

Title	大乘仏教における空と無,あるいは死 : 現象学と仏教哲学
Sub Title	Emptiness and nothing, or death: Mahayana Buddhism and phenomenology
Author	川島, 俊之(Kawashima, Toshiyuki)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2011
Jtitle	哲學 No.126 (2011. 3) ,p.51- 79
JaLC DOI	
Abstract	<p>In Mahayana Buddhism, "emptiness" is the philosophical central pillar generally thought as the foundation of phenomena. This paper demonstrates that, in Mahayana Buddhism, "nothing," or "death" also works with "emptiness" to support the phenomena.</p> <p>In this demonstration, I refer to Y. Saito's phenomenology which insists "emptiness" and "nothing," or "death" bring the phenomena. Saito's "emptiness" is his own phenomenological concept. There is no evidence proving that his phenomenological "emptiness" relates to Mahayana Buddhism's "emptiness." However, I found some similarities in these two kinds of "emptiness" by comparing them. If Saito's "emptiness" and Mahayana Buddhism's "emptiness" have similar concepts, then not only "emptiness," but both "emptiness" and "nothing," or "death" bring the phenomena in Mahayana Buddhism as Saito's phenomenology points out.</p> <p>Moreover, I consider how valuable graves and funerals are in Mahayana Buddhism. This shows an argument against the people stating Buddhism has no relation to funerals.</p>
Notes	投稿論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000126-0051

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

投稿論文

大乘仏教における空と無，あるいは死

—現象学と仏教哲学—

川 島 俊 之*

Emptiness and Nothing, or Death —Mahayana Buddhism and Phenomenology

Toshiyuki Kawashima

In Mahayana Buddhism, “emptiness” is the philosophical central pillar generally thought as the foundation of phenomena. This paper demonstrates that, in Mahayana Buddhism, “nothing,” or “death” also works with “emptiness” to support the phenomena.

In this demonstration, I refer to Y. Saito’s phenomenology which insists “emptiness” and “nothing,” or “death” bring the phenomena. Saito’s “emptiness” is his own phenomenological concept. There is no evidence proving that his phenomenological “emptiness” relates to Mahayana Buddhism’s “emptiness.” However, I found some similarities in these two kinds of “emptiness” by comparing them. If Saito’s “emptiness” and Mahayana Buddhism’s “emptiness” have similar concepts, then not only “emptiness,” but both “emptiness” and “nothing,” or “death” bring the phenomena in Mahayana Buddhism as Saito’s phenomenology points out.

Moreover, I consider how valuable graves and funerals are in Mahayana Buddhism. This shows an argument against the people stating Buddhism has no relation to funerals.

* 高野山真言宗高福院副住職，名古屋商科大学大学院客員教授

1. はじめに

斎藤慶典の『知ること、黙すること、遣り過ごすこと——存在と愛の哲学』（講談社、2009 以下「本書」と略記する）では、「世界が現象すること」（以下「世界の現象」と略記）について徹底的な論考が展開されている。本稿が現象学と呼ぶのは、この斎藤の下で展開された「世界の現象」をめぐる徹底した思考である。「本書」は、僧侶である筆者からみると、仏教を現代的に考えるための貴重な視座を提供していると思う。斎藤は「本書」において、「空」という概念を提示する。それは「非現象」であると同時に、「すべてがそこから現象する充満」であり、「この充満に支えられてはじめて世界は、すべては、ある（存在する）」¹ という。この「空」は、現象を否定すると同時にそれを肯定する両義的概念だ。「空」という言葉は大乗仏教思想においてもその中核をなし、「世界の現象」を支えるものと考えられている。『般若心経』の「色即是空、空即是色」は、そのことを端的にあらわし、斎藤の「空」と同じように「色即是空」という現象否定面と「空即是色」という現象肯定面の両義を併せ持つ。本稿では、斎藤の「空」と大乗仏教の「空」とを対比することを通じて、仏教哲学の「空」が「世界の現象」といかに関わるかについて考察する。また、斎藤は「空」の外部に「無」が接しているという²。大乗仏教の「空」も同じように、斎藤がいう意味での「無」あるいは「死」に触れているのではないか。そのような論考を通じて、現代日本的な仏教解釈を試みたい。今日の日本仏教は「葬式仏教」と揶揄される。それは、葬式や法事が本来の仏教とは関係ないと思われているからだ。末木文美士は、かかる批判に対し

¹ 「本書」、p. 173。なお斎藤は、例えば『心という場所』（勁草書房、2003）、『レヴィナス 無起源からの思考』（講談社、2005）、『デリダ なぜ「脱—構築」は正義なのか』（NHK 出版、2006）などでも「空」について論じている。

² 「本書」、p. 178。

て「葬式仏教の哲学³」を提示した。それは、『法華経』、田辺元の「死の哲学」とそこに引用される『碧巖録』などに基づき、生者と死者の実存共同を説く。そして葬式仏教は、生者が死者と関わる場面を提供する点において評価されるべきだとする。その説は、精神病理学者の渡辺哲夫の研究による科学的な裏付けもなされていて、現代人にも納得しやすいものとなっている。渡辺は統合失調症の研究から、死者との関わりによって世界が現象することを明らかにした⁴。かくて末木は、「世界の現象」は死者との実存共同によってもたらされるという結論に至る。だが、その検討においては、仏教において「世界の現象」をもたらずと考えられている「空」について十分な言及がないように思われる。死者との関わりによって生者の世界が現象するという理路に関しては、渡辺に多くを負っており、「空」による説明がなされていない。これに対して本稿では、大乘仏教の「空」に基づきつつ、さらに「無」あるいは「死」との関わりによって「世界の現象」がもたらされることを検討する。そのために、渡辺の知見も取り入れながら、斎藤の「空」、「無」に関する考究を参考にした。このようなアプローチは伝統的な仏教教学からすれば違和感があるかもしれない。しかし、仏教が現代において多くの人々に共感される瑞々しさを保持し続けるには、様々な学問の研究成果を吸収しつつ、新しい解釈に挑戦し続けることが必要だと思う。

2. 「瞬間」と「状態」

私たちは、時計が刻む時間、メジャーで測定可能な空間で暮している。斎藤は、そのような時間的・空間的世界を「状態」という。そして、その

³ 末木文美士『仏教 vs. 倫理』（ちくま新書、2006）、『他者／死者／私』（岩波書店、2007）、『仏典を読む』（新潮社、2009）など。

⁴ 渡辺哲夫『死と狂気』（ちくま学芸文庫、1991）参照。例えば、渡辺は「世界存在の意味分節のすべてが、死者たちの力によって構造的に決定されている」（p. 86）という。

「状態」から離脱する事態を「瞬間」という。その「瞬間」において「世界の現象」はもたらされる。

世界は「瞬間」において姿を現わす。「瞬間」は、世界が現にあることの原初の「時」のたたずまいにほかならない。だがそれは、世界の特定の「状態」という仕方ですぐに覆い隠される⁵。

「状態」から離脱した「瞬間」において世界は現象する。しかし、すぐに「状態」がそれを覆う。さらに、その「状態」から離脱する「瞬間」が訪れる。そして「瞬間」が新しい「状態」を携えて生起し、その新しい「状態」がまたもや「瞬間」を覆いつくす。このようなループを描き続けるという仕方です人間は世界と関わりつつ生きている。その「状態」から離脱する「瞬間」において「時」は生ずる。その動きとしての「時」が「状態」となったとき、過去・現在・未来という時間系列が分節され、また空間という広がりが生じて私たちの人間的秩序が構成される⁶。

このような人間のありようについて、上田閑照は「私は、私ならずして、私である。」といったのだと思う。上田は、坐禅を例にとりて以下のようにいう。

坐から立ち上がって直立し、また直立をおさめて坐に還る、この反復運動の現場において直立の「我」と坐の「我なし」がそれぞれの意義を活性化しつつ連動するとき、そのようなあり方の全運動そのものを、運動の場所も含めて、自己と呼ぶ。直立したところでは「我」という「我」でありつつ、坐ったところでは「我なし」⁷。

⁵ 斎藤慶典「瞬間と偶然、あるいは時間と實在」、『思想』（2009年3月 No.1019, 岩波書店）、p.55.

⁶ 斎藤、前掲論文、pp.55-60.

⁷ 上田閑照『私とは何か』（岩波新書、2000）、p.56.

「状態」としての私が、それを離脱し（坐る）また新しい「状態」として現成する（直立する）という運動全体が私なのだ。また、真言密教の金剛界曼荼羅の見方には向上門と向下門がある。向上門は世俗（「状態」といってよい）から存在の本源である大日如来に向かう方向、向下門は大日如来から世俗へと還る方向である。そして、向上門と向下門の運動全体として世界をみる。これらの仏教哲学も「状態」と「瞬間」の連続的な往還として、「世界の現象」を捉えているのではないか。この現象の枠組みは、あらゆる人間の活動に貫徹していると思う。それは企業活動においても例外ではない。野中郁次郎は、世界の有力企業についての実証的研究から企業の知識創造（これは「本書」でいう「現象」あるいは「表現」と同置できると考える⁸）は形式知と暗黙知の往還によって成立することを明らかにした⁹。形式知とは「状態」における知である。そして、暗黙知は西田哲学の「場所」の知だという。「状態」としての企業の知は、それを離脱して一即多の述語的な「場所」を経て、新たな「状態」の知として形成される。その暗黙知から形式知が形成されるプロセスは「時」の発出そのものである。筆者は、僧侶となる以前に企業で働いた経験を持つ。まったく成長力を失い衰退傾向にあった企業を訪問したときに、同僚が「この会社、時が止まっていますね。」と言ったことが思い出される。「時」が止まった会社は、「状態」と「瞬間」の往還運動を弱めてしまっているから、会社として現象すること（＝「生」¹⁰）が難しくなるのではないか。

3. 「充満する空」

世界は「状態」から離脱した「瞬間」において現象する。その「世界の現象」をもたらず充満を、斎藤は「空」という。それは非現象にして現象

⁸ 「本書」は、「現象すること」を「表現」と同置する。序章「生と表現——芸術とは何か」p. 24, p. 27などを参照。

⁹ 野中郁次郎・竹内弘高『知識創造企業』（東洋経済新報社、1996）などを参照。

¹⁰ 「本書」, p. 24.

をもたらす充満という両義的事態である。「本書」は、この「空」を仏教哲学におけるそれと関係づけてはいない。けれども、この「空」は、仏教哲学の「空」に沿って考えることができる。まず、「空」の両義性について検討する。初期仏典の「空」について『岩波仏教辞典 第二版』には、「空虚、欠如、ふくれあがって内部がうつろなどを意味¹¹」するとある。さらに初期仏典の『小空経』に関する長尾雅人の研究をみたい。

この経典で仏陀は、アーナンダのために空性に関する瞑想を説いて次のように言う。「私は空性（という概念）に住することにより、今やその充実性においてあるのである」と¹²。

実にあるものがそこ不在とき、そこはそれについて空であると彼は見る。しかし、そこに余れるものがあり、すなわちそれは実在としてここにある、と理解する。

この一文は前後八回この経典にくりかえされている。それは、空性は一方では空・非存在であるが、他方、そこには何か否定されえぬ実在が残るということを表明している。空性は存在と非存在、否定と肯定の両面を内に包むのである¹³。

仏教はその最初期から「空」を非存在と同時に充実、充満、膨張と捉えている。それは、非存在と存在、否定と肯定の両面を内に孕む両義的事態である¹⁴。この思想は、大乘仏教哲学を支える大きな柱である唯識思想にも引き継がれた。唯識（瑜伽行派）の確立に大きく貢献した世親は、『中

¹¹ 『岩波仏教辞典 第二版』（岩波書店、1989）、p. 238。

¹² 長尾雅人『中観と唯識』（岩波書店、1978）、p. 543。

¹³ 長尾、前掲書、p. 544。

¹⁴ この点については藤田宏達も同様の見解を示している。藤田宏達「原始仏教における空」、仏教思想研究会『空 下』（平楽寺書店、1982）、pp. 452-453。

辺分別論』の注釈に際して、この『小空経』を引用している。そこから長尾は、「瑜伽行派の空性の解釈は根本的にこのような考え方に沿う」とし、「空性は「無」のみならず「無の有」を含む」という¹⁵。「空」を存在否定的な空虚としてのみ理解してはならない。そこには、存在に関する肯定的な意味も含まれている。このことは、大乘仏教哲学の根幹となる「空」の哲学を大成した龍樹においても同様である。龍樹は『中論』で「八不」と「二諦」を軸に、「空」と「縁起」の相即性を説いた。龍樹は、有名な「不生不滅，不常不断，不一不異，不来不去」の八不を示し、「縁起」の関係性に基づく世俗世界はことごとく固定的実体を持たず、言語によって仮構されたものに過ぎないと喝破した。これが「空」の存在否定面である。同時に龍樹は、勝義（「空」）と世俗（「縁起」）の関係性にある世俗、言語によって仮構された世俗）の相即関係として二諦を説く。このことを長尾は以下のようにいう。

我々の現実的な世間世俗において有と感ぜられたものが、実は無であり、それが否定せられて空なる如きもの、我々の依って立つ地盤として彼岸的に勝義的に無なりしものが、実は真実でなければならぬ。このことは然しながら、縁起がそのまま空であり、空無なることが即一的に縁起有なることを物語るものである。従ってまたそのことからして、勝義と世俗との世界が結合せられる¹⁶。

私たちの「状態」としての世俗、「縁起」に基づく世俗は、勝義つまり膨張する「空」と相即しており、それに支えられている。これが「空」の存在肯定面だ。このように「縁起」即「空」の存在否定面と、「空」即「縁起」の存在肯定面の両方から「空」の思想を理解すべきである。『般若

¹⁵ 長尾，前掲書，p. 546.

¹⁶ 長尾，前掲書，p. 152.

心経』にある「色即是空，空即是色」はそのことを指している。「色即是空」が「縁起」即「空」の存在否定面、「空即是色」が「空」即「縁起」の存在肯定面である。たしかに、大乘仏教は、インドから中国を経て日本に伝播する過程で思想的に変容した。そのなかで、「真空妙有」という言葉にみられるように「空」は「有」の色彩を強めていく。しかし、龍樹の思想は変わらぬ根本として大乘仏教思想の基盤を成している。例えば、後に禅や真言密教に強い影響を及ぼした華嚴哲学の「理」について井筒俊彦は次のようにいう。

「妙有」的側面が脚光を浴びて前に現われ、「真空」的側面が背後の闇に隠れる場合、当然のことながら、「空」は、思想的に、強力な存在肯定的原理として機能しはじめます。「空」が、本来的には、否定性そのものであり、存在否定的であったことを、あたかも忘れてしまったかのように。すなわち、元来、存在「無」化のプロセスの終点として現成した「空」が、今度は、かぎりない存在エネルギーの創造的本源として、積極的に働きだすことになる。そのような形で、否定から肯定に向きを変え、「有」的原理に転換した「空」を、華嚴哲学は「理」と呼びます¹⁷。

これだけを読むと、中国華嚴が「空」を実体的な「有」にしてしまったように見えなくもない。しかし、井筒は「理」について次のようにも指摘する。

「無」が（「無」であるが故に）かえって「有」、 「空」が（「空」であるが故に）かえって「不空」、 「空」即「不空」という、常識的にはまことに奇妙な事態がここに起ってきます¹⁸。

¹⁷ 井筒俊彦『コスモスとアンチコスモス』（岩波書店、1989）、p. 36.

¹⁸ 井筒、前掲書、p. 37.

つまり、中国華嚴が「空」の存在肯定的側面を強調したのは事実であるが、存在肯定性と存在否定性の両面を併せ持つ「空」の両義的、矛盾的な捉え方はしっかりと保持している。

4. 「亀裂」と「充溢する空」

『小空経』には、あらゆる存在が否定されたところである「空」においても「余れるもの」が残るとあった。また、仏教はその最初期から「空」を非存在と同時に充実、充満、膨張と捉えてきた。もはや存在とはいえないような「余れるもの」とは、「空」の充満、膨張を支えている力そのものではないか。井筒は「空」に充満するその力のことを存在エネルギーとிட்டのだ。斎藤は「本書」で、その力に「過剰」という名を与える。その「過剰」を端緒に「世界の現象」がもたらされるのだが、そのためには「過剰」ゆえに「充満する空」に生じた「亀裂」が決定的な契機になるという。

世界が現象する事を可能にしているのは、実は力だけではない。力の内に、すなわち過剰の内部に、もはや「力ではないもの」が、すなわち力の「破れ」にして「亀裂」が孕まれることによってこそ、世界は現に在るところのものとなったのだ¹⁹。

この「空」がその充満の果てにみずからの内に孕んだ過剰こそが先の「亀裂」を、「破れ」を引き起こしたのだ²⁰。

「本書」は、「世界はただ在るだけで、別に現象しなくてもよかったのではないか²¹」という問いをめぐる徹底的な思考である。たしかに、「過剰」

¹⁹ 「本書」, p. 199.

²⁰ 斎藤慶典『心という場所』（勁草書房、2003）、p. 215.

²¹ 「本書」, pp. 18-19.

とか存在エネルギーと称するような力があるというだけでは、「世界の現象」の説明としては不十分だ。齋藤は「世界の現象」には以下が必要であるという。

- 「世界の現象」という事態のもとでは「現象するもの」と「現象を受け取るもの」が存立する。
- 「世界の現象」に先立って「現象するもの」が存在しているわけでもなければ、「現象を受け取るもの」が存在しているわけでもない。
- 「現象を受け取るもの」が「現象するもの」を「受け取る」とは、こちらへ向かって到来する動向とそれに対する逆向きの動向が衝突することによって可能となる。(何かが「見える」ためには、網膜が反射光線の行く手を遮らなくてはならない。何かが「聞こえる」ためには、鼓膜が大気の震動の前に立ちはだかなければならない。)²²

つまり、その「過剰」のゆえに「充満する空」に亀裂が生じて、「現象するもの」と「現象を受け取るもの」という分割が生ずる。何かが現象するには互いに逆向きの力が衝突しなければならない。一定方向の力で膨張する「充満する空」だけでは、そのような事態は生じない。力の衝突が生じるには、「充満する空」に力以外の何かが入り込む必要がある。これが「瞬間」において生起する「世界の現象」の根源的事態であり、そこから時間、空間が広がり「状態」が構成される。「空」はもはや「ただ在る」だけでなく、「亀裂」を生ずることによって現象へと溢れ出した。齋藤はこのような「空」を「充満する空」に対して「充溢する空²³」という。そして、齋藤は「充溢する空」の原因となった力以外の「亀裂」は「無」を

²² 「本書」, pp. 23-24.

²³ 「本書」, p. 173.

孕んでいるという。

時間や空間が成り立つためには、「いま」は「在る」が「さつき」は「なかった」, 「ここ」には「在る」が「あちら」には「ない」といった仕方では、「在る」のでは「ない(つまり「無」)」という契機が何らかのかたちで「存在(在る)」の内に入り込まなければならないのだ²⁴。

時間や空間で構成される私たちの世界＝「状態」は、「在る」のうちに「無」を孕んでいるのである。「世界の現象」の根源には、「無」を孕んだ「亀裂」がある。「過剰」という力は、「無」を孕みつつ、「充溢する空」という潜勢態²⁵をもたらす。潜勢態というのは未だ「状態」にならない、「状態」の手前で、時間・空間的に分節された「状態」(＝顕在態)に向かう趨勢である。そして「過剰」は、その力によってついには「状態」という顕在態をもたらすことになる。ただ在るだけの「空」が「無」を孕むことで、はじめて現象が溢れ出したことを考えれば、その展開形態である潜勢態としての「充溢する空」、そして仏教の「空」が、「有」と「無」の両

²⁴ 斎藤慶典『レヴィナス 無起源からの思考』(講談社, 2005), p. 42.

²⁵ 「本書」では、例えば p. 176 で「潜在態」という用語が用いられている。本稿では、顕在態に向かって赴く趨勢という意味に鑑みて「潜勢態」とした。斎藤も『心という場所』では「潜勢態」という言葉を以下のように記述している。

「この「潜勢態」すなわち「ヴィルチュアリテ(virtualité)という捉え方は、すでにその内に「顕在態」へと赴かんとする「趨勢」、つまり「力(vis)」の響きが聴き取られている。それは、すでに時間的＝空間的拡がりや押し開く「力」に充ち満ちているのだが、それにもかかわらずそれ自体ではいまだ何ものでもないもの、すなわち「充満する空」とでも言うべきものなのである。(中略)ところで「潜勢態」と「顕在態(energeia)」という概念対を導入して存在を考察したのは、『形而上学』のアリストテレスだった。そしてアリストテレスのこの「潜勢態」を、単なる論理的な「可能性(possibilité)」としてではなく、ある種の「力」の様態としての「ヴィルチュアリテ」として解釈したのは、ベルクソンに示唆を得たドゥルーズだった。」『心という場所』(勁草書房, 2003), pp. 277-278.

面を有する矛盾的事態であることや、時間と空間が「いま」は「在る」が「さつき」は「なかった」、 「ここ」には「在る」が「あちら」には「ない」といった仕方では「無」を孕んでいることは納得できよう。この点についても龍樹は同じ見方をしている。長尾の読みをみたい。

縁起の意味は、「これあればかれあり、これ生ずればかれ生ず……」という成句に示されるように、物はすべてなんらかの他により、他と相対的であるということである。たとえば左が考えられるとき右がありうるのであって、左は右に、右は左に相対的である。したがって左も右も、独立には存在せず、絶対的なそのもの自体、すなわち「自性」をもった実在ではない²⁶。

「縁起」の理論が相対的だというのは、斎藤の〈「いま」は「在る」が「さつき」は「なかった」、 「ここ」には「在る」が「あちら」には「ない」〉と同じ構図を示している。世俗つまり顕在態は、「縁起」 (=相対性) に基づいている。縁起の相対性において、例えば「右がある」というのは「左ではない」ことによる。それは「何かではない」ということによっているのだから、「無」(「ない」) が入り込まなければ成立しない。仏教哲学においても、潜勢態たる「空」がその内に「有」と「無」を含んでいる以上、その「空」と相即関係にある顕在態たる「縁起」に「無」が入り込むのは当然だ。では、仏教哲学において潜勢態以前、すなわち「充滿する空」から現象が溢れ出す契機である「無」を孕んだ原初の「亀裂」についてはどう見ているのだろうか。真言密教において、「世界の現象」の始点ともいべき存在の始原である大日如来を象徴する梵字は阿(a)字である。阿字について『岩波仏教辞典 第二版』には以下のようにある。

²⁶ 長尾, 前掲書, p. 296.

サンスクリット語では、a は全ての母音・子音の最初に位置し、文法的には否定を表す接頭辞として用いられる。これらをふまえて、阿字は一切の文字・言語の根源と考えられ、非・無などの義を有するとされる²⁷。

この説明は、真言密教に限ったものではなく、サンスクリット語に関する説明であるから、仏教全般において通ずる。「本書」の第1章に「現象を統べるもの——言葉」という題が付されているように、私たちの世界は言語によって分節されている。その世界の分節化の原点が阿字であるということ、阿字が「世界の現象」を産出する力、存在エネルギーを秘めているということではないか。一方で阿字は非・無を意味する。ということは、この阿字は現象をもたらす力と「無」を両義的に孕んでいるのでないか。別の言い方をすれば、「充滿する空」に「無」を孕んだ亀裂が生じた「瞬間」における、現象を統べる言語の原初の響きが阿字なのではないか。仏教の中で、このような阿字に関する考察を深めたのが密教であり、阿字の意味は「本不生」であるという。この「本不生」に関する興教大師覚鑿の解釈をみたい²⁸。

²⁷ 『岩波仏教辞典 第二版』(岩波書店, 1989), p. 8.

²⁸ 真言密教における阿字の解釈として、『大日経』の注釈書である『大日経疏』巻七(大正蔵三九, 六四九)に以下の文章がある。「阿字に三義あり。いわく不生の義、空の義、有の義なり。また梵本の阿字に本初の声あるは、もし本初あればすなわちこれ因縁の法なるが故に、名づけて有となす。また阿とはこれ無生の義。もし法因縁を攪つて成ずれば、すなわち自性あることなし。この故に空となす。また不生とはこれ一実の境界すなわちこれ中道なり。」有は「縁起」のこと。つまり龍樹の「縁起」と「空」の相即(二諦, 中道)として阿字を解している。龍樹の「縁起」は「無」を孕む相対性の論理であり、その「縁起」の潜勢態である「空」も「無」を孕んでいる点については既に述べた。『大日経疏』のこの記述は現象の起点である阿字という原初的姿においても「空」と「無」が共存する両義的構造を持っていることを示す。本論ではこれを「空」が「無」を孕むことによって原初の阿字が生じると理解した。この点について、本論の論脈に基づき検討するには、覚鑿の注釈がよりわかりやすいと考えてそれを引用した。

本とは本来という事なり。また自本なり、本性なり、本体なり、本源なり、本初なり、根本なり等という事なり。不とは空なり、無なり、非なり、遠離の義なり、断絶の義なり等という事なり。生とは生起という事なり。または発生なり、出生なり、有なり、在なり、存なり²⁹。

阿字は、「有」と「無」を、あるいは生起する力と断絶（「亀裂」）を両義的に孕んだ本初の姿と考えられるのではないか。さらに、このような阿字(a)の理解は、斎藤によるデリダの“différance”（「差延」）における“a”の理解に通じている。「差延」は、「遅延化」と「差異化」の両方の意味を併せ持ち、〈「いま」は「在る」が「さっき」は「なかった」、
「ここ」には「在る」が「あちら」には「ない」〉という「世界の現象」の構図の原初的な様態を表している。この構図に基づき現象した顕在態から潜勢態へと遡行し、さらにそれを極限まで推し進めることによって「世界の現象」の起点“a”に到達するのだ。だから斎藤は、その“a”が「秘された地点への開口部を隠し持っている³⁰」という。その「秘された地点」とは「無」のことだ。「充滿する空」に生じた「亀裂」とは、それが孕んでいる「無」への開口部なのだ。つまり、「空」の外部に「無」が接している。しかし、ここで考え直さなくてはならない。「空」の外部の「無」とは一体何だろうか。充滿する全体の否定として相対的な概念としての「無」を立てているだけならば、それは顕在態における言語的仮構（龍樹のいう相対的な「縁起」）にすぎないのではないか。こうして、「空」の外部を語った瞬間、「無」は「空」の内部に取り込まれてしまう。「空」の外部を、「世

²⁹ 覚鑊「阿字問答」（または「阿字秘釈」）中野達慧編、富田学純校訂『興教大師全集 下巻』（世相軒、1935）、pp. 1019-1020。書き下し文は筆者による。

³⁰ 斎藤慶典『デリダ なぜ「脱—構築」は正義なのか』（NHK出版、2006）、p. 24。

界の現象」の外部を語ろうとすると思考は空転してしまうのだ。それでも、斎藤は「空」の外部に「無」が接しているという。

そうだとすれば、思考は、「世界にもはや外部はない」と言うこともまた、できないのではないか。思考はここで自家撞着に陥り、出口の見出せない堂々巡りの中を空転しはじめる。だが、思考がもはや立ち行かず、破綻に瀕しているかのようなこの地点こそ、思考がもはやみずから力では捉えることのできないものに直面するところなのではないか。思考がここでふたたび直面したかに見えるものこそ、言葉の厳密な意味での「無」なのではないか。言葉の厳密な意味での「無」、といういまの言い方自体が、すでに破綻している。もし、それが「意味」を持つものなら、それは理解可能なものであり、理解可能なものは、言うまでもなく、世界の内部に位置している。したがって、ここで姿を見せたかに見える「無」は、もはや意味ではないのでなければならぬ。それは端的に、理解不能で無意味なものでなければならぬのだ³¹。

その決して理解しえない「無」とは、言い換えれば死のことであろう。私たちは自分の死を決して経験することはできないし、理解することもできない。「世界の現象」とは生のことであり、「無」とは死のことである。「世界の現象」あるいは生は、その外部に接する「無」あるいは死をその内に孕みつつ、阿字を原初の姿として潜勢態、顕在態へと展開していくのである。

5. 「享受」と「反復」

阿字（あるいはデリダの“a”）を起点に潜勢態、顕在態へと展開していく現象は「享受」を基本構造とする。前にも述べたように、「世界の現象」

³¹ 「本書」, pp. 178-179.

という事態のもとでは「現象するもの」と「現象を受け取るもの」が存立する。「世界の現象」とは、「現象を受け取るもの」が「現象するもの」を「受け取る」ことであり、それを可能にするのが「無」を孕んだ「亀裂」の発生であった。なお、「亀裂」は厳密に言えば「充滿する空」がもたらしたのではない。それを膨張、充滿させる力、すなわち「過剰」のゆえだ。その「過剰」が「亀裂」を生じさせ、そこから「世界の現象」が始まる。「世界の現象」に先立って、「状態」としての自己が「現象を受け取るもの」としてあるのではない。同様に「世界の現象」以前に「現象するもの」があるわけでもない。「本書」では次のようにいう。

存在の内に「過剰」が孕まれるのではない。存在の過剰が現象をもたらすのではないのだ。まったく逆に、さらなる現象することへと絶えずおのれを競り上げて熄まない過剰こそが、そもそも何かが「在る」ということを可能にするのである。すなわち、「在る」ということをそのようなものとしてはじめてあらわにするのであり、このあらわにすること、すなわちそのようなものとして姿を現わすこと、つまりは「現象すること」以前に、そのこととは独立に、何かが「在る」わけではないのだ。この「現象すること」の内ではじめて、現象する何ものかと、それを受け取る何ものかが、そのようなものとして姿を現わすのであり、「存在する」にいたるのである³²。

そして斎藤は、「世界の現象」は「享受」を基本原理とするという。その「享受」の基本メカニズムは次のようだ³³。この「世界の現象」において、「現象を受け取るもの」は「現象するもの」を快あるいは不快のいずれかというかたちで「享受」する。「享受」というのは「味わう」こ

³² 「本書」, pp. 194-195.

³³ 「本書」, pp. 26-29.

とだ。そこでは、快や不快という「感情」が発生する。逆にいえば、「感情」とは「現象するもの」が「現象を受け取るもの」に受け取られた、「享受」されたことの告知である。しかし考えてみると、そのような告知がなくてもよかったかもしれない。「感情」という告知がなかったとしても、「世界の現象」それ自体は達成されていたはずだ。それにもかかわらず、「感情」という告知がなされたのは「過剰」による。また「感情」も、それが現象している以上「現象するもの」である。それが「現象を受け取るもの」によって再度、「享受」される。ここに、現象の二重化が見られる。「過剰」は同様の仕方では、これを「反復」する。「世界の現象」は冪乗化されていくのである。その冪を高めた「反復」において、様々な「感情」が姿を現わす。「過剰」という力において、冪を高めつつ「享受」を「反復」していくのが「世界の現象」つまり生のありようなのだ。この「過剰」はその膨張する力ゆえに、「享受」の「反復」をやめようとはしない。冪を高めながら、貪欲に世界を深く味わい続ける。「過剰」が原初の「無」を孕んだ「亀裂」を生じさせ、「無」を孕みつつ両義的な「空」という潜勢態をもたらし、さらには「何かではない」という相対的な言語表現で統御された相対的な「縁起」の世界、つまり時間・空間を持った「状態」という顕在態を現象させていく。この「享受」と「反復」の基本構造も、仏教の中に見出せる。「受用身^{じゅうゆうしん}」という言葉があるのだが、「受用」とは「享受」を意味する。「受用身」についても『岩波仏教辞典 第二版』をみてみたい。

絶対の真理である^{ぼつしん}法身³⁴と、具体的な人間として衆生の眼前に現わ

³⁴ 仏教の解説書等において「絶対の真理」といった言葉が使われるときがあるが、仏教は形而上に絶対的實在(有)を措定しない。本論においても、法身大日如来を「充滿する空」に「無」を孕んだ「亀裂」が生じるという事態おける原初の阿字としている。それは単純な「有」ではなく、「有」と「無」の両義を含み、また静的な「状態」の言語で言表できない動的な出来事である。なお、斎藤もデリダの“a”について「差異の生起という出来事」としている。『デリダなぜ「脱—構築」は正義なのか』(NHK 出版, 2006), p. 20.

れる^{おうじん}応身（^{けしん}化身、^{へんげしん}変化身）とを媒介する位置にあり、仏陀となるための長期間の修行のあいだに積上げられてきた福德と智慧の果報として無量の功德を自ら享受し（自受用身）、また説法を通して衆生に享受せしめる（他受用身）二つの側面のことをいう³⁵。

真言密教において法身とは、大日如来すなわち阿字のことである。密教においては阿字を原点として、世界が様々に現象していくと考える（それを表現したのが曼荼羅である）のだが、その阿字からの展開の最初に「享受」をみているのである³⁶。「享受」は、「現象するもの」と「現象を受け取るもの」がなければ成立しない。そのためには、「充滿する空」に力以外の何か、すなわち「無」を孕んだ「亀裂」が生じる必要がある。だから、仏教においても「享受」を語っているということは、やはり「空」に「無」を孕んだ「亀裂」が生じていることを前提にしていると考えざるを得ない。その上で、受用身（「現象を受け取るもの」）は法身（「現象するもの」としての阿字）という原初の言葉を享受する（「自受用身」）。そして、それを衆生に語るという仕方でも「反復」することを通じて衆生に言葉を享受せしめ（「他受用身」）、衆生の世界という顕在態が現出する。空海は、『声字実相義』で「名の根本は法身を根源となす。彼より流出してようやく転じて世流布の言となる³⁷。」という。言語で分節された私たちの世界の原初の姿は阿字（法身）である。そこを起点として言語は「享受」と「反復」を幕乗的に繰り返しながら（「ようやく転じて」）、ついには日

³⁵ 『岩波仏教辞典 第二版』（岩波書店、1989）、p. 509。なおこの記述は三身説を前提としている。この後、阿字から世界が現象していく様相を、主に真言密教に基づき説明しているが、あえてここで三身説を引用したのは、「享受」ということが真言密教に限らず広く大乘仏教に通じていることを示すためである。その「享受」を基本構造としながら、現象が言語によって統べられているという哲学を構築したのが空海であった。

³⁶ 真言密教では四身説（自性法身、受用法身、変合法身、等流法身）をとる。受用身についての「享受」の意味は上記の三身説と同様に理解してよい。

³⁷ 『弘法大師空海全集 第二巻』（筑摩書房、1983）、pp. 277-278。

頃私たちが使っている言葉（「世流布の言葉」つまり顕在態の言葉）になるのだ³⁸。では、世流布の言となる以前、すなわち潜勢態ではいかなる事態が起っているのか。斎藤は、潜勢態である「空」に声が響きわたっているという。

「空」の中で、それに応じて「語ること」へと私を呼び出す召喚の声
が、静寂の内に響き渡るのだった³⁹。

阿字を起点として、「過剰」うちに「享受」と「反復」を繰り返すなかで、「空」に何等かの声が響き渡る。しかし、その声は「状態」における通常の言語には未だならない響きである。その響きとは「語られるべきもの」なのだ。「状態」としての私たちからすれば、まず、私があり、その私が何かを語っていると考えるのが常識的だ。ところが、そうではない。

私たちはしばしば、自分が語ったことが、「語られるべきもの」をそれに相応しい仕方ですべて語っていない経験をする。自分が言おうとしたことは、私が語るべきはずのことは、こんなことではなかったはずだ、と。このことはかえって、私が何ごとかを語り出すときには、すでに私は語るべきものが語り出されたのを聴いてしまっていることを示している。「語ること」は、いつもすでに「語られたこと」を語ること、すなわち「反復」なのである⁴⁰。

³⁸ 井筒俊彦はこの空海の言葉について「コトバの根本は法身を根源とする。この絶対的原点から流出し、展じ展じて遂に世流布のコトバ（世間一般に流通している普通の人間のコトバ）となるのだ」と解釈している。「意味分節論と空海」、『意味の深みへ』（岩波書店、1985）、p. 249。井筒の言う「展じ展じて」が「享受」と「反復」の冪乗的な繰り返しを指すと考える。

³⁹ 「本書」、p. 177。

⁴⁰ 「本書」、p. 90。

「世界の現象」に先立って「現象するもの」、「現象を受け取るもの」があるのではない。「世界の現象」に伴ってそれらは現象する。「語られるべきもの」を聴き取り、それに応答するという仕方です。「語られるべきもの」を通常の言語で語ることは、その事態こそが「語る者」たる自己の顕在態への現出であり、「状態」の出現である。だから、私たちが語る内容はつねに「空」に響き渡る声の「反復」である。しかし、それを通常の言語によって全て語り尽くすことはできない。「私が語るべきはずのことは、こんなことではなかったはずだ」ということは、しばしばある。だから、私たちは「空」に響く声に耳を傾け、それに応答し続ける。それは「享受」の「反復」である。しかし、「語られるべきもの」を十全に言い表すことができないため、それは決して終わらない。これは、まさに龍樹が行ったことではないか。龍樹は、世俗の言語によって「空」を語ることはできないとした一方で、「空」について、徹底的な思考をめぐらせ多くの著作を残した。言語以前の潜勢態である「空」を、言語によって論理的に説明し切ることができない。それにもかかわらず「空」に思考を向けて表現し続けることが仏教哲学の営みなのである。まさに龍樹は思考を「空」に向けて、「享受」を徹底的に「反復」したのである。

6. 言 語 と 墓

「空」に響き渡る声への応答が「世界の現象」をもたらす。それは言語によって書きとめられるということだ。斎藤は、それは何ものかの「死」と引き換えに実現するという。

世界は、まるで「死す」と引き換えのようにして姿を現わす、すなわち「書き」とめられるのだ。「死し」て「書き」とめられることを以って、世界は姿を現わす。「表現」ということが成就したのである⁴¹。

⁴¹ 「本書」, p. 229.

「瞬間」において「世界の現象」をもたらした何ものかは死ぬ、それと引き換えに「状態」としての世界が現れる。

何ものかが失われたことが明らかになるのは、すなわち何ものかが「死し」たことがあらわとなるのは、それが失われたものとして姿を現わすことによって以外ではない。つまり、何ものかの痕跡が遺されることによってのみなのだ。痕跡とは、もはやそこにはないものをそこにはないものとして示す〈そこにあるもの〉のことである。〈そこにある〉ことができるものは時間的・空間的な伸び広がりを何らかの仕方ですべて有していなければならないから、それは（「瞬間」ではなく）「状態」である。「状態」はそれを担う物質という死んだものを必要とする。死体はその端的な例だが、私たちのいわゆる「生身」の肉体といえども、それを「瞬間」における現出の相で捉えるかぎり、例外ではない。それが「生きている」という一定の「状態」として捉えられるのは、生がその完了の相の下で姿をあらわしたときを経由するほかないのだから、その（現出の）「瞬間」においてそれはすでに失われ、すなわち「死」んだのだ。この「死」と引き換えに姿を現わしたものが一定の時間の幅を持った「状態」としてそこに覆い被せられるからこそ、「生きている」ということが成り立つのである⁴²。

言語は時間的・空間的な「状態」に残された何ものかの「痕跡」である。斎藤はそれを「もはやそこにはないものをそこにはないものとして示す〈そこにあるもの〉のこと」という。それは死んだ何ものかの墓標といってよい。「世界の現象」は、墓標を残すということ、言い換えれば「死んだものを死んだものとする」営みによって成就するのだ。人間は言語と墓

⁴² 「本書」, pp. 229-230.

を持つことで人間になった⁴³。人間を除くいかなる動物も例外なく、言語と墓を持たない。墓や葬送儀礼は、死んだ人間を死者にするためのものだ。精神病理学者の渡辺哲夫は、死んだ者を死者にすることが、言語的分節（龍樹のいう「縁起」）という仕方での「世界の現象」に深く関わっていることを明らかにした⁴⁴。自己を自己として定立できない、つまり言語によって分節された顕在態（「状態」）を確立できない重篤な統合失調症の患者は、死者を死者として認識できない。それは、例えば以下のようだ。

おなかのなかに死んだ人がはいつてるんだよお！ おなかが苦しい！
苦しいよお！ 硬いものが崩れてゆくみたいなんだよお！……からのなかにドロドロしたものが流れている感じなんです⁴⁵。

そして渡辺は、「死者を死者とする」ことによって、現世の一切を分節する言語の網が彼岸から投げかけられる⁴⁶ という。言語によって構造化された世界、何ものかの死と引き換えに書きとめられた「状態」としての人間秩序は、墓標をつくること、死者を死者にする葬送によってもたらされるのだ。死んだ者は、すでにいない。しかし、私たちは「死者」という言葉、概念を持つ。それは、齋藤が示した「もはやそこにはないものを、そこにはないものとして示す〈そこにあるもの〉のこと」という「痕跡」としての言語の意味とぴったり重なる。「死者」は「いない」にもかかわらず、「死者」という言葉において「いる」。これは言語を用いること、墓をつくることの両方が、「空」が「無」を孕んだ「反復」という構図を共有しているということを示している。「世界の現象」の影には「無」あるいは死

⁴³ 今村仁司『貨幣とは何だろうか』（ちくま新書、1994）や養老孟司・齋藤磐根『脳と墓I ヒトはなぜ埋葬するのか』（弘文堂、1992）などに詳しい。

⁴⁴ 渡辺、前掲書、pp. 51-52.

⁴⁵ 渡辺、前掲書、p. 43.

⁴⁶ 渡辺、前掲書、p. 88.

の影が潜んでいる。龍樹がいったように、言語表現は「何かではない」という「縁起」によっている。斎藤はこれを〈「いま」は「在る」が「さつき」は「なかった」, 「ここ」には「在る」が「あちら」には「ない」〉という形式の言語表現によって時間的、空間的「状態」が構造化されているといった。そこで「ない」という「痕跡」には「無」の影が見て取れる。言い換えればそれは何か死した、あるいは何か葬られた「痕跡」なのである。それは、死者が死者として葬られた「痕跡」として墓をつくることと基本構造を共有している。龍樹の「空」に思考を向けて「享受」を「反復」する仏教哲学の営みは、言葉という墓標をつくり続けることにほかならない。それは、「死者を死者とする」葬送や墓をつくることと相同的なのだ。

7. 「空」と「慈悲」

「空」に響き渡る声の「反復」という仕方で「語ること」、それが「世界の現象」をもたらす。しかし、そのことだけを以って、「語ること」、「世界の現象」の契機が言い尽くされるわけではない。もう一つ重要なのは何者に向けて語るのかという点である。もし、何者にも向けられないというなら、そもそも「語る」必要はまったくない⁴⁷。普通に考えれば、その何者とは他人のことだろう。私たちは他人に語りかける。しかし、その何者かが「語ること」の契機になっているとするならば、それは「語ること」、すなわち顕在態に先行しているはずである。他人とは、顕在態において言語的に分節されたものだから、すでに語られたものである。「語ること」には決して先行していない。斎藤は、この何者かを他人と区別して「他者」という。そして「他者」が私を「語ること」へと呼び出す媒介をレヴィナスにならって「顔」という⁴⁸。

⁴⁷ 「本書」, pp. 144-145.

⁴⁸ 「本書」, p. 146.

私たちは通常、当然のことながら、他人の顔を特定の内容の下で捉える。それは友人の誰かの顔であつたり、見知らぬ行きずりの人の顔であつたりするのだが、それらはいずれも、そのように理解された「内容」において（「友人の誰それさん」として、「行きずりの人」として）捉えられている。だが、他者であるかぎりの他人は、はたしてそのようにして私に理解される「内容」に尽きてしまうのだろうか。他者が「何者」であるかは、いつも定まっているのだろうか。私はそれを余すことなく知りえないばかりか、他者自身においてすら、それが定まっているとは言い難いのではないか。私たちは自分に関してすら、こんな側面があつたかと驚くことが、決して稀ではないのだ⁴⁹。

私たちは自分自身が何者なのか分かっているようで分かっていない。「自分とは何者か」について答えるとき、それは言語によってなされる。私たちの語ることは、「語られるべきもの」の「反復」なのだが、「語られるべきもの」を語り尽くすことはできない。そうであるなら、他人のことを言語によって理解し切れるはずがない。私が対峙する他人は、決して言語で表わされた「内容」に回収されない。龍樹が明らかにしたように「内容」は言語による仮構である。他人も「過剰」によって、「充溢する空」からもたらされたものだから、「内容」以上の何かである。そして、「内容」に回収されない他人の「顔」である以上、「顔」も「内容」以上の何かを含んでいる。斎藤は「顔」を「痕跡」であるという⁵⁰。「痕跡」とは「もはやそこにはないものをそこにはないものとして示す〈そこにあるもの〉のこと」であつた。例えば、言語は「痕跡」である。それは「無」を孕んだ「空」に響く声の「反復」であり、その声への応答だ。世俗の言語は「無い」という表現形式（龍樹の「縁起」）に基づく。それは「空」に孕ま

⁴⁹ 「本書」, p. 148.

⁵⁰ 「本書」, p. 146.

れた「無」の影である。「痕跡」には「空」の外部に接する決して語りえぬ「無」の影がつきまとうのである。「語ること」以前において「語ること」の方向性を与える「顔」は、「過剰」の冪乗的な「反復」によって到来した「痕跡」である。「痕跡」であるがゆえに「無」の影を宿している。一方で、「顔」は、他人の「顔」として思い浮かべることができる。「顔」とは「内容」としての「顔」という側面を持ちつつ、そこに回収しきれぬ「無」の影を含んだ両義的なものだ。その「顔」が応答を要求する。そうして語りだす者として私が現われる。

ひとたび「顔」に出会ってしまったなら、もはや私はいかにしても、この「顔」に応答しないわけにはいかないのである。すなわち、それへと向かわざるをえないのだ。たとえ無視するとしても、それは、私とその他人を拒絶し・遠ざけるという仕方で、当の他人に応答したことにしかならないからである。この不可避の応答の中ではじめて、私は自分が何者であるかを、つまり、かくかくしかじかの振る舞いをする者であることを、自・他に対してあらわにする。このときはじめて、私は自分が何者であるかを、その成立の現場に立ち会う仕方で知るにいたるのである。そうだとすれば、この応答は、私が私であることの根本に横たわる事態であることになる⁵¹。

「空」に響く声の「反復」である私たちの言葉は、「顔」に向けられる。しかし、その語った内容は、「語られるべきもの」を十分に反映しきらないことを既にみた。だから「顔」を媒介にした「他者」への語りは常に不十分なものにとどまる。それは終ることがない。

「語られたもの」は、それが「語られたもの」であるかぎり、いつ

⁵¹ 「本書」, pp. 150-151.

もすでに不適切で不十分なものとして、当の他者の名の下に異議を申し立てられている。かくして、絶えず新たに「語ること」へと私は差し戻されざるをえない。私に課せられる責任は「果てなき責任」、無限責任なのである⁵²。

こうして、「充滿する空」に「亀裂」を生じさせた「過剰」は、「顔」を介して果てしなき語りを生起させていく。斎藤はこの「顔」への応答、責任に「愛」あるいは「倫理」の名を与える⁵³。ここで、注目すべきは、「享受」から「愛」あるいは「倫理」への方向転換である。

「愛」とは、自己中心化のはたらき以外の何ものでもない私（享受の主体である私）が、つまりはすべてが「私へ・私（自己）のために (pour moi, pour soi) であるような存在が、その存在の全動向を挙げて「他者へ・他者のために (pour l'autre)」へと方向を転換すること、「私のために」から「他者のために」への転倒＝逆転のことなのだ⁵⁴。

ここで、仏教に目を向けてみたい。大乘仏教思想を支える大きな柱は「空」と「慈悲」であるといわれる。「空」についてはこれまで述べてきた。「慈悲」についても『岩波仏教辞典 第二版』をみたい。

慈悲は（中略）大乘仏教になるとさらに強調される。そこでは仏と同じ慈悲にもとづく利他行が修行者の全員に要求される。（中略）その究極は自己の悟りよりも衆生の救済を先とする点にあるとされる。さらに、大乘では慈悲の根拠を空性に求める⁵⁵。

⁵² 「本書」, p. 163.

⁵³ 「本書」, p. 151, p. 185.

⁵⁴ 「本書」, p. 203.

⁵⁵ 『岩波仏教辞典 第二版』(岩波書店, 1989), p. 452.

まず、自己よりも衆生を優先するという面は、「私のために」であるような存在が、その存在の全動向を挙げて「他者のために」へと方向転換することではないか。「空」を徹底的に思考する仏教哲学はまさに「享受」の反復であった。同時に大乘仏教では、その「享受」する自己が、「他者」のためへと方向転換する。この方向転換を「廻向」というのではないか。それは、自らの修行の功德を他者へと振り向けることだ。その振り向ける先は、他人ではなく「他者」である。なぜなら、大乘仏教では「慈悲」の根拠を「空」に求めるからだ。「空」を根拠とするならば「慈悲」は、「内容」に回収された「他人」ではなく潜勢態としての面も併せ持つ「顔」を媒介に「他者」へと向けられるはずだろう。もちろん、それは顕在態としての「他人」に対して何かを与えるような利他行を決して妨げるものではない。ところで、「顔」を持つのは他人だけではない。死者も「顔」を持つ。むしろ、「痕跡」である「顔」は「無」の影を宿すのだから、もっとも根源的には「顔」とは死者の「顔」である。人間が人間になったのは、言語と墓を作る（換言すれば「死者を死者とする」）ことに基づく。そうであるならば、私が私として語りだす、つまり「現象すること」の契機である「顔」が根源的に死者の「顔」であっても不思議ではない。

「顔」の到来に立ち会ってしまう者、そこにあの「幽霊」を見てしまう者、それが「人間」なのではないか⁵⁶。

私たちは、親しい死者の「顔」を思い浮かべることができる。その「顔」は、私たちに応答を求めている。その声は「空」に響き渡っているのだ。それに応答することによって、「世界の現象」がもたらされる。渡辺はそのことを以下のように語っている。

⁵⁶ 斎藤慶典『レヴィナス 無起源からの思考』（講談社、2005）、p. 101.

生者たる主体が自己限定するのではない。死者たちの言葉の力によって限定されて、主体にしてもらっているのである。このとき死者たちの「顔」との交流あるいは対話もまた限定に寄与するところ大であろう⁵⁷。

死者を死者とした証である墓（あるいは仏壇の位牌なども含めてよい）の前で、死者の「顔」を媒介にして「空」に響き渡る声に耳を傾け、それに応答することが、「世界の現象」に深く関っている。「世界の現象」の原初の「亀裂」は、「充滿する空」が「無」を孕むことで生じた。「世界の現象」が、その「無」を孕んだ亀裂に始まる幕乗的な享受の「反復」である以上、それは常に「無」を含んでいる。だから私たちは死や死者という概念を持っている。そう考えると、死者の「顔」を媒介にして「空」に響く声とは、死者の声なのではないか。おそらく、法事や墓参は死者の声を聞く場なのである。それは、「空」に響く声に応答するという仕方で現象の「享受」を反復することにほかならず、それは決して終わることはない。一方、「空」に響き渡る声の「反復」、「享受」である私たちの言葉は、「無」の影である死者の「顔」へと向けられる。仏事で故人の冥福を祈ることを廻向というが、それは、まさにこの方向転換のことを指しているのではないか。斎藤は、この方向転換、「他者のために」ということを「愛」あるいは「倫理」といった。それは、死者の声を聴くこと、言葉を死者に向けること、つまり喪の作業と同じ構造をしている。

愛のありようは、その向かう先（かつ、その発出の源泉）がつねにすでに不在であるがゆえに、すなわち現実に存在するものとして確証できないゆえに、決して明ける（終わる）ことのない「喪」の作業に似てはいないか⁵⁸。

⁵⁷ 渡辺、前掲書、p.95.

⁵⁸ 「本書」、p.218.

「愛」や「喪」とは、決して語りえぬ「無」あるいは「死」に対して身を曝し続けること、「顔」を媒介にして「空」に響きわたる声に応答し続けることである。それが、霧を高めつつ新しい自己として再生し続ける生のありようなのではないか。それは、語りつくせぬ「空」とそれに基づく「慈悲」を思考し続けてきた大乘仏教が行ってきたことだと思う。仏教哲学は、「有」と「無」を矛盾的に抱える「空」を徹底的に思考するが、その思考は空転し続けているかにみえる。その営みは、「空」が決して理解できない「無」あるいは「死」と接していることを感受してきたのではないか。それは「過剰」のうちでの「反復」にほかならない。大乘仏教の哲学がそのような仕方的思考を紡ぎ続けることで、葬式仏教の哲学ともいうべきものが見えてくるのではないか。