

講演 I 西谷啓治における哲学と宗教

堀尾 孟

西谷は、彼の主著といわれる宗教論集 I 『宗教とは何か』を刊行（一九六一年・六一歳）してから「二十余年の長い歳月」をへて刊行した宗教論集 II 『禅の立場』の緒言（一九八五年執筆）において、自らの「宗教哲学的な考察」の立場を「そもそも禅の立場を哲学的に究明する」ということが自分にとって可能となつて来た理由」として明らかにしている。そこに言われている「禅の立場」というのは、「禅という立場が自分なりの哲学的な自覚の道として受け止められてきた」と言われている。「立場」である。それが「哲学的な自覚の道」と言われる場合、この「道」という言葉には二重の意味がこめられている。すなわち、「禅の立場」は、西谷において、最初の著作である『根源的主体性の哲学』（一九四〇年刊行）以来、彼の哲学的思惟がそこを踏みしめることによって自らを確かめてきた、そういう哲学的思惟の「脚下」の地としての「自覚の道」であると同時に、そこを踏みしめる歩みが彼の哲学的思惟そのものの行程、つまり「哲学的な道」であると

いう、そういう二重の意味をもつた一つの「哲学的な自覚の道」として受け止められてきたということである。従つて、「禅の立場を哲学的に究明する」という事は、西谷においては、ただ哲学的思惟の立場から禅というものを哲学的に考察する、つまり「禅の立場」というものを考察の対象としてそこに哲学的な解析のメスを加えるということを意味するのではなく、そういう「禅の立場」に対する哲学的「解明」が同時に「解明」する立場に対する「禅の立場」からの問いかけすなわち、「哲学」という立場にそれ自身の「自覚」を迫る「哲学的な自覚の道」として作用してきたことを意味し、その「自覚の道」が西谷の「哲学する道」であつたことを意味する。このような性格をもつた「禅」というものについての哲学的考察を彼は「哲学的な究明」とよび、その特質を「哲学」という立場に禅を反映させつつ禅の思想的な考察を深く追求すること」と述べている。

西谷において「禅の立場」と「哲学の立場」とが上記のよ

うな関係にあったとすれば、先の「そもそも禅の立場を哲学的に究明するということが自分にとって可能になって来た理由」を述べるといふことは、『根源的主体性の哲学』において打ち出された「脱底の自覚」という立場から『宗教とは何か』における「空の立場」にいたる彼の「哲学する道」の全行程に働いていた両立場の関係を証すことを意味する。すなわち、この事は西谷における哲学的思惟の根本的自己省察に他ならない。

その「緒言」において西谷は、「自身が禅に係わるに至った個人的な事情」として二つの事情を明かしている。一つは、彼が西田幾多郎のもとで哲学を学び始める以前にもった禅への関心である。彼は十四歳の時に父を亡くしたが、その事によって、「生きることを困難にするようないくつかの問題」が一度に残された母子二人の生活を襲い、彼自身も病気にたおれた。そういう生活の中で、青春の最中であつた彼の生命からは「生きる喜び」が根本的に奪われ、彼は「生きることの意味」を喪失していった。「絶望のうちにとだともかくも生きていくというだけ」の情況の中で、彼は夏目漱石や鈴木大拙の書物を読み、その影響で禅への強い関心をもつたという。これは、「哲学以前の場での（禅への）係わり」である。他の一つは、彼が別の機会に「私の場合は、西洋哲学が禅の『行』に結びついていった」と語っている「哲学以後」の係わりである。これは、彼がすでに教壇にたつて哲学を講じつ

つ「いろいろな哲学者の思想を研究しているうちに、自分自身の内に大きな空虚を感じて来た」という事に起因している。彼はこの空虚感を「修得したはずのその思想が、すべて本当の意味で自分の身についていないという感じ」とも、「自分の足が地に着いていないという感じ」とも、また「自分自身の脚下に異様な空虚があるとも言ふべき状況」とも述べている。この「異様な空虚」の状況というのは、彼の「哲学する」事をおしてその事の内から露呈してきた「哲学の立場」そのものの根本的な問題状況、ある意味において、「哲学する」という事に潜む根本的な「空虚」の状況であつた。すなわち、例えば西洋哲学史の中では偉大な峰を形成しているアリストテレスやヘーゲルが哲学知の最終的立場として示した“noesis noeseos”という立場、すなわち絶対知としての哲学の立場は、「哲学する」ということが哲学すること自身自身になった」立場である。しかし、この高次の知の立場、「観想 (Theoria)」の立場 (bios theoretikos) には、「何処か直接性が欠けている」という感じであつた。つまり、その「哲学的観想」の立場は、存在するもの一切を包括しつつ存在の究極原理を理論的に捉える学的知性が自らの「知る働き」それ自身を自知した、そういう「学の学」としての高次の知の立場ではあるが、その立場には、「哲学的実存」すなわち「哲学する存在者の〈存在〉」の問題が欠落しているという感じであつた。この「哲学する自己自身の存在把握」の欠如

という事態が、西谷が自身の脚下に感じた「異様な空虚」という事態である。この事態は、「哲学以前」における「生きることの意味」の喪失という問題が、今は、哲学の立場における「哲学的虚無」とも言うべき問題として西谷の上に顕在化してきた事態と言えるであろう。こうした事態の中で西谷に生じてきた疑問は、後の表現によれば、存在するものの事実性ないし実在性はそもそも知によって、しかも学へと方向づけられた知によって、究め尽くされ得るものなのか否か、という疑問であり、また、哲学が神話的表象の世界から「世界への」そして「自己への」新しい目覚めとして成立した時、それは「哲学的観想」と「哲学的実存」とが一つであるような立場の上に成立したのではなかったのか、という疑問であった。このような「哲学的虚無」の状況をとおして西谷に見えてきたのは、「もの」の現実存在に直接している「哲学以前」の感覚的経験の世界（西谷自身の生の事実的世界）、しかし今それは同時に、哲学的思惟の立場が自らの実存のために、「そこ」へと出て行き、「そこ」に立脚せねばならない「哲学以後」の「実在の實在な世界」であった。西谷は、哲学的虚無の状況を脱してこの直接に「*being*」な世界へ出る道をいろいろと求めたが、「結局その道は禪の他にはないということ」を次第に感ずるようになった」という。以上が「哲学以後の禪への係わり」と言われる事である。因みに、西谷が参禅を始めたのは三十二歳の終わり（一九三三年十二月）頃と推測される。

上記の事は西谷の「個人的な事情」には違いないが、しかし、そこに生じている問題は単に「私的な」問題ではなかった。「西洋哲学が禪の『行』に結びついていった」と言われている事も、西谷個人の実存の上に顕在化してきた『学』としての哲学自身の根本問題であり、青春時代に彼を襲った「生きることを困難にする」問題にも、単に「私的」には処置しきれない近代日本における、そして近代世界における、倫理的宗教的エトスの喪失状況というものの反映があった。これらの問題は「個人的」ではあっても単に「私的」なものではないということ、そのことを一番よく知っていたのは他ならぬ西谷自身であったと言える。これは彼の全著作が証明している事である。

「思想なんかは暫らく傍らにおいて、ただ坐る」という参禪の生活を始めてしばらくする間に（一、二年か？）、「脚下の空虚と呼んだ危機もどうにか脱却することが出来た」と西谷は述べている。この事は、彼が、『学』としての哲学の立場の底を破って、「〈哲学以後〉の道に入ったこと」ではあるが、しかし、その「こと」は、彼がいわゆる禪の悟りをえたとか、哲学を放棄して宗教の立場に立ったとかということの意味するものではない。この「着地」の地点は、むしろ、哲学とか宗教とかという以前の原初的で直接的な自己実在の事実、つまり「そこ」からその実在の實在性の究明が、一方では、どこまでも実在的事実に直接した『行』という仕

方で、すなわち本當の意味の「事究明（參禪）」として、同時に他方では、その事實究明のうちに働いている理知が實在の實在的な理の自覺化として自らを展開して行く、そういう眞摯な学知の哲学として、開始される、そのような原初的で「*Real*」な出発地に立ったということである。西谷自身はこの「着地」という状態を、それまでも師の西田が言う「直接經驗（純粹經驗）」という事はある意味ではわかつていたが、「それでいながら直接經驗ということの意味が、直接にはわかつていなかったという、そういうような感じ」という言い方で述べている。

これ以降、彼の「人生の道」の歩みは、後に語った彼の言葉によれば、「坐っては考え、考へては坐る」という日々の歩みとなり、彼の哲学的思索は本質的に「行」と結びついた「思索的行」となった。すなわち、「哲学以前から哲学へ、さらに哲学から哲学以後へという道」は、同時に、「哲学以後である禪の『行』の立場から哲学を通して哲学以前の場に還る道」でもあり、「その間に哲学するという働きが媒介的な役割を果たすという形」である。この行き還りの道行きは無限の運動である。何故なら、生きて在る人間の実生活の事實（哲学以前）は無限に開かれた、また無限の深みをもった事実であるからである。西谷は「（自らの）人生の道が、哲学以前と哲学以後という両翼に輔けられつつ、哲学する道として開かれ且つ維持されて来たように思える」と述べている。

しかし、そのように哲学以前と哲学以後とを媒介しうる哲学の立場、すなわち、理知以前の個々の事實世界と理知以後の「行的世界を「両翼」としつゝ、両世界の内と外に立つて両世界を媒介する哲学の立場とは如何なるものであるのか。この問題を解明する鍵はやはり西谷の「着地」という経験の事實にあり、彼がその経験を如何に自覺したかにあるであろう。この自覺化が明確な形でなされたのは、彼の最初の書物・『根源的主体性の哲学』の「緒言」においてである。そこにおいて彼は、それまでの十年間の「苦渋な模索の時期」を振り返りつゝ、自らの思索の立場を「脱底の自覺」の立場として打ち出した。それは次のように述べられている。

「われ在り」ということの究極の根底は底なきものである。吾々の生の根源には脚をつけるべき何ものも無いという所がある。むしろ立脚すべき何ものも無い所に立脚する故に生も生なのである。そしてそういう脱底の自覺から新しい主体性が宗教的知性と理性と自然的生とを一貫するものとして現われてくる。

「立脚すべき何ものも無い所」というのは、實在の實在性の場であり事實の事實性の場である。換言すれば、心身一体たる自己の生がそれ自身において息づいている場である。何故無く、生が生自身において息づいている」という事實は、哲学とその以前・以後という次元を超えてそれらに通底して

いる生自体の端的な事実である。この端的な事実に出で立ち直接する事が「脱底」と言われ、その脱底的生の事実が「生きて在る事」自身の内に映じてくる事が「脱底の自覚」と呼ばれている。その自覚の当体が「新しい主体性」である。この「主体性」が「新しい」と言われるのは、それが、例えば絶対有(神)とか理性的精神(人間)とか物質(自然)とかといった、何らかの根拠(hypokeimenon)を前提に成り立っているのではなくて、その意味で従来のすべての実体観念を破ってその背後に出で立った所すなわち「立脚すべき何ものもない所」において、その「絶対無」の自覚体として成り立っている「主体性」であるが故である。このような脱底の自覚体としての主体がその脱底の原事実自体の真相をどこまでも自体的に究明して行くところに「行的体験知としての」「宗教的知性」すなわち「宗教の立場」が成立し、原事実自体に働いている真相の理(事実の真相の理すなわち事理)を理として、換言すれば、「己事の事理を「人」の事理として究明して行くところに「理性」すなわち「哲学の立場」が成立し、脱底の原事実自体において自体的に生きるところに「自然的生」が成立する。これが、「新しい主体性が宗教的知性と理性と自然的生とを一貫するものとして現われくる」と言われている由縁であろう。その場合、「一貫するものとして現われてくる」と言っている当の西谷の立場は、自己実在の根源を「吾々の生の根源」と捉えうる上記の哲学の立場である。

「脱底の自覚」という立場は「脚をつけるべき何ものも無い」と言われる意味において「立場なき立場」である。従ってこの立場は、自らをも不変の立場としては止めおかない無限の自己超克運動を本質とする立場である。この無限の自己超克運動が、先述した「哲学以前」と「哲学以後」とを往き還りする哲学の無限の媒介運動、すなわち、どこまでも「実在の實在的な自覚」を掘り下げて行く西谷の思索的行にはかならない。そして、この思索的行がその行き着くべきところに行き着き、西谷が実在が実在で有る世界の実相とその自覚の場自身を明らかにしえた、その立場が『宗教とは何か』における「空の立場」である。従って「空の立場」は、西谷が禅ないし仏教思想を前提にしてその哲学化をはかった立場であるとか、東洋的「無」の思想を前提にして西洋的「有」の思想を批判的に超えようとした立場であるとかというようなものではない。この事は西谷自身がその著書の「緒言」で明確に否定している事である。「空の立場」は「脱底の自覚」という彼の哲学的立場それ自身がその行き着くべきところにおいて開きえた立場であり、「脱底の自覚」という立場それ自身が根本的に「脱底」された、その意味では、西谷における一種の転回(Kehre)を含んだ立場である。「脱底の自覚」と言われた立場は「われ在り」の「根底」ないし「吾々の生」の「根源」である「無」の自覚に立った立場である。しかし「空の立場」とは、明確に次のように言われうる立場である。

すなわち、

空の立場の根本は、自己が空であるというよりも、むしろ空が自己であるということ、「もの」が空であるというよりも、空が「もの」であるということに存する。

『宗教とは何か』において西谷は、近代生活（哲学以前）に潜む基本問題（気分として虚無）を哲学の立場に媒介しつつ（自覚的となった虚無）、どこまでもニヒリズム自体が指し示す方向（事理）に沿って「何が真に実在であるか」を究明して行き、その「道程を跡付ける」という仕方、宗教の本質を問題にしている。その「道程」を通して西谷に開示されてきたのは、虚無そのものが空せられ、「道程」が三六〇度「転回」させられる「空の場」すなわち「もの」が「脱体的に現成している」世界であった。この世界そのもの、つまり個々現成の空の現場自体は、ただ行によってのみ開示され体現されうる宗教的な絶対事実の場であるが、その空の開けが今は「実在の實在的な自覚」の場の開けとして哲学の立場に媒介され、哲学的に自覚化された「空の立場」として表明されているのである。

自らの「思索的行」の赴くところに従って「空の立場」に到達した西谷は、その後、自らの「空の立場」が「理知の自覚」としての「哲学の立場」自身に有する意味をつぶさに自己点検し（論文・「般若と理性」・一九七九年）、さらに、その

立場が「哲学以前」の「情意」の世界を如何に媒介し究明しうるかを自己検証している（論文・「空と即」・一九八二年）。

この最後の論文をもって彼の言う「哲学以前」と「哲学以後」とを媒介する哲学の働きは大きく一巡し、「哲学する道」としての西谷の「人生の道」の全容がハッキリさせられたように思われる。その論文の中で彼は、「哲学以前（情・意）」と「哲学」と「哲学以後（宗教）」という三つの立場の立体的な構造連関をほぼ次のような仕方で明らかにしている。

すべての〈もの〉や〈こと〉は全体として一つの連関をなし、万物・万象・方法などと言われるような〈世界〉を構成する。この連関は限りなく複雑で、生ける連関とでも呼ぶほかないものであるが、一応その構造の骨格を「即多、多即一」という形式で考えれば、その連関の両極には一方では多なら多なき一、他方で何ら一なき端的な多が問題となる。

この「多なき一」とは世界の「開け」そのもの、すなわち「一物もなき絶対的な開け、全然の虚空」であり、「一なき多」とは「各々の〈もの〉や〈こと〉が現実の事実として全く別々」である「〈混沌〉の相」である。この絶対的な「一」と絶対的な「多」とは、一方は何ものもなき開けの「虚」として、他方はあらゆる有るものの「実」として、論理的にはまったく矛盾しあう。しかし、「一」は万象が現成する万象の「場の開け」として、また「多」はその全体が世界を意味する

「世界の局所」として、絶対的に矛盾しあう両極は矛盾（不
回互）のまま「万物・万事が現或する世界」すなわち「絶
対的な〈事〉」の世界（一切の理路を絶した「理事無礙法界」）
を現成せしめている。両極という面から言えばその中間に、
一即多、多即一と規定される回互的な具体的世界の連関、
すなわち、連関の筋道としてさまざまな理法・ロゴスを含ん
だ世界（「理事無礙法界」）が成り立っている。従って、「そ
ういう理事無礙的な〈法界〉ともいふべき世界連関は、その理
事無礙なるロゴスの支配を限界づける両極をもっている」。

しかしその両極は、存在論的には、理事無礙法界として、
「〈理事無礙〉法界としての現実の〈世界〉を世界として可
能ならしめている」のである。逆に言えば、「あらゆる哲学
的な存在論や認識論の〈理法〉の究極する処において、つま
り、……理事無礙なる〈法界〉の極まる処において、その法
界が一步自らの外へ出て、もともと自らの根底をなしていた
ものへ、それ自身の「もと」へかえった所、いわば理事無礙
法界の脱自覚の所、それが理事無礙法界といわれる所に
外ならぬ」のである。

○新刊案内

秋月龍珉

『絶対無と場所——鈴木禅学と西田哲学』

鈴木大拙の禅学と西田寸心の哲学とに通底する宗教的実存の論理構造を究明し、滝沢克己の神学をも参照して独自の宗教哲学を構築する。著者の畢生の業績を一巻にまとめた労作。
解説・八木誠一「禅思想家としての秋月龍珉」

四六判・四六二頁、一九九六年二月刊

青土社 三、五〇二円