

# 研究発表Ⅲ 佛教・キリスト教からみた上田閑照先生の 「場所・二重世界内存在」

松岡由香子

「二重世界内存在」とそれに対する若干の

疑問

上田先生はご著書『実存と虚存』において<sup>①</sup>、存在の自覚の構造としての二重世界内存在を、子ども<sup>②</sup>の詩を通して、世界A、世界Bとしてまずは示される。

すなわち世界Aは雲が載せている「一日の出来ごと」の世界であり、世界Bは「その一日を載せる雲」であり、世界Aを包んだ世界、世界Aが「於てある」世界である。この世界A、Bは見える二重性であるが、この世界A、Bが「於てある」世界がある。それが「限らないひらけ」としての虚空であり、「死にゆくことよってのみ行き得る『何処』」である。世界(A、B)／虚空が本来の

世界の二重性、見えない二重性である。

また世界Aは、自己の世界、世間性、制度的社会、競争的能率的産業社会、国際社会などであるが、世界Bはそう名指される特定の世界、社会があるのではなく、世界Aの中であらゆるもの、ことが、主体が「我なし」である場合に、見えない虚空を開示するその風光を指す。例えば「地上のものではないような」桜貝であり、「おのずから心閑かに生きゆけば、病いある身は日月長し」の「日月長し」というゆったりした時間である。

ところで、このように説明された場合、世界Bが世界Aの「於いてある場所」だということは、分かりにくい。雲に於いて一日があるわけではなく、桜貝もあるいは山越えの彌陀も、自己の世界が「於いてある」

場所だとは容易には思えない。もし「場所と場所が並び、それがまた別の場所に於いてあるというように入り組んで多元的重層的になっている」(二七頁、以下「」の後の数字は『実存と虚存』の頁を表わす)のだとすれば、世界A、Bの他に世界C、D・・といわれうるものがあるようにも思われるが、ここで言われるのはそういうことではなく、意味空間としての世界Aに対して、世界Bは日常の意味が脱落したとき、個人に「日月長し」と感じられたり、「世界の縁取りのようにあらわれて(幻現して)くる」というような、一種の主観の世界である。それは最初の詩にも妥当する。自己の立場を離れて他者の立場で見ることが可能であるが、それも又ひとつの主観である。金子みすずの「大漁」という詩<sup>3</sup>もそうであり、それらはニーチェのいうパースペクティブと大差ないのではなからうか。

ところで二重世界は、一つが他方に「於いてある」と説明されてはじめて、二世界が相並ぶのでも表裏でも隔絶でもなく、二重になると思われるので、そこを詳しくみたい。

上田先生は「世界」を次のように言われる。「我々の存在は場所に『於いてある』存在であり、場所とは『われわれのいる場所』である。我々にとってそのつどの場所は家庭とか都市とかヨーロッパとかシベリアとか、あるいはまた、自然とか社会とか歴史とかあるいはまた産業界とか文学界とか空想界とか、限られた特定の意味空間(それぞれの時間的・歴史的ないし超歴史的連関もふくめて)である。・・すなわち様々な場所を包括する最終的场所、諸場所の場所、我々にとっての包括的な意味空間、それが世界と言われるものである」(二七)。

ここで「場所」は、はじめは主体が置かれた空間的场所を指し、後半は意味空間となっている。世間性、制度的社会、競争的能率的産業社会、国際社会などの絡まりとしての世界Aは、いわば主観性として意味空間であり、場所空間ではない。(ちなみに西田哲学の場合、少なくとも論文「場所」では「場所」は徹頭徹尾「意識」「思惟」である<sup>4</sup>)。

意味空間と場所空間は同一範疇ではないから、「場所

と場所が並び、それがまた別の場所に於いてある」というような関係が、たとえばシベリアと文学界、家庭と空想界にあるとは思えない。

先生はさらにそこから「包括的な意味空間」は「まとまった空間である。すなわち世界は世界として有限である。ということは、世界が『於いてある』その場所がさらに問われ得るということである」（二八）といわれ、それが有限な世界に対する「世界を超えて世界を包む限らない開け」としての虚空であるとされる。しかし、「われわれにとつての」とは、人類全体にとつてということだろうか。そうであつてもそこには「包括的な」とひとつに括れるような意味空間は存在しない。また個人の意味空間であつても、その有限性が「於いてある」場所を要請するとは思いいくない。この論では意味空間と場所空間が混同されてはいないだろうか。ところで包括的な意味空間とそうでない世界（虚空でも場所的空間でもない）の対比は、第二章でよりよく説明されていると思われる。つまりハイデッガーの『存在と時間』での「世界内存在」は、「『のために』を

付与する」意味関連の世界Aを開示するものであつたが、後期に言及される「四方界」では、人間は世界を開示するものではなく、「死を能くし得るもの」として脱自的に四方の一つであり、そこで、物は「四方界を摂め宿している物」として現れる、意味関連を離れた世界である。「世界」と「四方界」が二重だといえるのは、「単なる橋」と「真の橋」は、同じ橋が一つの用具であると共に、四方界のものであるという仕方でも示される。

このように人間のあり方の（解釈の）転換と結びついて示されれば、二重世界ということが理解できるが、それは人間の意識の有意義性が抜けることにより開かれるものであり、「虚空という無限の開け」という、主体を離れた場所を示すことにはならないと思われる。また「単なる橋」と「真の橋」は、同じ橋として同時にあるから二重ともいえるが、虚空は見えるものとして現在するのではなく（現われるものは世界B）、どこまでも「見えない開け」といわれていて、把握しえないものがいかに言いうるものであるのか、分らない。上田哲学で「於いてある」場所としての「虚空」概

念がもたらされるのは、上述のように、主観性（意味空間）から空間的場所へとずらされるからであろう。そのずらしが三章で「経験の地平構造といわれる際の『地平』があまりにも地平線の構造に相応している故に、…その地平構造に『彼方』を決定的に考え入れることが必要であるとかんがえなければならぬであろう」（八一）と自覚的にいわれている。そして二重世界の見取り図が「『地平』には、地平の此方と共に彼方が必然的に属している」（八四）と叙述される。

だがそこで地理学に依拠して展開されるボルノウの論でさえ、「その彼方の無限性」は取り上げられない。まして経験の地平構造の哲学では不可能である。先生御自身「『地平の彼方』は直接には問題のなかにはいつてきていない。問題にしようにも『地平の彼方』を問題にし得る「地平」そのものが原理的にあたえられていない」（七四）と指摘される通りである。また、ガダマーの「地平」概念の定義「或る特定の視点から見通すことの出来るすべてを包み含む視界」（八〇）は、「主観性に関係づけられ…世界が流動するそのつどの世界

であることを意味している」（六九）と、主観性が明確に示されている。また「そのつど」には、時が入っており、それを離れた空間的場所ではない。経験の地平は、主体（身体）と時を軸に開かれるものであり、それを離れて地平構造をいうことはできない。

そうであるにもかかわらず、「地平の彼方」がいわれるのは、先にも述べた通り、実存を離れて、世界を「包括的な意味空間」と一つに括って限定するからであろう。個人や集団にとって意識の彼方、経験の彼方、知、見の限界とその彼方ということはあっても、それは認識論的な知、不知の事柄であって、そこからは「虚空」とか「開け」という場所的空間の概念は出てこないように思う。意味と空間性の関連の例で出されるコペルニクスによる空間意識の革命は、神の創造になる限界づけられた天界という西欧の間主観性にあつては、無とか不安、虚空の感情を呼び起こすが、純粋に場所空間の問題としてみれば、現代の物理学的世界のたんなる常識として、動く地球（地平）とその彼方、銀河系宇宙とそれが於いてある場所などと言えるだろう。

だが、いったい、主体における構築（主観性、間主観性）、とそれを離れた事柄（客観、物自体、存在そのもの等）とが、どのように結びつくかということこそ、ある意味でデカルト以来の哲学の根本問題だったのではなからうか。デカルトはそこで神を持ち出さざるをえなかったし、フッサールが問題とした「世界と世界意識との超越論的相関関係」（六九）もそうであらうし、ハイデッガーは「無のうち」に差し入れられて保たれている場合のみ、現存在としての人間は存在するものに関わり得る」（四四）と、「無」を持ち出さざるをえなかった。ヤスパースがわれわれの思惟し得るものからどこまでも逃れる「存在そのもの」を「包越者」としたのもその問題と関わる。

この難問に対して、上田哲学が世界の「此方」と「彼方」を『『地平』理解（筆者圈点）のうちに入れる』（七一）ことは、「彼方」をふたたび「此方」にいれなおすことにならないだろうか。

主観性と空間性という「世界」の定義の曖昧性が、根本的な問題であらう。

今一つの問題は、二重世界ということは、世界と虚空が同時的にあるということを含むはずであるが、その同時性が明確でない点である。上田哲学では世界Aと同時にあるのは世界Bであり、虚空は「死にゆく」という別の時を媒介にして主体と結び付けられており、二重性というより、切断された別世界という印象を残す。もともと『実存と虚存』では、「宗教の言葉で言えば虚空とは『死に逝くところ』、しかし実存的には、死んではじめて行くところではなく、我々が世界内に現存在するとき、その我々が『於いてある』限らない開けである」（三五）といわれている。

#### 仏教からみた「二重世界」

仏教では、世界の中に存在するものとして「我」を立てない。とりわけ死後も存続するような「我」は無いとする。むしろ主体と世界（環境）ははじめから不二であり、それを例えば五蘊（色受想行識。色とはいわゆる物質であり、行は広義では一切の現象を指す）とする。あるいは感覚器官とその対象として十二処、

さらにその認識の働き(識)を加えて十八界と捉えるが、処、界などは、漢字の印象とは異なって、いずれも主体が於かれている場所を指すものではない。むしろ仏教はその五蘊等を「無常」とする。無常とは、常に變化するというより、そもそも變化すべき元のものがないということ、空や縁起と同じである。「恒常的に存在するもの」(自性)は一切ないので、それが「於いてある」世界ということは考えられない。ちなみに世界が(時間的にも空間的にも)有限か無限かについては、答える必要のない問い(無記)とする。

原始仏教ではこの無我、無常という洞察こそが、自我と世界に対する妄執を取り除き、苦から人間を解放する(解脱)とした。

部派仏教になって五蘊、十二処、十八界などが主体の根源的迷妄と結びついて有爲界として体系づけられ、無爲(涅槃)界と区別されるようになる。上座部はゴータマ以外に仏はないとしたので、有爲界のみが詳しく論じられたが、例えば有部では無常、無我を説明するのに、五蘊、十八界等の諸要素を不変のダルマすな

わち実体<sup>⑤</sup>として、さらに現在・過去・未来をも実体化して、一刹那にそれらを諸ダルマが通過する運動とした。時間が空間的に捉えられる傾向があるとはいえず、有爲法としての世界は空間的場所的のものではない。

有爲界と無爲界は、主体が迷うか覚るかによって名付けられる区別であり、二重世界であるわけではない。同じことが修行の深浅による対境としての三界と仏の境界である涅槃界にもいえ、たとえ三界が、階層的に表象されても、空間的にも間主観的にも主体を離れた多重世界が想定されるわけではない。

これに対して大乘仏教の空観派では、いかなる恒常不変の法(自性)も無いとした。無常とは、主体のいまここにおいて一切が構築されるだけで生・住・異・滅するダルマを想定しないので「不去不来不生不滅」等とも表現された。つまり主体自身が刻々変化推移している(無常)ので、環境世界も刻々変化して留まらないから、如如、幻、露などに譬えられる。色即是空、空即是色とはこのことをいい、色(物質)の世界と空(虚空)の世界の関係が即であるとか、二重であるとい

うのではない。また、この洞察こそが覚りであるから、修行の果としての涅槃をたてない。

唯識派は唯識無境としてこれを主体の側に収斂する。そこでアーヤ識とは時空的世界と自我の二つを構想する根源識とされる。このアーヤ識に依つてマナ(自我意)識をもつことから、六識による対象的世界への妄執である迷いが始まるが、その迷の根源であるアーヤ識の暴流的活動が止んだところが、すなわち涅槃である。そこは時空的世界も自我もないとはいえ、なにもない無というよりは絶えず流動変化する現象を識にそのままに写し出してそれに拘泥しないあり方であり、大円鏡智と言われる。したがって夢幻、草露と譬えられたはかないあり方が、主体の側からの執着を離れて、真如(如々、実相、涅槃)となる。

もつとも浄土教は彼岸と此岸、穢土と浄土を空間的場として表象しているといわれるかもしれない。しかし、『観無量寿経』には「是心作仏、是心是仏、諸仏の正遍知海は心想より生ず」と説かれ、曇鸞はこれを「法界は是れ衆生の心法なり」「心外無仏」と解釈する。た

だし、曇鸞や親鸞においては、主体の側からの覚ではなく、涅槃(あるいは如来)の側からの働きかけの応答として主体の転換がなされる。

とまれ、以上のように三界と涅槃界、有為と無為、此岸と彼岸、生死と涅槃など一見二つのまったく異なった世界は、場所としてあるのではなく、はっきりと主体の二つのあり方、無明と覚、迷と悟の世界(依報)なのである。このことは、上田先生も「この運動は自己の運動、自己の「自己ならざる自己」という運動であるとともに、世界、すなわち世界/虚空という気流運動でもある」(二六)と示唆されている。

ところで、このような言説はどこまでも観念の世界を抜けない。それを生身の人間の即今の事柄として問答や実践(坐禅)で直接に示したのが禅宗であるといえよう。禅宗二祖とされる慧可は、実在としての六道や浄土、涅槃を次のように批判する。

「心識の筆子もて刀山劍樹を画き作し、還つて心識を以て之を畏るるなり。意識の筆子もて色味声香触を画き作し、還つて自ら之を見て、貪瞋痴を起こし……」<sup>16)</sup>

「法界の体性中には凡聖有ること無く、天堂と地獄も亦た無し」。

これが禅宗の基本であり、例えば石頭希遷は「三界六道は唯だ自心の現」と示し、臨済は「汝が一念心は三界を生じて、縁に随い境を被つて、分かれて六塵となる」、「汝が一念心の貪は是れ欲界、汝が一念心の瞋は是れ色界、汝が一念心の痴は是れ無色界、是れ汝が屋裡の家具子なり」と語る。

世界Aの範疇に入るものは、人間の心が現したものであり、主観であれ、問主観（場所の名も含む）であれ、迷であり、夢幻であり、虚妄であるといえよう。一言で言えば、人の住む世間は虚仮なのだ。

では、二重世界のもう一つの「虚空」はどうか。大乘経論には法や我の空を説明するのに「虚空の如し」という言葉が頻繁に用いられる。仏教の虚空には果たして「場所的開け」という意味はあるのだろうか。

「虚空」については六祖の弟子、慧忠國師の問答がある。慧忠は肅宗が質問した時、帝に目を向けなかった。帝は「朕の身は一国の天子だぞ」とその無礼を糺す。

その時慧忠は「目前の虚空が見えますか、それは眼を眨めて帝を見ましたか」と答えている。慧忠の、貴賤の分別などしないでいる身体、それが虚空の身なのだ。そしてそれが空であり、仏でもある。道元は「ほとけになるにいとやすきみちあり。……よろずをいとふころなく、ねがふ心なくて、心におもふことなく、うれふることなき、これを仏となづく」《生死》と示す。心が思い計らいを離れば、それが仏である。つまり「虚空」とは人間やもののあり方であり、場所ではない。

上田哲学において「虚空」が人のあり方と結びついて論じられるのが、第六章の十牛図である。その第八図円相は「場所的自己の包括的場所としての世界の『於いてある』限らない開けに自己が『我なし』と真に切り開かれたことを示している」(一七八)と説明される。だが、図の円相は、「自己が『我なし』と真に切り開かれたことを示している」とはいえても、そこに限らない開けは図としては描かれていないので、無理な読み込みのように思われる。また第八、九、十図がともに「等根源的」である以上、「第八図が世界の『於いてある』



虚空を示し、第九と第十は虚空に『於いてある』世界を示す」（一八二）と区別する必要があるのだろうか。十牛図は「世界」というより、自己を示すものであるはずではないだろうか。「虚空」を「永遠に隠されている地平の彼方」としたのだから、それに徹するべきであらう。それを禪では不染汚という。

しかしながら、そう読み込む理由は分かるような気がする。道元は只管打坐において身心脱落したところを、尽十方界真実人体と示す。それはたしかにとらわれを離れた身心（自己）が尽十方という限りないものとして開かれることを示しているといえる。だが尽十方界に人体が開かれるのではなく、尽十方界が人体なのである。於いてある場所はない。もつとも仏である時に尽十方界真実人体であつて、衆生は「悉有の一悉を衆生といふ」《仏性》といわれるように方法の一つである。

また打坐は魚行飛鳥に譬えられ「魚、水を行くに、ゆけども水のきはなく、鳥、そらをとぶに、とぶといへどもそのきはなし」《現成公案》といわれて、この

海、空は限りない開けといえようが、それは何も無い虚空ではなく「證上に方法をあらしめ」『辨道話』といわれるように、方法、諸法あるいは悉有と名指されるあらゆる有なのである。しかも、それは人間の行（打坐）と離れたものではなく、「しばらくいまの時にもれたる尽有尽界ありやなしやと観想すべし」《有時》といわれるように、打坐の而今に現成している方法である。ここでも仏教の基本である主体と環境世界の不二が確認される。

禪宗で二重世界といいうるのは、人間が六識によって対象的に見る諸法と、人間の識の計らいが止んだ法界、すなわち（第一義的には打坐における）證上の方法との二重性ではなからうか。それを道元は「山是山といふにあらざ、山是やまといふなり」《山水経》と表わし、大燈國師は「億劫相別れて須臾も離れず、尽日相對して刹那も對せず」と表わす。人間が見る限りの山およびあらゆる物は真如とは天地懸隔するが、事実として人はそれと一如であり、見ることを聞かざることをやめたとき、現れ聞こえるものが真如である。別の大乘

論<sup>85</sup>でいわれる一水四見では、主体として人間以外の異種をも考察に入れ、一つの同じものを水・瓔珞・宮殿・血膿と見ると諭える。つまり真実には二重世界ではなく、ただ一つの世界、一つの実相、一法界であるのに、意識をもった生類がそれぞれに己の世界を構築しているといえるのではないだろうか。

このように、上田哲学の二重世界は、禅の表現と酷似しているが、禅には世界がそこに於いてある虚空はない。むしろ世界Bとしていわれた「日月長し」等が、「生活」つまり何かの為にすること、を離れた時空として、しないことをする打坐における現成と近似するのではないだろうか。

さらに世界Bについていえば、先生は「いづくにか、帰る日近きこちして／この世のものの懐かしきころ」の「いづくにか」を「虚空」とされたが、「この世のものの懐かしき」という思いこそ真如への一つの気付き、死にゆくとき自我が薄れ、ありのままが見えやすくなったところではないだろうか。

『「虚空」は死にゆくことよってのみ行きえる』と

いわれるが、禅では、道元が「生死のほかにほとけをもとむれば、ながえをきたにして越にむかひ」、「ただ生死すなはち涅槃とこころえて、生死としていとふべきもなく、涅槃としてねがふべきもなし。このときはじめて生死をはなる分あり」《生死》という通り、いまこのありのままのほかに涅槃はない。そしてこの道元の言葉も「宗教の言葉」なのである。

ただ上田哲学と仏教は根本的に違うことがある。仏教は現実の肯定ではない。間主観性である世界は、人々の住む世界であり、家族、村落、国、国々の社会、歴史であるが、そのような世界Aは、仏教では虚妄であり、真の安らぎである涅槃を得た人はそこに住めない<sup>86</sup>。家族からも国家からも立ち去って放浪する一処不住出家遊行)という生き方が仏教徒の生き方である。生死と涅槃は即でありうるが、世界Aと涅槃は相反するといえよう。

#### キリスト教から見た二重世界

キリスト教は創世記にその世界観を多く負っている

ので、五章のエリアーデのところでも論じられたヒエロファニーによる世界ということと問題が繋がる。神の創造になる世界は、神が善しとされたコスモスであるが、しかしながらエリアーデの論と決定的に違うのは、原罪によって人間の存在や社会、歴史（人間世界）が神から背むくものとされていることと、周辺宗教は唯一神信仰にとつて迷信とみなされるので、H・コックスが指摘したように、迷信からの脱却としての世俗化はユダヤ教、キリスト教がむしろ遂行してきたのだという点である。

キリスト教固有の「もう一つの次元」は、イエス・キリスト（ヒエロファニー）によって希望としてあらわになった来るべき「世（アイオーン）」である。この場合の「世」は世界期とも訳されるような時間・空間に支配される一定の持続した時であるが、「世（コスモス）」は言によって成ったが、世は言を認めなかった」といわれる世（コスモス）は創造された世界、人々が住まう社会を主に表わす。<sup>20</sup> この世界（コスモス）が、善悪共存・善神支配・悪神支配・善悪闘争（終末）を

経て新しい世（アイオーン）になるという思想は、古くゾロアスター教に発し、その影響を受けてヒンドゥー教や仏教では成・住・壊・空の諸世界期（劫）<sup>21</sup> が知られ、ユダヤ教・キリスト教・イスラームでは、この世界は終末を迎え、新しい創造による世が来ると信じられている。

しかし、キリスト者にとつて新たな世は未来にのみあるのではない。<sup>22</sup> 復活したイエス・キリストは、教義としてではなく、私の内に生きて働いている主イエスとして実存するし、そのイエスと関る力はイエスを信じた者に与えられる聖霊であつて、新しい生き方を可能にさせる。つまりキリスト者はこの世に属してはいるが、新しい世（神の国）にも属している。したがつて世界というより、人間存在（意味空間と実存）<sup>23</sup> が二重だということになる。上田哲学に引き寄せていえば、聖霊こそこの世にあつて新しい世を瞥見させる（世界B）働きである。

しかしながら、聖書に基くこれらの言説は、キリスト者が共有する一つの意味空間、間主観性としての世

界Aであるといえはいえる。そういう意味世界が、科学的 세계観やそれに基づく技術文明の絢爛さや資本主義による「豊かさ」の暴流の中で喪失、崩壊の一途を辿って久しい。

またしてキリスト教では虚空にあたるような、世界A・Bがそれに於いてあるものはなにか、といえば、神と答えるほかない。ちなみに神の国は、空間世界のどこか将来存在するとか、死後人間が行く向こう<sup>33</sup>というよりは、この地上に再びイエス・キリストが来られることよって成就する世界である。

このように、キリスト教と仏教はまったく異なっているといえるが、それにもかかわらず存在する大きな類似点を二つ指摘したい。

ひとつは家族、国家権力、経済的力などこの世の力に対する明確な拒否である。キリストに従う者も仏教の出家者と同じく、家族、国家、権力、財産を捨てることを要請される。キリスト者はだれであれ、この世に安住すべきところはない。あくまで来るべき神の国を待つ。

第二にイエス・キリストが再び来られるのは、この世の力を完全に一掃するためであるが、人間以外の被造物については、これらが神に背いたということはなく、したがって裁かれるとも記されない。「野の花、空の鳥」は神の配慮の下に、みこころのままに生きている。そうであればそれらは禅の「木石」や「牆壁瓦礫」のように、人間が神のみこころのままに生きる模範となりえよう。

しかしながら、仏教もキリスト教も大きな歴史的負の遺産を負い、現代の社会状況とは懸け離れた言説に満ちている。それに対して上田哲学は現代哲学との対話の中で、現代の病いとそこからの回復の手掛かりを分かりやすく示していよう。つまり、科学的 세계観や経済一辺倒という浅薄な世界、さらにはインターネットをはじめとするバーチャルな世界に浸されて、五官による欲望の世界よりなお浮薄な現代の世界Aにあって、科学的知の思い及ばぬ世界、我々の五官で感じられるよりよほど深い世界へと通路を開いて、深く生きることを宗教用語を用いず示しているといえよう。

- ① 「場所 二重世界内存在」（上田閑照、弘文堂、一九九二）に基づいて発表をしたが、これは後に改訂されて『実存と虚存』（ちくま学芸文庫、筑摩書房、一九九九）として出版されたことを指摘され、後者をテキストにしてこの論をまとめた。
- ② 夕焼け  
「黒姫山と妙高山の間に日はしずむ／その時みかん色の雲が／すうつとわたしの目の前を通る／一日の出来ごとをのせて雲は動く／わたしが学校で勉強していたのは／みているだろうか。」
- ③ 「朝焼け小焼けだ／大漁だ／大羽鯛の／大漁だ  
浜は祭りの／ようだけど／海のなかでは／何万の／鯛のとむらい／するだろう」
- ④ 「我と非我との対立を内に包み、いわゆる意識現象を内に成立せしめるものがなければならぬ、此の如きイデアを受け取るものともいうべきものをプラトンのティマイオスの語に倣うて場所と名ずけて置く」（西田幾多郎哲学論集一）上田閑照編、岩波文庫、六八頁）
- ⑤ 「真に無の場所というのは如何なる意味においての有無の対立をも超越してこれを内に成立せしめるものでなければならぬ。何処までも類概念的なるものを破った所に、真の意識をみるのである。」（同書八〇頁）  
「直覚の背後に意識の野とか、場所とかいうものを認める」（同書八二頁）  
「デカートは延長と思惟とを第二次的本体と考え、一方に運動をも延長の様態と考え、一方に意志をも思惟の様態と考えたが、かかる意味における真の延長は物理的空間の如きものでなければならぬとともに、真の思惟は、右の如き場所でなければならぬ。」（同書八四頁）  
「最も深い意識の意義は真の無の場所ということではなればならぬ」（同書八四頁）  
⑥ もっとも個人の意味空間も時に従って変化するのだから、厳密には有限性をいえないのではないか。  
⑦ 第五章のエリアーデのところ「もうひとつの次元」といわれるのも、意味空間である。そのことは第二の脈絡で同じ石が、たんなる一箇の石であると同時に聖なる石であるのも、主観性における二重性である。  
⑧ これははじめから二重世界の概念に含まれていたことである。「地平には必ず『地平の彼方』が有る」という絶対的な事態である。」（三一頁）  
⑨ 「私はすべての人々が幾何学の証明に帰しているあの大きな確実性は、われわれがそれを明証的に理解するとい

う点だけ根拠があるということに気がつくと同時に、それらの証明のなかには、それらの対象が存在していることを保証するものは何もないことに気が付いた。もし我々が、我々のうちにあつて現実的で、真実なすべての物が、完全かつ無限なひとつの存在から由来することを知っていないとしたならば、我々の観念がどんなに明瞭で判明であっても、我々はそれらの観念が、真実であるという完全性をもっていることを我々に保証するなんらの理由もたないだろう。このことからして、我々の観念、または概念は、それらが明瞭かつ判明である限り、客観的事実であり、神から由来するもので、それゆえにこそ真実であらざるを得ないのだ、ということになる。」

『方法論序説』四九頁～五三頁、角川文庫一九八一（圏点―筆者）

⑨ 法体恒有

⑩ 三世実有

⑪ 欲界・色界・無色界（欲望的、物質的、精神的世界）  
欲界に属する地獄～四大洲、六欲天（梵天、とう利天、究竟天等）であり、色界は初禪天～四禪天、無色界は空無辺処、識無遍処、無所有処、非想非非想処とされる。修行によってだんだん進む境地であるので階層である。

⑬ 施設有

⑭ 『浄土三部経』下五三頁、一九六四、岩波文庫。

⑮ 『浄土論註』真宗聖教全書（一）、三〇一頁。

⑯ 『達摩の語録』一四〇頁（雑録一の一八）柳田聖山、筑摩書房、一九九六。

⑰ 『達摩の語録』二二二頁（雑録一の三五）。

⑱ 『景德傳燈録』卷一四（T15p.096）。

⑲ 『臨濟録』七一頁、入矢義高編、岩波文庫、一九八九。

⑳ 『臨濟録』一〇一頁。

㉑ 例えば「觀見諸法猶如虛空。是名正慧。具正慧者。遠離一切煩惱諸結。是名解脫。」（『涅槃經』T12 p.0527a）

㉒ 肅宗帝の問訊する次、師は帝を視ず。帝曰く、「朕の身は一國の天子なるに、師は何ぞ殊に些子も朕を視るなきを得たる」。師云く、「皇帝、目前の虚空を見るや」。帝曰く、「見る」。師曰く、「還た曾て眼を眨めて陛下に向いしや」。

（『祖堂集』五九頁a 中文出版、一九七二）。

㉓ 次の慧忠の問答は、色即是空と、不生不滅を具体的に慧忠の身として答えている。「進んで曰く、「和尚の身は是れ色身なれば豈に便ち法身の不生滅と同じきを得んや」。師曰く、「汝、今、那んぞ邪道に入るを得たるや」。禪客曰く、「某甲、早晚邪道に入るや」。師曰く、「《金剛經》に曰く、『若し色を以て我を見、音聲を以て我を求むれば、

是の人は邪道を行じて、如来を見ること能わず」と。汝、既に色もて我を見るを作せり。豈に邪道に入るに非ざるや。『祖堂集』六四頁b。

24 道元禪師全集(二)、五二九頁、春秋社、一九九三。

25 「いま右界に現成し、左方に現成する天王天衆、いまでもわが尽力する有時なり。その余外にある水陸の衆有時、これわがいま尽力して現成するなり。冥陽に有時なる諸類諸頭、みなわが尽力現成なり、尽力経歴なり。わがいま尽力経歴にあらざれば、一法一物も現成することなし、経歴することなしと参学すべし。』《有時》ともいわれる。

26 唐訳『撰大乘論釈』に説かれる。

27 高見順の死に近いころの詩もそうであろう。

「電車の窓の外は／光にみち／喜びにみち／いきいきと  
いきづいてゐる／この世ともうお別れかとおもうと／見  
なれた景色が／急に新鮮に見えてきた／この世が／人間  
も自然も／幸福にみちみちている」

28 もつとも大聖は街に住み、小聖は山に住むというような  
こともいわれるが、それも出家して世を捨てて後のこと  
である。

29 ヨハネによる福音書一：一〇

30 「コスモス」がもつとも多く(二八六回)使われ、アイ  
オンは三三三回。このほかにも、人間と生物が生存する

自然環境をあらわすオイクメネー(二五回)がある。

31 仏教の四劫はヒンドゥー教の影響によるし、ヒンドゥー  
教自体がゾロアスター教の影響を受けたと見られる。

32 「私が神の指によって悪霊を追い出しているのなら、神  
の国はすでにあなたがたのところにきたのである」(ル  
カ福音書一：二〇)ともいわれる。

33 もつともそういう表現も喩えとしてイエスが言及し(ル  
カ一六：一九―三二)、パウロが希望として語っては  
いる。

34 「宗教の名において地上の権力が暴動しかえつて地上を  
破壊することになる」(二〇二)と指摘されるようなキ  
リスト教自体の歴史的な犯罪の数々が明らかにされてい  
ることも大きい。