

西谷啓治の空の思想の展開

以下の論考は、2005 年 3 月に東京で開催された第 19 回国際宗教学宗教史会議世界大会におけるパネル発表の原稿に若干手を加えたものである。このパネルは、西谷啓治の思想に関心をもつ者たちが集まり、共同研究を行った成果である。発表には、ここに原稿を寄せた四名の他に、共に西谷思想に関心をもつロバート・F・ローズ博士が司会として参加した。

西谷啓治は西田幾多郎、田辺元に続く京都学派の哲学者として海外でも注目を集めつつあるが、西谷の思索の展開において、その中核をなすのは「空」という言葉である。西谷はこの言葉を「仏教から藉りて」きながら、伝統的な概念規定の枠から外して、かなり自由に用いている。そして、この語を核として紡ぎ上げられた思索が明確に形を表したのが、中期の『宗教とは何か』における「空の立場」である。西谷の「空」は西田幾多郎の「絶対無」の思想を受け継ぐものであるが、ヨーロッパのニヒリズムの「虚無」と対決するなかで導出されてきたことにおいて、「絶対無」とは違う独自の思想となっている。その「虚無」との対決はヨーロッパの科学・哲学・宗教のすべての伝統を受け取り直すことを要求し、その受け取り直しは絶えず反復されて西谷の思索の歩みを促し続けた。その思索の歩みは、最晩年の論文「空と即」において「情意のうちの空」という思想に結実している。この「情意のうちの空」とは何であるか、空の思想はどのような展開を示してそこに至ったか、そして、西谷の空の思想はどのような現代的意義をもっているか、それらを考察するのがここでの研究の趣旨である。

パネル企画代表者 氣多雅子

「根源的構想力」に至る西谷の思惟の展開 —— ニヒリズムと「空」をめぐる

細谷 昌志

西谷啓治はニヒリズムの克服を目指して、大乘仏教の伝統に根ざした「空」の立場に立ったが、最晩年の論文「空と即」(1982年)はその思索の一つの到達点を示している。そこでの論点は、「有の透明化」と「空のイメージ化」の問題であるが、それらは端的に「情意のうちの空」の事柄として実存的に捉えられ、最終的に「根源的構想力」の問題に連なることとなる。すなわち華嚴教学でいわれる「事々無礙法界」から発動される根源的構想力によって、「情意の世界における空」に「映され(移され)」て、「もの」自体の相が現れ、その現れ(仮)そのものが「空のイメージ化」であり「有の透明化」でもあるとされる。しかしながら当該論文(「空と即」)においては、ニヒリズムの克服として「空のイメージ化(空の自己化)」に力点が置かれ、「有の透明化(自己の空化)」はそれとしては主題とされていない。「すべては image ばかり」(13-152)と言われる、その image の成り出ている場における両者の動的・転換的な連関を明らかにするためには、「空」の立場の成立に不可欠な前提たるニヒリズムと「空」の関係をまずは考察する必要がある。

西谷は1949年に『ニヒリズム』を上梓したが、ニヒリズムと「空」の関係が主題的に考察されているのは『宗教とは何か』(1961年)である。とりわけ最後の「空と時」と「空と歴史」の二章は西谷の問題意識が那邊にあるかを示していて興味深い。通説(たとえばトインビー説)とは異なり、西谷はニヒリズムの克服として成立する「空」の立場にこそ「歴史性ということが徹底して成り立ち得る」(10-238)という。それというのも、ニヒリズムは近代ヨーロッパの「歴史そのものの底から歴史的な出来事」(10-232)としてニーチェの自覚に上って来た「歴史概念」だからである。西谷が「ニヒリズムの克服」という場合のニヒリズムとは、虚無的な主観的気分とか、あるいは意味や価値の喪失に伴うペシミズムやデカダンスの類ではなく、ニーチェのいう「創造的ニヒリズム」のことをさす。西谷の努力はいかにニーチェを越えるかに向けられたのである。ニーチェの「力への意志」も一つの意志の立場である限り超えられなければならない。確かにニーチェによって、神中心的なキリスト教も、人間中心的な近代の世俗主義(科学やヒューマニズム)もそっくり含めた「歴史全体に対する根源的な問いと、人間存在の形而上学的な本質の問題とが一つの焦点に合し、一つの問い」(8-14)と化した。ニーチェはなお意志の立場に立っており自己中心的なデモニッシュな意志から解放されていない、と西谷はいう。それに対して「空」の立場はあらゆる種類の自己中心性の根底に横たわる「意志」というものを絶対的に否定する。西谷はニーチェに残る形而上学的・歴史哲学的概念としてのニヒリズムを徹底的に実存化(脱自化)することによって、ニヒリズムの真の克服を可能にし「空」の立場を開いたのである。西谷の省察は一切の形而上学的思惟を一掃し「身心脱落」の実存の極北に立って、その実存的根拠(空の場)を徹底的に時間のうちに定位しようとしたものである。『宗教とは何か』で西谷が力説してやまない「虚無の立場から空の立場への転換」、「空が自己であるという絶対的此岸的な空の立場へ転ずること」(10-170)は、存在論的ではなく時間論の位相に移して解釈されるとき優れて実存的にリアライズ(現成即会得)されよう。

このことは、「創造的ニヒリズムと有限性との根源的な統一としての世界への超越という立場」(8-184)という『ニヒリズム』での西谷の総括的結論のうちにもすでに窺える。西谷のいう「創造的ニヒリズムと有限性との根源的統一」は「現存在が、自らの根底に無化しつつある無を開示すること、つまり自己が自己の有限性になり切るということ」(8-171)という有限性の自覚を通してのみ可能となるが、このこと自体、現存在そのものが本質的に時間的存在であり、自己が「時」のうちに「ある」こと、時間的な生を離れてどこか別にあるのではないということを端的に示している。また「世界への超越という立場」といわれる世界は彼岸ではなくどこまでも此岸、通常此岸と考えられているよりも一層此方に開かれる「絶対的此岸」と言われる場を意味する。それは現存在の直下の「現」の開けであり、「今ここに」という一回性と唯一性のみが支配する処、その都度「時」のうちに現起する処である。「生も死もそれぞれの時の自相である。生も死もそれぞれの瞬間に於いて全く「時」のうちに成立する。むしろ徹頭徹尾本質的に時間的である。併し同時にそのまま瞬間瞬間に脱体的である」(10-84)。

まず西谷に即して虚無の諸相を整理しておきたい。虚無は①形而上的な世界への不信・懐疑、②根底なきこと(Grundlosigkeit)、③無意味さ・徒労、④時の無常性、⑤散乱・解体・カオス等を意味するが、さらに加えて(④や⑤と矛盾の関係にあるが)「絶対的な自己—内—閉鎖性、深淵的な孤独性」(10-273)が虚無的であるといわれる。(このことは、虚無と一つに成立する「自己中心性」の問題として仏教の「業」の問題と深く関わってくる重要な論点である。)以上の虚無の諸相は虚無そのものに内在する否定性という性質に由来する事柄であるが、そこには同時に肯定的意味も含まれる。すなわち①の「形而上的な世界への不信・懐疑」は彼岸(背後世界)に真理性を求めるといふニヒリスティックな立場を遮断し、絶対的な此岸への転換をうながす端緒ともなるし、②の「根底なきこと」は支え・拠り所の喪失を意味する一方で、「如何なる体系的完結にも属さない虚空の如き開け」(10-240)、「無底的な自由」を可能にもする。④の「無常性」は或る特定の限定に滞るという意味での「常」の否定であるから、絶えざる新しさや創造の地平を可能にするものでもある。「あらゆるものの無化としての「無」も「時」も、空飛ぶ鳥の一時も滞らぬ如き自由な軽さ、重荷を知らぬ軽さを意味する。或いは、鳥がその飛ぶ道の跡を残さぬ如く、既往のあり方によって制約されず、自らの過去によって縛られないという無障礙を意味する」(10-243)。また⑥の自執的な「自己—内—閉鎖性」そのものは④の無常性や⑤の散乱や解体と矛盾の関係にある。虚無の概念はそもそも二義的であり、自己矛盾的である。

さて時間について深く省察したのはアウグスティヌスであるが、周知のように、時間は「今ある」ものとしての現在という時を根基にして、「もはや無い」ものとして過去と、「まだ無い」ものとして未来とが成立してくるが、その現在という時は「もはや無い」と「まだ無い」という二つの虚無に挟まれて刹那に生じ刹那に滅する。アウグスティヌスの問いは、アルキメデスの点をなす現在という「時」そのもの、その「今ある」ということがどうして成立するかというものであった。

西谷は「時」におけるわれわれの「有」の本質構造を、「ある」—「なす」—「なる」の動的連関で捉え、「なす」が「時」のうちに新しく「ある」を成り立たしめる。換言すれば「時」において存在が保たれるのは、不断に何かを「なす」という形においてのみだ、と解している。そこには、無限衝動に駆られて絶えず何かを為さざるをえない、不断に「なす」ことを余儀なくされているという意味において、西谷は「時」における「有」の本質構造のうちに仏教的な「業」の考えを読み取り、執着と支配という「意志」的な形相をとって現成して来る自己中心性(セルフ・センタードネス)という現代社会の問題状況の元凶をそこに重ね合わせる。(その時、歴史は業と宿業の場の相を呈すること

となる。)

要するに西谷は「時」のうちでの有の根源を、一般に考えられるような「自己同一」にではなく「自己中心性」に見、虚無と一つになった自己中心性を「業」とみなす。「自己自身の「もと」をもとめながら、然も限りなく「時」のうちを流転すること、それが我々の業の、つまり「時」における我々の有、我々の生の、真相である」(10-272)。ここには「業」というものの虚無的な自己矛盾性がよく表されている。

古来、業は輪廻とともに語られてきた。輪廻の思想がわれわれに教えていることは、他ならぬこの私という存在には、「何時も、因縁によって相依り相俟って結びついた全体的連関が現れているといえる」(10-265)ということである。「我々の「ある」が、絶え間なき「なす」において、絶え間なき「なる」(生成転化)として成り立つ時、その「なす」は何かを為すこととしてしか成立しない。そして何かを為すとは、かの世界連関なしには成立しない」(10-264)。「虚無」はここに至って、そのような限りない世界連関をなす「時」のうちで、果てしなく流転する「業」として現成してくるわけである。しかも「なす」というその行為は、カントの根源悪と観知的行の教説が示すように、時間のうちにありつつしかも時間を破って、つまり経験のただなかにあつて経験に制約されながらしかもあらゆる経験に先立って、現在の直下で敢行される、という経験的・観知的な二重構造をなしている。時のうちにありつつ常に時の始めにあるといってもよい。「父母から生まれた生でありつつ然も「父母未生以前」である」(10-218)。虚無が二義的であったように、時もまた二義的である。

「虚無」がこのように時と歴史の根底から自覚にのぼってくる限り、今や「虚無の立場から」一歩進んで「業の立場から空の立場への転換」と具体化される。西谷はその転換を「生死の苦界から涅槃への超越」ではなく、「生死即涅槃」の「即」に見出している。そしてこの「即」の当体のリアリゼーション(現成即会得)を根本とする徹底した実存の立場にたった。「生死即涅槃という場における生死の有限性が、真に真なる有限性である。そこでは涅槃は生死への否定即肯定として、生死をして真に生死たらしめるものとなる。涅槃は生死そのもの如実性となり、そのリアリティとなり、その無底性となる。…そこでは、底なきものとして現成してくるその時その時が、或は生死のうちにおける現存在のその時その時の生が、「すなわち」佛の生命としてリアライズ(現成即会得)される。そのような実存において我々は時の一つ一つの瞬間において底なく時のうちにあり、果てしない過去と果てしない未来とを無底的に包括しつつ、その時その時に「時」を時熟せしめるのである。かの身心脱落、脱落身心といわれたものも、このような実存を意味するといえるであろう」(10-203)。

西谷宗教哲学の眼目は、「生死即涅槃の「即」に表示されるリアリティ、かかるリアリティのリアリゼーション(現成即会得)」(10-200)を「こころえる」ことにある。この「こころえ」は西谷にとって「哲学以前」の事柄でありかつ「哲学以後」の事柄として、ただ実存的に自覚する以外に道はない。こうした思惟の実存性が西谷の思想の独自性をなすとともに、また西谷の思想に対するの理解を一般に困難にしている原因ともいえる。次の引用は後期シェリングを思わすような、「実存」というものに対する西谷の端的な考えを示す箇所である。「大なる死から大なる生への転回が起る。我々はそれについて何故と問うことは出来ない。それには考え得らるべき理由はあり得ず、またあり得べき根拠は考えられない。というのは、その転換は、総じて理由というものが考えられ得るような、或は根拠というものがあり得るような、そういう種類の事柄の成り立つ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。もしそこに理由を求めるならば古来の宗教のように神とか佛とかの側にしかそれを求めることは出来ない。例えば摂理とか愛とか本願とかとしてである。併しその神或は佛の側での理由は、人間が何故に問い求める

ような意味での理由ではない。…畢竟、ただそうだという以外にはない。"Was"の入り得ぬところはただ"Dass"のみである。或は、実存とはそういうものという以外にはない」(10-254)。

「轉換」の質的飛躍そのものは人間の理解を超えたものであろう。しかし轉換の場は「時」のうちにある。その限りかの轉換はすぐれて実存の事柄たりうるし、実存以外にかの轉換を証しうるものはない。そしてまた、時のうちでの実存のそのつどそのつどの脱自的・超越的轉換なしには、絶対的な此岸としての空の立場は成立しない。なぜなら「我々は本質的に自執的」であり「自らの絶対的此岸である空の立場を自ら閉じている」(10-117)からである。それゆえ西谷のいう空の立場は観想や傍観(Zuschauen)を斥け、ひたすら実存をわれわれに要求する。「空」は、空を空なる「もの」として表象するという立場をも空じたところとして、初めて空なのである。そのことは、空が単に有のそとに、有とは別なるものとして立てられるのではなく、むしろ有と一つに、有と自己同一をなすものとして、自覚されるという意味である。有即無とか、色即是空とかいわれるとき、先ず一方に有なるもの、他方に無なるものを考えて、それを結びつけたということではない。有即無ということは、むしろ「即」に立って、「即」から有をも有として、無をも無として見るということである」(10-109)。この「即に立って」とは底なき実存の深みにおいてということである。「情意のうちの空」が「構想力の深い機動性の場」になると言われるのも、それゆえである。空の場は「有るもののリアリティが同時に「仮」の性格を帯びてくるところ、「もの」が如実のままに仮現であり、「もの」自体として現象であるというような、そういう有り方の成り立つところ」(10-165)である。根源的構想力はこのような「空」の場において発動される。

(引用の巻数とページ数は『西谷啓治著作集』(創文社)による。)

「空と即」における西谷の空の思想 —— 空のイメージ化と有の透明化をめぐる

長谷 正當

空をめぐる西谷の思想は、中期と後期とでは異なった局面を示している。その違いを考察することで、西谷の空の思想の展開を見ることにしたい。

西谷の中期の思想は『宗教とは何か』によって代表される。空の思想はそこではニヒリズムとの関わりから追究された。しかし、後期において、空は「情意」との関わりにおいて捉えられ、「構想力」の問題が考察の中心になる。西谷の最後の論文「空と即」においてそれが示されている。空の思想のこの異なる位相は何を意味するのかを考察するに先立って、ここでは「情意における空」とはいったいどのようなことを先ず見ておきたい。

中期から後期へ至る、西谷の空の思想の転換は、比喩的には次のように言うことができる。空は、中期において、いわば人間的世界を超えた超絶的天空に捉えられた。しかし、後期において、空はいわば天空から人間的世界に下降してきて、「情意の世界」に映(移る)ってくる。この変化においてどのようなことが考えられているのであろうか。

中期において、空が超絶的天空ともいうべきところに捉えられたのは、空がニヒリズムの克服という観点から追究されたからである。ニヒリズムとは宗教以前ではなく、宗教以後に、これまでの一切の宗教の立場を否定するものとして歴史に登場してきたものである。ニヒリズムの虚無は、西谷によれば、二乗化された虚無である。それは、これまでの歴史において人間が直面した虚無を克服しようとして生み出された諸々の思想的営為(その最高の表現が宗教である)を無効にするものとして、宗教のただ中に、宗教と同じ高さをもって生じてきた虚無である。それは、新たな耐性をもって出現してきたヴィールスのごときのものであって、それを治療する宗教はもはやない。それは、人間に内在的な要求に基礎を置く一切の宗教を跳ね返すような絶対否定性を秘めていて、外から手出しすることができない閉鎖性をもった虚無である。

そのようなニヒリズムを克服する可能性をもった唯一のものとして西谷が空の思想に着目するのは、空の思想がニヒリズムをさらに徹底し、人間に内在的なものをすべて打ち破る絶対否定性をその根幹に有するものだからである。人間が手足をつける処、枕する処なき場に立つという徹底した非情性、無私性を、如来の境涯として示すところに空の立場がある。それは、業や輪廻において究極の表現をもつような絶対的閉鎖性を打ち破るものとして仏教において登場してきた。そのような空の絶対否定性だけがニヒリズムの否定性、閉鎖性を内から破ることができる。こうして、空は、ニヒリズムを内から破る思想としての力を仏教の伝統から得てきているのである。そこで、ニヒリズムが人間的世界を象徴する雲海を突き破って聳える山脈に賛えられるならば、空はさらにその上方に広がる天空、無限の開けとして捉えられる。それは行人の絶えた荒野、飛ぶ鳥無き極北の地であり、およそ人間の情意は取り付く州をもたない。しかし、そのような非情で無私な世界が却ってさばさばした自由で解放された世界を示している。そのような空を自己の心の底にもつことによって、人はニヒリズムの閉鎖性を破ってその外に出たところに立つ。ニヒリズムの否定性を「百尺竿頭なお一歩」を超え出た空の絶対否定性によって、ニヒリズムはいわば出し抜かれ、空無化される。ニヒリズムの虚無の閉鎖性ないし閉合性は、空によっていわば内から透過されるのである。「ニヒリズムを通してのニヒリズムの克服」と西谷が言うのはこのような意味である。

しかし、後期になると、先に述べたように、空は超絶的天空から人間の世界に降りてくる。空は人間の情意の世界に移り、情意における空として捉えられるようになる。空がそのように人間の情意に映るとき、それは情意にある彩りを与え、情意は空の香りを帯びるものとなる。空はそこでは人間が呼吸しうるものとなるのである。このように空が人間の情意に世界におりてきて、そこに映り、自己化されるものとなることを西谷は「空のイメージ化」と名づけている。

西谷の後期の空の思想の中心の主題となるのは、この「空のイメージ化」である。では、「空のイメージ化」とはどのようなことか。それをまず見ておきたい。

空の概念は大乗仏教の中心を占めるものであるが、それは仏教の教義において精緻に理論化され概念化されるに先立って、文字通り目に見える虚空であった、と西谷は述べている。つまり、我々が眼で見る「虚空(そら)」は、実は空の「イメージ」だと西谷は言うのである。われわれは永遠や無限を直接に見ることができない。しかし、虚空において、われわれは実は、永遠や無限を見ているのである。厳密に言えば、虚空はわれわれに見えるものではないが、それは人間の視界に現れているので、虚空は永遠や無限の可視的現象だと西谷は言う。重要なことは、この永遠や無限と虚空との関係はアナロジーや比喩よりもっと直接的な関係、つまり「イメージ化」だということである。空は永遠ないし無限のイメージなのである。この「空のイメージ化」という概念は人間にとって非常に大きな広がりをもっている。仏教の「悉有仏性」やキリスト教の「神の子」といった概念によって示されているのは、根本的に言って空のイメージ化である。人はそこで、見えるものにおいて見えない超越に触れているのである。したがって、人は、イメージにおいて、パラドックスや不条理を即として生きているとすることができる。

しかし、空は虚空となって我々の頭上に開かれているだけではなく、さらにわれわれの住む世界にも降りてきて、辺りの雰囲気映っている。われわれが周囲の景観や諸事物のうちに感じる静謐な雰囲気、自由で平安は気分、透明で静かな喜びといった情意のうちに空が映って、それに薫りを与えている。ニヒリズムとの関わりにおいて、手足をつける処なく、枕すべき処のなかった空は、情意に映ることによって、我々の生きている処、呼吸しうる処、住みうる処となる。そのような「情意における空」が、根源的な意味での「信」といわれる世界の実質なのである。

「空のイメージ化」において重要なのは、それを説明するために用いられている比喩である。その比喩は「空のイメージ化」を補完するものとして、西谷が提示しているもう一つの重要な概念である、「有の透明化」をも説明するものなので、その比喩を取り上げておきたい。それは一枚の板で仕切られたA室とB室との関係によって示される。A室に面したB室の壁は、B室の限界としてA室を示しているが、A室としてではなく、B室の一部としてA室を示している。このようにAが異なったもののうちに形を変えて自らを映して(移して)いることを西谷は「Aのイメージ化」と呼ぶのである。この比喩によって、人間と超越者、あるいは人間と人間との関係が捉えられている。より一般的には、それぞれ独立し、相互に不可通約的なもの間に見られる関係がそれによって説明されている。つまり、世界のうちで局所的に「ところ」を占めているあらゆる事物相互の間に見られる関係をそれは示しているのである。

世界におけるあらゆる事物はその各個性、各自性によって他に不可通約的な場所を占め、閉合性をもったものとしてあり、その意味ですべてのものは互いに断絶していて「不相互」と言える。しかし、そのように自己閉合的な各個性をもち不相互であるもの間に成立する関係が、この比喩によって示しているのである。相互に断絶し不相互なものが、不相互なままで相互的になる関係がそこで示されている。西谷は不相互なもの間に成立する相互的關係を「有の透明化」と呼んでいる。それは壁を破るのではなく、壁を介したまま、壁が透明になることによ

て成立する関係である。この「有の透明化」が、西谷の後期のイマージュ論の中心をなすものである。したがって、それによって西谷がそのような事態を示そうとしているのかが正しく捉えなければならない。

「空のイマージュ化」と「有の透明化」ということを、西谷は相反する方向をもちながら、相互に補完しあうものとして捉えているが、「有の透明化」ということで西谷が示そうとしている事柄は必ずしもはっきりしているわけではない。しかし、端的に言って、それによって「ものに即した知」というものが示されている。「ものに即した知」とは、事実や実在を、その真実において有りのままに知ることであり、西田幾多郎が「直接経験」や「純粹経験」ということで捉えようとした事柄をさすと考えてよいと思う。それは、事実を外からではなく、内から知ることであり、痛みなら、痛いと感じることがそれを内から知ることであり、そ鋸とが、痛みが透明化されること、つまり「有の透明化」である。このように事実、ないし世界を内から知るということは、ものに即し、世界と一つのところで世界を開き明るみにもたらし、自覚の世界を開くことである。では、このように事物を内から知ることを可能にするものは何か。西谷はやや唐突だが、それはイマージュだと言う。では、それは一体どのようなことなのか。

イマージュの根本的な働きを知るためには、まず、最も原初的な知である「感覚」に遡って見なければならない。感覚の特色は、例えば冷暖自知と言われるように、冷・暖という直接的な経験、純粹な経験に、これは「冷たい」とか「暖かい」という「知」が具っているところにある。感覚において「もの」は、ものに即して端的に知られている。言い換えるならば、感覚においては、ものを「見る」働きと、ものが「見えている」こととが一つに成立している。私がリンゴを見るところで、リンゴが見え、鐘を音を聴くところで、鐘の音が聞こえ、また、私が海を見るときに、海の光景が眼前に聞かれてくる。ここで注目すべきことは、ものが「見えている」ということは、その都度その都度の一回きりの感覚に、それと同時に、ものを内から照らすような「固有な知」が具うことで初めて可能になるということである。その知は、その都度その都度の感覚ではなく、感覚を超えたものである。しかし、それはものを離れた知性や概念ではなく、ものに結びつき、ものに具わった知である。その意味でそれは「理外の理」ともいべきものである。そのような、ものと一体になった知を西谷は「イマージュ」として捉えるのである。事物にはそのようなイマージュがいわば種子ないし萌芽の形で含まれている。感覚を通して、事物の内からイマージュがイマージュとして目覚め展開してくることで、ものがいわば内から知られ明るみにもたらされてくる。そのことはまた、ものが見えているところでは、「人間に具わる全能力が一つになって」その感覚する働きに現れているということでもある。

このことを西谷はより詳しく次のように説明している。われわれが「蟬の声が聞こえる」というとき、音声を与えられるところに蟬のimageも共に与えられている」(127)。したがって、我々は蟬の「声」において、実は蟬の「イマージュ」を聞いているのである。蟬のイマージュは蟬の声ではない。イマージュは、声を聴くという特殊感覚のなかにあって、感覚の特殊性を超えた「無限定な普遍性」を有している。それは感覚のうちに働いている一種の「覚知」ないし「理」である。そのような事物と不可分な理、「理外の理」としてのイマージュが、感覚を通してイマージュとして展開してくるにより、事物は内から明るみにもたらされる。「有の透明化」の最も原初的な形が感覚において見られるのである。

しかし、有の透明化は感覚の次元にとどまらない。それには、感覚から、釈尊の正覚に至る、人間のあらゆる知の段階が含まれる。釈尊の正覚はその最も透徹した現れであり、その現れは空として自覚されたが、感覚に見られる「知」ないし「明るさ」は、いわばその「原初的な覚」ともいべきものである。しかしそのようなものとして、それは人間のあらゆる知ないし自覚の根基をなしているものである。

われわれの自覚とは、世界において場所を占めている自己の有の底から(根源的には、五感の源としての身体の底から)イマージュがイマージュとして展開してきて、自己の有がその底から透明になることである。それは構想

力が構想力として発動してくることである。宗数的自覚とはそのような有の底からの根源的構想力の発動によって、有が透明化されることである。それは最も高いものであっても、ものの内から開かれてきた知であることにおいて、感覚と根本において共通しているのである。

こうして西谷は、事実のうちから事実を知ることを可能にするものとして、イマージュは「事物への通路」だとする。次のように言う。「(与へられたままの事実)外からの光をすべて受け付けない。外からの光は、感性の光でも知性の光でも、それらの外側に触れて反射するだけである。事実はいわゆる[頑固な事実]である。すべての事実は、事実として現成する時、つまり、それが[与へられる]原本のところでは、さういふ頑固な事実として与へられるのである。従って、それへの通路としてはそれをそれ自身の内から体験するといふほかない」(140)。そして、事実の原本へ帰って、それをうちから体験するということは、「有のうちに潜む内景が展開されること」(141)だとして、次のように述べる。「そこには根本的転位がある。…それは事実そのものからその image への移り行きである。むしろ、[事実]のうちでそれと一体になってゐる image が image 自身として固有な姿を現して来ることである。また、五感のそれぞれのうちで共通感覚としてそれと一体になってゐる力が imagination(構想力)として現はれてくることである」(141)。

さきに、空はニヒリズムの自己閉鎖性を内から破り、それを透明化するものとして捉えられた。ニヒリズムの自己閉鎖性に照応するものは、ここでは「頑固な事実」として捉えられている。そして、自己閉鎖性を破る力は、ここでは位相を変え、イマージュにおいて捉えられている。イマージュは事実を内から透明化し、事実を事実としてあらわしだすものである。空はイマージュ化することで、「頑固な事実」の閉合性を内から破るものとなるのである。後期の思想において、ニヒリズムはそのような頑固な事実のうちの一つとして取り込まれているといえる。こうして西谷は、「ノエシス--ノエセオース」としての西欧の哲学的知を一步超え出るような知、芸術や宗教に見られるような「もの」と一つの知の有り様ないし固有性を示そうとするのである。西谷が「哲学以前」や「哲学以後」、「無知の知」や「愛知」、「事事無碍法界」などとして示そうとするのは、そのような「もの」と一つの知の固有性であり、それが「情意における空」において、「有の透明化」として追及されるのである。そこでは、ニヒリズムを超えるという問題は、より広い視野に移され、ノエシス・ノエセオースを超えるという問題となるのである。

注目すべきことは、西谷はこのイマージュ論によって西田哲学の基本的な立場を、自らの立場から捉え直しているということである。西田が「直接経験」や「純粹経験」、また「場所」の考えによって目指したのは、事実を有りのままに捉えることであった。しかし、事実を有りのままに知るとは如何なることか。西田はそれを「主客未分」として説明しているが、西谷はそのような説明では、西田がその根本直観において掴んだ事柄をまだ十分に展開して示していないと考えた。西田の根本直観を、イマージュ論によって補完し、事実を内から知るという「有の透明化」によって初めて十全なものになると、西谷は考えたのである。それゆえ、西谷のイマージュ論は、そこにおいて一切を映し出すものとされた西田の場所論に直結している。場所論において西田が追求したのは「知るもの」であり、それがものを内から照らすものとして「もの」と一つの知であったことに思い致すべきである。晩年の西谷のイマージュをめぐる思索を突き動かしているのは、そのような西田の問題を自己の立場から捉え直すことである。

しかし、西谷のイマージュと構想力をめぐる思索は、晩年の「空と即」において突然降って湧いたものではない。それは、実は、西谷の若い時期からその思索の中心を占めていたものであり、『アリストテレス論考』においてその輪郭を示したのち、ニヒリズムの問題が西谷の関心の中心を占めるとともに、地下に潜行していたものである。それが「空と即」においてイマージュ論となって出現するに至ったのであるが、その経緯や理由に関しては次に発表される筈である。

「空と即」における構想力論の背景

小野 真

1. 「空と即」における構想力論

一連の発表で示されたように「空と即」期の西谷の思索においては、image の問題が、極めて重要な役割を果たしており、しかもそれが「共通感覚」ないし「構想力(imagination)」に基礎付けられて語られる点に大きな特徴がある。ところが、この「共通感覚」ないし「構想力」概念の導入が同時に、論攷「空と即」の評価を難しいものになっている。西谷中期の名著「宗教とは何か」では、まだ構想力はさほど重視されていない。むしろ、そこでは構想力は、悟性や理性の立場と同列のものであり、畢竟は空ぜられねばならないものと考えられている(cf. 10-167)。それゆえ、「空と即」で唐突に構想力や image の問題が、重要な役割をもって西谷宗教哲学の中心に躍り出た感を呈している。しかも、西谷はこの論文でこれらの概念とアリストテレスとの関連を示唆しているが、関連自体についての詳細な説明は省いている。そこで、「空と即」における構想力論はどのような背景を持っており、どのような射程をもっているのかということを探ることが必要である。

さらに、「空と即」期の思想では、共通感覚論が「空」といった概念とともに仏教的地平に取り込まれて論じられている。この共通感覚論がアリストテレスと深い関連を持っているとしても、アリストテレスの神観念「不動の動者」と仏教的思惟とは基盤を異にする。どのようにしてアリストテレスの共通感覚論ないし構想力論を仏教的思惟と融合することが可能なのだろうか。この問題についても西谷は説明を加えていない。本発表において、これらの問題を解明しつつ、「空と即」期の西谷の構想力論の背景を探索してみたい。

2. 西谷の構想力論の源泉—『アリストテレス論攷』

すでに、ふれられたように、論文「空と即」における西谷の image 論は「共通感覚」そして「imagination(構想力)」といった概念と結びついている。西谷は人間の諸感覚間における「補完的統合の根基」として「共通感覚」(sensus communis)の機能を挙げ、次のようにいう。「感覚というものの本来の自然な本性からいえば、共通感覚とは、感覚が特殊な限定を受ける以前の(a priori な)非限定性である。それはそういうものとして、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」(ピュシス)ないしはそれぞれの感覚における「能作因」に外ならぬ。同時に他方、その同じ共通感覚は、視覚・聴覚等々の特殊性を離れて、普遍性としてのそれ自身に固有な、本有的機能をも保有している。その機能は、image(形象・心象)といわ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)。

image を生産する能力が imagination(構想力)であるとして、ここで言われている「共通感覚」と「構想力」とは

まったく同じものではない。「空と即」の別の箇所で、共通感覚を「受動的」である感覚というものの力(受動する能力)のうちに、それと一体的に、含まれている如き心象形成の力(13-128)とし、構想力を、共通感覚に根ざしながらも感覚そのものから比較的自由に構想する「能力」そのものの独自の活動」として区別する。

しかし、「空と即」では、「共通感覚」と「構想力」についてのこれ以上のたちいった説明はなされていない。もっとも、同時期の大谷大学講義で示唆されているように(cf.25-418)、こういった共通感覚論の枠組みは、アリストテレスが『デ・アニマ』において提示した「コイナー・アイステーシス」に依拠していると思われる。実際、西谷は若き日の著書『アリストテレス論攷』(1948年)(以下『論攷』と略称)においてアリストテレスの共通感覚論ないし構想力論の綿密な研究をしており、さしあたりわれわれはこの西谷の若き日のアリストテレス研究に、「空と即」における構想力論の背景を掘り出す可能性を求めることができる。この点について少し立ち入ってみておこう。

西谷は、『論攷』において『デ・アニマ』第三巻のいわゆる共通感覚についての記述に言及し、「共通感覚」を「異なった類の感覚を識別し得る所の、従って感覚の全野に於て統一者の位置に立つ所の、一つの能力」(5-57)であり、「根源的感能」ないしは「多様に分枝する感能の根源」と規定する。共通感覚は西谷によれば、「常に特殊感覚を通して或はそれと一つにのみ働く」が「特殊感能のいずれでもない。寧ろ其等すべてを其等の根源に於て統一するものである。即ち、特殊感能を夫々の根源に於て見たものは、同時にそれ自身としては、すべて特殊感能の「根源」(アルケー)である」(5-59,60)。

こうした共通感覚の発想は、感覚的所与の多様を総合統一する統覚能力を感覚自身の領域の外にのみ求めることに満足しないで、感性そのもののうちにその力をみようとするものである。もちろん、アリストテレスは、感性と悟性ないし理性の本質的区別を無視したわけではない。「ただ、彼は感性と悟性との関係のうちに、分離や非連続と同時に生命的連続をも認めんと欲した」(5-80)のである。では、感性と悟性の媒介者としての共通感覚と構想力はどのような関係にあるのだろうか。

構想(ファンタシア)と共通感覚の関係について西谷は明瞭に次のような解釈を示している。「感覚印象を内実とする運動が感官を根柢まで動かし、現勢的感覚の終わった後もそこに残る時、構想像が生ずる」。構想とは「特殊感能の根源としての共通感覚が触発されることに外ならない。即ち、一つの特殊感覚に於ける感官運動が、共通感覚までも触発し、そしてその触発に於て生じた質的変化の運動即ちその感能のパスが、初めの感覚の終止した後まで残る時、それが構想像である。故に「構想像とは共通感覚のパスであり」(De mem.1, 450a10)構想とはかかる構想像又は表象の生産である」(5-86)。

したがって、構想力は「受動する限りの共通感能である」(5-88:「する」を強調。つまり共通感覚の能動的な側面に着目)。つまり、感官が根柢まで動かされ、共通感覚が触発されることで、感覚も構想も生起するが、後者は「現勢的感覚から生起した運動であり乍ら然もその感覚の止んだ後に残留するものであり、したがって感覚との間に時間的経過を含む」(5-87)。それゆえ、構想は「対象からの間接性の故に、対象の強制から自由となり、遊離し、場合によっては創造的ともなり得る」(5-89)。そして「この間接性或は遊離性の故に、構想は、感覚が恒に真であるのに対して、誤れるものであり得る」(5-89)。

こういった、共通感覚と構想力を含む、魂の構造の分析は、「空と即」においても大枠において保持されていると考えてよいのではないだろうか。例えば、上で述べられたアリストテレス解釈における共通感覚と構想の関係はそのまま「空と即」における両者の関係に移行することができる。「受動する限りの共通感能である」(5-88)と述

べられているように、感官が根柢まで揺り動かされ、共通感覚が触発され、受動的に構想が共通感覚によって生み出されるが、この共通感覚が感覚を受け取りつつも構想を生み出す側面、能動的側面を独立的に捉えたのが構想力である。この点、先に見た「空と即」における共通感覚と構想力の関係と並行的に考えることができる。また「空と即」では、構想力は、「視覚・聴覚等々の特殊性を離れて、普遍性としてのそれ自身に固有な、本有的機能」(13-154)とも規定されており、構想は「対象からの間接性の故に、対象の強制から自由となり、遊離し、場合によっては創造的ともなり得る」(5-89)という『論攷』の記述に呼応している。

このように、「空と即」における image 論の根柢には、西谷の若き日のアリストテレス解釈があるわけだが、アリストテレス解釈が「空と即」における「空」といったような仏教的思惟といかにして適合しうるのか、ということは依然として不明確である。『論攷』における西谷のアリストテレス論はいかなる手続きを経て、西谷固有の仏教的思惟への適合が可能になったのか、またその手続きを経ることによってアリストテレスのアニマ解釈をも包括する地平が開かれているのか、こういった問題群を検討することが「空と即」の思想の価値をはかるうえで必要となってくる。

3. 西谷における「根源的構想力」とは—「ノエシス・ノエセオース」の超克

『論攷』において、西谷は、能動理性の解釈を基盤にしつつ、アリストテレス哲学の根本特徴を「ノエシス・ノエセオース」と総括している。周知のとおり、アリストテレスの『形而上学』(第十二巻第七章)は、哲学の究極的な目的は「神の観照」にあると説く。西谷の解釈によれば、こうした神の観照について、「受動的である理性が感性や構想に背向し能動理性へ対向して、その現勢と一つの現勢になり、その現勢に於て自己自身を観るものとなる時、そこに理性に含まれる「神なるもの」の現われがあると考えることが出来る」(5-178)。神的な理性の永遠なる現勢とは、思惟される対象としての神を思惟することによって、人間の理性が永遠なる能動理性と一如となることであり、「いわば神が神自らを観る時の働きを以て神を観るともいうべき働きであり、それが *noesis noeseos* (思惟の思惟)ということ」(5-197)である。「思惟の思惟」に於いて、*nous* の働き(エネルゲイア)は神のエネルゲイアと一つのエネルゲイアとなる。こうした神の純粹観照へと迫ることは、生が生自身のうちに価値を持つことであり、最もよく生きることである。こうして、アリストテレス哲学の根本特徴として、西谷は「思惟の思惟(ノエシス・ノエセオース)」を挙げ、「思惟の思惟」こそが哲学の本領であり目的地点であり、また人間の受動理性以下の魂の構造は、構想の生成も含めて能動理性と一如となり現勢化されることによって、よりよいものへと向上する、とする(5-174 参照)。

さて、この「思惟の思惟」について、すでに『論攷』の中で西谷は、ヘーゲルが『エンチクロペディー』の末尾に『形而上学』第十二巻第七章における「思惟の思惟」に言及している個所を引用していることを挙げ、「ヘーゲルの立場そのものがアリストテレスの思想を(勿論そのままではないが)、最も深く捉えていると思う」(5-191)とのべている。「思惟の思惟」がアリストテレスとヘーゲルを貫く西洋哲学の枠組みである、という理解は、「空と即」と同時期に書かれた「般若と理性」(1979年)においても次のように保持せられている。「ヘーゲルの『諸学全体のエンチクロペディー』の中では、宗教を通して宗教からも抜け出た哲学そのものの立場、つまり絶対知としての哲学の立

場が、アリストテレスの『メタフィジカ』で言われている noesis noeseos（つまり直観知による、直観知への直観知）という立場として挙げられている（13-71）。そして、まさにこの論文でヘーゲルの「思惟の思惟」の立場を仏教的立場から包括する試みがなされている。その過程を以下においておいてみたい。

『エンチクロペディ』「絶対精神」の章におけるヘーゲル哲学の導線についての西谷の解釈は、「絶対的精神の分野は全てが絶対という性格をもった有と知との一体性に成り立っている」（13-80）、というものである。それゆえ、「絶対知の究極の立場は、絶対的に知ることを知ることである」（13-81）。西谷の解釈によれば、そこには、「知するという働きのみがあり、知はその知る働きを知る働きである」。そして「これは古代のアリストテレスの哲学に於て、またその後の新プラトニズムのプロティノスに於てノエシス・ノエセオース（Noesis Noeseos）と呼ばれた立場である」（13-81）とされる。こうして、アリストテレスのノエシス・ノエセオースは、その根本性格を維持しつつ、ヘーゲルにおいて絶対精神のコンセプトの形姿をまといつつ、西洋哲学が持つ根本的枠組みとして西谷の思索の射程に現れる。そして西谷は、ヘーゲルの哲学的思惟に現れたノエシス・ノエセオースに次のような批判を加える。

「ノエシス・ノエセオース」の立場は、確かに、人間的な哲学的思惟が持つ Zuschauen（傍観する・ありのままに見る）の立場を、自己否定的に脱却している。ヘーゲルによれば、そもそも人間的哲学知は、知そのものの持つ「絶対否定性」ないし「自由」の発現として、知られるものに呑みこまれない自由、絶対知に基礎付けられつつも「絶対知からの自由」を保つ。この緊張感が絶対知の学としての知の歩みを促すのである。そして、その絶対否定性は、体系の最終段階で、Zuschauen の立場そのものをも否定して、絶対者の思惟そのものと一体となる。その意味で絶対否定性は貫徹され、整合性を持っている。しかしながら、その最終的段階が、「思惟の思惟」である点に「知という性格からの絶対的な脱却」がまだなされていない。知の持つ絶対否定性がさらに貫徹されるならば、知は「何か或るものからの自由」という意味を脱して端的な自由、いわば「自在」としての自由にならねばならない」（13-84）。したがって「知」でありつづけることは「知というものの本質への徹底においてまだ残されたところがある」（13-84）ことになる。その立場は、絶対者の本質が「知」であるという潜在的な前提にとらわれており、ヘーゲルの思惟の出発点が絶対的なものにおかれながら、そもそも「有」と規定されているところにこの難点が現れていることを西谷は再三指摘している（13-84）。

では、ノエシス・ノエセオースはいかに乗り越えていかれるのか。まず、知の立場を徹底していき、さらに「無知の知」ともいべき端的な絶対肯定に進む途がある。ただ、西谷は、そもそも与えられた事実を「知」ないし「学」として深めていく出発点に疑問を投げかけ、与えられた事実をその事実として直接に知するという方向、すなわち、直接知を離れて論理的な知解へ進むかわりに、その直接知そのものをそのまま深めていくという方向（cf. 13-85）を、ひとつの真理の立場として考えようとする。それは、宗教や哲学のそもそもの「初め」とその根源が何処に見出さるべきかという問題であり、その「初め」は、「あらゆる知、或は思惟、或は論理等というものの以前でもありと同時に、また知や思惟そのものの初めであるというものでなければならぬ」（13-92）。いいかえれば「いわば、知、思惟、論理の世界に対して入出自在なる立場、またその立場そのものの現われとしての力とも言うべきものということになる。あらゆる知や思惟や論理を否定する力であり、同時にそれを肯定する力でもあり、いわば不知の力であると同時に知の力でもありうるもの」（13-92）である。

この力を、西谷は「絶対否定性」そのものとしてとらえる。絶対否定性は、否定されるべきものを何もたないと

いう意味において、否定することそのものにおいてそれ自身の絶対肯定の力そのものとなる(vgl.13-93)。「その力の場が、絶対否定がそのまま絶対肯定であると言われた「即」の処である。もし絶対無即絶対有と言うその即の処を「空」と呼べば、その空の場は同時に知の場である。知というものが常に否定性を、また否定の自由という意味を含むのは、それが空である処からである。それと同時にその空の処は、あらゆる有が有たらしめられ、有として現成する処であり、あらゆるものの「有る」の場であると共に、それが有るものとして知られる場でもある」(13-93)。

出発点に有を措定するノエシス・ノエセオースの知の立場もそもそもこの絶対否定性としての「空」の処で成立しており、しかも「空」の処へと帰りゆく可能性を持っている。ここで、西谷の最晩年の「空」の立場は、ヘーゲルを介して、アリストテレスのノエシス・ノエセオースを克服し、それを包括しうることになる。「空」としての絶対否定性が「あらゆる知や思惟や論理を否定する力であり、同時にそれを肯定しうる力」であるかぎり、魂の一連の機能である感覚知覚から構想力、理性の働きすべての過程が、空によって貫かれているということであり、すでに感覚知覚の営みにおいて絶対否定性が働いているということになる。

ノエシス・ノエセオースという立場が、知の基盤である感覚性から離れて、いわば感覚に基づく知に後背し、能動理性に対向することをめざすのに対して、西谷は、直接知の経験を感覚性の根源へと向けて深めていこうとする。もし「空」が絶対否定性であるならば、それは、さしあたって、もっとも原初的なロゴスの型、共通感覚による image によって捉えられているレベルにも作用している。ノエシス・ノエセオースの立場は、この絶対否定性を持つ、「知」として展開していく可能性を強調し、貫徹していく。しかし、絶対否定性を持つ「自在」の観点からみれば、この image のレベルから脱却し「知」へ向かうことは、自らの本性が「知」であるという暗黙の前提を持っていることになる。「知」へ向かうこと自体には、元来なんらの必然的な根拠はないのである。むしろ、西谷は、この原初的な経験のレベルにすでに作用している絶対否定性の動向へと身を委ねつつ、「事」そのものへ迫ろうとする。

では、image のレベルに顕現している絶対否定性の動向へと身を委ねるということはどういうことであろうか。それは、image により成立する回互的世界、image 連関の世界そのものが、絶対的矛盾を抱えているということ、すなわち絶対的一と絶対的多という絶対的に矛盾する両極の上に成り立っているということ、image 連関における回互的世界自身も絶対的に執着されうるものではない、という理事無礙法界自身が含み持つ絶対否定的契機の自己告白を聴き取り、自覚するということではないであろうか。まさにそこは「理事無礙法界の脱自的な自覚の場」(13-145)である。事々無礙法界といわれるその境位をいったんかいくぐった後に、敢えてその境位が表現される場合、image は一切の秩序に驥足されない、沈黙的な、しかも荒唐無稽な image の羅列でもありうる。また、他方でそれが自己表現的に自在に image の連なりを形成し、詩句に展開することもありうるであろう。そこには理由を問うことはできないし、「意味」もない。「空」が映し(移し)出されてくる「根源的な構想力の発動」とは、そのような自然で自在なものではないであろうか。その限りで、「空と即」における西谷は、確かにアリストテレスの共通感覚論に依拠しそれを手がかりとして論じつつも、それを包括しうる絶対否定性に基づく「空」の立場に基づく西谷固有の仏教的構想力論の可能性を呈示しているといってもよいであろう。

* 西谷の著作の引用は『西谷啓治著作集』(創文社)から(巻数 - ページ数)で示した。ただし、適宜現代かなづかいに直して表記している。

三人の発表は、西谷の空の思想が最終的に「根源的構想力」の問題に収斂してゆくという見解において一致しており、根源的構想力をめぐって三者の論が展開されていると言ってよい。

細谷氏は、西谷の空の思想の特質は何であるかという核心を端的に掴み出された。長谷先生は、中期から後期への空の思想の変化が何に基づくものであるかを鮮やかに論じられた。小野氏は、仏教的構想力論がどうして可能になったかを、西谷の思索の道程の中で明晰に取り出された。三者の要点を衝いた発表によって、根源的構想力に収斂していく空の思想の展開のプロセスが明らかにされ、「情意のうちの空」とはどういうものかということとはかなりの程度、浮き彫りにされたと言ってよい。ただ、西谷のこの思想が現代の我々の思索にとってどのような意義をもつか、ということはまだほとんど論じられていないように思われる。そのためレスポンスの範囲を少し踏み越えるかもしれないが、その点を補足することを念頭において、三つの発表をめぐって問題提起をしてみたい。

まず第一に、中期と後期との空の思想の違いをどう評価するか、ということに関してである。長谷先生は、はっきりと「空の思想の転換」を見て取り、そこに「ニヒリズム」から「構想力」へという思索の主題の交替を認めている。つまり、ニヒリズムという問題と、構想力の問題とは別のものだという判断である。だが、この点については基底的な連続性を認める見方も可能であるように思われる。というのは、長谷先生は「空のイメージ化」と「有の透明化」によって西谷が示そうとしたのは「ものに即した知」であると言われたが、『宗教とは何か』[全集 10 巻 147 頁]で空の立場をめぐって主題的に論じられているのは「有るがままの〈もの〉自体」への躍入だからである。「もの」自体は我々がその自体に躍入することによってしか開示され得ないのであり、細谷氏が明らかにされた実存的自覚はこの躍入のあり方である。そして、そういう仕方でもの自体の内に入る（それは我々自身に空の場が開かれるということである）ことによる知を「無知の知」として捉えていると解される。そして、もの自体の内に入るといことはものを内から知ることであり、そこには明らかに、「事実の内から事実を知る」という長谷先生が取り出されたイメージ化の知の特徴と共通するものが含まれている。『宗教とは何か』の中には、自他関係についても、他者と真に出会い得るは自己の内からであるという考え方がある。

ニヒリズムの克服は、このような「無知の知」としての自覚に立つことによって可能となるというのが、西谷の中期の空の思想である。「もの一つの知」「無知の知」に関して中期と後期とでは表現に少し違いがあると言っても、その思索が何処を目指しているかということについては、中期と後期とでは根本的に変わりはないように思われる。「構想力」の問題についても、小野氏の発表で示されたように、アリストテレス研究に意を注いだ初期の頃から西谷の関心事の中にはっきりと場所をもっていったと言ってよい。

ただし、この問題は、ニヒリズムという主題を西谷の思想全体のなかでどれだけの重さをもつと考えるかという解釈の問題になるかと思われる。後期の論述では、確かに「ニヒリズム」は主題的に語られることはないからである。そこに決定的な違いを見るならば、思索の主題の交代を認めることも十分成り立つように思われる。

明らかに後期になって初めて出てきたと言えるのは、「情意のうちの空」「空のイメージ化」「根源的構想力」という一連の概念であろう。三人の発表は、いずれも「根源的構想力」を西谷の空の思索の到達点、終極と見なし、それを実存的境位の深まりの事柄に納め込む方向性をもっているように見える。

細谷氏は、中期の空の立場を「即のリアリティのリアリゼーション」を「こころえる」こととして理解するのと同様に、「情意のうちの空」を「底なき実存の深み」におけることとして理解している。細谷氏は「情意のうちの空」を主題として論じているわけではないので、細谷氏から我々に示唆された問題となるであろうが、「思惟の実存性」を西谷の空思想の独自性であるとする捉え方は、「根源的構想力」についてもそのまま当て嵌まるのか、それとも「根源的構想力」において何らかの変容を認め得るのか、一つの論点となるように思われる。これは西谷における「実存的」という語の意味をどう捉えるかという問題でもある。

また、長谷先生が、「空のイメージ化」によって西谷が明らかにしようとしたのは「ものと一つの知」であると解することも、「情意のうちの空」を、空の立場のいっそうの深まりとして理解するという性格をもっているように思われる。その深まりは宗教的境位の深まりであり、それは事柄としてそのまま、悟りの智慧を求めた伝統的な仏教思想の枠の中におさまるものとなると思われる。

それから別の意味での仏教思想との関係の問題になるが、小野氏は、後期西谷の「根源的構想力」を「仏教的構想力論」という仕方では捉えている。この捉え方はいっそう明確に西谷の思索を仏教的枠組みの中に位置づけることになるように思われる。「根源的構想力」を「仏教的構想力」と呼ぶことが適切であるかどうか、また『論攷』のアリストテレス論はある手続きを経ることによって「西谷固有の仏教的思惟への適合」がなされたとする表現が果たして適切であるかどうか、一筋縄ではいかない問題であり、さまざまな角度から検討が必要であろう。

なぜならそれは、禅者の問答や仏教の用語を多用する西谷の思索の質をどう捉えるかという、西谷解釈の根本に関わる問題となるからである。私見によれば、西谷は徹底して事柄そのものを思惟した。その事柄そのものとは、「宗教についても哲学についてもそもそも何処から問い始めるべきか」というその「初め」、「それら自身一つの問いであり問い求めである宗教や哲学のそもそもの「初め」」[13巻92頁]である。この「初め」は、「哲学的思惟の始発点でもあり、且つまた哲学以前でもあるといふやうな意味での初め」である。この「初め」が、あらゆる知の以前であると同時に知そのものの初めとして「無知の知」と言われる処であり、絶対否定がそのまま絶対肯定であると言われる「即」の処であり、そしてこれが「空」の場である。

西谷の思索は中期も後期も一貫してこの「初め」に向けられている。西谷の思索の特質は、この徹底して始源を求める思索であるということにある。この始源的思索が、西谷をアリストテレス哲学やヘーゲル哲学へと向かわせるのであり、仏典や禅の典籍へと向かわせるのである。その意味では、アリストテレス哲学も禅の言葉も西谷の思索において同じ土俵にある。思索の視点がゆるぎなく一点に向かっているから、西谷はどのようなテキストも自由に扱うことができる。西谷にとってこの始源を求める思索を仏教の枠に納めることは本意ではないと思われる。

西谷は、自らの思惟が他の人々から「仏教的思惟」と呼ばれることに対して、多かれ少なかれそこに含まれる誤解を意識せざるを得なかったと同時に、西谷にとって「仏教」はそのような誤解をものともせず、それ自体哲学である可能性をもつものであったように思われる。なお、西谷自身はこの思索を本来の意味での「哲学」と考えていたと思われるが、現代の哲学の状況からみて、私はこれを、哲学の「初め」であると共に宗教の「初め」へ向か

う思惟であるということから「宗教哲学」と呼ぶのがふさわしいと考える。そして、西谷の思惟が内包していた仏教と哲学との関係は、現代において可能な宗教哲学の一つの形を示しているのではなかろうか。

徹底的に始源へ溯行する思索は西田と西谷に共通する特質であり、西谷はこの思索の仕方を西田から受け継いだと言うことができる。しかし、西谷にこの始源の思索へと向かわせた動機がニヒリズムであったことが、この思索に歴史的な性格を附与した。近代に始まった「宗教哲学」は本質的に歴史的な思惟であり、その意味で、西谷哲学はその根幹において「宗教哲学」であると私は理解している。この歴史性が、細谷氏が指摘するような際立った実存的性格と結びついている。したがって、西谷の思索の実存的性格は、仏教の己事究明の実存性とは違い、もうひとつ現実の歴史的世界と深く絡み合ったものである。そして、この思惟の性格は、西田の思索がそのような歴史性を負わない「哲学」であるのと対比される。ただし、この歴史性は、始源へと溯行する思索そのものを歴史的場に投げ返すところまでこの思索を導くはずであるが、西谷哲学はそのような展開をとらなかった。西谷の思索はこの歴史性を背負っていたが、その思索において開かれた空の立場はこの歴史性を撥無するような始源性をもつものであったからである。

しかし「情意のうちの空」という思想には、ニヒリズムという課題を背負った思索にしか開けない事柄が含まれているように思われる。これは私の仮説であるが、ニヒリズムの問題は「情意のうちの空」という思想において、中期における「克服」という関わり方とは別の位相において現れている。そしてそれは、西谷においてもニヒリズムの問題は「克服」ということによつてけりをつけることができなかつたことを示しているのではないか。

だからこそ、後期の西谷のなかで“Dass”の覚知ということからさらに一歩進んだ思索の企投が動き出しているのではないか。「情意のうちの空」は宗教的境位の深まりという枠をはみ出でて新たに思想的な開鑿をしてゆく概念であるが、その開鑿が形而上学的な思惟とならず、西田のような論理的な思惟にもならなかつたのは、ニヒリズムに応答する思想であったからであるように思われる。

「情意のうちの空」の新たな思想的開鑿とはどのようなものかを考えるとき、この観念が内包している方向転換とも言うべきものが重要な意味をもってくる。即ち、「空のイメージ化」は、始源への溯行が翻つて「始源から」という方向に転換するということを含んでいる。そして、その翻りが、「根源的構想力」という人間の作用力の掘り起こしという形で論じられることに意味があるように思われる。西谷は「始源」から説明の原理や実践の原理を取り出してくるのではない。「根源的構想力」は、徹底的な矛盾をはらんだ事象をも見ることのできる視座となる可能性をもっている。

事象領域としても、イメージの問題は、宗教や芸術の領域だけでなく、技術や科学、さらには政治や経済の領域にも関係する。「空と即」では詩歌を材料として空が情意的な空に映つて(移つて)いるという話から説き起こされるので、「空のイメージ化」はもっぱら宗教と芸術の領域の事柄として理解されやすい。しかし、共通感覚の根源性から考えられている構想力の根源性は、また、イメージの問題が人間のあり方に関して広く深い根をもっていることを指し示しており、「空のイメージ化」もその根の上に成立するのである。その広さと深さを歴史的現出として最もよく示すのは、神話的構想力の働きであろう。そして、情意の世界に映る(移る)永遠無限性はイメージ化の豊かさの極致であろうが、構想力という概念のもとに見えてくるのはそのような豊かさだけでなく、国家や国際関係の体制や想念という仕方で「想像や空想まで含めた構想力の発動が〈魔〉の姿をとって働いている」[13 巻 159 頁]有り様でもあるということを見逃してはならない。小野氏が引用したように、「(対象からの)間接性或は遊

離性の故に、構想は、感覚が恒に真であるのに対して、誤れるものであり得る」[5 卷 89 頁]と西谷が述べている事柄は重要である。「空」が映る(移る)イメージ化という発想は三木清の構想力にはないものであり、それは構想力論に決定的な違いをもたらすはずであるが、それにも拘らず、西谷の構想力概念が蔵するものは、三木の構想力論が追究しようとした方向とまったく無縁とは言えないように思われる。

先に始源への溯行の翻りと言ったものは、このような視界の転回とでも言うべきものであり、仏教で言われる往相から還相への転回とは質を異にしている。もっとも事々無礙法界ということには、いわば始源への溯行そのものを放棄させるものがあるが、ここでの転回を引き起こすのははっきりとした思想的努力である。しかし、根源的構想力という着想は萌芽的なものに止まっており、西谷はそれを展開する実質的な議論をしてはいない。そもそもこの着想がこれ以上展開することのできるものであるかどうかも定かではない。だが、快晴の日に風雪を詠う泰龍禪師の偈と、現代社会のイデオロギーの幻想とを、ある程度共に論ずることのできる視座が出されたことは、宗教哲学にとってきわめて重要である。そして、それが実存的境位としてではなく、ひとつの思想として提示されたことによって、我々はそれを受け継ぐことができるのである。