

## 西谷啓治における「空」の思索の深化

小野 真

△論文要旨▽ 西谷啓治の宗教哲学においては、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（最晩年の論文「空と即」）ではやや異なっている。第一に、「空の立場」では「相互の関係」が根源的なものと見なされているが、「空と即」では「相互の関係」自体を成立せしめるより根源的な空の場として「不相互」の問題が見られている。それに呼応して、「一即多、多即一」として捉えられた相互の関係に基づく理事無礙的な世界の極限を、述べるや否や不相互な事々無礙的沈黙へと転入する「一即零、零即多」という「零」を用いた表現でもって言い表す試みがなされている。第二に、「空の立場」では、「空」が人間の感性的ないし理性的において「映さ（移さ）」れることに否定的な態度が取られているが、「空と即」では構想力ないしImageにおいて「空」が「映さ（移さ）」れることに積極的な意義が見出されている。「空の場」に転入することによってニヒリズムの克服をめざした西谷は、その後も更に「空の場」の分節を進めその思索を深化させ、宗教的世界に本質的な問い、すなわち現実世界を基底する絶対的矛盾の問題と宗教的世界の感受体としての構想力の問題を提示する試みをしている。

△キーワード▽ 空、相互的關係、「一即多、多即一」、構想力、事々無礙

### 一 「空」の思索の深化

『宗教とは何か』（一九六一年）以降の西谷啓治の宗教哲学は、「空」をめぐる展開されたといえるであろう。しかし、長谷正當氏も指摘されているように、西谷の「空」を捉える角度ないし視点は中期と後期ではやや異なってい

る<sup>①</sup>。ここで「中期」とは『宗教とは何か』を指し、「後期」とは最晩年の論文「空と即」をめぐる思想圏域を指している。論文「空と即」は一九八二年に刊行された『講座・仏教思想』第五卷『宗教論、真理・価値論』に発表された。西谷の最後の長編となったこの論文は、構想力論（共通感覚論）を初めとした若き日からの思索の諸々のモチーフが、最終的な境涯から俯瞰するように論じられており、まさに西谷の「思索の極地<sup>②</sup>」を示したものともいえる。この論文が持つ思索の枠組みの最も特徴的なことは、「一即多、多即一」という定式で表されてきた華嚴的な理事無礙法界を可能ならしめている、「事々無礙」としての「法界」の次元を語ろうとしていることである（131頁参照<sup>③</sup>）。そして、本来「理」（ロゴス）としての言葉が尽きたところで現成する「事々無礙」の世界は、構想力すなわち image において感受されることが主張される（13-159頁参照）。

さて、冒頭に指摘したように、中期の『宗教とは何か』——とりわけ「空」を主題的に展開している論文「空の立場」——と後期の「空と即」においては、ともに空を主題としつつも、重要な差異があることを比較的容易に見て取ることができる。第一に、「空の立場」では「相互的關係」が、さしあたって、根源的なものと見なされているが、「空と即」では「相互的關係」の根底に、更に「不相互」の問題が見られている。第二に、「空の立場」では、「空」が人間の感受において捉えられることに否定的な態度が取られているが、「空と即」では構想力においては、「空」が映さ（「移さ」）れることに積極的な意義が見出されていることである。こういった西谷の思索の変化は、概括的に指摘されることはあっても主題的に論じられることはほとんどなかった。本論においては、このような中期から後期にかけての空の思索の変化がいかなるものであるかを精査し、その変化の主要軌道を明らかにしてみたい。

## 二 「回互的關係」についての深化

まず『宗教とは何か』において直截に「空」に論及している論文「空の立場」に即して、西谷の「空」についての思想を一瞥しておこう。「事物の実在性というものが成り立ち、実践というものが成り立っている原本的な場、即ち「もの」が如実に現成しているその場、且つ我々の一挙手一投足も元来そこに生起するようなその場」が「空の場」である(10-138参照)。「空の場」が開示されるには、まず、主客対立の場が感性的知覚の場としても理性的思惟の場としても、すべて超えられねばならないが、それは「それらの場の根柢に虚無が現れ、主客共にその根柢から「無化」されるといふことによつてである」(10-138)。すなわち、「すべてのものの跡形をも止めぬ虚無が、初めからすべてのものの根柢に横たはつてゐる」ことが自覚され、感性や理性によつて捕らえられていた有るものが散乱と解体の相を呈することとなる。しかし、空の立場はそのようなニヒリスティックな虚無にとどまることではない。そのような虚無は、なお自己存在に執着したうえでそこから眺められた虚無であり、いわば「有の側から表象された無、有に対する無、相対無」(10-138)である。西谷のいう「空」とは「かかる表象された空をも空じた絶対空」である。そこでは「有がもともと空と一つなるものとして現わになる」が、それは「すべて有るものが空の場に於て、それぞれの自体的な有り方のうちに現成するといふこと」(10-140)であり、「もの」は再び「自らのうちへ自らを集める集中の力へ、存在の可能性へ」と戻され、「更にまた、その存在可能性の展示として夫々のものがもつやうな固有な能力へ、それぞれ自身の「徳一へ」(10-140)戻される。

さて、このように、「空」においては、万有のそれぞれがその「有」に於て絶対に独自でありつつ、然も一つに

集まっており、この関係が「回互的關係」といわれる。端的にいえば、「回互的關係」とは「一切のものが互いに主となり従となるといふ關係」(10-119)である。世界にあるすべてのものは何等かの仕方方で互いに結び付いており、他のものと全く無關係に成立しているものはない。あらゆるものがそれぞれ自身のもとにあることを止めずに同時に他のもののもとにあるということ、それぞれのもの「有」が互いに他のすべてのものの「有」によって支えられ、有らしめられていることであり、同時に他のすべてのものの「有」を支え、有らしめているということである。このことは、それぞれのもの「有」が「空と一つになった「有」」(10-123)である空の場においてこそ成立する事態である。それぞれのものが有りつつ一つの「世界」が成立しているということは、「すべてのものを集めつつ互いに関連せしめる「力」」(10-128)が成立しているということであり、逆にいえば、この力の場こそが「空の場」である。それゆえ、「回互的關係は空の場に於てのみ可能」(10-128)であり、また、空の場に於ける「回互的相入によってあらゆるものが集められ、かくして「有」の秩序即ち「世界」を可能ならしめる」(10-128)。回互的相入によって「集められている」ということから、一つのものの「有」においてすでに「世界が「世界」する」(10-169, 10-179)。このことから解されるように論文「空の立場」においては、「世界」の成立は、専ら「回互的關係」から考えられている。もちろん、回互的關係と世界の成立は同時であり、必ずしも回互的關係がより根源的なものとはされてはいないが、「空の場は回互的關係の場として「中略」世界可能の場」(10-128)という微妙な表現からも察し得るように、空ぜられた世界はさしあたって回互的世界として覚智されている。

この点、「空と即」では、回互的世界の構造が単に相互相入ですまされるのではなく、空の場としての回互的世界の両端には絶対的「と絶対的多」という「互いに不回互」な極点が見出され、回互的關係を成立せしめている絶対

的に矛盾する「不回互」の経験が語られる。次に「空と即」におけるそのような思索の展開を追ってみよう。

「空と即」においてはまず詩歌の分析が本論の端緒とされている。詩歌は「事実の体験の場で直下に会得される「理」に係わり、その「事」と未分化である「理」の経験すなわち直接経験を *image* の連関を用いて表現する。

詩歌は「理事無礙」の原初型」(3-130)であり、「原本的事実を出来るだけ理事無礙的に突き詰めて表現にもたらず営みである」(3-131)。しかし、西谷によれば、直接経験としての「事」そのものを表現せんとする詩歌が自分の使命に忠実であればあるほど「理」の消失に逢着することになる。「一切の「理」を超えた処が開けるとともに、その処で「事」はただ「事」のみとして、真に原始的に自らを示してくる」(3-132)。そこは「黙」が優勢になり、究極的には言葉が尽きるころである。「その境界の彼方に開かれるのは、簡単にいへば「宗教」の地平である」。「宗教」といふものの根柢には「事々無礙」的な立場が含まれている」(3-132)。

西谷によれば、理事無礙的な世界を表現する定式が「一即多、多即一」であり(3-139参照)、「回互的連関」である。生活上現れる諸現象の直下に「方法・万有という如き全体的な連関がそれと共に現成している」(3-136)。それは、両者が限界を持ち互いに裁断しつつも「相互投射」、「相互滲透」が成立している「回互的連関」である。回互的連関が、「一つの無限に複雑な全体としての「世界」連関といふものの基本形式をなす」(3-138)。ここまでは「空の立場」と基本的に同じ主張のように思われるが、「空と即」においては、この回互的連関の構造が二つの極点に向けてさらに掘り下げられる。すなわち、世界における個別者の徹底した「自己内閉合性」と、それと同時に成立している世界における無差別、無礙である。回互的連関においては、この「正反対の方向が一つに結び付いてゐる。つまり「相即」してゐるのである」(3-136)。「万物の一つ一つが示す絶対的な閉合性と世界は一つとい

ふ絶対的な開放性とは、もともと、互いに呼応し相即しつつ世界連関を成り立たせてゐる」(13-137f.)。

「空の場」に転入することによって、相互的連関から万物を体験しうるようになる。そこでの連関はなお「事」と未分化な「理」、すなわち理事無礙的連関であるが、それはやはりなんらかの「理」である。理事無礙的・相互的連関の世界の根底にさらに、いかなる「理」(連関)をも拒絶する、絶対的一としての開けと絶対的多としての物の閉合性が両立しているという「事」そのものが示されていること、いわば不合理であるが端的に絶対矛盾的事実が示されていることへと西谷は相互的世界を掘り下げていく。

こうした西谷の思索は世界連関の定式である「一即多、多即一」の再解釈にも反映される。「一即多」といわれる場合、「一」というのは万象が現成する場の開けである世界、あるいはそれ自身窮極的な「ところ」である世界であり、「多」というのはその世界が世界していること、すなわち局所の「多」がそのまま「一」の表現として成立していることである。また、「多即一」といわれる場合、「多」は現成するすべての物の窮極的な各自性乃至は確簡性ともいふべきものであり、これらの多の「各自性をもった「有」が局所性をもった「ところ」として透明化され」(13-138)、絶対無差別ともいふべき「一」を表現していることである。そしてこれら二つの「見方」それらもまた同時的・等根源的に成立しており相即している。したがって「一即多も多即一も、一と多の相即関係であるが、世界連関そのものは、今述べたやうに、これら二つの相即関係の相即関係である」(13-138)。

ここまではさしあたり相互的連関の次元にのつとつた定式解釈であるが、上記にあげた西谷の姿勢からすればこの解釈ではまだ不充足である。この定式が成立するには、そもそも「一即多」の「相互的な相対性としての開け」が「そのうちに成り立つ根源の開け」が「絶対の一」として開かれていなければならない。この「世界の開け」と

しての「二」は「純一無雑なる唯一事」であり、「不回互」であり、「虚空」に等しく、「無一物」である（13-140）。他方、それぞれの有は元来「徹底的に限定された有であり、全面的に限界づけられて、自らの内に閉合的である。各箇の「有」は絶対の一として一切の相対性を絶し、他者との相互滲透とか相即とかいふ如き「回互性」をも絶して、さきに挙げた絶対に一なる世界の開けと等しく、全くの「不回互」である（13-141）。理事無礙法界は、絶対的一と絶対的多という両極を持つており、その意味で絶対的な矛盾をはらんでいる。「しかし同時に、この絶対的な矛盾は矛盾のままでは無い」（13-142）。端的な「事」そのものとして厳然と成立しているのである。かつてニヒリズムの世界である虚無の場に直面したときも、ものの「有」は散乱と解体の様相を呈して、一旦バラバラに崩壊した。そこには物の散乱の相しがなく、あらゆるものを集中せしめる力の方は開かれていない。その意味で矛盾はない。しかし、ここで指摘されている厳然と成立する端的な「事」においては、あらゆるものが回互的に連関している事実が「事」そのものとして承認されたうえでさらに、その「事」が、いかなる連関も拒否する不回互な絶対的多と、いかなる内実も拒否し不回互である虚空の開けとしての絶対的一とを同時に含み持つという絶対的矛盾もが承認されている。

さて、ここでいわれている「開け」と「万物」の同一性は、同一性としては「即」といわれる如き「回互的」な関係ですらなく、そこには理事無礙的な理法はない。ここで、この事態を表現するために「零」という表現が用いられる。「強いて相即といえ、一即零、零即多、そしてその二つの即の相即といはねばならぬ」（13-144）。それが「事々無礙」としての法界であり、「理事無礙」法界としての現実の「世界」を世界として可能ならしめてゐる（13-144）。このように「空と即」では、空の場としての回互的世界の両端に絶対的一と絶対的多という「互いに不

「回互」な極点が見出され、その両極点が同時に経験されることによって、回互的世界の根柢に、そしてその回互的世界と同時に「零」としかいいようのない事々無礙の世界が開かれていることが強調される。この「零」という表現は、「不回互」の思想と軌を一にして現れてきた。その意味で、やはり「空の立場」から「空と即」への移行は、深化ということができであろう。回互と不回互の関連をもう少し明瞭にするために、この「零」という表現について立ち入ってみよう。

もつとも、ここで十分に留意しなければならないことがある。西谷は、この「一即零、零即多」という定式でもって事々無礙の世界が必要かつ十分に表現できると考えていたわけでは決していないことである。西谷は、前掲の「一即零、零即多」という「零」定式のテーゼの直後に「これは如何なる意味でも理法・ロゴスではなく、絶対的に無理であり、非「理」である」(331a)とことわっている。つまり、この「零」定式は、理事無礙的な回互の連関の「理」の次元から、絶対矛盾的な事々無礙の世界を前にして「強いて」それを表現しようと挑んだ極限の表現であるということができる。その「極限」性とは、まさに、その「理」的な表現の遂行と同時に、その表現が立脚する「理」の次元の限界が自覚されてくる、という意味での極限性である。事々無礙の世界をいいあてる真の次元は、この「零」定式のさらに先にある。後述される image の問題である。しかし、そこへと進むためにも、この「零」定式がいわんとすることを、まずは「理法・ロゴス」の次元で明らかにしておく必要があるだろう。

### 三 「零」という表現

「空と即」では、「一即零、零即多」という定式で西谷が表現しようとしている事柄の手懸りは非常に少ない。



「空」や「絶対無」といった概念と「零」との関連も直接には言及されておらず、「零」は西谷のこれまでの思想との脈絡を欠いて唐突に提出されているようにも思われる。また形式面も、「一」から始まり「零」を媒介にして「多」で終わっており、「一即零、零即一」のような反転形ではなく、この定式での「一」や「多」が具体的には何を指すかは明確ではない。しかし、このような「零」という表現は西谷の単なる思いつきなのではない。一九六九年に『禅の本質と人間の真理』（久松真一・西谷啓治編、創文社）に発表された、「事々無礙」について語ったもう一つの論文「禅に於ける「法」と「人」」（以下「禅論文」と略称）にもすでにこの「零」という表現が出てきている。この論文を手懸りに「一即零、零即多」の定式を読み解いてみよう。

「禅論文」は、後に一九八六年刊行の『禅の立場 宗教論集II』（創文社）にも再録されており、時期的に論文「空と即」を跨いでいる。しかも、この『禅の立場』は一九六〇年から一九七七年の間に発表された論文を集めたものだが、西谷は刊行にあたって一部論文に大幅な加筆修正を加えつつも、「禅論文」の文章自体にはなんら手を加えることなく収録している（註139参照）。このようにまず形式的な面から見て「禅論文」は、基本的に「空と即」と同じ思想圏域にあると考えられる。また「禅論文」によれば、「自己存在に於ける究極処」(註140)すなわち「事々無礙法界」(註141)に開かれている「自然の場」について、「一」が「多」との相即から、即ち多様なものの統一としての一から、一即一としてのそれ自身に帰ることは、一即零、零即一といふ如き形に於いてのみ可能である(註142)と説かれており、この「零」という場が成立しているがゆえに「多即一、一即多といふことも根源的に成立し得る」(註143)とされている。ここでも、明確に最根源的な場としての「事々無礙法界」に究極的に関心が寄せられ、しかも「空と即」と同様に「零」という表現によってその境位が表現されている。内容的に

みてもの「禪論文」は「空と即」と同じ思想圏域にあるといえよう。

「禪論文」では、長沙景岑の「百尺竿頭不動人」の偈を<sup>(4)</sup>手懸りにして事々無礙法界の境位が説かれている。まず、西洋哲学の一つの極点としてプロティヌスなどに見られる絶対的一者との合一が、なお觀念論的な考えられた自己滅尽であるとして批判される。このような「絶対一」への自己滅尽は「理法世界のもつ客観性の痕跡をどこか残したやうな「絶対」の立場」であり、「自己の主体性の直下で主体性そのものの根底的な開けに転換」され、「自覚に於ける根底的な開け」である絶対無へ転換されることによつて真に自己が尽くされる<sup>(二一三〇参照)</sup>。ところが、この絶対無の場に到達することで「一応は「得入」したことになるが、それだけではまだ長沙のいうように「百尺竿頭」に坐したままの「不動人」であり、「真」の「本来人」には到っていない。「絶対一」からの転換であつた絶対無の立場そのものうちで更に起るべき、一つの新しい転換<sup>(二一二二)</sup>が必要とされる。絶対無の内での転換は、修行の階梯である「垂直線の頂点」ではなく「水平面的な広がり」である<sup>(二一二八参照)</sup>。

西谷は、絶対無において開かれた自覚自体の水平的な時熟をさらに問題にしようとしている。そういった時熟が進展するにつれ、「絶対無はいはば事々物々の世界、方法・万有のうちには消滅しなければならない」<sup>(二一二三)</sup>。自分自身が絶対無に得入しているという自覚に含まれる自己と絶対無との隠微な二元性の痕跡が消滅しきつたところにおいて、「自己が世界と一にして二なることを語る」<sup>(二一二五)</sup>ことになる。長沙は、その百尺竿頭から歩みを進めた「窮極処」について、百尺竿頭不動人の偈のすぐあとの問答で「四海五湖皇化の裏」と答えている。ここで天子に譬えられた本来人とは「一事も為さないにも拘はらず、むしろ一事も為さないとふことに於いて、一切のことなす立場である」<sup>(二一三九)</sup>。つまり「本来人のはたらきは全体作用であり、絶対作用であり、いはゆる自受用

三昧である」(II-134)。それは「自由の場であると共に、自然の場である」(II-135)ともいえる。ここで事々無礙的世界での根源的主体の有り方としての「自受用三昧」<sup>(5)</sup>についての西谷の根本思想が示されている。「その自然にして自由なる場は、単に人間に対してのみ開かれてゐるのではない。それはありとあらゆるものの存在に於ける本来的な自由と自然の場である。その意味では大きな自然の場ともいへる」(II-137)。ここでいわれている自由は、単なる人間の意志の自由という意味ではない。そもそも人間の意志の自由があるといつても、その自由は人間自身が好き勝手に自分に与えたものではない(II-138参照)。「自由の根は大きな自然のうちに根差して」(II-138)いるのであり、人間的自由はその隠れた根本に於いて自然と交わっている。それゆえ、ここでいわれている自由な「自然」とは「例へば水が水としての「本性」に従つて低所に流れるやうに、或る質的な統一をもった全体的なるものが、全体としてのそれ自身のうちから(「みづから」)且つ「おのづから」動く場合に言はれることであるが、そのやうに或る「全体」が動くところにはいつも「自由」の意味があり、そこでは自然と自由とは一つ事である」(II-139)。

さて、このような「自己存在に於ける究極処としての「本来人」の立場」(II-139)のうちには「大いなる自然の場」が開かれている。西谷によれば、この「世界場の開け」(II-140)は「万物が多即一として、一即多としての本性に従ひつつ、すべて全体的に統べられている」「一」である」(II-141)。この「一」とは、「多」との相対性を超えた、「空と即」における「絶対的」であると考えられる。この「一」とは、「一」が「多」との相即から、即ち多様なものの統一としての「一」から、一即一としてのそれ自身に帰る」(II-142)ときに現れる、「一即多、多即一」定式の極点の「一」である。そして、西谷は、この極点の現出を、「一即零、零即一といふ如き形に於いてのみ

可能である」(11-13)という。また、「そこから初めて、一即一と多即多―即ち一切のものがそれぞれ自体として現成してゐること―とが同時的に、或いはむしろ等しい根源性をもって成立し得る」(11-14)とされる。ここでいわれている「多即多―即ち一切のものがそれぞれ自体として現成してゐること―とはまさしく「空と即」における「絶対的多」であり、理事無礙法界の両極点のうちの一つである。「空と即」でみたように、「一即零、零即一」は「一即一」(絶対的一)と「多即多」(絶対的多)と等しく根源的に現成する。そして、それはまた「多即一、一即多」といふことも根源的に成立しせしめているのである。

ここで、「空と即」の「一即零、零即多」という表現について立ち入って考察する準備ができたと思われる。上でみたように「一即零」は、丁寧に表示すると「一即零、零即一」という定式で表現されるべき事柄である。また、「一即一」のとき「多即多」は同時に成立しているので、「一即零、零即多」は元来「一即零、零即一」、「多即零、零即多」という定式である。いわば、理事無礙法界の両極での事柄を表現している。そして、この両極によつて「一即多、多即一」が現成している。したがつて、「空と即」の「一即零、零即多」という一見「零」を媒介して非対称的に展開されている定式は「一即零、零即一」、 $\wedge$ 「一即多、多即一」、 $\vee$ 「多即零、零即多」という対称形の事柄を凝縮して表現したものとえよう。つまり、「一即多、多即一」という水平的・回互的世界の極点において、その世界を根底からあらしめていゝる事々無礙的世界、すなわち「絶対的な一と絶対的な多との同一性」(13-14)が重層的・不回互的世界として回互的世界と同時に現成することを表現した定式であると考えられる。

この場合「零」と「一」、「多」を結ぶ「即」としての同一性は、回互的な相互滲透の「即」とは異なり、「自受用三昧」の「自」、すなわち自己を事々無礙的な世界に解きはなつた「おのずから」と「みずから」が合致した境地、

「自然」と「自由」が合致した境位における「即」を示唆しているのではないだろうか。

もつとも、「一即多、多即一」という回互的連関において、絶対的一と絶対的多の両極点はすでに含意されているわけであるが、「空の立場」ではまだその両極点を経験することはどのような事柄かということにまで言及されていないかった。この点において、「空の立場」から「空と即」へのいわば、空の場への得入以後の「一歩一歩に珠を転ばすやうな微妙な展開」(11-122)の一つの主要軌道が見えてくる。回互的連関の根底に不回互を見出し、理事無礙の世界と事々無礙の世界を区分し、従来の「空」や「絶対無」を基礎に新たに「零」という表現を試みる<sup>6</sup>、といった西谷の思索の深化はまさに、虚無の場から空の場への転入として現れたニヒリズムの克服の問題としての「百尺竿頭」から、更に少しづつ歩を進める歩みといえる。

しかし、すでに言及したように、西谷は決して「理法・ロゴス」的な「零」定式によって、必要かつ十分に事々無礙の世界を表現できるとは考えていなかった。むしろ、「零」定式は即座に「理法・ロゴス」的には廃棄され、「絶対的に無理であり非「理」」に転入しなければならなかった。しかし、裏面からいえば、その「零」を用いた理法的表現の極限においてすでに、理法の限界を自覚せしめる、事々無礙的な世界が、理法とは異なる次元に映(移)されてきているのではないであろうか。「零」は数的極限として純粋に数理的に扱われると同時に、現実世界には実体をもたないものである。その意味で「零」は、理法の世界と現実世界に実体をもたないものを現成せしめる image の世界とを媒介しているといえる。事々無礙の経験の具体相は、理法の極限で、image の問題として現れて来る。すなわち現実世界に実体をもたない「零」としての根源的な「空」を我々人間はどのように感受するのかという問題である。

#### 四 「空の場」の感受の image

論文「空の立場」においては、少なくとも人間の感性と理性に感受された「もの」は「もの」自体ではなく、単に移された「映し」であり、否定的に評価される。「感性や理性の場に現れる「もの」のかたちは、「もの」自体の単なるネガティブにすぎない。「実体」といへどもさうである。それらは「もの」の Position (自己定立) に対する否定、それを単なる映しに化することであり、「もの」をその Position (地位) とは別なところへ移すことである」(10-148)。ここでも見られるように、感性や理性における「もの」の感受の否定的側面を西谷はしばしば「移し映し」という語を使って表現している(10-147, 159 参照)。

では、「もの」自体」はどのように開示されるのか。西谷は端的に次のようにいつている。「もの」自体は我々はその自体へ、すなわち周辺から中心へ、躍入するといふことによる以外には開示され得ない」(10-148)。西谷によれば、感性や理性に「移し映き」れた「もの」の相は光源から発する光線のようなものであり、そこでの感受は「もの」の中心には触れていない。したがって、周辺から中心への「躍入」が必要であるというのである。この「躍入」とは「我々自身の空の場が開かれること」であり「中心」とは「もの」の有と空と一つに有として成り立っているところ」である。空の場においては「もの」は有るがままに、然も外から触れることを許さないやうな仕方でも、自らを定立してある」(10-148)。この「もの」自体の拒絶的な自己定立性は、まだ「虚無の場」にあるときには、絶対的な「自己内閉鎖性」として現れるが、「空の場」に転入するときには、「もの」の自得性として、すなわち肯定的なものとして現れ、その閉鎖性によって限りなく散りゆくように見えた「もの」の有は回互的

な連関を持ったものとして統一され、絶対的に肯定される。

このような空の場における「もの」の有について西谷は、天台仏教の基本概念でもある空・仮・中という語を用いて語ろうとする。「有」は空と一つにのみ有であるということは、有がその根柢から「仮」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仮現であることを意味する(二〇七五)。「もの」の有はすべて(したがって自己の有も)どこまでいっても本質的に仮現であるということが、真実の有を知ることであり、根源的な「もの」の有り方を見守ることとされる。もつとも、この場合「仮現」といってもその背後になんらかの実体を想定する所謂「仮象」を意味しない。「現ずるものなくして現ずる故にこそ、その「現」が根源的に実のままで仮、仮のまま実(二〇七六)である。そして「もの」の中心において「もの」自身は「有るがままに自らを定立しているが」、まさしくこの中心において「もの」自身に「中らない」という意味で、すなわち「外から触れることを許さないやうな仕方で、自らを定立している」という意味で逆説的に「中」といえる(二〇七八参照)。「もの」は「中」においては「かたちなきかたち」であり、「無形相の形相」であるが、「中」から見れば、この「中」としての「もの」の「有」が「仮」としての「もの」の「有」(感性で捉えられる「かたち」や理性で捉えられる「形相」)を貫いている。その時「仮」としての有り方も、「もの」の自得された立場として、中心から翻って肯定されることになる。したがって、まだ自己に執着する虚無の場から脱して、さらに自己の有すらも空じきった境位において、あらゆる「もの」が非対象的な「中」として再び「空の場」そのものによって一つにまとめられる。「もの」の中心への躍入とはこのことに他ならない。「我々の自己中心的な、つまり自己を捉へることによって自己に捉はれてゐるやうな、通常の有り方から抜け出て、「もの」が自得してゐるところに於て「もの」を会得すること、それがも

の自身の「中」に転入することである」(10-158)。

しかし、ここで一つ問題が残されている。もの自身の「中」に転入してはじめて、「もの」の有は「仮」のまま  
で実」と覚知されるわけであるが、「かたち」としては「中」に転入する以前と同じである。同じ「かたち」や  
「形相」を「中」から見る」という場合、そこには単なる「かたち」や「形相」の感受とは別の「中」の感受、  
すなわち「中」を「中」として感受するなんらかの働きがなければならぬ。論文「空の立場」においては、感性  
ないしは理性に移さ(「映さ」)れた「かたち」を「かたちなきかたち」として、「形相」を「無形相の形相」として  
規定しているが、そのように存在と虚無の二重写しのように感受しうるのはどのようにしてか、そしてそれが感性  
や理性においてなされないのなら人間のいかなる感官において感受されるのかという問題については沈黙されてい  
る。「中」はさしあたり「外から触れることを許さない」のである。これらの問題群が充分に展開されていないこ  
とも、「空の立場」における「空」が、なお抽象的でわれわれの身体性から疎外された、天上にあるような境位と  
して覚智されているように思われる一因であろう。

論文「空と即」ではこの問題が正面から扱われている。「回互的な連関」における、例えばAとBの相互投射あ  
るいは相互滲透を、「AがBといふ全く他なるものうちへB自身の相をとって映されてくること」(13-134)と定  
式化し、Aに属するものがB相においてBのうちへと「自らをうつす(映す、移す)」(13-133)事態を積極的にと  
らえ、とりわけ「芸術の領域と宗教の領域とを仕切る限界線」(13-133)における相互投射の問題の糸口とする。こ  
のように、「空と即」においては、「空の場」の根底としての事々無礙法界が、いかにわれわれに現するかという問  
題について、「空の立場」で一反は否定的にとらえられた「うつす(移す・映す)」という事柄が今一度手懸りにさ



れている<sup>(7)</sup>。もちろん単純に感性や理性に「うつされる」のではなく、古来「構想力」といわれた感受性の問題として、すなわち image の問題としてとりあげられているのである。

「空の立場」で「もの」の中心への躍入」といわれた事柄は、「空と即」では、外からの光を一切うけつけない「もの」や「こと」が、ただ「与えられ」たままの裸な事実として現成していること」への通路を「それをそれ自身の内から体験すること、あるいは、「事実の原本の処に帰ってそれを「内から」見る」(13-140)という具合に同様な表現で語られている。しかし、「空と即」ではそのプロセスが image の問題として解釈されている。事実の原本の所に帰ってそれを「内から」見る、ということはまず「もの」の有が自らの内に閉合的であり、「全くの「不相互」である「絶対的が多が与えられることが必要である。しかし、それと同時に絶対的な一が開けているがゆえに、それぞれの「もの」の有の限定は、世界のうちでの一つの「局所」を意味するようになる。即ち「その有は不相互なるままで、即ちそれ自身であることを止めずに、しかも自らの内で自らから出て、世界連関のうちに立つことになる。言ひ換へれば、それを閉じてゐた各箇性（または各自性）の限界の壁がいれば透明になり、世界連関のスペースクティブのうちで他との回互的關係に入ることになる。それ自身の有の絶対的な自己同一性は、相対性の場の開けを内に含むものとなる」(13-141)。このような頑固な事実そのものである「有」から他の「有」との連関に立つ「ところ」との間には「本有的な同一性と共に、根本的な転位」(13-141)がある。この「根本的な転位」が「有」のうちに潜む内景が開かれること」であり、「事実そのものを「内から」見るといふことの基本」(13-141)といわれる。ここでの「見る」は勿論感性的にあるいは知性的に捉えることではない。西谷によれば「根本的には、現実の「事実」そのものからその image への移り行き」(13-141)であり、「imagination (構想

力) (130-141) で「見る」こととされる。

ここで「空と即」における構想力論を一瞥しておこう。「構想力」とは、古来「共通感覚 (sensus communis)」と呼ばれてきたものに基づく。「共通感覚」とは「諸感覚の間における補完的な統合の根基」である。いわば「諸感覚のそれぞれに内在するところの本性的な、感覚する、「力」(physis)乃至はそれぞれの感覚における「能作因」に外ならぬ」(13-154)。同時に、共通感覚はそれ固有の本有的機能を持っている。「その機能は、image (形象・心象)といはれるものの生産であり、その面から見れば、共通感覚は imagination (構想力) と呼ばれるものなのである」(13-154)。構想力が生産する image は一方では感覚と結び付いており、感性的世界がその働く場であるが、他方で視覚や聴覚など特殊化された他のどの感覚の固有な内実とも異なった「無限定な普遍性」を持つ。そのかぎりにおいて image は感覚に根差しつつも、「種子的」な原初型における「覚知」乃至は「識別知」を含んでいる。構想力は「感性と知性との全く異なった領域の中間にこれらの領域と切り離せない連関を含みつつ成り立つ」(13-157)。

このように構想力というわれわれの肉体に根付いた「空の場」の感受体が明確に指摘されたことよって、「空」は image を介してわれわれに現成するものとなる。事々無礙法界としての「空」の場は絶対的・一と絶対的多という絶対的に矛盾する極点を要として成立している、一切の「理」をよせつけない場である。このような「空」は、西谷が例に挙げているように純粹概念としての円と同じく、image の世界にのみ現するものといえる。かつて「空の立場」で語られた、「かたちなきかたち」ないしは「無形相の形相」としての「もの」の「中」は、「空」の image とともに現するがゆえに「仮」なのであり、いかなる「もの」の真実の有もその根底に「空」の image と

二重写しになるがゆえに、それぞれが自己定立しつつも、「空」の image を共通の地盤としてそれぞれとの関連に入りうることになる。さきに、「もの」の有が「頑固な事実」のままで相互的連関に入ることが「根本的には、現実の「事実」そのものからその image への移り行き」といわれたが、それは「現実の「事実」そのもの」に潜んでいた「空」の image が現れてくると軌を一にしていると解釈されうる。このような「空」を端的に表現する image の一つがまさしく「零」といえる。われわれの現実生活においては「零」は経験しえない。「零」はまさしく完全な円と同じく純粹概念である。しかし、感性和理性の対象となるものすべて、対象化しうるものすべての根底にはそれらとは次元を異にする「零」が潜んでいる。「理事無礙法界」の基底となる「事々無礙法界」はまさにこのような「零」と表現されうる。

もちろん「事々無礙法界」の image は「零」だけではない。すでに述べたように、むしろ「零」は、image の本質や生命ともいわるべき「情意」が抑制された、数理的世界との結節点にある image ともいうべきであり、「零」定式というロゴス的な文脈に用いられている限り「空」を十全に言い表しているとは言い難い。むしろ、「空と即」において西谷は、「事々無礙法界」の image の例として雲門や菜山その他の禅僧の語った荒唐無稽とも思われる image や『正法眼蔵』「有時」冒頭の image の羅列などを挙げている。おそらく「現実の「事実」そのものからその image への移り行き」が十全になされている場での境地とは、それらの image が醸し出す情意を孕んだものであらう。

## 五 残された問題点

さて、このように「空と即」は西谷の思索の深化を示すものだが、彼自身はこの論文に関して「表題の問題の展開としてはなお未完成のままになっている」(13-360)と言っている。「空と即」以後の具体的な「展開」を西谷自身がどのように展望していたかはもはや知るすべはないが、「空と即」の構想力論において根本的な「未完成」の問題が残されていることを指摘することができる。

西谷の分析に従えば、想像力としての構想力は、なにも宗教の領域においてのみではなく、技術や科学、芸術、政治など人間の活動領域すべてにわたって機能することが認められる(13-158参照)。しかし、すでに見てきたように、西谷は上記の人間活動の諸領域を包摂する理事無礙的な世界連関と事々無礙法界の次元に一線を画している(13-132, 145参照)。西谷のいう構想力ないしはimageはこの双方の世界において機能しているわけであるが、「空と即」においては、この双方における構想力の存在様態が同質のものであるのか、あるいはなんらかの質的差異があるものかについての議論がなされていない。

西谷によれば、構想力は「感性と知性との交錯する場を開き、imageの生産によって、両者の働きを媒介」(13-156)する。「物」の形象としてのimageは、「感性の直接所与」に基づきつつ、知性における一般概念による「物の経験的な認識」の手懸りを提示する。それゆえ西谷は「imageはそれ自身としての独立な有り方をもち、それ自身に固有な根源をもつ」(13-158)とし、感性・構想力・知性といった能力区分の枠組みに立脚する。しかし、こうした能力の区分はその背後になんらかの感覚主体を前提としている。その主体は西谷も無意識的にいっているよ

うに「物を見るという作用」(seeing)をなす「主体」である。ここで、このような「主体」概念に立脚した構想力論によって、はたして事々無礙の世界におけるimageをも同様に論じることができるであろうか、という問いが生じる。

「空の立場」においては、空の場における「主体」について次のように言われていた。「主体性は、自己の「自体」が意識の場にうつされたものに外ならない。「主体」は自己自体によって可能なのである。(それ故、逆にいへば、自己の「自体」を根源的主体とも呼び得るのである)」(SOL-15)。そして、そのような「根源的主体」としての「自己は自己中心的な小さな円ではなくして、空と共に無際涯なるもの、いはば如何なる周辺をもたないものであり、それが根源的な自覚である」(SOL-18)とされる。さらに、「空と即」の立場からすれば、このような空の場における「根源的主体」も、「もの」のひとつとして自得するためにはimageへ移行行かねばならず、その意味で「空と共に」あらねばならない。このような、imageへと移行行き、事々無礙的imageと一体となっている「根源的主体」において機能するimageは、ある対象を現前におき「物を見るという作用」をなす「主体」概念に立脚した通常の構想力と同列に論じることとはできないであろう。

「空と即」では、事々無礙の世界でのimageと日常態でのimageを同じimageという語で論じているが、そのための前提となる議論、すなわち明確に異質であるはずの両者のimageとの差異と連続性についての議論が十分になされていないのである。より根本的には、「一切は、荒唐無稽であるやうなimageをも含めて、すべてimageばかり」(SOL-15)である「無礙の場」における「根源的主体」と「物を見る作用」をなす日常態における「主体」との差異と連続性の議論が必要であったということであろう。

しかし、そういった「無礙の場」にはたらく構想力自体の性質について、西谷はある示唆をしている。それらの「image」は、なんらかの感覚主体の能作によって感受されるといよりは、「事々無礙法界」といはれる処からの、根源的な構想力の発動といはれ得るやうな事（33-36）である。このような「根源的な構想力」は、感覚主体の感受力というよりは、感覚主体をも超えて働いている超越的な力といえるであろう。こういった西谷の示唆に従えば、人間の生の深奥に「根源的な構想力」の支配する場があり、同時に「根源的主体」も成立せしめている。そこには超越が映さ（「移さ」）れた世界が開かれ、「信」の次元を開いている（37-46参照）。そして、「空の立場」でいわれたように、感覚主体の「主体性は、自己の「自体」「根源的主体」が意識の場に移されたものに他ならない」のであるなら、通常語られる「構想力」は、むしろ「根源的な構想力」の派生態であると考えられないであろうか。いずれにせよ、西谷のいう「根源的主体」の存在様態と「根源的な構想力」との関りへの問いが課題として現れてくる。この問題は「空と即」ではまだ主題的になっていないが、我々に宗教的世界の根底の探求への重要な指しを提示しているといえる。

#### 注

- (1) 長谷正當「影現の世界としての宗教」（日本哲学史フォーラム編『日本の哲学』第二号収録、昭和堂、二〇〇一年、九〇頁）。
- (2) 上田閑照「西谷先生のこと」（上田閑照編『情意における空』創文社、一九九二年）、三三三頁参照。
- (3) 西谷の著作の引用箇所は、『西谷啓治著作集』創文社、から（巻数・頁数）で示した。  
使用した巻とタイトル・第十巻「宗教とは何か」、第十一巻『禪の立場』、第十三巻『哲学論放』、第二十二巻『正法眼蔵講話』

〔1〕 『景德伝燈録』卷十（大正新脩大藏經）第五十一巻、二七四頁。

(5) こういった「自受用三昧」についての思想は、『正法眼蔵弁道話』との対決から得ており、『正法眼蔵講話』において「禅論文」と同様の記述がなされている(22-96参照)。さらにこの「自受用三昧」について西谷は、『正法眼蔵』全体の一つの基本的な立場、また禅全体、場合によっては、仏教全体の基礎的立場(22-96)と位置付けている。

(6) 現に西谷は、『禅論文』において、絶対無の立場においていまだ「二元性の隠微な痕が残る」場合を指摘し、そのような「絶対無はいはば事々物々の世界、万法・万有のうちには消滅しなければならぬ」(11-123)とし、「無が無としてもなくなり、無といふ表象性の痕もなくなる」(11-123)境地へと歩を進めるべきことを主張している。しかし、西谷はそのような境地をどのように表現するのかという問題に常に直面せざるをなくなる。「禅論文」では、「世界場の開け」(11-144)であるとか、「自然即自由」ともいふべき処(11-145)といった表現が試みられているが、結局「窮極処」に至った「本来人」の立場を再び「絶対無といふ外はない」(11-149)といている。このように西谷の「空」の思索の深化において、「絶対無」という表現には階層があり、西谷の立場を端的に言い表す表現としての絶対性が喪失されているように思える。

(7) 原本的な「事」を「理」の領域にうつす(移し映す)ことは「空と即」でも依然として否定的に考えられている(13-123参照)。