

西谷における自他関係の問題

シルヴァン・イザク

序

「自他関係」の問題は、西谷における最も難解なものの一つであろう。まずその理由として考えられるのは、西谷が「他者」に焦点を当てた論考をそれほど残していないため、その概念が把握し難いということである。さらに、西谷の中で「他者」の位置についての省察が大きな転機を迎えたことにも、重要な理由を認めることができる。「他者」の問題の系譜をたどってみると、そこには一種の不連続があることに気づく⁽¹⁾。

他者の主体性、つまり「他者としての他者」という主体性のテーマは、『根源的主体性の哲学』（一九四〇年）の基調をなすものではなく、また、『宗教とはなにか』（一九六一年）の中でもあまり取り上げられていない。特に、前者においては、主体性の問題を考察しているにも拘わらず、主体性に伴う他者との関係の問題が全く現れてこない。そこでは、「生きた他性」との関係を通して考えられた「我と汝」が論じられるというよりも、個物と一般とが対比させられたり、デカルト的な「自我」(ego)と仏教から受け継いだ「無我」とが対比させられたりしている。しかも、後者では、いわゆる「空」の立場に関する議論の背景として、自己の「脱自」(2)と自己の「非主体化」(3)というべきものが混同

されたために、一種の実存的独我論が暗示されるに至ったと考えて差支えないであろう⁽³⁾。このような実存的独我論は、「他者」との関係性を見え難くさせるものであると言える⁽⁴⁾。

一方で、西谷は、立場を根本的に変更し、「我」が真に自覚するところにおいて、「汝」が有ることの必要性を認めているようにも思える⁽⁵⁾。「我」が自己自身に対して抱く不安は、自己の実存のうちに他者の不思議を受け入れるのであれば、和らげられるものではない。その故に、西谷は他者との関係の媒介により自己自身との関係の再考を試みたのだとも言えるだろう。他者との関係を考察する場合でも、西谷の主要な関心は自己の自覚なのである。従って、西谷における自他関係の再評価は、「我」あるいは「自己」の解釈に決定的な影響を及ぼすはずである。「我」は、脱自化されると共に非主体化され、そして引き受けられた他者との関係を通じて、再び主体化されるのである⁽⁷⁾。

本稿では、西谷における自他関係の非連続的進展というものを明らかにしてみたい。これは、一種の実存的独我論から、他者との出会いを通じて自己の主体性を再び確認するものへの進展であろう。四部に構成される本稿では、まず、西谷による自己の概念がどのようにして実存的な独我論に達することになったかということを論じる。次に、他者との関係に関する考察を行う。西谷はまず、非主体化された二者の関係を示すが、「空の立場」に基づいてその人間観の限界を顕わにし、新たな人間観を追求する。このような過程をここで明らかにしたい。続いて、西谷が対人関係の重要性をつかみ始めたその過渡期について検討し、最後に、他者との関係に再び目を向け、そこから展開した新しい人間観がどのようなものであるのかについて論じることにする。

第一章 問題の発生

西谷の実存的独我論は、既に初期の著作に現れていた二つの要因に規定されている。第一にそれは、自己が自らの存在のよりどころを見つけ得る可能性がないということであり、それと関連して、そのよりどころのないところに自力で自己を引き受けざるを得ないという義務である。また第二の要因は、「主体的他性」の明らかな不在である。その代わりには西谷は、絶対的他性、即ち「空の他性」ということについて述べている。主体的他性の欠如は単に彼の偶然的忘却ではなく、以前からの「自力」の強調に基づくものである。

まず、前者について考えてみよう。西谷は、『根源的主体性の哲学』の緒言で、この論文集の基調を成す、実存のよりどころの欠如について述べている。

「われ在り」ということの窮極の根柢は底なきものである、吾々の生の根源には脚を著けるべき何も無いという所がある、寧ろ立脚すべき何も無い所に立脚する故に生も生なのである、そしてそういう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。(13) (a)

この自己の根柢がないという考えのうちには、近代的な主体性を退けるという特徴的な態度が含まれている。知性や理性の活動が正当性を支える近代的な主体性は、「自我」の確立を一層高めることになった。デカルトの「我思う、故に我あり」が示す通りである。しかし、このような自我が「我あり」を前提として現実に根を下ろすことを、西谷は虚

構として拒否する。デカルトにおいてはただ方法の契機であるべきものが、西谷においては真の存在論的地位にまで引き上げられている。西谷は「故に」を逆方向に作用させ、「我考う」は「我あり」に先立つのではなく、むしろ後に確認されるものとしている。つまり、まず「在る」ということがあり、その後我を省みることによって思考の活動が可能になるのであって、デカルトの言葉は「我が考えるのはたしかに我がまずあるからだ」という意味を持つと考えるのである。

重要なのは、西谷によれば、このような「我あり」自体が問題となるということである。デカルトの方法的懷疑を拒否することで、西谷は実存的な懷疑へ到達する。この実存的な懷疑は、禅の「大疑」⁽⁹⁾に類似する懷疑であり、認識の妥当性ではなく実存の意義に関わる懷疑である。つまり「我が確実に知り得るものは何か」ということではなく、「いかにして我が存在するか」ということを西谷は問題とするのである。デカルトにおいて、少なくとも自分が実存していることが確実であるとすれば、西谷はそのような実存から一体何をなしえるのかを問う。実存的な自己分裂を契機に起こる虚無の体験として西谷が主題化するものが、ここでも問題になっている。そこでは、自己はもはや何の意義も持たない。自己に必然性がないと思われる時に自己自身を支えるために疑う余地のない根底を、外界にも内界にも、もはや見つけられないわけである。自己の人生の虚しさを自覚すると共に、あらゆる形態の実存の空虚と不条理が理解されて来る。そこでは、消極的な虚無主義への突破口が開く。しかし、それは同時に自己自身へ真に回帰するための特別の契機でもあると西谷は説明する。それは、自我としての自己の基底以前の本源に帰る契機である⁽¹⁰⁾。虚無主義という危機を契機として再展開する自己の本来の立場とは、理性的主体性の立場である。これは、意味を成り立たせる根源として、信仰世界の垂直面と生きられた世界の水平面が交差するところに成立する。西谷が『根源的主体性の哲学』の緒言で「宗教的知性と理性と自然的生とを一貫するもの」と呼んだのは、このような新しい主体性に他ならない。

『宗教とはなにか』⁽¹¹⁾で、西谷は「非人格的な人格性」という形で本来の自己というものの概念形成を行う。その形成は、

西谷においては自己の脱自が最も徹底する契機である。また、ここで言う脱自は、むしろ一種の非主体化に類似したものである。初期に現れる、根底を持たない根源的主体性という特徴の延長線上で、西谷は、自己の脱自的次元を強調している。これは、自己の根底が決して自己の所有とはならず、自己が自己自身を中心にして根底を考えようと努める限り、完全に自己の手から逃れてしまうという次元を指すものである。

このことを通して西谷が明らかにしようとするのは、彼が「空の立場」と呼ぶ現実の実在性である。その「空の立場」において、自己は自らを空しくして相互関係という網の中で万有との調和に入る。ある意味で、そのような相互関係の網はライブニッツの单子論を思わせるであろう。自己が分別的知を働かせものを対象化することによって知るのではなく、万有をありのままに知ることが目指されているということがわかる。自己自身もそこでは自らを対象化するような自己中心的態度をとらず、真に自己自身を知るため、主観と客観の二元論にとらわれた「主観」という立場を内側へと超越しなければならぬ。つまり、主体はその非人格的な基底に返され、それによって自己が自らの基底そのものだという錯覚を改められ、世界の現象である無限的連関の網に自らが関わっていることを自覚するのである。事実が客観というあり方をやめて事実そのままで顕わになる時、同時に自己は主体としての虚飾も捨て、主観と客観の分裂以前の立場に達する。そこでは、自己自身に中心を置く自律的実体としての人格性は絶対的に否定されるが、徹底的に非人格的な空に根を張ることで初めて、人格性が可能になる。人格的自己とはそういう非人格的なものである空とは別には考えられないわけである。空は、その根源的な性格によって、人格的自己の実存を支える。『宗教とはなにか』の中で、西谷はこれを「人格というものはむしろ、それ自身としては人格とも言えないようなものの現れ、一つの現象である」(XVI)と表現する。これは、人格的ではないものに関係するものとして人格が把握されなければならないということを意味している。ところが、そのような「人格ともいえないようなもの」、即ち「非我」が決して「他者」ではないことは明確

である。非我とは、人格的実存の根底にある絶対的な他性として考えられるものである。従つて、自己が非我と対比されると、その非我は「汝」としてではなく、むしろ「空」あるいは「神」^②として現れる。その馴染みのない他者の顔には、汝の跡形さえもない。そして、自我は消滅する運命にあるため、他の「我」(alter ego)との対立もない。せいぜい残るのは、存在論的未分化の中で隣り合わせになった複数の他の「我」だけだと言つてよい。このような非主体化された自己と非実体化された万有の關係とは、厳密には決して「自我關係」を構成し得ない。

次に、西谷の実存的独我論を規定する第二の要因を述べよう。すなわち、西谷の哲学における他者の顔の不在ということである。これは、一九六〇年代半ばまでの彼の哲学を特徴づけており、また自覚の概念形成に関わるものでもある。西谷は自覚を「自己の孤独な努力」と考える。これを通じて自己が目指すのは、真に自分自身を把握するために自己の根底に帰ることである。この努力は、他の誰にも代わることが出来ず、ただ本人自身が行う以外にはない。ヤスパースの影響で、西谷も、自分の愛する人間を失うとか、命がけの仕事に失敗し挫折したとか、自分自身が不治の病氣にかかったとかいうような、極限状態が果たす役割の重要さを強調する(Ⅹ⑨)。それは、日常生活の確信を揺さぶり、自己自身の問題として、自己を諸々の関心事の中心に据え直すような状態である。一九三二年に出版された『哲学』(Philosophie)において、ヤスパースは、極限状態の試練を受けた「我」が、外界の条件とその結びつきを断ち切り、自己自身に返されるのだと強調した。そのような試練が真の意味で自省する機会、本来の自我へ帰還する機会だと彼は言う。西谷は、『宗教とはなにか』の第一章の中で、ヤスパースと同様のことを述べている。しかし、ヤスパースは、人間の自己の実存は、他者の実存を通してのみ実現するとした。即ち、他者の眼差しの中でのみ、人間は自己自身を理解することが出来るのである。『宗教とはなにか』においては、西谷はその点には触れず、禪の影響から、自己は自己自身よつてのみ、脱自しなければならぬと強く主張する。それゆえ、自己の探求とは孤独な努力であるのみならず、他者の顔の現前を一瞬

たりとも要求しないかのようなものである。

その後、自分の過去について述べた随想のなかで、西谷は、自らの自省を通して体験したものは、「一面では深い孤独の気持でもあったが、同時に自立の精神、独行の精神でもあった」(XXI:82)と述べている。また、彼はそのような孤独に高い価値を与える。この孤独とは、自らを引き受け自らを完全に実現するために、いかなるものにも、また何人にも頼らない自己が自らに課す義務を本質的に示すものである。例えば、デカルトの創造についての短い論文において、西谷は、孤独を通じて自省することの必要を説く。デカルトが古い形而上学を断ち切って新しい現実を考え得たのは、自己を究めるために俗世間を離れたからだと主張するのである。それは、外的權威は全て捨てよと述べたデカルトの有名な決意である。西谷によれば、デカルトが形而上学的思想の中に実存的意味での自己意識の次元を回復し得たのは、「その自己独りというところから発現した創造の力」(XXI:66)のお蔭なのである。

西谷が告発した近代的主体性の独我論とは異なり、彼の実存的独我論は自閉的なものではない。それは、自我の支配とその主体性から自己を解放する努力に由来するが、また一方で、自己以外の誰もその努力を代行することは出来ないという確信にも由来する。逆説的に聞こえるかもしれないが、その意味で、西谷の実存的独我論は、デルフォイの「汝自身を知れ」の一面的理解に原因があったと思われる。その後、この欠落はブーバーの「我と汝」の検討を通じて徐々に埋め合わされ、最終的には自己は実存的独我論から解放されることになる。

第二章 自他関係の最初の素描

西谷は恐らく、「汝」に触れずに「自己」(即ち、「我」)のみを究明することの不十分さに気づいたために、自他関係

というものを説明していこうとしたのであろう。その試みは、『宗教とはなにか』に収められた諸論文において詳説された思想に基づき、その完成直後から行われた。実際、それは空の立場を基本とするものである。これまで万有との関係、および自己自身との関係の真実性を保証していた空の立場は、二つの個の出会いの現場となり、両者の関係の真実性の保証ともなった。このことは、一九六一年に発表された『仏教文学集』^⑬所収の論文において主に述べられていることである。

これは、臨済系の大燈に関する解釈^⑪から成る。公案^⑫の形で大燈により伝えられた、師、仰山とその弟子、三聖とのある名高い出会いを題材に取り、自他関係の条件について考察している。

この論文で何よりもまず注意すべきなのは、自己が自らに対して一個の絶対的なものであり、事の成り行きで別の「自己」としての他者に会おうのだと、西谷が依然考え続けていることである。西谷はここで自他関係を絶対的な自由と絶対的な平等に結びつけている。本来的な出会いを保証するのは、この敵対する絶対的自由と絶対的平等が一つになることである。自由とは、「私も汝も主体としてそれぞれ絶対的なものだ」(XII.277-278)ということの意味する。同時に、平等とは「私と汝とは絶対的に相対的なものだ」(XII.278)ということを意味する。その場合、一見して我と汝との出会いは不可能に思われるが、それを可能にするのは、互いの徹底的相対化を通じて各個の絶対的主体性の保持である。絶対的な自由が絶対的な平等と符合し得る状況は一つしかない、と西谷は主張する。即ち、「それは、自由の否定である平等の方向が絶対的否定にまで徹底されて「空」の場が自由の場になる時である。真の自由は、自由の絶対的否定即肯定に於いてのみ成立し得る」(XII.280)。西谷が本来の出会いの条件を定義するものとして顕わにしようとするのは、和解させられないような二つの事柄(個の絶対的な自由と普遍的絶対的な平等)が調和する、そういう場なのである。

仰山と三聖の出会いを扱った公案を解釈することで、西谷はそのやり取りの中で展開する否定と肯定の弁証法を浮き

彫りにする。第一段階では、絶対的なものとしての仰山は相対性をすべて拒否し、自己を中心にそこへ他者を還元する。というのも、「自己に相対してくる「他」なるものをすべて引き扱へて、自己のうちへ引き入れ、自己化することになる」(XII.283)からである。西谷は、「自己が自主独立なる主体、即ち真の意味で「自己」である限り、又「自己」自身であるうとする限り、おのずからそういうことになる」(XII.283)と続ける。その意味で、仰山が本当に自分自身であるのは、自己に他者を還元し、またこのように他者を完全に消し去る時である。従つてそこで自己自身であることは、絶対的な自己存在のうちでの自己の一方的な強化を意味するものと考えられる。第二段階では、今度は三聖が自分にとって絶対的なものである仰山を自己自身に還元する。故に、他者を消し去ることにより相対性が捨てられるという過程が、三聖の方にも繰り返される。こうして、絶対的な主体としての三聖を自己存在のうちに回復させるのである。「そこに必然的に絶対的敵対が現われるのである」(XII.284)と西谷は言う。但し、第三段階では、その敵対関係を自己存在の最も根源的な場に返すことによつて、根本的な転換が生じる。その転換により、我自身が絶対的に我であり得、また汝自身が絶対的に汝であり得るということが、まさに、二者の互いの関係のうちに現れてくる。西谷は次のように述べている。

私は、汝が汝の絶対無差別に於いて私であること、然もそのことによつて絶対的に汝自身であることを承認しつつ、その汝を私自身にする。そしてその私の絶対無差別に立つて私自身である。(XII.285)

真の關係は、各々の真実において我と汝に等しく属する絶対的な無差別のうちで、我が汝に代わり、汝が我に代わることを意味する。そして、このような出会いは無差別あるいは絶対的な同一性の問題に帰着するようにも見えるが、西谷の説明は異なる。というのは、我と汝が達した他者との同一性のうちでは、あくまで我も汝もその無差別的基底とし

ての絶対的な自己肯定にあるからである。

従つて、当初二つの主体の一方が消し去られ、二者の相対性が捨てられることが避けられずに、解消不可能な敵対になったと思われたものは、ここで根本的な一致へと変ずる。その一致とは、敵対関係を調和させることだと考えられるはずであるが、それは、決して敵対関係の両極を消滅させず、絶対的な和合のうちでその両極の平和共存を可能にするような調和である。実存的観点からは破滅的であり、存在論的には保持しきれないこのような絶対的な敵対は、絶対的な調和へと転じた。その絶対的な調和は単なる無差別ではない。なぜなら、そこでは、我と汝は相手が生き残るために、互いの否定を通して、互いに互いを肯定するからである。それぞれが最初の立場に戻るのである。しかし、その立場はもはや同じものではない。二者の出会い以前の立場から変化したということは、それぞれが相手に自らの自己存在を頭わにし、相手の現前を認めたことを意味する。目の前に立つ主体という絶対到他者なるものと対峙する際に、それぞれが自らの自己存在を確認するのである。

西谷は、他者との関係についての考察を締めくくるに当たり、我と汝との出会いという現実認識の問題に結びつける。両者の場合問題となるのは、一種の執着から離れることである。そのような自己、法、神などへの執着は、あらゆる人の無明を支えるものである。その見地から、西谷は、他者との関係が本来的に生起する場を、現実そのものが顕現し、実現する場と同一視する。一見、彼が自他関係の問題を認識論的・存在論的考察を基に論じ、さらに他者との出会いの問題を現実把握の問題と密接に関連づけるのは奇妙に思えるかもしれない。しかし、以下で確認するように、それがまさに適切で生産的な関連づけであることが明らかになるだろう。とは言え、ここでの西谷の見解からすれば、その試みは自らの限界を露呈するものであり、一つのアポリアとなることが避けられない。

自他関係を扱った西谷の論証を内部から打ち崩すことの困難は、彼の考察が非人格的な図式に立脚していることにあ

る。それは、自己と万物の関係を支配し、あらゆる主客分裂の事前に位置する図式であり、そして先に解説した論文が明らかにしたような、あらゆる主客分裂に先立つ図式なのである。西谷の記述によれば、自他関係の各段階（根源的葛藤、和合、本来的自己への還帰）は、我と汝がそこから現れ出て来る根源的基底に刻み込まれている。一九六〇年にドイツ語で出版された論文⁽¹⁶⁾では、自他関係を、内側から超越するような次元に送り込むという試みにおいて西谷が直面した矛盾が明らかになっている。西谷は、本来的な他者との関係において絶対的差別と絶対的平等は一つであると述べて、以下ように続ける。

然もそれはまた、何らいわゆる伝達というものでもない。というのは、それぞれの人間のうちに、一切が彼自身の固有なる根源から涌出して蓋天蓋地であるからであり、「門より入るものは家珍ではない」からであり、従ってそこには如何なる伝達さるべきものも、伝達ということも存しないからである。然もそれにも拘らず、両者のそれぞれ一方の者は、彼の自己認識において他方の者を本質的に認識し、同時にまた、他方の者がかく認識する自分を本質的に認識しているということを認識する。そのようなことは非基体の地盤の上でのみ起り得る。身振りや言葉や感情表出などによる通常の伝達のあらゆる種類は、常に半端で不完全なものに止まる。もしそれらがその伝達作用の完成に達しようと欲するならば、それらは自らを超出して、本来もはや如何なる伝達でもないようなかの伝達様式に帰らねばならない。(XVII.112-113)

この引用からは、二つのことが導き出されるはずである。一つ目は、自己は、観照的な、言い換えれば、主客分裂前の自省によつて自己が自らの根底を知り、そこからあらゆる現実の万有と共に自らが生まれ出る次元においてこそ、別

の主体に出会い得るということである。ここで認識しておくべきことは、対峙する主体との出会いは、真に他者として出会うのではないということである。というのも、自己が自らを他者へと開くのは、自己自身のうちにおいてであるからだ。確かに、この「自己自身」とは、単なる自己中心的な自我ではない。西谷の実存的独我論は普通の意味での独我論ではなく、より深い意味における独我論であらう。しかしいずれにせよ、西谷は実存的独我論から抜け出し得ていない。

二つ目は、自己が空の立場まで根本的に還帰すれば、あらゆる差別は消滅するということ、また、肉体的差異、具象的差異の場が与えられなくなるということである。西谷は、そのように無差別の相を強調するあまり、存在の多様性と豊富さを完全に隠蔽してしまう。自我が世界のただ中に位置していることを特徴づけるはずべきものが、この多様性と豊富さなのである。出会いの真实性を、我と汝が互いに互いを顕わにする作用を基準にして特徴づけることで、他者との出会いはより表層的な実存性の次元において実現するが、そこでは、差異が、癒し難い裂け目として存在することなど考慮されていない。

空の立場から自他関係を説明しようとすることで、西谷は逆説的に、その関係自体の解消に到達する。ここで問題となるのは、倫理的次元が存在論的次元に置き換えられたことである。存在論的次元は、あらゆる個物の存在や世界の存在についての考察には適切であるが、人間関係について叙述する場合には、必ずしも適切とは言えない。人間同士の生きた関係を論じるのは、倫理学に外ならない。この置き換えは、好意的に評価したとしても自他関係の実存的衰退を招いてしまっており、場合によっては自他関係の本質理解への途を断ってしまっているとみなすことすらできる。意外なことに、西谷がかくも重視する実存的次元は、我と汝の関係の分析から完全に消失してしまっているのである。

第三章 過渡期

空の立場から見た自他關係論が逆説を導いたとは言え、西谷は、どれほど慣れ親しんだ者同士であつても二個の存在を引き離してしまうような癒し難い裂け目というものに、決して無関心であつたわけではない。この裂け目は、他者が顔をもち、その顔によつてこの他者自身の個性性が知られ得るという事実において現れる。友人T氏の結婚式で西谷が行つたスピーチ原稿がこのことを予想させる。このT氏は、やはり哲学を専門とする研究者で、西谷は祝辞に代えて哲学について語ることを許された。一九六六年のことであるが、この時期は西谷が他者の主体性、即ち、他者としての他性を再び考察する必要性に気づきつつあつた過渡期に当たる。

西谷は、結婚という縁（えにし）を背景として、二人の人間を結ぶ縁の不思議さを特に強調する。この「縁」は、二人の人間の出会いを支配する「運命」という意味と、両者を結ぶ「關係」という意味とを持っているが、西谷の場合驚きの対象は運命そのものではなく、むしろ実際に自分がある他者と生活を共にするという關係を結ぶことである。このことを不可思議、不思議で、珍しいと西谷は考えており、中でも西谷が最も不可思議だと考えているのは、自分と一緒に夫婦の關係を築く人間、自分と生活を共にする人間、それ故に最も見慣れた人間が、同時に、未知の一部分を持ち続けるということである。西谷は、自らの結婚生活を経験するうちにその不可思議さに感銘を受けたと言う。しかし、そのような感じが徐々にソクラテスの驚きにも類似した恍惚となつて來たと続ける。これは、我々が日頃見慣れている、珍しくもない事柄、とはいえ考えてみると自明なことなど決してないような事柄を前に起こる驚きでもある。確かに、運命で結ばれる一人の人間と日々を共にするというのは、實際驚嘆すべきことであらう。その特異性が日常生活の中で

実現するのだと西谷は論じる。

その特別な感じは、結婚生活の新鮮さを喜ぶ若い夫婦の感情とは区別されるものである。

新婚の喜びはそういう所にも〔即ち、新婚生活の新鮮さにも〕あるといえましょう。併しまた、誰でも、少したつとお互いに珍しくもなくなつて来ます。ともすれば相手が鼻について来たり、その欠点が目についてきたりします。(XXI.173)

日常性それ自体の中で倦怠が強まるような時にも、その倦怠に反して、他者と共に織り成す関係の不思議さに驚くことがあり得る。夫婦関係においては、絶えず心を奪われるような感動が新たに起こり、相手に対し感謝の念が生まれ、そして夫婦という特別な関係に特有の側面に対して感性が研ぎ澄まされるものだというこゝとも、考慮に入れておいてよろう。

言うまでもなく、西谷のスピーチの要点は、我々が馴染みのない人間同士のように並んで暮らすのを余儀なくされているということではない。他者が我にとつて謎であり続けようが、縁が、自明ではないという驚異の支配するところにあるうが、そのことで信頼や誠実に基づいた愛情関係の発展が妨げられるものでもない。逆に、共にする運命の、あるいは他者と分かち合う生活の不思議や驚異を前に絶えず新たに生まれる感動、これこそ、限らない愛情と結婚生活の絶えざる成熟の証である。それは、「愛することによつて互いに本当に知り合うということであります」(XXI.176)と西谷は言う。要するに、真正の二人の出会い、二人の人間を分かち癒し難い裂け目なくしては起こり得ない出会いということになる。そのような裂け目は、各自に自己自身であることを保証するものである。しかも、二人の人間を分かち

距離を経て初めて、真の縁を結ぶに至り、そして他者個有の主体的他性を重んじつつ他者を真に知ることが可能となつて来る。

西谷が他性の次元で他者との関係を決定的に回復するのは、一九六九年の「我と汝としての人間関係」と題された御進講においてである。そこでようやく、一九六一年発表の論文の特徴であつた根本的非主体化から離れることになる。「我と汝」には、新しい直観が与えられる。この御進講は、M・ブーバーの思想の解釈に基づいて構想されたもので、その用語が借用されている。同時に、西谷における「我と汝」という対概念の受容は、重要な意義を持つて来る。というのも、自他関係の観点から他性を再考しようという、西谷の意図を示しているからである。

御進講からは、ブーバーの小品、*Ich und Du* の理解が西谷を大いに感化したことが感じられる。一九六一年の時点で西谷は、おそらくブーバーの著作内容の詳細を知らないまま、以下のように述べていた。

マルチン・ブーバー以来、その出会いが「我と汝」(*Ich und Du*) という「人格的」関係として強調されている。それはそうであるが、しかしまさしくその「我と汝」という「人格的」な関係が、その底に大きな問題を潜めている。禅的な究明はその問題から出発するのである。(XII.277)

しかし、一九六九年にはブーバーを再評価し、むしろ敬意も表しているようである¹¹⁾。新たな着想を得た西谷は、自他関係を以前より説得力のある方法で再検討している。ブーバー理論を確認するのみでは満足せず、独自の見解を押しだして行く。これによって、真に人間関係が成立する実存的な場から離れずに、つまり人間関係を根源的存在論的な場、あるいは非主体化が生じ出合いの本質理解が妨げられる場には還元せずに、他性を再考することが可能となつたの

である。

新しい考察方法は、次の三要素からなるが、御進講において、初めてこの三要素が西谷の哲学を構成したことになる。ただ、そこではまだ明確に表現されたわけではなく、示唆されたにとどまる。しかしそれは、西谷がこの後十五年間にわたり取り組むことになる、独自の自他関係の理論の練り上げが始まったことを告げている。

まず、人間関係は主に二項関係、二極関係にあるという考え方がある。それは、ブーバーの思想とよく符合するにも関わらず、むしろ禅の影響、および儒教の影響をある程度示す。西谷の思想における、二極関係の例は豊富にある。例えば、婚姻関係、師弟問答、母子関係、飢える人と観音の関係などがある。しかし、ここでの新しさは、関係の真実性を評価するに当たり「済まないこと」と「済むこと」という範疇を導入した点である。西谷によれば「済まないこと」には関係の失敗が現れている。正確には、関係の未完成な性格というものが現れているということである。

そういう事柄が決着していないという状態は、同時に一方では自分の気がすまないということ、他方では相手にすまないということ、そういう二つのこととして現われているわけである。自分の気がすまないというのは、つまり自分の気持が決着に達していない、心残りがあつた、言い換えますと、何となく自分の心が落ち着かない、落ち着くべきところへまだ落ちていない、ということである。要するに、自分で考えて見ても、自分がまだ本当の自分の真実の自分になっていない状態ということであり、相手にすまないというのは、これは相手の存在を、その当然あるべき場へ本当に、真実に迎えて、その場でその存在を本当に、その存在として現われしめ、有らしめるという、そういうところにまで到っていない、ということでもあります。(XXVII)

落ち着くべきところへ落ち着いた関係は、自分も相手もすまないという感じが薄れ、心の平静を迎えている関係である。これは、「自他の存在と存在との関係が、本当に触れ合いの関係になったという」(XX72)ことを意味する。確かに、そのような触れ合いの関係は存在論的な無差別に属せず、むしろ一種の存在的な親密さに属すとも言える。しかも、存在的な親密は、決して各人の心の内密な性格を損なわない。これに関連して、彼は後年、誠、信、告白、懺悔、良心などの概念について述べる際、済まないことと済むことという範疇と組み合わせている。ただ、これらの概念は、御進講「我と汝としての人間関係」においてはまだ扱われていないので、後ほど論じることにする。

第二の要素は、「自己が生かされている」という考え方であるが、御進講ではさほど展開されておらず理解し難い。西谷は「自分が生かされて生きている」、ただそれだけと言う。我々はただ自分自身で生きているのではなく、他の何かに生かされているというのである。「お蔭」と言うことに近い立場であると思われる。一例を見るため、西谷からの一節を引用しよう。

自分が生きているのは、ただ生きているというだけのことではない、本当は、生かされて生きているのだ、他のいろいろなもの、……それに生かされて生きている。(XX72)

しかし、「他のいろいろなもの」は、一九六九年の御進講では、まだ明確に規定されていない。「あらゆるものを生かす何か大きな力」、「我をも汝をも共に生かす大きな力」に言及されているのみである。このことについては後に、特に一九七九年の「生かされて生きる」と題された講義で詳しく扱われることになるが、ここで述べておくべきことは、自他関係という文脈において、西谷は「空」の領域から離れて、人間が無限大に人間を生かす何かに支えられると主張し

ているということである。そのような「大きな力」は、その後、西谷において「大自然」と言い換えられ、あるいは「他力」などと表現され再び現れることになる。特に「他力」という考えは、それ以前の思想に比して意外な方向転換であるとも言えよう。

第三の要素は、御進講の終わりで簡潔にまとめられている。それは西谷の哲学におけるある種の巡り合わせのようなものとも言える、倫理の問題である。これについて、西谷は次のように定義する。「倫理という問題は、人間関係が本来どのようなかたちであるかということ、個々の人間にとつて、本来そうであるようなものになるべきだということです」(XVII.234)。倫理の問題は、西谷の思想において今後徐々に重要な位置を占めてくるのである。

つまり、ブーバーの影響下で、西谷は自らの自己関係の理論を新たに練り直す必要を認めたのではないか。そして、先に概説した過渡期を経て、折に触れて対人関係に関する自らの新しい概念を支える直観および反省が示されている。この新概念は、自己自身との関係、他者との関係、万有との関係のいずれをも、出来る限り非主体化するような以前の傾向とは完全に対立するものである。次章では、人間関係に関わる西谷の最終的な見解について検討してみたい。

第四章 他性尊重における他者との関係

西谷の他者との関係を再考する試みは、人間たることを課題とするような人間観に基づいている。一九七四年の「良心について」という講話⁽¹⁸⁾では、人間と動物を区別して「人間の場合は、人間であるということが本当にいえるためには、人間になるということが必要だ」(XVII.234.235)と述べている。また、他の一節では、「人間であるということ」は、ただ自然からそう与えられているということではなくて、本当の人間になるべきだという、そういう責任を負わさ

れたというような形で、あるいは一つの課題として……人間自身に与えられているのだといえます」(XXI.192)と説明する。人間になるということは、個人が自分自身によつて、しかも自分だけで行わなければならない課題に外ならない。西谷はまた、「自分が本当の人間になる、あるいは自分を本当の人間にするということは、自分の力、その日その日の自分の行い、自分のはたらきを通して自分が自分を人間につくりあげてゆく、つくつてゆくことです」(XVII.235)とも言ふ。

しかしながら、それをより厳密に論述するには、自己の人間形成において他者の助けが必要であるという点も、西谷は認めている。たとえ人間になるという課題が個人的な課題であつても、その課題は自己のうちに閉じ籠もつたまま行われるものではない。つまり、自己は、あたかも自らの人間性を実現させるような内在的かつ先天的な力を持ち合わせているかのように、無から (*ex nihilo*) 現れ出るのではない。この自らを人間にするという課題を実現するために、自己は一連の要因に従ふことになる。この要因とは、多様で、個の実存の条件と様相のみならずその可能性そのものをも規定するものである。西谷は、それをすべて網羅的に述べる代わりに、以下にあるいくつかのテーマに要約している。

まず「誕生」のテーマがある。ある人が誕生するのは、本人の力ではない。人間は、自分自身の親に生み出されたことによつてのみ、つまり親に生かされたことによつてのみ、自分で自分を人間にする課題を引き受ける力を授かり、そして存在し得る。親からそのような力を受けて、初めて自分で自分を人間に成し得る。ところが、西谷は、そこに止まらず、さらに展望を広げる。

そのことはまた、親の意志によるというわけでもありません。子どもを生みたいという欲求、子どもを生もうという意志、それは親のものでありますが、しかし生む力そのものは、親の力であつて、しかも親の力ではありません。そ

それは親が自分の親から生まれてきたときに生みつけられた力であります。その親の親も同じように、またその親から受け継いできたのであります。すべての場合、自分の親からのちを与えられ、その意味で親から生かされて生きていくわけであります。(XXI.193)

西谷は、我々の存在を支配し、さらにそれ以前に人類全体の存在を支配する因果関係の糸を遡りつつ、依存関係の一般化に到達する。このような意味において、「この宇宙にあるあらゆるものは絶対的に独立なもの、それだけで成り立っているものは一つもないので、根本的には、すべてがなんらかの意味で互いに他の一切によつて有らしめられながらあるという形で存在しているのであります」(XXI.194)とも述べている。一般的に宗教とは、このような依存関係のもとに神、あるいは仏を置くのであらうが、西谷は寧ろそこに「大自然」と自ら呼ぶに至ったものを見ようとする。

次のテーマに移らう。人間が大自然のうちに有ることだけでなく、また歴史のうちに有るということが人間を形成することに他ならないという。人間は、ある時、ある場所において、生まれるものである。この二重の限定は、西谷思想において、「業」および祖国、土地という形で現れている。特に、歴史の影響下には「個々の人間ではどうにもならない」(XVII.248)ことがあるということが言われている。しかしながら、そのような限定は、人間の自由の現場であり、また個人が必然的に自分に成らなければならないなくなる現場である。ここでは、自由と必然性を同時に考えなければならぬ。さもなければ、その限定ないし業は単なる宿命と化してしまうであらう。ニーチェの有名な「運命愛」の思想が、これに近いものとして考えられる。

第三に西谷は、人間形成過程における教育の重要性を強調する。そこで、他者は指導者として現れる。他者と出会う経験によつて、自己実現への道が示されるのである。このような意味での他者は、祖先あるいは仏、さらには両親や教

師といった形を取る。その各々の場合で問題になるのは、彼らからいかに手がかりを受け取るかということである。そのために、祖先、仏、親、教師は、「生きる手本」を示し、個の成熟へ向けての基礎を教え込む。しかし、示された道に従って個人形成を続行することは、各人の責任によるものだ。西谷は、「そういう人間形成のための教育の根本の趣旨は、結局各人がめいめい自分自身で自分を教育しうるだけの力、そういう力を各人につける」(XXI.192) ことであると説明している。

最後に、人間関係そのものが、実は、個人がそこで自分自身と成る機会と義務を持ち得る特権的な場であることが主張される。西谷は、結婚を例として挙げる。

「たとえばAという男とBという女が結婚して家庭をつくり、子どもができ、それを養う場合に、AとBがそれぞれ男性の人間、女性の人間として、自分をできるだけ生かそうとするのはそれぞれの人のうちから出てくる自力でありますけれども、しかし同時に女性なくして男性はなく、男性なくして女性はないということもまた基本的な事実であつて、AにとつてはBが他力、BにとつてはAが他力だということもいえるところがあります。結婚はAとBとが互いに生かされて生きるという」(XXI.18) ことである。

また、西谷は「同様のことが家族の場合だけではなくて、すべての人間関係にも、それから国と国との間の関係についても、考えられていいことではないかと思うのであります」(XXI.96) と続けている。

自分自身で自分を人間にするという個人的課題にあつては、個人は先立つ因果関係の網のうちにだけ有るのではなく、同時に社会関係の網のうちにも有る。社会関係とは、それを免れようとすれば、個人の人間形成が挫折せざるを得ないようなものである。このことを、西谷は次のように説明する。

人間になすという場合には、自分になるといっただけでなしに、同時に他の人間をも人間にするということが含まれているのです。……ですから、自分を本当の人間にするということは、裏からいうと、他のいろんな人も、自分の関係する人々をも、本当の人間にしてゆくということと切り離せない。これは表裏一体をなしている。
(XVII.235-236)

同時に、西谷にとつては、その社会関係の網のうちに有るといいうことが人間の本質に属し、また各自の個性を示す癒し難い裂け目をも克服することを可能にするものなのである。

真の人間の立場は、本質的に世界的である。いかなる差別も、互いの対決を敵対性に終わらせ、対話を不可能にするというふうな力を持つことはありえない。人間と人間との出会いが、人間の本質から言って不可能であると見做すこと、人間は本質的に問答を無用とする存在であると見做すことは、人間は人間でないと言うのに等しい矛盾であろう。それは結局、人間を「我」の立場からだけ見る結果であつて、そう見る立場そのものがすでに本来の立場ではない。」(XI.298-299)

つまりそれは、自我の誘惑に負けた結果である。その誘惑は、実存的に言うなら「われわれは誰でもただこの自分だけが自分というものである」(XXI.191)⁽¹⁹⁾という自覚によつて表現される。そのような自我の漂流を防ぐもの、しかも本来的出会いの不可能性を超越させるものとは、自己共通性の自覚であり、我と汝との間の媒介に役立ち得る相互理解の発見なのである。このことは、自己の立場から離れ、真に他者を迎える機会を自らに与えることを必然的に意味

する。しかしながら、我という立場を「中斷」し、汝の「本来の面目」を我がものとして迎えることは、決して個人的主体性を解消することではない。逆に、他者を内から理解しようとすることで、同時に自他の相違がはっきり自覚されて来るのである。西谷は、「問答の志向する處は、自他の相違を超えた一致点に達することであるが、その一致点は自他が何が真であるかについて同意に達し、心を同じくし得る處であるから、その基礎には真理の認識というものがあつた。その場合の真理の認識とは、自己のうちに真なるものを知ること、真に自己自身を知ることでもある」(XI 296)と述べている。

西谷は、真に自己自身を知ることが必要であると絶えず強調するが、それはあくまで他者を通してであり、それが他者との交わりを可能にするためである。「そういう自己を自分自身として知る、自覚することとは、決して自己中心的というようなことではない。むしろほかの一切の人のその人自身の自己という立場を尊重して、そこからその人を見つめるということであります」(XXI 203-204)と、西谷は確信している。自分自身を知ることとは、何よりもまず、我々がそれによつて生かされている一切に恩があるのを認めることである。そこから「お蔭」ということが出て来るのである⁽²⁰⁾。しかも、自分自身を知ることとは、また自分の心を、つまり本心を知ることでもある。西谷は、その本心を我々の意識の最も内なる奥底と考え、それを「良心」と呼ぶ。「個人個人みんなが、他の人がのぞくことができないような密室みたいなところをもっている」(XVIII 249)。それは、人間の内で最も個性化された部分である。先に見たように、自分の気がすまないということと相手にすまないということとは、またその良心に背いて行動することに由来する。自分の気がすまないということは、いまだ自分自身に返つて来ていないという意味を持つている。まだ自分自身に忠実ではない、自分自身に対して真実ではないという意味を持つているのである。

かかる良心が社会的な公共性、即ち人目からは免れていることは言うまでもない。しかし、ある人が良心と一致して

生きていない限り、つまり真の意味で自分自身を知ることがない限り⁽²¹⁾、良心の咎めを逃れようとする限り、あるいは自分自身に対して正直にならない限り、その人は信頼に値する人ではない。ある人が自分自身を、自分の本心を自覚する時に初めて真に「我」と言うことができる。その場合にのみ、「我」と言っても、虚構の自我の背後に自己存在を隠す恐れがないのである。要するに、そのような人は自分自身に真実なのである。「これは非常な独立の、インデペンダンス（独立）の立場だ……本当の意味での主体性というもの」（XVII.268）だと西谷は言う。また、「そういう立場で初めて、それぞれの人間が自己という、自分ということになって、自分というところで本当の人間関係というのが考えられるということがあると思います」（XVII.258）とも言う。

従って、良心という根源的な内面性と、そこから本来の対人関係を結ぶ可能性とを媒介するのは、良心的な行為である。人と人が真の自己関係において出会うことが可能となるのは、制度と法律を遵守することによってというよりも、むしろ各々が自分自身に一つになることによってである。この意味で、「良心というのは、いつてみれば、自分自身に忠実である、真実であるということです。……そこではじめて信頼できる」（XVII.267）と言えるはずだ。言い換えれば、「良心」とは、個人が自らに対して責任を持つ意味を含んでいる。「自由」について言うなら、人間存在には自由があり、自由に振る舞うことが出来るが、ただ同時に自らと一致するような良心に従って行動するような義務も伴ってくる。かくして、ある人が、良心に恥じることのない場合にのみ、本当の意味で責任ある存在となる。これは、その人が初めて信頼に値する存在になることを意味する。従って、自らに対する責任には、他者に対する責任も含まれると言える。このように、良心とは、「人間関係が本来どういうかたちであるかということ、個々の人間にとって、本来そうであるようなものになるべきだということ」（XVII.234）を示すものとしての倫理に基盤を与えるものなのである。というのも、個人が良心に従って行動しない限り、すべての社会倫理は単なる形式的な価値でしかなくなってしまうからである。倫

理は、良心の中で実現しなければならない。この意味で、良心は、人間関係の誠実、真正を保障するものである。

西谷が最終的に到達した立場は、以前自他関係を説明した頃の立場とまさに対立すべきものである。本稿は、「空の立場」から出立した西谷が、人間関係論を発展させながらもアポリアに陥る過程を描き出した。近代的な主体性の自己確立を批判する彼独特の先鋭さゆえに、人間関係からその本質が取り除かれ、人間対人間の生きた関係が不可能となった。その後西谷は「空の立場」を脱し、人間関係論確立のため、個にそなわる優れた部分としての「個性」および「良心」に着目する。先にも述べたように、これら二つの概念を自他の共通性において一つに結ぶと、自他関係の考察が本来の意味で可能となる。しかしそこでは、二人の人間を分かち乗り越えようもない亀裂をも含めて認める視点が要請される。このように本来の出会いとは逆説的に捉えられるものは、「関係」という日本語の表現において間違いなく顕著に示されている。「係る」という意味を持つ「関係」には、また「関」（せき）という意味が重ねられている。要するに埋められない自他の相違が「関」から読み取れるわけである。二字を合わせると、自他の「接近」と「相違」が「関係」の字義だと解釈して差支えないだろう。相違の局面なくしては、本来の自他関係の哲学もその魅力が半減されてしまう。この点における西谷の功績を高く評価し、本稿を締めくくることにする。

注

(1) 本稿は、二〇〇七年十月に京都大学日本哲学史研究室で行った発表の内容に基づき、これを補足したものである。日本語での執筆に当たり、守津隆氏、高田忠典氏のお世話になった。また、上原麻有子氏、満原健氏には全体の見直し、修正をお願いした。この場を借りて皆様に深く感謝申し上げる次第である。

(2) 「脱自」とは、他者との関係の真実性を保証し得るものとして、存在論的領域と存在論的領域、及び倫理的領域に関わる重要な概念と考えられる。

(3) 「非主体化」では、結局、自己関係を理解することが出来ない。

(4) 「実存的な独我論」が最も顕著に現れるのは、「宗教とはなにか」(一九六一年(一九五四―五五年発表))、『西谷啓治著作集』第十巻、創文社)においてである。

(5) 「西欧思想と仏教」(一九六〇年にまずドイツ語で出版され、その邦訳は一九六二年に発表された。『西谷啓治著作集』第十七巻所収)、および「詩偶」(一九六一年発表。『西谷啓治著作集』第十二巻所収)を参照のこと。

(6) 「或る結婚式にて」(一九六六年、『西谷啓治著作集』第二十一巻)、および「我と汝としての人間関係」(一九六九年、『西

谷啓治著作集』第二十巻)を参照のこと。

(7) このような再評価の成果は、一九七〇年代の半ば以降の論文に見られる。以下、年代順に挙げておく。「禪と言葉の問題」(一九七四年、『西谷啓治著作集』第十一巻)、「良心について」(一九七四年講演、一九七九年出版、『西谷啓治著作集』第十七巻)、「生かされて生きる」(一九七九年の談話、『西谷啓治著作集』第二十一巻)、「人間が人間になる」(一九八〇年の談話、『西谷啓治著作集』第二十一巻)、「自他不二の生活」(一九八二年の談話、『西谷啓治著作集』第二十一巻)。

(8) 『西谷啓治著作集』からの引用は、本引用以降もすべて、巻数をローマ数字で、また頁数をアラビア数字で示す。なお、旧仮名づかい等は全て現代仮名づかいに改めた。

(9) 西谷がデカルトの「大げさな」懐疑を批判し、これを禪の大疑の方へ深める必要性を強調する点については、『宗教とはなにか』(Kegan)を参照のこと。

(10) 西谷は次のような状態を虚偽とみなしている。即ち、自我としての自己がまず自己を含む世界から区別されて、世界に対立させられ、世界から根本的に離されたような状態である。そのような関係は、本来的な在り方ではなく、反省を加えた対象化の在り方に他ならないとされる。

(11) 「宗教とはなにか」は、主に一九五四―五五年に執筆され

た論文を収録している。

(12) しかし、その神も変容し、寧ろ非人格され、自己自身を奪われた神だと思われる。これは、マイスター・エックハルトにおける神性に似ている。

(13) 『古典日本文学全集』第十五巻、筑摩書房。

(14) 大燈に関する解釈の後半は次の英訳を参照のこと。「The I-Thou Relation in Zen Buddhism », in *The Eastern Buddhist*, III/2 (1969), pp. 71-87. また、独訳がある。「Vom Wesen der Begegnung », in R. Ohashi (編), *Die Philosophie der Kyōto Schule*, Karl Alber, Freiburg, 1990, pp. 258-274.

(15) 仰山三聖に問う、／「汝、名はなんぞ」。／聖云く「慧寂」。／山云く「慧寂はこれ我」。／聖云く「我が名は慧然」。／仰山呵呵大笑す。

(16) NISHITANI, K., « Die religiös-philosophische Existenz Im Buddhismus », in WISSET, R. (編), *Sinn und Sein, Ein philosophisches Symposium*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1960, pp. 381-398 (英訳 « Religious-Philosophical Existence in Buddhism », in *The Eastern Buddhist*, 23/2 (Autumn 1990), pp. 1-17).

(17) 西谷の「Die religiös philosophische Existenz Im Buddhismus」が掲載された一九六〇年出版の論文集には、プーバーの論文も所収されていた。Ich und Du の刊行から四十年後にしてようやく

くこの彼の主著が再び話題となった。西谷は、この論文集を手にした後、初めてにプーバーの思想を本格的に学んだようである。その影響のもとに、自分自身の理論を再考したものと思われる。西谷が所蔵するプーバーの著作は、一九五八年版である。(18) 一九七四年六月二〇―二二日に行われた。『大地』別冊㊄(一九七九年)掲載、後に『仏教について』(法蔵館、一九八二年)所収。

(19) 西谷はさらにこの自覚を「この自分は世界には一人しかない、ということを確認しています。この自分というものは、だから絶対に一つであって、二つではありえない」と明確化している。

(20) 一九八一年七月放送のラジオの講座で、西谷は「お蔭」の意味を明らかにしている。「たとえば、沙漠の中で渴え死にしようになった人が、水をみつくて、その水を自分のいのちの恩人だとして有難く思うということがあるわけです。そういうように水そのものに対する感謝ということがあるわけです。深刻な食糧難で飢え死にしようになっている人が食べものをみつけた場合でも同じで、やはり感謝の念はそこにあるわけです。われわれはよく何ものかのお蔭でといえますけれども、そのお蔭ということの中にはそのものがそこに有るといえることがらとそれからそこに有るものと、その両方にたいする有難いと

いう気持が一つになって踏まえられているというふうなことであります。……食卓の前に出されている食べものを前にして、あまり食欲をそそらない食べものでも、好き嫌いの差別をそこで一つ超えた気持をもって、食べものがそこに有るということのお蔭ということを受けとめるというふうなことです。その場合に、お蔭ということは、さらに食べものからひろがって、その食べものを料理してつくった家族の者、さらにはそれを生産した人々、たとえば農家の人々、さらにそれを家までとどける

のに関係していたあらゆる人々、そういうものにまで、お蔭ということとは及ぶわけです。そういうふうな大きな社会的な背景というものから自分というものがやはり生かされているということを知る、そういうことに気がつくということ、そこからお蔭ということが出てくるわけであります」(XXI:196-200)。

(21) 西谷は、「良心というものは、自分を自分で知ること」と、自知ということです。自というのはい人一人の人間が自分として知る」(XVII:275)ものだとしている。