

# 西谷先生の後期思想の課題と思索

堀尾孟尾

## I. 思想展開の区分と禅との関係

の歳になおせば、六十一歳からお亡くなりになつた九十歳（一九九〇年）までの期間にあたる。

西谷啓治先生の九十年間にわたる生涯とその哲学的思索の足跡をどのような仕方で区分し跡づけるかということは、むしろこれから厳密に確定されていかねばならないわれわれの課題であると思われる。しかしここでは、差し当つて、それを大きく三期に区分して、著書『ニヒリズム』の出版（一九四九年・昭和二十四年）以前までを第一期とみなし、『ニヒリズム』から主著『宗教とは何か』の出版（一九六一・昭和三十六年）にいたる期間を第二期とし、それ以降を第三期とみなす仕方をとつた。従つて、ここに「西谷先生の後期の思想」というのは、『宗教とは何か』が出版されてから後の先生の思想の展開をさしている。これは、先生書かれて（一九五五年）から五年後に執筆されたものであ

る。この論文をかわきりに、以降の思索活動においては禅がさまざまな仕方で主テーマにされてきている。その主だった例をあげれば、一つには、先生が実質的な責任者となつて編集された『講座 禅』（全八巻）の刊行（一九六七年一一九六八年）がある。ここに掲載された四篇の論文を中心とし、先述の寄稿論文「科学と禅」などを加えて、後に一書として刊行されたのが『禅の立場』すなわち、主著『宗教とは何か』『宗教論集Ⅰ』に対して『宗教論集Ⅱ』と副題された一書である（一九八六年刊行）。また他の主な例では、『財団法人国際日本研究所』において、道元禅師の『正法眼藏』をテキストとして読みながら、その文言および表現に綿密な哲学的考察をくわえる「講話」を始められたことがあげられる。これは一九六六年に始まり一九七八年まで十二年間にわたつて継続された。この間の「講話」は記録され、後に、『正法眼藏講話』（全四巻。『著作集』では第二三・二三の両巻に所収）として刊行された。その他の例では、中国における禅の歴史的展開の中で禅固有の表現形式として発達した詩文、すなわち、『偈頌』の世界を考察した諸論文、例えば『詩偈』（一九六一年）や『寒山詩』（一九七四年）などが執筆されている。このように、禅をテーマに多くの主だった論文が執筆されているという

後期の顯著な現象は、この期における先生の哲学的課題とその解決にむけた思索の特質とを示唆しているように思われる。

ところで、先生と禅との関わりあいを先生の生涯をとおして見てみると、そこには三つの節目があるようと思われる。その第一は二十歳前後の時分、すなわち、先生が第一高等学校の卒業をひかえられていた時分である。この頃の先生は自分の進むべき進路を定めきれずに、西田幾多郎のもとで哲学を学ぶか、出家して禅坊主になるか、武者小路実篤が主催する『新しき村』に入村するか、この三つの選択肢の間で彷徨されたようである。この選択肢に禅が入っているのは、先生がその文学や評論をとおして親しんだ夏目漱石の思想の影響によつている。しかしこの時は、「自分にその力はない」と思いつつも、先生は西田幾多郎のもとで哲学を学ぶ道を選ばれた。先生にこの道を選ばせたものは、後年の述懐によると、先生の心身をその奥底から蝕んでいた虚無感であり、その克服の問題であつた。

このようにして先生は哲学の道を選び歩み始めた。その道程は、当初は、根源悪の問題をめぐつてシエリングを中心としたドイツ観念論の研究に始まり、そこから西洋神秘主義の研究へと、その幅をひろげて進展するとともに、

研究テーマは、字義の正当な意味において、非常にラディカルになつていった。しかし、研究のそのような進展にもかかわらず、否むしろその進展につれて、それまでは全く予想すらしなかつた或る「精神状況」が先生の内に発生してきた。すなわち、先生は「自分自身の内に大きな空虚を感じる」ようになつてきた。それは、修得したはずの諸思想が「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、「自分の足が地についていない」、足の裏に「何か薄いヴェールみたいなもの」があつて自分と地とが隔てられているという感じであった。先生の哲学的思索のただ中に生じてきたこの空虚感は、学としての哲学の最高峰に位置しているアリストテレスやヘーゲルの知性の立場に対する根本的な疑念とからみあつていた。すなわち、彼らが到達した "noesis noeseos" の立場は "theoria" (観想) の立場、つまり、生の real な事実から一步出て、あるいは退いて、その事実を「学」という高所から觀いている立場であり、その限りはなお生の real reality に立脚していらない立場であるといふ洞察と結びついていた。

先生の哲学的思惟の足元から浮上してきただけの空虚感は、従来の哲学史の節目々々に現われてきた哲学上の不審、つまり哲学の自己批判的考察をうながすような不審とは、そ

の発生源からして、趣を異にしていた。それは、従来の哲学の自己批判のように、哲学的思惟の立場に立脚してその思惟自身の機能とその正当な行使とを自己批判的に検証するという趣のものではなく、そのような域を根本的に突き破つて、自らが立脚する哲学的思惟の立場そのもの、従つてまた従来の哲学の全歴史もが、もろともに無意味の深淵の中へと崩落し行く、そういう、いわば "底無し" という性格をもつた空虚感であった。このような事態は、先生を哲学の道へと進ましめた当のものが、今はその畢竟 (potenz) を高め、自分の存在を託してきた哲学に対する、また総じて学問という立場そのものに対する疑惑となつて、すなわち、この立場は根本的に虚偽虚構ではないのかといふより深い虚無的疑惑となつて、先生の内奥から浮上してきた事態であつたと思われる。

このような事態のただ中で先生の前には禪の世界が改めて、すなわち、思惟の立場を根本的に突破して、生の real reality の直接的自覺に立脚したより高次の世界として、姿を現わしてきた。かくして、「思想なんかは暫らく傍らに置いて、ただ座る」という先生の参禅生活が開始されることとなつた。昭和十一年、先生三十六歳の時であった。参禅の生活が始まったといふこの事が先生と禪との関係の

第一の節目である。

参禅生活が始まって「しばらく」するうちに、先生からは「足が地についていない」というあの感じが「不思議に」とれていた。これは、恐らく、坐禅という「行」の力のしからしめるところのものであったと思う。しかし、この「とれた」という事は、先生に禅の「悟り」が開けたとか、生の real な真相が全て自覚出来たとかというようなことを意味するものではない。換言すれば、あの「空虚感」が根本的に解消して、その深淵の底が明白な姿で露呈し自覚せられたといふような事ではない。この事はむしろ、底知れぬ「空虚感」の中にある生がそれとしてそのままに解明されうるような或る real な着手点をえたといふこと、すなわち、そこから「己事究明」としての真の参禅修行が始ままり、また、そこから「実在の実在的な自覚」としての哲学的思索が真に開始されうる、そういう或る real な出发点に立ちえたといふことである。(このにおいて、参禅修行と哲学的思索とは、それぞれに次元を異にし質を異にした事でありながら、否むしろ異質の事なるが故に、real な生の reality を介して相互に「斬り結びあう、一つの事となつた。すなわち、先生の言葉によれば、「考えては坐り、坐っては考える」という先生の生活が始まつたといふこと)

「思想なんかは傍らに置く」という不思量の「坐り」を介して遂行される哲学的省察、また、批判的省察を介しつつ修行される不思量底の坐禅、この両者が交叉する場は real な生の reality であり、その場において両者はその real reality の実相究明にむけて斬り結ぶ。こうした緊迫の斬り結びの中で、その斬り結ぶ事態の自覚として生じてきた自覚形態、それが先生の初期の哲学的立場となつた「脱底の自覚」という形態である。すなわち、

「われ在り」といふ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著けるべき何ものも無いといふ所がある、寧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、そしてさういふ脱底の自覚から新しい主体性が宗教的知性と理性と自然生とを一貫するものとして現われて来る。(处女作『根源的主体性の哲学』の「緒言」、一九四〇年刊)

この「脱底の自覚」というのは、生の息づく現場の自覚、すなわち「われ在り」の事実を、例えば神、あるいは理性、あるいは生、あるいは物質、そういう如何なる原理(立

場）からももはや見ないで、そういう從来の一切の立場を突き破つて、すなわち、原理という形で現われている『隠された自己』の立場、そういう一切の自執を破却して、そういう原理的立場からすればそれらの背後に出て立つた処、すなわち、「われ在り」の現場に直接したその直接経験において且つその直接経験として成り立つ自覺の立場である。換言すれば、これは、realな生に直接しえた処に成り立つ生の『なまの相』の自覺形態であり、立場という点から言えば「立場なき立場」の自覺形態である。この故に「新しい主体性」とも言われてくるのである。「脚を著けるべき何ものも無い」と表明されたこの自覺形態には、「考えては坐り、坐っては考える」という上記の『斬り結び』の現場、すなわち、思量の立場に留まる」とも不思量の立場に留まる」とも共に許さない生の real reality の現場がよく反映されているように思われる。

「脱底の自覺」という『立場』が表明されて以降の先生の思索は、「立脚すべき何ものも無い」という事、生の生たるその根源的「無」の真相をどこまでも徹底して自覺化する行程をたどつた。これは哲学的思索と参禪修行とが、相互媒介しあう形の一つの事として、先生の生活様態になつたことを意味する。」の様子はその後の諸論文の上にも

表われており、禪の用語が、哲学に媒介された形において、諸論旨の枢要な部分に多用されてくる。因みに、先生が最も集中して禪の修行に打ち込まれたのは、その長いご生涯の中でも最も苦悩深き公職追放の期間、すなわち、昭和一二（一九四七）年から昭和二十七（一九五二）年の間であつたようであり、また禪師に参するという形での参禪修行は、先生の禪師・山崎大耕老師（一八七五—一九六六。臨濟宗相国寺派管長）が病に伏された昭和三十二（一九五七）年まで二十二年間継続された。

この第二節目の時期は、実際の参禪修行という面から見れば、先生が最も熱心に禪にかかわられた時期であるが、この期の論文タイトルに禪という文字は表われていない。これが表われてくるのは、先述のごとく、却つてその後の後期の思想展開においてである。」に先生と禪との関係における或る新たな事態が発生していると思われ、この新たなる事態をもつて第三節目とみなすこと出来ると思う。従つて、この第三節目は、取りも直さず、先生の後期思想の特質を表わす事態ということになる。

## II. 「空の立場」と後期思想の課題

著書『禪の立場—宗教論集Ⅱ—』の「緒言」は次のよう

な言葉で始まっている。

本書は、禅といはれるやうな一つの特色ある立場が本來どういふものであるか、その特質を解明しようと試みたものである。

この「緒言」は、この著書の出版に際して新たに筆をとられたもので、先生八十五歳時の執筆になるものである。所収の諸論文とこの「緒言」との間には相当の年数のひきがある。これは、その「緒言」にも述べられているようく、「宗教とは何か」以降に発表されていた禅に関する諸論文が、先生の「身辺に起つた様々の変化によつて」纏められる機会を失し、二十余年たつてようやく一書になつたという事情によつている。つまり、この「緒言」は、この書に所収の諸論文よりも後に執筆された後期の代表的な論文、例えば「般若と理性」（一九七九）や「空と即」（一九八二）などが既に発表されてから後に書かれたものである。このような事情もあって、この「緒言」では、禅を哲学的に考究するということの可能性と意義とが、先生ご自身の長年にわたる思索と参禪の生活を総括的に振り返り見るという一面をも含んで、語られている。その冒頭の文章が上

記の文章である。

ここに述べられている「試み」、すなわち、禅とは「本來どういふものであるか」を解明しようとすることは、「宗教といはれるものに就いての“哲学的な”究明」（同書「緒言」という点では、主著『宗教とは何か』と同一の趣旨であり、その特殊ケースとも見られうるであろう。しかし、この『宗教論集Ⅱ』では禅がテーマであるということが、この事を、「考へては坐り、坐つては考へる」という先生の日常生活の基礎的な営みに照らしあわせて見るならば、この書の諸論文執筆の根本趣旨は『宗教論集Ⅰ』の主著とは基本的に異なつているように思える。ここに收められている諸論文には、後年に書かれた「緒言」で自分自身の參禪の経緯および參禪と哲学的思索との関係が総括的に語り出されてくるような、そういう執筆の根本趣旨がすでに潜在していたようと思われる。つまり、「禅」を「哲学的に究明」するという『宗教論集Ⅱ』では、「考へては坐り、坐つては考へる」という“斬り結び”的生活の現場、思索という面から見れば、先生の思索現場のいわばエレメントとも言うべきものがテーマとして取り上げられてきているのである。このように、先生の実存の足場そのものがテーマとして浮上してくるという処に、先生の後期思想の

課題と特質とを見ることが出来るようになるに思う。しかしそれは、如何なる事情のもので如何なるテーマとして浮上してきたのであろうか。

周知のように、先生は主著『宗教とは何か』において、近代人の実存状況として歴史の奥底から露呈してきた存在論的に根本的な出来事、すなわち、ニヒリズムという“永遠の相における人間の病い”に対し、それを根源的に超克し行く唯一の方向とその超克の立場とを明示するにいたった。その方向は、先述の「脱底の自覚」という処にも既に予見されていた「ニヒリズムを通してのニヒリズムの超克」という非常にラディカルな方向であり、その超克の立場は、「脱底の自覚」を徹底して行く、つまり、生の根源的「無」の実相をどこまでも深く自覚化して行く、その行程上に起こつた根源的な転換、すなわち、「脱底の自覚」という行程自身が根源的に転換せしめられるという仕方において開示されてきた「空の立場」であった。これは、「脱底の自覚」という自己の「無」の底をどこまでも見極めようとするその行的な行程自身の「脱目的」な転換として、いわば「脱底の自覚」という立場自身が「脱底」される、そういう根源的な「脱体的」転換として、先生の自覚上に開示されてきた立場である。このような事情を、極く

簡単に、主著の字句の上にたどれば以下の如くである。

そこ（ニヒリズム—筆者挿入）では虚無はなほ自己存在の根底に、その存在の「根底なきこと」（Grundlosigkeit）として、自己存在の側から見られている。（著作集第一〇巻『宗教とは何か』、一〇八頁）

虚無の立場は必然的な転換の要請を告知するだけの立場である。虚無に於いて、すべて存在するものが、主体そのものと一つに、疑問符としての本来相を現はすとすれば、虚無の立場は更に超えられねばならないのである。

（同書、一二二六頁）

空の立場の根本は、自己が空であるといふよりも、むしろ空が自己であるといふこと、「もの」が空であるといふよりも、空が「もの」であるといふことに存する。さういふ転換に於いてはじめて、虚無が存在の彼岸として見られるといふ立場が超えられる。

（同書、一五六頁）

「空」というのは、周知のように、大乗仏教の教理上の

根本概念であり、その教理の最も端的な実践現場は、伝統的に、鈴木大拙が明示した意味での「禪」の世界である。先生の「空の立場」も本質的にこの禪の世界との“斬り結び”に於いて自覚された実存論的立場である。この「立場」が実存論的自覺の立場であるといふのは、この「立場」がどこまでも哲学の立場であり、哲学の立場に媒介せられた「空」の「立場」であるといふことである。「空」のみならずこの書における枢要概念、例えば「業」「現成」「回互」なども、先生の言葉によれば、

特定の宗教としての仏教、乃至はその或る宗派の教義に、初めから立場をとつたといふ意味ではない。むしろ、今言つたやうな言葉は、『實在』や人間の本質と現実とを照明するものとして、藉りて来られたのである。

(同書、「緒言」)

「藉りて来られた」すなわち“媒介”せられた「空」の立場であつて始めて、この立場は「ニヒリズムを通してのニヒリズムの超克」を達成する「立場」たりえている。換言すれば、大乗仏教の伝統的教理および禪という実践の場が、すでに当初から、ニヒリズムという近代の歴史的境位の奥底に露呈した人類の病を自覺し、且つ、それを超克しうる立場を自らの内に準備していいたわけではない、といふことである。それを近代の病根の実相に照應させつつ、その超克の可能性を伝統的「空」概念の内に開拓したのは、「實在の實在的な自覺」という先生の実存論的解明作業である。この「實在の實在的な」場が「空」として、そして、その「實在の實在的な自覺」が「空の立場」として表明されているわけである。換言すれば、先生の「空の立場」は、伝統的大乗仏教ないし禪の立場の単なる哲学的表現を意味するようなものではなく、むしろ、大乗仏教および禪に対して、自ら、その伝統的立場を破つて新たな自覺的境位に出で立つことを要請する批判的哲学の立場である。この事はすでに主著の「緒言」に明示されている事でありますながら、往々にして、看過され誤解されてきている。その「緒言」によれば、すなわち、

宗教がもともと何で「ある」かといふことを、「あつたもの」の理解から考へるばかりでなく、「あつたもの」の理解が絶えず「あるべきもの」の探求に転じ、逆に「あるべきもの」の思量が「あつたもの」の解明に転ずる、その境ひ目に立つて省察するといふことで

ある。

「境ひ目」とは、我々がそこに息づき、我々の歴史的境位がそこに根づいている処である。言い換えれば、「転ずざる」とは我々の生活、歴史的実存の実態であり、「転ずざる」をえないのは我々の歴史的境位の根本的な問題性（病根）の故である。従つて「境ひ目に立つて省察する」といふことは、我々の歴史的生、その実態から言えば、我々の何らかの意味における求道の一歩々々を哲学的に省察するということ、すなわち、その本性において歴史的時空を超えたものに“照”らして我々の歴史的境位を“明”かし、逆に、“超えたもの”を我々の歴史的境位に“媒介”することにおいて、その真の永遠性を「照明」せしめ成就せしめるということである。かかる“転々”的「省察」は、哲学の伝統においては、哲学に本来的な第一の任務、形而上学的任務とされてきたものに他ならない。この意味において、先生は基本的に哲学の伝統に対し忠実である。「空の立場」というのは、このように、哲学の本来的にして伝統的な任務の忠実な遂行を通して開拓されてきた立場である。

しかしこの「空の立場」は、先生自身において「存在論

自覚化」という課題であった。

「空の立場」は、「近代という歴史的境位の根底」を「照明」するという仕方で、宗教とは本来的に何であるのか、その「もと」を省察する処に開示されてきた「立場」である。従つて「空の立場」は、そこに宗教の「もと」が開示されている場、換言すれば、実在がその実在的な在り方において、すなわち、「自体的」に「定在」している「空」の場であると同時に、斯かる実在の“開示”が自覚的に成立している現場、つまり「體認（realisation）」としての自覚がそこに働いている「空の立場」である。要するに、「空の立場」は、実在の自体的「事」とその自覚

は、虚無論を通して、従来とは別な全く新しい場に移らねばならない」（同書、一二六頁）と自覚されていたように、哲学史上に根本的に新たな立場を開示するものであつたが故に、存在論のこの“出直し”にともなう哲学上の基本的な課題をも含んでいた。今それを一言でいふとすれば、「空」の「現成」として成立する思惟とは如何なる性格のものであるかという、「空の立場」における哲学的思惟の自己検証の課題、つまり、「宗教とは何か」に則して言い換えれば、哲学すなわち自覺的「空の立場」と「空」の事すなわち宗教（信）、特に禪・仏教との新たな位置関係の

的「理」とが一つに現成している現場であり、その意味では、高次の „noesis noeses“ とも言いうような「立場」となっている。高次の、という意味は、この「立場」はもはや実在の実在的事実（「事」）から一步遊離した „theoria“ として成立している立場ではなくて、そのような立場を根本的に否定し突破するという仕方で、実在的事実の現場（如実現成の場すなわち「空」）に出で立つた、その場の „realisation“（「実現即體認」）として成立している『自覺』の立場であるということである。しかしそのような「空の立場」も、「自己」と共に事物一切のリアリティのリアリゼーション（実現即體認）（同書、二六頁）と言われる限りにおいて、それはいわば「空」の「立場」という事、すなわち、『自覺の事としての空』ともいすべき「空」の「現成」、換言すれば、『理事一如』なる「空」現成の事であつて、いわば『空の事としての空』、換言すれば、自覺的「空の立場」の「以前」にして、以後たる「空」の絶対な『開示』の事自体はいまだ開示しつくされていないと言える。逆に言えば、自覺的「空の立場」では、なお、「空」現成の事における「自覺」とは何であるかが根源的に『開示』されづくされてはいないといふことを意味し、その限り「空の立場」にはなお打破される。

ねばならない性格が残つてゐることを意味する。

しかし、ここに出てきた問題は、無論もはや、いわゆる哲学的反省というような知の次元での問題ではない。これは、『realisation』と言われる次元におけるもう一段の目覚めの問題であり、いわば「空の立場」自体の、そして、自体からの目覚めの問題である。このような問題は、禪の伝統的な世界では、『悟り』の境位に於ける「仏向上」の問題として究明されてきたものである。すなわち、「色即是空、空即是色」の正覚（仏の境位）に到達した立場も、なおその境位が「仏の境位」として仏に攝取された境位にとどまつてゐる限りはなお眞実の正覚でなく、一種「夢中」の「ごとき」境位であり、却つて、このような境位をさらに打破して始めて眞の正覚、すなわち、真空妙有の眞実世界が開示されてくるといふ、そういう「仏向上」の問題として考究されてきた問題である。例えば、先生も後に（論文「般若と理性」）考察されている代表的な例では、「天地は我と同根、万物は我と一体」という「同根一体」の境位を披瀝した者に対して、南泉普願（七四八—八三四）という禪師が、「時の人、この一株の花を見る事と、夢の如くに相似たり」と批判し、その境位を破却した事例があげられる。

無論、禪にこのような問題があるから西谷先生の考察があるのではない。両者において問題が発生してくる場面とその考究の仕方は基本的に異なる。禪において「仏向上」の問題は、当然の事ながら、眞の正覚の境位に出で立つという問題であり、西谷先生における「更なる目覚め」の問題は、根源的に新たな立場に立った哲学的思惟の基礎的 (basic) な自己検証の問題である。ただ、「空の立場」それ自身の必然的な展開として浮上してきた問題が、禪の世界における禪の問題と対応しうる面をもつていたということである。

### III. 後期思想の一様相

（）に言う“後期の思想”を代表する著作類をあげるとすれば、著書『禪の立場』と論文「般若と理性」および「空と即」があげられると思う。これらの著作類はそれぞれに固有の事情下で執筆されたものであり、従って、表面的には、これらの著作類を貫いて一定の事柄が追求されているようには見えうけられない。すなわち、『禪の立場』では、先述したように、禪という「一つの特色ある立場」の哲学的な解説が試みられており、「般若と理性」では、ヘーゲルを対局者としながら、総じて“理知”的立場の根

本的な再検討がなされており、「空と即」では、「構想力 (imagination)」を中心に、ある意味では“理知”的立場を超えて直感的「情意」の世界が「空」の立場から捉えなおされている。言い換えれば、「空」の立場において、哲学的理知（「即」）の立場に対する芸術ならびに宗教の立場が「情意における空」という仕方で考察されている。

しかし、これらの著作類が、上述したような『空の立場』に潜む問題という視点から見られた場合には、先生の後期思想の展開ともいべき一本の筋道がそれから浮かび上がってくる。すなわち、先ず『禪の立場』では、後年の「緒言」はしばらく撇くとしても、「禪」それ自身がテーマとして考察されている。この「禪」それ自身の考察という事には、冒頭にも触れた“偈頌”についての考察や、『正法眼藏』の「講話」なども含まれてくる。いずれにせよ、禪の立場やその世界がそれとしてテーマにされてきたという事は、「考へては坐り、坐つては考へる」という先生の思索の基底そのものが問題視されたこと、換言すれば、「空の立場」が自覺的に「現成」してくる現場のエレメントそのものが検討されるべき課題として浮上せしめられたということであり、この事は、先に述べた“空の事としての空”ともいべき「空の立場」の背景が、それとして問

題的に浮上せしめられたということを意味している。

次いで、そのような「禅」についての考察から、いわば、一種身を翻すような仕方で、かかる「考察」を遂行する「理知」の立場そのものの自己検証が徹底的な仕方で敢行されている。それが論文「般若と理性」である。そこでは、構成的な悟性の立場を破り超えて「事実それ自身へ」の立場を開いたより高次の理性の立場、すなわち、弁証法的論理として展開されるヘーゲルの理性の立場を批判的に検討することをおして、その立場になお潜む根本問題を超克する「理知」の立場として「般若智」の立場が証示されている。このように、ヘーゲルを代表とする理性の立場に対し徹底的な批判を敢行し、かかる批判をおしてその決定的な超克を試みるという事は、かつて先生をして禅の修行へとむかわしめた“noesis noeseos”的立場に対する「底無し」の疑惑を決定的に超克し、その超克の自覚智として、根源的に新たな「理知」の立場を自証的に開示するという意味をもつていたであろう。

すなわち、ヘーゲルの学的理知（理性）の立場に潜在する根本的な問題は、その立場がいまだ「知という性格から」の絶対的な脱却」を為しとげてはいないという事にある。それ故に、一面では、理知の立場をある意味においては超

えている「事実それ自身」を「直接に知る」という知の「即事性」の面において、なお不徹底な立場にとどまつており、他面では、知の絶対的自己肯定が原初的所与としての「絶対有」という前提を生み出し、知の絶対的自由、換言すれば、如何なる所与の内容にも依存せず束縛されないという知の絶対否定性の面において、なお根本的な問題を残している。それ故、かかる学的理知の立場を徹底的に超克して本来の「理知」の場に出で立つ働きは、知に本來的な絶対否定性の力を貫徹するところにのみ求められる。かかる否定作用の貫徹として且つかかる作用の自覺形態として成立してくる「理知」つまり、一切のものに対すると同時に自己（否定作用）自身への絶対否定を貫徹する處に成り立つ「智」が、「絶対無即絶対有」の「即」に成り立つ「般若智」であるとして、「般若智」の立場が提示されている。そして、このような「即」の立場の徹底として、先にも述べた、「仏向上」の問題が考察されているのである。

この「仏向上」という問題は、この場合、あくまで「理知」の角度から、いわば、自覺における覚（目覚め）の位（くら）の問題として考察されている。すなわち、同じ「花」に関する禅の二つの公案、拈華微笑（ねんげびしょう）と南泉一株花（なんせんいつしゅけい）とがとりあげ

られ、拈華微笑に表明されている覺の真相は、一見、その立場を批判的に破却している南泉一株花の境位において却つて明白になるという考察が示されている。かかる考察の意図するところは、上述のことく、「空」における“理知”的立場の覺証といふ事にある。すなわち、「空の立場」における“realisation（実現即體認）”では、實在の自体的現成とその現成の自覺の成立とは「一体的な出来事となつてゐる。換言すれば、「実現即體認」としての「即」は、その場合、かかる根源的一体性を意味している。それは丁度、仏が華を拈じて大衆に示した<sup>りょうざん</sup>靈鷲山上の出来事と同時同時に登つて、拈華の事に仏（正覺）の端的な顯現を“悟る”、すなわち、拈華の「実現（realisation）」とその「體認（realisation）」とが「同根一体」的に等正覺の事として開示される“悟り”的境位に相應する立場であると言える。しかし、禪において、この境位がまさに仏の境位なるが故に、此處にはなお歩一歩進められるべき問題が残ると見られたと同じように、「実現即體認」としての自覺的“理知”的立場には、なお残された問題が潜在している。

それは、等正覺の“悟り”的境位にその自覺者たる者の自己の現実が蘇つてこない限り、その立場はいわば一場の“夢”とも言いうるものにとどまるのと同じく、「実現即

體認」の立場もその「即」が上述の「」とき、「根源的一體性」を意味する限り、その立場は、いわば、「実現」の事に成り切つた立場であり、なお自覺智としての自らの自覺に達していない。換言すれば、「體認（realisation）」自身のrealisationをなお有しない一種“夢中”的立場にとどまつてゐるということである。」のよう、「自覺の事としての空」の立場それ自身に目覚めるという事は、絶対的という意味において「空」をも空じる「真空」の場に出で立つという事である。」の事は、禪において、「仏に逢うては仏を殺す」（臨濟）と言われた次元の事、すなわち、南泉が庭前の一株花を「指さす」事によつて、同根一体的「夢」の境位を打破し、自己と花との歴然たる「真空妙有」の界を現前せしめて、「仏拈華」の真相を開示した事に相應する事である。すなわち、「実現即體認」と言われた「即」の立場、つまり自覺的「空の立場」が、自らの“根源的一体性”としての立場を打破し、「空の立場」自身を空じるという仕方において、自らの現成地すなわち「真空妙有」の事に出で立つという事である。この事は、「即」の立場がもはや“根源的一体性”という性格においてではなく、その事本来の相において、すなわち、絶対否定即絶対肯定のダイナミックな相において、「真空即妙有」

の立場を開示していくことを意味する。これは、「実現即「體認」」の立場に対する「実現」即「體認」の立場とでも言いうべきものである。つまり、自覺的「空の立場」をも空ずるという事は、「実現」すなわち実在の自体的現成が、もはや、理事一如的「自覺の事」ではなく、いわば「空の事」としての「空」の現成、換言すれば、「仏も窺い知れない」と言われるような「絶対的自体」にもどされた自体的事として現前する事であり、逆に、「體認」という事は、例えば南泉の「指さす」行為において仏の境位を脱却した（仏も窺い知れない）自己と花との歴然たる対応関係の界（理事法界）が現前せしめられたように、自らの「同根一体」的立場を絶対的に破却する自己否定の貫徹をとおして、始めて、絶対的な「實在自体」の界、すなわち、「空の事」としての「空」における「立法者」となるという事である。このように、「真如」という意味での実在の実在的な「実現」と「立法者」としての「體認」の確立とが「相即相入」しあう動的な立場、それが「実現」即「體認」の「般若智」の立場である。「空の立場」における自覺智は「般若智」として自らを覺証することにおいて、自己開示の事それ自体、すなわち、「真空妙有」の事自体に覺醒したと言うことが出来るであろう。

このように「理知」が「般若智」として覺証されたと/or>いう事は、他方では、上述のごとく、「體認」の界に対する「実現」の界の事が明確になつてきたことを意味する。かかる両界的「相即相入」しあう事態を「実現」の面に則して考察したもの、それが論文「空と即」である。この意味において、この論文は後期の思想展開の最終的な問題を取り扱つたものと言うことが出来る。

この論文では、「即」の立場に成り立つ「般若智」を、それが「智」である限りにおいて、限界づけている「絶対的に無理であり、非「理」である」界、先の言葉で言えば、「空の事としての空」の界、すなわち、「実現」の事が主題的に取り上げられている。つまり、「般若智」は「絶対無即絶対有」あるいは「空即是色、色即是空」の「即」に、換言すれば、空現成の「事」が絶対弁証法的「理」の相において、いわば構造的に、体得された処に成り立っている。その意味において、これは「理事無碍」の「法界」に立脚した立場と言いうる。しかし、かかる立場の背後ないし両極には、「絶対無」ないし「空」が絶対的かつ端的に「開け」である「事」と、「絶対有」ないし「色」が絶対的に且つ端的に「各個性」で有る「事」、すなわち個々の実在が一切の「法理」を超えて全く単純な事実として「個々現

成”している「事」とが、直截に「同一」である界、つまり「事々無碍」と呼ばれてきた界が開けている。換言すれば、「空の事としての空」の界とは、個々がただ「歴々孤明」(臨濟の言)で有る世界である。先生においては、この世界は「理事無碍法界の脱自的な自覚の処」と言われ、一切の“理智”を絶したこの「非理」の界に、「不条理なる故に、われ信す (credo quia absurdum)」という宗教的「信」の発生地が認められている。そして、この絶対的な不条理に成り立つ「境地」は、例えば禅の“偈頌”などにも数多くその実例が認められるよう、「想像」あるいは「空想」とすら呼ばれてきた情意的なimageの界、すなわち、imaginationによつてその表現の場を得る、また、得てきたものであると言われ、かかる「情意」のうちに移され且つ映された“空の事としての空”が、「情意のうちの空」と呼ばれている。

#### V. 結ぶにあたつて

以上に辿つてきたように、西谷先生の後期の思想は、「宗教とは何か」において開示された「空の立場」の、いわば、自己検証という行程を軸として展開していると言え  
るであろう。この後期の行程において、「空の立場」に、

(私は) 哲学以前から哲学へ、さらに哲学から哲学以後へといふ道を進んだわけである。併し同時にそれは逆の方向、即ち哲学以後である禅の「行」の立場から哲学を通して哲学以前の場へ還る道といふ意味をも持  
また「立場」として働く“理知”が「般若智」として自性を覺証するとともに、その「智」以前および以後として、「真空即妙有」の「即」の自覚に成り立つ「智」の「理事無碍法界」を限界づけている界が、「事々無碍」の界として反照してきた。この行程は、取りも直さず、主著において「存在論は、虚無論を通して、従来とは別な全く新しい場に移らねばならない」と語られていたその「全く新しい場」における「存在論」の構築、換言すれば、実在の真に自体的な「定在」の場を徹底的に開示し行く行程、つまり、「真空即妙有」の自覚智すなわち「般若智」の立場と、その原底たる絶対非理の「事々無碍」の界すなわち絶対不条理的「信」の界を確定し行く道でもあつた。そしてこの事は、「考えは坐り、坐つては考える」という先生の思索行為の真相を、自ら、何処までも透明にして行く道程にはかならなかつた。最晩年の先生は、このような自らの道程をはるかに見渡しつゝ、次のように語つておられる。

つてはいる。その意味では、哲学以後の領域から哲学以前の領域を照してみると、その間に哲学するといふ働きが媒介的な役割を果すといふ形になっている。さういふ全体の事情のなかで、私の個人的な人生の道が、哲学以前と哲学以後といふ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やうに思へる。(『禪ノ立場』緒言)

## 註

① 「無門関」(第六)によれば、この出来事は以下のように記されている。

世尊、昔、靈山会上ニアッテ、華ヲ拈ジテ衆ニ示ス。コノ時衆皆ナ默然タリ。惟ダ迦葉尊者ノミ破顔微笑ス。世尊云ワク、「吾ニ正法眼藏、涅槃妙心、実相無相、微妙ノ法門アリ。不立文字、教外別伝、摩訶迦葉ニ付囁ス。」

② 「碧巖録」(第四〇則)では「本則」として以下のごとく記されている。

拳ス、陸亘大夫、南泉ト語話スル次イデ、陸云ワク、「肇法師道ワク、天地ト我ト同根、万物ト我ト一体ト。也タ甚ダ奇怪ナリ」。  
南泉庭前ノ花ヲ指シテ、大夫ヲ召シテ云ワク、「時ノ人、此ノ一株ノ花ヲ見ルコト、夢ノ如クニ相似タリ」。