

# 実践の原理に関する空の立場

幸 津 國 生

The Position of Vacancy with regards to the principle of practice

Kozu, Kunio

## 1 問題の所在

現代の世界において、科学から生ずる技術的発展の結果としての地球的規模の生態系の危機や核兵器体系による脅威のような様々な問題に直面して、近代科学はその本質をめぐって問われている。この状況は、次のような実践の原理への問いを切実なものとして生じさせている。すなわち、人間がこの発展に基づいて生き続けて行かざるを得ないとするならば、ではどのように振る舞うべきなのか、という実践の原理への問いである。この問題設定との関連において、ここで一つの哲学を取り上げたい。それは、近代の科学および技術がそこから発展してきたヨーロッパ的思考とは全く別の源泉から生じたものではあるが、しかし、まさに同一の状況に対決している哲学である。その哲学とは、いわゆる京都学派において形成され西谷啓治などによって代表される「空の哲学」である。それは、なるほど仏教的な伝統の上に立ち、これに深く根ざしたものであるけれども、しかし、それが現代的な諸問題に取り組む限りにおいて、現代の哲学と見做されなければならないであろう。とりわけ注目されるべきことは、それが実践を志向しており、したがって単なる理論的な見解であることを超えて、われわれの現実存在の諸問題を解決しようとしている、ということである。

空の哲学は、その基盤において近代科学が人間

の危機の原因となったという「人間中心主義」を離脱する一つの試みとして提示されている。西谷が彼の著『宗教とは何か』<sup>1)</sup>において企てているこの試みは、近代科学の状況への彼の評価に基づいている。西谷は、この状況をまさにこの科学によるキリスト教の解体の結果として捉える。西谷のキリスト教理解については、われわれはハンス・ヴァルデンフェルスによる論評を参照することができる。というのは、ヴァルデンフェルスは、その著 "Absolutes Nichts"<sup>2)</sup>において西谷の立場一般を、そしてとりわけこの問題を詳細に取り扱っているからである。それ故、西谷へのその論評をここでも必要に応じて取り上げることにしよう。

われわれの問いは、次のことに向けられている。すなわち、西谷が「行」のもとに導入しているものが実践の普遍的原理としてわれわれを導くことができるのかどうか、ということである。われわれの問題設定の意味において以下の四つの点が解明されるべきである。すなわち、第一に現代の状況に対する評価 (2)、第二に空の立場 (3)、その中でこの立場一般 (3・1) および特にこの立場のいくつかの問題 (3・2)、すなわちまず空の次元における人間の位置 (3・2・1)、次に言語的分節という点から見た悟りの伝達可能性 (3・2・2)、さらに空と「業」という二つの次元の関係 (3・2・3)、第三に実践の本来の領域としての「業」から

空への「轉換」(4)、第四に実践の一つの可能な原理としての空の立場(5)という点である。

## 2 現代の状況に対する評価

西谷によれば、人間は「人間性の喪失」(101/160)あるいは「人間性が非人間化され、機械化されつつある」(101/161)という危機のうちにある。この危機は、近代科学によって生み出され、核兵器の問題において集約的に現れている(98/157)。自然の世界は、機械的必然性の法則によって支配され、何ら内的な連関なしに人間にとって無関係に対置されているような、ますます冷たく死んだ世界という性格を持つようになっている。人間は、この世界の中で「人間」としては生きることができず、したがって「単に人格的である」だけではなく、同時に「あくまで物質的であり、また生物的であって、非情な自然法則に支配されて」(57/104)生きなければならないのであって、この世界を拒否することもできないけれども、しかしまた受容することもできない。人間は、そのような「パラドキシカルな関係」(54/102)の中で生きなければならないのである。西谷は、人間のこの状態を、世界を「目的論的」に捉えたキリスト教的世界像の解体の結果と見做している。

この世界像が維持されていた当時は、人間は自己を世界の中心として理解することができた。人間の現実存在の意味と目的とは、世界の意味と目的との基準であった。この世界像においては、一方では神—人間関係が中軸であり、他方では世界は周辺に位置していた。この関係は、或る「人格的なもの」と見做された。しかし、世界が非情な世界になると、世界は周辺に位置するのを止めて、人間に対して先のパラドキシカルな関係で向き合っている(57/103f.)ような非「人格的なもの」として現われる。近代科学がその中で二つの事柄、すなわち、一方の科学的合理性を求める抽

象的な知性と、他方の自然よりも「純粹」である「非自然化された」自然とを合致させる領域は、機械が生まれたことに伴って或る領域へと逆転した。すなわち、そこで「自然法則を支配するその人間を再び逆に自然法則が支配する」(98/154)領域へと逆転したのである。西谷は、人間のこの機械化のうちにさらに一つの層、すなわち「虚無」を見ている。この「虚無」においては、「昔から言はれて来たやうな、自然の秩序とか法とかに従って生きるといふ人間のあり方」(97/155)に代わって、或るあり方—「虚無の自由に立ちつつ全く外から自然の法則を使ふかのような人間のあり方」(同/ebd.)—が現われるという。西谷によれば、ここにニヒリズムがそれ自身を意識するか否かに応じたあらゆるニュアンスにおいて生ずる<sup>3)</sup>。その場合、問題となっているのは、それと西谷が対決している人間のあり方以外のものではない。「生の合理化の進歩と平行して、その背後に全く非『理性的』、非『精神的』な、反省以前の人間のあり方への肯定、即ち虚無に立ちつつ無制限に欲求を追究する主体の立場が深まりつつある。」(98/156)この「欲求」は、このように合理化の背後に存続しており、人間がそれでもって自己存在を外と内のメカニズムへ解消されることから免れ得しめたものである(99/158参照)。しかし、それは西谷にとって「人間性喪失」(100/160)に導くものであるという。そこで西谷がどのような解決策を提示するのか、が問われなければならない。

人格的神—人間—世界関係の解体というこの状況において伝統的な宗教の存続への困難な問いが立てられる。西谷は、この問いへの答えをほとんどの場合そのように期待されるであろうことのうちにはではなくて、それとは異なったことのうちに探そうとする。すなわち、通常のように非人間化された状況に対して主体性を対置することのうちにはではなくて、超人格性の場を切り開くこと(101

／161)のうちにである。彼は、この場を空という仏教的な思想に基づいて解明しようと試みる。しかし、直ちに次の問いが生ずるであろう。すなわち、空の哲学者がその源泉から見れば彼の哲学的着手点とは何の共通性もないように見える現在の状況と対決するという考えにどのようにして到達したのか、という問いである。彼の哲学的立場を現在の状況に関係づけること、そしてこの関係を説明することを彼に可能させた何かがあるに違いない。

西谷が現在の状況のうちに「業」概念に類似する趨勢を見出そうとすると、この手続きは明白になる。その場合、「業」は「鳥が巣によってそうするのと同じように人間が自分自身を結びつけるような行為の法則—各々の所為は、それに先行するものの不可避的な結果である—」(一／435)として理解されるものである。西谷は、次のように確言する。「科学における自然研究のうちに、テクノロジーにおける技術革新のうちに、社会進歩の追求のうちに、更には性やスポーツや享樂のうちにすら、果てしなき方向を含んだ衝動性が現れてゐる」(258／356)。このことの意味するのは、結局のところ次のこと以外のことではない。すなわち、人間がただ「欲求」によってのみ導かれて振る舞うということである。西谷が西洋に見出すものは、この「無限衝動」(同／ebd.)である。それは、神的な世界秩序の目的論的体系が崩壊した後には、単なる自己目的としては本来目的なしになるという。自己目的の無目的性に「時」の概念の解体が対応する。「神の意志による始めと終りをもたなくなつた『時』が、世俗化における『世界』の『時』である。その時のうちで、生のそれぞれの機能は、自己目的即ち無目的なるものとして、果てしなくそれ自身を追求する。そこに無限衝動、乃至は『自己—意志』ともいふべきものが見られるのである。」(259／357)しかしながら、この

「衝動」はそのようなものとして自らに気づくこととはないという。西谷は言う。東洋においては、これとは反対にこの「自覚」が「業」という観念に既に含まれている、と。「『業』は初めから無始無終の『時』と無限衝動の性格を含んで考へられてゐる。」(260／358)西谷は、ここに仏教的立場からの現在の状況への説明の可能性を見ており、そしてこの状況を一種の「業」として説明する。空の立場からのみ、われわれの今日の状況に「業」の理念を関係づけるという西谷の手続きは正当化されるであろう。それ故、空の理念でもって何が考えられているのか、という点について解明されなければならない。

### 3 空の立場

#### 3・1 空の立場一般

われわれの現在を哲学的に探究するために、西谷は空の場を提示する。一種の「業」としての現在の状況を超えていくはずのこの場は、次のような場として描写される。すなわち、そこでは「すべてのものがそれぞれ絶対的な中心として、即ち絶対的に獨自な個性をもつものとして、自體的に現成する場である。」(184／259)かくて、問題になっているのは、各々の個別的なものの個性という性格である。しかし、そこで問われるのは、これらの個別的なものが相互にどのように関係するのか、ということである。西谷は、空の次元におけるすべてのものの関係を「回互的關係」と呼ぶ。そこでは、「それぞれが絶対的に獨自なものとしてリアリティでありながら、然もそれらが一つに集るといふことも可能である。」(167／238)すべてのもののこの関係は、相互的な主—従関係という表象を用いて説明されている。或るものの絶対的な独自性は、「それが他の一切のものの絶対的な中心に位する」(166／237)ということに表示される。すなわち、或るものは「主の地位」に位

し、この主との関係において「他の一切が従の地位に位する」(同/ebd.)という。かくて、空の場においては「すべてのものが互ひに主となり従となりつつ有る」(167/239)ことになる。あらゆるところに中心があるのであり、したがってどこにも中心がないのである！各々のものは、一方ではそれだけで独自にあるけれども、他方ではまた他のすべてのものと結びついてもある。したがって、すべてのものは相互に前提しあっている。西谷は、総括的に言う。「その體系に於ては、それぞれのもはそれ自身ではなくしてそれ自身であり、それ自身でありつつそれ自身ではない。」(167—168/ebd.)

この事情は、いわゆる「即非の論理」のもとに理解されているところのもの以外のものではない。(「AはAではない。それ故、AはAに等しい。Aは、それが非—Aであるが故に、Aである。[...]即はここでは二つの実在の本質的な分離不可能性を意味している。非は、否定性を表現している。」—/433.<sup>4)</sup> 211/295, 283/386をも見よ。) その際、見落とされてはならないことは、或る事柄のこの論理的な表現が宗教的—実践的関心事に、すなわち解脱の欲求に依拠しているということである。西谷にとって、空の場において現存在の「向自性」あるいは「自己中心性」(主)とその「向他性」あるいは「他者中心性」(従)との間にはいかなる区別もない。すなわち、ここにはただ「自他不二」が現前するにすぎないという。これによって同時に二つのことが意味されている。すなわち、一方では「他者中心性」という視点のもとで、「すべての他者が済はれることのうちののみ、自己の済ひもある」(289/393)ということ、つまり他者によって自己の解脱が可能になるはずであるということであり、他方では「自己中心性」の視点のもとで、「自己が眞に自己自身になるといふことは、總じて他者が眞にそれ自身のもとへ還るための道

が、現存在そのものとして示現されるといふことである」(同/ebd.)、つまり自己によってすべての他者の解脱が可能になるはずであるということである。これによって、自己の固有の解脱がすべての他者のそれを前提しており、また逆でもあるという限りにおいて、すべてのものの同時的な解脱が表明されていると言えよう。

### 3・2 空の立場の諸問題

先に素描した空の概念が実践の原理に関していかなる意味を持つのかというわれわれの問いに答えるために、さらに次の三点が説明されなければならない。すなわち、第一に空の場における人間の位置(3・2・1)、第二にとりわけ言語的分節による悟りの伝達可能性(3・2・2)、そして第三に二つの次元の連関、つまり空と「業」との連関(3・2・3)という点である。

#### 3・2・1 空の場における人間の位置

西谷によれば空の場においてはどこにでも中心があり、それ故絶対的中心はないのだから、すべてのものは等価値であるに違いない。各々のものは、その絶対的唯一性において代替不能である。このことは、奇異に聞こえるかもしれない。何故ならば、「すべてのもの」についての語る際にはもちろん人間も含まれているのであり、通常人間のみが代替不能であると見做されているからである。そこで問われなければならないことは、人間が「宇宙論的」<sup>5)</sup>と表示される次元においてどのような位置を占めるのか、ということである。というのは、人間にとっていかなる特殊な位置も帰せられていないように見えるからである。この点をめぐって、ハンス・ヴァルデンフェルスの解釈が示唆的である。彼は、人間を無の経験の場所として、したがって同時に神の経験の場所として表示する<sup>6)</sup>。そして人間の位置への問いを人間の自己意

識に関連させて取り扱って、次のような見解に到達する。すなわち、仏教の非人間中心的本性の強調にもかかわらず、輪廻（「生と死との終わりなき反復」—/436）がすべてのものの無常性の「事実」として人間の自己意識に基づいてはじめて問題になるという意味で、人間は優先的な場所なのだ<sup>7)</sup>という見解である。ヴァルデンフェルスの西谷についての解釈は、次の限りにおいて正当である。すなわち、自覚に際して常に人間の精神的態度が問題になっているという限りにおいてである。西谷は、次のように確言する。「それ〔我々の自己〕は空と一つなる有、然も空が自己であるといふ仕方では自覚的に空と一つなる有であり、世界とあらゆる『もの』とに先立つ（186/261）。西谷にとっては一方ではなお主体と客体との対置という場に存続する自覚は自己意識からなるほど区別されているけれども（22/59 f. 参照）、しかし他方で、「我々が『ある』こと又『なす』ことの根柢に、或は我々の現存在のもとに無限な衝動が自覚される（266/365）と言われるとき、「自覚」という表現において自己意識が問題となっていると言えよう（日本語原文では「自己意識」は登場しないが、ドイツ語訳では登場する。直訳：「われわれの自己意識にとって無限な衝動が顕われる」）。つまり、「業」の発現が問題になるとき、自己意識が働くのである。すべてのもののもとではただ人間のみが自己意識を持つのであり、自己意識に基づいて輪廻が「業」の結果として問題となるのである。かくて自己意識は、いわば自覚への前段階でありうるのである。自己意識に基づいてはじめて「その衝動の源」（同/366）としての「自己中心性」に疑問が呈される。このことによって自己意識と自覚との両者は、人間の精神的態度の二つの層として捉えられるべきである。

ここではいずれにせよ、他のものから区別されるところの人間の特殊な位置付けが問題になって

いる。この人間の特殊な位置づけにおいて、空の場における「回互」の特殊人間的な仕方として、奇妙に聞こえるであろう普遍的な「感應（Sympathie）」が成り立つ。この「感應」は他の人間にだけではなくて、他のすべてのもの（16/52 f. 参照）に向けられるのである。この「感應」において問題になっているのは、「本来の面目」（219/307）である。この事情は、次のことを意味するであろう。すなわち、普遍的な「感應」に基づいての「自己中心性」の廃棄は、同時にすべてのものの自己の一部をなす人間的自己の現実化なのである。この自己がすべてのものの絶対的な唯一性を意味するのだから、絶対的に唯一的なものは相互に「自己中心性」の廃棄を通じて出会うことになる。西谷にとっては、人間のみが代替不能であるという通常の表象とは異なって、あらゆるものは代替不能なのである。「世界に全く同じなものが二つ有ることは出来ない。」（166/237）<sup>8)</sup> 人間的な精神の機能を通じて覚醒されるものは、ここで絶対的に唯一的なものとの出会いのもとに想定されているところのもの以外のものではない。禅仏教の伝統においてはこの覚醒は悟りと呼ばれている。「自己中心性」の廃棄を可能にしたものは、まさに各々の個々の人間の覚醒である。各々の個物とのその出会いは一回的である。何故ならば、この出会いはその度に各瞬間においてこの人間によって始められるのだからである。この単一性から次の問いが生ずる。すなわち、この一回性を他の人間に伝えることがそもそもできるのかどうかという問いである。というのは、ここで取り扱われた「現実とその有限性」を西谷が次のものとして強調するからである。すなわち、「理性の次元をも超えた場から現成する」（193/270）ものとしてである。そこで、悟りの伝達可能性への問いが立てられなければならない。

### 3・2・2 言語的分節による悟りの伝達可能性

禅仏教において解決することのできない次のアポリアがあるように見える。すなわち、悟った者が悟り一般の言語的分節を拒否するにもかかわらず、彼がこれについて話すという限りにおいて生ずるアポリアである。このことは、西谷の場合にも当てはまる。彼は空の場におけるわれわれの自己について「完全に説明不可能」（この表現は日本語原文にはない。一／261）と見做しているのだが、にもかかわらずこの自己について話すのである。禅の教説によれば、悟りは学ぶことができず、突然に来るのであり、それ故いかなる言語的分節からも逃れているのである。これに反対して、ヴァルデンフェルスは異議を差し挟んでいる。彼によれば、空の哲学は話すということについてのその固有の評価について問わなければならない。何故ならば、まさにこの哲学は話し、そして分節しているのだからである<sup>9)</sup>、という。その場合このカトリック哲学者は、話すということについて空の哲学とは異なる位置づけから出発している。彼は、その立場から悟りの伝達を「超合理的コミュニケーション」として捉える。彼は、「超合理的コミュニケーションの領域」への通路において「輪廻の世界における言語の意味」を見出しているのである。この意味は、空の哲学において考慮されないままに止まっているものである。すなわち、「表明された救いの必要と表明された救いの慰めとの道」<sup>10)</sup>としての言語である。このように捉えることによって、彼は彼の示唆を次のような提案として提示している。すなわち、言語がどのように悟りに関して禅仏教一般<sup>11)</sup>においても空の哲学においても捉えられていないという或る肯定的な役割を果たしうるか、についての提案としてである。

しかしながら、見落とされてはならないことは、空の哲学においてはヴァルデンフェルスによってほとんど注目されていないような話すということ

の別の或る形態があるということである。すなわち、芸術の領域における言語的分節である。それは、この哲学において或る鍵となる位置を占めているものである。西谷は、詩的な真理について語っている。それは、「一葉落ちて天下の秋を知る」という諺（146／214）において示されるものである。そのような仕方では話すことにおいて、悟りは分節されうる。この話すことの場合は、輪廻の世界における言語を超えていく。詩の言語において、「いはば世界のあらゆる『もの』と自己自身とが一緒に、その現成の本來相において【審美的】にリアライズされる」（272／372）という。西谷は、この思想をその師西田幾太郎から受け継いでいる。西田は、その日記の中で「禪は音楽なり、禪は美術なり」<sup>12)</sup>と書いているところに見られるように、美的超越に宗教的超越を等置している。西田は、ものの成立を無からの出現と見做し、この成立を同時に美的な出来事として、そして内在的な神の働きとして解釈している<sup>13)</sup>。この詩的言語の典型的な日本の表現形式は、俳句である。俳句は、韻を踏まない詩であるが、しかし、一つのリズムによって、つまり五一七一五の音の系列によって示される。俳句の言語は、象徴的である。伝達の仕方は、反省的ではなくて、連想的である<sup>14)</sup>。この詩の形式の単純さは、芸術の様々な領域に対応物を見出す。例えば、水墨画や、石庭芸術のうちにある。抽象のこの形式のうちに、多彩な現象の根底にある自己の統一性が指示されるべきである<sup>15)</sup>。禅仏教においては、この美的表現と悟りの経験との或る構造的同等性が出発点になっていると考えられる。

### 3・2・3 空と「業」との連関

西谷によれば、空の場は輪廻のこの世界以外のどこかにあるわけではない。それはなるほど一方では「業」からの絶対的な超越の場を意味するけれども、他方ではまさに絶対的な内在も主張され

るのである。「真空の場は『時』のうちにおける、或はむしろ『時』としての、かの『ある』—『なす』—『なる』の力動的聯關と一つにのみ現成する。」(293/397) この連関は、人間の日常生活における「身口意の業」(265/365)の働きの連関に他ならないのだから、日常生活のうち既に空の立場に達しているに違いない(生死即涅槃 200以下/278ff.[ドイツ語版では輪廻即涅槃となっている]参照。涅槃とは「字義通りに言えば、[炎を]吹き消すこと、ただすべての考えられる空間的時間的存在的制限を究極的に消失させること[である。] 仏教は、そこに最終目標、解放を見る」—/436)。二つの立場には区別がないように見える。しかし、ヴァルデンフェルスにとっては、この主張から、いかにあるかということといかにあるべきでいかにありうるのかということとの間の相違への問いが生ずる<sup>16)</sup>。このことは、とりわけ今日の状況において当たっている。そこではすべてのものは、それらがあるように、山や川のような自然においてのみではなく、むしろまた環境汚染や核兵器のような社会的現象においても現前しているのである。

両次元の区別に関して、ヴァルデンフェルスの指摘は正しいと言えよう。しかし、それを越えて問われるべきことは、両者の区別を失うことなく、どのように両次元が統合されるのか、ということである。同じ文脈において、道元の次の言葉が注目されるべきである。「もし菩提心おこしてのち[文庫版:もし菩提心をおこしてのち]、六趣四生に輪転すといへども、その輪転の因縁、みな菩提の行願となるなり。[現代語訳:もし悟りを求めんとする心を起したならば、たとえその後、六つの世界や四つの生れ方の中を輪廻するとしても、その輪廻の因縁は、皆悟りのための修行となるのである。]」<sup>17)</sup>両次元の区別は、悟りへの人間の心構えを通じて両次元の統一へと導かれるのである。す

なわち、悟りへの人間の心構えにおいて実践の領域が見えるようになるわけである。以下、この点がより詳しく論究されるべきである。

#### 4 実践の本来の領域としての「業」から空への「轉換」

そもそも果たして空の哲学において実践の原理が基礎づけられうるのかどうかという問いが生ずるのは、次の理由による。すなわち、この哲学の「審美的」な態度においては、世界がその正当化のためにただその現在の状態以外の何物も必要としないという意味において、世界がそれだけでそれがあるように承認されるように見えるという理由である。しかし、現在の状態における世界は「人間性喪失」・「非人間化」・「機械化」のような表示によって批判されている。そのような批判は、「無限衝動」によって駆り立てられているような誤った実践へと向けられている。西谷は、実践のこのような理解には反対する。問題になっているのは、禅仏教の意味における実践すなわち「行」である。空の場においてはあらゆる「『爲す』は必然的に『行』といふ性格をとつてくる」(287/391)という。西谷の実践概念は、この禅仏教的な概念に対応する。

西谷によれば、「行」は「業」から空への「轉換」を要請する。「業の立場から空の立場への轉換、或は自己中心的な「意志」の立場から無我的な『三昧』の立場への轉換において、我々のなすはたらきはすべて眞に負ひ目の償却となり、且つ眞に負ひ目の負荷となる。即ち『爲す』は眞實に『爲す』として現成する。」(280-1/383) この「轉換」において、われわれは「負ひ目」として表示された状況と批判的に対決する。人間は、「轉換」をなすのか、それともそれを拒否するのかを決断しなければならない。いずれにせよ、人間は「自と他との差別と相對の場」(290/394)の前に

立ち、決断を下さなければならない。ただ人間がこの「轉換」を成し遂げたときのみ、「『あるやうに』と『あるべきやうに』とは一つ」(286/390)なのである。

その際問われることは、いかなる事情のもとで「轉換」そのものが現在化されたと見做されうるのか、あるいはどのような場合に「業」の領域から現実的に離脱したと言いうるのか、ということである。というのは、批判的実践はただ個人的人間の内的確信からのみ生じているように見えるからであり、したがって或る世界連関をなす「業」という根源に到達しえないように見えるからである。西谷は、なるほど「自己中心性」を「無限の衝動の源泉」(前述を見よ)と見做してはいるけれども、しかし、どのようにしてこの否定されるべき「自己中心性」が生じてくるのかという点を詳細には明らかにしていない。むしろ彼は、「自己中心性」あるいは「業」からの超越について語るのである。その際、次のことが前提されているであろう。すなわち、人間の精神的状態は世界一般の存在様態に対応している<sup>18)</sup>ということである。西谷は言う。「昔から、人間が自分の心を集中し、それによって普段の意識的・自意識的な心の場を一步出たやうな、その意味で『自我』を忘れたともいへる心的状態に入る時、それを『定』と呼んでゐる。一應それは心的状態のことであるが、その言葉が、『もの』がそれ自身の位置に定まつてゐるその自體的な有り方にも當嵌るであらう。」(145/213) この対応は、すべてのものの世界連関をなすところの一つの構造として分節されなければならない。そうでなければ、この対応はただ内的確信の表明として存続するに止まるであろう。「審美的」態度として考えられているものを現実化するためには、現在の状況を克服することのできる構造そのものが解明されなければならない。「業の立場」は、「近世において世俗化された人間生活と本

質的に相通ずるものである」(275/376)という。この構造においてこそ、われわれは或る実践の原理を見出すことができるであろう。そこで次に、空の哲学によって遂行された、「業」の世界への批判をより詳しく取り上げることにしよう。

## 5 実践の一つの可能な原理としての空の立場

空の哲学は、「業」の世界へのその批判を「無限衝動」というこの世界の立場に向ける。空の立場は意志あるいは「デモーニッシュな無限衝動」という立場を「絶対否定的に超えたところ」(276/378)においてのみ生ずる、という。絶対的否定を通じて超越の或る特定の形態が要請される。しかし、ここで問われるのは、いかにしてそのような否定が他ならぬ「業」の世界において起こりうるのか、ということである。というのは、「業」から空への「轉換」を遂行するという否定は、あたかも「業」の世界の外で起こっているかのように捉えられているように見えるからである。「轉換」の可能性を経験するためには、しかし、何かが前提されなければならないであろう。すなわち、それはまさにこの世界の中にありながら、しかもこの世界を超えていくものでなければならない。「無限衝動」は、かくて現前する世界における人間の現実存在と完全に覆いあうわけではないのである。したがって先に「非人間化」の状況と呼ばれたもののうちにおいて、超越が言わば潜在的に含まれているに違いない。あるいは、人間が完全に機械化されてしまうことなく、そして現在の状況の分析に際して前提されなければならないところの或る領域がなお残っているに違いないのである。しかしながら、西谷はこの領域について詳しくは説明していない。彼は、例えば夢窓の言葉に依拠しつつ「靈光」について語る。すなわち、この光は「萬物の光(即ち萬物の『有』そのもの)がそこ



から『出生』して来るやうな『大光明藏三昧』であり、それが各人に本具されてあるといふ(187/263)とするのである。そして西谷は、次のように自己の言葉を説明する。「我々の自己自體が本来、最も根源的に『中』であると言つたのも、そのところを指して言つたに外ならない。」(同/ ebd.) この潜在的に止まっている超越においてこそ、両次元の同一性と差異性とを統一的に把握する可能性が見出されるのかもしれない。この点に関して、とりわけ注目されるべきことは、西谷が両次元において現前している「力」について語っているということである。

空の場において現前しているという「力」について、西谷は言う。「すべてのものがそれぞれ存在し得る『力』、言ひ換へれば、すべてのものが互ひに他を有らしめる『力』、要するに存在するものが存在するものとして現れてあるその原本的な『力』は、かの回互的關係に由來するのである。」(178-9/252) そこで問われるのは、この「力」が「業」の世界においてどのように働くのかということである。われわれは、この事情を「業」における「自然」についての西谷の言説のうちに見出すことができる。すなわち、この「自然」とは、「自己が一切のものを自己-内-閉鎖的に集めつつ聯關せしめ、そしてかく他を聯關せしめつつ自らは無始無終に生成轉化するといふ場合の根源的な力、世界の中心になつた自己中心性に働く根源的な力」(274/376)である、という。ここで言われているのは、「業」的活動が根源的には同一の「力」を通じて生成するということである。「力」という用語の使用に関して言えば、次のことが説明されないまま止まっている。すなわち、この「力」が西谷が或る別の意味で語っている「力」とどのように連關しているのかということである。悟りは「『自己が』といふあり方の脱落でなければならぬ」(26/66)という。この「あり方」には何らか

の「力」が働いているであろう(ドイツ語訳では直訳すれば、「そこでは『自己』が駆り立てる力であるあり方」となっている)。明らかにこの連關における「力」は、「業」の地平に属している。西谷は、両「力」がどのように相互に關係するのかについてより明瞭に分節すべきであろう。われわれは、事柄を次のように理解することができるのではないだろうか。すなわち、空の場においてすべてのものの「回互」を可能にする「力」が「業」においても潜在的に現前しており、「業」はこの「力」の一面的な形態としての「自己中心性」を通じて生じている、というようにである。かくて、「業」そのものにおいて空が見出されなければならないであろう。空は、「無限の衝動」に反対に働き、輪廻の超越への実践の根柢をなすのである。<sup>19)</sup> このようにしてわれわれは、空の立場を実践の一つの可能な原理として表示することができるであろう。「審美的」な態度は、「力」の運動を表象することを可能にし、そして人間をして「自己中心性」から離れるように促す。そのことによって、すべてのものの個性があらゆる瞬間に現在化するのである。その際見落とされてはならないことは、「審美的」な態度が一定の世界連關を前提するということである。この世界連關は、自然史および人類史の成果として現前しており、その諸問題の新たな解決を常に必要としているものである。この世界連關において潜在的に現前している「力」に基づいて、人間は「轉換」への方向において彼の決定を下すことができるのである。

## 註

本稿は、拙稿 Kunio Koza: Der Standpunkt der Leere im Hinblick auf das Prinzip der Praxis. In: Philosophisches Jahrbuch. 92. Jahrgang 1985 · 2. Halbband. 386—395 の日本語版である。

- 1) 西谷 1961。ドイツ語版は日本語版に必ずしも一対一で対応しているわけではなく、両者の間にはずれているところもある。しかし、ドイツ語版への断り書きにあるように同版も著者の校閲を経ているものであり、日本語原文とは相対的に独立している部分があるとは言え、同じく西谷自身の著作と言いうるであろう。そこで本稿では論旨の上からドイツ語版にのみ登場する表現や用語説明にも依拠して論述した。引用の後に日本語版／ドイツ語版のページを掲げた。日本語版のページが書いていないものは、ドイツ語版にのみ登場する表現や用語説明である。
- 2) Waldenfels 1976.
- 3) ここでは、西谷が批判している無の理解、すなわち、存在の「否定」としての無という理解が問題となっている。自己存在（「現存在」）は無のうちへ「差し懸けられて」いるというハイデガーの言葉にさえ、西谷はなおそのような考え方の痕跡を見出している（108—9／169f.）。
- 4) 西谷は鈴木大拙のテーゼを引用している。Suzuki 1958: 80f.
- 5) Abe 1971: 39. Waldenfels 1976: 143 に引用。
- 6) Waldenfels 1976: 158.
- 7) Waldenfels 1976: 144.
- 8) 西谷のこの言説は、個物相互の差異性についてのライプニッツの見解（モナドロジー 9 [Leibniz 1956: 28] [邦訳: 219]「各の單子は他の各の單子とは異なつてある筈である。實際自然の中に於て二つの存在が互に同じやうであつてそこに内的差異即ち内的規定に基づく差異を認めることができないといふことは決してな

い。）」を想起させる。西谷はなるほど「永遠のモナド」（292／398 f.）としての瞬間について述べるが、しかし、ライプニッツの立場についてのその意見を直接的かつ明瞭に表明することはない。「回互」という彼の見解に基づいて「予定調和」が相互に関係しない諸モナドに内在的でない限りにおいて、おそらく彼はこの理念を拒否するであろう。

- 9) Waldenfels 1976: 179.
- 10) Waldenfels 1976: 169.
- 11) Waldenfels 1976: 34.
- 12) 西田 1966: 148.『日記』明治三十八年七月十九日（水）。Waldenfels 1976: 53 に引用。
- 13) 宮川 1972:147
- 14) 瀧崎 1975: 89.
- 15) Izutsu 1979: 138 参照。
- 16) Waldenfels: 1976: 154, また 132 参照。
- 17) 道元 1970: 294 「第二十五 溪声山色」、[文庫版] 同（二）1990: 117. [現代語訳] 1971: 446.
- 18) 禅仏教一般におけるこの事柄については Izutsu 1979: 86 を参照。
- 19) 類似の問題構成がヘーゲルの『差異』書に見出される。「絶対者は夜である。光はそれよりも若い。両者の区別、夜からの光の登場は絶対的差異である。夜がすべての存在、有限なもののすべての多様性がそこから生まれ出る第一のものである。一哲学の課題はまさに次のことのうちにある。これらの前提を一つにすること、存在を非存在のうちへ一生成として、分裂を絶対者のうちへ一現象として一有限なものを無限なものうちへ一生命として置くことである。」(GW4.16)

## 文献目録

Abe, Masao [阿部正雄] 1971: Dogen on Buddha Nature: The Eastern Buddhist. New Series. Otani University Kyoto. IV / 1(1971), 28—71.

道元 1970『正法眼蔵』『道元上 日本思想大系12』、寺田透／水野弥穂子校注、岩波書店、[文庫版]同(二)、水野弥穂子校注、岩波文庫 1990。[現代語訳]『全訳正法眼蔵 巻一』中村宗一訳、誠信書房 1971。

Hegel, Georg Wilhelm: Gesammelte Werke.  
Bd. 4 (=GW 4). Hrsg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. Hamburg 1968.

Izutsu, Toshihiko [井筒俊彦] 1979: Philosophie des Zen-Buddhismus. Hamburg.

Leibniz, Gottfried Wilhelm 1956: Principes de la Nature et de la Grace fondés en Raison. Monadologie. Französisch-Deutsch. Hamburg. [邦訳] ライプニッツ『单子論』河野与一訳、岩波文庫 1951。

宮川透 1972「文化と価値」『岩波講座 哲学』第18巻、129-158。

西田幾太郎 1966『西田幾太郎全集』、岩波書店 第17巻。

西谷啓治 1961『宗教とは何か 宗教論集 一』創文社、『西谷啓治著作集』第10巻、創文社 1987 [緒言を除き単行本とページ付けは同じ]、[ドイツ語版] Keiji Nishitani: Was ist Religion? Vom Verfasser autorisierte deutsche Übertragung von Dora Fischer-Barnicol. Frankfurt am Main. 1982.

Suzuki, D. T. [鈴木大拙] 1958: Die Große Befreiung. Zürich und Stuttgart.

瀧崎安之助 1975『情感の次元と創造主体』創文社

Waldenfels, Hans 1976: Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum. Freiburg/Basel/Wien 1976, <sup>2</sup>1978, <sup>3</sup>1980.