

講演Ⅲ 西谷哲学におけるキリスト教と仏教

花岡(川村)永子

西谷哲学は、一般的には「空の哲学」と呼ばれるが、その根底にはキリスト教と仏教との出会いがあり、またそこではキリスト教と仏教との対決がなされている。西谷の四〇歳の時の著書である『根源的主体性の哲学』(『西谷啓治著作集』)〔以下、著作集と略記〕第一巻所載)の中の論文「ニーチェのツァラトゥラとマイスター・エックハルト」は、著者の西谷啓治がフライブルク大学に留学しているときに三八歳にして、『波多野精一先生献呈論文集』のために書いたものであるが、この論文は、著作集の第一巻の第一論文となっていることから分かるように、西谷哲学においてなにか根本的な哲学的な問題であるかを提示をしていると同時に、その根本的な問題意識を露わにしている。

つまり、西谷の上述の論文におけるニイチェのツァラトゥラは、ヨーロッパの古代ギリシア哲学以来の、主客の対立に立脚して本質を重視した、伝統的な形而上学としての哲学からの当然の帰結として生じてくるニヒリズムを克服しよう

とする、いわば生の根源性の権化とも言いうるような超人であるが、そこには、ヨーロッパの文化の一方の支柱であるプラトン以来の伝統的な形而上学に対してのみならず、他方の支柱であるキリスト教に対する痛烈な批判も秘められている。そして同時に、そこで触れられているマイスター・エックハルトは、キリスト教と仏教との出会いの接点を暗示している。同時に、やがて『宗教とは何か』において見られるような、キリスト教に対する批判に基づいた、キリスト教と仏教との対決をも秘めているのであり、更にそこには、ニーチェによっては実現され得なかったような仕方でのニヒリズムの、西谷による禪からの将来における超克が、ニーチェのツァラトゥラとエックハルトとの「生の根源性」の突破されたところに関ける開けにおいて実現されるであろうことが、『西谷啓治著作集』の既に完成した現在の読者によって確認されるのである。この開けは、結論を先取りしておくくと、キリスト教と仏教との、主客分離の世界においてはもちろん全く別の宗

教であるにもかかわらず、根源的には自己同一的であることを成り立たしめているような根源的な開けである。

ちなみにここで言う「自己同一的」とは、同じものがみづからと同一性であることを意味するのではなく、主客の分離の次元においては全く他なるものであるものの根源的な開けにおける相互の関係が自己同一的であることを意味する。したがって、キリスト教がキリスト教に自己同一的であるとか、あるいは仏教が仏教に自己同一的であることを意味するのではない。もしそうであるならば、キリスト教はキリスト教に同じであり、仏教は仏教に同じであると同語反復するにすぎない。しかしそうではなくて、ここでキリスト教と仏教とが自己同一的であるということは、キリスト教と仏教とが、主客の分離の次元においては全く他なる宗教であるにもかかわらず、根源的には全く同一の根源から成り立っていることを意味するのである。

キリスト教と仏教とのそのような根源的な自己同一性は、西谷哲学においては、西欧の思弁的な哲学によってのみならず、むしろ同時に「空」の経験に、すなわち空なる実在そのものに成りきり、しかもこの実在を自覚することに基礎づけられていると、その著作集から理解できるのである。この意味において、西谷哲学においては、次の出会いと対決が、大きな哲学的課題の中の一つであったと理解できるのである。即ち、一九三二年に鈴木大拙の紹介で円覚寺の古川堯道に相

見して参禅を経験して以来、一九九〇年一月二四日のこの世における最後の日まで、キリスト教に基礎づけられた西欧の伝統的な、主として思弁を核とした絶対有の哲学（古代ギリシア哲学以来ハイデッガーまで）や「形無き有」（マイスター・エックハルト）の神秘思想と、これに対する主として仏教に基礎づけられた西田哲学や、『織梅道としての哲学』以後の田辺哲学の根幹に潜んでいる「修行」ないしは「行」を要とした絶対無の哲学との、「出会い」と「対決」とが取り組まれるべき哲学や宗教哲学や宗教の大きな課題の中の一つであったと理解できるのである。

そこで、西谷哲学におけるキリスト教と仏教との出会いと対決の問題を以下の三項目に分けて考察してみたい。一、「空」ないしは「絶対空」の経験、二、キリスト教における「自己中心性」、「将来的終末論」と「罪」の問題との対決、三、キリスト教と仏教との「出会い」と「自己同一性」。

一、「空」ないしは「絶対空」の経験

西谷哲学は、先に述べたように、空ないしは絶対空の経験によって基礎づけられている。つまり、西谷哲学における空とは、『般若経』や『般若心経』とか龍樹の『中（観）論』に語られているような「色即是空、空即是色」の経験が西谷によって表現されて、いわば西谷哲学の根源語となっていると理解されることができるのである。これに対して、この経

験は、西田哲学においては、「絶対無」と表現されている。西田哲学におけるこの「絶対無」は、おそらく仏教における三論玄義巻下（注1）に出てくる「絶対中」を哲学的に「絶対無」と言い換えたものであろうと推測される。しかし西谷においては、西欧の「存在」とか「有」の哲学の用語を連想させるような西田の「絶対無」によってではなく、もっと仏教的な香りのする「空」という根源語によって表現されているのである。

ところで、「空」は「絶対無」よりはより一層宗教的な実在経験を露わにしていると受け取られることができる。というのも、絶対無は、先にも述べたように、西欧の伝統的な哲学の歴史の要である絶対有を私たちに連想させるからである。これに対して、空は、ヨーロッパの哲学を私たちに連想させず、むしろ東洋の仏教的なものの理解の仕方を連想させるのである。

西谷哲学における「空」は、『宗教とは何か』において詳論されているように、キリスト教的な人格的な神を根底にした人格性と自然の世界に見られるような非人格性との根源から開かれてきたような開けであるのみならず、絶対の有において、不安や絶望の中で露わにされてきた虚無をも突破したところから開けてきた絶対の無の開けである。西谷自らが「無」という「もの」もないという絶対無は、考えられた無ではなく、ただ生きられ得るのみであるような無でなければなら

ない」（著作集一〇、p.88）と述べているように、このような「ただ生きられ得るのみであるような無」としての「空」は、絶対無の現成としての「自己開現」としてのみ、すなわち人間の人格中心主義からの実存的転換によって自我の死を経て真の自己に覚することによってのみ、経験されることのできると見なされている。

西谷哲学の特徴は、絶対無としての「空」が生において行ぜられることによって基礎づけられているということのみならず、そのような「空」の経験の表現が、「絶対の有」（ないしは絶対の「有の神」）から「虚無」を経て、空へ突破する経験の自覚によってしか可能ではないが故に、常に虚無の問題と、つまりニヒリズムの問題と表裏一体に論じられていることである。この場合、虚無の問題は、根源的にはニーチェが「神は死んだ」とか、「我々が神を殺した」と語って、ヨーロッパの二つの大きな文化の柱であるプラトン以来の所謂「有—神—論」(On-theology)としての哲学（すなわち、最高にして神的なる存在「有」の探究）と人格的な唯一神を中心におく神学、即ちキリスト教の神学とがもはや妥当しなくなったところに生じた空白としての虚無の問題である。

ところで、ヨーロッパの文化の二大支柱である正統的なキリスト教とプラトン以来の伝統的なヨーロッパの形而上学としての哲学がもはや妥当しなくなつて、これまで絶対の有が占めていた位置にポツカリと空白ができ、そこに虚無の問題

が生じてきたということは、ニーチェにおいては本質 (Wesen, essentia) と実存 (Existenz, existentia) の分裂とその分裂に
おいての前者の重視がもはや妥当しないということから生じ
てくる問題である。そこで、ニーチェにおいてはニヒリズム
が、「力への意志」と「同じものの永劫回帰」を核心として
運命愛に基礎づけられた超人の思想によって、克服されよう
と試みられている。

しかし、ニーチェの死後約一世紀を経た現代においては、
ニーチェの、本質と実存の根源としての生の立場は、虚無を
まだ突破し切れていないと見なされる。というのも、ハイデッ
ガーのニーチェ批判、即ち、ニーチェでの「力への意志」は
まだ伝統的な哲学における「本質」の側面を残し、また「同
じものの永劫回帰」はその「実存」の側面を残存させている
という意味の批判や、西谷のニーチェ批判、即ち、ニーチェ
の虚無は未だ空に開けてゆく時のいわば虚無を守る壁となっ
ているという批判にも見られるように、ニーチェのニヒリス
ムの克服の試みは、なお十分とは言えないのである。そこで
どうしても、虚無をも自らのうちに包み込む絶対無としての
空が、いわば時が熟するところから開けてくるのを望まざるを
えないのが、ニヒリズムに生きるニーチェ以後の世界におけ
る時代的な境位であった。この意味において、ヨーロッパの
ニヒリズムをのみならず、ニーチェにおけるニヒリズムの克

服のための超人の思想をも自らの内に包み込むことのできる
ような思想や哲学が望まれていたのが現代の世界における哲
学的な境位である。このような意味において、西谷哲学は、
この時代の哲学的要請を深く見抜き、自らの空の経験に基づ
いて、この要請に応えようとしていると理解されるのである。
哲学におけるこのような時代的境位は、例えばアウグスチ
ヌスの時代にみられる。マニ教からキリスト教に改宗したア
ウグスチヌスの内では、キリスト教と古代ギリシア哲学との
出会いと対決とがなされて、キリスト教と古代哲学とを基礎
とした西欧の中世の哲学が築かれてゆくが、このような、過
去におけるアウグスチヌスに始まる創造的な新しい哲学の動
きに対応するものとして、現代における、西田に始まるいわ
ば大乘仏教に基礎を置く新しい哲学が、アナログア (対応)
の意味において考えられる。つまり、キリスト教に基づく西
欧の哲学と仏教に基づく東洋の哲学との出会いと対決の動き
の中で、築かれてゆくであろう二十一世紀以後の新しい哲学
を私たちは、西田に始まる大乘仏教の縁起や空に基礎を置く
絶対無や絶対空の哲学のうちに予期するのである。この意味
においては、二十一世紀においては、キリスト教と仏教との、
またこれら二つの世界宗教をそれぞれに基礎とした西欧と東
洋との哲学との出会いと対決は不可避的であると考えられる
のである。

さて、西田の絶対無の哲学においては、まだニーチェのニヒリズムやそれに纏わる様々な問題との具体的な取り組みは見られない。絶対無の哲学的な解明と究明のためだけでも、何人にも不可能である程の創造的な哲学的能力、天才的能力が要求とされたと考えられるが、西田はそれによく応えていると理解できるのである。しかし、絶対無の哲学的な解明と究明以外の哲学的な諸問題の解明と究明は、次の世代の西谷によって初めて可能であったと考えられる。西谷においては、西田において既に、絶対の有を基礎とした思考から絶対の無を根幹とした思索へと転換するという最も困難な転換がなされて「絶対無の場所の論理」の究明がなされていることにより、西田によっては解明や究明にまでは至りえなかったニヒリズムや自然等々の諸問題の解明や究明が可能となったと考えられるのである。

ところで、西谷におけるニヒリズムとの対決は、「空」の思想を明らかにする道程の中で、常にキリスト教を批判しながら行われていた。何故ならば、西谷は、キリスト教と仏教との根源的な自己同一性を、この批判を通じて明らかにできると考えていたと思われるからである。しかしながら、その場合に、仏教への批判も同時になされていたのであり、仏教側からのキリスト教に対する一方的な批判に終始してはいないことは勿論である。

二、キリスト教における「自己中心性」

「将来的終末論」そして「罪」の問題との対決

西谷啓治は、その著『宗教とは何か』の中で、伝統的なキリスト教に対して以下の三点を挙げて批判している（『著作集』一〇、p. 227-231）。即ち、①キリスト教の自己中心性について、②歴史の外から歴史の次元に出現してくる終末論の不可能性について、③「人間の主体性の自覚」のうちには、単に原罪への関係だけでは言い尽くされない別の面における問題として、理性の立場と合理性の立場とがキリスト教に対しても要求される、という批判である。

しかしながら西谷においては、西欧のキリスト教神秘思想が深く究明されている。このことは、先に挙げた『根源的主体性としての哲学』の論文「ニーチェのツアラトスツラとマイスター・エックハルト」や『宗教とは何か』（著作集一〇）においてのみならず、『西洋神秘思想の研究』（西谷啓治著作集第三卷）や『神と絶対無』（著作集七）においても明らかである。西欧の神秘主義に対するこの造詣の深さは、一九三二年における鎌倉の円覚寺での参禅体験の後、翌年の一九三三年には京都の相国寺僧堂で山崎大耕老師に相見して参禅修行を始めた西谷が、西田と同じように「空」（絶対無）の経験を経て、仏教とキリスト教の接点を密かに予感したことによるのではないかと考えられるのである。更に、一九三七年

から一九三九年までのフライブルクへの留字中には、ハイデッガーの講義の聴講や彼との様々の対話を通して、少なくともハイデッガーの著書“*Sein und Zeit*”（一九二七、『有と時』）や“*Was ist Metaphysik?*”（一九二九、『形而上学とは何か』）における、ヨーロッパの伝統的な形而上学に対するハイデッガーの徹底的な批判の核心に既に触れていたと思われる。

ハイデッガーは、彼の著書“*Was ist Metaphysik?*”の最後のところで、——今ではもう周知の事実となつてはいるが——無そのものが強いるところの形而上学の根本的問いとして次のような問いを掲げている。即ち、「何故一体存在するものがあるのであつて、むしろ無があるのではないのか」(Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?)と。ハイデッガーは、人間における無の経験を、ヨーロッパでは珍しくケルケゴールに次いで、不安や退屈のうちに見だしているが、これは未だ有に對立するいわば相対的な無である。しかし日本においては、この『形而上学とは何か』よりも二年前に西田の『働くものから見るものへ』において、「絶対の無の場所の論理」が既に世に出されている。従つて、西谷は、書物に限つてみても、ドイツに行く約十年前には、西田を通じて「絶対の無の場所」や「絶対無」に親しんでいたところになる。だから、西谷は、フライブルクのハイデッガーのところでも「相対的な無」と「絶対の無」や両者の關係についても深く考えざるをえなかつたに相違ないと思われる。

さて、ここでは西谷の西欧の神秘思想に對する理解について詳論する暇はないが、次の言葉が、何よりもキリスト教への造詣の深さを物語っている。即ち、西谷が、自らを「成りつつ、成つてしまつてゐる仏教者」(werdend gewordenen Buddhist)であると同時に「成りつつあるキリスト者である」(werdender Christ)と特徴づけている言葉が(注2)。そこで、先に挙げた西谷によるキリスト教批判を次に、各々考察して行くことにする。

(a) キリスト教の自己中心性

先ず、キリスト教の自己中心性については、現代においては諸宗教間の相補性と多元性が主張され、一つの宗教のみの絶対性を主張することは既に不可能な時代となつてゐる。しかし、西谷哲学においてキリスト教の自己中心性が批判されたのは、「空」の経験がキリスト教と仏教との根源的な一性ないしは自己同一性を開き示していると自覚されたからである。と理解できるのである。というのも、自己が、一つの世界宗教ないしは普遍宗教にどこまでも真剣に深く生きてゆく時には、いずれの世界宗教も根源的には一性(ないしは「空」とか「絶対の無限の開け」)において自己同一的であることを自覚せざるをえないからである。

例えば、マイスター・エックハルトと禪という前者の絶対の有神の神と後者の絶対の空(注3)の開け、あるいは前者の

「形無き有」の世界と後者の「形無き絶対の無」の世界の、表面上の相違にもかかわらず、両者は、絶対の無限の開けである「絶対空の立場」においては自「同」的であることが、西谷哲学においては自覚されていると理解できるのである。

無論キリスト教と仏教の間には、客観的にみて相違がないわけではない。事実、キリスト教における人格的な神と仏教における非人格的な縁起とか空とか絶対無との相違や、前者における信仰の立場と後者（特に禅）における覚の立場との相違は、少なくとも表面的には決定的な相違といえる。

しかしながら、西谷の、単なる思弁によってではなくして、直接経験としての禅経験によって裏打ちされた「空」の哲学においては、キリスト教の人格的な神や信仰の立場をもそのうちに包み込むような開けが開けている。というのも、禅経験の表現としての西谷における空の立場は、人格性と非人格性との区別や信仰と覚の立場の区別もそこから出てくるような根源的な開けの立場、いわば立場なき立場であるからである。ここで、注意を要することは、西谷においては、禅は、仏教から出ながら、いわゆる仏教という枠の中だけでは尽くされないものを内に孕んでいると理解されていることである（注4）。西谷哲学においては、禅は一切の宗教をそのうちに包み込み、従って、一切の宗教の根源であるような開け（注5）として理解されている。また、人間存在の根源を禅と理解している（注6）ことから分かるように、西谷哲学にお

いては、キリスト教と仏教との根源は禅であると理解されている。筆者は、しかしながら、このキリスト教と仏教との根源としての禅を、いずれの宗教にも固有ではないところの「絶対の無限の開け」と名付けたいと考えていることを、ここに付言しておきたい。というのも、キリスト教と仏教との共通の根源であるのみならず、あらゆる宗教の根源として共通して使えるような、そういう根源的一の表現が求められるべきであり、且つ使用されるべきであると考えられるからである。

(b) 「将来的終末論」と「罪」の問題との対決

将来のある一定の時に歴史の外から歴史の次元に歴史の終わりである終末が到来するという「将来的終末論」は、新約聖書の最初の三つの福音書に支配的である、歴史の終末に関するキリスト教の考え方である。紀元一世紀前後まで、今日来るか、明日来るかと何十年の間、来る日も来る日も待ち続けられた最期の審判の日がなかなか訪れて来ない結果、最期の審判への期待は、それ以来二つに分離した形で現代まで存続してきている。即ち、一方は、先に述べた将来的終末論であるが、他方は、第四福音書のヨハネ伝に見られるような「現在的終末論」である。両者が混合して、両者が同時に成り立つとする終末論の解釈ももちろん存在するが、これについてはこれ以上論ずることができない。

さて、現在の終末論とは、簡単に言うと、『今此処』でキリストを信じれば、その一人一人の信仰する者にはすでに天国ないしは救いへと最期の審判が下されているのであり、逆に『今此処』でキリストを信じなければ、その者は永遠の滅びないしは黄泉の国へと最期の審判を受けているというものである。ところで、禪においても『時』は、『瞬間』とか『現在』に重点が置かれている。つまり禪では、年代記的な歴史観においてのように過去から現在を経て将来へと流れて行く方向においてとか、また逆に将来的終末論においてのように将来から現在を経て過去へと流れてゆく方向において時が成り立つのではなく、現在が現在を限定するところから時が成り立つ。そこでは、歴史の外から歴史の次元に終末が訪れてくることはない。

というのも、主客の分離の次元において成り立つ年代記的に、ないしは将来的終末論的に流れる時の中では、時は永遠とは分離して成り立っているが、主客が非分離で知情意の未分離である『絶対無』とか『中』とか『空』とか『絶対の無限の開け』においては、時は永遠と相即的に成り立っているのであるからである。そこでは、一方的に人格的な神の意志によって、時に終末が置かれることは不可能である。西谷哲学に従えば、時の終末は、禪においてもそうであるように、『自ずから然か成る』という意味における『自然』な仕方では訪れるであろうと考えられる。時をどこまでも深く探究して

ゆくと、時は永遠と相即的に成り立っていることが露わとなってくるからである。この意味においては、キリスト教はキェルケゴールの重視する、永遠のアトムとしての『瞬間』をもっと深く究明して、現在における時の永遠との相即性をも究めねばならない。しかしこのためには、キリスト教においても、今後は空とか中とか開けとか絶対無が先ず究められねばならないと考えられるのである。

次いで、キリスト教における罪の自覚を重視することに対する西谷の批判に移ると、結論を先取りすれば、これもまた将来的終末論に対する批判の場合と同様に、最終的には絶対無の究明が不可避的に必要であることに落ちつく。以下この点について詳しく見てゆくことにする。

西谷哲学においては、ニヒリズムの問題と並んで悪の問題が、卒論に始まるシェリングの研究や彼の『人間の自由の本質』の翻訳からも容易に推測されるように、中心的な哲学的課題の一つとなっている。人間は、「悪」の自覚や神の前の単独者 (der Einzelne vor Gott) における悪としての「罪」の自覚によって、真の自己に覚するのである限り、悪や罪は犯されてはならないものであるにもかかわらず、それが犯されることによって初めて悪や罪の自覚や真の自己の自覚が可能であるといういわば逆説的な意味において、悪や罪の自覚が人間にとって根源的に積極的な意味を持つことは事実である。

しかしながら、キリスト教の罪の意識の立場は、一面ではどこまでも反省の立場、意識の立場であって、そこでは、見る自己と見られる自己との分裂は避けられない。従ってこの場合には、反省する自己と反省される自己との距離がなくなるまで自己は自覚の道を深めて行かねばならないことになる。この点においては、キリスト教は「点来す」と反省の立場をとってきたのである。しかし、キリスト教の罪意識に対する西谷の批判は罪におけるこの面に対してよりも、むしろ「主体性の自覚」に理性や合理性の立場が欠けていることに向けられている。つまり、批判は、人間の自由の根底には神に対する罪の関係のみには尽きない問題、即ち信仰と理性との間のあるいは寛容と不寛容との間の葛藤の問題があり、この葛藤がキリスト教には未だに潜んでいるということに向けられている。

先に、将来的終末論に関しては、時と永遠の根源的な相即性（自己同一性）が批判に応える道として求められたように、ここでもまた信仰と理性との、また寛容と不寛容との根源的な次元における相即性が批判に応える道として要求されることになる。

まず、信仰と理性との根源的な相即性ないしは自己同一性は、先の将来的終末論においてと同様に、空とか中とか開けとか絶対無において初めて可能となる。というのも、主客の分離した次元での本質を重視する理性の立場と、伝統的な正

統的キリスト教の人格的な実体としての神への信仰とが、根源的に自己同一的であり得るのは、主客の未分離にして知情意の分裂以前の開けにおいて絶対無なる神が露わとなる時であるからである。

次いで、宗教における寛容と不寛容との根源的な自己同一性とは、寛容ということが本当の意味で不寛容であることであり、不寛容ということが本当の意味で寛容であるということである。そのような寛容と不寛容の根源的な相即性を示す良い例は、先に挙げた「成りつつ、成ってしまっている仏教者であり、同時に成りつつあるキリスト者」であるという西谷自身の立場に見られる。何故ならば、自らの仏教者である立場にますます深く自覚的になることは、空とか中とか開けとか絶対無とかにおいては、もう一方の立場であるキリスト教の立場に段々と自覚的になることを意味しているからであり、また、逆も真であるからである。開けにおいては、一切衆生の根源は永遠の過去から永遠の将来にわたって「一」であるからである。

以上のように、信仰と理性においても、寛容と不寛容においても、その相即性は、絶対有ではなく、絶対無である空とか中とか開けに見だされるのである。何故ならば、伝統的な人格的なキリスト教の絶対有なる神にたいして、一切衆生の一々のものは、例えば「私は、神である」とは言い難いが、絶対無なる神、つまり、神でもある仏性に対しては、一切衆

生の各々は「私は、仏性である」ということができるからである。絶対有の神は、不可避的に実体化されてしまうが、絶対無においては、一切は無実体的であり、一切は相依相属的に——西谷哲学の用語では「相互的相入」というあり方で——成り立っていて、何一つとして他なくして絶対的に存立しうるものはないのである。森羅万象の相互的相入的な存立の仕方においては、実体的なものはなく、絶対無の神もまた無実体的である。

以上のことから、西谷の語る「主体的自覚」には、万物の相互依存的なあり方の自覚や、表面的には対立すると思われる相手の立場も実は自らの立場と根源的には自己同一的であることの自覚が、罪の自覚にも劣らず重要な自覚として含まれていることが理解されるのである。そのような深い主体的自覚において、罪の自覚も、自らの罪悪深重のままに、相互依存性と相互の立場の互換的な理解や共感によって、一切衆生に許され、洗われて、自己は、罪による死の後も万物の仏性によって生かされることが可能となる。

以上に見てきたように、西谷のキリスト教に対する批判に應えるためには、キリスト教は、まず、空、中、開けなどと表現されている絶対無の立場を究めなければならぬと理解されるのである。

三、キリスト教と仏教との「出会い」と「自己同一性」

キリスト教と仏教との「出会い」と「自己同一性」の問題とは、西谷哲学においては、上に論じてきたように、ハイデッガーにおいてのように「絶対の有」と「相対的な無」との関係の問題や、あるいはニーチェをはじめ彼以来一般的に試みられてきたような「相対的な無」と「虚無」との、ないしは「絶対的な有」と「虚無」との関係の問題の究明だけでは解決しえないのであり、究極的にはどうしても「絶対有」と「絶対無」との出会いと自己同一性の問題が究明されなければならぬことが分かるのである。

そのためには、キリスト教と仏教とは、自らの宗教の客観的な研究や生きることと結びついた自らの宗教の主体的な探究や究明だけでは十分ではなく、絶えず相手側の宗教の客観的な研究や生きることと結合した相手側の宗教の主体的探究や究明が、是非とも必要であることは言うまでもない。しかし、それだけではなく、絶対無の経験に基づく哲学や科学や自然科学の研究や探究や究明が、今後は不可避的に必要であると考えられるのである。

勿論、その逆の面である、あらゆる学問分野における分析的、実証科学的な研究や説明は、現代においては避けられることのできない程に要求され、必要とされ、また医学や生物学等々の技術の分野においては、それが万人によって望まれ

ていると言っても過言ではないかもしれない。そのみならず、人間は、地上に生きている限りは、ソクラテスにおけるように学問的なエロスに従うのであるから、カント的に言えば素質としての形而上学に携わざるを得ず、影の論理としての弁証論に陥らざるを得ないのであるから、分析的な解明をとどめることはないであろう。しかし、大切なことは、近世以来喪失されてしまったかの観のする根源的の一の経験ないしは、より厳密には大乘仏教を根底としたような空とか中とか開けというような絶対無の経験は、どのような分析的な解明によっても開けてくることはないということである。

このような根源的な一経験としての絶対無の経験は、各人の真の自己の創造的な働きとしての「生きる」ということと一つにのみ可能である。このような意味において、絶対の有から相対的な有へ、相対的な有から相対的な無へ、次いで相対的な無から虚無へ、更には虚無から絶対の無ないしは絶対空への突破は、各人が創造的に絶対の無ないしは絶対空に生き抜くことによってのみ可能であるというのが、西谷哲学の要であると考えられるのである(注7)。この場合の絶対無ないしは絶対空に生き抜くとは、実体的な自我に死して、実体的な自己を自らの中に包み込むような無自性の自己に、即ち仏性としての自己に自覚的に生き抜くことであり、しかもこの事実こそが、一切衆生悉有仏性という事実が、万物に妥当する仕方で生き抜くことを意味する。そして、このよう

に生き抜くときに、キリスト教と仏教との真の出会いが可能であり、また両者の自己同一性が露わとなり得ると考えられるのである。

注

- (1) 三論玄義は、三論宗が正依とする綱要書。三論宗は、中論・百論・十二門論と大智度論を主要視するが、その理由と各論の特色と相互の関連を概観したもの(新・仏教辞典、中村元監修、誠信書房、S.213 参照)。

- (2) Hans Waldenfels, *Absolutes Nichts*, Herder, 1976, S.84 参照。

- (3) 西谷啓治著作集、一一卷(禪の立場)、S.75f., 78-81 参照。
- (4) 西谷啓治著作集、一八卷(禪と浄土)、S.101-120。
- (5) 西谷啓治著作集、一一卷(禪の立場)、S.114 参照。
- (6) 西谷啓治著作集、一八卷(禪と浄土)、S.32f.
- (7) 西谷啓治著作集、一〇卷(宗教とは何か)、S.80。小論の本文中でも触れたように、以下のように記されている。即ち、「——無というものもない絶対無は、考えられた無ではなく、ただ生きられ得るのみであるような無でなければならぬ」と。