

真の自己の否定性

—上田閑照の「自己ならざる自己」の現象学—

ステフエン・デル

— 始めに

上田閑照の研究活動は五十年以上に亘る。ドイツ語のエックハルト研究¹⁾を発表した後、幾つかの禅仏教に関する、主に言葉の問題を中心とした論文を発表した。その後、研究対象を西田哲学に移すとともに、「自己とは何か」という問題を巡って思索を行うようになった。この問題に関わる最初の論文は、ヨーロッパ語では「Das Nichts und das Selbst im buddhistischen Denken: Zum west-östlichen Vergleich des Selbstverständnisses des Menschen」²⁾だが、日本語では一九七七年に『展望』に「自己の現象学」と題した十牛図論が発表された。この論文をもとに、一九八二年に柳田聖山との共著『十牛図—自己の現象学』(一九九二年『十牛図』として新版)が、二〇〇二年に『十牛図を歩む—真の自己への道』が、更に二〇〇三年に『上田閑照集第六巻—道程「十牛図」を歩む』が発表された。

上田自身はドイツのマルブルク大学に滞在した頃からすでに十牛図に関心を示している。講義でドイツの学生に禅仏教の思想を理解させる努力した上田は、言語との関わりなしにそれを説明する手掛かりを十牛図³⁾に見出したので

ある。上田の十牛図論の發展過程をみると、時間を経て解釈が深くなり、多層化してきたことが分かる。

上田の十牛図を見る前に、一つの疑問を解決しておかなければならない。そもそも、どうして自己というものが問題になるのだろうか。我々は、日々自己として生き、自己として活動し、自己として考えている。上田の「自己の現象学」はまさにこの「考えている」ところから出発する。

二 上田のデカルト批判

近代の西洋哲学における自己理解は、デカルトの思想で典型的に形式化された。個体の解釈学としてデカルトの自己は、アリストテレス的な論理における同一性と概念と方法的懐疑に基づくものである。³⁰

デカルトは「積極的方法的懐疑」を思索の原理とする。すべて疑いうるものが疑われることによって、最終的に唯一の疑いえない事柄が見いだされていく。こうした事柄は、公理のような自明的真理であって、自己意識を場とする。すなわち「我思う、故に我あり」³¹である。自己自身の思惟によって経験され証明される自己という事実は、疑うことのできないものでなければならぬ。疑う者それ自身が存在しなければならぬ、自己自身にとって最も直接的で、最も無限的なものでなければならぬからである。こうしてデカルトは、存在と思惟とを直接に結びとうとする。思惟に見いだされる存在のみが真の存在である。それ以外のあらゆるものは誤った結論あるいは吟味されていない仮定として方法的懐疑の餌食となる。

上田によると、デカルト的な自己の基礎付けの最大の問題は、自己自身を自らの基礎とみる、考える自己の「再帰

性」(十・八四頁)にあるとされる。デカルトにおいては自己の存在よりも、自己自身を意識する思惟の方が確実である。「思惟の反省によつて反省する思惟の確実性が見出され、それと連動して反省する思惟の主体である(我)(我考う)の存在が(考える我)にとつて同時に確証される」(十・八六頁)。しかし、この確実性は西洋の形而上学においてのみ最高潮に達する。「それ自身のうちに存在の根拠をもち、そのようなものとして存在するすべてのものの存在の根拠であるところの、哲学においても多くの場合(神)の名で呼ばれた絶対的存在の絶対性が、人間主体の側に轉移してくる」(十・八六頁)。

思惟による存在は自己同一に囚われているが故に、知性の領域を脱することができない。デカルトの自己は、「我考う、故に我あり」ではなく、むしろ「我考う、故に我あり」と我考う」だからである(十・八七頁)。思惟はその根拠を思惟においてのみ有するので、無限溯行が生じることになる。思惟が存在に到達しようとすればするほど、それは自分自身に回帰する転回の「旅愁」を持つことになる。自己自身を考えようとするとする思惟は、「真理を見出すにとどまらず、真理を見出すものとしてやがて自らを真理そのものへと高めてゆく動向を含んでいる」(十・八七頁)。

デカルトの自己理解は、思惟する自己が思惟において自己自身を意識することによつてのみ存在するものである。それは、自己が思惟において自らを最終の真理として見いだし、自己意識において自らを「我は我である故に我あり」として理解していくことを意味する。このように考えると、自己の自己意識が全く閉じられたものであつて、それは自閉症あるいは自己陶醉という状態から逃れることができないのである。

このような密閉されている自己と環境との相互作用において、自己同一性は大きな問題となる。自己の出会い物が他の物として分類されることによつてのみ、自己の自己同一性の維持は可能である。自己でないものとして自己と対立

しつつ、その他の物は対象であつて、自己は自己自身を、物とは本質的に区別されるものとして、存在の中心軸、座標原点^②、説明規準とする。しかし、全てを自己同一的に論理化する抽象がここで止まるのではない。環境的に存在するものだけでなく、自己が自己自身を対象として見てしまう。見るものが同時に見られるものであるというデカルト的な自己の根拠づけは内在的自己矛盾に気が付かない。故に、現実には外面世界と内面世界とに分けられていても、自己はどちらにも所属していないのである。自己はこの二つの世界が相對することに於いて絶え間なく映し合っている。デカルトの自己は本質的に分裂しているものであり、故郷なきものである^③。

三 十牛図第一図から第七図まで——宗教的主体の現象学

十牛図には、注釈を付けた人物がいく人もおり、特に臨濟宗老師がよく提唱する図文である。上田は、この注釈者のうちで、特別な位置を占めている。なぜなら、上田は宗教的実践における実存的出来事を宗教哲学の範疇と方法において理解可能なものとしようとしているからである。上田は、彼自身の信念はさておくとして、図と文において表現される真実が説明不可であり、実践においてのみ体験できるといふ指摘を徹底的に断念し、宗教学と哲学との對話に入り、その相互批判の可能性を開こうとする。上田によれば、十牛図の最初の七図は（序と頌を所々無視すれば）全ての宗教に普遍的な探求過程を示している。しかし第八・第九・第十図の連関は大乗仏教の概念体系の特徴を示すものであつて、どこまでも禅の実践のもとでのみ可能であるとされる。したがつて上田は、禅の思想と実践をもつて十牛図を説明するのが、唯一の徹底的な解釈であるとする。

第一の「尋牛」における若者は牛を失った牧子であり、明らかに混乱している。「序」はそのような象徴を次のように説明している。「從來失せず、何ぞ追尋を用いん。背覺^③に由つて以て疎と成り、向塵に在つて遂に失す」(一八八頁)¹⁰。ゆえに、十牛図は初めから東洋の大乗仏教の核心ともいえる「本覚」思想を場とするように見ることもできる。この本覚思想を背景とするならば、悟りあるいは覚は宗教的実践の進歩を示す事柄ではなく、まして信仰などではなく、むしろ自己に潜在している覚に意志的・意識的に向かつていこうとすることである。したがって輪廻あるいは生死という凡夫の世界は単に覚と対をなすものであるよりも罰せられるべき傲慢である。「背覺向塵」というのは「ただ目が覚めないというのではなくて、(目覚めようとしな)い」という、無明というか、一種の妄執みたいなものと結びついたもの(一六・一八頁)である。

牧子の探す牛^①は覚の象徴であり、牧子は「本来の自己」としての自分自身を探している。混乱しながらも何か奇妙な感じを覚えている。しかも、自分の存在の窮屈と欠如を明確に把握できない。ここにおいて、牧子は自分自身の力(それは自力)に絶望している。「自力が尽きるということが、ほんとうの道の初めにある」(六・一五頁)。第一図においては、牧子はこの絶望という、何もできない、自己が完全に倒れてしまった状態を耐え抜いている。「頌曰。忙忙として草を撥い、去いて追尋す。水闊く山遙かにして、路更に深し。力尽き神疲れて覓むる処無し。但だ聞く楓樹に晚蟬の吟ずるを」(一八九頁)。

牛を探すことも続けられず、かといって昔の無明へも還れないという、全く解決できない、逃げ道のない二律背反という状況の中で、第二の「見跡」図において牧子は牛の足跡を偶然に見つける。この跡、それは「お経とか、教えとか説法とか、言葉になった真理」(六・二四頁)、つまり読める、聞こえる、経験できる仏の遺産である。牧子が自己自

身を諦めた故に、媒介された現実、「真の自己」の足跡、覺の「求めている者自身の内に押されている足跡」(六・五一頁)としてのお経の教えと老師の言葉(それは他力)を牧子は受け入れることができる。言語のレベルで、世界と自己との現実性が理解される。十二因縁、縁起、無我、業、輪廻、三毒、四諦、八正道などなどの概念はここに属する。牧子の自己救済が不可能であり、自分自身で悟りを開くことができないという、まさにそのところで牛跡を見つけないということが特に注目すべきことと思われる。「水辺林下、跡偏えに多し。芳草は離披たり、見たるや」(一九七頁)。上田はいう、「同じ水が(母牛)では愛欲の河であったのに対して、(見跡)では牛の飲む水、同じ草が(母牛)では煩惱の草であったのに対して、(見跡)では牛の食む(芳草)というように質を変えている」(六・四一頁)。以前、牧子は「一種の無気味な暗い世界のなかに投げ出され」(六・二三頁)るように感じたが、ここにおいては質的な変化がある。牧子はそのことについて理解し始める。「水中の塩味、色裏の膠青」(第三回序、二〇四頁)のような普遍性が足跡を通して予感される。覺道の最初の一步は苦の世界に属する。過激な言い方をするなら、覺は初めから迷に基づくのである。それは、伝統的に「煩惱即菩提」といわれ、煩惱なしに菩提はあり得ないということである。こうした認識がこれ以降知性の抽象圏を脱して、現実になっていくのである。「縦は深山の更に深き処なるも、遼天の鼻孔、怎ぞ他を藏さん」(一九七頁)。

第三の「見牛」においては、牧子はすでに知性で捉えたことを体験し会得できる。仏祖の教えに従い、足を組んで打座することによって、閉じられた自己を突破できる。図において、牧子は牛を垣間見る。しかし、牛は掴まれないようにして、小川の向こう側から一瞬だけ顔を見せ再び低木に入り込む。あるいは、牧子に追い掛けられて一生懸命逃げようとする。これは、自己が日常生活を支配する二元性から離れるという、一つの突破であるといえる。第二回におい

て理性によって理解できたものはここにおいては身体的感覚によって体験される。縁起という概念の理念的姿は消え、「非常に具体的な感覚のレベルまで、全身でそういうことが感じられる」(六・五三頁)。「万物と一体」⁽¹⁾という事実を体得する。このことから考えると、題の「見牛」⁽²⁾は「あたかもくのような」というアレゴリーではなく、むしろ自己が自己自身を初めて見てきた見性という出来事がどこまでも具体的な、心と身との葛藤を徹底して解決される直接さである。

このような具体性と直接性は禅の語録にも見られる。見性は確かに深い坐禅の修養に拠るのではあるが、現象として日常的な感覚においても具現すると考えられる。このことは、「聞声悟道、見色明心」という禅語においても明確になると思われる。例えば、仏の最初の悟りは宵の明星が見えることに媒介されたものであったし、唐代の雲水、靈雲志勤の場合にはそれは「靈雲見桃明心」⁽³⁾という出来事であり、また無門関を著した無門慧開の場合には太鼓の音であったと伝えられている。

段々と牛に近づいてきた訳であるが、第四図の「得牛」で初めて触れあうようになる。しかし、牛は全く順応しようとしなない。牧子が牛を捕まえた綱は、二人の敵対者の直接関係を象徴していると同時に、切り裂くように緊張した綱は相争う意志、すなわち自己と自己との間の距離を示している。序においては次のように言われている。「久しく郊外に埋もれて、今日渠に逢う。境の勝れたるに由つて、以て追い難く、芳叢を恋いて已まず。頑心は尚お勇み、野性は猶お存す。純和を欲得せば、必ず鞭楚を加えよ」(二二二頁)。見性の場であった身体と、自己自身の本心・本性を見る自己覚とがここではまだ統一的なものではない。「一時の見性経験よりも、そのうえでの、その後の行の道こそが真の自己への道に」(六・七六頁)なる。瞬間的经验を行住坐臥の生活に受け入れる吸収過程は「行の相続」(六・八五頁)にお

いて実現される。第三図から第六図まで、牛と牧子の距離はしだいに縮まってきたが、それは「新しい段階というのではなくて、「中略」実際の経験のうえでの醇熟の程度の問題」(六・一〇三頁)である。それは、宗教的実践をより一層日常生活の内に統合していくことを意味する。

第五の「牧牛」においては、葛藤あるいは相克は少しもない。二人の主役が同じ方向に進んで、同じ意志を持っていると考えられる。頃は次のように述べている。「相い対して牧得すれば純和せり。羈鎖拘すること無きも自ら人を遂う」(二一八頁)。綱は緩み役に立たないものとなり、十牛図は「(得牛)の力から(牧牛)の(純和)へ」(六・八五頁)と至る。この図は、「(見牛)や(得牛)のようにドラマチックではなく、むしろ地味ですが、それだけに(行の相統)におけるまさに相統のあり方そのものを示して」(六・一〇四頁)いる。

第六の「騎牛帰家」¹⁶⁾においては、無頓着に放心して牛に乗る牧子が牛を完全に飼い馴らしたことを表現する。序は次のように言う。「干戈已に罷み、得失還た空ず」(二二四頁)。一つの調和の境位がみえる。「人と牛の統一が緊張であった(得牛)から、統一が純熟してくるにつれ、次第に緊張が解けて、それだけ統一が和やかな自然なものになって」(六・一一四頁)くる。牧子に反抗した牛の野性は変形して、それが歌の根源的バイタリティーとして表現される。

ここで初めて場所の性格が顕になる。「そのように自分と自分とが調和してくると、単に自己内調和というだけではなくて、自分と自分が置かれている場所、人間(人と人との間)や世界や天地宇宙との根本的調和も同時に感じられ」(六・一一九頁)る。¹⁷⁾

第七の「忘牛存人」(あるいは「到家忘牛」)はこの意味で第六と連続している。ここでは探求の目的であり、牧子の相手であった牛が跡形なく見えなくなってしまう¹⁸⁾。探求を完成した後においては、「探し求めるといふこと」

や「探し求めているもの」、つまり牛のことは無意味になってしまう。しかし、忘牛ということは第一の失牛とは全く異なっている。第一図では牛はただ単に見失われていたが、それに対して第七図では牛は、もはや牧子から分離した存在ではない。しかし、単に牧子の中に入り込んだのではなく、牛は牧子において顕現した真人（まだ臨済の「無位真人」ではないが）の欠くことのできない一部となっている。

序においては次のように述べられている。「法に二法無し、牛を且く宗と為す。蹄兔の異名に喩え、釜魚の差別を顕わす⁽⁹⁾。金の鉢より出づるが如く、月の雲を離るるに似たり」（二二三頁）。この文（第一図の最初の否定を思い出そう）は、ここまでの十牛図の有意義性にまた疑問符をつける。最初の牧子の歪められた現実に対して、牛は真の現実を象徴したと思ってきたが、ここに現実は一つしかないということが明瞭になる。この現実が最後の三図の課題となる。

「騎牛帰家」における牧子の環境は（それは自己の場所であるが）対象として牧子を囲むのではない。そうではなく、「帰家」というモチーフで自己は場所に於いて、そして場所によって（上田はこのことを単に「場所に」という）開かれていくのである。「ほんとうに一つになって牛が人のなかにすっかり入ってしまったという仕方で、牛の姿が消えて、〈存人〉。そしてそのことが〈家山〉、家郷におるということ」（六・一三九頁）である。自己が自閉性として見出し、てきた個体的自主性から脱して、「世界内存在」へ入る。

ここに一つの問いが生じる。以上によって十牛図（この場合は七牛図になるが）は完成するのではないか。牧子の存在は満たされた現実ではないのか——「何ぞ相続を用いん」。しかし上田によると、最も大きい危険がここに潜んでいる。ここで満足してしまうと、また執着と欲求と無明になることを免れ得ない。なぜなら、エックハルトの言葉を借りれば、ここには「一の二」ではなく、「二の二」（牛と牧子の統一）があり、覚した自己が未だ自らの覚を欲している

からである。本当の自由（涅槃^{ニルヴァーナ}）は、覚から覚することによって初めて可能になる。これは禪の「脱落」、「解脱」あるいは「脱却」であり、上田が「飛躍的転換」と呼ぶものである。

四 十牛図第八図から第十図まで——絶対無、自然、人間

「人牛俱忘」の第八図は正にこの脱落を示すものである。これまでの行の相続によって無明が断絶され、覚へ入ることが可能になった。第七図においては無明は存在しないが、世界全体を覚の験と認める牧子が存在する。しかし第八図では、「消えているというのは牛が消えたのみならず、牛がその人のなかに入ってほんとうの自己になった、その人も消え、ほんとうの自己の場所としての家郷、そこでのお月さま、真如の月、月に対する人間の関わり、その一切が消えて、全く何も描かれていない空なる円相のみ」（六・一四八頁）がある。上田の用語で表すと、すべてが「空円相」^②において消えていく。

それゆえに序は次のように言う。「凡情脱落し、聖意皆な空す^③。有仏の処、遨遊することを用いず^④、無仏の処、急に須く走過すべし^⑤。両頭に著らざれば、千眼も窺い難し」（二三九頁）とされる。したがって、「忘牛存人」で牛と牧子の葛藤が解決したとするなら、「人牛俱忘」すなわち「空」においては、一切の二元性が絶え、無明と覚、主観と対象、自己と世界などといった差異が克服されている。全ての事物が一つのものとして実現され、世界は割れ（我）のない唯一の存在そのものになる。有と無を含む絶対無がここにあると考えることができる。

しかし、空というのは存在を拒否する破滅的なものとは全く違う。それは消極的な宿命論やニヒリズムを引き起こ

すものではない。拒否されるのは有と無との二元的な相互反抗である。この空は、全ての矛盾を止揚せずに包み込む。「ただ何もない無ではなく、能動的無（久松真一）である」（六・二三五頁）。無明と覚、凡夫と仏はここでは現実から遠く離れた、単なる区別する意識が有する概念として認められる。最終的には、現実そのものが見えてくる。上田の「無限界」あるいは「限りない開け」はここに、「非連続的飛躍的に開かれる（格外超脱）の境位」（六・一五八頁）を開くことになる。

それ故、第八図はこれまでの労苦を伴った発展、すなわち第七図で最終的に到達した人牛一如の境位を絶対的に否定する。というよりも、ここでは、単に表面的に十牛図が否定されているのではなく、「本来失せず、何ぞ追尋を用いん」という問いとともに十牛図そのものが根本的に否定されているのである。それは自己否定とも、内在的超越ともいえるであろう。同様のことは、十牛図全体の序文において次のように言われている。「初め尋牛より、終に入躰に至るまで、強いて波瀾を起し、横に頭角を生ず。尚お心として覓むべき無し、何ぞ牛として尋ぬべきあらん。入躰に至るに洩んでは、是れ何の魔魅ぞ。況んや是れ、祖禰了せざれば、殃は兒孫に及ぶをや。荒唐を撰らず、試みに提唱を為す」（二七八次頁）。結局、菩薩道はまだ凡夫の世界に属しており、真の自己の探求は時間の無駄や愚鈍であったことが分かってくる。

しかしここで打ち切って第八図を十牛図の終わりとするならば、十牛図は一切を虚無主義へ注ぎ込むことになり、包括的無意味性を免れることができない。全てが無我（無実体性）であることを会得しようとした修行は最後の最後に虚無の理念（消極的実体）へ陥らなければならないであろう。しかし禪の立場はそれとは全く異なる。禪は、無実体性であっても無意味性では決してない。そこには空において満たされた有そのものがある。

このことは、十牛図の全体がこの第八図において初めて見えてくる空円相という枠組みを場とすることで表現されている。牧子と牛と景色、探求の場所と過程、無明と覚、日常と宗教的実践と飛躍的転換がこの空において発生する。有はそれ自身自立的に存在することが不可能なものであり、それはただ全体との連関においてのみ存立するものであるが故に、有の全体は空の能動的無にその根拠をもつのである。上田の解釈では、最後の三図への飛躍で十牛図の向上は究極の境位に達する。この第八、第九、第十はもはや進歩と言えようなものではなく、真の自己の三つのアスペクトを示している。言い換えれば、「表裏転換」（六・一六七頁）のように相繋がっている。

真の自己がものの虚無性と無常性に単に受動的に満足するのではなく、覚という過程を経て煩惱の重さも菩提の重さも捨て、絶対自由を得ることになる。この自由によって、自己が自在に「人牛具忘」で示された無へ沈んでいくこともでき、有へ飛び込むこともできる。後者は「返本還源」²⁶という第九図のテーマとなる。絶対無による「大死」から蘇るあるいは復活するように、空円相に包まれた世界は無の場所において「如是」である。序は次のように述べている。「水は緑に山は青うして、坐らに成敗を観る」（二四七頁）。または、頌は次のようにいう。「水は自ら茫茫、花は自ら紅なり」（二四七頁）。またこのことと関連して、青原惟信の次のような詩も我々の興味を引く。

「この老僧、三十年前未だ參禪せざる時、山を見、是れ山なり、水を見、是れ水なり。及び至り後來して、知識を親見して、箇の入る處が有り。山を見、是れ山にあらず、水を見、是れ水にあらず。而して今、箇の休歇の處を得、前依り山を見、是れただ山なり、水を見、是れただ水なり」（五燈會元十七卷）。

つまり、第八図は自己否定、すなわち非自己を示すのに対して、第九図は変化した真の自己の自己肯定、即ち自己そのものを示している。ここで自己というとき、それはもちろん閉じられた自我ではなく、自己の場所を自己のうちに

受け入れる無限界に開かれた自己を意味する。空の自己否定性を去らずに、空の一部である有の充滿が実現される。上田は「否定即肯定」²⁸⁾という。「自己ならざる自己」あるいは「非我即我」という表現でこの空と世界の相互融合を捉えようとしている。「否定即肯定」と「非我即我」という形式において、眞の自己は無と有を具体化する自覚として「即」に当たり、「自己ならざる自己」をその「自己ならざる」無我性において非対象的な仕方で見現している(六・二三七頁)。「自己ならざる自己」が自己でないところで、すなわち桜の木と水の流れの自然²⁹⁾(自ずから然ること)において具体的な姿を現すような自己である。上田が何度も強調するように、「これは、決して何か対象的自然、あるいは外的自然が描かれているのでもなければ、またいわゆる内的な心象風景のようなものがそこに投影されているのでも」(六・一八三頁)ない。

「自然」そのものは空のように絶対的なるものである。「返本還源」という題もそのように理解されるべきであろう。桜の花は当然のこととして自ら咲き、水は工夫と努力なしに谷へ流れて行く。その現実性はいつも目の前にあったのに、牧子は最初の七図の回り道を経て、初めて当たり前の事実を見ることができるようになったのである。したがって、実践の向上とか、進歩などということは実際には十牛図には当たらないと言えるであろう。修行は本来は必要ではなかったのである。十牛図のプロセスは最後には笑うべき無駄であり、「遊化行」(六・一七三頁)であった。

第十図「入躰垂手」の「垂手」はこのような不要性・不用性、すなわち自由を表している。一方において、仏教では手を垂らすということは覚者の慈悲と恩寵の象徴であり、優れた境地から衆生を救済するように法施と無畏施を施すということを意味する。他方において、特に中国文化において手を使わないことは意図的でない遊びのイメージである。この無目的さが第十図の本当の題であろう。全てのものがそのままである現実において、働く主体と働きの目的とを意

識しない行為、そういう行為のみが現実に対応している。少しでも働きの目的を認める瞬間、現実の無差別的な一致において切れ目が出て、無限界が閉じ始める。

世界から見る無目的行為は「自然」あるいは「如是」であって、行為主体から見ると悠長に気楽な「遊戯」と「遊化」である。ただし、ここで行為という言葉は適当でない（むしろ出来事という方がよいかもしれない）。主体という言葉はなおさらそうであろう。

第十図では日常の出会いがあるように見えるが、それは無明の自己と無明の他己の仮の出会いでは決してない。確かに、「自己ならざる自己」、「他己ならざる自己」は煩惱の自己と見紛うばかりよく似ている。しかしここでは、無底に掘る自己が「自己ならざる自己」、即ち「自己ならざる他己」と出会う。無限界に開かれた自己がそのまま、非我が自らを我と共に他において具体化していくような本当の出会いの場所になる。上田はそれを西田の言葉を借りながら「私と汝という自覚」（六・一八五頁）とよぶ。真の自己とは、日常の生活における自と他との「人・間」である。そのような遊化的出会いにおいては、覚者が他己に対して昔の自己の姿をとったとしても、その姿はこれまでとはずいぶん違うものとなってくる。序において次のように述べられている。「瓢を提げて市に入り、杖を策いて家に還る。酒肆魚行、化して成仏せしむ」（二五六頁）。牧子はその自己転換以前にも魚屋や居酒屋に出入りしたかもしれないが、ここにおいては、牧子は自分の根拠である空の無底と常に触れ合っている。空・自然・遊化という「真の自己の三位一体」の相互円融において自己の形相の活き活きとした変転がある。

五 ハイデッガーにおける無と否定

十牛図の第八の題は空あるいは絶対無であるが、上田はよく「虚空」という。その虚空は一体如何なる性質を持つのか。この問いを、ハイデッガーとの対話で見してみよう。

ハイデッガーのフライブルグ大学での就任講義として一九二九年に発表された「形而上学とは何であるか」³⁾では、無の問題が中心となっている。無を問題するとき、自然に「無は何であるか」という問いとなるが、それは大きな欠点をはらんでいる。というのも「である」という言葉は無を存在者として規定しているからである。ただ、「無は、有るもの」の一切を否定すること（「形而上学」一一八頁）であることによつてのみその權威を持つことができる。しかしその場合には、無が否定に従属するものとなり、「悟性の或る一つの種別的に固有な働きである」（「形而上学」一一八頁）否定よりも下位のものとなる。しかし、ハイデッガーは不安の根本経験において無に復位を与える。

不安において、有るものの全体は滑り落ち無に譲り渡される。無は逆に、自らを取り消すことによつて現存在に有るものの全体と出会う可能性を与える。無は、現存在を世界内存在としての基本的内在的可能性へと導く。無は有と存在者との関係において不可欠の媒介者であり、存在論的差異の暗号である。

「無は、有るものに対する反対概念を最初に交附するのではなくして、有それ自身の本質に根源的に属している。有るものの有に於いて、無は無にするということが、生起する」（「形而上学」一三九頁）。

このような無を、ハイデッガーは「有るもの一般の開示性を先行的に可能にすることである」といい、「根源的に無にする無の本質は次のことに存する、すなわち、無は現—有を初めて、有るものとしての有るものの前へ齎す」（「形而上学」一三八頁）と述べる。したがって、有は「nicht Nichts」と同義になるが、この「nicht」は「wesen」と同じように動詞でなければならぬ。この意味で、無はその本質的働きにおいて有と等しい。

無の自らの取り消しは存在するものの全体にとつての場となり、無と存在との二重運動は有そのものである。取り消しにおける無の「拒斥しつつ附託するという」（「形而上学」一三七頁）ことは現存在の「明開」（*Lichtung*）に他ならない。取り消す「無の内へ現有が投げ込まれて保たれていること」（「形而上学」一四三頁）によつて、人間が現存在の本質的可能性としてもと世界との關係を持つことができる。

上田が、ハイデッガーの無の分析を解釈するに際して依拠しているのは主に「明開」を開く無と脱自的現存在との二重運動である。上田によると、ハイデッガーの二重世界は次のような構造を持つ。一方において、存在を暴露させる無と無の取り消しで暴露される存在があり、他方において存在するものの全体が滑り落ちることにより、空虚化した無限界が開く。このハイデッガーの二重世界が上田の「二重世界内存在」に対して大きな示唆を与えることになる。

しかし上田はハイデッガーの立場を疑惑の目でも見る。「超越論的という性格がやはり保持されていた基礎存在論〔即ち『存在と時間』という著作〕、ないし〈存在するもの全体〉の故に無を問う形而上学〔即ち『形而上学とは何か』という論文〕は、存在と無の相属そのものを未だ思索の事柄となしえなかつた」（九・四四頁）。いうまでもなく、ハイデッガーは存在忘却を主題としたが、無の忘却についてはその晩年において初めて考えられるようになる。

「不安が初めて無を開示するのであるが、しかし不安という仕方では開示された無が無の根源相なのではない。〔中

略「無の顕れが不安ならしめるのは、無の故ではあるが、より根本的には無を忘れていたが故なのであって、したがって、無を開示した不安はさらに無への関わりの根本転換を要求している」(九・三七頁)。

この根本転換は、「放下した平常心」(Gelassenheit)の上田訳、九・四一頁)においてなされ、その放下した平常心は、「自己自身の実存が全体として現有のもつ諸々の根本可能性の内へ、或る独特な仕方で飛び込むこと」として、「無の内へ自己を釈き放つこと」(「形而上学」一四九頁)として、無への道をより根源的に開くことができるとされる。無へ飛び込むことにおいて、死ななければならぬ「死への存在」は死にうる「死を能くしうる者」へと変形する。それと同時に、『存在と時間』の全体的意味連関としての世界は、人間がその優位性を放棄し、その位置を一部においてしか占めるにすぎない「四方界」(das Geviert)へと変形する(九・四一頁を参照せよ)。

『存在と時間』と「形而上学」の世界も、四方界も無に依存する。前者は世界を開く契機としての無に応じる不安、後者は「無の社として存在そのものの本質現成を秘蔵する」死である。しかしその無への関わり方は異なっており、それ故に上田は、「同じ無ではない」(九・四七頁)と言う。このことから、上田は意識的にハイデッガーの通時的な解釈を試みる。「世界の真実相」(九・二八頁)、この真なる世界を、二重世界と呼び、その内に有るものを二重世界内存在であると言う。「最終的には世界／虚空という見えない二重世界が主体の真の場所」(九・一四九頁)である。ハイデッガーの実存思想が道標という役割を果たすことができ、そしてハイデッガーにおいても世界の二重構造が見出されるのは、偶然的発見ではなく、現実そのものの分析による。「世界という事象そのものがその根本構造において二重性をなしている、たとえばハイデッガーにおいてもそうなっている」(九・五一頁)。

六 二重世界内存在

したがって、十牛圖でみたように、真の自己は有の世界と同時に無の虚空に於いてある、どこまでも開かれた、自己閉鎖、静的な自己同一、内在的な自己肯定を全く知らない存在でなければならぬ。現実の自覚において自己が自己の自己超越によって生じるためには、本質的に否定面を含まなければならぬ。閉じられた「我あり」を否定することのうちに実存の可能性が潜む。上田にとって脱自だけではなくして、還自でもあるべき存在は自己である自己から自己でない二重世界へと至る。

上田はこの否定面の意義を徹底して主張する。否定という構造的契機が否定自身から成る非我まで及ばなければならぬ。脱自は必ず還自を伴い、自己否定は絶対否定性の一部でしかないということが明らかになる。絶対否定というのは、「相互関係をする二重方向性における純粹運動、すなわち（イ）肯定へ転換することのない、否定を更に拒否するような、遙かに限らない開けへの否定の否定、そして（ロ）媒介の足跡の一つもなく肯定へ回帰するような否定の否定」³⁾である。この点から言えば、ハイデッガーの無と否定の分析は、不十分であることになる。否定というのはもちろん、論理的な知性の行為だけではないが、しかしだからといって他の無の無化作用のうちのある一つの無化作用にすぎない訳でもない。むしろ、否定とは、無の具現する実存的な自覚における出来事である。否定というのは、自己否定により無限界に開かれる、無限界を否定して自己自身に自在する真の自己である。

注

- (1) *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit dem Zen-Buddhismus* (Gutersloh 1965)
- (2) *Studia Philosophica: Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft* Vol. XXXIV (Basel 1974) に発表された。
- (3) 最初の英訳は *Essays in Zen Buddhism* (New York 1949) において発表された鈴木大拙の "The Ten Cow-Herding Pictures" にあり、最初の独訳は「辻村公一」 Hartmut Buchner と大津大俊屈老師の *Der Ochse und sein Hirte* (Pfullingen 1958) である。
- (4) 『上田閑照集』十・八二頁～一〇〇頁を参照せよ。
- (5) 『方法序説』での文脈は言う。「しかし、すぐあとで、そんなふうにとれどもましがいだと考えたいと思っているあいだにも、そう考えている自分は何かであることがどうしても必要だということに気づきました。そしてこの「私は考えている、だから私はある」という真理はいかにもしつかりしていて、保証つきなので（懷疑論者たち）のどんなに並はずれた想定を残らず使ってもこれをゆるがすことができないのを見てとって、私はこの真理を、求めていた（哲学）の第一の原理として、疑惑なしに受け入れることができると判断しました」（『方法序説』、白水社一九九三年、三九頁）。
- (6) 以下引用は『上田閑照集』（岩波書店、二〇〇一年～二〇〇三年）の巻数・頁数をもって示す。
- (7) デカルトの座標系において原点が横軸と縦軸を規定しながら、零点としていずれにも属していないように。
- (8) 上田は、存在が思惟を可能にすると同時に、上部構造より基礎を証明しようとするデカルトの方法を批判する。上田によれば、それは必然的に成功するものであって、どこまでも無意味的なものにとどまり続けるとされる。
- (9) 「覚」という字については、『狂子』の「齊物論」を参加せよ。「方に、其の夢や、其の夢を知らず也。夢の中に又其の夢を占う焉。覺して後其の夢を知る也。且つ大覺がありて後此れを知り、其の大夢也。而して愚は自からを覺と以爲し、竊竊して之を知るに然る」。インド原典の中国語訳では、「菩提」の訳語がいくつかもある。「覚」、「道」、「智」それとも「尋」。
- (10) 十牛図序・頌の書き下しでは柳田聖山訳を使う。引用は上田閑照・柳田聖山『十牛図』（ちくま書房、一九九二年）の頁数だけで示す。
- (11) どうして牛が象徴になったのであろうか。インドの宗教では、牛は聖なる動物として尊敬され、中国の農業においてもそれは不可欠な助けであった。六・六頁を参照

せよ。「牛は、見てもいかにもどっしりしていて、静かでありながら、ものすごい力を持っています。本来の自己を象徴するのにふさわしいと思われます。しかも暴れ出したら手がつけられない。ちょうど私たちのあり方がそういうものですね。ほんとうのあり方をすれば落ち着いた深い存在であり、機に応じた動きが出てきますが、どこかよつと間違うとて手がつけられない存在になつてしまします」。

(12) 六・二三頁を参照せよ。「楓樹は中国の楓なんですが、大木になるもので、日本のモミジとは違つて、大きな葉っぱが重なつて陰影をたくさん作る楓なので、無気味なものと中国では一般に思われていて、精霊や奇妙な霊などが、そこに寄つてくるとか、そういうイメージあるらしいんですね」。

(13) 碧巖録を参照せよ。「天地は我と同根、萬物は我と一體」。

(14) 森哲郎によると、見性の「見」は「見る」ではなく、「現れる」という意味を持つとされる。漢語原典にも「見」という字を「jian」(見る)ではなく、「xian」(現れる)として読む場合は少なくない。したがつて、第三圖は「牛を見る」というよりも「現れた牛」ということになる。

(15) その詩曰く。「三十年來劍を尋ねるの客、幾回か葉落ち又枝を抽く。桃華一見して自從後、直に今に至るまで更

に疑わず」(五燈會源卷十、六・二六九頁)。

(16) 第六圖以降、題は二字ではなく、四字から成る。上田によると、それはこれ以降二つのアスペクトが強調されるようになるからである。例えば、第六圖では牛に乗ることと、牛と牧子との一致が帰家することである。この帰家というのは、機能的なものではないことに注目すべきである。「急いでまっすぐに家に帰るとか、家に帰つて早く何かしなくてはならないとか、そういう帰り方は全く違ふわけですね」(六・二二二頁)。

(17) 六・二二〇頁には「自己と場所に通ずる統一」があり、六・一三〇頁に「自己と自己の統合」と「自己と周囲の調和」がある。

(18) ここに合戦を思い出すことは、綱と鞭がまだある。「頰曰。牛に騎つて、已に家山に到ることを得たり。牛も也た空じ、人も也た閑かなり。紅日三竿、猶お夢を作す。鞭が満月を向かつて合掌する。満月は仏教の伝統に於いて悟りの象徴とされる」。

(19) 『莊子』の「外物」を参照せよ。「筌の以つ所、魚に在りて、魚を得て筌を忘る。蹄の以つ所、兔に在りて、兔を得て蹄を忘る。言の以つ所、意に在りて、意を得て言を忘る」。

(20) 鈴木大拙の『生死と自由』を参照せよ。

- (21) 「空円相」は上田の造語と考えられる。盤珪永琢は「一円相」という語を使う。「古桶の底ぬけ果てて三界に一円相の輪があらばこそ」。六・一四八頁を参照せよ。「一円相」という輪でもない、それが空円相です」。
- (22) 「聖意」については、『景德傳燈録』を参照せよ。菩提達磨は梁武帝の「如何なるか是れ聖諦の第一義」という問いに答えて、「廓然無聖」という。「皆空」は、『般若波羅蜜多心経』を参照せよ。「五蘊皆空一切皆危」という。「遨遊」は、『庄子』の「列禦寇」を参照せよ。「功者は勞し、知者は憂し、无能者は求むる所無し。飽食して敖遊し汎う。繫がざる舟を虚するに若くして、敖遊する者也」、『蘇軾の「赤壁賦」を参照せよ。「飛僊を挾んで以て遨遊して明月を抱く」。
- (23) 「碧巖録」を参照せよ。「有仏の処、住を得ざり、無仏の処、急に走過すべし」。
- (24) 序においては、次のようにいわれている。「百鳥花を含むも、一場の懽懽」。牛頭法融が長い洞淵窟で坐禪をして、鳥が花を持ってくれた。禪宗第四祖の道信と出会って教えを受けてから、鳥の訪問が急に断絶する。
- (26) 宗密の『原人論』を参照せよ。「故に須らく行が仏に依るべく、行心は仏心に契るべし。本に返り源に還って、凡習を断たえ除く。之を損なうに又損なうて、以て無為に至る」。
- (27) 「茫茫」については、第一図の頌を参照せよ。「忙忙として草を撥い、去いて追尋す」という。ほとんど同じ擬態語である故に、十牛圖は初めから第九図の直接性に於いてあるといえる。
- (28) 「即」という字については、「即身成仏」、「即事而真」、心経の「色即是空、空即是色」など、さらに西谷の『空と即』を参照せよ。
- (29) 「自然」は「ここにおいては、仏教の「法爾自然」のようなものとして理解すべきである。しかし、『老子』も参照せよ。「人は地を法とし、地は天を法とし、天は道を法とし、道は自然を法とす」。
- (30) "Was ist Metaphysik?" in: Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe Band 9, Wegmarken* (Frankfurt a.M. 1976, pp. 103-121) とハイデッカー全集第八巻『道標』辻村公一訳(創文社、一九八五年、一一一頁〜一五〇頁)を参照せよ。以降、「形而上学」と表記する。
- (31) "Das »Nichts« bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus unter besonderer Berücksichtigung des Grenzbereiches von Theologie und Philosophie" in: Papenfuss/Söring. *Transzendenz und Immanenz: Philosophie und Theologie in der veränderten Welt* (Stuttgart 1977) p. 261. ニューヤハリ興味深いことは、肯定の肯定が否定の否定におけるようなダイナミズムを持ちえないと考えられることである。

[付記]

第2～4頁ほどの議論の註解ごっこは、筆者の *Wozu also suchen? Zur Einführung in das Denken von Ueda Shizuru* (München, Indicum Verlag 2005) を参照。