

京都学派と宗教哲学

——西田幾多郎から西谷啓治へ——

氣多雅子

はじめに

京都学派の思想のなかで宗教哲学はどのような位置づけをもつてであろうか。宗教哲学という哲学の形態が最も明確な仕方では提示されたのは、いうまでもなく西谷啓治においてである。その西谷の宗教哲学は西田幾多郎の決定的な影響下に形成されたものであった。それ故、西田から西谷へという流れのなかで、宗教哲学の変遷をたどってみたい。

一 西田幾多郎と田邊元における宗教と哲学の関係

宗教哲学について考察する前に言及しておかなければならないのは、京都学派の思想における宗教と哲学の関係である。田邊元が「西田先生の教を仰ぐ」（一九三〇年）で、この点に関して西田哲学を批判したことは有名である。田邊は、西田が『働くものから見るものへ』のなかで論じている一般者の自覚的体系のなかに、「哲学の宗教化」という田邊にとって許し難い傾向を認めた。判断の一般者の構造を手引きとして意識の本質を探り、述語の超越によって同時に主語の個体の於てある場所を求め、この超越的場所の自己限定として意識を解していくという西田の思索の歩みを、田邊は高く評価する。しかし、自覚的一般者の自己限定として意識せられざるノエシス的限定の底にある内的生命の流を、

絶対無の場所が場所自身を直接に限定したものと考えることによって、西田は哲学が立てることのできないはずの最後の不可得なる一般者を定立してしまっており、プロティノスの哲学と同じような「宗教哲学」になっていると、批判する。西田が行っているのは「超歴史的絶対的なものを体系の principium とし、その限定に由って歴史的相対的なものを秩序付け組織すること」[IV—三二—]だといふのである。あくまで哲学的反省の立場に立とうとする田邊にとって、歴史的なものの基底として超歴史的なものが予想されるとしても、その超歴史的なものとはただ歴史的なものの方向の中に含まれる微分であつて、歴史的なものを通じて無限に求められるイデーに止まるべきものである。西田の絶対無の自覚は規定するものも規定されるものも無い絶対一如の立場であり、それは宗教の立場である。田邊はあくまで「哲学と宗教とは其本性上合一すべからざるもの」[IV—三二—]であると主張する。

西田はこの田邊の批判を受けて直ちに「場所の自己限定としての意識作用」「私の絶対無の自覚的限定といふもの」という二論文を書き、場所や無の限定という考え方が知識構成に如何なる役目を演ずるかを改めて考察した。そこで西田は「ノエマ的神」と「ノエシス的神」を区別している[VI—一六]。西田によれば、表現的自己の自己限定は事実が事実自身を限定すると考えられる点に於て絶対無のノエマ的自覚に触れるのであるが、その接触点をなすものは我々の内部知覚的自己と考えられるものである。この内部知覚的自己は、事実が事実自身を限定すると考えられる点に於て、事実自身の自己限定に即してノエシス的に考えられるものである、アウグスティヌスは外物を離れて深い内省的事実の中に自己自身の實在性を求めて自ずから神に至ったが、その神はノエマ的神である、ノエマ的神はもっぱら宗教的信仰によつて説明され得るものであり、哲学には持ち込めないものである、しかし、我々の自己の根底はノエマ的神にあるのではなくノエシス的神にある、このように西田は云う。ノエシス的神というのは、神そのものもなくなった絶対の無の自覚という如きものであつて、それは我々の自己の根底であるだけでなく、すべてのものの根底であり、神そのものの根底ともなるとされる。つまり、西田において、宗教は絶対無のノエシス的限定として、どこまでもノエシス的方向

に考えられるべきものであって、その方向においては、哲学が追求すべき客観的知識の根柢と宗教的体験の事実の根柢とは一つなのである〔VI—一二〕。そして、その一つであるところが絶対無の自覚として捉えられ、この絶対無の自覚は「大乘仏教の真意」と密接な関係をもつものであることを、西田は明言している⁽¹⁾。

宗教を絶対無のノエシスの限定と捉える捉え方は、宗教という事象を宗教心もしくは宗教的体験、宗教的意識から説明しようとする態度と結びついている⁽²⁾。西田は、中世のキリスト教神学の伝統にならって「神」が宗教の根本概念であると認めるのに吝かではないが、「神は我々の自己に心靈上の事実として現れる」と述べて、神をも心靈上の事実というところから説明しようとする。だが、それに対してキリスト教神学の立場から、西田哲学においては神の絶対的な超越性、絶対的な他者性は最初から撥無されている、という批判が出てくるのは容易に理解できる。現代では特に他者論の文脈から同種の批判が出されている。即ち、西田哲学は、他を自己の内に取り込んで、他を包摂するという仕方での「自同」に到達し、この「自同」からすべての他を規定し直すところの「自同の哲学」であるというのである。

宗教と哲学を峻別する考え方は、キリスト教を宗教のモデルとした西洋哲学の伝統においてはオーソドックスなものであるが、それは西田の文脈では、物を概念的に限定する際に主語的方向に考えるところという態度から導き出される考え方だということになる。だが、絶対無のノエシスの限定という思想がどんなにユニークであるとしても、ユダヤ・キリスト教の教理的伝統のなかで考える限り、ノエシスの方向に宗教の本質を見出すような考え方は内在主義として批判されるのが常である。内在主義という批判は、哲学においてなされる主観主義という批判と軌を一にするが、批判としてはより深いものであろう。

だが、この問題は基本的には、哲学と宗教とを区別すべきか否かというところで捉えるべきではない。理由は、その場合の「宗教」がキリスト教を範型とするか仏教を範型とするかで考え方が大きく違ってくるからであるというところからわかる。ただし、このように言うとき、直ちに哲学が普遍で（諸）宗教が特殊という枠組みに陥ることになるが、後に

述べるように、この枠組み自体が実は問題なのである。」西田にとって根本的に問題であつたのは、西洋の哲学史のなかで追究されてきた思索の成果が果して充実な仕方では全体の思惟、根源の思惟であるのかということであろう。哲学の知がまだまだ包摂しきれないものを残し、根柢的なもののさらに先にいまだ到達しきれないものを残すとすれば、それは哲学として不完全だということになるのではないか。西田が求めたのはより充実なる哲学知の追求である。したがって、西田に対して向けられるべき問いは、そのいまだ包摂しきれなかったところ、いまだ到達し得なかったところが果して哲学知となり得ているかということであろう。だが、この問いは西谷にそのままの形では妥当しない。西谷においては哲学に求めるものが違うからである。西田と西谷の結びつきを見るには、西洋の哲学が到達し得なかったものが如何にして与えられるかということに出てくる問題、つまり根本的直覚を取り上げるのが適切であろう。

二 西谷啓治の西田哲学理解

『善の研究』第一編第四章に次のような一節がある。

すべての関係の本には直覚がある、関係はこれによりて成立するのである。我々がいかに縦横に思想を馳せるとも、根本的直覚を超出することはできぬ、思想はこの上に成立するのである。思想はどこまでも説明のできるものではない、その根柢には説明しうべからざる直覚がある、すべての証明はこの上に築き上げられるのである。〔I—四

四

この「根本的直覚」は思惟の根柢にあるのと同じように、意志の根柢にもあり、さらにすべての宗教の本にもあると、西田は云う。

西谷啓治は論文「西田哲学」(一九五〇年)で、この西田の根本的直覚を主題として論じている。それは、西田自身の考え方に基づいてはいるが、西谷が、西田の思想体系の変化の底に生きて働く直覚的なものこそ西田哲学の核心をな

す、と見ているからである。この直覚に比すれば、西田の思想体系の変化に対する西谷の関心は驚くほど薄い。西谷はその直覚的なものの発生の由来を論じて、それが一方ではドイツ観念論、特にヘーゲル哲学から出てきているが、他方一層深いところで禅仏教から出てきていると考察し、「特に思想の背後にある直覚的なものに関して、恐らく後者（禅仏教）が決定的な意味をもっている」〔IX—一〇〇〕と指摘している。

この西田哲学の核心は、後者については西谷自身の哲学の核心にそのまま当て嵌まる。西谷の根本的直覚もまた彼の著作に最初から現れている。彼が最初に公刊した『根源的主体性の哲学』（一九四〇年）は一〇年間にわたって発表された諸論文をまとめたものであるが、それらが「根源的主体性」の立場によって貫かれていることを、西谷は「緒言」で述べている。それは、「へわれ在り」といふことの窮極の根柢は底なきものである、吾々の生の根源には脚を著けるべき何ものも無いといふ所がある、寧ろ立脚すべき何ものも無い所に立脚する故に生も生なのである、そしてさういふ脱底の自覚から新しい主体性が宗教的知性と理性と自然的生とを一貫するものとして現れて来る」〔I—三〕、そういう主体性である。この主体性のあり方のなかに、西田の思想と根柢において通ずるものを見出すことができると共に、この主体性の背後に、西谷自身の根本的直覚を窺うことができる。根源的主体性の立場は思想的には中期において空の立場へと深められていくが、そこには明らかに一貫したものがある。西谷は西田によって形成された思想を受け継いだのではない。西谷は、西田が根本的直覚と呼んだものを共有することによって、しかも自らが置かれた歴史的状况のなかで従って西田のそれとは自ずから違う仕方で根本的直覚を獲得し展開することによって、西田哲学を継承したのである。論文「西田哲学」には、そもそも西田哲学はそういう仕方では受け取られるべき思想であるという西谷の理解が示されているように思われる。

このような継承の仕方には、西田哲学に対する一分の批判も当然含まれなければならない。西谷は『根源的主体性の哲学』に入れられた論文「西田哲学をめぐる論点」（一九三六年）において、山内得立と高橋里美の西田哲学批判を検

討して、彼らの批判を再批判すると同時に、西田の立場を「上からの哲学」、山内と高橋（さらには田邊も含めて）の立場を「下からの哲学」と呼んで、西田哲学の問題点を指摘している。

……最高段階の現実が低き諸段階を考へる時の公準とされること、いはば上から下を見る見方は、哲学が現象をその究竟的本質にまで入って根本的に捉へんとするものである以上当然である。併し同時に、最高ならざる段階においてはその現実と思惟の公準との間に乖離が挟まることも看過出来ない。上からの見方はこの距たりを完全・不完全の量的相違として見るが、併しその反面の質的相違を無視してはならない。不完全とか缺如とかと見られるものは、見方を翻せば完全への抵抗・背反である。例へば欲求や抽象的分別知のごときものも、我々をそれ自らのうちに囚へて高きへ上らしめず、自らのうちに精神の全体を働かしめる。それは精神の諸段階全体を通ずる「公準」に背反し、最高のものと質的に対立する。この見地からは分別知も、例へば絶対知に対して非絶対である理由だけで既にそれ自身の裡において一種の絶対である。即ちそれ特有の積極的な意義と存在をもつ。〔IX—二〇二〕

この特有の積極的意義を見るためには、下から上への見方が必要であって、上からの見方は、この下からの見方の積極性を包み得るものとならなければならない、しかし、現在の西田哲学には下からの見方が希薄である、そのように、西谷は云うのである。

この批判は、明らかに西谷自身の思想形成に反映している。西田に比して西谷の思索の特徴は、まず事象を発生由来から歴史的に考察し、その上で事柄そのものの論理的思索を行う、あるいは逆に、論理的思考を繰り広げた上でそれを歴史的な場に置き戻す、という展開を示すところにある。「下からの哲学」と「上からの哲学」との統一を、西谷自身が目指したといえる。

上からの見方と下からの見方の両方が、哲学と宗教の関係に対して、また宗教哲学という学に対して向けられたのが、論文「宗教哲学——序論」（一九四一年）である。

そのなかで、西谷は宗教哲学の発生と発達の世界史のなかの三つの根本的態度が順次に展開してきていることを論じている。第一は省察的態度であり、「特定の歴史的世界を立場として前提しながらも理性的なるものにその真理内容を認め、哲学的な思弁によってこれを捉へようとする態度」〔VI―五〇〕である。一般に自然宗教や理性宗教と呼ばれるものがこれにあたる。第二は構成的態度であり、哲学の立場から信仰内容を合理的に再構成する態度である。この態度において、哲学の立場は如何なる歴史的世界の信仰からも自由であり、したがってすべての可能的な宗教に関わり得る普遍性をもつと見なされる。そこでなされるのは、自立した理性が合理性を尺度にして信仰内容を再構成するということであり、そこには哲学の宗教に対する優位が自ずから現れることになる。カントからヘーゲルに至る宗教哲学がその典型とされる。第二の態度は第一の態度の発展したものであり、これらの連続した態度は第三の態度において訂正される。第三の態度は哲学の自己反省に立つ反省的態度であり、哲学の傲慢が斥けられ、宗教がそれ自身の固有の根源をもつことが自覚されるところに成立する。「哲学は、内容をその内面から創造的に開展せしめる構成的力である代りに、内容を単に外からの所与として受取り、概念的形態によってこれを処理し直す単なる反省力となった」〔VI―五三〕。このように過去の宗教哲学の態度を考察した上で、西谷は、現代の宗教哲学が極めて貧しいものになっていると判断し、宗教哲学が如何なる新しい意義を獲得すべきかを探究するのである。だが、その探究を見ていく前に、西田が宗教哲学をどのように考えていたかということを一瞥しておきたい。

三 西田の宗教哲学

西田は宗教についてしばしば言及しており、宗教を主題的に彼自身の哲学の立場から説明する論考も遺しているが、宗教哲学という語を殊更に使っている例は少ない。晩年に「多年念頭にかかり居る宗教哲学の問題に触れて見た」と西田が序で云う「予定調和を手引きとして宗教哲学へ」(一九四四年)という論文があり、そこで彼は、絶対現在の自己

限定としての世界という立場から宗教哲学を形成しようという意図を表明している〔XI—一四一〕。

この論文の題目が示すように、西田はライブニッツのモノアドと予定調和の思想を考察し、ライブニッツが論理の矛盾的自己同一的原理に着眼していない点を批判しつつ、予定調和ということを絶対現在の自己限定の世界のありようを示すものとして読み替えていく。

世界が世界自身を映すことから成立すると云ふことは、宗教的に成立すると云ふことである。かかる世界に於ては、個多と全一とが矛盾的自己同一的に対立する。人間と神とが何処までも対立する。我々の自己が人格的に個なれば個なる程、絶対的な唯一の神に面するのである。而してかかる世界は、何処までも作られたものから作るものへと歴史的である。歴史的世界は、超越即内在、内在即超越に、宗教的なものがその成立の根柢とならねばならない。故に人は歴史の根柢にミュートスがあると考へるのである。然らざれば、歴史は自然に還元せられるの外ない。私は右の如き立場に於て、宗教哲学を組織しようと考へるものである。種々なる宗教哲學的問題は、かかる立場から考へられねばならない。神と人間との矛盾的自己同一の形によって、種々なる宗教が成立するのである。而して何れの宗教も、限定せられた形として、それぞれに出入なきを得ない。〔XI—一四一以下〕

このように述べて西田は、超越即内在、内在即超越であるこの歴史的世界から、或る宗教（キリスト教）は超越の方向（客観の方向）へ、或る宗教（仏教）は内在の方向（主観の方向）へこの世界を超越する、というように、諸宗教の特殊性を説明する（といっても、具体的に彼が例として論ずるのは、キリスト教、仏教、仏教の特殊な形態としての浄土真宗のみである）。その上で、禅宗に言及して、禅宗は絶対現在の自己限定としての我々の自己の真源に徹するという宗教の本質を直截にもつ宗教である、と特化している〔XI—一四三〕。

西田は宗教哲学という概念をきちんと定義しているわけではないので曖昧さを遺すが、この叙述を見る限り、先行する何らかの哲学の立場から宗教の本質を明らかにし、それに基づいて歴史的諸宗教の特殊性を説明し秩序づけるとい

ような学を、宗教哲学と見なしているようである。この捉え方は問題をはらんでいる。それは西谷の云う第二の構成的態度にあたるように見える。もちろん、絶対現在の自己限定、絶対無の自覚というような西田の哲学の立場が、構成的態度の拠って立つ近代の普遍的理性の立場とは根本的に異なるものであることは言うまでもない。ヨーロッパ近世の古典的な宗教哲学は哲学を普遍、諸宗教を特殊とする基本的に単純な構図をもっている。キリスト教が普遍であると云われるときの普遍性は近代的理性の普遍性よりむしろ深いものであるように思われるが、その場合のキリスト教の普遍性もやはりあくまで近代的理性の普遍性と連続している。西田はそれらの普遍性が実は充実な仕方では普遍的ではなく、さらにそれを超え包む立場があり得るということを主張したといえる。

しかしこのような立場の違いを認識したとしても、西田の絶対矛盾的自己同一の思想が、近代理性の立場に立つ宗教思想と同様に、特殊な諸宗教をそこから見渡しそこから説明することのできる普遍的な哲学思想として機能する方向性が存することは否めない。絶対現在の自己限定ということが哲学思想として提示される限り、哲学が宗教に対して優位に立ち、宗教に対して構成的に作用するという図式に容易に嵌り込んでいってしまう。禅仏教を、宗教の本質を直截にもつものとして割合簡単に特記していることも、多くの問題を引き起こすであらう。

だが、西田はこの宗教哲学の捉え方に問題があることを、すぐに気づいたように思われる。その証拠に、翌年の『場所的論理と宗教的世界観』（一九四五年）の最初の部分で、次のように云われる。

宗教は心靈上の事実である。哲学者が自己の体系の上から宗教を捏造すべきではない。哲学者はこの心靈上の事実を説明せなければならない。〔XI—三七二〕

宗教という事実を所与として、それを哲学が説明するという態度は、西谷の第三の反省的態度を連想させるものであり、この論文の基本姿勢となっている。ただし、西谷の云う第三の態度においては、所与からの出発は哲学の限界の自覚を伴い、宗教理解における哲学的思弁の極度の自制を意味した。だが、西田においては、この所与としての事実から出発

するということは、自覚の論理が世界成立の論理であり、世界成立の論理が自覚の論理であるということを明らかにすることにはかならなかった。それ故、その説明は、絶対現在の自己限定、絶対矛盾的自己同一、逆対応などの概念を駆使して西田の哲学の立場から思弁的になされることになった。その説明の態度は、西田が数理の世界や物理の世界を説明したり、歴史的世界形成について説明するのと基本的に変わらない。

西田哲学のなかでの宗教論の位置づけは、唯一の体系的著作である『善の研究』の構成で考えると最もわかりやすい。『善の研究』は四編に分かれ、第一編・純粹経験、第二編・實在、第三編・善、第四編・宗教となっており、通常の考え方では、第四編が所謂宗教論にあたると考えられるであろう。だが、第一編・純粹経験はさらに四章に分かれ、第一章・純粹経験、第二章・思惟、第三章・意志、第四章・知的直観となっており、この知的直観は純粹経験における統一作用そのものとして、すべての宗教の本にある根本的直観と見なされている。そして、第二編・實在、第三編・善、第四編・宗教のそれぞれにおいても、純粹経験の事実が究極的な實在、究極的な善、究極的な神関係へ発展するという過程が読み取られ、その究極的位相において絶えず神や宗教という言葉が出てくる。

西谷はこの著作の構成を分析して、純粹経験には、体系的統一、基本相、胚種形態という三つの相があることを論じている〔VI―五四〕。それによれば、第一編の主題である純粹経験は、實在、善、宗教という全体系が、そこから始まりそこへと帰着するものとして全体を統一している。その意味で、この書の全体が純粹経験の全体系の展開であり、第一編ではその全体系の根柢である純粹経験の基本相が述べられている。そして、その第一編の第一章ではいわば胚種形態における純粹経験が論じられており、それがまた、思惟、意志、知的直観という体系を展開させ、この展開全体が純粹経験の基本相をなしている。以上の西谷の考察は、まさに純粹経験の特質を適格に捉え得ている。

これを敷衍していえば、純粹経験にはいわば入れ子構造になった体系的統一があり、しかも単純な入れ子構造ではなく、實在、善、宗教というようなそれぞれの領域の現れ方において、胚種形態の純粹経験の展開による体系的統一の重

層的な反復を認めることができる。体系的統一、基本相、胚種形態という三つの相は純粹經驗の自発自転のなかで現れ出るものであり、その自発自転においてより大きな統一を実現していくのである。したがって、体系といわれているものも、ヒエラルキーによって形成されるような構造ではなく、純粹經驗の自己展開の運動が作り為していく、相互に入れ子構造になったような大きな統一の形であると解される。宗教は、この純粹經驗の自発自転が作り為す体系的統一のいずれにおいてもその終極相において立ち現れる。そしてそれは、純粹經驗の基本相の内に宗教が内包されているということであり、さらに純粹經驗の胚種形態というのは宗教的直覚としての知的直観へと開花結実するべき胚種だということであるから、純粹經驗はそもそも宗教的だといってよい。その宗教性は神や仏について言挙げされるという形をとるものではなく、純粹經驗の根源性、統一力そのものが宗教的だという意味である。第四編…宗教は、この純粹經驗の自発自転の一環なのである。

後期西田の哲学思想全体における『場所的論理と宗教的世界観』の位置づけは、『善の研究』における第四編…宗教に相当すると考えてよからう。そして、『場所的論理と宗教的世界観』には「宗教哲学」という名称は充てられていない。西田において、宗教は根本的な問題として常に意識されていたが、おそらく「宗教哲学」という概念は哲学の一分科、それも宗教の哲学的考察の一分野ぐらいのものでしかなかったのではなからうか。この概念が歴史的諸宗教の多様性の組織的説明程度のことを指すならば、その位置づけは当然であらう。

なお、西田における宗教の概念が多義的であることを付言しておかねばならない。宗教という語によって哲学の立場から見られたキリスト教や仏教などの歴史的諸宗教を指す場合があり、また彼の絶対無の自覚の根柢に宗教的なものがあると云われたり、また絶対無の自覚そのものが宗教的であると云われたりする。宗教は事実であるという云い方でも、宗教そのものが事実であると云われたり、宗教は事実の底にあると云われたりする。この宗教概念の多義性は、宗教と哲学の関係の多義性にそのまま繋がっている。これらの多義性は西田にとって事柄が曖昧だったということを意味する

というよりも、西田にとって宗教という言葉の定義しきれない揺れ動きの部分こそがそのつどの事柄を指し示すのに有効であつたといった方が当たっているであらう。

四 再び西谷の宗教哲学

さて、西谷の新しい宗教哲学の模索は、宗教哲学が「現在如何なる任務を負はされてゐるか」〔VI—五四〕ということを見究めることから始められる。そのためにまず、現代世界において人間がどういう状況に置かれているかということとを分析して、現代世界では人間は「一方では神を失つて自然的な又は歴史的・社会的な世界のうちへのみ自らを開く人間、他方では世界への通路を閉じて神へのみ向ふ人間、という両極端に分裂した」〔VI—五五〕という判断に至る。この分裂は、科学（文化）と宗教が科学的な反宗教と神学的な反文化とに分裂したということを意味する。

西谷は、宗教と哲学の関係を考察する際に、常に、科学を関係の第三の因子として加える〔VI—一〇三〕。それは、現代世界の諸問題の根を基本的に近世の自然科学の展開のなかに見るからであり、哲学の成立のうちに科学の成立が含まれていたということが、西谷に西洋の哲学の伝統のなかに入り込まざるを得ない必然性を与えたように思われる。哲学のあり方も三者の関係のなかで考察され、宗教の立場と科学の立場との間を批判的に媒介するところから、近世の哲学の役割を見て取っている。そして、現代世界での人間の分裂は哲学が両者の間を媒介する力を失つたことよつて起こつたのであり〔VI—六六以下〕、哲学が媒介と批判の機能を失つた原因は、簡単に云えば、理性が靈性との関係を失つて、世界の不可視なる深みへの感覚を失つたからだ、と西谷は考える。では、理性が靈性への繋がりを回復することはどうしたら可能か。それは宗教的靈性の立場に立つことよつて可能となる、と西谷は云う〔VI—七四〕。

人間の自己分裂に現代世界の病巣を見るといふ視点は、西田にはないものである。西谷においては、この現実的な分裂を克服するために、哲学についても靈性の立場についても、あらゆるものを統一し包摂する働きに焦点が当てられる

ことになる。⁽³⁾つまり、西田においては、ヨーロッパの既存の哲学に対する疑念は論理的な不充全性によるものであったのに対して、西谷の場合、その疑念は既存の哲学の包摂力が現実機能していないことに起因したと解せられる。西谷は、哲学が理性そのものの立場を代表するものとして一切の領域の含む原理的なものに結びつき、一切の領域はその基礎において哲学に繋がっている、と考える。そこで働くのが、批判と媒介という逆の方向をもつ二つの機能であり、この二つの機能によって、哲学は一切のものの上に立ちまた一切を含む普遍性の立場に立つ、と云う。⁽⁵⁾しかし、この理性の立場はなお自らを中心として物を包む立場であり、それはいわば自らを世界大の巢窟とすることであって、物はなお観念的にしか捉えられていない、この哲学の立場をも超えて哲学の立場を包み得るような立場が、「靈性」の体験の立場だといっているのである。ここで「靈性」の体験の立場と云われるものが、哲学的には絶対無の自覚に繋がることはいうまでもない。人間の分裂に対して、西田が絶対無の自覚と呼んだものが現実にその統一力、包摂力を發揮し得るか否かというところが、西谷の宗教哲学において問われることになる。

靈性が体験の立場として提示されることについて、少し説明しておきたい。西谷は宗教における根本的態度を信仰、認識、体験という三つに分けて、それらを様々な角度から比較する「VI—三—五〇」。たとえば、信仰の態度は自らの宗教の特殊的絶対性を主張する傾向をもつが、認識の態度は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傾向をもつ、他方、体験の態度は靈性の体験にまで深められて、特殊的なものうちに特殊的限定に包みきれぬ普遍的なるものを捉える。こうした比較検討の上で、西谷は体験の態度のうちに、信仰の態度と認識の態度の間の分裂を統一する立場を認める。西谷が体験の立場にこのような統一性を認め得たのは、エックハルトを始めとする神秘主義研究のもたらした成果であろう。宗教における「体験」という視座は、哲学的理性（認識）とキリスト教的宗教性（信仰）とを共に見渡すことのできるものであると同時に、キリスト教と仏教という異質の宗教伝統を俯瞰することのできるものであった。その視座によって、禅仏教の立場ははっきりとした思想的な位置づけをもち得たのである。

体験の態度は実践の側面と同時に知の側面を備えており、その知の側面が靈性と呼ばれていると解される。哲学的理性は、一切のものの「本質」を解明し、一切を本質的に統一するが、宗教的靈性は、その本質存在を超えて再び一切のものの現実存在に帰り、一切のものの現実存在そのものにおいて一切と一つになると考えられている[VI—七四]。現実存在において一切と一つであるということのことは知(智)の事柄であって、宗教が拓き出す智が問題になっていることに注意する必要がある。

靈性的智は宗教における「体験」として開かれるものであるから、哲学は宗教によって靈性を回復し得るということになるであろう。他方、「宗教は哲学的思惟をその全き批判機能と共に積極的に受け入れ、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して来なければならぬ」[VI—六七]と云われるように、宗教のうちに靈性の立場を開くためには哲学の力が必要であると西谷は考える。ここでの宗教と哲学はそれぞれ独立でありつつ、相補的であると解される。西谷の宗教哲学は、靈性的智において開かれる哲学の立場であって、宗教の立場ではない。ヨーロッパ近世の宗教哲学の伝統を批判的に継承するという自覚が、西谷のなかにあったように思われる。

五 『宗教とは何か』における宗教哲学

西谷の宗教哲学は『宗教とは何か』(一九六一年)において独自の仕方では展開される。この書の緒言にある次の文章で語られていることは決定的に重要である。

ここで試みた省察は、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、「實在」(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ている。それは、宗教と反宗教乃至は非宗教との両方に跨った、不確定に動く折衝地帯——といふのは、非宗教的な立場における、宗教への無関係といふことも、ここでは既に一種の関係であるから——に身を置いての省察である。[X—

四

ここで使われている宗教という言葉は、或る錯綜した事象への指し示しでしかない。宗教は宗教ならざるものと明確に切り分けられるものではなく、西田が「宗教は心靈上の事実である」と述べたような事実としての宗教は、西谷に対して与えられてはいない。それ故、西谷の哲学は「心靈上の事実を説明する」という態度で思索を始めることはできない。『宗教とは何か』という表題は、西田が宗教の思索を始めたもうひとつ手前から、西谷が思索を始めるなければならないことを示している。（西田もまた宗教とは如何なるものかという問い方をしないわけではないが、結局それはレトリック以上のものではない。西谷も宗教とは何かがわかっていないところから問うているわけではない。しかし、西谷はこの問いを前面に掲げることが必要な地点から問うのである。）緒言の別の箇所では「人間のうちから宗教といふものが起ってくるへもと」を、現在における自己の身上に、主体的に探究する」ということが云われるが、それが意味するのは、一九世紀の内的な宗教哲学が行ったように理性や人間本性に宗教の根拠を見出そうということでは全くなく、従来の宗教哲学が自明の所与と見なしていた事柄がもはや自明ではないということなのである。宗教が自明でないということは、人間存在も実在も自明でないということである。それ故、「もと」を問わねばならない。

考察の対象を探索することから考察を始めなければならない宗教哲学は、哲学の一分科ではあり得ず、哲学そのものとなる。ただし、このことは、宗教哲学が純粹に思弁的な学となり、事実としての宗教を考究する学ではなくなるという意味ではない。宗教が自明の所与でなくなるということは、現代世界の歴史的状况において生起している事実であって、宗教とは何かという問いは現代世界の歴史的状况の只中から発せられる問いだからである。西谷が「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」省察するというのはその故である。そして、宗教哲学が近世において初めて成立した学であることを思い起こすならば、宗教哲学が西欧近代というものと切り離しがたく結びついていることがわかる。「宗教哲学に負はされた任務」や「宗教哲学のみが果し得る課題」ということは、そこから出てく

る。

「宗教と反宗教乃至は非宗教との両方に跨った、不確定に動く折衝地帯」に身をおくということは、現代世界の宗教的状况の根元のところで思惟することであると同時に、宗教哲学の歴史が遂に行き着いた思索の仕方を示している。西谷は「近代においては、〈宗教そのもの〉といふ普遍概念も、リアルな意味をもつものとなつてゐる」〔X—五〕と述べるが、普遍概念としての宗教はやがて、普遍概念としての宗教そのものが特殊になるような地平を開いたということができよう。そこでは哲学もまた特殊になり得る。この宗教哲学は、キリスト教や仏教、イスラーム、神道、ユダヤ教などの特殊的諸宗教を見渡しそれらを宗教として把握しようとする視界のなかで展開されるのではないのであつて、宗教と反宗教、非宗教を見渡し視界のなかで、それらの揺れ動きに身を添わせるような思索を遂行するのである。「不確定に動く折衝地帯」といういい方は正確に事態を捉えている⁽⁶⁾。

では、西谷は宗教とは何かということを、実際にどのように語っているか。

西谷はまず「宗教的要求」から論を始めるが、既に述べたように、これは西田の宗教論の始め方と同様である。だが、宗教的要求の論じ方は大きく異なっている。西田が「世には往々何故に宗教が必要であるかなど尋ねる人がある。併しかくの如き問は何故に生じる必要があるかといふと同一である。宗教は己の生命を離れて存するのではない、その要求は生命其者の要求である。かゝる問を発するのは自己の生涯の真面目ならざるを示すものである。真摯に考へ真摯に生さんと欲する者は必ず熱烈なる宗教的要求を感じずには居られないのである」〔I—七二以下〕と述べるのに対して、西谷は「……私は、ここでは、宗教的要求といふものを、人間が真の實在をリアルに——つまり、普通の知識や哲学的認識の場合のやうに、観念といふ形に於て理論的ではなく——求めてゆくことと解し、さういふ角度から、宗教とは何かといふ宗教の本質についての問ひに、何が真に實在であるかとリアルに問ひ求められて行くその道程を跡づけるといふ仕方で、答へることを試みようと思ふのである」〔X—九〕と述べる。宗教が自明の所与ではないということは、

まずもって宗教的要求が自明でないということだとわかる。

宗教的要求がもし西田の云うように「生命其者の要求」であるとしたら、西谷の視界のなかでの生命はいわば見えないうちで傷を負っている。「生命」は西田哲学の根本概念の一つとなっただけでなく、形而上学をもはや過去のものと見なす二〇世紀の哲学の潮流においても究極的概念としてしばしば用いられる。生命は自然科学的にも限りない探究を誘い、自己と世界の創造的ダイナミズムが最終的に託される神秘的な言葉にすらなっている。だが、西谷の宗教哲学的論考のなかには萌芽的ではあるが、生命が傷を負い得るという可能性のもとに成立し、傷を思索するという仕方ではなく生命について語れないとするような宗教哲学のあり方がある。そこには、「生命其者の要求」を直接に語る立場に對する批判と反省が含まれている。このような宗教哲学が西谷の著作において具体化されているわけではないが、彼の思索の立場から、西田とは違う新たな種類の哲学知が始動する可能性を読み取ることができるように思われる。

西谷の宗教的要求の論考は、實質的には禅仏教の伝統に即したものである。西谷によれば、宗教的要求は「自己意識の場を突破し、存在だけの場を踏み越えた虚無の場に於て、つまり「内」と「外」の区別の彼方（或は一層此方）で、自己と事物一切の存在が、一括して一個の疑問符に化する」という徹底的な懷疑に突き詰められる。この懷疑は禅で「大疑現前」と云われる「大疑」であり、デカルトの懷疑と比較されることでその徹底性が説明される。そして、その大疑の転換として、「自己と共に事物一切のリアリティのリアリゼーション（実体即体認）」が生起することを、西谷は論じ、このリアリティのリアリゼーションが「宗教的な意味における〈大智〉」であると見なす。この「大疑」は、いわば自己と世界の一切を取り纏めて一点に向けて引き絞ってゆく事態であるが、ここで凝縮されるのは個人の人生の全体ではない。「大疑」において凝縮されるのは自己と世界の存在の全体であって、それは理性の立場が自己と世界の全体を問うのと同様である。だからこそ「大疑」なのであって、だからこそ「大智」へと転換し得る。「大智」は先述の靈性の智であり、哲学的な説明をうけて「空の立場」として示される。

この西谷の論考は矛盾をはらんでいる。それは、「大疑」は人間が全人的である場合にのみ可能だと考えられる点である。自己と世界の一切の取り纏めを妨げるのは直接には精神の散乱ということであって、先述の人間の分裂というところの問題の位相が全く同じであるわけではない。しかし、それは深く連関しており、現代世界の構造的特質から自己分裂を引き起こしている人間が「大疑」に至るのには非常な困難がある。この分裂を克服するのが空の立場であるとされるわけであるから、現代の人間は宗教的要求の最初の段階で躓かざるを得ないはずである。それでも西谷の論考が大きな妥当性をもつのは、大疑の現前も大智への転換も決して因果的連関によって起こることではないからである。しかし、西谷の空の立場には、空の立場そのものが不可能である可能性が貼り付いており、そのことが西谷に西田のような哲学的論理を追究する思索をどこまでも不可能にしている。

六 西谷の空の立場

さて、西田幾多郎から西谷啓治への思想的展開を見ていく上で、重要なのは、「空の立場」が西田の「場所的論理」の思想に対してどういう特質をもっているかということである。直ちに気づかれるのは、空の立場がまず虚無の立場と対比され、虚無の立場を克服するものとして提示されるということであろう。虚無の立場というのは、現代のニヒリズムが立脚する立場であるが、何故これが大きな問題であるかというと、この立場はいわば負の仕方で「リアリティのリアリゼーション」が生起したものだからである。

西谷は、現代のニヒリズムを、近代科学が成立した結果として開かれるべきものとして開かれてきたものであり、したがって単に無自覚的に止まるべきものではなく、自覚されるべきものである、と考える。そこから出てくるのが、自ら進んで虚無に立脚することによって、人間が現在落ち込んでいる逆倒の陥穽から抜け出ようとする積極的ニヒリズムの立場であり、この立場に、人間存在の脱自的な超越の場として捉えられる深淵的な虚無を見て取る。そして、このよ

うなレベルのニヒリズムに対しては、絶対的人格あるいは絶対的精神としての神を根本に据えて、神と人間との人格的關係に立脚して科学の支配に対抗しようとするような従来の宗教の立場では、もはや対抗できない、と云うのである。

ここで従来の宗教の立場というのは、キリスト教に代表されるような人格神の宗教を指す。宗教とは何かという追究は、ニヒリズムの克服という課題を軸にして、宗教的状況の思想的由來の分析と歴史的宗教の批判という諸側面をもつことになる。そして、ニヒリズムの克服は、ニヒリズムにおける「リアリティのリアリゼーション」が完全なものであるか、というところから探究されると見てよい。西谷によれば、ニヒリズムにおいては虚無はなお自己存在の根柢に、その存在の「根柢なきこと」として、自己存在の側から見られている「X—〇八」。そこに、西谷は、虚無がさらに「空」へ転換せしめられるべき必然性を看取する。「空」は、空を空なる「もの」として表象するという立場をも空じたところとして、初めて空である、というわけである。

空の立場と虚無の立場（それは業の立場とも言い換えられる）の間には、先に西田批判において云われた、上からの見方によれば不完全であるにしても下からの見方においては下にあるものも特有の積極的意義をもつという關係がまさに成り立つ。というより西谷は、空の立場を、虚無の立場の積極性を包み込んだものとして提示しようとしている。それが、大乘仏教の「空」と西谷の空の立場との決定的な違いであろう。ただしそれは、西谷の思想的な試行の成果であるというより、ニヒリズムの虚無に面した「空」の現成の仕方から発した違いであるように思われる。換言すれば、空の立場のリアリティは虚無の立場を克服するというところでリアリゼーションし続けると解される。空の立場は虚無の立場よりも高次のリアリティをもつて現成するものであるが故に、虚無の立場を克服することができるのであるが、それが高次のリアリティをもつことは、虚無の立場のリアリティに對峙することによってのみ明らかにされるからである。（これは、西田の述語的論理が主語的論理との比較と批判によって明示されるということと同じでない。論証の明晰性の問題ではなく、リアリティの問題だからである。両者の問い方の違いは、事実の事実性の問題に収斂するであろう。）

西谷がどういふ仕方であれ、空の立場を語るとき、彼はそのつど虚無の立場の超克を行っているのであり、西谷自身の「すべてがそこからそこへという立場」（西田）はそういう仕方でのみ確証される。他方、西田の「すべてがそこからそこへという立場」が確証されるのは、この立場が思想的営為へと出たときのこの立場そのものの展開によってである。場所という哲学的立場が確立されてから、絶対無の場所がさまざまな角度からさまざまな問題に即して思惟されていったわけであるが、その思惟によって「そこからそこへ」が繰り返しそのつど証されたのであり、そういう仕方での立場がリアルなものに成り得たのだと考えられる。絶対無の場所は、そこからすべての事柄が説明できるかということが検証され確証されるべき思想であって、その検証、確証は「すべてがそこからそこへという立場」そのものが、本来に最も直接的で最も根源的な立場であるか否かについて検証され確証されるということにはかならなかった。（因に、西田においても西谷においても、その思索の歩みを動かしているもう一つの動因が、哲学の根幹をなすよりの確なロゴス化を求める志向であることは、明らかである。純粹経験から自覚へ、自覚から場所へと西田の哲学的立場を展開させたのはそれであり、それによって「すべてがそこからそこへという立場」の論理的構造のよりの確な概念化が導かれたと解される。）西田の「そこからそこへ」の確証の仕方は「上からの哲学」に属するものであって、その思想に或る種の体系性を可能にする。純粹経験の「体系的統一」はそこから導出されるものであると考えられる。ただしそれが所謂形而上学的体系を形成する性格のものでないことは言うまでもない。他方、西谷の確証の仕方には、如何なる体系化をも阻害するものが潜んでいる。

七 回互的相入

では、このような空の立場の特質は、思想的にどのように表現されているのか。

「空の立場」という表現には疑問を引き起こすところがある。「〈空〉は、空を空なるもの」として表象するといふ

立場をも空じたところとして、初めて空なのである」「X—一〇九」というならば、「空」はもはや「立場」とはならないように思われるからである。西谷はしばしば「空の場」という云い方もしており、「空の立場」は「空の場」から説明することができよう。「空の場」の「場」には、西田の「場所」が反映していると思われるが、「リアリティのリアリゼーション」という概念と結びついた「(場の)開け」という意味が核となると考えられる。空の場について、西谷はこのように云う。

空の場に於ては到る所に中心があり、あらゆるものはそれぞれその「中」的な、非対象的な自体性に於て、一つの絶対的中心である。その限り自己は、空の場に於ては、いはゆる自我或は主体としての「自己」の如くに自己中心的であることは出来ない。寧ろその自己中心性の絶対的否定にこそ空の場が開けるのである。自己はそこではあらゆる他のもののもとにある。〔X—一七八〕

空の場においては場を統括する主体としての自己は完全に解体しており、無我であるといえるが、その無我から性起する自己を西谷は語る。一切のものに従い、一切のものを自体として成り立たせると同時に、一切のものの絶対的中心となり、随処に主となるような現存在が空の場において成立するといふのである。このような仕方で立ち上る自己の実存的境位として「空の立場」と云われると解される。

あらゆるものがその自体性において絶対的中心であるという関係は、「相互的相入」あるいは「相互的關係」と呼ばれる。相互的相入は中期における西谷の空の思想の中心的概念であり、「すべてのものが各々それ自身のもとにあると同時に他のもののもとにある」、「一切のものが互いに主となり従となる」など、いろいろな云い方をされる。相互的相入によってあらゆるものが集められて、「世界」つまり「有」の秩序が可能となるわけであるが、空の場においてそれぞれの「有」が底なく、「有」であると云われるだけでなく、それぞれの「時」もまた底なく、「時」であると云われる。その時その時の一々の瞬間にすべての時が入るといふ「時」の相互的相入においては、一切の時は如幻であり、時のう

ちに有るものの一切の「有」も如幻であるということになるが、それにも拘らず、それぞれの時に一切の時が入り得るような底なきものとしてのみ、それぞれの時は如実な時として現に成り立つのであるから、如幻と如実の一つであるということになる。それが現に成り立つのが、西谷の云う空の場である。

では、如実と如幻が一つであるような空の場において、現存在はどのように捉えられるのか。西谷は、空の場において、時間的・空間的に限らない世界連関と一つに成立するような力動的連関として、現存在は三つの相のもとに見ることができると云う「X―二九三―四」。その三つの相とは、第一に、現存在は「無始無終なる〈時〉」のうちで刹那に生じ刹那に滅しつつ〈世界〉のうちに生成転化する〈有為〉の存在である。第二に、「果てしなく溯り得る如何なる過去よりもなほ以前なる〈前〉」が現在のもとにあり、果てしなく展望し得る如何なる未来よりもなほ以後なる〈後〉」が現在のもとにある」というそういう現在のもとで、現存在は「〈時〉そのものの〈初め〉、従つてまた〈時〉そのものの〈終り〉」に立つて、〈時〉を超え、〈世界〉とその因果性を超えて、永遠である。第三に、永遠性のモナドである現在の瞬間において、現存在はあらゆる過去と未来を包括し総持し、さらに、実際には起こらなかったが併し起こり得たかもしれないものをも包括し総持する。第一の相は、絶対的内在としての空の場における現存在、第二の相は、絶対的超越としての空の場における現存在、第三の相は、絶対的内在即絶対的超越の「即」としての空の場における現存在であると理解してよいであろう。西谷が語るこの現存在の三つの相は、時の三つの相でもある。

この回互的相入という考え方と「絶対現在の自己限定の世界における個多と全一との矛盾的自己同一的な関係」という西田の思想との、事柄としての違いを論ずることは、極めて難しい。ライブニッツのモナド論が手掛りとされたり、華嚴經の思想から示唆を受け取ったりする点でも、その論述には通じるものがある。だが敢えてその違いに着目するなら、回互的相入においては「時」の問題に大きな力点が置かれていることに気づかされる。単に時の問題に力点が置かれてだけでなく、西田が哲学的な論理へと仕上げようとした思想を再び生成消滅の相において受け取り直すような

性格をそこに認めることができる。時の問題は歴史の歴史性の問題でもあり、独自の歴史の見方を拓くという関心が、空の場についての思索の根底に流れている。この関心は先述の「宗教哲学の任務」と根底で連関しており、西谷の空の思索の動いている地平がどういふものであるかを窺わせる。極端に言うと、西田の場所の論理が理論哲学を志向するものであるとすれば、西谷の回互的相入と空の立場は理論哲学を無効にするところで実践哲学を志向するものであるといえるのではなからうか。回互的相入が関係性を表す概念であり、論理を表す概念ではないということも、その志向と軌を一にしている。西谷は、我々の「ある」は不断の「なす」において不断に「なる」という形相（現存在の第一の相）をもつと捉えて、そこに、世界連関と一つになった力動的連関を見て取るのであるが、回互的相入はそのような連関における力動する関係性を記述する概念であると解される。西田の論理の硬質の緊張感と対照的なこの概念の緩やかな柔軟性に、西谷の思索の特質が顕著に現れている。西谷の宗教哲学は論理を追究するのではなく、関係を記述する。したがって、この思想を見る限り、西谷の空の場の論述は「上からの哲学」と「下からの哲学」との統一に成功しているように見える。ただし、西谷の空の考察には「上からの哲学」の考察が後退した分だけ、仏教のテキストに依拠した論述が増加してくる。哲学的論考のなかで、宗教のテキストからの引用に基づく論述は、それだけで「上からの見方」としての性格を帯びて来る。二つの見方の統一という問題は西谷の宗教哲学においても、形を変えて残らざるを得ない。また、そこに見出される仏教と哲学との新たな親密さは中期以降の著作においてますます深まっていくものであり、そこで宗教と哲学との独立性と相補性が果たして維持され得るのかどうか、稿を改めて論ずる必要があろう。

終わりに

宗教哲学の根本の問いは、宗教とは何か、という問いであるが、これが西谷の主著の題目となっているのは象徴的である。西谷は、西田についてこう云っている。「……『善の研究』はあくまで実証的な経験に立脚しながら、しかも同

時に宗教をあらゆるものの根本としてゐる。これは西田哲学の全発展を通じて渝らない」〔IX—一〇四〕。宗教とは何かという問いは、そのような、西田があらゆるものの根本に見据えている「宗教」を問う問いである。それを問う思惟はおそらく二重の形をとる。一つは、所謂宗教に批判的かつ媒介的に作用して靈性の立場を開く働きをする哲学的思索であり、もう一つは、靈性によって照らされ靈性によって息吹を吹き込まれる哲学的思索である。西谷がそういう仕方では、靈性の立場そのものをも問いにさらすよう促す動向が潜んでいる。

* 引用箇所および掲載箇所はそれぞれの全集の「巻数—頁数」によって示した。

『西田幾多郎全集』岩波書店、一九七八—八〇年。

『田邊元全集』筑摩書房、一九六三—六四年。

『西谷啓治著作集』創文社、一九九〇—九五年。

注

(1) 「私の絶対無の自覚といふのは無論宗教的体験の意義を有つたものである。それは最も深い意味に於て宗教的体験の事実といふことができる。併しそれが為に我々の実在的知識と無関係ではない、ケエルケゴールのパラドックスといふ如きものは、それは深い宗教的事実なると共に、我々の客観的知識と考へるものの根柢も此にあると考へざるを得ない。宗教は事実の底に考へられるものでなければならぬ。歴史の底に考へられるものでなければならぬ。かういふ意味に於ては宗教は芸術的直観と反対の立場に立つと云ふことができる、所謂エクスタシスといふ如きものは宗教の本質ではない。大乗仏教の真意は事実の底に徹することではなければならぬ、一歩々々真実に触れると云ふことでなければならぬ」〔VI—一五五〕。

(2) 「宗教とは如何なるものなるかを明にするには、先ず宗教心とは、如何なるものなるかを明にせなければならぬ」〔XI—三七二〕。

(3) ニーチェやドストエフスキーのニヒリズムが主題的に論じられるようになるのは、宗教哲学について盛んに論じられた時期の少し後になるが、宗教哲学の議論がニヒリズムの論考を予測していることは明白であらう。ニヒリズムとは、ヨーロッパの精神世界、文化世界の根本的な統一力が崩壊するという事象だからである。ニーチェが象徴的に語るように、キリスト教の神学体系や西洋形而上学の体系はヒエラルキーを構成し、その頂点に位置し体系全体を統一するものは神であつて、その神の死は、西洋の宗教思想、文化を全体として統一していた要の解体を意味する。西谷が見ようとしていた問題はどこまでも一貫していたというべきであらう。

(4) 理解を *Destruktion* へ発展させ、*Destruktion* を理解へ還帰させつつ、この両方向を現在に統一する反省が、哲学の批判の機能であるが、批判とは或るものの内面から出発しながらそれをその外から観る働きである。それに対して、媒介は、媒介するものが媒介されるものの外から出発しながらそれと自らとを関連させる働きであり、理性の働きは批判の機能と媒介の機能の総合でなければならぬ。そのように、西谷は云うのである〔VI一六〇―一六三〕。

(5) 哲学の普遍性にも段階があり、悟性の普遍性においてはまだ自己と世界の根柢的統一は抽象的で無内容であるが、理性の立場において、世界と自己との根柢的統一は物を本質的な内容として含む具体的な普遍性となる、と考えられている。

(6) この事態そのものをニヒリズムと呼んでいいであらう（反宗教や非宗教としてのニヒリズムではなく）。西谷の根本の課題が「ニヒリズムを通してのニヒリズムの超克」であったことは彼自身が語っているところであるが、宗教哲学のみが果たし得る課題とは突き詰めれば、ニヒリズムの超克にはかならない。

（筆者 けた・まさこ 京都大学大学院文学研究科教授／宗教哲学）

époque dans l'histoire des mathématiques.

Après ces études textuelles, nous tâcherons dans la troisième section de mettre en lumière les relations entre cette formation, et son idée initiale de «l'art combinatoire» et sa notion de «loi de continuité», loi que Leibniz qualifie lui-même de métaphysique. Nous y tâcherons de montrer que cette loi métaphysique de continuité surtout joue un rôle déterminant dans la justification du calcul infinitésimal et de la notion de limite chez Leibniz.

Enfin, dans la dernière section, nous considérerons le caractère et le statut que Leibniz accorde à l'infinitésimal (infiniment petit). Nous remarquerons qu'il lui reconnaît une réalité *sui generis*, bien qu'il dise ailleurs que cette notion est une "fiction utile". (A suivre).

Kyoto-Schule und Religionsphilosophie von Kitaro NISHIDA zu Keiji NISHITANI

von

Masako KETA

Professor für Religionsphilosophie
an Graduierten Schule der philosophischen Fakultät,
Universität Kyoto

In der Kyoto-Schule hatte die Religionsphilosophie feste Form angenommen durch Nishitani Keiji. Die Philosophie Nishidas hat einen entscheidenden Einfluß auf die Religionsphilosophie Nishitanis ausgeübt. Die Klärung der Beziehung der Philosophie Nishidas zu der Religionsphilosophie Nishitanis ist der Zweck meiner Abhandlung.

Hajime Tanabe hat Nishida kritisiert, daß sein Denken im "Selbstgewahrungssystem Allgemeines" die Philosophie in das Religiöse verwandelt hat. Dagegen unterscheidet Nishida den noesischen Gott von dem noematischen Gott und behauptet, daß wir über diesen philosophisch keinen Diskurs führen können, aber über jenen philosophisch denken müssen. Die wesentliche, durch Negierung vermittelte Einheit von Religion und Philosophie entspringt seiner grundlegenden Anschauung. Nishitani betrachtet als Kern der Philosophie Nishidas die Anschauung, die auf den Grund des Wechsels des philosophischen Systems Nishidas lebendig wirkt. Nishitani ist Nishidas Philosophie darin nachgefolgt, daß er auch die grundlegende Anschauung gemeinsam besessen hat und sie in seiner eigenen

historischen Situation, also auf verschiedene Weise von Nishida, selbst weiter entwickelt hat. Zugleich hat Nishitani Kritik daran geübt, daß Nishidas Standpunkt <den Aspekt von oben> hat, und er wollte in seiner eigenen Religionsphilosophie <den Aspekt von oben> und <den Aspekt von unten> vereinigen.

Nishida hat versuchsweise in "Vermittels harmonie préétablie zur Religionsphilosophie" (1944) seinen Entwurf der Religionsphilosophie verfasst. Sie nahm die Form an, von einem vorausgehenden philosophischen Standpunkt das Wesen der Religion zu ergründen und danach die Besonderheiten geschichtlicher Religionen zu strukturieren. Wegen ihrer Mängel nahm Nishida in "Ortlogik und religiöse Weltanschauung" (1945) eine Haltung ein, den Gegenstand der Religion als gegeben schlechthin anzusehen und ihn auf Grund seines eigenen philosophischen Gedankens zu erklären.

Nishitani hat aber keinen Gegenstand der Religion für eine selbstverständliche Gegebenheit gehalten. Er konnte also sein religionsphilosophisches Denken nicht mit der Haltung beginnen, seelische Fakten zu erklären. Daher hat er gefragt, was Religion ist. "Was ist Religion?" ist der Titel seines Hauptwerkes (1961), und er forschte darin nach dem Ursprung, woraus die Religion entspringt. Diese Religionsphilosophie Nishitanis ist also keine Disziplin innerhalb der Philosophie, sondern an sich Philosophie. Er wollte seine Philosophie auf Grund der Einstellung des spiritualen Erlebnisses bilden.

Es ist nun das Wichtigste in der geistesgeschichtlichen Entwicklung von Nishida zu Nishitani zu klären, was Nishitanis <Position der sūnyatā> im Vergleich mit Nishidas <absolut widersprüchlicher Selbstidentität> oder <Ortlogik> charakterisiert. Der Grundbegriff, der die Position der sūnyatā zeigt, ist eine <wechselseitige Durchdringung> (<Ineinandersein>), die eine solche Beziehung bedeutet, daß alle Dinge sich ineins versammeln und zugleich jedes einzelne absolut einzigartig <ist>, d. h. daß sie für einander wechselseitig Herr und Knecht sind. Nishitani hat mit diesem Begriff einen dynamischen Zusammenhang von Dasein und Welt beschrieben. Er zeigt also im Unterschied zu solch einer Logik wie <Ortlogik> oder einer <absolut widersprüchlichen Selbstidentität> eine Beziehung.

Nishida betrachtet konsequent und unerschütterlich die Struktur von Selbst und Welt als religiös. In Nishitanis Religionsphilosophie ist dagegen ein Blick auf eine Möglichkeit des Zusammenbruchs der Religiosität enthalten.