

講演Ⅴ 歴史・人格・倫理

『宗教とは何か』に因んで

延原時行

序

諸宗教間の対話論的出会いを評価することが出来るためのパースペクティブはいろいろ有る。ジョン・ヒックが明らかにしているように、神的な、乃至は究極的な実在の経験の様態における相違にかんがみて、諸宗教間の互いに相反する真理証言を含んだ出会いについて先ず語ることが出来る。第二の判定法は、実在に関する哲学的、神学的理論の相違に説明をほどこすことである。そうして第三のパースペクティブはいえは、宗教的経験と思维とを統一する、根本的な、乃至は啓示的な経験における相違を扱うことが出来るものなのである。宗教間対話は、経験的かつ啓示的パースペクティブを同時に内に包みながらではあるとしても、哲学的かつ神学的な対話に歩みを進め始める時、きわめて重大かつ真剣な段階に入る、ということは、注目されるべき事柄である。例えば、滝澤克己のドイツ語での著書『仏教とキリスト教の普遍的基

礎に関する省察』Reflexionen über die universale Grundlage von Buddhismus und Christentum (一九八〇) ジェン・B・カブ、J.著『対話を超えて——キリスト教と仏教の相互変革の展望』(拙訳一九八五年) Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism (一九八二) 、『そうして今問題になっている西谷啓治著『宗教とは何か』(著作集第十三巻、創文社、一九八七年、一九六一年執筆) 英訳 Religion and Nothingness, trans. with an introd. by Jan Van Bragt, foreword by Winston L. King (Berkeley: University of California Press, 一九八二) である。というのも、今問題になっているのは、他宗教のパースペクティブを自らの宗教的信念の中心において能うる限りの知的に、首尾一貫して評価することだからである。経験的な、また啓示的な次元に於ける相違のたんに相対主義的な認識だけでは、十分ではない。

西谷著の主要な重要性はこの点、仏教的世界観、乃至は彼

自身が空の立場と名付けるものを、東洋人のみならず西洋文明一般の運命の解釈にとって内部的に関連するものとして徹底的に明らかにしたところにあるのである。というのも、彼が基本的に言って目差しているのは、「無からの創造」(creatio ex nihilo)というキリスト教教義の中に、神がこの世界の中の何処にも見出されないこと、即ち神は死んだ、という重大な事実を見たあのニーチェによって、深く体験され、明確なかたちで論証されたものとしてのニヒリズムを超越することだからである。言い換えるならば、西谷は、キリスト教的西洋において開示されたものとしての人間の窮境であるニヒリズムを、彼の仏教的信念の中核を成す空によって超克しようとするわけである。

私見によれば、私たちはこのことの中に、キリスト教に対する、かつてその「異端的」乃至「根本的」アリストテレス主義——一二六〇年代及び一二七〇年代パリ大学において展開された哲学運動——によってなされたものにも比すべき深刻深遠な形而上学的挑戦を認知することが出来るのである。フェルナンド・ヴァン・ステーンベルゲンによれば、シガー・オブ・ブラバントやボエティウス・オブ・ダシアのような根本的なアリストテレス主義者達によって十三世紀西洋共同体においてもたらされた知的危機は、三つのイッシュェウから成るものであった。即ち、世界の永遠性、モノサイキズム(単一心理主義)、およびラシヨナリズム(理性主義)(これは悪名

高き「二重真理」説を含む)である。哲学的神学の歴史におけるもっとも生産的な期間の一つが発現したのは、この背景のもとにおいてのみであったのである。即ち、この時代のその他の指導的思想家達——いちばんよく知られている人を挙げれば、聖ボナヴェントウラと聖トマス・アクイナス——がキリスト教信仰をアリストテレス主義の攻撃から防禦したのである。たしかに、アクイナスと他の古典的哲学的神学の指導者達は、かくして、根本的アリストテレス主義によって惹き起こされた危機を封じ込めることが出来た。しかも彼らは、彼らの神学の中に、アリストテレス主義的形而上学の秘かな影響を、二元論的思惟様態を生じさせる実体論哲学のかたちにおいてとどめていたのである。従って、彼らの神学のアキレス踵である実体論哲学がキリスト教的西洋の内部からニーチェやフォイエルバッハのような徹底的思索家達によって問題とされ、遂にはここから、至高の実体乃至はアクイナスが'Ipsium Esse Subsistens'(自存する存在自体)と名付けるものとしての神は、少なくとも彼がこの定義通り世界に無関係なものである限り、死んだ、と宣言することが出来たことは、十分注意してしるべき重要性をもつ事柄なのである。

西谷がその空のパスpekティブからしてキリスト教的西洋の問題を、西洋的ニヒリズムにある「虚無的なもの」(emptyness)への隠された執着を空することによってのみ、解決しようとする意欲するのは、もっぱらこの点にかんがみること

なのである。かくして、彼は（私の見るところ）先に述べた形而上学の二つのイッシェウ（争点）の新しい闡明に立ち至るわけである。小論の目的は、この闡明を私自身の対話論的神学としてのキリスト教弁証論のペースペクティブから検討することなのである。

一 世界の永遠性——歴史の問題

西谷にとって第一の問題は、アキナスにとってと同様、世界の問題、コスモロジーなのである。今日周知のように、アキナスは、世界の無制限の永遠性についての根本的アリストテレス主義者達の主張を、世界は、無から神によって創造されたのであるから「現実に」(in fact)ではなく、「可能的、潜勢的に」(in potency)にだけ永遠である、と云うことによつて論駁した。その際、他面では、我々は理性によつて、世界には始めがあったということが論証出来ない、と用心深く押さえておいた。これは私の見る限り、この問題への秀逸な解法であったし、今日でも依然としてそうである——ただし、「可能性、潜勢力」(potency)というタームの語義は、とことん明確にされる必要がある、ということを除いての話ではあるが。アキナス自身は「可能性、潜勢力において無限」ということによつて「不確定的に増加する有限な連続」を意味した。このばあい、彼の第一の意図は数学的なものであった——例えば、連続体の不確定的分割とか、一個の

数への一から九までの数の不確定の付加とかいふことを考へることが出来る、といった風に。西谷もまた、ポテンシー（可能性）を不確定性（例えば第六章「空と歴史」）と同義的に考えている。しかし、彼のばあい、それは実際には、「我々は不断に何かを『なす』ことを余儀なくされる」(二四二頁)という意味において宿業的なものとしての時の性格を意味すると同時に、「創造的自由における無限な可能性の場」(二四一頁)としての時を意味するのである。この時の性格を彼はまた「無限な有限性」(一九一、二三九頁)、「無限の開け」(二四〇頁)乃至「無限衝動」(「貪愛」「欲望」[cupidius] [concupiscentia]の意味を含んで)(二四二頁)とも呼ぶ。

上述のところに明らかなように、西谷の世界の永遠性の見方は宿業的であるに反して、アキナスはこれを、数学的不確定性を意味するものと取っている——彼らそれぞれのポテンシーの違った説明に依じてのことであるのだが。しかしながら、西谷のコスモロジー（宇宙論）はここに止まらない。むしろ一層深い次元、空性へと道を譲るのである。かくして彼にとり、世界の永遠性としての時は、虚無（即ち宿業・カールマ）から空性へのラディカルな移行を包含した二義的なものだ、ということになるのである。彼自身の言葉によれば、『時』が本質的に二義的であることは、『時』が本質的に根本的転換の場、『回心』とか『転識』とかの場だということである」(二四四頁)。この一節は、鈴木大拙が論文「覚りと

無明」(“Enlightenment and Ignorance”)の中で示した以下のような四聖諦の解釈を私に想起させるのである、——「実際のところ、無明は覚りの否定であって、その逆ではない」。

いずれにしても、西谷が、時に内蔵されている根元的なコンヴァージョンとして言及するものの中に含蓄されているのは、ポーテンシーは、もしその最深のレベルまで辿って行くならば、「万物の存在可能の場」(第四章「空の立場」、ことに一七二頁、二〇四頁も参照)としての「空」の立場以外のなものでもない、という事柄である。そういうものとして、ポーテンシーは、すべてのものを一つに集め結びつけ、世界をして世界たらしめる「力の場」を成すのである(一六九頁)。ここで、空としてのポーテンシーは、理性の場で頭になる事物の「形相」、即ち実体とは何の関係もないことが銘記されるべきである。というのも、それは(私の見るところ)究極的形而上学的実在そのものであるからなのである。

こうして西谷は、哲学的に言って、決定的な点に到達した。私見によれば、西洋の形而上学の修正にたいする彼の最大の貢献の一つは、薪は薪のうちに潜在している火の性(Physis)によって可燃的である、という有名な陳述にもっとも明示的であるアリストテレスの実体論哲学を自らの空の立場によって超脱したことに在る。アリストテレスにとって燃焼とは、潜在している可能性(或いは潜勢(δυναμεις))から現実的な作

用(或いは現勢(energeia))への発展であるに反して、西谷にとって燃焼の働きのさ中にある火の真の「自性」は火は火を焼かずという事実から、すなわちその平板な自己同一性への全き否定を含む事実から由来するのである(二二八—九、一三三頁)。それ故、金剛經から有名な定式を借りて来て彼は述べて言うのである、「これは火ではない、故に火である」(一三三頁)。これは何故かという、(火の)「自性」は無自性の自性としてのみ如実であるからなのである。アリストテレス的な形而上学のパスpekティブからすれば、この西谷の新しい形而上学は事物のリアリズムの点で欠けるところがある、と見えるかもしれない。事実そうであるのだ。というのも、事物は(彼の見るところ)非現実化されることなしに現実的であることが出来ないからである、すなわち非現実的にしか実在しないものだからである。そこで彼は書いている、「(事物は)非実在的として却って本来的に実在的なものである」(一三三頁)。

二 モノサイキズム——人格の問題

さて、ここで第二の間、モノサイキズム(単一心理主義)に移りたい。これは根本的アリストテレス主義が擁護した学説で、それによれば、人類全体にとって唯一のimmaterial(非物質的、非質料的)な心(ソウル)が存在する、その結果、唯一の知性が存在する、ということになるのである。十三世

紀のキリスト教学者達はこの学説において二重の問題に直面した、——(1)思惟の主体は集合的心(ソウル)であつて、「コギト」或いは思惟していることを自ら意識している我ではない、(2)心(ソウル)は身体にリアルに結合されてはいない。それ故、彼らにとつて問題の核心は、アキナスもそうしたように、心(ソウル)は、たしかに身体に結合された質料(マター)の形相ではあるが、にもかかわらずそれ自らの有体的なオーガン(器質、機関)なしにでも、従つて immaterial に、また immortal (不死的) に、独自に働くことが出来る、ということ論証することであつた。そこで、このような問にぶつかることとなる、——「この心(ソウル)のパラドクシカルな性格を可能にしているエージェンシー(作用、作因)は一体何であろうか」。アキナスが彼の創造論的形而上学に依拠したのは、この問に答へてのことだったのである。この形而上学によれば、人間の心(ソウル)は、新しい個人としての人間の生産に至るところの生物学的プロセスの終局において神によって直接に創造される、のである。

しかし、ヴァン・ステーンベルゲンも批判的に指摘するように、アキナスは問題を決定的な点で未解決のまま放置した。というのは、彼が心(ソウル)に言及する際「身体の形相」(forma corporis)という表現でもつてした限り、彼の思想の中には二元論的人間学が尾を引いているということなのであるが、これはむしろ「マター(質料)そのものの形相」

(forma materiae)と言ふべきではないか、と思われるのである。「心(ソウル)が実体的な形相として結合されているのは、身体にたいしてではなくしてプライム・マターにたいしてなのである」。それでは、このばあい、アキナスが望むであろうように、この新しいコンテクストの中で神の「創造的作因作用」につきどのようにして本来的に語ることが出来るのであろうか。西谷の新しい形而上学がこの問題の超脱を示しているのは、思うに、此処においてなのである——もつとも予備的に、であるのだけれども。私の言う意味は、以下の如くである。

すでに明らかにされて来たように、西谷にとつてポータンシーはイデア的な意義のあるものではない。同様のことは、プライム・マターについても然りなのである。彼にとつて、空がポータンシーであり、プライム・マターなのである。さて、人がこの真理をリアライズする(体認し実現する)に至るのは、その人の実存的な覚醒を通じてだけなのである。即ち、人は哲学を宗教から切り離すことは出来ないし、したがつてそうすべきではないのである。この故にこそ西谷はその著書「宗教とは何か」(三一五二頁)という章で始めるわけである。彼の哲学することに中心的なのは、どのようにして心(ソウル)乃至自己が空に結合されているのか、或いはより精確に言うると、「空が自己」である(一五六頁)ということそのことをリアライズするという関心である。

「空の立場」(これが因みに、本書の中心の章、第四章のタイトルである)への途上、西谷は、空は空自らの内に自己の完全にして絶対的否定を含むことを証示する。彼の論点は、空は、終局的には、「掴み取るべきもの」(ピリピ二・六の「ハルバゲモン」、参照)としての空の否定を意味するものであって、かくして自らをむしろ自己の「リアルな如実相」と同意義のものとして提示する——いわば三百六十度の転回である——というところにあるのである(一一九頁)。正にこの枠内でこそ彼は、「無からの創造」の虚無に由来する近代科学／技術のメカニスティックな自律性に相對する、エックハルトの神秘主義とニーチェのニヒリズムの脱自的重要性を考察するのである。この彼の脱自的なスタンスと比べると、ヨハネス・B・メッツを初めとするいわゆる世界の神学者達が自然科学与世俗化を、自然を非神聖化する点で、キリスト教的福音書と見合うものとしては認めているのは、ナイーヴに映る。

西谷がこんにち我々にとって絶対に命じられている事柄だと考えるのは、我々が世界の中において出会うのは、もはや神の慈愛深い目的論的な意志ではなくして indifferent な自然必然の法則と今や科学の先入観となった非人間的合理性の支配だけだ、という事実に見て取れる、この被造世界の虚無を脱却超脱することなのである(西谷はこの関連で一七五五年に起こったリスボンの大地震に言及する。同様に、アウシュヴィッツや広島の人災につき語る人もあろう)(五五頁)。しかし我々は

この虚無をどうやって超脱すればいいのだろうか。西谷はエックハルトの内に、神秘主義的な超脱の道を認めている。これはその中で、人が人格的神を超えて神性(ゴットハイト)の絶対無に至り、そこに自らの主体性ないし心(ソウル)の根底を徹見する如き道である。そうして彼は、この神秘主義の道が、エックハルトにとって、神に合一すること(Deo unificum esse)ではなくして、神と一であること(unum esse cum Deo)であることに留意する(七二頁)。これを要するに、西谷のメッセージ(ことに第二章「宗教における人格性と非人格性」におけるそれ)は、虚無の脱自的超越は人格神を彼の超人格的根底(無底)(そこで彼は我々と一である)、すなわち神性(乃至自らにおいて在るものとしての神)へと、超脱することによってのみ可能である、という事柄なのである。これは『アウシュヴィッツ以後』の著者リチャード・ルーベンシュタインの「聖なる無としての神」のメッセージと酷似する。

しかしながら、もう一つの超脱の道がある。それはニーチェの無神論の立場であって、その中ではニヒリズムが深く主体化されるものであるから、虚無が自己実存のいわゆる脱自の場に成るのである。これは、神の存在が否定され、虚無によって代置されるからである(六二―三頁)。ここには西谷は、しかしながら、絶対無のみを見出すのであって、エックハルトにおけるように、絶対無ではない。それ故、彼は第三章「虚無と空」において、自らの上に何ものをも、神すらをも頂か

ないことにおいてニヒリズムは虚無の深淵の主体化として、空が有の「そと」のもの、有とは別の或る「もの」であるという妄念にどこか隠れた仕方では執着している、ということを開明する(一〇八、一一〇頁)。もしも空が真に絶対無としての空であるならば、そのときそれは「虚無の深淵にとつてもひとつの深淵」である(一一〇頁)。そういうものとして、空は「我々にとつて、絶対的此岸」(一一七頁)なのである。

これまでのところ、私は、西谷が心(ソウル)の問題を「質料の形相」(forma materiae)としてその空の立場から明瞭に解き明すことを論証して来た。それでは、心(ソウル)が宇宙において一個人として自由で責任的(応答的)な役割を果たすことは、これはどうしてなのか。先にも述べたように、西谷はこの問への予備的な回答だけを我々の前に提示した。即ち、たしかに、彼は心(ソウル)の本具的(intrinsic)な存在様態を空と合致したものと開明したのではあるが、彼の思想の視野は——少なくとも今迄のところ——心(ソウル)の意図された手段的(intended instrumental)な様態、乃至善性の考慮、つまり神のキリスト教的パースペクティブの考慮は含むものではない。

三 ラシヨナリズム——倫理の問題に向けて

こうして私たちは、本稿の第三で最後の問、ラシヨナリズムを取り扱う適切な場所に差し掛ったわけである。根本的ア

リストテレス主義者達のラシヨナリズム(理性主義)に反対してアクイナスは、以下のような哲学的神学の四原理を提示した——

- (1) 理性と信仰のあいだを注意深く区別しなくてはならない、
- (2) 理性は信仰(キリスト教信仰)と矛盾しない、
- (3) 哲学の目的は、先行する哲学者達が考えたことを知ることではなくして在るがままのリアルなものを把握することである、

(4) 神的啓示は、それを通じて我々は神の認識そのものに与るものであるが、人間理性に優越する。

ここに明らかのように、アクイナスは、人間理性に近付き得る諸真理があることを承認した。例えば、彼は、先にも述べたように、世界の永遠性にかんする問題については不可知論的立場を採った。それでは、何が、根本的に言って、この人間理性の部分的な認知のための論拠なのであろうか。それは本来的に神学的な論拠なのであろうか。もしもそうでなければ、私は推量するのであるが、悪名高き「二重真理説」に依拠するほか選択の余地がないこととなる——ヴァン・ステーンベルゲンは、中世においてだれ一人これを弁護した者はいなかったと主張するのではあるけれども。

この点において、(今世紀においてバルト主義によって、代表される)啓示神学の陣営と自然主義(とりわけトミズム)の陣営の間にひどい対立関係が依然存在するものであるから、い

ずれの陣営の中にも右の問に対するはっきりした回答はおおろくないことであろう。それ故、西谷の新しい形而上学は、少なくともそれが啓示神学と同様、宗教的でありながら、しかも自然神学に劣らず哲学的であるという理由で、我々の特別の注目に値するのである。一言で言って、それは二つの神学の二分法を超えてゆくものである。

私見によれば、いまの問題に関して西谷の形而上学の中には少なくとも二つの決定的な重要論点がある。第一に、西谷は、空の場は感性的直観の立場をも理性的思惟の場をも超えたところでありつつ、すべての「もの」をその自体に於て一つの中心へ「一つ」に集中させ得るのである（一五七、一五九頁）。この「一」によって彼は、そこに於いて万有のそれぞれがその「有」に於いて絶対に独自でありつつ、しかも一つに集まって、一切のものが互いに主となり従となるという関係を、暗示するわけである。この関係を彼は「回互的」(circuminsessional)と名付ける。一切のものの中心が至る所に在りつつ、一切が一つであるのは、回互的システムの効力によるものである（二六四頁）。ここに明証的であるように、西谷の回互的「一」の概念はホワイトヘッドの「俱現」(co-presence)に極めて近似している。これは「多が一と成り、一によって増大せしめられる」と言う概念であって、その創造作用(creativity)は一般的形而上学的原理として、仏教的空と比され得るものなのである。その非固定的な開かれ

た本性において、ここで言う「一」は単一の絶対的一者(例えば、クセノファーンネス、パルメニデス、プロティノス、スピノザ、シェリングなどによって提示された)(二六一頁)とは大いに異なる。それはまたカントの対象的・表象的な見地とは対立するものである。

私のただ一つの間は、しかしながら、西谷の回互的「一」は、一切の存在者における空の本具的(intrinsicな)貫徹を意味することくなのであるが、はたして外部への方向づけを内包するものかどうか、というものである。それは勿論そうである——と西谷は応えられるであろう、私は一々のものの他の一切のものへの互いの「万物の主」であると同時に「万物の下僕」であることを愛でるからであると(二六八、二八七、三〇四頁)。それでは、その存在論的根源(arche)については如何であろうか。私は彼はこの問題にその認識論の中で触れているとは思わない。もしも私見にして間違っていないならば、彼はこの点において、ホワイトヘッドが「俱現乃至限定の原理としての神」と呼ぶものに言及することを必要とされているのではあるまいか。これは、私見によれば、西田学派の学識の只中にあるは滝澤克己によって「インマヌエルの原事実」のバルト的カテゴリーのもとで熱心に提示されたものなのである。

第二に、外部への方向付けの、乃至は——別言すれば——意図された手段的(intended instrumentalな)存在状態の、

存在論的根源にかんする問は西谷の仏教的終末論の中でも決着が付けられていない。最後の二章、第五章「空と時」と第六章「空と歴史」において西谷は、もしも我々が空の立場に基礎付けられているならば、どのようにして「カールマ」(業)の重荷を自発的に、自らの自由な意志から——無我が自己であるという処から性起する中で——になうことが出来るかを説明しようと努める。真に自己目的にして無理由なるもの(いわゆる *Leben ohne Warum*)の姿のあきらめである(二七六—八頁)。この関連で彼は、キリスト教の中にありまたニーチェの力への意志の中に残された、意志主義の最後の残滓を否定する(二三六—六頁)。しかしもしも神の意志なるものが「ケノーシス」(謙り)の意志であるとするならば如何であるか(六七頁、参考)。そのとき我々は、神のことを、ご自身が空性に至誠でありつつも、しかも我々の存在における空性のイントリンジックな貫徹への、また神への我々の被造者的な至誠心を、ひとえにこの神的至誠心のちからによって喚起することが出来る方として、考えることが出来るのではないであろうか。喚起・召喚(*evocation*)の力は神に独自ものである、空の中には見出され得ない。

結 語

与えられた発題テーマ「西谷哲学——歴史・人格・倫理」を論じるのに、私は十三世紀に起こった根本的アリストテレ

ス主義とキリスト教神学における形而上学的神学の確立(こ
とにトミズム)の相関関係を背景に置いてみた。西谷哲学の
キリスト教神学の立場からみた文明史的重大性を確認してお
く必要性を痛感したからなのである。

第一に、歴史の問題は、かつては「世界の永遠性」という
イッシュウ(争点)にかかわって根本的アリストテレス主義
者達とアクイナスの間で論じられたのであったが、今は西谷
哲学によって時(歴史)に本質的に内在する「業の永遠性か
ら空の立場(創造的自由)への回心」転換 *conversion* の必
要性の問題へと深化された、と私は見る。これは西谷哲学の
ばあい、さらに「無自性として始めて自体・自性・自己であ
る」という新しい形而上学によって基礎付けられている、と
いうことが重要である。

この同じ方向は、旧約聖書の中の「ヨブ記」に見られる。
私自身が一九六〇年の我が家の焼失の経験から識った事柄だ
が、「大地よ、わたしの血を覆うな／わたしの叫びを閉じ込
めるな／このような時にも、見よ／天にはわたしのために証
人があり／高い天には／わたしを弁護して下さる方がある」
(二六—一八一—九)という表現の中には、苦悩する者の「何
故、何故、何故」の叫び(問)はそのままに証人＝弁護者の
私と共なる叫び(問)と一枚である消息が如実である。

第二に、人格の問題は、かつてはモノサイキズム(アリス
トテレス主義)と人格的個人の発生(アクイナスの創造論的形而

上學)の間で争われた。キリスト *forma corporis* から *forma mentis* への転換の必要性が、現在叫ばれている。この同じ方向を無類に形而上学的に明らかにしたのが、西谷の「空が自己である」という三百六十度転回の立場である。しかし人格という以上、責任的応答的 (*responsible*) なのであるが、これは西谷によって触れられていないのではないか。心の *intended instrumental* な存在様態の問題である。

先にも見たヨブ記では、人格の発生は、神のヨブへの「わたしが地の基を据えたとき、どこにいたか」(三八・四)という呼び掛けで刻印される。無者としての自己把握——感謝。

第三に、倫理の問題は、根本的に考えると理性——実践理性——の問題である。アキナスは信仰の世界の事柄を理性的にも確認しようとしたが、このことが空の立場にも可能であろうか。可能ならば、どのようにしてなのか。

(1) 西谷の回互的「一は」——空の立場の問題として——「一々の存在者の *intrinsic* な存在様態を無類に明らかにした。しかし、此処から《*ad extra*》の問題は解けようか。

① 形而上学的には、ホワイトヘッドが『科学と近代世界』第十一章で言う「限定の原理」としての神の問題。

② 滝澤哲学に言う「インマヌエルの原事実」の「呼びかけ」面。

③ David Little, "The Problem of Ethics in Nishitani's Religion and Nothingness" の指摘する「人権の思想は *egotistic* ではなく *self-other conceptual structure* に基づく事実。

④ ヨブ記四十二章の「ヨブの友人達のための執成し」と「反復」の問題。

(2) ケノーシス (εἰρημνισμός) に関して、西谷は神のケノーシス (無我) に基づいてキリストの「謙り」 (*ekkenosis*) は生起すると理解する。しかし、この論議では神学的に「和解論」で重要な「御子の従順」 (バルトによればこれが受肉の契機である) の問題が顧慮されていない。これを顧慮すれば、御子の従順が御父へと同時に、不可分に、内三位一体的関係性 (空性) への至誠心に発する、私の「至誠心の神学」の提言「至誠心にも一可能性なき」 (See my article "Sunyata, Kenosis, and Jini or Friendly Compassionate Love: Toward A Buddhist-Christian Theology of Loyalty," *Japanese Religion*, 15/4, July 1989, 五〇一—六〇)。

討 論

討議者 和田町子 次の三点を伺います。第一は、西谷の思索の中に、キリスト教に対する形而上学的挑戦を見出すことができるのかという疑問でございます。この疑問は、キリスト教の、アキナスが代表する存在の神学の反面に伝わる、

(例えばニコラウス・クザーヌス等の)隠れた神の思想伝統に注目すると、形而上学的に既にニーチェ的な虚無を無化する場が開かれていたのではないかなと思われるからでございます。私はキリスト教の本質と空の立場との間には、挑戦という関係よりは、寧ろ接点が見出されるのではないかと思いました。第二の質問は、西谷の人格概念において責任応答性が触れられていないのかというご指摘に関して。私は、空の立場で、最も親近な人間と人間との間、人格と人格との間の出会いの場が用意されたと理解しており、西谷の空の立場が、日本において生まれた思想として、責任応答の存在論的な根拠を示すことができるのではないか、そんなふうに思います。

第三の問いは、果たして西谷の空が *sunyata* または *emptiness* と翻訳して尽されるものなのか。西谷の思想的な視座は、この日本の風土と文化に深く根を下ろしたものであったのではないか。

延原 先ず第一の質問に関しては、私は仏教とキリスト教の対話が進んで行く中で、必ずや相互の伝統を掘り下げて、近代とか現代というのではなく、中世に帰って行って、そこで出会うということの必然性が出て来るのではないかと思えます。ただ欧米に長くおりました経験から、その際、違いは違いでポーンとやっておいて、ここは通じているよという作戦、*strategies* を考える必要があると思うのです。

第二の問題につきましては、西谷先生は私の言葉で申し上げますと、*intended instrumental mode of existence* ではなくて、*unintended instrumental mode of existence*、そこから *intended* が出て来るようなですね。ところがキリスト教神学では *responsible self* ということを非常に強調します。倫理ということを出した場合に、それを言わないと倫理じゃないという感じがございます。

第三番めにつきましては、反対の見解はございません。