

講演Ⅱ 西谷啓治の哲学史上の位置

上田 閑照

この表題は、哲学史という史的連関の枠組み乃至地平が定まっただけで、その何処かに西谷の哲学を或る仕方でも位置づけるという趣旨の課題のようにも響きますが、そうではなくて、

西谷を哲学史に入れようとする事によって却って哲学史の枠組みそのものが変えられてくるという事態ではないかという事を示唆するものです。極言すれば、哲学史の終焉とも言うべきことがあって西谷の哲学の位置が顕れてくる——しかもその事が実は西田の哲学から始まっているという事を西谷自身が示しつつ——という事態ではないかということですね。西谷啓治の哲学史上の位置を問うことは、哲学史の終焉という境位と連関してくるということ、しかもその境位と結びついて、あらためて西田幾多郎から始め直して、西田の、そして「西田と西谷」の哲学史に対してでもち得る意義を問うことになるであろうということ、その上で、師弟の間の三十年の年代差および思想の歴史的状況からくる問題差、人間の個性からくる関心差と思索の質の差、などなど照合して、西

田に対する西谷の独自の意義があらわれてくるであろうということなどをこの表題に含意させています。

「哲学史」という場合（哲学史とだけ言われる場合）、哲学という学問の成立やその歴史、および日本への導入経過などからして、殆ど自動的に西洋哲学史が理解されています。西田・西谷が哲学史に入ってくるとすれば、そのような「哲学史即ち西洋哲学史」、「西洋哲学史即ち哲学史」という理解そのものを問題化しながら入ってくることになるでしょう。そしてそれは、西洋哲学史の世界哲学史への脱皮を促すことになるでしょう。即ち西洋哲学史と東洋の精神的伝統が真正面から出会い、対話・対決という仕方でも直接具体的に交わったところで開かれるであろう世界哲学史への西洋哲学史の地平拡大を引き起こし得るでしょう。しかもその拡大は連続的ではなく、哲学史の終焉という非連続を超えての拡大と言わなければならないでしょう。そのような地平拡大の要になる

飛躍的接合を先取りに簡明に描いてみると、西洋哲学史の結末的動向が「無へ」の方向をとってきたことによつて、東洋の伝統における元来「無から」という発源方向をとる思索と、「無」をめぐるつていわば背中合わせに触れ合うことになつた——そして重ねて先取りにいえばその触れ合いが「最後の問と原初の答」という連関を形成し得るといふように言うことができるでしょう。

西田・西谷を太く通じて言えることは、両者とも、第一にその実存が自覚的に禅の道を歩んだということであり、第二にそれと並んで同時に西洋哲学に自己を全面的に開き積極的に入受れつつ哲学を自己の「働き場所」(西田幾多郎)としたということ。その際、東洋と西洋と別々の伝統のそれぞれ主軸に入っていると言える一方の禅と他方の哲学は、最極端の在り方では、一方は「非思量の行」、他方は反省の反省という「高次の反省の学」であり、その間には厳しく深大なギャップがあります。東洋と西洋とが(その出会いとぶつかり合いにおいて統合されないままに)含まれている世界を自らの世界とする西田も西谷も、禅と哲学への等根源的な関心からしてそのギャップを張り渡し得るような張力を帯びた思索空間を開くことに生涯を尽くしました。異質間のギャップを現存的に張り渡す新しい——禅にとつても哲学にとつても新しい質の思索を求めてです。それは、直接には西田と西谷のそれぞれ実存における統合可能性の内的問題ですが、同時に、

東洋と西洋とを一つに包括し得る歴史的世界の問題でもあります。

西谷の、ということは西田から始まって西田及び西谷の哲学の哲学史上の位置を定める一つの大きながかりは、両者の禅への等根源的な関わりがそれぞれの哲学をどのような哲学にしているかにあると見ることができません。先ず西田の場合を見てみます。「背後に禅的なるものと云われるのは全くそうではありません。……禅というものは真に現実把握を生命とするものではないかとおもいます。私はこんなこと不可能ではあるが何とかして哲学と結合したい、これが私の三十代からの念願でございます」(西田幾多郎七十三歳の時の、西谷啓治宛書簡、書簡番号一七三八)。西田は自分の哲学の背後に禅的なるものがあることをはっきり承認しています。その際、禅と哲学を結びつけることは不可能とまで西田をして言わしめるほどの異質とギャップを自覚しながら、まさにそのような両者を結合することが、三十代からの、即ち『善の研究』への準備となつた三十代からの念願であると七十三歳の西田は言っています。この手紙の約七年前、久松真一にも同趣旨の手紙が書かれています。「どうも哲学のみ考えて居ると分別に捉はれてはいけません。私の永遠にふれるといふ(哲学の言葉)に対して君の言は慧玄が這裏に生死なし(禅の言葉)」といはれた様におもはれた。私には中々むつかしいがなるべ

くさういふ立場を離れないで哲学を考へやうとおもふ」(書簡番号一〇五三)。

西田における生涯の問題である「禅と哲学」は、最初の著作『善の研究』の構成にもすではっきりその軌跡を見ることのできるように、西田の思索の質に決定的にかかわってきます。この著作の「骨子」である「余の哲学的思想を述べた」第二編「実在」に対して、第一編は「余の思想の根柢である純粹経験の性質を明らかにしたものである」(序)と西田は言います。反省の遂行による固有の哲学思想に対して特にその「根柢」ということを西田は言い、それを純粹経験(その原初は「色を見、音を聞く刹那、未だ主もなく客もない」非反省的出来事)に見ます。非反省的な反省以前が反省の「根柢」であると西田が言うときに、そこには独特な連関が動いています。反省以前と言われても、反省にとって必ずしもその「根柢」として反省されるわけではありません。反省から反省される反省以前ならば通常は反省にとつての素材として反省されます。例えば感覚与件が悟性的思惟の質料とされる場合のように。そのような反省が反省以前の現前によって破られ、反省が破られたということまで含めて反省されるとき、その反省以前が反省の「根柢」として自覚されるのです。そのとき、反省以前の現前は、反省にとつての感覚与件のごときもではなく、まさに原感覚の原与と言うべきことです。「色を見、音を聞く刹那、未だ主もなく客もない」、それは、反

省が破られるという仕方でも巻き込まれた原出来事であり、そのようなものとして始めて反省の「根柢」として自覚されるのです。そのとき反省は反省が破られたことを知っている反省、非反省的な反省以前から反省し直す反省として質を変えています。西田の思索の最初期では反省的思惟は、その他者でありその「以前」である純粹経験に、自己否定的に思惟自身の「根柢」を見、後期では反省的思惟の自同律に代えて、自同律の否定を含む矛盾的自己同一を「場所的論理」とする思索を展開してゆきます。西田の哲学が或る異質性をもって西洋哲学史に切り込み、西洋哲学史をも含めて世界哲学史の新しい地平を開く可能性があるので。一般的には新たに開かれるべき世界哲学史への東洋からの寄与と見られるような事態ですが、それは既存への連続的なプラス・アルファではなく、西洋哲学史と東洋の精神的伝統との異質を含む立場のぶつかり合いにおいて、相互の否定と相互受入れを通して、両者それぞれが変容されつつ新たに一つの立体系に、しかもオープンな立体系に組み合わせられてゆくという仕方です。世界哲学史が描かれてゆくわけです。西田において起こったことはまさにこのようなことでした。

「純粹経験を唯一の実在としてすべてを説明したい。」これは『善の研究』の哲学としての立場を明確に表明した文章です。即ち、「純粹経験が唯一の実在である」ということを第一原理(原則)にして、それによって「すべてを説明する」

という体制は哲学にのみ固有なものです。それによってすべてを説明し得る原理は、それ自身ある仕方ですべてでなければなりません。西田は純粹經驗を唯一の実在としてそのような原理としました。ところでそのような『善の研究』の哲学的脈絡における純粹經驗を、純粹經驗と言われなければならぬ所以に特に注目してそれだけに強く光を当ててみますと（即ち『善の研究』本文第一ページの冒頭で提示される原初の純粹經驗をそれだけとりあげますと）、禪の歴史が示すように、禪の出来事として生きられてきたことと言うことが出来ます。

しかし『善の研究』は禪を説こうとするものではありませんし、禪の哲学——そういうものかあるとして——を提出するものでもありません。あくまで「純粹經驗の哲学」を展開するものです。「純粹經驗」は禪的出来事が哲学の原範疇に翻案されたものです。そのようにして哲学の脈絡へと術語化される場合、そこには、東洋の伝統をそれまで東洋の伝統が知らなかった新しい場所である世界において意味あるものとす——これは哲学史の方にとっては哲学史へのプラス・アルファになるとともに、それだけでなく、哲学の基本的な問題に対してそれまで西洋の哲学において出された答とは違った（場合によっては可能的によりよい）答を用意する、あるいは更に、西洋の哲学にとって問題にならなかつたような新しい問題を提出するという趣旨がこめられています。ということとは、哲学にとっても、東洋の伝統がその固有性において視野

に入ってきた場合、西洋哲学における「問と答」の歴史は問題がある、問題が残っているということがあらわになるということです——これは哲学史の世界哲学史への非連続的地平拡大になります。例えば、西洋の哲学では事实在を求めめる形而上学と、見たり聞いたりを出発点にする經驗論と、人間主体にかかわる実存思想とが分裂の方向をとり、この分裂がまた人間存在そのものを問題化してきたと言えますが、西田は「色を見、音を聞く刹那、未だ主もなく客もない」原初の純粹經驗の原感覚に同時に真實在の根底と眞の自己の根源とを見えています。

西田の哲学の立場は純粹經驗・自覚・場所と展開してゆきますが、「その場所」に関しても「禪と哲学」という同じ事態になっていきます。西田哲学の基本範疇となる「場所」は、もともと日常語でもあり、哲学的にも様々な意味付与が可能です。西田の場合、「場所」ということを言わなければならぬぎりぎりのところで言えばその根本発想はやはり禪の伝統のなかで生きられてきたところから来ていると言えます。基本的には坐禪という仕方です。そこへと開かれる限らない開け、達磨の言う「廓然無聖」、あるいは十方空などが発想を与えています。これが哲学のなかへ「場所」（そして究極的には「絶対無」の場所）という原範疇に翻訳されたわけです。

以上、西洋の哲学を学びその問題と解答の歴史に触れた西田において、異なった解答の可能性や新しい問題の提出とし

て哲学にとって意義をもち得るような仕方では禪からの洞察が哲学の原範疇として換骨脱体され、その基礎の上で西洋哲学と対話・対決しながら西田の哲学が成立し展開したというように基本的に見てみました。このようにして、西田は「実体」に代わって「場所」を、「同一律」の基礎に「矛盾的自己同一」を、「主観・客観」図式に代わって「主客未分のところからの主客相反するものの統一」を、理性と感性の峻別ではなく、感性のなかの理性を思索し出してゆきます。

西田を見る際に「西洋と東洋」という問題を強調し、西洋哲学史と東洋の精神的伝統との異質を含む立場のおつきり合というようなことを言いましたが、このことはしかし非西洋の側においてより強く起らざるを得ないことでした。この同じ事態は西洋にとっては、非西洋への接近と出会いが大航海技術などそもそも西洋からして可能になったという事態のなかで、差し当たって世界への連続的拡張でした。西洋が非西洋を真剣に受け取り得るためには、なお暫く世界歴史の間が必要でした。思想的にも、「西洋と東洋」という問題の地平の自覚において思索をすすめた西田の哲学が新しい解答の可能性と新しい問題の提出を試みたものとして西洋哲学にも意味をもつものとなるのは、そしてそのような仕方では世界哲学史の地平が世界的に開かれるのは、かなり後になって、第二次大戦以後しばらく経ってからと言わなければなりません。

ん。そして実はこのことが西谷啓治の意義につながってくることとなります。西谷の哲学が欧米の思想界に語りかけるものとなって以来、西谷の思索が西田から始まった思索の遂行として理解され、そのようにして西田があらためて視野に入られ、「西田から西谷へ」が問題となり、そしてその上で西谷独自の意義が顕れてくるようになりました。

哲学史上の意義に関して西谷をめぐって問題は二重になります。第一に、西谷によって西田・西谷が哲学史にたいして意義をもってくるようになる哲学の歴史の世界状況。第二にその状況において西田に対してもつ西谷の独自の意義。以下、スケッチ風に述べてみます。

先ず、問題を見る前提として、西田・西谷に共通して太く通っている「禪と哲学」という事態を西谷に即して簡単に確認しておきます。西田における「禪と哲学」が、上で見たように、非反省的な反省以前の現前と反省との動的な連関として思索の動きになっており、ここから西田の哲学の新しい質が決定されてきますが、この核心のことは西谷の場合にも同じく確認されます。西谷は自分の哲学に働いている禪を「哲学以前にして哲学以後」と自覚しています（『宗教論集Ⅱ―禪の立場』序）。哲学は哲学として固有の圏域を開きますが、西谷の哲学は、その「以前」と「以後」が哲学自身にとって問題であるような哲学であり（西谷の言う「以前」は西田の場合「哲学の根柢」として、「以後」は「哲学の終結」として自覚されて

いたこと言えます)、その「哲学以前にして哲学以後」を西谷ははっきり禅と自覚しています。このことは、また、西谷において禅は「哲学以前にして哲学以後」としてあくまで哲学によって媒介されているということです。この面では禅も哲学から見られ、禅を「自分なりの哲学的な自覚の道」として受け止めています。「自分なりの」とはしかし単に個人的にというのではなく、「世界史という大きな展望の上で視れば、現代という時代の状況は東洋の世界と西洋の世界とが急速に一つの世界へ統合され始めた」と言う「現代の世界」に西谷自身が生きるそのような人間としてということです。

「現代の世界」に生きるとき、哲学以前の根源性にして哲学以後の究極性を直指する禅には「哲学といふ立場を媒介とすることが要求されているのではないか」。西谷にとって東洋の伝統をふまえつつ現代の世界に生きるとき、禅は「禅と哲学」という連関への脱体を不可欠とし、また西洋の哲学を受け入れるとき、哲学は「哲学と禅」という連関から見直されつつ遂行されることとなります。

ここまでの事態は西田の場合と全く同じと言えます。西谷を取り上げるとき、西谷の単なる背景としてではなく、西谷の源泉として、即ち西洋哲学との出会いにおける「禅と哲学」という事態の原初である西田が原初としてあらためて大きく現れてくる所以です。しかし同時に、西谷が(西田がではなく)「現代」というところで西洋哲学史に直接参入して、そ

れによって世界哲学史の地平(そこで西田の意義も初めて世界的に近づき得るものとなった地平)を實際に開き得たところに、西谷独自の位置とその哲学の意義があると言わなければなりません。上で先取的にそして単純化して出した見方を再びとりあげて言えば、西洋哲学史の「無へ」という動向が極まったところで、その「無」に、東洋の伝統に立ったところから出された「無から」の「無」が根本からの答の可能性として融接し得る極限状態が世界(一つの世界へ統合され始めた」という世界)に現れ、まさにそこに西谷が位置すると言えるでしょう。意義ということだけから言えば、西田についても同じように言えることですが、その意義が世界においてリアライズされ得る事態にまで世界が進んだところに西谷が位置しています。

そしてこのことは、哲学にとって外的な状況ではなく、思想の内実にまでかかわっている事態です。そのことは、西谷自身がその思索を動かす根本問題を「ニヒリズムを通してニヒリズムを超える」(ニヒリズムをくぐってニヒリズムを通り抜ける)と言つ時、はっきり顕れてきます。哲学史の地平において西谷を西田から際立てるものは「ニヒリズムの問題」です。そこを二つの点だけに限って照明してみたいと思います。

一つは科学をめぐるのですが、西谷は科学という在り方自体にすでにニヒリズムの影を見えています。科学という理論そ

のものが実在を死の面から見る仕方であると捉えています。西田の場合、科学は科学として肯定的に捉え受入れつつ、異質をはさんだ東西の文化統合と人間存在の可能性の深化に向けて、科学を含んだ包括的立体系の創案を思索の課題としました。西田は「近代科学の精神と大乘仏教の統合」とも言います。西洋文化と東洋文化とを、それぞれの内実を生かしつつ、「より深い根底を見出す」ことによって統合しつつ新しい世界文化を創造することとも言います。時代的には西田もニーチェ以後ですが、カントの時代より遙に進んだ科学の基礎付けに西洋哲学（例えば新カント派）が緊急の大きな課題を見ていた時代に重なっています。ニーチェが「ニヒリズム」というあり方に総括して見たもの、「これから二百年の人類の歴史を語る」と言って説いたこと、それが歴史の現象になるには、まだ時間を要しました。西田と西谷の間の世代間の三十年の差は近現代史において大きな意味をもっています。しかも、ニーチェが「ニヒリズム」として見たものが歴史の現象になった時、実は、ニーチェが見たものとはまた様相を変えていました。ニーチェにとってニヒリズムが西洋形而上学の鬼子であったとすれば、そのニヒリズムの鬼子とも言うべき様相になっていました。ニヒリズムがニヒリズムでないような様相を以て世界を覆う、そのような世界状況の内で西谷は思索せざるを得ませんでした。

「東洋の世界と西洋の世界とが急速に一つの世界へと統合

され始めた」現代という時代と西谷は言いました。確かに世界は一つになったと言いついでるようになりましたが、しかしそれは、西田が課題とした統合が実現されたということでは決してありません。異質をはさんだ東西が「より深い根底を見出す」ことによってそこから新しい世界文化の創造に共働しながらそのような内実をもって統合されるということでは全くなく、「急速に一つの世界へと」という言葉が示すように科学・技術の高度化・超高度化による交通・通信の飛躍的進歩の故の単一平板な世界システム化でした。この世界システムは西田の言う「より深い根底」への道を塞ぐだけでなく、ニーチェの見た無の深淵をも塞ぎ、神の虚脱を含む深淵的ニヒリズムの直中でニヒリズムを忘れしめるものであります。ニヒリズムの末路であるこの事態は、ニヒリズムの故にニヒリズムを忘れしめる「ニヒリズムの鬼子」とも言うべきものです。西谷の生きる現代の「一つの世界」はこのように深淵的ニヒリズムからニヒリズムの鬼子までの虚無の幅によって一つにつながれています。「一つの世界」は殆ど「一つの虚無」と同義であり、その表が科学です。これが西谷にとっての思索の境位です。東西文化の共同による世界文化の創造を内実とする一つの世界という歴史的課題をいわば出し抜いて超独走する科学・技術の世界支配は、世界の現実を徹底的に産業・経済化し、これがニヒリズムを徹底的に忘れしめ、かくしてニヒリズムが平板に完成します。

西田にとつては科学は理論でした。西洋で成立した、西洋においてのみ成立し得た理論であり、東西の出会いにおいて、「東洋文化には理論が欠けている」と西田が見る東洋が西洋から学ぶべきものでした。西田における「禅と哲学」は内実的に「東洋（文化）と西洋（文化）」という問題と或る仕方でも重なっていました。東洋と西洋はそれぞれ伝統のリアリテイをもって出会い、「禅と哲学」はそのような「東洋と西洋」を人間存在の可能性としての一つの立体系に組み合せようとするものでした。そして「禅と哲学」の「と」において「純粹経験」ないし「場所」が禅の換骨脱胎にして哲学の原範疇として出されたわけです。西谷にとつては、科学を視座にした場合、上で見た意味での「一つの世界」が「東洋と西洋」をさしあたって虚化しており、緊急の問題は「東洋と西洋」ではなく「一つの世界とその虚無」でした。その問題が受け取られそれに対する答が探究される場所は西田と同じく「禅と哲学」でしたが、そこから出されるものは異なっています。ここから第二点に移ります。

問題を受け取り答を探究する場合は西田の場合も西谷の場合も「禅と哲学」でした。答としてその「と」において西田は「純粹経験」ないし「場所」を提出しましたが、純粹経験の「主もなく客もない」と「有の場所を超え包む絶対無の場所」を通じて西田の思索の根本範疇を一語で言えば「絶対無」と

いう言葉になるでしょう。それに対して西谷が「と」において提出する根本範疇は「空」です。元来大乘仏教の根本語である「空」を大胆に正面から哲学の根本範疇としたのは恐らく西谷が初めてでしょう。「絶対無」と「空」の間に西田と西谷における思索の移動があります。どうして西谷は「絶対無」ではなくて「空」と言うか、ここに西谷の哲学史上（西洋哲学史／世界哲学史）および東洋の精神的伝統の上での独特な位置を示す徴表があると思われます。

西谷の「空」という根本範疇が「仏教における基本概念」であり、仏教から「かりて来られた」ということは西谷自身はつきり認めている（『宗教とは何か』緒言、一九六一）。その上で、「伝統的な概念規定の枠から外され、かなり自由に使用われ、時としては……現代哲学の概念との照応を示唆的に含めて使われている」。このような使い方においてであるとしても、何故元来仏教の言葉である「空」なのか。西谷は「私の哲学的発足点」（一九六三）という文章において次のように言っています。「現在の私は次第に、仏教における思惟の諸範疇によつてものを考えるようになっていく」。そしてこのことは根本的にニヒリズムの問題と係わっていることを表明しています。「哲学以前と哲学とを通じて私にとつての根本的な課題は、ニヒリズムを通してのニヒリズムの超克ということであった。……どこまでもニヒリズムを通してその底をくぐるという以外に路はなかった。……私は自分の問題が宗

教の次元でのみ解決を得られると承知しながら、しかも哲学へ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。……「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は、『宗教とはなにか』のうちで不十分ながら論述したつもりである。このようにして西谷は「仏教における思惟の諸範疇によってものを考える」ようになりました。それに対して、根本範疇「絶対無」を提出した西田は「私は大乘仏教によって考えたのではないが、私の考えは大乘仏教に通じたものがある」と言っています。

西谷においてどうして「絶対無」ではないか。東西の思索の伝統のぶつかり合いのなかで、東西を包んだ地平において、絶対を「有」とする西洋の根本的立場に対して、絶対は無でなければならぬとして「絶対無」が打ち出されたわけですが、徹底的ニヒリズムの境地においては「絶対」ということが、徹底的に虚脱しています。そして絶対は無でなければならぬと言われるときの「無」は、有無の無ではないと繰り返すし但し書きされても、あくまで存在論の地平で言われる根本語ですが、その存在論そのものが徹底的ニヒリズムの境地においては妥当性を失っています。西谷にとつては、西洋の伝統における「神は死んだ」のみならず、東西の統合に向けて東洋の伝統をふまえて——しかしあくまで哲学的思索によって出された「絶対無」も失効していると言っているでしょう。西田において新しい世界統合を構想しつつ思索の冒険から創

出され、しかし次の世代には既成化していた根本範疇「絶対無」は、その間に一方また「急速に」現実となった表層的「一つの世界」の虚無性によって失効せしめられました。このように、徹底的ニヒリズムの境地における「絶対」の虚脱存在論の地平の消失、「絶対無」の失効によって、絶対の有に対してそれをも内に収め得るとされた「絶対無」はもはやそのまま根本範疇ではあり得ず、そのような絶対無と徹底的な虚無とを両義的可能性として共に収めて、しかも現実の虚無（虚無の現実）から本来の絶対無への換質転換の動性を帯びたより単純な根本範疇が求められています。西谷はそれを大乘仏教の「空」に見出しました。西谷は言います、「ニヒリズムという問題がそれを要求した」と。単純に「空」とだけ出される場合、可能な含意をも「自由に」働かせると、そこには空しさ、空虚、虚無のニュアンスがあり、同時にそれを受けて空虚をも空する動性が——理的な連関の見える筋としてではなく——情意の換質としてこめられていると言いうことができるでしょう。

西谷は「空」という根本範疇によって西田よりも直接に大乘仏教から思索する（伝統の、より内）ようになるわけですが、しかし西谷においてそれは徹底的ニヒリズムを潜りながら西田より自由に、東洋の伝統からも西洋の伝統からも自由に思索してでした（伝統の、より外）。このことは西田と西谷との単純な比較の事柄ではなく、思索の境位の変動にかかわ

ることです。東西の二つの伝統がぶつかり合う西田においては、両者の伝統も、伝統がそれぞれ自覚になる様々の根本語も「実」であつたものが、西谷にとつては徹底的ニヒリズムによつて「虚」化されており、それだけ思索の自由空間が広がつたと言えるでしょう。(極端に例示すると、西田にとつてはリアルな生ける「神」であつたものが西谷にとつては「死せる神」でした。)そして「神」という言葉も「絶対無」という言葉も空しく響くような「虚」空間を包み返して、それほど空虚を虚空の如き深く限らない開け——そこで「神」も生き「絶対無」も意義を帯びるような——へと換質し得るものを西谷は「空」に見出したわけです。「空」はさらに真のリアリティがリアライズされる場所であること——大乘仏教で言えば「真空妙有」——が究明されてゆきますが、その方向に立ち入ることは、今ここでは出来ません。

以上、西谷において「絶対無」ではなくて「空」が根本範疇になつたその事態を、思想が課題を受け取つた歴史的境位から、照明してみました。尚これも今は立ち入ることができませんが、歴史的境位のうちにあつてしかもまた個性とも結びついた思想の性格として、西田が「論理」という事柄に主関心を向けていた(「絶対無」は「絶対矛盾的自己同一」という論理語に分節される)のに対して、西谷においては「情意における空」という言葉が示すように詩の境涯に思索が浸透されています。

西谷において「絶対無」ではなくて「空」が根本範疇になつたということは、しかし、西田が「絶対無」ということで思索したことを廃棄するものでは決してありません。それは、徹底的ニヒリズムによつて失効せしめられたものが再び意義をもち得るような空間を開くべき課題に応えたものです。虚無を空じた開けにおいて有意味性のさまざまな枠が再び設定されるとき、かの「一つの世界」の虚無化的な表層的一様性の底に覆われていた「東洋と西洋」も再び大きな問題として出てきます。そのとき、あらためて西田の意義が、西田にして初めてなし得たことの意義が世界哲学史の回復とともに顕れてきます。

まとめ

「西洋と東洋」を自己の場所とした西田の思索において既に西洋哲学史の世界哲学史への脱皮を誘い求めるものがありました。しかしその時点では西洋哲学史は西田をそのようなものとして受け入れる状況には未だありませんでした。翻訳その他実際の便宜の問題は別にして、西洋が世界であり西洋哲学史が人間の思索の歴史であるという、西洋からの一方性が歴史的にも思想的にも未だ余勢をかっていました。西田からは東洋と西洋の断絶を超えての新しい世界統合の投企の努力でしたが、西洋からは、その断絶を見ない仕方での東洋への拡張であるとともに、実際には存在するその断絶が「東洋

から西洋へ」を西洋が受け入れることを妨げていました。

西田を直接に受け継いだ西谷においては、世界は既に地滑りのに大きく動いています。根本的には西田の場合のように東西の出会いから新しい世界統合が求められていながら、それと違った仕方、即ちそれを出し抜いて科学・技術の超進歩とそれによる社会の高度産業化が（これは或る特殊な形態での西洋の世界支配の完成でもあるのですが）「急速に」東西を東西なく覆い、その「一つの世界」の一樣性が同時に世界の虚無化でもあるという、そのような世界が西谷の実存の現場でした。西谷はそのような世界とその内にある世界内存在としての人間の虚無性を、ニーチェを継いで、「ニヒリズム」と規定し、西洋哲学史の終焉のみならず世界哲学史のいわば立ち消えの如き状況のなかで、ニヒリズムを世界共通の問題としてはっきり自覚的に提出し、そしてニヒリズムを通してのニヒリズムの超克への道を「空」に見出したわけです。ニヒリズムとして出された問題は、東洋から西洋に向かって出された問題（或いは東と西との間の問題）ではなく、一つの世界の共通の問題、（非西洋側では科学・技術の性格と、伝統との断絶とが重なり、西谷の言う「二乗化されたニヒリズム」になっているにしても）元来そして初めから世界共通の問題として出されている故に、西谷が提出する「空」という答の試みもまた初めから世界にとっての答として受け取られる可能性があることになりす。しかも「空」は西谷自身が自覚的に明言する

ように元来大乘仏教から「かりて来られた基本概念」です。ということとは、東洋の伝統に根ざした一つの基本的な考え方が、異質をはさんで東洋から西洋へという直線的な、しかしその故に事実上は通り難い道においてではなく、一樣になった東西なき世界における共通の問題をめぐってという回路を通過して直接に世界への道に出たということです。ニヒリズムは西洋哲学史の終焉のみならず、世界哲学史の成立以前の立ち消えを引き起こしましたが、そのようなニヒリズムの渦中で西谷の「空」思想によって初めて東洋由来の一つの根本思想が世界にとって意義をもち得るものとなりました。東洋からの問ではなく、問題の共通性の経験が初めて東洋からの答の試みを可能的に共通の答としたわけです。

しかもこれだけではなく、更なる事態への動きがでてきます。そのようにして東洋の伝統から出される思索の意義が「一つの世界」の直中で、そして「一つの世界」の表層を掘り起こしてその底から頭れてきますと、それと連動して改めて「東洋と西洋」ということがそれぞれの伝統の異質の内実をもって問題として活性化してくるということがあります。それも、かつてのように西洋からチャレンジを受けてきた東洋の側だけではなく、「一つの世界」の中で西洋の側においても同じように「東洋と西洋」が具体的に真剣に問題になるという事態です。ここで、「西洋と東洋」を自己の場所として思索した西田（禅と哲学）の意義が受け取り直される可

能性が出てきました。西田自身、当時すでに西洋哲学史に切り込むような仕方、そしてその切れ目から世界哲学史の地平が開かれるような仕方、思索したのが、西谷によって、西谷から遡って西田が、そしてあらためて西田から西谷へが、西洋にとっても世界哲学史へのつながりになるようになりました。

以上、西谷啓治の哲学史上の位置を、「西洋哲学史から世界哲学史へ」と「西田と西谷」との二つの脈絡を設定してその間の関連において見定める試みをしてみました。

秋月 龍珉 著

『まっさきに読む「禅」の本』

(内容)

- 序 章 今、なぜ「禅」なのか
- 第一章 「禅」を読むとは
- 第二章 「不立文字」から何を讀むか
- 第三章 禅者の行動をどう讀むか
- 第四章 「禅語」をどう讀むか
- 第五章 禅の思想をどう讀むか
- 第六章 禅の本は、何をどう讀むか
- 第七章 「新大乘」仏法にどう禅を讀むか
——「在家禅」の具体的なすすめ

好評発売中・定価二、八八四円

発行所 勉 誠 社

〒160 東京都新宿区西新宿

四一四一七一一〇四

電話〇三二五三五一一三三四一