

無の哲学とキリスト教

田中 裕

一九八五年米国学教会（AAR）のなかに西田幾多郎と所謂「京都学派」の哲学をテーマとする研究会が設置された。この研究会は、米国加州のクレアモント大学で当時教鞭を執っておられた延原時行氏が開設されたものであるが、最初はアナハイムで、次年はアトランタで開催され、その後も数年にわたって米国学教会の中で続行された。ここでは、西田哲学と対話するキリスト教側のパートナーとしてプロセス神学の立場に属する神学者達が多く参加された。プロセス神学とは、西田幾多郎とほぼ同世代の英国の哲学者、アルフレッド・ノース・ホワイトヘッドの哲学とその影響下で生まれた米国独自の神学であり、その代表者の一人であるジョン・カブ氏は、とくに仏教哲学

との対話を重視していた。当時、私は、ジョン・カブ氏から招待されてホワイトヘッドの相対性理論を討議する別の学会に出席していた。クレアモント滞在中はさまざまな面で延原氏のお世話になったが、同氏が米国学教会に新しく設置された西田哲学に関するセクションのもつ基本的なアイデアには強く惹かれた。西田哲学には学生時代から深い関心があり、この哲学を日本という特殊な場を離れて、世界という普遍的な場で討論したいという望みをもっていたからである。

アナハイムで行われた米国学教会の第一回の会合では、私はスイスのプロテスタント神学者フリッツ・ブリ氏のレスポンスを勤めた。当時、すでに彼は八〇歳を越えていたと思うが、京都学派の哲学者達の仕事

をドイツ語で紹介する大部の書物「仏陀・キリスト、
本来的自己の主」という本を二年前に出版したばかり
であり、その本の英訳を刊行する計画がアメリカでも
すすめられていた。

いまでも鮮明に記憶しているのは、ブリ氏が研究発
表の中で引用した西田の「叡知の世界」にかんするや
りとりである。とりわけ、「眞に絶対無の意識に透徹し
た時、そこに我もなければ神もない」という西田の文
の後で引用されていた禅の所謂開悟の偈の解釈につい
てであった。

萬仞崖頭撒手時、鋤頭出火燒宇宙、

身成灰儘再蘇生、阡陌依然禾穗秀

ブリ氏はこの詩を「中国の禪詩人の詩」として紹介
していたので、私は、この偈について調べ、これは白
隠門下で公案修行をしていた古郡兼通という居士のも
のであり、「如何是見聞覚知之性」という公案を与えら
れた彼が、おそらくは畑仕事をしているときに鋤が石
に当たって火花を出したとき開悟したその経験を詩文
で表現したものであろうと申し上げたのを記憶してい

る。

そういう書誌的な事実とは別として、私は、西田が
なぜこのような開悟の偈を『叡知の世界』という彼の
中期哲学を代表する論文のもっとも重要な箇所でも引
用したのか、それをさらに深く知りたいと思った。「叡知
的世界」の主題そのものは、西欧の形而上学の源流と
もいうべきキリスト教的プラトン主義に由来するもの
である。西田は、カント及び新カント派の認識論的な
形而上学批判を踏まえた上で、それらの「批評主義」
を根柢まで徹底することによって、逆に形而上学その
ものの基礎付けをも試みている。その方法として、西
田は同時代のドイツの現象学、とくにフッサールから、
ノエーシスとノエマという用語を借りつつ、ノエマの
方向に超越するのではなく、ノエーシスの方向に超越
することによって、プラトン以来の西欧形而上学に本
来の意味を回復しようとしていた。それと同時に、同
時代の新カント派の価値哲学の議論も念頭におきつつ、
眞善美という価値と宗教が如何なる関わりを持つかも
論じていた。

このような構成をもつ『叡知的世界』という哲学論文の宗教論において、禪の開悟の偈が引用されているということは、読者によっては、なにかしら唐突な印象を与えるものであるかもしれない。しかし、その見かけ上の唐突さが、かえって私自身を限りなく惹き付けたのである。もし、このような言い方が許されるとするならば、この開悟の偈は、後々まで私にとつて、西田哲学を自己の問題として思索するときの「公案」の如きものとして、心に刻印されたのである。

もういちど、『叡知的世界』の本文の文脈の中にこの開悟の偈を置いてみよう。叡知的世界 (mundus intelligibilis) とは、感性的世界 (mundus sensibilis) の彼岸に超越する永遠なるアイデアの世界であり、西洋の伝統的な形而上学の主題とする世界にはかならない。認識論にとどまらずに形而上学へと一步を進めた西田は、プラトン以来の西洋哲学の根本問題を、宗教的自己の自覚の論理として捉え直している。そしてその宗教的自己の自覚を、「場所的」自覚として捉えているところが『叡知的世界』の独自の方法なのであった。この「場

所」という用語をいかに理解するかが、この論文の理解にとって必要不可欠であることはいうまでもない。

『叡知的世界』では、それに先行する論文において「相對的有の場所」「相對的無の場所」「絶対無の場所」と呼ばれていた場所の三層構造が、「判断的一般者」「自覚的一般者」「叡知的一般者」というように、一般者の三層構造として捉えかえされている。これらは、重層的であつて、三つの異なる一般者が有るといのではない。いかなれば、そこにはノエマ的な対象界の広さ(遠心性)の次元とともに内包的な経験の深さ(求心性)の次元が同時に考えられている。西田の言葉を借りるならば、「判断的一般者」において考えられる相對的な有の世界の「底に超越することによって、その基底にさらに深く包括的な相對的な無の一般者が自覚される。それと同時に、以前には自覚されなかつた新しい一般者の世界に古い一般者の世界が包摂されるのである。つまり自覚の深まりが、同時に思惟可能な世界の拡がりと同時に生起するのである。場所という言葉から我々が往々にして連想する靜的な含意はそこには

ない。それは常に根柢へと深さを求める意識のダイナミズムを表現するものなのである。

判断的一般者によって言表される対象的世界を可能ならしめているものは自覺的一般者である。觀念論的な哲学で云う超越論的主観は、対象的な有ではないから、判断的一般者の限定として語られる世界には属さない。しかし、そういう超越論的主観そのものが、それを越える如何なる一般者の限定によって可能となるかを西田は問題としている。したがって、場所の論理のダイナミズムは、觀念論の哲学の超越論的主観をも突破して、西田の用語を借りれば、自覺的一般者をさらに深く「底に超越する」ことによつて叡智的一般者(知的直観の一般者)に至るといふ図式を我々は西田の議論の展開の中に読みとることが出来る。そこには、當時、新カント派によつて拒否された形而上学の意味を、西田の立場から回復するという動機も読みとれる。

しかしながら、西田の論文は、決して、近代以降において失われた西洋形而上学の伝統の復権ということをもつて足れりとするものではない。すなわち彼の議

論は、様々な知の成立する場所が如何なるものであるかを記述分類する作業の締めくくりとして、諸學の學としての形而上学をもちだすという作業に収まるものでは決してないのである。西田は形而上学を超經驗的な対象世界の事柄とは決して考えない。形而上学とは、經驗に根ざすものである、あるいは普通に我々が經驗と考えているものの基盤を深く尋ねることによつて理解されるものでなければならぬ。

このように經驗の地盤をふかく掘り下げることによつて開示される形而上学的世界と宗教との關係に言い及ぶとき、西田の議論の有つ独特のダイナミズムは、一転して、まさにそれまでの議論を導いてきた「叡智的世界」そのものを突破することに向けられたように見える。そして、禪の開悟の偈は、そのような形而上学的世界の突破という文脈の中で登場するのである。

たとえば、その偈のでてくる直前の文章は次のようなものである。

知的直観の一般者に於てあるもの、即ち叡智的世界は尚ノエシスとノエマとの對立の世界であり、ノエ

マ的に限定せられ得るかぎり、一般者は尚限定せられたものである。此故に、之に於てある最後のものは、自己自身に矛盾を含むものであつて、未だ眞に最後のものを包むと云ふことはできない。

叡知的世界の形而上学も「ノエマ的に限定せられた」ものである以上、究極ではないという事は、形而上学の世界は西田の考える宗教的世界という「最後のものを包む」ことができないということである。

プラトンに源を発する形而上学、真・善・美のイデアを知的に直観する形而上学をもつて『叡知的世界』は終わらない。それでは哲学の究極ともいべき形而上学の世界からのこのような超越はいかにして為されるのか。西田は次のように続ける。

神とは意識一般と同様の意味に於て、叡智的世界の超越的主観である。而して所謂経験界が意識一般の綜合統一によつて構成せられたものと考へられる如く、叡智的世界は神によつて創造せられ、神によつて支配せられるものと考へられる。斯くして宗教的世界観といふものが成立するのである。心理的自己

を超越することによつて、意識一般の超越的主観が考へられる如く、神は叡智的自己のノエシスの超越によつて考へられる超越的主観なるが故に、神は絶対的眞、善、美の統一として、叡智的自己といへども神の前には平伏せざるを得ない、絶対歸依の感情が宗教的感情と考へられる所以である。唯、自己を亡すことによつてのみ、神に於て生きると云ふことができるのである。

知的直観によつて自覺される叡知の世界に達した西田は、はじめは、そのような叡知的自己の「ノエシスの超越」によつて突破して、伝統的なキリスト教的超越神論の神へと到る方向性を示していた。これは、かつて「自覺に於ける直観と反省」の最後に西田が示唆したキリスト教的プラトン主義ないし神秘主義への道を想起させる。しかし、場所的自覺の立場を確立した後の、『叡知的世界』では、西田はこの神秘主義のキリスト教をさらに突破して、次のような言葉を続ける。

併し私ほか、る宗教観は尚、甚深なるものとは考へない。意識一般が叡智的自己としては尚自己自身の

内容を有せない如く、未だ眞の宗教的直観に達せない、唯、叡智の世界に即して考へられた宗教観たるに過ぎない。眞に絶對無の意識に透徹した時、そこに我もなければ神もない。而もそれは絶對無なるが故に、山は是山、水は是水、有るものは有るが儘に有るのである。

前に引用した禅の開悟の偈は、このような文脈において引用されたものである。それは、判断的一般者から自覺的一般者へ、そして自覺的一般者から叡智的一般者へと、「ノエシスの超越」の道を辿ってきた西田にとって、叡智的一般者の「超越的主観」ともいうべき神の立場をも突破するものであった。いうなれば、この偈は、あたかも晴天の霹靂の如く、当時の西田を撃つて、百尺竿頭さらに一步を進ませる役割を果たしていたのであった。

西田が、その哲学論文のなかで禅の語録から直接に引用することはそれほど多くはない。引用だけを見れば、スコートス・エリゲナやアウグスチヌスのような西欧の古代中世のキリスト者の言葉の引用のほうが目

立って居るとも言えよう。しかし、逆に言えば、その数少ない禅からの直接引用は、若いときに禅の修行に専念した西田にとって深い意味をもっていたものと考へることも出来よう。

私自身にとっては、『叡智的世界』で引用された禅の開悟の偈は、それ自体として、内容的に興味深いものであった。日本語の原文で読んだときには見落としていた重要な事柄を、英訳でそれを読むことによつて見出したからでもある。

フリッツ・ブリ氏は、シンチンゲルの翻訳に従つて、古郡兼通の偈を Zen Poem とよび次のように訳していた。

The poet says: From the cliff,
Eight times ten thousand feet high,
Withdrawing your hand--
Frames spring from the plough,
World burns,
Body becomes ashes and dirt,
And Resurrects,
The rice rows are as ever,
And the rice ears stand high.

この英訳にある、*Body becomes ashes and dirt/And Resurrects* と「一節は、私にとっての青天の霹靂であった。「身體が灰燼に帰したのちに復活する」というこのイメージを、禪の語録の中に発見することを予想していなかったからである。

フリッツ・ブリ氏はこの偈をおおむね次のように解釈していたと記憶している——この偈の冒頭の句は人生に於ける様々な矛盾に遭遇して苦しみ、一切の逃げ道を断たれた人の心境をあらわしたものでろう。彼は、断崖絶壁から落下しないように必死に岩（古き自我の象徴）をつかまえている。しかし、そのような自力救済の努力を放下し、その手を離れた瞬間（古き自我に死するとき）彼の一切の世界は焼き尽くされ、身体は灰燼に帰する。ところが驚くべき事に、彼はそのような絶対無のただなから復活し、甦った眼でもういっど古き世界をそこに発見するのである。

私は米国宗教学会の後でブリ氏と個人的にこの偈についてもう一度話す機会を得たが、死—復活という経験がキリスト教においても仏教に於いても本来的自己

に到るうえで本質的なものであるというという彼のキリスト者としての読み方に深く感銘した。

しかしながら、キリスト教的な死・復活の経験と禪門でいう「大死一番絶後に甦る」という開悟の経験の間には明らかに質的な違いもあるように思われた。その違いをいかに的確な言葉で表現するか、またそれが両者の倫理的・宗教的な実践において如何なる差異をもたらすか、そういう問題はまだ十分には究明されてはいないと思ったのも事実である。

ブリ氏は私と別れる前に、彼の著書「仏陀・キリスト・本来的自己の主」を私に贈ってくださったので、私は日本に帰ってから後で、それを読み返した。ブリ氏自身は、一九八二年に *Religion and Nothingness* として英訳された西谷啓治の「宗教とは何か」に触発されたことも知り、私は、西谷啓治を初め、そこで引用された所謂京都学派の仕事を、あらため読み直すことを自分の課題としたのである。幸い、帰国して直ぐに、西谷啓治そのひとが当時創設されて間もない東西宗教交流学会で「仏教とキリスト教の接点」というテーマで

連続講演をされると云うことを聴いた。私は、この学会の発起人のひとりであった土居真俊氏にお願いして、この学会に入会させて頂いた。東西宗教交流学会に入会できたことは私にとっては幸運であった。そこで私は、文字通り仏教とキリスト教の接点で思索されてきた実に多くの諸先生、諸先達と知り合うことが出来たからである。特に、秋月龍珉老師からは禅の有つ現代的な意味についてご教示頂いた。

あれから二〇年が経過し、フリッツ・ブリ氏も秋月龍珉老師も亡くなられた。その間、欧米に於ける西田哲学研究も格段の進歩を見た。南山宗教文化研究所を中心とする京都学派の紹介、もろもろの国際学会の企画、欧文で書かれた研究書の刊行も相次いで行われた。私自身も、一九八八年にバークリ、一九九二年にボストンで開かれた Society for Buddhist-Christian Studies の国際学会で発表する機会を得たし、また日本国内でも、その後勤務するようになった上智大学哲学科で、毎年、西田幾多郎、田邊元、西谷啓治という三人の哲学者を中心に演習をするようになり今に至っている。

しかし、所謂京都学派の原点である西田幾多郎のテキストは、簡単な要約を許さぬその思索のダイナミズムのゆえに、何時読んでも、最初にそれを読んだときと同じく、常に新しいという印象を受ける。そして、私が、常にたちかえる基本的な課題の一つは、依然として、最初にブリ氏と対話したときに、深く印象づけられた西田哲学の場所的自覚のもつダイナミズムである。すなわち、宗教的な自覚の論理が、プラトンの形而上学にそれ相応の意味を回復させると同時に、その叡知的世界をも突破して宗教的世界に至るプロセスである。それと同時に、禅に於ける「死・復活」という出来事のもつ宗教的な意味の探求も、また、禅仏教とキリスト教に於けるその「死・復活」という出来事の有つ倫理的・実践的意味の違いがどこにあるかという点も依然として私の課題である。

「死・復活」という言葉は同じであっても、その宗教的意味を尋ねる場合、禅仏教とキリスト教との間では、両者の成立した歴史的背景の相違を踏まえるべきことは云うまでもない。秋月龍珉老師によれば、禅仏

教とは仏教の根本精神に立ち返ることである。葬儀儀礼と現世利益の加持祈禱をこととしている日本の現実の仏教のイメージからは想像もつかぬ事であるが、本来、仏教は現世の幸福を祈り、来世の救済を説く教えではないとのことであった。仏教は、呪術的祈禱でこの世の幸福を祈願したり、この世の不幸を来世の幸福で埋め合わせするような安直な教えではなく、そのような幻想そのものからの目覚めを要求する。それは、いふなれば「この世からの超越」だけではなく、「あの世からも超越する」ことを要求する。この点で老師は徹底しており、葬儀儀礼を本来の仏教に関係ないものと見なされ、御自分の葬式も必要ないと仰って居られた。老師が尊敬されていた久松真一は、「大死するならば私の葬式に来る必要はない」と門弟に告げたというが、秋月老師も全くそれに同感されていたのである。

私は原始仏教に関する様々な研究文献を読むにつれてこのような秋月老師の見方に共感するようになった。云うまでもなく、仏教は、輪廻転生のサイクルそのものから解脱すること、涅槃を究極とする教えであり、

この世の延長に過ぎぬ来世に執着すること、救済を説かない。このような救済思想からの解放こそが禪の有りつ現代的な意味であろう。善行には必ず善き報いが、悪行にはかならず悪しき報いがあるという倫理的な因果応報思想が、現世の不幸を来世の幸福で埋め合わせる宗教思想へと展開するのは多くの伝統的宗教に共通する点である。そこでは、来世があるということ、ないし人間の靈魂が不死であるということ信じることが、宗教にとって必要不可欠なものと考えてきたことは否定できない。宗教と言えば、マルクスによる批判を待つまでもなく、極楽や天国というごとき来世によって現世の不幸を来世の幸福で埋め合わせるものと理解しているものが多いが、実は、本来の仏教は、そういう教えではない。したがって禅門でいう「大死一番絶後に甦る」というときの「甦り」は、来世における「甦り」ではなく、そのような来世をさらに超越して、「来世」から再び「この世」へと帰還すること、すなわち、いま此処で直接に経験可能な、二つとない現実世界での「甦り」でなければならない。すなわち、禪に於ける「死

「復活」の宗教経験の特色は、復活してこれまでと全く次元の異なる世界の住人になるのではなく、以前とおなじ娑婆の世界、同じ感覚的な現実の支配する日常の世界に、翻された眼を以て復活するところにあるといえよう。

西田幾多郎は嘗て、独逸に留学しようとしていた滝沢克己にむかって、当時のハイデッガーの云う「死に向けられた実存」という人間のあり方を批評して、「死」をいまだ実現しない可能性として論じるにとどまらず、それを現実性として、すなわち「死からの実存」ということも同時に説くべきことをのべたと云う。その西田の考え方の根本には、「死・復活」を、現世と来世という二世にまたがって考えるのではなく、今此処に於いて直接に証しされるべき原事実として捉える禅仏教の伝統が生きていたように思われる。

それではキリスト教においては、この原事実はどのようなに証しされるのか。いうまでもなく死・復活はキリスト教的な宗教経験の核心にある事柄でもある。それはプラトンやアリストテレスに由来する叡知的な哲

学の立場から連続的に出てくることの決してない宗教的世界である。西洋のキリスト教神学の流れの中では、それは根本的に理性によって達することの出来ない信仰の神秘として、哲学的神学（自然神学）とは區別された啓示神学に属する問題と考えられてきた事柄であった。叡知的世界においてはすべてが不生不滅、すなわち永遠であつて、その形而上学の枠組みにおいて受肉も神の子の死も復活も語り得ないのは当然である。

したがって、キリスト教においてもまた、受肉、死―復活という信仰の核心を為す事柄については、叡知的世界の形而上学をさらに一歩こえて、今一度感性的な世界へと立ち戻ることを要求するのである。私は、そのような視点から、西田の論文『叡知的世界』を読みかえし、そこにギリシャの形而上学的思惟を越える宗教的世界の風光が、禅仏教の立場から独自の形で捉えかえされているのを見ることが出来たのである。

西田は、その独特の宗教的自覺の深まりによつて、判断的一般者↓自覺的一般者↓叡知的一般者というように、次々と「ノエシスの超越」の道を辿りつつ、最

後には哲学の究極とも云うべき叡知的世界を成立させるノエーシス（知的直観）の立場さえも乗り越えた。私はそのような西田の思索の徹底を、メタ・ノエーシスと名付けても良いと考えている。いうまでもなく、

メタ・ノエーシスを自己の哲学としたのは『懺悔道としての哲学』以後の田辺元であるが、西田はすでに『叡知的世界』においてそのような立場に立っていたといえよう。西田哲学を、素朴な現象即實在論から根本的に区別するものは、その絶対無・絶対否定の契機である。単純な「即」という同一性ではなく「即非」という絶対否定を介した同一性が西田哲学を特徴づける。西田のいわゆる内在的超越の立場というのは、それを徹底すれば、知的直観（ノエーシス）の一般者をも越えて、「絶対無」の場所における自覚に到る。「死―復活」という宗教的経験の生起するのはまさにこの場所においてである。そこでは、「死へとむけられた実存」のみならず、「死からの実存」が、根本的な立場となるが、それはキリスト教的に表現するならば、未だ来たらざる来世において復活する希望だけではなく、今此処に

現在する復活の事実を直指しつつ、そこから新たにこの掛け替えのない現実世界において翻った眼をもって生きる哲学のあり方を示しているようだ。

そのような、言うなれば現在のなる復活の経験を如実に示すものとして、私は禅の開悟の偈を読むようになった。そしてそれだけではなく、この偈を、現在の私は「開悟」というその立場そのものをも否定するものとして理解している、すくなくも、「開悟」の立場に停滞することなく、さらにこの偈そのものの境涯をもさらに越えていくべきことを、西田自身がその後の哲学の歩みにおいて示しているように感じるのである。

あの世とこの世、永遠と時間という二元的分離の哲学の突破は既になされた。絶対無への往相にとどまらず、絶対無からの還相として、再びこの現実の世界にたちかえるという大乘仏教にもとづく宗教的世界観の根本が、現代哲学の様々な立場のよってきたる経験的基盤をほりさげることによって、新たに再確認された。それは一つの水嶺のごときものであったに違いない。

しかし、このただ一つの、かけがえのない現実世界を、

翻った眼で見たときに、その覺者は、この現実の歴史的世界において何を為し、そこにおいて、何を表現し、何を実践し、何を創造するのか。そのことを西田哲学そのものが現代世界に生きる我々に問いかけているように思われる。^①

註

① 西田自身の思索の展開も、『叡知的世界』という形而上学の水氷嶺をこえたあとで、再び具體的な現実へ、すなわち歴史的世界を主題とするようになっていく。形而上学を越えて宗教的世界へというその超越の道が、このような具體的なる歴史的世界への帰還と歩調を合わせていくことに注意したい。

レスポンス

寺尾寿芳

はじめに

このレスポンスは、基本的に事務局から送付されてきた資料をもとに行ないたいと思います。いささか印象論的なコメントになりましようが、田中先生が話題を広げられるにあたり一契機とでもなればよいと思いますので、よろしくご了解いただけますと幸いです。

昨年度の学術大会では、学会の過去が学術大会のテーマとして綿密に回顧検討され、現状の問題点も鑑みたくうえで、学会の存続そのものまでが検討課題になるという一種の「危機」を迎えました。しかし、これは僥倖といえましよう。

亡くなった西洋社会史の阿部謹也氏は、晩年、日本には個人の契約に依拠する「社会」などなく、贈与互

酬の原則、長幼の序、共通の時間意識の三原則に基づいた「世間」があるのみであり、よって西洋由来の社会を前提とした学問が日本においては事実上通用しないことを痛烈に批判しました。そしてそうした世間の典型的な事例として学会というものを挙げていたのです（『学問と「世間」等』）。この阿部氏の思想に対して、わたしのような社会／世間の周縁部を長年渡り歩いてきたマージナルな人間は、共感を覚えます。

ともあれ、この東西宗教学会はこうした世間からきわめて遠い、例外的に真正な学会だったと思います。いささか「長幼の序」に関してはそれに類するものを感じないわけではありませんでしたが、それはわれわれが扱ってきた宗教の本質を見極めるという道が長い時間をかけた思索の成熟を要請していることと関係しているのであって、いわゆる軍隊や体育会のヒエラルキーではありませんでした。ゆえに、いまや昨年度の「危機の場面」は「よき想い出」として会員間に共有されているものと思われまふ。むしろ「雨降って地固まる」と言ってもよいかもしれません。もともと、本学会が

真に反世間的なコミユニオンになるには、この「危機」をつねに痛みをもって胸中に抱き続けておくことが欠かせないでしょう。その意味で「危機感」が思い出になつてはなりません。

今回の田中先生の御発題は、こうした「揺らぎ」の事態を真摯に受けとめる思想のあり方を提示するものとして新生学会に実にふさわしく、また小生の浅い理解にもかかわらず、大いなる知的刺激を賜りました。この場をお借りして、あらためて御礼申し上げます。

「歷程」の背景と意義

まず御発題全体に関することとして、演題については述べますと、送られてまいりました大会プログラムでは演題が「無の哲学と歷程の神学」となっております。他方で同封されておりました資料は「無の哲学とキリスト教」と英文の「The Philosophy of Nothingness and Hayathology」となっており、内容的には演題と合致しているのですが、とくに「歷程」という鍵術語について、その選定の背景や意義が詳述されているとは

いえません。「歷程」は人口に膾炙しているとはいえず、バニヤンの『天路歷程』（原題：The Pilgrim's Progress）を想起させる以外は、インターネットの検索エンジンを使用してほとんどヒットしません。事態は「ハヤトロジー」をめぐってさらに深刻です。辛うじて有賀鐵太郎、宮本久雄、ハーツホーンらの名前が浮かぶ程度と言えましょう。ともあれ「歷程」は原語である「ハヤトロジー」ともに中核概念ですので、補足説明をお願いしたいと思います。

言語と〈浮力〉

第一資料である「無の哲学とキリスト教」に関しては、三種の一般者の理解はまことに的確なものであり、あって非を唱える点はありません。意識が判断的一般者、自覚的一般者、叡智的一般者と「底に超越」していくなかで、もつとも〈深い〉叡智的世界における神秘主義的宗教であっても、所詮その世界に即して考えられた宗教観にすぎないため、それを越えて絶対無の自覚に向かわねばならないわけです。ここで言語に思いを

はせれば、絶対無に接近するにつれて、それを説明する言語に〈圧力〉（水圧、気圧、…）（情報言語↓表現言語↓自覚言語…？）が掛かり、凝縮した詩的言語に近づくことが想像できます。

さて、先生は西田が挙げた禅の開悟の偈を「唐突」にしてご自身の西田哲学理解における「公案」であるとされていますが（一六六頁）、この偈はたしかに内容的にいえば公案であるものの、表現的に見ればむしろ説明的なものと思われ、小生には西田の主張を漢語の引き締まった語感を最大限に活用して簡潔に要約したものに感じられました。ここで、やや発展的問題提起のために発想を密輸入すれば、先生のもうひとつの活躍の場である俳句や連句を想起するならば、さらにもどのような転調や深みが予想されるでしょうか。

つぎに、この偈のフリッツ・ブリ氏による英訳に触れた際の先生の驚き、感銘、違和感もよくわかります。ことにキリスト教と仏教との「質的な違い」（一七二頁）の確認と表現にまつわる問題は重要です。それに加えて翻訳の問題もあります。小生としては質的な違

以上に似通う点に興味を持ちますが、ことに詩的表現に際して原語の場合には読者を行為へといざなう行為遂行的な表現が、翻訳されると説明的に発話のなかに事実確認的に先読みして織り込まれてしまう危険性があると思います。「身体が灰燼に帰したのちに復活する」というキリスト者特有の理解は、原語の偈を読む際、その全体から喚起される志向としては自然なものです。が、それを西洋語に訳すと、いわば一般的性格をともなってしまう。未了性が解消されて完了してしまい、しかも一般的事実を述べる現在形になってしまふ危険があると思います（自覚言語を翻訳すれば、表現言語になり、それを翻訳すれば情報言語になりがちとも言えるかもしれません）。言語を凝縮させ質量を増加させるような〈圧力〉の反作用として〈浮力〉がはたらくとも言えます。

宗教対話といった広義での翻訳活動を実践するにあたり、この言語活動に避けられないこの〈浮力〉がもつ危険性は認識しておかねばならないと思います。もちろん自らの思索を「翻された眼を以て」（一七六頁）

深める際、自分の内部で起きているさまざまな翻訳作業にこの危険が伴っているはずですが。その際、この〈類落〉を回避するには、身体をともなった〈荒業〉つまり行がどこかで確保しておくべきでしょうし、その意味で、われわれの親しい世界に秋月先生はもろろ久松真一や鈴木大拙がいることは、とても幸いなことだと思われまふ。

結局、「今一度感性的な世界へと立ち戻ること」（一七六頁）は水面下深く潜水するようなもので、〈浮力〉に逆らう〈重し〉が必要な事態にとたとえられるのかもしれませんが。その〈重し〉には、先生がご研究されているハンセン氏病患者の呻き（『復生の文学』）や、宮本久雄氏が言及された石牟礼道子の文学（『もう一つのこの世』¹）が真摯かつ格好の話題となりうると思います。

《カトリック》の斬新さと普遍性

第二資料（資料掲載省略）の「The Philosophy of Nothingness and Process Theology」は、聖書の出エジプ

ト記三章一四節を中心に、禪、プラトン、老荘を総動員した壮大な試みです。

まずハヤトロジの助走路でもある先生独自のカトリック観が興味深く、かつ共感を抱かせてくれるものでした。先生は「カトリック」や「聖人」を従来（ローマ）カトリック教会やそれが認定する聖人には限定せず、その言葉の持つ本質の深みから捉えなおし、真実に普遍的な視野のなかに据えなおします。東方の聖性から中国の易経と重合してくる記述も刺激的です。そして先生のハヤトロジの来歴が示されます。聖書という原点、プロセス神学における生成、汎在神論、相対性、さらにはトマスの「恩寵は自然を破壊することなく、かえってそれを完成する」という一節に従来のカトリック的自然神学に引き寄せつつも、それに留まらない展開をみせる自然理解が言及されます（ささいな問題ですが、「surrelativism」——ハーツホーンの用語らしいですが——、「surnaturalism」はどう訳せばよいのでしょうか?）。

ハーヤーなる神の性格と倫理性

さてこのような真の《カトリック》において成立するハヤトロジの中枢をなす「ある」には原語のヘブライ語はもちろん、翻訳されたギリシア語でも「未完了」であり、それは過去・現在・未来という三時制のいずれともとれる「非決定性」にあることが示されます。結局、神は予覚的存在つまり予兆として出会われる存在ですが、この非決定性や予覚性は期待（+）、畏れ（+）、恐怖（-）という意識を人間にもたらしめます。自我を脱しない人間にとりもつともやつかいなものは、このうち〈期待〉だと思われれます。恐怖の場合、恐怖の原因が強まれば恐怖感は強まり、弱まれば同じく弱まりますが、期待の場合はそれが満たされなければ反動的に期待感が強まることは当然として、期待が満たされればさらに期待感が増長する類の弊が出てきます。その意味で、無限・底なしの欲望をもつ人間に対して神は、基調として期待から恐怖へと引き戻す志向をもち、必要に応じてそれを発動させるものと考え

られます。

へブライ的な神はこうした人間の性向をよく把握し、愚かな人間に先行して彼らを訓誨する存在でありましよう。キリスト教ことに旧約的な神はこうした倫理の深層に根ざす神観を提示しますが、そのハヤトロジカ的な性格を東洋的な無へと接続したとき、この〈生々しさ〉が失われてしまわないよう気をつけるべきだと思われまます。これはひいては他者のリアリティという問題に発展するものでもあります。エロスの執着から離脱することは、ともすれば他者への関心を失いますし、ときには離人症のように自己存在のリアリティすらも感得できなくなります。東洋思想と合致したハヤトロジーにおいて先生は人間の愚かしさ、さらには〈間抜け〉さのリアリティをどのように保持されるのでしょうか。

モーセ以前の神の名乗り

ハヤトロジーの根拠となる神の明確な名乗りは事実上、聖書の出エジプト記三章一四節に限られていると

思います。この名乗りは言うまでもなく「イスラエルの人々……に何と答えるべきでしょうか」と問うたモーセに与えられた回答であり——部族神としての名称を拒否する意味もありましようが——それ以前（じつは以後も）では基本的に「主」と呼ばれているだけです。おそらくアダム（これは名前？）とエバ（アダムが名づけた）からアブラハム以前、アブラハム以後からモーセ以前であつても、神は〈問われれば〉「*ehyeh asher ehyeh*」と答えたでしょうが（本当？）、ともかくモーセ以前は問いそのものが〈未完了〉である以上、答えも顕在化しません。となるとこの神の名乗りでは、モーセからの問いかけが必須の契機であるため、モーセをどう考えるのかという問題が浮かび上がってくるのが避けられないように思われます。モーセという個は先生のハヤトロジーのなかでどのような位置づけを得るのでしょうか。

声なき声を聞くために

やや話を戻しますが、〈生々しさ〉が無化されたハヤ

トロジーはとてもスムーズなものです。そこには念々起滅が絶え間なく見て取れます。万物は流れ去りますが、同時に万物は流れ去りません。そこには一種の絶妙の均衡にも似た美しさを感じますが、他方でともすれば破れや詰まりのない、〈溜め〉のなさが思い浮かびます。この〈溜め〉こそが「声なき声」を聞くために、聞き手には欠かせないのではないのでしょうか。そもそも感覚的に「voicful」は「voiceless」なしには認識できません。〈耳障り〉な声や声の断絶による安堵や不安を経験するなかで、徐々に〈聴く耳〉が育っていくのでしょうか。

そこでふと念頭に浮かんだのが、最初に神が発した言葉です。「神は言われた。『光あれ。』」こうして光があった」（創世記一・三）。光が言葉の「成った」ものとする、発話以前↓発話（「光あれ」）↓発話の成就としての発話となります。では実際いつ光が生まれたのか。たしかに「光あれ」という発話と光の発生が完全に同時なら話は楽です。ヘブライ語としてはこういう理解もありうるのかもしれませんが。しかしわれわれ人間が

「健全な常識」から考えれば、発話後に発話は成就したとなりますが、さらに発話終了と同時にその瞬間結果が成就したというのも不自然で、結果、「光あれ」と「光があった」とのあいだには一瞬であれ、なんらかの〈間〉があるように思われます。この発話（声）と光（成就した声）とのあいだの間合いが、どうやら「voiceless」と関連しているようです。当然、〈間〉は凝集（溜め）と凝集（溜め）とのあいだにある断絶であり、時の流れの凍結（しかしつぎに意識されたときは進んでいる）でしょう。しかも、この〈間〉が人間に向けた語りかけにおいてなされる場合、そこには先ほどの期待、畏れ、恐怖などが充満すると思われるから、鍛錬された識別能力が必要でしょう。ともあれ、こうした〈ぎくしゃく〉（非周期性、非円滑性）は、ハヤトロジーで説けばどこからやってくるのでしょうか。

沈黙の声を知らるために（オマケ）

さて沈黙が話題に出たので、現代人の日常における沈黙の経験に関して、最近たまたま読んだ本からひと

つのエピソードを長くありませんが、参考までに引用しておきます。

十年前の五月、わが家の飼犬ハルが急死した。小さなマルチーズで、小学生だった末娘の願いを容れて買ひ与えたもの。名前も娘の望みどおりヘブライ語でハローム(夢)とつけたのが、なぜかハルと呼ばれて家族同然に十年余りを過ごしていた。その晩はいつも寝そべるソファの上で眠ったまま、妻が気付いた時にはもう息がなかったのである。妻と娘の嘆きは大変なものだった。刻々と冷たくなる体をなでさすり、声を抑えて涙にくれるばかり、はたで見ているのも辛くなる、翌朝思い切って、市内にあるペット専用の火葬場へハルをつれていくことにした。

「本名を書くのですか?」、書類を前にしてわたしはきいた。「愛称で結構です」とは係の答え。思えばつまらぬことをきいたものである。「ハル」と記入した。すべては人間並みの扱い、祭壇の前でお坊さんの読経が終わると、お別れまでさせてくれる。

窯に入れてから待合室に案内され、三人で所在な

く待つこと数十分……とつぜん妻がボツリとこうつぶやいた。

「ネエあなた、人間が死んだとしてもこんなに悲しくはないわね」

「……………」(なにもオレの顔を見て言うことはないだろう)

そう思ったものの、言われてみればそのとおり、当方も納得するほかはない。そこでふと考えた。オレとハルと、いったいどこが違うのだろうか? 答えはかたたんに出た。わが家に来て以来ハルは、ひとつとも口をきかなかった——それが決定的な違いであることに、今さらのように気付いたのである。^②

註

①

ともに宮本久雄、金泰昌編『彼方からの声』東京大学出版会、二〇〇七年に収録。また石牟礼道子の詩の一節、「われよりふかく死なんとする鳥の眸に遭」う、には言語を

もつ者の不幸を免れた絶対無の兆し(あるいは残像)を読み取ることもできるだろう。

レスポンス

田中 裕

どうもありがとうございます。十分お答えできるか分かりませんが、まず「言葉の浮力」、要するに言葉が浮いているということですね。これは後の方でお話になりました非連続性、それとも関連があると思いますけれど、言葉が浮くということは言葉が具体的なわたしたちの場から遊離してしまう、ということだろうと思いますね。それは当然言葉というものが持つ抽象性というものが原因だと思うのですね。しかしそれと同時に言葉そのものの発生の中にどうしてもそのような現実から浮いてしまうようなものがある、それも含まれている、そういう了解があると思います。まあ、言葉の浮力ということがあるために言葉が浮つかないということ、それが実はわたしは聖書においても沈黙ということの重要な意味がそこにあると思います

す。まあ、沈黙というと仏教の方ではもちろん、それは「維摩の一黙」とかですね、そういうようなことで、ある一つの基本的な了解があるだろうと思います。しかし聖書の場合には基本的には言葉の出来事ということで、たとえば『光あれ』と言われた、そして光があった」というように、そこには明らかにキリスト教独自の沈黙と言葉との交代ということが当然あると思います。それはもちろん仏教の方にそれに対応するものがあるかどうか、わたくしも十分には理解しているわけではありませんけれどね、それは当然寺尾先生がご指摘になった言葉の浮力と言うことが実は言葉と云うものの成り立ちにそもそも含まれている以上、常にそこは沈黙と云うことが重要な意味を持っているのだと、そういうふうにはわたくしは理解しております。

それでもう一つは、その問題とやはり関連があると思うのですけれども、「問」ということですね。「問」ということはどういうことなのか、つまり「あいだ」ということですが、要するに時間と云うのを瞬間と考えますと、瞬間は時であり時刻であるけれども、瞬間

と瞬間の間であるとかね。それからわれわれは、たとえばキリスト教の伝統の中では始原と終末の間、中間の時を生きているときには、時と時の「あいだ」を生きているとき、これはやはりキリスト教においては極めて重要であると思うのですね。「あいだ」というものの持つ重要性ですね。これはキリスト教的な時間は、まあ直線とかいうのは連続的なものであるというのは、大変仰るとおりであるわけですね。ですからわたしは円環的限定、直線的限定にひとつ開かれた空白と言いますか、丸を付けたわけですね。非連続によつてなのですね、非連続性と連続性を同時に持っているということではなくて、非連続であるがゆえに連続と、まあ、非連続の連続と云うのはそういう意味だろうと思えますね。つまり、非連続性ということがまずあつて始めて時と時との連続性というものが保証される、そういうロジックが、わたくしはやはり時間というものを理解する上で必要だと思えます。ですから、単に瞬間に生きているという意味での現在には、われわれはそういう時には生きていないということですね。ですから

常にわれわれはその点に配慮して時間と言うものを理解して、そしてその時間の中で言葉と沈黙と言うものを持つ全く等根源的な意味と分かりによる、そういうものを配慮しなければならぬというふうに思います。

もう一つ、モーゼと言う個はハヤトロギアの中でどのような位置づけをうるのだろうか。これは語ると色々な物事を語らなければならぬのですが、つまり旧約聖書の歴史書というのはモーゼをユダヤ民族の代表者として語っているのです、ただヨブ記の場合にはこれは個人ということが非常に問題になります。ですからその民族の中における指導者として、モーゼという、そういう位置で語られています。ただしこの出エジプト記はユダヤ人においては、繰り返し繰り返し朗読され、そしてやはり個々のユダヤ人の中で了解されている。そういう文脈の中ではモーゼの言葉に注意して頂きたいのですが、たとえばわたしの原稿ではヘブライ語があつて分かりにくいところですけども、英語の方でちょっと読みますと、つまり「神はモーゼに言われた『わたしは在りて在るものである』。そしてイス

ラエルの民にこのように言え」と、英語でちよつと言います。「I am」has sent me to you.」と言ふと。「我あり、がわたしをあなた方に遣わした」。この「我あり」というこれは神の名なんです。しかしそれが「わたしを」というときのこの二番目の me はモーゼであるということ。つまりこの小文字で書かれた me が、やっぱり重要なんです。つまりこういう歴史的に今ここで生きているわたしというものはですね、大文字で書かれた「I am」それがまずあつて、そしてそれが「has sent me to you」と、「you」はイスラエルの民です。つまりわたしは孤立しているわけではなくて、イスラエルの民という共同体の中にいるんだけれども、その中でわたしは一つの使命を果たすべき義務を負つて、そして遣わされている、と。それがやはりモーゼという者の個というものとしてのモーゼの意味・役割だろうというふうに思っています。

それからですね、沈黙ということですが、これは英語の方で書きましたが、西田哲学が始めて無の場所ということを言うときに、東洋の思想において「形なき

ものの形を見る、声なきものの声を聞く」という言葉があつて、その「声なきものの声を聞く」ということ、これは実は単に東アジアの伝統だけではなくて、やはりわたしは旧約聖書を読んでいてそういう読み方が出来る個所が非常に多いというふうになりました。それは特にユダヤ人の自己了解、旧約聖書理解です。それに即して読んで行きますと、キリスト教とは違うように見えるのだけれどやはり太い一本の糸が繋がっているわけですが、無理にキリスト教的に解釈しなくても、旧約聖書をその文脈の中で非常に深い沈黙と云うものがあつて、そういう例を詩篇の例を挙げたりして出しました。寺尾先生は何か最後に日本の日常的な例を出されましたね。これはあとで、また。この辺でよろしいでしょうか。

討議 V

司会 花岡永子

花岡

延原先生の方は、滝沢先生から西田先生、そしてそこからバルト、そしてその中でも横田先生が大変分かりにくいと仰つたのですがアメリカの現代的な問題と滝沢先生の宗教と哲学の問題。また田中先生の方は無の哲学でフリッツ・ブーリ先生との、延原先生が開かれた西田哲学と仏教学派という、AAR（米国宗教学会）での部会でのブーリ先生との出会い、その中からの田中先生のいろいろな発展的なお話でした。そして先ほど田中先生のご本を紹介するのが忘れましたが、ホワイトヘッドについての解書をわたくしは学生さんに、大阪府大時代にも、今の奈良産業大学でも皆さんに読んでいただいております。ホワイトヘッドを勉強するな

らばこの田中先生の本を読んでくださいとお願
いしているんですが、そのご本とかを頂いてお
ります。『逆説から実在へ』というご本をお書
きになっていらっしゃいます。そして歷程の神
学、歷程と言う言葉も大変難しいのですが、プ
ロセス、ホワイトヘッドの本当の専門家であら
っしゃいますから、ホワイトヘッドのものが渾
然一体となっております、量子理論、確定性
原理、それから相対性理論などが全部入ってお
りまして、そこを本当にこなしてやってくださ
ってしまして、そちらの方もご自分でいろいろ
と研究していらっしゃっています。ま、そうい
うお二人の、延原先生もアメリカ時代から大変
なご活躍ですが、どうぞ学問的にもこの機会に
大いに学んでいただきたいと思います。横田先
生はレスポンスがちょっと短かったのですが、
「英語で書いていいならほんとに助かった。な
んでもない」と仰って、日本語がやっぱり大変
でいらっしゃるようでした。寺尾先生

からは大変面白い最後のあの物語はわたくしも
面白いなあと、どこからか引つ張つてらっしゃ
ったのかと思いますが。

わたくしの方でご質問を伺っているのはまず
八木洋一先生、それから安永先生、その後には森
さんも。それから八木（誠二）先生は大変滝沢
先生に関わっていらっしゃいましたので、是非
森さんの次あたりでも結構ですでお話いただ
ければと思います。発展的にしていくのに大変
ありがたいと思いますので。それでは八木洋一先
生から、よろしく願いました。

八木洋一 昨年この会は、もうこの学会を店終いし
ましょうというような細かい話ができたので
すが、幸い田中先生のご努力がありました、今
回もこのような形でですね、しかもテーマとし
ましても「宗教間対話の歴史と将来」というの
がテーマとして選ばれて、この学会は前途洋
にして存続できるんだという、もう一度リニュ

リアルを決意した学会になっているのではないかと大変感謝しております。

で、このテーマの下に、つまり「対話の歴史と将来」というテーマの下にこのプログラムをよく見てみますと、大変よくできていまして、ブラフト先生というのはまさに宗教間対話の先駆者の一人であったという意味で、昨日はブラフト先生についてのお話があった。それから今日午前中は星川先生を呼んで、「宗教間対話における言語の問題」が改めて組上に戻って来た。それで今日の午後のプログラムは、「宗教間対話の将来」と言うことでシンポジウムが組まれているのですね。そういうシンポジウムのタイトルからすると、お話いただいた延原先生、そして田中先生の発題がどういふふうに関わっているのかということが、もう一つはつきり分らないことがございまして、わたしは分からないうちにもこういふことなのかなあというとういうことをお話しして、お二人の意図を確認させ

ていただきたいと思います。

最初の延原先生の発題なんです、こういうふうにと取っていいのでしょうか。まず宗教間対話の可能性とか根拠とかいうことを考えてみると、そこで大切なこととしてはつきりしてくるのは、滝沢先生の例の神と人との第一義の接触と第二義の接触ということが宗教間対話の非常に大切な点だと、それをともかく踏まえなさいといけない。そこを踏まえるとまさに宗教間対話と文明間対話へと移って行けるんだ、と。そして実際文明間対話に非常に大切なのは、その各文明が持っている神話的なもの、これをどうしたって克服しなければならぬ。その克服する道としても宗教間対話の中で大切な滝沢先生の発見というものが非常に大切なんだ、と。そういう論の進め方をされているのか、そうじゃないのか。もしそうだとすると、こういう風に言っても良いのでしょうか。「宗教間対話から文明間対話へ」といふふうはこのタイトルを

変えることもできるのか、という質問です。もしそうだとすると、最後に出てくる先生のですね、図がありますよね。あの図だけで本当に宗教と文明とを繋ぐことができるのか、ということがわたくしの中では疑問として残っていましたね。もつと具体的に言いますと、たとえば先生は所謂「ヘブル人」の中にある預言者をどう考えるか、ということですね。つまり、預言者というのは国家と対立し、国家から殺されるといふ面がありますよね。あるいはイエスも預言者だと考えると、そういう非常にはつきりとした典型だったというふうに考えられますけれども。ですから、預言者をどう考えるか。

それからもう一つは、やっぱり宗教的リアリティーと国家を繋げる場合ですね、先生は教会というものをどう考えておられるのか。つまり、宗教的な自覚といえますか、そういうものを獲得した人たちの集団ですね。グループ。仏教で言えば僧伽をどう考えるか、ということですね。

延原

それと国家と（の関係）、という問題が出てくるのだと思うんです。だから先生の図はちよつと単純すぎるのではないかというふうにわたくしは感じてましてね、そのへんをどうお考えになるかということを質問させていただきたいのですけれども。

それから、田中先生のこの歷程の神学というのは、ハヤトロギーというのは、将来宗教間対話の基礎になるそういう一つの考え方として提示されているんだというふうに考えていいのかどうか、ということですね。その点を田中先生にはお聞きしたい、というふうに考えています。この二つですね。

八木先生、今までの歴史を十分考えながら、今という現時点でわれわれのなすべきことは何かということへの方向性でお話をいただきました。ありがとうございました。それは非常に重要なことだと思います。今現時点において我々

はどこに立っているのか、ということと、われわれに与えられた Commission はいったい何か、ということを見つめることは一つの運動、ないしは集団にとっては非常に vital なことで、非常に貴重なご発言を頂いたと思います。ありがとうございます。ありがとうございます。それでわたくしのこの発題ペーパーの内容について、先生なりの見取り図を示してくださいまして、ありがとうございます。そういう考えでありますけれども、一つひとつのポイントでもう少しお答えをさせていたいただきたいと思えます。

まず滝沢理解。アメリカに参りまして、一五年おりました、AARの中に一つセミナーを作った七年間、ここにいらつしやるいろいろな先生方とも一緒に、アメリカの中でプロセス神学ないしプロセス哲学と西田学派ですね、その対話がどういふふうにして可能であろうかというところで四苦八苦いたしましたけれども、快く最初はアメリカの人たちが受け入れてくれて七

年間続いたということは嬉しかったですね。それで、朝日新聞長の青木茂という新聞記者が飛んで来られまして、クレアモントにいらしてジョン・カブとインタビューがありました。それがシリーズで朝日に掲載されるとか、そのようなこともあったんですけども、そういうことを懐古する中で、確かに今仰ったように、滝沢は何をやったのかということはどう一度確認しておく必要があるかと思えます。滝沢克己の『仏教とキリスト教』という書物が出なければ、宗教科対話の運動がこれほど拡がったかは分かりません。あれが最初に出たのは一九五〇年で、再版が一九六四年でしょ。ジョン・カブの『対話を超えて』が出たのは一九八五年ですから、邦訳させて頂いて出したのが一九八五年ですから、ほぼ三五年アメリカの方が遅れているんですね。ですから日本は火付け役をやったのでありまして、その間いろんな動きがありまして、滝沢に対してバルトのところに行けと行ったの

は西田でありますし、それでこの滝沢と長年の論争を八木誠一先生はなさったわけですけども、そこに新約学とか宗教哲学といったものが発展してそこで膨らみが出たところで、もう一度反省して滝沢は何をやったのかということも再反省することは非常に重要ですね。その場合に、わたくしがこのペーパーで及ばずながら書かせていただいているのは、不可分・不可同・不可逆というのはどういう意味なのか、と。呪文のようになって駄目ですし、不可分ということでは滝沢はバルトに欠けている教会の壁の外における神認識の可能性を言ったんだ、と。そして不可逆という言葉はバルトにあったけれども西田になかった、と。そういうふうに両先生を比較しているんだというぐらいでは、不可分・不可同・不可逆の哲学的構造は明らかに成り立たないという感じが致しますので、今仰っているようにそれを再確認すると。

それで今度は文明間対話。文明間対話という

のは、ちょっと最初にわたしのペーパーの方で触れさせていただきましたけれども、世界的な動きになっていたのですよね、二〇〇一年までは、「九・一一」が起らない限り。これはいいない何だったのか。十分それは反省されてはいないと思うんですよ。ハタミさんは『文明の対話』という書物を出して、彼はもう大統領職じゃない。そして今やアメリカはイランを爆撃しようとして、そういうふうに局面は変わって来ちゃっているわけで、国連の中まで文明間対話は押し寄せて来た大きなうねりになったのであります。宗教間対話から文明間対話へとこの繋がりがあつたんですよ。それが「九・一一」で消えた、と。それはいつたいたいということなのかということとはよく反省してみないといけないんですけれども、反省してみますと、グリーンがいろいろな貴重なデータをまとめて二つの本を書いて、あと二、三冊出ているんですけども、この中で指摘した非常に重要なこと

は「神話」ですね。地球大の神話が形成された、と。それでもって知識人も全然物事が見えなくなつたし、だいたい発言もしない、と。彼は命を賭けて発言した、と。それ以来状況は変わって、去年の十一月の民主党の勝利に繋がっていった、と。それで局面はだいぶ変わってきているわけですよ。ですから、ここでわれわれが確認できることは、宗教間対話から文明間対話は世界を動かしていたんですよ、確かに。知識人の先進的な理念化ばかりの対話の運動じゃないか、という人もいたんですけども、世界は動いていたんですよ。ですから、これからの文明の将来を考えると、これは、宗教間対話から文明間対話へ、二〇〇一年までのあのコースを再建すると言うこと、それが人類の使命じゃないかというふうに思われるわけです。そういう大きなコンテクストの中で、グリフィンさんは果敢な仕事をやってきたと、わたしはそう理解しているんですよ。それがわたしの大

きな筋道なんです。

そこでもう一つは滝沢と西田の関係ですね。滝沢は西田を正しく表現したのか、というのと、わたしは「Christological turn」と申し上げたのですけれども、それは二つの意味があつて、イエスに注目するというのと、バルトに対して教会の壁の外にも神認識があるというキリスト論ですよ。（滝沢先生は）それを言表したと言うところで非常に大きな功績があると思うのですけれども、本当に滝沢は西田の深み、西田の全生涯に渡る重み、そういうものを正直に世界の友人に告げたのかというと、わたしは「Christological turn」というふうに、例えば「億劫相別れて、須臾も離れず」、大燈国師の偈ですね、あれは先生は非常に Christological に解釈されたわけですよ、それでいいのか、と。

一番最後にわたしが発題させていたのは、西田の最後の著作の意味ですね。『場所的論理と宗教的世界観』でしょ。西田は場所的

論理だけではなくて、宗教的世界観も出そうとしたと思うんですよ。イギリスの人には道徳的世界観というのがヒュームなんかにあるんですよ。それがあつた上で政治論が出てきたりするんですよ。それがあつた上で憲法が書かれるわけですね。宗教的世界観がないと憲法は書けないのですよ。だから西田さんが一番最後のところで、鈴木大拙の影響を受けながら「此土は浄土のしるしである」と象徴論を出したということは画期的なことであつて、日本国憲法をマッカーサーからもらう前のことですよ。それは今確認しておいた方がよろしいんで、なぜかというところやはり文明の正道を行く理論というのは、今は日本人には無理だと、精神年齢二歳だと、そして戦後民主主義というものはやっぱり平和憲法良かったんだと、それはそうは言えるんですけども、日本の思想と、そして西洋の政治理論というものを繋げないと将来は、少なくとも日本にとってないんであります。

そういうものは西田先生の『日本文化の問題』の後、第一二巻に出てくる中に、やはり民族性ということ、民族文化なしには世界文化はないという理論がありますから、それを言い換えますと文明間対話なんですよ。だからやっぱり超近代のあの問題から、わたくしはアメリカにいたから知ってますけれど、西田学派はほこほこにやられてたわけですよ。だから、日本というものが再評価されるプロセスがあつたと思うんですよ。宗教間対話が救いでしたね。宗教間対話というチャンネルで、日本の再評価が起こつたんです。しかしそこから日本の文化、殊に神道に帰っていくのは非常にアメリカのリーダーは躊躇を覚えて、そのところで西田批判をやる。だから西田の思想的な発言から政治的な発言と繋がりが出てくるということ。を、アメリカは叩きたいんですよ。だから、今の従軍慰安婦の問題を叩くというのは一つの導火線であつて、日本の文化形成力が政治形成

力に繋がるところは叩きたいというのがありま
すから、やはり宗教間対話から文明間対話へ、
そして平和の構築へ、という一つの路線は堅持
しておいたほうがいいような感じがするわけ
です。

そこであと二つ触れます。この図の1です
ね、これは滝沢先生の遺産だとわたしは思うわけ
ですね。この図に表したのはわたしですけれども、
原事実の発見というものは、国家中枢の地位、
天皇制だけではなく大統領制も入れてもよいと
思いますけれども、まあ国家ですね、国家と人
民。その下に、今の日本国憲法の前文には「人
民主権を受け入れられないならば、あらゆる法律、
それが詔勅であってもすべては排除されなけれ
ばならない」とあります。だからどうい
う日本の政治的な意思決定も主権在民とい
うことに当てはめなければ、これは廃棄さ
れる、と。強力な意志がそこに表明され
ていますよ。ところがアメリカでわたしたち
が知る限りにおきま

ては、peoples sovereignty と God's divine
sovereignty によって決定的に相対化されて
いるということは、ニーバーなんか主張
している論でありまして、主権在民がなん
かの形でクリティークされる余地がなけ
れば衆愚政治に陥ってしまふわけです
よね。そういう意味で宗教間対話から
文明間対話、宗教を大切にして文明の
構築の路線を出していく、その先例を
つけたのが西田の「場所的論理と宗教
的世界観」ですよ。世界の構築の基本
図でしょ。その最後に政治論が出て
きているのは意味深長ですよ。それ
に影響を与えたのが鈴木大拙ですよ
ね、『日本文化の問題』より後に鈴木
大拙の影響を受けている、と。浄土論
ですよ。それは憲法を起草する基本
的な理論をちよつと出した、と。だ
から仰るように十分じゃないじゃない
か、と。それから教会の理論をどう考
えるのかと、いうのもありますね。教
会の問題についてはわたくし個人の
一生にかかわることですから、最近
別の本

を書きまして『対話論神学の地平——私の巡礼のなかから——』というわけで、わたしの在家キリスト教論というのを一応出させていたたいているんで、今日はそれが主題ではありませんから、そんなことでよろしいでしょうか。

花岡 八木先生、簡単によくお願いします。

八木洋一 わたくしは宗教間対話というのは、広い意味で宗教集団の形成だと思っているのですよ。キリスト教的に言えば、所謂教会形成の営みだと。違った宗教同士が対話をする、それ自体がすでに共同性をもっている。

延原 それは各教派にとっては脅威ですよ。

八木洋一 脅威だけれども、脅威になるというそういう面があるけれども、しかしそれを乗り越えてもう一つも二つも大きな宗教集団を作っていくという営みなんだ、というふうに僕は捉えているんですね。

延原 確かにそう思います。その証拠にね、はじめて

申し上げますけれども、わたしがアメリカにいるときに、立正佼成会の幹部の人が飛んできましてね、最近宗教間対話は時代の流れらしい、ちよつと教えて欲しいと、プロセスセンターに押しかけて来て、わたしは幹部の方と会ったんですね。それから立正佼成会は「対話」ということを前面に出しました。それから創価学会さんも同様ですね。国際会議をやりましたでしょ、Pacific Lutheran University でね。あの時はやはり創価学会は対話と言うことを謳わないと宗教として市民権を持たない、と。そういう時代に入ったという認識を示したと思うんですね。チャベルさんが非常に活躍したと思いますけれども。そういうように世界は変わりました。だから脅威を感じる人がいたんですね。だから国連まで動かした、大きなうねりだったんですね。我々やっている者がそこまでの自覚を持っていたかどうかは別として、脅威を感じていた人はいたんですね。

花岡

それでは田中先生と安永先生からよろしくお願
いします。

田中

八木（洋一）先生から「ハヤトロギーあるいは
歷程の神学という考え方が宗教間対話の基礎に
なると考えているのか」とご質問ありました。
もちろんこれが基礎です、と言つて出せるよ
うなものがあるわけではありません。要するに
対話をしながら、宗教とは何であるか、とい
うことを常に問い続けるということですね。それ
からわれわれはやはり歴史の中で生きているわ
けですから、かつての先人の様々な仕事を引き
継ぎながら、それを常に将来と関係付けてです
ね、現在を生きているという、そういう意味で歴史とか
将来ということは何を了解するのか、つまり対
話とはなんであるのか、歴史とか将来とは何で
あるのか、宗教とは何であるのかということ
を現実に対話を遂行しながら考えていく。なにか
哲学の基礎になるとかですね、なにか非自然的

な言語のシステムができてそれが基礎になると
か、そういうことはわたくしは全く考えてない
です。基礎付けというものは、そういうもので
はないと考えているのですね。常にそれがいつ
たい何であるのか、という問いを発し続ける
ということが、わたしの立場だと言つていいと思
います。

それと一言、延原先生の問題とわたしの提題
との関連づけですけれども。常にわたしは弁証
法ではなくて、弁証法と言うのはわたしの考え
方ではまだ十分ではない、つまり二ということ
ね。仏教ではテトラレンマだけでも、わたし
はトリニテリアンで、三ということがですね、
で三一構造的に考えられると言うことがハヤトロギ
ーの根本なんだけど、ただ仏教とキリスト教だ
けでね、互いを、相手を理解するというのでは
不十分だとわたしは思うんです。共通に直面し
ているリアリティーが第三項になればいいな
いのです。例えば生命倫理の問題がそうですね、

それからもうひとつ具体的な科学の問題もそうだと思いますね。それから世俗化の問題という共通のリァリテイがあつて、それではじめて仏教的な考え方、キリスト的な考え方がその中で実りのある対話が可能になると思います。

実は延原先生の国家神学の問題ね、つまり国家とか民族とかそういう問題をどう考えていくかというのは大変に大切な問題であると思います。わたしは禅の偶像破壊の精神からは大変多くを学ばせていただいたんだけど、しかしわたしは今年アメリカに行きましたときにやはりアメリカのキリスト教神学校では禅のクラスがあります。何を最初に読むと思いますか。昔でしたら鈴木大拙とかそういうものがテキストになったと思うのですが、*Rude awakenings* と *Zen at War* を一番最初に読む。そうすると、これを最初に読むのは不味い。わたくしはこれは非常に大切な問題が提起されていると思いますが、最初からそれを読むというのは非常

に問題があるということを申し上げたんですけども、しかし翻ってみると、日本の中ではそういう問題が少なくとも宗教哲学者の中でははっきりと自分たちにとって責任のある問題だと言う意識は欠如していたのではないかと思えます。*Zen at War* に関して言いますと、こういうことがわたくしはあると思うのですが、あれはもともとベトナム反戦運動をやつてらっしゃる方が日本に来て、日本でやはり反戦運動をしている、と。しかしやはり同時に禅のある曹洞宗でしたかね、そこで修行されているんですが、あなたそういう政治問題に関わつてはだめだ、やめなさいと言われた、と。そういうふうには、謂わば政治とは一線を画する、と。これはわたくしは一つの見識だと思えますね。一線を画することによつてむしろ政治に対してインパクトを持ちうると思うんだけど、しかしそう言っている老師の先生方が太平洋戦争中に一線を画するどころか真にその当時の愛国心にのつと

って国家というものの宗教に、謂わば戦前のイデオロギーの中にどっぷり浸って大いに政治的発言をされていた。そのことに対する歴史をすっかり忘れてらっしゃるのではないか。これはやはり大きな問題だと思います。ただわたしは禅の無は大変すばらしいと思いますけれども、あの無から本来の意味での倫理的な責任ということが出せないだろうか、と。それはやはり第三項としてそういった政治神学、国家神学、日本の国家神学は天皇制ですが、国家神道ですが、それに対して毅然とした「ノー」「無」とは言っていないんです。つまりそういった制度的なものから本当に自由であったのだろうか、と。わたしは別に政治と宗教の次元の違いは極めて重要だと思います。だけれども実は非常に素朴な形でね、そういったシステムの中でそれを疑わずに従っていたのではないか、と。毅然とした「ノー」という発言があったのだろうか、と。それはむしろ問いかけとして当然出てくるもの

花岡

だと思えます。そういった意味でのトリニテリアンの思考です。単純に仏教とキリスト教はそれぞれ他派から学びましょうというのではなくてね、やっぱり歴史的に生まれた、田辺の発言を借りると歴史的な公案というものがあると思います。例えば、敗戦という自体をそれぞれの宗教者はどう受け止めたのだろうか。自らの中でそれに率直に向き合うということが本当にあっただろうか。歴史を忘却してしまうと、永遠の現在では文字通り宙に浮いてしまうと、そういうふうにはわたしは考えております。

ありがとうございます。お待たせしました。安永先生、お願いいたします。

安永

田中先生ありがとうございます。大変示唆に富むお話をいただきました。田中先生に少し伺いしたいのですけれども、先生がペーパーの中で取り上げておられます古郡兼通の開悟の偈なんですけれども、その開悟の偈に先生が

非常にインプレッションを得たと、そして今日もまた寺尾先生がこの偈に対して全く違和感を感じなかった、そういうふうには仰つてくださった。わたくしはむしろそれが問題ではないかと思うわけです。と申しますのは、その古郡の偈と申しますのは、ここに載せられている偈は実は改変されておりました、もともと古郡はこうは言っておらんわけです。先生もご存知のように、再び蘇生するところはもともとは「身は灰燼となりて、四目を回看せば」と、こうなっておつたんですね。それが改変されてこの蘇生という言葉が入って来たわけです。その蘇生という言葉、*resurrect*という言葉が入るとキリスト者であるお二方には非常に親密に感じられるのではないかと思います。わたくしは二〇年来カトリックのブラザー、シスターの中で交流しておりますけれども、英語で話をする際に「大死一番絶後に再び蘇る」という禪語がございますけれど、その時に *resurrect* ではなくして

resuscitate だと言うんです。なぜかと申しますと、どうしても *resurrect* とか *resurrection* という言葉には、特に先生のペーパーの中でもアールがキャピタルになっておりました、アールがキャピタルになりますと、イエスの復活というコンセプトがバイアスで入るんじゃないかと思うんですね。それで *mouth to mouth resuscitation* という言葉がありますように、意図的にこの *resurrection* ではなくて *resuscitation* だ。そういうふうには言っておられるわけです。そして、そのような拘りはなぜかと申しますと、キリスト者の方々が *resurrection* と聞くと、やはりイエスの復活、奇跡。ただし禪で言うところの「大死一番絶後に再び蘇る」というのは、誰にもいつでも起こりうることでありますから、奇跡ではない、と。そうなりますと、もしわたくしが「大死一番絶後に再び蘇る」に *resurrect* を使うと、誤解されるのではないかと常に危惧しております。せつかくの機会ですので田中先生にお聞き

田中

したいのですけれども、わたくしの拘りはちょっと異常なんでしょうか。そのあたりをちょっと、よろしくお願いいたします。

わたくしが禅から学んだ一番大きなことは何か特別な選ばれた人のみが経験しうる事柄ではなくて、まさしく奇跡ということをわれわれの日常的なごくありふれた生活の瞬間において、それを認める。それを奇跡として受けとめるような、そういうわれわれの一種の心構えと言いますか、それを禅から学んだわけで、別にそれを十字架上の死だけに限定しているわけではありません。しかしながらやっぱり「大死一番絶後に再び蘇る」は禅の言い方だけでもね、しかしそういう日常的な言い方の中にやはりわれわれの生と死というものが、更に大きな問題がそこに潜んでいると思います。つまりわれわれは死ということから生を考えることをしないのだと思いますね。ですから、もう一つは死して蘇

るといふ事柄の本当の意味ですね。最初から生にして不滅というのではなくてね、やっぱりキリスト者の場合には死してということ、これは決してリアルな意味で当然言われなければなりませんので、そういう了解です。ですから禅の語録がもともと誰かによつて書き換えられたというのは、いかにもありそうですけれども、もともと慧能の有名な偈もですね、写本によつて随分違うと言ふことをわたしは何いました。しかしそれは書き換えられるということは、それが多くの人の共通の体験を表現するものであるからであつて、本来無一物というのはあるテクストではそうではないとなつてますよね。しかしそれは本来無一物の方が明らかに偈として優れているというような、そういうことは当然あります。

それから、寺尾先生はあの古郡兼道の偈はそんなに深い印象を持たなかつたと、それはわたしも前から読んでいて（そういう印象を）して

いたんですね。日本語で読んでいたときはたいして印象を持っていなかったんです。しかしまったく同じことを、例えばブリさんはもともとドイツ語で書かれていて、それをおそらくお弟子さんが誰かが英語に訳されて、あるいは自分で訳されたかですね、そういう違った文脈で見たとときに、やはりそこにテキストに、わたしにとつては新しい意味が生まれたということですね。宗教的なテキストにおいてはそれは極めて頻繁に起こる事柄であろうと思いますね。つまり元々書かれていたときの意味だけで、意味は決して終結していないということですね。まあ、言語に対してね、今日の午前中にそんな話があるって、言語が実在に開かれているとか、実在が言語に開かれているとかありましたけれども、しかし言語は一つの固定した意味をもっていますが、もちろん文字通り言語そのものを一つのプロセスの中で生きているということがわたしはあると思いますので、その意味で違う文脈の

花岡

中であの古郡の偈を置いてみたときに、わたしにある一つの問題といえますかね、わたし自身の公案というものが生まれたというそういうこととございます。

よろしいでしょうか。それでは森先生よろしく
お願いいたします。

森

質問は実に単純なんですけれども、お二人のペーパーのタイトルとして、まず簡単な方から。田中先生の方のタイトルは「無の哲学とキリスト教」あるいは英語版を見たときに「The Philosophy of Nothingness and Hayatology」ですか、まず一つの問いはハヤトロギーというのはやはり神学ですか。それとも、僕ははじめ「無とハヤトロギーの哲学」というね、そんなにも読めるのかなと思いましたが、日本語の方はキリスト教になり、あるいはハヤトロギーの神学という言い方も口頭では言われたような気がしますが、やはりハヤトロギーは神学な

のか。まあ、僕は有賀先生をすぐに思い出しましたが、あれなんですけれども。ただこのハヤトロギーの位置づけがすごい壮大な先生の計画の中でいろんな意味合いを持つんだと思います。

それと関連するんですけども、延原先生の場合はこれはタイトルの中に「滝沢哲学再考」とありました。僕は滝沢さんは哲学ではなくて、滝沢神学だと思うんですけども、先生はやはり、滝沢は先生を更に乗り越えて純粹哲学的な次元を開かれない、というそういう願いがきつとおありになるのだらうと思うのですけれども、その場合にやはり哲学と神学というか、あるいは田中先生の場合だったら伝統的に神学がギリシヤの哲学の偏りを受けてきたがゆえにもう一回そこから開放されるという意味合いをもつかもありませんが、やはりハヤトロギーというと、そういう神学のようにも解釈される。あるいはでもヨーロッパの *denken* の底を流れる

もう一つの隠れた流れのような形で、たとえばハイデガーの中にも実は本人の自覚は別にしてもハヤトロギーがあると、そういうふううに理解していいのか、まあいろいろなことが膨らんでくるわけです。

それで、あの延原先生とはこの前の西田学会で少しやりあったのですが、やはり同じ質問をもう一回したいですね。その滝沢先生のこの第一義、第二義、特に事実性というのは、西田哲学的な、たとえば純粹経験、「宗教は心霊上の事実だ」というときの事実と僕は対極のような感じがするわけですね。たとえば不可逆でもいいんですけれども、それは誰が見たのかと聞きたいわけですね。その不可分・不可同・不可逆と言うときに、もうそれだけが人間がいなくともあるというようなね、そういうふううに僕らには聞こえるわけです。そして不可逆を誰が言うのか、滝沢先生が言うならば、一つのテオロギアで良いわけです。もしなんなら僕が言って

もいわけなんですけれども、もし僕が言うなら禪のほうに近くなりまして不可逆は可逆でもあると思うんですね。それから宗教心のあれじゃないですけれども、呼び声としては初めはこちらが先だと思ったのに、それは実は神や仏の呼び声だった、という形で不可逆性がもう一回そこで蘇る。ですから不可逆もドグマのようにこっちにはあるけどこっちにはないではなくて、それはやっぱり誰がそれを言うのか、誰がそれを見るのかということですね。そういえば

シェリングが面白いことで、『光あれ』とどうして言われたのか、その前になんて光を創られなかったのか」ということをシェリングが問うていますけど、これはまた非常に面白い問いだと思いますけれども、やっぱり誰が見たのか、誰が言うのかということによって「不可逆」にも意味が全然違ってくる。あるいは宗教ということの意味がバルト的な人間の業としてしか見ない宗教と、それを超える宗教の意味合いが違

ってくると思うんですけども、そこらあたりをいかなものでしょうか。まあ、いろいろありますけれども、非常に単純に。

それからもう一つ大事なこととして、今お二人は共通にキリスト論的なターンということ、展開ということを言われました。そうすると、田中先生も実はそのプログラムの中に自分は西田哲学のキリスト論みたいなものを念頭に置いているということをおっしゃいました。今度は田中先生に聞きたいのですが、その時の西田のキリスト論とは何なのか。特に最後の宗教論で、まあ先生は国家についても言われましたけれどもそれはちょっと置いて、その手前だとえばドストエフスキーのこれが出ますよね。僕はね、これだけじゃ不十分だと思う。これは哲学の立場で、つまり西田哲学とはやっぱり言えないと思うんですよ。西田は哲学ですから。そのときにドストエフスキーのあれを出してきたのは、一つの例としてね。これは超越を、もう

一回内在的な超越として、あるいは歴史というよりも自然の中における決断と言うか、テイリツヒの言う。あの背景にはベルジャーエフとか、あるいは歴史哲学というか、歴史をすごく厳しく見るそういうあれがあつて、その一つの例としてね、あの大審問官のやつを出したんですよ。僕から言うくと、あれは哲学なんですよ。おそらく先生は神学でしょうけれども。僕から言えばあれをもう一回宗教にするためには、まさに文学じゃないですけどもね、ドストエフスキーの中ではあれはイワンがしゃべる。それをね、アリョーシャがもう一回黙つてね、反復するんですよ。これは行為ですよ。その行為がなければそんなもん審問官の場面だって、カトリックの悪口を言つたに過ぎないわけですよ。そうじゃなくて、アリョーシャがもう一回黙っている。イワンに接吻する。これがね、まさに行為なんですよ。そしてそこに来て宗教があるわけですよ。だから西田さんはテキストで

田中

すからちよつと省いて、もうそんなもん言うておられへん、日本の状況が大変になつたから歴史の只中に飛び出たみたいところがあつたと思ふんですよ。だからキリスト論的展開というの、もう一回厳密に言えば、展開と言うのは言語論的展開もそうですが、展開というのは必ずどこからどこへということがあつて、す。そしたらいつたいキリストへ展開したというの、どういうことでしょうか。

最初のご質問は、歷程の哲学ではなくて神学を考えているのか、と。これは小野寺先生が大地の神学、大地の哲学、大地の文学ですか、わたしも歷程の文学、歷程の哲学、歷程の神学と使いたい。ただしその場合の神学というときに、これは西田の場合には神学ではないと思います。つまり西田の場合には神という言葉は、あつて必要ではないかもしれない。つまり世界と個、生きている個ですね、それと超越という

ことはあるけれども、それを神と言っている場合もあるけれども、しかし場合によるとそれは世界であつたりするということですね。しかしその中で伝統的に神と呼ばれているものを自分はこのように理解すると、そういう文脈で語られることも多かつたように思います。わたしの場合には、歷程の神学と言うのは、ただしこれはテオロギアというのはアリストテレスのテオロギケーということがありますですね、そのアリストテレスのテオロギケーというのはホメロスとヘシオドスの神話をですね、神について語ることがテオロギアです。しかし神について語るといふことは神を対象化して語る、あるいは人間になぞらえて語ることですから、神について真実を語るといふことはテオロギケーという言い方をするんですね。そしてむしろそれは自然神学の系譜に繋がる、ただしカトリックの伝統のように啓示神学の予備学としての自然神学ではなくて、ほんとの意味での哲学的神学が

テオロギケーという伝統があるように思います。ただわたしはホワイトヘッドはテオロギケーだと思えますね。つまり彼は哲学的神学ですね、宗教哲学という言い方はしていませんが。わたしはただ、神学と言う言葉をここで使っているときにはやはり啓示の問題、啓示神学の問題と自然神学の問題は一つにする、と。上田先生はそれが宗教哲学だとおっしゃるんだけど、その意味で神学です。だから伝統的な啓示神学でもないし、自然神学でもないものを考えている。ただし歷程という言葉はもっと広い意味で使って、やはり文学ということ、それは最近書いたものでは「復生の文学」と、復生は文字通り再び生きるという言葉を使いましたけれども、そういう文学のレベルでももちろん考えているということです。

それからキリストですか、これはちよつと大きな問題ですが、やはり西田先生の場合ですね、大審問官を例に出された、テキストとしては大

変短いものだと思えますけれども、やはりそれはキリストその人に注目するしかありません。もしキリストが再び現われた、まあ再臨でなくても、再臨の前に現われたらという文脈だったと思いますが、再び大審問官によって磔にされるであろう、と。つまり来て欲しくない存在だということふうに扱われるだろうという、そういうことを劇中劇として語る。ですから非常に文学的なくつもの層があるわけで、別にドストエフスキの主張であるわけではなくて、劇中人物ですね、イワン・カラマゾフというそういう人たちが神について語る、つまり神の造った世界をわたしは承認できないというふうに言う、そういう文脈で語られていた。イエスの中に内在的超越としてのキリストを見ると、あるいはそういう文脈であったらと思います。つまりそれは大きな問いかけでありますね。つまりやはり具体的に一人の人間として生きた、そして実際に死んだ、そして蘇った、そういう

延原

うキリストを離れてキリスト教というものはない。なにか抽象的な、これは滝沢先生に対するわたしの不満ですけれども、神人学というアブリオリな原理にしてしまうと、やはり違うだろうと、そういう風にわたしは思っております。

森先生ありがとうございます。いろいろと問題を明らかにする意味で非常に重要な質問をしてくださいます、ありがとうございます。わたしはこのペーパーの注の16ですね。ハーツホンの *Man's Vision of God* 一九六四年に出した書物なんですけれども、一九六四年にハーツホンはもう一冊 *Beyond Humanism* というのを出してまして、その中でジョン・デューイと対論して、*Super naturalism* というのを出しているんです。今日田中先生がお出しになった *Super naturalism*。ジョン・デューイの *naturalism* に賛成はするけれども、*Super naturalism* という点では自分は違うんだということを出したわけでは

けれども、同じ年にこの *Man's Vision of God* は非常に面白いんですが、これはわたしが最近再読して、滝沢理解の再確認に非常に役に立ったんですよ。「Empirical science and theology revealed theology is in this sense empirical) are the sources for any knowledge we have of God beyond the bare outline of the dimensions of his being. That he has an infinitude of contingent features is metaphysical: what these features are is not.」神が無限に多様な経験内容を持ちたもうということを対象にするのは神学であって、神学はハーツホンは「Empirical science」と言っているんですよ。「Empirical sources」を基にしますから、しかし神がそういう可能な諸経験を持ちたもうということ自体は、これは metaphysical に thinking の対象であると。だから滝沢はある意味で神学者です。しかし神学をバルトのもとで学んでですね、バルトに一つの question を出したときに、彼は純粹哲学者として立っていたと思うん

です、第一義を指摘したときには。第一義は永遠の神の御言葉がナザレのイエスにおいて受肉したときに初めて原事実が発生したのではなくて、逆だと言ったときの滝沢はわたしは哲学者だと思っんです。しかし、イエスに関わる歴史的な事象のすべてを対象として滝沢が一生懸命にものを考えているときは、彼は神学者です。それで神学者の面というものが前面に出てきたところを、わたしは Christological turn と言っているのですけれども、それは積極的な意味と積極的でない消極的な意味があって、西田の持ち味を消しているかもしれないという含みがあるんです。それはさつき仰った「不可分・不可同・不可逆」の不可分とはいったい何かと、それは絶対矛盾的自己同一でしょ。だから不可分ということの中で神が先か人は後かという問題は、それが入ってくるときには創造論の問題になるんですよ。「神が人を創りたもう」という。Creator versus creature と滝沢先生はいつも

仰っていましたから、それは二極的な思惟方法ですね。それを西田は越えてたと思うんですよ。ですから、わたくしは西田は三極思考であって、

滝沢の Christological turn だけに代表される思想ではなかったと思うんですよ。西田は形而上学ということを肯定的に用いる場合があります。だけれども、滝沢先生は形而上学ということ徹底してバルトとともに否定されたというときに、それは神学者としての滝沢ですけれども、しかし原事実を指摘しているときの滝沢はわたしは哲学者だと思っますよね。そういうようなところで、それからさつき仰っていた内在的超越ですね。それを西田は哲学の中で（問題にした）、ですけれども滝沢のイエス論ですね。これはもう卓抜なものがあって、その面で八木神学と交渉が成り立っていたか、とわたくしは理解させていただいてますけれども。

花岡

よろしいでしょうか。それでは八木誠一先生に

お願いいたします。いろいろと思いやお考えが
おありかと思えますので。

八木誠一

ご指名ですから、ちょっと話をさせていただきます。不可分・不可同・不可逆と言った場合に、不可分、不可同は良いのですが、不可逆と言った場合やっぱり一つの問題がある。というのは、不可逆と言ったら一がなくなっちゃう。だけど、じゃあ不可逆がないんだと言うとそういうわけじゃなくて、わたしはよくこの言葉を引き合いに出すのですが、「わたしが死んで、わたしのうちにキリストが生きている」というパウロの言葉があるんですけども、わたしが生きているというのはキリストがわたしの中に生きているということだと思います。わたしの中に生きているキリストと、それを生きているという自分、自我です。用語が区別されているんですよ、その関係は確かに不可分・不可同です。ところでキリストって何だっ言う

と、神の子がわたしの中に現われた、と言って
いるんで、全体から解釈すると神と人間のな
んですよね、これは。一つの特別な言い方だと、
事柄から言うと神と人との一なんです。そし
て一が働くわけですよね。キリストが生きてい
るということは神と人との一が、一として働く
ということなんで、一が働く以上そこで神と人
との関係が不可逆と言ったってあまり意味がな
い。だけれども、その一と自我、これは自己と
言い換えてもいいけれども、一と自我の関係を
考えると、自我は一の働きを映すというそうい
う面がありますから、ここでは基本的に不可逆
が成り立つ。それはそのとおりで、滝沢先生の
仰るとおりなんです。阿部正雄さんと随分こ
の点で議論をしたんですけども、阿部さんは
一番最後にはかなりこの意見に近くなってい
るように思います。ですから今のような意味で、
一と自我の間には不可分・不可同・不可逆があ
るといえるのはいいのですが、後期の滝沢が神と

人との実体的一と作用的一ということを言い出
しまして、実体的一と作用的一との関係も不可
分・不可同・不可逆と言いついたんで、これは
どうしてもひっかかるんで、なにか実体性が先
で、作用が後だというふうに関えちゃうんで
すよね。だからこの辺でも延原さんのご意見に
まったく賛成なんです。ところが、神は実体が
あって作用が後だ、なんていうのは非常におか
しいんで。例えば太陽が輝くってわたしたちは
言いますが、太陽がまずあってそれが輝
くんじゃなくて、実際は輝く太陽があつて、い
や事実があつて、それをわれわれは輝く太陽と
言うんです。センテンスにすると太陽が輝
くと言わざるをえないんで、だからセンテンス
にして言語化したところを見ると、太陽が輝く
という、なんか太陽が先で輝くほうが後のよう
に聞こえるんですが、これはわれわれに特有な
言語化の仕方によることであつて、言語という
のはセンテンスですからどうしても主語と述語

とがあるわけで、主語つてのは名詞なんです。僕はですね、主語と述語を分けて主語を述語するというような普遍的な形式、これが実体性を立てるんだ、という。実体があるから名詞があるんじゃないかって、主語が実体性を立てるんだと、そう考えた方が正しい。それはどっから出てくるかというところで滝沢先生と最後まで折り合えなかった純粹経験、直接経験なんですけれどもね、それがはっきりしてくるのは直接経験という場においてなんだ、と。まあ、滝沢先生がその点はっきりしてられたら言語批判と言うのではないわけで、太陽があつてそれが輝くかのごとく言われる、それは神様があつてそれが働くというふうに聞こえちゃうんですよ。だけれども、実際は働く神があるんで、*The God is with us*。だからこれから申しますことは、延原さんと田中さん両方に関わることだろうと思いますけれども、*The God is with us*、ということが働きなしに成り立つということは、僕にはとうてい思え

ないわけです。働く神があつて、それを言語化すれば確かに「神は働く」んだけれども、しかしまず神という実体があつてそれが働くというのは、言語化の秩序であつて事柄の秩序じゃない。僕はそういうふうに思うんですね。だからここは何と言つてもおかしい。原事態に帰つてみれば働く神があるんで、しかも田中さんが引かれた出エジプトのあの箇所ですよ。nehem asher eh-yeh。あそこはあそここの節だけで考えるより、二、三節前にそこではっきりと「神はあなたたちと共にある」と言っているんで、「神がある」というときに、eh-yeh asher eh-yeh. という場合には、それは「君たちと共にある」という含みがあるわけで。ですから常に働きということが含意されているわけですよ。だから働く神が神なんで、そりゃ言語化すれば「神が働く」ということになるから何か神という実体が措定されるように思えるけれども、原事態はそうではないんですね。一人の基本的な経験を言

い表せば、「働く神がわれわれと共にある」という、そういうことなんで。だけどそれは誰が言うんだって、それはもちろんそれを自覚する人間が言うんですけれどもね。そこで僕はやっぱり晩年の滝沢先生の意見にどうしても納得できないから、延原さんの仰ったとおりだと思うんで。

そしてもう一つ付け加えさせていただきますと、覚があつてキリストが、あるいは法があるというのではない、逆だと滝沢先生はいつも仰るんですけれども、そこには非常に微妙な事態があります、覚があつて、悟りですね、自覚があつて働き始めるといふことは言える面があるので、それはさっきの箇所と関係があるのですけれど、パウロは「わたしは母の胎内にいるときから、異邦人の伝道者になるべく定められていたんだ」というふうな「ガラテア人」の一章で言う訳ですよ。ところが彼はクリスチャンになる前にパリサイ人でクリスチャンを迫害

していたわけですね。ところが神の子がわたしに現われたという出来事があつたわけで、それは同時に「神の子がわたしの中で働いている」という自覚なんですけれども、それ以来キリストがわたしの中で働いているんだと言ひ出すわけでありまして。つまりそれ以前は、非現実なんです。現実だったらクリスチャンを迫害するなんてことをするわけないんで。母の胎内にいたときから神の恵みのもとにあつたといつても、それ事態はパウロにおいては非現実だった。ところが神の子がわたしに現われた、という一つの過去の出来事だけでも、そのとき以来、キリストの働きが現実になって、わたしがやっていることはキリストがわたしを通してやっているんだ、とロマ書でそういうことを言ひ出すんですけれども、だからそこには単純にキリストがまずあつて、それを認識するんだと言えないところがありましてね。もしそうだったらパウロはどうしてクリスチャンを迫害したん

だということになるわけで。これは道元が仏性ということを一生涯命言ってですね、仏性はあるとも言えるし、ないとも言えるわけで。仏性と言うのは、これは悟りと同時的なんだと言うんですけれどもね、それを言うのと滝沢派の人たちは物凄く怒りましてね、八木ってやつは滝沢が全然分かつたらん、八木ってのは不可逆というのが分かつたらんと嬉しそうに書いている人がいるんで、それはどうでもいいんですけどもね、そのような人には手紙書きましてね、パウロはどうやって説明するんだって質問を提起しておきましたけれども。単純に滝沢みたいにキリストがあるからそれを自覚するんだとは言えない、むしろ自覚して初めて、初めてというより同時的なんですよね。やっぱり同時なんです、道元が言うように。同時だってことを踏まえて、そうするとどっちが先だってことは言えない。つまり悟ったからキリストが働くんだと言って言えなくもない。もちろんキリストがあ

花岡

るから自覚するんだとも言えるんですけども、やっぱり同時性ということを押さえていた方が、聖書に関しても、あるいはわれわれの経験には即しているんだというふうにそういうふうに思われるんで、延原さんの滝沢批判に寄せて同感ということですね。以上です。

どうもありがとうございました。たくさんのご質問がおりと思いますので、ご質問をお願いいたします。小野寺先生いかがでしょうか。

小野寺

延原先生の国家論なんですけれども、西田の国家象徴論、「場所的論理と宗教的世界観」の一番最後が仏国土、キリスト教で言えば神の国に近い発想が一頁か二頁ありますね。それに關して西田の国家象徴論は日本国憲法の論に先んずるのであって、ここにとでも関心があるんですね。さつきちょっと説明をされましたけれどもね、もう少し明確にお話いただきたいんですね。今の憲法に先んずる西田の国家論が下敷き

延原

にあるのじゃないかというの、非常に僕は大事だと思っんです。あそこは非連続も考えられていますでしょ。延原さんの前にどなたかが同じような要旨で書かれているのを読んだんですよ。僕はちよんど今この問題でやっているんですから、教えていただきたい。

これは先生あれですよ、西田の論文の最後に鈴木大拙のサジェスションを受けて浄土論から国家論を出していますよね。それでその浄土論から国家論を出して、「国家とは此土において浄土を映すものでなければならぬ」、つまり国家は浄土ではないんですよ。映すものなんですよね。それで『日本文化の問題』が引きずっていた問題は皇室を絶対無と同一化している点である、というふうに滝沢も書いてますよね。それが危ういところだと。それで、いろいろあったんでしょ、軍部とひと悶着ね。西田先生は七五歳、今にも死にそうなところ、食物が

ないからガリガリ亡者になりながら、すごく踏ん張ったと思うんですね。それでこれを書いたということは、わたしは遺言だと思っんですよ、日本人に対する。つまり『日本文化の問題』とは違っつて、「映す」という言葉を使っつた。これは凄いことで、つまり象徴論ですよ、国家象徴論。国家は浄土の象徴であると。それで象徴論に関しては、九条と共に幣原さんが言ったのか、マッカーサーが言ったのか、今立花さんが「月刊現代」でずっと書いておりますけれども、連載ですよ。ですけども、憲法を起草するときの基本的な思想と言うものがなければ、欧米の常識では憲法は書けないわけですよ。だから西田はそういう思想を提供したのか、提供しなかつたのかということ、日本思想にとつては重大問題ですよ。つまり提供したのだ、と。われわれはそういうふうに読むべきだと。それで「場所的論理と」でしょ、「宗教的世界観」ですよ。だから世界を観る見方を

残したわけですよ。もちろんその世界と言うのは絶対矛盾的自己同一の世界なんですけれども、しかし普通の意味での歴史世界を含まないことはないですよ。ですから基本的な路線を残して死んだと、そう理解してよろしいんじゃないかと思うんですよ。そうすると、今の憲法論争はあるんですけれども、最近、ご存知でしょうか、ある人々は日本は戦争に負けました、なんで負けたのかと言うと負けようとした日本人がいたからだ、リーダーに。それを敗北革命論と言ってますね。特に海軍の中にね。わざと負ける、それは欧米的な世界の中で生きたほうが世界観的に過ごしやすいと思った欧米留学帰国者たちがいたわけですよ。だから陸軍と対立して、欧米の方がいいや、と。吉田さんもそうなわけですよ。だけでも西田は日本の正當な思想を受け継ぎながらついに世界観を出したと。これをわれわれはどう継承するか。それはわれわれの問題ですけれども、そうすると今は

国粹主義と、結局敗北革命論との対立の中に押し込められてしまっているわけですけれども、第三の道があると。それは西田が日本思想の中から出した世界的な哲学というメッセージが聞こえるような気が致しますけれども。

小野寺

僕は今、西田の歴史哲学をやっている最中で、日本文化論も今やっているんですね。ちょうど学生時代はアウグスティヌスの神国論をやりまして、神の国と地の国ですね。その影響で歴史哲学的発想を学んでいるんですけれども、その背景で西田の「場所的論理と宗教的世界観」を読んで、最後の場面で非常に感動しました。つまり今の憲法の象徴論の根底にある宗教性は何かという問題がありますね。そういうときに神道的な基盤に回帰する所謂西田の発想ですね。非常に深い世界観がありますよね。不十分ではありますけれど、やっぱりあれは注目すべき箇所だな、と。今日のご発表を聞いて、非常

に刺激されました。

延原 恐縮です。これは先生、ですから Weltanschau-

ung ですよ。場所的論理と……」。

小野寺

今の憲法の世界観の基礎は何かということですね、戦後はあんまり問われてないでしょ。やっぱり哲学者、神学者の根本課題だと思いますね。あそこを放って置くからいろんな問題が起こってくるんじゃないですかね。

延原

だから今日本人に突きつけられている問題は、憲法起草できるだけの土台、思想的な土台というのとは何かと、欧米の場合はキリスト教世界ですから、わたくしはキリスト教弁証論ではないかと思うんですよ。ですけど、日本はキリスト教の国ではないから、違う世界観があるはずで、それを西田は「場所的論理と宗教的世界観」で打ち出したと。ですから単なる哲学者じゃないんですよ。もしわたしの見方が（間違っていないければ）。

花岡

今のことに関連致しまして、わたくしも最近、「禅と政治」で書かなくてはならなくて書いたのですが、今の憲法の基礎はどうかという問題なんですけれど、やっぱり日本では、わたくしの場合は絶対無の場所、それしかないような。そしてアメリカの方がいらして大変恐縮なんですけれどもアメリカに隷属しなくて、しかもその属国にならないで、しかも東南アジアの方々とほんとに友好関係を結ぶためには、この絶対無のところから出てくる戦争放棄しかないということ。今のアメリカから与えられた憲法は、強制されたものという反論もあります。けれどもどこまでも戦争放棄という永久中立国的なあのようなあり方で初めてアメリカにも東南アジアにも友好関係が保てると思うのです。それには絶対無しかないんじゃないかと。ドイツの方に頼まれて記念号に書いたのですけれども、やはり絶対無しなくて、しかも今の大変の窮地にいる日本がアメリカにも従わず、アメ

リカの奴隷にもならず、東南アジアからも物凄
い嫌悪を持たれないためには、あの憲法九条を
守る、それは絶対無からしか出てこないの
で、あれこそ本当に日本の生きる道ではないか
と。その意味でも改めて西田哲学を本当に自覚と言
うか、あれしかないんじゃないかと。だからど
うしてもあれは改正してはいけない、解約にな
るからと思っています。司会者でありながら意
見を述べて大変申し訳ありません。他に何かご
ざいましたら。

菅原
今の意見なんですけれども、願いとしては先ほ
ど申し上げたように「場所的論理と宗教的世界
観」が日本国憲法第九条に繋がるといような
ことになればわたしとしては大変嬉しいんだけ
れども、ほんとにそういうことが言えるのか。
つまり今の日本国憲法を起草するまでの過程の
中に事実として、たとえばあの論文を読んだそ
れを政治の場に持ち込んだ人が具体的にいたの

延原

かないのか、元新聞記者としてはそういうと
ころを確認しなくては、もちろん願望としては
非常にわたしも分かりますよ、花岡さんのお話
ですとかそう思うし、ただ現実としては願望に
過ぎないのではないかと。延原さんはその辺の
事実関係なんかはどのようにお考えになるのか
と。

もう言うことを言いました。まあ、想像意欲は
大切だと思います。いろんな資料を持ちながら
これで決められているという考え方を日本人が
持っているのが非常に悪いわけで、まあ、われ
われは宗教間対話から文明間対話、対話でやつ
てきたわけですから、こういう時局的な問題も
対話論的に考え抜くことはできないわけではない
と思うんですよね。ですから、ある種の敗北感
と言うか、虚無感が日本全土を覆っていると思
うんですよね。ですけれど、そうじゃなくて考
えて切り開くことができるということですね。

その点は非常に大切ですから、新聞記者をそれ
での豊富な現場の知識ですね、そういうものも
大いに活かされる時ではないかと思います。

花岡　もう五分ほどありますので、どなた様でも。

高田　ごく一般的なことで、東西宗教交流学会のこと

で、東西と、とくに仏教とキリスト教という宗
教が重なり合う形で理解する、というか前提す
るというか、半分前提を共有することでの議論
と言うことでのあれですけども、今「宗教間
対話から文明間対話へ」という問題を一般的な
事柄として考える観点からも、宗教間対話とい
うこと、仏教とキリスト教という、いくら広い
意味での教派のキリスト教であってもそれに限
定されない、というか制約されない形での宗教
間対話ということに関心とすることも必要かと
思うんですね。たとえば儒教は宗教かというこ
ともありますけれども、このキリスト教を中心
とした宗教間対話というところでのパートナー

がたとえばヒンズー教だとかアフリカ宗教だと
か儒教だとか仏教とかユダヤ教とか、そういう
いろんな宗教の、現実に存在するというだけで
はなくてコンテキストがまったく違うものが現
実に存在する、そういうところたとえば儒教
との、ということを宗教間対話の視野に入れて、
仏教とキリスト教というのは、ある意味宗教学
的観点からすると対応しあっているものがたく
さんあるというか、対話できるものだけが集ま
るといふきらいがあると、対話の場に来られて
ない人たちとの対話も必要ではないかと。同じ
ではないんですけども宗教間対話というとき
に仏教とキリスト教という枠組み・関心のあり
方を相対化して、もう少し違う形の宗教間対話
のあり方の問題意識というものが必要ではない
かなと、わたしは思うんです。延原先生のお話
をお聞いていると特にそんなことを感じながら
聞かしていただきました。感想になります。

花岡

ありがとうございます。和田先生どうでしょうか。

和田

神道との関係はどうか、ということを感じておりました。

花岡

神道との関係はお二人の先生方どうでしょうか。

延原

神道との関係はまさしく日本の国家ですね。国家を成り立たしめている土着の、primitiveであっても一つのメンタリティーですから、それにしに日本国家は形成できない要素ですよ。そうすると靖国はどうかという問題が入ってきますけれども、やはりわたしの感じでは欧米の方は日本が敗戦したときに西田哲学がバツクにいたと。それにアメリカに一五年おりましてね、アメリカ宗教学会でセクションを作って「プロセス思想と西田学派」というふうにタイアップしたんですよ。そういう片一方だけ出すと生き延びることは不可能ですよ、アメリカ

の大きな学会の中でね。両方交差したところで創造性が出て拡がって、今も続いてますけれどもね。ですから、宗教研対話で日本は再認識された、と。そして昨日のお話にありましたように、ブラフト先生、またハイジック先生などのご貢献は日本で考えられるようなものではない凄いいですよ。それでやっとこさ日本は世界の中で生き延びているんですけれども、やはり西田の遺言を活かして、神道的なものも入れて国家の再形成が世界の中の日本としてなされなくちゃいけないということは現時点の大きな問題ではないでしょうか。憲法を改正するか改正しないか、憲法は条約だという意見が最近ありますよね。だから条約だったら、サンフランシスコ平和条約も条約だし、条約の一つ、それでcommon law ということを考えれば、written law だけの問題ではないですから、そうすると他だけの成文も重要な文献だし、そういうunwritten law ということ、日本の長いトラディションを

再認識しますと、そういう問題もだいぶ考え方が変わってくるのではないかと思えますけれども。神道という要素は、そういう大きなコンテクストの中で活かされるのではないのでしょうか。

花岡

ありがとうございます。田中先生は何かありますでしょうか。

田中

神道は難しい問題がいくつかありましてね。一つは明治以降の国家神道と呼ばれているものをどのように理解すべきか。わたしはこれは近代化の影響を強く受けた神道であって、国民国家としての日本が民族の自己同一性を打ち出すために作り上げられた側面が強いと思う。それを日本古来の伝統そのものというふうに見えるわけにはいかない。日本の神道の伝統というものはもともと多様なものであった。そうであるにもかかわらず、とくに戦前の教育を受けた世代には、明治以後に人工的に作られた天皇を頂点と

する国家神道が、「万世一系」と称された天皇制とともにあったかのごとく錯覚しているかたが多いと思いますね。たとえば、大東亜戦争では、「天皇陛下万歳」と叫んで多くの人が「大日本帝国」のために命を捧げた。ところが、元々の日本の天皇は民衆から「万歳」と歓呼されるということとはわたしはあり得ないと思う。つまりそれはヨーロッパの皇帝に対して民衆が歓呼して「万歳」と言う、そのやり方を模倣しているわけです。明治以後の天皇崇拜というのは、近代はじめにヨーロッパでも現れた王権神授説のイデオロギーに近いものであって、近代化への圧力のただ中で生まれた絶対王政のごときものであったと思うのですね。そこには、「一神教的な」偶像崇拜ともいうべきものがあつた。偶像崇拜は多神教にあるばかりではなくて、一神教的偶像崇拜というものもあるのですね。むしろ日本の国家神道の天皇制というのは、キリスト教にかわる国家宗教を目指していたという

意味で、「一神教的な」偶像崇拜という側面を持っていたとわたしは思う。戦前の日本の天皇制イデオロギーのもっていた驚くべき不寛容が何處からくるのか。国体明徴と称して大学教育に圧力をかけた、あの歴史は、ヨーロッパ中世の異端審問に劣らず不寛容です。つまり、日本

は多神教だから寛容だなんて言うけれども、本当にそういえるのか。たとえば、鎖国は、一神教的なイデオロギーをもつ西欧列強に直面して為された選択だけれども、それは驚くほど不寛容なキリシタン弾圧を生み出した。明治以降の日本は、西欧に対抗して文明開化を行う必要があったが、そのモラル・バックボーンとして、「一神教的」なる天皇制が採用された。したがって、それは、本来の日本に伝統としてあった神道ではなく、近代化の圧力に抗して人為的に生み出された国家宗教であったと考えておられます。

花岡

どうもありがとうございます。時間も本当に

二〇分になりそうでございますので、今日は本
当にお二人の先生とお二人のレスポンスの先生
方、そしてここでいろいろとご協力くださいま
した全員の参加者の先生方に感謝して、ここで
終わらせていただきたいと思います。ありがと
うございました。