

思索と言葉——西谷啓治の哲学（四）

佐々木 徹

Denken und Sprache —— Die Philosophie von Keiji Nishitani Nr. 4

Toru SASAKI

—

先にものべたように、西谷啓治の宗教哲学は、宗教の本来を、それがかつて「あったもの」から理解するだけでなく、そこからさらに「あるべきもの」の探求へと転じ、逆に「あるべきもの」の思量が、ひるがえって「あったもの」の解明にもつながる、そういう立場をとろうとするものであった。

そしてその方法は、「宗教とは何か」「宗教は何のためにあるか」といった対象的な問いを、そのような問いを発する「あなた自身は何のためにあるのか」というかたちで投げ返す。私の人生が何のためにあるのか、わずかばかりの時間をこの地上に生きることに意味はあるのか、と問われた私は、私自身の拠って立つところと直面せざるをえない。

そのような問いを出されなくとも、人間は時として己が生の意味を問うことがある。病いにかかり死と向かい合ったような場合、あるいは、いのちがけで愛していたものが失われた場合などである。それまで確かだと信じ、何の疑いももたなかった自己の足もとが崩れてゆく。

このように、人間は、自然界の他の草や木、動物とはちがって、自己の存在を理解し、問う存在である。その問いは結局、みずからの死に極まるから、それはこの世界の存立そのものと結びついている。自己の生は何のためにあるのか、そもそもこの世界は何のためか。与えられた人生のなかでの向上の努力も、生きているかぎりでの改善の意欲も、死と虚無という事実を前にして、すべては水泡に帰す。「過ぎ去った！ 馬鹿な文句だ。なぜ過ぎ去ったのだ。過ぎ去ったことと全くの無とは完全に同じことだ」とゲーテは、『ファウスト』のなかでメフィストフェレスに叫ばせている。

あらゆる宗教の出発点は、無常の自覚であると言っていいだろう。そしてまた、あらゆる宗教がさし示すのは、無常を克服した永遠の世界である。しかしそこで問われるべきは、その永遠がこの無常の世界とどのような関係にあるかということであろう。この世を離れ、死後に永

遠の世界に入るといった説明では、この世の無常を克服したことにはならない。この世と、この世以外の二つの世界がただ並列的に存在しているだけである。

死や虚無がいわれる場合、それがどのような次元でとらえられているかが問題である。古来、「死と太陽はみつめることができない」といわれるように、死は生の対極にあるから把握することは不可能だという見方もある。「死が訪れたとき、私はもはや存在しないのだから、死は私自身に関する事柄ではない」というエピクロスの言葉も、一面の真理を言い当てている。また、虚無に帰すといっても、この世にかつて存在したものは、何らかのかたちでこの世に存在しつづけるであろうから、本当の虚無は存在しないとも言えるだろう。

西谷啓治の『宗教とは何か』では、虚無は存在と一つに、有相と結びついた無相としてとらえられている。

虚無はすべて存在するものの本質に係わる問題である。存在するものがすべて、本質的に仮現の相をあらわしてくるということ、それが「無化」ということに外ならない。すべてのものは虚無に帰するとき跡形もない。古来無常ということが語られて来たが、すべてのものの跡形も止めぬ虚無が、初めからすべてのものの根底に横たわっている。それが無常ということである。（139 頁）

Nihilism is a question that touches the essential quality of all existing things. And "nihilification," then is nothing more than a display of the form of "illusory appearance" essential to all beings. When all things return to nihilism, they leave not a trace behind. From ancient times people have spoken of the impermanence of things. The nihilism that permits not a trace to the left behind lies at the base of all things from the very start: that is the meaning of impermanence. (p.122-123)

Das nihilum ist eine Frage, die das Wesen aller Seienden angeht. Daß alles Seiende wesenhaft im Modus des Scheins zutage kommt, bedeutet ja gerade seine "Nichtung". Alle Dinge werden zunichte, ohne eine Spur zu hinterlassen. Von alters her sprechen die Menschen von der Vergänglichkeit der Dinge. In der Tat liegt allen Dingen von Anbeginn ein nihilum zugrunde, das den »Dingen« noch nicht einmal gestattet, irgendwelche Spuren zu hinterlassen. Das eben bedeutet Vergänglichkeit. (S.205)

虚無は「初めからすべてのものの根底に横たわっている」ものである。それは、存在するものが崩壊して初めてあらわれるといったものではない。この世にありとあらゆるものは、かた

ちなきものまで含めて、すべては虚無と一つにあり、その意味で無常である。

しかしながら、この虚無は存在と一つにあるといわれながら、本質的に過渡的な性格を残している。虚無は意識の対象にはならないが、しかしそのような「もの」として表象されがちである。人間の感性や理性による通常の認識は超えているが、同時に存在の外にある「もの」として見られている。

この世の存在を超えたものとして、かつては神やアイデアといった超越的な存在が考えられた。しかし、近代以降は、自然科学の発達とともに、虚無は神の座にまで忍び入り、そのような超越的存在を認めない。そしてそれが人間の自主性・主体性の表明となった。ニヒリズムは、その虚無を自覚的に選び取った立場である。

しかし、先にものべたように、ニヒリズムはあくまでも虚無を一つの跳躍板のようなものと見なしている。それは本来、立場とならないもの（虚無）を立場（イズム）としている。

この意味でも、虚無は過渡的なもので、そこにとどまることは許されない。では、その虚無はいかにして克服されるか。それは、もともとそうであった「空」に目覚めることによってである。

そういう点が一層明瞭に現れているのは、仏教でいう「空」の立場である。「空」とはそこにおいて我々が具体的な人間として、すなわち人格のみならず身体をも含めた一個の人間として、如実に現成しているところであると同時に、我々を取り巻くあらゆる事物が如実に現成しているところでもある。かつて言ったように、大死一番乾坤新たなりということが同時に自己の生まれかわりを意味するような、そういうところとも言える。生まれかわりといっても、それは自己本来の面がそのまま現れてくるということである。自己が本来のありのままの自己に帰るということである。(102 頁)

In the Buddhist standpoint of sunyata ("emptiness"), this point comes to light still more clearly. Sunyata is the point at which we become manifest in our own suchness as concrete human beings, as individuals with both body and personality. And at the same time, it is the point at which everything around us becomes manifest in its own suchness. As noted before, it can also be spoken of as the point at which the words "In the Great Death heaven and earth become new" can simultaneously signify a rebirth of the self. Even though this be spoken of as a "re-birth," which is meant here is the appearance of the self in its original countenance. It is the return of the self to itself in its original mode of being. (p.90-91)

In dem buddhistischen Gedanken der sunyata, der Leere, treten derartige Bezüge noch deutli-

cher hervor. Sunyata ist der Ort, wo jeder von uns sich in seiner eigentlichen Realität, seiner Soheit, realisiert als der konkrete und ganze Mensch, der er ist, was nicht nur seine Persönlichkeit mit einschließt, sondern auch seinen Leib ; und ist zugleich der Ort, wo alle Dinge, die uns umgehen, sich in ihrer eigentlichen Realität und Soheit vergegenwärtigen. Wie schon erwähnt, kann man auch sagen, sunyata sei der Ort, wo das Wort : »Tritt der Große Tod ein, werden Himmel und Erde neu« zugleich auch die Auferweckung des eigenen Selbst bezeichnet. »Auferweckung« meint hier, daß das ursprüngliche Antlitz des eigenen Selbst als solches zum Vorschein kommt ; daß man zu seinem authentischen Selbst, so wie real ist, zurückkehrt. (S.162)

二

われわれの意識の場においては、あらゆる事物は、われわれの外にある客観的な存在としてあらわれる。それにたいして、われわれ自身は主観的な存在として認識の主体となるが、主観の外にある対象といえども、なお主体の表象という影をひいている。

そのような意識の場を破って、主体・客体の根底に虚無があらわれるとき、客体はもはや外的実在ではなくなり、したがって主体による表象のベールもはぎ取られている。虚無の場において初めて、主体は本来の主体となり、客体もまたよりリアルな実在となる。

「虚無の場」という言葉は抽象的だが、それは目前の一輪の花を例にとっても看取できる。その花がこの世に二度と再びあらわれることはない。その花がどこから来て、どこへ消えてゆくのか、われわれは知らない。一輪の花の背後にも、われわれの根底にも、絶対的な虚無がある。

虚無の場において初めて、主体・客体の対立が破られ、したがって意識の場における表象を脱することができるが、しかしそれは、どこから来てどこへ行くのかわからない「全き疑問符」と化す。しかも虚無は、あらゆる根底を消失したところであるから、虚無の中から転換の可能性が出てくることはありえない。「虚無の立場は必然的に転換の要請を告知するだけの立場である」(126 頁)

「空」は「虚無」と近い言葉である。「空しい」と言えば虚無的な実感の表現であり、「空っぽ」は「虚無」とほぼ同義である。「空」の英訳・emptiness や独訳・Leere も、もともと虚無に通じる意味合いをもっている。虚無の立場は、そこにとどまっていることを許さず、転換を要請するといっても、しかしそのままでは「空」の立場に転ずることはない。

虚無はあらゆる「存在」への絶対否定であり、従って存在と相対的である。虚無の本質は単に否定的な（消極的な）否定性にある。その立場は、存在に留まることも存在を離れ

ることも出来ないという自己矛盾を含み、それ自身引き裂かれた立場であり、そこに過渡的な本質もある。虚無の立場といっても、実は真の意味において立ち得る立場ではない。ただ「急に走り過ぎる」べきところであるにすぎない。そういう本質的な過渡性、否定的な否定性としては、それはあくまでもリアルであり現実的であるが、その立場そのものは本質的に実性なきものである。虚無の立場そのものが本質的に虚無なのである。(155頁)

Nihilism is an absolute negation aimed at all "existence," and thus is related to existence. The essence of nihilism consists in a purely negative (antipodal) negativity. Its standpoint contains the self-contradiction that it can neither abide in existence nor abide being away from it. It is a standpoint torn in two from within. Therein lie its transitional character. We call it the standpoint of nihilism, but in fact it is not a field one can stand on in the proper sense of the term. It is no more than a spot we have to "run quickly across." As essentially transitional and a negative negativity, it is radically real; but the standpoint itself is essentially hollow and void, a nihilism. The very standpoint of nihilism is itself essentially a nihilism, and only as such can it be the standpoint of nihilism. (p 137-138)

Nihilum ist die absolute Negation allen Seins, und gerade deshalb relativ zum Sein. Das Wesen des nihilum liegt in einer bloß verneinenden (negativen) Negativität. Dieser Standpunkt enthält den Selbstwiderspruch, daß er weder im Sein verweilen, noch vom Sein loskommen kann. Gerade darin, daß er in sich selbst gespalten ist, liegt sein Übergangscharakter.

Wir nennen ihn den Standpunkt des nihilum, tatsächlich aber ist er kein Punkt, auf dem wir wirklich stehen könnten. Er ist nichts weiter als die Stelle, wo wir nichts anderes tun können, als eilends über sie hinweglaufen.

Dieser »Seins« -Aspekt des beständigen Übergangs in seiner negativen Negativität ist durch und durch real und von radikaler Wirklichkeit, während der »Standpunkt« des nihilum als solcher an sich keine konkrete Wirklichkeit hat. Der Standpunkt des nihilum ist eigentlich nur als ein solcher möglich, der an sich selbst nichtig ist. (S.224-225)

仏教でいわれる「空」(sunyata)は、すべては因縁によって生じたものであるから、実体はないとする立場だが、「諸法皆空」は同時に「真空妙有」である。それはまた「色即是空、空即是色」とも言いあらわされる。しかし、これらの言葉も、単なる言葉だけでは意味がない。「大死一番乾坤新たなり」といわれるように、自己も世界も、根本から覆され、そして蘇る経

験がなければならないが、これは生やさしいことではない。古来、念仏三昧や只管打坐、具体的な修行が求められたゆえんである。

論文「行ということ」（1960年）では、人間形成の道から「行」という契機が脱落したことが、近代という時代の特徴としてあげられている。あるもの・あることを究明しようとする働きが、その人自身の自己究明と結びついていて、そういう次元が閉ざされたという意味である。近代以降、対象の知はそのことだけで完結し、それが同時に「自己を知る」ということにはならない。科学的な知は、いくら先端的なものであっても、科学者自身が自己を知ることとは無縁である。科学は技術として応用され、技術はその理論を知ることなしに操作できるから、なおさらその人自身からは遠ざかる。

かつての職人には、技術の修得が、同時に人間形成でもあるような道がひらけていた。それは知と行が切り離されず、身心的な修練と結びついていてからであろう。本来の「行」はつねに、身心一如の場で求められる。身心一如の徹底が、「法」そのものの現成である。今ここにある身心を離れて、法（真理）はない。

パスカルは人間をか弱い葦にたとえた。人間の行ないもまた、無限の宇宙のなかでは、葦のそよぎにも似た小さな事柄である。しかし、そういう行ないのうちに、天地をもってしても包むことのできない「法門」が開かれている。そのような真理に従って行くということが行道である。行は道を行くことであり、道を行くこと自身が道である。親鸞の「称名念仏」にしても、道元の「只管打坐」にしても、行為そのものは一人一時の小さなことである。しかし、念仏を称え、ひたすら坐するという、その人の行為を通して法（真理）が今ここに現成する。時を離れた永遠の真理は、観念のなかで考えられた、抽象的なものにすぎない。真理は今ここにある身心の「行」によって初めてあらわれる。

宗教といわれるものはすべて、今ここという限定された事実から離れず、むしろ時と一つに存在の無常を知るところから発する。しかしながら、宗教もまた一つの「理」として、宗教学として、抽象化され、現実の自己から遊離しがちである。したがって、宗教はたえず「行」というかたちで、身心による直証に立ち帰ることが求められる。しかも、その帰る場は、特別な悟りの境地ではなく、日常茶飯、喜怒哀楽にみちた現世でなければならない。

そのような日常の実感、人生の哀歓を汲み上げ、それに寄り添うのは、理論的な学問ではなく、むしろ文学という表現形式であろう。

ドストエフスキーの『カラマゾフの兄弟』（1880年）は、キリスト教を背景として書かれた最高の文学だと言えるだろう。作者の死によって未完に終わったこの作品は、三人の兄弟を主人公にした既刊の前半部だけでも、1969年、河出書房新社刊行の全集で上下二巻、二段組の総頁数は913頁にのぼる。この小説の特徴は、短期間のうちにうねるように展開する人間の

愛憎劇とともに、随所に夜空の星のようにエピソードが挟まれていることである。

たとえば、ゾシマ長老の僧院を訪れた百姓たちが、それぞれの悩みや悲しみを訴える場面がある。そのなかの一人は、すでに三人の子供を亡くし、今また末っ子を三歳になる前に亡くし、悲嘆に暮れている。その子の小さなシャツを見ても、靴を見ても、涙の乾くときがない。

「お前はばかなやつじゃ、何を泣くことがあるか、うちの子もきっと神様のところで、天使たちと一緒に賛美歌を歌うておるに相違ない」という夫の慰めに、「それはわかっている。神様のところ以外にあの子がいるはずがない」と妻はこたえて、「でも、今ここに、私らのそばに一緒にはおらん、前のように、ここには坐ってはおらんではないか」と言い、「たった一ぺんでいいから、もう一度、あの子に会いたい」とゾシマ長老に訴える。「そばへ寄って声をかけなくてもかまわない。以前のように、外で遊び疲れて帰ってきて、あのかわいい声で『母ちゃん、どこ？』と呼ぶところを、どこか隅のほうに隠れていて、せめてちらりと見たり聞いたりしたい。あの小さな足で、ことこと歩くのを聞きたい。でも、もうあの子はいない、あの子の声を聞くことはできない」

この母親の嘆きに、ゾシマ長老は「ああ、慰められぬがいい、慰められることはいらぬ」と答える。「慰められずに泣くがいい。ただな、泣くたびに怠りなく、お前の子供は神様の天使の一人となって、天国からお前を見下ろしながら、お前の涙を見て喜んで、それをば神様に指さしておるということを、忘れぬように思い出すのじゃよ。お前の母親としての大きな嘆きはまだまだつづくが、しまいにはそれが静かな喜びとなって、その苦い涙も静かな感動の涙、罪障をはらい清める涙となるだろう」

長編小説『カラマーズフの兄弟』の初めのほうで、このような愛らしい子供の姿を生き生きと描き、また、その子を亡くした母親の癒されない悲しみを綴った作者なればこそ、そのあと、ゾシマ長老の兄・マルケールの十七歳の死、その倅をもつアリョーシャと少年たちとの交流、そしてけなげなイリューシャの幼い死を描くことができたのである。

全編を通して、子供たちのモチーフ、その歓びと哀しみの旋律はつねに響いており、「虐げられた無垢の子供の涙」は、イヴァン・カラマーズフの無神論の要めとなっている。わが国で毎日のように伝えられる幼児虐待や幼い子供の死は、イヴァンの思想の惨憺たる実証であるとも言える。ドストエフスキーの作品は、キリスト教を背景としながらも、すでにその足音が聞こえつつあったニヒリズムの問題と直面し、人間の心を善と悪、霊と肉、愛と憎しみの修羅場として展開している。

これにたいし、西谷啓治による寒山詩の解明（『世界古典文学全集』36 B、筑摩書房、1974年）は、「一人の仏教的な求道者の魂の遍歴を跡付ける試み」であるから、その目的は明瞭である。寒山詩の意味は求道にあり、詩作そのものが目的ではない。「彼の詩はその求道の過程に開かれた彼自身の心境の表現である。」

寒山は、仏教者としての修行を重ねながらも、いわゆる説教臭い表現を避けた。自然の風光を詠んだ詩が、そのまま寒山の境地をあらわす。それは仏教の、とくに禅の立場の根本的な特徴である「仏向上」と結びついている。深山幽谷に坐しながら、悟りに住することを嫌い、人と自然への生きた通路を失わなかった。寒山詩のなかでも絶唱とされる一つに、こんな詩がある。

閑自訪高僧	閑自に高僧を訪う
烟山万万層	烟山万万層
師親指帰路	師親しく帰路を指せば
月挂一輪燈	月は一輪の燈を挂ぐ

「夕靄がかかった山々のシルエットが幾重ともなく層をなしている。冬の厳しい寒さ、夏の酷い暑さ、春の浮き立つような気分、秋の淋しい気持、そういう季節感すらすっかり脱け落ちて、ただ平淡な、それでいて底知れず深い静寂に包まれた境界である。人気を遠く離れた山中に高僧を訪い、日が暮れかかって来たのでその高僧が帰路を指し示してくれる。その手の指まで見える感じである。夕空にかかった淡い月の光が、帰り道を照らしてくれるであろう。この高僧や月を語るところから、ほのかな暖かさがそれとなく伝わってくる。深い閑かさがそれによってどこか和やかなものとなり、一層幽寂なものとなる。師が帰路を指すとか月が一輪の燈を挂ぐとか、その他この詩全体に禅的な意味を附会しようとすれば可能であろうが、それはすべて附会になる。それほどこの詩は禅臭を脱して自然である。」

この見事な解明に、付け加えるべき言葉はない。

深山幽谷に住む寒山はまた、俗世間の喜怒哀楽と無縁になったわけではない。ひたすら寒山に坐すこと三十年、あるとき旧友を訪ね、そのほとんどが黄泉に入ったのを知り、思わず涙を流している。「その山中幽居も、人生の深い喜怒哀楽を伴とすることなしには、あるいはその深まりを伴うことなしには、行なわれ得なかったであろう。しかし一体、そういうことがなくて本当の禅が成るものであろうか。」

三

西谷啓治の宗教哲学は、かつてあった宗教を現代に新たに蘇らせることを目的とする。しかもそれは、ソクラテス・プラトンに始まる西洋哲学、トマス・アクィナスやアウグスティヌスのキリスト教神学、デカルトを嚆矢とする近世哲学、さらにはドイツ観念論の大きな潮流との対話・対決のもとに展開されている。そして、自然科学の発達にともない、根本的な転換がな

された自然観・世界観の本質をニヒリズムとしてとらえ、ニヒリズムを回避することなく、それを見極め、徹底し、踏破するかたちで、その克服を求めた。

最終的にはそれは、「空の立場」として表明され、言葉の多くを仏教、とくに禅の伝燈から借りているが、かならずしも現実の仏教、特定の宗派に依っているわけではない。かつてわが国で、キリスト教の「土着化」が提唱されたことがあったが、仏教についてはむしろ「非土着化」が必要だと主張されているように、実際の仏教界の現状が、そのまま是とされているのでは毛頭ない。

しかしそれにしても、「空の立場」はやはり仏教の真髄である。他の宗教ではなく、仏教の立場をとる最大の理由は、自然科学という時代の問題との対決からである。自然科学は、かつて宗教ないし神話の領域にあったものを白日のもとに曝し、神秘というものを原理的に否定した。成り立ちの根本を神話に依存していた既成宗教は、瓦解寸前となった。そのような科学の脅威にたいしても、仏教は本質的に揺らがない。「空」の立場は、科学が内包している「虚無」の徹底の上に成り立つからである。

先にものべたように、キリスト教、とくに旧約聖書は、「神の創造」を説く。この世は神の手によって無から創造されたと言う。西谷哲学は、その表明を「神の絶対的超越性の表白」と受け取る。神がこの世界を創造したということは、この世のどこを捜しても、神とは出会わないということである。神と万物との間には「絶対的な壁」がある。そのような万物のなかの一つである人間は、この世のどこを向いても、みずからの内をのぞいても、つねに決断を迫られる。すべては虚無か、神による創造か。

キリスト教はまた、神の子・イエスによる救いを説く。神はひとり子をこの世につかわし、十字架上の死と復活を通して、人間への愛を具体的に示したとされる。救いは、この世にあって悩み苦しむ者へと差しのべられるものであるから、当然、人間的な情感に寄り添うものでなければならぬが、アダムに始まり、キリストの受肉を経て、最後の審判に終わるという救済史は、近代の科学的精神とは相いれない。なぜ、キリスト教では、歴史に始めと終わりが考えられるのか。

それは、神を「人格的な存在者」としているからである。歴史を超えて、歴史を支配する神が前提とされている。それは、神が意志をもつ自己、自己中心的な存在であるということにはかならない。歴史にたいして意志的に決断をくだす神は、そのような神として人間が表象するかぎりであり、いまだ神自身にとっての神ではない。神は、エックハルトの言った「神性の無」において、初めて神である。神の本質は「絶対無」である。

世界の四大聖人といわれるシッダルタ、ソクラテス、孔子、そしてイエスを比較した論考がある（『人類の知的遺産』3、月報、講談社、1979年）。

論文はまず、人間という存在を「存在自身がそれ自身の内へ屈折したともいうべき存在」すなわち「自覚体」としてとらえる。そしてその自覚、目覚めは、人類の歴史全体を貫通して展開していると考ええる。

その目覚めが最も際立って起こったのが、いわゆる軸の時代、四大聖人の出た紀元前五世紀から 500 年くらいの時代である。その特徴は、目覚めが「聖なるもの」という超越的な次元で起こり、宗教的な性格を帯びていたことである。なかでも、シッダルタは「等正覚（正しく完全な悟り）を涅槃寂滅のうちに自内証して覚者（仏、如来）となった」のである。

シッダルタ以外では、目覚めはいわば「覆面をした形で」あらわれたといわれている。すなわち、デルフォイの神話という胞胎から生まれたソクラテスとその弟子・プラトンの思想には、飛躍的な目覚めと宗教的な気象が漂っているが、その目覚めは、哲学的思惟の方向へと展開され、西洋哲学の祖となった。イエスの場合は、神と人間との関係を、父と子、人格的なものとしてとらえたところに新しい飛躍があり、そこから信仰や希望、愛も生まれたが、同時に超越的な神とキリストとの関係、教会の組織化、信条と神学など、固定された体制としての宗教へと傾いた。孔子においても、天命にもとづく「仁」が説かれたところには、新しい目覚めの生起が見られたが、やがて「義」や「礼」に代表される社会倫理と癒着するようになった。

ところが、シッダルタにあらわれた「等正覚」においては、目覚めは端的に「純粋な開眼」であった。そこでは、「人間に本有的な自性ともいうべき自覚の飛躍的、自己超越的な覚証」が、何の覆いもなしに「正覚」としてあらわれた。倫理との混交や哲学への傾斜、また宗教的な構造も含まない。「仏教の全歴史はその基本において、常にその正覚からの、かつ正覚への道を失わなかった。」

もちろん、歴史の具体的な展開のうちには、仏教にもさまざまな問題が生じたことも事実だが、かつての倫理や哲学、宗教がその力を失い、基本的な人生観や世界観が揺らいでいる今日、仏教は「従来の倫理や哲学や宗教をして新しい開眼を得せしめるための力添えとなり、同時に自分でも自分の眼をこすって、活眼をもって自分を見直す」ことが要請されると結んでいる。

すべてこの世の存在は、時を経るにつれて、最初期の純粋さは失われる。それは、宗教のような、超越とのかかわりを生命とする場合であっても同じであろう。イエスの言葉や行動の単純素朴は、聖書の神学的研究によって、複雑難解なものとなった。教会や宗派を実際に運営してゆく上では、たがいの対立や衝突が生まれ、また世俗との葛藤や妥協も避けられなかったであろう。

仏教の場合も事情は同じで、「等正覚」がそのままの姿で受け継がれることは難しく、時代の衣をまとい、また、世俗の風習のなかに埋没したこともあるだろう。ただ、西洋に発した

「目覚め」との根本的なちがいは、それが「無我の目覚め」であるという点にある。近代にいたるまでの人間の歴史は、西洋の伝統にもとづく「自我の目覚め」であったと言える。仏教はそれにたいし、「諸法無我」を説き、「自性即無自性」を「等正覚」とした。

たとえば、1789年に起こったフランス革命は、それまでの教会や王侯貴族の絶対的なくびきを脱して、市民一人一人の権利を主張する新しい目覚めであったが、そこで主張された「自由、平等、博愛」は、あくまでも人間の自我の自覚にもとづいていた。人間は一人一人の個において自由であり、平等である。それは、この世のいかなる権威や身分、制度にも縛られない。自由と平等だけでは、一人一人ばらばらになるところを博愛（または友愛）の精神が人と人をつなぐ紐帯とされた。これらのモットーを支えているのは、個という人間の自覚であり、むしろその自覚を促進することに重きが置かれた。しかしそれでは、自由も平等も不徹底であるというのが、仏教の「空の立場」である。

真の平等は単に人権や所有の平等ということではない。かかる平等は、欲求や権利の主体としての人間に係わるものであり、やはり人間自身の自己中心的な有り方に基いている。すなわち、根本において自愛の原理を脱していない。そしてそこに恒に不和と闘争の根を潜めている。しかるに真の平等は、自他が互いに絶対的な主と従との位置に同時に立ち合うという如き、いわば相互間における絶対的な不平等の交換による平等であり、愛における平等である。それは空の場においてのみ可能になる。

（『現代宗教講座』6、初出「空の立場」268頁、1955年。ただし、この論文のうち、引用箇所を含む第七節は、単行本『宗教とは何か』の刊行の際に省略された。したがって、英訳・独訳はない）

ここでは「自他が互いに絶対的な主と従との位置に同時に立ち合う」といわれ、「絶対的な不平等の交換による平等」であるといわれ、要するにそれは「愛における平等」であると結ばれている。

私と汝、二人の人間が相対するのが、この世の現実である（汝が複数いるとしても、結局は同じことである）。この人間関係という問題が、一見、何の関係もないと思われる二人の禅僧の問答を通して解明されている（『仏教文学集』筑摩書房、1961年）。

仰山、三聖に問う、
「汝、名は何ぞ」
聖いわく「慧寂」
山いわく「慧寂はこれ我れ」

聖いわく「わが名は慧然」

仰山、呵々大笑す。

仰山は三聖に「あなたの名前は何ですか」と尋ねた。（仰山はもちろん三聖の名前は知っている。）すると、相手は「慧寂」と、仰山の名前で答えた。「慧寂というのは自分の名前だ」と仰山が応じると、三聖は「私の名は慧然であった」と、本来の自分の名前を言い、それにたいして仰山は大声で笑ったというのである。

この単純な二人の問答から、次のような論が展開される。

二人の人間がともに存在する場合、二つの事実が「徹底的に、妥協なしに」認められなければならない。一つは、私も汝も自己（主体）としてそれぞれ絶対的だということ、もう一つは、私も汝も絶対的に相対的であるということである。絶対的なものが二つ（あるいはそれ以上）存在するということは、矛盾であり背理である。しかし、そのような不可能事が実際に成り立っているのが、この世の日常である。もちろん、そこにはいろんな種類の軋轢や葛藤が生じ、絶対が他の絶対を殲滅するようなことも起こりうる。人類数千年の歴史は、衝突と闘争の歴史だという見方も可能であろう。

しかし、そのような中から、ともかくも全滅を免れるべく、さまざまな努力をしてきたというのも、また人類の歴史の実相である。たとえば、「法」と呼ばれるものによって、絶対と絶対とが調停されてきた。二つの主体の上に、普遍的な法が想定され、それによって個と個の関係が保持された。すなわち、宗教的な次元では神の「律法」が、倫理の段階においては「道徳律」が、近代国家にあっては「法律」が、個の上に普遍性の場を開き、個と個の関係を保証したのである。

しかし、それでは「不徹底である」といわれる。個は代替不可能な主体であり、その意味で「自由」である。その個が普遍的な「法」に従うかぎり、それは「平等」でなければならず、代替可能である。これでは、自由も平等も曖昧になる。普遍的なものとの関係において個と個が結びつくのであれば、その個は相対化され、絶対ではない。また一方、普遍的なものに従属するといっても、個はその自由をすべて譲り渡すわけではない。「法」を破る自由は残されている。普遍的なものとの関係における平等は、一面的なものにとどまる。そういうかたちでは、自由も平等も、つまり絶対も相対も、ともに不徹底である。

では、どうすれば個の自由と平等が徹底されるのであろうか。個と個をつなぐ普遍的なものでは、それは不可能であるから、個と個は、何の媒介もなしに、それ自身として出会わなければならない。そのためには、個ないし主体そのものについての把握が根本的に転換することが求められる。すなわち、実体としての個ではなく、いわば「空」の場における個である。個と個が「絶対的に相対的」であるような場は、そのようにして開かれる以外にありえない。

その消息が、具体的な人と人との出会いとなった証左が、先に挙げた仰山と三聖、二人の禅僧の問答である。仰山と三聖がただ名のりあっているかに見える話だが、それは禅の出来事、己事究明の姿である。

先にものべたとおり、仰山の問いは単なる質問ではない。「汝、名は何ぞ」は、三聖が三聖自身のところ、他の誰にも譲れない唯一絶対のところを尋ねたのである。その場合、尋ねる仰山自身も、みずからの絶対性において尋ねている。その絶対性は、三聖が三聖で「ある」ということの自然であり、仰山が仰山で「ある」ことに必然的である。それを聞いて、三聖は「慧寂」と、相手の名前で答えた。これは、相手の名を名のることによって、三聖が仰山自身をすっかり自己のなかに収め切ったとも言えるし、同時に、三聖は自己のすべてを仰山のなかに預け入れたとも言える。前の場合、自己は絶対に他に譲らないその唯一性において表明されているのに対し、後の場合では、自己は全面的に他に没する無我としてあらわれている。しかもこの両面が「慧寂」という一つの言葉で言いあらわされている。それにたいして、仰山は「慧寂はこれ我れ」と答え、さらに三聖がそれ受けて、「わが名は慧然」と応じる。つまり、それぞれが各自のところ、その本分に帰ったのである。「呵々大笑」は、そのように融通無碍、自在な者同士の出会いにして初めて可能な笑いであろう。

四

「空の立場」は、論理としては、いわゆる即非の論理としてあらわされる。先にものべたように、「火は火を焼かない」「水は水を濡らさない」といったように、それぞれそのもの自身のもと、自己否定的な言葉によってとらえられる。火が燃えていると認識するのは、対象として見た場合である。火はみずからを焼き尽くさない。そのことによって、火の燃焼が成り立っている。「火は火を焼かない」は、「火である」（本質存在）と「火がある」（現実存在）を一つに言いとめた言葉である。言いかえれば、自性すなわち無自性ということである。同じ意味で、「自己は自己ではない、ゆえに自己である」とも言えるであろう。

自己は、空の立場においては、いわゆる自我あるいは主体としての「自己」の如くに自己中心的事であることは出来ない。むしろその自己中心性の絶対的否定にこそ空の場が開けるのである。自己はそこでは、あらゆる他のもののもとにある。自己はその限り自己ではない。自己は自己中心的な小さな円ではなくして、空とともに無際涯なるもの、いわばいかなる周辺をももたないものであり、それが根源的な自覚である。しかも自己は空と一つなる有として、一つの絶対的中心であって、その限りではすべてのものは自己のもとにある。(178 頁)

It is impossible for the self on the field of sunyata to be self-centered like the “self” seen as ego or subject. Rather, the absolute negation of that very self-centeredness enables the field of sunyata to open up in the first place.

To the extent that the being of the self is present in the home-ground of all other things, the self is not the self. The self is not small self-centered circle. Together with emptiness it is free of all outer limits. It is, so to speak, something with no circumference whatsoever. This is elemental self-awareness.

As a being in unison with emptiness, then, the self is one absolute center, and, to that extent, all things in the home-ground of the self. (p.158)

Daher ist es unserem Selbst auf diesem Feld unmöglich, selbst-zentriert zu sein wie das “Selbst” als ego oder Subjekt. Das Feld der Leere erschließt sich überhaupt erst in der absoluten Negation dieser Selbst-Zentriertheit.

Dort ist das Sein des Selbst allerdings im ursprünglichen Grund aller anderen Dinge. Insofern ist das Selbst nicht das Selbst. Das eigentliche Selbst ist nicht ein selbstzentriert enger Kreis; es »ist«, ineins mit der Leere, grenzenlos wie sie und sozusagen ohne jeglichen, wie auch immer beschaffenen Umkreis. Das ist gerade das eigentliche Selbst in seiner ursprünglichen Selbst-Gewahrnis.

Als das »Sein ineins mit der Leere« ist unser Selbst jedoch ein absolutes Zentrum, und insofern sind alle Dinge im ureigenen Grund des Selbst. (S.251–252)

ところで、われわれの日常生活の多くは、これまで述べてきた「空」を意識して営まれているわけではない。仰山と三聖のような、融通無碍の出会いが極めて稀れであろう。われわれの日々の暮らしは、いろんな雑事に追われ、また、喜怒哀楽の色に染められている。そして、ほとんどの人間は、あわただしい日常の繰り返しのうちに、その生を了える。もちろん、人生の折節、己が来し方を振り返って、感慨にふけることはあるだろうが、それもまた、次から次へと訪れる雑務のなかに紛れ込むのが常である。人間だけが他の動植物とはちがって、自己自身へと屈折し、自己理解をとまなう存在である、と先にのべられたが、たいていの場合、それは深く追究されることもなく、忘れ去られてしまう。

自己自身への問いが痛切になるのは、みずから不治の病いに倒れたとき、または、本当に愛していた人が亡くなったときなどであろう。いずれの場合も、自己の存在は危機に瀕する。自己を支えていたものの喪失は、自己そのものの崩壊につながる。他者の死によって自己は自己でなくなるのか、自己の死とともに世界は虚無に帰するのか。

愛するものが死んだ時には、
自殺しなけあなりません。

愛するものが死んだ時には、
それより他に、方法がない。

中原中也「春日狂想」

いのちがけで愛していた者を亡くすということは、自己自身の喪失にほかならず、それは同時に世界の崩壊でもある。世界は愛する相手一人に等しく、その相手によって自己の生が支えられていたのだから。中原中也の詩では、愛する者を亡くした時には、自殺するより他に方法がない、といわれている。というより自己は、愛する者の死とともに、すでに死んでいたのではなかったか。その後の人生には、生きているという実感がない。この世にあって、自分以外の者にいのちを預ける生き方は、いつかその対象の死とともに、終焉を迎える。これは、時のなかに生きる者の宿命である。いのちを預けたつもりでいたのに、どちらか一方が心変わりした場合も同じで、理由は、ともに時のなかに生きていたからである。存在から虚無へ、虚無から空へと展開されてきたこれまでの所論は、言いかえれば、時とともにあるこの世の問題にはかならない。

時のなかで、時とともに生きる者の実感する「時」は、直線で表わされるものであろう。人生は「生死」であり、生誕と死去を結ぶ一本の線でイメージされる。われわれはまた、すべては時の中から生まれ、そのつど新しく、そして時の中へたえず消えてゆくということを経験する。「時」は、生誕と死去を結ぶ一本の線で示されるだけでなく、時から生まれ時へと消える一片の花びら、あるいは一枚の木の葉にもたとえられる。しかもそれは、静止したものではなく、「裏を見せ表を見せて散るもみぢ」（良寛）である。

生誕と死去によって限られたわれわれの自己は、その底に無限の深みをもっている。われわれは、自分がどこから来てどこへ行くのか知らない。親の親の親へ、また子の子の子へと、その「もと」と「さき」を尋ねていっても、尽きることがないであろう。その意味では、自己という存在には始めも終わりもない。そのような無限の「時」の上に、われわれは現に今、生きている。逆に言えば、現に今、生きているわれわれの存在を通して、始めも終わりもない時間が自覚されるのである。

以上のことは、われわれの「生死」の身が単に時のなかにあるのではないことを告げている。われわれは、生誕と死去の間の有限な存在であり、その限り時のなかにおいて、そのつどの「今」を生きるしかないが、その「今」の底には無始無終の時がひらかれている。その一瞬一瞬の「今」において、時は不断に無から始まり、無へと終わっている。その瞬間、われわれ

は時のなかにあるのではなく、時を生きている。時を生きるということは、そのつど時を時たらしめ、時と一つに生きているということである。「生死」のうちにありながら、「生死」をたえず生死しているのである。

西谷啓治は、哲学的な著作・論文のほかに、数多くの随想、エッセイを遺している。

「一つの弁明」（1981年）と題する文章がある。旧友・唐木順三の追悼文である。唐木順三は1904年（明治37）、長野県上伊那郡宮田村の生まれ、西谷啓治より四歳年下である。二人の親交は京大時代に始まり、ほぼ同じ時代を生きた。高等学校時代に人生や社会の問題に悩み、ドストエフスキーやニーチェ、宗教書を読んだこと、西田幾多郎の『思索と体験』に深い感銘を受け、哲学への道を選んだことも共通している。唐木順三はやがて文学の方へと舵をとるが、それでも二人の視野には、漱石に始まり芭蕉を経て道元に窮まる道すじが鮮明に望まれている。

唐木順三は、1980年（昭和55）5月、76歳の齢で世を去った。葬儀は、神奈川県大和市南林間の自宅で執り行なわれ、葬儀委員長を西谷啓治がつとめた。

「一つの弁明」は、依頼された追悼文が書けないという弁明である。

唐木順三が亡くなったあと、いろんなところから追悼文や追憶記を求められたが、そのつど辞退してきた。書こうと思っても、気持が言葉にならないのである。今度の信濃教育会からの依頼については、故人との長く密接な関係、西田幾多郎門下の人々との関係からも、とうてい断われない事情にあったが、やはり筆をとる気にはなれない。『信濃教育』編集部との押し問答の末、その熱意に負け、「半ば捨て鉢になって」承諾したのである。そこでやむをえず、追悼文や追憶記などが書けない今の気持を自分なりにはっきりさせることを試み、それで責めを塞ぎたい。

このような前書きのあと、言葉では言い表わせないにしても、画像によってなら表現できるかもしれないとのべ、一つの風景を描いている。それは、夕陽の下、果てしない無人の砂漠をひとり遠ざかり行く後ろ姿である。私は、その後ろ姿が決して振り向くことはないと知りながら、それを見送っている。私自身はその画面のなかにいるわけではないが、そこに佇んでいるという気持は、その画面と切り離せない。「次第に遠ざかるとはいえ、その後ろ姿がなお見えている時に、悼みの言葉を語るとか追憶の文を綴るとかいうことは、なし難い。その人は、たとえ既にこの世から亡くなったとはいえ、この世に生きている自分にとっては、なお現にそこに、幽明の境目に、居るからである。」

しかしまた一方では、それとまったく別の経験もした。「葬儀の前日、唐木邸に着いて横の木戸から庭地に入った時、唐木君が植え込みの間から『ヨウ』と言って出て来そうな感じがした。死を知らされても、それが実感になっていなかったのであろう。或いはむしろ、死を知る

ことによって生の感じがかえって強まったのであろう。」

「幽明、境を異にす」といわれる。しかし、ただそれだけではないという気持は、去り行く後ろ姿と、同時に身近にいるような気配とを、こもこも現出させる。今もその姿が見えるのだが、しかし相手は永久に振り返らない。振り返ろうにも振り返ることのできないところにいる。自分はただその後ろ姿を見送るしか仕方がない。かと思えば、そよぐ草木の向こうにその人がいるような気がする。それは手をのばせば届きそうなほど身近である。けれども、どんなにその気配が近くとも、その人が生きて姿をあらわすことは永久にない。親しい人を亡くした者のいなく、これが実感であらう。同じ家に住む者であれば、身の周りのごくありふれた品物の一つ一つにも、故人の匂いや息づかいを感じるであらう。

死というものの現実とは、昨日まで生きて動いていた者が突然息をとめ、やがて屍と化すことである。今日では、それ以後の姿は葬送の儀式の向こうに隠れて、見ることはできない。火葬に付され、わずかばかりの遺骨となった死者は、この世にある別のものとさえ思われる。死者はむしろ、遺された日常の品々に、思い出す言葉の端々に、息づいている。それは残された者の深い悲しみと一つである。別れた人や、遠く離れて暮らす者について、もう二度と会うことはないだろうと思うことはある。しかしそれは、死者との別れとは決定的に異なる。死者には、人生がないのである。その死者を悼むとは、死者がこの世に遺していった歳月をいつくしみ、生きている者の悲しみを悲しむ以外にないであらう。