

講演 VI 西谷における空の概念

大 峯 顯

西谷の個人的経験という形で生まれたニヒリズムはやがて、西谷の哲学的思惟のうちで、技術文明の時代に生きる人間存在の諸問題のほとんどすべてを包括するような大きな問題にまで成長する。たとえば、マルキシズムの問題、道徳的退廃の問題、科学的世界像や科学的合理性の問題、テクノロジ

の危険や人間の機械化の問題などはすべて、覆面したニヒリズムの問題であり、ニヒリズムにつながる、というのが西谷の見解である。西谷はつぎのように言う。「哲学以前と哲学とを通じて、私にとっての根本的な課題は、簡単に言へば、ニヒリズムを通してのニヒリズムの超克といふことであつた」〔私の哲学的発足点『著作集』第二〇巻、一九二頁〕。これはかつてニーチェが歩いた戦場であるが、西谷はそのニーチェをも対象化するような仕方、この戦場を歩くのである。ニヒリズムを超克する唯一の血路は、ニヒリズムを通過してその底をくぐる以外にはない、というのが西谷の考え方である。現代の技術文明の基盤を襲っている不気味な問題性は、いかな

る既成の宗教的観念や哲学思想によつても、もはや解決できないくらい深淵的である、と西谷は考えている。かくして、大乘仏教のうちに用意されてあつた「空」の概念が、長い忘却から呼びさまされ、そういう血路を模索する思惟の場につれ出されてくるのである。

それでは一体なぜ現代世界の問題は、これまでの宗教や哲学の見地からは解決できないのだろうか。西谷によれば、それは、宗教と科学とをそれぞれ別々の領域内にとどめる境界や限界を設定するという種類の発想が、現在ではもはや有効でなくなつたからである。いったい、西洋の形而上学や哲学の役目ははじめから、宗教と科学との間のそういう限界線の探究にあつたと言つてよい、とりわけ近世の哲学者たち、たとえばデカルト、ライプニッツ、カントといった人々の努力の目標はみなそこにあつたのである。それは結局、神観念のうちに、宗教と科学との緩衝地帯を見出そうとする試みであつた。しかしながら、現代の科学はもはや、そういう哲学的調

停というものを承認しなくなっている。科学と宗教との間には限界というようなものはない、という立場に今日の科学は立っているのである。従来の哲学が提出したような神観念は、両者を調停することはできず、かえって調停を不可能ならしめる根本原因をなしているのである。それゆえ問題は、宗教と科学との間にこれまでのような限界を定立するということではなくて、両者が共にそこに根ざすことのできるような、一つの共生の基盤をいかにして発見するか、ということになってくる。つまり、宗教の立場に立って科学の攻勢から宗教を防衛しようとするのではなく、科学的な知見を真理として全面的に（つまり限界を設けずに）受け容れながら、しかも宗教の見地を貫徹しようするような道の探求である。人間をふくめたすべての事物を一〇〇パーセント科学的に見ながら、同時に一〇〇パーセント宗教的に見ることができるといふ道はないか。

西谷はそういう見方を生と死と、存在と虚無との二重写しの見方と呼んでいる。そしてこの二重写しの見方こそ、西谷によれば、あらゆるものをそのままの姿において見る見方、真実の見方なのである。すべての存在は、生の方向と死の方向との交叉点にあらわれている。しかしそれは、プラトンの言うように、感覚的な現存在が存在と非存在との混合として存在しているという意味ではない。あるいはまた、生の終わりに死が出てくるとか、存在が消滅するとき虚無が

あらわれるとかいうことでもない。そうではなく、生はあくまでも生であり、死はあくまでも死でありながら、しかも分けることのできない一つのものとして現成げんじょうしている。西谷は、骸骨たちが笛や鼓を打って能をしている絵に讚した「稲妻や顔のところが薄の穂」という芭蕉の句を解釈して、つぎのように言っている。「これは単に薄原のことではない。禪語に『骸體野に遍し』といふのがあるが、その野は例へば銀座通りのことである。もとより銀座通りも何時かはすき原に化す時もあるであらう。……併し薄原にならなくてもよい。銀座は現在の美しい銀座のまま薄原と観ることが出来る。いはば写真の二重写しのやうにして見ることが出来る。むしろ実は、さういふ二重写しが、真実の写しである。真実は二重である。百年たてば今日歩いてゐる老若男女は一人も生きてゐない。しかし一念万年、万年一念といふやうに、百年後の現在は今日すでに現在である。それ故、元気に歩いてゐる生者そのままを、死者として二重写しに見ることが出来る。『稲妻や顔のところが薄の穂』は、銀座通りの句でもある」

〔宗教における人格性と非人格性〕『著作集』第一〇巻、五八頁。〕

しかるに、今までの伝統的な宗教や形而上学は、実在もしくは事実そのものが要求している、この二重写しの見方を遂行していない。あるがままの実在（リアリティ）は、物質、生命、魂、精神、人格の不可分な一である。生と死との一如として、生即死、死即生である。リアリティ自身は、生でも

死でもなく、しかも生としてもあらわれ、死としてもあらわれる当のものである。ところが、従来の宗教は、このようなリアリティを、もっぱら生の面に偏して見てきたのである。魂、精神、人格といわれたものが、たんに生の面からのみ見られ、神はそういう生の底なき源泉と考えられたのである。近代科学があらわにした宇宙の底なく非情な死の相は、これまでの宗教や形而上学思想には、ほとんど影を映していない。その地盤は、いわば「人間的、あまりに人間的」だったのである。

宗教と科学との真の調停は、さきの二重写しの見方を徹底する以外には不可能である、という立場に西谷は立っている。西谷はこう述べている。「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』ともいふべき立場である。さういふことが成立し得るのが「空」の立場にはかならない。」〔虚無と空〕『著作集』第一〇巻、一〇六頁。〕

非基体としての空

空の概念の定義といつてよい文章が、すでに初期の仏教の經典（中阿含『小空經』）に見られる。「何物かがそこに存在しないとき、それは何物かということでは空なのだ、とみる。しかもなおそこに何か余れるものが存在するとき、それこそ

は実在であると知る」（長尾雅人『中観と唯識』岩波書店、二九四頁）。このままでは、いわばまだ掘り出されたばかりの鉱石を思わせるような説明であるが、それでも、空が否定と同時に肯定を意味していることが知られる。「空」といつても何も無いということではない。一切の物は自分固有の不変の性質、すなわち自性（*svabhava*）とか我（*atman*）をもっていないということである。自己中心的なあり方をしたものは、世界の中には一つもない。自性や我を否定した無自性や無我（*anatman*）こそ、万物のあるがままの実在だということである。世界や物が空しいのではない。物のうちに自己中心的な性質を捉えようとするわれわれの自己中心的な見方が空しいのである。空の概念のこの意味が龍樹の名著『中論』において「縁起」の概念に具体化されたことは周知のとおりである。このような空の概念が西谷によってはじめ、西洋の精神史のうちにあらわれているいくつかの根本概念との対比の場へつれ出された。西谷は空や無我を「非基体」として捉えなおしている。すべての物の自性としてのアトマンの概念は、事物一般の領域にも、人間存在の領域にも適用できる。事物一般の領域におけるアトマンは、西洋哲学における「実体」の概念にあたり、人間存在の領域については「主体」の概念にあたる。ギリシアから現代にいたるまで、西洋の哲学史のうちでは、有とか存在とかいうものは、おおむね「実体」と「主体」とのどちらかの概念によって考えられてきたわけで

ある。あるものはすべて、それが無生物であれ、生物であれ、人間や神であれ、それらがそれら自体としてあるところを指して、実体もしくは主体と言われたのである。物の諸性質がどんなに変わっても、その物をしてその物たらしめているところのものが「実体」である。これに対して、人間の意識や心の働きがそこに結びつけられる統一、意識現象の中心が「主体」である。それゆえ、実体も主体もともに、存在者の基底もしくは基体（ヒュポケイメノンもしくは“subiectum”）をなすところのものと考えられたのである。しかるに仏教の空や無我の思想は、まさしくそのような基体の实在性を拒否するのである。世界の中の人間も事物も、安心して足をつけるような基体が無いところから成立している。底のないことが底になっているのが、一切の事物の本当のあり方だというのである。

たとえば、古代末期の哲学者プロティノスが説いた「一者」という概念の場合でもやはり、そういう基体の考え方が認められる、と西谷は言う。プロティノスは、感性界と超感性界とを超え、存在と思维との同一を直観する理性（ヌース）をも超えた「一者」を説いた。一者を見ることはできないから、そこにいたるためには、人間の魂は、「主体」という意味での自分の外に出る「脱自」を遂行して、一者のうちに自己自身を忘失しなくてはならないとされる。思惟されえない一者はそれゆえ「非基体」であるはずである。同時にプロティノ

スの体系は、一者の対極をなす非存在としての「質料」を要請している。質料はすべての形相以前のものであるから実体ではなくて非存在とされている。要するにプロティノスは、一者と質料の二つの概念において、相反する方向に、二つの非基体に到達したのである。一者は「主体」の彼岸であり、質料は「実体」の彼岸であり、ともに非基体である。

しかしそれにもかかわらず、西谷によれば一者も質料もお基体的な性格をもっていると言わざるをえない。基体ではないけれども、基体であるかのように表象されざるをえない理由を、それら自身のうちにもっているのである。なぜか。それはまさしく、一者も質料も、それぞれ根本原理たることを主張するにもかかわらず、あるいはむしろそれを主張するゆえに、相対立するものとしてあらわれざるをえないからである。一者はどこまでも一者であり、質料ではない。質料はあくまでも質料であって、一者ではない。つまり、両原理とも自分自身とだけ同一であり、この自己同一の域を出ることはできない。そしてまさしく一者と質料とのこの対立が、それらの基体的性格というものを生み出しているのである。

それでは、そういう基体の痕跡をとどめている非基体、あるいはすでに基体化された非基体（*trypostasis* にされた非基体）の原理は、さきの問題を解くための原理としてなぜ不十分なのか。西谷はその理由を二つあげている。第一は、このような二義性をもった非基体はそれぞれ、人間に一つの信賴

して依拠しうるかのような立脚地を提供する。そこから人間は、自分をこの立脚地に同一化しようとして熱心に努めるのである。哲学史上、何度もあらわれている観念論と唯物論との間の理論上の分裂、ならびにそれらの立場に立つ人々の間の「イズム」にもとづく闘争は、つまりはこの二つの根本原理の対立に根ざしている。そしてこの対立自身は、これらの根本原理のもつ基本的性格にその源を発しているのである。人間世界のすべての対立の源は自己の立場への執着であると言えるが、その執着のいわば存在論的な根拠は、人間が立脚する根本原理が基体的であるところに見出されるわけである。第二は、そのような基体化された原理は、一見、人間に一つの確実で安心しうる拠り所を用意するように思われるが、実は人間が自己自身を貫徹して、真の自己自身になり、本来の自己自身を知るということを妨げるのである。本来の自己自身とは、個我、社会我、自己意識、理性、精神、人格といったすべての自己限定を脱した無相としての自己である。しかるにそういう本来の自己は、人間が依存する根本原理が基体的なものであるかぎり、実は決して到達されえない。基体的な原理は、自己の前に表象的に立てられたものであって、自己自身とは別な何かである。そこでは自己はなお、自己自身でないものの内に自己を喪失している。自己はまだ真に自己自身になっていないのである。

キリスト教の神学が提出した、最も実在的な存在者 (ens

realissimum)としての神という概念や、「無からの創造」という思想の中にも、今言ったような基体的なものの痕跡が見られうる、と西谷は言う。万物を無から創造した神は、たしかにあらゆる対立を越えて絶対的であるように見える。しかしそれにもかかわらず、神それ自身は「無」ではない。全能の神に対立するものは何も無いというとき、その無がまさしく神に対立するのである。逆にまた、この無ならびに無から創造された一切のものは、決して神ではない。つまり、神は無ではなく、無は神ではない。神は神と自己同一であり、無は無と自己同一であり、それゆえに両者はやはり対立関係のうちにある。本来から言えば神も無も、実体とか主体といった基体ではないはずであるが、それにもかかわらず、やはり人間には基体として表象されざるをえない。キリスト教の歴史のなかでは神は最高の実体として、あるいはまた、それに対しては人間的な主体は無に等しいような絶対的主体として考えられてきたのである。他方、無の方も、無というものとして実体的にあるものであるかのように表象されてきたところがある。要するに神と無は、伝統的な神学や形而上学のうちで依然として対立している。どちらの原理も基体的性格を払拭していないからである。

近世になってからは、とくにニーチェの能動的ニヒリズムの立場において、この対立はいっそう尖锐になってあらわれてくる。「神は死んだ」という彼の立場は、「無からの創造」

といわれるときの虚無が、そのまま神の場にまで深められて、深淵的なものとなり、その深淵が人間の主体性自身の成立する根底となったということである。通常のニヒリズムとちがったニーチェの能動的ニヒリズムのもつ意義を西谷は積極的に評価している。たとえばサルトルなどの実存主義がいうような意識的な虚無とちがって、ニーチェでは虚無は、否定をくぐった肯定という意味をかなりはっきりと示しているからである。しかしそのニーチェの無といえども、自己が真に自己自身になる立場としては不十分だ、と西谷は考えている。というのは、そこでもなお無は無なる「もの」として表象的に（意識の対象としてではないが）捉えられているからである。同じことはハイデガーが、現存在は無のうちへ差しかけられていると語ったところにも見られる、と西谷は批評している（『著作集』第一〇巻、一〇八頁）。それはハイデガーにおける無の原理がなお基体的な性格を残しているということである。そういう無はどこまでも、基的に見られた神と対立せざるをえない。つまり、さきの観念論と唯物論との対立が、ここでは有神論と無神論との対立という形に深層化して出てくるのである。要するにこれまでの西洋思想のうちにあられた無の原理はおおむね、人間が真に自己自身に徹底するという途を妨げているというのが西谷の見解である（西谷が「空」の立場にもっとも接近した西洋思想として評価するのは、マイスター・エックハルトが説いた神性の無であるが、ここではその点には触れ

ない）。総じてそういう虚無の立場は「急に走り過ぎる」べき過渡的な立場にすぎない、と西谷は言っている。「虚無の立場そのものが本質的に虚無なのである」（『空の立場』『著作集』第一〇巻、一五五頁）。

開放空間としての空

今まで示されたいくつかの困難を本当に乗り越えるためには、いかなる対立性にも陥らないようなある原理が必要である。しかもその原理は、同時に、われわれがわれわれの根源的な自己というものへ還る途を保証するようなものでなくてはならない。つまり、いかなる意味においても、基体という痕跡をすこしもとどめないような原理、真の非基体というのが要求されるのである。こうして西谷の思惟は空や無我の概念のうちに、そのような純粋な非基体性の原理を掘り出すとする。

西谷は空の原理における三つの重要な性格をとり出している。第一に、空は世界の中あらゆる事物がそこにおいてあらしめられるような絶対的に開かれた場である。大乘仏教ではそれはしばしば、虚空にたとえられて考えられてきた。虚空はそれ自身としてはまったく空虚である。万物は虚空の内にあるが、虚空それ自身は何ものでもない。もし虚空が何ものかであったら、万物がその内にあることはできないからである。銀河系や星雲や原子やDNAだけではない。われわれ

の知性や情意のはたらきもまた虚空の場において起こる。いわゆる自然現象も精神現象も、科学も機械も、歴史上の民族や国家の興亡もすべて虚空の中での出来事である。虚空はこれらのいかなる出来事にも干渉せず、これらの出来事から干渉されることもない。虚空はまた、どこかに在るものではない。「在る」ということそのものが、虚空の中ではじめて可能だからである。一切の有は虚空のうちに在るのである。虚空は、形あるものと形なきもの、存在と非存在、物と心、生と死、善と悪、進歩と退歩、戦争と平和、愛と憎、宗教と科学、人間と神、神と無などの対立を超えている。すべての対立を超えた空は、何よりもまず、このような無辺で、底抜けの解放的統一である。空は万物のために絶対的に開かれてある。

第二に、そういう空の場は、しかしながら万物の存在と別にあるのではない。万物がそのうちにある場が万物と別だつたら、その場は一つの有、つまり基体であつて虚空ではないからである。空と万物の有との関係を大乘仏教は、しばしば水と波との関係で語っている。水と波とは絶対に切りはなせない。水のほかに波というものはないし、波をはなれて水それ自身というものはない。しかも、水は波であるとか、波は水であるとか言うことはできない。水はどこにもないが、しかも波が現に有るところに、いたるところに水は存する。水は波の基体ではないからである。水と波とは二でありながら

一、一でありながら二である。仏教の空がつねに「真空妙有」といわれるゆえんである。空とは一切のものがそれら自身以外の何ものでもないものとして、その内に自分たちを発見するような場である。現実の一切の物があるがままの姿において出現するということ以外に、特別に空というようなものがあるわけではない。その意味で空とは、あらゆるものの真理、真実が成立する場である。たとえば、この一輪の花はどんなにはかない命であるとしても、まさしくその花以外の何ものによつても代行されえない独立自在のこの花として、測り知れぬ全き姿において、現に今ここに咲いている。そのとき、この花は空の場に咲いているのである。

第三に、空は人間存在の眞の自己認識とか自覚の場である。空の場はいつでも、われわれがそれを知るとか自覚するとかいうこととしてのみ開かれるのである。空の場がどこかに開かれているのではない。われわれ自身がその場になり、それを知るといふことなくして、空はどこにもない。空の原理のもっている非基体性というものの究極は、西谷においては、空の場は同時に根源的な知の場であるという形をとるのである。空の場はたんなる無ということではなく、無を無たらしめるところのものである。つまり、たんなる否定の状態ではなくて、否定する力の場ということであるがら、それは「知」の場ということにほかならない。西谷は書いている。「もし絶対無即絶対有と言ふその即の処を『空』と呼べば、その空

の場は同時に知の場である。知といふものが常に否定性を、また否定の自由といふ意味を含むのは、それが空である処からである」(般若と理性『著作集』第一三卷、九三頁)。しかしこの場合、知とか自覚とかいっても、いわゆる意識―自己意識の立場での認識を言うのではない。空を意識したり考えたりにすることはできない。その意味で、空はただ生きられ得るのみである。しかも、そういう生ける空の現前を西谷は、根源的な意味での知だと言うのである。空の場が開かれることがそのまま空が知られることであるようなこの事態を西谷はrealisation(体認もしくは現成即會得)という英語を用いて説明している。空をこのような根源的な知の立場として説明したことは、西谷の重要な功績の一つに数えられなくてはならない。たとえば西谷は書いている。「真にものを知るといふことは、ものが有るといふそのものの元に立入るといふことであり、またものとなつてもものを見るといふことであり、同時にものをものするといふことでもある。……色即是空・空即是色と言はれたことも、その処を指したものと解せられる。それは、知であるが、その知はいはゆる大智、或は般若智と言はれた処である」(『著作集』第二卷、九四頁)。要するに、空が自己なのである。

空は現代に可能か

空の原理についての西谷の豊富で精緻な思想の全貌は、も

ちろんこのような素描をもっては尽くしえない。ただ最後に、以上のような西谷の立場に対して向けられると予想される二つの疑問と、これに対する西谷の答えについて述べておこう。

第一の疑問は、いったい空におけるこのような絶対否定即絶対肯定、ニヒリズムから空へのこの転回は、いかにしてあるいは何故起こるのかという問いである。これに対する西谷の答えはこうである。われわれはそれについて、何故と問うことはできない。それには、考えられうる理由はありませんし、またありうるような根拠は考えられない。なぜなら、それはおよそ理由というものが考えられうるような、あるいは根拠というものがありうるような、そういう種類の事柄の次元よりもいっそう根源的なところでの出来事だからである。もしそこになお理由というものを求めるとしたら、それは仏もしくは真理そのものの側にしか求めることはできない。すなわち、仏の慈悲とか本願とか言われてきたところのものがその理由である。しかしそういう理由は、人間の側からの何故に対する答えとしての理由ではないのである。要するに、空はただ現成するのだという以外にはない。「Was」の入り得ぬところはただ「Das」のみである」(『著作集』第一〇卷、二五四頁)。しかしこれはひとり西谷だけの特殊な答えではないようである。たとえばドイツ観念論のフィヒテもまた、人間の知を超えた絶対者がいかにして知として出現するか、という問いに対して、それは人間的理性によって説明しうる事

柄ではない、“Wie”（いかにして）の代わりに、“Daß”（そうである）とドイツ語を置き、と答えている（Die Anweisung zum seligen Leben, 1806）。つまり、さきの問いには答えが出ないというよりも、問いが問いとして正しくない、という事態のことを告げているのである。

第二の疑問は、いったいそのように、すべての事柄を空の場で見るといふようなことが、われわれ人間に可能なことであるのか、という疑問である。あるいは、かりにそういうことが可能だとしても、その空の場において、「われわれ」はいったいどうなるのか。われわれは、それでもなお依然としてこの「われわれ」でありうるのか。むしろ、われわれは、その空の場へ消え去って、われわれでなくなるのではないかわれわれがなくなってしまうば、空とか無といっても、要するにただの言葉、むしろ無意味な記号にすぎないのではないか。

この種の疑問はおそらく、今日ではいろいろな立場から出される問いであろう。それはある意味では、すこぶる現代ふうの問いだと言えるかもしれない。しかし西谷によれば、このような種類の疑問にはやはり、非基体的なものを基体的に表象し、考えるという、さきに述べたような人間の根深い性癖がつきまとっているのである。すなわち、空を空というもの、無を無というものとして考えることに由来する疑問にはかならない。しかし、空を空というものとして考えてはなら

ないということは、空の本質そのものがわれわれに要求していることである。それゆえ、このような疑問は最初から、正しい答えの出所を塞ぐような問いだということになる。つまり、問いが問いとして間違っているということである。空の正しい理解には、空を基体的に考えないような生き生きとした思惟の問いと緊張が前提となるのである。

しかしながらこれは、西谷だけの特殊な考え方というものでもなさそうである。たとえばハイデガーもまた、もちろんまったく別の連関においてではあるが、物を表象的に主体の前に立てる客体的な思惟は、事柄を正しく開示することを妨げるといふことを述べている。ハイデガーによれば、思惟が物の客体化として成り立つのは、自然科学の領域においてだけである。しかるに現代では、たんに局地的であるにすぎないこのような客体的な思惟が、人間のいとなみのあらゆる領域にまで拡大され、そこから、およそ思惟すること、物を客体化することだというような誤った独断が通用している。物を客体化すること、物を人間の主体性の支配圏のうちへとり入れようとする態度を意味する。しかしハイデガーによれば、物を本当に考えるということは、人間のそういう態度とは反対に、物が物自身を示し、あらわにしてくるがままに、物を保ち、受け容れることである。そうして、現代世界に対して閉ざされている聖なるものとの出会いの次元を再び回復するためには、そういう非客体化的な根本的な思惟に

立ちもどることが必要だ、とハイデガーは言っている。

ところで西谷は、さきのような空の根本経験、たとえば十六世紀の一禅僧（快川国師）が、兵火に焼かれながら、「心頭を滅却すれば火もまた涼し」という偈を唱えたような経験の可能性は、今日のような技術世界と原子兵器の時代の人間にとっても、やはり依然として残されていると考えている。たしかにそれは多くのヨーロッパ人にとっては、理解しがたい、すこぶる異様な経験という印象を与えるかもしれないが、それにもかかわらず、それに対する理解が、いつの日かこれらにも開けるであろうというのが、この思想家の確信である。その実例として西谷は、アシジのフランススの場合をあげている。この聖者は、人間に対してだけではなく、太陽、月、星、風、水、地、花、草木、鳥獣などの万物に対して、兄弟姉妹よと呼びかけた。そのかれが眼の外科手術を受けたとき、医師が手にした灼熱した鉄棒に向かって十字を切り、愛する兄弟なる火よ、どうかあまり私を痛めつけないで欲しい、と言ったという話は有名である。医師が灼熱した鉄棒をフランススの耳元から眉根まで引いたとき、かれは母親に手で撫でられる幼児がくすぐったがるように低く笑った。火に対するかれの愛、かれに対する火の愛のゆえに、フランススには苦痛がなかった、と伝記者は記している。西谷はこのフランススの経験に、さきの禅僧の言葉に通ずるものを発見して、つぎのように述べている。

「勿論、彼の場合でも、火は熱く、肉体は痛みを感じたに違ひない。併し火はその熱い当所で熱くなかったのであり、痛みはその痛む当所で痛くなかったのである。火はその燃焼しつつあるところで、燃焼せず、火ではなかった。彼は痛みを感じる自身において、痛みを感じず、自身ではなかった。そして火が火でなく彼が自己でないところにおいて、彼と火とは交はり、火は実際に兄弟として出会はれたのである」（『空と歴史』『著作集』第一〇巻、三一四頁）。

『宗教とは何か』のドイツ語訳と英訳を通じて西谷の思想は、西欧文化圏の神学者、哲学者、宗教学者たちの強い関心をひきつけている。たとえば、現代ドイツにおける指導的な哲学者の一人として知られているオットー・ペッゲラー（Otto Pegele）は、科学や技術の問題やニヒリズムの問題に対する対処の仕方に関しては、ハイデガーよりも西谷の方に賛成している。

いったいハイデガーは、近代自然科学がとりあつかう計量的可能な自然とちがう「自然の自然らしさ」というものへ科学的自然をつれもどそうというような考え方に立っている。詩人ヨハン・ベーター・ヘーベルの詩に託してハイデガーが語るこの自然の自然らしさという概念は、しかしながら、どちらかというと過去のな性格をもっている。それはかつて古代ギリシアの思想家たちが *physis* と呼んだ自然につながるものだ、とハイデガー自身が言うとおりである。ハイデガーは、

技術文明の危険に面して、過去の歴史的時代にあった農民の生活のあり方の復権を求めているようだ、とベッケラーは言っている。もちろんハイデガーといえども、現代の技術世界が処女的自然に立ち戻るべきだというようなことを主張してはいない。しかし、現在から未来への人間の状況を切り開く可能性の途を、科学技術がまだなかった時代の古き自然に探ろうとする態度がハイデガーに見られることは否定できないだろう。ここにベッケラーは、科学技術やニヒリズムの問題に十全には対処しきれないある種の保守性を見ているわけである。これに対して、西谷の思想が、科学技術その他の現代の状況をたんに人格主義や目的論の立場から論難するのではなく、機械装置やオートマティズムをも全面的に受け容れて、その自足的な意味を見出そうとしている点で、それはハイデガーより一歩前に出ている、というのがベッケラーの意見である。(Oto Pöggeler, Heidegger und Laotse, 1985)。

西谷はあるシンポジウム『思想の饗宴』国際日本研究所、一九六九年)で、「空」とは大きな間ま、無限大の「ひま」のことだと言っている。そして禅仏教が言うところの悟りとは、実はそういう大きな絶対的な「ひま」がわれわれの心の中に開かれる出来事であり、それは人間が本当の自分自身になることだと言う。近代の機械技術は人間が制御しきれないようなデモニッシュ(dämonisch)な性格をもつにいたったが、それは自己自身の内に閉じこもった性格である。現代のテク

ノロジーのもつこのような暗い自己内閉鎖性を開くことは人間の知性や意志の力をもってしては不可能であり、それを開きうるものは絶対的な「ひま」としての空以外にはない。絶対に関かないものが開かないままで開くということが「空」である。西谷はそういう空の立場から現代の科学技術を全面的に受け入れようとするのである。しかしこれは、現在のままの仏教がヨーロッパの宗教や哲学に代わる世界の救世主だという主張に解されてはならない。西谷のいう空の思想は決して、大事にしまっておけばよい蔵の中の宝物のようなものではない。この哲学者が自らの実存の深みをくぐり抜けて、仏教の伝統のうちに自分の手で発掘して、それを現代世界の諸思想との対話の場面にまで運び出したところのものである。西谷の哲学はかつて西田幾多郎が、われわれは絶対無を論理的に表現しなければならぬといった勇敢な思想の課題を受けついでいるのである。