

講演Ⅰ 現代世界における思索のかたち

ブラフト神父の京都学派への期待と失望に面して

氣多雅子

二〇〇七年四月に逝去されたブラフト神父の京都学派批判に応答しつつ、「宗教哲学の可能性」という大会のテーマを考察するということが、今回私に与えられた課題である。したがってまず、ブラフト神父の批判を明らかにしておこう。

一 ブラフト神父の京都学派批判

論文「田辺と宗教と哲学」においてブラフト神父は、西洋の思想界の一部から京都哲学が内包する前提として五つの点が指摘された¹ということを紹介している。この五点は、ブラフト神父自身の京都学派に対する批

判として読み替えることができるものであり、そのように読み替えると以下のようになる。(一) 宗教と哲学があまりに密接な関係をもっており、両者の立場が混同されている。(二) 人間の直接的具體性のみを重視し、社会的・経済的に条件づけられた歴史的事実としての個人を軽視している。(三) 二元的なものは完全ではなく、全く多を含まないような「一」のみが真理であるということが前提されている。(四) 弁証法という論理方式を過大に評価しており、絶対無から絶対肯定への転換は根本的に曖昧なままである。(五) 有に対する無の優越が十分な理論的根拠なしに主張されている。

ブラフト神父はいろいろなところで京都学派批判を展開しているが、西村恵信師が述べているように、その批判の要点はこの論文に集約されている。本稿ではこれらの批判に対して、ひとつひとつ検討することは止めておく。そうする第一の理由は、これらの問題は、上記のすべての論点について徹底して行われていないにしても、これまでかなりの程度議論されてきたことだからである。注目すべきなのはむしろ、ブラフト師がそれらの議論を繰り返してもまったく納得しなかったという点である。第二の理由は、このような検討は、ブラフト師は結局京都学派の哲学を理解したのか否か、という議論に繋がりがやすいからである。ブラフト師の京都学派への関心の意味は、そのような二者択一とは別のところにあるように推測される。第三の理由は、批判はあらゆる問題に及んでおり、それらを掘り下げていくと、「宗教哲学の可能性」という今大会の課題へと論を集約していくことが難しくなるからである。

この五つの批判を眺めると、いずれもヨーロッパの哲学思想に対して、京都学派の特質と見られるもので

あることがわかる。五つの論点は相互に密接に関係し合って根本的であり、根本的であるだけに、西洋の哲学思想と日本の哲学思想との懸隔、その背景となるキリスト教と仏教との懸隔がそこに浮かび上がってくる。

だが、京都学派の思想における西洋哲学との異質性、仏教が内包するキリスト教と異なる特質は、当初ブラフト神父を強く惹きつけたものではなかったか。ブラフト師は一九七九年南山宗教文化研究所でのシンポジウムのオリエンテーションで、「京都学派の思想の最大の特徴というものは、それが絶えず宗教と哲学との合流のアルキメデスのポイント^③を追求してきたところにある」と言明している。西田幾多郎も西谷啓治も同じように「宗教と哲学の矛盾的自己同一の点」をめざしているというのである。そして、このようなアルキメデスのポイントこそ諸宗教の対話の場となりうるというのが、ブラフト師の主張であった。対話の場は、異なる宗教の伝統を超えつつ、それらを包摂するものでなければならぬからである。宗教間対話を生涯をかけて追求されたブラフト師にとって、京都学派の哲学

への期待の大きさがかわれる、

この期待は晩年に至って、単純に失望に変わったわけではない。ブラフト神父において、哲学と宗教との合流点という評価は、哲学と宗教との混同という批判と常に入り交じっていたように、私には思われる。このアンヴィヴァレントな把握の間を揺れ動いているところにこそ、現実を生きたキリスト者たるブラフト師の本領があるのではなからうか。

「宗教哲学の可能性」という今大会の課題と照らし合わせたとき、ブラフト神父の考え方における二つの特徴が注目される。一つは、神父が京都学派の哲学を「宗教的哲学」と捉えている点である。これには、宗教と哲学の関係をめぐるキリスト教と仏教の事情の違いが関わっている。神父は、西洋にはキリスト教の宗教体験を説明しうる「内的にキリスト教的哲学」が存在しないということを繰り返し語っている。ギリシア哲学は、本来地上の世俗的な現象を説明したり基礎づけたりするためにできたものであり、それを神学のうちに取り込んだことはキリスト教の弱点となっている、そ

れに対して、仏教は内面的に仏教的である哲学、つまり「仏教における世界の宗教的経験をその出発点として、それを体系的に説明することができるように適切な論理を作り出したような哲学」³をもっている、したがってキリスト教は宗教的現象に関して、仏教的哲学をなるべく取り入れるようにすべきである。以上のようにブラフト師は提言している。そして、師は京都学派の哲学も基本的に「仏教の土から生まれた」ものと見なして、内面的に宗教的な哲学であると考え。もつとも、宗教である仏教と哲学である京都学派との違いは保持されているが、仏教がもっている仏教的哲学と京都学派がそうであるところの宗教的哲学とは、ブラフト師の考え方ではどうも地続きであるように見える。そして、ブラフト師においては「宗教哲学」と「宗教的哲学」とは同義のようである。

第二の特徴は、京都学派の哲学が西洋の宗教と東洋の宗教との対話の場となり得ると考えている点である。それは、京都学派が如何なる宗教間についても対話の場を一般的に提供する理論であるという意味ではなく、

差し当たってはまず、キリスト者が眼前に居る仏教者と対話しようとするとき、橋渡しとなり得る哲学であるという意味で受取るべきである。プラフト師にとって宗教間対話は、一般的・理論的な問題ではなく、あくまで目の前にいる相手との具体的な事柄であった。ただし、プラフト師のなかに、京都学派の哲学が仏教以外の東洋の諸宗教（更に言うところあらゆる実定宗教）との対話の場にもなり得ることへの期待はあったと思われる。それは、そもそも哲学というものに対して宗教者がもつ根本的な期待に属するのかもしれない。

二 京都学派は宗教的哲学であるか

さて、京都学派の哲学はプラフト神父の言う意味で宗教的哲学であろうか。

京都学派の哲学者たちすべてについて明言することはできないが、西田幾多郎や西谷啓治は自らの哲学を宗教的哲学であるとは考えていなかったと明言してよいであろう。ここには、明治から大正・昭和にかけての日本の哲学者たちの「哲学」という概念の受取り方

の特質がある。

西田は、『善の研究』の序文で「かねて哲学の終結と考へて居る宗教」と書いているように、哲学が宗教と根本的に異なる方向を向いているとは考えないという点で一貫している。それと同時に、西田は宗教的立場と哲学的立場とは一貫してはつきりと区別しており、『一般者の自覚的体系』では両者はいわば相互に超越し合う関係として捉えられている。つまり一方で、哲学は知識の立場であって、「宗教的立場は全然、我々の概念的知識を超越した立場でなければならぬ」（五、一八二）と言われる。西田の考えでは知ることというものは一般者の自己限定であるが、その一般者が絶対無の場所にまで押し進められてもなお、自己の内へ映すという反省的構造が残されている。宗教的体験そのものの立場においては映すというような構造は残されないのである。他方で、「哲学的立場は知識の立場として、芸術や道德の立場に比して抽象的と云はねばならぬが、その叡知的自己の立場をも越えた立場といふ点に於て、哲学は芸術や道德の立場をも越えた立場でなければな

らない、否、宗教的世界観をも越えたものでなければならぬ」(五・一八三)と言われる「……哲学の立場は宗教的自己の立場から叡知的世界を省み、その内容を内容とする立場ではなくして、宗教的自己が自己自身の内への反省の立場である」(五・一八三)。つまり、宗教的立場は、その立場自身を反省する立場へと超え出なければならぬ。したがって、映すという自覚的反省の構造をもつが故に、哲学の立場は宗教の立場によって超えられなければならないのであるが、その一方で、映すという反省の構造によって、哲学の立場は宗教の立場を超えるのである。

この相互に越え出てゆく関係は、西谷啓治の思想においては哲学以前と哲学以後という仕方、ニヒリズムをめぐってさらに大きな振幅において立ち現れる。西谷はニヒリズムを宗教的な深さの次元において現れるものとして捉えつつ、それが哲学以前のものでありながら哲学への方向を本質的に含んでいると考える(二〇・一九一)。宗教的次元に止まることができないのは、ニヒリズムは通常、宗教において克服されてき

た虚無や絶望の問題ではないからである。「ニヒリズムとは、通常の虚無が克服される宗教の次元に、ないしはそれと等しい高さ(或いは深さ)の次元に、再び虚無が現はれたといふことである」(二〇・一八九)。ニヒリズムには宗教への懐疑が含まれており、その懐疑が哲学への展開を要求する。しかし、ニヒリズムの問題は哲学の立場だけでは解決できないものを含んでおり、哲学の立場に止まることを許さない。哲学の立場はニヒリズムの克服のために必要な迂回であって、宗教の立場に還る方向に差し向けられていた。

西谷においてはニヒリズムという事象の特質が、思索の展開の場と質を導いている。そのことが、西田の場合には哲学の立場そのものの内に納め込まれていた、哲学と宗教の相互に越え合う関係を、思索者の立ち位置そのもののダイナミズムへと開き出させたと言うことができよう。そして立ち位置そのもののダイナミズムの故に、西谷は仏教へも自在に出てゆく。西田はあくまで哲学の立場を限界まで追究し続けたのであって、宗教の事象に関して西洋哲学のもっていた限界を抜け

たと言いうことができるが、それだけに、宗教の立場へと移行してしまうことは厳しく自制されている。西田は語るべき事柄を哲学という形態で語ることを志したのに対して、西谷はニヒリズムという課題に導かれ、課題の要求するところへ差し向けられるという仕方でも思索している。西谷は、近代のニヒリズムのなかに「宗教だけからも哲学だけからも解決され難いもの」(二〇一九三)を見て取った。彼は空の立場によってニヒリズム超克の道を見出したわけであるが、それによって哲学以後へと超出して終りとなるわけではない。それは、ニヒリズムの超克が空の立場によつて解決され、問題が終りとなるわけではないのと呼応している。近代世界に生きる限り、哲学の立場と宗教の立場の相互に超え出る関係が反復されなければならない。ちなみに私見によれば、西谷のニヒリズム論の功績は、空の立場という超克の道を提示したことよりも、むしろニヒリズムと対峙する場所として、哲学の立場と宗教の立場とが互いに超え合う、振幅が大きいけれども一貫した思索の空間を提示したことにある。

だが、以上のような宗教と哲学の関係は、ブラフト神父には宗教の立場と哲学の立場の混同と受取られたのである。ブラフト神父はギリシア哲学の世俗性をキリスト教と相容れないものと見なしていたにも拘らず、或いは相容れないと考えるからこそ、宗教と哲学の緊張関係のなかで宗教性とはどういうものかということを見極めていたのかもしれない。しかし、西田や西谷の思索には別の種類の緊張関係が見出される。それは言葉をめぐる緊張関係である。この緊張関係は、たとえば語り得るものと語り得ないものとを区別し、両者の間の緊張関係というような仕方で見られるものではない。言葉を語ることが究極まで突き詰められ、言葉を語ることのなかに言葉を超え出る動性と言葉へと超え出る動性とがせめぎ合うというような仕方での緊張関係である。こういった言葉についての緊張関係の淵源を探れば、大乘仏教に遡ることができる。しかしそれは、西田や西谷がこういった言葉のあり方を大乘仏教から自らの哲学の内に取り入れたということではなく、彼らがその内で生きてきた言葉世界その

ものが、そのような緊張関係をもって成立していたということであろう。ここでは、言葉が事柄を露わにすることと言葉が事柄を覆い隠すということとの振幅は、英語やドイツ語に比べてはるかに大きいものとして立ち現れるように思われる。ヨーロッパの言語伝統のなかには、ロゴスという聖書的な概念を背景にして育まれてきた「言葉」への信頼があるからである。日本語で思惟するということは、日本語の言葉世界のあり方に沿って事象をかたち作ってゆくということであり、このような意味での言葉世界こそ伝統そのものである。

この緊張関係は宗教的事象において極まり、言葉の極限的事態と宗教的事象とは重なる。この関係を最もよく明らかにしているのは、上田閑照先生の「言葉から出て言葉に出る」という表現である。

ここで言おうとしているのは、英語やドイツ語の言葉世界のなかにこのような緊張関係がないということではない。宗教の立場と哲学の立場は相互に超え出るとしても、言葉をめぐる緊張関係が保持されている限り、両者の違いがズルズルとなしくずしになることは

ないということなのである。逆に言えば、言葉の緊張関係によって貫かれていくからこそ、哲学の立場は宗教の立場へと、宗教の立場は哲学の立場へと超え出ることができると言える。

西田や西谷は「宗教」や「哲学」という概念をヨーロッパの思想伝統から学び、基本的にそれに従って用いている。そうでなければ、哲学の立場と宗教の立場との相互的な超出関係というものは成り立たない。だが同時に、ヨーロッパで育成された「宗教」の概念が仏教を掬い取るには十分でなかったことと、宗教と哲学の相互的な超出関係を求めたことによって、「哲学」という概念も「宗教」という概念もヨーロッパの思想伝統における用い方からずれてくる。ブラフト神父が宗教の立場と哲学の立場の混同と見たのは、厳密に言えば、相互超出関係そのものと言うよりも、それがもたらすこのずれであったように思われる。しかしながらこのずれはどこまでも、移入された哲学概念と宗教概念の枠をはみ出るといふ仕方であらざる性格のものである。ヨーロッパ由来の哲学概念、宗教概念の延長線

上にある。

ブラフト神父はこのずれに対して否定的評価だけではなく、肯定的評価も与えており、それが「宗教的哲学」という言葉で表現されていた。神父が是としたのは宗教と哲学が同じ方向に向かうということであり、「哲学の終結」が宗教であるという考え方である。だが、西田や西谷がこの考え方を宗教的哲学とは決して呼ばなかったのは、彼らにとって哲学と宗教が同じ方向に向かうということは哲学の在りようと宗教の在りようからくる一つの結果に過ぎなかつたからである。つまり、西田が「純粹経験を唯一の実在としてすべてを説明してみたい」と述べたように、西田・西谷にとって自己と世界の全体を原理的に問うということが哲学であり、そういうものと見なしたからこそ西洋由来の哲学は彼らにとつて意義をもち得た。そして、宗教は自己の根底を問うものであつたが、この自己の根底への問いは不可避的に自己と世界の全体を原理的に問うことへ至らなければならぬ性格のものであつた。思うに、ブラフト神父もそのことを理解していないわけではな

つた。だが、神父にとつてこのような在りかたの哲学は哲学の一つの変形態であつたのに対して、西田・西谷にとつてそれは哲学の唯一の形態であつた。したがつて、西田・西谷において自らの思索の自己理解に関して宗教的哲学という表現が入り込む余地は無かつたというのが私の理解である。

三 宗教哲学

このような全体を問う哲学は、二〇世紀の思想状況においてどんどん片隅へと追いやられてきている。それは、宗教が近代社会において周辺の現象となつていくことと相応している。京都学派の哲学におけるこの特質の意味を考える前に、「宗教哲学」という概念について概観しておこう。

「宗教哲学」という語が何を意味するかについては現在、必ずしも一定していない。歴史的諸宗教との連関では曖昧な使い方が見られる。たとえば、歴史的諸宗教の思想を哲学的に探究する学問一般を、宗教哲学と呼ぶ場合もあるようである。それと微妙にずれるが、

仏教哲学、儒教哲学、キリスト教哲学、イスラーム哲学、などを総称するものとして、宗教哲学がイメージ化される場合もある。あるいは、宗教に関する哲学研究一般を大雑把にまとめて、宗教哲学と呼ぶような使い方も見聞する。以上のような使い方は便宜的なものにすぎず、自覚的に一つの学問領域を主張しているわけではないと考えられる。このような曖昧さは、学問分野についての言説がギリシア哲学とキリスト教との歴史的連関のなかで確立された哲学と宗教の概念を原型としており、その原型が他の思想伝統のもとではそのままでは当て嵌まらないということと関係しているように思われる。そこを何とか媒介しようとするとき、「宗教哲学」は便利な概念なのであろう。ブラフト神父は宗教哲学という語を、宗教的哲学と同じ意味で用いておられたようであるが、これもまた同様の努力が背景にあるのであろう。

宗教哲学が一つの固有の学問領域として主張される場合は、一八世紀の末から一九世紀初頭にかけてカントやシュライアマッハーらによって形成された学問分

野を指す。この学の成立には、近世の理性の立場の確立と密接な関係がある。この関係には、啓蒙思想の影響下で近代的理性が伝統的な信仰の立場を批判的に吟味することができるようになったことがこの学の成立を可能にしたという面と、信仰の立場の批判的吟味を通して近代的理性は近代市民社会を担うことができるものとして成熟し得たという面とが存すると考えられる。カントは理性批判を通して、理性の立場における形而上学成立の可能性を徹底的に追究することによって、純粹実践理性の要請としての理性信仰を導き出していく。これは伝統的な信仰の立場を批判し、新たに理性によって信仰を基礎づけようとした努力の成果であった。⁴他方において、宗教哲学の成立には、近代的理性の視圈のなかでキリスト教の存在意義を確保しようとする神学的意図も関与していた。その意図に導かれる宗教哲学は、シュライアマッハーの思想に見られるように、宗教に固有の領域を確保することで、宗教を擁護しようとする。このタイプの宗教哲学の典型的な論じ方は、宗教一般の本質と価値を明らかにし、そ

の上で、キリスト教が最も優れた宗教であることを主張するというものである。

カントとシュライアマツハー、どちらのタイプの宗教哲学にも、近代的理性の立場からの宗教批判と宗教の哲学的基礎づけとが有機的に絡み合っており含まれている。宗教批判は、スコラ哲学的な残滓を残した形而上学に基づく神についての言説を根柢から吟味し検証するものであり、カントはそれをそれまでになく徹底的に成し遂げたのであった。そしてその批判を踏まえて、理性の立場から新たに宗教の真理性と正当性を基礎づけるということが試みられた。シュライアマツハーは宗教批判という面では特に顕著な功績はないが、宗教の哲学的基礎づけについては、カントよりいっそう宗教という事象に忠実な仕方で行ったと言ったことができるであろう。それ故にそこから、宗教という普遍概念からキリスト教を考えるとという視点をもった、新しい神学が形成されることが可能となった。

宗教哲学のこの二つのタイプは、哲学の問題連関から形成されてくるものと神学の問題連関が強く作用す

るものというように性格づけることもできる。しかし、他方の問題連関が切り捨てられてしまうことはなく、一九世紀のヨーロッパの宗教哲学は宗教批判と宗教の哲学的基礎づけという二つの要素を内包しつつ、二つの問題連関のバランスのなかで展開してきたと言つてよいであろう。しかし、宗教批判が次第に先鋭化されてゆき、ニーチエの宣告した神の死がリアルに受けとめられるようになった段階に至って、このバランスは維持できなくなる。

宗教哲学の思惟は理性への信頼によって成立するものであるが、その信頼に安住することはできない。何故なら、宗教批判と宗教の哲学的基礎づけという二つの要素はいわば循環関係にあるからである。宗教批判を前提にして宗教の哲学的基礎づけがなされるが、その基礎づけも宗教批判にさらされる。宗教の基礎づけは理性性に依拠するものであるから、宗教批判は理性の自己批判とならざるを得ない。哲学の文脈のなかで展開されるその自己批判は、神学の議論が聖書の不可謬性というような不動の地点を有していたのに対して、

行き着いて終りとなる地点をもたない。その一方で神学の文脈が作用することによって、理性は常に理性の外を突きつけられることになり、ホルクハイマーの言うような意味での理性の主観化は宗教哲学においては不可能になる。啓蒙的理性に絶対の信頼を置き、理性信仰というかたちで宗教を基礎づけたカントにおいて既に、彼の理性の体系を破綻させる要素を秘めた根元悪の思想がある。こういう性格をもつ理性の自己批判は、宗教を基礎づける理性の基盤そのものを掘り崩すところまで進むことを止めない。それは神の死という言葉で指し示される事象の一樣態であり、神の死を引き起こす一動因でもある。このような理性の自己批判は、このような理性とともに成立したヨーロッパ近代についての、最も根本的なレベルでの批判の遂行となる。

四 近代批判としての宗教哲学

だが、宗教哲学が近代批判となるとはどういうことか。ここで示唆的なのは古典文献学者としてのニーチ

エの言葉である。

私の荷を軽くするために、また次のことを述べておくべきである。即ち、私は私を苦しめる感覚を引き起こした経験をたいてい私自身から取り出したのであって、他者からは比較のためにのみ取り出したのだということ、そして私が相当古い時代、特にギリシア時代の教え子である限りにおいてのみ、今日の時代の子としての私を越えて、このような反時代的経験に至ったということ。それにしても私はただ古典文献学者という職業をもつという理由だけで、これだけのことを白状してもよいであろう。何故なら、我々の時代に反時代的(unzeitgemäß)——即ち時代に抗して、そしてそうすることによって時代に向かつて、そして望むらくは来るべき時代に有益となるように——活動するという意味をもつというのではないならば、古典文献学が我々の時代に如何なる意味をもつか、私は知らないであろうからである。⁵⁾有名なこの一節を含む『反時代的考察』はニーチ初期に属するものであるが、「反時代的」であることは二

「ニーチェの一貫した思考態度である。この態度をニーチェは、ギリシア古代の教え子であることと今日の時代の子であることとの二重性から受け取っている。ここにはテキストを読むということの解釈学的問題が潜んでいるが、いま重要なのはテキスト解釈の問題ではなく、複数の時代のパースペクティブによる視界の多元化の問題である。この意味で、「時代に抗して、時代に向かつて、望むらくは来るべき時代に有益となるように」思惟するということを、私は宗教哲学の態度でもあると考える。だが古典文献学者が古代と現代の二つのパースペクティブをもつということは、宗教哲学者についてはどのように当て嵌まるのか。

それについて、宗教は時代を超えた事柄であるから、宗教哲学者は宗教が内包する時代を超えた視座と自らが属する時代の内なる視座とをもつというような答え方をすることはできない。その理由の一つは、宗教の超越性は絶対知、全体知と結びつくものであって、視点によって限定された視界と結びつくものではないということである。さらに強力な理由として、そのよう

な絶対知、全体知は信仰の立場においてもたらされ得るかもしれないが、決して宗教哲学の立場が獲得し得るものではないということが挙げられる。ニーチェの反時代的という態度には歴史主義の問題が絡んでおり、歴史主義の主張を踏まえた上での歴史主義への批判がこの態度を導いている。それを念頭に置くと、ここで注目したいのは、前近代社会における宗教の役割である。

多くの社会学者が指摘するところであるが、宗教は前近代文化においては、社会の信頼関係の形成に関しても、^⑥社会の統合的意味づけに関しても、^⑦中心的な役割を果たしていた。近代文化において宗教は特に周辺へと追いやられ、特に近代社会の公的領域からは排除されるようになっていく。(このことは、高度近代社会においても宗教が消滅しないばかりか、宗教の復興すら語られるということと齟齬をきたすものではない)。このような宗教の位置づけの変化は、仏教やキリスト教のような伝統的宗教の歴史にびつたり当て嵌まる。

前近代的であるということは、近代社会において長

い間、単純に乗り越えられるべきものと見なされてきた。しかし、グローバル化が進展している今日、近代と前近代の關係はそう単純ではないことが明らかとなっている。ウルリヒ・ベックは近代化に、伝統的社會の近代化と産業社會の近代化という二つを區別する。前者は大きく言つて一九世紀における近代化であり、傳統的社會が産業社會に移行する過程である。それに対して後者は、産業社會からリスク社會へと移行する過程であつて、二〇世紀に徐々に進んできたと主張する。⁸⁾ この區別を借りるなら、伝統的であること、つまり前近代的であることもつばら乗り越えるべきことであるのは、傳統的社會の近代化においてである。

この近代化は、それまでの農業を基幹とする經濟構造とそれに基づく硬直した階級秩序に対しては解体という仕方で作した。傳統的な階級秩序と宗教的秩序が不可分であつたために、傳統的な宗教共同体の多くは、何らかの程度宗教に割り振られてしまつた前近代性という特質を脱ぎ捨てて、近代的なものに変容することによつて、近代社會を生き延びることができると

いう考え方を刷り込まれてきた。近代的なものとなることを拒否する場合でも、それによつて不可避となる近代社會の周辺的な位置取りを受け入れることによつて、前近代性が否定的なものであることを承認してきた。それを承認できないときに、原理主義的な方向へ向かうことになる。しかし、近代化ということが新しい様相を示している現在、宗教が前近代的であることが、近代社會そのものにとつて積極的な意味をもつ可能性を考えてみる必要がある。

これは決して伝統主義を主張しようというわけではなく、近代が行き詰まつたから前近代文化の良さを再認識すべきだなどと言おうとしているわけでもない。傳統的社會の近代化は、傳統的社會のシステムと傳統的文化を否定するエネルギーによつて進行し、そのなかで宗教は否定される対象であると同時に、否定を促す潜勢力としても働いてきた。⁹⁾ 宗教と前近代文化の否定が飽和状態になつたとき、この意味での近代化はもはや成り立たなくなる。二〇世紀において、近代化が、社會システムの再帰的な自己修正の過程へと形を変え

ているとしたら、そこにおいて宗教はかつての近代化におけるのとは別の意味をもつてくると考えられる。

もちろん近代化という過程は一方へ向かう単線的な移行ではなく、特に非ヨーロッパ地域における近代化を考察する場合、そのことは顕著である。P・L・バーガー、B・バーガー、H・ケルナーらの共著書『故郷喪失者たち』¹⁰は、その錯綜した事態を浮かび上がらせている。つまり、最も進んだ高度産業社会においても非近代的な制度や意識が点々と存しており、近代化の過程は局所的に継続している。第三世界の社会の近代化は、ヨーロッパや北米で起こった過程をただなぞるのではなく、公的制度の領域からの伝統的宗教の排除に伴い、さまざまな反近代的イデオロギーを生み出していく。高度産業社会においては、近代の制度的諸機構によって生み出される不満や反動、社会的な生活世界の複数化によってもたらされる不満が深刻なものとなり、脱近代化の運動が強まっている。以上のような考察から、バーガーらは、そもそも近代という時代の最初から近代性への抵抗の動きが存在していたというこ

とに着目し、近代化・反近代化・脱近代化は同時的過程であり、一方へ向かう段階的なものではない、と結論づける。ただし同時に彼らは、反近代化や脱近代化は近代の諸制度のもとで近代化と並存する動向であるということをも指摘する。¹¹

バーガーらの論考は一九七三年出版ということと、急速なグローバル化が進む二一世紀には近代化の分析としていささか古い感じがするが、宗教が関わる局面については、現在でむしろ見えにくくなった諸要素を炙り出すようなところがある。宗教が反近代化・脱近代化の動向の主要なエネルギー源であり、反近代化・脱近代化のイデオロギーの思想的基盤であるということとは、宗教の前近代性の能動的な現れ方であると言えるであろう。ここで前近代性と呼んでいるものは、反近代性、脱近代性へと変容し得るものである。ただし、この現れ方には伝統主義や原理主義が含まれていることに、注意を払う必要がある。

宗教の前近代性は、近代社会破壊のエネルギーとして働く方向性と、それを制御して近代社会を維持しな

ければならないという要求との間のジレンマに引き裂かれつつ、多様な現れ方をする。

宗教の前近代性の積極的意味とは、反近代化や脱近代化のイデオロギーの基盤となることではなく、近代と近代のシステムに対して外部を指し示し続けるところにある。ベックやギデンズが言う再帰的近代化の段階においては、社会システムにしても個人の自己システムにしてもその内的準拠性が極度に強まってゆく。それは宗教を異質なものに変えてシステム内に納め込もうとする圧力となる。しかし、宗教の前近代性には宗教の超越性が反省された仕方でも内包されており、近代のシステムの内完全に取込まれてしまうことを許さない。宗教の前近代性をここで強調しているのは、それが宗教の超越性を媒介し、近代に対して、近代の外に、一つの視座を設定することを可能にするからである。

近代のシステムの外部を、人間の有限性というような概念で指し示すことは後期近代ではきわめて困難になっている。人間という概念は二〇世紀においてどん

どん空疎化され、それにつれて人間の有限性という概念はほとんど無力になっているからである。もつとも、宗教という概念にしても、その概念形成の歴史に反省が向けられており、「宗教」は現代世界において概念としてもそれが指し示す内実に関しても空疎なものとなつていくことは否定できない。それを踏まえてなお、宗教という概念によつて語ろうとするのは、それがまさに近代と不可分なものだからである。宗教という事象は前近代的とされるのに、宗教という普遍概念は近代において存在意義を獲得してきたという振れが、重要な意味をもっている。

宗教哲学者の二つのバースペクティブは宗教という概念そのもののなかに含まれている。それ故、宗教哲学の思索は本質的に「反時代的」なのである。この点に関して、神学者は別のあり方をする。宗教は近代批判の根本的な源泉であり得るが、源泉であり得ることが保持されるのは難しい。否定による屈折を経験し反省によつて近代批判に向けて準備された宗教性のみが、近代批判の源泉となり得るであらう。

近代批判に向けて準備を整えるような仕方では宗教の「本質」を思惟することが宗教哲学の基本的な課題の一つである。このような宗教哲学を自然哲学や法哲学、美学などと並ぶ哲学の特殊部門の一つと見なすことはできないし、神学の基礎部門に繰り入れることもできない。これは、近代社会と近代文明における宗教喪失と喪失された当のものを探究するところの、現代世界における一つの哲学的な思索のあたりである。このような思索のかたちが、高度近代の段階において可能な宗教哲学ではないかと考えられる。

五 京都学派の宗教哲学

さて、以上のようなかたちの宗教哲学を、西谷啓治の宗教哲学の延長線上に置くことは可能であろう。この位相の近代批判はニヒリズムの問題と不可分だからである。だが、西田の哲学はそれとは隔たりがあるように見える。この隔たりがどういふものかということ、西田と西谷において何が共通し、何が異なっているかを明らかにすることによって、見通しが得られる

であろう。

西田と西谷の哲学の基盤に共通したものがあろうことは、ブラフト神父を含めて誰しも指摘するところであるが、実は哲学の形態としては両者はかなり異なっている。両者の哲学思想はまったく別の形態をとっていると言っても過言ではない。それにも拘らず、ヨーロッパの哲学的伝統との対比のなかで、西田と西谷を一括りにさせるだけの際立った特徴があったわけであるが、それは彼らの思索が共通して「事実其の儘に知る」ということに照準を合わせているからだと思われる。西田は「経験するといふのは事実其の儘に知るの意である」としてその経験を「純粹経験」や「直接経験」と呼び、その知を後に「場所」の論理としてとり出そうとした。西谷はその知を「直接知」や「ものに即した知」と呼び、その知の躍動する現場を「空の立場」や「空のイメージ化」という仕方に取り押さえようとした。

西洋の哲学の伝統においても、「事実其の儘に知る」ところの「経験の事実」が追究されてこなかったわけ

ではない。だがプラトン、アリストテレス以来、一般に、経験による認識は経験によらない認識と対比されて、後者の方が高次の認識である見なされてきた。その場合の「経験」は、内的知覚を含めてであるが、知覚によって客観を規定する認識として理解されるのが常であった。現象学の登場によって、経験ということはそのままでない掘り下げがなされてゆき、ジェイムズやデューイらの経験の概念も独自の新たな展開を示すことになるが、それでもなおそれらに対して、西田や西谷における「事実其の儘に知る」ということは独特の性格をもつように思われる。それは、京都学派は全く多を含まない「一」のみが真理であると前提しているというプラフト神父の批判(三三)と関係する。

つまり、西田・西谷において「事実其の儘に知る」ということは「厳密なる統一」にあることとして理解される。「厳密なる統一」ということは西田の「純粹経験」の規定として有名であるが、この統一はまた「統一作用」「無限の統一者」「宇宙実在の統一力其者」など、さまざまな表現をとって語られ、またさまざまな段階で語

られる。他方、西谷の思惟のなかには確実に、分裂や乖離や離隔を乗り越えてどこまでも統一をめざすという方向性がある。その統一を可能にする立場は、『宗教哲学』では神秘主義の思想、特にエックハルトの純なる一を徹底して解明してゆくなかで、宗教的靈性の立場として掴まれる。宗教的靈性の体験の立場は、信仰の立場と認識の立場の間の和解し難い分裂を統一する立場である。この靈性の立場はやがて「空の立場」へと徹底することになる。

だが、統一という照準点で共通するとしても、統一追究の哲学的展開の仕方は両者において異なっている。西田の場合、統一の追究は形而上学と哲学的論理学に繋がっており、形而上学への志向は『善の研究』の時期から既に明白に現れている。アリストテレスの規定からすれば、形而上学は、変化する自然を超えて変化しないものを探究する学であり、第一哲学と同義として、存在である限りの存在を対象とする学、一切の存在者について原理的に探究する学である。西田のように自己と世界の全体を原理的に問題にするものとして

哲学を考えるなら、それは自ずから形而上学に戻着する。しかし、アリストテレスの規定では、形而上学が対象とするのは経験を外へと超え出た領域である。西田の場合、経験を遠くに超えてゆくのではなく、経験をその根柢に突き詰めてゆくことで形而上学が可能となるのであり、「事実其の儘に知る」とはそのような経験そのものの突き詰め方を意味する。「事実其の儘に知る」ということは自明ではなく、「純粹経験」は本質的に形而上学的経験である。さらに、西田の純粹経験には自己と世界を貫く一つの論理へと向かう要素が含まれている。「……客観的世界の統一力と主観的意識の統一力とは同一である、即ち所謂客観的世界も意識も同一の理に由って成立するものである。此故に人は自己の中にある理に由って宇宙成立の原理を理會することのできるのである」(一・七六)。このように客観的理(性)と主観的理(性)を立てて両者が同一であるとする考え方は、形而上学を可能にする枠組みであると同時に、ヨーロッパの理性概念の伝統であり、そこから「同一の理」を探究する態度が出てくる。

西洋の哲学の伝統では、経験の事実立脚する立場と形而上学の立場とは相容れないが、西田の純粹経験の哲学においてはその二つが一つになっている。西谷はそれをよく理解しており、『善の研究』は「形而上学の骨格を含んでゐる」が、「その骨格を具へた体系自身の体質は、西洋における哲学史の伝統に現はれた如何なる形而上学のそれとも根本的に違つてをり、その意味では本書の立場は、もはや形而上学とは言はれないのである」(九・一四一)と述べている。

西田は純粹経験の立場を、『自覚における直観と反省』以降次々と思惟し直してゆくなかで、哲学体系を組織するための論理の追究を強力に押し進めていく。その努力が結実した矛盾的自己同一の場所の論理と、同時にその論理に基づく歴史的世界を含めた種々の世界の説明が、西田の哲学世界を築き上げている。だがここで着目したいのは、西谷がそのような西田の形而上学と論理への志向を受け継がなかったという点である。西谷は西田が形成した思想を受け継ぐことはしなかった。西谷は西田の哲学全体を「経験するといふのは事

実其の儘に知るの意である」というところにもう一度引き戻し、「事実其の儘に知る」ということを改めて経験の場で徹底しようとしたように思われる。その手掛りとなったのが神秘主義者たちの「体験」である。西谷のいう「体験」は、初発的な形であれ、脱我ということを含むものである。自己がまずあってそれが体験するのではなく、「体験が体験であるのは、寧ろそれが（自己）を破るやうな仕方であるからである」（六・二四）と言われる。これは西田の純粹経験と同じものである。西谷における神秘主義者たちの体験は体験の最も徹底したものとして取り上げられるのであって、もし特別な人間のみに起こる特別な体験と解するならば、まったくの誤解に陥る。

西谷が西田の形而上学や論理への志向を受け継がなかったのは、ニヒリズムと関係する。西谷の課題であったニヒリズムの超克ということは、哲学的論理の確立や形而上学的体系の形成によって可能となる事柄ではない。そのようなものがまったく無根拠であることが暴露されるということが、ニーチェの語ったニヒリ

ズムの到来である。西谷が統一という照準点をしっかりと継承しながら、形而上学的志向は拒絶したということは、彼が西田の厳密な統一を根本においては形而上学的なものとして捉えていなかったことを意味する。西田哲学の最良の理解者の一人であった西谷のこの捉え方は、適確であると私は考える。西田の「無限の統一力」や「統一的或者」をめぐる記述は確かに形而上学的一元論として理解し得る側面をもっているが、それは西田における統一の一つの側面にすぎない。

それでは、西谷の統一はどういう性格をもつのか。体験の徹底によってそれまで見えなかったものが見えてくる、その過程とその事態を明るみへもたらすという点で、西谷の考察は現象学的、解釈学的な性格をもっている。だが体験の徹底というところで「厳密な統一」を追求するということは、仏教の特質である。仏教のすべての思惟とすべての実践はニルヴァーナをめざしている。ニルヴァーナの訳語というよりも武内義範が哲学の言葉として用いている「心の平和」という一般的な概念を借りて表現するならば、西谷の統一をめ

ざす方向の照準点は、究極的な心の平和であると言つてもよいように思う。^⑧ただしそれは、仏教におけるように実践的な目的ではなく、あくまで宗教哲学が解明すべき事象としてめざされる。そういうことが可能であるのは、西谷の言う「体験」は「事実其の儘に知る」ところの知の事柄だからである。

西田は「『善の研究』以来、私の目的は、何処までも直接的な、最も根本的な立場から物を見、物を考へようと云ふにあつた。すべてがそこからそこへとといふ立場を把握するにあつた」(九・三三)と述べる。この「すべてがそこからそこへとといふ立場」という言い方は、「事実其の儘に知る」ということから形而上学の方へ既に一步踏み出したものであり、究極的な心の平和という言い方とそのまま重ね合わせることはできない。だが、それが形而上学的原理の探究ということに尽きないのは、「立場」と言われている点である。立場という語が示唆するのは、思惟する自己が何処に居るかということが問題だということであつて、どういう哲学的原理を言説化するかということではないであらう。どうい

う原理を言説化するかということは、そういう原理を最も根本的であると捉える自己の境位を明らかにする。言説化された原理そのものは「すべてがそこからそこへ」という「そこ」ではあり得ない。このことは論理や原理に関して西田も承知している。「私は論理とは如何なるものなるかを、その既に出来上つた形式から考へないで、その生成から考へてみるべきではないかと思ふ。論理といふものも、歴史的世界に於て生成したものであり、一種の形成作用といふべきものであると云ふことができる」(八・二七三)と彼は明言している。しかし、論理や原理を生成の現場で取り押さえて言挙げしようとするその当処において、「すべてがそこからそこへ」の「そこ」からのずり上がりが起こる。西田が見据えているのは、そのずり上がりが起こる前の地点である。西田の哲学の目的には、やはり究極的な心の平和という宗教的な言い方でしか落着かないところがあるように思われる。

西谷は「空の立場」というように、問題を徹底的に「立場」というところで受けとめてゆく。その点で、西

田では背後に退いていた仏教的な捉え方が、西谷ではよりいっそう前面に出ている。ただし、西谷の「立場」という言い方には、ニーチェ的なパスペクティブという意味も併しているであろう。思惟する自己が何処にいるかという問いは、思惟を自己へと突き返すと同時に、自己の思惟は自己の立つ立脚点によって限定されるという近代的反省を促さないではない。

六 西谷の「近代の超克」私論

このように考えると、では西田は、宗教的な言い方でしか落着かないようなところを見据えていながら、何故に哲学を自らの土俵としたのか、それが問われるであろう。推測するにそれは、日本人が近代世界を生きるのに哲学の必要性を自覚し、哲学を自分の仕事として引き受けたからである。西田が哲学の思惟を完全に自己化しようとしたのは、単に個人における自己分裂を克服しようとしたというだけでなく、文化的精神的共同体の大きさレベルで、しかも哲学という深さレベルで、東洋の思想伝統と西洋近代とを統一しようと

したと意味づけられる。そのような哲学は、あらゆる問題にそこから答えることのできる原理を見出し、原理に基づいてすべてを説明することとしての哲学でなければならぬ。そこで必要なのは、外からの力によって分裂させられてしまった世界を力技で統合するような思考なのである。その際に、知的な意味で最も驚異であった科学の諸理論をより根本的な立場から論ずることができるということが重要であり、それは禅にも仏教にもできないことであった。西田の形而上学的理論化によって、京都学派というある種の協同的思考が可能になったのであり、形而上学的理論化が追究されたこと自体が他に思想的影響を与え得る力となったと考えられる。その意味で、西田の形而上学的志向は日本の近代化の状況と密接な関係があるであろう。

このように考えたとき、西田の哲学思想が近代化論の文脈で考察されるのも不当ではなく、その文脈はアジア・太平洋戦争の問題にも繋がるであろう。ただしそれは、西田は戦争に反対であったか賛成であったか、『日本文化の問題』のなかの幾つかの文言は戦争協力に

「当たるのか、などという次元ではなく、西田が哲学として為したことが日本近代においてどういう意味をもつかという次元で考察されるべきである。宗教哲学において問われるべきであるのは、「すべてがそこからそこへといふ立場」は本当に取り押さえられていたのか、「すべてがそこからそこへといふ立場」は形而上学的に提示され得るものであるのか、「すべてがそこからそこへといふ立場」は近代世界においてなお「すべてがそこからそこへといふ立場」であり得るのか、といった問いである。だが西田哲学だけを考察の対象とするのでは、これらの問いはさまざまに拡がり、なかなか答え得るものになりにくい。

それでは、これに関して西谷の哲学はどうであるか。西谷の哲学思想はニヒリズムの問題に導かれているだけに、近代化論の文脈をそれ自身の内に含んでいることは明らかである。だが近代化論の文脈で忘れてはならないのは、「近代の超克」というテーマである。悪名高い雑誌『文学界』の「近代の超克」私論^⑤（一九四二年）は、確かに時代の要請にに応じて書かれたものであ

ろうが、それだけでないことは明らかである。西谷は言う、現代における根本課題は統一的世界観の建設と人間の新しい自覚形成であり、その基礎として、世界宗教性と国家倫理性との相即相入が要求される。この相即相入によつて国家生命の核心から道徳的エネルギーが発現されるということが、歴史的現実において可能となったのは、東洋では日本のみである。清明心を本質とした神ながらの道が主体的無の世界宗教性と深く冥合し、国民の倫理心と相即する道を見出した。この道徳的エネルギーが日本を強国に生長させたのであり、今や米英と戦いつつ大東亜を建設せんとする活動の原動力となっている。以上が西谷の論の骨子である。

この議論は、『根源的主体性の哲学』（一九四〇年）における主体的無の立場や『世界観と国家観』（一九四一年）において国家の主体性を自己否定を通した無我の主体性として考える考え方を踏まえている。しかも、この論文の議論は西谷中期の名著とされる『宗教は何か』（一九六一年）の議論と、枠組みにおいては基本的に共通するところがある。即ち、西洋近世の宗教性に

は文化や科学との関係の困難が含まれており、その困難を打開するものは、東洋の宗教性を特色づける主体的無の立場もしくは空の立場のみだということは共通している。ただ大きく違うのは、「近代の超克」私論」においては、国家の問題が宗教性と一つに結びついているところである。

戦前の世界情勢のなかで日本人が国家というものに懸けた思いの強さを鑑みても、この論文は大東亜共栄圏のイデオログと批判されても仕方のない内容のものであるが、それについての批判も擁護もここでの問題ではない。ここで問題にしたいのは、この議論が内包する近代批判の位相の妥当性である。ヨーロッパや北米以外の地域、つまり外部から近代化の過程が到来した地域の近代化においては、伝統的な宗教性に基づいて西洋近代と対抗するという図式がしばしば生じてくる。その図式に嵌り込むと、伝統的な宗教性は近代化のイデオロギー、もしくは脱近代化のイデオロギーとして働くことになり、宗教性は、反近代化や脱近代化を取り込んで存続していくような近代化の運動の

なかに絡め捕られてしまう。西谷の議論は、東洋の宗教性の扱いに関して、近代批判として不徹底であったと言わざるを得ない。このように我々が言い得るのは、近代というものが十分に成熟した時点にいま我々が立っているからであるというのは確かであろう。しかし、宗教哲学の近代批判はどういう位相で為されるべきであるかということ、西谷が十分把握していなかったということ、それによって弁明されるわけではない。

「時代に抗して、時代に向かって、来るべき時代に有益となるように」というニーチェの「反時代的」な思惟は、近代という時代の只中にニヒリズムの到来を見て取る。西谷の近代批判は『宗教とは何か』において、ニヒリズムの超克としてやり直されると考えることができるように思われる。言い換えれば、西谷の思想において、ニヒリズム論と国家論とは別の文脈にあるのではない。西谷はニヒリズムとの対決という位相において、初めて宗教哲学の近代批判と言い得るレベルに到達する。もともと、ニヒリズムの超克においても、西谷が東洋の宗教性に基づいて西洋近代を超克すると

いう図式から完全に逃れられたかは、大いに疑問である。だがそうであるとしても、ニヒリズムというレベルで近代と向かい合うことよって、イデオロギー化することなく近代を思惟することのできる地歩を西谷は確保し得ているように思われる。むしろ西谷のこのニヒリズムの思索が、宗教哲学は近代批判という性格をもつということを我々に教えてくれると言ってもよい。日本の近代化がヨーロッパの近代化と異なるように、日本のニヒリズムもまたヨーロッパのニヒリズムとは異なっている。仏教思想はそこへと関わることで、西谷の宗教哲学において重要である。この順序は逆にはならない。

なお、『世界観と国家観』や「〈近代の超克〉私論」の国家の考え方がきわめて観念的であることは、考察を要する問題であろう。ここで立ち入った考察はできないが、国家についての論じ方には、西谷の思索の良さが生きていないように思われる。西谷は中期以降は、政治や社会の問題を講演やエッセイのかたちで語ることはあっても、哲学的に詰めて論じることはない。こ

のことに關して、ブラフト神父の批判(2)が思い起こされる。即ち、京都学派の哲学は人間の直接的具體性のみを重視し、社会的・経済的に条件づけられた歴史的事実としての個人を軽視しているという批判であった。

そして、ブラフト神父が仏教に対しても同様の批判を向けているのが興味深い。この特質は仏教の出世間性と密接な関係があり、これが直ちに仏教の弱点であるとは私は思わないが、宗教哲学の理論としては大きな弱点であるかもしれない。西谷の宗教哲学の中心から周辺に追いやられた、社会的・経済的に条件づけられた個人の問題は、改めて近代化論という仕方ではニヒリズムの思索に取り戻されるべきである。ただし誤解のないように付言すると、ニヒリズムというレベルで近代を問うことは根本的な近代との対峙であると言えるが、その対峙が国家や政治の問題に關してより適確な判断を導くと簡単に言えるわけではない。

さて、西谷の宗教哲学が西田の言う「すべてがそこからそこへといふ立場」を仏教を基盤として受取っていたとするなら、先ほどのさまざまな問いは次のよう

な問いに収斂していくように思われる。即ち、「すべてがそこからそこへといふ立場」は高度近代世界においてなお「すべてがそこからそこへといふ立場」であり得るのか、という問いである。何故なら、近代のシステムは「すべてがそこからそこへといふ立場」を不可能にする性格をもっているように思われるからである。その「そこ」から切り離されてそれ自身でむくむくと生い育つていく領域が、高度近代世界にはある。それ故、なおこの立場をこの言い方で呼ぶなら、この問いはこう言い換えることができる。高度近代世界において「すべてがそこからそこへといふ立場」を追究することによって見ることでできるものは何であるか、それによつてむしろ見えなくなるものは何であるか、と。これがいま宗教哲学が明らかにすべき課題であるように思われる。

註

※西田からの引用は『西田幾多郎全集』（岩波書店、一九七八〜八〇年）、西谷からの引用は『西谷啓治著作

集』創文社、一九九一〜九五五年）の巻数と頁数で示した。

① Jan Van Bragt「田辺と宗教と哲学」『宗教哲学研究』第八号、京都宗教哲学会編、一九九一年。

② 山宗教文化研究所編『絶対無と神―西田・田辺哲学の伝統とキリスト教』一九八一年、一一頁。

③ 『駒沢大学佛教學部論集』第三二号、二〇〇一年、三頁。

④ なお、カントの宗教哲学を『単なる理性の限界内における宗教』に限定する考え方もあるが、私はカントの批判哲学の全体を宗教哲学として解釈できると考える。

⑤ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe* Bd.1, S.246f.

⑥ アンソニー・ギデンズは社会における信頼関係の諸条件に注目して、近代文化における信頼関係は脱理め込みを遂げた抽象的システムに帰属しているのに対して、近代文化においては局域化した信頼が最も重要であったと述べている (Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, 1990, S. 100-104. 松尾／小幡訳『近代とはいかなる時代か?―モダニティの帰結』而立書房、一九九三年、一二七〜一二三頁)。そして、前近代文化での信頼をめぐる局所化した関係状況として、親族関係、地域共同体、宗教的世界観、伝統の四つを挙げる。宗教的世界観は自

然界の出来事について説明を与えるだけでなく、個人生活と社会生活についても道徳的実践的解釈をもたらして、環境を安心できるものにした。宗教的信念は出来事や状況の経験の中に信憑性を注入し、それらの出来事や状況がそれによって説明可能になり対応可能になるような枠組みを作り上げていったのである。同時に、宗教的信念は墮罪への恐れや呪術的なものに墮することによって極度の不安や絶望の原因となることもあり、前近代文化におけるリスクの媒介変数としても、宗教は重要な要素であったと指摘する。他方、近代文化の抽象的システムにおいては、宗教はまったく周辺的な位置しか与えられない。

⑦

P・L・バーガーらは宗教の社会統合の機能に着目して、「伝統的前近代社会の最も普遍的な性格の一つは、宗教による象徴的統合である」と言う(P・L・バーガー/B・バーガー/H・ケルナー著、高山/馬場/馬場訳『故郷喪失者たち―近代化と日常意識』新曜社、一九七七年、一八一頁)。しかしこの象徴的統合は、近代化の開始とともに危機に陥る。共通の傾向として、政治や経済といった公的制度の領域は伝統的宗教の管轄から外され、私的領域にのみ宗教による管轄が許されるようになる。宗教の統合的意味づけの喪失としてバーガーらが強調するの

は、この公的領域と私的領域の乖離である。

⑧

後者は近代化の近代化であって、再帰的近代化である。この二つの近代化の区別は現時点では一つの仮説に止まるであろうが、リスク社会という概念を受け入れるか否かは別として、二〇世紀末から二一世紀にかけての社会変容は、伝統的社会的近代化という観念では説明できないことは明らかであろう。

⑨

宗教批判と宗教の哲学的基礎づけという宗教哲学の二つの要素は、この宗教の働き方と関係していたと解される。

⑩

彼らは知識社会学の観点から、近代化を「ある特定の制度群と意識内容が伝播していく過程」と捉えて、近代化の過程が高度産業社会をセンターとして、そこからより遅れた社会へと波及していくものと考ええる。

⑪

バーガーらによれば、反近代化は近代性への全面的な反対の形態をとることは稀で、一般的には伝統的象徴の名のもとに近代化の諸勢力を制御しようとするイデオロギーのかたちをとるが、近代化の過程を操作しようとする態度自体が近代性のものである。また、脱近代化とそれが生み出す社会的布置連関は、近代性の機構に寄生するしかない。

⑫

神学者の視界は永遠的なものと時間的なもの(時代的なもの)との関係によって構成されると考えられる

が、既に述べたように、この両者は均等ではなく、二つのパースペクティブをもたらすものではない。私見によれば、神学者のこの意味でのパースペクティブは基本的に一つであり、それが神学者の見解に勁さを与える。宗教哲学と神学の視圏の違いは一九世紀の思想状況を経てはつきりとしてきたものであり、「神の死」という問題状況はさらにその違いを先鋭化させてきた。

⑬ 参考、『上田閑照集』第二巻、岩波書店、二〇〇二年、一五頁以下。

⑭ 西田の思想を『大乘起信論』の本体的一元論であるとするのも、西田の統一の一面を捉えているにすぎないと私は考える。

⑮ 究極的な心の平和は、心の平和であるが、個人の内面の事柄に還元されてしまうものではない。外的世界が平和にならなければ、心の平和は究極的なものではないからである。だがそれにも拘らず、それは心の平和でなければならず、世界の平和では不十分である。世界の平和は究極的な心の平和のための必要条件であるが、十分条件ではない。

⑯ 所収、河上徹太郎他／竹内好『近代の超克』富山房、一九七九年。

⑰ ちなみに、バーガーらは、ヨーロッパや北米の近代化と

は異なる過程を示す第三世界の社会の近代化を考察し、前近代社会の宗教による象徴的統合が近代化の開始とも危機に陥る事態を論じている（『故郷喪失者たち』）。そこに共通の傾向として彼らが認めるのは、政治や経済といった公的制度の領域は伝統的宗教の管轄から外され、私的領域にのみ宗教による管轄が許されるということである。この公的領域と私的領域の乖離は、個人的にも集団的にもかつて宗教がもっていた統合的意味付けが失われたことを意味し、そこに第三世界におけるさまざまな反近代的イデオロギーが登場することを、彼らは指摘する（同書一八三頁）。

討議 I

司会 八木誠一

田中

西谷と西田の違いということで、西田はやはりすべてがそこからそこへというときの「そこ」、アルケーですかね。初めにして終わりになるようなものを求めるという意味で形而上学を志向していたけれども、西谷はやはりそこは違々と、西田を踏まえているけれども違々と、むしろ脱形而上学という方向がある、というふうにわたしは受け止めています。ただその場合に形而上学の問題が宗教哲学とどうかかわるかということは大きな問題だと思えます。西田の場合、「叡知的世界」という論文において、確かに形而上学を目指していた。そもそも叡知的世界という言葉自身がヨーロッパの形而上学用語であったわけですから、しかしそれ以後

氣多

の西田の場合には、やはりそういった形而上学に飽き足らない、と。そういう文脈の中で絶対無という概念が出てきたと私は了解しております。そうしますと、西田の場合にも形而上学ということとは、中期の西田においては確かに強調されていたけれども、しかしそこから無の場所の論理ということについては歴史転回、世界にいつていくときには、ヨーロッパの意味での形而上学というのは一度脱構築されていたと了解しておりますが、そのへんは如何がでしょうか。西田をそういうふう理解することもできると思えます。しかしやはり場所の論理という形で、論理への志向というものが貫かれていたと思えますので、そういう形而上学、形而上学という言葉の方も非常に問題のあるところで、いろいろな議論が今なお問題になっているところですので、形而上学ということでは西田に対する批判では必ずしもない、というつもりで考えており

ます。

田中

あまり時間をとらないようにしたいのですが、ブラフト先生の京都学派に対する批判の一つの論点の中に、oneとmany、他を含まないということがありました。他と一ですね。それは先ほど八木先生から西田はパルメニデスではないので、それは的外れにいるというお話もありましたが、しかしもう一つの問題は、自己と他者ということで、ほんとの意味で他者の問題が扱われているだろうか、ということです。つまり、「自己が自己に於いて自己を映す」というときの「自己において自己を映す」と言っているときのヨーロッパの形而上学における実体的な自己ですね、自己原因となるような自己が出てくるけれども、本来的な意味での他者問題を扱っていたのだろうか、と。わたしはやはりその点が非常に気になるのですが、確かに「叡知的世界」以後の西田は明らかに「私と汝」とい

氣多

うことで他者の問題を論じているわけですが、でも、西田における他者の問題の扱い方に対してはどのようにお考えでしょうか。他者問題ということにも非常にむずかしいところがあるかと思うんですね。たとえば、他者と言うことで、非常にその問題がクローズアップされたのは、レヴィナスの他者ですね。しかしレヴィナスの他者論はそのまま自己論でもあるわけですね。そういう意味で言うと、西田の自己も、結局他者性の問題が扱われていないということですが、果たしてどこまで妥当なのかよくわからない。そういうことが言えるのは、自己論としても他者論としても不徹底であるところではじめて自己が問題になっていないとか他者がないということが言えるような、そのような性格のものではないかと思っております。その意味では、他者論がないということについては、わたしはやはり当たらないと思います。

やはり西田の中期場所論というか、『無の自覚的限定』で深められると同時に出てきたのは他者論であろうと思われるのですよね。今さっき形而上学、叡知的世界、知的直観の一般者という言葉の方で言われてきたものが、表現的一般者とか行為的一般者という形で変わっていく。つまり、ですから、無の場所の体系の中の最終の一般者が叡智的一般者から表現的一般者とか、行為的一般者になるというそのことの中に、もうすでに西田はちゃんと歴史的现实ということとを、もちろん田邊さんの批判もあるでしょうけれども、そういうものを見据えていた。しかし西田はもっと徹底していて、眼前の他者だけではなく自己においても昨日の自分が汝になるというシビアなどころもあるほど、他者の問題は実は非常に早くから存在していたのではないかと、というのがわたしの一つの見方ですね。

ただ、西田哲学全体が無の場所の立場から世界の立場へと変わるといってその部分をどう考

えるかが一番難しいところであると同時に、今日のお話は西田哲学とそれを出来上がった思索というか、論理を継承したのではなくて、西谷先生の場合はやはりそこが違うということが、今日のお話で感銘深く理解しました。そして同時に氣多さんの場合は、宗教を論ずるときに近代以前の宗教の立場も含め、時代的なもの、歴史的なものを視野に置かれた話だったのだと思うのですね。最後は西谷先生の著作に入らなかった『近代の超克試論』ですか、これの水準云々に関しては非常に僕はいっぱい言いたいことがありますけれども、それは置きましても、歴史的な見方、視座というものを片方で入れながら今日のお話があったと思うのですけれども、その場合ですね、わたしは西田哲学と西谷先生の立場では、ある種の逆流のようなものがある感じがする。つまり、ニヒリズムは西谷先生のテーマではありましたが、西谷先生は同時に自然と云うことを掘り起こしましたから、今

までの西田哲学にはなかったものがそこに逆に
出ていると思うのですね。西田哲学の場合は徹
頭徹底、歴史的な観点の方がうんと深くて、特
に後半は歴史的世界をずっと見据えてきた。そ
ういう面と、今度西谷先生が自然と言うことを
取り戻した面との間に、そこは氣多さんほどの
ようにお考えになるのでしょうか。時代の進展
みたいなもの、大きな近代の前と後ということ
もあると思いますけれども、大きな近代の前と
後という問題もあるでしょうけれども、西田・
西谷のラインにおいて歴史と自然の問題はどの
ように考えたらいいのでしょうか。

氣多

その点に関しては考えていませんでした、すみ
ません。自然と言うことは、仏教の問題とも密
接にかかわる問題だと思いますので、仏教に自
由に入って、仏教の著作の中で、仏教語を用い
て語ると言うようなその中で見えてくることだ
と思います。そのあたりまだ十分に考えており

ませんでした。是非これから考えてみたいと思
います。西田のテキスト以前の問題を含めて考
えていきたいと思います。

河波

発表の中で、近代と脱近代ということがよくわ
かって、自明のような感じもするのですが、氣
多さんから見て近代とは何であり、脱近代、ポ
ストモダンの特色を説明した上で、西田・西谷
との位置づけをしていただきたいのですが

氣多

近代ということに関しては、これは社会学者が
考えているような形で、基本的に一七世紀頃に
ヨーロッパで確立された社会、経済、政治、文
化のシステムですね。それが世界各地に輸出さ
れていくという意味でして、近代といったら社
会、経済、政治、文化のシステムですね。

河波

それをもっと簡潔に、一言で言うとうどうですか。
近代とは何かということを一言で言っていただ
いた上で、西田・西谷との位置づけができること、
もっと分かるような気がするのですが。

氣多 私の中で言いたかったのは、前近代として宗教

を位置づけるといことですね。反近代とか脱近代、これは近代の中で起こってくるとき、そもそも最初からそういう動向が含まれているものとして近代が考えられているということなのですが。

河波 ハイデガーなんかも脱近代的ですよ。そういう問題も入ってきませんか。

氣多 ただ脱近代、ポストモダンというのはそう簡単に「脱」にはならないということが問題なわけでした。

河波 その上で京都学派と位置づけられていくともっとはつきりするようにも思うのですけれども。それはこっちの希望ですので一応お尋ねしただけです。

八木 (誠) ブラフトさんの批判の中には近代という問題は入っていないということが、ここでは言われますけれども、ただ近代ということは非常に

大事なことだと思えますので。

河波 ただ脱近代ということが言われる背景には、必ず近代ということが予想された上で、「脱」と

いうことが出てくるわけですからね。だから近代についてちゃんと把握していないと脱近代とは言いがたいでしょ、と思うのですけれどもね。

八木 (誠) ま、個人主義とか資本主義だとかいろいろありますよね。

河波 ハイデガーだと *Subjektivismus* とかね、あるいは計量的な思惟だとか、そういうことをいいますけれども、近代の一番の特色は何だったのかということは大問題ですよ。その「反」ということと「脱」ということではニュアンスがまた違ってくると思いますけれども、非常に自明なような事柄で、非常に本質的な問題が含まれているような感じがして、質問したのですけれども。

氣多 近代の特色を Subjektivismus で抑えて、そこで脱

近代を「脱」という形で考えるところです
が、そういう形でわたしは捉えていないのです
が。

八木 (誠) 西田と西谷は今の点からいうと、ど

うなのでしょうか。西谷についてはニヒリズム
との関係でおっしゃったのですけれども。脱近
代ということも含めて近代ということです
ね。西田においては近代よりも近代化というこ
とが大きかったかもしれませんけれども。

河波 西谷先生もハイデガールの *Überschen Humanismus*

なんかを演習でやっておられたことを覚えてい
ますけれどもね。どこかでそういうふうに繋が
るところもあるかと思うのですけれども。

氣多 西田の場合、やはり科学にどう関わるかという

ことと近代をどう見るかということは重なって
いるように思うのですけれども、そういう意味
では、近代というものを如何に理解し咀嚼して、

それを受け取って自分のものにして、それを科
学の問題を含みこんだそこで語りだしてくると
いうことが追究されたのだと思います。西谷の
場合には近代ということがまさに主題とされて
いるということですね。

八木 (誠) 世俗化という問題についてはどうですか、

西谷先生の場合は。宗教と近代というと、世俗
化という問題がまず大きく浮かび上がってくる
のではないかと思うのですが。口頭では西谷先
生は世俗化が大問題だということをよく仰って
いたようにも思うのですが。

氣多

現代の問題に関する色々な講演では、そういう
問題について仰っておられたようにも思います
が、世俗化についてどう考えておられていたか
をすぐに答えることはできないのですけれど
も、宗教哲学の立場そのものにある種の世俗化
が入り込んでいるということに対しての自己理
解はなされていたのではないかと思うのですけ

鶴岡

れども。それはやはり西谷先生がご自分の立場を哲学として捉えている。それは神学の立場、信仰の立場と一線を画すると思います。もちろんそこは単純には言えないのですが、しかし哲学ということが近代以前と近代以後では哲学ということでもって言われることは……。(西谷先生において)近代ということを非常に深く問題として受け止めることが、そういう位置取りを要求したようなそういう感じがいたします。

大変色々なことを教えていただいたのですけれども、わたしにとっては大変内容が濃くてですね、また去年の会には来られなかったのでブラフト神父の京都学派批判そのものについては雑誌で読んでフォロワーした程度なのですけれども、氣多先生の今日のお話の一つのポイントは宗教哲学とは何かということを氣多さんなりに示されようとしたところにあると思うのですね。結論から言うと、西田、西谷、田辺は

氣多

あまり主題化されませんが、これは氣多さんの定義だと宗教哲学なのでしょう。

西谷は確かに宗教哲学であると言えらると思います。西田の場合をどう言うかは疑問が残ります。わたしの視点からは宗教哲学で理解してそのコンテキストで見ているわけですが、そこをのみ出る部分がおそらく西田にはあると思います。

鶴岡

はみ出る部分が西田にはある。わたしのイメージだと哲学からもう一步はみ出て宗教哲学になるというような、以後か以前かはわかりませんが、そういう印象がありました。ややわかりました。それともう一つ、ブラフト神父の京都哲学観は個人的には非常に共感できるのですが、ブラフト神父様あるいは西洋人から見ると宗教哲学イコールほぼ仏教的宗教哲学、あるいは仏教哲学と見られれると思うのですね、誤解なのかもしれないですけれども。そのときに氣

多先生含めて西田、西谷、あるいは京都学派の他の方々が、仏教的宗教哲学と言われたくなかった。宗教ということにこだわろうとされた、宗教という言葉で考えようとした。これの意義について、氣多先生の宗教哲学概念でも宗教ということであつたように思っています。氣多先生が、それはなぜなのか。なぜ仏教的哲学と言わないのか。それは他の近代批判とか近代以後と関連していると思うのですが、その点についてもう少し教えていただきたいのですが。

氣多

仰られたとおり、宗教哲学を近代批判として捉えることと不可分な見方なのですけれども、近代において宗教哲学が成立したというそのときの宗教という普遍概念、キリスト教とか仏教とかそういう特定の宗教から離れて普遍概念としての宗教ということを中心にする、そこに宗教哲学の成立の由来があると思いますし、それを西谷ははっきり意識していたと思います。これ

は『宗教とは何か』の序文のところ、宗教という普遍概念が成立して、それがリアリティをもつという、そしてそういう概念が出てくる理由があつたということを述べています。それは宗教という概念に対していろいろな批判が、今、宗教学から出ていなくても、「宗教」というその言葉で語らなければならない必然性を西谷は感じていたと思いますし、わたしも感じています。仏教的哲学ではやはりない、これははっきり西田も西谷も拒絶するだろうとわたしは思います。哲学ということは確かにそういう歴史の伝統から切り離されたものではないのでその影響があるということはもちろんあるわけですから、それを宗教哲学の概念、哲学の概念にするということがひとつの歴史的宗教から取り出して哲学の土俵の上に乗せるという、そういう意識がはっきりとあると思うのです。先ほど「心の平和」ということがありましたけれども、武内先生の議論にもこれまた微妙な違い

があると思うのですけれども、わたしとしてはやはり宗教哲学ということで持ちだされる概念をその俎上に持つてくるときには、やはり仏教のコンテキストのものとは違う、哲学の概念としていわば作り直すということが含まれているのではないかと思います。それをする仕方でもめて近代というものを考えることができると思いますか、これは特に仏教の場合、仏教というのは、わたしの理解した限りでは、現代世界の中でひとつの閉じた言語宇宙を作ってしまった。そこから、その中で、現代世界・近代の問題をどう考えるかということが非常に難しいと思います。宗教哲学というのは近代において、近代世界のもつその本質というものを思惟し、しかも宗教の事柄を主題的に問題にするということが、それがどうしたら可能かということを追求するところがあつて、そういう意味で哲学の土俵に乗せるということが、しかもそれは仏教的な事象を通して思惟する

ことができる、それを見ることができるような仕方、その哲学の土俵の上に乗せるという努力が宗教哲学には必要になっていないのではないか、そのように思うのですが、答えになつていくかどうかは分かりませんが。

八木

(誠) 仰ることはよくわかりますけれども、しか

し事実の問題として西田哲学はやはり禪という立場だし、西谷先生は禪とは言えないですよ、むしろ大乘仏教と言った方がいいかもしれません。そういうところに立場を据えてそこから閉じた世界ではなくてもっと広い世界へと思索を進めたというか、言語化を進めたように思えるのですけれども、西田、西谷先生としては仏教的なところにまずは居場所を定めるといふところまで拒否していたのですか。

氣多

いえ、わたしが閉じたと言つたのは、それは仏教の言語宇宙ということです。仏教の言葉の使い方ですね、それが現代の仏教の言葉を見る

と、それが閉じた世界に向かっているという意味で、西田の哲学がそうだとはいく考えていませんし、禪の立場、とか仏教の立場が閉じている意味でもありません。言語宇宙、言葉を用いて思惟する、そこにおいて近代の事象を思惟するときにそれを徹底的に考えることのできる言葉とは違う、ある言語宇宙から別の言語宇宙に移るといふ形になってしまふということですから、それと今のご質問ですけれども、西田が禪の立場に立っていると。哲学を論ずるときに、そのことを持ち出す必要はないと思ふのです。

八木(誠) いや、哲学者はたいてい立場をもっているでしょ。

氣多 しかし哲学の議論をするときには、哲学として出されたものが問題になって、もちろん立場が問題になることもある。しかしその立場は、言葉でもって語りだされたときに問題にされるものだと思います。

八木(誠) わたしから見ると、哲学的には立場の明晰

な自覚が含まれる。だから立場には立っていないけれども、その立場自身を言語化する、あるいは立場自身を含めてですけれども、内容まで伝統を越えて展開する、つまり言語化するときには、あくまでも一般的、普遍的なレベルでなしているので、仏教的伝統の中に閉じてはいない。それはその通りですけれども、しかしそれぞれの人が立っているところがあると、やはり僕にはそう見えるのですよね。西田先生は禪であり、西谷先生は大乗仏教であると、それは違いますが。

氣多 いや、違うということを言える根拠は、わたしには全然ありません。

八木(誠) ただ一般性へと開かれていった、それは全く大事なので、それはよく分かりました。

鶴岡 やや空疎な言葉だけの質問をしているようですが、けれども、わたし自身は多少そうでもなくて、

つまり氣多先生の宗教哲学という言葉の理解だと、仏教哲学ということはそもそもありえないと。仏教と哲学が結びつくような形の言説はありえないから宗教哲学になるのだということなのか。あるいは、キリスト教では、キリスト教があるのかないのかという議論が20世紀の前半にあたりしたこともあり、わたしの印象だとキリスト教の場合は聖書の啓示の神みたいな強烈な観念がdriveする原動力になっている、なにかイエスのことでもいいのですけれども、これがあるからこれが始まるという切っ掛けに何かキリスト教的な、と言われる大きな概念とか観念という問題があると思うのです。キリスト教哲学があるかどうかは別として、仏教の場合、氣多先生の宗教哲学概念だと仏教哲学というのはあるかもしれない。つまり、仏教の言葉を哲学の言葉にずらしていく場面移動していく、そういうことはありえるだろう。でも西田さんも西谷さんもそういうのとは違う、とい

うそういう理解でもよろしいのですか。

氣多

仏教哲学というのはあると思います。そしてそれは、そもそも仏教という宗教の特色としてそういうことが言われたりもしますけれども。ですからキリスト教哲学があるかというのは、そのまま仏教哲学があるのかと同じ仕方ではしなないと思うのですね。その関係性がキリスト教の場合と仏教の場合とは違う。仏教哲学というのはあると思いますし、それはただ宗教哲学とは違うのではないかと思います。

八木

(洋) すみません、どちらがうのですか。

氣多

それはそもそも仏教の思想伝統の中に中観や唯識が、大乘仏教として哲学的な思索が含まれていますよね。阿毘達磨は、これは哲学ですよ、仏教の伝統の中では。そのように言ってもいいと思います。

八木

(洋) なにがそのような違いを作るのですか。

氣多

ヨーロッパでの哲学概念は、古代ギリシャ哲学

の概念が哲学というものの定義になっていますよね。

八木(洋) 哲学のモデルはギリシヤにあるということですか。

氣多 西洋哲学の伝統の中ではそうですね。キリスト教との関係の中では。

八木(洋) 西洋哲学の伝統ではそうかもしれないけれども、東洋哲学という言い方をしたならば、仏教哲学は宗教哲学ではないと。それと並べて言うならば、東洋哲学は哲学なんですか哲学じゃないんですか。

氣多 東洋哲学という言い方はかなり曖昧だと思いますが。

八木(洋) だったら、西洋哲学というのはそれほど確かなんですか。

氣多 古代ギリシヤに端を発する、それを哲学のモデルにしたひとつの伝統があるのですよね。

八木(洋) ひとつの伝統ですよね。

氣多 それはそうですね、だから哲学が他にあると言えばそうなのですから、東洋の場合にはそういう形ではないですから、つまり仏教もあれば、他の伝統も、中国哲学のようなものもありますし、東洋哲学はそういう形で一本の筋で語ることはできないと思いますので。

森

僕も氣多さんの感じにとっても近いのですけれども、ひとつはこういうことが言えないでしょうか。つまり、西田さんも西谷先生もすごくある意味でシンクレティズムみたいなものを嫌ってね、ヨーロッパと同じレベルで同じ仕方と同じセンスで、哲学するところがあつたと思うのですね。これはちょっと難しいのは、まさに今日の中心テーマのブラフト先生が哲学と宗教の触れ合いに非常に引かれながら、同時にそれがまた混同になるという問題に近いかもしれないけれども。今度、哲学とは何かということに関

してのね、たとえば現代の大きな二人で言えば、ハイデガーとヤスパースでは全然違うと思うんですよ。ヤスパースの場合には仏教哲学は大いに結構ですけれども、ハイデガーはやっぱりそれを許さない。西谷先生はもちろんハイデガーのところにおられたし、西田さんに関してもやっぱりハイデガー的なところがあって、あるいは京都の伝統がヨーロッパと純粹に合わすようなところがあって、仏教哲学はあまりない、ないと言ったら怒る人がいっぱい出てくるからちよつとあれですけれども。本音を言えば、宗教哲学はオツケー、しかし仏教哲学とか東洋哲学、それは法哲学とか芸術哲学と変わらないみたいな、そういう意味合いがどうしてもあるんじゃないでしょうか。ですから、そこをもう一回、制度も含めて哲学とは何かという問題があると思うのですよね。ただし、プラト先生が最初に非常に惹かれた哲学と宗教の触れ合いのようなところは、西田先生の初期の頃の哲学と

八木

宗教を「と」ですら結ばない。哲学と宗教、哲学即宗教、あるいは宗教でも哲学的宗教とか、なにかそういう哲学と宗教は違うもの——シェリングには普通にそういうのがありますけれども——だけでも、そこを同時に見るようなモチーフがあり、西谷先生もそういうのがあると思うんですよね。ですからその触れ合うところをもっと詰めれるとどうなるのか、氣多さんの目指すところがどうだったのか、というのが今の彼の質問だと思っておりますが、どうですか。

河波

キリスト教哲学というのはあるのですよ。それははっきりしています。アウグスティヌスがプロティノスの研究をずっとやっているんですよ。『告白』の中で「もしわたしくしがプロティノスを、プラトン主義をこれほど深く勉強しなければ、キリスト教をこれほど深く学ぶことはできなかつたららう」と言っているのですよ

ね。だからアウグスティヌスの中でははっきり哲学とドッキングしているんですよ。その後路線がずつとキリスト教哲学を作っていくわけね。キリスト教哲学はギリシャ語で歴史的なものであると言ったんですよ。それは文句のつけようがないですよ。プロティノスの哲学でキリスト教を理解して、そこで初めてキリスト教の本質が見えてきたとはっきり言っていますからね、だからキリスト教哲学というのはあるんですよ。同じことは、仏教にも言えると思うんですけどもね。それは西谷先生でも西田先生でも言えると思います。