

講演Ⅶ 宗教・哲学・科学

——西田・田辺・西谷哲学と浄土教思想

武田龍精

「虚無」の立場・「空」の立場・「浄土教」の立場

西谷は、「宗教と科学」という問題について、「あらゆる宗教が現在逢着している最も大きな、また最も根本的な問題の一つは、科学との関係である」(108頁)という。彼は、人間と自然法則との関係を深く究明することを通して、そこに含まれている根本的在り方を見つめつつ、科学が宗教の存在根拠にまで与えた致命的な影響を指摘し、近世以後の宗教がそれを如何にして超克することができるのか、仏教の「空」の立場に立って鋭く切り込もうとしている。

私は、どこまでも浄土教者の立場に立って、「人間と自然法則」の関係について、西谷がおこなった深淵なる哲学的思惟をとりあげ、大いなる示唆を受けながらも種々問題点を感じるので、それらを率直に提示したいと思う。

まず、西谷は、自然科学によって起こってきた機械(人間知性の純粋な産物)の成立が、人間・自然・世界すべての

存在の根柢に「虚無の開け」をもたらしたという。機械の成立によって、人間と自然法則との支配関係において、二重の逆転が起こった。人間が機械を産みだしたことによって、自然法則を支配したかにみえたが、現実には人間が機械によって支配される事態が起こった。人間の機械化であり、人間性の喪失である。他方、人間存在はどこまでも自然法則によって支配されているのにもかかわらず、機械の成立によって、人間存在の根柢のうちに「自然法則の全く外に立つかの如き人間のあり方」を開いた。これこそが西谷にとって、「虚無の開けたあり方」である。

人間と自然との本来的な関係のうえに生じた逆倒が、以上のような、人間の機械化とその欲求的主体化との根本的絡み合いとしてあらわれ、絡み合いの根柢に、その無意味さとして虚無が開かれたと、西谷は主張する。

さらに、虚無に立つ主体のあり方を、西谷は次の如く捉えている。

一、人間は、自然法則の徹底的な支配からの離脱、全き自由を見出す。

二、衝動的・欲求的な、生のままの「生」に自己を合わせたような主体。

三、人間生活の合理化以前の生のままの生が、かえって合理性の全くとどき得ぬところに開かれるような虚無に立つ。

四、非「理知的」・非「精神的」な、反省以前の人間のあり方への肯定。

五、虚無に立ちつつ、無制限に欲求を追及する主体の立場。

六、無自覚的ニヒリズムにおける欲求の人間への転落。

また、西谷は、かかる虚無からの脱却はけっして虚無自身からは不可能であるという。したがって、虚無からの脱却を志向せんとする現代のニヒリズムは、かえって虚無から阻止されるというディレンマに陥っている。

ここにこそ、西谷は、「宗教と科学という問題」の、「集約された且つ根本的な姿」(286)が現れていると見る。

かかる「虚無」からの脱却への方向として、宗教の側における可能性としては、「超人格性の場」が開かれなければならぬという。そしてそれは同時に、西谷がエックハルトのいわゆる人格的な神の「本質」としての「絶対的な無」のうちに見出したように、われわれの主体性の直下に「人格としての主体性を突破したような、そういう絶対否定の場とし

て、同時にまた、そこにおいてわれわれの人格も現成しているような、そういう絶対的肯定の場」として考えられた。それを西谷は、「絶対的な死即生の場」という。

さらに、西谷は、虚無からの脱却への方向として、「絶対的な死即生の場」が、最も此岸的な場として現れているのが、仏教でいわれる「空」の立場であると捉える。虚無と空とが、深い哲学的思惟によって比較され、結局は、虚無の深淵といわれる場さえも、空のうちにおいてのみ成り立つという仕方でもって、いわば虚無の深淵をもう一步突き破った場として、「空」の深淵が現成しているというのである。その思惟の過程において、西谷は、「主体」「実体」の概念を根本的に問いなおし、そこから「もの」「自体」とは何かを問い、「真の自体は無自性である」(282)、という帰結を見出す。「無自性」とは、仏教の「空」にはかならない。そこから、「空」の立場が明らかにされ、さらに現代の問題として、かかる「空」の立場が、さらに「歴史性」ということと如何なる関係にあるのか吟味される。(「空と時」・「空と歴史」)

以上が、虚無の立場から空の立場への転換において、宗教と科学の問題を、いわばその根底に向かって、科学によってもたらされた決定的なあり方を、現代の宗教は如何に超克することができるのかという、宗教にとっては最も根本的な問いに応答せんとした西谷の哲学的立場である。

かかる西谷の哲学的立場に対して、浄土教者の立場から非

才ながら応答したいと思う。まず、大きく二つに分けることができる。

第一は、西谷が捉えた宗教と科学の問題において、科学が宗教にもたらした決定的な世界観の転換に対して、浄土教は如何に答えるのかという課題である。これはすでに浄土教の教学上のみにかかわる問題ではない。教学的構築以前の宗教的実存の場における最も主体的なチャレンジとして捉えられなければならない。

第二は、西谷自身が、虚無の開けを如何に克服するかに答えた「空」の立場そのものが、果たして仏教が捉えた「空」であったのか否かという課題である。ここでも、当然いわゆる仏教教義上での問題ではないことは自明のことである。なぜならば、教義と教義とをかは、すべてわれわれの理性的行為の産物でしかないからである。西谷が「空」を語っている場は、いわば「空」が西谷という人間存在と一つとなっているような、まさに西谷自身の「絶対的な死即生」という最も此岸的な場から語られているからである。しかし、その場は、それへの問いを遮断するような場ではないであろう。否、それはあらゆる他の立場に対して開かれた場でなければならぬ。西谷流に換言するならば、あらゆる他の立場が、たとえそれが如何なる場であれ、その場がそれ自体においてその場を現成しているその直下において、実は「空」が見出されなければならないと主張されるであろう。「空」は、西谷

にとつては、そのような場として捉えられているのである。

(a) 科学がもたらした世界観の決定的転換並びに人間の機械化に対する浄土教の応答

西谷によれば、時間的・感性的世界 (scientia の立場) と永遠的・超感性的世界 (sacraentia の立場) との連続性が、近世的な意味での科学によって切断された。科学は、知識の種類としては伝統的な意味での scientia と同じであったが、根本の精神においては全く異質のものとなった。それは背景をなしていた二重的な「世界」観が消失されたからである。

さらに、近世科学の立場では、感性的事物を二世界観において無常・非実在・仮象なるものとして捉えられていた見方が消えてしまった。その代わりに、近世科学の立場は、無常・転変なる現象のうちに、数学的に計量できる運動を観察し、それを不変なエレメント相互間の結合の変化であることを発見した。不変な法則によって支配されていることが見出されたのである。

このことは一体何を意味しているのであろうか。変わるものの彼方に、その外に不変なるものを見ようとするのではなく、変わるものの内部に不変なるものが捉えられた。変わるものは、不変なるもの (法則) の表現であると見られるようになった。したがって、変化するものを否定的な無常観の立場から、単に有限性の意識、不安をもたらすものとして受け

とめられていたことに對して、近世の科学は、かえってそれを克服するかの如き安定感と秩序の意識を与えるようになった。

かかる意識は、従来、形而上学によって与えられていたが、近世以後、科学が形而上学に代わった。それは、いわば有限性の真唯中に無限性を直接挿入したともいえる事態である。かかる無限性の立場こそ、純粹悟性の立場であり科学的思惟にほかならない。

以上のような科学的的世界觀に對応せんとするとき、従來說かれていた浄土教のいわゆる「捨此往彼」の世界觀は完全にその意味を喪失してしまうであろう。それが持っていた穢土・浄土という二世世界の構造を基盤にして成り立ち、それによって穢土を捨て浄土へ往生することこそが浄土教的救済であるという宗教的働きとその力は、ますます色あせたものとなつてしまった。さらに、穢土と浄土とのあいだに、われわれの死が置かれて捉えられてくると、少なくともわれわれの現実の立場においては、穢土と浄土との二世世界性は決定的なものとなつた。ここに現在の浄土教団が単なる葬式仏教に墮してしまつた原因がある。このことが言い過ぎであるならば、教団の經濟的基盤の大半が葬式と法事によって維持されているといえよう。かかる現象の背後の実態を、もしニーチェが見たならば、『反キリスト者』においておこなつたのと同様なる痛烈な僧侶批判を投げかけるであろう。

そこで、田辺が論じた如く、浄土教は現代に生ける宗教として、科学哲学の歴史的批判的自覺のうえに立たなければならぬ。もはや死を媒介にして穢土を捨てて浄土に往生するという二世世界觀は捨てられなければならない。浄土教のうちこれまでに含まれていた古い形而上学的教説は、少なくともそれが従来持っていたであろう、苦惱せる民衆を救つてきた宗教的力を今や喪失してしまつた。従来浄土觀・往生觀・念仏觀・仏身觀という浄土教の根本教説は、根柢から再解釈しなおされなければならない。

浄土教は、その存在根柢を揺るがすほどの危機的事態を、実は、何度か歴史の節目において實際に經驗し乗り越えてきているのである。約時被機の価値觀から、道綽は、聖道門を捨て浄土門を唯一なる仏道として選取していった。さらに、それを踏まえて、親鸞は末法・滅法の時代において釈迦の遺教すべてが隱滞してしまつたという自覺を明確にもつていた。それは釈迦教から弥陀教へのコペルニクスの轉換であつた。

ところが、科学成立後の現代においては、浄土門さえも捨てざるをえなくなつていのではないか。少なくとも、二世世界觀のうえに成り立つてきたような浄土門はもはや選捨されなければならない。しからは、もし浄土教のうちにおも克服する道があるとするならば、一体如何なる方向が残されているのであろうか。私は、その方向は、浄土教のうちに見出される大乘菩薩道の実践しかないと思う。田辺が懺悔道の哲

学として捉えた「他力」も、かかる菩薩道から現成せるものである。

浄土教における大乘菩薩道とは、法蔵菩薩道にはかならない。そして、それは単なる神話的説話などではなく、歴史的仏陀であるゴータマ・ブッダを歴史的根拠とするものである。法蔵菩薩の願心（真如法性から生起せる慈悲心）を、凡夫である自己存在の主體的根柢として自覚的に生きる生そのものの場においてこそ、科学哲学の歴史的批判的自覚に徹ししなければならぬという現代的状況のなかで、浄土教の宗教的固有性を発揮することができる。

西谷が、『根源的主体性の哲学』の中で、次の如く論じた言葉のうちに、私は上に述べたことと軌を一にする立場が示唆されていると理解するものである。

両者（神性と人間性―筆者注）は往還回向の連関において見られなければならない。ここにすべての高き宗教を単なる迷信から區別する根本精神がある。……仏教の浄土門において、往生即得、報恩報謝といわれる意味が、如来弘誓の本願力に乗じて早く涅槃に至り、還相回向において利他の果を得ることであり、「真実利他之心」が強調されて、「願作仏の心はこれ度衆生のところなり、度衆生の心は利他眞実の信心なり」といわれる時、われわれはそこに同一の根本精神を認め得ないであろうか。ここで信心とは、如来の顔力に乗って往いて救われ同じ願力に乗って還って他を救

うこと、如来の大慈悲心の願を自らの実践に継承し、如来の生をいきることである。

西谷は、かかる如来の生を生きる体験と実践こそが、同様な体験や追体験を惹起し、それによって生起した歴史的現実在としての結晶が宗教的教団であるという。そして、体験・実践と教団との関係について、西谷は次のような重大なる警鐘を、とくに伝統的教団に対して鳴らしていることを、ここに指摘しておきたい。

すべての宗教組織のうちには、いわばその生命中枢として何らかの強力な体験と実践（例えば宗祖の体験と実践）が基礎となつて、組織のうちに張り渡された体験と実践の網を統一しており、かかる網はさらに、そのうちに働き続けている「要求」によって生かされている。何となれば、体験は要求に答えるものとして生まれまた生き続けるのである、かかるものとしてののみ真に生きた、文字どおりのErlösungなのであつて、要求が消えるや直ちにドグマに固硬するからである。そして要求が衰え体験が信条化するにつれて、実践は形式的となり、組織も固定し、固定した組織はさらに生きた要求の湧き出る源を抑塞し、自らの内的生源を失つて枯死し、ただ外宗教的な力によって自らを保つ。その時それは「宗教」なき宗教形態である。ゆえに歴史的構成態としての宗教形態を生み出した生かし続けるもの、その生命の源は、宗教的要求にあるといわねばな

らぬ。

実は、かかる最も根源的な要求の場にもう一度立ち還って、伝統的宗教教団が失いつつある「内的生源」を再び見出さしめる機を与える現代的契機として、近世以後の科学を、宗教は自らのうちに位置づけるべきである。また、さらにそのような根源的要求は、現代における宗教にとっても一つ一つの重要な課題である宗教多元主義並びに世界宗教対話を、われわれに対して自覚的に問わせしめる実存的契機でもある。

次に、人間の機械化と同時に起こってきた「虚無の開け」についても、上述のことが言いうるであろう。浄土教的には、凡夫の内面からは到底虚無の自覚は起こりえないであろう。むしろ、虚無が自覚的には現成しえないところに、凡夫の凡夫性が見出されなければならないし、また、虚無が自覚的に捉えられない場合こそ、より深く虚無が顕わとなっているといわなければならない。実は、そこにこそ田辺のいう懺悔が自覚されてくる。しかし、その場合においても、田辺が意味しているような懺悔が現成してくるのは、凡夫の内面からは不可能であり、またそのようなあり方が凡夫にはかならないともいえない。

浄土教がとらえた絶対他力とは、かかる意味において、虚無も懺悔も自覚的には現成してこない凡夫存在の根柢にこそ、はじめて現実なる「他力」として絶対肯定される。「虚無の開け」が如何にして自覚されてくるのかについて、西谷は

「人間が自己」の存在を偽りなしに直視すれば、当然、自覚に上ってくるものである」(208)と述べているが、「偽りなしに直視する」ことが出来ないところに、むしろ、さらに深い虚無が潜んでいるのではないのか。実は、そこに人間の無明性の深淵が見出されるのではないか。虚無は自覚的には開かれぬところに、かえって虚無の徹到性がある。西谷は「虚無は虚無自身から脱却できない」といった。そのような虚無の開けのうえに差しかけられている人間が、どうして自己存在を偽りなしに直視できるであろうか。直視できるということは、虚無自身からの脱却を意味している。

また、西谷は、有神論・無神論の対立の平面には属さない立場として、しばしばエックハルトを引用する。それは神と人間との人格的關係をいわば超人格的な場への方向として、エックハルトの神理解を押しさえ、虚無を超越するものであるという。西谷によれば、エックハルトは、神と人間との人格的關係を、「神の像」とその「原像」とが魂のうちに生ける關係として捉えているという。そして、神の「本質」は、全く「像なき」(bildlos) 神性であり、すべての相を絶した「無」であるとき、エックハルトは呼ぶ。魂が「無」なる神の「本質」である神性と完全に一となるとき、魂は真実なる自己に帰り絶対の自由を得ることができるといふ。

かかるエックハルトの「無」は、人格的「神」の根柢であり、神の彼岸的な背面でありつつ、それが同時に「私の根柢」

であり、私の最も此岸的な正面に自覚される。西谷は、このエックハルトの立場のうちに、「空」において捉えられたところの「絶対的な此岸」への転回が含まれていると見る。仏教においても、空の立場は、彼岸への超越を説きながらも、それは彼岸・此岸の対立を超えた、その意味で「絶対的な此岸なる地平の開現」として自覚されると、西谷は空の立場を理解している。

さて、このような議論がなされる場合、最も核心的な事柄は、エックハルトにおいて、自己が神の本質である「無」と全き一となるというとき、如何にしてかかる全一が達成されるのか、何によって転回が起こるのか、という点である。そこに、大乘仏教の立場では、菩薩道である「行」が要請されるのである。

浄土教的にエックハルトを理解するならば、彼のいう神性の「無」は、無色無形である「真如」・「法性」と、仏身論では「法性法身」と、浄土の莊嚴相においては、「真実知慧無為法身」たる「一法句」・「清浄句」とパラレルの境位である。かかる「法性法身」が、直ちに「私の根柢」として、自己の此岸的な正面に自覚されるような場に、菩薩道の行を完全に成就しないことが自覚されている凡夫存在である私には、自ら如何なる媒介にも依らないで到ることはできない。親鸞が告白した「いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」の言葉は、かかる菩薩道の「行」

の実践体験を通して吐かれた行道における絶対的自己限界の自覚である。それは法蔵菩薩の「行」と私の「行」との対決のなかで、はじめて開示されてくる場である。かかる菩薩道の行が無視されるならば、浄土門のすべての教説は、現代においては、白法隠滞の釈迦教の如く、もはや隠滞されるべきであろう。

(b) 西谷の「無自性」(「空」)理解における問題点

西谷は、「自体」と「実体」との相違について、火の例を用いて究明せんとする。あるものが、真にそれ自身のもとにあり、それ自身のもとでそれ自体としての自己同一を保っているあり方、そのものの自体性を表現するものとして、火は火を焼かず、水は水を洗わず、眼は眼を見ずと、古来東洋においていわれてきた事態を、自体性を究明する鍵と捉えている。

火は火を焼かずという事態が、火の自体性を指示しているというのである。火は現に薪を焼くが、火自らを焼かないという命題を、西谷は次の如く解釈する。まず、火は火を焼かずという自己同一性は、「実体」ではない。「実体」とは、「火が現に燃えているそのあり方、火が現に火であるそのあり方、その *energeia* のうちに、その火の自己同一性が認められたもの」である。

ところが、火は火を焼かずという自己同一性は、火の本質

存在と現実存在とが一つとなっていてあるあり方であるという。火は薪を焼くものとしての自らを焼かず、自らを焼かぬものとして薪を焼きつつある、このことが火の自体的なあり方であり、火の自「同一性」であるというのである。火が真に火自身のもとにあるのは、火は火を焼かずというところにおいてのみであるともいう。

火は火を焼かずという自体性は、火の *energeia* のみに、火が現に火であり、また現に火があるという、火の自「同一性」の見方に対しては、その自己同一性への完全なる否定を含む。燃焼の力と働きにおいて見られた自然的本性 (*potency*) を「自性」とするならば、火は火を焼かずという自体性は、かかる自性の否定である。したがって、火は火を焼かずの自体性は、「無自性」である。それを仏教では「空」という。

以上が、西谷の「無自性」(「空」) 解釈の要点である。まず第一に、かかる西谷の理解が、仏教でいう、たとえばナーガールジュナなどが論じた「無自性」解釈と果たして同一であるか否かは甚だ疑問である。ナーガールジュナの「自性」論については、以前発表したもので今は触れないでおく。しかし、おそらく西谷の立場からするならば、ナーガールジュナなどとの比較は問題ではなからう。なぜならば、それは所詮、理性の立場から見られたロゴスの場での所産でしかないからである。

そこで、西谷自身の「無自性」理解の根拠となっている

「火は火を焼かず」の自「同一性」に、火の自体性を見ようとする見方そのものについて、クリティックを試みたいと思う。私のクリティックは二つの視点からなる。

ひとつは、火は火を焼かずということは、一体何を意味しているのかということである。これは、火は火を焼かずということが、果たして火の自体性を示しているのかということをも再び問い直そうとするものである。

他のひとつは、火は火を焼かずというあり方を、火の自体性と見ようとする立場は、われわれの「もの」の見方に対して一体如何なる意義を有するのであるかということである。つまり、かかる立場が、われわれ自身の「もの」を見る姿勢に如何なる影響をもたらすかということを問うものである。

(i) 「火は火を焼かず」ということの意味

私は、西谷が「非燃焼の故に、燃焼は燃焼である」という結論を導き出す論証のプロセスを吟味したい。西谷は、火の自体性は非燃焼であるということについて、次のように述べている。

勿論、その非燃焼は、燃焼と離れて別にあるというものではない。火は燃焼しつつあるそのことに於いて非燃焼なのである。併しこの非燃焼(自らを焼かぬということ)を抜きにしては、燃焼ということも実は考えられない。燃えつつある火が自らを保っているということは、それが自らを焼

かないということに外ならぬからである。この非燃焼の故に、燃焼は燃焼なのである。

この論法で、まず疑問に思うことは、非燃焼と燃焼とが全く同次元の事柄として捉えられているという点である。非燃焼が導き出されたのは、火は火を焼かずという命題からであった。燃焼の方は、火は薪を焼くという現実態からであった。

ここで、二つのことが問題となる。まず、火は火を焼かずという命題は、火とは何かという結論を表すものとして扱われているのであるが、しかし、同一命題のうちに、論証しなければならぬ未証明の契機を含んでいる。したがって、火は火を焼かずという命題は、火とは何かを何等明らかにしたことにはなっていないといわざるをえない。火は火を焼かずというとき、「火を」の「火」にはすでに「ものを焼く」、という火の actual fact が意味されているのであり、それを前提として「焼かず」ということが帰結されている。したがって、ここに帰結された「焼かず」とは、焼くことを焼くこととはできないであろうという推論的判断にはかならない。いわゆる actual fact としての「焼かず」ではない。全く抽象的観念ではないといわざるをえない。

そして、今ひとつの問題点は、火は薪を焼くということと、火は火を焼かずということとの間に見出されている、焼くか焼かないかの相違が、焼くそれ自体にあるのではなく、焼く対象にあるということが全く考慮に入れられていない。燃焼

の方は、火が現実的に可燃物体である薪を焼くという actual fact を表現している。しかし、ここでいわれている非燃焼の方は、たとえば火は水を焼かないという事態での非燃焼が取り上げられているのではなく、火は火を焼かずという、燃焼のときにいわれた actual fact とは全く異質の、その意味で、actual fact ではもはやない「燃焼」が取り上げられているといわなければならない。したがって、かかる意味での「燃焼」と「非燃焼」とを同次元で、同一命題として「非燃焼の故に、燃焼は燃焼なのである」という命題は構成できないはずである。そこに論理的不整合性・incoherence がある。

それ故に、西谷の論証には、「火は火を焼かず」という命題と、「火は焼かず」という命題とは根本的に異なるものであることが全く考慮に入れられていないといわざるをえない。火は焼かずということが成り立つならば、「非燃焼の故に、燃焼は燃焼なのである」という命題は整天的である。したがって、「非燃焼の故に、燃焼は燃焼なのである」という命題は、実は、「火は火を焼かず」が「火は焼かず」にすり替えられたところに成り立っているに過ぎない。

(ii) われわれの「もの」の見方への影響

西谷は、「一層具体的にいえば、かの自性的な（有としての自己）同一(a)とそれの絶対否定との自己同一(b)が、真実の自己同一(c)なのである」(10:133)という。いま、仮にそれぞれの

自己同一に(a)(b)(c)を付しておく。この文章からするならば、(b)と(c)とは同一内容であろう。しかし、ここにいう「絶対否定」とは、自性の否定を指すのであるから、無自性の意味であり、上に見てきた「もの」の真なる自性を指している。そして、実は、かかる自体性と、(a)における自己同一との、さらなる自己同一こそが、「真実の自己同一」であるという。しからば、絶対否定での自体性は、いまだ真実なる自己同一ではないこととなる。

しかし、この文章の直前には、「火の真実の自己同一は、燃焼における実体的・自性的な自己同一に成立するのではなくして、却ってその自己同一の絶対的な否定、非燃焼、の上でのみ成立する。」と述べられている。この文章は、端的に読むならば、上述の(a)における自己同一性を徹底的に否定するものである。にもかかわらず、「真実の自己同一」というところでは、(a)の自己同一性は、単に肯定されているだけではなく、積極的に「真実の自己同一」性を成り立たせている根本契機の一つとして、無自性における自己同一と等価的位置におかれているといわざるをえない。

しかも、今いわれている「真実の自己同一」性は、「一層具体的にいえば」という限定条件が付されていることの上での所談であるから、具体的事態を指していることとなる。現前に燃えさかる火の境位に、一層の具体性が認められているといわなければならない。かかる具体的境位こそ、私が先述

した actual fact にはかならない。

この現に燃えている火の具体的境位を前提としない限り、「真実の自己同一」性は全く無意味となる。無意味とは、具体的内容を持たないということである。それ故に、火は火を焼かずという命題が、具体的に成り立つのは、かかる火の具体的境位がありえない限り、全く虚論となるであろう。

したがって、「非燃焼の故に、燃焼は燃焼なのである」という formula は、従来しばしば「空」の立場を表現する「AはAではない、故にAはAである」として定型句化されてきた。今の場合でも、「これは火でない、故に火である」といわれるが如くである。

私は、このような定型句によって捉えられてくるような「空」の立場こそ、実は、仏教が「空」によって否定しようとしたことではなかったか、と言いたい。火は火を焼かずという自己同一性こそが、火の真実なる自体性であるとされるところに、火を最も抽象化（具体的な内容を剥奪するという意味で）した境位が、西谷の真意に反して実は開示しており、それが新たな「実体」を産む場となりうるといえる。そして、実はここにこそ、大乘仏教思想史において、唯識哲学が中観哲学に対して果たした哲学的意義が見出されるべきである。

それ故に、「AはAである」というところにおいて、必ずAの具体相に戻るのである。しかしながら、「AはAではな

い、故にAはAである」という命題が引き出されてくるプロセスを吟味するならば、上に論じた如く、「AはAではない」という帰結には、Aの具体的事態が前提としてある。しからば、「AはAではない、故にAはAである」という命題は、Aの具体的事態を前提として、Aの具体的事態を導き出したことになるであろう。果たしてこのような論証のプロセスが、われわれの「もの」の見方に対して、如何なる積極的な哲学的意義を發揮しうるのだろうか。そこには、やはり重大な実践的契機の考慮が欠落しているのではあるまいか。それは、仏教はどこまでも実践的「行」を抜きにしては無意味となってしまうということである。すべての仏教の教説は「行」によつてはじめて真实性をもつ。したがって、「AはAではない、故にAはAである」という命題のうちに「行」をどのように位置づけるかが問われなければならない。その時はじめて、命題は actual truth となる。

(注)

- (1) 『西谷啓治著作集』（創文社版）からの引用は、(103頁)等の表記を用いる。それは著作集の第十卷三十一頁を意味する。以下同様。
- (2) 「虚無と空」〔『西谷啓治著作集』第十卷、p.94〕
- (3) 同、p.96.
- (4) 同、p.97.

- (5) 拙論「ニリヒズムと親鸞」第一卷、〔『親鸞浄土教と西田哲学』永田文昌堂、1991、pp.475-524〕参照。
- (6) 『西谷啓治著作集』第一卷、pp.177-178.
- (7) 同、pp.204-205.
- (8) 『西谷啓治著作集』第十卷、p.131.
- (9) 拙論「自性 (sachava) と実体 (substance) —— ナーガールジュナとホワイトヘッド ——」〔『プロセス思想』第二号、1988)を参照。

読者の皆様へ

小誌に御寄稿を御希望の方は、いつでも御玉稿をお送り下さい。内容は、禅に関わるものでしたら広くお受けたいと思います。元来、小誌は臨済宗・曹洞宗・黄檗宗三派の公器であります。どの禅の宗派にかかわらず、掲載してまいります。ただし採否は当方にお任せいただきます。また御原稿は返却致しませんので、あらかじめご了承ください。御玉稿の送り先は、次のようです。

〒305 つくば市倉掛二二〇五一一

『大乘禅』編集分室

竹村 牧 男

TEL 〇二九八(五五)八六六四