

第22回講義 7月7日(木)

前回の講義で、ハイデッガーと丸山とを対比して、「一方がバック・ストレッチを走っている時に、他方はホーム・ストレッチを走っていて、反対の方向へ向けて走っているように見える。ここに、(生松/木田が)「ニーチェが掘り起こしてくる……古代ギリシアの自然観」は、丸山が『古事記』の冒頭の天地創生神話を手がかりに掘り起こしている……古代日本人の自然観」に似ていると言っていることの意味がある」と述べた。

ところで、西谷啓治という京都学派の哲学者は、この「一方がバック・ストレッチを走っている時に、他方はホーム・ストレッチを走っている」というこのような情景を、「ニヒリズム」(1949年)という本において、日本近代思想史の根幹に関わる反省にもたらしめている。その上で、丸山とは対極的な方向で、「戦後思想の課題」を呈示している。この西谷の反省は、極めて重要なものであろう。但し、その反省の上で、西谷は、「仏教的汎神論」の方向に戻っていかうとしており、私は、その方向性には全く賛成できないが……。

「我々が現在ヨーロッパのニヒリズムと呼んでゐるものにあつては、ニヒリズムは……近代ヨーロッパの歴史的意識と結びついてゐる(プラトンの伝統の崩壊という歴史的意識—今井)。単に宗教や形而上學の領域に止まらず、同時に文化や倫理の領域にも及び、然もそれらのものの歴史的根柢があくまで歴史のうちで、歴史的に問はれてゐるのである。従來の歴史全体に対する対決が、その歴史の形而上學的な根柢の上でなされてゐるのである。一言でいへば、ニヒリズムは全き意味に於ける歴史的現實なのであり、またそこにそのニヒリズムの深刻さがあるともいへるのである。また、そのやうにニヒリズムが既に歴史的現實であるからこそ、自己を実験台としてそれを捉へるといふことが、今までの歴史の到り着くべき終りを先取するといふことを意味し、歴史の底を突くといふことを意味した。否、それのみならず、歴史的現實の底で虚無に逢着するといふことは、虚無のうちからニイチェのいはゆる反対運動の生起する転機ともなった(創造的なニヒリズムによって、単に否定的なニヒリズムを越える転機になつたといふこと—今井)。虚無は死の虚無から生の虚無へ、「創造的な無」(スティルナー)へ転ずることが出来た。虚無は却つて雨にもめげず風にもめげぬ生となつたといへる。その生は、それを切り開いた上記の人々にあつては、一貫して創造的なニヒリズムと有限性ととの統一といふ意味のものであつた」(「ニヒリズム」、西谷⑧ 175-176頁)。

「併し、もし現在ニヒリズムといはれるものがさういふヨーロッパ的な歴史的現實であり、歴史的一実存的な立場であるとすれば、それは我々にとってどういふ意義をもつのであるか。なるほど現在における我々の文化やものの考へ方は、ヨーロッパ的になつてゐる。我々の文化はヨーロッパ文化の末流であり、我々の思考はヨーロッパ的思考の影絵である。然も我々におけるヨーロッパ文化の輸入は、ヨーロッパ精神の基盤となり形成力となつて來たキリスト教の信仰や、ギリシア以來の倫理及び哲學にまでは及んでゐない(「和魂洋才」という言葉を踏まえて言えば、「才」だけ輸入したが、「魂」を入れることはなかつた—今井)。さういふものは制度文物といふやうな対象的なもの、乃至は対象的なものについての學問や技術と違つて、主体の内面に直接に根差してゐるものであり、簡単に他所へ移され得るやうなものではない。ヨーロッパの精神的基盤は我々の精神的基盤になつてゐない。ましてその基盤の震撼から生ずる危機といふやうなものも、我々自身の現實ではない。従つてそのニヒリズムが我々の現實となり得る可能性はない。それならばそれは我々にとって単に「ひとごと」として、好奇の対象となり得るだけであらうか。事實、以前からのニイチェの流行や、現在に於ける實存哲學の流行には、根本的にいつてさういふ性格があつたのである」(西谷⑧ 177頁)。

「然も問題を一層複雑にしてゐることは、現在の我々には、根元的な如何なる精神的基盤もないといふ事情である。西洋にはキリスト教とギリシア哲學とから伝統してゐる信仰や倫理や思想があり、さういふものの統一が人間形成の原動力となつてゐる(次回に述べるアレントが「伝統」の終焉という場合の伝統も、この「キリスト教とギリシア哲學とから伝統してゐる信仰や倫理や思想」である—今井)。現在それが如何に動揺してゐるとしても、なほ力強く生きて居り、それと闘ふ者には必死の決断が要るといふやうなものである。然るに我々にはそれが無い。過去に於ては佛教と儒教がさういふ基盤であつたが、それは既に力を失つてゐる。我々の精神的根柢には、その意味で全くの空白があり眞空がある(田辺哲學の根柢には、このような危機意識を(ロマン主義的個人主義)の(主体性)をナショナリズムの根柢にすることによって克服すべしとでもいふやうなモチーフがあつたといふのではないであらうか—今井)。それは恐らく日本の歴史初まつて以來、曾て起つたことのなかつた現象である。明治の中期までは、極めて高度に發達した伝統としての精神的基盤が、なほ人々の心のうちに残つてゐた。その當時の日本人にはなほ精神的な核があり実体があつた。彼等が西洋の文物を無類の速さで撰取し得たのは、根本的な意味での實力が、つまり精神的實體の力が、彼等にあつたからである。然るにヨーロッパ(—アメリカ)化が進むにつれて、その後の世代からはさういふ精神的核心ともいふべきものが漸を逐ふて失はれ、現在では我々の根柢に大きな空白を残してゐるのである。現在のわが國における多彩な文化も、一層深くこれを見れば、空白の上に揺ぐ影の如きものにすぎない。最も悪いことは、その空白が決して闖ひ取られた空白、「生き抜かれた」虚無(創造的なニヒリズム)といつたことであらう—今井)ではなくして、伝統の断絶によつて自然に發生した空虚だといふことである。精神的核心は、恰も蒸発したかのやうに、何時のまにか無くなつたのである。政治的に見れば、日本が明治維新以來、世界政治のうちに投げ出された

ことは、國史上に起つた最大の変化であつたが、精神的に見れば、その根柢に、國史上に起つた最大の精神的危機があつた。然もその危機が、危機といふ明確な自覚なしに通過されたのである。そして現在では、我々がその精神的空虚を自ら意識しないといふ事態のうちに、いはば自乗された危機が潜んでゐるのである。そこから結局「ヨーロッパのニヒリズムといふものも、客観的には我々にとって最も切實な問題となるべき筈でありながら、主体的には我々自身がそれを切實な問題となし得ない。ともすれば一時の流行として流れ、自己に痛切なものとなり得ない。さういふ逆説的な境位が現はれてゐるのである」(西谷⑧ 177-178 頁)。

「カルル・レヴィット氏の卓れた論文『ヨーロッパのニヒリズム』には日本の読者に与へる跋といふものが附いてゐる。そのうちで氏は「日本の西洋化が始まつた時期は、ヨーロッパがヨーロッパ自身を解決しやうの無い一箇の問題と感じたのと、不幸にも同じ時期であつた」ことを指摘してゐる。「前世紀の後半に於いて日本がヨーロッパと接触し始め、ヨーロッパの『進歩』を歎賞すべき努力と熱つばい速さを以つて受け取つた時は、ヨーロッパの文化は、外的には進歩し全世界を征服してゐたとはいへ、内實は既に衰頹してゐたのである。しかし十九世紀のロシア人と違つて當時の日本人は、ヨーロッパ人と批判的に対決しなかつた。そしてボードレールからニイチェに至るヨーロッパの最上の人物が流石に自己及びヨーロッパを看破して戦慄を感じたものを、日本人は初め無邪氣に無批判に残らず受け取つてしまった。…日本人が愈々ヨーロッパ人を知つた時は既に遅かつた。その時はもうヨーロッパ人はその文明を自分でも信じなくなつてゐた。而もヨーロッパ人の最上のものたる自己批判には日本人は少しも注意を払はなかつた」。その日本人の無批判性を、氏は古代ギリシア人が周囲の文化を受け容れた時の自由な体得の力と比較してゐる。古代ギリシア人は他の中にあつて我が家に在る如く自由であり、然も同時に、その他において自己を失はずにゐたのである。然るに日本にはさういふ自己の統一性はない。近代的日本といふものはヨーロッパ人にとって、それ自身「生きた矛盾」である、と氏は言つてゐる」(西谷⑧ 178-179 頁)。

ここから翻つて考えてみると、「ヨーロッパのニヒリズム」は「我々に我々自身のうちなる空虚、然も我々の歴史的現實となつてゐる空虚を自覚せしめる。それによつて我々はニイチェのいはゆる「能動的ニヒリズム」或は「強さのペシミズム」に導かれるであらう。そこに、ヨーロッパのニヒリズムが我々に対してもつ第一の意義がある」(西谷⑧ 181 頁)。

「しかしそれだけではない。我々の本來的課題は、我々のうちなる空虚の克服である。そしてヨーロッパのニヒリズムはそのこととも本質的な関係をもつてゐる。といふのは、それは現在の我々の境位に根本的な轉換を與へ、それによつて我々の精神的空洞を克服するための方向を開くであらうからである。

そこにそのニヒリズムが我々に対してもつ第二の意義がある。そもそも我々日本人の精神的基盤に空虚が生じたのは、我々が自分自身を忘れてひた向きに西洋化に趨つたためであつた。西洋文化を無批判に受け取つたとレヴィット氏がいふ時のその「無批判」には、「ヨーロッパ人自身が既にその文明を自分でも信じなくなつてゐた」といふことをも知らずに、それを受け取つたといふ意味と、自分自身を忘れるといふ意味とが、二重に含まれてゐるのである。然もそれは一つの事柄の両面であつた。ヨーロッパの最上の人物が自己およびヨーロッパに対して感じてゐた戦慄を、當時の日本人が認識しなかつたのは、當時の日本人にとつてさういふ精神的深処が問題ではなくて、政治・經濟・軍事その他、多かれ少なかれ強國策のための外面的な事柄が問題だつたからである。そしてそのことが自分自身のうちなる精神的深処の問題をも忘れしめる結果となつたのである。それでも、伝統のうちに培はれた叡知とモラル・エナジーがその余勢を残してゐる間は、まだよかつた。その力から生れた明治文化の最上のものは、日本の文化史に於ける高揚期を代表するものである。しかし現在の我々は、明治の日本人とは根本的に違つた、むしろ全く逆な境位にある。それは戦争の結果、強國への道が挫折したといふためだけではない。むしろ、ずつと以前から明治の人々がもつてゐた叡知やモラル・エナジーが喪失され、その代りそれと時期を同じくして、彼等が無邪氣に信賴してゐた西洋文化の危機が、我々の眼にも顯著になつて來たからである。ニイチェはその生存中には全然反響を見出し得ず、恰も真空の(229)うちで叫ぶやうな孤独に終つたが、その彼は晩年に、「次に來るヨーロッパ戦争の後になつたら、人々は私を理解するやうになるだらう」と語つた。そしてその豫言は實際その通りになつた。第一次歐洲大戰はヨーロッパの危機を深く露呈させ、それと共にニイチェのニヒリズムは、他のどの思想家にもまして注目を惹くに至つた(ハイデッガー哲学の成立はこの時期に当たつてゐることに注意—今井)。現在の我々は自己のうちに於ける精神的實體の喪失と時を同じくして、ヨーロッパ人自身の自己批判を知り、就中そのニヒリズムを知つたのである。そしてそのことからヨーロッパのニヒリズムは、ヨーロッパに対する我々の關係と我々自身に対する我々の關係とに、根本的な轉換を生ぜしめる。それは、歴史的現實的な我々の實存、或は「他在における自己存在」に、根本的に新しい方向をとらしめる。それはもはや単に自己を忘れて西洋化に趨るといふことを許さないのである。そのニヒリズムが教へることは、一方では、西洋文化の行手に—従つてまた我々の西洋化の行手に—立ちはだかつてゐる危機をはつきり自覚し、「ヨーロッパの最上の人々」による危機の解剖、近代の超克への努力を我々自身の問題とすべきだといふことである。それは今までの西洋化の方向を、その窮まる処まで突き詰めることを意味するであらう。他方では、ヨーロッパのニヒリズムは、我々が、忘れられた我々自身へ再び復るべきだといふことを教へ、東洋文化の伝統を再び顧るべきだといふことを教へる(西谷にとつては、權として現れてゐるような東洋的/日本的な「ニヒリズム」の伝統—今井)。もとより、その伝統は現在の我々には失はれてゐるものである。我々にとつて、

それは再発見さるべきもの、少くとも根本的に批判さるべきものである。伝統はむしろ、我々の西洋化の、そして西洋文化そのものの、「終末」として先取されるやうな、さういふ窮極の処から再発見されねばならぬ」。

この西谷の議論に呼応する境地において、次の唐木順三の文章(1958年と1960年)が成立する(『詩とデカダンス』は1952年、ここでは、ハイデッガーやニーチェについての考察が、「もののあはれ、諸行無常」といった論題と縦横に交叉させられている。唐木④の「事実と虚構」を見よ)。

「私はいまの世をニヒリズムの時代だと感じました思つてゐる。ニヒリズムといふのが、ひとつの特定の主義や傾向ではなく、近代といふ歴史の帰結だと考へてゐる。近代はニヒリズムへ、ニヒリズムへといふ道を、まつしぐらにすすんできた。すべてのものの無意味化といつてもよい。価値体系の崩壊といつてもよい。すべてのものを対象化し、無記化し、外化し、非人間化してゆく科学、自然科学が近代のリーダーであり、科学はその性質によつて、進歩するより外に仕方がないもの、それより外に能のないものだから、対象化、機械化は、まことに日進月歩といふわけである(ドストエフスキーの「水晶宮」を想起せよ—今井)。科学また科学者自体はそれより外に仕方がないのだからそれでよいとして、思想家また7イデオログが、科学主義、科学的世界観人生観、進歩主義といふやうなものを立てて、樂觀的に歴史の未來を考へるといふやうな時代では、いまはもうなくなつてゐる。ニヒリズムの深い淵が、科学の最も進歩したところろでうみだした原子力、原子の破壊力といふ具值的なものによつて、全人類の前に露呈されてきてゐる」(「喪失の時代」、唐木④ 417-418頁)。

「ニヒリズムからの脱却などといふことは、根本的にはない……。現代の病はそこまでいつてゐる。仕方がない、むしろ積極的にニヒリズムを選びとり、これと心中するといふ道が、かすかに残つてゐる。ニヒリズムをもニヒリズム化してしまふといふ、毒をもつて毒を制するといふやり方、無の方へ無の方へと、無をも無にしてしまふといふゆき方、そのあげくの果てから手ぶらで帰つてくる、私はいまさういふ、一見たあいないことを、本氣で考へてゐる……」(唐木⑧ 419-420頁)。

「結論をいそいでいへば、ソロモンの榮華も野の百合の美には及ばないといふやうなこと、超光速のジェット機もまた人工衛星も、孫悟空の飛翔と同じく佛の掌上のゆききにすぎないといふやうなこと、それを牧歌やお伽噺でないひとつの思想にまで結晶することをおいて現代のニヒリズムをこえる方法はない。科学の無限の進歩に信頼をおき、それによつて人間が繁榮し幸福になると信じてきた近代が、反つて人類滅亡の危機に當面したとき、この危機は科学主義によつてはこえられない。英雄の登場によつてもこえられない。それらによつてはこえられないといふ方向に徹底するより外はない。さういふ方向に徹底したのものとして東洋は禪をもつてゐる」(唐木⑧ 428頁)。

こうして唐木は、西谷哲学を禪と「わび」「さび」の中世文学の研究として結実させていくこうとする。「積極的ニヒリズム」としての禪・中世思想の発掘である。

「私はいま京都にきてみて、諸所方々を見て回つてゐる。太閤秀吉の建てた桃山の書院は西本願寺境内に移されてゐて、目下修理中だが、この書院はまさにソロモンの榮華である。この榮華との封照に、たとへば千利休の茶室、傘亭とか妙喜庵内の待庵がある。待庵は二畳敷で、桃山時代の示す桃山の装飾を一切拒否してゐる。利休は秀吉に實に激しい対決をしてゐる。秀吉から切腹を命ぜられて、白日青天怒電走の偈を残して死んだ利休のことを私は考へてゐる」(唐木⑧ 428-429頁)。

この利休論に、唐木の「積極的ニヒリズム」としての禪・中世思想の発掘の方向性は、雄弁に語られている。

こうして、この西谷-唐木の立脚点は、「自然の見地から考へればショーペンハウエルが最巧な比喻を以て語つたやうに、村の百姓が博奕を打つために集るのも、一國民または全世界の運命を身に負ふ將軍が一室に会して画策するのも、つまりは同一事たるを出でないのである」(波多野)という人間万事仏の掌上論＝「仏教的汎神論」の立場へと急ぐということになる。

私は、〈ロマン主義的个人主義〉的主体性＋「国家へのコミットメント」という方向における価値の確立を拒絶して、ニヒリズムを積極的ニヒリズムの方向で超え出ていくという展望には、十分な根拠があると思つてゐる。しかしその際、波多野の薰陶を受けた三木とともに、「仏教によつて養はれた汎神論的思想の影響」と「国体論」＝「頑迷なる道学者と偏狭なる愛国者との誤れる歴史の尊重」を否定する中で、それが行われなければならない、と考へてもいる。そして、そのカギを、アーレントと三木—この二人はいずれも、ハイデッガーの批判的受容、より正確には、受容した上での克服を志した思想家だ—の検討の中で、探り出せるのではないかと考へている。

