

講演Ⅳ 西谷におけるニヒリズムの問題と空の立場

長谷正當

(1) 空とニヒリズム

西谷の宗教哲学の根幹が「空」の思想であることは改めて言うまでもないであろう。『根源的主体性の哲学』から『神と絶対無』や『ニヒリズム』をへて『宗教とは何か』に至るまでの西谷の思索の歩みは、根本的に言って空の思想を巡っている。とはいえ、空の概念は前記の三つの著作において表立って論ぜられているわけではない。しかし、それは地下の見えない深層で成長し続けたのであり、『宗教とは何か』において表に現れ出るに至った。いわばニヒリズムという石の圧力に耐えて成長した「空」が、ついにニヒリズムを突き破って地表に出現したのである。

空の思想は、若い西谷がいくわしたニヒリズムという根本問題の解決という性格を有していたから、それは西谷にとつて単に一つの「思想」と言う以上のものである。それ故、西谷は空の思想とは言わず、「空の立場」と言う。ニヒリズム

の問題は、西谷がたまたま取り組んだ一つの哲學的問題であつたのではない。それは彼の人となりや素質、彼が置かれた時代状況によつて、否応無しに彼に課され、そして彼が担うことを決意した根本問題であり、西谷にとつていわば運命とも言うべき性格をもつていた。それ故、西谷が悪戦苦闘の末に辿り着いた「空の立場」も、西谷にとつて自己の存在の根底に探り当てた花崗岩のごときものであり、大地の底に連なる深さと確かさを有していた筈である。このことを西谷自身ははっきりと自覚していた。先ず、西谷において捉えられた空とニヒリズムとの接点で、空の思想を如何なるものとして表し出すことになつたか、ということから見ることにしたい。

ニヒリズムは西谷の哲學の中心を貫くものであつて、西谷は自らの哲學の立場を規定して、それは結局のところ「ニヒリズムを通してのニヒリズムの克服」ということになる、と述べている。西谷によれば、彼の抱えた問題は哲學の問題としても極めて「難しい問題」であつて、容易に解決すること

のできない問題であった。それは、思想的な問題と個人的な問題とが絡みあっているために、ただ努力して行けば解決がつくという問題でもなく、いろいろな思想を勉強しても問題の周りを廻わっているだけで、なかなか接触しない。それで、「結局もう仕様がなくて、思想とは全く関係なしで禅でもやってみようかということになって、そこまで行ってはじめて何か少しずつ解決の途が見えてきた。それが一体何を意味するのか、哲学として何を意味するのかということは今もって問題ですけれども。」(『理想』一九七六、三)と、阿部正雄氏との対話のなかで語っている。このような、一つの問題に長年もの間ずっと辛抱して関わるという西谷の態度は異常と云えないまでも、決して尋常ではない。物事に関わる仕方や態度を方法と言うならば、このような西谷の哲学の方法は、次のヴェーユの言葉によって表されるように思われる。「哲学本来の方法は、解決不可能な問題を、その解決不可能のままに明白に理解し、次いで余分のものを混じえず、それらの問題をじっと、飽くことなく、何年間も、どんな望みも抱かず、ただ待望しつつ注視し続けることにある。この基準に照らして見ると本来の哲学者はわずかしかない。わずかというのも、なお言い過ぎである。超越的なものへの移行が果たされるのは、人間の諸能力―知性、意志、人間愛など―がある限界にぶち当たり、その人が境界線上にたたずんで、その向こうへは一步も進めず、しかもそこから引き返そうとせず、

自分が何を望んでいるかもさくらないで、緊張のうちにただ待ち望んでいるときである。これこそは、極度の屈辱の状態である。屈辱を受け入れることのできぬ人には、ついに不可能な状態である。天才とは思考の領域における謙遜という超自然的な能力のことである。」(『超自然的認識』田辺保訳、三六〇頁)実際、ニヒリズムという解決不可能な問題に取り組み、長年に亘って一人孤独のなかで思索し続けた西谷は、真にその名に値する希有な哲学者であった、と言わなければならぬ。

西谷における空の思想は、ニヒリズムを潜り抜けることによって如何なるものとして出会われるに至ったのであろうか。空の思想は言うまでもなく、大乘仏教の教えの中心をなすものであって、それについてこれまで数限りなく論ぜられてきた。空の思想の文献学的考察は膨大な数に上るであろう。そのなかにおいて、西谷の空の思想が特別な意味を有するならば、それは空を「現在の自己の身上に主体的に問う」ところにある。そのような関わり方は、およそ宗教に対する本来の態度であって、宗教的真理はそのような態度においてなければ現れることはできない。しかしながら、本来の仕方での問いであるということは、それが必ずしも一般的であるということではない。

現在の自己の身上に問うということは、仏教で言えば、「衆生が仏になる」ということ、あるいは「悟り」や「覚証」

を問題にすることである。曾我氏によれば、そのような「釈尊の自証」という根本の問題を抜きにして、「仏教とは仏陀が説いた教えである」と言うことだけから仏教經典に関わる研究は「仏教唯物論」ということになる（『親鸞の仏教史観』東本願寺、一二頁）。それは自然科学の「物」と同じように「經典」を見て、コップの水を化学的に分析するように經典を取り扱うのであるから、コップの水は消えるし、コップの水の「円成実性」ということも消える。そこには「仏に成る」という問題は初めからなかったことになる。空の思想は、現実的状况によって課された問題との関わりを通して主体的に問われることによってのみ「精神」となるが、そのような関わりを抜きにして考察された空は単なる「物」に転落する。曾我氏の言葉を借りて言えば、「現今、仏教研究の大勢は、宗教否定の唯物論という基礎に立って仏教滅亡を説明するところの仏教唯物史観」ということになる。曾我氏の断言には異論の余地があるであろうが、「仏になる」という主体的・実存的な問題を抜きにした仏教研究は、結局のところ「仏教唯物論」である、と曾我氏は言うのである。それに対して、西谷の宗教に関わる態度は、「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の身上に、主体的に探究すること」にあり、唯物論の逆をゆくものであるが、それが西谷の空に対する態度でもある。空を現在の身上に、主体的に問うことによって、空は伝統から蘇り、現代において生きて働く

ものとなる。西谷をして空を現在の自己の身上に問わしめたものはニヒリズムである。そのことによって、文献学的考察の対象として、つまり鑑賞のための「物質」として博物館の陳列棚に置かれた空の思想は、自己の生存に直接的に関わる生ける通貨として、つまり「精神」として、現実の市場に持ち出されることになった。現実の市場とは、ニーチェのツアラッストラが永劫回帰を説いた「斑牛という名の街」でもある。「斑牛」という名の街は西谷によれば、「雑多な形式をもった多彩な世界」であり、まさしく「現代」を意味するが、空をそこへ解放するということは、斑牛という街を裸足で行くことである。それはニヒリズムのただ中に立つことである。宗教が宗教として生じる原点ないし零点に人が触れるのは、まさにそこに立つときである、というのが西谷の考えである。ニヒリズムの克服が空の立場においてのみ可能であるということは、空が現代において唯一の通行可能な超越の道であるという確信、「空への信」とも言うべきものを西谷に与えている。空への信とは希妙な表現かもしれないが、しかし、空への西谷の思い入れには、そのように言うことが相応しいとさえ言いうるところがある。空は、ニヒリズムを克服しうる様々な道の内の一つではなく、唯一の道であるから、ニヒリズムが支配する現代において、空を超越への唯一可能な道として選び取るという選択ないし決断が西谷にある。そこには、平安末期から鎌倉時代にかけて、「末法」という時代意

識のもとで、他力を唯一の通行可能な道として選び、他の道を不可通として捨てた法然の「選択本願の立場」に近いものが働いているとも言えよう。先に述べたように、西谷が「空の思想」とは言わず、「空の立場」と言うところにそのような

な選択の立場が現れている。西谷のその信念を支えるものは、西谷の現実感覚ないし歴史感覚と言うべきものである。そのような時代感覚は、自らの生きる時代を末法として捉え、そこにおいて真に有効な超越の道を探った浄土教の祖師たちに通じるものである。ニヒリズムの感覚はある意味で、末法の感覚であるとも言える。末法の時代において、末法をそのまま受け止めるところに開かれてくる親鸞のごとき他力の立場があったが、ニヒリズムの時代において、西谷にとって唯一通行可能な道として現れたのが空の立場である。末法の自覚は誰にも明らかな客観的な認識なのではない。それは特別な歴史感覚ないし時代認識において現れてくるのであって、虚無を虚無として捉えるにはそのような時代認識、「繊細の精神」を必要とする。西谷はそれをリアリティの感覚と言う。リアリティの感覚は他から学ぶことはできない。ヴァン・ブラフト氏は西谷の「予言者の性格」について述べている（『予言者たる西谷啓治』、『情意における空』一六九頁、創文社）。そのように言いうるところが西谷にあるとすれば、それはこのリアリティ感覚に由来する。西谷の「空の立場」において何よりも重要な側面は、空が根を下ろすべき大地、先に述べ

た「斑牛という街」にたいする感覚であろう。それはいわば「機」の自覚ともいえるべきものである。西谷においては、ニヒリズムがそのような機の自覚という性格を有しているのである。

空との関わりについて後に再び取り上げることにして、ここでは「ニヒリズム」の問題に立ち入って考察したい。西谷が逢着したニヒリズムが容易に解決しえない問題であったのは、何故か。その理由は、西谷によれば、ニヒリズムという問題そのものの本質のうちに、つまり、それが「自乗化」された虚無であることのうちにある。ニヒリズムとは、人間が出くわす「虚無」のことであるが、それは釈迦が「諸行無常」として捉えたような、時と所を超えて人間に本質的で普遍的な虚無ではない。ニヒリズムの虚無は歴史的状况のうちで生じる虚無であり、歴史や社会や文化の有り様と結び付いて生じてくる。そのことは、ニヒリズムは、自然的な虚無の克服を可能にした諸価値内に新らしく出現してくる虚無であり、したがって、虚無はそこでは、歴史や社会に現れた虚無によって自乗化されているということである。西谷はニヒリズムの二つの側面を取り出し、その二つが一つに結び付いたものがニヒリズムであると言う。即ち、ニヒリズムは「第一に、自分の存在が無根拠なものとして自分自身に露呈されてくると言ふ、人間存在の本質に根差した実存的な問題であると共に、第二に、我々の歴史的・社会的生を支える価値体系が崩壊し、

歴史的・社会的生の全体がより所を失つたと言ふ歴史的現象である。外的には社会秩序の崩壊、内的には精神的退廃の兆候である。(80)そして、この二つが結び付いて、歴史的・社会的生の虚無が、歴史に生きる人間の底に虚無の深淵を開き、人間の存在そのものがそれ自身問題化してくるところにニヒリズムの問題がある。ニヒリズムが錯綜した容易に解決しがたい問題である所以はそこにある。それは、自己の実存において出会われる虚無が、その内に歴史や社会の問題を巻き込んでいるが故に透視し難いということ、したがって、ニヒリズムを自覚化するには、自己の実存のうちに自己が置かれた歴史的社会的な課題を読み取るという歴史的感覚を必要とする、ということである。自己の存在の虚無において時代の虚無を透視する眼差しが要求される。ニヒリズムが錯綜した、見通しのきかぬ問題であるのはこのことによる。

ニヒリズムにおいては虚無は二重化している。ニヒリズムが歴史的・社会的な問題であると言うことは、先にみたように、自然的虚無を克服した文化的・社会的な諸価値の内に再び虚無が入り込むことによって、虚無が自乗化しているということである。自然的な虚無の克服を可能にした価値が崩壊することによって、虚無は行き場を失い、疑いとなって自己の内に屈折し、その底に蟠る。一旦開削された道は、ニヒリズムにおいては、行き止まりとなり、崩壊しているのである。そのようなニヒリズムの虚無の特異な質は、例えば、西田が

哲学の出発点においた「悲哀」と対比してみると、明らかになるであろう。

「悲哀の虚無」と「ニヒリズムの虚無」は、虚無である点で同じものであるように見える。しかし、見えざる深淵が両者を隔てている。西田が哲学の出発点に置き、また宗教心の源に捉えた悲哀は、人が人生の不幸に出会ったときに生じる虚無の感情である。だが悲哀は単なる否定に止まるものではない。悲哀には否定を肯定に転ずる質のものがある。極度の不幸に陥った者は、心の底から沸々と宗教心が湧いてくるのを禁じることができない、と西田は述べている。悲哀の固有性は、出会った否定を通してその否定の乗り超えを可能にするような超越的な心情、つまり宗教心の湧出を促すということにある。宗教心とは否定による傷を癒す治癒力である。悲哀は、それを通して人を超越的世界へ参入せしめるが、そこで悲哀のうちに働いているのは、『涅槃経』に説かれているような、阿闍世の傷を癒した月光の治癒力である。悲哀が「宗教的感情」であり、不幸に出会ったものの傷を癒す所以がそこにある。人は悲哀において絶望の囚人となるのではなく、かえって絶望から救われるのである。

しかし、ニヒリズムの虚無はそのような超越性を有してはいない。それは超越に向かつて開かれてはおらず、超越に背を向けて閉じている。超越への道は破壊され、無効にされている。したがって、ニヒリズムの虚無は悲哀とは異なって、

不幸の傷を癒すことはない。ニヒリズムの虚無が直接的で素朴な虚無ではなく、自棄化された虚無であり、疑いとなった虚無であると言われる所以はそこにある。それは、一旦克服された虚無の内に新たな虚無を導入して行くという点で、対自的・自覚的となった虚無である。西谷は、ニヒリズムの虚無を、一旦強力な薬品によって克服されながら、新しい抗性をもって再引起してきた細菌やウイルスに喩えている。それは宗教が立っていると同じ高みにおいて非宗教ないし反宗教的な場を開いてくる。したがって、そこには最早如何なる宗教への道もない。宗教が湧出する源は断たれ、宗教心は枯渇している。宗教心が湧出する筈のところに、深い疑惑が蟠っている。悲哀において成立した自己と絶対者との繋がりに、深い切断が入り、絶対的不信ともいべきものが蔓延っている。西谷が、彼の哲学の出発点がニヒリズムであると言うとき、彼の出くわした虚無が、西田のいうような「悲哀」とは異なった質のものであり、あらゆる救済を無力化するものであることを明確に自覚していた。ニヒリズムの虚無はうちに不信と反抗を秘めたものであり、悪ともいわるべきものである。そのような虚無が西谷の哲学の出発点となったのである。

このようなニヒリズムの虚無は特別な克服の仕方が必要とする。西谷が空の思想に想到せざるをえなかったのは、ニヒリズムの虚無のこのような屈折した性格の故である。空の独自性は、ニヒリズムにおいて断たれた超越への道を開くとい

うところにある。そしてまた、そこにニヒリズムにおける虚無の独自性、つまり一切の超越の道を無効にするという性格がある。

そしてまた、ここに西谷の、宗教と哲学との関係についての独自の理解の源がある。西谷においては、哲学は生の上空を飛翔する思弁ではない。それは哲学以前から現れて哲学以後へと至る、生のだだ中を貫通する道である。哲学は、生のだだ中における絶対否定の道であり、大疑の道であり、突破の道である。したがって、それは宗教の側にたつて、宗教を説明する立場ではないし、また宗教の手前に至るまで懷疑を進めて行き、宗教に直面するに至って自らを断念し、放棄する立場でもない。哲学は、西谷においては、絶対不遜ともいべきものであって、その行く手を遮るものはない。宗教に直面して宗教を突き抜けて行く立場である。それが「思考」に固有な働きである。哲学とは、論理ではなく、「思考」(思考)の道」である。西谷は考える。したがって、西谷の宗教哲学においては、宗教と哲学とは調和の関係ではなく、切れ合う関係にあり、相互に否定し、貫徹しあうものとして捉えられている。そのような宗教哲学の道を西谷に歩ませることを強いたのは、「虚無」という懷疑である。西谷の直面した虚無は解決のつかない問いであったから、常にそこに留まって考えることを、西谷は余儀なくされたのである。実際、西谷自身は「私は自分の問題が宗教の次元でのみ解決を得ら

れるはずと承知しながら、しかも哲学へと迂回せざるを得なかった。ニヒリズムという問題がそれを要求した」(20/193)と語っている。空の立場は、哲学的思考がそれ自身によって開いたものではない。それは、思考が宗教の内へと入り込み、宗教において宗教を突き抜けたところに開かれたものである。宗教を突き抜けることによって、宗教の内を開かれた思考ないし、知の無限の空間ないし深さが空である。そのような、一切を突き抜けて進む思考を西谷は「仏向上」と呼んでいる。しかし、思考は生のただ中、つまりニヒリズムのただ中を突き抜ける思考は無限の忍従を強いられる。無限の忍従は自尊を打ち砕く。それゆえ、仏向上はまた、思考の領域における真の謙遜であり、思考の無私性を表すものである。

ニヒリズムと空との結び付きは、空における超越の独自性に注目せしめる。ニヒリズムの克服は、ニヒリズムをニヒリズムの内へと徹底することのみおいてのみ可能となるのであって、そのことはニヒリズムの本質に属することであると、西谷は述べている。ニヒリズムがそのような克服の仕方を要求するのは、ニヒリズムの虚無が懷疑となって内に閉じたものだからである。自己内閉鎖性は内からしか開かれない。内から開くことは、ものの自体へと至ることにおいてのみ可能になる。空とはそのようなものの自体への道である。ニヒリズムの克服が空において成り立つとされることの理由はそこにある。空における超越は、無に対して存在を、死に対して生

を、無意味に対して意味を提示するところにあるのではない。「三界無法、何れの処にか心を求めん」という問いに対して、空は何処かに心を提示するのではない。「心不可得」ということ、つまり問そのものに安心と答えを見いだす。ここに「空」の立場がある、と西谷は言う。それは、虚無を虚無として、無意味を無意味として丸ごと受け取り、虚無や無意味の内に深まりゆくところに無意味や虚無を脱する道である。「何処に生きる理由を見いだすか」にたいして「何故なし」というところ、「孤独を癒す」ために「砂漠に至る」ところに、空は真に生きる理由や救いを見いだす。しかし、それは一体如何なる超越の道であるか。それは単なる否定の道と考えられてはならない。むしろ、否定や肯定とは異なったもう一つの道である。リアリティの道、と西谷は言う。空とは、そこにおいて一切がその真のリアリティにおいて現れるところである。それは、空が底無しということ、一切の底を突き破った底なき深さであるということにおいて可能となる。リアリティの原理とは、「底なし」ということである。しかし、そのようなリアリティの道が如何にして超越の道なのであるうか。それについては、最終章で改めて触れることにしたい。

(2) 哲学以前としてのニヒリズム

ニヒリズムの問題は西谷の哲学的出発点であったが、それは哲学的な問題としても次第に大きく成長し、現代に生きる

人間存在の殆どすべての問題を包括するものとなっている。科学的世界像や科学的合理性の問題、人間の生のあらゆる分野に浸透しているテクノロジーの問題、現代社会における道徳的退廃の問題など、このような現代の文明をその中心において侵しているニヒリズムを取り出し、それをどのような方向に乗り越えるかを探ることが西谷の宗教哲学の中心の課題をなしている。

ニヒリズムの問題をその全貌に互って見るに先だって、ニヒリズムは西谷において如何なるものとして出会われたか、を見ることにしたい。それについて、西谷は「私の青春時代」や「私の哲学的出発点」において語っている。ニヒリズムは哲学的問題として措定されるのに先だって、「独特な性格をもった虚無の気分」として若い西谷に取り付いたのである。その独特な性格とは何であったのか。

西谷は自らの哲学的出発点を次のように語っている。「哲学することの動機となるもの、哲学以前と哲学を結ぶもの、その意味で哲学の「初め」をなすものとして、古来いろいろなものが挙げられてゐる。アリストテレスにおける「おどろき」、キリスト教における信仰のための「護教」、デカルトにおける「懐疑」などはもとより、その他たとへば西田幾多郎先生にあつては、哲学は人生の深い悲哀から始まるとも言はれてゐる。それらは、いずれも、「形而上学」としての哲学に関してであるが、近代だつたら数学や自然科学、或ひは社

会科学や精神分析学など、「科学」との連関で哲学が始められることもある。ところで、私自身の発足点となつたものは、それらとは違つてゐた。今それを言ひ表はそうとすれば、結局「ニヒリズム」といふより外はない。さういふ概念がその当時の私にはつきりしてゐたわけではないが、今から振り返つて考へると、さう名付ける外はないのである。もちろん、厳密にいへば、ニヒリズムといふのは既に哲学的に措定された一つの立場を意味するが、ここで言ふのはさういふ意味のものではない。しかしさうかといつて、ただの虚無的な気分といふやうなものでもない。いはば、哲学以前でありながら哲学の次元への移行を本質的に含んでゐるやうな、さういふ形態でのニヒリズムといふことである。」(20/186)

「哲学以前でありながら哲学の次元への移行を本質的に含んでゐるやうな形態のニヒリズム」が、どのようなものであつたかを、西谷は、「私の青春時代」のなかで次のように率直、かつ的確に語っている。「私自身の青春時代は、一言でいへば、希望といふものの全く無い時期であつた。或ひはむしろ、単に希望がないといふよりも、希望への道を根こそぎ奪われたやうな境遇であつた。

もちろん、当時の時代そのものがさういふ時代であつたといふのではない。反対に、当時は第一次大戦の直後で、日本は少なくとも外面的には、最も華やかな、最も盛んな時代に入つてゐた。青年にとつては、あらゆる希望の夢を、最も豊

かに夢見ることができるといへる。しかも私自身は、時代が与えるさういふ希望がすべて無意味としか映らないやうな、さういふ状態に陥つてゐた。それは単に外的な状態だけの意味ではない。むしろ精神的な状態についてである。つまり当時の私は、心の底に刺が刺さつてゐるやうな状態にあつた。その刺は絶へず痛みを与へ、その痛みを驅られて私は人生といふものに苦しんでゐた。その刺は自分の力では抜けないものであつたし、死ぬ以外にその苦しみから解放される道はないやうに思はれたから、当時の私の生は全く虚無のうちであり、絶望のうちにあつた。」(20/179) 西谷が陥つた絶望は、彼がこれから社会に出て自己の生きる道を開くために支えを必要とする時期に父を失つたことを初めとして、生きることを困難にするような様々な生活の上での不如意が重なつたことによるが、注目すべきことは、それは彼を「自然に癒されるやうなものとは異なつた憂愁、極度の憂鬱の状態」に彼を陥れることになつたと、彼が語つてゐることである。「自然に癒されることのない憂愁」とはどのような憂愁であるのか。そのような憂鬱や孤独が人生にある、と西谷は語つてゐる。そのことに注目すべきであろう。「自分自身の中心部の毒針を刺された樹の憂愁、生命の脈管内に流し込まれた死の液と自己自身のうちで闘う樹の孤独、さういふものが人生にあり得るのである。さういふ樹にとつては、春に逢つて伸びやうとする生命液の活動が、そのまま毒液の活動で

もあつたらう。そこでは生の方向は同時に死の方向であつた。生はいはば根源から麻痺されてゐた。」(20/179) そのような憂愁である。

その憂愁は「その解決が他のなにものからも求められない性質のもの」、「答へを自分自身の内に秘めてゐるやうな問ひ」、「いはば裸にされて投げ出されたやうな絶望のうちで、その底から、ぎりぎりのしかし根源的な、抵抗と希望の力を見いだし、生きる力をくみ取る」しかないものであつた、と西谷は述べてゐる。西谷はそのような絶望から脱して生きる道をどうにか見いだしたが、後に古人の句に「石匠して筍斜めに出で、岸懸かつて花倒に生ず」というのを見いだしたとき、自分の青春時代を顧みて、自分がまさしくそのようであつたとつくづく思った、と述懐してゐる。西谷の出くわした虚無はそのような屈折した性格のもの、無限の屈従を強いるものであつたので、後にそれを克服した生においてもその傷痕は残らざるを得なかつたのである。

このような、哲学以前ともいへべき虚無の心情において西谷が示しているのは、ニヒリズムの虚無の固有の質、いわば「自乗化された虚無」と西谷が語る、虚無の質である。そのような虚無について、西谷は既に「近代意識と宗教」(『根源的主体性の哲学』/186)において語つてゐた。そこで西谷は、近代人の宗教意識に潜む絶望を「敬遠的信仰」と名づけてゐる。自己の有限性や罪性などの純粹な宗教的動機から信仰に

至った者が、その内容を具体化せんとして、文化を享受しつつ、様々な領域で専門家として生きる。このうちで生じてくる絶望を秘めているのが、敬遠的信仰である。そこでは、「我信す」と意識している者のうちで「信仰そのものは意識

の背後に没し、影の薄い幻像となると同時に、外的生活への関心や名利の念も回復してくる。そこでは、「我信す、我が信なきを捨ておかれんことを」という要求が彼の内実となっている。もし彼が「最後の誠実を残して自」の類落に気づくならば、彼の繊細の魂はすべてのものに興味を失った全くの倦怠、全くの *inertness* の圏に下って行くであろう。」(1102) このような敬遠的信仰がニヒリズムの虚無を表している。それは信仰以前の虚無、彼を信仰へと向かわせた虚無ではなく、彼が信仰へと至った後に襲い、彼を信仰から立ち去らせた虚無である。

そのようなニヒリズムの虚無の具体的な場合を、西谷は一つの例を挙げて説明している。若くして夫を無くし、女手一つで苦勞して子供を育て上げた母親がその息子を無くしたような場合、その母親を襲う虚無はまだ救いようはある。母親は子供を失っても、なお霊的な世界で子供との繋がりを保持することができるからである。しかし、その母親が息子と一緒に暮らして空襲に遇い、自分自身が死にそうになったが、息子が母親をおいて自分だけ急いで逃げ去り、その後再び帰って来て一緒に暮らすようになった場合の母親の気持ち

はどのようなになるか、息子は存在するが、彼との繋がりは戦死した場合よりも深く断ち切られている。そこでの虚無は、先の場合とは別のものとなる。彼女の気持ちは息子には向かうことができないし、神や仏にも向かえない。「神も仏もあるものかといふやうな状況があらわれる」。そのやうな虚無がニヒリズムの虚無である。その虚無について、西谷は次のように述べている。「それは、彼女からずり落ちていつた息子の存在の底に、……深い虚無が見えてくることである。それは倫理的な繋がりが宗教的な繋がりをすべてを不可能にするやうな虚無である。しかも、それが彼女の足元から開けてくる。彼女の現存在の根底から現じてくる。存在の繋がりを求め、抛りどころを求める気持が絶へず起こりながら、息子にも向かへないし、神や仏にも向かへない。跳ね返されたその気持は、彼女のうちにますます虚無を深め、絶望と孤独を強める。宗教や倫理の次元をもくぐり抜けて抵抗性を買えたその虚無、倫理や宗教からも包み得ないものとして自覚に上がって来たその虚無は、「対自的」になった虚無である。あるいは確かさを根拠づけられたペシミズムともいへる。ニヒリズムというものが発起してくるのは、さういふ意味での「虚無の対自化」といふ形のものである。すくなくとも、さういふ形がいればニヒリズムの胚珠だと言へると思う。」(1103)

ニヒリズムの虚無は、本来宗教が成立する筈の場に虚無が

入り込み、宗教の場を内から崩壊せしめる。近代の科学がそのような性格をもっていると西谷は考える。「近世以来の自然科学によつて、自然的世界の像は一変し、世界は全く非情な、人間の関心に対して全く「無関心」な世界として現れて来てゐる。それは神と人との人格関係を横に切断するものになつてゐる。」(10/101)と西谷は言う。近世以来の自然科学が開いた、機械的で無目的な自然観ないし世界像は、その外に、精神的世界、神と人間との人格的關係を成立せしめるような宗教的世界の存在を容認することはできない。自然科学的な世界像は、一切を非情で物質的なものの支配する死の世界に置き換えてしまふ。かくして、科学と宗教との領域を区分し、両者の領域を定めつつ両者の關係を設定しようとするような立場は瓦解する。つまり、科学は、神の座にまで入り込んで、それを追放し、破壊するのである。科学と宗教との領域を区分し、両者の領域をそれぞれ定めつつ両者の關係を設定するような宗教の立場は、こうして瓦解する。

このような、宗教によつては包みえないような「対自化した」虚無の克服は如何にして可能であるか。「空」にして初めてそれが可能である、と西谷は考える。ニヒリズムの問題と空との結び付きの必然性がここにある。しかし、まさに問われなければならないのは、この両者の結び付きの必然性である。果たして、ニヒリズムの虚無は空によつてでなければ克服できないのであろうか。空以外のものによつては克服

しえない性質のものであろうか。この問いは、改めて西谷に投げ返される問いとならう。それに対して、西谷はやはり「否」と答えるであろうが、別の立場から別様に答えが提示されうらと思う。しかし、真の回答は、それぞれの立場を自ら真剣に実践してみることによつて与えられるのでなければならぬ。

(3) 近代化とニヒリズムの問題

西谷がニヒリズムを主題的に論じたのは、『ニヒリズム』においてである。西谷はそこで、先に見たような「漠然とした虚無の気分としてのニヒリズム」ではなく、「明確に自覚的になつた思想としてのニヒリズム」を取り上げている。「虚無の気分としてのニヒリズム」も、「哲学以前でありながら哲学の次元への移行を本質的に含んでいるニヒリズム」であつたが、それがいまや、気分という次元を出て、明確に「哲学的に推定されたニヒリズム」として論じられるに至つた。

西谷が『ニヒリズム』のなかで論じているのは「ヨーロッパのニヒリズム」である。ニヒリズムは本質的に「ヨーロッパのニヒリズム」でなければならぬ、と西谷は言う。何故なら、ニヒリズムは人間存在の無根拠性が露呈されてくるといったような、時と処を超えて人間存在の本質に根差した問題ではなく、「我々の生を支える価値体系全体が崩壊し、歴

史的社会的生全体が抛りどころを失う時の現象」(82)だからである。そのようなニヒリズムを、西谷は次のように規定している。「我々が現在ニヒリズムと云つてゐるものは、歴史上における特定の現象を指す歴史的概念なのである。それは、ヨーロッパといふ処、そして近代といふ時代の精神的境界において成立したものを指している。それはヨーロッパの人間で、彼らがその自己存在を理解しようとした過程のうちから、発生してきたものである」(85)。

ヨーロッパから離れた日本において、何故、そのようなヨーロッパのニヒリズムを問題にするかという、当然生じてくる問いにたいして、西谷は次の二つの理由を挙げて答えている。一つは、日本の「近代化」という問題との連関においてである。日本は、明治以後ヨーロッパの近代文化を取り入れ、急速に近代化を推し進めることによって、その魂の底に大きな精神的空白を生むに至ったが、その空白の実態についての明確な自覚がないまま、現代に至っている。その空白を乗り越えるためには、その空白の自覚的把握がなされねばならないが、ヨーロッパのニヒリズムがその空白の実態を自覚化するための先達となる。つまり、日本の近代化が含む問題点を明確に捉えるために、ヨーロッパのニヒリズムの自己化が必要である、と西谷は考へる。そこにあるのは、従来の価値体系の崩壊という、ヨーロッパのニヒリズムの現象から、我が国における伝統の破壊という現象を見直そうという視点である。

そのような西谷のニヒリズム解釈は、当然のこととして、「近代の超克」という問題に連なっている。

もう一つは、「伝統と繋がり」の回復という問題である。

西谷はそれをニーチェ解釈を巡って展開している。即ち、ニーチェの「能動的ニヒリズム」のうちに、ヨーロッパ近代の帰結としてのニヒリズムを乗り越える立場を捉え、その能動的ニヒリズムのうちに、大乘仏教の「空」の立場に通じるものを探ることを西谷は目指している。それは、能動的ニヒリズムを空の立場に引き付けて解釈すると同時に、空の立場を能動的ニヒリズムの解釈を通して確認し、具体化し、深化することである。実際のところ、『ニヒリズム』における西谷のニーチェ解釈を導き、ニーチェのニヒリズムに含まれている深い可能性を取り出すことを可能にしたものは、そこに投射されている西谷の空の理解である、ということが出来る。ニーチェは、ヨーロッパのニヒリズムを仏教のヨーロッパ的形態として捉えたが、西谷がニーチェの「能動的ニヒリズム」、「創造的ニヒリズム」という事柄の内に捉えるものは、「空」のヨーロッパ的形態ともいへべきものである。とりわけ、ニーチェの「運命愛」などにおいて見られる「能動的ニヒリズムと有限性との統一」という事態のうちに、西谷は大乘仏教の空の立場に近いものを見ている。西谷の、ニーチェのニヒリズムの創造的で独創的な解釈を可能にしたのは、そこに暗黙のうちに働いている「空」の概念なのであって、西谷はいわ

ば、ヨーロッパを介することによって、より深く自らの伝統を自覚にもたらし、伝統へ帰ろうとしたのである。こうして「ニヒリズム」を介して「空の立場」を理解しようとした西谷は、西欧の哲学の「論理」を介して「東洋的なもの」を表現し、西欧に対峙せんとした西田とは異なって、逆に、ヨーロッパの内部に深く入り込むことになった。

ここでは、上に挙げたニヒリズムに対する二つの観点のうち第一のもの、即ち「近代化」の問題からニヒリズムを見ることがしたい。

西谷は、彼の思索を長年の間一貫して動かしてきた問題は、日本人の心の底に潜む精神的空白であるとして、次のように述べている。「現代の世界における歴史の急激な推移の底には、長い間ずつと放置されたままで残されてきた、一つの根本的な欠陥が潜在してゐるのではないかといふことである。現代の世界の全ての動き、現代の人間のあらゆる営みのうちに、何かが根本的に欠けているやうに感じられるといふことである。この欠陥は、簡単にいふと、人間のあらゆる個人的な、また社会的な、行き方や考へ方の根底に潜んでゐる精神的な「空虚」ともいふべきものであつて、それは近代といふ時代の成立と（傍線筆者）ともに発生した、人間にとつての根本問題であるといふのが著者の解釈である。」（『風のころ』）このような、現代文明の中枢に潜んでいる精神的空虚は、人間が根を失つたということ、根を降ろすべき大地を失つ

て、宙に浮いているということであるが、西谷は、そのような現代人の底に潜む精神的空虚は、実は近代という時代の帰結であると言う。「近代という時代の成立」の根本に潜む根本の問題をニヒリズムとして捉え、その病が今や現代社会の全体を覆うに至つた、というのが西谷の診断である。したがつて、西谷におけるニヒリズムの問題は、また「近代化」という問題と不可分であり、近代という時代精神の骨格を捉えることでもある。その意味において、西谷において「ニヒリズムの克服」という問題はまた「近代の超克」という問題と重なつてゐるのである。

現代文明の根底に潜む空虚の淵源としての「近代という時代」の成立は、日本においてはどのようなものとして現れたのだろうか。

明治維新という時代の根本的な特色は、日本が全く異質の西洋の近代文明を取り入れ、近代化を積極的に推し進めることを決意したということである。つまり、西洋と東洋という非常に高いレベルでの意志的な文化の出会いというものがあったということである。西谷はそこに明治という時代の特色を捉えている。しかし、重要なことは、そこから如何なる事態が生じたか、ということである。西谷は、そこに非常に広い見通しと同時に非常に深い裂け目が生じたということに着目している。西洋の文明を受け入れることを決意するということは、当時の人々にとっては単に知的好奇心の問題では

なく、それを身に着け、我が物にするという全身的な問題であり、自己の生存の問題であった。生きるという時の意志と力に関わるものであり、魂の問題であった。しかし、そこでは、魂の問題であるということは、魂の中に深い亀裂が入っているということであって、視野の広さということは同時に魂の亀裂ということであった、と西谷は言う。西谷によれば、「靈」が天上へと向かう方向を有しているとすれば、魂は身体と結び付き「大地性」の方向を有している。従って、魂に亀裂が入っているということは、「自分たちが一体何処に自分というものの心の在所、心の本当の座を据えたらいいか分からぬ」ということ、そういう意味の深い問題をはらんだ形で魂というものを感じ取っていたということである。「西谷によれば、明治維新の時代を生きた人々を動かした魂の問題とは、自分の心の座を何処に求めたらよいかという問題、魂の根付くべき大地性の問題でもあった。そして、魂の内に入った亀裂をそのような根や大地の方向へと向かって問わしめたものは、それらの人々のモラル・エネルギーであった。そのエネルギーが人々の内に働いていたとき、伝統との繋がりは保持され、根はどうか保たれていたのである。

近代化が日本人の心に精神的な空虚を生じ、ニヒリズム的状况を生み出してきたのは、明治維新の人々を支えていたようなモラル・エネルギー、魂の亀裂をその大地性の方向に向けて乗り越えようとする力が欠如してきたときである。伝統

との繋がりが希薄になり、魂の根が断たれて、精神の深い根底に空虚が生じてきた。「根性」というようなものが失われ、魂がおかしくなってきた。人間が薄っぺらなものとなり、「魂」と呼ばれるものが欠落してきた。西谷はそこに、西田幾多郎や鈴木大拙、夏目漱石などの生粋の明治人間と、西谷自身を含めた彼の時代の人間とを分かち歴史とした差異を見る。西谷の苦悩は、自分の精神の底に彼の同時代の救い難い精神的空虚を見出したところにある。西谷を哲学へと向かわしめたものは、彼が自己の精神の底に捉えた空虚であり、その空虚をその根本に立ち返って捉えることが、西谷の哲学の根本の主題となったのである。西谷が、自分の哲学の中心の主題がニヒリズムであるという所以である。そこでは、西田において見られたような、西洋と対比して「東洋的なもの」を「無」として明確な自覚にもたらそうという、強い緊張はない。東洋的な「無」に代わって「虚無」という、より東洋やヨーロッパに共通な普遍的な問題が対象となっている。そして、西田の「緊張」に対して西谷の「絶望」が取って代わっている。西谷はそれを「近代化」によってもたらされたニヒリズムとして捉える。西谷が近代化ということでは捉えているのは、モラル・エネルギーの欠如と、伝統との繋がりの断絶とにおいて生じた魂の根こぎの現象であるが、それはヨーロッパの近代に由来し、ヨーロッパにも共通した問題である。こうして、日本におけるニヒリズムを「近代という時代」に由

来するものとして捉え、それをヨーロッパのニヒリズムという角度から問い直すことが、『ニヒリズム』における西谷の主要な課題となるのである。

しかし、西谷は、「近代化」という問題を『ニヒリズム』において初めて問題にしたのではない。『ニヒリズム』に先立ち、ニヒリズムの淵源としての「近代という時代の成立」を、文化や宗教や歴史など含めてその全貌にわたって捉えることは、既に、『根源的主体性の哲学』の主題をなしていた。近代という時代を開いた「自律的主体」という立場の確立が、その獲得した華々しい成果の裏に潜めていた問題を掘り起こし、その問題の解決の方向を、自律的主体の底を空へと破った根源的主体性という方向に探ろうとすることが、そこでの西谷の思索の中心の主題をなしていたのである。西谷が近代という時代の分析に大きな努力を集中したのは、近代という遺産を受け継いだのが現代であり、我々が生きている現代社会の抱えている主要な問題の多くは、その淵源を「近代」において開かれた思想にもつからである。

(4) 現代のニヒリズムと科学の変貌

『根源的主体性の哲学』において、西谷が近代の根源に掘り起こした諸問題は、その後、ニヒリズムの問題に集約されて、『ニヒリズム』、『宗教とは何か』及びその後の諸著作において、一貫して追求されることになる。西谷自身、彼の哲

学の出発点であったニヒリズムの問題は、問題としても次第に大きく成長し、現代に生きる人間存在の殆どすべての問題を包括するものとなった、と述べている。科学的な世界像や科学的合理性の問題、人間性のあらゆる分野に浸透している技術の問題、現代社会における道德的頹廢の問題など、これら現代文明の大きな問題はすべて覆面したニヒリズム、あるいは暗号化したニヒリズムに帰着する。このような現代の文明をその中心において侵しているニヒリズムを取り出し、それを如何なる方向に乗り越えるかを探ることが、西谷の哲学の根本の課題をなしている。

現代の社会をその中心において侵しているニヒリズムは、あらゆる面で人間関係が希薄で疎遠となり、全人格的没入を拒むような、断片的で、一時的なものとなっていることである。目的や意味の不在とは、そこにおいて自己の存在の全体を丸ごと出すことを可能にするものが欠如しているということである。自己の全体を投入するような場所が社会生活の何処にも存在しないということが、現代社会を病んだものにしてている。外部社会との関わりに人生の目的や意味や使命を見いだすことができない個人は、人為的で私的な領域に隠遁し、そこで、自由で独立した生活を獲得しようと夢みるが、しかし、あらゆる制約から解放された私的領域には、無為の空虚と不安があるだけで、真の欲びは欠如している。西谷は「現代人の悩み」を関係性の希薄に捉えている。「そ

れは……人間相互の間では、親和性が失われてきて、闘争・相克が人間関係のあらゆる面に支配的になり、あらゆる面に共通性の場がなくなつて行くといふことである。」(『風のこころ』78)自己の全的投入を可能にするような確かなものが欠如しているということが、生きる歓びを奪い、現代人の性格形成を困難にしている、と西谷はいう。人間相互の関係が超自然的・宗教的な根拠からなされず、権利や契約という法的擬制のもとに置かれるとき、人間の関係は条件付きで、かりそめのものとなる。献身や自己放棄という、非合理だが宗教的な関係に代わって、人間の自律性の尊重に基づく、権利や契約といった、合理的だが外面的な関係が取って代わるとき、近代の「自律的主体」から現代の「私的人間」への距離は殆ど一步である。その一步が限りなく遠い距離であったのは、自律的主体という理念を社会の隅々にまで貫徹するために、克服すべき抵抗や障害がなお存続していた限りにおいてであったにすぎない。関係の希薄化は、人間を私的領域に閉じ込め、あらゆる人間関係に背を向けたいわゆる「おたく」的人間を生むに至る。西谷は、このような人間のありようを、『宗教とは何か』において、「自然法則の全く外に立った欲求的・衝動的主体」と名づけている。このような事態の成立の源には、近代の「自律的主体」という考えがある。

近代の自律的主体は、一切の法則の外に出た欲求的・衝動的主体であったのではない。むしろ、理性的法則に則って自

らを規定し、実現せんとするところに自律的主体の立場が成立した。しかし、自律的主体という理念が内に孕んでいた問題は、近代がその理念を社会の隅々にまで浸透させ、それに則って社会を再構築しようとして、あらゆる非合理的な抵抗や障害と戦っていた限り、表面に現れることはなかった。自律的主体が障害を克服して殆ど自らを実現したかに見えるに至ったとき、それが内に孕んでいた諸問題が表面化し、自らの根拠の脆弱さを露呈して崩壊するに至った。それが現代である。どうしてこのような事態が生じたのか。法則に則るところにおいて自己を確立した筈の近代の自律的主体が、現代の、全く法則の外に立った欲求的主体へと変貌するに至ったのは何故か。この現代の病根の根源に近代のニヒリズムがあると、西谷は考える。科学によって生みだされた近代のニヒリズムが、現代のニヒリズムを招いたのである。

西谷は、現代のニヒリズムは近代の延長線上にあると考える。しかし、現代のニヒリズムは果たして、近代のニヒリズムと連続しているのであろうか。二つのニヒリズムの間には大きな断絶があるのであるであろうか。では、どこにその断絶があるのか。現代の科学・技術の変貌がそこにあるように思われる。科学・技術に対する信頼や確信の崩壊が二つのニヒリズムを隔てているのである。近代のニヒリズムにおいて「神は死んだ」が、そこではなお科学は生きていた。その「科学・技術が死んだ」ところに現代のニヒリズムが生じた

のである。

近代のニヒリズムの源にあるのは、自律的主体という理念とそれと結び付いて生じた科学・技術に対する確信であった。しかし、そのような自律的主体という理念を生んだ近代とは一体何か。それは「真理」や「確実性」に対する新しい要求ないし見方が成立したということである。「経験」という概念が近代において第一義的な位置をもってきたことに、そのことが現れている。確実ということは、「確かめる」ことであり、「物」において確かめるところに「経験」が成立した。一方、「自己」において確かめるところに「良心」が成立した。曖昧なもの、不確かなもの、外的な権威によるものを排して、自分の目で確かめるという確実さへの要求が、内に、近代の「自律的主体」という理念を生み、それが、「宗教改革」を生み出す源になった一方、一切の曖昧さを排除した、自然法則に支配された機械的自然観や科学的世界像が、外に、生まれたのである。近代における機械の成立は、そのような疑いのない確かさに立脚するという立場を保証するものであり、またそれに花を添えるものであった。神の支配のもとでは、あらゆる被造物が神の栄光を讃えたが、「確実性」という近代の理念の栄光を讃えたものは、人間が造った機械であった。実際のところ、曖昧な機械というものは考えられない。機械のなかに「曖昧さ（ファジー）」という概念が導入されたのは現代においてであるが、しかしそのために機械は曖昧に

なったわけではない。

近代の科学的世界像が、確実さという反面に、非情で、非人格的・没価値的な性格を秘めていることが、人格的・目的的な性格をもった従来の伝統的・文化的価値を崩壊せしめて、ニヒリズムを生んだことは、改めていうまでもないことである。しかし、注意すべきことは、近代のニヒリズムにおいて従来の最高価値は崩壊したが、そこでは科学・技術はなお信奉されていたということである。最高価値の崩壊に伴うニヒリズムの虚無に耐えることは、それをもたらしただ科学・技術を信奉することと一つに結び付いている。科学・技術に付随する虚無は耐えねばならず、また耐え得ると考えられた。「完全なニヒリズム」といわれるものはその自信を表していたのである。虚無に耐えることは最高の力の表明であった。科学・技術が、虚無と死の世界の到来をその裏面に潜めていたにせよ、それは従来の最高価値を没落させた功労者として、なお信頼され、高く遇せられたのである。そこに近代のニヒリズムの特質がある。

しかし、現代のニヒリズムは、まさに科学・技術が疑わしくなったところに生じた。真理と確実性を保証する最後の場所としての科学的知識の内に、疑いが持ち込まれることによつて、現代のニヒリズムが生じた。「神の死」に次いで「科学・技術」が死んだのである。では、科学・技術が死んだとは如何なることであろうか。科学・技術が崩壊し、消失したとい

うことでは勿論ない。現代の科学・技術が、環境破壊とかバイオ・テクノロジーとか臓器移植といった領域で種々の難問を生み出しているということでもない。科学・技術が光りを失い、「価値」であることを止めたということである。確実性を失った科学・技術がなお存続するとき、それは不透明な呪術的力に変貌する。呪術的力となった科学・技術のなかに我々が生きているところに、現代のニヒリズムがある。

科学・技術が確実性の場所であったのは、人間の精神が宇宙を支配する法則を通して宇宙を全体として把握し、明確な宇宙像をもつことができるかぎりにおいてであった。その確信によって人間は自らの精神の力を確信し、それによって、人間は不確実性と気まぐれの支配する呪術的な世界から、方法と秩序をもった合理的世界へと高められた。闇の世界から光の世界へと揚げられたのである。人間は、現実には、そのような合理の世界に住むことは決してなかったが、科学・技術への確信がそのような世界の存在を保証したのであり、その限りにおいて、近代人は少なくとも観念と思想において、その世界に実際に住んでいたのである。そこに科学・技術の「価値」と「光り」があった。しかし、現代において、人間は科学・技術のただ中で再び呪術的世界へ沈み込むことになった。そこに現代のニヒリズムがある。光りとしての科学・技術が崩壊したのである。どうしてそのような事態が生じたのであろうか。その理由は明確ではないが、確かなことは、現

代のニヒリズムは、「神が死んだ」と宣言されたときに近代のニヒリズムが抱いた解放感や精神的高揚、ニーチェが言う「開けた海」のヴィジョンや「曙光」の予感をもはやもっていないということである。

科学が把握する自然の法則が科学の進歩とともに複雑化するにつれて、それは人間の思考の射程を越え出るものとなる。そのとき、かつて思考の射程の拡大とともに自らを確信し、自信と誇りを抱いた人間の精神は、逆に科学の前で萎縮する。複雑化した道具や機械の中に法則や方法があっても、人間精神の内にはそれはもはや、存在しない。人間が自律的主体でありうるのは、自らの精神の内に法則や方法をもち、それを物にうちにも再発見することができる限りにおいてのみである。しかし、人間によって造られた物のうちに法則や方法があっても、人間精神のうちにそれがなくなると、人間は、科学・技術的世界のただ中であって、かつて盲目的自然力の前にひたすらに畏怖した原始人と同一のレヴェルに転落する。そこでは、科学・技術の世界は確実性の場所であるよりは、原始人にとっての自然的世界のごとき、理解し得ないもの、不確かなもの、不気味なものの支配する場所となる。こうして、現代人の人間は科学・技術の世界にあって、不確実で混沌の世界、疑いのみが支配する呪術的世界の内に住むことになる。「神は死んだ」というのが近代のニヒリズムであったが、それはいまや「科学は死んだ」という現代のニヒリズムによっ

て取って替わられたのである。

確実性と真理への確信という、かつて、科学が有していた光りを失うとき、科学と呪術を区別する基準はもはやなくなる。現代において、オカルトと科学という、相反するものが結び付く理由もそこにある。こうして、科学や技術に携わるものは、当初の科学的精神とは無縁の呪術師に近いものとなる。現代は、近代がその出発点においた確実性、つまり、それに則ることによって闇の世界から明るみの世界へと高められたような光りを喪失した。一切が曖昧となり、真の实在は存在しないというのが、現代のニヒリズムである。「ヴァーチャル・リアリティの世界」がそれである。それは近代のニヒリズムを生ぜしめた科学の虚無の内に、さらに深い闇が持ち込まれ、近代の科学を支えた確実さという概念が消滅したところに生じた世界である。西谷が挙げている盤山禪師の言葉、「三界無法、いずれの処にか心を求めん」が、このような現代のニヒリズムの様相を端的に表すものと言えよう。

西谷は現代のニヒリズムの源に「近代」を捉えることにおいて、近代のニヒリズムと現代のニヒリズムとを連続的に見ているように思われる。同一の科学・技術が両者を繋いでいると考えられている。現代の虚無の底に、近代の科学・技術によってもたらされた世界観や人間観があると考えられているのである。しかし、現代のニヒリズムの底には、むしろ近代科学によってもたらされた世界観の崩壊があると考えられ

ねばならない。現代のニヒリズムの源には、死と虚無という色調を帯びた近代の自然科学の「法則」があるのではなく、現代の科学の死とも生ともつかぬ「無法」がある。さきに挙げた「開かれた海」や「曙光」という展望に代わって、見通しのきかぬ「混沌」が支配している。そこに、現代のニヒリズムを近代のニヒリズムから分かつ特異性がある。

現代のニヒリズムは、近代科学に内部で生じた変貌、近代の科学を支えた根本原理である「確実」という観念の崩壊という事態に基づいている。どうして科学の内部でそのような変貌が生じたのであろうか。確実性の場であった近代の科学が、どうして不確実性の場へと転落することになったのか。科学がその原理を変えたということがそこにある。相対性理論、パラダイム理論、集合論、といった、多元的で相対的な見方が、近代の科学を支えて来た原理的、二元的な見方にとって代わったのである。現代科学の変貌と、それが人間世界にもたらした結果については、多様な側面から、より立ち入った分析がなされなければならないが、それは私の能力を超えたことであるので、ここでは断念せざるをえない。

以上のような見方が成り立つとすれば、西谷が『宗教とは何か』において目指している「ニヒリズムの克服」はなお「モダーン」であり、「ポスト・モダーン」の見地から捉え直されなければならないように思われる。現代のニヒリズムを支配しているのは「法則の死」ではなく、「無法の混沌」で

ある。確實さの失われた世界において、リアリティを何処に求めたらよいのであろうか。西谷が掲げている「三界無法、何れの処に心を求めん」という問いがここに生じてくる。これは、現代の哲学・宗教の根本の問題である。

(5) ニヒリズムの克服と空

「空の立場がどうしてニヒリズムの超克という意味をもつか」、について不十分ながら、『宗教とは何か』において論述した、と西谷は述べている。この問題をやや変えて、「空における超越は、現代において如何なる意味を有するか」という角度から見ることにはしたい。

空における超越の独自性については、先に触れた。空が超越であるといっても、それは何処か別世界へ向かってこの世界を超越することでももちろんない。空とは、諸物や我々の存在の全き転換という意味での超越である、と西谷は言う。

それは「諸物や自己が新しい目でみられ、新しい生命で生きられる」ということである。それは諸事物が如実に、その真の「リアリティ」において現れることである。そのようなことが可能となるのは、空の「底なし」ということにおいてである。一切の事物が如実に現れるところには、底なしというところがある。西谷は次のように述べる。「白いものは底なく白く、悲しみは底なく悲しく、水を飲んで感ずる冷たさは底なく冷たいのである。それが「空」ということである。白

いものが底なく白いというとき、白いものはあくまで白くして「空」である。同様に悲しみはあくまで悲しくて、しかも「空」であり、水の冷たさ、あるいは冷たい水は、あくまで水の冷たさとして或いは冷たい水として「空」である。「空」とは、それらのものをそれらのものとして如実に成立させ、如実にあらしめている本原である。」(20/37)「底なし」ということは、あるものが根底をもたないということであり、自己の底に虚無を見いだすことであるが、その虚無を通して虚無を破ったところ、真実の意味で底がないことが「空」である、と西谷は言う。「白いものが底なく白いということは、その白いということに実相や実体がなく……、それらは本来空だということである。しかし、同時に他方では、底なく白いということは、徹底的に、どこまでも白いということである。如実に白いということである。」(20/38)この「如実」ということ、ものが「リアル」であるということ、そこに虚無から空への転換がある。虚無が如実に虚無であるところでは、虚無は超えられている。そして、虚無が超えられたところは、虚無は如実に虚無である。空における超越は、ものの「自体」へ至るところに成立するのであって、虚無の外に出たところではなく、虚無の内に出たところに成立する超越である。また、空の「底なし」ということは、空が、あらゆる深淵を超えた「深淵」であるということであるとして、西谷は次のように語っている。「虚無の深淵と言はれるものも、

実は空のうちにおいてのみ成り立つ。それがさういふ深淵として表象されると言ふこと自身も、空の上においてのみ可能である。その意味では、虚無が存在するものにとつて一つの深淵であるやうに、空はその虚無の深淵にとつても一つの深淵であると言へる。例へば底知れぬ深い谷も実は際涯なき天空のうちにあるとも言へるが、それと同様に虚無も空のうちにある。但しその場合天空というのは、単に谷の上に遠く広がっているものとしてではなく、地球も我々も無数の星もそのうちであり、そのうちで動いてゐるところとしてである。

それはわれわれの立つ足元にもあり、谷底の更に底にもある。もし遍在する神のゐますところが天国であるならば、天国は底なき地球の更に底にもある筈であろう。そして、天国は地獄にとつても一つの深淵であるであらう。同様な意味で、空は虚無の深淵にとつて一つの深淵である。しかも、同時にそれは、我々の自我とか主体とかいはれるものよりも一層此岸に開かれるもの、一層直接なるものである。」(10/111)

ところで、現代において、空における超越が必要とされるのは、如何なる意味においてであらうか。ニヒリズムがそれを要求するのである。西谷によれば、空における超越が現代において必要な理由は、ニヒリズムが実在の否定し難い側面として登場して来ているからである。近世以来の科学が、それまでの宗教によっては包み込むことができなような実在の次元、虚無と死の支配する次元を開いてきた。この次元を

如何に取り込むか、ということ抜きにして宗教はありえない。宗教はこの次元が手に負えないからといって、この次元を無視したり、排除したりすることはできない。宗教は無法とも言うべきこの世界のありのままの姿を受け入れねばならない。宗教がこの次元を非宗教的次元として自らの外に排除するとき、宗教は自らの立つ場を失って崩壊せざるをえない。それが現代のニヒリズムのもとの宗教の状況である。宗教がこの虚無に直面してそれを克服しようとするとき、如何なる変貌を要求されるのであらうか。

西谷は、宗教はこれまで概ね「生」の方向を主軸としていた、と考へる。魂や精神や人格といわれるものも従来は専ら生の面から見られてきた。生の方向として、無生物を一步越えたところに生物的生命が見られ、そこから更に魂、精神及び人格といわれるものの次元へ向上して行く方向が考えられ、そしてその方向の上、一つの飛躍として、神と人間との人格関係としての宗教という立場も考えられた(10/108)、と西谷はいう。しかし、近世以来の自然科学が開いたのは、そのような生の方向とは逆に、一切を物質の方向、死の方向に見て行こうとする見方である。その見方は単に科学の領域の中だけにとどまらない。それは、従来の宗教が成り立って来た基盤を切り崩すような見方を開いたのである。そのことを西谷は次のように言う。「現代のニヒリズムにおいては、その虚無はいはば神の存在の場にまで延び入り、かくて深淵

化し、その深淵化した無神の虚無の上では、あらゆる生が、即ち生物的な生命や魂のみならず、精神的・人格的な生すらが、根本において無意味なるものの相を現してくる。」(10/105)そこでは、神と人間とを人格的に考えて、両者の人格的關係に立脚してきた従来の宗教の立場は、一つの根本的な難問に逢着することになる。「近世以来の自然科学によつて、自然的世界の像は一変し、世界は全く非情な、人間の関心に對して全くインディファレントな世界として現れ来る。それは神と人間との人格的關係を横に切断するものになつてゐる。その結果、神による世界の秩序とか歴史の摂理とかいふこと、更には神の存在といふこと自身も、縁遠い想念となり、人間はさういふ想念にたいしては無関心になりつつあり、ひいては自己自身の人間性にたいしても無関心になりつつある。人間が非人間化され、機械化されつつある。そのやうな事態に面するとき、人間とか精神とかいふ立場、或ひは神と人間との間の人格的關係といふ立場からだけではどうしても解決できないものが現れてゐると考へざるをえない。そこからして、人格とか精神とかの立場を超えた超人格の場、しかも人格や精神といふものが却つてそこにおいてのみ人格や精神として現成しているやうな場が開かれなければならないことが要求されてくる。」(10/101)

宗教が、死への方角をもつ科学的見方に対して生の方向を立てることは、現代のニヒリズムのもとでは不可能になつた。

そこで要求されてくるのは、次の如き立場である。即ち、死の方角を否定して生の方向を見る見方に対して、世界を生の方角に見ると同時に死の方角にも見ることを可能にする立場、言わば世界を二重写しにおいて見て、「生の相が生との相のまままで同時に死の相としても見られる」やうな「生即死」、「死即生」といった立場が要求されて来る。そのような見方を可能にするのが「空」の立場である。次のように西谷は述べている。「そこに於いてやはり一つの飛躍が可能であるとしても、……それは生即死、死即生といふものの当相のいはば直下に成立つやうな飛躍でなければならぬ。そこには、物質性と人格性との間に諸々の段階あるいは次元を別けるといふ見方、従つて高い段階へ「上がる」とか基底へ「還兀する」とかいふ見方のほかに、それとは全く違つた見方が現れる筈である。人格性と物質性として絶対の排除しあうと考へられるものが、通常それらに付されている固定した觀念を脱して、前に言つた言葉で一種の二重写しにおいて見られ得るやうな、さういふ立場が考へられ得る筈である。さういふ立場は、人格が人格であるそのままでも物質的事物と等しく見られ、物質的事物が、物質的事物であるそのままでも人格と等しく見られるといふ、さういふ絶対的な平等とも言ふべき立場である。さういふことが成立しうるのが「空」の立場はかならない。」(10/106-7)

「空」が人格と物質、生と死とを等しく見る平等の立場で

あるとすれば、その平等において成り立つ一如の世界は如何なる世界であらうか。それは「もの」がその「リアリティ」において現成する世界である。事々物々が、その真にリアルな如実相をもって現れているところが空である。それはものの「自体」とも言うべきところに立つことである。我々がものリアリティに触れるのは、ものの自体の場、ものの自己同一の場においてであるが、ものの自体の場とは、ものの無自性である、と西谷はいう。火の自体とは火の不燃焼である。火が燃焼しているというものの自体は不燃焼である。「勿論、その非燃焼は、燃焼と離れて別にあるといふものではない。火は燃焼しつつあることに於いて非燃焼なのである。しかし、この非燃焼といふことを抜きにしては、燃焼といふことも実は考へられない。」(10/132)火が燃焼しつつあるということのただ中における非燃焼が空である。それは「騒音」のただ中における「静けさ」であり、「熱さ」のただ中における「非熱」であり、「寒さ」のただ中における「非寒」である。これが空における超越である。「悲しさのただ中」は悲しくなく、「底なき寂しさ」において寂しさの底が抜けている、ということが空における救いである。

西谷はそのような空における超越の例をアッシジのフランシスの場合をあげて説明している。「アッシジのフランシスは灼熱した鉄の棒で眼に外科手術を受けることになり、その鉄棒に対して十字を切つて、兄弟なる火よ、自分は汝を神の

最も美しい被造物としてこよなく愛した、どうか余り自分を痛め付けないで欲しい、と言つたと伝へられる。……自己と他者との関係の上に十字が切られることは、自己も他者も共に神のアガペに結ばれる場、共に「無」にされ「空しく」される場が開かれること、そしてそこで他者との出会ひがなされることはいへないだろうか。……彼が火にたいして自ら十字架を印したときかかる場が開かれたのだといへる。事実、そこでは火は彼を痛めなかつた。医師がその灼熱した鉄棒を彼にあてて、耳元から眉根まで引いた時、彼は母親の手に撫でられる子供のように低く笑つた。そして逃げ去つた兄弟たちが再び戻つて来た時、彼は言つた。気の小さい連中だ、何をそんなにこわがることがある、私は少しも痛みを感じなかつた、と。この話のはかの「心頭を滅却すれば火もまた涼し」を思ひ起こさせる。勿論、彼の場合でも、火は熱く、肉体は痛みを感じたに違いない。しかし、火はその熱いところで熱くなかつたのであり、痛みはその痛む当所で痛くなかつたのである。火はその燃焼しつつあるところで、燃焼せず、火でなかつた。彼は痛みを感じる自身において、痛みを感じせず、自身ではなかつた。そして火が火でなく彼が自己でないところにおいて、彼は火と交わり、火は實際兄弟として出会われたのである。そこでは火は、「火は火を焼かず」と曾て言つたところ、「火は火でないゆえに火である」といつたところ、その火自身のもとにあつた。彼も「自己ならぬ自己」と

して真に自己自身のもとにあつた。」(10/314)

空の立場がそのようなもの「自体」に通入するところにおいて開かれる超越の場であるとき、空において開かれないものは一切ない、と西谷は言う。「悪魔」(デーモン)の本質は「閉じたもの」というところにあるが、空においてはそれは内から開かれる。悪魔(デーモン)はあらゆる多彩な形を取って現れ、その正体が見極め難いところにデーモンたる所以があるが、宗教の本質はデーモンをそれと見分けて、それを無力化ところにある。デーモンの本質は虚無であり、虚無が姿をとってあらわれたものがデーモンである。悪や罪は人間を不能にするデーモンであるが、現代においてそれは「技術」や「機械」のうちにあらわれていると、西谷は考える。

機械が非人間的で非情な存在であつて、それに付き合う人間を反人間的にするが、機械の運動が一切の目的から離れた「自然の運動(Der Nat.)」(遊び)と捉えられ、機械の響きが波や風の音と聞かれるところでは、デーモンは無力化し姿をくらまず。そのような反人間的な機械の音や波や風の音となるところが「空」である。そこでは機械の非人間性は、人間を反人間的なものへと転落させることはない。

「業」という有りようもまたデーモンである。それは負荷を解消しようとする行為が、そのつど新しい賦課を生むという仕方で人間に重くのしかかり、無始爾来未来永劫にわたつて人間を輪廻の鎖に繋ぐ重荷であり、閉鎖性である。それは、

永劫回帰を説くツアラッストラの脳中に鉛のごとく垂らされた「重力の精」とも言うべきものであり、生きることを耐え難くさせるものである。重力の精は無限な自己中心性、自己閉鎖性であり、それは「無限衝動」の中に潜んでいる。その自己閉鎖性は空において開かれ、のしかかる重力の刺は魂の底から抜かれる。業において有為であり、負目であったものが、空において「無為」となり「任運滔々」という性格をもつてくる。「現存在の本質的な負荷性が空の立場において脱却される。」(10/288)空の立場においては、一切の働きは根源的に「遊び」の性格をもつてくる。根源的な意味での遊びは、根源的な意味での真面目でもある。真面目とは現存在を現存在のもとに連れ戻すことであり、現存在のもとを開削することであるが、そこで遊びとは「恰も大地の底から火が噴き出すやうに、現存在のもとを通していわば世界万有の底から迸り出る生命が体験される」(10/284)ことである、と西谷は語る。

空の立場が現代において要請される理由は、ニヒリズムの虚無を乗り越える道はニヒリズムを通してしかありえないからである。ニヒリズムの虚無は外から開かれず、虚無の内からしか開かれない所以は、ニヒリズムの虚無が、先にみた「悲哀」とは異なつて、一切の意味や解答を打ち崩してゆく深い疑惑だからである。そのような懐疑を乗り越える道は、懐疑を懐疑として丸ごと受け入れることしかない。空が、懐

疑を懷疑として丸ごと受け入れることを可能にする道であるのは、空はものの自体に参入することだからである。

空における超越が現代においてもつ意味は、それが「無意味性の不安」を乗り越えるものであるということにある。ニヒリズムの虚無は死の不安や罪の不安ではなく、無意味性の不安である。深い懷疑、大疑現前とは無意味性の不安である。無意味性の不安は外から取り除くことはできない。丸ごと受け入れることしか、それを乗り越える道はないと、テイリツヒは言う。そして、彼によれば、不安の丸ごとの受け入れを可能にするのは「有神論の神」ではなく、「神を超える神」でなければならない。そのような神は「深淵としての神」であり、深淵としての神はまた「空」でもある。

その場合「深淵としての神」と「底なき空」を分け隔てるものは、どこにあるのであろうか。あるいは、「両者を繋ぐものがある」とすれば、それはどこに捉えたらよいか。その問題

を追求する際に決定的に重要なことは、神や空の構造をそれ自体において考察することではなく、それに關係する「自己」との関りから考察することである。自己を如何なるものとして理解し、自覚するかということが両者の性格を決定する。人間は根本において有限者である。自己の有限性は自覚は一樣ではない。西谷の場合はそれはニヒリズムという形をとってあらわれた。ニヒリズムの底を如何に突き抜けるかということが西谷の根本問題であり、それを空へと突き破るには長い忍耐を必要とした。しかし、人間の有限性の自覚は罪という形であらわれる場合もある。そのとき有限性を突き抜ける道は愛という形を取らねばならない。空はそこでは人間の心に映された愛という性格をもつことになる。この角度から追求するとき、空はこれまで見てきたとは異なった側面を現し、孤独や愛との結び付きにおいて展開されることになるが、その側面からの追求については改めて考察することにした。

☆新刊

秋月龍珉著

『現代（ポストモダン）を生きる仏教』

大蔵出版 二、五〇〇円

好評発売中

仏教の真髓を、「西田哲学的生き方」という形で、若者を対象に熱っぽく語った、著者の快心の一書。著者の生涯の行学が、この一書に籠められる。

討 論

討議者 本多正昭 質問を三つさせて頂きたいと思います。先ず第一の質問。長谷先生の「西谷においてニヒリズムは機の自覚という性格を有する」という言葉、これは私にとって是非常に大きなヒントになりました。そういう意味を含んでいる機の自覚というのは、ニヒリズムに悩まされ、舐まれているときには全く意識されないことになるのですけれども、これをキリスト教的な言葉で言い直しますと、このニヒリズムというのは過ぎ越しの通過儀礼という役割を担っているのではないかと。西谷先生は「この虚無の場というのは空の場を離れて成立するものではないのだ」と、『宗教とは何か』の一二五頁でおっしゃっておられますが、そうしますと、この機の自覚というのは、意識に先立つ根源的な事実というレヴェルでは、初めから法の深信と表裏一体をなしていたというか、なすべきものとしてあったということがいえるのではないのでしょうか。このように考えることができるならば、ニヒリズムと空の関係を、浄土門でいうあの二種深信に於ける機法一体という思想の現代版、乃至国際版として再解釈することができないのではないかというふうに私は考えたのですけれども。

第二の質問は、敬遠的信仰という、これは近代人の宗教意

識に潜んでいる絶望の問題なのですけれども。この敬遠的信仰の原因というのは、仏教の言葉でいうと、悟後の修行の欠落のためだと考えていいのだろうか、というのが一つなのです。もう一つそれに関連して、正定聚の位に住するという言葉がありますが、そういう信心の立場と、この敬遠的信仰の関係はどうなるのだろうか、難しい問題で、何かご意見を頂きたいと思うのです。

最後の質問は、ニーチェの能動的ニヒリズムでは、永劫回帰というものは、絶えず、出発点に戻されるという挫折の原理でもあるのですけれども、それを乗り越えるために、絶えずいま一度いま一度と能動的に、意味を立てず、目的を立てずに生きて行く、そういう力といいますか、そういうものと空の立場は近いのだろうかということですが。

長谷 「機」という問題は、これは現に自分が生きて、リアルな自分というものが機ということ、自己というものを抜きにして宗教を考えないというのが先生の宗教に対する立場でありますし、現在の拮抗というものが起きる現代というものが無いような宗教というものは宗教ではないと。現代は宗教を持たないけれども、現代を持たない宗教は問題だということ、西谷先生はよく言っておられました。

先生の場合、哲学を始めるときに自分というものをどう自覚したか、ということ、機ということ、表現しますと、西谷先生は、自分の土性骨を貫いたものはニヒリズムという問題

であったという、そういう自覚は確かにあったと思います。だから、そういうことからいえば、やはり機というものの自覚に対応するものとして、先生の言っている空が法という形で現れたと、そういうことはいえると思うのですけれども。

二番目の質問については、西谷先生の場合は、宗教から出るということに、或いは敬遠的信仰というものに、ひとつの積極的な意味を見出されて、それをニヒリズムということから積極的に解釈し直すというふうな一面がどこかにあると思います。

もうひとつは、創造的ニヒリズムが空とどういうふうに結びつくのか。果たして近いのかということですけれども。先生は、ニーチェの創造的ニヒリズムと有限性の統一ということでは運命ということを考えておられまして、偶然的なレヴェルの運命というものを引き受けるということのうちから、自分の土性骨のような部分がそこに出来て来ているのだと。そういう運命愛というものは、だから積極的に引き受けた場合には遊戯のようなものになる。「現に今此処」というものに立って、最も確かな自分というものがそこに出来ていることだと。それがやはり空の立場と非常に近いという、そういう直観が先生の中にはあるに違いないと思います。

生き死にをハラリと打ち捨てて
毎日が楽しくなる生き方とは？

鈴木正三

しょう さん

「職業即仏行」を説く禅者

鳥居祖道 (大乘禅) 編集参与 著

四六判 定価一、二〇〇円 送料三二〇円

旗本↓禅者への「人物像と生涯」と、「修行・仏法・教化の特色」との総合で、正三の全体像を描く。現代人が渴望してやまない、毎日が楽しくなる職業観——生き方を、正三の著作物のやさしい現代語訳で、わかりやすく具体的に紹介する。

発行所 (株) 八重岳書房

〒162 東京都新宿区白銀町一三
TEL (〇三) 三三六八―三五六七
FAX (〇三) 三三六〇―八四四六