

思索と言葉——西谷啓治の哲学（二）

佐々木 徹

Denken und Sprache——Die Philosophie von Keiji Nishitani Nr. 2

Toru SASAKI

—

前稿では、西谷啓治の主著『宗教とは何か』の原文と、英訳、独訳をともに比較参照しながら、宗教の本質の解明を試みた。

その際、「実在の実在的な自覚」という言葉であらわされる体験が一つの要とされた。そこでいわれる「実在」とは、いったい何か。それが根本の問題であろう。同じく前稿では、その不統一にも触れ、自然科学では科学法則が、社会科学では経済法則が、さらには形而上学では、この世を超えた存在が実在とされ、それらを一つに統べる実在というものは存在しない、と指摘した。また、一人の人間の実感としても、その人が経済人なら、日々、仕事の上では経済法則を実在としながらも、一家を支える者としては、妻や子との関係を実在と感じて生活しているはずである。

このように、実在という概念そのものが多様である以上、「実在の実在的な自覚」という言葉も、場合によっては空疎に聞こえ、また、たがいに矛盾することにもなるだろう。しかし、時代の流れを大きな視野で眺め、その時代の枠内では、あるまとまった実在感、実在というものの認識を、その時代を特徴づけるものとしてとらえることはできるだろう。

西谷啓治は、一九五九年（昭和 24）の「近代精神の基盤」という論文において、近代という時代の特徴を、ほぼ次のようにのべている。

近代と中世を分かち一つの大きな特徴は、超越的な神の存在と非在とである。近代にいたり発展展開した自然科学は、この世界をそれ自身として客観的に成立するものと見る。たとえば、雲が湧き雨が降るといった自然現象は、神の手に成るものではなく、自然法則によって説明される。神という超越的な存在によって自然界が与えられ、したがってその中に人間も存在しえた中世の世界観とは異なり、近代では、世界は客観的な自然現象として事実的にそこにある。このような世界観あるいは自然観は、自然科学の発達と表裏一体をなしている。自然界の

客観性は、科学というかたちでの人間の知の結果である。しかも、自然科学は「実験」という方法で、いわば自然よりも自然な世界を作り出す。この純粋な自然を可能にしたのは、人間の知の力であり、自然科学の対象とする自然は、じつは人間の主体性の表現としての自然である。近代という時代の精神を一言でいうならば、それは「人間の自主性の自覚」である。

論文はさらに、社会歴史的な次元で、人間の自主性がいかに発揮されるようになったかを、十六世紀の宗教革命に端を発し、イギリスの清教徒革命、アメリカの独立、そしてフランス革命といった、人間の手に成る「実践」の歴史に言及し、アメリカの独立を契機として宗教の世俗化が進んだと分析している。

私たちの日常生活は、具体的な事物や事柄に取り巻かれている。したがって、とりあえずは、それらの存在を實在としながら日々の生活を送っているわけだが、それは大きく三つの領域に分けられるであろう。まず第一は、個々の現象が成り立っているこの世であり、次にはそれを認識し、それと関わっている私という人間である。そしてさらに、この世を超えた存在との関係も、何らかのかたちで持たれているであろう。この世とあの世と、そして人間という三つの領域である。それは古代から中世へ、時代を超えて、神と人と世界という言葉で伝えられてきたものであるが、近代にいたり、そこに根本的な変化が生じた。それは、先にのべたように、自然科学の発達の結果である。自然科学は三つに分かたれた領域に、いわば激震を起こし、根本的に変質させたのである。

その間の消息は、『宗教とは何か』では、次のようにのべられている。なお、引用の頁付けは、原著『宗教とは何か』創文社、1951年、英語版 *Religion and Nothingness*, University California Press, 1982. ドイツ語版 *Was ist Religion?* Insel Verlag, 1982. による。

近世において人間は、彼自身の主体的な自立性を、如何なる権威によっても、たとえそれが神の権威であっても、抑え縛ることの出来ないものとして自覚し始めた。そして学問、芸術、政治、倫理、その他すべての領域の原理が、宗教的地盤から独立し、人間生活の「世俗化」が展開されて来た。宗教と人間生活との間の乖離が、近世以来の人間の歴史に於ける根本の問題である。(42頁)

In modern times, however, man began to awaken to his own independence as something that cannot be restricted by any authority whatever, even the very authority of God. Principles in the realms of academics, arts, politics, ethics, and so forth have all been loosened from their religious moorings and set adrift in the widespread “secularization” of human life. It is this estrangement of the actualities of human life from religion that presents the fundamental problem in the story of modern man. (p. 36)

In der Neuzeit begann der Mensch jedoch dessen gewahr zu werden, daß seine subjektive Selbständigkeit durch keine wie immer gerade Autorität — und sei es die Gottes — eingeschränkt werden kann. Die Prinzipien von Wissenschaft, Kunst, Politik, Ethik usf. haben sich von ihren religiösen Grundlagen gelöst. Die allgemeine »Säkularisierung« des menschlichen Lebens ist zunehmend stärker geworden. Und so stellt seit Beginn der Neuzeit die Entfremdung des gesamten menschlichen Lebens von der Religion das Grundproblem in der Geschichte der Menschheit dar. (S. 86)

「宗教と人間生活との間の乖離」が近代の根本問題であるとのべられているが、より問題なのは、学問、芸術、政治、倫理、その他ほとんどすべての領域において、そのことが自覚されていないことであろう。世俗化は、もはや世俗化として意識されないのである。もともと、宗教的な基盤などなかったかのように、学問、芸術、政治、倫理等、それぞれの領域はそれ自身で完結し、おのおのの営みに忙しい。

この世の現実というものは、いつの時代でも、それぞれの営為に忙しく、その基盤には目の届かないものである。一人の生き方を見ても、その基盤である「生死」にはついに目が行かず、人生を終える場合も少なくないであろう。しかし、時代の精神という観点から、大きな動向を眺めると、そこにはおのずから時代の特徴と言えるものが見えてくる。

たとえば、私たちの住居ひとつを取ってみても、時代の流れとともに、大きな変化が見られる。高層鉄筋コンクリートの団地は、快適な住空間をもたらしたが、リビング、ダイニング、寝室と、機能によって分けられた四角の部屋からは、神棚がなくなり、今では仏壇のない家さえ珍しくない。また、カレンダーから神事が消え、祝日は単なる休日となった。つまり、時と所が限りなく世俗化したのである。しかも、その世俗化は、それと意識されないかたちで、ますます進行している。

私たちの周囲から、神とかかわるものが次第になくなり、すべては人間のためという様相を呈するようになった。科学は、その方向を具体的に促進した。しかし、「人間のため」というのは、内容を欠いた標語である。「人類のため」と言いかえて、そこに無限の可能性を期待することもできるが、しかし、そこからは一人一人の人間は脱落する。「人間のため」を標榜しながらも、じつは「この私のため」であることが多い。その自己は、心身というかたちでこの世に縛られているが、やがていずこへか消えてゆく存在である。その根底は虚無である。

西谷哲学は、宗教の本質を「実在の實在的な自覚」ととらえるが、その自覚は虚無と深く結びついている。この世の営みに忙しい現代人は、虚無に出会っているとのべる。

そういう人はその代わりに、その時自己の虚無に出会うべきである。もし彼がその虚無

にも出会わないとか、あるいは多忙で虚無などに会おう暇はない、自分はそれほど閑人ではないとか、あるいは自分の知性は虚無など認めないとか、言うならば、彼は、虚無には出会わないという仕方では虚無に出会っているのである。彼が虚無に出会わないということ自身のうちに、虚無が現前している。彼はどんなにしても、どんなに忙しく、あるいはどんなに「知性的」でも、むしろ忙しければ忙しいほど、単に「知性的」であればあるほど、虚無から一步も出ることはできない。彼の意識や彼の知性が虚無に出会わなくても、彼の存在が出会っている。(50-51 頁)

If he insists that he does not encounter nihility either, or that he is too busy and has no time for nihility, that he is not a man of leisure or that his intellect does not recognize such things as nihility, then he encounters nihility in his way of not encountering it. Nihility makes its presence felt in the very fact that he does not encounter nihility. Whatever sort of fellow he be, however busy or intellectual, or rather the more busy and more intellectual he is, the more he is unable to retreat so much as a single step from nihility. Even if his consciousness and intellect do not encounter nihility, his being does. (p. 43-44)

Wenn dem so ist, müßten sie stattdessen eigentlich ihrem »Nichts« begegnen. Wenn sie dann vorbringen, sie begegneten sie Nichts nirgendwo, eine solche Begegnung sei zudem nicht ihre Sache, sie seien beschäftigt und hätten nicht Muße, sich mit dem Nichts zu befassen, sie seien keine solchen Taugen – »Nichts« oder ihr Intellekt erkenne ein Unding wie das »Nichts« nicht an, dann begegnen sie dem Nichts eben darin, daß sie ihm nicht begegnen. Ja, gerade in diesem Nichtbegegnen vergegenwärtigt sich das Nichts. Was sie auch tun, ganz gleich wie beschäftigt oder wie »intellektuell« sie auch sein mögen : nicht einen einzigen Schritt weit können sie sich von Nichts entfernen. Auch wenn ihm ihr Bewußtsein oder ihr Intellekt nicht begegnen, ist ihr Sein selbst in Begegnung mit dem Nichts. (S. 95-96)

要するに、虚無は認識の事柄ではなく、存在の次元のことだということである。

人間を初めとして、この世にありとし在るものは、いずれ無くなる存在である。しかも、いずこから来ていすこへ去るのか、わからない。その意味で、無から無へとしか言いようはなく、旧約聖書の「伝道書」の冒頭、「空の空なるかな」という嘆きは、有史以来変わることのない事実にもとづいている。

しかし、近代以降は、先にものべた自然科学の発達とともに、虚無を認識させる契機は次々と駆逐されて行ったのである。たとえば、もっとも端的な人間の死という事実も、事実そのも

のは存在するけれども、具体的な虚無として、人々の前に姿をあらわすことはなくなった。人生の終焉は、病院の一室で衛生的な装置と器具に囲まれて訪れる。最期を看取る親しい者たちも、死というものの実体からは離れたところにいる。中世の絵画にしばしば描かれた、病魔や白骨髑髏の実感はない。

天変地異や飢饉も、その厄災から完全に逃れることはできないにしても、それを引き起こした、かつての魔神は、科学的な知の光に照らされて、姿を消してしまった。私たちの周囲に、知の光の届かないところは、原理的にはない。いまだ解明されない異常現象も、科学が進歩すれば解明されると信じられている。

このように、人間の意識の次元に上る領域では、虚無を認識する機会は限りなく少なくなった。人々は、日夜、政治や経済の営みに忙殺されている。虚無を自覚させる唯一の契機ともいうべき、みずからの死という事実すら、たいていの場合、その脳裏に浮かばない。自己の死が訪れても、死という虚無には出会わないということもありうる。酔生夢死の人生である。

上に引用した文章のなかには、「虚無には出会わないという仕方で虚無に出会っている」という言葉や「彼の意識や彼の知性が虚無に出会わなくても、彼の存在が出会っている」という表現がある。虚無は、存在そのものと結びついた普遍的な真理である。問題は、その真理がいかなるかたちで出会われるかということである。

二

前稿では、私たちが日常経験するものとはまったく異なった実在の一例として、ドストエフスキーの『死の家の記録』を引用した。囚われの身である作者には、ふだん見慣れているはずの平凡な風景が、質的にまったく違った様相を呈した。これは、囚人という特異な状況がもたらしたとも言えるが、また、すぐれた詩人や宗教家が感得する実在とも相通じるものであろう。一枚の木の葉、一条の光にも無限の輝きを見るという話は、同じドストエフスキーの『カラマゾフの兄弟』に出てくる。

この経験は、日常のなかで日常を超えた、一種の宗教的体験であるが、キリスト教に典型的な神の顕現、あるいはマリアの出現といった奇跡ではない。「実在の実在的な自覚」といわれる宗教的体験では、**real** なものの **realization** が自己と一つに起こる。「自覚」といわれるゆえんである。言い換えれば、それまでの自己が無に帰してふたたび蘇ったところに新たに生じた世界である。

この一種の宗教的な体験は、虚無に出会うことのない忙しい日常生活と同じく、ナイーブで素朴なものとも言えるだろう。宗教的体験はもっと根本的で、かつ、いずれかの宗派に属するものでなければならないと言われるかもしれない。とくに伝統的なキリスト教では、神によ

る無からの創造、神の子イエスの誕生とその十字架上の死、そして復活と、歴史的な奇跡との結び付きが強調される。アウグスティヌス（354–430）やトマス・アクィナス（1225–1274）を大きな峰とするキリスト教神学は、ヨーロッパ精神を支えた大きな柱である。

近代人の日常は、虚無を自覚しない慌ただしさの中にあるが、近代にいたり、虚無そのものを明確に認識し、いわば虚無の上に立った哲学があらわれた。サルトルに代表される実存主義の哲学である。サルトルにとっては、自己の外にも内にも、みずからの拠って立つべき何ものをも持たないということが、人間の自由を保障する。自己の在り方を選ぶのは、自己自身である。そういう自由な行動が出来るのは、人間が自己の内にも外にも、神のような超越的な存在はもとより、みずからを束縛する価値は何一つもたず、いわば無の上に立っているからである。そういう仕方で、人間はみずからを創造する。「実存主義はヒューマニズムである」と言われるゆえんである。

サルトルのこの無神論的自由の立場を、西谷啓治は仏教の「無」と対比させつつ、次のように批判する。

仏教の無は「無我」であるが、サルトルの無は自我に内在的にしか考えられていない。それはなるほど主体の根底に考えられてはいるが、しかし自我の底に見いだされる壁のように、あるいは自我の立つ脚下にある跳躍板のように考えられている。それはむしろ自我を自我のうちに閉じこめる根本の原理に化している。自我はその根底に無の仕切りをもつことによって、いわば一つの洞窟になる。(39 頁)

Nothingness in Buddhism is “non-ego,” while the nothingness in Sartre is immanent to the ego. Whatever transcendence this may allow for remains glued to ego. Sartre considers his nothingness to be the ground of subject, and yet he presents it like a wall at the bottom of the ego or like a springboard underfoot of the ego. This turns his nothingness into a basic principle that shuts the ego up within itself. (p. 33)

Ferner ist das Nichts bei Sartre auch nicht die buddhistische sūnyata (die »Leere« als das Nichts). Das Nichts im Buddhismus ist das »Nicht-Selbst« oder »non-ego«. Sartres »Nichts« hingegen wird trotz seiner Transzendenz stets noch als dem ego immanent gedacht; es wird ihm so könnte man sagen, einfach eine Art Transzendenz angehängt. Obwohl er es für den Grund des Subjekts hält, wird es noch wie eine auf den Grund des Ich projizierte Mauer oder wie ein Sprungbrett, auf dem Ich steht, betrachtet. Bei ihm wirkt das Nichts als das Grundprinzip, welches dazu nötigt, sich innerhalb seiner selbst einzumauern. Auf dem Grund des Ich ist also

eine Mauer des Nichts errichtet, die auf dem offenen Raum der Freiheit eine weite und öde Höhle werden läßt. (S. 81-82)

仏教でいわれる「無」は、有無の無ではない。存在と虚無と二つ比較した上での無ではない。したがって、有無の無と区別するために、ときに「絶対無」と表現され、また「空」と言われるのである。引用した英訳では nothingness だが、これで意味が十分伝えられるかどうか。独訳では Leere als das Nichts となっている。もちろん、そのあとには、いずれの訳も non-ego という解釈がついているので、文章全体からは推測がつく。独訳は英訳よりも長く、その分、説明的になっている。

上の引用では、仏教の「無」は「無我」であると言われている。言いかえれば、自性すなわち無自性ということである。自分という存在は、心と身体を持ち、他との区別のうちに、日常生活を営んでいるが、その本質は「無我」である。その「無我」は、他と比べて自己を主張しないとかおとなしいとかいった性分のことではない。自我という存在の成り立ちのもとにある「無」である。

サルトルの無は、自我の底にある壁、自我の拠って立つ跳躍板のように考えられていると言われた。神のような超越的な存在を初め、いかなる権威や価値観も認めないサルトルの哲学は、人間の尊厳に無限の価値を置き、その意味でヒューマンイズムの立場であるが、そのようにしてみずから立つ、自己という存在はつねに確保されている。あらゆる権威や価値観を認めないと言いながら、自己という砦は固く守られている。

仏教の「無」は「無我」であると言われるときには、その無は不断の実践によって証されるものでなければならない。自己の心身を挙げての「行」でなければならない。「自性即無自性」は、単なる認識ではなく、日々の行為、行住坐臥を通して、具体的に示されるべき事柄である。

その実践の指標は、たとえば「名利を離れよ」というかたちで端的に与えられる。この世にあって、さまざまな活動することのうちには、たえず利害打算を慮り、名声栄誉を求める心が働きがちだが、それを捨離せよと迫るのである。その剣は、いったん宗教の門をくぐった者にも、その意味では自我を捨てたはずの者にも向けられる。「信仰の生活といわれるものの根底から、信仰とはおよそ反対のもの、反信仰的なもの、即ち我欲とか、権力欲、名誉欲、利欲とかいうようなものが、信仰の衣を着て出て来る。宗教というものの実際の歴史は、ほとんど大半そういう現象で埋められている」(「信仰ということ」1957年、昭和32)

しかし、宗教にはなお一層高次の自我に囚われる危険がある。それは自分は自我を捨てて宗門に入っているというおごりである。この「法我」は、名利を追い求める自我は抜け出て神仏に帰依している(そのこと自体は偽りではない)が、神仏への帰依がひるがえって自己を支え

る基盤となっているということである。その場合、通常の自我は否定され、いわば無我の立場にあると自認しているので、そのこと自身が高次の我となり、それをを頼みとしているという事実は、なかなか意識に上らない。たまたま、他の宗教と衝突し、相争うときなど、その正体があらわれることがあるが、その場合でも、自己は無我の立場を守るために争っているのだという錯覚に終わることも多い。

サルトルの場合は哲学の立場であるから、宗教的な意味での「法我」とは言えないが、自己の外や内にある、あらゆる権威や価値観を否定しながら、その意味で自己そのものも無に帰しながら、その無がひるがえって自己の行動原理になっているという点では、「法我」と一脈、相通じるものがあるかもしれない。

三

先にものべたように、西谷啓治の哲学は、仏教思想の概念を手がかりに展開されている。したがって、「無我」や「法我」のような仏教用語、また禅の言葉が多く用いられているが、しかし、仏教という特定の宗教の立場に立って、他の宗教を批判解明しているのではない。最初の著書『根源的主体性の哲学』（1940年、昭和15）以来、その哲学は西洋の哲学および神学の深い理解の上に築かれている。

たとえば『宗教とは何か』では、キリスト教における「無からの創造」について、次のような論が展開されている。

神は何も無いところからあらゆる事物を創造したのであって、万物はその存在の根底に無をもつものとして、創造主から絶対的に分かつた。この思想は、神の絶対的超越性の表白である。ギリシアでは造物主が、既にあった材料に形を与えるということで諸物を形造したと考えられたのと較べて、何も無いところから諸物を創造したという考えは、それによって神の絶対性が考えられ得たという点で、一歩進歩した神観である。しかし同時に、神と被造物との存在論的關係が キリスト教に於いて絶えず問題とならざるを得なかった。(43頁)

Christianity speaks of a creatio ex nihilo: God created everything from a point at which there was nothing at all. And since all things have this nihilum at the ground of their being, they are absolutely distinct from their Creator. This idea is a plain expression of the absolute transcendence of God. Compared to the Greek notion of a demiurge who fashioned things by giving shape to already existing material, the notion of a God creation every thing from nothing at all

represents a more advanced idea of God in that it enables us to conceive of the absoluteness of God. At the same time, though, this development made it inevitable that the ontological relationship between God and creatures would become a perennial problem within Christianity. (p. 37)

Das Christentum spricht von der »Schöpfung aus dem Nichts«. Gott hat alles, was existiert, aus nichts geschaffen, und da das »Nichts« der Existenz aller Dinge zugrundeliegt, sind diese absolut verschieden vom Schöpfer. Dieser Gedanke drückt die absolute Transzendenz Gottes aus. Im Vergleich mit dem griechischen Gedanken, daß der Demiurgos alle Dinge machte, indem er dem bereits vorhandenen Stoff verschiedene Formen verlieh, ist der Gedanke einer Schöpfung aus nichts, der die Annahme einer absoluten Transzendenz Gottes zuläßt, eine fortgeschrittenere Auffassung von Gott. Andererseits war dies die Ursache dafür, daß die ontologische Beziehung zwischen Gott und dem Geschöpfen im Christentum unvermeidlicherweise zum Problem wurde. (S. 87)

著者はさらに論を進めて、「無からの創造」はそういった理論としてではなく、実存的に受けとめなければならないとのべる。たとえばアウグスティヌスは、この世のあらゆるものが「自分たちは神によって造られた」と語る声を聞いた。これは、いわゆる汎神論ではない。「自分たちは神によって造られた」というのは、「自分たちは神ではない」と語っているのである。その意味では、この世のどこを向いても、神に出会うことはない。アウグスティヌスの信仰の立場は、この世のどこを向いても神に出会わない、そういうかたちで神の声を聞いたのである。

いまだ信仰を持たざる者は、この世のどこを向いても、「無から造られた」というその虚無に出会うべきである、と著者はのべる。その虚無は、「万物を神から仕切る絶対的な壁」である。この世のどこを向いても、この世のどんなに大きなもの、またどんなに小さなものと出会っても、それらはみな「自分たちは神ではない」ことを示している。この世のあらゆるものは、その存在は虚無と表裏一体に在るということである。しかも、それは存在＝虚無といった図式的な理論としてではなく、自己自身に実存在的な決断を迫る。

神の遍在ということがそういう逆説的な仕方と考えられるとすれば、そういう世界の中にある存在としての自己の実存はどういうことになるか。それは端的に言えば、一個の原子、一つの砂粒、一疋の虫けらに向いても、決断を迫られるということである。誰もが神の鉄壁に直面するということである。信仰に入り得た者は、それに出会ってそれを透過するであろう。しかし神に帰しない者でも、何を見ても、何処を向いても（自分の内へ向い

ても）、その鉄壁から、即ち神（その絶対否定性に於ける）から、逃れることは出来ない。（44 頁）

If the omnipresence of God can be considered in such a paradoxical way, what becomes of the Existenz of the self as a being in such a world? In the final analysis it comes to this : one is pressed from all sides for a decision, whether one faces a single atom, a grain of sand, or an earthworm. Each and every one of us is brought directly up against the iron wall of God. One who has been able to come to faith may face it and pass through it. But even one who has not found his way to God cannot fail to encounter that iron wall wherever he looks, wherever he turns, even should he turn into himself ; he cannot flee God and the absolute negativity he represents. (p. 38)

Wenn die Allgegenwart Gottes is so paradoxer Weise betrachtet wird, was wird dann aus der »Existenz« jedes Einzelnen, der in einer solchen Welt ist? Kurz gesagt, heißt dies, daß wir überall zu einer Entscheidung gezwungen sind — sogar wenn wir uns einem Sandkorn, einem Wurm oder einem Atom zuwenden ; dies heißt, daß jeder unmittelbar vor der ehernen Wand Gottes steht. Wenn diejenigen, die im Glauben sind, auf die ehernen Mauer stoßen, gehen sie durch sie hindurch. Aber selbst Menschen, die nicht zu Gott zurückkehren, können — was immer sie sich auch betrachten, wohin immer sich auch werden (und sei es in sich selbst) — dieser ehernen Mauer, nämlich Gott in seiner absoluten Negativität, nicht entkommen. (S. 88–89)

先に、伝統的なキリスト教の特徴を、「神による無からの創造、神の子イエスの誕生とその十字架上の死、そして復活」ととらえた。これらは、神という絶対からこの世に差し伸べられた愛の手と見ることができる。人間がこの世から神の国へ直接向かう道はないが、神の方からこの世へ恵みのかたちで示されたのが、歴史に残る奇跡であり、それは神のひとり子がこの世に遣わされた、イエス・キリストの誕生に極まる。神が人の子として地上にあらわれるということは、神という絶対の自己否定である。

西谷哲学では、「無からの創造」は「神の絶対的超越性の表白」と理解された。神はこの世を絶対的に超越しているから、この世で神と出会うことはない。西谷哲学は、神の創造における恵みの側面よりも、神の超越の方を強調している。言い換えれば、愛の神としての人格性よりも、絶対他者としての非人格性の方に力点が置かれているように思われる。

これは「神」の観念についての一種の変革、「神」についての新しい見方である。そして、それを促したのは、近代以降、著しく発展した自然科学の成果である。それまでの世界は、

一つの法則によってつらぬかれ、神によって秩序づけられていた。自然界全体が、たとえば生命といった一つの目的に従い、統一されていた。一輪の花が咲き、小鳥がうたうのも、神の秩序のうちにあった。もちろん、自然界には地震や洪水など、生命を脅かし、合目的な秩序とは言えない天変地異も起こった（近代以前は人知による解明の届かないところが多かった）が、それらはむしろ、神の超越的な力を畏れ敬う契機となった。

ところが近代における自然科学の発達、自然界そのものを客観的な存在とし、そこに法則を見いだすことによって、この世界をニュートラルな物質の世界に変貌させた。世界は「死せる物質の世界」として、人間に無関心になった。自然科学の機械的な法則に支配される世界は、人間存在にも生命の持続にもかかわりを持たない。これは、自然科学という方法の当然の帰結である。科学的な方法では、たとえば細胞を研究する場合、あくまでもそれを客観的に見ることが求められる。その細胞のいい悪いは考えない。核の研究にしても、その結果が核爆弾として応用されるか、原子力エネルギーとして利用されるかについては、直接の関与をしない。それが科学的ということである。

このように、自然科学は生命とか人間性とかいった価値観から離れてゆく方向で促進されたが、同時にそこに、機械論的な世界と対峙する人間の主体性が成立した。先にも述べたとおり、自然科学は実験という方法により、自然よりも自然な、人間の目的に合った純粋な自然を作り出す。そこでは、自然そのものを自由自在に操作することができる。人間は、いわば神の立場にある。非人間化された物質の世界を統べているのは、その限り、人間である。

しかし、その場合の主体性としての人間は、あくまでも科学する人間である。科学的な解明は、人間の知の力によってなされるが、それは人間の能力のすべてではない。人間という存在のすべてでもない。

科学は科学する人間を離れてなく、しかも科学することは人間的な知の一面でしかない。例えば科学者といえども、一個の人間としては虚無に出会い得る。即ち自己の存在そのもの、及びそれと併せて事物一切の存在そのものについての疑いが、彼のうちに生起して来ることがあり得る。この疑いの起こる地平、それに対する答えの可能な地平は、科学するということの地平を遥かに超えて、人間存在そのものの根底に開かれるものである。
(53 頁)

Science is not something separate from the people who engage in it, and that engagement, in turn, represents only one aspect of human knowledge. Even the scientist, as an individual human being, may come face to face with nihilism. He may feel well up within him doubts about the meaning of the very existence of the self, and the very existence of all things. The horizon on which

such doubt occurs — and on which a response to it is made possible — extends far beyond the reaches of the scientific enterprise. It is a horizon opening up to the ground of human existence itself. (p. 46)

Wissenschaft besteht nicht losgelöst von denen, die sich mit ihr befassen. Überdies stellt das »Wissen« in »Wissenschaft« nur eine Art menschlichen Wissens dar. Als Mensch ist der Wissenschaftler zum Beispiel wie jeder andere mit dem nihilum konfrontiert; womöglich zweifelt er am Sinn seiner eigenen Existenz wie an der Existenz aller anderen Dinge. Die Dimension, in der ein solcher Zweifel sich erhebt, die Dimension, in der vielleicht eine Antwort auf diesen Zweifel möglich ist, übersteigt den Bereich dieser Art von Wissen bei weitem. Es ist dies eine Dimension, die sich im Grund der menschlichen Existenz selbst eröffnet. (S. 99)

ここでは、「科学することは人間的な知の一面でしかない」と言われているが、その知が自然界を人間に便利のように改変し、いわば第二の自然として利用しているのが、近代以降の動向である。そのことを先には、「人間の主体性の表現としての自然」とのべた。科学的な知は、単なる学問的な知として、知そのものを目的として書齋にこもっているわけではなく、それは技術というかたちで、自然界を変えてゆく。しかも、この技術的な成果は、それを成り立たせている科学的な知とは無関係に、享受することができる。パソコンやケータイの仕組みを知らなくても、それを利用することは（マニュアルを理解しさえすれば）、誰にでもできるのである。

科学的な知は、技術のもつ普遍性によって、世界のすみずみまで行き渡り、本来、自然には存在しないものまでを（たとえば、真夏に秋の涼しさを、夜中に真昼の明るさを）作り出す。その結果、人間は自分に必要な時と所を、いわば時と所を超えて選ぶことができるようになった。インターネットによる情報は、かつての時間空間の制約を無くした典型である。

科学的な知は、人間のもつ知的な働きの一部かもしれないが、現代人の生活はほとんどすべて、科学的な知とその技術化によって覆われ、支配されている。電気が止まれば、人々の暮らしはどのような影響を受けるか、この一事を考えてみただけでも、それは明らかであろう。

このように、「人間のため」ということが自然界を科学的に解明する最後の目的となっている。人間はそこに支配者のごとく君臨するかに見えるが、しかし、もちろん人間は造物主ではない。人間もまた、自然界に属する一つの被造物にすぎない。この世界の創造者（先にはそれを神と呼んだ）は、創造者である限り、この世界にはいない。

被造物であるということは、「過ぎ去る」「やがていなくなる」ということである。言い換えれば、その存在は虚無に裏打ちされているということである。その意味では、人間もまた、飛

花落葉と同じように、無常のうちにある。

キリスト教や仏教、その他、宗教といわれるものが、人間のなかに生じたもっとも大きな要因は、この無常感であろう。科学的な知は人間の知の一部であるが、さらに言えば、人間の心は「知る」という働きのみで成り立っているのではない。「知情意」といわれるように、情感や意志の働きも、そこには含まれる。しかも、その人間は「心身」という一つの存在でもある。花が散り、落葉が舞うのを見て、世の無常と自己のはかなさを感じるのは、心身を挙げてのことであり、それは先にのべた「實在の實在的な自覚」であると言ってよいであろう。

宗教を求める心は、人間の生死と結びついている。したがって、その無常を脱却する道は、神や仏という絶対から差し伸べられる愛や慈悲のかたちを取った。具体的には、イエスや菩薩というこの世の姿となった。イエスはマリアの子でありながら、同時に神の子としてこの世に遣わされ、菩薩はすでに悟りを開き仏になった身でありながら、この世にとどまり衆生を救度する。先にのべた「神の絶対的超越性」は、実際の宗教においては、人間の悲哀や苦悩をともし、そこからの救いを約束する。

しかし、神の愛や仏の慈悲として受けとめられた救いは、人間の側から見られた神仏の働きにすぎない。救いはこの世にあって悩み苦しむ者にこそ必要なもので、それが人間的な姿形をとることは当然だとも言えるが、この世が科学的な知の光に照らし出され、「死せる物質の世界」となった近代以降は、そのような人格的な神仏の存在をそのまま信じることは困難になった。改めて神仏の「人格性と非人格性」が問われなければならなくなった。

西谷哲学は、神の絶対性を人格的ということよりも一層根源的に、むしろ人格的なものがその具現として成立するような「人格的な非人格性」としてとらえる。たとえば、太陽の光は善人の上にも悪人の上にも注がれるという、神の絶対的な愛の比喩については、「青空の太陽には私照がない」「その照らしに私がない」とのべ、この「私がない」ということが「無我」であり「空」であると説いている。太陽の「無我」あるいは「空」という非人格性の上に、陽光の慈悲という「人格性」が成り立っている。

この「無我即慈悲」「絶対無すなわち愛」については、さらにマイスター・エックハルトの神秘思想に拠りながら論じられているが、それについては、また稿をあらためて考察したい。

2008. 9.