

西谷啓治における東と西

一

小論の目的は、二つの異なった思想を比較検討することではなく、現代日本のひとりの哲学者において、東洋と西洋の精神がいかにして出会い、対決し、徹底されたかを見ることにある。

ヨーロッパ二〇〇〇年の精神史を、ニーチェはニヒリズムの歴史と看破したが、西谷宗教哲学においても、問題の要は、すべては無か否かという一点にある。自己は何のために生きているのか、また、この世界に存在の意味はあるのか。

近代における自然科学の発達は、神を究極とする目的論的な世界観を突き崩した。科学的世界観は、この宇宙が、原理的には人間の手によって説明されるというオプティミズムの上に立っているが、そのような形で、世界は閉ざされ、そこに無の入り込む余

佐々木 徹

地はない。科学は技術と結びつき、その具体的な成果が全世界をたえまなく駆り立てている。しかしながら、科学的な知識も人間の知の一つであり、科学者もまた人間としては、たとえば「自分はどこから来てどこへ行くのか」という問いをとおして、虚無と向かいうると、西谷先生は指摘される。

しかし、その虚無を、従来のキリスト教の枠のなかで克服することは、もはや不可能である。これまでのキリスト教は、あまりにも人間的な関心に引き寄せられており、その神も、いわゆる人格神であった。しかし、「神の死」の体験を通過した現代人には、いわゆる「無からの創造」も、この世界のどこを向いても神には出会わないということの表明とならざるをえない。現代人は、虚無という鉄壁によって、神から絶対的に隔てられている。それは、人間の歴史が、いかなる超越者にも依ることなしに、そのものと

して自立したことを意味する。

西谷宗教哲学は、人間の歴史的現実が、あくまでもそれ自身として徹底するためには、永遠の地平が開かれねばならないと説く。しかし、その永遠は、既成の宗教の、固定化され客体化された超越者であることは許されない。それは、歴史を通じて伝えられてきた真実を、主體的に受けとめ決断するところに初めて現成する。その手がかりは、仏々祖々、単云されてきた禅の立場に求められているが、それは、仏教の一宗派としての禪宗ではなく、禪そのものが要求する「仏向上」の精神である。たとえば、科学的世界観のもたらした物質という死の世界は、放身捨命すべき実存の場として受けとめられる。「神の死」に対応する「無仏性」の契機を孕みながら、しかも「殺仏殺祖」は同時に「活仏活祖」である。人間の現実とは、つねに東西南北、今ここという限定を免れない。その限定はしかし、時間的にも空間的にも、無限のひろがりの上に成り立っている。「已事究明」は、そここいわれる。自己の足下を見ることが、同時に無限の宇宙を見ることがある。本来、東も西もないのだが、しかし、東は東、西は西、今ここ以外に具体的な存在の場はない。

二

西谷啓治先生は、一九八二年に出版された『宗教とは何か』のドイツ語訳の見返しに「鳥道絶東西」と揮毫された。鳥道とは

「鳥道絶人跡」といわれるように、自由自在の境地をあらわす言葉であり、また「鳥道一条鉄」ともいわれ、真直ぐに貫かれていることの比喩でもある。西谷先生が「鳥道絶東西」と書かれた、その心には、そういう伝統を踏まえながら、東洋と西洋の精神が新しく出会い、一つになる機運への眺望があったと思われる。事実、「宗教とは何か」の翻訳が出て以来、欧米諸国で、その思想・立場をめぐってさまざまな論評がなされている⁽⁵⁾。

「鳥道絶東西」といわれる場合の問題点は、その「絶す」ということの意味にある。それはもちろん、簡単に東西という区別を撥無し、すべてをひとしなみに見るということではない。東は東西は西、それぞれの独自性を保持しながら、むしろ真に保持することが可能な、根本的な立場を開示するということである。たとえば、西谷先生は『正法眼蔵講話』のなかで、「東涌西没」という言葉（碧巖録第一則）に触れて、自由自在ということとは、東に出ているときには西では隠れていると、解釈されている⁽⁶⁾。

ところで、この世にあるもの、この世にあることを、つきつめて考えるとき、そこには必ず、この世を超えたものが浮かび上がる。この世の有限を超えているという意味で、それは永遠と言ってよいが、しかし、その永遠の諸相は、古今東西、時代や地域によつてさまざまに異なる。

周知のように、哲学や宗教の出発点が「驚嘆」や「懷疑」、ま

た「悲哀」や「不安」に求められるのも、存在と非存在が、自己の実存をとおして如実に体験されるからであらう。そして、その向こうに、何らかの意味で永遠に変わらざるものが望まれたのである。

その場合、問題は、永遠なるものとこの世の存在との関係であらう。ソクラテス、プラトンに始まる「知への愛」の系譜、神の創造と赦しにもとづくキリスト教の歴史は、一方で永遠なるものの絶対性を保持しながら、他方でその分有、それとの融和をはかる不断の試みだったと見ることもできる。しかも、それは、単に理論的・論理的な整合ではなく、いわば自己の心身を挙げての主体的な究明であるべきはずのものであった。ソクラテスの「汝自身を知れ」という言葉、アウグスティヌスの信仰への模索、デカルトの方法的懐疑は、それぞれで、自己の確固たる立場への欲求と結びついていたのである。

しかし、近代哲学の祖といわれるデカルト以降、その道は分裂の方向をたどる。「われ思う、ゆえにわれ在り」は、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的な世界観をもたらし、その世界観は自然科学の発展を支えたが、中世以来の、神の生命に貫かれた一つの世界という考え方を根本から揺るがせた。そして、考える主体としての人間は、自己意識という形ですべてを対象化することによって、「いはば死せる物質の海に浮かぶ孤島のやうなものになり、且つ必然的に自己自身の

うちに閉じ籠つたものとならざるを得なくなつた」のである。⁽⁷⁾

デカルトの *cogito ergo sum* が結果した主客の分裂は、近代哲学に大きな根本的課題を残し、カントからヘーゲルにいたるドイツ観念論の展開を促した。西谷先生は、最晩年の論文の一つ「般若と理性」(一九七九年)において、その概観をされているが、それは、おおよそ次のような論旨である。⁽⁸⁾

知性による事実の認識は、つねに固定した理法をとおして行われる。主観と客観を結ぶ関係の理法は「論理」と呼ばれるが、それは必然的に形式論理とならざるを得ない。しかし、形式論理は、しよせん事実の世界の本源に触れ得ないという自己矛盾に陥る。それは、外から与えられる論理の内容の理法を、広く包括的に、形式化してとらえようとすれば、かならず内容全体の本源という問題とぶつかるからである。形式論理は、自己の限界を論理的に自覚し、自己否定の作用をうちに含んだ論理、弁証法的論理へと高められるべきで、カントのいわゆる「悟性」の立場から「理性」の立場へと移らなければならない。

しかし、カントの先験的論理の立場では、経験は対象の認識として、表象的にとらえられ、したがってまた、その対象認識一般を「批判的に」省察するという先験的な哲学における思惟そのものも、やはりなお表象する思惟にとどまり、先験的「形式」の解明の域を出なかった。そして、そこに「ものの自体」の問題が残さ

れたのである。

カント、フイヒテ、シェリングと展開したドイツ観念論の系譜は、ヘーゲルの「絶対知」にいたって一つの頂点に達するが、その弁証法は、絶対的なものが自己否定をとおしてそれ自身に帰る過程であり、そこでいわれる知は、絶対者のうちなる自己展開をみずから見るという立場である。絶対知の究極の立場は、絶対的に知ることを知ることであり、それは、その弁証法の出発点であった「有」と一つであるが、しかし、絶対否定は、いかなる前提をもゆるさない立場であるから、論理の始めには絶対否定として、「有」ではなく、むしろ「無」が置かれるべきではないか。ヘーゲルの論理が「有」としての絶対者から出発するかぎり、それはなお対象論理の立場の影をひいている。

三

西谷先生は、ヘーゲルにおける絶対知を「プラトンやアリストテレスによつて開かれた西洋哲学の高峻な山脈がその頂上に達したかの如き観をすら呈する」と評価しながらも、先生ご自身の「空」の立場から、一つの問いを投げかけておられる。それは、われわれの前にあらわれてくる事実、そもそも知にもよつて、ヘーゲルのいわゆる「学」という方向で、論理的に究めつくされるか、という問いである。

事実を事実として、直截に知るといふことは、いわゆる思惟で

はなく、たとえば宗教や芸術といった形で、歴史的に成立している。西谷先生はそこで、芸術や宗教のような「非学的な」知と、「学的な」知とを総合した哲学、本来の意味での「愛知」の立場が考えられるべきではないか、と指摘される。

これにたいする答えは、『宗教とは何か』を初めとする、先生の全論考に求められるであろうが、ここでは、同じ論文「般若と理性」の冒頭に挙げられている公案「南泉一株花」を手がかりとして、考察することにした。

「南泉一株花」（『碧巖錄』第四〇則）は、陸亘大夫と南泉普願との対話にもとづいた公案である。あるとき、陸亘大夫が南泉和尚にこう言った。「肇法師の言葉に、天地われと同根、万物われと一体というのがありますが、これはすばらしい言葉だと思えます」。すると、南泉は、庭に咲いている花を指さして、「時の人、この一株の花を見ること夢の如くに似たり」と言ったという話である。

「天地われと同根、万物われと一体」ということは、覚りの境地を表明したものである。いわゆる自己の立場を抜け出て、天地万物と一つに、いわば仏の法身となった立場である。しかし、それが南泉によつて「夢の如し」といわれている。それは何を意味しているのか。

天地万物と一つになった自己とは、この世の、いわゆる現象界を抜け出て、永遠の世界にいてと言つてよい。そこから逆に、今ここにいる自己という存在は、どのような意味をもつのかという

問題が つぎに生じる。それでは、この世にいるということが夢のように なってしまふのではないか。南泉が庭の花を指さしたのは、そのことを如実に示したのである。

天地万物と一つになったといわれる立場には、そういう覚りの境地に達したという一種の觀念の跡がある。仏ということ言うなら、仏にとどまり、仏に執着しているところ、つまり自己に執着しているところが残っている。それを破ったのが、南泉の花を指さすという動作である。

「指さす」といふことは距離を置く、距離を開くといふことである。合一して一体になつてゐるといふ立場を破ることである。仏と一体になり仏の法身といふところに滞まることを否定したのが、その指さすといふことである。しかし同時にその反面には、指さすことはその花と自己とを何物に依つても裁ち切られない一線で結ぶといふことでもある。その開かれた距離は、さういふ結びつきを示すことによつて、あらゆる距たりを除くことでもある。距離を開くことは距てを消すことである。

万物と一体となつてゐるといふ「理」の側面を「指さす」といふ行為が破る。その行為は、今ここといふ限定をもち、万物一体という形で見られた客觀の普遍のなかへ、いわば実存的に入る。そのとき、花は花として、われはわれとして、別個の存在である。そうでなければ、指さすという行為は起こらない。しかし、それは同時に「その花と自己とを何物に依つても裁ち切られない一線

で結ぶといふこと」といわれている。この「一線」は、客觀的に確かめられる性質のものではない。むしろ、ふつうは「無關係」と見られがちな空間的な距離である。その「裁ち切られない一線」は、そこに居るその人でなければ見えない。「何物に依つても裁ち切れない」といわれたのは、その時その場の出会いが、過去になく未来にない、ただ一回かぎりのものだからである。

西谷先生はまた、論文「空と即」（一九八二年）において、丈草の句「さびしさの底抜けて降るみぞれ哉」に拠りつつ、唯一一回かぎりの「原本的事実」の現成について、述べておられる。¹⁰ 詩によつて定着されるイメージの連関は、あたかも開かれた空間のうちに無限に変化する時々々の氣象のように、二度と繰り返されない「心の氣象」を開示する。「さびしさの底抜けてふるみぞれ哉」といった、文法的には割り切れない表現が、詩として、いわゆる論理よりも直接に、「さびしさ」や「みぞれ」の體驗を、知的な分析以前に、また以後に、とらえているのである。

しかし、ふつうわれわれは、唯一一回かぎりの場で、花や雪を見ているわけではない。むしろ、そこに分別をはさみこみ、花や雪の「原本的事実」から離れ、同時に、自己の眞実からもそれる。その時その場で、眞にそのものと出会うためには、さまざまな衣装を脱ぎ捨て、われを忘れて、その人自身になつていなければならぬ。「距離を開くことは距てを消すことである」という言葉は、そういう立場でのみ言い得る。

四

花といえは、釈尊と迦葉尊者の「拈華微笑」により、仏々祖々、法燈が伝えられたとされる。拈華微笑は遠い過去の出来事であり、しかも遙か離れた靈鷲山上のことである。いま生きているわれわれとは、時間的にも空間的にも隔たっている。しかし、その「法」が伝えられるというときには、それは、今この場で、その「法」が生きられるということである。この意味で、それは科学的な法則とは、決定的に異なる。科学的な法則は、その人がそれを理解しているかどうかとは関わりなく、成立し妥当する。しかし、法燈は、今ここに生きている、その人によって初めてとるのである。

西谷先生は、『正法眼藏講話』のなかで、「三世諸仏不知有、狸奴白牯却知有」(『從容錄六九』)という語を引いて、今ここという現実には、三世の諸仏も手が届かない、と語られている¹⁾。三世の諸仏は、いわば永遠の世界におり、それだけでは、真に法が法にならない。その意味では、猫や犬のような動物の方が、直接的に今ここを生きていると言える。しかし、問題は、ただ物理的に今ここにあるということではなく、歴史的に伝えられた「法」を今ここでいかに生きるかということ、つまり「信」ということである。動物のように理性以前でもなく、諸仏のように「法」そのものでもない人間は、その間にあって、煩惱と執着にとらえられて

いるが、そこに「信」が起るとき、はじめてその人が人として、今ここという現実を生きているという意味が全うされるのである。単なる現場ということなら、釈尊と同じ靈鷲山にいた人はみな、法を継いでいなければならないはずだが、釈尊の「拈華」に「微笑」で応え得たのは、迦葉一人であったことを銘記すべきであろう。

信ということについては、親鸞の『歎異抄』に触れた、「歴史について」というエッセイがある²⁾。自然科学の法則のような、学問的真理の成立には、その人自身の決断というものを要しない。しかし、弥陀の本願に発し、釈尊、善導、法然と伝えられた真理は、それを信じる各自の決断によってしか、成就しない。ひるがえって言えば、各自の決断によって初めて成就する真理だからこそ、その人自身の存在を真実なものにするのである。歴史を超えた永遠なるものが、有限な歴史的存在である一人一人の実存と一つになり、しかも、永遠が単なる「理」に墮さず、また有限が「虚無」に帰さない立場は、そこにある。

「天地われと同根、万物われと一体」というのは、覚りを得た信の立場であるが、しかし、そこになお、永遠という「理」の名残りがあり、それが「時の人、この一株の花を見ること夢の如くに似たり」と言われたのである。しかしながら、人はいつでも「時の人」であり、今ここという限定以外に生きる場はもたない。花を指さされ、花に目をとめた陸亘大夫は、われを忘れて、ということは万物一体という「理」を忘れて、花に見入った瞬間、陸

巨丈夫もまた「時の人」として、その花と目に見えない一線で結ばれていたにちがいない。それは、一株の花とともに全世界が起ころ「全機現」だと言えよう。

- (1) 西谷啓治（てした・けいち）一九〇〇年二月二七日、石川県鳳至郡能都町宇津に生まれる。一高から京都帝国大学文学部哲学科に進み、西田幾多郎に師事。鎌倉・円覚寺、京都・相国寺にて参禅。居士号は溪聲。京都大学文学部教授、大谷大学教授を歴任。一九九〇年一月二四日、京都市左京区吉田上大路町の自宅で逝去。創文社刊『西谷啓治著作集』は全二六巻を数える。なお詳しくは、拙著『西谷啓治——その思索への道標』（法蔵館、一九八六年）参照。
- (2) 著作集第一〇巻『宗教とは何か』参照。
- (3) 著作集第一巻『禅の立場』参照。
- (4) *Was ist Religion?* übersetzt von Dora Fischer-Barnicoel, Insel Verlag, Frankfurt a. M., 1982.
- (5) 大谷・正『Walter Strolz, "Zen-Buddhismus und Christlicher Glaube : zum Buch von Keiji Nishitani *Was ist Religion?*" *Zen Buddhist Today*, No. 2, 1984, Richard Schaeffer, "Über Keiji Nishitani *Was ist Religion?*" *Information Philosophie*, Dezember 1985, *The Religious Philosophie of Keiji Nishitani: Encounter with Emptiness*, edited by Taketetsu Uno, Asian Humanities Press, Berkeley, 1989, など。
- (6) 著作集第二三巻『正法眼蔵講話Ⅱ』二八〇頁。
- (7) 著作集第二〇巻『宗教とは何か』一五頁。
- (8) 著作集第二三巻『哲学論攷』四四—八四頁。
- (9) 同 三八頁。
- (10) 同 一一八—一三〇頁。

- (11) 著作集第二三巻『正法眼蔵講話Ⅰ』序、参照。
- (12) 著作集第二〇巻『随想Ⅰ（風のころも）』九八—一二頁。
（ささき・とおる、哲学・比較思想、追手門学院大学教授）