

思索と言葉——西谷啓治の哲学（三）

佐々木 徹

Denken und Sprache —— Die Philosophie von Keiji Nishitani Nr. 3

Toru SASAKI

—

西谷先生の思索の全貌は、『西谷啓治著作集』全二十六巻（1986年－1995年、創文社）の刊行により、今ではつぶさに見ることができるようになったが、それまでは単行本のかたちで出版されたものは少なく、出版された時期や版元の関係で入手することも難しかった。雑誌や講座に発表された論文は、かなりの数になったが、一冊の本にまとめるということはされず、したがって一部の読者を除いて、あまり大勢の目に触れることがなく過ぎた。

「書いたときの不満ばかりが心に残っているので」と、先生はあるとき、「なぜ本にまとめて下さないのですか」という私の質問に答えて言われたが、書くことも本にすることも、先生の思索の営みに関して言えば、瑣末なことだったのかもしれない。先生のお宅には膨大な量の覚え書きが残されていたが、それは学会や会合の案内、新聞の折り込み広告、さらには煙草の箱の裏にまで、ぎっしりと書き込まれていた。

先生にとって、考えるということは日常茶飯事にも似た自然な事柄で、日々の行動がそうであるように、その思索は終わりがなく、体系化の必要を感じなかったのかもしれない。尽きることのない思索の泉は、主著『宗教とは何か』の成り立ちが示すごとく、滾々と湧き出て、小さなせせらぎがやがて大きな河となり、無限の海に注ぐかのような観がある。しかも、その流れのいくすじかは、人の目に触れることのないままに、いずこへか流れ去ったものもある。

先生が三十代のとき、田辺元監修のもと、西哲叢書（弘文堂）が企画されたが、担当の『ベルグソン』の巻は刊行に至らず、また昭和四十年代、全100巻を期して構想された筑摩総合大学のうち、西谷先生執筆の『哲学入門』はついに姿をあらわさなかった。

最初の著書『根源的主体性の哲学』は、1940年、西谷先生が四十歳のときにまとめられたが、その刊行にいたる曲折については、当時、弘文堂の社員であり、のちに未来社を創業した西谷能雄が「その出版の説得に一年半かかり、こんな面倒な著者はめったにないとの思いを抱

いた」と振り返っている（『西谷啓治著作集』第13巻月報、1987年10月）。

『宗教とは何か』は、先にものべたとおり（拙論「西谷啓治の哲学（一）」参照）、はじめ『現代宗教講座』（創文社）の第一、第二、第四、第五の巻に主題を変えて掲載され、その後、単行本の出版に際して、二つの章が書き加えられた。講座の第一巻を飾る、いわば序論として求められた論稿が延々とつづき、結果として二十世紀の思想を代表する重要な著作となったが、その草稿は源了圓の口述筆記という形をとった。

初期の代表的著作である『ニヒリズム』（1949年、弘文堂）は、アテネ新書の一冊として企画された。この本も同じく口述筆記から成り、筆録を鈴木成高が担当した。その回想によれば、講義は和服の袂に入れてきたメモをもとに進められたが、それは「机のまわりに散らかっていた反故紙を拾い上げて走り書きしたかと思われるような紙切れ、時には人から来た手紙の裏に書きつけてあった」とのことである（『西谷啓治著作集』第8巻月報、1986年10月）。

いずれの場合も、口述筆記という形がとられたのは、執筆依頼だけでは永久に原稿が完成しないと思われたからであろう。もちろん、口述筆記された草稿は、西谷先生の手によって修正されたから、活字になるまでにはさらに日月を要したはずである。

『宗教とは何か』は宗教論集一として刊行されたので、そのあとには当然、第二、第三の宗教論集がつづくものと予想した創文社編集部では、以後の関連論文の切り抜きを作って送り、加筆を期待していたが、返送されることもなく歳月が流れ過ぎた。宗教論集第二『禅の立場』が出版されたのは、じつに二十六年後の1986年である。

そういう事情を熟知している者にとって、1980年の『随想集 風のころ』（新潮社）の出版は、大きな驚きであったと思われる。この本の企画編集に微力ながら関与した私もまた、出版までのゆくたてを如実に経験した一人である。

この本は「随想集」と銘打たれているが、そのなかには質の高い論文も含まれている。私の意図は、閲覧することの難しい過去の文章を少しでも公にという点にあり、形式はさまざまでも、全体として西谷先生の思想の核心を伝えるものにしたかった。

西谷先生ご自身、その緒論で、雑誌に掲載された文章が長いあいだ放置された理由を、「一つには私自身のものぐさな性分のせいであり、一つにはこれも性分である一種の隠遁癖のせい」と説明している。

『風のころ』という表題は、良寛の和歌から私が発案した。この提案にたいして先生は、「何となく高踏的な感じがして、照れくさい気持であった」と書かれているが、結局、同意をされた。その契機には、ドイツの詩人・メーリケ（Eduard Mörike, 1804-1875）の「風の歌」（Lied vom Winde）があり、そのほぼ全部が同じ緒言に引用されている。以下、まず先生の訳されたものを写す。

その詩は、「風がざわめき、風がさわだつ、／あそこでも、ここでも。／一体どこ、あなたの故郷は」で始まる。

そう聞かれて風は答える。坊や、僕等は遠い遠い昔から、広い広い世界を旅して、駆けめぐっている。自分の故郷がどこなのか知りたくて、答を求めてつぎつぎに、山から山へ、海から海へ、天に響かう星の群れまで。だが知る者はどこにもいない。もしお前の方が賢いのなら、それがどこだか言ってごらん。

風はそう答えてさらに言う。「そら行こう、さあさあ。／こうして止まっちゃいられない。／ほかの仲間がすぐ追って来る。／その連中にでも聞いてくれ」。

少年は言う。「待って、ゆっくりして、／ほんのちょっとの間だけ。／教えてよ、愛の故郷がどこなのか、／どこが愛の初め、どこが愛の終りなのか」。

風は言う。「誰がそれを言えるというんだ、／腕白坊や。／愛は風とおんなじだ。素速くて、活発で、／決してじっとはしておらぬ。／愛は永遠なもの。／しかし、心変わりがないとも限らぬ。／そら行こう。さあさあ、さあ。／こうして止まっちゃいられない。／そら行け、切株畑や森や牧場をみんな越えて。／お前の好きな娘さんに会ったら、／よろしくと伝えておくぞ。／坊や、さよなら」。

もとの訳詩は旧かな、正漢字である。読みやすいように一部、改行した。つぎに、メーリケの原詩を掲げる。

Sauserwinde, Brauserwind!

Dort und hier :

Deine Heimat sage mir!

“Kindlein, wir fahren

Seit viel vielen Jahren

Durch die weite Welt.

Und möchten's erfragen

Die Antwort erjagen,

Bei den Bergen, den Meeren,

Bei des Himmels klingenden Heeren

Die wissen es nie.

Bist du klüger als sie,

Magst du es sagen.

– Fort, worauf!
Halt uns nicht auf!
Kommen andre nach, unsre Brüder,
Da frag wieder!”
Halt an! Gemach,
Eine kleine Frist!
Sagt, wo der Liebe Heimat ist,
Ihr Anfang, ihr Ende?

“Wer’s nennen könnte!
Schelmisches Kind,
Lieb’ ist wie Wind.
Rausch und lebendig,
Ruhet nie,
Ewig ist sie,
Aber nicht immer beständig. –

– Fort! worauf! auf!
Halt uns nicht auf!
Fort über Stoppel und Wälder und Wiesen!
Wenn ich dein Schätzchen seh’,
Will ich es grüßen.
Kindlein, ade!”

『風のこころ』の緒言では、詩の引用のあと、つぎのような文章がつづく。

「風のことを詠んだ詩、風に心を託した詩は、洋の東西を問わず数知れぬほどあるはずだが、この詩がなぜ私に思い浮かんだのか。多分、私が風というものについて持っている想念にそれが合っていたのであろう。この詩に詠まれている『風』には、どことなく我々の心に通うものがある。そのような風が、たとえば西行や芭蕉の心の中にも吹いていたと言えないこともない。」

その「心に通うもの」とは、古来「無常迅速」という言葉であらわされるような感慨であろう。しかし、この「風の歌」は少年と風の精との対話から成り、少年は片想いの恋をしている。『風のこころ』の緒言は、西谷先生八十歳のお誕生日を目前にして書かれており、その精

神のみずみずしさに改めて感嘆するのである。

なお「風の歌」は、ヴォルフ（Hugo Wolf, 1860-1903）によって曲がつけられている。

二

『宗教とは何か』の論考にもどる。

前稿の最後は、西谷啓治の哲学を示す一つのキーワード、「人格的な非人格性」という言葉であった。

キリスト教や仏教、ひろく宗教といわれるものはすべて、人間に救いの手をさしのべるものとして成立する以上、人間に向けられた側面が強調されるのは当然であろう。むしろ、「野の百合、空の鳥を見よ」（マタイ伝福音書第6章）といわれ、「草木国土悉皆成仏」（中陰経）と誦せられるように、自然そのものは純粹無垢、救われるべき煩悩をもたないはずである。

人間はこの世にあるかぎり、生老病死という苦をまぬがれることはできない。そこからの解脱を宗教に求めるとき、それに応えるのは、人間の悩みや痛みを理解し分かち合うものとして、おおむね人格的なかたちとなる。キリスト教において、神の子・イエスよりも母マリアの方に多く祈りが捧げられ、仏教において、観音菩薩や地藏菩薩に親しみがもたれるのは、その人格性のためであろう。

しかし、近代における科学の発達は、自然界そのものを大きなメカニズムとしてとらえ、自然界を統べる神という絶対者の存在を否定してしまった。たとえば、太陽の光は神の手によって注がれるのではなく、自然法則にしたがって、ただ機械的に降る。自然現象の一切はすべて等価であり、人間のために雨が降り太陽が昇るわけではない。この事実が、先には「死せる物質の海」といわれ、人間はその海に浮かぶ「孤島」にもたとえられたのである。

このような近代の動向を前にしては、素朴な人格的信仰に立ち、それを維持することは難しい。多くの者が宗教を、迷信とまでは言わなくとも、一時代前のものと受け止めるのは、そのためである。近代から現代へ、宗教が新しい生命と役割をもつためには、宗教自身が科学によって開かれた自然観と向かい合い、その本来の面目をあらたに示すことが求められる。

西谷哲学の出発点であり、またその根底をつらぬいているのは、仏教でもキリスト教でも、これまで存在した宗教というものを固定的に考えてはいけないという認識である。このことは、先に引用した『宗教とは何か』の緒言でものべられている。もちろん、そのためには、深い学識と広範な知見、そして主体的な思索が前提とされる。

『宗教とは何か』の第二章「宗教における人格性と非人格性」では、その手がかりとしてエックハルトの神秘思想が取り上げられているが、西谷啓治の思索の歩みのなかで、エックハルトの名前はすでに『根源的主体性の哲学』に収められた論文「ニイチェのツアラツストラとマ

イスター・エックハルト」としてあらわれている。これはドイツ留学中の昭和十二年から十三年のあいだに書かれ、はじめ『波多野精一先生献呈論文集』（岩波書店、1938年）に掲載された論文である。それはさらに、昭和二十二年の「エックハルトに於ける神と人間との関係」（『哲学季刊』、1947年）へと展開し、単行本『神と絶対無』（弘文堂、1948年）として結実した。

その序文には、「神と絶対無」というような、キリスト教と仏教に特有の言葉を表題に用いた理由がのべられている。それは、「歴史的に隈なく制約された二つのものの内から、その歴史的限定を突破しつつ、人間の永遠なる本質の根底そのものを地盤としたような宗教的な生あるいは少なくともその切尖が露呈されている」からであり、世界が一つになった今日では、かつての「世界宗教」はさらに「現代の世界宗教」へと脱皮しなければならない。

「神と絶対無」は、それぞれエックハルトと禅の立場を表わす言葉であるが、この照応は二者に限られるわけではない。序文では、ルターと浄土門との類似についてのべ、さらに、エックハルトからルターへは精神的な流通があり、また、親鸞の境地に禅と触れ合うものがあると指摘している。これはただ、異なった宗派を歴史的な高みから概観し、その共通点をあげたものではなく、その認識の根は明確である。

「宗教的生における普遍性ということから言えば、神秘主義ほど普遍的なるものはない。西洋においては、それはギリシア哲学とキリスト教とを貫通し、カトリックと新教とを貫通している。それは回教のうちからも力強く出現しており、バラモン教以来のインドの宗教はそれに満たされている。そして仏教はいわばその心身脱落した形態ともいうべきものである。」（15頁）

つまり、宗教的生は神秘的体験にもとづき、禅の心身脱落はその徹底であると見ている。

さて、エックハルト（Meister Johannes Eckhart, 1260–1328年頃）は、年少にしてエアフルトのドミニコ修道院に入り、選ばれてケルンの高等学院、ついでパリ大学に学び、法王よりマギステルの称号を与えられた。その後、ドミニコ会ザクセン教区長を経て、シュトラスブルクやケルンで説教活動をつづけて名声を得、ドイツ語による説教集を多く残したが、その汎神論的内容により異端として告訴され、結論が出る前にケルンで亡くなった。

エックハルトの思想は、『宗教とは何か』のなかで、つぎのように要約されている。

なお、テキストの引用はこれまでと同様、原著『宗教とは何か』創文社、1961年（ただし、原文の正字・旧仮名遣いは略字・新仮名遣いに変え、また、「併し」「且つ」「於て」など、一部ひらかなに改めた箇所もある）、英語版は Religion and Nothingness, University California Press, 1982. ドイツ語版は Was ist Religion? Insel Verlag, 1982. によった。

この思想の独自性は、第一に、被造物へ対向する人格的な「神」をも超えたところに「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、かつ我々にとっての絶対的な死即生の場とされていることである。そして第三に、そこにおいてのみ人間が真に人間でありうるとして、自由と自立性の（即ち主体性の）徹底が見出されているということである。（72頁）

The originality of Eckhart's thinking strikes us on number of counts. First, he locates the "essence" of God at a point beyond the personal God who stands over against created beings. Second, this essence of God, or godhead, is seen as an absolute nothingness, and moreover becomes the field of our absolute death-sive-life. Third, only in the godhead can man truly be himself, and only in the openness of absolute nothingness can the consummation of the freedom and independence of man in subjectivity be effected. (p.63)

Eckharts Gedanke ist in verschiedener Hinsicht einzigartig. Erstens meint er, das »Wesen« Gottes sei nur dort zu finden, wo der persönliche Gott, der den geschaffenen Wesen gegen besteht, transzendiert werde. Zweitens entdeckt er das »Wesen« Gottes oder die »Gottheit« als das absolute Nichts, welches sich uns zudem als der Ort unseres absoluten Leben-sive-Tod präsentiert. Drittens könnte der Mensch allein in der »Gottheit« wahrhaft er selbst sein, und allein in der Offenheit des absoluten Nichts sei die Vollendung der Freiheit und Abhängigkeit des Menschen, der Subjektivität des Menschen zu finden. (S.122-123)

ここでは、神と神の「本質」（essence, Wesen）とが区別され、本質はまた「神性」（Gottheit, godhead）と言いかえられている。本質や神性という言葉は、何かある存在のなかに、あるいはその奥に秘められているものを示すニュアンスがあるが、ここでは神そのもの、神が神である所以を意味している。

従来の神は、多く創造主や無限の愛というかたちでイメージされてきたが、創造主という場合は被造物から、無限の愛といわれる場合は愛を受ける者から、見られたかぎりでの神にすぎない。創造や愛は神の働きの一つにはちがないが、神そのものではない。神そのものは、どのような言葉でも表現することのできない、いわば「絶対無」である。

この「絶対無」は、文字どおり「無」なのだから、まったくの無関係、没交渉、存在しないものとも取れるであろう。しかし上の引用では、その「絶対無」が「我々にとっての絶対的な死即生の場」（the field of our absolute death-sive-life, der Ort unseres absoluten Leben-sive-Tod）といわれている。それこそが、宗教的な死と復活が起こりうる場であり、同時に人間の真の主

体性が成り立つ場である。

エックハルトについてのべられた、以上三つの独自性は、宗教的な体験を前提としている。それは、「人間の霊（soul, Seele）における神の誕生」であり、人間の自己中心的な在り方が完全に破られるということである。「神の誕生」といった霊的な体験は、何か超越的な力によって、いわば神がかりになったような状態をさす場合が多い。しかしそれは、エックハルトの言う「神の誕生」ではなく、超能力という側面を人間に見せる、あるいはそのような覆面を被った神の出現であろう。神を形容するいかなる言葉もなくしたところで、はじめて神が誕生する。

では、なぜそれが「神」なのであろうか。もはや「神」とも呼べないのではないか。

著書『神と絶対無』では、エックハルトの思想を説明しながら、つぎのようにのべられている。「神の本質といえどもあくまでも神の本質である限り、それはなお対被造物的な相対性の痕を残す。逆にいえば、被造物はまだその最後の影を、即ち最も深い根を残しているのである。絶対否定が絶対否定即ち全き死である限り、実は絶対否定ではない。いわば否定されたはずのものの亡霊が執念深く残っている。」そしてさらに、「神なきところにおいて神は神自身なのである。」（63頁）

したがって、通常一般に用いられる「神」という言葉はもちろん、信仰の立場に立つ者の「神」の本質も、すべて否定超越した絶対の立場なのである。そういう立場が成り立つのは、「人間の霊（soul, Seele）における神の誕生」という宗教的体験の上である。

これは、従来のキリスト教信仰とは、極めて異なった雰囲気を漂わせていると言わざるをえない。神と子と精霊の三位一体という構造、また神の子・イエスの誕生と十字架上の死、そして復活という聖書に書かれた事蹟とは大きく隔たっている。「異端」とされるような事件が生じたのも無理はないであろう。

問題は、宗教的体験の内実をどうとらえるかにある。

先に引いた「緒言」のなかにもあるように、それはやはり一種の神秘的体験である。しかしその体験は、既成の宗教や宗派の教義に従って生じるわけではない。また洋の東西の区別もないであろう。その体験はいわば「忘我」の、あるいは「無」の体験であると思われるが、それは何らかの意味で「脱自」の体験であろう。エックハルトでは、神そのものが脱自性をもつといわれるところに、その思想の独自性がある。

神が神自身ではない絶対の無において神が神自身においてあるとは、神の存在についても脱自性が考えられていることに外ならない。そしてそのことは、人間の存在が脱自的としてのみ初めて主体的存在として考えられ得るように、神の存在についても、そのようにして初めて主体的な存在として、しかも絶対の無における絶対的な主体存在として考えら

れ得るであろう。もしそのように神の場合にも人間の場合にも、存在が主体的であるということを「存在論的に」厳密に考え、そこに脱自性ということ認めるならば、さきにエックハルトにおいて見られたように、人間の主体性の徹底が最後に達するところが、神の主体性との主体的な「一」であることも当然帰結されるであろう。主体と主体との間の主体的な合致はもはや「合一」とはいわれないからである。(78頁)

To say that God is what God is in himself precisely in that absolute nothingness in which God is not God himself means nothing other than to consider ecstasy as applying to the existence of God as well as of man. In the same way that human existence can be thought of as subjective only when it is ecstatic, so too it is possible to think of divine being as achieving subjectivity for the first time – albeit as an absolute subjectivity in absolute nothingness – in ekstasis. If we take in its strictly ontological sense this notion that for both man and God existence is subjective, and if we grant that this existence is only possible in ekstasis, then it seems natural to conclude with Eckhart that the point at which human subjectivity reaches its consummation is in subjective “oneness” with divine subjectivity. The subjective coincidence of subject with subject can no longer be called a “union.” (p.68)

Gott ist Gott an und bei sich selbst in dem absoluten Nichts, wo Gott nicht Gott selbst ist. Dies heißt nichts anderes, als daß die ekstasis auch als für die Existenz Gottes gültig aufgefaßt wird. So wie die Existenz des Menschen nur dann als Subjekt-Existenz gedacht werden kann, wenn sie als ekstatisch aufgefaßt wird, kann auch die Existenz Gottes nur dann als Subjekt-Existenz – und zwar als absolute Subjekt-Existenz in absoluten Nichts – gedacht werden, wenn man sie als ekstatisch verstehe. Wenn wir also in einem streng »ontologischen« Sinn annehmen, daß die Existenz im Falle Gottes wie im Falle des Menschen Subjekt-Existenz und daß dies nur in der ekstasis möglich sei, dann ergibt es sich fast von selbst, daß man, wie Eckhart, zu dem Schluß kommt, der Ort, wo die Selbstergründung der Subjektivität des Menschen an ihr Ende gelange, liege gerade in dem subjektiven »Einsein« mit der Subjektivität des Gottes. Denn das subjektive Zusammenkommen von Subjekt und Subjekt nicht mehr »Vereinigung« genannt werden. (S.129–130)

ここでは、人間存在は「脱自的としてのみ初めて主体的存在として考えられ得る」といわれている。その場合の「脱自的」(ecstatic, ekstatisch)とは、どういうことか。

三

「脱自性」という言葉は、プロティノスの「一者」やハイデッガーの「実存」といった概念と結びつく哲学的用語でもあるが、ここでは、比較的平明にのべられた「宗教と人生」（1954年）という文章によりながら考えてみたい（『風のこころ』所収）。

その冒頭は「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」と書き出されている。そして、「宗教とは自己というものが真に自己になる道であり、同時にまた人間というものが真に人間になる道である」という角度から、以下のように展開されている。

人間はまず、自然の存在として考えられる。これは生物学的なとらえ方だが、その場合、人間は進化論に従ってすでに人間になってしまっているのもうそれ以上人間になる必要はない。社会的・歴史的に見れば、人間は変化発展する存在で、個人的にも社会的にも、より合理的な在り方を目ざして進む。しかし、その目標は、合理性という人間の理性の内にとどまる。倫理的な存在として、はじめて人間は自己自身と向かい合い、自己の在り方を問うものとなる。それは、よりよい自己へという動きを含むが、その方向は道として自己を超えたものから与えられている。

このように、一生物として見られた人間を除いて、社会的・歴史的存在としても、また倫理的な存在としても、人間はつねに自己を乗り越えてゆくところ、つまりその「脱自性」に、主体性が認められるのである。

人間を含めて、この世にありとあらゆるものの実相は、どのような方法でとらえられるであろうか。自然科学も社会科学も、その普遍的な客観性ゆえに、実相の一面しかとらえることはできない。倫理は、人間の自己自身への深まりにおいて、その他のもの自身へも達しようが、しかし、そこには最後の一線が残されている。それは、人間はやがて死に、万物もいづれなくなるという虚無の一線である。死と虚無という相を含まないかぎり、その把握は真実の相ではない。あらゆる科学は、生のこちら側の普遍的な営みであり、生死の境には立たない。倫理は、自己という唯一の存在にかかわるが、しかし、生死という自己矛盾の前に立ち尽くすだけである。ひとり宗教のみが、その一線を突破する。

宗教は、死と虚無という最後の一線を見極め、そこから逃れず、それを透破する。そこで起こるのは、一種の神秘的体験であり、根本的な転換である。この世のあらゆるものは虚無の上にあるということは、すべてはそれ自身のうちに存在の根拠をもたない、自己もまたその根拠をもたないということである。この自覚は、思想的にはニヒリズムとなる。それは、思想的立場そのものに虚無が入り込むことである。言いかえれば、それは立場として成り立たないはず

の立場である。ニヒリズムが思想として成立するのは、先にサルトルの哲学についていわれたように、虚無が「自我の立つ脚下にある跳躍板」のように考えられているからで、いまだ真の虚無とはなっていない。

すべてはむなしという虚無感は、単なる人生観、世界観としてだけでなく、徹底して自己自身の脚下に見いだされねばならない。そこでは、虚無という「偽りの根底」も残されてはならない。どこまでも底がないといわれる虚無は、虚無感をすら撥無する。虚無はこのように、虚無と一つになることを要求する。一つになって生きられた虚無はもはや「虚無」ではない。と同時に、いわゆる存在だけの世界でもない。仏教で、「色即是空、空即是色」といわれる世界である。

エックハルトについての引用では、神の主体と人間の主体の「一」がいわれた。それぞれの主体性を、「存在論的に厳密に」考え、そこに「脱自性」を認めるならば、最後の到達点は、その「一」である。「一」は二つのものの「合一」ではない。神と人間という、もともと二つのものが「一」であるといわれるのは、それが「脱自的」だからである。

そのとき自己の立つ場は、単なる人格や意識の立場ではない。単に人格自身に自己内在的な人格の立場、意識に自己内在的な意識の立場ではない。自覚や意識と全く一つということでは、全体的にその内にあるが、絶対の無ということでは、脱体的にその外にある。そしてその全き内と全き外とがまた一つなのである。そういうことが可能なのは、絶対の無という立場だからであり、絶対的な無即有、有即無という立場だからである。(83頁)

The field that self occupies at that time is not the standpoint of mere personality or consciousness but the field of nothingness. It is not the mere standpoint of personal self-immanence within personality itself or of conscious self-immanence within consciousness itself. Insofar as the field of nothingness, the whole of this oneness is present within personality and consciousness. Conversely, insofar as personality and consciousness can be what they are only in oneness with absolute nothingness, the same complete oneness stands ecstatically outside of personality and consciousness. The absolute within and absolute without are here one and the same. What renders this possible is that we are arrived at the standpoint of absolute nothingness, that is of absolute nothingness-sive-being, being-sive-nothingness. (p.73-74)

Dennoch ist der Ort, an dem das Selbst hier steht, nicht der Standort der bloßen Personalität oder bloßen Bewußtseins. Er ist der Ort des Nichts. Er ist nicht der Standort der Personalität, die sich lediglich in sich selbst aufhält, und auch nicht der des bloß selbst-immanenten Bewußtseins.

Insofern dieser Ort des Nichts vollkommen eins mit Personalität bzw. Bewußtsein ist, ist dieses Einssein »innerhalb« von Personalität bzw. Bewußtsein präsent. Andererseits können Personalität und Bewußtsein nur in der Identität mit dem absoluten Nichts als das bestehen, was sie sind; und insofern steht eben dieses Einssein in seiner Ganzheit ekstatisch »außerhalb« von Personalität und Bewußtsein. Und absolute »Innerhalb« und absolute »Außerhalb« sind dadurch wieder ein und dasselbe. Dies wird möglich, weil der Grund des personalen Seins kein anderer ist als das absolute Nichts; das heißt es wird möglich durch das absolute Nichts-sive-Sein, das absolute Sein-sive-Nichts. (S.137-138)

ここでは、「脱体的に」(ecstatically, ekstatisch)という言葉が用いられている。そして、「全体的にその内にある」ものが「脱体的にその外にある」ということが言えるのは、その自己が「絶対の無という立場」だからである。それはつまり、「絶対的な無即有、有即無」の立場である。これは、先にあげた「色即是空、空即是色」に対応する。

以上のべたことは、論理としても一貫しているであろう。あるいは論理としては、ぎりぎりのところだとも評されるかもしれない。論理というものは一般に、普遍的理性という存在を前提にするからである。「絶対的な無即有、有即無」の立場は、理性的であれば誰にでも理解されるといった事柄ではない。ここで主題とされているのは、虚無と一つに成り立つ自己の極北である。ある意味で、普遍的論理を超えた世界である。それは観念の転換ではなく、実存の転換を要求する。「真の無は生ける無であり、生ける無はただ自証されるほかない」のである(81頁)。

しかもそれは、宗教的な実存として、具体的なこの世の日常のなかに降り立たねば意味がない。絶対無としての自己の主体性は、現実を遊離した観念的な自己陶醉のようなものであってはならない。そして、エックハルトもまた、日常生活での実際的な活動を重視したことがのべられている。「絶対無といっても、そういう実際の生活の唯中において、その生活の直下に開かれてあるものとして、生きられるべきである。」(73頁)

神秘主義と言えば、忘我や陶醉といった異常な精神状態が連想されがちだが、実際はそうではないことが強調され、いくつか具体例があげられている。「偉大な神秘家のうちには、例えば聖ベルナルドや聖テレジアなどを初め優れて実践的な性格を(少なくとも一面に)もち、実践的な生活を送り、事実また極めて実務の才に長けた人々も数多く見出される。エックハルトもその一人である。そしてエックハルトの特色は、実生活の実践性が思想そのものと一致し、その思想を高みに導く原動力になっているところにある。」(『神と絶対無』、105-106頁)

普遍的な理性にもとづく論理の世界では、「無」はあるものを否定する相対的な働きしかない。そこで「絶対的な無」と言えば、そう語ることで自身、自己矛盾に陥る。「……では

ない」と言っても、「……がない」と言っても、その表現は、或るもの、或ることの存在を前提としている。「無いものがない」と言いかえても同じことで、それは絶対否定ではない。

このように、「絶対無」は通常の論理を超えているので、エックハルトの言葉も、「神の根底は私の根底、私の根底は神の根底」や「私が神を見る眼は、神が私を見る眼である」という表現にならざるをえないのである。しかし、これをただ「神の根底＝私の根底」あるいは「私が神を見る眼＝神が私を見る眼」といった図式として理解したのでは、それもまた平板な論理に墮してしまうであろう。「私が神を見る眼」は、私がこの世界に存在するものを見る眼とは異なっているはずである。「神が私を見る眼」そのものは、この世界のなかには存在しない。いわば脱体的に、この世界の内と外とが「一」となっている。あるいは「一」である。そういうことが言えるのは、「絶対無」の立場だからである。

以上の論理は、禪にいわゆる「即非」の論理に通じる。たとえばそれは、「火は火を焼かず、水は水を濡らさず」といったかたちで表現される。火はものを焼くのがその本質だが、火そのものは焼かない。焼けば、火は火でなくなってしまふ。水についても同様である。「火は火を焼かず、ゆえに火である」「水は水を濡らさず、ゆえに水である」という道破は、脱自的にこの世界を超越し、しかも如実にこの世界に内在して初めて可能となる。

『宗教とは何か』の第二章「宗教における人格性と非人格性」の終わり近くには、禅僧・峨山紹磧の偈頌が引かれている。峨山紹磧（1275-1365）は道元より五代あと、能登（石川県羽咋郡）の人である。みずからの画像に賛して、「幻人心識、処々最親、自古靈妙、非吾非人」と書いた。この世にあって、そのときどき感じ考え行なうことの一々は、すべて幻であると言えるが、それがそのつど最も自分に近い。本来の自己と一つということでは、それは時空を絶して靈妙、そこには自他の区別もない。

峨山紹磧はさらに、遷化に際し、「皮肉合成、九十一年、夜半依旧、身横黄泉」という偈を遺した。皮肉骨髓から成る生身の人間として、この世で九十一年の歳月を過ごした。いま身は黄泉に横たわろうとしているが、それは夜な夜な眠りに就いたのと変わりはない。ほぼ、そんな意味である。

絶対の自性からは生も自らのもの、死も自らのものであり、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おいて全く「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。しかし同時にそのまま瞬間瞬間に脱体的である。ゆえに死の時も生の時と変わりはない。(84頁)

From the standpoint of absolute selfhood, life and death of themselves both belong to the self, each at its own time and each in its own Form. At each of their moments, life and death are

constituted completely within “time.” Inside and out, through and through, they are temporal. But at the same time moment to the next and in their very temporal mode of being, life and death are ecstatic. They are ecstatically. Viewed from the standpoint, there is no change in life at death. (p.75)

Was nun absolute Selbstheit betrifft, so gehört nicht nur das Leben, sondern auch der Tod zum Selbst. Sie beide sind Manifestationen der absoluten Selbstheit, von denen jede ein konkretes Ereignis dieser Selbstheit ist. Selbstständig entstehen Leben und Tod ständig und gar in der Zeit. Oder vielmehr : Sie sind wesenhaft durch und durch zeitlich. In dieser ihrer Zeitlichkeit aber sind Leben und Tod in jedem Augenblick ekstatisch in ihrer Seiendheit ; sie sind ekstatisch. Von der absoluten Selbstheit her gesehen gibt es keinen Unterschied zwischen dem Zeitpunkt der Geburt und dem Zeitpunkt des Todes, zwischen der Zeit des Lebens und der Zeit des Sterbens. (S.139)

本稿の初めに、『随想集 風のころろ』からドイツの詩人・メーリケの「風の歌」を引いた。そこでは、風の精と少年との対話というかたちで、どこから来てどこへ去るかわからない風の姿、それと同じように起こる心の動きが、言葉の響きもさわやかに歌われていた。

同じ緒言のなかに、もう一つ、西谷啓治先生の故郷・能登の少女の書いた詩が引用されている。「風のわすれ物」という題である。

今年もやっぱりわすれていった。
風のわすれ物。
緑の色を持って行って、
わすれていった。
もみじの葉には、赤の色、
いちょうの葉には、黄の色、
それぞれの色をわすれていった。

「絶対無」や「空」についての哲学的論議は、ともすれば、今この世界に生きて存在する一切衆生や草木国土の一々からは離れがちだが、メーリケや能登の少女の詩に見られるように、この世の具体的な事柄に身を添わせつつ、しかも「脱自性」（これも哲学的用語だが）を表現する詩もまた、一つの言葉であることが思われるのである。