

京都学派と現代新儒教の対話のために

花岡永子

二〇〇八年六月十三日と十四日に、台湾大学で、京都学派の哲学と現代新儒教との間での対話のためのシンポジウムが開催された。台湾大学の現代の新儒教の研究者の方々の発案で、台湾大学側からは約三十名の研究者が出席され、日本側からは三名の京都学派の哲学の研究者が招待された。本稿の著者である私も三人の内の一人として招待された。台湾大学の意向は、第二次世界大戦以後、京都学派の哲学と台湾の現代新儒教とは何らの対話も実現されてこなかったもので、両学派の哲学の対話の実現を通して、両国の友好を進め、延いては世界の哲学の発展にも貢献したいということであった。そこで先ず、両国から二人ずつ参加の座談会が開かれ、戦後初めての両学派の対話がなされた。そしてその後で、両国から各々二人の講演があり、忌憚のない質疑応答がなされた。二日目は、台湾の側からの、哲学の種々の立場からの研究発表が行われ、質疑応答がそれぞれについてなされた。本稿はその時の、第一日目の著者の講演を邦訳し、加筆したものである。そのため、京都学派の哲学とは如何なる哲学であるかを、著者の解釈も加えながら論究したものが、本稿の内容となっている。以下は、その講演である。邦訳に際しては加筆されている。

京都学派という学派名は、色々な学問分野で使われているが、今回の講演では哲学における京都学派に限定してお話をしたい。京都学派の哲学に属する学者も沢山いるが、このシンポジウムでは、西田幾多郎（人名の敬称略）、田辺元そして

西谷啓治の三哲学者に限定してお話をしたい。

西田、田辺、西谷の三哲学者では、キリスト教や仏教、更には哲学の研究が深められ、彼らの存命中には哲学の分野で、また最終的には宗教哲学の分野で、本来的な個としての自己のあり方、種のレベルのあり方、そして類の世界のあり方の三者の、相互に何らの関係の齟齬もない根源的な「一」のあり方が、探求され続けていたと言える。

右に挙げた三哲学者ないし宗教哲学者たちは、中国の歴史上の様々な宗教、思想、哲学、論理からも豊かな影響を受けている。各哲学者に最も深い影響を与えた中国の作品や思想は、西田では老子の『道徳経』や『華嚴五教章』が挙げられる。西田幾多郎が生涯をかけて探求しようとしたのは、「形なき形を見、声なき声を聞く」ことであった。が、この言葉は、老子の『道徳経』に描かれている。また西田の最終的立場は、ポイエーシス（創造的にもものを作ること）の立場であるが、この立場は、華嚴宗の「理事無礙」の世界とも特徴づけられている⁽¹⁾。田辺においては、『正法眼蔵の哲学私観』が（一九三九年）ある。道元の『正法眼蔵』には、中国で道元が出会い、彼の師となった如浄の影響が存すると考えられるのである。西谷においては、中国の『寒山詩』⁽²⁾や『碧巖録』⁽³⁾（一一三〇年）からの、また華嚴の思想の、就中、「事事無礙」の世界観からの影響が見られる。

台湾の現代新儒教と京都学派の哲学の間には、前者が実体的思维方法で、後者は無実体的な思索方法で考えるという大きな、思考形態上の相違性が存するにも

拘わらず、右に挙げた三人の京都学派の哲学者たちは、中国から豊かな文化的、思想的影響を受けているのであるから、京都学派の哲学と現代の新儒教の間には、接点が、更には両者に通底する次元が見出される筈であると考えられるのである。

そこで、先ず京都学派の先に挙げた宗教哲学者の特徴を簡単に挙げて、このシンポジウムでの対話の最後に、両者間の接点ないしは共通の場が顕わとなることが望まれるのである。

一、西田、田辺、西谷の哲学の出発点

①西田哲学の出発点

西田は、哲学への動機は、アリストテレスの言うような「驚き」ではなく、深い「人生の悲哀」⁽⁴⁾であると語り、更に哲学は「世界の自覚」から始まると考えている。『西田幾多郎全集』の第一巻から第六巻までは、「自己が自己において自己を見る」という「自己の自覚」が論究されている。そして第七巻から第十一巻までは、個において「世界が世界において世界を見る」という「世界の自覚」が究明されている。しかし、西田においては、「自己が自己において自己を見る」という自己の自覚は、個において「世界が世界において世界を見る」という「世界の自覚」と「一」に成り立っている。両者の自覚は、対象論理的に、つまり主観―客観―図式で対象的に見られるならば、全く矛盾し、対立している自覚であるが、西田における所謂「絶対無の場所」での主―客―未分離の次元では「一」の自覚なのである。西田における「絶対無」とは、一切の実体的な立場の絶対の否定を意味する。従って、どのような固定的な、つまり静的な、永遠で普遍で不変の立場をも認めないことを意味する。また西田での場所とは、西田の説明を借りれば、絶対の「矛盾的自己同一的な絶対現在」を意味する。場所の説明のためにここで西田によって使われている「絶対」は、「絶対無」の絶対とは相違して、普通に使われる意味としての「相対を絶している」ということを意味している。従って、西田での「場所」とは、そこでは一切の両極性が「一」に成り立っている「開け」

と言い換えることもできよう。しかもこの「開け」は、単なる「開」けではなく、対象論理の用語を借りれば、「無限」の開けであり、かつ相対を絶しているので「絶対の無限の開け」である。この開けは、主観―客観―図式を突破して、主―客―未分離の次元で表現されれば「永遠の今」とも言える。時と永遠とが渾然一体となった「永遠の今」としての「絶対現在」である「開け」である。

西田の哲学は「自覚の哲学」と言えるが、この自覚は、西田の「絶対無の場所」における「自己の自覚」と「世界の自覚」との主―客―未分離の次元での「純粹経験」における根源的な「一」から成り立っている。

ところで、「一」とは、西田哲学においては世界とか全体としての立場が「一」であり、他の数人の老師方においては個々の個に成り立っている普通の立場が「一」で、その集合したものとしての世界あるいは全体が多であると理解されている。しかしながらこれら両者の立場は共に正しいと言われねばならないであろう。というのも、著者では、「一」という概念でもって、荘子の著書「荘子」の内篇、応帝王篇に出てくる、『荘子』全体の結語としての「混沌七竅に死す」という寓話に出てくる支配者の渾沌の国の渾沌あるいは渾沌その人のことが考えられているからである。何故ならば、渾沌さんの内では一と多は渾沌の中で渾然一体となっていて、渾沌さん自身は一でもあり多でもあり、そのような一と多との相即性のうちでこそ渾沌さんの創造性は働いていたと考えられるからである。

さて、自覚の叙述に際しては、自己の自覚から発生論的に叙述して行くのが自覚に最もふさわしい叙述の仕方である。しかし、「自己の自覚」は、本来的には「世界の自覚」と一つに成り立っているものであるから、「自己の自覚」は根源的には「世界の自覚」によって成り立っている。けれども『西田幾多郎全集』の第七巻後半あたりで、「自己の自覚」が逆の方向へと転換して「世界の自覚」が究明されるに至る場合には、そこには常に「自己の自覚」が含まれている。つまり、自覚の叙述に際しては、人間の個の自己における自己の自覚が先ず発生論的、時間論的に語られ始める。しかし、「自己の自覚」と「世界の自覚」とは、事柄とし

ては、また出来事としては、常に同時に、時間的・空間的、かつ根源的に成り立っている。西田では、そのような、自己の自覚と世界の自覚とが一であるような自覚において、しかも「絶対無の場所」において、換言すれば、絶対に「矛盾的自己同一的な絶対現在」において、これまでの西欧の主流の形而上学としての哲学における生まれながらの理性を土台とした自我としての個と普遍との、真の自己と世界との「一」が究められようとしている。何故ならば、自己の自覚と世界の自覚との「一」は、正に「絶対無の場所」において可能であるからである。というのも、西田哲学での「絶対無」は、これらの両極である世界と自己、あるいは普遍の立場と個の立場との絶対の否定性を意味し、西田哲学での「場所」は、絶対現在としての「永遠の今」において、無実体的に万物が相互に連関し、働き合い、浸透し合い、映し合っている力動的なあり方そのものを意味しているからである。

西田における、以上において論究してきたような出発点は、古代ギリシアの哲学者プラトン以来ヘーゲルに至る西欧の伝統的な形而上学としての主流の哲学における、個が等閑視され、身体的なものが最終的には捨象されてしまうような哲学のあり方に対決していると言えるのである。つまり、主客分離の対象論理によって基礎づけられたアリストテレス以来の主語論理の形而上学としての哲学を、心身一如にして更に身心一如のいわば「生の哲学」へと深め、形而上学としてのそれまでの西欧の主流の哲学を超越し、いわば底なき底へと超越したという意味でのメタ・メタフィジック（超・形而上学）の領域を開示したと言える。

②田辺哲学の出発点

田辺元は、社会的存在についての主客分離の客観的、分析的な学問的な探求から始めた。田辺にとって、哲学的探求の対象は、歴史の基体と理解された。実体的な、絶対合理主義の絶対媒介の哲学としての種の段階にある社会存在（国家、民族、グループ等々）の「種の論理」を核心とした哲学であった。それは、後に

修正されて、社会存在は、類と個の自己疎外態として、また同時に、類と個の分離や対立の媒介として理解し直され、疎外態の「種」を介して最後的には個と類の「一」が究められようとする。つまり、田辺は、西田の哲学には「個と類」の「一」が絶対無の場所の論理で究明されようとしてはいるが、ここでは、媒介の論理としての「種の論理」が欠けていると批判し、『種の論理の弁証法』（一九四七年）を説く。『種の論理の弁証法』においては、西田の直観による自我を離脱する転換が、無媒介であるために、絶対有の発出論の論理に陥っていると述べている。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」⁽⁵⁾を媒介としなければ不可能であるとし、絶対無の絶対媒介の弁証法を主張する⁽⁶⁾。しかし、ここでは西田哲学と田辺哲学における「絶対無」の概念内容の相違性に注意が払われなければならない。つまり、西田と田辺における「絶対無」は、自らの立場の絶対否定を意味する点で相違はしていないが、前者の西田の絶対無は、その否定性によって他の一切の立場（相対有、相対無、絶対有、虚無のそれぞれの立場。これらの立場はそれぞれ順に、唯物論的立場、キエルケゴールの実存の立場、中世のキリスト教に代表されるような絶対有の神や理念の立場、ニーチェに代表されるようなニヒリズムの立場として示されることができる）を、力動的に、絶対無の自らの立場の否定によってほとぼり出てくる愛や慈悲によって支えるところの、絶対の転換そのものを可能にする絶対媒介の役割を果たしている。つまり、西田での絶対無は、絶対無自体が媒介である、いわば「無媒介の媒介」であるような、絶対無自体による「弁証法」と言える。

これに対して、田辺における「絶対無」は、田辺の用語「絶対無即愛」⁽⁷⁾あるいは「無即愛」⁽⁸⁾が示しているように、絶対無としての無ないし愛が、実存的に実体化されている傾向があり、西田における「働きそのもの」としての絶対無ないし、そのような働きから湧き出、進み出てくる働きとしての愛の側面が稀薄であると言える。つまり、田辺の「種の論理」では、種に属する媒介としての社会存在（国家、民族、グループ等）の媒介性とその懺悔という一方のあり方と、

「絶対無としての神即愛」という他方のあり方とは、いわば前者即ち種の側の行為と実存的行為としてのその懺悔とが媒介となつて、後者即ち絶対無としての神即愛が成就されるという関係になつてゐる。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も、修正されたにも拘わらず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」(Ⅱ開け) 自体が、人間の自らの自我からの離脱する転換の媒介なのである。

西田哲学では人間の側の悪や罪やその懺悔という相対無の立場での媒介が媒介として働いているという意味での「絶対媒介」ではなく、絶対無の媒介による無の論理には、文化や言語、伝統等による「表現」の立場が、「種」の立場として包摂されていることである。

③西谷哲学の出発点

西谷哲学の出発点は、既に京都帝国大学での卒業論文の一部である「シェリングの同一哲学と意志―実在的なるものと観念的なるもの」^⑧や西谷の唯一の翻訳書でもある二十七歳でのシェリングの自由意志論の翻訳、更には三十八歳での論文「ニーチェのツアラツストラとマイスター・エックハルト」^⑩に見られる。最初の卒業論文の一部である論文では、プラトン以来の理念的・観念論的な一方のものと考え方と、実在的、現実的、経験的な他方のものと考え方との根源的な「一」の考え方が、悪の問題を通して、シェリングにおいて論究されている。これは、西田哲学での「絶対無の場所」を前提とし、更にそこへは直接には突破し得ない田辺哲学で中心となつた悪や罪の問題を踏まえたものと言える。第二のシェリングの自由意志論の翻訳では、シェリングの「人間的自由の本質」を通して人間における悪の問題が考察され、田辺の「種の論理」で媒介となつてゐる悪の問題が考察され、更にはこの「種の論理」の立場も突破されている。というのも、ニーチェのニヒリズムにおける人間の虚無の中での生のあり方が考え抜かれて行

くからである。そして、ニーチェにおけるような「虚無」の立場の克服は、西谷啓治著『ニヒリズム』^⑪(一九四九年、一九七二年)の最後に「大乘仏教のうちには、ニヒリズムを超越したニヒリズムすらも至らんとして未だ至り得ないような立場が含まれてゐるのである」^⑫と理解され、それに続けて書かれてゐるような大乘仏教の立場を、ヨーロッパのニヒリズムや私たちがヨーロッパ化して至り着くところを先取りして、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て行くのである。

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のいわば田辺の「種の論理」が媒介となつた問題と、実在論と観念論の「一」が可能となる西田の「絶対無の場所の論理」とが、つまり、西田の、人間の行的な根本経験を介した大乘仏教的な哲学の問題を通して、ニヒリズムを克服して行く過程とが、既に整えられているように見えるのである。

二、三宗教哲学者の独自の哲学の形成過程の特徴

①西田哲学の形成過程の特徴

西田哲学においては、経験によって個が目覚め、その逆ではない。「純粹経験」においては、一切の両極的に対立するものや事柄は、根源的には「一」であることが経験される。しかも、それが可能なのは、「絶対無の場所」においてであることが究明される。「場所」の考えに至るまでには、『善の研究』^⑬の一九三六年の序に書かれてゐるように、「純粹経験」は、「自覚における直観と反省」^⑭においてフィヒテの事行 (Tathandlung) を介して絶対意志の立場へと進み、更に「働くものから見るものへ」^⑮の後半でプラントンの『ティマイオス』のトポス (topos) にヒントを得て、西田独自の「場所」の考えに至つてゐる。更に「場所」の考えは、「弁証法的一般者」として具体化され、後者は「行為的直観」の立場として直接化された。そして、純粹経験は、歴史実存の世界と考えられるに至り、最終的にはポイエーシス (Ⅱものを創造的に作ること) の世界と理解される。

以上のような過程の途上においては、先にも述べたように、自覚のあり方は、「自己」の自覚」から「世界の自覚」へと転換し、最終的には、「世界の自覚」は前者の「自己の自覚」を包摂することが明らかにされる。ここでは、西欧のデカルト、カント、ヘーゲル、そしてハイデガーとの対決が見られる。また逆に、アウグスティヌスやキェルケゴールへの共感が見られる。

② 田辺哲学の形成過程の特徴

「社会存在の論理」としての田辺の無実体的な絶対媒介の「種の論理」⁽¹⁶⁾が形成され、更に、媒介としての国家、民族、教会、寺院、各種グループ等のいわば実体化（種の基体化）され⁽¹⁷⁾、遂には哲学自体が「哲学とは何か」を反省する哲学自らの反省結果として哲学そのものが『懺悔道としての哲学』⁽¹⁸⁾（一九四七年）へと転換して行く。この事實は、田辺によって既に『田辺元全集』第六巻に次のように記されている。即ち、

「論理は弁証法に於て歴史の論理でなければならぬ。それと同時に弁証法自身が歴史的即永遠的靜の絶対媒介行に転じなければならぬ」⁽¹⁹⁾と。

そして、種の論理が修正された『田辺元全集』第七巻第六論文「種の論理の弁証法」⁽²⁰⁾では、「種」の特殊性は、類個の自己疎外と理解し直され、同時に類個の分離対立から一への転換への媒介となることが示されている⁽²¹⁾。既にこの少し前の箇所で弁証法における相対無の絶対媒介性とその懺悔の媒介について詳論した後、田辺は、彼の死後公刊された「生の存在学か死の弁証法か」（一九六二年発表）を一九五八年に七十三歳で執筆している。ここでは、一切の哲学の成立の立場と方法が無力化して、そこに生まれ出る新しい哲学としての「懺悔道」としての「無の行」⁽²²⁾の哲学が樹立されるに至る。そして、「生の存在学か死の弁証法か」⁽²³⁾では、生の存在学が二律背反の袋小路に陥るのに対して、「死の弁証法」では、主観的観念論には止まらずに同時に観念実在論的な死復活で自覚される「絶対無即愛」に生きる実存者が主張される。そして、究極的には分析論の絶対否定とし

ての弁証法が主張され、菩薩道の死復活的弁証法やキリスト教の愛が強調される。

以上の田辺の「死の弁証法」では、カント、キェルケゴール、ヘーゲルとの対決ばかりではなく、M・ハイデガーの存在論やR・ブルトマンの終末論との対決が見られる。

③ 西谷哲学の形成過程の特徴

西谷哲学の出発点における「観念論と実在論との一」は、既に西田の「絶対無の場所」を前提していると理解されることは、先に述べた。その後の論文「ニイチェのツアラツストラとマイスター・エックハルト」における「生の根源性」の究明では、「神の創造以前の処、神の有すらの彼方である」⁽²⁴⁾と云うところのエックハルトの生の根源性としての「神性の無」や「根底なき根底」での自由や、生の深淵を表示する「神の死」に生きるティイチェの「生」の根源性である「神なき者」の立つ虚無が、そしてその後の西谷哲学の核心となるニヒリズムと大乘仏教によるその克服の究明が予感されるのである。エックハルトもニイチェも西谷においては「根源的主体性」の「自覚」の立場と理解されているが、「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」の内に漂う人間の生の根源性を明らかにすることもある。

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イチェのニヒリズムの克服を超越して、大乘仏教によってニヒリズムを克服しようとした。この事實は、『宗教とは何か』（一九六一年）に見られる。この著書ではキリスト教に対する批判も見られるが、大乘仏教の「空」の概念が理解し直されて、西谷哲学特有の「空」の宗教哲学が展開されている。その後、『禪の立場』（一九八五年）⁽²⁵⁾や『寒山詩』（一九七四年、一九八六年）⁽²⁶⁾で大乘仏教を基礎とした「空の宗教哲学」は深められるが、一九八二年の論文「空と即」⁽²⁷⁾では、西谷宗教哲学の最終的境涯である「一即零、零即多、そしてその二つの即の相即」⁽²⁸⁾の立場へ到る。西谷哲学の形成に大きな転換をもたらしたのはニイチ

エのニヒリズムであるが、『ニヒリズム』ではニイチェと対決し、『宗教とは何か』ではハイデガーと対決し、論文「般若と理性」（一九八七年）ではヘーゲルと対決している。

以上の西谷哲学の簡単な形成過程を見ると、最初に挙げた「成りつ、成りつ、ある仏教徒」のみにように理解されるが、西谷自身が同時に「成りつ、あるキリスト者」でもあると語っている事実からは、西田の場所の哲学と同様、西谷の「空の哲学」もキリスト教と仏教の根源から考察されていると言えよう。しかし、華嚴宗の「四種法界」の用語を借りれば、西田は「理事無礙」の立場²⁹で哲学し、西谷は「空」を生きたる立場としての事事無礙の立場をどこまでも宗教哲学的に明らかにしようとしていると言えよう。

西谷宗教哲学に独特な事柄としては、ニヒリズムの超克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、P・ティリッヒが『組織神学』の中で、父、子、霊、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、西谷は人間を、「自我」から「実存」へ、「実存」から「生」(虚無的個)の立場へ、「生」(虚無的個)の立場から「真の自己」へと、『宗教とは何か』の中で理解しているからである。つまり、人間の自覚の段階である、人間の個の側、「自我」、「実存」、「生」を媒介として、万物に通底する真の自己が自覚されるようにとの「己事究明」に徹頭徹尾携わっているからである。この点で、西谷はいわば「己事究明の現象学」を展開していると理解され得る。従って西谷哲学は、西田の身心一如の超・形而上学(Meta-metaphysik)を底に更に抜け、田辺の「哲学の哲学」としての「懺悔道としての哲学」をも突破した「己事究明の現象学」における「如」とか「真如」の事事無礙の宗教哲学を展開しているとも言えるのである。

三、西田・田辺・西谷哲学の到達点

①西田哲学の到達点

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を西田は克服して、それらを根底から包摂し得る、身心一体のいわば超・形而上学とも言える、「絶対無の場所」における「自己の自覚」と「世界の自覚」とから成り立つ「自覚の哲学」を樹立した。彼の所謂「純粹経験」における「天地と我と同根、万物と我と一体」という、我と森羅万象との「一」である経験から、我をも含めた森羅万象に通底する自己が自覚され、「我と汝」が「一」である関係や、我と彼(彼女)との「一」である関係を経て、我と世界の「一」の世界へと開かれた西田哲学は、歴史的事実の世界としての「ポイエーシス」(「ものを創造的に作ること」)の世界に到った。このような西田哲学の功績は、「絶対無の場所」が創唱され、更にそこでの「自己と世界」の根源的に「一」である世界が露わに究明されたことである。ここでこそ、森羅万象に通底している自己と、「絶対無の場所」が「弁証法的な一般者」としての世界へと具体化した「歴史的事実」の世界は、作られたものでありながら同時に自由にもものを創造的に作り、しかも、過去と現在と未来が現在において同時存在するのである³⁰。「行為的直観」の世界に生き得るのである。

②田辺哲学の到達点

田辺は、生まれながらの理性に基づく哲学そのもの自体が、「種の論理」を介して懺悔をして転換するような「懺悔道としての哲学」を樹立した。つまり、「生の存在学」を「死の弁証法」へと転換させて、哲学そのものの死復活を実現させた。生まれながらの理性の基礎の上での哲学から、理性そのものの死復活によって「死の弁証法」が生まれた。この事実こそ、哲学においても死復活が成就されなければならぬことを示す、田辺以前には明確には実現し得なかった、田辺哲学の最大の功績である。

田辺は、先にも述べたように、自らを「成りつ、あるキリスト者」と理解して

いるが⁽³¹⁾、哲学そのものの死復活がそこで可能となるとどこまで生き抜いた田辺では、「哲学とは何か」の神髄が開示されたと理解され得るのである。利己的な愛が、愛の神髄において自らにくずおれて神的愛としてのアガペーに転じ、悟性はその神髄において自らにくずおれて信仰へと転ずるように、理性的哲学はその展開の極みにおいて自らにくずおれ、「懺悔道としての哲学」に転ぜざるを得ないことが示されたのである。しかも、田辺自らが事実そのような懺悔道としての哲学に永久に止まり、決して「成ったキリスト者」であることはないと語っている⁽³²⁾。つまり、そのような「懺悔道としての哲学」こそが真の哲学であり、「懺悔道としての哲学」で哲学する者こそが真の哲学者であることが、ここで示されているのである。

③西谷哲学の到達点

西谷宗教哲学では、西田（宗教）哲学における「絶対無の場所」の論理を当然の前提とし、田辺（宗教）哲学における修正を経た「種の論理」の絶対媒介から自ら然る仕方でもまれてきた「懺悔道としての哲学」が継承されている。しかしながら、西田の「絶対無の場所の論理」と田辺の「種の論理」とが、西谷の宗教哲学においては修正されている。即ち、西田の「絶対無の場所の論理」は、西谷哲学に独特の「如」ないし「真如」⁽³³⁾、あるいは「自体」を要とする「空」の論理へと展開され、更には先に挙げた「一即零、零即多、そしてその二つの即の相即」⁽³⁴⁾という新たな論理が生み出されている。また、田辺の絶対媒介の「種の論理」から新たに生まれ出てきた「懺悔道としての哲学」は、先ず「種の論理」については、先に述べたように、人間の個の「自我」、「実存」、虚無的個としての「生」というあり方を媒介として「真の自己」を究明する道程において、明らかに継承されていることが分かる。更に田辺の「懺悔道としての哲学」は、西谷宗教哲学においては、哲学が真の哲学に生まれ変わったところの「宗教哲学」と理解されている。つまり、死復活を経て生まれ変わった「懺悔道としての哲学」こそ

が真の哲学（＝宗教哲学）であり、この哲学において哲学する者こそが、本来の哲学者であると理解されている。しかも、西谷哲学で絶対媒介となっている虚無の生やニヒリズムにおける諸問題は、本稿で論究している三人の宗教哲学者のうちでは西谷たゞ一人において根源的に究明されている。

更にもう一点、西谷宗教哲学については是非とも論究しておかなければならない問題がある。それは、西田哲学には「哲学とは何か」という、「哲学の哲学」が欠けているという西谷の西田に対する批判についての内実である。

十七世紀に始まる近代の、客観化、対象化、抽象化、記号化等によって発展してきた科学・技術の第三人称的世界から結果してきている世界的規模でのニヒリズムの問題は、是非とも究明されなければならない問題であると西谷によって受けとめられている。科学・技術の、それもハイデガーが指摘する所謂「組み立」(Ge-stell) や合理的計算を要とする科学・技術から帰結してくるニヒリズムの問題は、西田哲学や田辺哲学では中心的な哲学の問題とはなっていない。しかし、西谷哲学においては、それは中心的な問題となっている。十九世紀後半以来の世界的規模でのニヒリズムの問題は、M・ハイデガーの指摘する「有そのもの」(das Sein selbst) が忘却されて、伝統的な西欧のプラトン以来の主流の形而上学は「有そのもの」の忘却の歴史となつていくことから帰結してくる命運(Geschick) としてのニヒリズムと、十七世紀以来の科学・技術から結果してきているニヒリズムとは渾然一体となつて、現代の人々を虚無に陥れている。このニヒリズムの問題の解決が、西谷宗教哲学の核心的な問題となつている。

古代ギリシアの哲学以来、哲学の思索の事柄となつてきた「自然」、「人間」、「超越の次元（神仏や神々の世界）」は、古代では、先ず自然哲学が、次いで古代後半期では人間中心の哲学が、そして中世には超越の次元が、他の二領域をそれぞれ統一的に思索してきた。しかし、既に十二世紀に始まるイタリアのルネッサンスによるヒューマニズムでは「人間」の次元の独立が見られ始め、十五世紀あたりから始まる宗教改革により神々や神の世界の他の二領域からの分裂、更には

十七世紀に決定的となる象徴的、客観的、第三人称的世界としての科学・技術の自律化による、先にも触れたハイデガーの指摘する所謂「組立」(Gesell)や計算に支配される自然の領域が、他の二領域(「人間」の世界と「超越の次元」)から分裂し、それら二領域が等閑視され、近世はその歩みを徹底的に進めて、その結果、近代における種々様々な問題を生み出してしまった。それらの内で最も大きな問題のうちの一つがニヒリズムの問題である。

自然、人間、超越の次元の三領域の思索の事柄の分裂で始まった近世は、その分裂の徹底化によって進んだ単なる合理性、組立、計算、人間性を失った第三人称的世界という近代の安易には解決され難い問題を生み出した。それらの諸問題のうちでも最も解決困難な問題は、その近代的な、ただ単に合理的で計算づくめの科学・技術から世界的規模で生じてきたニヒリズムの問題である。このニヒリズムの問題は、M・ハイデガーが指摘するように、ヨーロッパのプラトン以来の主流の形而上学としての哲学が約二五百年間忘却してきた「有そのもの」(das Sein selbst)が隠れると「どう仕方でも自らを露わにしてきた命運(Geschick)としてのニヒリズムと渾然一体化しているニヒリズムである。「有そのもの」は没命運的(geschichtslos)であるが、近代科学・技術から結果してくる虚無主義は、「有そのもの」を忘却した伝統的な形而上学の命運(Geschick)である。しかも、命運としてのニヒリズムは、同時に、人間の個における自然と人間性と超越性との分裂によるものである。ニヒリズムとは、ニイチエにおいて典型的に見られるように、伝統的に生き続けてきた神や神々という超越的な絶対者の死なないしは消滅によって生じてきた、人生の無意味化、無目的化、無意義化であると同時にこれまでの伝統的に重視されてきた価値の転倒を意味する。その原因は、先の三領域の各領域の独立、自律によって、身体が等閑視され、知性や知性によって基礎づけられた理念や観念のみが偏重され、情意が軽視されてきたことにある。「有そのもの」においては、知情意は、西田の「純粹経験」においてと同様に、未分離である。このように考えてみると、近代以来の科学・技術によって生じてくるニヒリズム

の問題は、ハイデガーの用語に従えば、没命運的(geschichtslos)な「有そのもの」へと遡及することによって、あるいは西田の「純粹経験」やポイエーシスの世界が成り立つ「絶対無の場所」に身心一如に生きること、解決され得る一つの道が見出されると考えられるのである。

しかしながら、ハイデガーや西田においては近代の科学・技術から生じてくるニヒリズムの問題は解決される方向や方法は明確には打ち出されていない。打ち出されていないというばかりではなく、未解決のままに放置されたまゝ、であると言っても過言ではない。というのも、ハイデガーにおいては、自然科学・技術の問題には「知的暴力」が含まれていることを指摘しながら、この「知的暴力」を統御する方向や方法が具体的な明確な仕方では示されていないからである。また後者の西田においても、近代から現代に至る科学・技術の問題は悟性の段階内で考察されており、西田では広義の理性である悟性に含まれているものが悪魔的なものでもあることを指摘はされるが、それを統御する方向も方法も明確には示されていない。ハイデガーも西田も近代以来の科学・技術から生じてくる知的暴力や悪魔的なものの解決の考察をしていず、西田はポイエーシスの世界を、ハイデガーは「有そのもの」の世界への遡及と「有そのもの」からの思索や詩作を、考察するにとどまっている。

これに対して、西谷哲学は、「已事究明の現象学」を提唱していると考えられるのである。西谷が西田哲学には「哲学とは何か」という「哲学の哲学」がないという批判には、もし西田が「哲学とは何か」を考えて「哲学の哲学」を思索したならば、西田は当然、近代科学・技術から結果してきたニヒリズムの問題を等閑視することはなかったであろうし、近代科学・技術以来の悟性に含まれている悪魔的なものを未解決のままに放置することもなかった筈であるという批判が含まれていると考えられるのである。

十九世紀中頃から後半以来露わとなってきたニヒリズムは、「哲学とは何か」という「哲学の哲学」が問題として究明しなければならない問題であると西谷は考

えていると理解され得るのである。「哲学とは何か」という「哲学の哲学」が問題となる限り、近代の科学・技術がもたらしたニヒリズムの問題も究明されなければならぬことは、自明的である。西谷哲学においては、「哲学とは何か」を思索する「哲学の哲学」は、生まれながらの理性が挫折して、道元の『正法眼蔵』に出てくるような身心一如の「非思量の思量」でニヒリズムの諸問題を思索する「己事究明の現象学」となっている。十七世紀以来の近代の科学・技術によって徹底し、更にハイデガーの語る「有そのもの」の忘却による命運としてのニヒリズムと渾然一体化したニヒリズムから生じてきている種々様々な現代における諸問題は、西谷哲学によって提唱されている「己事究明の現象学」によって解決の一つの方向と一つの方法が示されていると言える。西谷の「己事究明の現象学」は、究極的には「如」や「真如」あるいは「自体」の立場に至ることもあり得よう。しかし、人間はこの世に生きている限り、「自我」、「実存」、虚無的な「生」そして「真の自己」という「己事究明の現象学」の諸段階を、行きつ戻りつしながら生き抜き、究明し続けなければならないものとして示されていると考えられるのである。無論、キェルケゴールの言う永遠の原子としての瞬間においては、「真の自己」の自覚は可能である。しかし、この世の時間や歴史を生きる人間でもある限り、人間の個は、「己事究明の現象学」の諸段階を限りなく循環しながら生き、かつこの現象学を探究し続けなければ、生まれながらの理性による単なる哲学は、徒勞に帰し、ニヒリズムの克服は不可能であろう。現代の深刻な問題としてのニヒリズムとの対決は、西谷の「空の論理」に包摂されている「己事究明の現象学」において初めて可能である。そしてこの「己事究明の現象学」こそが、西谷宗教哲学の、「哲学の哲学」から生まれ出てくる「哲学の転換」という貢献であると考えられるのである。

以上の論述から、本稿で扱われた西田、田辺、西谷によって代表される京都学派の哲学は、先ず西田による実体や実体化した自我の立場を絶対的に否定する「絶対無の場所」の論理に基礎づけられた「絶対無の哲学」と、田辺の絶対媒介の

「種の論理」によって自我や実存の死復活によって自ら新たに生まれ出てくる「懺悔道としての哲学」と、田辺の用語に從えば絶対媒介となる「虚無」(nothing)を克服する西谷の「如(ないしは真如)」の宗教哲学とによって特徴づけられる。ここで特徴的なことは、田辺と西谷の宗教哲学においては、生まれながらの理性を土台とした哲学の否定が語られることである。生まれながらの理性を土台とした哲学の否定が語られることである。生まれながらの理性を土台とした哲学から「懺悔道としての哲学」によって実存の立場を超脱した田辺哲学によって「懺悔道としての哲学」が田辺における真の哲学である宗教哲学として示された。次いでそのような真の哲学としての宗教哲学は、道元の宗教哲学をヒントとして、西谷において「如」ないし「真如」の宗教哲学に至っている。西田哲学においては、先ず生まれながらの自我の死復活を経た、全く新たな宗教哲学としての哲学が、絶対無の場所によって開かれたことは、既に先にも述べた。

右に述べたように、西田の宗教哲学あつての田辺哲学である。というのも、田辺の「懺悔道としての哲学」は、田辺において意識されているか否かに拘わらず、田辺の「種の論理」の究極の到達点として潜在的に西田によって開示されていたと言えるからである。また、西田の「絶対無の哲学」と田辺の絶対媒介の論理としての「種の論理」とを前提として初めて西谷宗教哲学が生まれ得たと言える。というのも、「絶対無の場所」の論理があつて初めて「空の論理」(ないし「如」あるいは「真如」)の宗教哲学が生まれ得たのであり、田辺の「種の論理」から生まれ出た新たな「懺悔道としての哲学」があつて初めてニヒリズムの超克を可能にする「一即零、零即多、そしてその二つの即の相即」という「真如」ないし「自体」⁽³⁵⁾の論理が生まれ得たからである。しかも、「真如」ないし「自体」の論理においては、ここでは詳論できないが、西田、田辺の宗教哲学においてはいはば等閑視されていた「自然」が、自然科学的自然の意味でも、文学的自然の意味でも、更に「真如」のあるがまゝの「自然」の意味でも包摂されていることが特記されなければならない。

最後に、実体的な哲学との関係について補足すれば、古代ギリシア哲学以来ハイデガーに至る西欧の伝統的な主流の形而上学としての哲学は、相対有、相対無、絶対有あるいは虚無のいずれかを思考の場や枠組としてのパラダイムとしてきた。しかし、西田によって創唱された思索の場や枠組としてのパラダイムとしてきた。パラダイムは、自らの立場を絶対否定し得る唯一のパラダイムである。しかも、絶対無の自らの立場の「絶対の否定性」という本来の意味内容に従って、「絶対無」は、その否定性によって零に帰すると同時にその零も否定されて多が生じてくる。その否定の同時性から進み出てくる愛あるいは慈悲で他の四つのパラダイムでの立場を、支え、全く新たに生き返らせることができる。この意味において、「絶対無」のパラダイムは、現代の新儒教の実体の立場をも愛や慈悲によって支え、生き返らせることができると考えられるのである。現代の新儒教と京都学派の哲学は、共にこの現代の世界の中で対立することなく、助け合いながら共生して行くことができ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。
- (2) 西谷啓治著の『寒山詩』の解説は、『西谷啓治著作集』、第十二巻、創文社、一九八七年に所収。これ以前には、『世界古典文学全集』、第三六巻B、筑摩書房、一九七四年に所収。単行本としては一九八六年三月に筑摩書房から出版。
- (3) 『碧巖録』(一八〇〇年)は、雪竇が公案に頌した頌古百則に対して、円悟が垂示、著語、評唱を付したものである。
- (4) 『西田幾多郎全集』、第六巻一―一六頁。
- (5) 『田辺元全集』、第七巻、筑摩書房、一九六三年、三二四―三二五頁。
- (6) 同右掲書、第七巻、三三四頁参照。
- (7) 同右掲書、第一〇巻、一一三頁。
- (8) 同右掲書、第一〇巻、一六五頁。
- (9) 『西谷啓治著作集』、第二巻、創文社、一九八七年、に所収の論文。原題は、「das Reale und das Ideale—シエリングの同一哲学を中心として」。

- (10) 同右掲書、第一巻、一九八六年に所収。
- (11) 同右掲書、第八巻、一九八六年に所収。
- (12) 同右掲書、第八巻、一八五頁。
- (13) 同右掲書、第一巻、六頁。
- (14) 同右掲書、第二巻所収。
- (15) 同右掲書、第五巻所収。
- (16) 『田辺元全集』、第六巻所収。
- (17) 「種の論理」の修正については、『田辺元全集』、第六巻、第六論文参照。
- (18) 同右掲書、第九巻所収。
- (19) 同右掲書、第六巻、第六論文「論理の社会存在論的構造」。
- (20) 同右掲書、第七巻所収の第六論文「種の論理の弁証法」は、この一年前の論文「種の論理の実践的構造」が改題されたものである。第七巻の第五論文と第六論文の間には五年に近い年月が存する。この間に種の論理が新しく考え直されていることが分かる。
- (21) 同右掲書、第七巻、三四九頁参照。
- (22) 『田辺元』(『現代日本思想大系』²³)、辻村公一編集・解説、筑摩書房、一九七五年、二五九頁下段。
- (23) 同右掲書、三六四―四一頁。
- (24) 『西谷啓治著作集』、第一巻、一九八六年、二四頁。
- (25) 同右掲書、第一巻、一九八七年所収。
- (26) 同右掲書、第二巻、一九八七年所収。
- (27) 同右掲書、第三巻、一九八七年、所収。
- (28) 同右掲書、第三巻、一四四頁。
- (29) 『西田幾多郎全集』、第一〇巻、一九六五年、四一四―四一五頁参照。
- (30) 同右掲書、第八巻、一九六五年、八六頁参照。
- (31) 『田辺元全集』、第一〇巻、二六〇頁。
- (32) 同右掲書、第一〇巻、二六〇頁。
- (33) 『西谷啓治著作集』、第一〇巻、一五七頁。
- (34) 注の(28)を参照。
- (35) 「如」ないし「真如」の宗教哲学は、西谷啓治著『宗教とは何か』においてのみならず、『西谷啓治著作集』、第三巻所収の論文「空と即」に、「一即零、零即多、そしてその二つの即の相即」を中心に詳論されている。