

講演Ⅱ 宗教哲学の新しい可能性を求めて

根本経験と哲学の転換を介して

花岡永子

はじめに

今年度大会のテーマは「宗教哲学の可能性」である。しかも昨年度大会の西村恵信氏（人名の敬称を省略して、「氏」を使用）の発表で出された、故ヤン・ヴァンブラフト氏の京都学派批判へも応答しなければならぬということも、今年の講演の課題となっている。しかしながら、ブラフト氏の京都学派批判に逐一応答することは、単に詭弁を弄することになりかねない。そこで今回は、私の講演全体からブラフト氏の京都学派批判に
応答するという仕方
で論究を進めさせて頂きたい。というのも、表現された表面上の批判の一つ一つについ

て考察することよりも、何故そのような批判が出てきたのかを洞察することの方が、遥かに重要であり、かつ批判に対しての一層適切な応答となるのではないかと考えられるからである。そこで、ブラフト氏の批判にこの講演全体から応答できるように、京都学派の哲学の特徴を、簡略にはあるが、論究して行きたい。しかし、その場合、「京都学派」の哲学としては、西田哲学、田辺哲学そして西谷哲学に限定して考察したい。

さて、カトリックの神父であられたブラフト氏の宗教思想と、西田、田辺そして西谷の三哲学者の宗教哲学的な思索との間には、キリスト教と仏教との連関か

ら見ると、本来は通底している筈であると考えられるにも拘らず、かなり大きな溝が存するようである。両者間の溝はどこに起因しているのであろうか。それは、先ず、カトリック神学は、実体的な「神」を核心とし、

京都学派の哲学は無実体的な「絶対無」の場所を要としているからであると考えられる。次いで、西欧では両極的なものの考え方が主流となり、両極的なものの根源的「一」での思索が稀であり、両極的なものいづれか一方の極に執着したり、両項目が単に対立や総合や統一という視点から見られて、そこには両極の根源的な一の開けからの視点が欠けているということも考えられる。しかしこれら両者の事柄は、深く連関している。つまり、両極的なものの根源で思索されれば、最終的には、西洋と東洋のものもの考え方の最も大きな相違点となる実体的なものもの考え方と無実体的なものもの考え方の両極は、後述のように、根源的には「一」に成り立つからである。

そこで、詳論は省略して、ごく簡単に西田哲学の「絶対無の場所の論理」と田辺哲学の「種の論理」と「儼

悔道としての哲学」そして西谷哲学の「空の論理」と「空と即」について述べておきたい。そしてそれに次いで、「根本経験」のあり方、「両極性の根源への遡及」そして「哲学の転換」の問題を究明したい。

一 西田哲学・田辺哲学・西谷哲学の特徴

京都学派という学派名は種々の分野で使われているが、本講演では無論、哲学における京都学派に限定し、更に西田、田辺そして西谷の三哲学の特徴を、ブラフト氏の批判に応答するのに必要な範囲内で、それぞれ主要な点のみに絞って簡単に明らかにしたい。

一・一 西田哲学の特徴（絶対無の場所の論理）

西田幾多郎（一八七〇—一九四五）は、周知のように、哲学への動機は、アリストテレスの語るような「驚き」からではなく、「人生の悲哀」であると語り、かつ哲学は、「世界の自覚」から始まると考えている。しかも、西田における「世界の自覚」は、「自己の自覚」を包摂

している。現実に「自己」において「自己の自覚」が深められ、広がって行く場合には、「世界の自覚」は未だ「自己の自覚」の内には明確ではないとしても、究極的、根源的には「世界の自覚」と「自己の自覚」とは「一」に成り立っていることが、明確となってくる。つまり、「絶対の無限の開け」である西田の「絶対無の場所」では、「自己の自覚」と「世界の自覚」は「一」に成り立っていると考えられている。この事實は、西田が『西田幾多郎全集』（岩波書店、一九六五）の第六巻の最後の論文「生の哲学」についてあたりから、「自己の自覚」の過程の説明から「世界の自覚」の説明へと反転し始め、第八巻の「哲学論文集第一——哲学大系への企図——」からは、「歴史的事在の世界」の構造を明らかにし始めることにおいて、如実に示されている。しかも、絶対無の場所における「自己の自覚」と「世界の自覚」の絶対矛盾的自己同一的な「一」は、西田では「純粹経験」が出発点となっている。しかし、西田の自覚における「純粹経験」は、その後、絶対意志の立場を経て、「場所」の考えに至っている。また、「場

所」は、「弁証法的一般者」として一般化され、後者では、過去・現在・未来が現在において同時的である^①「行為的直感観」の立場として直接化される。更に純粹経験の世界は、歴史的事在の世界と考えられるようになり、究極的には「ポイエーシスの世界」と理解される。しかも、絶対の無限の開けである「絶対無の場所」での「自己の自覚」と「世界の自覚」との「一」が成り立つ統一の力は、西田では「自己」である^②。「天地同根、万物一体」^③の経験が可能となる西田の「絶対無の場所」の論理が核心となっている哲学は、「絶対無」の内実である「絶対の否定性」と、そこから発現してくる創造性の特徴となっている。西田哲学のこのような変遷の中の一点のみを対象論理的に掘み出してきて、西田哲学を批判することは、不適切であると考えられる。他の二哲学者についてもこのことは、勿論妥当する。哲学批判は、各哲学にそれぞれ内在的な批判であるべきであると考えられるからである。

悔道としての哲学」）

田辺元（一八八五—一九六二）は、周知のように、理系の諸科学の探求から出発し、「数理哲学研究」で文学博士号を取得しているとのことである。しかし、一九一九年に西田幾多郎の招きで東北帝国大学理学部から、京都帝国大学文学部助教授に赴任して以後は、これもまた周知のように、一九三〇年五月に「西田先生の教えを仰ぐ」を発表、一九三二年十一月には「図式時間から図式世界」を、また一九三四年には「社会存在の論理」を発表して、『田辺元全集』（筑摩書房、一九六三）第六卷（「種の論理」論文集Ⅰ、一九三二—一九三七の関連論文掲載）第七卷（「種の論理」論文集Ⅱ、一九三八—一九四七の関連論文掲載）で田辺独自の哲学が展開されている。『田辺元全集』第七巻の最後の論文「種の論理の弁証法」では、西田哲学には「個と類」、つまり自己と世界の「一」が究められようとしているが、そこには媒介の論理としての「種の論理」

が欠けていると批判し、田辺独自の「種の論理」の弁証法が説かれる。田辺によれば、西田の直観による自我の脱自による自己への転換は、無媒介なので、絶対有の、例えばプロクヌスの発出（emanatio）論的論理に陥っていると見なされている。田辺は、そのような転換は、田辺自らの立場である理性の二律背反のいわば「七花八裂の死復活」^④を媒介としなければ、不可能と考え、絶対無の絶対媒介の弁証法を主張する^⑤。

ここで、西田哲学と田辺哲学における「絶対無」の概念内容が相違していることが明確にされなければならない。つまり、西田哲学での「絶対無」は、自らの立場の、あるいは実体的なものの考え方の、絶対の否定を意味する点では、田辺哲学での「絶対無」と相違はしていない。しかし、西田での「絶対無」は、「絶対無」の開けとしての「場所」、つまり、自らの立場の絶対否定によって、他の一切の立場（相対有、相対無、絶対有、虚無のパラダイムを基礎とした立場）を力動的に、絶対無の自らの立場の否定によって、この否定の働きによる自らの立場の否定から入り出てくる、否定の否定

としての働きである愛（アガペー）や慈悲によって支える、絶対の転換そのものを可能にするような絶対媒介の役割を果たしている。つまり、西田哲学での絶対無は、絶対無自体が媒介の働きそのものに化しており、絶対有の立場から見られるならば、それは媒介になっているものがないという意味では、いわば無媒介の媒介である。そこでは、絶対無自体が媒介となっている弁証法が成り立っている。

これに対して、田辺哲学における「絶対無」は、田辺哲学での用語「絶対無即愛」^⑥あるいは「無即愛」^⑦が示しているように、西田哲学に置けるそれとは相違している。つまり、田辺哲学での絶対無は、絶対無なし無が、従ってまた愛（アガペー）が実体的に実体化されている嫌いがある。西田哲学での「働きそのもの」としての「絶対無」なしそのような働きにおける自己の立場の二重の否定の働き（＝後述の西谷哲学ではこれと同一の事柄が最晩年の論文「空と即」で西谷独自の用語として「一即零、零即多、そしてその二つの即の相即」と表現されている）から入り出てくる「否

定の否定」としての愛（アガペー）や慈悲の働きそのものの側面は、田辺哲学の絶対無には、稀薄であるように思われる。田辺哲学の「種の論理」では、「種」としての、側の媒介としての社会存在（国家、民族、諸グループ等々）の媒介性とその懺悔というあり方と、絶対無としての神即愛という他方のあり方とは、前者即ち「種」の側の行為（田辺での「行為的自覚」とその懺悔とが媒介（*media*）となり、後者すなわち「絶対無としての神即愛」が成就されるという関係になっている。この場合には、悪や罪等の社会存在における媒介そのものが、実体的ではなく無実体的であるという方向へ修正されたにも拘らず、再び実体化される傾向が生じてくる。しかし、西田哲学では、絶対の否定性としての「絶対無」自体が人間自らの自我から離脱する転換の媒介（*mediation*）となっている。つまり、絶対無の絶対の否定性によって生じてくる転換という「絶対無」自身の立場の否定の否定という再度の翻りであるので、西田哲学での「絶対無の弁証法」は無媒介の媒介による転換で、人間の側の悪や罪やその懺悔とい

う絶対無や絶対有を基礎とした立場での媒介物(media)が媒介となつてゐるのではなく、絶対無を基礎とした無媒介の媒介(mediation)が核心となつてゐる。

しかし、ここで注意されなければならぬことは、西田哲学では文化や言語や伝統等に連関する「表現の立場」が「種」の立場での問題を包摂し、「種」の立場での諸問題が表現の問題において熟慮されてゐることである。しかし、西田哲学では定かではない哲学の轉換の問題については、最後の「哲学の轉換」についての論究で触れることにしたい。

一・三 西谷哲学の特徴（「空の論理」と「空」と即）

西谷啓治（一九〇〇・一九九〇）の出发点は、既に京都帝国大学での卒業論文の一部である「實在なるものと観念的なるもの―シェリングの同一哲学を中心として―」^③や二八歳のときに西谷の唯一の翻訳書であるシェリングの『人間の自由の本質』、更には三八歳での論文「ニーチェのツアラトストラとマイスター・エ

ックハルト」^④に見られる。卒業論文の一部である前者の論文では、プラトン以来の理念的、観念論的な一方のもの考え方と、實在的、現実的、經驗的な他方のものの考え方との根源的な「一」の考え方が、悪の問題を介して、シェリングにおいて論究されてゐる。これは、西田での「絶対無の場所」を前提とし、更にそこへは直接には突破しないで、媒介としての、田辺哲学の中心になつた悪や罪の問題を踏まえた論文と言へる。第二のシェリングの翻訳では、シェリングの「人間の自由の本質」を通して人間における悪の問題や田辺哲学の「種の論理」で媒介になつてゐる「悪」の問題が考察され、更にはこの「種の論理」の立場も突破されようとしてゐる。というのも、第三に挙げた論文「ニーチェのツアラトストラとマイスター・エックハルト」では人間における「生」のあり方が考え抜かれてゐるからである。そして、ニーチェにおけるような「虚無」の立場は、やがて西谷の『ニヒリズム』（一九四六、一九四九「弘文堂」、一九六六「創文社」、一九七二「弘文堂」^⑤）の最後では、「大乘仏教のうち

は、ニヒリズムを超越したニヒリズムすらが至らんとして未だ至り得ないような立場が含まれているのである¹¹⁾と述べられるに至っている。更に、これに続けて書かれているように、過去の伝統の内に埋もれているそのような大乘仏教の立場と、ヨーロッパのニヒリズムやその後の者たちが至り着く所を先取りして、ニヒリズムの克服による「真の自己」が、西谷の生涯を通じて究明され続けられて行つたからである。

以上のように、西谷哲学の出発点では、哲学以前の実存的にして同時に実存論的な悪や自由やニヒリズムという、いわば「種の論理」が媒介となる問題と、実在論と観念論の「一」が可能となる西田の「絶対無の場所」とを、つまり人間の行的な根本経験を介した大乘仏教的な、西田における「自己と世界」の問題を通して、ニヒリズムを克服して行く過程が、既に整えられているように見えるのである。

西谷では、エックハルトもニーチェも「根源的主体性」の自覚の立場であると特徴づけられている。しかし、「根源的主体性」の自覚の問題は、超越者としての

人格的な神に頼らない、「底なき底」とも言える「虚無」のうちに漂う人間の「生」の根源性を明らかにすることでもある。先にも触れたように、西谷は虚無に生き抜くことによって虚無を克服しようとしたニーチェのニヒリズムの克服のあり方を、更にもう一步超越して、大乘仏教によってニヒリズムを克服しようとした。この事実は、西谷啓治著『宗教とは何か』（一九六一）に見られる。この書では、キリスト教に対する批判も語られているが、大乘仏教の「空」の概念が理解し直されて、西谷哲学独自の「空」の宗教哲学が展開されている。その後、『禅の立場』（一九八五）¹²⁾や『寒山詩』（一九六八）¹³⁾、大乘仏教を基礎とした「空の宗教哲学」が深められて行くが、一九八二年の論文「空と即」¹⁴⁾では、西谷宗教哲学の最後の境涯である「一即零、零即多、そしてその二つの即の相即」¹⁵⁾の立場が開示される。

西谷哲学に独特な事柄としては、ニヒリズムの超越の問題が究明されていることである。しかし、この究明は、田辺哲学における「社会存在の論理」としての「種の論理」をも継承していると理解されることも可能

である。何故ならば、西谷は、Paul Tillichが『組織神学』（一九五二—一九六三）の中で、「父」、「子」、「霊」そして「神の国」に対して、順次「存在」(Sein)、「実存」(Existenz)、「生」(Leben)そして「歴史」を対応させているのと類似して、人間を「自我」の段階から「実存」の段階へ、実存の段階から「生」(虚無的個)の段階へ、そして生(虚無的個)の段階から「真の自己」へと発展的に、『宗教とは何か』の中で理解しているからである。つまり、人間の個における自覚の段階である、人間の個の側の自我、実存、生(虚無的個)を媒介として、万物に通底している真の自己が自覚されるように、「己事究明」が徹頭徹尾、心身一如にして身心一如の「非思量の思量」で思索されているからである。したがって、西谷哲学では、西田哲学の「絶対無の場所の論理」と田辺哲学の「種の論理」との両論理が土台となり、二リズムがそこで克服されるところの、「一即零、零即多、そしてその二つの即の相即」の宗教哲学が樹立されようとしている。

以上、西田・田辺・西谷哲学における特徴として、

誰もが共通に挙げるであろうような、それぞれ順に、「絶対無の場所の論理」、「社会存在の論理としての「種の論理」そして「如」(tathata)なご」、「自体」(suchness)の立場なき立場の論理としての「空の論理」が挙げられた。西田哲学の絶対無の場所の論理は、田辺哲学や西谷哲学によって継承されているが、田辺哲学での絶対無の場所は、先にも触れたように未だ幾分実体的側面を残している。しかし、西谷哲学での「空」の開けでは西田哲学の場所は、見る立場にして同時に働く立場であるのみならず、ものの「如」あるいは「自体」の立場において生きられる場にまで究められている。この事実、田辺哲学と西谷哲学においては、本稿の最後の「哲学の転換」において論究されるように、「種の論理」が「哲学の転換」との連関において働いていることに関係していると考えられる。これに対して西田哲学では、「種」の論理は「表現」、「表現作用」、「表現的一般者」との連関のうちで「種の論理」はいわば隠れた仕方働いている。しかしその反面、「哲学とは何か」を考察する事から結果してくる「哲学の転換」

にまでは至っていないことから当然の結果のことと言いだる。

しかしながら、西田哲学では「絶対の否定性」と「創造性」がそこで初めて可能となる「絶対無の場所の論理」が、田辺哲学では「種の論理」とそこから帰結してくる後述のような「哲学の転換」（田辺哲学の用語では「懺悔道としての哲学」）が、そして西谷哲学では「空の論理」とそこから帰結してくる「哲学の転換」としての「如」ないし「自体」の哲学とが、洋の東西を問わぬ全世界の哲学における画期的な提唱であったと理解され得るのである。

西田哲学における「絶対無」は、既述の三哲学者の哲学に共通している。二十一世紀初頭の現代においては、文化、特に哲学や宗教哲学は西洋あるいは東洋という一方だけの考え方だけでははや適切とは言えない。現代においてはどうしても、洋の東西に共通する思惟や思索の共通の基礎が必要である。筆者においては、それは、思惟や思索の枠組みないしは基礎となっている普遍的な場ないしは開けの働きとしてのパラダ

イム、絶対無である。約二五〇〇年前の古代ギリシアの哲学以来ヘーゲルに至るまでの、いやもつと徹底して言えばM・ハイデガーに至るまでの思惟や思索のパラダイムは、洋の東西に共通のものとしては、相対有、相対無、絶対有、そして虚無の四つ^⑩しかなかった。しかし、例えば、マイスター・エックハルトにおける「神性の無」は、例外的にこれら四つのパラダイムには入り難い。しかし、この「神性の無」とて、未だ幾分か中世的な実体的なパラダイムとしての「絶対有」の残滓が垣間見えなくもない。また、M・ハイデガーにおける「有（存在）それ自体」（das Sein selbst）はパラダイムの「絶対有」ではなく、パラダイムの「絶対無」の働きに極めて近いとは言え、「絶対無」のパラダイムとは相違している。というのも、ハイデガーの「有（存在）そのもの」の立場には、他のパラダイムの立場を支え生かすというよりは、自らのパラダイムの働きを生かすことに終始しているからである。つまり、ハイデガーの「有自体」（das Sein selbst）には、「絶対無」に独特の働きである「絶対の否定性」と「創造性」と

は共有されているが、「絶対無」に独特の「絶対の否定性」に伴うところのこの否定の立場を更に否定して「働き」に迸りでてくる愛（アガペー）や慈悲によって、他の四つのパラダイムでのそれぞれの立場を支え生かす働きが未だ明確とは言い難いと理解されるからである。これに対して、西田哲学での「絶対無」のパラダイムの働きは、他の四つのパラダイムでの立場を、自らの立場の否定によってそれぞれのパラダイムでの立場を支え、生かす。何故ならば、他のそれぞれのパラダイムやそのそれぞれのパラダイムでの立場は、「絶対無」のパラダイムによって何らの齟齬もなく、つまり透明に包摂されているからである。絶対無以外の他の四つのパラダイムが、絶対無のパラダイムによって包摂されて、五つのパラダイムが相互に透明な関係にあり、関係の齟齬がない場合には、「絶対無」以外の四つのパラダイムでの働きは、「自ずから然る」という意味で「自然」に、「絶対無」の絶対の否定性の否定から迸りでる愛（アガペー）や慈悲の働きによって支えられ、生かされる筈である¹⁷⁾。このような支えや生まれ

変わりが明白に出て来ない場合は、絶対無と他の各々のパラダイムとの関係の間に関係の齟齬が生じているからであると考えられる。つまり、「絶対無」のパラダイムと他の四つのパラダイムとの間に何らかの関係の齟齬が未だ残っていたり、リズムや調和が整っていないと言われねばならないであろう。この意味において、ブラフト氏には、「絶対無」の「否定の否定」の働きによって自然に迸り出てくる「愛（アガペー）や慈悲」が、理念的にも実践的にも本稿で問題にしている京都学派の哲学における三人の哲学者には未だ明確ではないと見えたのは、これら三哲学者に「否定の否定」の働きから自ずと迸りでてくる筈のアガペーとしての愛や慈悲が、未だ十分ではなかったからだとも言えるのである。しかし、理念的にだけでもこれらの働きを明確にすることは容易なことではないと考えられるのである。何しろ、西欧の約二五〇〇年に及ぶ主流の伝統的な哲学を包摂でき、しかも現代にふさわしい哲学や宗教哲学を提唱し、それを理念的のみならず、実践的にも自らの生 (Life, Leben) にも生かすには、一〇〇年

以上の年月が必要であろう。

しかしながら、理論と実践の両面から見て全体的に如何に不完全に見えようとも、このようなこれまでの世界の哲学に共通の四つのパラダイムを包摂できるような「絶対無」のパラダイムを提唱したのは西田であった。理念的、概念的にだけであるとしても、「絶対無の場所の論理」「種の論理」と「懺悔道としての哲学」、「空の論理」と「一即零、零即多、そしてその二つの即の相即」という「如」ないし「自体」の哲学が提唱されたこと自体が、世界の哲学にとって、決して忘れられることの出来ない、画期的な出来事であったと言われなければならないと考えられるのである。しかし、如何に優れた哲学、宗教哲学といえども、A・N・ホワイトヘッドも語っているように、時代と共に超克されない哲学もなければ、宗教哲学もないし、批判されない哲学もなければ宗教哲学もないことは事実であることを踏まえた上で、これは筆者の論考であることは、勿論である。ところで、田辺哲学の核心である「種の論理」と西谷哲学の要である「空」ないし「如」の

論理と、両者における哲学の宗教哲学への転換については、後述することにした。

二 両極的なものの根源からの思索

西田の「絶対無の場所の論理」では、「心身一如」においてのみならず、同時に「身心（しんじん）一如」における「両極性」^⑧は、絶対矛盾的自己同一的に「一」と理解されている。このことは、存在論としての哲学においてではなく、絶対無の場所における「自覚の哲学」において成り立つ事柄である。両極性は、相対有、相対無、絶対有のパラダイムにおいては二元性と見なされ、虚無のパラダイムにおいては、二元性と見なされることは超えられるとしても、「両極性や対極というあり方そのものが妥当しなくなる。虚無のパラダイムにおいては、一切は無価値、無目的、無意義となってしまうからである。ただ「絶対無」のパラダイムにおいてのみ、身心一如のレベルでの一切の両極性は、両極のまま、対立矛盾のまま、同一的に成り立つ。というのも、先に述べたように、「絶対無」のパラダイムに

おいては、他の各々のパラダイムでの立場はそれぞれ否定され、絶対無のパラダイム自らの立場の否定が更に否定されることによって進んでくる愛（アガペー）と慈悲の働きによって、支えられ、生き返り、働きだすことが可能となる筈だからである。

ところで、ブラフト氏の種々の疑問は両極性のいずれか一方に偏する所から生ずると考えられるので、諸疑問点に関連しての両極性を、以下の十項目に亘って取り上げてみた。これらの根底には、無実体的な思考方法と実体的な思考法の両極性が存するが、この両極性については、最後的にはその根源的「一」が露わとなる筈である。ここで取り上げたいその十項目の両極性とは、以下のようである。①自覚の哲学と存在の哲学、②無実体的な哲学と実体的な哲学、③経験性と合理性、④目的論と機械論、⑤非連続性と連続性、⑥時と永遠、⑦物質と精神、⑧過程と実在、⑨真の自己と自我、⑩哲学と哲学の哲学。

さて、これらの十項目に及ぶ両極性は、それぞれ一つの事柄（本稿では自然、人間、超越的次元）が二つ

の極に分かれて出来上がった項目である。これらの項目は、外見的、对象的には、各々の項目の最初の項は具体的側面で、一番目の項は、多少当てはまり難いものもあるが大体において、最初の項の抽象化した側面であると理解され得る。西田では、「自己と世界」の両極の根源からの哲学が指されて、両極の根源的「二」から哲学されようとして、「絶対無」の哲学が提唱されたと考えられる。しかし、ブラフト氏で大きな問題となっている両極性の項目で、先ず①自覚の哲学と存在の哲学は、キエルケゴール（一八一三―一八五五）が「自覚」の実存思想を提唱以来、両極的と見なされてきている。しかし、キエルケゴールにおいては未だ幾分か実体的な神が存している。これに対して、「自覚」の哲学と「存在」の哲学の両者の根源に遡り、両者の根源から哲学しているのが、西田の「絶対無の神」の哲学である。というのも、自覚と存在との根源の場は「絶対無の場所」であるからである。西田哲学での「絶対無の場所」での場所とは、そこで思惟や思索や生の営みが行われる基盤ないしは枠組みとしての普遍の立場として妥当

する次元が表現されている用語と考えられる。西田哲学では、そのような普遍的な場の開けとしての一般者の場所は、先ずアリストテレス以来の主語論理が妥当する判断的一般者と見なされ、次いで、述語的論理が妥当する自覚的一般者へと突破し、第三にカント的な睿智的一般者や狭義の行為的一般者をも包摂する表現的一般者へと進み、第四に「絶対無の場所」が具体化された「弁証法的一般者」となっている。「弁証法的一般者」の立場は、「行為的直観」の立場へと直接化され、これは究極的には「ポイエーシスの世界」(II)ものを創造的に作る世界」と理解される。しかし、用語は変化し深まって行くとは言え、西田哲学での最後の完成論文「場所的論理と宗教的世界観」が示しているように、まさに「絶対無の場所」において、先に挙げた①から⑨までの諸項目のそれぞれの両極の同一性は、「絶対矛盾的自己同一的」に成り立っている。自然や人間や「出来事」(超越の次元)という思索の事柄の理解の仕方が両極的に分けられた場合、各々の両極の根源は、「絶対無の場所」で成り立っている。そこで、先に挙げた両

極的な①から⑩までの項目の、それぞれにおける両極の根源的「一」からの哲学のあり方を簡単に見て行くことにしたい。

先ず、①の「自覚」の哲学と「存在」の哲学との両極性の根源からの哲学は、西田哲学以前にも、先ず実際にM・ハイデガーにおいて試みられているので、本稿では詳論を省きたい。ここではただ簡略に理解されるならば、ハイデガーでは、「絶対無」のパラダイムは未知の概念であり、西田哲学の意味での「絶対無」の用語も未だ一般化されていなかった。従って、ハイデガーでの解釈学的現象学での試みは、西田における自覚と存在との根源からの「絶対無の哲学」とは相違している。ハイデガーの哲学での始原への遡及は「もう一つの思索」の道としての「詩作」の道へと開けるが、西田では、華嚴宗の用語を借りれば、「理事無礙」の哲学となる。次いで、②の「無実体的に成り立つ哲学」(以下「無実体的哲学」と略記)と実体的に成り立つ哲学(以下「実体的哲学」と略記)との両極性の根源からの哲学は、哲学史上では西田以前にキェルケゴールにお

いて試みられている。古代ギリシアの哲学者プラトンの観念論は、キリスト教の神学と融合し、その後、西欧の古代、中世、近世の主流の形而上学としての哲学は、ヘーゲルに至るまで、実体的な観念論として歩み続けてきた。これに対して、自我を破って真の自己と見なされた実存の思想がキェルケゴールによって繰り広げられた。しかし、神と人間とを関係性のうちで理解しようとしたキェルケゴールの実存思想においても、実体としての神が未だ垣間見えている。その上、人間の実存との関係性のうちで理解されようとした神は、未だ自らの立場のみを絶対視する宗教性Bにおける神、即ちキリスト教の神でしかない。これに対して、西田での、関係性をも超脱した無実体性と実体性との根源的一からの哲学では、神は絶対無と理解されるに至る。その場合には、後述のように、絶対無は他のパラダイムでの思惟や思索の立場を、道元の『正法眼蔵』で語られているような「非思量の思量」で、つまり、鈴木大拙の語る所謂「無分別の分別」でアガペーとしての愛や慈悲で支え、生かすのである。しかし、絶対無の

否定の否定によって迸り出てくる筈のアガペーとしての愛や慈悲が他のパラダイムでの立場を支え、生かすことがないとすれば、そのような絶対無の立場は、未だ本当には、否定の否定を潜り抜けていないことになる。しかし、プラトン以来ヘーゲルに至る西欧の主流の形而上学としての哲学が、実体的、観念論的である経緯については、別の機会に論じているので、²¹⁾ 詳細はここでは省きたい。

③の「経験性と合理性」の根源的「一」からの哲学は、西田以外にも、例えばA・N・ホワイトヘッドが試みている。しかし、ホワイトヘッドの有機体の哲学は、西田においてと同様プラトンの『テイマイオス』の場所(chora)が使用されながらも、絶対無の場所へ突破しているとは言い難い。何故ならば、ホワイトヘッドにおいては、場所よりも「場所」が形となったと理解され得る「永遠的客体」(eternal object)が重要な役割を担っているからである。これに対して、西田哲学では、「矛盾的自己同一的な絶対現在」が「場所」と理解され、²³⁾ 華嚴宗の用語を借りれば、西田の哲学は、事実

の世界の「事」と真理である實在の世界の「理」とが「一」と見なされる「理事無礙^ま」の哲学ということが出来る。

さて、①から⑩までの両極性の根源は、「絶対無」のパラダイムにまで遡る時に初めて、それらの各々の両項は、西田の語る「絶対矛盾的自己同一的」なあり方で「一」に成り立つ。しかし、例として挙げた①のM・ハイデガー、②のキェルケゴール、③のホワイトヘッドにおいては、絶対無以外の他の四つのパラダイムを包摂するような「絶対無」のパラダイムには突破し得ていない。次の④の「機械論と目的論」の根源的一からの哲学の試みは、西田においては「表現的」と語られ、この働きは、「表現的形成作用」と名づけられている。「表現的」とは西田では、「絶対無」の場所が弁証法的な一般者として具体化された世界が表現されることによつてもう一度抽象化されることである。フッサールの用語を借りれば、ノエシスの世界をもう一度ノエマ化することである。西田での歴史は、このような世界の表現的形成作用と人間の個の目的的形成作用との交錯するところで形成される。このような「目

的論と機械論」の根源的一からの表現の哲学は、西田独自の哲学と言い得よう。しかしながら、出エジプト記三―一四に見られるような、ノルウェーのボーマン(Thoralf Boman、一八九四―一九四八)やこれに賛同しての有賀鐵太郎(一八九九―一九七七)の解釈における、生成する出来事の中に働く働きとしての神という神理解にも、「目的論と機械論」の根源的一からの、いわば「今、ここ」から始まる歴史観が見られることも忘れられてはならないであろう。

⑤の「非連続性と連続性」の根源的一からの哲学は、⑥の「時と永遠」や⑧の「過程と實在」の根源的一からの哲学と関連して、アウグスティヌス(三五四―四三〇)やキェルケゴールにおいて究明されてきている。キェルケゴールは、瞬間は永遠のアトムであるとして理解し、永遠は時の真つ直中で初めて成り立つと考えた。このような意味において、非連続性と連続性との根源的「一」であるような非連続的な連続というあり方で成り立つ時や歴史や過程が、西田以前にも見られる。しかし、「過程と實在」の根源的一からの哲学は、

絶対無のパラダイムにおいてでない、明確には成り立ち難いと考えられる。というのも、例えば、A・N・ホワイトヘッドの後半期の精神哲学の名著『過程と実在』（一九二九）では、先にも述べたように、「場所」の形と理解され得る永遠的客体（eternal object）が「場所」よりも重要な役割を担っている、過程がそのまま実在にピッタリと「一」に成り立つと理解し得るためには、永遠的客体が場所と「一」であると理解され得るのとなればならない。しかし、ホワイトヘッドではそうには理解し難い。しかし、西田の「絶対無」の場所においては、過程と実在の根源的一は可能である。何故ならば、西田での場所は、先にも述べたように、「矛盾的自己同一的な絶対現在」であり、矛盾的自己同一的な絶対現在においては、過程と実在は、言うまでもなく、「一」に成り立っているからである。

次いで⑦の「物質と精神」の根源的一からの哲学は、西田の「絶対無」の場所の論理（一九二六）の提唱の約一年後にはハイデガーが『有と時』（*Sein und Zeit*, 1929）において、またその二年後にはA・N・ホワイト

トヘッドの『過程と実在』（一九二九）において、試みられている。⑨の「自我と真の自己」の根源的一からの哲学は、西田においては、既に『善の研究』の「純粹経験」において始まっている。しかし、キェルケゴールやハイデガーにおいては、「絶対無」のパラダイムでの哲学というよりは、パラダイムで言う「絶対無」でない「絶対有」のパラダイムでの哲学となっているので、自我と真の自己との根源的一は、それほど定かではない。また、A・N・ホワイトヘッドの有機体の哲学は、既述のように、「絶対無」の場所ではなく、それが形となった「永遠的客体」が、積極的な働きをなしているために、自我と真の自己との根源的一からの哲学というよりは、むしろそのような根源的一を「合生」（concrecence）と「満足」（satisfaction）によって求めて行く「生成の哲学」となっている。⑩の「哲学と哲学の哲学」については、最後の四、「哲学の転換」において論究したい。

以上、西田哲学によって提唱された「絶対無の場所」においては、心身一如のみならず身心一如のレベルで、

主客分離の対象論理ではいわば二元論となっている二つの極が、根源的一から哲学されていることが明らかにされた。しかも、そのような試みは、キェルケゴールやハイデガーやA・N・ホワイトヘッドにおいても遂行されていることが、ごく簡略に、粗雑にはあるが、示された。

三 両極性の根源での根本経験

古代ギリシアの哲学者プラトン以来ヘーゲルに至るまでの西欧の主流の形而上学としての哲学においては、理念性や合理性が重視され、人間の現実の生活における経験性は、いわば等閑視されてきた。しかし、例えばフランスのデカルト（一五九六—一六五〇）によるような合理論とイギリスのロック（一六三二—一七〇四）によるような経験論との両者の長所を生かそうとして両者の根源から哲学を始めたイギリスのA・N・ホワイトヘッドと同様に、西田も理念や観念からだけでなく、経験をも同時に重んじて、「純粹経験」から出発している。経験性が等閑視されるような

哲学は、現代では最早受人れられず、もし等閑視されるならば、それは現代の哲学不要論に単に加勢するに過ぎないであろう。しかし、ここで宗教哲学の新しい可能性を考察するに当たっての経験性とは、勿論心身一如の「行」をも含めている。いや、含めているといっただけではなく、「行」が核心となっている。そして、西田の純粹経験におけるような根本経験とは、先に挙げた十項目に亘る両極性のみならず、身心一如の領域ないしはレベルにおける一切の両極が「一」として露わに開けてくるような場所、つまり、西田の用語を借りるならば、先に挙げた絶対の「矛盾的自己同一的現在」が経験されることである。西田に見られるような「矛盾的自己同一的現在」が経験されることは、真の自己の目覚めの契機となる。しかしながら、そのような根本経験が実現されることは、無論、容易ではない。例えば、西田哲学は、「純粹経験」から出発していると言えよう。しかし、田辺や西谷においては、そのような根本経験は、年齢で言えば、それよりも二〇年前後の年を経た六〇歳前後のことと思われる。田辺では六一

歳で出版した『懺悔道としての哲学』（一九四六）にお

いて、また西谷においては六一歳で出版している『宗教とは何か』において、既述の根本経験が開示されている。根本経験においては、人間の個に全人的な大転換が生ずる。先にも述べたように、自我は実存へと脱自的に生き得るようになり、実存は虚無的個としての生をも生き抜かざるを得ず、虚無的生に生きる個は、その極みにおいて、自らを否定する。しかし、この否定では、他の四つのパラダイムでの立場を包摂する「絶対無」のパラダイムの否定の否定という二重の否定の働きから逆り出てくるアガペーとしての愛や慈悲によって、真の自己へと生まれ変わることができる。しかし、人間の個がこのように、自我から実存へ、実存から虚無的生へ、そして最後に「絶対無」のパラダイムの働きによって、虚無的生から真の自己へと遍歴して行く過程は、生易しい道程ではない。丁度、廓庵禅師の『十牛圖』において一々の各図にはすべての図が同時に含まれているように、瞬時瞬時、真の自己が露わに生きられてはいても、それが各人に自ら自覚されることは

容易ではない。

田辺哲学においては、理系の学問と文系の学問との両極性が一になる次元まで究められたと理解され得る『懺悔道としての哲学』が生まれ出ている。西谷哲学においては、一七世紀以来の対象的思惟や計算に基づく、ハイデガーの所謂「組・立」(Ge-stell)の科学・技術の世界から結果し、更に、プラトン以来の西欧の主流の形而上学としての哲学の、これもまたハイデガーが特徴づけているような「有・神・論」(Onto-theo-logie)の結果(Geschick ≡ 命運)として生じて来たニヒリズムの克服の問題が、「根本経験」に至る以前に大きな問題として残っていた。そこで、田辺哲学においては「社会存在の論理」であった「種の論理」が、西谷哲学においては「已事究明」における各人の「人(にん)」の「遍歴の論理」が生まれしてきた。その途上で、田辺哲学と西谷哲学との両者においては、哲学から宗教哲学への転換が生じている。前者では哲学から「懺悔道としての哲学」への、つまり、宗教哲学への、後者では、哲学から「如」ないし「自体」の宗教哲学への転換が。

四 哲学の転換（哲学から宗教哲学へ）

哲学の理解には、種々様々存するであろうが、ギリシア語の語源から理解すれば、*philo*と*sophia*が結合した*philosophia*の意味となり、知恵(*sophia*)を愛する(*philo*)ことである。しかし、約二五〇〇年の哲学の歩みの途上で、心身一如の「知恵への愛」は、身体を等閑視した単なる知的な「知識への愛」に変化して来てしまっている。その上、永遠で、普遍で、不変なイデアを中心としたプラトンの観念論は、キリスト教の神と、特に西欧の中世のキリスト教における実体的な、つまり永遠で、普遍で、不変な神という神理解とが融合して、理性や精神を人間の本質として偏重し、人間の身体を等閑視する実体的哲学が、哲学と見なされるに至ってしまった。しかもその途上では常に理念的な、永遠で普遍で不変な無時間的な真理が偏重され、人間の一人ひとりの個の立場は、重視されないままに哲学は形成され、普通の立場としての世界が重視され、個の立場は蔑（ないがしろ）にされて来た。デカルトに

おいて「われ思う故にわれ在り」と、初めて個の自我が哲学の中心に据えられた。しかし、デカルトにおける自我は、主観・客観・図式の枠内で生きる自我であり、その自我が何であるかの内実を自覚するには至らなかった。カントは人間の個は、他者のための単なる道具や手段のみには決してなり得ない自律的人格の尊厳性を樹立した。しかし、デカルトにおける主客の対立を一層徹底化してしまった。また、ヘーゲルの後半期の哲学は、個の立場を生かすものではなかった。ヘーゲルでの個は、絶対理念としての神が自発自転的に展開して行く過程における、つまり神が通り抜けて行く途上での単なる器(うつわ)でしかなかったと言えよう。以上のような西欧の伝統的な形而上学としての哲学が、心身一如にして、同時に心身一如の、しかも主客未分離にして同時に「自己と世界」、「一と多」、「物質と精神」を始めとする心身一如の次元での、対象論理的には「絶対的に矛盾する」が、しかし、それらの両極が「一」に成り立つ哲学が、西田の「絶対無の哲学」として樹立された。無論、西田以前にも、たとえば、

キエルケゴールやハイデガーも、アリストテレス以来ヘーゲルないしニーチェに至までの哲学を覆そうとした。前者のキエルケゴールはソクラテス以後ヘーゲルに至る西欧の主流の本質哲学である第一哲学に対して、第一哲学が等閑視してきた不安、絶望、悪、罪、自由、愛等々を中心的な問題とする自らの実存思想を第二哲学と名づけた。また後者のハイデガーは、西欧の主流の形而上学としての哲学を有・神・論 (Onto-theo-logie) と特徴づけ、かつそれを批判し、有そのもの (das Sein selbst) の性起 (Breignis) における Ge-wiert (四方域) の Spiegel-spiel (映・働 = 映し合う・働き合うこと) の哲学を樹立しようとした。しかし両者の哲学は、これまでの世界における哲学のパラダイム(相対有、相対無、絶対有、虚無)の立場を包摂し、しかも自らの立場を絶対否定して、同時に他のパラダイムの立場を支え、かつ生かすような「絶対無」のパラダイムには開けて行くことはできなかつた。そのような開けへと開けて行ったのは、西田であった。「自己と世界」、「一と多」、「物質と精神」等を始めとするあらゆる両極性が、身心

一如の次元で開けている根源的次元では、「一」であるが、そのような開け、根源的次元は絶対の「矛盾的自己同一的な絶対現在」として「絶対無の場所」と名づけられ、そのような「現在」での経験が、世界との連関の中で、生涯に亘って探求されている。しかし、そのような根本経験が核心となっている西田哲学は、先にも述べたように「理事無礙」の哲学である。そこには、類や個の立場での疎外や自己疎外の問題や、それが世界のレベルまで拡大されたニヒリズムの問題は、入り来り得ない。それらの問題は、「純粹経験」において既に超脱されているからである。

しかし、田辺哲学や西谷哲学においては、出発点は、純粹経験のような根本経験ではない。根本経験に行き着くまでの艱難辛苦に満ちた行路がある。一方の田辺哲学では、根本経験までの前段階は「種の論理」で説明され、自我や実存は、哲学の変換と同時に、死復活によって真の自己へと生まれ変わり、哲学は「懺悔道としての哲学」へと変転する。他方の西谷哲学では、『宗教とは何か』に開かれているような根本経験に開ける

までの前段階は、その間に『ニヒリズム』（一九四六）と『神と絶対無』（一九四八）とが出版されているが、約二〇年間、坐禅に励んでいる。その間の人間における、自我から実存へ、実存から虚無的個としての生へ、そして虚無的生から真の自己への深まりの行路は、『宗教とは何か』の中で論究されている、しかし、西谷哲学においては、田辺哲学における「社会存在の論理」としての「種の論理」がそのまま働いているというよりは、西田哲学における「絶対無の場所」を踏まえての、絶対無の媒介による西田での論理に従いながら、しかも同時に田辺哲学の「社会存在の論理」としての「種の論理」が西谷独自の「己事究明」の諸段階においていわば「己事究明の論理」として転用され、「自我」から「真の自己」へと変転して行く際の「働きの論理」となっている、と理解できる。西谷哲学では、悪とか罪とか、自由、愛が自己と哲学との変転の媒介(media)となっていてというよりも、絶対の「矛盾的自己同一的な絶対現在」としての「場所」と「自己」との「根源的」によって成就されてくる「自己」と「哲学」との変転が、

同時に実現する。つまり、閉じられた自我から万物に通底する開かれた自己への変転と、生まれながらの理性が土台となっている哲学が、哲学の始原へと遡及し、有・神・論と特徴づけられている形而上学としての哲学が、無実体的な「空の哲学」へと転換するのである。

以上、論述してきたように、「天地同根、万物一体」であるような開かれた自己への「根本経験」と、生まれながらの理性に基礎づけられた有・神・論としての哲学から「空の哲学」への転換との同時性は、「自己と世界」の「一」性のみならず、哲学そのものの転換でもある。というのも、自己と世界の「一」性が成り立つ次元は、ここまで上げてきた五つのパラダイムの内の「絶対無」のパラダイムにおいてでしかあり得ないからである。ところが、絶対無のパラダイムで成り立つ「絶対無の哲学」は、生まれながらの理性の土台の上に成り立つ実体的な有・神・論としての哲学では最早なく、無実体的な「理事無礙」の哲学であり、更には「如」や「自体」の哲学へと転換したところの「理事無礙」の宗教哲学なのである。

以上の事柄が体得・体認される場合には、二十一世紀の現代に生きる私たちは、「絶対無の哲学」のみに留まるのではなく、世俗の現実と「絶対無の哲学」との間を往還一如に往来しながら、両者の「一」の次元で生きなければならぬと考えられる。絶対無の絶対否定の否定から入り得るアガペーとしての愛や慈悲によってそれが可能とならないならば、無実体的な放下の世界と実体的な執着の世界との根源的一の世界に生きられていないことになり、プラフト氏の疑問は解けず、批判は正当な批判となるであろう。しかし、両極性の根源に開けている「絶対無の場所」において、つまり、西田の用語を借りれば、絶対「矛盾的自己同一的な絶対現在」としての場所において、各々の両極的なものの「一」が経験されない場合は、「絶対無」のパラダイムと他の四つの各々のパラダイムとの間の何処かに、未だ関係性における齟齬が存していることになる。その逆にその「一」が可能ならば、各々の両極性のいずれかの一つに執着することも無くなる筈である。特に、「自覚の哲学と存在の哲学」そして「無実体的哲学と実

体的哲学」の両極性は、プラフト氏の疑問や批判の根底に、対立概念としていわば二元的に、存しているように思われる。

生死のこの現実の世俗の世界が涅槃の世界と「一」になるにつれ、現実の世俗の世界と絶対無の涅槃の世界との間をアガペーとしての愛や慈悲の内でも常に同時に往還して、聖俗一如になる程に、生死即涅槃となる程に、つまり、往還一如になる程に、絶対無のパラダイムでの立場は、理念的にも実践的にも他の四つのパラダイムの立場を包摂し、支え、生かしながら、その行程の進展と退歩の同時的な出来事の中で、宗教哲学の究明がなされなければならないと考えられる。そのためには、これまでのように絶対無の体得・体認のみの究明に終始するのではなく、十七世紀以来の対象的なものの把握に終始しようとする科学・技術や思惟や思索のパラダイムの各レベルでの立場の究明が、特に「虚無」のパラダイムでの墮落の様相を呈するニヒリズムの究明が、なされることにより、「絶対無の哲学」が新たに「絶対無の宗教哲学」へと生まれ変わることに

が出来ると考えられるのである。

注

- ① 『西田幾多郎全集』、第一〇巻、岩波書店、一九六五年、四一四―四一五頁参照。
- ② 同上掲書、第一巻、九三頁。
- ③ 西田幾多郎における「純粹經驗」は、「天地同根、万物一体」とも語られ（『西田幾多郎全集』第一巻一五六頁）、實在の根本形式は「一なると共に多、多なると共に一」（『西田幾多郎全集』第一巻、六九頁）と定式化されている。
- ④ 『田辺元全集』、第七巻、筑摩書房、一九六三年、三二四―三二五頁。
- ⑤ Op. cit.、三二四頁参照。
- ⑥ Op. cit.、第一〇巻、一一三頁。
- ⑦ Op. cit.、第一〇巻、一六五頁。
- ⑧ 『西谷啓治著作集』、創文社、一九八七年、第二巻所収の論文「シェリングの同一哲学と意志―實在的なものと観念的なもの―」。
- ⑨ Op. cit.、第一巻所収、一九八六年。
- ⑩ Op. cit.、第八巻所収、一九八六年。
- ⑪ Op. cit.、第八巻、一八五頁。
- ⑫ Op. cit.、第一巻所収、一九八七年。
- ⑬ Op. cit.、第二巻所収、一九八七年。
- ⑭ Op. cit.、第三巻所収、一九八七年。
- ⑮ Op. cit.、第三巻、一四四頁。
- ⑯ 東洋と西洋に共通する思惟や思索の基礎ないし枠組みとして、筆者は四つのパラダイムを見出した。相対有、相対無、絶対有、そして虚無の四つである。相対有は、時が経てば朽ち果てて行く現象界を説明するときの枠組み。相対無は、自我は実存へと脱目しているが、不安、絶望、退屈や愛や悪や自由が中心的に究明される実存思想や実存哲学に見られるパラダイム。絶対有は、プラトンの理念や西欧の中世のトマス・アキナスに見られるような実体としての神の基礎となっているパラダイム。虚無は、例えばニーチェのニヒリズムや現代のニヒリズムの基礎となっているようなパラダイムを意味している。
- ⑰ 第二次世界大戦中のコルベ神父（一八九四―一九四一）の働きや現代のマザー・テレサ（一九一〇―一九九七）のインドでの働き等々は、この良い例として上げられる。
- ⑱ ここでの両極性は、一つのが両極に分かれる性質を意味する。従って、両極は互いに排斥し合うが、同時に互いに一方は他方を自らの存在条件としている。

⑲ 『西田幾多郎全集』、第五卷、四七三、四八一頁参照。

⑳ Op. cit.、第一巻、六頁。

㉑ 拙論“Zen and Politics-Hopping to Arrive at Indra's Net,” in *Politikos. Vom Element des Persönlichen in der Politik.* Festschrift fuer Tilo Schabert zum 65. Geburtstag, hrsg. von K. Heinz Nusser, M. Roedel und T. Ritter (Berlin: Duncker u. Humblot, 2008), 147-158.

㉒ Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas* (London: Collier Macmillan, 1967), 187.

㉓ 『西田幾多郎全集』、第一〇巻、九八頁。

㉔ Op. cit.、第一巻、六九頁、第一〇巻、四一五、四三八頁参照。

㉕ 注の㉓参照。

㉖ 注の㉓参照。

討議Ⅱ

司会 森 哲郎

森

まずは単純な質問から。花岡先生はブラフト先生の個々の質問に答えるというよりも、質問に対して全体として答えるという方法をとられませんでしたけれども、今度は逆に、もう一回ブラフト先生の質問をもし全体として一言や二言で言うとする、ということになるのでしょうか。

花岡

わたくしが理解した範囲では、一番と二番の両極性で、自覚の哲学と存在の哲学を二元的にお考えになっていたのではないかとということ、実体的な哲学と実体的な神学。つまりブラフト先生は人格的な中世的なトマス的な神様への信仰というのが根本でいらっしやいましたから、この一と二は先生としてはご質問になっただけじゃないわけなんですけれども、すべての

影に見えているのがこの二つのようにわたくしには理解できませんでした。でも、その中に連続性だとか、精神とは何なのか本当に物質と違うのかとか、過程と実在を先生はどのように理解していらつしやるのかというふうには、先生のご質問を一つずつ抜き出しまして、順序立ててというよりも、ブラフト先生において一番疑問になっていたところから順番に選び出してみました。これはどこまでもわたしの理解でございました。ひよつとしたら哲学と哲学の哲学の方がブラフト先生の大きなご質問だったかもしれないが、そこまでは先生は仰ってなかったのではないかと思います。ただ宗教的哲学とかいろいろな問いは出ておりましたものですか、この通り纏めさせていただきました。西田先生は根本経験というのを、天地同根万物一体の絶対的な一というものが、そこで経験されたと思います。あるいは、一いずこに行くときとときに、不安もございますね。一はどこまでも一な

森

わけですけれども、すべては絶対の中心の経験で、同時に周辺上の一点ですから、ブラフト先生は自覚と存在とか、無実体と実体というところをやはり根源からご経験されれば、また別のお考えになられたのではないのでしょうか。ですから、一番申し上げたいのは、先生も座禅なりお茶なりお花なり歌をお読みになったり、なにか無我になるような芸術なり文学なり行なりなれば、もう少し根本での天地同根万物一体の絶対の経験がなされたのではないかと思いません。

今の最後の方のお答えは、わたしは適切ではないと思うのですね。むしろ先生が途中で言われたように、ブラフト先生のご質問に答えられないとすれば絶対無は無意味になる、あるいは偽ものになるという言葉が大事で、たとえばブラフト先生自身が経験の上では途上にあつて、花岡先生がうんと先の究極の一にいてそこから見

るような、そういう印象をどうしても受けてしまうのですね。あるいは、西田、西谷の場合も、西田は理事無礙だ、西谷は事事無礙だと、あるいは西田の哲学を西谷先生が哲学の哲学へと深めたみたいな、それは少し単純すぎるのではないでしようか。西谷先生のご自身の発言で、西田哲学の批判、上からの哲学に対して、あるいは哲学になりきりすぎて云々というそういう問題はあるにしても、少し単純に優位というか上下関係というか、先生の中で *constitution* がすでに出来上がっていてね、そこに、唯一の一に引っ張っていくような感じがして、プラフト先生の質問になっていないような気がするのですけれども。

花岡

そういう意味で申し上げたわけではなくて、この発表論文の中でも書いていますがそういう一の開けとうのはどこにもいつでもどんな日常性の中にも開けていますが、自覚はなかなかでき

ないのでして。自覚に目覚めていると思われる人であろうとなかろうと、自覚できない状況というのがいくらでもあるのではないでしようか。だから上から下へということではなくて、日々の生活、寝る時にも立っている時にも食べている時にも、行住坐臥の中にもすべて一は開けているのですけれども、たとえば答える人だけの責任ではなくて、いつでも両方だと思いません。人と人とは一如でありますから、こちらが助言不足ということは向こうが助言不足、お互いに一対一だと思います。あるいは向こうが説明足らず、こちらで説明足らず。これは賓主互換でいつも両方言えるのでして、片方だけが上から下に言うことはありえないと思いますね。そういう意味では申し上げませんでした。ただ、自覚を自分として何もしないか、というときに、たとえば、たとえばわたしとしては年をとってきたら段々足が曲がらなくなってきたら、お花でも生けてお庭に草でも植えてということでは

全員に妥当することで、中心であると同時に周辺上の一点でしかないということは全員に妥当することですよね。全員に当てはまる事柄として申し上げました。ブラフト先生が言ったのは周辺上の一点であると同時に、ブラフト先生も絶対の中心ですから、両方が同時にということも最も難しいと思います。賓主互換でどっちも主になり、どっちも賓になるといことです。

長谷

西谷先生は西田哲学の哲学というものに対して非常に批判的でした。わたしもそのことに関心があるのですが、西谷先生は確かに、西田のアキレス腱とも言うべきものは哲学に対する反省がない、哲学に対する一種の素朴さが残っているという批判をされました。そういうことで西田先生は一体どういことを言わんとされているのか、これは哲学と宗教を考える上での根本の問題になると思うのですね。花岡先生はそこをどういふふうに仰ったのでしょうか。哲学の

限界というものを西田は知らないとおっしゃったんですか。

花岡

限界はもう終わってしまった哲学の叙述が、転換の終わったところから始まっていますので、まだそこが全然分かっていない人には何が書いてあるか、一巻から始まって、何も分からないということもございます。

長谷

哲学に対する反省がないというところはどのようにしょうか。

花岡

哲学はやはり最終的には、どんなに西田先生があれだけの事事無礙の哲学をなさっても、やはり如のところや自体のところ、そこは哲学的論議ではないような、ところですよ。思索ではハイデガーになってしまいますが。

長谷

西田哲学のアキレス腱ということだから、要するに哲学と言うものを西田はそこで本当は考えてはないんだと言うニュアンスがあると思うんです。だから、西谷先生は西田において哲学

が本当に考えられていないと言う時に、西谷先生はいつたい何を言わんとしたかということが肝心ですね。そしてわたしもそれはどういふことかと思うのだけれど、これは先ほど氣多さんか仰ったことと結びついてくると思うのだけれども、要するに、宗教では収まらない問題があるのだと、宗教もいろいろな問題を収めて解決する立場なのだけれども、でも宗教が解決できないし、解決しては駄目な問題もあって、そういう問題を解決するのが哲学だと。プラフトさんが京都学派の哲学を宗教的哲学だと言ったときに、哲学と言うものがすべて宗教の方に修練していつて、要するに宗教に向かうためのものとして哲学があるという、そうすると哲学と言うものは宗教に対して独自のものではないわけで、要するに著作というものがそこで本当に独立するということがないと。わたしは西谷先生が言わんとするところは、宗教の問題に収まらない問題を見つめて、それをとことん考えてい

花岡

くということだと、それが哲学だとね。だから哲学は宗教に行くばかりではなしに宗教を超出しなければならぬ、氣多さんが言われたように宗教を越え出る、と。そういうものが哲学だと、そういう哲学の限界点ではなしに、宗教に対する哲学の積極性というものを西田に意識したらいいのではないかと。わたしはそのように思うのですが。

それも一つの考え方とは思いますが、やはり哲学というのが、たとえば本當の哲学と仰った意味では、どう考えてみてもプラトンからヘーゲルまで、あるいはニーチェまでの哲学となつてしまつて、心身一如というところが入りにくいですよね、身体 *body* と「ごう」ことがない、心身一如でない。これは哲学としてただの観念論になつたらこれはもう哲学ではなくて。今、哲学不要論が出てくるくらいに、哲学は身体を等閑視してききましたから。哲学はやはり心身一

如、身心一如のところに入っていけないと。

長谷 やはり哲学というのが一の方へと向かうということですか。

花岡 向かうどころか、すべての立場を反省することができる。

長谷 花岡先生がそのようにお考えになるのは分かりませんが、西谷先生が仰っていたのはそうではなくて、要するに逆のことで、つまり悟っちゃだめなんだと。悟られたからというのは、ある意味でそれを考えるのが哲学独自の深遠だと。全部解決してしまつては駄目なんだと、全部解決してしまつてしまつてがまるく収まつてしまつて、しかし収まらぬということをはつきりさせるのが哲学の議論だと。

花岡 ただ哲学と言うときに、分析哲学とかいろいろな哲学がございますね。全部ひっくるめてそういうのは無理なんではないでしょうか。たとえば西田哲学でも、哲学ですけれども宗教哲学は

あると思うのですね。宗教が要になって経験から出発してその説明と言うのが西田の哲学ですから、絶対無の哲学。

長谷 ですから考えが対立しているわけですけども、要するに宗教哲学ということはどういうことを考えたらいのか、ということですね。花岡先生の場合、やはり一によつて心身一如とか自他不二とか、そういうところで哲学と宗教が一つのところにある、そこが宗教哲学だと仰りたい。

花岡 というか西谷先生が仰いますように、宗教に行つても足りなくて哲学に行つて、哲学しながらまた宗教に戻つて、実践もして実践で駄目なら考えもして、考えて駄目ならまた実践をして、いつもそこは往来していかないといけない。

長谷 だからそこでは相互に、西谷先生ご自身の言葉では「切りあう」というような、「切りあう」お互いを否定し合うと。宗教と哲学はお互いを否定しあうところに、もう一つの *Denken* とい

うものがある、と。そういう思索が哲学だけではなくて宗教のうちにもまた働いて、宗教を宗教のうちから否定するものがある。これが哲学だ。だから宗教のうちにも哲学がある。

花岡 ハイデガーでは宗教をどのように理解していたのでしょうか。

長谷 ハイデガーは宗教というものはあまり考えない。やはり哲学だ。哲学は最後まで分からんものを分からんと固執して、最後まで迷うと言ってはよくないけれど、解決されないというところに留まるということじゃないかな。

花岡 そうすると遺言で残していかれたハイデガーの言葉ですが、「Nur ein God」このGodは何であるか、ということが大変問題になっています。それは希望としては残ったとしても、ハイデガーが実践したのは哲学だということ。

花岡 宗教はないと？

長谷 宗教はない、ということではないけれども。「Nur

ein God」という形で思索の最終の課題としてある。これはあるべきであって、はじめからなければ話にならないのだけれども、それを初めから出発点として出さないというところに哲学の

語りたいものがあって、西谷先生が西田のアキレス腱と言ったのはそういう意味で、西田は初めから解答をだしてしまった、と。

花岡 解答というか、出発点の前に「種の論理」がないといっただけなんですな。

長谷 西谷先生が？

花岡 いや、わたくしが。

長谷 それは花岡さんが最初からそうだと行ったというのではなくて、西田自身もそういうところがある、と。

森 わたしは宗教の立場にもね、同じ議論を期待しますけれどもね。その「一」では駄目だね。

西村 わたしはすでに退会した男でございますが、去年やかましく引つ張り出されて出てきまして、

火を消して逃げようと思ったら、また火を消しに來いというね。しかも今日は本当に素晴らしい発表を聞かしていただきまして大変勉強になりました。ただわたしは根本的な疑問があるのは、この会についてです。ブラフトさんは、わたしは最初から宣教師だと思つて相手にしてきました、わたしは自分を禪坊主だと思つています。だからそういう立場を離れてより良き議論を求めようとは思いません。ブラフトさんは宣教師として來て、京都学派の哲学に出会つて、大変驚いて大転換をはかったのですが、それはキリスト教の宣教にとつてどういう意味があるかということですが、対話でもいいですね。真剣に勉強されたんです。しかし基本は、現代におけるキリスト教にとつて欠如したる部分は何であつたかとか、そのことによる新しい宣教性とかをまず思つたと思うのですよ。わたしがここに望んでいるのは、自分の宗教もさることながらキリスト教が知りたいからです。あまりはつ

きり言うともまた八木さんがまた「おまえは」と仰るかもしれませんが。ブラフトさんは個々の質問を投げかけてられていますけれども、基本的には一つ疑問があるのですよ。それは日本の学者たちはキリスト教を勉強しとらんということです。随分新しい近現代の人の話をちよこちよこつと聞いてキリスト教が分かつたような気がして。あるいはまた神秘主義だけをちよつと勉強して、分かつたつて。全然勉強していない。だからせっかく大事にしているキリスト教の「有」まで飲み込んでしまうような無の論理を展開すると。まるで対話しに來いと言つておいて有の羽をぶつちぎつて出てくるのと一緒やと思つています。ですから、わたしはキリスト教が大切にしてきた「有」とか、あるいは「人格性」とかね。西谷先生の人格と非人格というのがありますけれども、人格の根源として非人格的なものを基礎に置いてしまうから「有」が相殺されてしまうんですね。わたしがクリスチ

ヤンだったら承知できないな、やっぱり。だから、あなた方はキリスト教の説く「有」や「人格」*personality*といったものをどういうふうに思われますか、というときに、「こう思います」と答えなきゃならんので、無の論理で逃げてまっつてはいけません。対話になりませんわ、理解がないから。と思いました。これは最後通告でして、これで帰らせていただきますわ。

森

またこれからうんと答えがあると思うので、逃げないでそこにいてください。

田中

今の西村先生の話と関連があるのですけれども、わたしは上智大学にいますので、キリスト教神秘主義ではなくてトミズムの人と話をする機会が多いので、常に京都学派の著作を読みながら同時にそこにある一つの問題を考えております。今日のお話の中でも自覚の哲学と存在の哲学という対比がありまして、そういった両極性は根源に遡る、と。おそらく今日のご発表で

は根源的なものを一なるものとも言われていたので、両極的なものから話すのではなくてさらに遡る一なるものというのが全体的な趣旨だと思っておりますね。ただトミズムもそうなのですけれども、そこで存在と呼ばれているものは存在者ではないと、*ans*ではなくてやはり *esse* であり、簡単に言えば動詞ですよね。名詞として対象化されるようなものとは考えられていない。近代哲学は意識から議論を始めた。ですから、その場合に自覚といってもそれは自己意識として等値されるだろう、と。対象的な意識と自己意識という意味で使われていたと思うのですね。そして西田自身も中期の哲学においては、自覚を自己意識とはあまり区別せずに使っていた。後にフィヒテの哲学とは違っていると、ドイツ理想主義の自己意識とは違うというようになりますけれども、しかし用語としてはやはり自覚は自己意識という意味で、つまり「自己が自己を知る」と、それは反省であると同時に直観

であると、あるいは知的直観というニュアンスで捉えていた時期があったと思うのですね。しかしカトリシズムの場合にはやはり近代哲学とは違うのであって、意識よりもやはり存在が先だ、と。それも存在者、客体化された存在者ではない有限なる存在ではない、そういう意味での存在を立てるということになります。ですからその意味で仏教で、たとえば有と無、相対的な有と相対的な無というのは明らかに違う。有という言葉はむしろ中国や日本語では所有です、持つということに非常に近いですね。われわれが対象化して操作可能なもの、あるいは科学的な認識の中ではつきりと悟性的に処理しうるような、そういう悟性の範疇によって捉えることのできるそういった有限なる存在を有と言わなければならない、しかしカトリシズムの中で *esse* と言っているときにはそれではない、と。ですからその形ではむしろ存在とすることをテーマにしている。伝統的な存在の立場が、それ

花岡

は単純に無の哲学とか、無の場所の論理の中で相対的な有とか、絶対化された有という形とは違うというふうに考えなければならぬ。その意味で、まず自覚の哲学と言われるときに、西田が自覚という言葉を使ったときに、それはやはり自己意識とは明らかに違うと思いますけれども、花岡先生は後期の自覚という言葉をどのような形で考えていらっしゃるのか。たとえば世界の自覚ということで西田は何を言おうとしているのか。その点について質問いたします。最初に西村先生にお答えします。無で答えたら困るというお答えだったのですけれども、有はもちろんその中に入れて考えております。有というのは自己犠牲して、またそれを否定して働きに出てくる、働きに出てくるときに全部平等に働くのです。だから決して抜かしたのではなくて、絶対の有というものも、わたしはクリスチャンでありますから抜かしているはずはな

いわけでして、クリスチャンで生きておりますので、ですから有というものはもちろん生かさなければならぬ。では、どうしたら生きるかと、伝統のキリスト教を同時に生きるときにどうしたら生きるかという、やはり自らの立場を否定して更にそれを否定して働きに出てきたときに、それで生かさなければならぬ。

西村 それは良く分かりました。しかしキリスト教の固有の意味はなんですか、一番大切な。

花岡 それはキリストということですか。

西村 キリストは無ですか。

花岡 ここは問題でありまして、最近わたくしは佐藤研先生の書評をしなければなりません。その考え方というのは、やはり禪ということとお考えでありまして、どこに中心を置くかということとは、やはり一人ひとり現代は全く考え方は違うのです。西村先生が思い込んでらっしゃるキリスト教のキリスト、父子聖霊、あ

るいは神の国というのと、現代、佐藤研先生がドイツに行かれてずっとアンケートを取られて、そこでキリスト教の方々、しかもカトリックの方が多かったのでしょうか、そのアンケートを取られた結果というのは、今西村先生が仰った中身ではないのです。そこまでは、もちろんブラフト先生にお答えするだけですから書いておりません。わたくしはキリスト教の神は絶対無の神と理解しておりますし、父子聖霊というのは、やはり子というのはキリストが神の子であれば、わたくしたち一人ひとりすべてが神の子だというふうに理解しております。聖霊というのも、キリスト教だけが *Heiliger Geist* というのではない。そこはスピリチュアリティと言おうと何と言おうとです。次に田中先生のご質問に移っていきませんが、やはり時代によつて発展していくのではないのでしょうか。わたしはここでも書いたと思いますが、ホワイトヘッドの時も言っておりますが、

すべての思索、考え方、哲学は必ず時代と共に
超えられていって、批判されるわけですし、そ
の時にどう考えていくのかということは、わた
くしども一人ひとりの問題だと思います。古代
で決められたキリストの考え方、父・子・聖霊
の考え方、これをそのままというのは、ちよつ
とやはりわたくしには難しくて。家庭そのもの
が、父、母、祖父母、兄弟全部が宗教が違うと
いうところで育っていますから、これはそうは
いかないですね。やはりどこで本当に接する
のか、どこで本当に合致するか、それはちつち
やい子どもの時から考えざるをえなかつたわ
けでして、そういうところもごさいます。わたし
の個人的な環境もあれば、歴史は進展していき
ますよね。その中で考え方も進展して行きます
から、キリスト教も本当に色々と変わって。す
みません、田中先生の方に移りますが、田中
先生はわたくしがまず自覚を西田哲学でどう理
解しているかというお考えでした。『自覚にお

ける直観と反省』もそのあたりから、自覚と
言うのは英訳は *consciousness* となっていていま
すが、*self-awareness* でなければなりませんで、英
語訳そのものがですね。わたくしは大阪府大で
西田、西谷先生あたりのものは全部英語で呼ん
でいました。学生さんからなぜ英語で読むのか
と、青木さんからも聞かれたことがあり、外国
語の方が分かりやすいということもあります。
consciousness ではなくて *self-awareness*、つまり
「自己が自己」に於て自己を見る」、デカルトまで
はすべて私は外に向かつて疑っていましたけれ
ども、「その自己とは何か」と眼を今度内に向
けるといことが自覚です。世界の自覚と仰い
ましたが、西田ははっきり言っています、一
人ひとりの個人に於いて世界が世界を世界に於
いて見ることであると。これはやはり一〇巻あ
たりに出てきますが、目的的な自己の形成作用
と世界の表現的形成作用、つまり表現というの
は先ほど孤独から社会に出てくるその交錯点

で歴史が形成される、形成されるときには必ず

自己が入ってきて、以前ここで「絶対矛盾的自己同一の自己とは何か」ということが出たこともありましたが、自己と世界と両方が交錯しないと、この問題は西田ではどうしようもないわけです。やはり個と言って、自己にはなっていて自我と言うこともありませんが、とにかく個に於いて世界が形成をしていく。自我は小さいときから色々あって、でも世界は世界の方角に行く、自己は自己の方角に行く、その交錯したところで自覚的に形成されていく、それが西田の歴史の考え方ですね。だから、個人だけでもなくて世界だけでもなくて、両方がいつも一つに交錯するところで歴史は交錯されているので、自己が無かったら歴史と言うことも西田では考えにくいのではないかと思います。

田中 いや、西村先生の端的なご質問には答えてらっしゃらないように思うのですが。キリストは無

ですか。

花岡 いや、わたくしたち全員がキリストであるということになりますから。

田中 いや、*'Is Christ nothingness?'*あるいは*'Is Christ absolute nothingness?'*というふうにもし聞かれたらどう答えますか。

花岡 そのときは説明が要ります。そちらがどういう立場にあるか、こちらがどういう立場にあるかで違いますから。ですから、わたくしは間接的にお答えしました。全員がキリストであるわけでもありません、神の子です。

西村 そしたら、歴史上のイエスの固有の意味はないのですか。

花岡 現代はそういう方向に帰するんですよ、キリスト教の中では。

西村 現代は。時代によってどんどん変わりますね。それは信じられないわ。

花岡

キリストが本当に唯一絶対の神の子かというのは、それはキリスト教の中でもずっと問題になっているところで、八木先生はどうお考えかは分かりませんが、全員がキリストであるからわたしたちは無でもあります。一即多、多即一で、無でもあり、自性は仏性であって、自性は無性であって、それはキリスト教にそのまま通じると思います。

田中

一言だけ、あまり時間がありませんので。やはり西村先生の端的なご質問に、わたくしはクリスチャンですからやはり端的に答えなければなりません。わたしにとつては無ではない。『Is Christ nothingness?』に対して、nothingnessではない。で、有ですかと問われても、有でもない。

八木

(誠) じゃあ、なんですか。

田中

それは両方を越えていなければなりません。

八木

越えるとは何になるのですか。

田中

それはこういうことなんです。つまり、この問

題はクザールヌスの『隠れたる神』の冒頭の対話の中で出てくるのですが、「あなたにとつて神というのは有ですか」というときに「aliquid somethingそれは対象化された存在を指しますが、そんなものではありません」と。その次の質問は、「それでは無ですか、 *nihil*」それでもありません」と。「じゃあ、何ですか」という問いが出てきて、「それはどちらも超えていなければなりません。有でもなければ無でもない」という答えでした。しかしなぜですかと問うときには、何か対象的な存在を示していると思うのですね。しかしキリストは、たとえばケノーシスという働きがあつて、それは分かる。だからNothingnessという言葉はわからなくても、たとえばケノーシスという動詞で理解する。無を動詞として理解する、先ほど esse は名詞じゃなくて動詞だと言いましたけれどもね。やはりケノーシスという働きは明らかにキリストの中に認めることができるわけです。それからもう

一つは絶対無からどうして、「真空の中に妙有がある」とかそういう言い方はするけれど、それは哲学として全然根拠付けられていなくて唐突にそれが言われている、直観的に言われているだけではないかというのが、ブラフト先生のペーパーの中ではつきりと指摘されていたと思うのですね。だけれどもそれは西洋の哲学では、たとえば絶対者は唯一の実体的存在、個別的な有限な存在は二重に有限化された状態なんですよ。しかし、あらゆる肯定的な否定はすべて否定である。ですから、否定と言うことが真の意味で肯定するという先に立たなければならぬというロジックはすでに西洋の中にも、わたしはあつただろうと思うのですね。ですから、もちろん哲学においてどうして無が先行するのかは非常に重要な問題だろうと思います。そういう意味では、プロセス神学は、ホワイトヘッドの名前も出てきたけれども、否定という面が非常に弱いところでは仰るとおりだと

思うのですね。しかしその限りでもやはりキリストがどうしてキリスト者にとって大きな意味を持つのか。やはり有限なる平凡なる人格の持つ無限の価値ですよ、無限なる絶対者というものがある一つの人格の中に受肉しなければ意味を持たない。それがキリスト教の教えなのではないかと思えます。

花岡

その受肉自身が非常に問題なんですよね。ブルトマンなんか認めてないんですよ、クリスチャンでありながら。

八木

話し出すと長くなってしまっているので一言だけにします。「キリストは何んだ」というのは、聖書の中に答えあるんですよ。「フィリピの信徒への手紙」一章二一節、パウロの言葉でね、「わたしにとつてキリストって何だ」「私が生きていると言うことだ」と答えているんですよ。それじゃ一体何を意味するかというと長くなるので止めておきます。「キリストって何だ、俺

が生きていることだ」ってね。つまりわたしが生きているということがキリストの現実性なんですね、ということは有でも無でもない、働きますよ。僕はそれを統合作用であると捉えていますけどね。働きというのは新約聖書の一歩中心的な考え方でありますね。そこでたぶん僕は禅とも非常に近寄ってくるところがあると思いますが、時間がないので終わりにします。

河波
カントは、キリストを *UrBild* と言っていますね。宗教論の第二章ですね。われわれにとってキリストは原像なんですよ。それは非常に面白いと思います。

花岡
クリスチャンにとってはずっとそうだと思うのですけれども、それだと他の宗教とどうやって和解するかという問題が入ってくるわけで、絶対化できないという。

八木 (誠)
今までだったら絶対できないんですよ。聖書を批判しなければ、他宗教の人とは対話でき

ません。

花岡
ここまではノーアンサーだったんですけども、西村先生から来ましたから。

八木 (誠)
西村さんの言うクリスチャンは、聖書をそのまま信じ込んでる人のことだから、いくらそうじゃないと言ってもダメ。

パーケルマンス
西村さん、どうもありがとうございます。質問はとても難しい質問で、ある程度仏教側からした質問ですね。「キリストは無であるか」。神は無であると、わたしはある程度自身を持っています。それは言えると思います。

その無の理解は、Nathan Söderblom も一〇〇年以上前に、無を経験するとそこは愛、力、慰め、いろいろなものがあります。それは良く分かります。思います、そこからキリストに行くと、その中にも愛が出て来ますから、キリストは無であるとある程度言えますけれども、そこで神学の中でキリストはいつも人間でありながら神で

森

あるという二つの側面があります。その一つは神であることは無と繋がっていますが、他方では人間であることは有の哲学に入ると思っていますね。とても考えさせられたことで、答えはわたしにも分からないことで、働きだというのはとても良かったと思います。

最後にどうもありがとうございました。最後に一言だけ司会ですけれども。禅や仏教の立場でも無が究極じゃなくて、やっぱりそういう問いはいくらでもあるわけですよ。妙心寺を造った関山さんの有名な逸話として「本有円成、甚麼（なん）としてか、迷倒して衆生となる」というのがあるんです。どうして本来仏さんである人が迷った衆生になるのかというのは、単に仏教から足を踏み外したということではなくて、これはやっぱりキリスト教的な言い方で言えばアガペーというか、困った人をなんとかしたいというそのことと表裏一体なんです。禅

や仏教も空や無ではなくて、別の仕方でも禅そのものが変わらないと現代は生きていけないと思うんですよ。だからそういう意味で、さっき長谷先生が仰ったけど、宗教そのものの中というか、禅そのものの中も変わらないとダメなんですよね。プラフト先生がおられたらそう仰るに違いないと僕は思いますけれども、如何でしょうか。長い時間、花岡先生ありがとうございました。皆さんもありがとうございました。