

講演Ⅰ 西谷宗教哲学概観

石田慶和

はじめに

プログラムには「西谷哲学の体系」というテーマがあげられていますが、私の報告は、「西谷宗教哲学概観」ということでいたしたいとおもいます。といいますのは、西谷哲学の体系ということになりますと、西谷啓治先生思想における存在論・認識論・実践哲学・宗教哲学・芸術哲学等の全体的な展望というものを立てて論じなければなりません。現在の私は先生思想について、なおそこまでの十分な理解を確立しているわけではありませんので、とりあえず、先生思想の核心とも言うべき宗教哲学について紹介をし、それをとおして大きな広がりや深さをもった西谷哲学への接近のための一つの視点を定めたいと思います。

一、『根源的主体性の哲学』（一九四〇）
「近代意識と宗教」

- (1) 文化人と宗教・宗教と原自然性
- (2) 近代の人間中心主義
- (3) 宗教的人格性

二、「宗教哲学」序論（一九四二）

- (1) 信仰・認識・体験
- (2) 宗教と哲学
- (3) 悪の問題

三、「宗教と哲学」哲学および宗教と科学の立場（一九四九）

- (1) 宗教と哲学と科学
- (2) 宗教と科学の相克
- (3) 科学的客観性の意味

四、「悪の問題」（一九五二）

- (1) 悪の本質
- (2) 悪の原理
- (3) 自愛の構造
- (4) 自愛の克服

五、『宗教とは何か』（一九六一）

- (1) 宗教とは何か
- (2) 宗教における人格性と非人格性
- (3) 虚無と空

六、『禪と立場』（一九八六）

- (1) 禪の立場
- (2) 禪をめぐる諸問題

一、『根源的主体性の哲学』——『近代意識と宗教』

宗教の哲学的理解を主題とする西谷先生の最初の著作は、昭和十六年（一九四一）、岩波講座『倫理学』第十五冊に発表された学位論文「宗教哲学—序論」であります。その論文において、先生は宗教についての基本的理解を明らかにされるときともに、その後の宗教をめぐる思索の基礎となる立場を示されています。しかしそれに先立って、先生は最初の論文集である『根源的主体性の哲学』を刊行され、その第一部「宗教と文化」の中のとくに「近代意識と宗教」というテーマでまとめられたいくつかの短い文章において、近代の人間の宗教との関わりについて鋭い指摘をされています。それらの文章は、この著書が刊行された時よりかなり以前（昭和三年と十年）に書かれたものですが、その後の思索の展開に深く結びつくものをもっていますので、それをはじめに取り上げたいと思います。

(1) 「文化人と宗教」・「宗教と原自然性」

「近代意識と宗教」は五つの文章から成立しています。その中の(1)「文化人と宗教」・「宗教と原自然性」（いずれも昭和三年執筆）という二つの文章で、先生は近代人の宗教意識を分析してこのように言われます。

近代人、すなわち「学問を神学への、一般に文化を宗教への隷属から解放した」近世の文化人が「文化を享受し生活し乍ら同時に新たな信仰を求めるとき」、彼には「生きた信仰でもなく無信仰でもない、いはば信仰にして信仰でないもの」に陥るといふ運命が待ち受けている。それはいかなる理由によつてであるか。近代人が、自己の有限性・罪悪性の意識等の純粹な宗教的動機から信仰に到達したとして、彼のその後の生活はいかにあるべきか。もとより世俗的名利はその目的とはなり得ない。といつて文化を肯定する以上、非社会的な隠遁生活をするのは彼には不満足であり、また非歴史的な文化否定も採り得ない。残された道は「文化価値の実現」のみである。かくして彼は、それが彼の信仰に内容を与え具体的にすると信じて、様々な領域で努力しそこの専門家となる。しかし「信仰そのものは意識の背後に没して、影の薄い空疎な幻像」となってしまう。かくして外的生活への関心や、名利の念すらが回復し、その「生の肯定」は最下層にまで波及し、それと同時に「信仰は次第に彼の奥に退いて行く」。そしてついに「吾信ず、吾が信なきを捨ておかれんことを」

と要求するような「敬遠的信仰」に至る。なにゆえにこのような信仰の冷却に至るのか。それは「人性そのものに根差す情性」、すなわち「ひとたび達せられた安定に休息せんとする人性の傾向」に由来する。かくして彼は文化生活・専門生活へ関心を転ずる。しかし専門家としての生活はその内面的生を麻痺させ、その中心には自愛の欲動が座をしめる。もし彼が「最後の誠実を残して自己の頹落に気づくならば」、その魂は「すべてのものに興味を失った全くの倦怠」に陥るであろう。このように、「文化価値表現」をめざす近代文化人の宗教は、敬遠的信仰に導き、虚無に導く。しかもそのなかには「宗教的生と文化的生とのディレンマ」、「文化的生と自然的生との矛盾」がある。すなわち「深い文化人的分裂意識及びそれより生ずる救済の要求」と「強い自然的原始性」との葛藤がある。その最大の例がトルストイに見られるのである。

(2) 「近代の人間中心主義」

このように近代人の宗教意識の特色を明らかにしたのち、次に「近代の人間中心主義」（以下昭和十念執筆）というテーマで、その問題点が次のように指摘されます。

こうした「敬遠的信仰」の根源にあるものは何か。それは「近代意識の最も根本的な又最も一般的な特徴」としての「人間中心主義」、更には自我中心主義である。「人間は自己目的である、人間は人間自身のためにある」というのが近代

人の根本的信念である。この人間中心主義は、すべてを自我を中心として見る自我中心主義を根にもち、絶えずこれへ帰着する必然性を含む。さらにはそのことは、自我が自我からのみ見られるということの意味する。このような近代意識は、また「自然の機械観と倫理上の幸福主義」とに離れがたく結びついている。しかし機械観においては自然は使役されるものとして自我の中心からのみ見られるゆえに、生きた自然との親和は失われ、また幸福主義にあっては、幸福を追求する自我の自由のために、人間関係の親和・共同も失われる。これが「近代の個人と社会の病弊一切の宿根」である。こうした近代人の自我の根柢には本質的虚無がある。人間中心・自我中心の立場は、一切が人間のためにと考え一切を自己に従属せしめたために、人間自身が何のためにかの問いに答える道を失い、また自らの生の根本的意義を見失ったのである。

(3) 「宗教的人格性」

かくして「宗教的人格性」においては、人間性の絶対的否定が問題になります。

自我の絶対的否定とは「自我自身を繫縛とする自我が断ち

切られること」であり、「生が人間中心から神中心へ回転すること」である。それは「人のいのちが神へ流れ、神のいのちが人へながれること」である。「自己否定と神の啓示とは同一行の両面であり、両面に於いて同一行」である。ここでは神を知って信ずるのではなく、自己否定の行において「神の知と信とが同時に現成」する。それが死して生きる宗教的生である。このような宗教の世界においては、神的存在の有無、人格非人格等の概念弁別は第二義に属する。かかる絶対的否定は、死より生への転回であり、「直ちに絶対的肯定」である。そこに「絶対的否定即肯定の働き」があり、自我は「生を放下し、把握を放下し、自我自身を放下することによって、死から生きる」。この「絶対的否定即絶対的肯定の全行に於いて身心が身心を、自然界と意識界を、脱ぎ捨てて、全身全心として露身露心する」。こうした絶対否定即肯定を現成する真実の宗教のみが、近代の個人や社会の病根たる人間中心主義を克服し得るのである。

以上が「近代意識と宗教」の要旨であります。ここには後に展開する西谷宗教哲学の基本的な問題、すなわち信仰と知性、ニヒリズムの克服、自我の否定、宗教における人格性と非人格性、宗教的生の向上（仏向上）といった問題のほとんどすべてが提起されています。西田幾多郎や波多野精一といった優れた先輩たちの宗教理解と、西谷先生のそれとの決定的な相違は、何よりも現代という時代の精神的状況とその

問題性についての深い洞察にあると言えましょう。とくに近代人の意識におけるニヒリズムの傾向——それは同時にラディカルな宗教否定につながりますが——とその克服の問題が西谷先生の宗教論の核心となっております。そしてそれは、上に見たように、宗教についての考察の当初から先生の関心の中心を占めていたのであります。すでに波多野精一先生の『時と永遠』において明確な理解が示された自然的生・文化的生・宗教的生という人間の生の三つの在り方が、現実の我々の生そのものにあつて大きな矛盾に直面し、現代の精神的危機を形成しているという指摘は、宗教の問題をあくまで現代という時代の問題として考え抜こうとした西谷宗教哲学の問題意識の特色を、あますところなく示すものと言えましょう。それはともかく、次に「宗教哲学―序論」における西谷先生の宗教理解をみてみようと思ひます。

二、「宗教哲学―序論」

「宗教哲学―序論」のテーマは、(1)「信仰・認識・体験」、(2)「宗教と哲学」、(3)「悪の問題」の三つに分かたれます。これらの三テーマによって宗教の本質を哲学的に解明しようとされるのであります。まずその初めに、宗教の定義が試みられます。

宗教は一般的にいつて、通常の意味での吾々の有り方、つまり広い意味での自然的な有り方、に対して「絶対に他なる

もの、彼岸的なるもの、その意味で「超自然的」ともいひ得べきものが、(それが人格的と考へられやうと非人格的と考へられやうと)、何等かの仕方で吾々に顕はになること、然もそれへの関係が吾々にとつて吾々の存在そのものの最後の拠り所となるといふ仕方で顕はになるといふことに成り立つ。

宗教をこのように定義したのち、この「絶対に他なるもの」への関係の仕方に三つの態度があるとされます。すなわち「信仰」・「認識」・「体験」の三者であります。

(1) 「信仰・認識・体験」

一 「信仰」

「信仰」の態度とは「彼岸からの救済意志、彼方から差しのべられた恩寵の手を信じ、この信仰そのものによつてその手から拯ひ上げられ、救済・撰取されるといふことの確信を得る態度」であります。この態度の特色は、「絶対に他なるもの」が人格的なるものとして現われ、その人格的關係は異質的な非連続性に基づく絶対的な従属あるいは依存の關係であり、またその關係の封鎖性のゆえに排他的でありイントララントな態度となり、自らの属する特殊宗教の絶対性を強調し、さらにその人格的關係の封鎖性と排他性のゆえに歴史的伝統となる本質的傾向を含む、という四点にあります。

二 「認識」

これに対して、「認識」の態度とは「信仰から始めながらも信仰の内容を何等か普通的な真理として理解しようとする

態度」であつて、あらゆる点で「信仰」の態度と対蹠的であります。すなわちそこでは、①「絶対に他なるもの」は認識する主体にとつて客体であつて、人格的なものをも非人格的な意味内容に還元する傾向を含み、②従つてそこには非人格的な同質性としての連続が成立し、③またその態度は信仰内容から普遍的なものを抽出する抽象的な普遍性の立場であり、本質的に通約的でありトレラントであり、④そしてそれ故にそこで捉えられる宗教的内容は非歴史的とならざるをえないとされます。

こうした「認識」の態度は、そもそも「信仰」の態度そのもののうちに含まれているのであります。すなわち、信仰において、神は汝として最初に主体であります。人間も神に対して人格的關係に立つものとして主体であろうとします。そこに人間が最初に主体であろうとする立場が含まれ、神が最初に主体であることと矛盾することになります。信仰の立場はこの矛盾を中心に展開するのであり、そこに神からの背反、墮罪ということが生ずるのであります。神からの背反は同時に人間が自らを知ることであり、知るものとして主体となることであります。その意味で人間の知性の根柢には深い罪があると言えましよう。

「信仰」の態度はこの罪性の意識を含んでいます。しかし人間の主体性の成立を通して発展してくるもう一つの態度である「認識」の態度は、罪性の意識を含まず、むしろそれ自

身の必然性の意識を含んでいます。人間は知性によって内に明るみを得、同時に自らを彼岸に対して遮断し、普遍の人間性の地平を開きます。そこに倫理や学が成立するのであります。こうした理性の自覚に基づいて、人間は実践的に形成すべき歴史の方向を知るのであり、そこでは進歩の観念が本質的であります。

かくして歴史における進歩の観念を本質とする「認識」の態度と、歴史における進歩の観念のない「信仰」の態度との対立が必然的に生まれます。近代の精神状況は、前者につながる自覚的に人間中心の人間学との対立、後者につながる自覚的に神中心の神学の立場との対立、さらにそれらを媒介する立場としての哲学の立場が三竦みの状態にあり、さらにそれぞれが自己矛盾に陥っている、と言えましょう。そうした状況を打開する道はどこにあるのか。そこで、「神中心即人間中心、人間中心即神中心ともいふべき宗教の立場、そして一切を自らに媒介することによって一切の間を媒介するところの理性をその哲学に対して、之を上から包むことによつて同時に限界を指示する如き宗教の立場」が求められます。それが次に神秘主義者達に代表される「体験」の態度として問題になるのであります。

三 「体験」

「体験」というものは、一般的に主観的・内在的、ないしは自己中心的・人間中心であると誤解されます。しかしそ

れは体験において体験する「自己」を考へるからであります。体験が体験であるのは、むしろそれが「自己」を破るような仕方で起こるからであります。「信仰」や「認識」の態度は、あくまでこのような「自己」の立場に即して成立し、いづれも「自己」とその対象（神あるいは真理）との間の係わりに立脚する態度であります。これに対して体験の態度は、そういう「〈自己〉」とその対象との係りそのものを撥脱せしめる。すなわちそれは「〈自己〉」の底から「自己」の殻を脱し、自己を脚下に於て絶対に他なるものへ超人する態度」であります。こうした「体験」の態度の特色はいかなるものであるのか。

「体験」の態度は「信仰」の態度のように全く人格的な立場にとどまるものでもなく、また「認識」の態度のように非人格的な概念を抽象する立場でもありません。それは「あくまで人格に即してこれを超える」立場であり、そこでは「人格を背後から生かしてゐる如き非人格的なもの、人格を自らの現象とする如き非人格的なもの」に触れられるのであります。その意味で「体験」の態度は、①非人格的な人格性、あるいは人格的な非人格性に立脚します。そしてまた、「信仰」の立場が「自らの宗教の特殊性絶対性を主張する傾向をもち」、「認識」の立場が「あらゆる特殊宗教に共通な抽象的普遍を理性的内容として掲げる」のに対して、それは、②「特殊なものうちに、特殊の限定に包み切れぬ普遍的なるものを捉へる」、逆にいうと「普遍的なるものを単に抽象

的普遍としてではなしに、特殊的限定のうちに生きてゐる普遍として捉へる」立場であります。そしてそこに(a)キリスト教神秘主義のように「普遍的なるものを特殊の普遍としてのみ見る」イントレラントな態度と、(b)学的認識の立場から神秘主義の体験の「普遍性を普遍性として取り出す」トレラントな態度、さらに(c)仏教の禅宗にみられるように、体験そのものの立場において普遍性に立脚し「特殊性を撥無して普遍性に立脚する唯一の宗教として自らの特殊性と絶対性とを主張する」態度——それは「一切に対してトレラントであり得る唯一の立場として自らを守ることに於てイントレラント」である態度であります。の三つの態度が現われます。さらにこうした「体験」の立場は、「信仰」の立場が本質的に歴史的であり、「認識」の立場が本質的に非歴史的であるのに対して、③本質的に超歴史的であります。しかもその超歴史性は、単に歴史を超えた永遠の今ではなく「永遠の今即歴史の今、歴史的今即永遠の今」であり、歴史的時間の形成が深く一つに結びついている、とされるのであります。

このような特色をもつ「体験」の立場が、先に指摘された「信仰」と「認識」の立場の分裂を統一するものと考えられるのであります。しかし「体験」の立場がいかにして「認識」の立場、「信仰」の立場のそれぞれを超えて包み得るのか、それが次に「宗教と哲学」、「悪の問題」という二つのテーマのもとで論じられます。

(2) 「宗教と哲学」

「体験」の立場がいかにして「認識」の立場を超えて包み得るかという問題は、「科学と倫理と」によって代表される人間生活の理論的側面と実践的側面との最高の統一である哲学と、宗教的な体験との関係といふ問題に集約されます。それは、哲学が従来いかに宗教にかかわってきたかという問題、また哲学の宗教に対する役割と限界という宗教哲学そのものの本質の問題の検討をとおして明らかにされます。

哲学と宗教とのかかわり、言い換えれば宗教哲学の発生と発達との歴史には三つの態度が順次に展開しているとされます。第一は特定の宗教の哲学的な自己省察の態度であり、英国の理神論にそれが見られます。ここではなお哲学の立場がまだ十分に自覚的ではありません。第二に理性を基準として宗教的内容を構成しようとする態度が成立します。この段階で宗教哲学は初めて本来の意味で成立するのであります。カントよりヘーゲルに至る宗教哲学がその典型であります。ここでは本来の宗教にかわつて「合理的に再構成された信仰内容の体系」が宗教的要求を満たすべきものとして提出されます。これに対して、そうした哲学の行きすぎを是正して、第三に宗教の固有の根源をみとめその内容を単に哲学的に反省するにとどまる態度が成立します。それは新カント派などヘーゲル以後の正統哲学一般に見られます。しかし宗教哲学は、第二の態度のように自ら宗教の位置を僭するか、あるいは第三

の態度のように宗教の単なる形式的反省にとどまるか、それ以外には成立し得ないのか。その問題が現在の宗教哲学の根本問題であり、またそれが宗教哲学の任務という問題に本質的に結びついていると先生は言われるのであります。

宗教哲学の現在における任務とは何であるか。それは、とくに現代において顕著になった「人間」と「世界」と「神」という基本概念の間の分裂、すなわち従来の宗教の諸概念と自然や歴史の新しい世界観との間に生じた亀裂に由来する「世界」への「人間」の關係と、「神」への「人間」の關係との間の分裂を克服し、それらの關係を新たに建設することによって精神的破綻を脱する道を開くことにあるとされます。今なお未解決のその課題を果たすのが、一方で自然や歴史の科学に、他方で宗教に自らを媒介し得る哲学、とくに宗教哲学の任務であります。その任務を果たすために哲学はいかなる機能を要求されるのか。

哲学の本質的な機能は「媒介」と「批判」であります。哲学は普遍性の立場に立ち一切の領域に結びつきそれを包み得るが、それは哲学が理性の立場を代表するからであります。しかし特殊の領域はそれぞれ固有の根源をもち、理性がその領域の内容を演繹的に構成することは許されません。理性はその特殊の領域の真なるものが真なるものとなる（自覚する）ための「媒介」であります。しかし同時に理性はその内容を単に所与として受け取る反省の立場にとどまるものではあり

ません。そこに理性の「批判」という機能があるのであります。

一般に「媒介」とは、「媒介するものが媒介されるもの外から出発し乍らそれと自らとを内面的に關連させる立場を見出すこと」であるに対して、「批判」とは、「或るものの内面から出発し乍らそれをその外から観る立場を見出すこと」であります。したがって「批判」にはまず批判されるものがその内面から「理解」されることが前提であります。それと同時に、外から観る立場が要求されますが、その場合批判されるものに即く面と離れる面とが含まれます。即く面では「反省」の働きを、離れる面では「解体」の働きをします。こうした矛盾した態度をひとつにして、「批判」は成立するのであります。このように「批判」が内からの「理解」に基づきつ外に立つての「反省」において成立するならば、理性における「批判」と「媒介」の機能が「一つの働きに合すべきは明か」であります。「媒介」は外から内へ、「批判」は内から外へ働くとするなら、理性の働きはこの両方向の綜合なのであります。

このことを宗教哲学について言えば、宗教哲学は宗教（神学）と文化（自然・歴史の科学）の両領域へ自らを媒介することによって両者を媒介することを役割とします。すなわち宗教に対しては文化の立場を、文化に対しては宗教の立場を代表し、同時にこの両者に対して批判的であることによって両

者を媒介し得るのであります。こうした「内と外との断絶即透入ともいふべき関連」を離れるとき「批判」は逸脱します。断絶が完全な断絶でない場合は「批判」は単なる自己省察（理神論）になり、透入が欠ける場合は批判は単なる破壊（反宗教）か単なる反省（新カント派）となります。そのいずれもが現在の宗教哲学の課題を解決するものではないことは、重ねて言うまでもないであります。

それではこうした「批判的と同時に媒介的、媒介的と同時に批判的」な機能をもつ哲学的思惟を積極的に受け入れ、「それによる自らの構造解体の底から真に哲学的思惟をも超えた揺ぎなき基礎を自覚」するような宗教の立場はいかにして見いだされ得るか。それは「信仰」の立場が単なる神学的な信仰にとどまらずに、先に言った意味での「体験」を根柢にもつときはじめて可能となります。「信仰」は「人間的実存の限界に立ち神に向ひ神の言葉を聞く」ということであります。その「信仰」が、さらに「その根柢に、〈聖霊〉の力が自己を貫き自己の霊のうちに生きるといふ〈合一〉の立場を含む時」、靈性の立場が開かれます。「一切のものを内から分析し、その構造を解体し、その〈本質〉を説明し、一切を本質的に統一するのは哲学的理性の役割」であります。脱自における靈性はこうした「本質的存在を超えて再び一切のものの現実存在に帰る」のであります。このような靈性の立場——それは「体験」の立場にはかならないのですが——

のみが「哲学（認識）の立場をも超えて之を包み得る」のであります。

(3) 「悪の問題」

次に、「体験」の立場がいかにして「信仰」の立場を超えて包み得るかという問題は、宗教的実存にとって最も根本的な問題である「悪の問題」をめぐる論じられます。しかしそれに先立って、我々が「自己」と呼んでいるものが何であるかが問われねばなりません。というのは「自己」の根は「自愛」であり、その「自愛」が「根元的な悪の核心」であるからであります。

我々がふつう「自己」と呼ぶものは「意識」の面で成立する自己であり、それは差別を本質とします。もとより意識する自己としてそれは同一であります。そこに意識する自己と意識される自己がある限り差別があります。そして自己を意識することが他面において他物と自己とを差別することを意味するとすれば、内の差別と外の差別とは意識の成立と同時に成立します。道徳や倫理もこの段階で考えられるのであります。

道徳や倫理は、根本において利己主義の克服を目標とします。利己主義は意識された自己を本来の自己と見做し、その自己を捉えて離すまいとするゆえに、自己を捉えることが直ちに自己に捉われるという意味をもち、さらに具体的には他物（財物・地位・名誉・人間等）をわがものにする（自己拡大）

ことよって他物に捉えられる（自己収斂）という態度となります。かくして「自己を捉へることが他物を捉へるといふ仕方」でなされ、他物を捉へることは他物に捉へられることとあり、他物に捉へられることは「自己」に捉へられることという構造がそこにみられます。そうした自執、あるいは自縛が「自愛」の本質であります。法律・倫理・道徳は、こうした「自愛」の克服、すなわち物への関係（法律）と他の人格への関係（倫理）、及びその関係のうちで自己自身へ関係する関係（道徳）というすべての「関係を正す」という意味のものであります。「関係を正す」とは、「自愛」における自執の閉合性を破り、内面から普遍的なものの立場が現われてくることであって、それが法的自己の立場、すなわち本来の人格的自分の立場として自覚されるのであります。

しかしこうした法的自己の立場は、「自己への関係」に就いて言えば、なお自己が自己を捉えるという自意識の自己とその差別の立場に立っています。法的自己は本来の自己であるが、それが「客観的に措定されたものとしての法に則るといふことに於て成立する限り」、そこに法との合致に成り立つ普遍的自己と、法に則る主体としての個別的自己との差別があります。しかも法的自己は自愛の自己の否定であるから、全体としての自己に分裂があり、また自ら則るべき法を対象化し、これに執することにおいて自己に執するという意味を含むのであります。要するにそこではなお固執と分裂を残し、

自己がまだ全き意味での自己自身ではないのであります。「他の人格への関係」について言えば、法的自己の立場においては、自己と他者との間に高い合一と深い差別があります。すなわち法に則ることに於いて自己と他者は結ばれるが、同時にそのことよって自己と他者は対自的となり差別のうちに立つのであります。それが人格と人格的關係の意味であります。「物への関係」においては、法的自己の立場では、物は人格の表現であります。しかもそのことは、人格が物を超えながらそれに繋がることを意味します。「自己は物を人格の表現に化しつつ物に於て自己を捉へる」のであり、それが自意識とその自執ということと根本的に結びついていることは言うまでもないのであります。

かくして法的自己の立場は、物への関係・他の人格への関係・自己自身への関係のいずれにおいても、なお「相対的な否定即肯定の立場」、「生の展開の可能性の上からは未だ中途の段階」に止まります。それは「自愛の否定ではあるが、単に相対的な否定」であります。しかしこのように「自己のうちに人格と法との自覚が現れると共に、自愛の底にも深い悪の根が自覚されて来る」のであり、人間はそこで「自己のうちに深い悪を自覚する」のであります。それではそうした「自愛の根」とはいかなるものでありましょうか。

さきに「自愛」の本質は限りなき「自己拡大即自己収斂」としての自執にあるとされましたが、その「自愛」の根はこ

うした「拡大即閉合の源となるもの」であり、それは自意識の根源である暗い閉合性であります。自意識は一方では生の自己内屈折として開放性を意味しますが、同時に自己のうちに自己を閉じる閉合性をも意味します。それは「開かれる途中で再び閉ざされた生、開いたまま閉じた生を表示する」ものと言えます。「自愛の根」としての暗い閉合性は、そうした自意識の以前でありながら、しかも自意識を成り立たせるものであります。それが悪の根源として我意とか無明とか呼ばれるものです。その暗い閉合性は「自己が自己のうちに閉じこめられている」という緊縛の自覚において現われ、それが有限性あるいは罪性の自覚として解脱の要求や救済の希願を呼び起こすのであります。

法的自己の立場は「自愛」の根本的否定を意味し得ません。それは「自愛」を否定することによって「自愛」を対自的にし「自愛の根」を自覚させますが、その立場はなお「自愛」に対する相対的な否定に止まり、「自愛」の根柢である暗い閉合性、我意、無明の支配を脱し得ません。そこに法的自己の立場、人格性の立場の限界があります。それを脱するには宗教の立場に上らねばならないのであります。

宗教には種々の立場や段階がありますが、ここでは道徳の媒介を通してそれを超えるような最も高い段階の宗教、すなわち上述のような「自意識の自己に対して、絶対的な否定を意味するやうなものうちに、何等かの仕方ですらの実存の

根柢を見出す」ことにおいて成立する宗教が問題になります。そうした宗教として、まず自己の立場を残し自己を絶対に否定するもの(神)と自己(人間)との間に本質的な対立を残す態度、が考えられます。その場合、さらに「神と人との対立を減少してゆく態度」、すなわち「神と人との二元性に立脚し乍ら、然も人間の側からの文化的な向上によって両者の距離を縮めて行かうとする」文化主義の宗教の立場と、「二元性を徹底し、神と人との間に断絶を認める」立場とが區別されましよう。

真に宗教的な立場は、人間の側からの向上によって神に結びつこうとする前者の態度においてではなく、人間には神との間の断絶を超えるいかなる力もないとする後者の態度において現われるのであります。そこでは、「一個の全体としての自己が神に背く方向を根として自己自身であることの自覚」において、「自己」は初めて一個の全き自己として「立ち、その「自己」の根本なる無明の自覚に於て初めて、絶対に他なるものは真の実在性をもって迫って来る」のであります。そのとき自己も「真に自らに実在的」となりそこに「実在と実在との対向」があります。これが先に言った「信仰」の立場であり、二元性の方向の徹底であります。この実在的な断絶は、彼方の側から神の賜物を与えられることによって超えられましよう。すなわち「絶対に他なるものの愛」は信仰のうち受け取られ、また逆に「信仰は根柢にその愛の体験を

含んでのみ成り立つ」のであります。

そこでこうした「信仰」の立場が、道徳や倫理の立場をただ超えるだけでなく、超えて包み得るかどうかが問題になります。道徳や倫理は人間の自律性に基づくが、信仰は神への絶対の服従を基礎とします。そこに信仰は、神に向うことによって世界と人間に背くという立場を潜めます。そしてそうした「信仰」の立場には、なお「自己」の救済をわがものとするという「自愛」の「自己」の最後の影が残るのであります。それが除かれるのはその「自己」というものが脱落し、再び人間の世界に帰り来たり、そのことによって却って最も深く神とひとつであるという立場、すなわち「神を主体として神に服従するといふことから一步を進めて、神の内に入り」と一つになることによって、神の主体性と主体的に一つとなり、神の意志をその源そのものに於て承け嗣ぎ、神の根柢そのものから生れ出た一人〈神の子〉として人間の間に入るといふ」立場においてであります。この「体験」の立場において初めて「自己」が無にされた後にもなお潜み得る「自愛」が除かれ、また「自己」と悪との最後の根も断ち切られ得るのであり、また「道徳や倫理に於ける実践理性の自律を、その自由のままに深く底から包み得る」のであります。

道徳や倫理の基礎は、世界の秩序としての法が自己の内を貫き、自己は実践理性において一切を超えて包むという自覚であります。世界に背いて神に向う「信仰」の立場はこ

の道徳の立場を超えるとしても、なおそれを包むという絶対の広さを開き得ません。それを開き得るのは、上に述べたように、「神と人との間を一つに結ぶ力によって神の内」に於て「自己」を脱し、然も神の〈うち〉に止まることなしに、人間への愛から人間として現れた神の意志をその源から再び自らの意志とすることによって、世界と人間とを主にした受肉の実践の立場に出ることによってのみであります。その立場が「体験」の立場であることは重ねて言うまでもありません。その「体験」の立場において、宗教の立場は「全き積極的な意味に於て倫理の立場を包み得る」のであります。そのことは、道徳や倫理の立場を超えはしてもなお包み得ない「信仰」の立場を、「体験」の立場が超えて包み得ることを意味するのであります。

以上、「宗教哲学―序論」において展開された西谷先生の宗教理解の大綱を述べましたが、そこでは「絶対に他なるもの」と人間とのかかわりをめぐって「信仰」・「認識」・「体験」の三つの立場が区別され、それぞれの立場の特色が明らかにされるとともに、現代の精神的状況をふまえて、そこにいかなる問題があるかが指摘され、とくに「体験」の立場の有する積極的意義が論じられています。

キリスト教神秘主義や仏教（明確に言われてはいないが）の立場を基礎としたこうした宗教の本質理解は、西谷宗教哲学の根幹として、この論文につづく諸著作や論文において展開

し、そして昭和三十六年（一九六一）、『宗教とは何か』（『著作集』第十巻）において、あらためて根本的に論じられるのであります。しかしそれに先立って、ここで問題になった「宗教と哲学」と「悪の問題」という二つのテーマをめぐって、さらに思索が深められた二つの論文についてふれなければなりません。

三、「宗教と哲学—哲学および宗教と科学の立場」

(1) 「宗教と哲学と科学」

昭和二十四年（一九四九）に刊行された『宗教体系』第一巻（大東出版社刊）に納められた論文、「宗教と哲学—哲学及び宗教と科学の立場」（『著作集』第六巻所収）は、先の「宗教と哲学—序論」において問題とされた宗教と哲学との関係という問題を、新たな観点から論じたものであります。ここでは、この問題にかかわる科学の立場というものが根本的に検討されます。すなわち、西欧近世における「神学から開放された哲学の自立的な立場」を支えたのは「哲学の成立のうちに孕まれてゐた科学の成立」であり、「この事態を無視しては、宗教と哲学との関係は正当には考へられない」、言い換えれば、宗教と哲学との関係に、さらに科学の立場を加えなければ、この問題の「現代的な境位」に立っているとは言えない、とされるのであります。この科学の立場の成立ということとは、「理性の自立のうちに悟性の自立といふことが含まれてゐた」

ことから帰結するのであり、それは「純粹悟性」の立場の成立にほかならないのであります。そのことがどういう意味をもつのか、それが問題となります。

悟性とは「対象的思惟の働き」であり、その思惟は「対象的に見られた如き」、また「客観的にあると考えられる如き」事物に直接に即して働きます。悟性の作用は「事物とその連関自体が開明されて行くといふ過程」を離れては作用自身として現われません。そうした悟性が科学的思惟として現われますが、その立場では自然も社会も機械論的に見られます。

これに対して、理性の立場は「見られる対象と見る作用とを共に包むやうな」立場であり、「対象の世界と、そのうちにあつてそれを貫いて働く主体と併せて統一的に見る」立場であります。そこでは「客観の世界が主体化されると同時に、主体は客観の世界と内面的に一つとなることによつて反つて主体としての自覚に達する」のであります。悟性はこうした高次の認識の立場ではなく、言わば「対象との直接の接触面に於て自らを忘れた」思惟の立場であります。近世における神学からの哲学の解放、すなわち信仰からの理性の解放は、同時にこうした「純粹悟性」の立場に立つ科学の解放をも意味し、そこに「やがて哲学を挟んで宗教と科学との間の相克関係が現はれる理由が伏在」していたのであります。

(2) 「宗教と科学の相克」

宗教と科学との関係は、科学が科学の立場に止まる限り、

原理的に矛盾するには至りません。宗教と科学とを「媒介し得る如き新しい哲学の立場が理性のうちに打開されることによって、再び統一の地盤の成立する可能性」があるからであります。「近世哲学の代表者達の努力」もそのことに向けられていたと言えましょう。両者の相克は「科学の立場が直ちに哲学の立場に化せられる時」、すなわち「機械観を根柢にした唯物論の哲学といふ立場をとる場合」に起こるのであります。その立場では「哲学は対象のみならずそれに係る主体をも対象として見て両方を包む機械観的な世界観を形成」します。近世における自然科学は、そういう哲学の立場を成立させたのであります。

科学は純粹悟性の立場であり、純粹悟性とは、悟性が主体の意欲から離れて無限に開いたものとなり、純粹に对象的思惟となることであります。そこでは「主体は対象のうちに自らを没し、没することによって対象を荷って働く」のであり、そして主体は「対象自身のなし得ない対象の開明を、対象に代って、併しあくまで対象自身のうちから、对象的に惹き起す」のであります。「対象の開明」は、その対象がそのうちにある「世界」の開明であり、それは同時にその「世界」の建立、すなわち法則を立てることでもあります。こうした対象が従う法則の発見は、「対象自身のうちを通してではあるが、然も対象自身の帰りが得ない超越の立場から」なされます。この超越とは、「主体の超越性、然も自らを空じて自らの外に

出で世界に出た、その限りそれ自身として無である主体の超越性」であり、その超越性は「無としての自由」であって、その自由は「それ自身に何等の有的な内容をもたず、対象のうちから対象のうちへ必然的法則を定立する」のであります。こうした超越性は「主体の内に於ける飽くまで対象化され得ざるもの、主体の主体性そのもの」であり、「それなくしては自由も認識も成り立ち得ない」のであります。しかし唯物論の立場では「自由とか認識とかの根柢を対象の側へ投げやり、主体を根柢から対象化して見て、その根柢を対象の究極的な根柢と見なされる物質に」求めます。それは主体性の原理的な否定にはかなりなりません。要するに唯物論の哲学は、「科学的な世界開明に於ける無限に開かれた悟性とその客観的な分析力を信ずる余りその立場に含まれる原理的な限界を自覚するに至らず、その立場をそのまま哲学の立場に持ち込もうとした結果」である、と言わねばなりません。

(3) 「科学的客観性の意味」

このことを具体的に言えばこういうことであります。「科学は意識とか精神とかの全領域をどこまでも物質的過程として研究」します。それは其等が物質的過程として見られ得るからであります。「併しその際、其等がそれ自体として物質的過程であるか否かは、科学にとっては、問題として開かれなままで残され」ます。そして、「其等が科学に於て物質的過程として見られる故に其等は物質的過程である、と考える

のは、既に科学の立場ではなくして一つの哲学の立場」であります。その哲学の立場（唯物論）は、哲学である限り理性の立場に立脚するはずであります。かえって理性の立場を觀念論として否定し、純粹悟性の立場を絶対化します。それは、「理性にその根源性を拒み、之を物質に帰せしめ、かくて結局理性を否定する、といふ思想の樹立を理性が行なふ」という矛盾に陥るものであります。こうした「唯物論の哲学は、科学に於ける純粹悟性を絶対化し、いはばそれをして理性の立場を僭せしめんとした結果、純粹悟性をも理性をも自己逆説に陥れる如き立場」にはかならないのであります。

本来の科学は对象的思惟の内に動くことから、ここでは主体性のことは問題になりません。「科学は主体性の方向に自らとは別な秩序を認め、そこに哲学と等しく宗教をも問題として開いたままに残す」のであります。これに対して本来の哲学は、唯物論の哲学とは違って、理性の立場として自覚的かつ主体的に「物となつて考へるといはれる如き自己逆説を遂行する」ところに成立することによって、「科学に於ける無限に開かれた純粹悟性の立場を包むもの」でなければなりません。そこで「初めて哲学と宗教との関係も考へられる」のであります。

以上「宗教と哲学―哲学及び宗教と科学の立場」の内容を要約しましたが、ここでは哲学と科学の立場、あるいは理性と純粹悟性の立場が根本的に問題とされ、それが現代におい

て宗教の問題を考える場合の前提である、とされています。そこからさらに「科学と宗教とを真に媒介し得る哲学」、またかく「哲学によって科学と媒介されるべき宗教」がいかなるものであるべきかが論じられるはずでしたが、引き続きそれが書かれることはありませんでした。しかしこうした問題意識が、その後の西谷先生の宗教についての思索を貫き、『宗教とは何か』においてあらためて論じられることになるのであります。

四、「悪の問題」

(1)「悪の本質」

次に取り上げる論文、「悪の問題」（『新倫理講座』第二卷所収、昭和二十七年創文社刊、『著作集』第六卷所収）は、やはり先述の「宗教哲学―序論」で取り上げられた同じテーマをさらに深めたものであります。

悪の本質の問題は、古来哲学や宗教の問題として考えられ、例えばプロティノスはそれを善なる存在の「欠如」、あるいは「非存在」とし、アウグスティヌスは善なる神へ向う人間の意志の「逆倒」とみています。しかし近世になると、理性の立場の自立に基づいてカントにおけるように、悪は実践理性の自律に反する我意を意味する「自愛」の原理とされます。けれども理性の立場は、我意の否定を含みながらその根にまで達せず、我意と二元的に対立します。そこに理性の深い矛

盾があり、その矛盾は「良心」といわれるものにあらわれているのであります。

「良心的」であるということは、人間が「感性や傾向性に従ふことを拒否して、心術をあくまで清潔に操守すること」であります。実践理性の力によって人間は自らのうちなる自然的なものを克服し、それによって自らを義しと認めます。

それが「良心」の立場でありましょう。しかし、このように自己が自己を義とすることは、その内面に深い「高ぶり」を含んでいます。その「高ぶり」において道徳性はそのまま反道徳性に化してしまふのであります。それは高次の我執であります。「良心」のこうした自己矛盾を脱するには、その偽善性を「良心」自身が反省し、自らのうちにある我意の深い根を自覚しなければなりません。我意がこのように自己にとつて根源的なものとして自覚されてくると、感性や傾向性の根柢にも我意が自覚されてきます。かくして「道徳性と傾向性とを含めた自己の全体」が根元的な悪を中心にして統一されてくるのであります。自己があらゆる面が悪であることを認めること、いかなる意味でも自ら義しと認め得ないことを認めること、それが真の「良心」の清さということになるであります。要するに、理性の立場は、道徳的であるというそのことにおいて、かえって自己矛盾に陥るのであります。それではそうした理性の立場を超えて、悪の問題はどのような考えられるのか。

(2) 「悪の原理」

自然的な生はそれ自身としては善でも悪でもありません。しかし自然的な衝動や欲望が「自我の活動」という意味のものになる時、それは我意となり、その「我意に支配された自我の立場」は「自愛」となります。「自愛」には二つの契機の相入があります。一つは「自己意識において定立された〈自我〉」であり、他は「原自然的な衝動や欲望」であります。いずれも自然的本性に属し、道徳的に無記であります。しかしその両者が「自愛」において一体となる時、互いに質的に変化して「我意に動かされる自我」、「自愛的な自我」が成立します。そこには両者を媒介する「構想力」の活動があるのであります。「構想力」は自己を実体的な有として表象します。しかしその表象は単に客観的な表象ではなくて、「自己が自己を愛する、自己に執するという対自性に含まれる表象」であり、そこでは「表象された自己のうちへ、表彰する自己」の主体性がそのまま入り込んでいますのであります。「自愛的自己」はこのような自己を閉じる闊い構想力を根本に潜めています。

しかしこうした闊い構想力は、「自愛」の立場の成立において媒介的な活動をするだけであって、実体としての「自我」の表象と自然的生との力動的な統一が成立するには、一層奥にそういう統一の根柢となる「根元的意欲」が考えられねばなりません。構想力の活動はこの「根元的意欲」の現われで

あります。「根元的意欲」はいかなる形式のうちにも限定され得ません。しかし単に直接的無形式に止まるなら、意欲は元初の闊い意欲にとどまります。意欲は形式によって限定を受け、その形式を通して形式を離れ、否定を通して否定の否定としての肯定に入ることがその究極目標であります。それが「根元的意欲」に対する絶対否定であり、否定の方向の徹底であるとともに、その絶対肯定であります。それが「絶対無」の立場であります。

(3) 「自愛の構造」

「自我」はこうした「根元的意欲」が究極目標に達した段階ではなく、なお中途の段階であり、その意欲を否定し限定する形式であります。意欲は「自我」という形式において意識的な意志作用としてはたきまます。ここでは意欲は「意識の世界の根柢に潜みつつ残る」のであります。かくして「自我」の世界は「意識的と無意識的、光と闇との二元的対立の世界」であり、然も闊いカオスが明い秩序をその底から包む「世界」であります。ここでは、闊い意欲は「自我」に対して反作用を起こし、「自我の枠のうちへ意欲自身を挿入し、自我の意志に支配されてゐた自然的生を我意に化し、それを自らの支配下に置く」のであります。そこに「自愛的自己」が成立します。その「自愛的自己」は「自我」の立場に於ける二元性が、二元性以前の直接的意欲から統一されたものであります。しかしその統一は虚構の統一であり、その自己

は虚妄の自己にはなりません。こうした「自愛」を克服し、真実の自己を回復することは、「自我」の立場への絶対否定的な超越である如き立場が、自己の根柢に主体的に自覚されて来るといふことによる外はないのであり、そこで初めて「自愛」の立場は破壊されるのであります。

(4) 「自愛の克服」

「自愛の立場の破壊」とは、先に言われた「自愛を構成してゐる二つの契機」すなわち実体として表象された自我と、自然的な傾向性とを結ぶ「解き難き紐帯の裁断」であります。それは「自愛的自己の死」であり、ここでは「自我の内面から自我を駆り立てる」根元的意欲は絶対的に否定されます。そうした「自我の絶対的否定としての大死」は「生死的存在の根源を裁断すること」であり、それが全面的・根本的な意味での「欲をはなれる」、「執着をはなれる」ことであります。そうした立場が「絶対無」の立場とされます。もとより根元的意欲の否定は、単に消極的な虚無に帰することではありません。根元的意欲は我意の原理としては否定されるが、「絶対無のうちよりその現成として絶対肯定に帰する」のであります。「一切の繫縛の根源」である根元的意欲が、「絶対無に於ては執着の立場を絶した根元的自由として、その真の根元性に於て現はれる」のであります。自然的生はこうした立場からのみ肯定されます。それは「いはば非自然なる自然性」であって、この「非」において自然性は最も本来的に最も自

然的に自然性となるのであります。かくして「絶対無の主体性に於て、自然性が〈非〉なるものとして現はれる所は、自然的生が最も本来的に現前する所であり、それが真に自然的にそれ自身を生きてゐる端的な姿に於て現前する所である」と言われるのであります。

以上が「悪の問題」の要約であります。ここではとくにカントの実践理性の立場が根本的に問題にされ、それをめぐって「自愛」の構造が徹底的に追求されていきます。カントが『宗教論』で、「格率に於ける秩序の逆倒」として問題にせざるを得なかった事柄の成立の根拠をさぐることによって、実践理性の立場の意味を明らかにするとともに、さらにその限界をも明らかにし、そこから「絶対無」の立場としての宗教の立場が論じられています。それは道徳性を否定するものではなく、道徳の立場に基づいて道徳の立場を超えようとするものであり、そこに同時に人間の宗教的生の成立根拠を根本的に明らかにしようとするという意味をもつものでもありません。先に「体験」の立場として論じられた立場が、この論文では一層深められて考えられていると言えましょう。この「絶対無」の立場と言われるものが、後には「空」の立場として展開してゆくことになるのであります。

「宗教と哲学―哲学及び宗教と科学の立場」と「悪の問題」との二論文は、宗教と学問、宗教と道徳という人間の精神生

活における三領域の関係を、現代の精神的状況を踏まえて深く考え抜かれたものであり、宗教の本質を明らかにするためには避けて通ることのできない問題を、根本的に追求するものであったのであります。それらの問題の考察を通して、西谷先生は宗教について自らの理解を明確にするとともに、西谷宗教哲学と言ひ得る独自の立場を開こうとされたのであります。その立場は、人間の知的活動の領域と道徳的活動の領域とを超えて包み得る領域としての宗教の立場であり、しかも現代においてすべての宗教が直面している困難な事態を真に克服し得るような新たな展望を開く意味をもった宗教の立場でありました。科学や道徳の成立する根拠を根本的に検討しつつ開示されたこの宗教の立場についてのさらに明確な把握は、あらためて『宗教とは何か』において論じられることになります。

五、『宗教とは何か』

『神と絶対無』『アリストテレス論攷』（昭和二十三年）『ヒリズム』（二十四年）等の優れた業績を次々に発表された西谷先生は、そうした西欧思想の徹底した理解と仏教についての深い理解と体得をふまえて、宗教の本質をめぐる思索を深め、昭和三十六年（一九六一）、『宗教とは何か』を公にされました。この書は、元来『現代宗教講座』（昭和二十九年）三〇年、創文社）に収められた四論文を基とし、それにさらに

二論文を加えて構成されたものであります。本書は(一)「宗教とは何か」、(二)「宗教における人格性と非人格性」、(三)「虚無と空」、(四)「空の立場」、(五)「空と時」、(六)「空と歴史」という六つのテーマから成っていますか、それらのテーマを通して現代における宗教の根本的な意義を説明しようとするのであります。

「緒言」

本書の「緒言」に先生はこう記されています。

「宗教とは何か」という表題から、人は「宗教学者が従来
の諸宗教に現れたさまざまな事象に基いて、宗教といふもの
の一般的特質を説明した論述」を期待するであろうが、本書
の内容も考え方もそれとは違った性質のものである。本書は、
「人間のうちから宗教といふものが起こつてくる(もと)を、
現在における自己の身上に、主体的に探究する」という立場
をとる。その場合、過去の事実^に立脚しなければならぬこと
は勿論であるが、同時にそこに「現代の人間として自己に納
得のゆくやうなもの、その意味では(あつたもの)よりも寧ろ
(あるべきもの)を、志向する」という態度が加わる。こ
こでは「現在から過去へ眼を向ける態度と現在から将来へ眼
を向ける態度とが、一つに結びついてくる」ということは、
「宗教がもととも何で(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)の探究に転じ、逆に(あるべきも

の)の思量が(あつたもの)の解明に転ずる、その境目に
立つて省察する」ということである。またその省察は、「近
代といふ歴史的境位の根柢に潜んでゐると思はれる問題を通
して、人間存在の根柢を掘り返し、同時に(実在)(リアリ
ティ)の源泉を探り直すといふ、さういふ意図」のもとで宗
教を問題にし、また「宗教と反宗教乃至は非宗教との両方に
跨つた、不確定に動く折衝地帯」に身を置いての省察である。
かくして本書は、宗教現象の事実をふまえながら単にその
客観的記述にとどまることなく、あくまで宗教哲学の立場に
立つて宗教の本質を探究しようとし、しかも特定の宗教の教
義や信条に立脚せず、総じて宗教というもの、さらには反宗
教の立場をも視野にいれて考えようとするものであることが
知られるのであります。

(1)「宗教とは何か」

第一論文「宗教とは何か」においては、何が真に実在的であるかという問題をめぐって意識の場を踏み越えたところに現前する虚無や死の問題が取り上げられ、その虚無が自己意識的な自我の根柢に自覚的な形で現れる場合として「懷疑」と「悪や罪」の問題が考えられ、そこで「大疑」や「大悟」、また「信仰」といったことが「リアリティの現前」として論じられました。それは、従来「宗教的体験」として取り上げられた「悟り」や「信仰の確立」というような宗教的生の核心となる事柄を、実在の体認、あるいは実在の実現という角

度からとらえなおそうとするものにほかならないと言ふことができましよう。ここでは「宗教的要求」を「何が真の實在であるか」という問いとしてとらえ、その實在のリアリゼーションとして宗教的体験というものが理解され、さらにそのことに基づいて、神と人間との関係が根本的に検討されています。そうした宗教の理解を基礎として、次に現代の宗教の中心的な問題である「宗教と科学」についての考察が進められてゆくのであります。

(2) 「宗教における人格性と非人格性」

第二論文「宗教における人格性と非人格性」では、「現代の人間に於ける最も根柢的」と見られる「宗教と科学」の問題を考えるために、上に言われた神と人間との「非人格的な人格関係」、「あるいは「人格的な非人格関係」というものが、あらためて問題にされます。というのは、科学的なものの方の成立によって、神と人との人格的關係に立脚してきた従来の宗教の立場が、根本的な難問に逢着していると考えられるからであります。

ここでは近代自然科学における自然観の変化と、それと一つに結びついている人間の主体的自覚の問題を背景として、従来考えられてきた神と人間との人格的關係が検討され、キリスト教、とくにエックハルトの思想に見られる徹底した立場を顧みることを通して、「人格」ということの根源的な意味が明らかにされています。そこから、「絶対的な無即有」

という立場においてこそ「人格が真にリアリティとして成立することが述べられたのであります。それが「人格的な非人格性」乃至は「非人格的な人格性」の立場にほかならないのですが、そうした立場から初めて現代の宗教にとって最も困難な科学との関係という問題も考えられる、とされるのであります。

(3) 「虚無と空」

第三論文「虚無と空」では、「宗教と科学」の問題をさらに追求するために、「絶対的な無即有」の立場が「空」の立場として一層深く考えられていきます。ここでは先ず科学の立場をめぐって自然法則の段階的な受け取られ方が取り上げられ、そこから人間の機械化と欲求的存在への転落という現代の文化の危機の根本相が指摘され、さらにそれを克服する立場として「空」の立場が明らかにされています。そしてその立場と、ニヒリズムにおける虚無の立場との相違を論じつつ、「実体」・「主体」の概念の検討を通して、「自己」と「もの」との「自体」としてのあり方が問われたのであります。それらの問題をふまえて、さらに第四・第五・第六論文において「空」の立場というものが追求されるのであります。

以上、西谷宗教哲学の中心的位置を占める著作である『宗教とは何か』の第一・第二・第三論文を概観しましたが、ここでは、先にも言ったように、長きに亘る西歐思想の研究と

深い仏教理解をふまえて現代における宗教の根本問題の追求がなされています。その眼目は、とくに「実在」の体認即実現という観点から人間の宗教的な在り方を明らかにし、それに基づいて、仏教において「空」と言われる立場の意味を、いくつかの観点から明らかにしようとするところにある、と言ってよいであります。

六、『禪の立場』

『宗教とは何か』の刊行後二十五年を経て、昭和六十一年『禪の立場』（著作集）第十一・第十二巻所収）が刊行されました。この書に収められた論文の中、主なものはすでに『講座 禪』（昭和四十二年～四十四年、筑摩書房）に発表されたものでありますがそれになおいくつかの論文と禪の偈頌の解説を加えて、あらたに『宗教論集』第二巻として上梓されたのであります。

まず第一部では、禪というものの根本的な特色が論じられます。即ち、第一論文においては、禪の立場を端的に表すものとして「己事究明」という言葉が示され、それが単なる主観主義や客観主義とは異なる自己自身を徹底的に究明する立場であり、自己が真に自己としての自覚に達する道であることが明らかにされるのであります。そこから次に、第二論文において、そうした「己事究明」の道において人間がいかにして自らの存在の不安を克服するかが問われます。それは自

己と世界とを疑いに化しさらにそこから超出することによるのであります。そこでは神仏や師など、いかなるものにも依拠せず、あくまで自己自身によって自らが確かめなければなりません。それが「向上の立場」であります。そういう禪の立場は、仏教一般、宗教一般の立場を超えるところがある、と言われます。第三論文では、こうした禪の立場の特色がさらに明らかにされます。禪は仏教が本来もっていた独自の性格、即ち、宗教的と哲学的という相対立する立場の根源へ遡り、両者を「覚」において止揚するような方向を徹底した立場と言えます。その立場は、自己のうちに靈知を認めるような立場ではなく、むしろ自己が自己自身を否定しつくした極限における脱自の場としての「絶対無」の場であり、さらにそれをも超えて「本来人」の立場として開かれてゆくのであります。それは宗教的・非宗教的、哲学的・非哲学的といったことを超えた本源的な立場であり、自己と世界が現前し現成する絶対自由と自在の立場なのであります。

第二部においては、こうした禪の立場が現代においても意味が論じられます。第一論文では、現代文明の根本問題としてのニヒリズムと禪との関係が取り上げられます。現代のニヒリズムは、近世以来の科学の発展によって自然的世界の見方が一変したことに起因しますが、そこでは人間の存在自身が問題化するに至ったのであります。即ち、人間とは何であるかが根本から疑わしくなったのであります。しかしその

ことは、本来人間自身に潜んでいる問題性のラディカルな現れであり、そこにニヒリズムと禪とが切れ合うところがあると言われます。禪の立場は徹底して自己の究明を遂行する立場であり、そこでは自己は自己自身にとって一個の問いと化して現前するのであります。そのことは現代のニヒリズムの根底に生起している事態でもあります。しかもそこでの自己の究明は、その問いそのものの解決という方向を含むのであり、そこに「自己存在の確かさの覚得」とひとつに「真のニヒリズムの覚得」ということも成立する、と言われるのであります。

第二論文では、他の宗教、とくにキリスト教と禪との関係が問題にされています。即ち禪の立場は、絶対的なものを他者として立てそれに依存するということを自らに拒みますが、それは、そこでは自己の真の生が他者から与えられたものとして見られるからであります。己事究明の道においては、真の生は本来の自己に固有のものなることが自証されます。しかもそれは我々の生活や経験のもつ直接性を離れず、日常生活の直下に開かれるのであります。そういう特質をもつ禪は、あらゆる宗教形態の中で独自の、例外的な立場と言えるのであり、仏教の歴史的展開の上に現れてきましたが、単に仏教の一形態と言い切れぬところを含んでいたのであります。禪の立場のそういう特異性をふまえてこそ、キリスト教と仏教との出会いという現代における問題も根本的に考えられる、

と先生は言われるのであります。

第三論文では、近代科学と禪との関係が問われます。ここでは先ず近代科学が自然的世界の目的論的見方を排除したことによって生じる問題が指摘されます。即ち科学は、自然界を普遍的な自然法則に支配された物質的世界と見、人間の意識活動も機械的な法則性に支配された過程と見ます。そのことは、従来の宗教や哲学の目的論的な体系からその礎石が奪われたことを意味するのであります。しかし、科学的な見方は、人間が自らの生きる意味を問うというような実存的な問いに対する答えを含んでいません。そこに現代文明の大きな問題があるのであります。かくして現在、科学的な宇宙観と人間の究明という矛盾したものが一つに融合することが要求されます。即ち、「科学的な宇宙観が人間の究明における契機になる」ということと、「人間の究明を通して初めて科学的な宇宙観がその真理性へ齎らされる」ということが同時に成立しなければならぬのであります。その問題解決方法は、例えば禪において「万象之中独露身」と表現されるようなところに現れている、と先生は言われるのであります。

以上のように、『禪の立場』においては、あくまで禪の立場を基礎としてその特質を明らかにすることに努力が傾けられています。しかも同時に、その論述は、単に禪の立場の説明や分析におわるものではなく、現代の精神状況の根底に横たわる問題に目を向け、その根本的な解決の方向を探ると

いう意味をもっていません。そしてそれは、ただ禪の立場の現代における弁証ということではなく、むしろ今日深刻な事態に直面している「宗教」というものが、現代においてもなお何等かの役割を果たし得るか、果たし得るとすればそれはいかなる意味においてであるか、という問題を考えようとするとものでもあるのであります。そこに、本書がとくに現代の宗教哲学書として重要な意味をもつ所以が見いだされましよう。

西谷先生の思想を理解する手がかりを得るために、先ず先生の宗教哲学について、そこでどのようなことが問題になっているかということ、いくつかの論文をめぐって紹介いたしました。宗教の問題は、先生がその思想的営為を展開される当初からのもっとも基本的な問題であり、しかもそれは、先にも申しましたように、つねに現代の人間の根本問題として考えられ、その問題意識を基礎として、東西にわたる思想の徹底的な究明が行なわれたのであります。先生の広く深い思想の理解は容易なことではないかもしれませんが、現代の人間が直面している精神的危機を打開する可能性をもつものとして、わたしたちはそれを学び続けなければならないと思うのであります。

○新刊案内

〔徹底討議〕八木誠一＋秋月龍珉

『無心と神の国』

宗教における〈自然〉

イエスのアウトマター、親鸞の自然、禪の無心などを手がかりに、宗教における「あるがまま」の概念をあとづけ、「絶対受容」が示す信仰の深みをたどり、宗教における根源的なものの境位をさぐる、仏教とキリスト教の宗教哲学的対話。

青土社刊 二、四〇〇円

○好評既刊

『ダンマが露わになるとき』

『禅とイエス・キリスト』

『親鸞とパウロ』