

西谷啓治——空と歴史的意識をめぐって——

林 鎮 国

京都学派の哲学の誕生地で講演することができることを大変光榮に思う。私は、日本哲学の専門家ではなく、今回京都に訪れることを勉強と対話の巡礼であると考えている。みなさんから日本哲学を学ぶために伺ったわけである。しかし、みなさんから次のような疑問が出されるだろう。「日本哲学の専門家ではない私が、なぜここにいるのだろうか」と。実際、私も同じ疑問をもっている。「私はなぜここにいるのだろうか。果たして、有意義な話ができるのだろうか」。

上記の疑問に答える前に、まず私の学問的・知的研究の関心を説明しておきたい。私の専攻は、インドと中国における仏教の哲学伝統を含む仏教哲学である。特に、中観派と瑜伽行派である。しかし、文獻学的・言語学的なアプローチにとどまる多くの近代仏教研究者とは違い、私は東アジア、とりわけ中国と日本の仏教哲学における近代の超克の問題への関心の強さに注目した。仏教の伝統に依拠する近代東アジアの哲学者たち、例えば京都学派などの哲学者たちにとって、次の問題群は不可避であった。近代とは何であるか。近代と伝統との関係はどのようなものであるか。アジアにおける近代を哲学的・実践的にどのように理解すればよいのか。周知のように、一九八〇年代の欧米においてもこれらの問題が哲学的課題として取り上げられた。しかし、その遥か前に、日本の思想家たちは戦争中にすでに近代の「超克」という差し迫った問題に正面から対峙していた。驚くべきことではないが、京都学派の哲学者たちは「超克」の立

場に立った。彼らの姿勢／立場の背後に絶対無という仏教の立場があると考えられる。絶対無は近代の超克という試みとどのように関係しているのだろうか。この興味深い問題は私に大いに衝撃を与えた。なぜならば、近代中国では類似した歴史的・哲学的状況のなかで、異なった対応がなされたからである。一九二〇年代より中国・台湾・香港で発展してきた新儒家は最も重要な哲学学派であり、京都学派の完璧な鏡である。残念ながら、最近まではこの二つの哲学学派の類似性に対する関心は少数であった。しかし、R・ワーズ (Robert J. Wargo) が書いた西田幾多郎に関する著書である『無の論理』(*The Logic of Nothingness*, 2005, pp. 218-219, p. 221) の中では、西田 (一八七〇—一九四五年) と熊十力 (一八八五—一九六八年) の主体性の立場を構築しようとする試みに「興味深い類似点」があるという指摘がなされている。二〇〇三年—二〇〇四年に行われた「近代日本と中国における仏教の受容——京都学派と現代儒学の場合」という研究プロジェクトにおいて、末木文美士と中島隆博はこの問題の解明を行なっているが、それが先駆的な試みであるといえよう。小論「空と近代性の超克——西谷啓治の哲学を読む」(一九九四年)と「東洋の鏡の中にある近代性——近代新儒家と京都学派の比較研究」(一九九四年)は、二つの哲学学派の橋渡しを試みた私の初期の記録である。十年を経て、対話をしようとする、当時と同じような情熱によって私は京都に導かれた。台湾から京都への歩みは、十年以上がかかったのである。藤田正勝教授と林永強博士のお招きとお力添えに、感謝の意を表したい。

私の発表のテーマは、「西谷啓治——空と歴史的意識をめぐって」である。本発表では、上述の問題意識に対応するかたちで、西谷における哲学の展開の二つの段階に焦点を当てたい。すなわち、戦争中の西谷の世界・歴史論および近代論(一九四一—四二年)と、戦後の、『宗教とは何か』(一九五四—五五年、一九六一年)における空と歴史性についての省察である。また、西谷の思索の展開は、ヘーゲル哲学の主体性からハイデッガーの実存論的現象学への哲学的な

転回として特徴づけられることを論じたい。論文の最後に、西谷の哲学的試みにおける限界と危険性を見きわめるための幾つかの批判的見解を結論として述べたい。

一 戦争、仏教と歴史的意識

第二次世界大戦が始まろうとしていた時期、そしてその期間中に、つまり一九四一年～四二年に、西谷啓治は京都学派の他のメンバーと世界―歴史と近代性についての二つの座談会に積極的に参加した。この二つの座談会に関する研究は多くあるため、私はここでその全体を再び繰り返すつもりはない⁽³⁾。しかし、次のことを決して忘れてはいけない。すなわち、世界歴史について、特に世界歴史における日本の像についての彼らの議論は、彼らの哲学的・政治的な実践に関する最良の証言であるということである。歴史は、「日本の真実は大東亜戦争を通じて次第に開かれていく」という彼らの信念を反証したが、このような結果解釈が、戦争・政治・宗教・哲学に関わっている彼らの歴史的意識における複雑な歴史性を再検討・再評価することを妨げるべきではない⁽⁴⁾。彼らの議論の中に強いナショナリズムとバトリオティズムの傾向があることと、京都学派の中のあるグループが日本の軍市政権との政治協力と闘争とに深く巻き込まれたことに、いずれも疑いの余地はない⁽⁵⁾。これらの政治関与は彼らの歴史論の実践的性格を説明するのに取り上げられるべきであろう。彼らは単に現実から遊離して会談したわけではない。それどころか、彼らは政治・歴史・文化の不可分性を意識したのみならず、ヨーロッパの近代に政治的にも文化的にも代わりうるものを予言しようとしたのである。この哲学的予言において、とりわけ歴史に対する理解をめぐって、彼らはどのように無の仏教哲学に訴えるのだ

ろうか。この問題に關して、ここでは西谷啓治に焦点を当て、仏教の立場がどのようにヨーロッパの近代に對抗する新たな歴史的意識を形成するためのものとして選び取られたかという点のみを明らかにしたい。まず、西谷が一九四二年に『近代の超克』の座談会で発表した「近代の超克」私論」という論文を吟味、分析することにしよう。というのも、座談会の記録に比べて、この論文は西谷の論点をより明晰にそしてより体系的に提示してくれるからである。

第一に、西谷はこの論文においてヨーロッパの近代の危機を分離の過程における崩壊であると断言した。明治維新に際して、近代ヨーロッパの文化は統一的な全体性という意味をもたないままで日本に紹介された。このような形での受容は、日本が特に昭和以降遭遇した文化的危機に反映した。西谷によると、このような文化的分離によつて特徴づけられる近代の危機は、前近代のヨーロッパの歴史においてすでに起こっていた。ヨーロッパ歴史の三つの動向、すなわちルネサンス・宗教改革・自然科学の勃興は、三つの文化の側面を示している。つまり、人文科学・宗教・科学である。これらの側面は相互に排他的であり、根本的な統一根拠がなく互いに衝突する。キリスト教は、神の絶対的力とは対照的に、人間存在を単なる罪と死の存在として見なしている。一方、自然科学は人間存在を含む世界全体を単なる数学的・物理学的な法則によつて規定されたものとして見なすが、ルネサンスの人文主義は感性と理性にその本質を見出すことのできる人間存在を肯定する。西洋伝統における神と世界と魂との内的調和、あるいは、東洋伝統における天と地と人との調和は、近代に至つて完全に失われた。これが近代性の危機の根本的な原因である。近代の病理は、個人・国家・世界の分離と並行して、個人主義・ナショナリズム・世界主義の社会的・政治的なイデオロギーの衝突が生じたことにおいても明らかであった。したがって、人間の自己理解は完全に分離した断片的なものにならざるをえなかった。

第二に、西谷は近代の危機を基本的に宗教的危機として解釈した。換言すれば、キリスト教の信仰は、人文主義と

自然科学との共約不可能性により、もはや近代文化の基礎になることができなかったのである。このことについては、ニーチェの「神は死んだ」という言葉は歴史的事実を宣告したものに過ぎなかった。しかし、西谷にとつて、このことは科学主義を擁護することが唯一の解決策であるということの意味するものではない。それとは反対に、西谷は無の主体性という仏教の概念に訴え、これが近代の宗教性の存在論的根拠になりうると主張している。道元の名句「身心脱落」を引用した西谷は、無の主体性はデカルトの心身二元論を現象学的に否定することによって得ることができると論じている²⁶。この論文において西谷はデカルトの物心二元論を現代病理学の原因として明確に指摘していないが、仏教の伝統において「無我」「無心」「真我」「真心」と呼ばれる無の主体性による現代の超克を完全に確信したと言つてよいであろう。つまり、無の主体性こそが心と物の存在を規定する因果律の束縛から開放する絶対自由と考えられたのである。

西谷はハイデッガー研究と仏教研究に従つて、存在論的主体性、すなわち「無の主体性」と、存在者的主体性——すなわちデカルト的主観——との存在論的差異を指摘している。無の主体性は、デカルト的主観を否定する（脱ぎ捨て）ることによつてのみ獲得されうるとともに、心身は無の主体性という根拠の上に再び弁証法的に肯定される。このような弁証法的肯定は、絶対否定即、絶対肯定という論理において叙述される。存在者的レベルにおいて可能となる科学・倫理・歴史は、また絶対否定を通じて弁証法的に肯定される。ここにわれわれは、大乘仏教の伝統に基づく解決策が近代性の危機を乗り越えるための道として対置されているのを見る。

第三に、その論文は自由主義を批判するものである。上の分析に従えば、絶対否定から絶対肯定への転換は、行為の軸を必要とする。存在者的主体性から存在論的主体性へ転換されることによつて、文化・科学・歴史は無の主体性と

いう根拠の上に再び肯定される。したがって、二つの自由が二つのレベルの主体性と並行して生じる。つまり、「世界からの自由」と「世界のうちへの自由」である。存在論的主体性によって得られた「世界からの自由」は、存在者の主体性によって得られた「世界のうちへの自由」へと転換されるべきであるとされる。前者は、「世界超越の自由」(freedom beyond the world) とも呼ばれ、後者は、「世界内在の自由」(freedom within the world) とも呼ばれる。西谷は、「世界超越の自由」はキリスト教において可能になったが、「世界超越の自由」と「世界内在の自由」はいずれも無の主体性によってのみ十全に実現されるのである、と論じている。さらに、西谷は、真の自由主義は自由の二義性の実現によってその資格が与えられるべきであると述べる。同様の理由で、アングロサクソンの伝統における自由主義は、一面的である、すなわち、「世界超越の自由」を欠いていると批判される。

さらに、西谷は国家が伝統的精神として現れた道徳的、エネルギイに深く基礎づけられるべきであるという政治哲学を展開している。このことについて、西谷は神道の神秘思想に訴え、日本の精神性は天照大御神の清明心に遡ると主張している。戦時中、日本の軍国政府は国家倫理を「滅私奉公」として宣伝した。西谷は「私」を「個人の精神」として解釈し、「公」を「普遍の精神」として解釈している。すべての人は「個人の精神」を排除し、浄土(神の国)に超越的なかたちでその基礎を持つところの「普遍の精神」を回復することが求められた。また、西谷は、神道の宗教性と無の主体性の宗教性とは完全に一致すると主張している。その結果、日本の特殊性と世界の普遍性は相互に調和することが可能となる。言い換えれば、特殊性の一種としての日本主義は、国家倫理と普遍的宗教性とは互いに浸透し合っているような普遍性において維持されなければならないとされる。我々はもう一度、「ここに」即の論理の実践的效果を見出す。

西谷にとって日本の精神性の優位は、日本が新しい世界秩序のための合理化の根拠を提供するという点に見出された。日本の使命は正義に基づいた世界秩序を再構築するという点にあると考えられた。この目標を達成するためには、日本は英米の支配をアジアから排除しなければならない。西谷はそのために、国家の力が強い道徳的エネルギーに支えられなければならないことを強調した。そしてこの道徳的エネルギーは国家倫理の根拠であるだけでなく、グローバルな倫理の根拠でもなければならぬ。国家も世界も同じ道徳性の普遍的な原理、すなわち「共通善の自己否定」に基づかなければならない。それゆえに日本を含むすべての国家も国際的共同体の秩序を再建するために自己否定の原理に従うべきであると考えられた。そこから西谷はグローバルな倫理の共通原理は仏教倫理の伝統における「自利利他」と「自覚覚他」とを基礎にすべきであるという結論を下した。

要約すれば、近代の危機は、分裂した多くの文化的部分（宗教・人文科学・世界）と政治的部分（個人・国家・世界）との衝突と見なされた。この危機に対して西谷が提起した解決策は、道徳的エネルギーに基礎づけられた新たな倫理性と宗教性を構築するということである。この解決策をもって西谷は、古代に「天道」と呼ばれた世界的道徳性が、世界的歴史の進歩において実現されると信じていた。結論（二六頁）において、西谷は超歴史的・宗教的世界の開示が世界的歴史の発展の目的であると見なしている。しかしながら、歴史的世界と超歴史的世界との関係は即非の論理を通じて媒介される。すなわち、超歴史的・宗教的世界は無の主体性によって歴史的世界において実現される。

本論では、歴史という問題に関して、超歴史的・宗教的世界と歴史的・政治的世界との存在論的区分を、勝義（*paramitha*）と世俗（*samvriti*）という仏教的区分に対比させることにする。『大乘起信論』によれば、絶対的（超歴史的）世界と一般的（社会的・政治的）世界は、いずれも「超越論的一心」に存在論的な根拠を持つ⁹⁰。西谷はこの

「超越論的一心」を「無の主体性」と名づけている。主体性という概念が（このように）強調されるのは、主体性は超越論的根拠にかかわっており、それを通じて転換の行為が形而上学的に説明されうるからである。換言すれば、この文脈での形而上学は行為の力を生じさせることをその仕事としている。それは本質的に単なる理論的な形而上学ではない。実践的形而上学と見なされなければならない。これに加えて、超越論的主体性は自己同一的な実体として理解されるのではない。むしろ、それは実体をもたず、真如 (vairāṇa) によってのみ特徴づけられる。しかしながら、西谷の議論における「浄土」「真心」「無心」などの概念は、観念論的な成分の過飽和状態にある。『宗教とは何か』をはじめとする後期の展開に対し、前期の西谷はハイデッガー主義者・ニーチェ主義者であるというよりも観念論者に近い。ドイツ観念論の立場から西谷は歴史を、宗教というレベルにまで浄化され、転換され、そして弁証法的に昇華される必要がある場所と見なしている。また、ヘーゲルの観念論という見地から世界歴史という観念は、無の主体性の勝利を求めるために用いられている。この点において、西谷はヘーゲル的な立場に立ち、無の原理は最終的に世界歴史の発展において実現されると主張したのである。

二 西谷の『宗教とは何か』における空と歴史性

歴史という問題に対して、『宗教とは何か』における西谷のアプローチは明らかにヘーゲルの弁証法からハイデッガーの実存論的現象学へと変化している。ハイデッガーの一九三〇年代のニーチェ解釈に影響を受け、西谷はニヒリズムの到来において「歴史的・実存論的出来事」として現れる歴史の問題に真正面から対峙した³⁾。西谷が指摘したよ

うに、ニーチェとハイデッガーは共にニヒリズムの問題を「存在の歴史」という問題として取り扱った⁽¹⁰⁾。歴史の問題は、存在の問題として理解されている。したがって、歴史の問題を取り扱うためには、存在の問題についての分析から出発すべきであるとされ、そしてそれは、ハイデッガーが『存在と時間』の中ですでに詳論したように、現存在(Dasein)の存在論的分析へと進むことになるのである⁽¹¹⁾。

西谷は最初から実存論的・現象学的思维と、概念的・表象的思维とを方法的に区別しようとした。西谷は後者を思维の非本来的なあり方として却下し、前者を自らの解釈学的な立場として取り上げた。形而上学や認識論のアプローチとは異なり、現象学はわれわれが歴史について何らかの知識を得る前に、はじめから歴史的存在である、と考える。われわれは歴史について問う前に、歴史的に実存している。したがって、歴史の経験について語るということは、われわれの歴史についての知識を分析することよりも、方法的に優先するのである⁽¹²⁾。西谷は、概念的・表象的思维によって構成された歴史の知識については無関心である。というのも、編纂された歴史は単に対象としてのみ現れるものであって、歴史的経験そのものとして現れるものではないからである。第一人称、または現存在の存在様態においてのみ、歴史的経験に近づくことができる。ハイデッガーは、この歴史的実存の様態を「歴史性」(Geschichtlichkeit)と名付けた。「現存在の存在はその意味を時間性の中に見出す。しかし時間性は、はたして、そしていかにして現存在が「時間の中で」「存在者であるのか」ということに関わりなく、同時に現存在それ自身の時間的な存在様式としての歴史性を可能にする条件でもある。歴史性という規定は、歴史(世界―歴史的な出来事)と呼ばれるもの、先立つている。歴史性は、現存在そのものの「生起」という存在の構造を意味している。それは、「世界歴史」といった分野がともかく可能であり、歴史的に世界歴史に属するという事実の地盤をなしている」⁽¹³⁾。この時間性・歴史性・空の分析において、西谷は

ハイデッガーと同様に、生死における実存としての、つまり「無限な有限性」(infinite finitude)としての現存在の分析から始めるのである。「無限な有限性」としての現存在を分析する際、西谷は実存論的・現象学的方法を「人間が悟性や理性の立場をも突破した「超越」の次元において、自らの有限性を捉へるといふことである」⁽⁴⁾と説明している。このような超越の場においてのみ、現存在の有限性が現れる。

上記の西谷の論点をさらに説明しておく必要がある。まず、西谷の「超越」という方法はカントの悟性と理性の立場に対立するものと特徴づけられている。そして、これは「脱自的自覚」、つまり、観想的実践を通じて得られた無我の自覚として特徴づけられている。「ここで」二つの経験について説明することが必要となる。悟性と理性を通じて世界を経験するならば、世界についての知識は単に感覚認識に限られる。それに対し、個人の悟性や理性の立場を「超越」や「超過」することができるならば、フッサールの意味においての「本質直観」をもつことができる。この「超越」という概念は、「脱自的自覚」としてさらに解釈されていく。日本語では、「脱自」は「自を脱する」ということを指しており、その意味は「心身脱落」という道元の座禪を引き合いに出すことでより明瞭となろう。言い換えれば、西谷の「実存論的現象学」は仏教の瞑想的実践の文脈において理解されるべきなのである。主観と客観、心と物という二元論的枠組を脱却すれば、物をそのままの形で見るということが可能になる。逆にいうと、理論的理性の主観は、物を表象としてしか見ることができないのである。

ハイデッガーの現存在分析において、西谷はまた人間の实存を「有為」として論じている。「有為」とは、「因果の連関のうちに巻き込まれている」ということを意味する⁽⁵⁾。注目すべきは、ヤン・ヴァン・ブラフト (Jan van Bragt) が有為を「being-at-doing」と英訳し、現存在の存在論的構造を有 (being) と為 (doing) という仏教概念において、見事

にそして斬新なかたちで把握しているということである。この創造的な翻訳は、文献学的には完全に正確ではないが、次の箇所を読み進める際には、哲学的に忠実なものとなる。「我々が「時」のうちに「ある」のは、不斷に何かを「なす」ことを余儀なくされるということにおいてであり、その不斷の「なす」において、我々の「ある」は不斷に「なる」こととして成り立つ。即ち「時」のうちの存在が不斷の生成転化として成り立つのである」⁽⁹⁾。時間における存在は有為である。時間は客観的な実体として見なされるのでもなければ、感性の先天的な形式として見なされるのでもない。時間は、人が常に何らかを為しているという実存的な状況においてのみ理解することができるのである。一つの為すこととは、結局、他のことを成す。したがって、西谷によれば、われわれは現存在を「時間内存在」として、「無限、無休、内への衝動」として、「無限な有限性」として、「生死」として実現することに辿り着く。仏教の言葉で言い換えれば、世界・内・存在としての現存在は業の中で存在論的に構成される。業の本質はまさに把握・切望・無知において規定される。業の輪廻において存在と時間が存在論的に構成される⁽¹⁰⁾。

西谷の難解な表現のなかにはいろいろな意味が込められている。まず、一般的時間と歴史の存在論的条件として、時間性と歴史性は、絶え間のない衝動と欲望の中で構成された生活世界の「臨在的体験」(ready-to-hand experience)においてのみ顕現することができる。時間性と歴史性は、時間と歴史についてのわれわれの自然科学的な理解のなかでは隠されている。時間と歴史についてのわれわれの自然的態度を現象学的に括弧に入れた場合においてのみ、時間性と歴史性の根源的な意味は、ハイデッガーの「世界・内・存在」や仏教の「縁起」といった本源的な実存において顕現しうる。方法論的にいえば、世界・内・存在や「縁起」の存在論的構造は、われわれが「時間とは何か」、「歴史とは何か」といった問いを投げかける前に顕現する必要がある。西谷は「存在—時間」(「有時」)という実存の複雑な意味を解くこ

とに苦心したのであるが、その理由はこうした問題の困難さに求められる。

次に、時間は「縁起」という無底に根拠づけられているために、自性を欠いている。そのために、時間の本質は空と無常と特徴づけられる。西谷は時間の無根拠性をニーチェ的な意味での「虚無」と名づけている。「虚無」と「空」を考慮すれば、時間はもはや過去・現在・未来という直線的な連続としては考えられない。というのは、時間の「単位」(Unit)というものは全く存在しないからである。「時間」について最も確実なのは、現在についての時間性の経験にほかならない、ということである。現在という「家郷」において、西谷はさらに次のように言う。「世界」と「時」のあらゆる可能な回帰、その限ら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」¹⁸⁾。このことは、虚無の深淵に完全に辿り着いた際においてのみ、消極的ニヒリズムから積極的ニヒリズムへの転換が生じうる、ということを意味する。『偶像の黄昏』にある「全体の外に何も無い」(Es gibt Nichts ausser dem Ganzen)というニーチェの言葉を引用し、西谷は「無」(Nichts)を真の自由が可能になる空の場として解釈している。もし西谷の解釈が一見したところ明瞭ではないとしても、それを仏教の表現に書き直すことによってよりいっそう理解することができるであろう。すなわち、時間と歴史を含むすべての存在は空であると自覚すれば、そこに自由の道が開かれる。したがって「空」は決して虚無主義的な概念ではない。龍樹が指摘したように、空は存在の無根拠の根拠である。「全て空のおかげで確立される。空がなければ、何も確立されない」¹⁹⁾。我々は仏教哲学を背景に置くことによってのみ、西谷が「虚無の場が開かれるとは、言ひ換へれば、虚無から參與して来るといふことである。然もこの虚無の參與は何時も現在のもとにおいてであ(る)」²⁰⁾と述べた最終の段階を理解することができるであろう。真の時間性は、空(絶対的虚無)へと導かれる瞬間においてのみ完全に実現されると考えられる。

座禪を組む西谷は、表象的思惟では辿り着きにくい時間の自覚的体験(enlightened experience)に関する最も具体的な証拠を禪の文獻に見いだす。道元の「身心脱落」という有名な体験を引用した西谷は、三昧(samādhi)存在は真の時間としての実存(Existenz)、または、「真実なる「時」の時熟としての実存」²⁾であるという結論を下す。すなわち、真の時間は真の実存においてのみ実現される。この真の存在・時間(「有時」)は、道元の「三年逢一閏 難向五更啼」³⁾という詩で最もよく表現されている。

三 近代歴史的意識の批判

西谷は代表作『宗教とは何か』において、彼の哲学的な関心がどこに存在するかを最終二章、すなわち「空と時」「空と歴史」のなかで示している。彼の意図が無の仏教的立場から現代の危機に對峙することであったことは明白であろう。「現代の超克」というのは新しく自覚された使命ではなく、戦争中から戦後まで変わることなく西谷の中に存在し続けたものであった。西谷が信じたように、もし仏教伝統が現代の代案として展開する理由があるとすれば、時間と歴史をめぐる思索をさらに深く探究しなければならないであろう。

仏教の歴史的意識とは何か。あるいは、仏教の概念における歴史性とは何か。さらに、実存論的・現象学的分析において、西谷はまたこれらの問いを歴史の中に位置づけようとする。というのも、こうした問いそのものがそれ自身の歴史性の中に埋め込まれているからである。戦略的に言えば、それらの問題に対する答えは、歴史的意識の発展の分析において明らかになる。以下では、西谷の記述に綿密に沿うかたちで、歴史的意識の発展をキリスト教、啓蒙主義、二―

チエ、さらに仏教に即して明らかにしていきたい。また、西谷の歴史の捉え方が弁証法的に一つのシステムの極限に到達するものであることを示す必要がある。このような捉え方は、仏教の解釈学にしばしば見いだされる。つまり、「教相判釈」として知られているものである。西谷もその例外ではなからう。

(1) キリスト教における歴史的意識

キリスト教においては、歴史は一回的なプロセス (once-and-for-all process) の中で明らかにする。すなわち、創世、人間の神に対する反逆、イエス・キリストの到来、そして最後の審判と神との和解というのがそれである。西谷が見たように、個の意識は人間がはじめて神の意志に逆らうことによって生まれた。自由の意識として現われた人間の自己意識は最初から罪の意識から切り離すことができない。人間の自己意識は、罪の意識・自由の意識・一回的な時間本質の意識によって構成されている。キリスト教においてこの歴史的意識は、自己中心性の性格を強く持っている。その結果、自己中心性 (罪と共に確認される自己中心性) を除く努力が、歴史の中の永遠なるテーマになった。つまり、歴史は懺悔と救済の歴史と見なされるのである。

キリスト教の歴史的意識についてのもう一つの特徴は、歴史の中における終末論というところに見いだされる。神の摂理の下で、一回的なプロセスとしての歴史は最終的に終末 (eschaton) に至る。近代においては、終末論という考えは文字通りに受け取られることは決してなかったが、それは、歴史においては進歩を可能とする目的が想定されるという目的論の形式において現れる。ここで西谷は、終末論と進歩のイデオロギーという観点から、キリスト教と近代世俗主義との連続性を見いだしている²⁰。

(2) 啓蒙主義における歴史的意識

先に述べたように、啓蒙主義において、キリスト教の時代に支配的であつた歴史の終末という考えは、進歩という考えに取って代わられることとなつた。実際、進歩という考えは人間の理性における信仰に基づいている。このような人間の理性における信仰は、キリスト教において人間が神の意志に反逆することに遡ることができる。近代世俗主義の歴史的意識とキリスト教とは、互いに対立するものに見えるが、西谷によれば、両者とも発想においては共通の構造を持つ。キリスト教が終末論と神中心主義によつて特徴づけられるのに対し、現代の世俗主義は進歩と人間中心主義によつて特徴づけられる。皮肉なことに、両者は、同じ構造における正反対の対立によつて互いに支え合っている。両者は歴史の意味のあるものとして考える。キリスト教によれば、歴史の意味は神の意志に由来する。しかし、近代人にとつては、歴史の意味は人間の理性と進歩に由来する。歴史の有意義性というこのような信仰は、ニーチェが虚無主義の象徴として「神は死んだ」を宣告するまで近代西洋文化の核心として考えられていた。

西谷によれば、限りなく前後に伸びるという近代の時間の概念は「視覚的錯覚」(optical illusion)に陥ることが避けられない。その典型的な例は、キリスト教の終末論とプラトニズムであり、ここにおいては時間と歴史の始源や本質は終末あるいはイデアに置かれる。両者とも、現在の根源的経験を、すなわちそこにおいて「無限的開放性」あるいは「絶対無」として見出される時間の真の時間性を完全に無視しているのである。このことから、「過去」(past)における「原因」(cause)を考察する近代歴史科学も、同じ視覚的錯覚に陥つてしまふ。より重要なのは、ニーチェや仏教が指摘したように人間理性は「自律性を獲得しようとする存在の衝動」に具体的な形を与えようとするものであるが、西

谷がそこまで深く近代科学の基礎を掘り下げていった点である。近代の歴史的意識の錯覚は、主として仏教的意味での「自己意志」「意志への意志」「自己執着」としての人間の理性にその基礎を有している²⁵⁾。明確に言えば、「人間科学」の一つの分野としての歴史科学は、ハイデッガーが示した人間中心主義や主観主義の限界をまだ乗り越えることができないのである²⁶⁾。

西谷の近代批判は、自律性と「目的自体としての自己」に限定されるカントの人間主体の概念に対する批判にも見られる。西谷の問いは次のようなものである。「自主的ということが主体の本質であることは疑いないが、かかる本質自身は果して主体の立場だけに属し、主体に全く内在的なものであるか」²⁶⁾。西谷の基本的立場は空の立場であり、西谷は「自己が空であるというよりも、むしろ空が自己であるということ」、「もの」が空であるというよりも、空が「もの」であるということに存する」²⁷⁾と述べている。すなわち、空の立場においてのみ、カント的主体の独我論を克服することができ、そして他者を存在論的・宗教的な意味における「共存在」(being-with)として認めることができるのである。しかし、西谷はこのような考えをその極にまで押し進め、「自己が人格として自己目的であるといふ立場から、自己が他のあらゆるものの手段であるといふ立場への、全き転換」²⁸⁾(傍点筆者)を求めようとした。西谷は、徹底的な自己否定を繰り返し強調し、「却つて、自己の人格、自己の理性や意志をも含めて、全体的な自己自体のそのままが、他のものの為めの一つの「事物」となるのでなければならぬ」²⁹⁾というようにことまで主張している。自己を目的ではなく、手段とすることは、この世界における宗教的なアガペー(agape)や慈悲を完全に実現することである。そこに、われわれは西谷の近代批判における危険性を見出す。もしある人が他者のために手段や物として自分を犠牲にしようとするれば、その選択に基づく価値は、まだ自律的存在者としての主体に属している。逆に、もしその人が他者を手段や物

として犠牲にすることを選ぶとすれば、人格はもはや目的自身として見なされていない。仏教の空の立場から見ると、全ての人間は、自己と他者を含み、自性が空である。すると、全ての人間やものは、一度も自分が結末と見られてない。その結果、それは方便としてのみ扱われている。カントの倫理学に対する西谷の批判の危険な効果を軽率に受け入れるべきではない。このことが、西谷の戦時中の政治的参与と何らかの関係を持っていることは明らかであろう。

(3) ニーチェのニヒリズムにおける歴史的意識

西谷の生涯の哲学的探求において最も印象的な貢献は、ニーチェの徹底的なニヒリズムを、仏教の空の哲学を活用し、近代性の危機に立ち向かうための架け橋として素晴らしい流用を行ったことに求められる。西谷にとつて、仏教哲学の空とニーチェのニヒリズムを理解するために最も良い方法は、両者を互いに照らし合わせることである。もし西谷によるニーチェの鋭い把握がなければ、西谷哲学は我々に深い印象を与えることはなかったといっても過言ではない。

西谷はニーチェの虚無主義を次のように簡単に定義している。「回帰的な時のうちには求むべき「もと」は何もない。また、すべてが全く同じ姿で限りなく繰り返つてくるところ、すべてが無意味化され虚無化されるところでは、如何なる種類にせよ根源的なものを求めるといふことは、その意味を失ふのである」³⁹。ニヒリズムから見れば、キリスト教の時代においては神に、また近代においては人間主体に帰せられるような意味を歴史は失った。言い換えれば、ニーチェは、歴史を含め、一切の存在者の意味の根拠と見なされた形而上学の全ての形態を解体した。歴史は無意味となった。というのも、形而上学の真理は今や「比喩・換喩・擬人観の遊撃部隊」⁴⁰以外の何ものでもないと言われうるからである。西谷によれば、歴史は今や、終末論の証明でもなく、あるいは進歩の場でもなく、力への意志による同

じものの永劫回帰であることが明らかになるのである。ここで永劫回帰は、「全く純粹で透明な生成」として現れる。そしてそれは現在という瞬間において力への意志によつてのみ可能となる。永劫回帰を虚無と純粹生成として経験するのは、現在という場所（根底）においてである。また、力への意志が支配することによつて、大死から大生への根源的轉換が可能となるのも、この現在という場所（根底）においてである。力への意志は永劫回帰を純粹で無垢な遊びとして示す。歴史があるとすれば、このような仕方において見出さなければならぬ³²⁾。

(4) 空の仏教的立場における歴史的意識

ニーチェの思想は禪仏教と親近性をもつが、西谷は依然としてハイデッガーの解釈に従つてニーチェを「最後の形而上学者」とみなす。それによれば、ニーチェは「力への意志」を「本質」という観点から、「永劫回帰」を「存在」という観点から捉えることによつて形而上学の体系を構築しようとしたとされる。したがつて、西谷の教相解釈によれば、意志をまだ存在者の本質として見なすニーチェのニヒリズム的立場は、形而上学の解体ということからすれば、まだ徹底的ではないとされる³³⁾。さらに、空の仏教的立場とは違い、ニーチェの「意志」の立場は、依然として他者への慈悲が欠如する自己中心主義として特徴づけられる。換言すれば、ニーチェの「力への意志」を菩薩の慈悲で補い、空の立場に取り替える必要があると西谷は主張するのである³⁴⁾。

西谷は「空の立場は、無我とか身心脱落などといわれるように、セルフ・センタードネスからの徹底的な脱却の立場である³⁵⁾」と述べている。西谷の解釈によれば、西洋の時間と歴史の概念は、とりわけ近代世俗主義における人間の理性、キリスト教における神の意志、ニーチェの無神論における力への意志に現れる自己中心性という形而上学的概念に基

礎づけられている。時間の眞の時間性と歴史の眞の歴史性を顕現させるためには、意志の自己中心性を完全に否定し、空の立場に移行しなければならないと西谷は論じる。この立場の移行によつてのみ、意志の行為で蓄積された過去の業を取り除くことができるのである。西谷は、「空の立場において却つて歴史性ということが徹底して成り立ち得る」³⁶と述べている。すなわち、歴史性の眞の意義は、空の観点から見られる生活世界の日常経験においてのみ完全に実現される。このような自覺的体験は禪の詩の中でしばしば描かれている³⁷。

西谷は相互的相入という表現で歴史と空との弁証法的・逆説的な關係を説明している。「有為」としての現存在の歴史的時間は、「無為」としての超歴史的時間に基礎づけられる。逆に言えば、超歴史的空は歴史的時間において実現されなければならない。これが、菩薩の道の基本的精神であり、「空の場に透つた歴史的な「時」の一々が限りなく嚴肅な事でなければならない」³⁸。これは西谷が辿り着いた最後の結論である。

おわりに

終戦後十年を経て西谷が到達したこのような結論をもつてすれば、彼の戦争に対する歴史的・支持的・哲学的な理由を再検討することに敏感になりすぎる必要はないのかもしれない（個人的にいえば、西谷の戦争支持は、彼の道徳的誠実に関係しているとは思わない。あの歴史的状況の中では、誰もが同じ政治的感情をもったかもしれない。しかしそれはもちろん、すべてのことが許容されるということをおうとするものではない）。問題は次のように提起される。「無為」としての空の超歴史的立場にその根拠を持つとされる西谷の歴史的「有為」を正当化することは可能であろうか。これ

は倫理的問題である。より正確に言えば、これは倫理学と形而上学との関係についての問題である。西谷にとって、空の超歴史的立場において、善と悪、「当為」(ought)と「存在」(is)という区別はない。当為は存在の「向他性」にすぎない⁹⁾。この考察は、空のレベルにおいては完全に正確である。しかしながら、この空の智慧、つまり当為と存在の無差別を、無知と欲望によって蔽われた生死という歴史的な領域に應用すれば、範疇的錯誤を犯してしまうだろう。「歴史的」と「超歴史的」、「倫理的」と「超倫理的」、「世俗」と「勝義」についての明晰で妥協のない区別は、自覚していない凡人にとっては固く維持される必要がある。歴史的世界にいる凡人にとって、倫理学は必要不可欠である。確かに「歴史的」と「超歴史的」、「倫理的」と「超倫理的」との対立は即非の論理によって弁証法的に統一される。しかし、この統一は自覚した人だけに意味がある。すべての人間が自覚したものではない限り、歴史的世界において倫理学は真剣に取り組まなければならない。

もちろん、仏教の歴史意識が「縁起」としての空に基礎づけられているという西谷の解釈はきわめて深い洞察に満ちている。この洞察を通して、現代の歴史意識の中に含まれる自己中心的主体性の幻覚がはつきり見出され、変容されるであろう。そのことを通して人間存在は「山花開似錦 澗水湛如藍」という生活世界の日常に戻る。

- (7) 座談会では「道徳的エネルギー」(*moralische Energie*) という表現は、特に高山岩男によつて「は」は用いられた。この表現は、ヨーロッパの近代性の病の薬とされた。高山はこれが Leopold von Ranke (1795-1886) の概念であると指摘している。『世界史的立場の日本』一〇一—一〇二頁、堀尾正『*The Chudokron Discussions, Their Background and Meaning*』p. 306 を参照。
- (8) 《大乘起信論》：「依一心法有二種門。云何為二。一者心真如門、二者心生滅門、是二種門、皆各總攝一切法。此義云何？以是一門不相離故」。
- (9) *Religion and Nothingness*, p. 168, p. 171. 『宗教とは何か』一八九—一九二頁。
- (10) Martin Heidegger, *Nietzsche, Volume IV: Nihilism*, trans. Frank A. Capuzzi (San Francisco: Harper & Row, 1982) Part Two: "Nihilism as Determined by the History of Being" を参照。
- (11) *Being and Time*, pp. 36-40.
- (12) この歴史についての問題は、現象学者によつて提起された。D. カー (David Carr) は次のように指摘する。つまり、「歴史とは何であるのか」(What is history?) や「われわれは歴史を如何にして知るのか」(How do we know history?) という問いではなく、むしろ「歴史とは何か」「歴史的に存在するとは何か」(What is it like to exist historically?) といふ問いである。D. Carr, "Historical Experience, Historical Being" (未発表講演) 二〇〇五年十一月七日、香港中文大学哲学系) を参照。私は、私の香港中文大学訪問とカー教授のそれが重なったことをうれしく思っている。カー教授の現象学と歴史についての講演から私は多くのことを学んだ。
- (13) Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by Joan Stambaugh, p. 17 を参照。
- (14) *Religion and Nothingness*, p. 171. 『宗教とは何か』一九二—一九三頁。
- (15) *Religion and Nothingness*, p. 220. 『宗教とは何か』二四二頁。
- (16) *Religion and Nothingness*, p. 221. 『宗教とは何か』二四二頁。
- (17) この段落は西谷の言葉で全文引用すべきである。「かかる無限衝動といふべきものは、古来、「食愛」とか「欲愛」とかつて捉へられた。(西洋における *cupiditas* と *concupiscentia* の観念がそれに對應するところである)。そして生の本質としての(或は我々の「世界・内・存在」そのものとしての)かかる無限衝動に駆られて絶えず新たに何かを成さざるを得ないといふ、その我々のあり方のうちに、そこに含まれる「因果的」な聯関をも含めて、「業」といはれるものが考へられた。業といふ観念のうちに

「有」と「時」が我々によつて無限な重荷であるといふ存在自覚、また同時に「時」の本質の自覚が表れてゐる。」

Religion and Nothingness, p. 221『宗教とは何か』

一四二—一四三頁。

(18) *Religion and Nothingness*, p. 229.『宗教とは何か』

一五一—一五二頁。

(19) 龍樹『中論』.XXIV.14:「以有空義故、一切法得成。」

(20) *Religion and Nothingness*, p. 229.『宗教とは何か』

一五一頁。

(21) *Religion and Nothingness*, p. 190.『宗教とは何か』

一一一頁。

(22) 「三年たつて閏年に逢ふとか難を夜明けに聞くとか」。

Religion and Nothingness, p. 191『宗教とは何か』

一一六—一二七頁を参照。また、西谷は道元の詩で描か

れた禅の自覚的体験を「ニーチェの『生成の無垢』

(*Unschuld des Werdens*)」における「遊び」と親近性があ

るを解釈してゐる。*Religion and Nothingness*, p. 215『宗

教とは何か』一二六頁を参照。

(23) *Religion and Nothingness*, pp. 209-210『宗教とは何

か』一二九—一三二頁。

(24) *Religion and Nothingness*, pp. 224-227『宗教とは何

か』二四八—二五〇頁。

(25) 近代の世俗主義を批判する西谷は、「人間の自立的理性

の妄想の核心にまで洞察した。「人間理性の自立性といふ

ことの根底に、存在それ自身の自主化の衝動ともいふべ

きものが潜み、更にその衝動の最も深い根底には「自我

意志」(*self-will*)、乃至はハイデッガーのいふ「意志の

意志」といふものが働いてゐると語つた。」*Religion*

and Nothingness, p. 235『宗教とは何か』二五八頁。

(26) *Religion and Nothingness*, p. 273『宗教とは何か』

二〇一頁。

(27) *Religion and Nothingness*, p. 138『宗教とは何か』

一五六頁。

(28) *Religion and Nothingness*, p. 275『宗教とは何か』

二〇三頁。

(29) 同上。

(30) *Religion and Nothingness*, p. 226『宗教とは何か』

一二八頁。

(31) Friedrich Nietzsche, "On Truth and Lie in an Extra-

Moral Sense," in *The Portable Nietzsche*, edited and trans-

lated by Walter Kaufmann (New York: Penguin Books,

1976), p. 46.

(32) ハイデッガーは「ニーチェの虚無主義を歴史として興

味深く指摘した。『ニヒリズムは歴史である。ニーチェの

意味では、ニヒリズムは形而上学的立場とそれに関わる

ものの法則性をともに規定しているが故に、西洋の歴史

の本質をなす。根本的な形而上学的立場は、われわれが世界史、そしてとくに西洋の歴史として知っているものの地盤であり、領域である。ニヒリズムが歴史の歴史性を規定している。」Martin Heidegger, *Nietzsche, Volume IV, Nihilism*, translated by Frank A. Capuzzi (San Francisco: Harper & Row, 1982), p. 53 を参照。

- (33) 「超歴史の次元におうて力への意志といふ如き「有るもの」が考へられぬからである。」「それが「意志」といふものである限り、即ち第三人称的な「それ」として考へられるやうなものである限り、それは「有るもの」といふ性格を脱しなす。」*Religion and Nothingness*, p. 216『宗教とは何か』一三三頁。

- (34) *Religion and Nothingness*, p. 265. 『宗教とは何か』一九二頁。

- (35) *Religion and Nothingness*, p. 250. 『宗教とは何か』一七五頁。

- (36) *Religion and Nothingness*, p. 217. 『宗教とは何か』一三八頁。

- (37) 「昨晨掃却舊年煤今夜鏝磨新歲胎 帶根松矣葉加橋還著新衣待客來」*Religion and Nothingness*, p. 217. 『宗教とは何か』一三七頁。「朝朝日東出夜夜月沈西 雲收山谷露雨過四山低」*Religion and Nothingness*, p. 188. 『宗教とは何か』一〇九頁。

- (38) *Religion and Nothingness*, p. 272. 『宗教とは何か』一九九頁。

- (39) *Religion and Nothingness*, p. 260. 『宗教とは何か』一八〇頁。

参考文献

- Bambach, Charles R. *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1995.
- Carr, David. "Historical Experience, Historical Being", unpublished lecture at Department of Philosophy, The Chinese University of Hong Kong, Nov 7, 2005.
- Habermas, Jürgen. "Modernity versus Postmodernity," *New German Critique* 22 (1981).
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. tran. Macquarrie, John and Edward Robinson. New York: Harper & Row, 1962.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. tran. Stambaugh, Joan. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Heisig, James W. *Philosophers of Nothingness*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
- Heisig, James W. and John C. Maraldo. eds. *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994.

Nietzsche, Friedrich. "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense." *The Portable Nietzsche*. ed. and tran. Kaufmann, Walter. New York: Penguin Books, 1976.

Nishitani, Keiji. *Religion and Nothingness*. tran. Jan Van Bragt. Berkeley: University of California Press, 1982.

Williams, David. *Defending Japan's Pacific War: The Kyoto School Philosophers and Post-White Power*. London: Routledge Curzon, 2004.

大橋良介『京都学派と海軍』PHP研究所、二〇〇一年。
河上徹太郎、竹内好ほか『近代の超克』富山房、一九七九年。
西谷啓治、高坂正顕、高山岩男、鈴木成高『世界的立場と日本』中央公論社、一九四三年。

西谷啓治『宗教とは何か』創文社、一九六一年。

* 本稿は二〇〇六年七月二十九日に京都大学で開催された日本哲学史フォーラムでの発表原稿である。

(翻訳者: 林永強、張政遠、竹花洋佑)