

「無」の問題

——西谷啓治の宗教哲学について——

大 峯 頭

〈論文要旨〉

大乘仏教において大きな展開を遂げた「無」もしくは「空」の原理は、日本仏教にも正しく受けつがれてきたが、仏教の教義や信仰の場以外でも、さまざまな芸術や文学、さらに一般人の生活感情にも、いわゆる「無常感」としてひろく滲透している。しかしそれが、たんに仏教思想の圏域の内部だけにとどまらず、異質の文化圏、とくに西欧の思想や科学との対決の場にもたらされたのは、西田幾多郎や西谷啓治の哲学においてである。それは絶対無や空の原理によって、東西思想の対決を通しての総合の場を探る努力であった。西田は絶対無を論理的に表現する、という言葉でこのテーマを言いあらわしている。その場合、西田哲学では、自然科学の問題が中心であるのに対して、西谷においては、科学技術の深層にあるニヒリズムとの対決が根本になっている。現代文明の抱えている問題はもはやいかなる既成の宗教や哲学によっても解決できないという立場に、西谷は立っている。西谷における空の究明は、いわば、実存的な実験、血路の模索として遂行されているのである。

〈キーワード〉 西田、絶対無、ニヒリズム、空、

—

「無」とか「空」とかいう概念は、言うまでもなく大乘仏教の根本思想に属する。それは、すべての大乘經典の基

礎であり、「色即是空・空即是色」の句で有名な『般若経』に源泉をもっている。けれども、これらの言葉は、仏教思想の圏内で初めて造られた言葉ではない。「空」という漢字に訳されたシューニヤ(Sunya)という言葉は、インドでひろく一般に使われていた言葉である。数学上のゼロの発見はインド人の功績に帰せられるが、そのゼロは śūnya という語で呼ばれたのである。シューニヤには、もちろん否定の意味があるけれども、その否定はたんなる無力ではなく、むしろ否定としての力、否定そのものが持つ大きな肯定の意味がふくまれているようである。とにかくシューニヤが、仏教以前にあった普通の言葉であることは注目されてよい。この言葉が中国人によって「空」と訳されてからでも、いろいろな漢訳経典の中で、「空」は普通の意味とのつながりであらわれている。たとえば、空はたいいてい「虚空」という字と結びついて用いられているが、そういう時の「虚空」とは、文字どおり、肉眼で見える「そら」、「天空」のことである。

仏教以外にもひろく使われていたシューニヤの語が、哲学的に重要な意味を宿す語になったのは、もちろん紀元前後に起った大乘仏教の運動においてである。大乘の諸経典、とりわけ『般若経』の解釈を通して、いわゆる中観哲学を樹立した二―三世紀頃の竜樹(ナーガルジュナ)によって、「空」や「無」は仏教思想における根本語となった。大乘仏教をその他の思想から区別するところのものは、空の思想だということになったわけである。のみならず、空はゴータマ・ブッダによって開かれた悟り、正覚の立場の本質にすでにふくまれていたと考えられるわけであるから、ひとり大乘仏教だけでなく、原始仏教をもふくめた全仏教は、空の思想を根抵として立つことになる。

「空」や「無」の概念が、このように仏教の全領域を収める長大な射程と深みを備えてくるにつれて、インドや中国においてこの概念の精緻な究明が押し進められ、深化をふくんだ新しい展開を見せたことは言うまでもない。日本に最初に伝わった仏教は三論(竜樹の『中論』『十二門論』と提婆の『百論』)の宗派であり、これが日本における仏

教の基礎学となった。それゆえ「空」の立場は、日本仏教にも深く受けつがれ、教義の理論的究明と空観という実践の両面において積極的に展開されたのである。現代においても仏教学の領域における空の概念の分析や解釈は、ほとんどそれ以上につけ加える必要がないくらい、豊富な成果をおさめていると云えるだろう。

しかしながら、「空」や「無」の受容は日本においては、たんに仏教の教義や学問の専門領域の枠内にとどまらなかった。それはわれわれの日常生活における、人生の「むなしさ」や「はかなさ」の気分や情感として、直接に生きられてもきたのである。仏教徒でなくとも多くの日本人は今でも、このような仕方での空の経験と無縁であるとは言えないだろう。原始仏教の「諸行無常」や「諸法無我」の思想は、無常観というよりもっと直接的な感覚や知覚、情感、心情といった「気分」(Stimmung)として受けとられている。つまり空や無の思想は、日本ではどちらかというと無常感という形で一般人の生活の中に滲透したのである。空のこのような心情的・気分的な理解は、空の概念の本来的な本質からの逸脱だと言うべきであろう。しかしまたそれは或る意味では、空の思想のもつ威力を示していると言えないこともない。

しかし、「空」のもっと高度で深い受容は、十二世紀以後の日本の芸術、文学、詩歌の領域において起ったように思われる。それはたとえば、芭蕉の『笈の小文』(二七〇九年)の中のつぎの文章の中に要約されている。「西行の和歌における、宗祇の連歌における、雪舟の絵における、利休が茶における、其の貫道する物は一なり。しかも風雅におけるもの、造化にしたがひて四時を友とす。見る処、花にあらざるといふ事なし。おもふ所、月にあらざるといふ事なし。像、花にあらざる時は夷狄いてまにひとし。心、花にあらざる時は鳥獸こころに類す。夷狄を出、鳥獸を離れて、造化にしたがひ、造化にかへれとなり。」

日本文化論においてしばしば引用される有名な文章であるが、この中の「貫道する物は一なり」の「一」が何であ

るかという点になると、筆者の知るかぎりではまだ充分に解明されていないように思われる。この「一」はまさしく「空」もしくは「無」という語でおきかえられてよいのではなからうか。(この点についての立ち入った論究は、本稿では省かれる)。とにかく、詩人芭蕉の鋭敏な直観は、西行の歌、宗祇の連歌、雪舟の絵、利休の茶という、相異った芸術の諸領域の固有性を真に成立せしめている原理が、「空」の原理に他ならないことを洞察しているのである。彼が「風雅」の名で呼んだ自らの俳諧の世界ももちろん、このような空の伝統のうちに位置づけられたわけである。日本の芸術において空が純粹な表現をとった典型として、ここでは西行の歌と芭蕉の句を引用するだけにとどめよう。

風になびく富士のけむりの空に消えて

ゆくへも知らぬわが思ひかな

雲雀ひばりより空そらにやすらふ峠たもとかな

このような仏教的空あるいは東洋的無の原理が初めて、まったく異質の文化圏、とりわけ西欧の思想や宗教との対決の場にもたらされたのは、西田幾多郎の哲学においてである。これまでのところ、空の展開は、根本的には仏教思想の圏の内部だけにとどまっていたが、ここにおいて空は初めて本格的な対立の原理に出会うのである。西田哲学の根本主題は、東アジアの精神文化の伝統の根本を「絶対無」として捉え、この原理のうちに、東洋と西洋との統合の可能性を探ることである。それはたとえば西田のつぎの文章にあらわれている。「形相を有となし、形成を善となす泰西文化の絢爛たる発展には、尚たもとぶべきもの、学まなぶべきものの許あまた多なるは云ふまでもないが、幾千年来我等の祖先を

争み^{はやく}来つた東洋文化の根抵には、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、私ばかりか要求に哲学的根拠を与へて見たいと思ふのである」(『働くものから見るものへ』(一九二九年)。西田によれば、東西の文化の相違は、實在の根本を有もしくは有形と考へる立場と、無もしくは無形と考へる立場との相違である。西洋文明の第一の源泉となつたギリシヤには、典型的な有や形相の思想が見られる。プラトン哲学が説くイデアは、理性の直観によって捉えられる個物の純粋な形相(エイドス)であつて、万物はこのイデアを分有することによつて成り立つ。ギリシヤ人にとっては無とか無形は、たんに有を際立たせる暗い限界にすぎず、實在性をもたない。これに對して、西洋文明の第二の源泉であるユダヤ・キリスト教の思想には、一種の無があらわれている。世界を創造した超越的な神は、イデアやエイドスではなくて、意志をもつた人格である。人格は理性によつて見られる対象ではない、という意味において、無の思想に近づいているわけである。無はまた神による無からの創造(creatio ex nihilo)という思想や、否定や無によつて神を述語せんとしたデオニシウス・アレオパギタなどの否定神学にも見られる。しかし否定神学は例外的なものであつて、キリスト教思想の主流は、有としての人格神の觀念にある。人格は決して無(限定)ではない。むしろ、人格こそ最も限定されたものである。トマス・アクィナスの言うように、神は最も完全な有なのである。

西田が東西思想の統合の原理として、有でなく無を選んだ理由は、自然科学の問題が重要だつたからである。西田は西洋思想のうちでは、近代の自然科学の立場に、一種の無の思想が見られうる、と考へる。西田によれば、自然科学は、主観的であると同時に客観的である現実世界を、その主観的な側面を抽象して客観的な側面からだけ捉える立場である。現実の事物を時間・空間・因果の形式によつて論理的に構成して、そこにいわゆる物質的世界というものが提示されるわけであるが、そういう物質の世界は、イデア、人格、精神、魂、生命といった生の原理が否定された

死の世界である。西田はこれを一種の無の思想の立場として捉える。自然科学の立場の出現によって、ヨーロッパ文明は初めて、その長い伝統のうちになかったところの無という新しい原理との対立の場面に入ったのである。近世ヨーロッパの哲学者たちはもちろん、この自然科学の立場とキリスト教を主とする宗教や形而上学の立場との統一を見つけることを根本の主題としたわけであるが、その試みは成功していない。それは、統一原理が依然として有の原理だからである。絶対の有としてのキリスト教の神は、被造物の底にある無を克服してはいるが、近代科学が新しく呈示した死せる物質としての無の原理を克服し切れない。西田によれば、このような場面にあられた有と無との対立を統一しうる原理は、有でなくてそれ自身無の原理である。仏教の絶対無は、科学の立場を自らの内にふくみうると西田は考える。それは絶対無の原理のもつ否定の力のゆえである。絶対無はあらゆる有的なもの、限定された内容を離れた虚空であるがゆえに、かえっていかなる内容をも自らのうちに包みうる。西田の絶対無の原理は、そういう積極的な創造性を本質としている。

しかしながら西田は、伝統的な仏教や芸術のうちにふくまれている既成の無の原理をそのまま主張しようとしたのではない。大乘仏教の無や空の思想も、従来のままでは不十分であるというのが西田の意見である。西田は言う。「その源泉を印度に発した仏教は、宗教的真理としては、深遠なるものがあるが、出離的なるを免れない。大乘仏教と云へども、真に現実的に至らなかつた」(「場所的論理と宗教的世界観」)。西田が企てたことは、このような絶対無を論理的に表現することであつた。そのためには絶対無をいったんその既成の衣裳からはがして、西洋の哲学や思想の中を通過せしめなければならぬ。いわば西洋文化の洗礼を受けて新しく生まれ変つてきた無の原理でなければ、東洋と西洋とをつなぐ共通の基盤とはなりえないからである。西田が繊細で強い視力で見ていたものは、東洋的志向というような特別なものではなく、東洋も西洋もない哲学的真理の次元である。じつさい又、真理に東とか西とかの

区別はない筈である。ただ西田は、そういう普遍的な真理の次元へ行く通路を仏教に由来するところの思想のうちに発見する途を選んだのである。

しかし、絶対無を論理的に表現するとはどういう意味であろうか。それはたとえ、詩の言語で言われているものを散文で言いなおすというようなことではもちろんない。それだけならやはり、仏教思想の特殊性のたんなる紹介の域を出ないからである。絶対無を論理的に表現するとは、現代文明が人間存在に對して提起しているいろいろな問題を絶対無の立場から解こうと努力することに他ならない。もしこれらの問題がこの原理から解けることになるならば、仏教的無は一つの普遍性を持つことを証明したことになる。とりわけ、西田にとっての最大の関心事は、自然科学的な知性や世界像を承認した上でなお、われわれの眞の自己（西田のいわゆる「直接なる心」）というものがいかにして可能か、という形をとる。西田哲学の背後には禅的なものがある、という種類の批評に對して西田はたいいてい不満だったようである。「私は宗教的体験の立場から論じて居るのではない。歴史的現実の徹底的な論理的分析から言つて居るのである」（『哲学論文集』第三）。西田哲学は大乗仏教の絶対無を歴史的世界の現場へつれ出そうとする、先行者をもたない独自の思惟の実験だったのである。

二

空や無の思想の一層新しく捻りある展開は、西谷啓治の哲学、とくにその宗教論の中に見られる。西谷の思想は基本的に西田哲学が開いた方向に沿ったものと言える。しかし同時に西洋哲学との対決が、西田の場合よりも一層精緻で具体的になっているのが西谷の特徴である。アリストテレス、プロティノス、アウグスティヌス、エックハルト、

デカルト、ヘーゲル、後期シェリング、ニーチェ、ベルクソン、ハイデッガーなどの西洋哲学の重要な思想が、西谷の思惟の射程の内に入っている。それはもちろんたんなる哲学史的研究ではないが、そうかといって自分の立場から相手の思想を恣意的に構成しがちな対決でもない。アリストテレスならアリストテレス、ニーチェならニーチェの思想の事柄そのものの内部へ入ってその本質を捉える解釈の遂行において、西谷の思惟は比類なき威力を示している。しかしこれらの諸哲学のうち、とくにエックハルト、ニーチェ、ハイデッガーの三人が、西谷の場合には重要になっている。それはこれらの思想家はそれぞれの仕方でも無という概念やニヒリズムを主題にしているからである。西谷はこれらの無の思想の研究を通して、西田以上に仏教の無や空の原理の本質的な構造を具体的に分析して、その射程を伸ばすことに成功したと思われる。

西田における東西思想の統合の試みが自然科学の問題を軸にしていたのに対して、西谷の場合は「ニヒリズム」の問題が中心になっている。ニヒリズムの問題は、そもそも西谷の哲学の出発点となった問題であった。西谷は自分の哲学入門の動機は、アリストテレスのいう「驚き」でも、キリスト教哲学における「護教」でも、デカルトにおける「懐疑」でも、さらに西田幾多郎における「人生の深い悲哀」でもなく、「ニヒリズム」と呼ぶ他ないものであった、と青春時代を回想している。それはたとえぼつぎのように言われている人生経験である。「私の青春時代は、……希望が無いといふよりも、希望への道を根こそぎ奪はれたやうな境位であった」。「自己自身の中心部に毒針を刺された樹の憂愁、生命の脈管内に流し込まれた死の液と自己自身のうちで闘ふ樹の孤独——さういふものが人生にはありうるのである」(『私の青春時代』『西谷啓治著作集』第二十卷創文社)。

若き西谷の実存を襲ったこのニヒリズムは、人生は空しく、無意味だというようなたんなる虚無的な気分のことではない。しかしまた、一定の哲学的主張の形をとったニヒリズムでもない。それ自身としては哲学以前のものであり

ながら、しかも哲学の次元へ移行せざるをえないような性質のニヒリズムである。言いかえると、このニヒリズムは、倫理や宗教によって克服されりうような直接性ではなく、むしろ倫理や宗教の立場そのものへの懷疑を内にふくんでいるのである。それは、後年の西谷の分析によれば、ニーチェが言った「神が死んだ」という情況に通じている。つまり、人生や世界の無意味さや虚無感を克服する途であった宗教や形而上学の次元に、もう一度虚無が現われてきたということである。それは、強力な新薬の発見によって、いったん殺された病菌やウィルスが、やがて抵抗力を具えて再来したようなものである。世界には神も仏もない。世界と人間とは、この底知れない虚無の上にただよう、正体不明の不気味な疑問符に変貌する。

西谷の個人的経験という形で生まれたニヒリズムはやがて、西谷の哲学的思惟のうちで、技術文明の時代に生きる人間存在の諸問題のほとんどすべてを包括するような大きな問題にまで成長する。たとえば、マルキシズムの問題、道徳的退廃の問題、科学的世界像や科学的合理性の問題、テクノロジーの危険や人間の機械化の問題などはすべて、覆面したニヒリズムの問題であり、ニヒリズムにつながる、というのが西谷の見解である。西谷はつぎのように言う。「哲学以前と哲学とを通して、私にとっての根本的な課題は、簡単に言へば、ニヒリズムを通してのニヒリズムの超克といふことであつた」(私の哲学的発足点『著作集』第二十巻)。これはかつてニーチェが歩いた戦場であるが、西谷はそのニーチェをも対象化するような仕方では、この戦場を歩くのである。ニヒリズムを超克する唯一の血路は、ニヒリズムを通過してその底をくぐる以外にはない、というのが西谷の考え方である。現代の技術文明の基盤を襲っている不気味な問題性は、いかなる既成の宗教的観念や哲学思想によっても、もはや解決できないくらい深淵的である、と西谷は考えている。かくして、大乘仏教のうちに用意されてある「空」もしくは「無」の概念が、そういう血路を摸索する思惟の場に提出されてくるのである。

それでは一体なぜ現代世界の問題は、これまでの宗教や哲学の見地からは解決できないのか。西谷によれば、それは、宗教と科学とをそれぞれ別々の領域内にとどめる境界や限界を設定するという種類の発想が、現在ではもはや有効でなくなったからである。いったい、西洋の形而上学や哲学の役目は初めから、宗教と科学との間のそういう限界の探究にあったと言つてよい。とりわけ近世の哲学者たち、たとえばデカルト、ライブニッツ、カントといった人々の努力の目標は皆そこにあつたのである。それは結局、神観念のうちに、宗教と科学との緩衝地帯を見出そうとする試みであつた。しかしながら、現代の科学はもはや、そういう哲学的調停というものを承認しなくなつてゐる。科学と宗教との間には限界というようなものはない、という立場に今日の科学は立つてゐるのである。従来の哲学が提出したような神観念は、両者を調停することはできず、むしろ調停を不可能ならしめる根本原因をなしてゐるのである。それゆえ問題は、宗教と科学との間に限界を定立するということではなくて、両者が共にそこに根ざすことの出来るような、一つの共通の基盤をいかにして発見するか、ということになつてくる。つまり宗教の立場に立つて科学の攻勢から宗教を防衛しようとするのではなく、科学的な知見を真理として全面的に（つまり限界を設けずに）受け容れながら、しかも宗教の見地を貫徹しうるような道の探究である。人間をふくめたすべての事物を一〇〇パーセント科学的に見ながら、同時に一〇〇パーセント宗教的に見ることが出来るような道はないか。

西谷はそういう見方を生と死と、存在と虚無との二重写しの見方と呼んでゐる。そしてこの二重写しの見方こそ、西谷によれば、あらゆるものをそのあるがままの姿において見る見方、真実の見方なのである。すべての存在は、生の方と死の方との交叉点に現われている。それはプラトンのいうように、感覚的な現存在が存在と非存在との混合として存在しているという意味ではない。あるいはまた、生の終りに死が出てくるとか、存在が消滅するとき虚無が現われるとかいうことでもない。そうではなく、生はあくまでも生であり、死はあくまでも死でありつつ、しかも一

つの或るものとして現成している。西谷は、骸骨たちが笛や鼓を打って能をしている絵に讚した「稻妻や顔のところが薄の穂」という芭蕉の句を解釈して、つぎのように言う。「これは単に薄原のことではない。禅語に「骸體野に遍し」といふのがあるが、その野は例へば銀座通りのことである。もとより銀座通りも何時かはすすき原に化す時もあるであらう。……併し薄原にならなくてもよい。銀座は現在の美しい銀座のままで薄原と観ることが出来る。いはば写真の二重写しのやうにして見ることが出来る。むしろ実は、さういふ二重写しが、真実の写しである。真実は二重である。百年たてば今日歩いてゐる老若男女は一人も生きてゐない。しかし一念万年、万年一念といふやうに、百年後の現在は今日すでに現在である。それ故、元気に歩いてゐる生者そのままを、死者として二重写しに見ることが出来る。「稻妻や顔のところが薄の穂」は、銀座通りの句でもある」「宗教における人格性と非人格性」著作集第十卷五八ページ。

しかるに、今までの宗教や形而上学は、実在もしくは事実そのものが要求している、この二重写しの見方を遂行していない。あるがままの実在（リアリティ）は、物質、生命、魂、精神、人格の不可分な一である。生と死との一如として、生即死、死即生である。リアリティ自身は、生でも死でもなく、しかも生としても現われ、死としても現われる当のものである。しかるに、従来の宗教は、このようなリアリティを、もっぱら生の面に偏して見てきたのである。魂、精神、人格といわれたものが、生の面からのみ見られ、神はさういう生の底なき源泉と考えられたのである。近代科学があらわにした宇宙の底なく非情な死の相は、これまでの宗教や形而上学思想には、ほとんど影を映していない。その地盤は、いわば「人間的、あまりに人間的」だったのである。

宗教と科学との真の調停は、さきの二重写しの見方を徹底する以外には不可能である、という立場に西谷は立っている。西谷はこう述べている。「さういふ立場は、人格が、人格であるそのままでも物質的事物と等しく見られ、物質的事物が、物質的事物であるそのままでも人格と等しく見られるといふ、さういふ絶対的な「平等」ともいふべき

立場である。さういふことが成立し得るのが「空」の立場にほかならない（「虚無と空」著作集第十卷一〇六ページ）。

三

空の概念の定義ともいうべき文章が、すでに初期の仏教の經典（中阿含『小空經』）に見られる。「何物かがそこに存在しないとき、それは何物かということでは空なのだ、とみる。しかもなおそこに何か余れるものが存在するとき、それこそは実在であると知る」（長尾雅人『中觀と唯識』二九四ページ）。このままでは、いわばまだ掘り出されたばかりの鉱石を思わせる文章であるが、それでも、空が否定と同時に肯定を意味していることが知られる。「空」といつても何もないということではない。一切の物は自分固有の不變の性質、すなわち自性 (svabhāva) とか我 (ātman) をもっていない。自己中心的なあり方をしたものは、世界の中には一つもない。自性や我を否定した無、自性や無我 (anātman) こそ、万物のあるがままの実在だといっているのである。世界が空しいのではなく、物のうちに自己中心的な性質を捉えようとすると見方が空しいのである。空のこの意味が龍樹の主著『中論』において「縁起」の概念に具体化されたことは周知のとおりである。

このような空の概念は西谷によって、西洋の精神史のうちに現われているいくつかの根本概念との対比の場へつれ出される。西谷は空や無我を「非基体」として捉えなおしている。すべての物の自性としてのアートの概念は、事物一般の領域にも、人間存在の領域にも適用できる。事物一般の領域におけるアートの概念は、西洋哲学における「実体」の概念にあたり、人間の領域については「主体」の概念にあたる。ギリシヤから現代にいたるまで、西洋の思想史のうちでは、有とか存在とかいうものは、おおむね「実体」と「主体」とのどちらかの概念によって考えられ

てきたわけである。或るものはすべて、それが無生物であれ、生物であれ、人間や神であれ、それらがそれら自体としてあるところを指して、実体もしくは主体と云われたのである。物の諸性質がどんなに変っても、その物をしてその物たらしめているものが「実体」である。これに対して、人間の意識や心の働らきがそこに結びつけられる統一一点が「主体」である。それゆえ、実体も主体もともに、存在者の基底もしくは基体（ヒュポケイメノンもしくは *hypotheton*）をなすところのものと考えられたのである。しかるに仏教の無我の思想は、まさしくそのような基体の実在性を拒否するのである。人間も事物も、安心して足をつけようような基体が無いところから成立している。底の無いところが底になっているのが、一切の事物の本当のあり方だというのである。

たとえば、古代末期の哲学者プロティノスが説いた「一者」の概念の場合でもやはり、そういう基体の考え方が認められる、と西谷は云う。プロティノスは、感性界と超感性界とを超え、有と思惟との同一を直観する理性（ヌース）をも超えた「一者」を説いた。一者を見ることは出来ないから、そこにいたるためには人間の魂は、「主体」という意味での自分の外に出る「脱自」を遂行しなくてはならない。思惟されえない一者はそれゆえ「非基体」である。同時にプロティノスは、一者の対極をなす非存在としての「質料」を説いている。質料はすべての形相以前であるから実体ではない。要するにプロティノスは、一者と質料の二つの概念において、相反する方向に、二つの非基体に到達したのである。一者は「主体」の彼岸であり、質料は「実体」の彼岸である。

しかしそれにもかかわらず、一者も質料もなお基体的な性格をもっている。基体ではないけれども、基体であるかのように表象されざるをえない理由を、それら自身のうちにもっているのである。なぜか。それはまさしく、一者も質料も、それぞれ根本原理たることを主張するために、相対立するものとして現われざるをえないからである。一者はどこまでも一者であり、質料ではない。質料はあくまでも質料であって、一者ではない。両原理とも自分自身との

自己同一の域を出ることはできない。そしてまさしく一者と質料とのこの対立が、それらの基体的性格を生み出しているのである。

それでは、そういう基体の痕跡をとどめている非基体、あるいは基体化された非基体 (hypostasis にされた非基体) の原理は、なぜ不充分的なのか。西谷はその理由を二つあげている。第一は、このような一義性をもった非基体はそれぞれ、人間に一つの信頼して依拠しうるかのような立脚地を提供する。そこから人間は、自分をこの立脚地に同一化しようとして熱心に努めるのである。哲学史上、何度も現われている観念論と唯物論との間の理論上の分裂、ならびにそれらの立場に立つ人々の間の「イズム」にもとづく闘争は、つまりは二つの根本原理の対立に由来する。そしてこの対立自身は、これらの根本原理のもつ基体的性格にその源を発しているのである。すべての対立の源は自己の立場への執着であると云えるが、その執着のいわば存在論的な根拠は、根本原理が基体的であるところに見出されるわけである。第二は、そのような基体化された原理は、一見、人間に一つの確実で安心しうる拠り所を用意するように思われるが、実は人間が自己自身を貫徹して、真の自己自身になり、本来の自己自身を知るということを妨げるのである。本来の自己とは、個我、社会我、自己意識、理性、精神、人格といった自己限定を脱した無相としての自己である。しかるにそういう本来の自己は、人間が依存する根本原理が基体的なものであるときには、決して到達されえない。基体的な原理は、自分の前に表象的に立てられたものであって、自己自身とは別な何かである。そこでは自己はなお、自己自身でないものの内に自己を喪失している。自己はまだ真に自己自身ではないのである。

キリスト教の神学が提出した、最も実在的な存在者 (ens realissimum) としての神という概念や、「無からの創造」という思想の中にも、今云った基体的なものの痕跡が見られうる、と西谷は云う。万物を無から創造した神は、あらゆる対立を超えて絶対的であるように見える。しかしそれにもかかわらず、神それ自身は「無」ではない。全能の神

に対立するものは何も無い、というとき、その無がまさしく神に対立するのである。逆にまた、この無ならびに無から創造された一切のものは、決して神ではない。つまり、神は無ではなく、無は神ではない。神は神と自己同一であり、無は無と自己同一であり、それゆえに両者はやはり対立関係のうちにある。本来から云えば神も無も、実体とか主体といった基体ではないのであるが、それにもかかわらず、やはり基体として表象されざるをえない。神は最高の実体として、あるいはまた、それに対しては人間的な主体も無に等しいような絶対的主体として考えられてきた。他方、無の方も、無というものとして実体的な何か或るものであるかのように表象されてきたところがある。要するに神と無は、伝統的な神学や形而上学のうちで依然として対立している。どちらの原理も基体的性格を払拭していないからである。

近世になってからは、とくにニイチェの能動的ニヒリズムにおいて、この対立は一層尖鋭になって現われてくる。「神は死んだ」という彼の立場は、「無からの創造」といわれるときの虚無が、そのまま神の場にまで深められて、深淵的なものとなり、その深淵が人間の主体性自身の成立する根拠となったということである。通常のニヒリズムとちがったニイチェの能動的ニヒリズムの持つ意義を西谷は積極的に評価している。たとえばサルトルなどの実存主義がいう意識的な虚無とちがって、ニイチェでは虚無は、否定をくぐった肯定という意味をかなりはっきりと示しているからである。しかしそのニイチェの無といえども、自己が真に自己自身になる立場としては不十分だ、と西谷は考えている。というのは、そこでもなお無は無なる「もの」として表象的に（意識の対象としてではないが）捉えられているからである。同じことはハイデッガーが、現存在は無のうちへ差しかけられていると語ったところにも見られる、と西谷は批評している（著作集第十卷一〇八ページ）。それは無の原理がなお基体的な性格を残しているということである。そういう無はどこまでも、基的に見られた神と対立せざるをえない。つまりさきの観念論と唯物論との対

立が、ここでは有神論と無神論との対立という形に深層化して出てくるのである。要するにこれまでの西洋思想のうちに見られた無の原理はおおむね、人間が真に自己自身に徹底するという途を妨げているというのが西谷の見解である（西谷が「空」の立場にもつとも接近した西洋思想として評価するのは、マイスター・エックハルトが説いた神性の無であるが、ここではその点には触れない）。総じてそういう虚無の立場は「急に走り過ぎる」べき過渡的な立場にすぎない、と西谷は考えている。「虚無の立場そのものが本質的に虚無なのである」（「空の立場」著作集第十卷一五五ページ）。

四

今まで示されたいくつかの困難を本当に乗り越えるためには、いかなる対立性にも陥らないような或る原理が必要である。しかもその原理は、同時に、われわれがわれわれの根源的な自己へ還る途を保証するようなものでなくてはならない。つまり、いかなる意味においても、基体という痕跡をすこしもとどめないような原理、真の非基体というものが要求されるのである。そして西谷の思惟は空や無我の概念のうちに、そのような純粋な非基体性の原理を掘り出そうとする。

西谷は空の原理における三つの重要な性格をとり出している。第一に、空はあらゆる事物がそこにおいてあらしめられる絶対的に開かれた場である。大乘仏教ではそれはしばしば、虚空にたとえられて考えられてきた。虚空はそれ自身としてはまったく空虚である。万物は虚空の内にあるが、虚空それ自身は何ものでもない。もし虚空が何ものかであったら、万物がその内にあることはできないからである。銀河系や星雲や原子やDNAだけではない。われわれ

の知性や情意のはたらきもまた虚空の場において起る。いわゆる自然現象も精神現象も、歴史上の民族や国家の生滅もすべて虚空の中の出来事である。虚空はこれらのいかなる出来事にも干渉せず、これらの出来事から干渉されることもない。虚空はまた、どこかに在るものではない。一切の有は虚空のうちに在るのである。虚空は、形あるもの、形なきもの、物と心、生と死、善と悪、善と悪、進歩と退歩、戦争と平和、愛と憎、宗教と科学、人間と神などの対立を超えている。すべての対立を超えた空は、何よりもまず、このような無辺で、底抜けの開放的統一である。空は万物のために絶対的に開かれてある。

第二に、そういう空の場は、しかしながら万物の存在と別にあるのではない。万物がそのうちにある場が万物と別だったら、その場は一つの有、つまり基体であって虚空ではないからである。空と万物の有との関係を大乘仏教は、水と波との関係で語っている。水と波とは絶対に切りはなせない。水のほかに波というものはないし、波をはなれて水それ自身というものはない。しかも、水は波であるとか、波は水であるとか言うことはできない。水はどこにもないが、しかも波が現に有るところに、つねに水は存する。水は波の基体ではないからである。水と波とは二でありながら一、一でありながら二である。仏教の空が「真空妙有」といわれるゆえんである。空とは一切のものがそれら自身以外の何ものでもないものとして、その内に自分たちを發見するような場である。現実の一切があるがままの姿において出現すること以外に、特別に空というようなものはない。その意味で空とは、あらゆるものの真理、真実が成立する場である。たとえば、一つの花は、どんなにはかない命であるとしても、まさしくその花以外の何ものによっても代行されえないこの花として、全き姿において、現に今ここに咲いている。そのとき、この花は空の場に咲いているのである。

第三に、空は人間存在の眞の自己認識とか自覚の場である。空の場はいつでも、われわれがそれを知るとか自覚す

るとかいうこととしてのみ開かれるのである。空の場がどこかに開かれているのではない。われわれ自身がその場になり、それを知ることなくして、空はどこにもない。空の原理のもっている非基体性というものの窮極は、西谷においては、空の場は同時に知の場であるという形をとるのである。空の場はたんなる無ということではなく、無を無たらしめるところである。つまり、たんなる否定の状態ではなくて、否定する、力の場ということであるから、それは「知」の場ということに他ならない。西谷は書いている。「もし絶対無即絶対有と言ふその即の処を「空」と呼べば、その空の場は同時に知の場である。知といふものが常に否定性を、また否定の自由といふ意味を含むのは、それが空である処からである」(『般若と理性』『著作集』第十三卷九三ページ)。しかしこの場合、知とか自覚とかいっても、いわゆる意識―自己意識の立場での認識を言うのではない。空を意識したり考えたりすることはできない。その意味で、空はただ生きられ得るのみである。そういう生ける空の現前を西谷は、根源的な意味での知であると云うのである。空の場が開かれることがそのまま空が知られることであるようなこの事態を西谷は *realisation* (体認もしくは現成即会得) という英語を用いて説明している。空をこのような根源的な知の立場として解明したことは、西谷の重要な功績の一つに数えられなくてはならない。たとえば西谷は書いている。「真にものを知るといふことは、ものがあるといふそのものの元に立入るといふことであり、またものとなつてものを見るといふことでもあり、同時にものものするといふことでもある。……色即是空・空即是色と言はれたことも、その処を指したものと解せられる。それは、知であるが、その知はいはゆる大智、或は般若智と言はれた処である」(『著作集』第十三卷九四ページ)。要するに、空が自己なのである。

五

空の原理についての西谷の豊富で精緻な思想の全貌は、もちろんこのような不十分な素描をもっては尽くしえない。ただ最後に、以上のような西谷の立場に対して向けられると予想される二つの疑問と、これに対する西谷の答えについて述べておこう。

第一の疑問は、いったい空におけるこのような絶対否定即絶対肯定、ニヒリズムから空へのこの転回は、いかにして、或いは何故起るのかという問いである。これに対する西谷の答えはこうである。われわれはそれについて、何故と問うことはできない。それには、考えられる理由はありえないし、またありうるような根拠は考えられない。なぜなら、それはおよそ理由というものが考えられうるような、あるいは根拠というものがありうるような、そういう種類の事柄の次元よりも一層根源的なところでの出来事だからである。もしそこになお理由というものを求めるとしたら、それは仏もしくは真理そのものの側にしか求めることはできない。すなわち、仏の慈悲とか本願とかその理由である。しかしそういう理由は、人間の側からの何故に対する答えとしての理由ではないのである。要するに、空はただ現成するのだという以外にはない。「Was」の入り得ぬところはただ「Das」のみである」(『著作集』第十卷二五四ページ)。しかしこれはひとり西谷だけの特殊な答えではないようである。たとえばドイツ観念論のフィヒテもまた、知を超えた絶対者がいかにして知として出現するか、という問いに対して、それは人間の理性によって説明しうる事柄ではない。「Wie」(いかにして)の代りに、「Das」(そうである)とどうことを置け、と答えている (Die Anweisung zum seligen Leben, 1806)。つまり、答えが出ないというよりも、問いが問いとして正しくない、という事態

のことを告げているのである。

第二の疑問は、いったいそのように、すべての事柄を空の場で見るといふようなことが、われわれ人間に可能なことであるのか、という疑問である。あるいは、かりにそういうことが可能だとしても、その空の場において、「われわれ」はいつたいどうなるのか。われわれは、それでもなお依然としてこの「われわれ」でありうるのか。むしろ、われわれは、その空の場へ消え去って、われわれで無くなるのではないか。われわれが無くなってしまえば、空とか無といっても、要するに唯の言葉、しかも無意味な記号にすぎないのではないか。

この種の疑問はおそらく、いろいろな立場から出される問いであろう。それは或る意味では、すこぶる現代風の問いだと言えるかもしれない。しかし西谷によれば、このような種類の疑問にはやはり、非基体的なものを基体的に表象し、考えるという、さきに述べたような人間の根深い性癖がつきまとっているのである。すなわち、空を空というものは、無を無というもの、として考えることに由来する疑問に他ならない。しかし、空を空というもの、として考えてはならないということは、空の本質そのものがわれわれに要求していることである。それゆえ、このような疑問は最初から、正しい答えの出所を塞ぐような問いだということになる。つまり、問いが問いとして間違っているということである。空の正しい理解には、空を基体的に考えないような生き生きとした思惟の緊張が前提となるのである。

しかしながらこれは、西谷だけの特殊な考え方というものでもなさそうである。たとえばハイデッガーもまた、もちろんまったく別の連関においてではあるが、物を表象的に主体の前に立てる客体的な思惟は、事柄を正しく開示することを妨げるといふことを述べている。ハイデッガーによれば、思惟が物の客体化として成り立つのは、自然科学の領域においてだけである。しかるに現代では、たんに局地的であるにすぎないこのような客体的思惟が、生のあらゆる領域にまで拡大され、そこから、およそ思惟するということは、物を客体化することだといふような誤った

独断が通用している。物を客体化するとは、物を主体性の支配圏のうちへとり入れようとする態度を意味する。しかしハイデッガーによれば、物を考えるということは、そういう態度とは反対に、物が物自身を示し、あらわにしてくることがままに、物を保ち、受け容れることである。とりわけ、現代世界に対して閉ざされている聖なるものの次元を再び経験するためには、そういう非客体化的な思惟に立ちもどることが必要だ、とハイデッガーは云っている。

ところで西谷は、さきのような空の根本経験、たとえば十六世紀の一禅僧（快川国師）が、兵火に焼かれながら、「心頭を滅却すれば火もまた涼し」という偈を唱えたような経験の可能性は、今日のような技術世界と原子兵器の時代の人間にとつても、やはり依然として残されていると考えている。たしかにそれは多くのヨーロッパ人にとっては、理解しがたい、すこぶる異様な経験という印象を与えるかもしれないが、それにもかかわらず、それに対する理解が、いつの日かかれらに開けるであろうというのが、この思想家の確信である。その実例として西谷は、アシジのフランスの場合をあげている。この聖者は、人間に対してだけではなく、太陽、月、星、風、水、地、花、草木、鳥獣などの万物に対して、兄弟姉妹よと呼びかけた。その彼が眼の外科手術を受けたとき、医師が手にした灼熱した鉄棒に向って十字を切り、愛する兄弟なる火よ、どうかあまり私を痛めつけないで欲しい、と言ったという話は有名である。医師が灼熱した鉄棒をフランスの耳元から眉根まで引いたとき、彼は母親に手に撫でられる幼児がくすぐったがるように低く笑った。火に対する彼の愛、彼に対する火の愛のゆえに、フランスには苦痛がなかった、と伝記者は記している。西谷はこのフランスの経験に、さきの禅僧の言葉に通ずるものを発見して、つぎのように述べている。

「勿論、彼の場合でも、火は熱く、肉体は痛みを感じたに違ひない。併し火はその熱い当所で熱くなかったのであり、痛みはその痛む当所で痛くなかったのである。火はその燃焼しつつあるところで、燃焼せず、火ではなかった。彼は痛みを感じる自身において、痛みを感じず、自身ではなかった。そして火が火でなく彼が自己でないところにおい

て、彼と火とは交はり、火は実際に兄弟として出会はれたのである」(『空と歴史』『著作集』第十卷三一四ページ)。

『宗教とは何か』のドイツ語訳と英訳を通じて西谷の思想は、西欧文化圏の神学者、哲学者、宗教学者たちに強いインパクトをあたえている。たとえば、現代の西ドイツにおける指導的な哲学者の一人として知られているオットー・ペッゲラー(Otto Pöggeler)は、科学や技術の問題やニヒリズムの問題に対する対処の仕方に関しては、ハイデッガーよりも西谷の方に賛成している。

いったいハイデッガーは、近代自然科学がとりあつかう計量可能な自然とちがう「自然の自然らしさ」というものへ科学的自然をつれもどそうというような考え方に立っている。詩人ヨハン・ペーター・ヘーベルの詩に託してハイデッガーが語るこの自然の自然らしさという概念は、しかしながら、どちらかという過去のな性格をもっている。それはかつて古代ギリシヤの思想家たちが *Physis* と呼んだ自然につながるものだとハイデッガー自身がいうとおりである。ハイデッガーは、技術時代の危険に面して、過去の歴史的時代にあつた農民の生活のあり方の復権を求めているようだ、とペッゲラーは言っている。もちろんハイデッガーといえども、現代の技術世界が処女的自然に立ち戻るべきだというようなことを主張してはいない。しかし現在から未来への状況を切り開く可能性を、古き自然に探ろうとする態度がハイデッガーに見られることは否定できないだろう。ここにペッゲラーは、科学技術やニヒリズムの問題に充分には対処し切れない或る種の制限を見ているわけである。これに対して、西谷の思想が、科学技術その他の現代の状況をたんに人格主義や目的論の立場から論難するのではなく、機械装置やオートマティズムをも全面的に受け容れて、その自足的な意味を見出そうとするかぎり、それはハイデッガーより一步前に出ている、というのがペッゲラーの意見である。(Otto Pöggeler, *Heidegger und Lao tes*, 1985)。

現代世界の諸問題の根本を解くための原理として、古代ギリシヤの *Physis* よりも、「空」の原理の方が射程が長

い、というこの指摘はおそらく正しいであろう。しかしそれは、仏教がヨーロッパの宗教や哲学に代る世界の救世主だという風に解されてはならない。西谷のいう空や無の思想は決して、たしかに在ることがわかっている蔵の中の宝物のようなものではない。この哲学者が自らの実存の深みをくぐり抜けて、仏教の伝統のうちに発掘して、それを現代世界の諸思想との対話の場面にまで運び出したところのものである。それはかつて西田幾多郎が、絶対無を論理的に表現しなければならぬといった困難な課題を受けついでいるのである。