くべき結論の後に、かの「究極」を直指するためなのか、西田の短歌を五首挙げて結びとしている。その中には「我心深き底あり喜びも憂いの波もとどかじと思う」という有名な一首もあるが、これについては後述したい。

以上の、大拙による西田紹介には、或る意味では、大拙自身の自己紹介にも思えるような融通無碍な大拙的な「私と汝」、まさに華嚴の事事無碍の如き双方の関係性とともに、同時にどこまでも厳しい「非連続」の、西田的な「私と汝」の深淵も何程か感得される。そこで大拙の問い「西田をどう読むか？」は、不思議な〈哲学の否定〉を通して「無の場所にして空の大地をどう見るか？」という問いになるであろう。

## 二 大拙との書簡応答——出发点「奮発心」——

西田自身がどのようにして禅に出会い、禅の修行に集中していったかというその経歴の詳細は別の機会に吟味することにして、本稿では、若き西田と大拙、この二人における決定的な「私と汝」の場面の一端として、明治三十五(一九〇二)年の書簡応答に注目したい。しかしそれ以前に、二人の生涯における不思議な偶然や同時性が看取される。明治三十(一八九七)年、二人とも同じ二十七歳の時、大拙は三月に渡米し、西田は七・八月に京都の妙心寺専門僧堂に初めて参禅する。一人は未知の外国へ、一人は禅寺の大摂心(集中坐禅)へ、お互いに生涯の新たな出発が同時に起こっている。この妙心僧堂の最初の参禅を筆者は重視したい。

そこで西田の伝記的状况を簡単に確認しておこう。「黒板に向かつて一回転をなしたと云えば、それで私の伝記は

尽きる」(21-169)と後年の退官で簡潔に言われたが、この「一回転」には西田の「人生」の危機が孕まれていた。特にかの明治三十年の五月は、人間としての西田自身の生涯での最大の危機ではなかったろうか。妻寿美の突然の出家(五月九日)、家長の父との確執のためか妻との離縁(五月二十四日)、その直後に第四高等学校の独語教諭職の突然の解雇(五月三十一日)、この解雇前日にそれと知らずに自分の後任となる知人の歓待をするという滑稽まで付いていた。このような家庭にも職場にも「在処」の無い西田が飛び込んだ所こそ、妙心寺専門道場の大摂心であり、初めて虎関宗補老師(一八四〇—一九〇三)に参禅したのである。この夏の妙心僧堂滞在中に、事態は劇的に急転し、恩師の北条時敬の配慮で、秋からの山口高校への就職の報せを得ている。この年の夏より、三年間(山口時代)、毎年、夏二ヶ月と冬(年末年始)の大摂心には虎関老師に参禅している。この妙心僧堂での参禅修行こそが西田の「人」及び「哲学」の背景にして基盤となったと思われる。だが不幸なことに、虎関老師の病と死によって妙心寺での参禅は数年で中断したようで、その後金沢の四校に再び北条の厚意で転任してからは、洗心庵の雪門玄松老師に参禅(一九〇六年頃まで)することになる。この頃の日記には、「午前打坐、午後打坐、夜十二時半まで打坐」とあるように、自宅にても坐禅に没頭していたこと、その道心堅固の凄みが感じられる。一九〇一年三月十七日に雪門老師より居士号「寸心」を授与されるが、しかし翌年八月八日には公案を「無字と隻手と替えられる」(21-188)とあるように、公案透過には苦渋している。大拙との書簡応答はまさにこの頃である。その翌年、明治三十六(一九〇三)年の夏、京都大徳寺の大摂心に投宿して、七月二十三日の日記に、かの言葉、「余は禅を学の為になすは誤なり。余が心の為生命の為にすべし。見性までは宗教や哲学の事を考へず。(以下毛筆にて)汝遠く家を離れ京都に來り而も怠慢。一事をなさずして帰らんとするや。余は又公案を變へられたり、フーフーフーフー」(21-190)と記す。そして遂に八月八日の独参にて広州宗沢老師の許で「無字」の公案の初関を透過するが、「晩に独参無字を許さる。されど余甚喜ばず。(中略)公案 鐘の音を止めよ。」(21-196)と日記に記している。無字の公案は、その中に全体として約五十程の撓処(点検)

を含む公案群からなるが、西田は今その最初の関門（見性）を許され、「鐘の音を止めよ」等の雑則公案の大海へと漕ぎ出したばかりである。この初関透過の前年に、大拙との書簡の応答があったのである。因みに、「隻手」の公案も、本来は、「無字」の掃蕩的な公案群を終了の後に、初心者に課せられる約五十の建立的な公案群である。

それでは、明治三十五（一九〇二）年九月二十三日付けの大拙の手紙（以下Aと略す）と十月二十七日付けの西田の手紙（Bと略す）とを、まさしく「私と汝」の如く、あらためて出会わせてみよう。双方の日付の時差は、当時の船便での日程とすれば、西田は大拙に即答したのではない。西田の日記を吟味すると、十月二十八日付けで「午後大拙への手紙を草す。本日大拙より久しぶりにて面白き手紙来る。大拙へ金十円送る。」（1902）とある。やはり西田は間髪を入れずに応答したのである。このAもBも、各々の研究者に既知であるが、AとBの連関、AへのBの応答には十分な注目がなされていない。是非その応答の重要点を順に見てみよう。（i）先ずAでは、大拙がジェームズの『宗教的経験の諸相』を読んだ所感を語り、（ii）この読書が引き金になり大拙の鎌倉での「見性」の想起が語られる。これに呼応してのBでは、（iii）西田の哲学の着想（心の経験・意志・直観）が言及され、（iv）西田自身の参禅修行の辛い現状が吐露され、大拙の助言を求める、というような内容順序になっていると思われる。以下（i）と（iii）との対応、（ii）と（iv）との呼応の順に見て行こう。

（i）先ずAでは、大拙は、既に異国に来て五年、文字通りの孤独の中で、仕事の不遇や「修行なし」の焦燥をも抱きながら、ジェームズの著作に感銘を覚え、「眠られぬ」思いで所感を述べる。「近頃ハーヴァト大学のジェームズ教授の講義せる『The Varieties of Religious Experience』【宗教経験の諸相】を読む、頗る面白し、自余の哲学者の如く無理に馳せず、多くの具体的事実を引証して巻を成す、同教授の余程宗教心に富むと見えたり、（中略）フーリングを第一としてインテリクトを次に置き、宗教は哲学、科学を離れて別調の生涯あり、而して此生涯は事実なりと説く、君もし閑あらば一読して見玉わんか、必ず君を益する所あらんと信ず、」(1902)強調筆者。ここで注目さ



れる「宗教心」の重視、「感情を第一として知性を次」とする、また「宗教は哲学と別調の生涯あり、しかもこの生涯は事実なり」という立場の紹介、これは、ジェームズの紹介というよりもむしろ、ほとんど後年の西田の「純粹経験」を髣髴とさせるものではなからうか。

(iii) これに応答して、西田もそのジェームズの本を是非読みたいと述べつつ、現今の宗教哲学や倫理学の現状を批判しながら、次のように言う。「今の西洋の倫理学といふ者は全く知識的研究にして 議論は精密であるが人心の深き soul-experience に着目する者一もあるなし 全く自己の脚根下を忘却し去る」(80)と。そして「近頃徒然にダンテをの神曲をよむ ダンテの如きは此の experience を有せる一人ならん 余常にショーペンハウエルの意志を根本となす説及其 reine Anschauung の説はヘーゲルなどの Intellect を主とする説より遙に趣味あり且つ deep なりと思ふがいかな」(81)と問い返している。ここには他の哲学者の名を借りてはいるが、この〈意志と純粹直観は知性よりも deep 深い〉とする根本的着想には、宗教への専一的関心も含めて、既に「純粹経験」の基本構造の萌芽を看取することもできるであろう。

(ii) 以上のAとBとの応答は、西田哲学の出立点の成立にとって、既に貴重なドキュメントであろう。しかし当時の二人にとって、もっと貴重で大切なことは、お互いに、自己自身の禅的経験としての「一大事の研鑽」、「已事究明」としての参禅修行である。二人に共通の臨済系の修行では、師家の許での入室参禅(公案による問答)が決定的位置を占めるが、大拙は、鎌倉円覚寺を遠く離れて既に五年以上になる。そのような焦燥孤立の只中で、ジェームズの「宗教的経験の諸相」の中に、自己の「見性」を想起して言う。

「之に就き思い起すは、予の嘗て鎌倉に在りし時、一夜期定の坐禅を了へ、禅堂を下り、月明に乗じて樹立の中を過ぎ帰源院の庵居に帰らんとして山門近く下り来るとき、忽然として自らをわする、否、全く忘れたるにはあらざりしが如し、されど月のあかきに樹影参差して地に印せるの状、宛然画の如く、自ら其画中の人となりて、

樹と吾との間に何の区別もなく、樹は吾れ、吾れ是れ樹、本来の面目、歴然たる思ありき、やがて庵に帰りて後も胸中寂然として少しも凝滞なく、何となく歡喜の情に充つ、當時の心状今一々言詮し難し、頃日ゼームス氏の書を読むに至りて、予の境涯を其まゝに描かれたる心地し、數年來なき命の洗濯したり、(中略)この境涯は哲学にあらず、道德にあらず、意識の上へ一寸顔を出して閃電せんが如く亦直に引き込む刹那、悟入する所ありて安心の語を得るなり、機一髮なり」(36-223強調筆者)と。

これは、おそらく明治二十八(一八九五)年、大拙二十五歳、円覚寺臘八大撰心での事であろう。大拙にも、二十歳、母の死の直後、富山国泰寺を初めて訪れるが参禅失敗、翌年、円覚寺にて今北洪川老師に相見、洪川遷化の後、二十二歳からは釈宗演老師の許で参禅に励んで来たという経過があつたのであるが、二十七歳からはまさに無師独覺の「独り」である。西田に対して、禅の実地の修行では、大拙は一步先輩であつたが、他方で西田の道心の深さに打たれて、大拙の方でも、修行も仕事も、西田と「共に道に進むこと」の大事を深く捕捉していた。「幸に君と予と既に禅門に入れり、進むべき途、修すべき方向は定まれる故、只不撓不屈の精神を以つて大願成就せんのみ」(36-133)という語も別に見られる。

(iv) こうして西田は、大拙の「樹は吾れ、吾れ是れ樹」という臘八接心での「見性」経験を初めて聞いて、大きな衝撃を受けたと思われる。この手紙Aに呼応して、西田は記す、「君が religious experience の話始めて承り面白く感じ候 小生も数年前一たびこの事に心を傾けしより今日に至るまで此事は一日も忘れ申さず」(1860)と。ここには、大拙と西田との不思議な互いの「自覚覚他」があるのではなからうか。西田は大拙に対して何処までも正直に、自己自身の苦修の現状を告白している。例えば、雪門老師の参禅にて公案を「無字」から「隻手」へ変更された惨状を訴え、「余は独参しても仕方なき様に存じ候 (中略) 和尚公案を許したりとて自分にて不満足なれば何の功もなし」(36-60)と公案修行への疑問や愚痴さえも漏らしている。公案の変更は、老師からの老婆親切であろうが、公

案に一所懸命の参禅者からすれば自己の同一性を無くすような消沈絶望でもあろう。西田は、それでも、手紙の結びに記す、「君の手紙は余に取りて非常の奮発心を与ふ 何卒時々宗教上の話をかきてくれ玉へ 余も俗界に頭出頭没しながらも此事は必ず成就せずんば死して瞑せざらんと欲す 君乞ふ余の微衷を思ひくれられよ」(88の強調筆者)と。ここには、大拙への懇願を通して西田自身の「切」なる求道心が吐露されているが、筆者としては、ここに言われる「非常の奮発心」に注目したい。大拙も、他の手紙でも度々、西田の道心・願心の深さに驚嘆している。「君が毎度の手紙何ぞ真率にして道念に深きや。(略)予は勉めて君が友人たるに愧ぢざるを期せん」(89-120)とか、「君が道に志すの深き、仮令未だ徹底するあらずとするも、此一念だに取り失はずば、従来の骨折りは早晚正比例を以て報いらるるときあるべし」(89-120)などと、西田の「志願遠大」・「大根器」・「発憤」(89-120)を深く敬い大いに励ましている。

西田の「奮発心」に筆者が着目したいのには幾つかの理由がある。(i) 先ず禅門の伝統においても、参禅修行を支える三つの柱として、「大信根」と「大疑团」と「大憤志」を挙げることがあるが、殊に「大憤志」は、他者への憤りではなく、どこまでも自己自身への憤りであり、已事究明の(志)の真偽が問われる次元ではなからうか。「踏み出す一歩で江戸まで届く」と言われる「発心」の問題にもなる。(ii) そして西田哲学の基礎構造を見る上でも、この「奮発心」(「憤志」としての「志」は、後述のように、「純粹経験」の、「思惟・意志・直観」という重層構造の中心の位置を占める「意志」の問題として決定的に重要である。さらにこの憤志は、自己の転換を求める「厳肅なる意志の要求」たる「宗教的要求」(「宗教心」110)として、西田哲学の根本に触れることになる。特に「宗教心」は、後述の如く、本稿の主題である〈禅と哲学〉、或いは〈宗教と哲学〉という問題において、西田の最初期から最後の『宗教論』まで一貫する根本問題として、即ち「事実と説明」との矛盾乖離を如何に超え得るか、どう結合するかという根本問題に関わってくるのである。(iii) 最後に、何のための「奮発心」か、何ゆえの「参禅修

行」か、また何のための「哲学／思想」か、という問題に対して、即答はできないが、大拙と西田との書簡応答そのものが既に一つの方向を示唆するかもしれない。大拙は、後年の『日本的靈性』（最初の元本は『金剛經の禪』を含む）において、法然と親鸞とを重ねて一人格と見るという大胆な解釈を打ち出したが、その手法を真似て、大拙と西田とを重ねて見ると開明される次元が、お互いの思索方向にあるのではなからうか。〔因みに、西田最後の宗教論の執筆開始は、昭和二十（一九四五）年二月四日、大拙の『日本的靈性』がその前日二月三日に届き、三日後の六日には「読了大面白」（19-883）とハガキで応答している。二人の応答は生涯を貫いている。〕

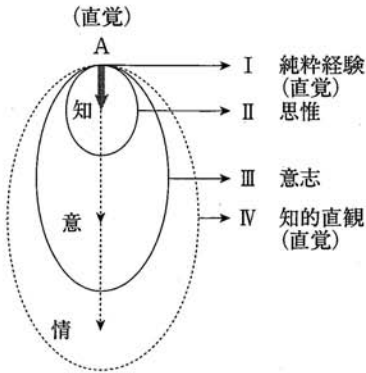
### 三 「純粹經驗」の基礎構造——脱自と表現——

西田の著作や論文にはどの時期にも一貫して、最も直接にして具体的な立場へ、ここで云えば、「純粹經驗」という限りなく単純な事実へ立ち帰って、そこから新たに立せんとする思索の勇氣のようなものが感じられる。初心を重んじる臨済の家風の如く、どの時期のどの立場も根本のところでは、「純粹經驗」（後にこの言葉が消えるにしても）に通底し、「そこからそこへ」と開かれていく。このような西田哲学の根本動向（帰向と展開）を『脱自と表現』の相即動性として先ず『善の研究』において検証してみたい。

先ず注目すべきは、『善の研究』全体の構成から看取される「純粹經驗」の多層構造である。『善の研究』は、周知のように、第一編「純粹經驗」、第二編「實在」、第三編「善」、第四編「宗教」という四部構成になっており、序によれば各々が「余の思想」の「根底」、「骨子」、「中心」、「終結」(しゆ)と位置づけられている。つまり成立の順序としても先ず第二編と第三編が書かれ、次に第一編と第四編が書かれた。そして第一編「純粹經驗」が、これまた「純粹經驗」、「思惟」、「意志」、「知的直観」の四つの章に内的に分節された四部構成になっている。この二種の四部構成

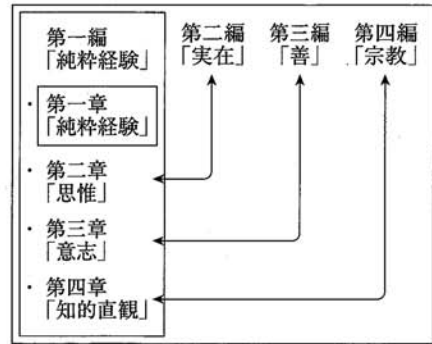
の間には或る対応関連があるのではないか。そこで著作全体の構成を再び概観(図1参照)すると、「純粹経験」の位相が、まさに《著作全体・第一編・第一章》という入れ子構造の重なりをなし、この重なり位置を要にして、同時に「余の思想の根底」とされる第一編「純粹経験」の内的分節《思惟・意志・知的直観》に、第二・第三・第四編の《实在・善・宗教》が対応関連することが看取できる。即ち「純粹経験」の三重の位相(「*top*」入れ子)と同時に、《思惟・意志・善・知的直観と宗教》という三種、否、三層の連関対応が現れる。これは、西田の処女作が単に所謂《認識論・存在論・倫理学・宗教論》等の哲学的体系の種々を含むという意味のみならず、その後の西田哲学の独自の展開全体に関わる重大な意味を孕んでいる。この三種の対応関連は、第二・三・四編の順序、《学問(哲学)・道德(行為)・宗教(表現)》の順序枠組みとして後期まで一貫するものであり、何よりもその後の「純粹経験・自覚・場所」という転回も、更に場所の体系内の「判断的・自覚的・睿智的一般者」の分節も、その基礎構造は、この三層の連関のうちに萌芽的に先駆されていると思われる。

先ず決定的な〈要〉<sup>かなめ</sup>となるのは、「純粹経験」の三重の位相がまさに重なる位置である。三重を開くならば、(i)『善の研究』全体としての「純粹経験」(哲学)、(ii)「思想の根底」(第一編)としての「純粹経験」(根底)、(iii)第一編第一章冒頭の「純粹経験」(事実の頂点)となるが、この三重が入れ子的に重なって〈要〉となるのは、(iii)の冒頭の「純粹経験」(事実)に他ならない。この〈要〉の位置を始点Aとして、「根底」としての純粹経験の内的分節《思惟・意志・直観》に、長い準備期の研究ノート『純粹経験に関する断章』以来の《知・意・情》の統合モチーフ(知に対する情意の根源的優位)を重ね合わせると、(図2)のような「純粹経験」の重層構造《思惟・意志・直観》(知・意・情)が看取されるであろう。上述の(i)(ii)(iii)を各々、「純粹経験 $\gamma$ 」、「純粹経験 $\beta$ 」、「純粹経験 $\alpha$ 」と命名すれば、この〈 $\alpha$ 、 $\beta$ 、 $\gamma$ 〉に上田先生のABC連関はほぼ対応するだろう。(拙論『純粹経験の世界』京都産業大学世界問題研究所紀要第十一卷一九九一年参照。)



〈図2〉

IとIVとの特別な連絡が予想される。情及びIVの点線は或る無基底性と無限定性とを示す。IとIIとの間に「知覚」、IIとIIIとの間に「想像」、IIIとIVとの間に「感情」が入るが、「善の研究」では詳述されていない。



〈図1〉

では、この「善の研究」という著作の意図は何処にあるか。まさに〈要〉となる冒頭(iii)の「純粹経験」の端的(始点A)の提示にある。「経験する」といふのは事実其儘に知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである。(中略)例えば、色を見、音を聞く刹那、……未だ主もなく客もない」(一〇)。この提示はこれだけでも決定的であるが、未だ発端にすぎない。哲学の仕事としての思索の努力は、この提示直後の論証である。即ち、この「色を見、音を聞く」という極めて単純な純粹経験が、単なる「見聞覚知」(図でいうとIの直覚・感覚・知覚)に尽きることなく、「實在」そのものにしてかつその根底として(第二編)、また「善」(善く生きる行為)の根底として(第三編)、更に自己の根源に徹する「宗教的覚悟」(第四編)まで通底し、かつ重々無尽に展開することを論証することにある。この展開は始点Aからの動性であり、その論証も西田の思索が勝手に捏造したのではなく、むしろあくまで「純粹経験」の「自発自展」(2-12)による自証(「表現」)でなければならない。その課題が次のように宣言される。「如何なる精神現象が純粹経験の事実であるか。感覚

や知覚が之に属することは誰も異論はあるまい。併し余は凡ての精神現象がこの形に於て現はれるものであると信じて、「(1-10 強調筆者)」と。このように「凡ての精神現象」、特にまず「思惟」と「意志」が、「この形」(「直覚」としての「純粹経験」)において、「現はれる」(「表現」)ということの論証こそが、哲学作品としての『善の研究』の根本課題に他ならない。しかも注目すべきは、この論証に際しては、常に「無意識」(1-17, 28, 29) という不思議な知の否定性(脱自)の次元が指摘されることである。純粹経験という「この形」は、知と情意の重層性のみならず否定即肯定の不思議な二重の相即動性を孕んでいる。これこそが、禅から浸透したと思われる『脱自と表現』の相即に他ならない。

例えば、序の有名な言葉、「個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである」(1-1) という「純粹経験の宣言テーゼ」ともいべきこの言葉にも、この相即は出ている。この文の前半の否定が〈脱自〉、後半の表裏する肯定が〈表現〉に対応する。この言葉は、元々「純粹経験に関する断章」の「實在の真景」という断片では、「人ありて情意あるにあらず、情意ありて人があるのである。情意の事實は永久に新たな實在である」(16-364 cf. 1-63)と書かれていた。いわば底ぬけの喜びや悲しみ、天地一杯の情意において、通常の「我」の枠を破つたような脱自的な経験をする。狭い意味での自分が抜け落ちて、何か生まれて初めてのように、新しい世界、新しい自分に出会う。まさしく「自己」が破られて世界が新しくなる、それが経験である」(上田閑照)ということであろう。上記の〈図2〉で言えば、Aの始点から下の深みへ帰る方向が〈脱自〉、深みから上への展開の方向が〈表現〉になろう。既に書簡応答で見たように、知に対する情意の根源的優位は、哲学以前の西田の基調であった。この点では、〈脱自〉とは固定された知の枠を破つてその底の情意に触れることであり、〈表現〉とは、知の根底の深み(情意)からの實在の表現として「経験あつて個人ある」の発見であろう。〈脱自〉と〈表現〉は表裏相即する。

しかしこのような『知・意・情』の重層性や、知に対する情意の根源的優位を認めるならば、かの冒頭の言葉、

「経験するといふのは事実其儘に知る」(I-10) ことの「知る」は、まさに謎と矛盾を孕んで来る。この「知る」には、不思議な何か未知の次元、垂直性の次元が隠されているのではないか。ここに〈自覚〉の問題もある。第三編「善」の結論、「実地上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」(I-13 強調筆者) という自覚の「知る」にも、通常の知性の対象化を破る〈高次の無知〉というか〈非知〉の脱自性の次元が隠されている。この次元は、おそらく、かの「色を見、音を聞く刹那」(I-10) の単純極まる経験の端的であると同時に、その刹那は何か無限の拡がりとも無限の深まりを含んだ経験全体にまで開かれる。この次元は、内外を超えた「直覚」の両極性(図2)でのIとIVとの呼応性・無基底性・無限定性のために、知それ自体の不思議な否定性(脱自性)を喚起するのである。

この次元は〈純粹経験〉の根本定義〈純粹の所以〉に直結する。「純粹経験の直接にして純粹なる所以は、……具體的意識の厳密な統一にある」(I-12) という。ところが、それにもかかわらず、この意識の「真の統一作用其者はいつも無意識である」(I-10) というのである。この〈無意識〉が問題の要となる。この「無意識と意識との関係」は、「意識統一と意識内容との関係」であり、この関係が、「善の研究」全体を一貫する根本着想であり、實在編の「精神と自然」や更に宗教編の「神と世界との関係」(I-110) にまで徹底的に貫かれている。この関係を「純粹経験の事実」にまで引き戻して捉え直すところに、西田の思索の徹底性があるのである。「要するに神と世界との関係は意識統一とその内容との関係である」(I-10) と明言されている。そして世界、或いは「宇宙は神の表現(Manifestation)」と言われる。他方、この〈意識統一としての神〉は、絶対の非対象化として「真の無」(I-100) や「無底」(Ugrund) とも言われ、後の「絶対自由の意志」(自覚) や「無の場所」の問題へまで通底一貫する。ここにも、「神」や「絶対」の説明を許さず、どこまでも直に「統一」に集中するような経験の重視には、「無字」の公案などで没地味的な意味以前の事実を直指する禪の浸透があると思われる。



このように純粹経験は「事實の直覚」(1-15)であり、この直覚の「外に出ることはできぬ」(1-16)とか、「意識現象が唯一の実在である」とする『善の研究』の立場にとつて、やはり、この「無意識」のところは、決定的な要だと思われる。〈意識の統一〉そのものは無意識である。直に意識する働きそれ自身は、意識の対象とはなりえない、対象化されるのは意識内容であつて、意識する統一作用ではない。この作用性すらも後の「場所」の立場では問い直されることになる。つまり「意識」という言葉を口にした瞬間に、それは「意識した意識」にすぎない。「意識する意識」(「絶対無の場所」12-13)は「取り残された問題」となる。それは少なくとも〈意識的〉では〈ない〉。意識の直接性は〈意識の無〉である。あるいは命題的にいえば、「意識は無意識である」という逆説(Paradox)にもなるが、ここには明らかに、禅門からの「眼は眼を見ず」とか、後の西田の「見るものなくして見る」(4-9)という究極の脱自性が看取される。このように西田の「無意識」とは、〈意識の無〉としての〈意識の生ける直接性〉のことである。ここに、後に「意識の背後には何物をも考へられない、何物かの上に立つならば意識ではない。意識は何処までも直接でなければならぬ」(4-33)といわれるような「意識||絶対の無」という「無の場所」への入り口があると思われる。このような〈脱自〉は、主客の知(分別)に対して、主客を「打破・没・忘」じた高次の無知(無分別)を示唆するであろう。〈脱自〉モチーフは『善の研究』全体で枚挙に暇がないが、これが〈表現〉モチーフと相即する典型的な箇所としては、宗教編の最後の「知と愛」に次のような深甚なる文がある。「例へば我々が自己の好む所に熱中する時は殆ど無意識である。自己を忘れ、唯自己以上の不可思議力が独り堂々として働いて居る。此時が主もなく客もなく、真の主客合一である。此時が知即愛、愛即知である」(1-138)とある。ここに〈脱自と表現〉との相即が、まさに〈知と愛〉として見事に出現している。「人間一生の仕事が知と愛との外ないとすれば(我々は日々到他力信心の上に働いてゐる)」(1-139)、我々は日々、この「自己以上」の次元としての〈表現〉に触れているのではなからうか。〈表現〉とは、本質的に〈宗教的次元〉の根源的肯定性を示す。〈脱自と表現〉は、禅門では「上求菩提、下化衆生」として、

まさしく根源的に「智慧と慈悲」に他ならない。

ところで西田独自の「宗教」理解としては、最初期から「宗教は事実なり、智の説明ありて事実あるにあらず」(1376)とか「打テトモ引ケトモ動カザル精神上ノ事実」(1856)など端的な事実性(直接性)の重視があった。これは、最後期の宗教論の冒頭に、「宗教は心靈上の事実である。哲学者が自己の体系の上から宗教を捏造すべきではない。哲学者は、この心靈上の事実を説明せなければならぬ。それには、先ず自己に、或程度にまで宗教心と云うものを理解していなければならない」(1137)とあるように徹底している。ここには、「事実」(宗教)と、「説明」(哲学)との鋭い緊張乖離と、この断絶をかううじて埋める方向での「宗教心」(表現)が示唆されているが、このことの背後にも西田の苦修した禅の伝統があるであろう。例えば、禅の室内(問答)では「説明」は絶対に許されない。まさに「言語道断」にして「不立文字・教外別伝」である。禅は事実以外を許さない、自己の端的、事実の恐るべき直接性こそが禅の生命であろう。「直下無心、本体自現」(伝心法要)。説明の言葉一切が奪われ、自己の事実性は深淵的となる。しかも「有語することを得ず、無語することを得ず、速に道え、速に道え」(首山竹篋)と迫られる。自己(事実)は、主観でもなく、客観でもなく、無の深淵(脱自)をくぐって、ただ《表現》となる。これは言葉とはかぎらない。指一本挙げて、天地一杯の表現でなければならぬ。「宇宙双日無く、乾坤只一人」(無門関第三則俱胝堅指の語)。このような参禅修行が、西田の「純粹経験」の背後にあるのである。

この「禅と哲学」(事実と説明)の問題を極めて深く大胆に問い直し、いわば「純粹経験」の再発見によって西田研究の地盤を新たにしたのは、上田先生による有名な「A/B/C連関」に他ならない。これは、「序」の「純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明してみたい」(2)という言葉に着眼して、そこから「純粹経験」を三重の独自の次元に分節し、それら三つの次元の間の相互の根源的動性を究明したのである。この三重の「純粹経験」、即ちAの「覚」とBの「自覚」とCの「哲学」は、拙稿での「純粹経験 $\alpha\beta\gamma$ 」や重層性の「直観・意志・思惟」にほぼ相応

するであろう。上田先生の特徴は、双方向的に、一方  $A \rightarrow B \rightarrow C$  という禅からの展開の方向では  $B$  と  $C$  との間に、他方  $C \rightarrow B \rightarrow A$  という哲学からの、遡源の方向では  $B$  と  $A$  との間に、「異質の断絶」を二重に看取しながらも、「結合」の可能性を中間  $B$  の「自覚」に求めている点である。筆者の主題の〈脱自と表現〉は、ここでの〈遡源と展開〉に相應するが、筆者の場合は、その相即の要たる「自覚」に「意志」を重ねて看取する点で、「自覚」の理解がやや異なっている。〔拙論「経験と自覚と場所——上田先生の西田解釈」京都宗教哲学会編『宗教哲学研究』第二号二〇〇四年参照〕

この〈自覚〉とは実に「善」の別名にして別調に他ならない。『善の研究』の中心部の決定的結論として、学問的説明と峻別の上、「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」(I-135)と言われていた。興味深いことに、上田先生が着目された序文と類似の文が、初期の論文『自覚主義』(一九〇六)に見える。「我々人間に於ては自己より尚いものはない。自己が唯一の實在である。知識に疑はしいことがあれば自己に反てくる。宗教道徳に於て不滿のことがあれば又自己に反てくる」(35-36 強調筆者)。この自己帰向(「反自己主義」)の「自己」は、知識でなく意志であり、「意思の自覚主義」といわれる。まさに〈意志〉の本質は、この「自己に反る」遡源の動性にこそある。「自己を知る」〈自覚〉とは、「自己に反る」〈意志〉に他ならない。

この自覚の動性、即ち自己を唯一の實在にして自己に反てくる自己帰向を〈 $C \rightarrow B \rightarrow A$ 〉連関に即して簡略化すれば、〈脱自〉とは自己(Selbst)の  $S$  で略すとの〈 $S2 \rightarrow S1 \rightarrow S0$ 〉の遡源究明とも理解できよう。〈 $S2 \rightarrow S1$ 〉には哲学の「汝自身を知れ」があり、〈 $S1 \rightarrow S0$ 〉には禅の「己事究明」(大燈国師遺説)や「父母未生以前本来面目」(六祖慧能)等の不惜身命の修行がある。自己帰向は自己の転換を、脱自は表現を要求する(十牛圖参照)。

#### 四 「無の場所」への転回——「働くものから見るものへ」——

西田の「場所」の思想は、『善の研究』（一九二一）の「純粹経験」から発して、『自覚に於ける直観と反省』（一九二七）の「絶対自由意志」を経て、主著『働くものから見るものへ』（一九二七）の後編の論文「場所」において公表された。その間に『意識の問題』（一九二〇）と『芸術と道德』（一九二三）がある。その主著の序に「形相を有となし形成を善となす」西洋文化から大いに学ぶべきであるが、「幾千年來我等の祖先を孕み來つた東洋文化の根底には、形なきものの形を見、声なきものの声を聞くと云つた様なものが潜んで居るのではなからうか。我々の心は此の如きものを求めて已まない、私はかかる要求に哲学的根拠を与えて見たい」（『強調筆者』）と述べている。この「要求」は、「無字」の道心や「隻手音声」の願心にもなる。「哲学」の立場としては、プラトンの「形相<sup>イデア</sup>」に対しては「イデアを受け取る場所（chora）」を、アリストテレスの「主語となるが述語にならぬ実体（hypokeimenon）」に対しては逆に「述語となるが主語にならぬ場所」を、新たに哲学の根本原理にしようと考えたのである。或るものはある限り、何かに於いてある。西洋哲学は「於いてあるもの」（存在）を終始追究したのに対して、西田は「於いてある場所」（無）に着目したのである。この「場所」論自体の詳細な究明は他日を期すしかないが、本稿では、「純粹経験」から「自覚」を経て「場所」の発端が開かれるまでの『経験・自覚・場所』という転回の道程を吟味してみたい。まさに主著の標題が「働くものから見るものへ」という転回（Kehre）となっている。

先ず「事実そのままに知る」という「純粹経験」から「場所」の立場へと直結する一直線の次元は、「知る」自体の徹底にある。先述の「無意識」において「意識統一の作用性」が、脱目的な超越性を含みながらも、概念的にはまだまだ〈対象化〉の残滓を払拭しきれないことの自覚から、「意識する意識」の究明が、主語的な対象性を越えた

「超越的述語面」(4-279)としての「場所」の着想に到ったのである。ここには、同時代の認識論的枠組みを破って、例えば新カント派や現象学の〈主観作用性〉を破って、「知る」自体を徹底化する方法的な工夫を探索するという狙いがあったと共に、他方同時に、かの東洋的伝統での「形なきものの形」を見る時の不思議な〈生ける直接性の次元〉を概念的にも捕捉しなかったのではなからうか。〈知る〉とは、〈意識〉という「場所が真の無となると云うこと」(4-283)である。「真に思慮分別を絶した、真に直接なる心」(4-308)こそが「真の無の場所」であるという。

たしかに西田の「場所」への思索は、同時代の世界的な思想の諸潮流との対決という意味合いもあったが、実は『経験・自覚・場所』という転回には、既述の「純粹経験」の重層構造『思惟・意志・直観』に於ける内発的な相即動性の展開が重なり、またその動性の反復反響があるのでなからうか。

(i) 先ず『自覚に於ける直観と反省』は、『善の研究』での〈直観としての純粹経験〉の立場の哲学的反省の十分さを克服するために、「思惟体系」から「経験体系」への壮大な移行を「自覚」において試みた作品である。この〈思惟から経験へ〉或いは〈反省から直観へ〉の運動は、まさに純粹経験の〈思惟・意志・直観〉という重層性を、上から下へと脱目的方向に深まるというか、その最深層たる「直観」へ帰って行く動向であると見ることができよう。その際に、重層性の中心の位置にある〈意志〉こそが決定的であり、思索の試みとしては悪戦苦闘を極め、直観(場所)へと到る直前の立場が「絶対自由意志の立場」とされたのである。

ところで「場所」という言葉が初めて「論文」の表題となるのは、『自覚に於ける直観と反省』(一九一七)の次に出的『意識の問題』(一九二〇)という著作の中の「意志実現の場所」(一九一九)という論文である。ここでいう〈意志実現の場所〉は、まさにこの「実在の世界」であると同時に、その実現の「行き先は、自己の外にあるのではなくして、自己の深き根底にある」(3-153)とされる。また「意志」とは「具体的経験」の構造であり、「抽象的なもの、部分的なるものが、具体的全体に還る所に、意志の本質があるのである。(中略)意志は実在の極限であり、そ

の具体的根元である」(315)という。このように「意志の本質は、抽象から具体へ還る所」にあり、まさに意志こそが、かの脱目的な深化の動向の要になる。情意は知の「深底 *Abode*」(316)であり、存在の無限の背景をなす。自己の「現実」(知)即「無底」(無知)に「絶対自由の意志」(317)がある。この實在の根源としての意志は、既に「自覚に於ける直観と反省」の結論部において、次のように「直接の経験」の奥に見られていた。

「(i) 昔、ディオニシウスやエリユージェナなどが神は一切であると共に一切でないとか、神は総ての範疇を超越するとかいった所から、応無所住而生其心といった様に忽然として生じ現れ来る直接の経験とは如何なるものであるか。(ii) 勿論その全貌は思慮分別を絶したものであろうが、余はこれを絶対自由の意志と見るのが最もその真に近いと思う、即ち真に具体的なる直接の経験は絶対自由の意志に髣髴たるものであると思う。(iii) 真實在は無限なる発展 *egressus* であると共に無限なる復帰 *regressus* である、一方から見れば当為即事実という様に無限の進行であると共に、一方に於いては自由にその元に返り得る「永久の今」である」(318) 強調及分節筆者。

この (i) に引用された禪語「応無所住而生其心」は、「応に住する所無くして而もその心を生ず」という金剛經の句で、文盲の六祖慧能がこれを聞いて開悟したという有名な古則である。筆者の西田解釈にとって、この句は重大な決め手となる、即ちその前半「応無所住」が「脱自」、後半の「而生其心」が「表現」に他ならない。大拙は、前半を「絶対無」、後半を「人」と解釈している(540)。一見ただけでは、禪語と *Mystik* との混合のように見えるが、この「無住」(脱自)が、エリユージェナの有名な句「*nec creata nec creans*」と響き合う、即ち、創造的な神の根源に「創造もされないし、創造もしない」という不思議な否定性の次元を看取するのである。不思議な偶然か、「脱自 (*Ekstase*)」を主題にしたシェリングが、エアランゲン講義の中で、「風 (*pneuma*) のように自由」な精神の行為を問いつつ「学としての哲学の原理」として、「一切を貫き行きながら何処にも止まらない／無である」(*Durch alles*

durchgehen und nichts bleiben / nichts seyn-228) とどう「永遠の自由」を探索している。この禅語は、「無住の心」(無分別の分別)としてまさに〈脱自と表現の相即〉を現すことで、(ii)の根源的な「絶対自由の意志」を喚起する。しかもこの意志は(iii)の「発展」と「復帰」の双方と相即を孕んでいる。刻々に動いて行くその只中に同時に動かないもの、これが「永久の今」であり、「場所」になつてゆく。

この〈絶対の動即静、静即動〉は、〈動即静〉の〈脱自〉と〈静即動〉の〈表現〉との相即でもある。特に重要な点は、この〈絶対の静〉が、我々を離れて遠くにあるのではなく、あくまでも我々の〈行為〉の只中に見られるという点である。禅門に「仕事するな坐禅しろ」という奇語があるが、これは〈仕事をやってやってやり抜いて、しかもやつたとも思わぬ〉という〈動中の工夫〉のことらしい。まさに「見るものなくして見る」という〈見る〉行為への集中としての〈脱自的表現〉に他ならない。「行為的直観」は後期の立場であるが、実は既に『芸術と道徳』(一九二三)の中の「行為的主観」(一九二二)という重要な論文に次のような言葉がある。「若し人生に真に神秘なるものがあるとすれば、現在に於ける自己の行為より神秘なるものはない。行かんとすれば行き、坐せんと要すれば坐す」(343)。この〈現在に於ける自己の行為〉の〈只中〉とは、まさに〈現在〉としての〈場所〉になるのではないか。まさに「色を見、音を聞く刹那」の〈刹那〉が、先の引用の「永久の今」、〈絶対の静〉に連なり、〈場所〉へと通底するのである。以上は自覚から場所への〈脱自〉モチーフである。

(ii)最後に、以上と表裏する〈表現〉モチーフに関して、「場所」という用語の初出を主著の「前編」に吟味することで確かめておきたい。先ず初出としては二つ考えられる。その一つは、「表現作用」(一九二五)という論文(主著前編の最終論考)において、初めてカッコ(引用符)付きの「於いてある場所」という用語が出て来る。しかも次のように〈空間〉ではなく〈時間〉の只中の「止まれる現在」として出て来る。即ち、「時に於いて物が変ずるとしても、尚その物が「於いてある場所」というものが考へられねばならぬ。直線的なる時にしても、前の瞬間が去つ

て次の瞬間に移るには、その前後を含んで止まる或物がなければならぬ。動き行く現在の背後に、何処までも止ま  
 れる現在がなければならぬ」(4-184)という。この「止まれる現在」(nunc stans)こそが「場所」という根本思想の  
 源泉なのである。これは、何かプラトンの「忽然」(ekstases)やキルケゴールの「瞬間」(aion=無場所)、エック  
 ハルトの「永遠の今 nunc aeternum」(6-182)を思わせるが、後の『無の自覚的限定』の「現在の底は絶対の無でな  
 ければならない」(6-142)という「絶対現在の自己限定」の定式に連なるような、〈時間の只中での無の場所〉を髣  
 髴とさせる。

もう一つの初出は、場所にカッコ(引用符)の強調はないが、自覚との連関で重要である。それは論文「内部知覚  
 について」(二九二四)の中で、「知る我と、知られる我と、我が我を知る場所とが一つであることが自覚である」と  
 され、さらに「我を超越したもの、我を包むものが我自身であるということ」(4-127)が「自覚の本質」だとも言わ  
 れる。大切なのは、〈我が我を知る場所〉の超越性である。後の定式なら「場所が場所の底に超越する」(4-245)と  
 言われる。確かに自覚とは、「自己が自己の中に自己を映す」しかも「自己の内容を映す鏡は亦自己自身で」(4-127)  
 あるから、鏡と鏡の無限の写し合いや、かの「英国に居て完全なる英国の地図を写す」(2-10)場合のように、何か  
 自己言及の無限性が表象されやすい。しかし「現在の中に無限を蔵するといふことは、現在の中に無限に進み行く行  
 先が含まれて居り、達すべからざる極限が含まれて居るといふことでなければならぬ。此点からして動くものの根底  
 に動かざるものがあると云ふことができる、動いて、而も動かざるものがある」(4-128)と言う。この「動かざるも  
 の」こそが、脱自的な「無の場所」となり、意識的自己の閉鎖性(自己に於いて)を打ち破るのである。現在の直下  
 の深みは「無限」にして「無底」である(6-227)。現在の深みが現在へ溢れ出ることを、云わば〈実在の無底〉が  
 〈無底の実在〉へ翻る、転換に「自覚」(「知る」)が、「意志」(「働く」)が「行為」として現成する。これが〈表現〉で  
 ある。特に「表現」と「場所」の併行は注目すべく、つまり、〈場所〉が〈表現〉モチーフと同時に出るのである。



先の「表現作用」という論文での「止まれる現在」のすぐ後に、次のように言われる。

「私は或物が変ずる、或物が働くということと、或物が意味を表現する、意味の表現であるということとの區別を、働きとその場所との關係に於いて考へることができないかと思う。基体なき働きというのは尚精神作用の如きものに過ぎない。真に作用を超越して實在を自己の表現となすものは、作用を自己の中に成立せしめて、而も自己自身に於いて止まるものでなければならぬ、作用に動かされることなく、自己自身の中に自己の作用を見、るものでなければならぬ」(4-164)。

この文は難解であるが、『善の研究』の「意識の統一作用」に潜む〈主観性⇌対象性〉を打破し、「百尺竿頭更に一步を進め」(4-165)するために、この(統一)「作用を超越して實在を自己の表現となすもの」としての〈場所〉への転回を目指すのである。その際に〈働きと場所との關係〉が、〈働きとその意味の表現〉の區別を発端に出されている。即ち〈表現〉が〈場所〉の前景をなす。この「止まるもの」「見るもの」こそ、「見るものなくして見る、無にして見る」超越的场所に他ならない。この「見るものなくして」(脱自性)と「見る」(表現性)との矛盾相即を、筆者なりに定式化すれば、

〈自己が無の場所になる〉ということ、これが〈脱自〉となり、

〈無の場所が自己になる〉ということ、これが〈表現〉となる、といえよう。

しかし西田の「表現」は、通常の〈表現〉の方向(内から外へ)を翻したような不思議な内外を超えた次元から、即ち〈行為的自己〉の超越的次元から見られている。「表現作用とは自覚自身をも否定する自覚の深き根底に於いて現れ来る作用」(4-165)として、かの〈思惟・意志・直観〉の重層性の終局の次元(直観⇌場所)からの〈振り返り〉というか〈見直し〉のような趣をもつ。例えば、「此立場からしては、實在界は意志実現の場所と考えられる、知識我に対しては、反省の場所であったものが、意志我に対しては実現の場所となる、即ち此世界は意志と知識との両方

向の交又点となるのである。更に此の如き両方向を超越し意志自身を内に含む立場、即ち直観の立場からしては、此世界は表現の世界となる」(4-168)と言われ、「動き行くものを、場所其者の立場から見た時、働くものは表現となるのである」(4-169)とも言われる。

注目すべきは、この〈表現の世界〉或いは〈表現としての実在〉の世界の深い具体性を、西田は次のように「我々の身体」に見ていることである。「我々の身体は叡智的性格を宿す一種の表現と考えることができるであろう。すべての理想的なるものと実在なるものとの交又点ともいふべき身体に於いて、表現の内容、作用、表現其者が一である。身体其者を表現化することによつて、すべての実在を表現化することができる。すべての表現作用は肉体の運動を通じて可能である。道德的行為とは我々の身体を表現化することによつて、全実在を表現化する課程でなければならぬ。宗教的立場に於いては、全実在も亦唯一種の表現と見られるのである」(4-169)。

ここでの〈身体〉への思索の凝集に、西田の〈実在〉把握の一端がよく出ているであろう。特に〈理想と実在の交又〉としての〈身体の表現化〉とは、まさに〈行為〉であり、〈行為的自己の自己表現〉にして同時に〈実在の表現化〉(『世界の自己表現』である。筆者には、この〈身体・実在の表現化〉に、まさしく〈坐禅〉に打ち込んだ西田の宗教的な「願心」というか、広い意味での「行」ということの〈誓願〉の趣さえ感じられる。

西田にとつて、「真の実在は、自己自身を表現するものでなければならぬ」(4-170)とされるが、この〈実在の自己表現〉を感得し得る立場は、やはり〈思维・意志・直観〉の重層性の究極の「直観の立場」としての「宗教の立場」に他ならない。そして「色を見、音を聞く刹那」の純粹経験も、「色の経験自身、音の経験自身の自発自展」として、或いは「唯色が色自身を、音が音自身を見る」こととして、これが「場所」による〈論理化〉を経ると、色や音が「自己自身について述語する」(4-170)という〈実在の自己表現〉思想としての「場所的論理」に到るのだと思われる。

西田の〈表現〉思想が本格的に深められるのは、『無の自覚的限定』の第一論文「表現的自己の自己限定」以降であり、この論考の充分な吟味は他日を期す他ないが、そこから重要な定式を引用しておこう。「我々が行為的自己の自覚の底に自己自身を没して、無にして見る自己の立場に立つ時、すべて有るものは自己自身を自覚し自己自身を表現するものとなるのである」(6-15)ここに後述の「十牛図」でいえば、第八図の空円相から見たすべての円相世界の新たな現成を見ることもできるであろう。

## 五 「十牛図」の〈見直し〉から見た「場所」論

西田哲学の基礎構造として、「純粹経験」から「自覚」を経て「場所」までの転回の一端を〈脱自と表現〉との相即を通して瞥見してきた。その後の『一般者の自覚的体系』(一九三〇)や『無の自覚的限定』(一九三二)の〈場所の体系〉、また『哲学の根本問題・正・続』(一九三三—三四)の「弁証法的世界」、更に『哲学論文集』以降(一九三五—四五)の「行為的直観」や「矛盾的自己同一」の立場など、後期西田哲学と禅との連関については別の機会に譲る他ない。ただ、この拙稿の結びに代えて、「場所」への工夫として、禅の手引書『十牛図』の或る見直しとそこから見た西田の「場所」論を少々概観的に再考してみたい。西田と十牛図に直接の関係はない。最後の宗教論を執筆の頃、「十牛の図があつたら一寸貸して下さいませぬか」(1938)と大拙への照会はあるが、論文等での言及はない。ここでの十牛図は、あくまで禅の具体化の鏡にすぎない。しかも西田を映すには〈見直し〉が要るのである。

まず、〈禅の何が西田の何処に深く浸透したのか〉を問題にしてきた。かの「奮発心」や〈己事究明〉の勇氣(意志)など重層性があるが、〈純粹経験の事実〉が一つの焦点であった。これは禅から見るとどういふことなのか。禅の立場の特色として、「不立文字・教外別伝」と共に「直指人心・見性成仏」という標語が併記されるように、言語

や教説に束縛されえぬ（「非言語性」と、人間の現実を離れぬ（「宗教的経験の端的な直接性」との次元が指摘されるであろう。歴史的に見れば周知のように、禅は、大乘仏教の中から淵源し、中観・唯識・天台・華嚴などの高度な思想体系を背景に、それらの思弁的な理論展開を尽くし果てた後に、もはや教説では届かない宗教的生命を直接的に捕捉せんとする最後の試みとして、修行者の各々が、いわば釈尊の「覚」（開悟）の経験を自己自身に直に反復経験せんとする大胆な立場として出現したものである。それ故に、特に「見性成仏」の「見性」が、西田の参じた臨済禅では喧しい。しかし西田自身の初関（無字）透過においては、「余甚喜ばず」（17-116）と記されたように、その見性は、実は徹底したものではなかったのである。実は初関透過の二日後に「前の公案をとらる」（17-119）と記されたように、雑則の公案「鐘の音を止めよ」を奪われている。だがまさにこの西田の「躓き」こそが、かえって逆に「純粹経験」の思索を深め、「場所」への新たな回転を喚起したのではなからうか。そこに挫折に見える西田の修行の真の凄さがあり、参禅修行の実地の「苦渋」を、敢えて「十牛図」の「見直し」として問う理由がある。例えば、「悪戦苦闘のドッキュメント」と言われた『自覚に於ける直観と反省』の改版の序（一九四一）の結びに、「為君幾下蒼龍窟の感なきを得ない」（17-113）とさりげなく吐露された禅語がある。これは、「二十年来、曾て苦辛す、君が為幾たびか蒼龍の窟に下る」（碧眼録 第三則 馬大師不安・日面佛、月面佛）の後半の句である。この「君」は、一休禅師が「本来の面目坊が立ち姿ひと目見しより恋とこそなれ」と詠ったように、「本来の自己」にして「十牛図」の「心牛」に他ならない。この「君」に恋焦がれて幾たびか恐ろしい老師（蒼龍）の室内へ飛び込んだか、他人には言えない（身をば基石に血の涙）である。西田のこの語には、思索の苦闘のみならず、その背後に参禅修行の辛苦が隠されていると思われる。【因みに大拙は、西田の境涯が「本当に徹底した」のは、晩年（五十三歳）の西田が家族の死や病により悲慘を極めていた頃ではないかと言ひ、生死透脱の証拠としてかの「我心深き底あり喜びも憂いの波もとどかじと思ふ」（17-398）という和歌を挙げてゐる。この本歌は、禅門では有名な摩訶尊者の伝法偈「心随万境転 転处実能幽 随流認得性 無喜亦無憂（心は万境に随

つて転ず、転ずる処実に能く幽なり、流れに随つて性を認得すれば、喜びも無く亦憂いも無し」であろうが、「深き底」(『無の場所』は〈幽〉と呼応する。その一端を十牛図でも吟味してみよう。】

さて、ここで論究する十牛図は、中国北宋(十二世紀)の廓庵禪師の作品である。人間が本来もっている仏性を、身近な牛に喩え、その仏性を求める修行過程が、牧童と野生の牛との関わりになぞらえて、十枚の絵と漢詩で描かれている。(原画は不明であるが、漢詩に基づく絵が後世様々に描かれた。本稿では現代の版画家の徳力富吉郎の作品を借りた。拙論『現代世界における十牛図の可能性』京都産業大学世界問題研究所紀要第十七卷一九九九年・「禅仏教と京都学派——十牛図から見た京都学派の場所論」京都産業大学日本文化研究所紀要第七・八合併号二〇〇三年参照。)以下、要点のみ瞥見する。

(1) 先ず十牛図を全体として概観してみよう。①山中に若者が何かを探して不安げに半ば振り返るように立ち尽くしている姿から始まり、②足跡を見て駆け出し、③牛の尻尾を見つけ、④牛を捕まえ、⑤牛と共に歩み、⑥牛に逆さまに乗り、⑦家に帰って牛は消え人のみ、⑧まったくの空白、⑨川に花の咲く木、⑩路上に老人と若者の姿、以上が絵からの一瞥である。各図の表題を見れば、①尋牛、②見跡、③見牛、④得牛、⑤牧牛、⑥騎牛帰家、⑦忘牛存人、⑧人牛俱忘、⑨返本還源、⑩入鄮垂手とある。このように絵(図)と表題のみを一瞥しただけでも、様々な問いが生まれて来るであろう。なぜ牛が途中で消えるのか。牛の姿が見えるのは、③から⑥までの四つの図のみであるのに、なぜ「十の牛の図」と言うのだろうか。何よりも奇妙なことは、⑧の空白、そもそも「図」といえるか。①から⑥まで、かろうじて⑦までには、「牛と人」との動的関係が予想されるが、第八の「空白」で一切が消され切断されてしまう。⑧⑨⑩の最後の三つは何か別の次元をなすのであろうか。

(2) それでは西田との連関で先ず幾つかの問題点を吟味しておこう。

第一「尋牛」は、見失われた牛を探し求めて行くという十牛図の出発点であるが、テキスト(序)の冒頭は、「從來失せず、何ぞ追尋を用いん」という不思議な句から始まる。〈開始〉は謎を孕む。「尋牛」とは、自己の自己への問

いであり、現実の自己が「真の自己」を「牛」として探求する「己事究明」の道であるが、頌に「力尽き神疲れて覺むるに処無し」とあるように、求めれば求めるほど「自己」自身が分からなくなり、まさしく西田が最後の宗教論で言う「自己の在処に迷う」(1170)境位である。

第二「見跡」は、序に「教えを閲して跡を知る」とあるように、〈伝統〉の教説に触れて、牛自体ではないが、牛の足跡、即ち〈教え〉として探求の方向の見当が知的に理解された段階である。その教説内容は、序の「万物の自己たること」という「不二の法門」である。だが注意すべきは、「不立文字」の禅の伝統では、大胆にも、一切の經典や語録は「真の自己」の「跡」(注釈)と見なされ、教説の知的理解のみではまだ禅の門外漢にすぎない。しかし「跡」にすぎないが、他ならぬ〈自己自身跡〉としては決定的次元を孕むのである。即ち、この図②は、①からの展開であると同時に、「なぜ牛を求めるのか」という修行の「発心」の根源性を最小限でも理解しておくべきという意味で、①の発端と根拠を照らし返す。西田が強調した如く、己れ独りの「安心」を求めるのは「利己心の変形」(1170)であって、真の「宗教心」ではない。四弘誓願の「衆生無辺誓願度」の重みがここにある。ここには「宗教」(Religion)における「教」(真)と「宗」(実)との緊張性(真・実)が鮮やかに出ている。

第三「見牛」は、②の「教」(真)の間接的な知解ではなく、「宗」としての牛自体をこの眼で見たという「実」(事実)としての直接経験である。「見跡」の学得底に対して、自分自身で身体的に「行じて見た」という「行為的直観」の見得底であり、西田の「純粹経験」に他ならない。序に「声より得入し見る処に源に逢う」というように、もはや足跡ではなく「声」の直接性に触れると同時に自己もその「声」になる〈行〉として、「見る処」そこが「源」(牛)である。この〈見〉は〈現〉である。牛(自己)を対象的に〈見る〉のではなく、非対象的な牛(自己)の方から〈現れる〉實在の自己表現に他ならない。この③図は、古来「見性」(初関)とされるが、「見性成仏」の「見」も、本来〈仏なる性〉(「自性即ち無性」が現れるという意味での〈現〉としての〈見〉と解釈可能ではなからうか。

〈見Ⅱ現〉とすれば、この③以降⑥までの〈見・得・牧・騎〉という〈行〉の持続向上も理解しやすくなるであろう。西田の出発点「純粹経験」には、後期の「世界の自己表現」まで連なる〈表現〉モチーフが潜んでいるように。

この③見牛から④得牛と⑤牧牛を経て⑥騎牛帰家までの「人と牛の動的関係」は、「身学道」としての坐禅修行の要であり、普明の『牧牛図』が示すように、〈頓〉ならぬ〈漸〉なる精進工夫の過程である。④得牛には、人と牛との格闘が綱の緊張によって示されているが、自己の〈願心と煩惱との〉葛藤の事実、自体が絆の証明にして法（心牛）の表現になっている。坐禅という身体のある方、人間が手足を収めて結跏趺坐する不動の〈行〉としての何も為さぬ坐禅は、一切の行為の深淵であり、身体による身体、沈黙であろう。実地の坐禅では、「調身・調息・調心」の工夫、特に〈身〉と〈心〉とを貫く〈息〉の工夫が「数息観」（肚の底からゆつくりと息を一から十まで数える）などで〈実行〉される。「呼吸するも、一の快楽なり」（*one joy*）という西田の言葉は、この「身学道」の証である。この息の集中の内、集中された自己の全体が、大きな深い静寂（沈黙）の拡がりの中へと開かれてゆく。身心一如の禅定が現前する。この禅定（集中）が、日常の行住坐臥の一切において、「正念相続」や「動中の工夫」や「せぬ時の坐禅」として行じられてゆく。修行の「行」は、日常一切の行為であると同時に、「行道」として「道」を「行く」ことであり、「歩歩是道場」として一歩一歩「本分の家郷」を目指す。

第七「忘牛存人」は「到家忘牛」とも言われ、牛が消えた一人が描かれている。序に「法に二法無し、牛を且く宗と為す」とあるように、「牛」を「真の自己」と見立てて己事究明の道を歩み尽くし、今や自己が真に自己自身になった以上、もはや牛の姿という「自己」の〈像〉に用はない。〈人と牛〉、〈真と実〉との分裂乖離の二元性は克服され、己事究明の道が完成（*fulfillment*）に到達したかのように見える。だが、ここは未だ第七の段階である。この謎こそが、廓庵『十牛図』の核心をなす。

第八「人牛俱忘」では、人も牛も双方とも消され、〈図〉とも言えぬ空なる円相のみである。序に「凡情脱落し、

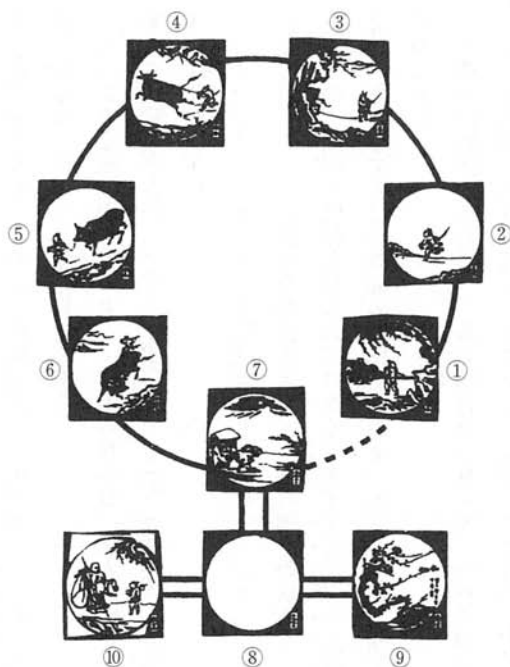
聖意皆空す」とあるように、人牛、迷悟、有無などの一切の二元性を打破した「廓然無聖」、格外超脱の境地である。ここは、臨済の四料簡ならば「人境俱奪」の絶対否定、特に⑦の自己完成に対してはその聖位をも奪う絶対の鉄壁否定である。実地でいえば、禪定の底、「無字三昧」の頂点、「ムート」の拈提の只中でその「無」をも忘れる「大死一番」の処である。まさに〈真空無相〉、西田の「絶対無」の場所である。

第九「返本還源」の図では、〈川の流れと岸辺に花咲く木〉のみである。序には「本来清浄にして一塵を受けず」、頌には「水は自ら茫々、花は自ら紅なり」とあるように、⑧「大死一番」の絶対無から「絶後に蘇った」境地であり、この⑨図に「人なし」ということが絶対否定から端的な肯定への転換を経た「自己」の無我性を「自ら」証明するとともに、その無我性の自己表現は極めて単純な「自——然」となる。

第十「入鄺垂手」には、老若の出会いが描かれている。これは、街に入り人々へ手を差し伸べる「衆生済度」であるが、あくまでも済度の意図性が払拭されていることは興味ふかい。序に「自己の風光を埋めて、前賢の途轍に負く」とあるように、己れの個性的輝きで他を圧倒することもなく、何か信心深い〈宗教的伝統〉に固執することもない。頌に「土を抹で灰を塗り、笑い腮に満つ」とあるように、〈宗教的言語〉を一切口にせず、ただ笑い顔とその存在だけで、周囲の人々の心を明るく晴明にしてゆく。ここには伝統を超えた〈非宗教〉の次元がある。このような不思議な人から「お前は何処から来たのか」と問われたとすれば、この言葉は平常の挨拶であるままに同時に別次元への、自覚を促がす問いになるかもしれない。〈人から人への伝燈〉として、この⑩は①への新たな連なりを示唆するであらう。

(3) 以上に見てきた十牛図の全体を一括するような転語を、禪の伝統の内から借りるとすれば、道元の『正法眼蔵』の「現成公案」の有名な以下の句を挙げることができよう。(この廓庵の十牛図は臨済宗楊岐派に属し、おそらく曹洞宗の道元には未知無縁であるゆえに、道元の転語は、偶然の一致よりも事柄の一致として一層興味深いと思われる。)





〈図3〉

「(i) 仏道をならふといふは、自己をならふ也。(ii) 自己をならふといふは、自己をわする也。(iii) 自己をわするといふは、万法に証せらるる也。(iv) 万法に証せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむる也」。(分節は筆者による。)

十牛図の全体は、「仏道をならふ」ための案内であるが、これがそのまま「自己をならふ」と同視される点に、己事究明の端的な「主体性」を重視する禅の特性が示されている。しかも十牛図では、この「自己」が「牛」として設定され、第一「尋牛」①から第七「到家忘牛」⑦までの修行過程が、まさに、この「(i) 仏道をならふといふは、自己をならふ也」という一連の「行」の持続として、牛と人との動的関係において描かれていた。人と牛が一体化して牛が消えた⑦は修行の完成であるかに見えて、同時に修行の危険の頂点でもあった。

この第七「到家忘牛」⑦から第八「人牛俱忘」⑧への決定的飛躍は、鮮やかに、この「(ii) 自己をならふといふは、自己をわする也」によって転語できるだろう。そして第八「人牛俱忘」⑧から第九「返本還源」⑨への翻りは、単純に、次の「(iii) 自己をわするといふは、万法に証せらるる也」によって転語できる。さらに第九「返本還源」⑨から第十「入鄮垂手」⑩への展開、あるいは精確に言えば、実は⑧から⑩への展開とも解

すべきであろうが、この⑩への展開は、「(iv) 万法に証せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむる也」によって転語可能である。

このような転語から見ても、十牛図の核心は、①から⑦までの過程連関と⑧⑨⑩連関との次元の差異、特に⑦から⑧への飛躍（非連続）にあるであろうが、この（非連続）を逆に⑧から、或いは⑧⑨⑩連関から見直す可能性もあるのではなからうか。

(4) そこで〈⑧⑨⑩〉を別次元としてこれと①から⑦までの連関との関係を再考するために、一つの工夫として、以下のように図の全体を置き直す「内容図」の試みをしてみよう。「3図参照」これの特徴は、十牛図を①から⑩への一直線の階梯と見るのではなく、先ず①と⑦とを点線にて円環状に結んで見る所にある。しかも〈⑧⑨⑩〉を、一体としてもはや階梯や順序を問わず、⑦と⑧との連関が際立つように、〈①から⑦の円環〉の根底に描いて見るのである。<sup>(1)</sup>

この「内容図」からは、実地の修行の〈真・実〉の再考が鋭く容易になる。かの円環には、現実の修行の〈理〉と〈事〉を柔軟に見る実地の工夫がある。〈理〉としては、①から⑦への段階的な向上を想定できるが、〈事〉としてはどうか。①から⑦への向上の〈理〉は、⑦から①への転落の〈事〉と表裏する。〈今一歩向上か、転落か〉はその都度、問われる。実に①から⑦のどの段階においても前後截断して後先を見ない「行」の集中こそが要であり、その都度の〈忘牛〉、その都度の〈段階の忘却〉こそが「行」の相続であった。それだけに⑦の「到家忘牛」の〈真〉に最大の危険（停滞）が隠されている。「到家」したのだと、〈段階〉を意識した瞬間に既に転落・逆転の始まりがあり、或いは①の「尋牛」（「発心」）への新たな〈出直し〉となり、修行の〈やり直し〉が不可欠となる。「理は頓に悟るも、事は漸を以て修む」という〈事・理の表裏反復〉が「行」の具体性をなす。

因みに、⑦の「到家忘牛」は、自得禅師の「六牛図」では、「①起心、②初入、③未純、④真心、⑤双忘、⑥遊戯」

のうちの第四「真心」に対応し、その序には「更に妄念なく唯、真心なり」とある。この〈唯一・真心〉とは、「一行三昧」の事上練磨を重ねて、人牛一体、心身一如の禅定の只中からの「清浄湛然・通身明白」なる「乾坤只一人」の〈眞性〉の現成であろう。人間の為す「行」として、これ以上の〈高み〉はもう無い。それにもかかわらず、この〈眞性〉と〈一性〉を打破する所にこそ、禅の生命がある。なぜ〈眞〉を打破し〈二〉までを没するのか。それは、おそらく、〈眞〉の架空性・表象性・観念性を破る徹底した〈現実〉把握のためであり、同時に〈二〉の完結性・閉鎖性・自縛性を脱する徹底した〈人〉の〈自由〉のためであろう。さらに決定的には、〈智慧〉を尽くして〈慈悲〉へ出る禅の根源的宗教性の次元があるためであろう。

最後に、⑧⑨⑩連関から逆に、全体の位置を一瞥しよう。上記の「内容図」で⑧を見ると、⑧は、〈空円相〉であり、①から⑦までの円還全体の〈根底〉にして〈場所〉に置かれていと共に、各図のその都度の舞台にして、文字通りの〈円窓〉の形をなすことに気づかされる。ドイツ語で「牛の眼」(Bullauge)とは船の「丸窓」のことであるが、⑧の円相は、まさに丸窓であり、牛になった人自身をも空じた「見る者なくして見る眼」(人牛不見の眼)に他ならない。一切を映す心の鏡であるが、それ自身は絶対映されえない眼である故に、⑧の円相も一時の〈図・形〉にすぎない。眼は眼を見ない。⑧のみは、他の一切の階梯の如き独立の自存性を絶対に持ち得ない「空」(無相)、「無いもの」に他ならない。ここから仏教の根本、「色即是空・空即是色」の「空」の〈場所性〉が理解される。〈空〉は、我々がそれに対象的に向かい得るようなものではなく、一切の現実の、①から⑦の我々の「行」の活動全体の「絶対的な此岸」(西谷啓治)であり、その「行」(「見るものなくして見る」)の「無の場所」(西田幾多郎)であろう。しかし、この「場所」や「此岸」は、決して何か〈空間〉のようなものではなく、時空(内外)を絶した、「自己」以前、一切の「行」(「活動」)以前の次元に他ならない。この次元への飛躍・翻入は、正統的には⑦から⑧への「向上の一路」に存するのであるが、実は①から⑦のどこからでもその都度「一超直入」に「退歩」(「廻光返照の退歩」)する

ことによって、即ち、脱自的に自己より近い、自己以前の〈根底即無底〉に立ち返る仕方、遂行されるのではない。

結局、廓庵「十牛図」は、「牛」の出現は途中の③④⑤⑥の四図に限定されるが、実は「円相」という〈隠しテーマ〉が眼前に事実として終始①から⑩まで表現されている「十円相図」に他ならない。テキスト冒頭、第一「尋牛」の序に「從來失せず、何ぞ追尋を用いん」と言われたことも当然であった。⑧から見直すことで、一切の全体が、一変する。①は、単に①としてのみ成立するのではなく、常に⑧の①(①/⑧)に他ならない。①から⑦、また⑦から①の円環すべてが各々「⑧に於いて」という〈場所性〉を含んで成立しているのである。(①から⑦の円環)を修行の〈修〉とし、(⑧⑨⑩)を〈証〉とするならば、廓庵は大胆にも〈証〉を〈修〉に含めることで〈修〉の一切を〈証〉と化し、〈証〉の一切を現実の世界としたのである(柳田聖山)。この〈証の修〉と〈修の証〉との相互浸透に禅の生命があるのである。「上求菩提、下化衆生」の「修証一等」に禅の生きた宗教性がある。

かくして西田の〈場所〉論の着想は、「十牛図」から見直すと理解しやすくなる。①から③、特に③の「見牛」に「純粹経験」を、④から⑦への展開に〈行為的自己〉の「自覚」の深まりを、そして⑧の〈空円相〉に「無の場所」を看取できよう。③の「純粹経験」は、本来的に(③/⑧)として⑧の「場所」までの展開を孕まざるをえない故に、後の「行為的直観」となるのである。後期西田の「表現」思想とは、「自己の根源に徹して」⑧を抜けて、(⑧の円窓から見た一切)としての「万法の証」(『「世界の自己表現」であろう。形なきものの形、声なきものの声』は、⑧の「見るものなくして見る」場所性の「自己」表現でもある。この⑧からの新たな眼こそが、「自己から世界を見る」(7203)立場を破り、「世界から自己を見直す」ような「世界の自己表現」思想を生み出すのである。最後の⑧⑨⑩は「神・世界・人間」(上田閑照)としてのみならず、《仏・法・僧》の一体三宝として新たな理解を喚起するであろう(拙論参照)。

註

- (1) この「内容図」による見直しは、静岡臨済寺僧堂師家阿部宗徹（無底窟）老師の御教示に基づく筆者の比較的  
自由な解釈である。筆者の力量不足の故の曲解の少なきを希う。

附記

西田幾多郎全集（岩波一九八〇年）及び鈴木大拙全集（増補新版 岩波）からの引用は、巻数と頁数とをハイフンで繋ぎアラビア数字で示した。引用文内の強調や分節は断りのない限り、すべて筆者によるものである。