大阪公立大学
Osaka Metropolitan University
学術情報リポジトリ

新しい宗教哲学の問題：西田・田辺・西谷の宗教哲学を介して

メタデータ	言語: jpn
	出版者:
	公開日: 2010-05-10
	キーワード (Ja):
	キーワード (En):
	作成者: 花岡, 永子
	メールアドレス:
	所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00004539

新しい宗教哲学の問題

― 西田・田辺・西谷の宗教哲学を介して ―

花岡永子

哲学とは、ギリシア語の語源からは智慧を愛する（philō + sophia）ことと理解できる。また、ソクラテスの（プラトン著の『饗宴』の中で語られている）エロス論によれば、哲学の根本には、美自体としてのイデアそのものへと無限に接近しようとする、留まることを知らぬ愛が潜んでいると考えられる。更に、現代においては、哲学とは、一般的には、反省の立場、、反省の記述の立場、思索の立場、説明の立場、理性の立場、無限に智慧を愛して止まぬ立場、諸科学や諸生活領域を基礎づける立場等々の定義によって表わされようとしてきている。

しかし、アリストテレス以後ヘーゲルに至るまでの二千数百年に亘る哲学の歴史の中で、哲学は智慧への愛ではなくして知識への愛と変わり、思索ではなくして既成の諸哲学の学説の単なる暗唱に変わり、実質的には、諸学問を基礎づけることも説明することもできずして単に一科学であることに甘んずる他ない程になってきた。実践理性の優位を主張したカントや十九世紀の哲学者ニーチェや二十世紀に活躍したハイデッガーを除けば、西欧の哲学者はこのような哲学的状況の中で過ごしてきている。二十世紀の主として欧米でのこのような哲学的状況の中で日本に新たに独創的なものとして出てきた西田・田辺・西谷（一般的には、外部からは京都学派と名づけられている）の哲学は、いわばこの哲学的状況に対決するものとして出てきていると理解され得るのである。（以下、敬称略）。

西田幾多郎（1870－1945）、田辺元（1885－1962）そして西谷啓治（1900－1990）は、右に述べたような西欧の哲学と対決し、世界に通用する新たな宗教哲学を樹立しようと試みている。これらの日

本の三哲学者たちは、哲学の内容においても、また生存中の師弟関係においても、相互に深い関係の内にある。彼ら三人は、他の諸科学と並ぶ一科学（science）としての哲学を既成の哲学として認めながらも、他方では、諸科学を根拠づけ、基礎づけ、説明し、反省し、且つそれら全体を連関づけることのできる新しい哲学としての宗教哲学を樹立しようと試みていると理解され得る。

西田哲学においては、哲学が反省・説明すべきは「心霊上の事実としての宗教」であることが明白にされ、哲学はその反省・説明の役割を担うものとして理解されている。そして、諸科学や世界の一切の出来事は、個であると同時に類とも一に成り立っている自己における宗教的経験としての「純粋経験」から説明されることになる。これに対して田辺哲学においては、哲学は、数学、物理学、科学哲学に次ぐ学問領域（形而上学ないしは存在論）であり、更に倫理学、歴史学、芸術学（美学）、政治学等々の諸学が探究され、研究された後に、これらの諸科学が突破されて開かれてくる宗教哲学ないしは神学の開けへと、転換していく。つまり、哲学の懺悔によって哲学自身が生まれ変わるのである（懺悔道としての哲学の誕生）。これに次ぐ西谷哲学においては、宗教は実在の実在的自覚と理解されている。また哲学は、諸学問領野のみならず、人間の実存に纏わる生活領域をも含む問題に係わると理解されている。つまり、自由、責任、悪、自我のみなず、不安、絶望、罪、罪意識等々やこれらに起因したり、またこれらから帰結してくるニヒリズムの問題を究明しながら哲学が、田辺における如く真に哲学として生まれ変わり、かつ西田における如く、何らかの第一原因からすべてを説明しうるために、各時代の絶えることなき新たなる問題に取り組まざるを得ないことを世界に示し、且つその哲学的究明を正に実際に書物や生活を通して示していると理解され得るのである。これらの問題を、以下詳しく論じていきたい。

1、西田幾多郎、田辺元、西谷啓治における宗教と哲学

a、西田幾多郎における宗教と哲学

先にも述べたように、西田においては、宗教とは「心霊上の事実」であり、哲学はその説明ないしは反省と理解されている。そして、西田における宗教的経験としての「心霊上の事実」は、「純粋経験」と表現されている。西田における心霊上の事実が表現されたものとしての「純粋経験」とは、未だ主もなく客もない、「色を見、音を聞く刹那」（1）のそのままの状態をいう。この経験は、仏教の表現を借りれば、「天地同根、万物一体」（2）と「天上天下唯我独尊」（3）の両方を同時的に経験した時の表現と理解されることができる。つまり、自己は、一方では、天地と同根で万物と一体であるという

万物の平等の経験と、他方では、万物と平等でありながらも絶対の中心であるという自己の独自性、中心性の経験が同時的に表現されたものが「純粋経験」であると理解されることができるのである。

西田における宗教的経験の原事実は、上記のように「純粋経験」と表現され、哲学は、この事実としての「純粋経験が唯一の実在である」という自覚でもって、すべてを説明し、反省することである。西田における、W・ジェイムスの影響下での「純粋経験」という宗教経験の表現は、その後、フィヒテ（1762－1814）の事行（Tathandlung）をヒントにして、純粋意志と表現し直され、更に、後者は、プラトンのティマイオスのトポス（topos）を参考にして、絶対無の「場所」と表現され直される。宗教経験である原事実としての純粋経験は、絶対無の場所において初めて可能であるというのである。この場合の絶対無の場所とは、この現象界に何かある特別な空間的な場所があると言う意味での場所ではなく、思考や経験を規定する枠組みが絶対無であることを意味する。絶対無とは、先ず「絶対」の意味は、対を絶するだけではなく「絶対の自己否定」を、無は永遠・普遍にして不変なる如何な実体的なものもそこには認められない「開け」を意味していると理解されうる。また、絶対の自己否定を本質とする一々の個物によって充溢している無限大の球とも理解されることができる。つまり、これまでのヨーロッパの主流の哲学に見られた思考の枠組みとしてのパラダイムと理解される相対有、相対無、絶対有、虚無（この世に生きる自己を支える超越的な次元が否定されている一切のあり方）を突破した開け、それも「絶対無の開け」（4）が、いわば枠無き枠となっているような開けである。絶対無の場所は、華厳経の中に出てくる「因陀羅の網」の譬え（5）によって、最も容易に理解されることができるであろう。というのも、網全体と見なされうる絶対無の場所と、網の目にある無数の宝珠と見なされうる現象界の一々の個物とは、相互に絶対に相違する事柄であるにも係わらず、一なる網とこの網がそれから成り立っている網の目の宝珠の無数の多とは、根源的には自己同一的（6）に成り立っているからである。

宗教的経験としての原事実は、「絶対無の場所」において可能であることが、西田において明らにされた後、この「場所」の概念は、「弁証法的一般者」と具体的に表現され直される。更に、この表現は「行為的直観」と直接化され、これも、最後的には、ポイエーシスの世界、歴史的実在の世界と表現し直された。以上のような表現の深まりは、心霊上の事実としての宗教が、その説明を役目とする哲学によって、各々の個の自己の自覚と世界の自覚において深められるからである。しかし、自己の自覚と世界の自覚とから成り立つ自覚が深められると、宗教的原経験は更に深められ、この深化は再度、

自覚を深め、この相互の深め合いは何処までも続くことになる。

以上のように、西田哲学においては、宗教の原経験が根源となって、これを説明する哲学は、この説明、反省によって宗教的原経験を自覚的に深め、深められた宗教的自覚は更に深い表現を要求するという、いわば循環的な、宗教と哲学との相互の深め合う関係が成り立っている。西田における以上の宗教と哲学の連関において重視されるべきことは、宗教と哲学がそこから可能となる新しい思考の基礎としての絶対無が、実在の「おいてある場所」として明白に表現され、新しい一つのパラダイムとなったことである。しかも、絶対無が神と理解されていることである。その上、新しいパラダイムとしての「絶対無の場所」においては、一なる世界である宗教の世界と個物から成り立つ多の世界とが、対象論理的に見れば、相互に全く矛盾し対立する世界であるにも係わらず、身体的自己（つまり、個としての自己）においては、相即的に、つまり、自己同一的に成り立っていることに注意が払われなければならない。

b、田辺元における宗教と哲学

西田においては、宗教は哲学のいわば始原であるとすら語られ得るのに対して、田辺においては、宗教は、哲学を含めた諸科学が最終的に懺悔（理性の死）によってそこへと突破して行く宗教哲学の絶対の無限の開けの場と見なされていると理解されることができる。そして、哲学は、諸科学と共に理性の死、哲学の懺悔によって宗教哲学へと生まれ変わって、再生しなければならないと考えられている。従って、一学問としての哲学の死によって生まれ変わった宗教哲学としての哲学によって、諸科学も、新たなる次元で受取り直されることになる。

田辺自身が書いている三角形によって表わされた学問体系によれば、底辺には認識論（自然学）、形而上学（存在学）、倫理学が、また底辺の両端から頂点に至る中点には、歴史哲学と美学（芸術学）が、更に三角形の中心には政治哲学がおかれ、頂点には宗教哲学（神学）が位置づけられている。田辺自身、数学や物理学から学問を学び始め、やがては全学問を学び、最後的には、理性の死によって、生の存在学をも捨てて、死の弁証法に従う。哲学は新たに宗教哲学として再生し、哲学はいわば宗教哲学として生まれ変わることになる。

以上のことから、田辺においては、宗教とは理性の死によって哲学の懺悔を可能ならしめ、更に宗教哲学として生まれ変わることを可能ならしめる力と理解されうる。田辺自身は自らを「成りつつあるキリスト者」（werdender Christ）と特徴づけている。日々に死して蘇る者として、田辺の生き方は「成りつつあるキリスト者」として生きることに最も相応しい宗教者であったと言えよう。田辺に

とっては、理性が死ぬ前の（つまり哲学が懺悔する以前の）哲学は、諸科学に並ぶ一科学でしかありえず、究極的には哲学は哲学に死して新たに宗教哲学としての哲学に生まれ変わらなければならないのである。田辺における一科学としての哲学と、この哲学が理性に死して再生した宗教哲学との決定的相違は、後者においては、絶対無が愛として開かれているのに対して、前者においては絶対無の場は開かれていないことである。また、西田との相違は、絶対無においても田辺は絶対無の媒介ではなく、「種」に属するものの絶対媒介（7）を考察の中に入れることである。そこでは、宗教哲学の一の世界と現象界の個物からなる多の世界との相即性が「行」によって先ず体得、体認されるというのではない。そうではなくて、一（類）と多（個）との中間に位置する「種」（species）の媒介によって、一なる類と個からなる多を形成する一々の個との相即性が初めて可能となる。疎外態としての種の段階に位置するものが、懺悔によって（つまり、理性が死ぬことによって）、一と多との相即性が成り立つのである。

田辺における宗教と哲学との連関において重視されるべきことは、M・ハイデッーによって代表されるような西欧の主流の形而上学の考え方の根本であった「生の存在学」を「死の弁証法」へと転換させ、そこに哲学の本来的あり方としての宗教哲学を樹立したことである。そして、これと関連したことであるが、田辺は、一科学としての哲学の懺悔によって「哲学とは何か」という哲学そのものの使命を明らかにしたことである。

田辺における以上の種を要とした絶対媒介の「種の論理」で特徴付けられる哲学は、類と個との絶対矛盾的自己同一を要とした西田の絶対無の場所の論理によって特徴づけられる西田哲学に対する批判から生まれてきたことは明らかである。

c、西谷啓治における宗教と哲学

西谷啓治においては、宗教は、「実在の実在的自覚」と理解されている。また、彼においては、哲学は、田辺において「懺悔道としての哲学」として生まれ変わった宗教哲学となるべきであると理解されている。しかし、哲学の懺悔以前の一科学としての哲学でしかありえない、西欧の伝統的な形而上学としての哲学を経て、初めて哲学はこの形而上学の始原（arche, principium）へと突破して行かねばならないことを自覚しうるという立場に、西谷は立っている。このことは、西谷が一九三七ー一九三九年にドイツに留学し、その間にハイデッガーと出会い、この出会いの中で形而上学の克服の思索が深められていることから、当然のことであると言える。西谷においては、一科学としての哲学や西欧の伝統的な形而上学としての

哲学の克服が、哲学の根本問題となっているのである。そして、一科学としての哲学が、その以前と以後をも含む宗教哲学としての哲学へと、生まれ変わるべきことが暗示されていると受け取られうる。

西谷の初期の思想の代表的な論文である「ニイチェのツァラツストラとマイスター・エックハルト」においては、ニーチェやエックハルトに共通して見られる根源的主体性が、彼の哲学の中心問題となっている。ニーチェとエックハルトに共通して見られる根源的主体性は、「超自然的啓示」（これは、エックハルトでは神も突破された神性の無の開示であり、ニーチェにおいては「同じものの永劫回帰」と「力への意志」を要とする「超人」の思想の閃き）と人間における「自然な理性」との対立が、「生の弁証法」（8）において超脱されるいる開けであると、西谷においては理解されている。此の事実からも容易に理解されるように、西谷においては、哲学は、「生の弁証法」を介してなされるべきであると考えられていることが分かる。同じことが、「空」の哲学を樹立した西谷哲学の後半期の主著である『宗教とは何か』の中にも述べられている。即ち、「空」は、生きられることによって初めて理解されることができるということのうちに。

西欧で三千年近くも、哲学と見なされてきた形而上学としての哲学、つまり他の諸科学に並ぶ一科学としての哲学を否定することは、現代に生きる私たちにとって不可能である。何故ならば、ハイデッガーが語ったように、形而上学の根源、始原には届くことのできない形而上学としての哲学は、「有そのものの歴史」（die Geschichte vom Sein selbst）として辿られてきた必然的な「有の歴史」（Seinsgeschichte）の一部であって、この有の歴史としての形而上学の約三千年の歴史を経た現在にして、初めて「有の忘却の歴史」としての形而上学の歴史を自覚できるところまで、「有の歴史」が展開されてきているからである。

二十世紀の「絶対無」を媒介とした西田の「絶対無の哲学」、田辺の種の絶対否定を介した絶対媒介を基礎とした「懺悔道としての哲学」、そして「生の弁証法」を介した「自体」ないしは「如」の立場を基礎とした西谷の「空の哲学」の樹立は、西欧における約三千年にわたる有そのものの忘却の形而上学が自覚されて、初めて可能となったということができる。

一科学としての哲学ないしは単なる理性を絶対視する形而上学としての哲学は、反省されなければならないということは、二十世紀末の現在に至るまでいろいろな形で主張され続けてきている。一科学としての哲学となってしまった形而上学への批判は、カントやキエルケゴールによってなされた。これは、主として、悟性中心の哲学への反省であった。ここでは、本質（essentia）から実践や実存

(existentia) への哲学の視点の転換が見られる。また、ヘーゲルによって大成された思弁哲学の要である精神を、物質に変換したマルクスの唯物論も、同種の批判から生まれてきたと理解される。更に、ニーチェを代表とする「生の哲学」に携わる人々による、本質、実存、物質を中心とした哲学や自然科学の破壊的力を回避しての「生の哲学」への転換も、同種の批判に関連して生まれてきたものとして挙げられる。そして、「生の哲学」から、有の歴史のいわば時熟を基礎として、有そのものの究明の哲学を樹立しようと試みたハイデッガーに対して、日本の哲学者の西田、田辺、西谷の三哲学者は対決を試み、絶対無の哲学の樹立を試みている。

西田は真の哲学を絶対無の宗教哲学として直接に示している。これに対して、田辺と西谷は、ドイツのハイデッガーの研究室に留学していることもあって、哲学とは一体何であるかを、それぞれ反省し、究明しつつ哲学している。西田は、「純粋経験」を要とした『善の研究』(1911) を公表したのち、絶対無の場所の考えを論文「場所」(9) に打ち出している。これは、ハイデッガーの『有と時』(*Sein und Zeit*, 1927) よりも二年程早く、またハイデッガーの「形而上学とは何か」(1929) の序文 (1949) よりも二十四年程も早いのである (10)。このような西田の弟子である田辺と西谷にして初めて、西田の絶対無の新しい宗教哲学としての哲学が、田辺においては「懺悔道としての哲学」へと、また西谷においては「空の哲学」へと展開され得たと考えられるのである。

西谷は、エックハルトやニーチェに見られる如き「生の弁証法」を介して、初めて二十世紀や二十一世紀に耐え得る哲学が生まれると理解していたと考えられる。西谷がエックハルトやニーチェに見出した「生の弁証法」は、これら二人においてのみならず、田辺や西谷自身の生きる姿の中にも見られる弁証法である。何故なら、前者の田辺の「懺悔道としての哲学」は、正にその心身一如の思索という「生の弁証法」の中から生まれてきた新しい哲学としての宗教哲学であるからである。また、後者の西谷の空の哲学に基づいた主著である『宗教とは何か』や論文「般若と理性」等は、西谷の「生の弁証法」として生きられていた「空の生活」の中から、田辺の死の弁証法をも更に「自体」の立場へと超脱した「弁証法の弁証法」(11) としての、いわば宗教哲学であるからである。つまり、西谷の宗教哲学は、「宗教とは何か」という、哲学そのものへの反省を含んだ哲学、即ち、「哲学の哲学」(『西谷啓治著作集』第九巻二二四頁参照) となっているからである。

西谷における宗教哲学としての新しい哲学においては、先ず一人ひとりの人間が「生の弁証法」において生きることが要請される。そして、一度は一科学としての哲学を学ぶことも要請される。そ

して、この一科学としての哲学の不徹底さ（本来的な哲学の始原にすら到達していないという事実）が自覚されることによって、哲学は既に一科学としての哲学ではない、いわば哲学の始原の内で、「もう一つの、別の思索」である「非思量の思量」（ハイデッガーでは、もう一つの別の思量は詩作であり、これは、例えば、ヘルダリーン的な詩の世界と理解されている）の世界としての哲学の世界が、つまり西谷の言うところの「宗教哲学」の世界が、開ける。西谷哲学の後半期の用語に従えば、「生の弁証法」に生きる人間の個の自己の段階は、一科学としての哲学を哲学と見なす場合には、哲学以前の世界である。またこの哲学の内で、哲学の不徹底さが自覚され、西欧の伝統的な形而上学としての哲学の始原への、ハイデッガーにおけるような退歩が行ぜられるや否や、形而上学としての哲学は、脱却される。そして、この脱却によって開ける開けは、もう一つの別の思索である「非思量の思量」（12）による開けである。西谷においては、この次元は、禅の修行の次元をも、禅の悟りの次元をも脱却した（臨済の語る「家舎を離れて、途中に在らず」の立場（13）であり）、哲学以後の世界である。西谷における宗教哲学とは、今述べた「哲学以前」と一科学としての「哲学」と「哲学以後」を含んでいる。そして、その要は、一科学としての哲学よりは、この哲学の以前と以後に、つまり、前者の「生の弁証法」と後者の「弁証法の弁証法」に存すると理解されることができる。しかも、このような宗教哲学こそが、西谷哲学における真の哲学、つまり、ハイデッガーの言う西欧の伝統的形而上学の始原としての哲学の世界と理解されていると見られる。そして、このような真の哲学としての宗教哲学は、即ち、エックハルトやニーチェにおけるような「生の弁証法」をも、また田辺的な「死の弁証法」をも共に超脱した、「弁証法の弁証法」であり、更に西田の「絶対無の哲学」をも、「哲学とは何か」と反省しつつ問う「哲学の哲学」としての哲学である。西谷における宗教哲学は、「非思量の思量」において、しかもエックハルトやニーチェにおける「生の哲学」をも同時的に一に生きつゝ超脱している、二十一世紀に要請される哲学であると理解されるのである。そして、西谷の生きる「生の弁証法」を要とした生は、ニヒリズムに生きる生であり、しかも彼がこれを反省する立場は、非思量の思量を要とした「哲学の哲学」、即ち、一科学としての哲学以後の立場であり、自体の立場、つまり、空の立場である。

2、西田、田辺、西谷における宗教と哲学との相互関係

a、西田と田辺における宗教と哲学との相互関係

右においては主に、西田、田辺、西谷において宗教と哲学がどのように理解されているかを見てきた。そこで、ここでは、先ず前二

者における宗教と哲学との相互関係がどのようになっているのかを、改めてもう少し明白にしておきたいと考える。

先ず、西田においては、西谷も批判しているように「哲学とは何か」という問題意識は見られない。西田においては、ただひたすらに新しい「絶対無の哲学」が樹立されようとしている。そしてその根本では、宗教的原経験が表現されたものとしての「純粋経験」が、心霊上の事実としてその中心的位置を占めている。そして、宗教である心霊上の事実としての「純粋経験」から一切が自己の自覚と世界の自覚（14）の立場で説明されようとしている。このような西田哲学は、田辺や西谷においてと同様に、新しい哲学としての宗教哲学として成り立っていると理解されるのである。何故ならば、西田・田辺・西谷における宗教哲学は、単なる感情や単なる理性に立脚したシュライアーマッハー（Schleiermacher, 1768－1834）やカント（Kant, 1724－1804）におけるような宗教哲学とは相違して、全く新たなパラダイムである絶対無に立脚した宗教哲学であるからである。このような新しい哲学としての宗教哲学は、諸科学と並ぶ一科学としての哲学や宗教学ではなくして、諸科学や諸生活領域をも基礎づけ、説明し、反省し、連関づけることのできる哲学としての宗教哲学であり、諸宗教の神学であるのでもなければならない。というのも、すべての諸科学や生活領域をも基礎づけ、根拠づけ、説明し、連関づけることは、単なる一科学としての哲学や宗教学にとっては全く不可能であるからである。そのようなことができる哲学は、心霊上の事実とかその自覚としての宗教をも必ずその哲学の内に包み込んでいななければ不可能であるからである。

西田の「絶対無の場所の論理」の哲学は、主客が未分離で知情意が未だ分裂していない次元における宗教的な世界としての心霊上の事実の一の世界と、この現象界の多元的にして、両極的世界に住むこの各々の個の自己とが、根源的には、即ち、絶対無をパラダイムとした開けにおける身体的自己においては、絶対的に自己否定的、矛盾的にではあるが、相即的に成り立っていることを、明らかにしている。そこでの宗教と哲学との関係は、心霊上の事実とその反省として成り立っている。西田自身は、宗教ではなく哲学の道を生涯の自らの歩むべき道と公言している。しかし、このような哲学こそ、―彼自らはそのような問題意識を表明していないとしても― 田辺や西谷によって新しい哲学（前者は「懺悔道としての哲学」、後者は「空の哲学」）として主張された新しい意味における宗教哲学である。その証拠には、西田における宗教としての心霊上の事実は、その説明としての哲学と共に、どこ迄も深められ、その経験の表現は、先に見たように幾度も表現され直されているのである。

これに対して、田辺においては、先に見たように、理性に基礎づ

けられた哲学そのものが懺悔をし、理性を脱却して、つまり生の存在学に死して、死の弁証法によって、新たな宗教哲学ないしは諸宗教の神学としての新しい哲学を樹立した。この新しい哲学としての宗教哲学は、一切の科学や一科学としての哲学のみならず、すべての生活領域をも基礎づけ、根拠づけ、説明し、反省するのである。田辺においては、哲学は死して宗教哲学へと蘇るのである。しかも、田辺のこの歩みには、ハイデッガーにおける形而上学の、その「始原への退歩」や「もう一つの思索」としての「詩作」への転換の示唆からの影響も見られる。「成りつつあるキリスト者」として、「絶対無即愛」の宗教哲学を樹立しようとした田辺の「懺悔道の哲学」は、一科学としての哲学の懺悔とその死・復活である宗教哲学としての二十一世紀の哲学のあり方を私たちの一人ひとりに示唆的に示していると考えられる。

以上のような西田と田辺における宗教哲学の類似性は、両者共に絶対無の哲学である宗教哲学を提唱していることである。また、それにも係わらず認められる両宗教哲学者における相違性は、次のことに存する。即ち、西田では絶対無が、根本的には世界と個的自己との相即性（西田の用語では、「絶対矛盾的自己同一」）を露わにするために考案された。またその相即性は、歴史的生命の構造を明らかにするためでもあったと理解される。これに対して、田辺では絶対無は、「種」の絶対的な否定契機としてのあり方を明らかにする絶対媒介の論理を明らかにすることであった、ということに存する。しかし、いずれにしても、西田、田辺の両哲学者によって、類と種と個のレベルでの人間のあり方が絶対無のパラダイムによって究明されていることが、二十一世紀の新しい宗教哲学の確立のために、顕著な事実として取り挙げられなければならない。

b、田辺と西谷における宗教と哲学との相互関係

田辺については右で見てきたので、西谷における宗教と哲学の相互関係が先ず明らかにされなければならない。西谷は、一科学としての哲学から出発し、その後の袋小路を禅の修行によって形而上学としての所謂哲学を克服している。彼は、自らを「成りつつ成った仏教者にして、同時に成りつつあるキリスト者」（werdend gewordner Buddhist und zugleich werdender Christ）と特徴づけ、「哲学とは何か」という田辺の哲学の究明の仕方に賛同している。西谷は、他の諸科学に並ぶ一科学としての哲学のあり方を真正面から学び、さらにこれを反省し、哲学は、抽象的、客観的で、普遍的な対象化された問題や過去の哲学や哲学者の研究だけではなく、各時代の社会的、歴史的な現実の問題や生活領域の問題とも取り組むべきであることを示した。西谷自らの時代の問題は、ニヒリズムの問題であ

った。その上、西谷自らの哲学的問いも、第二次世界大戦での敗戦により、露わとなってきた世界的規模でのニヒリズムの問題であった。この意味において、西谷は、哲学以前にして哲学以後の問題である哲学的な問いを、当時の時代と西谷自らの哲学的に解決すべき問題としての「ニヒリズムの究明とその克服」に見出している。西谷は、禅の修行に励む宗教者として、田辺の「懺悔道としての哲学」を自ら実践しつつ、「空の哲学」の樹立へと励んで行ったのであった。

田辺と西谷は、共に他の諸科学に並ぶ一科学としての哲学の懺悔とその死による新しい宗教哲学のうちで身心一如の道を歩んでいる。宗教と哲学との相互関係における両者の相違点は、田辺哲学においては種の論理が要となっており、従って種の絶対媒介が重要な役割を果たしている。が、これに対して、西谷哲学においては、西田哲学の絶対無の場所の論理の継承としての空の論理が要となっていて、類と個の相即性から一切が理解されようとしているということである。

c、西谷と西田と田辺における宗教と哲学との相互関係

西谷の西田と田辺との関係を、宗教と哲学との相互関係で見てみると、西谷は、西田からは、絶対無の場所の哲学（「非思量の思量」の立場）を継承していると言える。また、西谷は、田辺からは、従来の理性に基づく「存在の哲学」の死と、「懺悔道としての哲学」という新しい宗教哲学のあり方を自覚的に継承しているということができる。これは、「宗教的求道者、宗教的行者による西田と田辺の宗教哲学」の継承であるということもできるであろう。

3、二十一世紀に要請される新しい宗教哲学

a、自覚と表現

二十一世紀においては、既成の宗教の枠組みから自由な、西田の語るような「心霊上の事実」としての宗教が要請されると考えられる。筆者自身は、宗教を「心の自覚」、あるいは「実在としての一なる心の自覚」と理解している。というのも、二十一世紀に妥当する宗教とは、自覚を核心としているのでなければならないと考えられるからである。自己の自覚と世界の自覚との相即性から成り立つ自覚の立場は、今後の宗教には欠かすことのできない側面であると考えられる。従って、また、宗教を核心におく今後の宗教哲学としての哲学もまた、自覚を欠かすことはできないと考えられる。また、「実在としての一なる心の自覚」としての宗教は、万物の各々が一なる心で生きているという個的自己の一なる心の自覚と、世界は一なる心であるという世界の心の自覚との相即性において成り立っていると理解される。しかし、自覚の立場は、絶対無の場所に生きる時には、突破されて、絶対無ないしは弁証法的一般者に包み込まれることに

なり、表現や直観に包み込まれた立場へと転換することになる。つまり、自己の自覚の立場から絶対無の場所へと開けて行った個的自己のあり方が、弁証法的一般者の絶対無の場所によって表現的一般者や自覚的一般者が包み込まれる方向へと転換する。自己の自覚から絶対無の方向へと向かう個的自己は、ひたすら宗教を彼岸的なものとして求めているが、絶対無の場所という開けに個的自己の自覚が包み込まれる場合には、宗教は、平常底なるものとして生きられている。ここで、形や文化という種に連関しての「表現」について詳論されることが必要である。しかし、「表現」については、別の機会に詳しく論じているので、ここでは詳論を省きたい。

ハイデッガーの、所謂形而上学としての哲学がそこへと帰還して行かねばならないとする形而上学の始原である詩作の世界に比較してみると、私たちが予想し、また要請されると理解される二十一世紀の「宗教哲学」ないしは「諸宗教の神学」は、宗教的求道、宗教的行の、全人的にして同時に全学問領域に、また全生活領域に開かれた道としての、あるいは過程にして同時に絶対無の開けに成り立つ宗教哲学でなければならないと考えられる。そのような二十一世紀の宗教哲学は、絶対無のパラダイムにおいて成り立つ自覚を要とする歴史的生命の、そしてまた宇宙的生命の宗教哲学であると考えられる。この場合の歴史的生命は、個的な身体的自己の目的的な形成作用と歴史的世界の表現的形成的作用との交錯するところに力動的に成り立っている。また、宇宙的生命は、有機体の哲学におけるような宇宙全体が一つの生命として成り立っているような世界理解においての、歴史的生命が宇宙大に拡大された宇宙理解を意味する。

b、西田、田辺、西谷の宗教哲学による二十一世紀の宗教哲学への寄与

以上のような二十一世紀に要請される宗教哲学に対して、西田、田辺、西谷の宗教哲学が貢献できるものを、ここで明白にしておねばならない。先ず、西田においては、仏教の空に相当する開けが論理化されて「絶対無」と表現されているが、絶対無は、西欧で展開された、思惟の基盤である枠組みとしての四つのパラダイムに、即ち、相対有、相対無、絶対有、虚無に是非とも付け加えられなければならないと考えられる。そうでなければ、二十世紀末に主張された宗教や哲学の多元性や相補性は単なる相対主義に陥ってしまう。しかし、絶対無のパラダイムが加えられる時には、絶対無のパラダイムも他の四つのパラダイムも、絶対の中心としてと同時に周辺として成り立つことが可能である。というのも、絶対無は、対を絶するのみならず、絶対の自己否定を意味し、更に自らの立場の無実体性を意味しているからである。

次いで、田辺の宗教哲学から二十一世紀の宗教哲学に寄与しうるものは、類と個の疎外態としての種のあり方から種に位置するものが絶対媒介の役割を果たし、単なる理性を基盤とした哲学そのものが懺悔して、死して、宗教哲学として蘇ることを可能にする「種の論理」である。

最後に、西谷の宗教哲学から二十一世紀の宗教哲学に寄与しうるものは、「生の弁証法」と「弁証法の弁証法」によって、「哲学の哲学」という新しい宗教哲学の道を、ニヒリズムの問題究明とその克服を試みつゝ、現実に生涯を通して歩むという宗教哲学者の歩むべき道であると考えられる。

以上のように、西田からは、思索の基盤としての新しいパラダイムである「絶対無」を継承して、これを思索や「非思量の思量」の根底とすることが、二十一世紀の宗教哲学に要請される。田辺からは、種の論理を継承し、また西谷からは新しい哲学としての空宗教哲学の道を引き継いで、宗教的行者、宗教的求道者として、歴史的生命の形成の自覚と宇宙的生命の形成の自覚に生きることが、二十一世紀の宗教哲学に要請される。

西田、田辺、西谷の新しい哲学としての宗教哲学に、今後の課題として残されている問題は、先ず西田哲学に関しては、思考や「非思量の思量」の基礎としてのパラダイムである絶対無が唯一のパラダイムではなく、相対有、相対無、絶対有、虚無の立場を成り立たしめているパラダイムであるということが次の世代に自覚され、時と場合によって、いずれのパラダイムが重要な役割を哲学や宗教哲学において担うのかをその都度状況に従って理解することである。田辺哲学に関しては、類と個の疎外態としての種のレベルに生じてくる各時代の諸問題と常に取り組むことが課題として次の世代に引き渡されることである。最後に西谷哲学に関しては、一切の学や生活領域を根拠づけ、基礎づけ、説明し、反省し、連関づけることができるように、歴史的生命、宇宙的生命と一に生きうる宗教的求道や宗教的行の実践とその自覚が、今後のこの道を歩み、新しい宗教哲学に生きようとする各々の個的自己に要請されることである。

注

(1) 西田幾多郎全集、第一巻、九頁、岩波書店、東京、一九六五年。

(2) 『雪竇頌古』（『禅の語録』一五）、入矢義高・梶谷宗忍・柳田聖山著、第四〇則参照。

(3) 同右掲書、第五七則参照。

(4) 「絶対の無限の開け」における「絶対」とは、この開けのいずれの点を取ってみても、絶対の自己否定がその本質となっていることを意味する。また、「無限」とは、そのような開けに

限界がないことを意味する。最後に、「絶対の無限の開け」とは、思考や宗教的経験が、絶対視されるある何らかの一定の思考の様式の枠組みを嵌められないで、自ずから然る形で成り立っている開けを意味する。

（5）因陀羅の網とは、華厳経の中に出てくる、帝釈天宮にある宝網のこと。「因陀羅網」が絶対無の場所の説明として適切であると筆者が理解するのは、次のような意味においてである。即ち、因陀羅網においては、網の結び目にある一つ一つの宝珠が相互に映し合っていて、映った珠がまた映じ合って、無限に映し合う関係が成り立っている。このことは、悟りの世界（各個人が真の自己に覚した世界）、絶対無の世界においては、それぞれの個的自己が相互に相依相属的に依存し合い、相属し合って成り立っていることを示す譬えとして分かり易い。しかも網全体は、全体という意味での一であり、網を成り立たしめている各々の網の目にある宝珠は、多の世界を成り立たしめている。この関係は、世界としての一と、世界を成り立たしめている個との関係を示していると理解することができるからである。

（6）「自己同一」とは、西田の用語である。この現象界が対象的に把握された場合には、二元性、両極性として理解される事柄が、真の自己の成り立つ絶対無の場所における身体的な個的自己では、二元性、両極性の両項は相互に相反するにも係わらず、同一であることを意味する。

（7）田辺哲学における「種の論理」は、基体として「種」が「類」と「個」との疎外態としての「種」に修正されて、「種」の段階に位置するものが絶対の自己否定の否定契機となって、類と種と個とが相互に否定的に媒介されてそれぞれの類、種、個の発展、生成がなされていくので、「絶対媒介の論理」、あるいは、「絶対媒介の種の論理」とも呼ばれることができる。

（8）西谷の語る「生の弁証法」は、エックハルトの「霊を無礙の自由に導こうとする努力」と、ニーチェの「近代文化の心性に対する徹底的、遡源的な批判とそれの含むもろもろの迷路から脱却しようとする努力」という両者の、人間の否定を通して却って人間の肯定へと転じて行く「生の弁証法」の徹底的運動を意味する。この場合の「弁証法」は、自己否定を介しての生きた真理探究の方法と言えよう。

（9）『哲学研究』（京都大学文学部内、京都哲学会編輯）第一二三号掲載。

（10）因みに、西欧の伝統的形而上学を脱却した新しい哲学（有機体の哲学）を樹立したホワイトヘッドの『過程と実在』(Process and Reality) は、一九二九年に公表されていて、これは、

やはり西田の論文「場所」よりも四年あとになる。

（11）『西谷啓治著作集』第一巻、八八―九一頁、創文社、参照。

（12）「非思量の思量」は、道元（1200―1253）の主著『正法眼蔵』の座禅箴の巻に出てくる用語。この用語の意味するところは、一切を対象化して考える思惟を超脱して、瞑想とか禅定と言われる主客未分にして、知情意の未だ分裂していない次元における、対象的思量を超脱した思量を意味する。尚、拙著『宗教哲学の根源的探究』の三九頁参照。

（13）『臨済録』（『禅の語録』第十巻）、三十頁参照、筑摩書房、秋月龍珉著、一九八一年。

（14）自覚とは、西田においては、「自己が自己において自己を見る」という自己の自覚と、「世界が世界において世界を見る」という世界の自覚との相即的関係にある自覚から成り立っている。この場合に注意を要することは、世界の自覚においては、意識の立場や狭義の自覚の立場は超脱されて、表現や弁証法的一般者によって自覚的一般者の立場は包み込まれていることである。