

西谷啓治のいけばな論： いけ手と切り花が一つになる

柳川太希

序

西谷啓治（1900–1990）は西田幾多郎（1870–1945）に師事し、『根源的主体性の哲学』や『ニヒリズム』などの著作を残した哲学者である。彼の著作の中でいけばなについて述べている6000字程度の「エッセイ」のような文章がある（西谷啓治「生花について」『西谷啓治著作集 第20巻』創文社、1990年、212–219頁（初出：1953年）¹）。

西谷のこのいけばな論を扱う先行研究は、大橋良介（1986）と佐々木徹（1992）のものがある。大橋は自らの主張する「切れ」を説明する際に、佐々木は西谷の芸術観の大枠を議論する際にこの文章に軽く触れる程度で、両者とも「生花について」そのものの理解を目指してはいない。

これまで西谷のいけばな論が研究の主題とされてこなかったのには大きく2つの理由が想定される。第一の理由は西谷研究の専門家がいけばなに通じていないため、第二の理由はいけばな研究者が西谷のいけばな論の存在を知らないため、ないし西谷の文章をその難解さゆえに読解するのが困難なためである。特に後者の理由では、「生花について」で西谷独自の用語が十分説明されておらず、この文章のみで理解が完結しないことが考えられる。

このように西谷のいけばな論が研究の主題として取り上げられてこなかったという理由から、研究に値しないと判断してはならない。いけばな研究は歴史研究と理論研究に大別されるが、理論研究の蓄積は歴史研究の蓄積に比べると少ない。そのため、理論研究の発展に貢献する可能性を持つ西谷のいけばな論を、忘却の淵からすくい上げて再検討する必要がある。

そこで本稿は、西谷のこのいけばな論そのものを主題とし、西谷の文章全体を解釈すると

1 なお、西谷においては「生花」と記されているが、本文を読む限り、これは江戸期に生まれた特定の形態を指すのではなく、現代においてジャンルの呼称として人口に膾炙している「いけばな」のことである。したがって、本稿ではもとの「生花」から「いけばな」へと置き換えて述べることにする。

ともに、その妥当性を制作の現場で検証することを目的とする。そのために、以下の手順・方法で進めていきたい。第1節では、西谷の文章の主に前半部分において西谷の論をその内部で理解することを目指す。第2節では、西谷の文章の主に後半部分において複数回出てくる「空」ないし「空の場」の概念に着目して、西谷の他の著作を用いながら理解することを目指す。第3節では、その「空の場」においていけ手と切り花がどのような関係を持ちながらその切り花の美を高めていくのかを²、西谷の他の著作を用いながら解釈することで、西谷のいけばな論の体系的な理解を目指す。そして第4節では、実践者としての経験を踏まえつつ³、西谷のいけばな論を制作の現場で考察することで、実践に即した理論であるかを検証する。

第1節 根から切り離されることで死という本質を顕わにする

本節では、西谷の文章の主に前半部分を見ていく⁴。西谷は留学を終えて帰国したとき、日本のあらゆるものを「半ば異邦人の眼をもつて見る」(20-212) 状態であったという。西谷は「さういふ心の状態のうちで、訪れた家々に活けてあつた生花 [いけばな] の美しさが、思ひもかけぬ強さをもつて迫つて来た」(20-212) と回想する。いけばなは西谷に眼を拭わせるような驚きを与えるものであった。西谷によれば、そのいけばなは美術作品や工芸作品と異なる「全く別の精神から誕生してゐるやうな一つの藝術」(20-212) である。このいけばなと美術作品ないし工芸作品との間において、西谷は「すべて時間の運命のうちにある」(20-213)、つまり死へ向かう有限の時間のうちにあることは事実だとしながら、そのあり方において相違があるとする。前者のいけばなの場合⁵、それは「一分のすき間もなく時へ重ね合されたあり方である」(20-213)。換言すれば、「自らの存在の時間性になり切つたあり方である」(20-213)。これは時間が有限であることを受け入れ、時間の流れに従って成長したり老衰したりすることを意味する。一方、後者の美術作品ないし工芸作品の場合、「それらのもののあり方には「時」への抵抗が含まれてゐる。時の移ろひを拂ひのけて、どこまでも踏み留まらうと欲するかのような、持続への意志が現はれてゐる」(20-213)。換言すれば、「時のうちで時を撥ねのけようとするやうなあり方」(20-213) である。これは時間の

- 2 本稿全体としては、枝ないし茎を付けたまま切り取った花を「切り花」、それをいける人間を「いけ手」と称する。これは西谷の用語と異なるため、西谷の用語が出てきたところで再度述べる。
- 3 私は2012年に草月流でいけばなを始めた。この草月流の基本となるいけ方は、水盤などの底が平らな花器に剣山を置いていける盛花と、筒や壺などの高さのある花器に剣山などの道具を使わずにいける投入である。私の実践経験は切り花を用いた盛花と投入のいけ方から出発して、現在は切り花以外の素材も扱いつつながら稽古を積んでいる。
- 4 本稿における西谷の著作の引用は、西谷研究の慣習に従い、『西谷啓治著作集』創文社から(巻数-頁数)で示す。使用する巻と題は以下の通りである。第10巻『宗教とは何か』、第20巻『随想 I (風のこころ)』。なお、『宗教とは何か』の緒言で「本書では、「空」とか「業」とかいふやうな、佛教における基本概念を問題にしてゐる」(10-5)とあるように、西谷は仏教語をもとにしているため、読みは仏教的なものに従うことにする。西谷自身はいちいち仮名を振っていないが、引用箇所特定の用語がある場合は初出のところで私が仮名を振ることにする。
- 5 西谷は「生花 [いけばな] に映されてゐる人間の心境」(20-213) もいけばなと同様のあり方だとしているが、本節ではまず「人工物」としてのいけばなと美術作品ないし工芸作品との比較に焦点を当て、このいけばなに映されている人間の心境については第3節で詳述する。

流れに逆らい、自らの状態を保って老衰を防ごうとすることを意味する。西谷は、ここでは双方とも「人工物」であるという共通点を土台に、双方のあり方の相違について述べている。

西谷は次に、上記のあり方の対比に則りながら、今度は自然の花とそこから切られた花（ないしいけられた花）との相違に議論を移す。西谷によれば、いけばなの場合、時を撥ねのけようとするあり方から時へ重ね合わされたあり方へと人間が「花や枝を切る」(20-214) ことで移される⁶。こうした花や枝も切られる以前、すなわち「地から生えてゐる自然のあり方」(20-214) においては、美術作品や工芸作品と同様に、時のうちで時を撥ねのけようとするあり方をしている。自然の花は、「いはば自身のうちに働く滅びの重力に抗つて、あたかも時の移ろひを追ひ抜かうとするかのやうに、先へ先へと自分自身から抜け出し、自分自身の前へ自分を投げてゐる」(20-214)。換言すれば、未来を求めて自らを前へ投げている。これは、西谷がキクやユリなどの多年生の植物に見られるように、枯れても再生する特徴を念頭に置いていると思われる。しかし、西谷によれば「彼等〔自然の花〕は、さうすることによつて時を超えることは出来ない」(20-214)。なぜなら、そうすることが「彼等の存在を貫く時間の移ろひに外ならないからである」(20-214)。それは「草木ばかりでなく、人間においても、すべて自然の「生」はさういふものである」(20-214)。

では、いけばなの場合はどうだろうか。西谷の言葉を引用してみよう。

生花〔いけばな〕に現はれてゐるのは、まさしくかかる自然の「生」が断ち切られたあり方である。野や庭にある花は、やがて枯れつつ實を結び、子孫を残さうとしてゐる。それは自然的な生の意欲のうちにある。ところが、生けられた花は、さういふ意欲を断念せしめられた花である。それはむしろ「死」の世界に移され、「死」のうちに立つてゐる。時を撥ねのけようとする「生」としてのあり方から切り離されて、本質的に時とその儚さのうちへ移されてゐる。本質的にと言つたのは、自然の生が、時間性を本質としながら、その自らの本質にそむき、その本質を蔽ひ隠し、あたかも時を抜け出ようとするかのやうにして現存してゐるのに對して、根を切られた花は、一舉にしてその本来の本質たる「時」の運命のうちへ還されるからである。それは花の自然の生ではない。花は自分でさうなることは出来ない。ただ人間の戯れが、花の自然的な意欲に反して、花をそこへ強制したのである。然もそれによつて、花がそれ自身の蔽ひ隠された本質に立たしめられ、その本質を顯はにするのである。(20-214-215)

一方のあり方は、持続への意志ないし自然的な生の意欲でもって死という本質に背く。他方のあり方は、自然の「生」が断ち切れ、その死という本質に立たしめられることで、その本質を顕わにする。後者について述べられているのが、いけられた花ないし根を切られた花のあり方である。西谷は両者を同一視しているが、実際はそうではない。順番的には、根を切られた花が、人間によっていけられることでいけられた花になる。ここで西谷が、根を切られた花と人間との間でどのような制作がなされていけられた花になるかに言及していない

6 西谷のいけばな論は、鑑賞者の立場から成果物を見て、そこから制作の過程に言及していく道筋を辿っていることを付言しておきたい。

ことがわかる。そうすると西谷が、根を切られた時点ですでにその花が特別な存在を獲得していることに重点を置いていることがわかる。西谷において、自然にあって持続への意志ないし生の意欲を持っていた野や庭にある花は、人間の戯れによって根を切られることで、それらの意志ないし意欲が断ち切られた状態へと移される。そして、根を切られた花は、滅びの重力に抗えなくなると同時に、未来を求めて自らを前へ投げられなくなり、自らの覆い隠された死という本質に立たしめられ、その本質を顕わにする。しかし、その本質たる時間性は、生成過程ないし変化を意味するのではない。そうではなく、その時間性は始まりも終わりもない現在という、無時間的な瞬間ないし永遠を意味する。実際、西谷は以下のように述べている。

生を切られた死、存在可能を断たれた無——それは単なる自然的な死ではない。花の自然的な死は枯凋であるが、生花〔いけばな〕は凋れる前に捨てられねばならぬ。併し生きながら切られた花の「死」は、自然の生を超え、時の成立を超えて、瞬間としての新しい生へ移されることである。その「無」は、時のうちにおける「永遠」の假現^{かげん}としての新しい存在可能を獲得することである。(20-215、仮名柳川)

この箇所から、西谷が根を切られた花（以下この根を切られた花のことを「切り花」と呼ぶ）の変化ないし移ろいを念頭に置いておらず、無時間的な瞬間から永遠を引き出そうしていることが窺える。西谷のいけばな観において、人間が花や枝を切るとき、その花が盛りの状態であることが前提とされている。切り花であっても、実際は水を与えればそこからさらに成長する可能性があり、蕾の状態であればそこから花を咲かす可能性があるにもかかわらず、西谷はこの切り花がいけられた後、「凋れる前に捨てられねばならぬ」と述べているように、切り花の変化を念頭に置いていない。つまり、西谷は切り花の実際の変化を重視する立場ではなく、盛りという特定の瞬間を重視して、それを永遠化しようとする立場を取っている⁷。したがって、西谷にとっていけばなとは、人間の戯れによって野や庭にある花の変化を止めることである⁸。そして、そこに現れた「死」から、始まりも終わりもない現在という、無時間的な瞬間ないし永遠を意味する新しい生を獲得する。なお、その姿が「假現」だとされていることについては次節以降で検討したい。

まとめよう。西谷におけるいけばなとは、持続への意志ないし生への意欲をもって死とい

7 ここで立場と述べるのは、双方が排他的なわけではないものの、どの部分に焦点を当てるかが態度の表明になっているためである。それはつまり、切り取る時の特定の瞬間に焦点を当てるか、あるいは切り花そのものの変化に焦点を当てるか、という問題である。後者の立場を取る代表的な言説が未生流笹岡の笹岡隆甫である。笹岡は以下のように述べる。「いけばなに最高の瞬間はありません。いけあげた瞬間が完成ではなく、盛りだけを愛するのでもありません。人の命は老若男女を問わず等しくかけがえのないものだと考えた日本人は、花の命を自分自身の命と重ね合わせ、そのすべての瞬間を等しく慈しんできたのです」(笹岡隆甫(2011)24頁)。笹岡が述べているのはいけられた花のことで、いけ手の手が加わった後であることに注意が必要だが、このように笹岡は、特定の瞬間を重視するのではなく、移ろいゆくすべての瞬間を重視する立場を取っている。

8 西谷のこの発想はプリザーブドフラワーに近いかもしれない。というのも、プリザーブドフラワーは特殊な処理をすることで水がなくても枯れないようにするので、特定の瞬間を固定化しようとする西谷の発想と通ずるものがあるからである。

う本質に背いている自然にある花を、人間の戯れによって根から切り離し、それまで覆い隠されていたその本質を顕わにしてその瞬間を永遠化する営為である。このあり方の転換が、美術作品や工芸作品といった諸芸術と異なるいけばなの特徴である。

第2節 空を開くことで永遠の仮現として現前する

本節では、西谷の文章の主に後半部分を見ていき、特に西谷における「空」ないし「空の場」の概念に着目し、西谷の他の著作を用いながら理解することを目指す。先に西谷は、自然にある花が人間の戯れによって切られることでそれまでのあり方から別のあり方へ転ずると述べていたが、西谷によれば「その切るといふ作用によつて、花や草の存在の根底に潜む「空」が開かれ顯はにされ、そして花や草は、「空」に立つ存在として、時のうちでの永遠の仮現となる」(20-216)。前節で見たように、西谷において、人間の戯れによって切り花になるとき、持続への意志や生への意欲が断たれてそれまで覆い隠されていた死という本質が顕わにされるが、そのとき根底に潜む「空」が開かれ顕わにされる。つまり、切り花になるとき、死という本質と「空」が顕わになるのである。そうすると、まずは死と「空」との間に一定の関係を見て取ることができる。

もう少し西谷の文章における「空」の使用を見ておきたい。西谷によれば、「花はその[置かれる]空間のうちで、あたかも「無」から出現してゐるかのやうに、「空」を漂はせながら肅然と存在してゐる」(20-216)。ここで述べられている「花」は、西谷の言う「生けられた花」のことである。切り花は持続への意志ないし生への意欲を断ち切れ、死という本質と「空」が顕わになった花である。その切り花がいけられて特定の空間に設えられたとき、その「生けられた花」があたかも「無」から出現しているかのように「空」を漂わせながら肅然と存在している。この「無」とは、第一に切り花が自然の生とその生の文脈から切り離されること、第二にその切り花が場所を変えて設えられることで元の場所との関係が断たれること、という元の文脈ないし関係から断たれた無であることを意味する。

では、西谷における「空」とは何か。西谷は「生花について」ではそのことについてこれ以上詳しく扱っていないため、西谷の他の著作に手がかりを求めると。西谷は『宗教とは何か』において、以下のように述べている⁹。

空の場に於ては到る所に中心があり、あらゆるものはそれぞれその「中」的な、非對象的な自體性に於て、一つの絶對的中心である。その限り自己は、空の場に於ては、いはゆる自我或は主體としての「自己」の如くに自己中心的であることは出来ない。寧ろそ

9 なお、本稿は西谷のいけばな論の十全な理解が目的であるため、本稿で依拠する西谷の「空」に関する文献は、「生花について」の初出である1953年に近いものを採用する。西谷はこの「空」の概念を最晩年まで扱い続けている。小野真によれば、西谷哲学において「その中心テーマである「空」を捉える視点は中期(『宗教とは何か』、とりわけ論文「空の立場」)と後期(再晩年の論文「空と即」)ではやや異なっている」(小野(2003) 535頁)。「空と即」が発表された1981年は「生花について」の執筆から28年が経過しているため、本稿で依拠するのは適当でないと判断し、本稿では『宗教とは何か』(初出：1961年)を用いることにする。

の自己中心性の絶対的否定にこそ空の場が開けるのである。(10-178)

この引用箇所の議論は、あくまで人間におけるものだが切り花にも適用できる。空が場であるのは、それがあの手続きを踏むことで到達することのできる境地だからである。野や庭にある花の場合、人間に切られて切り花となることで空の場へ至り、空が開かれ顕わにされる。その空の場において、それぞれのものはそれ自身のもとにあるという意味で、自体的・非対象的なあり方をしている。また、「中」とは、周辺でない中心において「もの」があるがままに、しかも外から触れることを許さない仕方で、自らを定立している自体的あり方を意味する¹⁰。人間の場合、空の場へは西谷の言う「虚無」を経由して行き着く。「虚無」は存在の根柢に潜むが、それは「有の側から表象された無、有に対する無、相対無である」(10-139、仮名柳川)。我々は通常、有を単に有だけとしてみる立場、有に囚われた立場に立っている。その立場が破れて否定されれば、そこに虚無が現れる。そして今度はその虚無の立場において、無を単に無だけとしてみる立場、無に囚われた立場に立つ。つまり、無はやはりまだ無なる「もの」として表象される痕跡が残っている¹¹。したがって、その無はさらに否定されるべき立場であり、この二重の囚われを脱した立場として空の場が開かれる¹²。ここで西谷における「絶対」と「相対」との関係が問題になる。通常の使用では比較ないし関係するものの有無で両者を区別する。しかし、この区別における絶対は否定概念であり、否定である限り真の絶対ではない。西谷はこのことを踏まえて、絶対的否定が同時に「大きな肯定」(10-155)だと述べている。つまり、西谷において「絶対」は「相対」の対義語というより、むしろ「相対」を乗り越えたところにある、ある種の境地を開くことを意味する。その境地が空の場である。この空の場において、あらゆるものは一つの絶対的中心であるが、それはいわゆる自我ないし主体としての「自己」のように自己中心的なものではない。自己意識的な自我も、客体と相対する主体も、それ自体としてあるわけではない。こうした自己が絶対的に(つまり段階を経て)否定されて空の場が開かれることで、それ自体としてあることができる。野や庭にある花が空の場へ至るには、持続への意志や生への意欲があってはならない。そうした意志や意欲は人間の戯れによって断ち切れ、死という本質が顕わになりその自己中心性が絶対的に否定されることによって空の場が開ける。そうすることで、切り花はいけられる空間において、空を漂わせながら肅然と存在する。ただし、人間の場合と異なり、切り花は虚無の場を経ることなく直接空の場へ至る。

ここで、前節で積み残した「假現」について言及したい。西谷は『宗教とは何か』で以下のように述べている。

10 10-148を参照した。なお、西谷における「中」の概念について、松丸壽雄は『『宗教とは何か』においては、所謂天台の空仮中の三諦の理論に関わって言及された概念ではあるが(しかし龍樹の『中論』にもそれに関連する記述がある)、それに囚われることなく、あくまで西谷の思索の脈絡上で理解しておいた方が良いでしょう』(松丸(2012)79頁)と述べる。その上で、松丸は、「空と有との二重性あるいは重ね合わせにある「もの」の有り方は、空と仮との重ね合わせとしての「中」という性格をしていると、西谷は捉えたのである」(同上、80頁)と西谷の「中」概念の理解を示している。

11 西谷は、西洋における無の思想ないしニヒリズムが無を存在に対する否定概念として単に存在に対立せしめるという考え方を脱していないと指摘している(10-108参照)。

12 10-108-109を参照した。

有が空と一つにのみ有であるといふことは、有がその根柢から「假」の性格をもつといふことを意味し、有るものがすべて本質的に假現であるといふことを意味する。併しまた、それが普通に「もの」の實在性とか、實有とかいはれるもの（例へば實體）以上に眞實な有であるといふことをも意味する。即ち「もの」がそれ自身のもとにある如き根源的な有り方であり、そしてそれが、有るがままの「もの」自體である。それ故、その根源的な有り方がそのまま假現であり、「もの」自體がそのまま現象である。従つて假現といつても、それとは別に實有なるものがあつて、それが假りの姿を現じてゐるといふのではない。現ずるものなくして現ずる故にこそ、その「現」が根源的に實のままで假、假のままで實なのである。（10-146-147、仮名柳川）

有と空が結びつく難解さは我々に段階を経て理解することを要求する。先に述べたように、西谷の言う空の場へは、切り花の場合直接至るものの、人間の場合虚無を経由して行き着く。虚無は「無化」(Nichtung) の場」(10-140) であり、有の側から表象された無、有に対する無といった相対無である。それに対して、空は「有化」(Ichtung) の場」(10-140) であり、相対的な相であった虚無の場から絶対的な相である有を回復する。そのため、有が空と一つなのである。つまり、「もの」自身のもとにある「もの」それ自体、ないしあるがままの「もの」そのものが空と一つなのである。その空と一つである有は空の場においてその根柢から「假」として現前する。換言すれば、有るものが実際に存在することが同時に「假」の性格をもつ。「もの」が如実なままで「假現」であり、あるがままの「もの」自體として現象する。ここで言われている「もの」自體と現象はカントにおけるそれらとは意味を異にする。ここでの「もの」は「もの」自身のもとにあるその自體的ないし根源的なあり方であり、実際に現存する本来の「もの」それ自体である¹³。それは絶対的な無と一つに現成する最も有らしい有である。こうした事態が空の場において成り立つ。有が空と一つで、その空の場においてその有が假のままで実である。「我々が事物のありのままのあり方にふれるといふこと、つまり事物が事物自身に於てあるといふ事物のもとで、實在的に事物にふれるといふことは、意識の場では不可能である」(10-13-14)。意識が捉えたものは本当の有ではなく、有はそれ自体として存在している。それが空の場において存在しているゆえに「假」なのである。切り花の場合、切り花は死という本質とともに「空」が開かれ顕わにされ、「空」に立つ存在として「空」を漂わせるが、それは空っぽの空ではなく有と結びつくことでその根柢から「假」の性格を持ち、切り花があるがままの切り花自體であるところにおいて眞に仮現的なのである。

このようにして、空の場におけるいけばなについて、西谷は以下のように述べる。

生花 [いけばな] の美はたかだか数日で消える美、その代りまた手輕に創造できる美である。美といふもののもつ儂なさ或いは假現性が昇華された如き、その冪^{べき}において高次化された如き美である。(…) その冪を高められた儂なさが同時に「永遠」の假現である。それは有限性が有限性自身に徹底することによつて「永遠」の象徴となることであ

13 10-156を参照した。

る。「時」が「時」自身になり切ることによつて、生滅を超えた瞬間を現はし出すことである。(20-216)

西谷は野や庭にある花の美と、そこから切り取られて数日で消える美との累乗によって、より高次化された美を追求すると述べる。つまり瞬間という有限性を徹底することで永遠の象徴となり、生滅を超えた瞬間が出現する。西谷が「手軽に創造できる美」だと述べるのは、野や庭にある花にはすでに美が備わっており、そこから美を掛けていくことができるためである。そして、その美の累乗の過程が切り花における特定の瞬間を永遠化する過程であり、その儚さないし仮現性が追求されていくことで有限性が徹底され、仮のまま実、すなわち生滅を超えた瞬間として現ずる¹⁴。このように西谷においては、野や庭にある花を切ってきて花瓶に単に挿すのではなく、美と美の累乗によって純化された積としての美を求めるわけだが、その掛け算は1回に留まる。しかし、後に検討するように西谷の文章を読解すれば、その掛け算は複数回あると理解すべきであろう。詳しくは次節以降で検討したい。

最後に西谷がこれまで述べてきたあり方の対比をどうまとめたかを確認しよう。西谷は以上の考察を通じて「全く異つた精神的境位に立つ、藝術の二方向」(20-216)が考えられると述べる。それは「直接に「生」に立つ藝術と、死の上での生に立つ藝術、或いは、時を撥ねのけることによつて永遠を追求しようとする藝術と、時になり切ることによつて永遠を開かうとする藝術とである。前者は生の自然的な意欲から出るが、後者はその自然的意欲を断ち切つた「空」から出る」(20-216-217)。西谷のいけばな論の要諦は、切り花が死という本質を顕わにして空を開くことで、永遠の仮現として現前することにある¹⁵。これまでの議論を踏まえて野や庭にある花から切り花への転換、およびそれらに関する項目を挙げていくと図1(本文末)のようになる。一方、先の引用で西谷は「美といふもののもつ儚なさ或いは仮現性が昇華された如き、その^{べき}幕において高次化された如き美」と述べているが、いけ手が具体的に何をどうすれば「その^{べき}幕において高次化された如き美」を実現できるかが判然としない¹⁶。この点をいけ手の側から見直すべく、次節で西谷の言説に即しながら考察していきたい。

第3節 ^{えご} 回互的關係の場で高次化された美を体認する

本節では、いけ手が具体的に何をどうすれば高次化された切り花の美を実現できるかを、西谷が「生花 [いけばな] に映されてゐる人間の心境」(20-213) もいけばなと同様のあり方

14 西谷がいけばなの美を「美といふもののもつ儚なさ或いは仮現性が昇華された如き、その^{べき}幕において高次化された如き美」だと述べている部分は李禹煥も似たようなことを述べている。李はいけばなを「移し替えることであり、組み直すことであり、はなを花に高めること」(李(2000)191頁)だと述べる。特にこの3段階目のことを「花に高めるという浄化作用」(同上)と述べており、美を美で掛け合わせることでより純化された積としての美を求める西谷との類似性を見て取ることができる。

15 本文はその後も続くが、西谷の論の大枠はここで完結していると見てよいだろう。西谷は最後に、いけばなと日常生活との関係について言及しているが、この点は次節で扱う。

16 以下、切り花をいける人間のことを「いけ手」と呼ぶことにする。

だとしていることに着目し、主に西谷の『宗教とは何か』を援用することで、西谷のいけばな論の体系的な理解を目指す。また、西谷が「生花について」の最後でいけばなと日常生活との関係について述べていることから、この点も併せて検討する。

『宗教とは何か』において、西谷は空の場で一切のものが互いに主となり従となる関係を「回互的關係」と呼ぶ¹⁷。西谷によれば、この関係は空の場においてのみ可能である。前節までの議論を振り返れば、西谷のいけばな論の要諦は、切り花が死という本質を顕わにして空を開くことで、永遠の仮現として現前することにあった。それに対していけ手はどうだろうか。西谷が述べるいけばなに映された人間の心境は、切り花と同じ場に立っていることを示唆している。実際、西谷によれば、「空が絶対的な超越の場であつて、然も我々の彼岸ではなく我々よりも一層我々の此岸に開かれるやうな場であり、その開かれることは絶対的な死即生ともいふべき轉換を意味する」(10-103)。いわゆる自我ないし主体としての「自己」のような自己中心的人格の相対的否定を経た絶対的否定によって、換言すれば生即死としての自己中心的人格が死することによって、死即生という轉換が起きる。つまり、生は死という否定を通じて肯定されることで真の生となる。その超越は彼岸でなく、此岸である現に生きている我々の立つ空の場において開かれる。いけ手はこのようにして空の場へ至ることで、空を開いている切り花と同じ場に立つことになる。

では、西谷がこの轉換と回互的關係について詳細に述べている箇所を見ていこう。

空の場は回互的關係の場として、一切のものの自體が彼等自身を一つに集める「力」の場、即ち世界可能の場であり、同時に(根源的には同じ事柄を意味するが)、或るものがそれ自らを集める「力」の場、即ち「もの」の存在可能の場に外ならない。然もさういふ空の場が、我々に於て絶対的此岸として自覺されるのである。それは、我々が通常意識的に自己と考へてゐるものの一層此方に開かれる。いはば通常我々が考へてゐるやうな我々自身よりも、一層我々自身に近く開かれる。言い換へれば、我々は通常のいはゆる「自己」から空の場へ轉ずることによつて、眞に我々自身になる。空の場へ轉ずるといふことの意味は、さきに語つたところである。即ち、「自己」の根柢に虚無が開かれ、然もその虚無が單に虚無として、恰も自己の外にあるかのやうに觀られるだけでなく、自己が空であるとして主體的に自己自身へ引き受けられ、主體の脱自的な超越の場となり、さらにそこから、空が自己であるといふ絶対的此岸的な空の立場へ轉ずるといふことである。そのことは、いはゆる「自己」の場、自意識と意識の場が破られるといふことを意味し、一層根源的には、自意識の本質に潛むところの、自らを捉へることに於て自らに捉はれるといふ本質的な自己執着、及び意識の本質に潛むところの、「もの」

17 松丸壽雄はこの「回互」という語について、「西谷が伝統的な禅籍より借りてきた概念と思われる」と指摘している(松丸(2013)202頁)。一方、美濃部仁は「回互」という語を西谷がどこから採ったかを筆者は知らないが、この語は、たとえば道元『正法眼蔵』、「坐禅箴」で用いられている」と述べている(美濃部(2012)97頁)。なお、「回互」の項目のある辞典には以下のような記載がある。『広説佛教語大辞典 上巻』：①相互にめぐむ意。甲乙二者が相互依存の關係にあること(『洞山語録』)。②互いに相渉入すること。すべてに融合すること(『正法眼蔵』坐禅箴⑧82卷120上)。『新装版 仏教語読み方辞典』：(1)心を配ってかばい守る(禅苑清規四)。(2)相互依存の形にありながら各々が其の独自の意義を失わないこと(宝鏡三昧)。

を對象的一表象的に捉へることに於て「もの」に捉はれるといふ、「もの」への本質的な執着を脱することを意味する。(10-170)

この引用箇所において、西谷が想定する3つの場を見て取ることができる。これまでの議論を振り返りながら整理をして、それぞれの場における項目を挙げていくと図2(本文末)のようになる。第一の場は意識の場である。我々は通常、有を単に有だけとしてみる立場、有に囚われた立場に立っている。その立場が破れて否定されれば、そこに虚無が現れる。これが第二の虚無の場である。そして今度はその虚無の立場において、無を単に無だけとしてみる立場、無に囚われた立場に立つ。つまり、無はやはりまだ無なる「もの」として表象されている痕跡を残しており、「そこにもなほ一種の彼岸的な性格がある」(10-119)。したがって、その無はさらに否定されるべき立場であり、この二重の囚われを脱した立場として、第三の空の場が開かれる。そして、この引用箇所において西谷の重要な示唆が3つある。第一に、空の場ないし回互的關係の場は、或るものがそれ自らを集める「力」の場であり、「もの」の存在可能の場である。「空」といっても空っぽではない。空の場において、「もの」は「もの」として存在する。その空の場において、一切のものが互いに主となり従となる關係である回互的關係の場が成立する。この回互的關係において、「他が目的である立場と自己目的の立場、自己を無にして他に奉仕する立場と自己があくまで自己自身である自主的な立場とが、全く一つであることによつて却つて共に徹底される」(10-314)。第二に、自己が空であるとして主体的に自己自身へ引き受けられ、主体の脱自的な超越の場となるには、一方では「自意識の本質に潜むところの、自らを捉へることに於て自らに捉はれるといふ本質的な自己執着」、つまり、自己を主観・客観の図式において理解しようとするところから生じる執着、他方では「意識の本質に潜むところの、「もの」を對象的一表象的に捉へることに於て「もの」に捉はれるといふ、「もの」への本質的な執着」、つまり、「もの」を対象化してとらえようとするところから生じる執着、これら両方の執着から脱することが求められる。いけ手はこうした自己と「もの」とを対象化することをやめ、自らを空の場へ至らせるべく、主体を脱自的に超越することで、切り花と回互的關係の場に立つことができる。第三に、「自己が空である」の空は、自己の脱自先の虚無の場である。一方、「空が自己である」の自己は、空の場における真の自己である。「自己が空である」というだけではまだ虚無の主体的引き受けに過ぎないところが残り、否定の段階である彼岸に留まる。それが転換して、空が自己であるという段階に至ることで真の肯定としての絶対的此岸に達する。つまり、それは無の否定性を脱して十全に肯定的な現実の自己を回復するという段階に至ることを意味する¹⁸。

次に、回互的關係の場において、切り花といけ手との間でどのようにしていけられた花が現出するかを考えていきたい。西谷は芭蕉の言葉を引きながら、自らの考えを以下のように展開している。

併し例へば芭蕉は、「松のことは松にならへ、竹のことは竹にならへ」と言つてゐる。

18 この第三点目の読解については、清水大介(2012)104頁を参照した。

それは単に松を仔細に観察せよといふ程度の意味ではない。まして松を科学的に研究せよといふやうなことでは全然ない。むしろ、松が松自身であり竹が竹自身であるところの、それぞれの自體的な有り方に自分自身もなつて、そのところで松を見、竹を見よといふことである。それらが如實に現成してゐるその次元へ參入する、といふことを要求してゐるのである。或るものに「ならふ」とは、それと本質的に等しい有り方に立たうと努めるといふことに外ならない。さういふことの可能になるのが空の場である。
(10-145)

芭蕉の「松のことは松にならへ、竹のことは竹にならへ」という言葉に対して、西谷はそれらを単に観察したり、研究したりするのではなく、それぞれの自體的なあり方に自分自身もなつて、そのところでそれらを見よと述べる。それは、松や竹を対象化して外側から眺めるのではなく、自身が松や竹になって、そこからそれらを見ることを意味する。つまり、いけ手は切り花をそのものとして受け取り、そのものとして見るものが求められる。そのためにはいけ手が切り花と同じ空の場へ至らなくてはならない。換言すれば、いけ手は切り花を対象化する執着から脱して切り花と同じ空の場へ至り、切り花をそのものとして受け取ることで、切り花と同じあり方に立たなければならない。そのようにしながら、切り花が如實に現成しているその次元にいけ手が參入していくことでいけられた花が現出するのである。

では、より具体的にその現出の過程を見ていきたい。西谷が語に着目している箇所を引用する。

英語には「實現する」と「わかる」といふ兩方の意味をもつた realise といふ語があるが、我々が實在を覺知し得るのは、實在自身が我々に於て自らを實現するといふことであり、實在が我々に於て自らを實現するといふ仕方でのみ、我々は實在を體認し得る、それ故また、我々が實在を體認するといふことのうちに、實在の自己實現が成り立つ、と言はうとするのである。従つてその體認 (realisation) は、哲學的な認識とは違つて、理論的な認識ではなく real な體得である。その real な體得は、我々自身のあり方そのものを本質的に規定する。實在の實在的な覺知は、我々の實在的なあり方そのものであり、我々の存在の眞實なる實在性をなす。實在の覺知が我々の存在の實在性をなし得るのは、それが實在自身の自己實現と一つにのみ成立するからである。その意味で、實在の體認としての我々の存在の實在性は、實在の自己實現として實在そのものに屬してゐる。換言すれば實在の自己實現は、我々の存在を眞に實在的ならしめるといふ仕方でのみ起りうるのである。(10-8-9)

西谷は realise という語が「實現する」と「わかる」の意味を持つことに着目し、我々が實在を覺知するのと、その我々の覺知において實在自身が自己實現するのとが同時に成り立つと述べる。これは言い換えれば、實在の實在的な實現が成り立つという仕方で、我々が實在を實在的に「體認 (realisation)」し得ることを意味する。そして、「實在の實在的な覺知は、我々の實在的なあり方そのものであり、我々の存在の眞實なる實在性をなす」とあるように、切

り花を実在的に覚知することは、いけ手の存在の实在性をなすことと、切り花自身の自己実現とが一つである。それは、切り花自身の自己実現がいけ手の自己実現であるようにするために、切り花を捨象するのでもなければ、対象化するのでもない。そうではなく、切り花が野や庭にあったときと異なり、持続への意志や生への意欲が断たれて死の上での生に立っているという実在を、いけ手が覚知することが求められるのである。そのためには、いけ手は切り花を自分事として引き受けなければならない。つまり、いけ手は自己を主観・客観の図式において理解しようとするところから生じる執着と、「もの」を対象化してとらえようとするところから生じる執着から脱して、自らを空の場へ至らせ、切り花と回互的關係の場に立つ。そしていけ手は、自身が切り花になって、そこから切り花を見る。そうすることによって、西谷の言うように切り花に「人間の心境」が映されるようになる。しかし、上の引用箇所において疑問が2つ残る。第一に、西谷が「我々自身のあり方そのものを本質的に規定する」と述べているところにおいて、それがどのような意味なのかが判然としない。第二に、西谷が「體認」と述べているところにおいて、それが通常のわかるに比べて身体性が強調されているようだが、その具体的な内容が明らかでない。この2点を次に検討しよう。

この2つの疑問に答えてくれるのが、西谷の「行といふこと」という文章である¹⁹。そこで西谷は、客体の究明と主体の自己究明とが一つである知について言及しながら以下のように述べる。

さういふ知の特色は、或る事柄を會得するその知が、會得の過程において、同時に、知る自己自身をも内から變へて行くといふところにある。その變へられた自己からさらにその事柄の一層深く廣い會得が生じ、その知がまた自己を變へて行く。(20-54)

この議論は前出の切り花が自己実現することと、いけ手がそれを体認することとの議論に当てはめることができる。そしてその内容は、切り花の自己実現といけ手の体認とが同時に成り立つことよりもむしろ、もう一步進んでいることを示している。すなわち、切り花が自己実現をして、いけ手がそれを体認する。今度はその体認によって切り花が一層自己実現できるようになることで、いけ手の体認が一層深くなる。このように、実現することと体認することとが相互に影響を与えることによって、螺旋状に深みが増していく。その先にあるのが、西谷の言う「我々自身のあり方そのものを本質的に規定する」ことである。また、西谷はこの「外への方向と内への方向が二つで一つであるやうな知」(20-54)の特色として、第一に自己を知るという意味が含まれており、第二に何かを実際に身体的になすということと結びついていると指摘する²⁰。西谷によれば、「知のみならず情意を含めての全人的な統一、自己の最も内的・根本的な統一が、身體的な行ひのうちに出るところにある」(20-55)。つまりそれは、より切り花を知ることと自己を知ることが一体であり、それが身体的行為によって為されることを意味する。この点が西谷の述べる「體認」という身体的な「わかる」と結びつく。具体的にどのような身体的行為によって、切り花の自己実現といけ手の体認が成り立

19 著作集第20巻、54-67頁(初出:1960年)。

20 20-54を参照した。

つかについては次節で検討したい。

ここでようやく、西谷が「生花について」の最後でいけばなと日常生活との結びつきについて言及しているところにたどり着く。上記の身体性に関する議論を踏まえれば、西谷は絶対的此岸である空の場が日常であり、そこでいけ手が身体的行為として切り花をいけるところに、いけばなの特質を見ているのである。

前節で西谷のいけばな論を、切り花が死という本質を顕わにして空を開くことで永遠の仮現として現前する、とまとめた。それを踏まえて本節では、いけ手が具体的に何をどうすれば切り花の高次化された美を実現できるかを、西谷が「生花 [いけばな] に映されてゐる人間の心境」もいけばなと同様のあり方だとしていることに着目し、彼の他の著作を援用することで体系的な理解を目指した。これまでの議論をまとめると、以下のように述べることができる。まず、いけ手は切り花のあり方の変化を自覚しなければならない。西谷における切り花は、持続への意志ないし生への意欲をもって死という本質に背いている野や庭にある花を、人間の戯れによって切り離すことで、それまで覆い隠されていたその本質が顕わにされたものである。次に、いけ手は自己を主観・客観の図式において理解しようとするところから生じる執着と、「もの」を対象化してとらえようとするところから生じる執着から脱して、自らを空の場へ至らせ、切り花と回互的關係の場に立つ。そして、いけ手は自身が切り花になって、そこから切り花を見る。野や庭にある花が既に持つ美は、特定の瞬間において切り花となった後、有限性が徹底される空の場でいけ手との回互的關係を持つことで追求される。このようにして切り花が永遠の仮現として自己実現する一方、いけ手はその幕において高次化された美を体認する。それが螺旋状に回ることで、切り花の自己実現といけ手の体認とが深化していく。この相互作用が、制作者が自らの構想を素材に押し付ける西洋近代芸術観と異なる、西谷のいけばな観の特徴である。

第4節 西谷のいけばな論を現場で考察する

本稿はこれまで、まずは西谷の文章の内部から議論の核を取りだし、次に西谷の文章そのもので十全に理解できない部分を、西谷の他の著作をもとにして考察してきた。こうした考察によって、以下のように西谷のいけばな論をまとめることができる。西谷におけるいけばなとは、特定の瞬間において変化を止められた切り花が、空の場でいけ手との回互的關係によって自己実現することで、永遠の仮現として高次化された美をいけ手が体認する営為である。これをもっと端的に述べれば、西谷におけるいけばなとは、空の場で切り花の自己実現といけ手の体認とが相互に影響を与えながら深めていく営為である。

このように西谷のいけばな論が明らかになったところで、本節ではそれが実践においてどのような意味を持つか、換言すれば実践に即した理論であるか、を実践者としての経験から考察していく²¹。まず、いけばなにおける美の累乗の仕方について考察する。次に、切り花

21 本節の議論は、拙稿（2022）の第3節の議論と一部重なる。

の自己実現といけ手の体認との相互作用による深化についてを、^た撓めるといふ技法を例に考察する。

前節で、西谷が芭蕉の言葉を引きながら自らの考えを展開している箇所を引用したが、そこではいけ手が切り花の自体的なあり方に自分自身もなって、そのところで切り花を見ることが求められる、換言すれば、切り花が自己実現しているところにいけ手が参入することが求められることを確認した。しかし、西谷が「その次元へ参入する」と述べる「その次元」において、野や庭にある花が切られた時点で自己実現しているわけではない。なぜなら、実際のところ野や庭にある花には損なわれている部分があるからである。我々は野や庭にある花を、空間的側面においては連続性をもつまとまりとして、時間的側面においてはキクやユリに代表されるように枯れても再生するものとして見ているため、特定の一本の花に目が向いていない。それが切り花になって特定化されることで、一方で美が、他方で損なわれている部分が現前する。先に、西谷が盛りという特定の瞬間を念頭に置いていることを指摘した。仮に切り花が盛りの状態であれば損なわれている部分がないとも思えるが、実際は一本の切り花において、ある部分の葉や花びらが萎れているなど、すべての部分が盛りとして充実した生を実現しているわけではない。ここで実践者の言説を見てみよう。いけばなの実践者たちは、切り花が自らの生を全うすること、すなわち実がしぼんだり花が散ったりすることを、充実した生を全うするという意味で用いる「枯れる」と、単に生気を失うという意味で用いる「萎れる」とで区別することがある。草月流の創始者である勅使河原蒼風(1900-1979)は以下のように述べる。

枯れたものは美しい。

しおれたものはちがう。

花がしおれているのは、食べものがクサッているのと同様で、枯れたものとは問題がちがう。²²

哲学者の西谷の言説といけばな作家の蒼風の言説とを同じ次元で扱うことに慎重にならなくてはならないものの、ここではこのように枯れた部分はいかせるが、萎れた部分はいかせないため、萎れた部分は落とさなければならないことが示されている。つまり、枯れた部分はそこに美があるためいかせるが、萎れた部分はそこに美がないためいかせない。一本のスプレーマムの切り花を例に考えよう。そのスプレーマムの花が盛りの状態でも一部の葉が枯れているとは、その葉が乾燥して茶色くなっているが上を向いていることを意味する。それに対して、そのスプレーマムの一部の葉が萎れているとは、その葉の水分がなくなりしわが寄って葉が下を向いていることを意味する。このように「枯れる」と「萎れる」は区別される。そうすると、いけ手は回互的關係の場において、切り花の損なわれている部分を補いつつ(換言すれば、萎れている部分を切り落とし)、いけられた花として実現することが求められる。損なわれている部分を補うという意味でいけ手が手を加えることがあっても、切り花

22 勅使河原蒼風(2004)24頁。

を対象化して見たときの見え方を切り花に押し付けてはならない。いけ手はあくまで、切り花を外から眺めるのではなく、切り花をそのものとして受け取り、そのものとして見るのが求められる。盛りの状態の切り花における萎れている部分を落とし、残った部分の美を純化して積としての美を追求することで、切り花における盛りの盛りらしさを徹底するのである。

ホトトギスを例に挙げよう。ホトトギスは一本の茎から複数の花を咲かすが、その複数の花が同時に盛りを迎えるわけではなく、中にははしりのものあれば、なごりのものもある。仮に特定の花を見てその切り花全体が盛りだと判断しても、他の花が萎れ（かけ）ている場合、いけ手はその部分を落とすことで、他の花は無駄のない養分の吸収ができるようになり、盛りの部分が盛りとして持続しやすくなる。このように残った部分の美を純化して積としての美を追求することで、盛りの盛りらしさを徹底し、切り花の呈する美とそこからいけ手が看取する美とが一つになっていく。

前節では、西谷の言説を踏まえながら、切り花の自己実現といけ手の体認とが相互作用によって一層深化していくことについて述べた。この相互作用を撓めるといふ技法に即しながら述べていきたい。撓めるとは、切り花の太さや堅さ、弾力性といった性質に合わせて向きや角度を変えたり整えたりすることをいう²³。具体的には両手の親指で押しながら、茎や枝をねじりながら撓めたり、あるいは長い葉をしごきながら撓めたりする。今回はしごきながら撓める、いわゆるしごき撓めを例に挙げたい。これは水仙やかきつばたなどの長い葉をもつ切り花に用いる方法で、ひねりやカーブを付けるのに適しているとされる。たとえば、水仙をいけると、水仙の切り花にふれながら、その切り花がどうあるのが自体的なあり方を探る。切り花における自体的なあり方とは、群生している野や庭にある花と異なり、個としてつまりそれ自体として存在しているあり方である。同じ種類の切り花でも、枝ないし茎の太さは異なる。一般的な強度で撓めようとしてもうまくいかない。あくまでその切り花に相応しい撓め具合が求められるのである。また、同じ種類の切り花でも、季節や気候で切り花そのものの強度が変わる。その際も、あくまでその時のその切り花に相応しい撓め具合が求められる。いけ手が水仙の切り花にふれながら、特定の部分にカーブを付けた方がその切り花の自体的なあり方を実現できると看取したとしよう。根元からしごいていき、曲げたい部分で力を入れていくことで、それが実際にうまくいくか否かが切り花の反応によってわかる。仮に切り花をその通りに撓めることができたなら、その切り花の自己実現といけ手の看取した切り花の自体的なあり方とが一致していることになる。一方、仮に切り花をその通りに撓めることができないなら、いけ手は切り花の自己実現がその仕方ではなかったことが身体的に「わかる」。その際いけ手は、切り花の自己実現を目指して別の仕方を講じることになる。

このように、いけ手と切り花は双方向的なやり取りを通じて、切り花の自己実現といけ手の体認とを同時に目指していく。その結果、切り花が自己実現した際、いけ手の体認はいけ手始めより一層深くなる。つまり、相互のやり取りを螺旋状に深めていくことで、いけ手の体認と切り花の自己実現とが次第に一致する。いけ手が切り花を対象化すると、切り花の反応

23 池坊専永監（2012）34頁を参照した。

に対して自らの構想を固執してしまうだろう。しかし、西谷のいけばな観はそうではない。まず、いけ手は自己を主観・客観の図式において理解しようとすることから生じる執着と、「もの」を対象化してとらえようとすることから生じる執着から脱して、自らを空の場へ至らせ、切り花と回互的關係の場に立つ。次に、いけ手は切り花の自体的なあり方を自分事として受け止め、自身が切り花になってそこから切り花を見る。そして、いけ手は切り花の萎れた部分を落とし、撓める技法等を用いながら切り花にふれることで、切り花の残った部分の美を純化して積としての美を追求していくと同時に、相互的やり取りを螺旋状に深めていくことで、いけ手の体認と切り花の自己実現との一致を目指す。このようないけ手と切り花とがふれ合う営みを通じて、いけ手は切り花の自己実現へ向けて切り花とともに歩みを進めていき、両者は一つになっていく。

結

前節において、西谷のいけばな論を実際の制作の現場で検証することで、理論の妥当性が明らかになった。以上の議論をまとめると、西谷におけるいけばなとは、いけ手と切り花とが相互作用によって、いけ手の体認と切り花の自己実現とを深化させていき、双方がふれ合いながら切り花の美を幾重にも高めていくことで一つになる営為である。

本稿で取り組んだ西谷のいけばな論の解釈によって以下の3つの見方が明らかになった。第一は、切り花の実際の変化を重視する見方ではなく、盛りという特定の瞬間を重視して、それを永遠化する見方である。第二は、野や庭にある花を切ってきて花瓶に単に挿す見方ではなく、野や庭にある花の美とそこから切り取られて数日で消える美との累乗によって、より純化された積としての美を追求する見方である。そして第三は、西洋近代芸術観のように制作者が自らの構想を素材に押し付ける見方ではなく、いけ手と切り花とが相互作用によって切り花の美を幾重にも高めていく見方である。

図1 野や庭にある花から切り花への転換

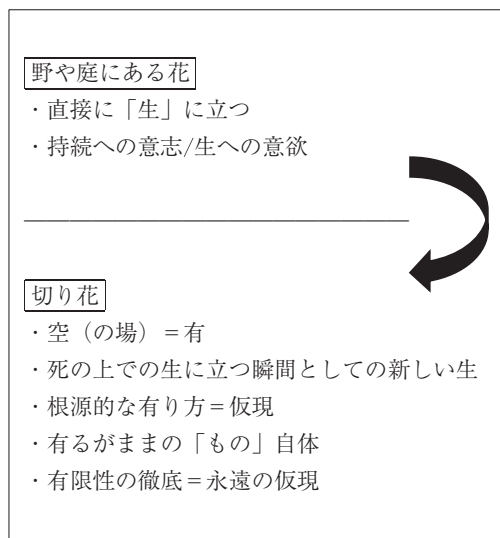
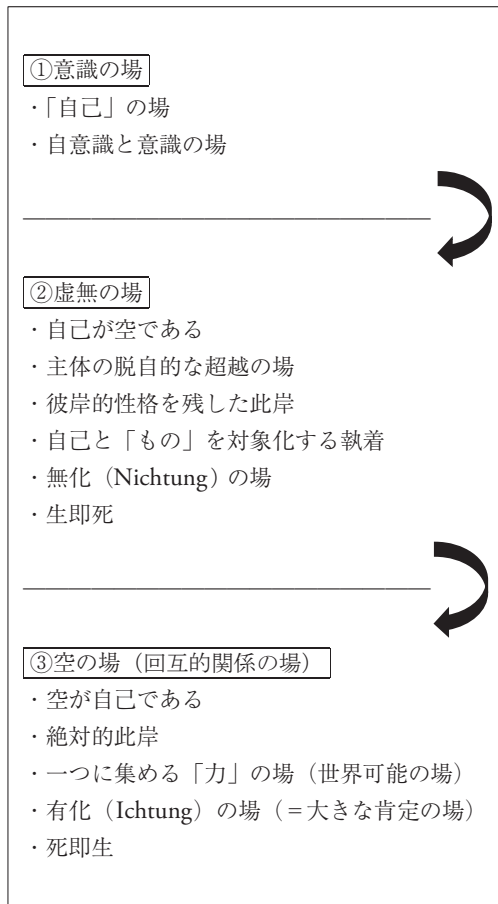


図2 人間における空の場への至り方



引用・参考文献

『西谷啓治著作集』創文社

第10巻『宗教とは何か』(1987)

第20巻『随想 I (風のころろ)』(1990)

有賀要延 (2012) 『新装版 仏教語読み方辞典』国書刊行会。

池坊専永監 (2012) 『はじめる いけばな 学校華道』日本華道社。

大橋良介 (1986) 『「切れ」の構造：日本美と現代世界』中央公論社。

小野真 (2003) 「西谷啓治における「空」の思索の深化」『宗教研究』77(3)、535-557頁。

—— (2013) 「西谷啓治の「根源的構想力の発動」について」『相愛大学研究論集』第29巻、124-132頁。

鬼頭葉子 (2017) 「西谷啓治とパウル・ティリッヒの歴史理解：「空」と「カイロス」」『基督教学研究』(京都大学) 36号、25-52頁。

笹岡隆甫 (2011) 『いけばな 知性で愛でる日本の美』新潮新書。

佐々木徹 (1992) 「西谷啓治における詩と自然」『追手門学院大学文学部紀要』26号、274-261頁。

—— (2020) 『西谷啓治 思索の扉』東洋出版。

清水大介 (2012) 「西谷啓治の空の立場 (1)」『花園大学国際禅学研究所論叢』(7)、95-126頁。

—— (2013) 「西谷啓治の空の立場 (2)：道元の上堂説法における時」『花園大学国際禅学研究所論叢』(8)、51-89頁。

—— (2014) 「西谷啓治の空の立場 (3)」『花園大学国際禅学研究所論叢』(9)、103-150頁。

- (2015)「西谷啓治の空の立場(4)」『花園大学国際禅学研究所論叢』(10)、1-53頁。
- (2016)「西谷啓治の禅思想：空の立場」『禅文化研究所紀要』(33)、337-384頁。
- デービス、ブレット(2012)「空における出会い：西谷啓治の禅哲学における〈我と汝〉の回互的關係」『理想』689号、114-131頁。
- 勅使河原蒼風(2004[1979])『勅使河原蒼風 花伝書』草月出版。
- 中村元(2001)『広説佛教語大辞典 上巻』東京書籍。
- 松丸壽雄(1990)「空の立場：西谷啓治の思想」『理想』646号、21-32頁。
- (2012)「「空」の立場について」『理想』689号、74-86頁。
- (2013)『直接知の探究：西田・西谷・ハイデッガー・大拙』春風社。
- 美濃部仁(2012)「「火は火を焼かない」：西谷啓治における「空」と「回互」」『理想』689号、87-97頁。
- 柳川太希(2022)「いけばなにおける切り花の生：いけ手との協同作業で自らを実現する」『美学』260号、71-82頁。
- 李禹煥(2000)『余白の芸術』みすず書房。
- ロベス・パソス、ファン・ホセ(2013)「西谷啓治の「空」の論理とその構造」『天理大学おやさと研究所年報』19号、101-110頁。

NISHITANI Keiji's *ikebana* theory: The arranger and the cut flower united into one

YANAGAWA Taiki

Nishitani Keiji (西谷啓治, 1900–1990) is a philosopher of the “Kyoto School”, whose founder is Nishida Kitaro (西田幾多郎, 1870–1945). Nishitani’s essay on *ikebana* or flower arranging published in 1990 (1953) has not hitherto received due attention of scholars. This paper’s purpose is to interpret his *ikebana* theory in its own right and also in the light of my own practical experience.

Nishitani remarks that a flower reaches *ku* (空) or void, which is its real state of being, by being cut from the earth. He does not distinguish it from the arranged flower. He emphasizes its prime moment. *Ikebana* is, in his view, the arranger’s activity in which the cut flower seeks its own inherent beauty.

According to him, the arranger must reach the same state of being as the cut flower. They must stop adhering to their idea of it as their object of manipulation. They must help it realize itself by pursuing its nature.

In my own practical experience, when the arranger, for example, bends a cut flower according to their grasp of its nature, it does not always follow their bending. They must rethink its nature and bend another part of it.

The arranger and the cut flower can ultimately become one through such an arrangement.

Keywords: *ikebana*, NISHITANI Keiji (西谷啓治)