西谷啓治の「宗教／哲学」――「自己のもと」の究明――

森　哲郎

はじめに

この表題「宗教／哲学」は、宗教を哲学の対象とする狭義の「宗教哲学」に対して、「宗教」を「哲学の終結」と見る、あるいは「哲学の根底」と見るような立場（西田幾多郎の『善の研究』の序文）に基づいている。後でも見るように、西田の「人」に触れて「哲学」に入った西谷も、西田哲学の核心である「宗教的要求」を「根源の要求」（1-210）として、宗教の「もと」（10-4）を自己の「もと」（10-179）に究明した。本論考では、この「もと」を究明してみたい。独自の表記としては、上田閑照の「虚空／世界」の表記（これは世界地平の彼方あるいは此方に虚空を見るというスラッシュ）を借りて、「宗教／哲学」という表記を試みたい。この「X／Y」というスラッシュの地平構造は、上田では「虚空」の「開け」に基づくであろうが、西谷では「到彼岸即絶対此岸」としての「空の立場」、その「即」の《直下＝もと》構造とでもいうべき事態を表示したいのである。

筆者は、禅の『十牛図』から見た種々の場所論として、十牛図の第八・九・十図の各々に、西田・西谷・上田の場

所論を重ねて、その系譜の中で、西谷の立場を考察したことがある（『宗教哲学研究』第二十八号、二〇一一年三月）。なぜ西谷の立場が、十牛図の第九「返本還源」に位置づけることが許されるのか、西谷の立場を、その際に敢えて単純化して言えば、以下のようになろう［今回の拙論は西谷中期のみに限るので、西谷全体の理解の大筋を挙げておきたい。詳細は拙論『西谷啓治の「宗教／哲学」における「世界」理解の問題』（『京都産業大学世界問題研究所紀要』第二十八巻、二〇一三年）参照］。

西谷啓治（一九〇〇―一九九〇年）の根本語は「底なく」である。西谷は、西田の「純粋経験／無の場所」（③図／⑧図）という《直下》構造を継承して、「白いものは底なく白い、それが空である」（20-37）と言う。西谷の出発点の「根源的主体性」とは、「われ在り」の底を「底なく」掘り下げた「脱底の自覚」から、ニーチェとエックハルトに通底する「生の根源性」（＝「根源的自然性」）を究明し、人間主体を超えた〈自然性と絶対無との両極性の次元〉から「宗教・歴史・文化」の現実体系を基礎付け貫く「無の主体性」に他ならない。狭義の信仰と理性の衝突・乖離を克服するこの〈自然と無の次元〉はさらに展開されて、『宗教哲学――序論』（一九四一年）では、「体験の立場」として、即ち〈「自己」以前・以後〉の「生」の鋭い脱自構造として究明された。この独特の「生」（＝「自然」）の明暗双々の両義性は、彼の神秘主義研究の「神の自然」から来ると思われるが、これが禅の立場、十牛図の第九図「返本還源」と響き合うのである。

西谷中期の「ニヒリズムを通してのニヒリズムの超克」と言われる課題は、主著『宗教とは何か』（一九六一年）における「虚無から空への転換」の思索である。従来までの宗教的「人格性」を破る「虚無の深淵」に、逆に「脱自的

な超越の場」を看取し、「世界の非人格性」を超え包む「空の立場」に「宗教の非人格的人格性」の新たな可能性を開いた。この虚無との格闘は、十牛図で言えば、〈⑧図から⑨図への転回〉に相応し、特に「盲・聾・唖」の三重の病人を如何に救うのかという玄沙の公案を含む⑨図「返本還源」の主題と重なる。この⑨図の「虚窓」を通して現前する「真空妙有」の自然性に、虚無を超える究極の答えを見出したと思われる。

西谷は、「髑髏野に偏し」（10-58）のような、本来は⑧図「人牛俱忘」の絶対否定（大死）を意味する伝統的な禅語を、敢えて意図的に現代世界の虚無性に重ねることで、〈伝統から現代へ〉と現実打開の方向を示唆すると共に、同時に逆に〈現代から伝統へ〉と伝統禅の高貴な責任を問い直す試みをなそうとしたのである。

上田閑照は、著作『折々の思想』（燈影舎、二〇一〇年）の中で、西谷は、ニヒリズムのゆえに、敢えて西田の根本範疇「絶対無」を捨て「空」の立場へと転じたと述べている（同著、一四二頁）。確かに現代の浅薄化した「末期的ニヒリズム」から見た時に、西谷中期・後期の鮮やかな位置づけとしては、上田の大胆な指摘の通りであろう。しかし筆者の関心としては、西田と西谷との差異よりも、むしろ〈西田・西谷・上田〉を一貫する禅の「行」の立場から淵源する「無」の系譜にして「空」の伝統、これを再考することで、三者に共通する「宗教／哲学」の《直下》構造、またそこからの翻りとしての《表現》構造というか転回構造の本質的次元を今後の課題として掘り下げてみたいと思っている。

西田との決定的な差異は、西谷前期の主題の「宗教における自然性」、また西谷中期の「非人格性」の諸問題に明瞭に出て来るが、特に「無」を通しての「深い自然性の自由」（1-95）の経験には《自然即自由》の深い宗教性が看取さ

れるのではなかろうか（これについては雑誌『理想』六八九号の西谷特集号（二〇一二年）に掲載した拙論『西谷前期の「宗教／哲学」――「宗教における自然性」に関連して』を参照）。

西谷は、主著『宗教とは何か』（宗教論集Ⅰ）の「序」において、この著の目指すところは、その表題から期待される宗教の客観的説明ではなく、「人間のうちから宗教といふものが起こってくる「もと」を、現在における自己の身上に、主体的に探究するといふこと」（10-4）であると述べている。この「もと」とは何であろうか。西谷は、また同時に人間の「理性とか直観や感情」等の〈内在性〉に立脚するような「従来の宗教哲学の立場」が破綻したところ、現代哲学の「超越」に関わるところから再出発したいとも述べている。このように主著を一貫する根本動向として、いわば宗教の「もと」を自己自身の「もと」に「探究する」、しかも従来の「内在」を破った〈超越的根柢〉としての「もと」を探求したいという根本関心、即ち伝統的な「己事究明」の「内と外とに同時に立」（10-4）とうとするような不思議な〈思索の道〉を看取することが出来るであろう。実は主著の六つの試論は、独特の「自己のもと」への究明と、同時にその究明の「もと」、「もともと」の次元への翻りとして思索が深められてゆくのである。

西谷独自のこの不思議な言葉「もと」は、『アリストテレス論攷』（5-4, 199, 203）などでも言われたが、おそらく最も初期の論文「歴史的なるものと先天的なるもの」における「根源の要求」（1-202）という発想まで遡源できるだろう。即ち、人間には、もともと、自分自身の「もと」に帰ろうという要求があり、そこに哲学と宗教との深い連関があるであろう。西田や大拙は、哲学の「終結」や「根柢」に「宗教」を見た。宗教と哲学を一つに見た。西田の強調した「我々の已まんと欲して已む能わざる大いなる生命の要求」としての「宗教的要求」（『善の研究』1-170）は、西

谷もこれを継承して自身の「宗教／哲学」の核心としたのである。〈宗教のもと〉を〈自己のもと〉に〈もと・める〉思惟の道として主著『宗教とは何か』は、「宗教論集Ⅰ」と副題が付けられた、「哲学論集」ではないのである。この意味を看過することはできないだろう。この「宗教論集」を貫道する「もと」の不思議な構造を荒削りでも考察することが本拙稿の目標である。

日本語の「もと・める」（求める）を、辞書で引くと、「希望するものに向かって、その本（もと）をたぐって行って手に入れようとする意」（『広辞苑』）とある。つまり「求める」（もと・む）とは、「もと」への探究であり、かの「宗教的要求」とは本質的に「根源」（もと）への「要求」であり、同時に「根源の要求」にもなるのである。「もと」への究明は、その究明の「もと」へと「翻る」ことになる、これが「もともと」の次元の証明となる。

日本語の「もと」を幾つかの国語辞典で調べてみると、辞書的には三つか四つの位相が覗われる。漢字で書けば、①「旧・故・元」という時間的な以前や由来など、②「本・元・原・基」という根源や源泉など。③「下・許」（旗のもと）等の《直下》の構造にして、彼岸的な遠くへの視線とは反対の此岸的な《近さ》としての「根もと・手もと・足もと」などの「根柢」の以前性・此岸性、更に④「もともと」或いは「素性」や「素顔」の「素」（す・む）としての本来性（あるがまま）や事実性などが看取されるであろう。この三重、四重の「もと」の不思議な構造が主著の試論において究明されるのである。その吟味に入る前に、まず①の意味での「もと」（旧・故）として、西谷「宗教／哲学」の「もと」（由来）を見ておこう。

一、西谷「宗教／哲学」の「もと」（由来）としての「人（にん）」

西谷「宗教／哲学」の位置を、既に禅の『十牛図』の最後の第⑧⑨⑩図連関の第九図「返本還源」に見ることができることを最初に言及した。しかもその連関⑧⑨⑩は、〈西田・西谷・上田〉と重ねて見ると、その論証は本稿ではできないが、この系譜の中で西谷後期の『禅の立場』のみならず、前期・中期の「宗教／哲学」全体を位置づけることができると筆者は考えている。殊に中期西谷の「もと」の、本質的な由来を掘り下げるためには、この第九図「返本還源」の「本」や「源」を徹底的に究明することこそが必須であろうが、この度はこれを割愛したい。既に別のところ（『理想』拙論）で、西谷前期の「宗教／哲学」として、「根源的主体性」と相即する「宗教における根源的自然性」をある程度究明したので、むしろ別の角度から、西谷全体の「もと」を瞥見してみたい。それは、十牛図全体の最後の連関⑧⑨⑩は、個々別々ではなく、三つが相互に一つとなり全体として、最初の①から⑦までの循環の根柢をなしているという見方に筆者は立っている。つまり第一図の「尋牛」から既に、その見えざる根柢に⑧⑨⑩連関があるのである。既に⑧の「人牛俱忘（にんぎゅうぐぼう）」は、その都度の「円相」として、⑨の「返本還源」はまさに文字通りその都度の「背景」として、最後の⑩「入鄽垂手（にってんすいしゅ）」のみは、〈不思議な見えざる連関〉、空間的ならざる時間的な〈縁起〉、或いは〈経歴〉として、しかしその都度の〈超越的根柢〉、〈場所〉に、まさしく〈もと・づく〉、〈もと〉になっているのである。つまり西谷の「宗教／哲学」の「もと」に、「人（にん）」としての西田幾多郎が居り、「人（にん）と人（にん）」として西田との出会いがあったのである。

西田自身が既に、その師、北條時敬について「大きい山に接していると、どれだけ大きいか分からない」と述べて

いるが、この師弟関係の厳粛な「分からない」感覚は、やはり西谷自身にも看取できるのである。次のような証言がある。

「私は非常に弱い癖に人を怖がらない所があって（中略）。然し西田先生に対しては本当に怖いという感じがありました。これははっきりしております。怖いと思ったのは西田先生位かもしれません。その一番の根本は先に言いましたような、先生が本当に哲学という学問をやっておられる時に自分全体をすっかり打ち込んでいる、其処から来る厳しさ、怖さであります」（「西田幾多郎先生のお人柄」15-16）。

これは後から振り返っての証言であるが、哲学に打ち込む真剣さに圧倒されたのは、西谷自身が既に哲学に触れたからこそ認め得たのであろう。では哲学「以前」のところではどうであろうか。西谷が初めて西田の著作『思索と体験』に出会った時、前半の論文は理解を超えて「歯が立たなかった」にもかかわらず、後半の随筆に「深く心を打たれた」ことを次のように述べている。

「親しく感ぜられたといふだけでない、もっと質的に違った、あたかもそれらが私自身の魂の内面から出たものであるような感じを受けた。勿論、自分でもさういふものが書けたであらうといふ意味ではない。ただ、ほかの人が書いたもののやうな気がしなかったのである。（中略）誰でも本当に自己自身であることはさう容易に出来ることではなく、それが出来ない間は、他の人が自分自身よりも自分に近いといふことはあり得ることである。若い時にさういふ、自分自身よりも自分に近いやうな人に出会い得るといふことは、人生における最も大きな恵みであり幸福である。（中略）自分を登行へ誘ふもの、自分にとって自分自身に至る道になるもの、真実の意味で師であり得るものに出会ふといふことは、稀有な仕合せである」（「わが師西田幾多郎先生を語る」9-16）。

ここでの不思議な言い方、「自分自身よりも自分に近い」という言葉は、実に「神は私自身よりも私に近い」（3-120）というエックハルトなどに由来する言葉で、後にも見るように西谷哲学の核心に触れる問題にもなるが、ここでは「哲学以前」（9-11）が重要である。即ち、西田の「哲学」よりも、まず西田の「人」に触れて、西谷の「哲学」が始まるのである。そうすると、この「人」は、「哲学以前」にして同時に「哲学以後」の次元として、「宗教」の次元に連なるのではないか。これは、「宗教が哲学の終結」にして「根柢」であるという西田（『善の研究』序）の立場の継承でもあるのではなかろうか。西谷後期の『禅の立場』（緒言）などではやがて明確化されるが、〈哲学〉を挟んだ〈哲学の以前と以後〉の次元、しかも人間一生を決める「師匠」との関係（西田の死後もかの「怖さ」は生きているような感覚）、このような「人と人」こそが、本稿の主題「宗教／哲学」の源泉にして、まさに「光背（halo）」（9-11）の如き「もと」をなすのである。

また「哲学以前」から「哲学」への西谷の道について、次のような「青春時代」の回顧を述べているが、ここには西谷の思索の出発点にもなる「己事究明」という問題次元が現れている。「しかし、絶望に沈んだ底で見出されるような、生そのものの純粋肯定、或いは生そのものの生きる力と言ったのは、後から解釈してのことである。それが当時の私の自覚に上がった時には、それは「自分は自分だ」という形で現れたのであった。自分は自分だといっても、それは我を立てるとか、利己主義的な気持ちとかいふ意味ではない。むしろ、自分が自分自身へ、自分自身の内面へ帰ったともいうべき精神であった。それは一面では深い孤独の気持ちでもあったが、同時に自立の精神、独行の精神でもあった。他の何ものにも頼らず、自分自身に立脚し自己自身の道を往こうという気持ちであった。一層根本的には、自分自身が解決する以外には、他の如何なるものの力によっても解決できないような、何かそういうものを自分自身

のうちに自覚したことであった。或いは、さういふものとして、自分自身が自分にとつて一つの根源的問題だつたといふことである」（「私の青春時代」20-181）。

おそらく師となる西田との出会い以前にも、漱石の「自己本位」などを通して親しみ憧れるようになった禅の世界まで含めて、この「自分は自分だ」という〈勇気〉、「自己のもと」を「もと・む」純粋な気持ちこそが、少なくとも西谷前期の「宗教／哲学」の「もと」になったのである。それは西谷前期の主著『根源的主体性の哲学』の「緒言」にも看取される。

二、西谷前期の中心点――脱底の自覚――

西谷前期の全体を端的に見ることができるような中心点を求めるとするならば、やはり前期の主著『根源的主体性の哲学』（一九四〇年）の「緒言」にある、その表題の由来を述べた次の言葉であろう。即ち、

「（a）「われ在り」というふことの窮極の根底は底なきものである、

（b）吾々の生の根源には脚を著けるべき何ものも無いといふ所がある、寧ろ立脚すべき何ものも無い所に立脚する故に生も生なのである、

（c）そしてさういふ脱底の自覚から新しい主体性が宗教的知性と理性と自然的生とを一貫するものとして現れて来る。大体そのやうな見方が本書の基調である」

（1-4 分節と強調は筆者による）と言う。

（a）この「底なきもの」は見方により限りなく複雑（「無の隠蔽的現前」1-282）且つ単純となる。「われ」が平仮名でしかも「われ在り」と一息で言われ、即ち「われ」のみの自我でもなく「在り」だけの存在でもなく、あくまで「われ在り」という端的な事実がずばり出されている。これは同時に「われ」を「われ」と言う自覚の事実でもある。この自覚は、西谷初期の『神秘思想史』（一九三二年）の結語では、珍しく分かりやすく、「自分は自分である」と言われ、その二重性が「超越的な、神すらも奪い得ざる自由」と「自己のうちに閉じ籠ること、特殊者の孤離」（3-153）との矛盾として指摘されている。前者（自由）は西谷の青年の頃以来の「自分は自分だという勇気」の根本経験として、後者（孤離）は西谷前期を貫く根本関心たる「我意」の問題として、この「われ在り」の自覚の焦点をなす。特に通常は我意の克服の方向で求められる道徳や宗教の奥に、更に一段と高められ深められたような我意が潜んでいるのではないか、そのような「隠れたる我意の根」を断つことこそが西谷前期の根本主題となるのである。この「自分は自分だ」という我意の閉鎖性が打破されるには、つまり「われ在り」の底が抜け、その「窮極の根底」が「底なきもの」となるには、「われ」と思っているその「自分自身より自分に近い」（2-94, 9-16, 15-14）何か（師の西田であれ、エックハルトの神性であれ、無心であれ）との出会いが不可欠であろう。

（b）ここでの主題（主語）は、もはや「われ」ではなく、「われ在り」ということ自体の底なき根源性、即ち「生の根源性」に他ならない。これは、主著全体の、また殊にその巻頭論文「ニイチェのツァラツストラとマイスター・エックハルト」の根本主題になっていて、「ニイチェとエックハルトのうちに類似の立場を認めようとしたもの」（1-4）と言われるように、双方の立場が「生の根源性」（第一章・第二章の表題）と捕捉されて西谷の出立点となっている。ニヒリズムはまだ主題化されてはいない。この「生の根源性」は、この主著の表題『根源的主体性』と表裏する《根

源的自然性》という根本主題であり、師の西田には見られぬ西谷独自の根本関心としての「宗教に於ける自然性」という問題である。これは「神秘思想史」研究から汲み取られた「神の自然」に由来するであろうが、この《自然》の明暗双々底が「我意」克服の要となるのである。

（c）では、「生」の根源性は同時に「生」の無底性となり、《根源性》即《無底性》という「脱底の自覚」（＝転換）から「新しい主体性」が現成して来る、しかも「宗教的知性と理性と自然的生とを一貫するもの」として現成して来るという。

以上の分節から前期西谷に関しては、二つのことが注目される。第一には、すべてを「一貫する」《主体性》の徹底重視である。哲学の立場としてはどこまでも考え抜く「勇気」のような気迫が看取されるが、この勇気は、この主著の主軸論文『宗教・歴史・文化』（一九三七年）で要となる「純一なる行」（1-89）へと究極すると思われる。この主体性の重視は、一方で「人間自主の立場」（文化）の尊重になり、他方同時にその裏面の「人間中心主義」の克服という矛盾した課題を担うことになる。第二に注目すべきは、主体性が「宗教的知性と理性と自然的生」の三つを貫くという体系性である。この〈宗教と理性と自然〉の三つは、主軸論文の表題の三つ「宗教・歴史・文化」とほぼ重なりながら、「自然」と「歴史」との差異も残している。しかしこの「宗教・歴史・文化」という問題、或いは問題連関が『根源的主体性の哲学』の主軸をなし、しかも後に見るように『宗教哲学――序論』の主題「信仰・認識・体験」との精確な連結をなすがゆえに、西谷前期の「宗教／哲学」の体系性をなすのである。

以上の、西谷前期の諸問題については別に論じた（『理想』拙論参照）ので、これらの諸問題、「底なき」脱底の自覚、「生（自然）の根源性」、「根源的主体性」の体系などの諸主題が、中期西谷の「宗教／論」において、その核心と

なるであろう「自己のもと」を廻っていわば反復され深化されてゆく一端を以下に瞥見してみたい。

三、主著『宗教とは何か』（「宗教／論集」）の解明に向けて

西谷の主著『宗教とは何か』（一九六一年）は、六つの論攷からなるが、西谷自身がそれらを試論と呼ぶゆえに、ここでも「試論」という言葉を使うが、各々が独自の論究を含みながら峻嶮たる連峰をなす「宗教論集」である。これらのうち、①第一試論「宗教とは何か」、②第二試論「宗教における人格性と非人格性」（以上、一九五四年）、と③第三試論「虚無と空」、④第四試論「空の立場」（以上、一九五五年）までは、『現代宗教講座』に連載されたものであり、⑤第五試論「空と時」と⑥第六試論「空と歴史」は主著刊行の際に書き下ろされた論攷である。この経過に従えば、おおよそ三つの部分というか段階に分節してみることができよう。

Ⅰ．①②：〈問いの転換〉として、宗教の「もと」を自己の「もと」に究明する試みと、人格の此方の〈非人格性〉モチーフ。

Ⅱ．③④：〈虚無から空への転換〉と「空の立場」（火は火を焼かず）。

Ⅲ．⑤⑥：〈空の立場からの歴史の見直し〉と「時のもと」の錯覚。

この主著の全体、特に③や④の難解極まる高峰への良き導きとなる併行テクストに『宗教と人生』（一九五四年）があり、⑤⑥への補助テクストに『宗教と歴史』（一九五九年）がある。特に前者の「宗教的要求」、「虚無と空」や「空の意味」などは、主著への理解のための最も直の助けとなる。《西谷を西谷自身によって解明する方法》にもなるであ

ろう。例えば「空の立場」を「底なく」という一語で転語できると思われるが、それは「白いものは底なく白い、それが空ということである」(20-37)という西谷自身の捕捉である。またその冒頭部には、「最も根本のところから見れば、宗教の最も根本的なところにおいては宗教は人生そのものである。人生の最も根本的なところにおいては、人生は宗教そのものにほかならない」(20-5)という興味深い命題が掲げられているが、この「最も根本的なところ」を「もと」と転語すれば、まさしく《宗教の「もと」を自己「そのもの」の「もと」に究明する新たな試み》として本稿の主題となるのである。また同じくその冒頭で続けて、「ここでは、宗教とは自己といふものが真に自己自身になる道であり、同時にまた人間といふものが真に人間になる道であるといふ角度から考へてみたい。すなはち、宗教において初めて、人間としての我々の窮極的な本質が、底の底から、丸ぐるみ、押し出されてくる。しかもそれは常に、自己が真に自己自身になるといふ仕方に於いてだ、といふことである」(20-5)と言われる。着目すべきは、この「自己が真に自己自身になる道」、「人間が真に人間になる道」としての《己事究明》の道が、同時に「宗教／哲学」の独自な思索の道にもなるということであり、その「最も根本のところ」にして「底の底」の次元、まさに「自己のもと」がこれからの我々自身の探究の的になるのである。

(一) 問いの転換——「もと」への究明——

西谷の主著『宗教とは何か』の冒頭は、〈問いの転換〉を打ち出す、面白い三重の構造を孕んでいると思われる。即ち主著と同じ表題の第一試論「宗教とは何か」の冒頭は、「宗教とは何か」の問いを重ねて、その吟味から始められている。

「宗教とは何かといふことは、裏から見れば宗教といふものが我々にとって何のためにあるか、我々になぜ必要かといふことである。」この「問いそのものが併し、すでに問題をふくんでいる。その問いを出す人にとっては、宗教はまだ必要になってゐない。宗教の必然性がその人のうちには現れていない。彼自身のうちで宗教がまだなくてならないものとはなってゐない。さういふことを、彼はその問いによって告白してゐるのである」(10-3、強調筆者)。

この冒頭一行目で既に「裏から見れば」と、この問い「宗教とは何か」を「何のため」、「なぜ必要か」と転語する点に、西谷独自の思索の特色が出ていると思われる。「宗教がなぜ必要か」という問いは、実は西谷が深く継承した西田の「宗教的要求」(『善の研究』第四編第一章)の末尾において、西田自身が「かかる問いを発するのは自己の生涯の真面目ならざるを示すものである」(1-173)と厳しい叱責をした問いに他ならない。西谷は敢えて同じ問いを転じて、逆に、宗教の必然性、「なくてならないもの」――この言葉も聖書の「マリアとマルタ」(ルカ一〇・四二)に由来し、エックハルトの核心に関わる問題であるが――をも示唆しつつ、〈問いの転換〉を次のように打ち出すのである。

「宗教は我々にとって何のためにあるかといふ問ひが、宗教の本質からいって、問ひとして間違ってゐるといふことである。それは宗教的要求なしで宗教を理解しようといふ態度に外ならない。その問ひ自身が別の問ひによって破られねばならない。問ふ人自身の内から別の問ひが出て来なければならない。(中略)さういふ問ひを破る別の問ひとは、それと逆の問ひ即ち我々自身が何のためにあるかといふ問ひである」(10-5)。

ここには、〈自分が人生を問うのではなく、逆に人生から問われる〉という〈自分の転換〉が窺われる。「我々にとって」をより強く「私にとって」(pro me = 「私のために」)と換言すると、「何のため」(pour-quoi)という問いは、既に暗黙のうちに「私のために」(pour moi)という自己中心的な答えを先取した自己執着の枠構造を孕んでおり、「初

めから答への道を蔽ふやうな問い方」(10-6) なのである。このような人間中心主義の枠構造 (pro me) を打破する問いこそが、「私自身は何のためにあるか」という問いであり、この「転換の機」(10-7) に立って〈己事究明の思惟〉も始まるのである。

その究明の方法こそが、「実在の実現＝自覚」にして「体認即実現」という独自の定式であり、次のように言われる。

「英語には〈実現する〉と〈わかる〉といふ両方の意味をもったrealiseといふ語があるが、我々が実在を覚知し得るのは、実在自身が我々に於て自らを実現するといふことであり、(中略)我々が実在を体認するといふことのうちに、実在の自己実現が成り立つ。従ってその体認(realisation)は、哲学的な認識と違って、理論的な認識ではなくrealな体得である」(10-8)。

この「体認」の要は、「何が真に実在であるかとリアルに問い求められて行く」という「宗教的要求」(10-9) の〈場所〉、即ち「実在の自己実現」の〈場所〉が他ならぬ「我々」自身であることにあり、ここに「哲学」以上の「宗教性」(己事究明) に独自の「リアルな体得」があり、同時に西田哲学から由来する「無の場所」の継承もあるだろう。これが明瞭となるのは、デカルトの方法的懐疑との鮮やかな対照を見せる「リアリティたる疑のリアリゼーション」(実現即体認) としての「大疑現前」である。これが「意識の場」を破る「大死一番」の転換になることが次のように鮮やかに言われる。

「自己が疑ふといふ意識作用の極に、「自己が」といふ分別を破るものが自己の根底から現れるといふのが、大疑といふものであるが、それはあくまで自己の窮まるところにして同時に「自己」のなくなるところ、「滅する」とこ

ろである。（中略）その時、自己は同時に自己の無である。そしてこの無が、「大疑」の上に転換が起る時のいはば場所となる。大疑は、大疑自身からの転換の場としての、無の場所を開くものとしてのみ成立する（それ故に大疑である）」（10-26）。

この《自己は同時に自己の無》という転換は、宗教独自の「回心」や「信仰」に相応するであろうが、その転換の場としての「無の場所」には、「神のケノーシス」（無差別愛）を受容する「自己の無」としての「罪の自覚」などの問題領域が含まれている。罪や悪、疑も信も、〈我々自身の〉事柄であるが同時に本質的には〈実在自体の〉事柄である。この〈実在〉に真に触れるには「意識の場を踏み破る」ような転換が不可欠である。この転換の深度（震度）に応じて「何が真に実在であるか」という問いも「新しい次元」を開くことになるが、ここに出てくるのが西谷独自の「非人格性」の問題に他ならない。

（二）人格性の此方（こなた）――「非人格性」モチーフ――

西谷は、「宗教と科学」という問題を現代世界の根本問題と見て、近代以降の科学が惹起する機械論的自然観が宗教の「人格的」地盤を崩落させる事態を指摘する。例えば、かのリスボンの大地震（一七五五年）を廻る当時の論争を批判したカントの立場を引いて、自然現象に「神罰」を読み込む「誤った目的論」を非難すると同時に「自然の Indifference（無関心また無関係）」を指摘する。カントは近代哲学の頂点に立ち、〈自然と人間〉或いは〈自然と自由〉を厳格に峻別したが、これによって〈別の深淵〉が世界の底から襲って来ることになった。近代科学により自然的世界像は激変して、「世界は全く非情な、人間的関心に対して全く indifferent な世界として現れ」、この〈世界の無差別〉は

「神と人間との人格的関係を横に切断するもの」(10-101, 57) となる。これにより従来の〈宗教の地盤〉としての「人格性」が脅かされると同時に、人間の底、世界の底にも虚無を見、その虚無にのみ立脚する「虚無の主体化」を惹起したのである。〈creatio ex deo〉(神からの創造)の「神の場所に虚無が見られる」(10-62)という逆立ちした〈creatio ex nihilo〉(無からの創造)の〈無の深淵〉が現れる。このように「無神論の主体化が真に徹底」すると、「虚無が自己存在の〈脱自性〉の場といふ超越的な性格をもつに至り、そこから、人間の自由な自立性が神への従属といふことと徹底的に対決」(10-64) することになる。従来の宗教性は転倒して、今や虚無が〈超越の場所〉になる。

このような「虚無の主体化」、或いは「人間の主体化と神との対決」(10-77) という未解決の問題に対して、西谷は、従来のキリスト教自身が未展開の部分を掘り起こして打開する方向を探求せんとするのである。それはイエスの言葉(マタイ五・四三〜四八)であり、エックハルトの独自な解釈である。双方とも既に西谷前期においても着目されて「宗教における自然性」の問題として主題化されていた。即ち自然的生命は、人間以前のそれ自体としては、「無記」であり「善でも悪でもない」(1-85) が、「善き者にも悪しき者にも恵まれる雨」というごとく、いわば人間以後の宗教性として〈善悪の彼岸〉を開き得る。それは「絶対的愛の立場、即ち神性の無或は脱底の無我が現前する立場」として「人格性の底なる非人格的な人格性、或は人格的非人格性」(1-86, cf.1-112) に現れる「生そのものとしての愛」であり、神秘主義の伝統では「神の自然」(1-87) と呼ばれたのである。シェリングの「無底」(Ungrund) もこれに連なる。

主著においても同じ聖句の吟味は反復されるが、ここでは末尾の言葉「汝らも全かれ」(マタイ五・四八) に着目し、「神の完全性」には、「無差別の愛」と一つに表裏する「己を空しくする」(ピリピ二・七)《kenosis》(ケノーシス)、

即ち「無我といふ性格」(10-67)が本質的に含まれていると洞察して、次のように言う。「神の完全性や、完全性としての愛は、〈人格的〉といふよりは一層根源的なもの、むしろ〈人格的〉なものがそれの具現又は倣ひとして初めて成立するといふやうなもの、と考へざるを得ない。その意味で、そこには超人格性乃至非人格性、然も人格性への単なる反対としての非人格性ではなくして、前に言ったやうな人格的な非人格性ともいふべき性格が含まれてゐる」(10-68)。ここには「イスラエル」の選民の神の「人格性」に対して、「選ばぬ無我性」が「完全性」にして不思議な「非人格性」として出されている(10-69)。神に関しては、「単に人格的といふより以前の(或は以上の)ところ、人格性が寧ろそこから出てくるやうなところ」(10-69)が問われ得るのではないか。ここに「神」と区別される「神の〈本質〉としての神性」、まさに「もと」として「神の根柢」が問題となるのである。

西谷前期(『神秘思想史』以来)のエックハルト理解においては、「考えられた神」ではなく「生きた本質的な神」(3-106)を問う立場として「根源的自然性」(生の本質性)が考察の中心をなしていたが、この主著においても人間の根源的主体性を更に徹底するために、人間の自己存在の根拠を問い直す仕方で、人格的な「神」の根柢に「神性」の「無」を見る立場を究明するのである。即ちかの「霊における神の誕生」では、即ち「人間に〈神の像〉が与へられるといはれる時、さういふ絶対の無としての神性まで含めての〈神〉の像が与へられる」(10-71)と西谷は言う。そこでかの「突破」においては、霊(自己・魂)は自らの底を破り人格的な神をも越えてその神の根柢である「神性の無」にまで入ることによって、同時に自らの主体性にして「われ在り」の根源に徹するという(cf.1-65)。そこは神性の「砂漠」であり、「我性の絶対的な死」としての「離脱」(Abgeschiedenheit)であり、「それは霊が全く我性を奪はれたところでありながら、然も霊自身の最後の根柢、いはば底なき根柢である。霊がそこに帰って初めて真に自己自身とな

り得るところであり、然も同時に、神が神自身に於てあるところ、神の根柢である」(10-71) と言われる。このような「思想の独自性」を西谷は、以下の三点に、即ち「第一に、被造物へ対向する人格的な〈神〉をも越えたところに神の〈本質〉を見たことであり、第二には、その神性が絶対の無とされ、且つ我々にとっての絶対的な死即生の場とされてゐることである。そして第三に、そこにおいてのみ人間が真に自己自身であり得るとして、自由と独立性の(即ち主体性の) 徹底が見出されてゐる」(10-72) と見ている。これは前期の「絶対無」の三つの特徴 (超越性・無我性・自由性) にも対応する (1-80) が、前期・中期に一貫する興味深い視座は、この「神の根柢 (即自己の根柢)」が「自己の内に於て自己自身よりも一層自己に近い」(10-102, cf.3-120) という根本直観である。これこそが、まさに若き西谷の「自己への勇気」(己事究明) を促した洞察として、「根源への要求」、自己の《もと》への究明であり、自己の対象化し得ないことの不思議な脱自的な絶対性であり、「絶対の此岸」として「空」の立場を示唆することになる。

このような究明を踏まえて、西谷は、人格中心主義を鋭く批判する。確かに人格は、従来まで最高の人間観念として殆ど自明視されてきたが、人格を人格から見る従来の「人格中心的な人格把握」そのものが、「既に一つの捉われであり、一種の自己執着」(10-79, 107) ではないのか、と大胆に問い直す。「人格といふものはむしろ、それ自身としては人格的とも言へないやうなものの現れ、一つの現象である。(中略) 人格はいはば現象するものなき現象ともいふべきものである。人格の背後には何もない。即ちこの〈何もない〉が背後にある。(中略) 無といふ〈もの〉もないといふ絶対無は、考へられた無ではなく、ただ生きられ得るのみである」(10-79～80) という。

このような「無」の現前としての人格中心主義の突破は、その「人間自身の実存的な転換、一種の回心」にして「絶対無の現成としての自己開現」(10-80) と呼ばれ、次のように、「無の現成」や転換の方向が、人格の〈彼方〉ではな

く、人格の〈此方〉へ「出る」ことに徹見されている。即ち「人格的自己の一層こちら側に、端的な自己自身として、〈何もない〉が開ける時、無は如実に、リアルに、自己を実現してくる。そして自己に体認される。曾て言った意味で自己存在が無のrealisationとなる。体認といふのは無を見るといふことではない。強いていへば、〈不見の見〉といはれるやうに、見ずして見るといふことである。真の無は生ける無であり、生ける無はただ自證されるほかないのである」(10-81)と。このようにして、人格は、「絶対無の現成」にして「絶対無の面」(ペルソナ)であるが、決して安易な〈仮面や仮象〉ではなく、どこまでも「最も実在的な実在」であると同時に「最も根源的に假」(10-82)という仏教独自の両義性を帯びることになる。「空・仮・中」の「中」や、「自性即ち無性」の〈脱・仮論〉の次元は、「空」の立場で究明されることになる。

(三) 虚無から空へ ――〈深淵の深淵/絶対此岸〉――

多くの宗教には、「自己に死して神に生きる」と言われるような「死して生きる」という「死即生」の転換が必須とされるが、しかし従来の宗教は〈人格や精神〉を希求する「生の方向」が主軸であり、「科学とニヒリズムを結ぶ」ような「死の方向」は無視されてきた。しかし世界の如実相が双方向の交叉点であり、生と死との「二重写し」であるならば、西谷の思索は、「生即死、死即生」という「即」の「直下」(10-106)へ向けて、虚無を越えて、「生死一如」の「空」の立場へと究明することになる。

先に見た「非人格性」への着眼、これは既に人間中心主義の核心としての「意識的自己」の立場への徹底的な「摘発」(10-21)であり、まさに問題の「意識の場」を破る「虚無の場」への端緒となる。しかし「意識の場」における

〈対象・表象〉関係や〈主観・客観〉構造には払拭しがたい矛盾が潜んでいる。実に「主観の外といはれるものもなほ主観的である。(略)表象から独立なものといふこと自身が、やはり表象としてのみ成立するといふことは、表象に(従ってまた対象に)本質的に含まれるパラドックスであり、意識といふものの場に本質的なアポリアである」(10-122)と言われる。現今では、この〈主観性・表象性〉は〈言語性〉にまで拡大されるかもしれない。この矛盾の脱却は容易ではない。「対象」や「表象」は「虚無の場」に抜けてはじめて、「事物自身のリアリティ」へと翻るのである。

西谷は、この翻りを生き生きと語る。西谷によれば、虚無は、「主観的な気分や空想、或いは観念」などではなく、自分自身の現存在と同じく「現実的なリアリティ」であるが、我々が余りにも深く「日常性に泥んで」、廻りが「昵み深いもの」になっているために「虚無のリアリティ」に気づかないと言う。例えば、自分の家族や親友でも、果たして、その存在、その「現成」の《もと》を「知っている」であろうか。西谷は、「我々が我々自身どこから来てどこへ去るのか知らないやうに、最も身近な人間についてすらも、その人間がどこから来てどこへ去り行くかを知らない。彼が現に自分の面前に存在してゐるその存在そのものの「もと」を知らない。彼はもともと、本来的に、自分の「知らぬ人」なのであり、本質的に見知らぬ人なのである」(10-113、cf.「或る結婚式にて」21-173)と述べ、「(庭先の花についても)我々はやはりその美しい小さな姿相が何処から現れて何処へ消えて行くのかを知らない。それの背後には絶対的な虚無がある。その虚無は我々の背後にもあり、我々と草花との間にもある。その虚無の深淵を距てて、目前の草花も我々には知らぬ存在なのである」(10-114)と語る。この「知らぬ」感覚が「大疑現前」を喚起する。すると「談笑している」人間二人の間にも「銀河系がひろがり星雲が渦巻く」のみならず「宇宙的な虚無」の《深淵》が開かれてくると言う。

このような「虚無のリアルな経験」にもかかわらず、虚無を存在の否定概念として「存在」の「そと」（ほか）へと表象化・実体化する傾向が我々には拭い難い。「そこでは虚無はなほ自己存在の根柢に、その存在の〈根柢なきこと〉(Grundlosigkeit) として、自己存在の側から見られてゐる」(10-108)。ここにはおそらく『自由論』での「無底」(Ungrund) の宗教性との対比での哲学的思惟（「述語」）の限界が指摘されている。元来、空は「空もまた空」（空亦復空）として、「空」の表象を否定して初めて空であり、却って有と別ではなく、全く有と一つに自覚されるのである。「有に囚われた」常見も「無に囚われた」断見も、双方を脱却した「無執着の立場」こそ「空の立場」とされる。そこで西谷は、次のような見事な表現をする。「空とか無とかは、我々がそれに向ひ得るやうなものではない。我々に対するものとして我々自身の前に見出し得るもの、総じて対象的に表象され得るものではない。むしろ我々がそのやうな態度をとるや否や直ちに隠れ去るやうなものである。（略）空といふ立場は、さういふ主体的な虚無の立場をも超えた、然もそれの一層此岸へ越えた立場として、絶対的に対象化され得ない立場なのである」と言い、続けて、「それ故、虚無の深淵といはれるものも、実は空のうちに於てのみ成り立つ。（略）虚無が存在するものにとって一つの深淵であるやうに、空はその虚無の深淵にとっても一つの深淵であるといへる。例へば底知れぬ深い谷も実は際涯なき天空のうちにあるとも言へるが、それと同様に虚無も空のうちにある。（略）それ（天空）は我々の立つ足元にもあり、谷底の更に底にもある」(10-110) と言う。

このように「空」は、一切の表象性を破る「絶対に対象化され得ない」此方（こなた）として、「絶対に超越的な此岸」であり、さらに他ならぬ「虚空（こくう）」（＝天空（そら））として、この〈深淵の深淵〉として、〈虚無の彼方のみならず虚無の此方〉として、まさしく我々の「足元」、自己の《もと》へと開かれるのである。ここには、先の「絶対無」が人格的な神の「根柢」

として、「神の彼岸的な背面」でありながら、直ちに「自己の根柢」として、「自己の此岸的な正面」（10-112）へと直下に転回された事態がさらに深く捕捉されている。ここに通常の〈彼岸と此岸〉という対立を越えた「絶対的此岸の宗教」としての佛教の特色が鮮やかに出ていると言えよう。

しかし問題の要は、「此岸への転入」である。かの「意識の場」では、〈身心・理性・人格〉はあくまで「自らを捉えるといふ仕方で自らに捉われる」という「自己内在的な自己把捉、或いは自己中心性」に染められている。「その限り、我々は本質的に自執的なのである。即ち、自らの絶対的此岸である空の立場を自ら閉じてゐる。その限りまた、我々にとって、その絶対的此岸は恒に絶対的彼岸なのである」（10-117）。ではどうすればよいのか。

西谷は、まさに「場としての空」（10-112）を開くために、かの「直下」としての《もと》に着目する。「意識の場も虚無の場も、空の場を離れて成立しているのではない。（略）空に於て事物は事物自身のもとにある。（略）そこに於て自己は真に自己自身のもとにある。草木がそれ自身の底に徹して草木自身であり、瓦石があくまで瓦石であるところに、そしてそのことと自己同一的に、自己は底に徹して自己自身である。それが無知の知であり、空の場に外ならない」（10-123）と。この最後の「無知の知」、或いは「空に於て事物は事物のもとに、自己は自己のもとにある」という「もと」と「空の場」との連関の〈自覚〉、そこでの「自己の自性」と「ものの自体」の「自覚」、まさに表象的な思惟からは絶対の「不可得」（10-120）とされるような《自性（即無性）の自覚》こそが問われることになる。

（四）空の立場――「火は火を焼かず」――

西谷は、「空の立場」の究明に際して、従来の西洋の存在論において根本範疇とされてきた「実体」や「主体」を大

胆にも問い直し、空における「もの」や自己のあり方は「実体的でも主体的でもない」として、不思議な別の「自体」を打ち出すのである。「然らば、実体でも主体でもない〈自体〉とは如何なるあり方であらうか」(10-126) と問うて、「もの」の「自体性」を、「火は火を焼かず、刀は刀を切らず、眼は眼を見ず」(10-142, cf.130) という古人の言葉で示唆する。「火の自体」は、《自性》としては「燃焼」そのものであるが、同時に「燃焼」の只中での「非燃焼」という《無自性》に他ならない、という驚くべき「存在」の脱自性と超越性に着目するのである。この古語は、すぐに「劫火洞然」(碧眼第29則) や「洞山無寒暑」(碧眼第43則) 等を連想させるが、いずれも否定 (脱自性) と同時の《底なし》の大肯定 (超越性) の徹底化が看取される。「底ぬけに」熱い、「天地一杯」熱いは、同時に無熱。これは「煩悩即菩提」や「生死即涅槃」という佛教の根本主題に係ると思われるが、西谷は大胆に言う、「自体は〈実体〉でもなく〈主体〉でもない。今まで日常人々が問題にしなかったのみならず、哲学すらその存在論に於て考察に上さなかったやうな、全く別の存在概念である。併し例えば芭蕉は、〈松のことは松にならへ、竹のことは竹にならへ〉と言ってゐる。それは、(略)松が松自身であり竹が竹自身であるところの、それぞれの自体的な有り方に自分自身もなって、そのところで松を見、竹を見よといふことである。それらが如実に現成してゐるその次元へ参入する、ということを要求してゐるのである」(10-145) と。この「ならふ」という行為 (参入) が要である。というのも「〈もの〉自体は我々がその自体へ、即ち周辺から中心へ、躍入するといふことによる以外には開示され得ない。その躍入とは、我々自身に空の場が開かれるといふことである」(10-147) とか、「周辺ではない中心に於ては、〈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、自らを定立してゐる。さういふ自体的なあり方を、さきに〈中〉と呼んだのである」(10-148) と言われる。この「中」は、天台三観の「空・仮・中」の「中」ではなく、むしろ禅の「説似一

物即不中」（説いて一物に似するも即ち中らず）の「中」である。六祖慧能の「是什麼物恁麼来」（何者が来たのか）という問いへの南嶽の苦渋の応答としての「不中」（的中せず）に他ならない［西谷の第四試論の結語がまさに、この「中」の現前なのである］。

この不思議な「自体」の「中」とは、「もの」がそれ自身の位置に定まって集中した有り方のことであり、まさに坐禅の集中としての「禅定」、釈尊の八正道の終結の「正定」、三学「戒・定・慧」の「定」であり、「火は火を焼かず」とは、火の燃焼の只中の「火定三昧」（10-146）に他ならない。「中」への「転入」とは、この「定」に「入る」ことであり、「〈もの〉が自得してゐるところに於て〈もの〉を会得すること」（10-158）とされるが、この〈自得即会得〉の自覚（体認）は西洋の存在論には未知の次元になる。

虚無から空への転換は、虚無の否定性がさらに徹底されることでその彼岸性や表象性の残滓が払拭される。「空の立場の根本は、自己が空であるといふよりも、むしろ空が自己であるといふこと、〈もの〉が空であるといふよりも、空が〈もの〉であるといふことに存する。さういふ転換に於てはじめて、虚無が存在の彼岸として見られるといふ立場が越えられる」（10-156）と言われるように、この「転換として超越」（20-37）は「到彼岸」を「絶対的此岸」に転ずることになる。この超越の方向としての《此岸的な直下性》が、自己の「もと」として次のように鮮やかに述べられる。

「併し空が自己であるとは抑々如何なることであるか。空は世界可能の場、そして〈もの〉の存在可能の場である。空が自己であるとは、自己がもともと、自己の〈もと〉に於て、そのやうな場として有るといふことである。（略）真に自己自身のもとにある自己、本来の自己自体としては、自己のその〈もと〉に、世界と〈もの〉が可能になる空の

場が開かれてゐるのである。それが可能になる場として、自己に於ける自己の〈もと〉は、世界と〈もの〉に先立ち、それ以前であるともいへる」（10-171）と言い、さらに「世界も一切の〈もの〉も我々自身の〈もと〉から現成すると言へるのである。ところで我々が我々自身のさういふ〈もと〉にあるといふことが、我々の真の自覚である。（略）併しここで言ふ自覚は、如何なる意味でも自己が自己を知るといふことではない。むしろ却って、さういふ〈自己〉や〈知〉の空ぜられたところである。さういふところが如何なる意味で我々の真の自覚なのであるか」（10-171）と問い直すのである。

以上の引用文に、我々の主題「自己の《もと》」の核心が出ている。《空が自己である》とは《自己が場として有る》こと、しかも《もともと、自己の「もと」に於て》という本来性と根源性・直下性を帯びて、自己の《場所性》が、しかも「世界」現成以前の絶対的な超越性を込めて打ち出されている。いま、「場として有る」自己のあり方の表記として、我々の最初の関心「宗教／哲学」のスラッシュを用い、しかも「もと」の直下性を含意して、「自己／もと」（／＝場）と表示したい。すると「虚無／空」のみならず、「世界／自己」などを端的に表せる。そうすると「自己／もと」＝「自覚」となるが、その際の「もともと」の本来性・根源性は「知／無知」となる。「火は火を焼かず」は「燃焼／非燃焼」、「眼は眼を見ず」は「見／不見」（10-175）など、「作／無作」、「意識／非意識」、「主体／自体」、「鳥飛んで／鳥の如し」、「如実（現）／如幻（仮）」、「世間／虚空」（10-182）など、このような一貫する「もと」の直下構造によって、「自己である／自己でない」（10-176）という「自己ならずして自己である」（10-176）という定式、或いは「自己ならぬ自己」としての「自己自体」（10-185）の自覚構造が《自性／無自性》の「空三昧、無心相三昧」として究明されてゆく。

西谷は、「〈もの〉の自体的、非対象的な有り方がもとづいてゐるところは、我々の自己のもとに（自己の手もとにまた足もとに）あるのであり、その自らの〈もと〉に於て、自己の有は本質的に〈三昧〉的である。意識的な自己が如何に散乱のうちにあっても、自体的な自己は恒に三昧のうちにある」と言い、「空の場が、我々が我々自身のもとに帰るといふことに於てのみ我々に開かれるものとすれば、かの言葉（南嶽の「不中」）は我々の自己自体について最も本来的に当嵌まるであらう。我々の自己自体が最も根源的に〈中〉的である」（10-186）、「我々の自己が最も根源的な〈中〉の現前である」（10-187）という言葉で第四試論『空の立場』を結んでいる。

（五）空と歴史――「時のもと」を廻る錯覚――

「空の立場」を平易に転語するならば、「白いものは底なく白い、それが空である」（20-37）といえよう。その「底なく」に「中」（＝もと）の生きた無底性が看取されるが、予定ではこの「自己のもと」への帰入として、かの十牛図の第⑨図「返本還源」を吟味するつもりであったが、時間と紙枚の都合でこれは他日を期したい。その代わりに最後の試論から「時のもと」を廻る錯覚を瞥見しておきたい。

（1）「空と時」――「歴史」への問い直し――

第五試論「空と時」では、これまで《虚無から空への転換》を遂行した「空の立場」が歴史性と如何なる関係にあるか、という問題が究明される。「身心脱落の立場がどうであろうと、歴史は身心脱落しない迷える人間の世界である。（中略）仏教的な〈空〉の立場は超歴史的、従ってまた非歴史的ではないのか」（10-221）という疑問に対して、逆に

従来の西洋の歴史観だけで、「果たして歴史というものを見る立場は尽きるのであるかどうか」と問い返し、キリスト教的歴史観の根底を問い直すことから再出発する。

最初に歴史家トインビーの見解、将来の最大の世界（文化）の溝は「仏教的な思想と西洋的・ユダヤ的な思想との対立」（10-222）とする見解における《時間が円環的か直線的か・全体の支配が非人格的な法（dharma）か人格的存在か》という対比、殊に《自己中心性の有無》の指摘を受けて、先ずキリスト教では「人間における自己存在の自覚が、原罪の自覚、自由の自覚、及び〈時〉の一回性の自覚」（10-227）の三つに結合しており、そこから以下の三点が問題とされる。

（i）イエス・キリストの十字架は、歴史のうちへの神の愛の啓示として、その歴史的事実の一回性が強調されるが、この歴史の事実性は、他の宗教に対しては絶対に非通約的であり、〈選民意識〉のような排他的絶対性と不寛容を帯びる点に、「宗教の次元にあらわれた自己中心性」（10-228）がある。

（ii）キリスト教の終末論は、神話的回帰性を破った「時」の一回性の意識を先鋭化させたが、その〈終末〉が「歴史内在的」な事実の次元で表象される限り、歴史意識としては問題を残す。

（iii）「人間の主体的自覚」には、神との関係での罪の自覚の他に、自己自身への関係に「理性」や「自由」の側面をも含むのではないか。これも人間の主体性と歴史性との結合としての「自覚」の問題となる。

次に、このようなキリスト教的歴史意識と表裏して、「ニヒリズムという立場が、歴史そのものの底から歴史的出来事として自覚に上がって来た」（10-232）とされるニーチェの「永劫回帰」の《歴史性》が問われる。そこには超歴史的な終末の問題はないが、その無終性は歴史の歴史性を揆無する。「というのは、〈時〉のうちで絶対的に新しいもの

が創造されるという立場が徹底的に貫徹され得るというところでなければ、歴史というものの意味は失はれるからである」(10-233)。そこで結局の問題は、「むしろ超歴史的な根底までその歴史性を貫徹することによって、かえって歴史が徹底的に歴史的であり得るということが、如何にして可能であるか」(10-234) ということであり、ここに「空」の立場への連関が示唆される。簡単に言えば、「超歴史の次元」に、人格的・意志的な「神」であれ、生成原理の「力への意志」であれ、畢竟「有るもの」(10-237) として表象されるものが残る限りは、「時」が真に底なく「時」として生起することはない。むしろ「空」の立場こそ、歴史の歴史性の徹底を可能とするであろう。

(2)「空と歴史」――「時のもと」(底への超越)――

第五試論「空と時」の前半では「生死」(輪廻) と時間との存在論的構造が、また第六試論「空と歴史」の後半では、「業」解釈による現代世界の歴史性への新たな思索が極めて深く展開されており、目下の問題はその思索への門口にすぎない。

第六試論「空と歴史」では、先ずトインビーが円環的と見た仏教の時間観には、「劫」という完結的な時間体系の無限の重なりが包括的にあり、しかも諸体系はすべて「同時的」であると言う。この同時性によって時間は「円環的」であり、且つそれらが同時的である一々の今の連続において「直線的」でもある。そして「円環的にして直線的」な諸体系が限りなく考えられるということは、「時間の底に無限な開け」が「如何なる体系的完結にも属さない虚空の如き開け」(10-240) として考えられるという。この《時の無底性》ともいうべき「開け」によって、「無始無終の時」とともに、一々の今が「新たな」今になり、時は真に「無常」になる。「時」の「本質的二義性」は、「新」と「無常」

との結合にあるが、各々、「絶えざる新」にも〈創造・自由な可能性〉と〈無限な重荷・離脱し難い必然性〉との両義性がある。特に重荷の切りのない「果てしなさ」には、「我々の生は有限であるが、その生の本質そのものは一つの無限衝動」(10-242) として「無限な有限性」という性格がある。また「無常」にも〈刹那生滅・「有」の脆さ・「無化」〉と〈「常」の否定・自由な軽さ・跡なき無礙〉との同時性があり、これが精緻な現象学的記述で語られる。そして実は、この《無限な開け》さえも、二義的であり、「虚無」をも「空」をも意味し得る。この相反の同時可能に「時」の真相がある。それは「時」が「根本的転換の場」であるからである。

「我々がどこから来てどこへ去るのか」(10-244) という問いとともに「時」の無始無終が顕わになる。限りなく過去へ遡り、限りなく未来へ開けても、「私の存在」の、また「時」の始めも終わりも窮めがたく「心もとない」(ibi)。だが「私が現に存在しているということは動かし難い事実である」(10-245)。無始無終の「時」の開示は、「現存の根底における無限な開けの開示」(ibd.) と切り離せない。《何処から何処へ》の問いは隠れた次元「もと」への追求(もとめ)を含んでいる。実は「時」自体の始めや終わりは「現存そのもののうちに」、「現在のもとに直下にある」(10-246) という。現在の底に「時」を越えた「もと」を、無限の過去や未来へ求めることは、「或る optisch な錯覚」であり、立体を平面に求めるような「次元に関しての錯乱」(10-246) なのである。

この「もと」を求める錯覚の諸形態の西谷の叙述は見事なものである。過去に原因を探る諸科学の実証主義も、未来に目的を追う理想主義も、双方とも「時」のうちでのみの自己構築・自主化・「自己―意志」であり、「時」の底に「時」を越えた「もと」を忘却している。また超時間的な過去(想起)であれ、超時間的未来(終末)であれ、「有」のもとを超越的な「有」に求めるプラトニズムやキリスト教も、この錯覚を脱却していない。これらは、「回帰的な時

のうちには求むべき〈もと〉は何もない」(10-248) というニーチェのラディカル（もとからの）・ニヒリズムにおいて暴かれる。「現在のもとで、〈世界〉と〈時〉のあらゆる可能な回帰、その限りない回帰を縦に貫いたその底に、〈世界〉と〈時〉とからの脱自的な超越の場として〈虚無〉が開けて来る」(10-252) のである。現在の直下に無限な開けとして現れる「虚無の深淵」は、無論「有」の永遠性ではなく、「超越的な〈無〉の永遠性」にして「〈死〉そのものの永遠性」であり、まさに「〈世界〉や〈時〉が全体として現在のもとへ戻ってくる」(ibd.) ような《超越の場》である。この超越は、時の〈内・外〉を越えた、時の底への超越であり、「現在が現在自身のもとで無限な開けへ、かの永遠性の場へ、自らを開くということ、現在が現在自身のもとへ戻るということ」(ibd.) としての「実存の自覚」(10-253) に他ならない。ここには、師の西田の「現在の自己限定」としての「永遠の今」（の自己限定）の最終的な継承が見られよう。

この虚無の現前が真に「我々自身の〈こと〉」(ibd.) になるならば、「大いなる死から大いなる生への転回」が起こるが、それについては「何故」や「根拠」は問えず、「畢竟、ただそうだという以外にはない」(10-254) という。ここにも「理性の次元」を以前と以後の双方に越えた《根源的事実性》の立場、「拄杖が拄杖である事実に自己の解脱がある」(10-177, 4-148) とするような禅の立場の反映があろう。

この試論は、ニーチェやハイデッガーにおける「意志」の問題に触れ、「人間理性の自立化」の根底の「人間における〈存在〉の意志化という出来事」が潜むことを指摘した上で、現代世界の《世俗化》の諸現象の底にも、自覚の有無を別にして、「意志」化の「無限衝動」が潜在しているが、実は「業」という古来の観念には、「初めから無始無終の〈時〉と無限衝動」(10-260) の自覚が含まれていたとして、後半の「業」の歴史性の究明に入ることになる。

西谷の柔軟な思索には鋭い《向上》の姿勢が看取できるが、この《向上》には、既に見たように「上求菩提」のみならず「下向衆生」として世界歴史の具体性が込められている。「虚無から空への転換」にも世界表現性が潜んでいる。「例えば底しれぬ深い谷も実は際限なき天空のうちにある」ように、「虚無も空のうちにある」(10-110)。人間の端的な〈われ在り〉も、「世界のうちに存在しながら、しかもその虚無の根底において、世界をうちに包む」(8-176)。つまり虚無の深淵は、「主体の脱自的な超越の場」(10-177)となり、その「場」が抜けると、世界を越えて「自己が空」となる。しかし「さらにそこから、空が自己であるという絶対的此岸的な空の立場に転ずる」(10-170)ところに《向上》の具体性と世界表現性があるのである。まさに「自己ならぬ自己」から「自己ならぬ自己」への転換(10-237)に「空の立場」の大きな主題があろう。ここにも西田との師弟の《慧命相続》がある。

[引用は西谷啓治著作集(創文社)の巻数と頁数を記す。強調は原則として筆者による。]