

思索と言葉——西谷啓治の哲学（一）

佐々木 徹

Denken und Sprache——Die Philosophie von Keiji Nishitani Nr. 1

Toru SASAKI

はじめに

西谷啓治は、一九〇〇年（明治33）二月二十七日、石川県鳳至郡宇出津に、西谷米次郎・かよの一子として生まれた。宇出津小学校一年のとき、一家は東京に移住、神田の猿楽小学校に入る。さらに引越しのため、市ヶ谷小学校（のちに合併して牛込小学校）に転校、そして一九一二年（明治45）、早稲田中学に進学する。早稲田中学では、つねに成績優秀、卒業時には大隅重信総長から優等賞をもらった。

中学三年のとき、父が亡くなった。肺結核だった。さらに中学卒業のときに、みずからも同じ肺結核を病んでいたがことわかり、大きな衝撃を受ける。第一高等学校への進学をあきらめ、北海道函館で療養生活を送った。さいわい一年後には回復し、一高への進学を果たし、自由な寮生活を満喫することになるが、身近な肉親を亡くし、病いと直面した日々の記憶は、その後の人生に深い影響を与えたことであろう。

大学進学に際しては、同期の者の多くが進む東京帝国大学ではなく、京都帝国大学文学部の哲学科に決めた。この決断を促した一つの要因は、たまたま神田の本屋でみつけた西田幾多郎の著書『思索と体験』だったが、それを通して、みずから経験した生と死の問題が、もっとも根源的なものとして自覚されたのである。

当時の京都大学哲学科の教授陣は、純哲・西田幾多郎、西洋哲学史・朝永三十郎、印度哲学・松本文三郎、支那哲学・高瀬武次郎、宗教学・波多野精一で、田辺元は助教授であった。卒業論文は、シェリングとベルグソンをテーマとした。

大学卒業後は、平安中学で一カ月、代用教員をつとめたあと、京都高等工芸学校（現在の京都工芸繊維大学）の講師、第三高等学校の講師を歴任、同時に京都帝国大学でも非常勤講師をつとめ、一九三五年（昭和10）四月、京都帝国大学文学部助教授となった。三十五歳の年である。

一九三七年（昭和 12）には、文部省在外研究員として、ドイツ・フライブルクに留学、ハイデッガーに師事した。留学先で執筆した論文「ニイチェのツァラツストラとマイスター・エックハルト」は、のちに最初の著書『根源的主体性の哲学』に収録され、西谷啓治の哲学的方向を決定づけるものとなった。

留学より帰国後、一九四三年（昭和 18）には文学部教授となったが、終戦後の占領政策の一環として、GHQ より教職追放の身となった。これは、座談会「近代の超克」や「世界史的立場と日本」などでの発言が、大東亜戦争の思想的裏付けとなったという解釈による。同じ座談会のメンバーには、高坂正顕、高山岩男、鈴木成高らがいた。

一九五二年（昭和 27）、京都大学文学部に復帰、それまでに『ニヒリズム』が出版されているが、これは当時の弘文堂編集部が口述筆記したものである。主著『宗教とは何か』も、創文社編集部による『現代宗教講座』の筆録がもととなっている。

一九六三年（昭和 38）、京都大学定年退官後は、大谷大学教授をつとめると同時に、国際日本研究所の所長となり、東西文化、仏教とキリスト教の出会いに貢献した。また、諸外国での国際会議や講義にも参加、一九七二年（昭和 47）には、西ドイツのゲーテ協会よりゲーテメダルを受け、一九八二年（昭和 57）には文化功労者として顕彰された。また、一九八四年（昭和 59）には、仏教伝道功労賞を受けている。

一九九〇年（平成 2）十一月二十四日、京都市左京区吉田の自宅で、九十年の齢を静かに閉じた。戒名は、西来院空谷溪聲居士、墓碑は京都市上京区今出川の相国寺境内にある。長年の思索の跡は、創文社『西谷啓治著作集』全二十六巻に収められている。

本論考の目的は、西谷哲学の精髓とも言うべき『宗教とは何か』を、原著とともに英訳（Religion and Nothingness, University of California Press, 1982）、独訳（Was ist Religion?, Insel Verlag, 1982）をあわせて比較検証することにある。

なお『宗教とは何か』の翻訳は、英語版、ドイツ語版のほかに、現在、スペイン語版（La religion y la nada, Ediciones Siruela, 1999）イタリア語版（La religione e il nulla, Città Nuova Editrice, 2004）ルーマニア語版（Religia și Nimicul, Editura YES, 2004）が出版されている。

—

『宗教とは何か』は一九六一年（昭和 36）の出版であるが、先にものべたように、その多くは、まず創文社の『現代宗教講座』に掲載された。それぞれの章の初出は、以下のとおりである。

- 一 宗教とは何か 一九五四年（昭和 29）
- 二 宗教における人格性と非人格性 一九五四年（昭和 29）

三 虚無と空	一九五五年（昭和 30）
四 空の立場	一九五五年（昭和 30）
五 空と時	一九六一年（昭和 36）書き下ろし
六 空と歴史	一九六一年（昭和 36）書き下ろし

最後の二章は、単行本として出版の際に書き足されたものである。こうして見ると、五十代後半から六十代にかけての思索の結晶であることがわかる。

単行本には、緒言が付されている。

もともとは『現代宗教講座』の第一巻に「宗教とは何か」という題で求められた原稿であるが、書いてみると、それだけでは十分意を尽くせなかったので、題を変えてもう一篇書き、それでもまだ収まりがつかないために、さらに書き継ぎ、ついに四篇になって一応打ち切った。しかしまだ残されている問題については、今回の出版に際して、新たに書き加えた。したがって、本書は「初めから計画的に書かれた場合のような組織的な連関をもっていない」が、もちろん「全体を一貫した或る思想的統一はある筈である」とのべられている。（なお、原著は正字・旧仮名遣いであるが、本論考の引用では略字・現代仮名遣いを用いた）

つぎに、書名『宗教とは何か』について言及されている。

上に見た章の構成からもわかるように、本書は本格的な宗教哲学の論文集である。「宗教とは何か」といった初心者向けの入門書ではない。『現代宗教講座』の第一巻に求められたのは、たぶん講座全体への道案内であったと思われるが、著者はそのことを十分わきまえつつ、その問いをまったく異なったかたちで受けとめる。ふつう「宗教とは何か」という表題からは、これまでの諸宗教にあらわれたさまざまな事象にもとづいて、宗教一般の特質がのべられていると期待するであろう。しかし、著者はその問いを、「自分が自ら問いつつ自ら解答を求める」という意味に受け取り直す。それは「人間のうちから宗教というものが起こってくる『もと』を、現在における自己の身上に、主体的に探求する」ということである。過去から伝えられた宗教的事実にもとづくだけでなく、現代の人間として納得のゆくもの、過去のものより、むしろ将来のあるべきものへと眼を向ける態度がいわれている。

宗教がもともと何で「ある」ということを、「あったもの」の理解から考えるばかりでなく、「あったもの」の理解が絶えず「あるべきもの」の探求に転じ、逆に「あるべきもの」の思量が「あったもの」の解明に転ずる、その境目に立って省察するということがある。

Our reflections take place at the borderline where understanding of what has been constantly turns into an investigation of what ought to be ; and, conversly, where the conception of what

ought to be never ceases to be a clarification of what has been.

Unsere Reflexionen bewegen sich auf der Grenzlinie, auf der unser Verstehen des Gewesenen fortwährend umschlägt in Untersuchungen dessen, was sein soll. Und umgekehrt: Hier hört unser Entwurf dessen, was sein soll, nie auf, das aufzuklären, was gewesen ist.

過去を鑑とするということはよくいわれることだが、ここでは、単に過去を規範とするだけでなく、「あるべきもの」を考えることが、同時に「あったもの」の解明にもなるとのべられている。つまり、過去を固定的に考えるのではなく、「あるべき」という将来の視点から、あらためて過去の実体をとらえなおすのである。したがって、その「境目」に立つ論者自身も、過去から延長して考えられた特定の立場に立つわけではない。つまり、既存の宗教や宗派を前提とはしない。

では、そのような考察は、具体的にはどのようなかたちが可能であろうか。

著者はまず、近代という歴史的境位に立つとのべる。それは言い換えれば、宗教と非宗教にまたがった「不確定に動く折衝地帯」に立つということである。近代という時代は、宗教というものにたいして、反撥というよりもむしろ大量の無関心を産み出したと言えるだろう。しかし、無関心という立場も、宗教というものにたいする一つの関係である。その無関心は、どの宗教どの宗派と特定しない、宗教一般にたいする関係である。

特定の宗教に立脚しない宗教という概念は、近代以降の「宗教哲学」によって論究されてきた。しかし、従来の宗教哲学は、「理性」や「直観」「感情」といった人間に内在的なものに依拠している。すなわち、神と直結する理性や神を見る直観、絶対依存の感情等、人間そのもののうちに宗教の成り立つ基盤を見いだしている。しかし、近代にいたって、それは不可能になったと著者はのべる。

然も立場のそういう設定は、後期シェリング、ショーペンハウエル、キェルケゴール、乃至はフォイエルバッハやマルクスなどの思想を生んだ問題状況を通して、就中ニイチェのニヒリズムの如き立場の出現によって、もはや不可能になったというのが著者の考えである。従ってここでの省察は、従来の宗教哲学の立場が破れたところ、乃至はその立場が突破されたところに立脚している。その意味では、現代の実存哲学が、すべて何等かの意味でいわゆる「超越」の立場を含んでいるのと、軌を一にしているともいえよう。

In my view, it has since become impossible to institute such a standpoint, given the nature of the questions that have meantime given rise to the thought of the later Schelling, Schopenhauer,

Kierkegaard, or even Feuerbach and Marx, and, above all, because of the appearance of positions like nihilism of Nietzsche. Consequently, our considerations here take their stand at the point that traditional philosophies of religion have broken down or been broken through. In that sense, they may be said to go along with contemporary existential philosophies, all of which include a standpoint of “transcendence” of one sort or another.

Meines Erachtens ist es aber inzwischen unmöglich geworden, einen solchen Standpunkt einzunehmen, was sich aus Natur der Fragen ergibt, die durch die Gedanken des späten Schellings, Schopenhauers, Kierkegaards, aber auch Feuerbachs und Marx' herausgeführt worden sind, vor allem aber weil Positionen, wie die Nihilismus bei Nietzsche, in Erscheinung getreten sind. Konsequenterweise setzen unsere Betrachtungen dort ein, wo die überkommenen »Religionsphilosophien« zusammengebrochen sind oder durchbrochen wurden. In diesem Sinne, kann man sagen, gehen sie mit den zeitgenössischen Existenzphilosophien zusammen, die alle in der einen oder anderen Weise irgendeinen »Ort« der sogenannten »Transzendenz« anerkennen.

この引用では、宗教哲学の立場が「破れた」ところ、またその立場が「突破された」ところという表現が眼目であろう。英訳では *broken down*, *broken through*、独訳では *zusammengebrochen*, *durchbrochen* という言葉が用いられている。「破れた」というのは、宗教哲学というそれまでの体系が、もはや役に立たなくなったということであり、「突破された」というのは、その体系を過去のものとして新しい次元を開こうとしていることを指す。しかもその新しい立場は、一つところにとどまることなく、つねに「超越」をはらみ、実存哲学と近いと言われている。

緒言ではまた、「空」や「業」「現成」「回互」といった仏教用語が使用されていることに触れ、しかしそれは、特定の宗教としての仏教やその宗派の立場をとったのではなく、人間の本质や現実を照明するために、借りてきたのであると断わっている。西洋の伝統の上に展開された宗教哲学という学問体系の「破れ」を見極め、さらにそれを「突破する」ためには、従来の西洋哲学にはない基本概念が求められるが、著者は、みずから生きる東洋の仏教のなかに、その手がかりを見いだそうとする。もちろん、それは西洋哲学にたいする深い理解を前提としている。

著者はこれまでに、アリストテレスの哲学、アウグスティヌス、トマス・アクィナスらの神学、エックハルトを初めとする神秘思想、そしてカント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルとつづくドイツ観念論、さらにニーチェ、キェルケゴール、ドストエフスキー、マルクス、ベルグソン、ハイデッガーと、西洋思想の系譜をつぶさに学ぶとともに、みずから円覚寺と相国寺

で禅の修行をしている。

二

第一章「宗教とは何か」は、「宗教とは何か」と問うその問いの出し方から書き起こされている。

「宗教とは何か」という問いは、宗教というものが何のためにあるのか、なぜ必要かという意味を含んでいるが、その問いそのものが、じつはまだ宗教がその人にとってなくてはならないものにはなっていないことを告知している。学問や芸術については、その効用がいろいろと指摘できるが、宗教については、「なぜ」という問いにその効用から答えることはできない。それは、生きるということを効用から考えることができないのと同様である。

宗教というものを考える際、それはあくまでもその人自身に関する事柄でなければならない。学問や芸術、ひろく文化と呼ばれるものも、それぞれその人自身の事柄ではあるが、その人自身を抜きにしても、学問や芸術は成り立つ。しかし宗教は、その人自身がなくては成り立たず、その意味では「宗教とは何か」という一般的な問いのかたちではとらえることができない。「宗教は何のためにあるか」といった外からの問いは、「自分は何のためにあるか」というまったく別の問い、自己自身の内からの問いによって破られなければならない。

我々は果たして何のためにあるか、我々自身の存在が、或いは人生というものが、結局に於いて無意味なのではないか、或いはもし何らかの意味や意義があるとすれば、それはどこにあるのか。そういうように我々の存在の意味が疑問になり、我々にとって問いになると共に、宗教的要求が我々の内から生起して来る。その問いも要求も、すべてを我々自身への関係から見また考える我々のあり方が破られたところ、我々自身を中心とした生き方が覆されたところから現れる。宗教が我々にとってなぜ必要かという問い方が、初めから答えへの道を蔽うような問い方である所以はそこにある。

Why do we exist at all? Is not our very existence and human life ultimately meaningless? Or, if there is a meaning or significance to it all, where do we find it? When we come to doubt the meaning of our existence in this way, when we have become a question to ourselves, the religious quest awakens within us. These questions and the quest they give rise to show up when the mode of looking at and thinking about everything in terms of how it relates to us is broken through, where the mode of living that puts us at the center of everything is overturned. This is why the question of religion in the form “Why do we need religion?” obscures the way to its own

answer from the very start.

Warum existieren wir überhaupt? Ist unsere Existenz, ist unser Leben nicht letzten Endes sinnlos? Oder falls es da doch irgendeinen Sinn gibt, worin liegt er? Wenn wir also dahin gelangten, den Sinn unserer Existenz zu bezweifeln und wenn wir uns selbst zu einer Frage werden, dann steigt das religiöse Bedürfnis in uns auf. Dies geschieht, wenn unsere Seinweise, in der wir alles in unserer besonderen Perspektiv sehen und denken, durchbrochen wird und unsere Lebenart umgestürzt wird, nach der wir uns zum Mittelpunkt machen. Deshalb verdunkelt die Frage: »Warum brauchen wir Religion?« von Anfang an den Weg zur Antwort.

通常、われわれは自己を中心として物事を見たり考えたりしている。自己との関係において、さまざまな物事に対処している。そのかぎり、自己そのものは揺らぐことなく、また問題と化することもない。関係の中心にある自己自身が揺らぐのは、たとえば病気にかかり死と直面したような場合、あるいはいのちがけで愛していたものが失われたような場合である。そんなときには、自己を取り巻いていたあらゆるもの、それらのものとの関係が無意味に、むなしく感じられる。

これは、意気阻喪した無気力状態、さらには絶望的な状況と見ることもできるが、しかし、存在の本質から言えば、「自己存在の自覚の深まり」(one's awareness of self-existence, die Vertiefung des Gewährwerdens unseres eigenen Seins)である。なぜなら、死という事実は、この世に生をうけたときから、その一步一步の裏にひそんでいるのだから。われわれの生はつねに、一瞬にして無に帰す可能性のうちにある。いのちをかけた対象が失われなくとも、いのちをかける当の本人がいなくなることもある。

「われわれは何のためにあるのか」という問いは、自己自身の存在が疑問になるということである。自己を確固たるものとして中心に置き、自己以外のものにかかわっているときにはあらわれない問いである。そうしてはじめて、「宗教的要求」が生起してくるといわれている。言い換えれば、「宗教的要求」が生起しないような人生には、存在の自覚の深まりはない。

この世の営みに忙しく、あわただしい日々を送り、自己自身への懐疑などつゆ生じないような人生、大多数の人間の生活はそのようなものであろうが、そこから発せられる「宗教はなぜ必要か」という問いは、みずからの足もとを見ないかぎり、永久に答えを得ることはないのである。

三

宗教はさまざまな側面をもっているから、いろいろな角度からとらえることができる。神という絶対的なものと人間との関係、神という概念を広くして聖なるものと人間との関係などがまず考えられるが、その関係も、神への従順、神を見る、神を知る、神との一体、神への依存と、さまざまに考えられるであろう。また、人間の方に重きを置いて、宗教において人間が真に人間になるという立場もありうるし、無限な宇宙の直観を宗教の本質と考える立場もある。そして、そのそれぞれの一面性を指摘することも可能であろう。

『宗教とは何か』では、そういったとらえ方ではなく、「实在の实在的な自覚」という角度から、宗教の解明がなされている。この「实在の实在的な自覚」という言葉は、英訳では *the real self-awareness of reality*、独訳では *die wirklichen Gewährwerdung der Wirklichkeit* となっている。これはつまり、われわれが实在を自覚するということが同時に、实在自身の自己実現が成り立つという意味である。逆に言えば、实在の实在的な実現が成り立つというかたちでのみ、われわれの实在も实在的に自覚されるということである。

著者はここで、英語の *realisation* という語を用いて説いている。英語の *realise* には、「実現する」という意味と「わかる」という意味の二つがある。これを一つにした *realisation* という言葉の意味は、われわれによる实在の覚知は、本当には实在自身の自己実現として成り立ち、それゆえにまた、われわれの *realisation* のうちには、实在の自己実現が成立しているということである。著者は *realisation* の日本語訳として「体認」という言葉を用いているが、これは、対象の客観的な認識ではなく、つねにその人の心身、自覚を伴った理解であることを含意している。

では、その「实在」とはいかなるものであるか。

ふつう日常的に考えられる实在とは、われわれの外にある事物や出来事である。そして、われわれの内なる感情や意志もまた、实在の一つと考えられる。科学の立場に立てば、自然科学では科学法則が、社会科学では経済関係が实在的なものと考えられるであろう。さらに、形而上学の立場では、具体的な個々の現象ではなく、この世を超えたものが真の实在だといわれるであろう。それぞれの立場でいわれる实在は、不統一であり、たがいに矛盾もしている。そして、一人一人の人間は、たとえばその人が科学者なら、科学法則を实在として研究をつづけながら、同時に一家を支える者としては妻や子を实在と感じて、日々の生活をしているのである。

しかし、それらとはまったく別の、質的に異なった实在の経験があると、著者はのべ、その一例をドストエフスキーの『死の家の記録』のなかに見いだす。それは、服役している囚人が

荒涼とした大地、遠くに見える貧しい小屋、立ちのぼる煙り、羊の世話をする女たち、水面をかすめるようにして飛び立ち、紺碧の空へと消える小鳥などを眺める場面である。囚人はそこで、「神ご自身の世界、すなわち純粋な輝いている地平、自由な曠野を見た」のである。その風景は、ふだんわれわれが見慣れているものであるが、彼は同じ風景にまったく違った実在を見た。

そこには我々が日常に実在的といっている物が、質的に全く別な次元で彼にリアルに迫って来ているのである。我々が見るのと同じ実在的な事物ではあるが、その事物が実在的として受け取られた時の実在の意義、また実在感は、質的に全く違っていたのである。それ故にこそ彼は、そこに「神ご自身の世界」を見ることが出来た。またみじめな自分を忘れることが出来た。

Things that we are accustomed to speak of as real forced their reality upon him in a completely different dimension. He saw the same real things we all see, but the significance and sense of the realness in them that he perceiving them as real are something altogether quantitatively different. Thus was he able to forget his wretched self and to open his eyes to "God's world."

Jene Dinge, die wir tagein, tagaus, wirklich nennen, drängten sich Dostojewski in einer qualitativ ganz und gar anderen Weise auf. Er sah dieselben realen Gegenstände, wie auch wir sie täglich zu Gesicht bekommen können, aber ihre Bedeutsamkeit und der Sinn für ihre Realität, mit dem er sie als real in sich aufnahm, waren qualitativ völlig verschieden. Gerade deswegen vermochte er »Gottes weite Welt« zu sehen und sein armseliges Selbst zu vergessen.

われわれは通常、外界にあるものを実在と見ているが、そのもの自身の実在に触れているとはかぎらない。むしろ、外界のいわゆる実在性に目を奪われて、そのもの自身を見失っていることが多い。われを忘れてそのものを見る、あるいはそのもの自身になって見るということは、きわめて稀である。

それは、自己が外界の事物を対象的に見ているからである。自己と事物とのあいだに距離をとり、離れたところから見ている。それはつまり、主観と客観にわかれた意識の立場である。意識の立場では、外界の事物は表象または観念としてあらわれる。そこでは、事物のありのままに触れるということ、事物そのものに実在的に触れるということは不可能である。

われわれはまた、自己のうちなる感情や意志を実在的と考えているが、しかし、本当にそれらを実在的に実感しているであろうか。自己のうちなる感情や意志でありながら、むしろそれ

らと一つになれず、悲しいときに真に悲しむことができず、嬉しいときに心底喜べないのが実情ではないか。それはやはり、自己が自己意識として、うちなる感情や意志とは別のところに成立しているからである。

外界の事物の實在、内界の感情の實在に、真に触れるためには、意識の場で立てられた自己というものを突破しなければならない。しかし、われわれの日常の生活の場では、自己と外、自己と内とのあいだに裂け目ができ、したがって外界の事物とも内なる感情とも真に實在的に触れるということはない。そのため、實在という概念そのものもばらばらになり、たがいに矛盾する結果になった。

このような自己、意識の場での自己が明確にされたのは、近代哲学の祖・デカルト以来である。デカルトは「考えるもの」(res cogitans)と「広がりをもつもの」(res extensa)という二元論を立てた。「われ思う、ゆえにわれあり」(cogito, ergo sum)は、どうしても疑うことのできない確かな存在としての自己の表明だが、それと同時に、外界は、自己とかかわりをもたない物質の世界となった。それは物質として、自己にとっては単なる素材となった。このような機械論的な自然観が、近代の自然科学の成立を可能にしたのだが、ひるがえって自己は、いわば「死せる物質の海に浮かぶ孤島のようなものになり、かつ必然的に自己自身のうちに閉じこもったものとならざるを得なかった」のである。

では、近代以前の自然観はどのようなものであったか。

科学以前の世界観では、そういう生ける紐帯としての生命の観念が中心であった。生命はそれぞれの個体のうちに個体の生命として生きていると同時に、親と子の間、兄弟の間はもとより、ひいてはあらゆる人間を實在的に結びつけているものでもあった。例えば一本の樹の葉が、別々に生じ別々に散って行くにもかかわらず、同一の生命に生かされているように、個々別々の人間も同一の生命から生まれて来るものと考えられた。否、人間ばかりでなくあらゆる生きものが、一層大きな一つの生命の樹に属しているものであった。

The idea of life as a living bond had been central to the prescientific, pre-Cartesian view of the world. Life was alive then not only in the sense of the individual lives of individual people, but, at the same time and in a very real way, as something uniting parents and children, brothers and sisters, and thence all men. It was as if each individual human being were born from the same life, like the individual leaves of a tree that sprout and grow and fall one by one and yet share in the same life of the tree. Not only human beings, but all living belonged to the larger tree of life.

In der vorwissenschaftlichen Weltbetrachtung stand der Begriff des Lebens als eines solchen

lebendigen Zusammenhalts im Mittelpunkt. In dieser Weltbetrachtung wurde das Leben nicht nur als etwas, das als individuelles Lebens in jedem einzelnen war, sondern als reales und substantielles Band zwischen Eltern und Kindern, Brüdern und Schwestern, ja, zwischen allen Menschen verstanden. So wie die Blätter eines Baumes durch dasselbe Leben leben, obwohl sie gesondert von einander wachsen und weggeht werden, so, dachte man, erwachse auch jedem einzelnen Menschen sein Leben aus diesem Leben. Nein, nicht nur Menschenwesen, alle Lebenswesen waren Teil eines eines größeren »Lebensbaumes«.

近代以前の自然観では、「生命」(life, Leben)という観念によって、あらゆるものが結びつけられていた。もちろん、それは生あるもの同士という範囲内であるが、人間と動植物とのあいだに区別はなかった。人間がみずからを意識する自己として、世界の中心に位置するようなことはなかった。むしろ、人間もまた自然のなかの一員として、動植物と同じく、自然の大きな運行に身をまかせて暮らしていた。

この「生命」は、ただ生あるものを一つに結ぶだけでなく、人間や動物、植物、それぞれのあり方に応じて、「魂」(soul, Seele)というかたちをとってあらわれると考えられた。そして、それぞれの魂は、たがいに呼応することができた。この「魂の感応」(psychic sympathy, seelische Sympathie)は、意識以前の直接的な触れ合いで、自然全体の生命のつらなりが、人と人、人と動植物の個々の関係を通してあらわれると受け取ったのである。

このような「魂の感応」は、近代以降の機械論的自然観によって、ほとんど一掃されてしまったかのように思われる。しかし今でも、初めて会った者同士の意気投合や、大切に育てた動物や植物と人間との深い絆は、日常経験される場所であり、そういうかたちで経験される「魂の感応」を機械論的自然観によって説明することは不可能であろう。

しかしながら、時代を逆行することはできない。人間の自己意識を中心とした自然観、世界観が現代に生きる人々のあいだに行きわたり、また、機械論的自然観にもとづく科学の発達が技術というかたちをとって、日常生活のすみずみまで浸透していることは否定できない。したがって、意識以前の素朴な生命や魂の次元へ還るのではなく、自己意識とそれによって打ち立てられた自然観、世界観を認めつつ、それを突破した新しい立場が求められるのである。それはいわば、現代に生きる宗教の探求である。その手がかりは、「われ思う、ゆえにわれあり」の自己意識を、その主体性を確保したまま、よりいっそう根源的な場から考え直すということに求められる。

自我を一層根源的に考えるということは、自我自身が主体的に自我のうちに一層根源的な存在の場を開くということである。その意味では、自我自身が一層根源的な自己自身に

なること、一層根源的な自覚ということと別ではない。我考を一層根源的に考えると、そういう意味の「実存的」思惟であり、その根源的な思惟そのものが、自己の一層根源的なあり方そのものでなければならない。

Thinking about the ego from an elemental field means that the ego itself opens up in subjective fashion an elemental field of existence within itself. In this sense, what we are saying is no different from saying that the elemental self-awareness of the ego itself comes to be an elemental self. This way of thinking about the cogito is “existential” thinking: more elemental thought must signal a more elemental mode of being of the self.

Das Ich ursprünglicher denken heißt, daß das Ich selbst eine tiefere Seinsschicht subjektiv in sich freilegt: In diesem Sinne ist dieses Selbst→Denken« nichts anders als ein ursprüngliches Zu-sich-Kommen des Selbst, das heißt, ein tieferes Gewahrwerden seiner selbst. Das »Ich denke« ursprünglich denken, ist in diesem Sinne »existielles« Denken. Dieses ursprüngliche Denken selbst und das fundamentale Sein des Selbst sind dasselbe.

「われ思う」という自己の主体性をよりいっそう根源的に考えるということは、たとえば「生命」のような客観的なものによって説明するということではありえない。なぜなら、客観的なものによって説明された主体性は、本当の主体性とは言えないからである。「われ思う、ゆえにわれあり」は、それ以外の何ものにも拠らないゆえにこそ、主体性の吐露となったのである。この主体性は、神のような超越者の根拠づけすら受けつけない。

では、そのような主体性を、それよりも深く考えることができるのであろうか。

「われ思う、ゆえにわれあり」は、自己意識として閉じられている。その主体性は明白な事実として、他の何ものをも寄せつけないかに見える。しかし、「われ思う、ゆえにわれあり」は、「われあり」という自己存在の一つの哲学的な解釈である。自己とは自己自身に映された意識であるという立場は、他の物質や神に依拠しないという意味で独立自存の立場である。この独立自存は、先にものべたように、「死せる物質の海に浮かぶ孤島のようなもの」になったが、同時に、自己意識をもたない自然界を機械論的に解明し、それを応用し、さまざまな技術的成果を得たのである。

上の引用では、「自我を一層根源的に考えるということ」は、「自我自身が一層根源的な自己自身になること」といわれている。みずからのあり方を変えるという意味で、それは「実存的な」思惟である。自己意識として意識され、それ以外の何ものにも拠らない明白な事実としてとらえられた自己は、それ自身で閉じられ完結した存在である。それがさらに、自己自身にな

ることが求められる。それは、どのようにしてか。

著者はここで、デカルトの「方法的懐疑」と仏教にいわゆる「大疑」とを比較している。デカルトの懐疑は、哲学の思考の方法として徹底したもので、自分の外にある現象界はもちろん、自分のなかの観念や数学の真理、さらには神の存在までを疑い、その懐疑の果てに、そのようにして疑っているということ自身は疑えないという確かさにぶつかった。自己の確かさはすなわち、意識している自己であった。自己は自己意識として閉じられ、そしてそこに、考える主体としての自己と考えられた客体としての世界という、二元論の世界観が成立したのである。疑わしいものはすべて排除してゆくというデカルトの方法の、それは当然の帰結であった。

仏教の「大疑」は、思考の方法としてではなく、むしろ存在の徹底という性質をもつ。その出発点はもちろん、外の世界の矛盾であったり、自己のうちなる苦悩であったりすることが多いが、それらにたいする懐疑は結局、存在そのものへと向けられる。つまり、外界の一切のもの一つに、自己自身への懐疑となって立ちあらわれる。先にのべた例、いのちがけで愛していたものが失われたような場合や、病気にかかり死と直面したような場合、愛した対象や自己の生にこだわっているように一見思われるけれども、要するに、今生きている自己や自己が依存していた対象が、根本的には「無」の上にあったと自覚されたことにほかならない。すべての存在の根源に、またその存在と一つに無を自覚し、その自覚とともに新しく生きるということが、真の *realisation* である。

仏教における「大疑」は、意識の次元のことではないので、自己自身が変わらなければ解くことができない。自己意識は、自己自身に閉じこもった一つの執着の立場である。そのこと自体は意識されないので、その執着を解くことはきわめてむずかしい。意識ではなく、存在の次元での根本的な転換が求められる所以である。それには、自己がいったん自己に死し、したがって自己以外のものも無に帰す空無の経験が必須である。そこにいたるためには、心身をあげての長く厳しい修行が求められるが、その最後の機縁は、自己のはからいを超えたところから訪れる。「死」が自己の意識を超えているように、「目覚め」もまた、自己の思量の外に起こる。

「香巖撃竹」と「霊雲桃花」は、そのもっとも有名な話であろう。長年の学道修行の果てに、一方は投げた石が竹に当たる音を聞いて、他方は満開の桃の花を見て開悟したといわれる。その意味では、大疑に付された森羅万象、この世の一切の存在がそのつど「目覚め」の契機となりうるのである。道元の『正法眼蔵』谿声山色の巻には、「谿声谿色、山声山色、ともに八万四千偈ををしまざるなり」とある。

2007. 9.