

講演Ⅰ ヤン・ヴァン・ブラフトの著作における宗教思想

J・W・ハイジック

この夏休みの数週間にわたってもう一度ヤン・ヴァン・ブラフト（一九二八年～二〇〇七年）の諸論文を読むことは、私に特別な快樂を刻んだ。ブラフト先生についてのおよそ三十年間の思い出を、たとえ文書の上のみであつても、ただ単に味わう機会を与えられただけではなく、先生の思想の全貌や方向性をよりよく理解するのに役立つた。哲学者としてブラフトは極めて組織的であつた。けれども自分自身の思想を包括にまとめようとはしなかつた。むしろ彼の関心は自分の足をしっかりと大地につけながら、人生の物事を見つめ、そしてそこで見たことを整理することにあつた。ブラフトの著作および人格が相手にもたらす特別なブランド感覚の背景には、自分の考えを人に反対してま

で定義しない、争いを欠いた討論をする彼の人柄があつた。他人を批判する場合も、それは自分の立場を強化しようとするものではなかつた。彼の目的はもつれた問題を解き、凝結した、自己満足な考えを溶かすことであつた。そこで、ブラフトの研究発表や書物のみならず、長年の話し合いを踏まえて彼の宗教哲学を紹介してみたいと思う。その意味で、本論は客観的な記述よりも私的な同化作用に近い紹介になるかもしれない。と同時に、私は論証の詳細を省略して結論に焦点を集中することによつて、師が言う「宗教的現実」に師がどのように近づいたのかを、読者が把握できることを希望している。

ブラフトの思想を一言で言えば、*pontifical*と呼べる

だろう。ローマの教皇権から連想できる独断的、温情主義的な意味の含蓄はさておき、その言葉の語源である「橋作り」の意味で。私はここでできる限りブラフトの言葉を使いながら、彼のいわゆる「宗教思想」のこの側面を強調して論述を試みる。

宗教と宗教との間の橋

南山宗教文化研究所の創立所長として、ブラフトは自分の役割を他宗教との対話を進めるキリスト教系研究所と同じく、種々の宗教的伝統の相違点について「話し尽くす」とともに、キリスト教の西洋における精神史とそれと大いに異なる東洋における精神史との「両方通行の橋」を架けることとみなした。しかも戦後日本の場合には、諸宗教の関係を調整する責任を国家や政治経済の範囲から宗教者自体に移して、宗教伝統そのものの根本的な精神に従って宗教間の対話を再定義する必要があると主張した。¹

ブラフトが考えた対話はまず何よりも思想の対話であり、特定の組織宗教の代表者の間の形式的なこと

なく、むしろ特定の宗教的伝統を以って徹底的に形成されてきた世界観をもつ個人と個人との間の話し合いであった。この意味で、師は「対話」を聖典や教理や行の特殊な貯蔵を制度的に執着するような、それを守ろうとするような営みとはつきり区別した。「諸宗教間対話と哲学」という論文の中で、ブラフトは強い印象を与える次のようなイメージを説明する。

同じ川の反対側にたつ二つの攻め落としにくい城の住居者は連絡したいとき、少なくともはね橋あるいは梯子を下さないといけない。あるいはさらに望ましいこととして、両者はそれぞれの砦を出て大声で叫べば聞こえる川端に立つことはできる。²

この「制度離れ」の態度は、各自が自分の属している伝統の利益を優先しないで人間の宗教的側面にたいする有効性に焦点を移そうということである。³これに関して、一九七一年にブラフトはティリツヒと京都の仏教者との対話に参加する西田啓治が「第三者」として参列したという言葉に言及して深く同感した。⁴同じ理由で、宗教現象についての抽象的で超然とした比較

は真の対話への妨げであると、師は考えた。宗教心をもつ人と人との出会いが単純な学問の営みやそれを支配する規制に吸収されればされるほど、秩序のない、ロマンチックな個人の発達や最新の流行を追求することと違わない。それぞれに適した場所があるが、それは宗教間対話の中心ではないのである。自らの出身であるヨーロッパ・キリスト教の立場から、師は次のように告白する。

対話をとりあえず最も広い文化的立場から見て、東洋の文化についての西洋の関心が自覚的で実存的な動機から生じて、はじめて将来有望な展望をもつことができる。そのことで十分に深く、普遍的になると私は率直に信じる。……取るに足らないもの、エキゾチックなもの、スリルがあるもの、または高度に隔離されたもの、客観的な真理への善意の追求に止まる限り、対話は非常に限定されているだろう。⁵

この言葉の背後にはブラフト師の根本的確信があると思う。つまり、ある宗教が特定の文化と交錯し徹底的に込み入っている場合は、「偏執」⁶に服従するが、宗

教が文化から解放され、文化に対してもっと深い、もっと多様な関連に至らなければ、結局何の意味ももたないであろう。同じく対話への「実存的な動機」を強調するため、ブラフトは「聖なる冒険」としての対話に具体的な目的を付けたたり、参加者の成果によって測ったりすることは、その本質を損なうことだと考えた。

師が言うには、対話の目的は「無目的」⁷にあるのである。ささやかな皮肉であるが、対話への道を妨害する学者の超然さは実際には学問社会の適応への執念を示す。対話の無目的さを守るのは、特定な法則や一般的な通念への忠実さではない。対話がもたらす貢献は従来の伝統または諸々の伝統から新しい混合を作るよりは、特殊な教理や実践がその「他者」を認めることを義務付ける場を作ることにある。師の言葉で言えば、「『一宗教内の問題』——ただ一つの宗教のみに関わる問い——は、もはや存在しなくなつた」⁸。対話の冒険は対話の場を出てから、それぞれの宗教的伝統がそれぞれの歴史的状況の中で人類全体にアピールするヴィジョンを形成することにある。それは宗教の自由な選

扱ではなく、non possumus non（＝やらざるをえない）ことに他ならない。¹⁰⁾

この冒険を実現するためには、「我々の宗教的所属自体が同時に宗教的欠如、欠乏であるから、特殊な宗教への忠実のみでは我々のアイデンティティは成立できない¹¹⁾」と覚悟を定め、「新しい靈性、諸宗教間的な靈性が誕生する時期です¹²⁾」と、一九八三年に早くもブラフトは書いていた。とは言え、諸宗教の神学を打ち出すことは決して必要ではない。対話に神学的な根拠を与えることに努める神学者を晩年の講演で強く非難している。

（対話に神学的な根拠を与えようとすることは）車を馬の前に置くということです。……すなわち、他宗教に対する積極的態度や誠実な対話を可能にさせるためには、至急に神学的問題を解決すべきだということをも主張することによつてです。対話の実践からその説を否定できると思えます。¹³⁾

ブラフトは諸宗教の神学の必要性を認めながらも、狭義の意味で基礎神学の一部としてではなく、「神学全

体を貫いてなければならぬ」と言う。そうしないと第二ヴァチカン公会議の諸宗教に対する態度、すなわちあらゆる宗教が「教育的な方便」として完全な真理をもつキリスト教への準備段階に過ぎないという態度から解放されないであろうとのべる¹⁴⁾。この理由から、神学的問題を対話の基盤に挿入することをすら拒むことで、ブラフトがどれほど対話の「無目的」的な本質を徹底的に考えたかは明瞭である。ブラフトが言うには——これは西谷から学んだことであるようであるが——「諸宗教間対話は宗教界の内に立て籠もらないで、むしろたえず人間社会の具体的諸問題を踏まえて行われねばならない」¹⁵⁾。

神学と哲学との間の橋

一つの宗教から他の宗教の間に架かる「橋」を説明しようとするブラフトは、対話の場を *tertium quid*（＝第三のもの）、すなわち両側の参加者の伝統を越えながらそれらを十全に包むものとする。理性や組織的思考から撤退するどころか、対話の場が特定の宗教の自己

理解の明白な観念的表現を要求し、その宗教のアイデンティティを必須要素とするのである。ようするに、対話の場は神学的であるとともに哲学的でなければならぬ。一九七九年からブラフトは、京都学派の宗教哲学がこういった場であり、西洋のキリスト教に見えない一つの「アルキメデスの観点」^⑮であると主張していた。

西洋の宗教思想はなぜ東洋の宗教思想に橋を架けなしかというと、ブラフトにとって何よりもキリスト教の精神史に織り込まれているひとつの問題があるからである。つまり、信仰と理性、神学と哲学は互いが歴史的に宗教的真理を語る。しかし、互いが互いを相殺するのが中心であった。言いかえれば、一方で哲学は神学を何も残さず自分の範囲内へ引っ張り込もうとし、他方で神学は中心を治めて哲学を包括しようとする。ただし両者が同じ中心の場に立つことはできないし、自分を中心としない輪に囲まれることに抵抗する。ブラフトはこの両立の設定はとりわけ西洋的な問題であって、キリスト教がこれまでの歴史において同一視し

てきた哲学から生まれると論じる。師は次のように手短かに言う。

キリスト教は自分の哲学を大成したことがなく、ギリシャ哲学を譲り受けたことで満足した。だからギリシャの文化に根を深く下ろした。西洋における哲学はキリスト教の宗教体験を説明するよう整えられていなくて、むしろ日常の意識の「自然的現象」を基盤とする。^⑯

したがってギリシャ哲学はあたかも節操の堅い友であるかのようにキリスト教の教理を説明したり、支えたりするために奉仕してきたが、「多くの場合はキリスト教の考えを通訳するよりもそれを裏切ることに終わってしまった」、しかも「その結果、キリスト教の神学には深い欠陥が、間違がある」という^⑰。その理由で師は、いくら西谷啓治の思想を尊敬しても、「キリスト教を近代西洋の哲学の書物によって判断する傾向」のため、西谷のキリスト教に対する「不完全な視野」をかなり早くから認識していた。その背後には、宗教をあまりにも形式的なものとみなし、その具体的側面を

忘れがちという西田幾多郎から継承した傾向がある。

西田は確かに、ほとんどの同時代の思想家よりも、キリスト教に対して深い理解を見せている。……しかし、その理解は、西田の思想がしだいに論理化・体系化されるにつれて、……キリスト教理解はそれによって深化したと同時に、なんとなく形式化され、狭められたという感じがします。²⁰⁾

言うまでもなくブラフトは西洋哲学そのものを咎めていないし、理性に対する信頼を放棄することも必要としない。逆に、田辺元の宗教哲学についての講演の中で師は次のように述べる。

田辺の中で一番感心できる点として、最後に、博士の「人間の尊厳」を信じる勇氣とも言えるものを挙げたいと思います。その信は根本的に言って宗教的感情と言い得ると思いますが、田辺の場合、それは主として謹厳の理性の無限の可能性に対する絶対的信頼の形をとっています。しかし、その信頼が直接的なものであっても、あるいは……他力に媒介されたものであっても、相変わらず「絶対知」がめざさ

れました……。²¹⁾

ブラフトにとって対話における真の哲学的側面は理論上の比較に止まらず、宗教的側面も含まなければならぬ。

対話の場で哲学は絶えず宗教的教理、そして最終的には宗教意識と実践に耳を傾けなければならぬ。だから……比較哲学は有の思想に対する無の思想の論理的可能性についての研究で満足するかもしれないが、しかし対話はいくまでも東洋の靈性伝統における「無我」の宗教・倫理的要素を忘れていけない。²²⁾ところでブラフトはキリスト教神学とスコラ哲学の結婚を問題にして、現代ではそれが筋違いと論じる者を味方することに躊躇しなかった。師は中世思想を高く尊重しても（実際は、日本思想のあり方に多くの類似をもつと書いたが）、²³⁾キリスト教全体の思想の「基礎」として多くの限界を認めた。しかも師は「宗教というもの、現代人の生活の中に入らないかぎり、その存在理由がなくなる」と強調した。²⁴⁾一九六九年の論文の中でブラフトはキリスト教に対する日本人の立場をと

りあげ、彼のペンからは滅多に飛び出さないようなことを述べている。

私の本音は、我々の聞き手である日本人にたいする正義の厳しい要求だが、……我々は伝統的な教理を賢明に再検討し、その一部を投げ捨てるべきではないかと考えなければならぬのである。もしある教義、たとえそれがいくら「伝統的」であつても、キリストの福音を日本人に伝えるどころか、それを隠しているならば、その教義を捨ててしまうのは我々の厳かな義務である。²⁸⁾

師の著作の中ではこの発想の具体的応用として、三つの例が浮かび上がる。第一に、仏教の無我思想を導入するため、「人体的な三位一体説」を考え直すべきだという示唆がある。²⁹⁾ 第二は、仏教の「空」の概念に見える徹底的な脱構築（あるいはまたキリスト教の否定神学）を死後におけるキリスト教のさまざまな事物化（＝reification）——地獄にたいする恐怖、功德による報いとしての来世、個人としての生存、および世俗的欲望の投影としての永遠の生命の四つ——に適用する

示唆がある。²⁷⁾ そして第三には、キリスト教の神をその暴力的側面から純化して強調する指摘がある。このことについて次のように述べている。

初期の聖書文章に見える妬み深く復讐的で、対抗者や敵を滅ぼして自分の力を振りまく神のあらゆる証跡をすっかり消すように、我々のところをイエスの全愛神概念に譲らないといけない。したがって、その初期の文章を……瞑想と典札から解除すべき……です。²⁸⁾

教理の「投げ捨てる」という言葉を、次第にもつとやさしい言葉にとりかえていった。例えば、十年後に師は、西洋の神学と違って日本のキリスト教の中心にもたらずことのできる信仰の説明をキリスト教の長い、多様多彩な伝統の中に捜し求めることを示唆している。²⁹⁾ キリスト教が「日本人の感受性を必要とする」と同じ程度に日本はキリスト教を必要とするが、それは「仏教と対立する日本的キリスト教にかわって……、互いに変容するような共生」でなければならないと言う。³⁰⁾ とは言え、ブラフトはキリスト教徒としての自分の

信仰が西洋の哲学とのお見合い結婚から解放されるべきだという主張から一歩も退かなかつた。天台仏教と

キリスト教との対話をめぐる第六回南山シンポジウムの「オリエンテーション」の中で、師は次の命題を提示した。

一、宗教の要求は純粹理性の要求と違います。宗教的真理というものは、理論の過程がたえず人生の体験一般や宗教的行によってチェックされることを要求します。

二、宗教的教理体系というものは無前提のものではありません。ある宗教が合理的に大系づけられ得るのは、あらかじめ受容された一定の枠組み・問題提起の中でだけ可能です。

上述の二つの命題の重要性は、ブラフトにとって対話がそれらを実現する機能をはたして、それらが実際に果実として実ることを確保しなければならぬことにある。認識論を語ることに、それを教理の伝統に適用することは別ものである。

教理と宗教的現実との間の橋

ところで、ブラフトが「宗教意識と実践」——あるいは師が好む言葉で言えば「宗教的現実」——にたいして、宗教的教理を第二次的なものとみなしたことは明らかであろう。教理は宗教体験の母体となり、それを表現できる言語を与え、より広い歴史的環境の中で位置づけることはできるが、あくまでも自己反省的で、第二段階の現実である。二〇世紀の後半以後の神学者にとってこれは当然なことと思われるかもしれない。師もこの点について頭を悩まさず同意したそうである。彼の関心は、むしろ仏教・キリスト教の対話の中で浮かび上がる具体的な問題に应用するところにあった。教理を宗教体験に優先するキリスト教の傾向を非難しやすい多くの学者と異なって、ブラフトはもつと冒険的課題を担った。すなわち日本仏教の伝統的な教義が生きた現在の宗教的現実にたいして、大きな顔をする傾向に焦点を当てる。

これはとりわけ後述する師の二つの批判に見られる

が、特定の思想や聖典への執着のあまり、仏教を「生きがいのあるものにする」一般の宗教心への視線をさえぎる宗教的組織——学者を含めて——を責める。二つの批判の背景には同じ確信がある。すなわち、それはすべての世界宗教と同じように、仏教が「第二次的存在」であり、その第一の義務を生じさせた宗教心の「根本的で原始的必要性」にたいする確信である。³³

一九九四年にブラフトは「欲望」について長い論文を作成した。その目的は仏教における生の逆説を明白にすることであった。一方では、欲望はすべての苦の源であり、他方では、すべての求道に必要な欲望なしに欲望を根ごぎに取り去ることは不可能である。師の論を一点一点繰り返さないで、結論だけを師の言葉でまとめてみたいと思う。

仏教は、欲望をひどく禁忌とする空の理論と欲望をなによりも要請する実践とのあいだで欲望の逆説を措定していることになる。このことはようするに、仏教の欲望論はそれ自身では自らの宗教的実在を説き表せないということである。……空の論理が指し

示すのは、人をそこ（道）へと導くような梯子も梯子をささえるような地面（元来の世俗的状况）もともに説き得ないままでの頂上観なのである。……仏教自身および仏教とキリスト教との対話という観点にとつて重視すべき、仏教において認識が優越することがもたらす最も重要な「結果」は、仏教理論が慈悲と愛に適切な位地を与えにくいということである。……自らの内で対立する二つのものを結びつける方法を知る者として、菩薩は定義される。つまり、一方で知恵は他者を真の存在だとは認めず、他方で慈悲は他者を現実として認め、事実、他者に仕えるのである。しかしながら、空の論理においては、自他不二への洞察として慈悲は知恵に還元されがちであり、ゆえにふたたび情動性はみとめられないのである。³⁴

この問題は確かに単なる概念の多義性をめぐる学問的問題ではない。しかも十分に養成されていない良心や倫理意識に関する批判に過ぎないのではない。師の批判が「宗教的現実」を一部無視するという欠点に触

れる限り、あらゆる宗教組織特有の問題を指している。キリスト教的に言えば、「正しい行動」(= orthopraxis)の欠如を示す。それはただ理念や道徳の「正しい実践」という意味ではなく、教理そのものを実践側から評価することを含める。認められた聖典または教理を監督する権力者の使命だけで、教えの正しさは決まらない。教理の実践的成果もその真理の正しさの批判的尺度である。抽象的に言えば、教理がいくら古くて、尊敬されるべきであっても、もしその内容が伝統の根本的理
念からの脱線を促したり、あるいは実際の脱線を偽装するならば、それだけで異端となる、という考え方である。こうして宗教の教えが信者の生きた宗教心から隔離して、ある限界を超えるとその「正しさ」をなくしてしまう。ブラフトが言うには、このことは日本の禅や浄土真宗において慈悲が知恵に吸収されがちなところで発見できる⁵⁵。

社会活動の向上のみでブラフトが指摘している問題は解決されない。どちらかと言うと、問題を悪化させる。師の批判は信じることを実行する勇気や努力が足りな

いものに対するものではない。かえって信仰の内容そのものには、信仰の実現を妨げる根本的な欠如があるということに對する恐れなのである。師が要求するのは、たとえ理論上の矛盾のもとになっても、宗教的理
念の意味内容を、それを生かさうとしている信者の現実に合わせるよう再考慮することである。教理の解釈方法自体の変容が要求されている。ブラフトのこの論文の最後の言葉が強調するように、キリスト教との対話はその変容への刺激に過ぎない。

欲望を評価する際に見出される相違の最も奥にある背景は、明らかに絶対者の觀念における違いである。つまり、一方において行為として存在し、欲望をもち、愛する人格。それは人の心の中で働く欲望を通じて人を引き付ける。また他方では、空としての存在。そこではまったく澄みきった知恵においてあらゆる欲望も、行為も、愛もが中性化されてきた。または、いかなる目的や投影や目標によっても限定されない純粋な意識。それは人を引きつけることはかなわず、むしろあらゆる行為や欲望からまったく「隔絶」す

ることによって「悟られ」、うるものである。³⁶⁾

R・オットーはその恩師F・ハイラーの言葉にしばしば言及したように、異なる宗教伝統を比較するとき、もっとも大きな間違いは一つの宗教の理論ともう一つの宗教の実践を対比することである。ブラフトは「欲望」のキリスト教理解を仏教との対立を利用してその陥穽に陥らずに、両方の理論と実践との関係を問題にする。多くのキリスト教の学者と違って、師は既成宗教の短所や弱点を思い出してくよくよすることにあまり身をゆだねなかった。³⁷⁾ 文書にせよ会話にせよ、自分の知恵に顧慮しない、自分の説教をきかないためという理由で、組織宗教の面目をつぶそうとは師は滅多にしなかった。しかしながらきわめて抽象的で、高度な概念を比較したときも、ブラフトの立場は日常生活に見えるそれらの概念の種やそこで結ぶ実から決して遠くはなかった。³⁸⁾ 彼自身のイメージを借りると、我々の宗教的現実から宗教的理念への梯子を念頭に置かなければ、いかなる理論、いかなる教理も真のものになりえない。仏教に対するもう一つのブラフトの批判の例を挙げ

たいと思う。W・C・スミスを言及して、宗教は究境一種のいのちであるとしば主張する。それは流れたり、溢れたり、盛んになったり、痛んだりするようなもので、すべての生きたものと同様に逆説や矛盾がいっぱいである。ある特定の宗教の論理がそれらの逆説を解説し、矛盾を解消しようとすることによって、宗教のいのちの一部でもある理性の要求に応じている。論理がただ単に宗教的現実を記述すれば無効であるが、規範的で批判的になれば、その根柢から切り放して宗教的現実の成長を阻止する恐れがある。

具体的な例として、ブラフトは浄土真宗の「迷信」の扱い方をあげる。仏教の論理においてはキリスト教に目立つ信仰・理性の分裂が欠けているとはいえず、形式的な教理と実際の行との関係の点で真宗とキリスト教は非常に類似しているとして、師は次のように述べる。

真宗においては大乘界で認められている理性の原理との論理上の整合性への要求（ならびに「阿弥陀カルト」のあらゆる迷信を排除するための努力）と、

教理にも見られるが「小さな人々」でもっとも生な形で見える、こころの宗教的衝動の自分なりの権利と正当さを認める衝動との緊張はひとつの縄引きといえるだろう。⁴⁰

ブラフトがはっきりと説明するように、この判断は軽侮的な意味をもたず、逆に生きた宗教の必須条件であるので、真宗が自分のいのちと論理との葛藤に取り組むほど、「仏教とキリスト教との間の橋となりうる」と主張する。人生の終わりまで英訳していた曾我量深の著作に導かれて、ブラフトは仏教の「空」の思想が前提とする不二説と、「阿弥陀との合一」を含む二元性との深淵を実際に（阿弥陀の慈悲によって）打ち勝つ「真宗の敬虔さが要求する「二元説」との対立を示す。換言すれば、二元説がなければ宗教的現実はないが、二元説があれば宗教のいのちが宗教の論理と両立する。ただしこの不二説が信者の敬虔さと一致しないからのみ否認するのではなく、「新しい、積極的で補充的な側面をもつ概念として受理しなければならぬ」と、ブラフトは主張する。⁴¹

さらに一歩進んで師は慎み深い質問をする。すなわち、阿弥陀は存在するのか、と。神と人間の我―汝の関係という聖書概念は真宗の敬虔的な書物にも出てくるといふ。しかし仏教の論理と一致すれば阿弥陀が迷信として脱構築されなければならないが、その結果、敬虔さがつぶれる。曾我は同じ問題を提起して、「如来の実際の現実、理性の批判に對立する我々の感情状態によって要求されている」と書いた。ブラフトは賛成して、このように続ける。

仏教の空の論理を「通す」ことは——それを決定的な言葉として愛着を示すことと違うが——阿弥陀にせよ神にせよ「超越者」を考えるにせよ、大変健全でよいことであり、必要でもある。⁴²

ここでは詳細な論証に入らず、ただ疑問を残さないため一つのことを明らかにしたいと思う。すなわち、ブラフトにとつては、空の論理が宗教を信じ行ずる人々の生き血である宗教的現実に優先する考えを一切否定する。「空の思想単独で仏教という宗教の十分な土台になりえない」し、「社会的活動の原動力・動機になりえ

ない」と論じる^④。しかもこの批判は西谷啓治や京都学派一般^⑤に出てくる絶対無の思想も含まれている。同じ疑問は京都学派の哲学者の戦争責任についてのブラフトの判断を裏付ける。師の結論は空とか絶対無がすべての多数性や他性を不真実で結局疑わしいとする限り、「存在論的一元論あるいは全体主義に終わり、その結果国家絶対主義を支えることに身をさらす」。

同じ線に沿ってブラフトは、キリスト教をはじめ、いかなる存在物に「絶対性」の属性を与えることは——ヘーゲル時代より古い考え方ではないが——生きた宗教の現実からみて理に合わないためきっぱりと決別すべきだと、別の文章で論じる^⑥。

こういった思想に基づいた次の文章がある。一見すると、非常に広い概括論に過ぎないと思われるかもしれないが、実際に、仏教とキリスト教の対話がそれぞれの宗教的現実をおぼえて心にかけるときのみ、対話の場に忠実であるというブラフトの確信を把握することができる。仏教が「宗教」でなく、「靈性哲学」であるという意見に反論して師は書く。

西洋における仏教のイメージに関して二つのことが言える。第一に、この考え方は仏教元来の理念の重要な側面に相当するが、歴史のなかで生きた仏教の現実を見ていない。第二に、仏教を「輸出物」として表す。つまり、きれいに包まれたがもはや死んだもの、しかも本来くっついていて、生命を与えた土を欠いた切花として。ある意味で、仏教がヨーロッパに旅した途中に形状を損じたことは避けられない運命であった。キリスト教も東洋に旅した途中に同じような目にあつた。一般の日本人がもっているキリスト教のイメージは非常に理屈っぽくて知性に訴え、道徳っぽくて禁欲的な宗教であり、自分自身の宗教において鑑賞している民俗っぽくて気どらない長・短所や、心の温かい人物、喜ばしいまつり等々がないのである。そして巡礼の旅、聖人にたいする民間の敬虔さ、村を保護する聖人の行列や祭り等々の生けるカトリックに見える民俗っぽい物事を聞くときまづ信じられない抵抗感を示す^⑦。

神秘思想から平常心までの橋

通知のようにブラフトは、日本の僧侶とヨーロッパの修道女を中心として一九七九年に行われた東西靈性交流での重要な人物であったし、その経験について長いレポートを出版した。確かにブラフトは西洋の修道女が対になる日本側の参加者に関して深く積極的な印象を受けたことで安心したが、禅のお坊さんや尼さんの反応に——例えば禅関係者から、「ここでの十日余りの生活は私に摂心と同種の精神の集中と平静をもたらした⁵⁰」というほぼ同一内容を二度聞いた——より強い印象を受けたと思う。ヨーロッパの修道士女が日本のお寺生活に参加した四年後に行われた交流の第二回の経験で、師の感激はたちまち冷却したようである。その経験を反省して、日本の禅僧侶の中心的関心はヨーロッパでの世話への恩返しであったと結論する。「もっとも深い意味での期待——すなわち何かをうける、何かを学ぶ——とは少ない個人以外に皆無のようであった。」⁵¹この意見は同じ時期に作成した論文の中のつぎの、

案外に厳しい判断に反映されている。

私の印象では、禅がキリスト教に向かうときは、それは自分の価値を再確認するため、または現代の（西洋における）トレンドに順応するためであり、自分の宗教的制度が囲う区域を乗り越えることを探求していない。一言で言えば、禅はその代表的人物の範囲においてでき上がった、静止的な制度——完全な円形であると思う。⁵²

師自身が時として坐禅をしたことがあった。聞くところによるとたしか老師のもとで修行したり、摂心に参加したりしたことがなかった。上述の経験がこのことに関係したかどうかはわからないが、とにかく禅の老師の弟子になる刺激にならなかった。私たちが一緒に住んだパウルス・ハイムの小さい瞑想の部屋で、ブラフトは坐禅をする様に座ぶとんを置いたが、私はそこでしばしば彼の沈黙に坐る姿を見た。個人としての靈性修行について私は彼と話したことがないけれども、ミサをともした時、ブラフトはなるべく質素な典札を好んだし、自分の言葉としぐさを導入しないように

努力した。先ほど紹介した禅の僧侶がヨーロッパの修道院で直感したことはブラフトも信じたに違いない。私の経験からすれば、彼は自分の人生や思想において流行的なものと贅沢なものを一切避けようとした。私はブラフトが心の中で靈性的なものと平常心との間の橋を自分なりに架けたと信じる。

ブラフトの葬儀で、私たちの研究所で長年いっしょに勤め、ブラフトと同じ修道会員であるヤン・スインゲドーは師の神秘思想関係の図書に書いてあった傍注を見て、「神秘思想は、やはり単なる学問的研究対象であることをはるかに越えて、自分の人生を支える大きな力になっていたということがますます分かった」と説教の中で述べた。仏教との対話においての師の立場を理解するために、このことを重視しなければならぬ。神秘思想には既成教理からの「隔絶」と教理の背後にあることを求めるために論理言語の境界を必要に応じて快く踏み越える心構えがあり、洞察を知的作用に限定しようとする傾向に抵抗することもある。ブラフトには庶民の、いや彼のお父さんのような田舎の医

者のこころがあった。普通の人々の知恵を知り、真の知恵の平常底がわかった。とは言うものの、師が論文の中で神秘主義の言葉や考えに言及したことはきわめて少ない。

唯一の例外は、一九九五年に出版した本『仏教・キリスト教の神秘主義』である。これはベルギーの同邦人P・モマースと共同して執筆したものであり、ヨーロッパの中期に生きた、著者たちの故郷であるフランダース出身の神秘家ヤン・ヴァン・ルースブルックと、日本の仏教における神秘思想との比較研究であった。「例外」とは正しい言い方ではないだろう。実際に、ルースブルックの神秘道を仏教の思想や実践の中での位置で発見するため、この本はブラフトの著作全体と比べて自分の宗教思想をより明白に、より組織的な形で表現しているからである。今まで述べた師の思想はすべてがこの本に引きつけて理解できる。他の論文のすべての発想は、この一冊のコメンタルとして読まれるほど、彼の「神秘宗教」の母体に置かれるべきものである。そして何よりも比較神秘思想に焦点を集中

することよって、ブラフトは自分の宗教的世界観を言
い表す機会を得た。単にキリスト教的でもなく、単に
仏教的でもないこの世界観は両伝統の根源まで掘り下
げるような疑問のキヤロスクローで描かれ、同時に両
者の教理や実践の隙間から光を照らす世界観でもある。
キリスト教を仏教のレンズで、仏教をキリスト教のレ
ンズでもって批判的な目を通してことよって、師は日
本での滞在の初期から自分の公案とした質問に答えて
みる。つまり、「これほどの宗教心の類縁はどうして教
理上それほど直すことのできない分裂に終わるのか」⁵⁴
と。文章の行間を読ませてもらえれば、「分裂」は仏教
とキリスト教との間ではなく、むしろ一般に宗教心と
教理との間にあると言えるだろう。仏教とキリスト教
の対話は、内的教理の発展や組織的争いのために特定
の伝統において普通に暗闇にあるものを表に運ぶ。す
なわち、終わりに、体験と表現との二元性を認めざる
をえないし、その分裂を超越したみせかけについて疑
惑をもつ。⁵⁵

そうしたことから、ブラフトにとってエクハルトの

思想の検討をキリスト教と仏教との比較によつて進め
る努力は、対話の最大のチャレンジへの一歩に過ぎな
いのである。平凡な信者から見る余りにも高度な抽象
段階まで逃げないからこそ、最大のチャレンジは、宗
教心の類縁が教理のレベルで衝突させるルースブルッ
クのような神秘思想に見える。⁵⁶ ブラフトはこの衝突に
直面してある時はキリスト教側に、ある時には仏教側
に傾く自分自身の選択を表す。彼の目的は両伝統のよ
いものをあわせて新しい混交を創るところか、それぞ
れの伝統の核心において不可避の逆説を正直に容認す
ることであり、そのことで両者が混ざった成果を生み
だしてきたことを例証としてあげる。例えば、キリス
ト教が神を「有」、「愛」、「聖」と連想させることに関
して、真の超越に値しない、仏教が批判する諸分裂（有／
無、愛／憎、聖／俗）はその神概念の背後にある考え
方をあげる。これについてブラフト自身の反省の言葉
を引用して、師の宗教思想の紹介を終わりたいと思う。

この点では、形而上学的に云えば仏教の立場がより
強いと私は思う。しかしちょうどこのところでは、

どれほど宗教と理性がともに歩んでも、終わりに宗教が形而上学と理性の領域（論理等々）を超越すると私はいつも以上に確信している。実に神々しい無関心をもって争いの上に立たないで、悪と戦う善の味方として身を入れる神の概念は、形而上学的な眉をひそめさせるかもしれないが、人間的にも宗教的にもとても有益である。⁵⁷⁾

以上、ブラフトの著作の「橋作り」の側面を紹介したことで明白になったと思うが、師は「自分がキリスト者としてそれに囲まれて生きている仏教への橋渡しを作ろうという願望⁵⁸⁾」を深く感じて、自分がその建築家でなく単なる石屋に過ぎなかったと信じた。二〇世紀の後半の思想家として、二〇世紀前半の硬いスコラ主義からの解放を経験し、その先頭にたった解放者イヴ・コンガール、M・D・シユニユ、E・スキレバークス、特にしばしば師の論文に言及されているロマーノ・グアルデーニとオンリ・ド・リュバックには、師は深い同感の意をもった。⁵⁹⁾ 趙州の石橋のように、遠くから独創的だと賞賛するすばらしい記念物ではなく

て、それは「驢馬も渡れば、馬も渡る⁶⁰⁾」ことのできる素朴な踏み石であった。行ったり来たりして渡ることによってはじめて真の橋になる。

世界中、仏教とキリスト教のまじめで、知的な対話が話題になるところでヤン・ヴァン・ブラフトの名前はよく知られている。師は、キリスト教の歴史の中で行った宗教間対話に関する重要な心変わりで顕著な役割を果たした。にもかかわらずブラフト先生の著作や人格は、対話を専門化した学者の中でめったにいない。対話に対する謙遜をもった人間性を示すものである。長い間我々の研究所の生命の息であったこの人が、最終の息を引き取られたという知らせがあったとき、我々は、一同、息が苦しくて喘いだということがわかるだろう。

註

- (1) "New Dialogue with Buddhism in Japan," *Concilium* 161 (1983), 70, 73.
- (2) "The Interfaith Dialogue and Philosophy," *Japanese Religions*

- 10/4 (1979), 35. プラフトは「シモン・ヴェエーユがカトリックの腹心の友J・M・ペランあての手紙の中で、彼の「地上の故郷として教会への執着」が「深刻な欠陥」であるという文句を特に好んだ(三二頁)。
- (3) 初期の論文においてプラフトは、人間の宗教的側面が単なるヒューマニズムに吸収されなると強調している。「Faith and Human Development」*The Japan Missionary Bulletin* 31 (1977): 404-14.)
- (4) “Nishitani on Japanese Religiosity,” Joseph J. Spac, *Japanese Religiosity* (Tokyo: Oriens Institute, 1971), 279. 西谷の言葉は、久山康編『現代日本のキリスト教』創文社、一九六一年、二〇八頁からの引用である。
- (5) “The Interfaith Dialogue and Philosophy,” 30.
- (6) “Religion and Culture,” *Inter-Religio* 2 (Autumn 1982): 30.
- (7) 「諸宗教対話の諸問題」『宗教と文化——諸宗教の対話』人文書院、一九九四年、四五頁。
- (8) 「オリエンテーション」『キリスト教は仏教から何を学べるか』法蔵館、一九九九年、四頁。
- (9) *Toward a Theology of Religions*. Oriens Studies 17 (Tokyo: Oriens Institute for Religious Research, 1984), 19-20. 考へ方は、宣教師の理念を論じて他の宗教に全く触れない師の初期論文の立場とかなりの変更を示している (“Our
- Missionary Ideal” Some Perspectives,” *The Japan Missionary Journal* 26 (1972): 133-9)。¹⁾ の論文を晩年の論文と比較すると、その変更が特に目立つ (“Interreligious Dialogue and Evangelization,” *Japanese Religions* 25/1-2 (2000): 121-33)。
- (10) “The Buddhist Challenge to Christian Theology,” *Asian Religions and Christianity* (Manila: University of Santo Tomas, 1983), 26.
- (11) “Religion and Violence,” *The Japan Mission Journal* 56 (2002): 15.
- (12) “New York Conference on World Spirituality,” *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture* 7 (1983): 29.
- (13) 「諸宗教神学の諸問題」『出会い』第一三・四号、一九九九年、二四—二五頁。
- (14) 「諸宗教の神学の一考察」『日本カトリック真学会誌』創刊号、一九九〇年、三七—四一頁。
- (15) 「西谷先生と私」『西谷啓治著作集 月報五』(第六卷)、一九八七年、四頁。
- (16) 「オリエンテーション」『絶対無と神——西田・田辺哲学の伝統とキリスト教』“The Interfaith Dialogue and Philosophy,” 35. “Absolute Nothingness and God: The Nishida-Tanabe Tradition and Christianity,” *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture* 5 (1981), 30を参照。それ以

前に書いた論文「世界的思想家としての西田先生」『西田幾多郎全集付録十三』（第十三巻）、一九七九年、五一—一〇頁も参照。

⑰

“The Interfaith Dialogue and Philosophy,” 41-3. 同様に“Translator’s Introduction” to Nishitani Keiji, *Religion and Nothingness* (Berkeley: University of California Press, 1982), xxvii; 「オリエンテーション」『キリスト教は仏教から何を学べるか』、七一—八頁; “The Challenge to Christian Theology: from Kyoto-School Buddhist Philosophy,” *Studies in Interreligious Dialogue* 1 (1991): 48; “Contributions of Buddhism to Christianity,” *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture* 23 (1999), 16-17 参照。他の論文の中でブラフトはギリシヤ哲学からの解放には仏教の手伝いが必要だと明言する。「真宗に期待するもの——諸宗教との対話を通して」『伝統と創造』第一〇号（一九八九年）、一七四—一七五頁。“Begegnung von Ost und West: Buddhismus und Christentum,” Hans Waldenfels and Thomas Immoos, eds., *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube. Festsache für Heinrich Dumoulin SJ zur Vollendung des 80. Lebensjahres* (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1985), 277-8 参照。同じ論文において師はヘーゲル哲学がキリスト教思想の土台になりうるのかという質問を取り上げてその考えを直

ちに断念する（二七六頁）。周知のようにブラフトの博士論文はヘーゲルの初期思想についてのものであったが、京都大学の研修生としてヘーゲルの思想全体における「戦い」と自己意識の発展との関わりをテーマにして長い論文を刊行した。「ヘーゲルの精神現象学、及びそれ以前の諸書に於ける《生と死の戦い》の思想について」『哲学研究』四三三号、一九六六—一九六七年、一九四三—一九七一—一九八九頁。

⑱

「神への欲望と大乘の論理と欲生」『親鸞教学』第七十二号、一九九八年、七七頁。「私に見た仏教と京都学派」『駒澤大学佛教学部論集』三三三号、二〇〇一年、三一—六頁。

⑲

“Notulae on Emptiness: Reading Professor Nishitani’s What is Religion?” *Japanese Religions* 44 (1966): 54. 「予言者たる西谷啓治」上田閑照編『情意における空』創文社、一九九二年、一六七—一九七頁も参照。

⑳

「西田哲学とキリスト教」『大峯顯編』西田哲学を学べるために、世界思想社、一九九六年、二〇七頁。

㉑

「田辺と宗教と哲学」『宗教哲学研究』第八号、一九九一年、四頁。

㉒

“The Interfaith Dialogue and Philosophy,” 40.

㉓

土居真俊著 *Search for Meaning Through Interfaith Dialogue* の書評の中にそのコメントがある。 *Japanese Journal of*

Religious Studies 3/2-3 (1976): 252. さらに注目に値するのは、京都学派の哲学者が「無」の思想に対比する西洋の「有」の思想は思っているよりも一層ゆたかである証明として、トマス・アクイナスを引用することであるというブラフトの指摘である（前掲「田辺と宗教と哲学」、一二—一四頁）。

②4 「科学と宗教——我われは何を考えるべきか」『願海』第九卷七・八号、一九八二年、三三頁。

②5 “The Future of Belief Revisited,” *The Japan Missionary Bulletin* 23 (1969): 529-30. ブラフトは西洋における禅仏教についても同じことを言う。師の意見では、禅は「人道にかなった運動として存続するため、さらに西洋の人々や西洋の社会全体に有益な影響を与えるために、かなり深刻な変容を経なければならぬ。」（“Reflections on Zen and Ethics,” *Studies in Interreligious Dialogue* 12 (2002): 145.）

②6 “Contributions of Buddhism to Christianity,” 15.

②7 「死と空と神」『大乘禅』八四八号、一九九五年、七四—五頁。キリスト教における「人格」の意義について、ブラフトは真宗の念仏信仰と比較して自分の解釈を述べている（「イエスの名と人格」『真宗教学研究』十五号、一九九一年、二二—二四頁）。ただし、学術論文とははつきりと対照的だが、これらの批判を一切片付けてキリ

スト教における死の思想について仏教の聴衆に講演したこともある。例えば、「キリスト教における終末観」『真宗教学研究』第十三号、一九八九年、一—十七頁。同じように、真宗の一般の信徒への講演の中で、ブラフトはすべての批判を脇に置き、従来のキリスト教の教学をそのまま伝えた上、父親の死を述べ、自分自身がどのように死にたいかを詳しく告げている（「キリスト教神学から見た生と死」、『現代人の生死観』同朋社、一九九四年、特に三九—四七頁）。キリスト教の教学にたいする同じような「非批判的」態度は真宗の僧侶佐伯快勝との対話の中でも目立つ（「親と子について——釈尊とキリストの対話」流動社、一九七九年）。

②8 “Religion and Violence,” 81.

②9 “Christ and Japanese Buddhism” *The Japan Missionary Bulletin* 34 (1979): 181-2. 「私が見た仏教と京都学派」6頁。

③0 “Inculcation of the Gospel Values in Buddhist Countries,” *The Japan Mission Journal* 52 (1998): 239, 241. “The Buddhist Challenge to Christian Theology,” 28 参照。

③1 「オリエンテーション」[Orientation] 『天台仏教とキリスト教——宗教における理と行』春秋社、一九八八年、一四—一五頁。

③2 *Toward a Theology of Religions*, 10-16.

(33) “World Religion: Its Conditions and Tasks,” *Bulletin of the*

Nanzan Institute for Religion and Culture 18 (1994): 20. 別のところで浄土真宗の「本質」を捜し求めることは誤解を招くことに他ならないし、キリスト教と同じように、真宗には「庶民の宗教性」は神学の教理に優先すると論じている（浄土真宗とは何か——私の真宗観」『同朋佛教』二二三号、一九八八年、九一〇、一七頁）。

(34) 「仏教、キリスト教、浄土真宗における《欲望》——語法の比較研究」『信愛紀要』四五（二〇〇五）、四三—四四頁。「空の思想と東西の対話」『禪文化』、一九七〇年、五九—七〇頁参照。

(35) もちろんこの批判は仏教の哲学に限らず、日本仏教の世界観そのものも「空」と「無」に代わって「慈悲」を中心的地位に復帰させるべきであるとも言っている。「真宗に期待するもの」、一七六、一七九—一八二—一八四頁。

(36) 同、四四頁。この立場をさらに発展してブラフトは、浄土真宗の「請願」とキリスト教の「神への欲望」を対比する（「神への欲望と大乘の論理と欲生」、七六—八七頁）。

(37) R. Otto, *India's Religion of Grace and Christianity Compared and Contrasted* (London: scm Press, 1990).

(38) ただし、ヨハネ・パウロ二世の「専制主義」についての

素早い批判（「真宗に期待するもの」、一七〇頁）を除いて、もっとも明白な例外として、ブラフトが創価学会と日蓮正宗をめぐる論文のなかで、既成仏教一般に対する「聖職権主義」の諸批判に同感するところにあると思う（“An Uneven Battle: Soka Gakkai vs. Nichiren Shoshu,” *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture* 17 (1993): 24-6.）。翌年には聖職者の本来の役割を詳しく述べた（「世界宗教の条件と課題」南山宗教文化研究所編『カトリックと創価学会——信仰・制度・社会的実践』第三文明社、一九九六年、一六三—一七二頁）。一般の表現で正教に対する態度を緩め、「絶えず改革さるべき教会」の概念を強化する。例えば、「キリスト教における教会論」『真宗教理学研究』一四号、一九九〇年、三二—三三頁、「既成宗教は現代人に貢献できるのか」『壊乱——現代宗教の危機』すずわ書房、一九九六年、二五—二六頁、「ローマ・カトリック教会」、武藤一雄・平石善司編『キリスト教を学ぶ人のために』世界思想社、一九八五年、一五四頁を参考にされたい。

(39) この点はブラフトが京都大学の恩師であった武内義範が一番評価したところであった。“In Memoriam Takeuchi Yoshinori (1913–2002),” *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture* 26 (2002): 62. 参照。

④〇 “Buddhismus, Jodo Shinshū, Christentum: Schlägt Jodo Shinshū eine Brücke zwischen Buddhismus und Christentum?”

E. Grössman, G. Zobel, eds. *Das Gold im Wachs* (München: Judicium 1988), 460. 「真宗は仏教とキリスト教との橋わたしとなりうるか」『親鸞教学』第五二号、一九八八年、四九—五二頁参照。組織宗教が信者の大衆にたいするエリート主義への傾向を超越する関心の一例として、第二回南山シンポジウムのテーマとして、「宗教における大衆とエリート」を選んだ。師のレジユメが示すように、その時には背景にある教理的な諸問題はまだ十分に自覚していなかった (“Mass and Elite in Religion,” *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture* 2 (1978): 4-14 参照)。

「歴史的宗教と文献宗教」および「理と行」をテーマにしたその後のシンポジウムの刺激を受けて、この問題について師の思想は次第に明瞭になった。

④一 この立場から法然についての随筆がある。「現代世界における法然の意義」『法然の原風景—その歴史と思想を考える』四恩社、一九九三年、一三八—一四九頁。

④二 “The Way of Devotion: Pure Land Buddhism,” *The Japan Mission Journal* 47 (1993): 283. 師はギリシャ哲学から継承した二元論と旧約聖書における逆説的な二元論を区別して

ほぼ同じ結論に至る。国分敬治との対話「この時代に我われは如何に生くべきか」『願海』第六卷一号、一九七九年、二二—二四頁を参考。同じ時期に後者の二元論の背景には、キリスト教が禅仏教と違つて単なる「神秘的」宗教ではなく、「予言的」でもあることに見えると師は書いている（「禅とキリスト教」『禅文化』、一九七〇年、一〇八号、二六—二七頁）。

④三 “Buddhism—Jodo Shinshū—Christianity,” 63, 69.

④四 「空の思想と浄土教」『大乘禅』八一五号、一九九二年、八一—二二頁。詳しくは「私の見た仏教と京都学派」、八一—一頁参照。

④五 「予言者たる西谷啓治」、一七〇—一七一頁。なお、西谷思想を徹底的に評価しながら、大乘仏教に対するブラフトの諸々の批判を繰り返して述べるブラフトの論文 “Nishitani Revisited,” *Zen Buddhism Today* 15 (1998): 77-95 を参照。

④六 例えば、京都学派のような無の哲学において「宗教生活の実存的生々しさが消散されないか」という武内義範の疑問につづけて、空の思想が「キリスト教の愛と社会的献身の理念の全体を把握できるかどうか」と問う (“Absolute Nothingness and God: The Nishida-Tanabe Tradition and Christianity,” *Bulletin of the Nanzan Institute for*

Religion and Culture 5 (1981), 40-4.)。

- (47) “Kyoto Philosophy—Intrinsically Nationalistic?” James W. Heisig and John C. Maraldo, *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994), 252. こころで仏教の宗派一般の戦争責任について、プラフトの批評ははるかに厳しい。「戦中経験——日本とヨーロッパ」『社会問題としての宗教』南山大学社会倫理研究所、一九九七年、二八—二九頁参照。
- (48) *Toward a Theology of Religions*, 34-5. 一九九一年までプラフト自身は「絶対者」の文句を自由に利用したが(例えば “The Challenge to Christian Theology from Kyoto-School Buddhist Philosophy”, 49-50)、“その後「超越者」に変わった。” “What Jizō is Trying to Tell Us,” in Clemens Schläter, ed., *Volksbuddhistische Impressionen aus Japan* (Sankt Augustin, 1995), 8; “Dialogue with Buddhism in Japan,” *Concilium* 161 (1983): 69. 参照。キリスト教の伝統の中の庶民的宗教の重要性は「歴史宗教と民俗宗教」をめぐる密教とキリスト教の対話の冒頭の話のなかでも強調され、もっと形式的に論じられてくる(「オリエンテーション」『密教とキリスト教——歴史宗教と民俗宗教』春秋社、一九八六年、一一、一六一—二一頁)。日本でのキリスト教的倫理についての詳し
- い説明は “Christian Ethics in Japan,” *The Japan Missionary Bulletin* 36 (1982): 360-72 を参照。
- (49) 「東西霊性の交流——諸宗教間の対話の経験と思想」『禅文化』第九九号、一九八〇年、八四頁。いさやか自己「軽視のヒューモアで、仏教徒が「仏教や日本をもっと詳しく知るはず」の彼のような専門家よりも西洋の修道女に耳を貸したと書く(“Inter-Faith Dialogue in Japan,” *The Japan Missionary Bulletin* 30 (1976): 59.)。安西伸共編『東西霊性交流の成果——西欧修道院の反響』平和研究所、一九八五年も参照。
- (50) “East-West Spiritual Exchange II,” *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture* 8 (1984): 16.
- (51) “Tangenten an einen vollkommenen Kreis?” Günther Stachel, *Munen musō: Ungegenständliche Meditation* (Mainz: Grünewald, 1978), 379.
- (52) 「ヤン・ヴァン・プラフト元所長を偲んで——一九二八年—二〇〇七年」『南山宗教文化研究所研究所報』第一七号、二〇〇七年、六四—六五頁。
- (53) *Mysticism Buddhist and Christian: Encounters with Jan van Ruusbroec* (New York: Crossroad, 1995), 3.
- (54) ルースブルックの偽神秘主義への批判を仏教に適用するプラフトの試みはこの点でためになる。特に、静寂主

義 (= quietism) 自己中心性、倫理的麻痺を取り上げてくる (Mysticism Buddhist and Christian, 268-86.)。まさにこの批判は浄土真宗の敬虔さにおける「社会的側面」の場合は依然として応じられていなかった、と師は論じた (“Liberative Elements in Pure Land Buddhism,” *Inter-Religio* 18 (Fall 1990): 61-2.)。

⑤6) *Mysticism Buddhist and Christian*, 30.

⑤7) *Mysticism Buddhist and Christian*, 79.

⑤8) 「オリエンテーション」『キリスト教は仏教から何を学べるか』、七頁。

⑤9) ブラフトの生涯と重複するこの歴史について優れた本が最近出版された。Fergus Kerr, *Twentieth-Century Catholic Theologians: from Chenu to Ratzinger* (Oxford University Press, 2006).

⑥0) 『碧岩録』第五二則。

討議 I

司会 上田閑照

ベッカー 大変よく整理されましたブラフト先生の思想といろいろな架け橋をきれいに描かれたと思うのですが、ごく素朴な質問として、わたしはハイジック先生ほどブラフト先生と知り合うことができなかったのでお聞きしますが、この中でどこどころ座禅をくまれましたか修道院に参加されたと言うことも仰られましたけれども、ブラフト先生ご自身の宗教的体験や宗教的実践についてももう少し詳しく教えていただければ幸いです。

ハイジック それは簡単に答えます。ブラフト先生はそういうことについては一切お話しならなかった。

特別な宗教的な体験についてお話し下さりは

しなかったのです。ただし一つあります。『死生観』という本の中で、彼は自分の父親の死について話をしていました。これは面白いと思いましたが。そして自分はどうに死にたいかと言う文章もあります。彼はそれ以外、文章の中でも雑談の中でも自分の宗教的体験について話すことはありませんでした。

彼が座布団を使って座禅をくんだと言う話をいたしました。西洋の瞑想のように聖書を読んで、無言の禅的な瞑想を自分なりにしてました。そして、人の宗教的体験についても質問することはあまりなかったと思います。

上田 おそらく宗教的体験というようなことに関心が直接向けられることがなかったのではないかと思います。そういうことはブラフトさんにとって宗教の問題ではなかったのではないのでしょうか。宗教的現実と言われました。宗教的現実と

はもっと大きな現実と結びついておりますし、ブラフトさんがおかれた現実と言うものはブラフトさんが結局宗教間対話ということで遂行されたそのこと自身がブラフトさんの宗教を形成し宗教を示すあり方だったと考えていいのではないかと思います。特別な宗教的な体験をピックアップするという気持ちはまったくなかったと思います。

ハイジツク しておそらくわたしが最後にした説明は不十分だと思いますけれど、ブラフト先生は神秘主義に対する関心ですが、それは神秘思想です。神秘体験ではなく神秘思想に関心があつたのだと思います。

花岡 別の質問になりますが、仏教そのものとか京都学派とか、西田と関わりのあるご質問になるかと思いますが、絶対ということは絶対の否定性でありますので、どんな個々の立場であれ世界の側であれ場所であれ、絶対の否定というとき

には、そこから否定したところにほとぼり出るものは愛とか無だと思うのです。その愛とか無というところにおいて本当の行とか請願という働きが出てくると思うのですけれども。戦争批判もありましたけれども、一九四五年くらいまで西田先生が出した絶対無や絶対の否定性、自らの立場をすべて否定してすべての個々の立場を活かすというそういう絶対無の立場が受け入れられなかった歴史があると思います。やはりそれは時間を要すると申しますか、時熟を要するものだと思いますが、愛と慈悲が湧き出てくるところの絶対無はすべての立場を包摂するものだと思います。この包摂する立場とは、自ら立場の絶対化ではなく、絶対の個としてすべての中心であると同時に周辺上の一点となるということであり、それは絶対無の場所ではないかと思いません。ですから、ブラフト先生は誤解をされていたのではないかと思いません。私は仏教徒でありキリスト教徒であり、仏

教徒ではなくキリスト教徒でもないのですが、どちらかを擁護するという気持ちはありません。ですから、対話はどうあるべきかという点で考えておりました、仏教にもパルーシアというものがあり、田辺先生が最後に「絶対無は愛である」という境地に到達されましたが、仏教は愛とか慈悲と言うものに対して時熟していなかったのですが、これからはそういうところが出てくるはずであると思います。ですから、仏教にも京都学派にも愛とか慈悲が本来的な問題として存在しているというコメントをさせていただきます。

ハイジツク ブラフト先生に代わって判断はできませんが、しかし一つだけ。ここに一つの文章で触れましたが、ブラフト先生は次第に「絶対」という言葉を嫌うようになりました。絶対という概念の歴史は極めて短いと思います。錬金術からヘーゲル・フイヒテ・シェリングの時代に始

まりますが、ブラフト先生はだんだんと超越者ということ、それは形而上学的な側面の絶対者を否定するだけではなく絶対的とか、絶対否定という言葉遣いを嫌うようになりました。それは晩年の西谷先生との討論の中でも「なんで絶対なんですか、無でいいではありませんか、あるいは超越的な無でも」というように。それはヘーゲルへの愛着だったと思います。実際には西田の最後の論文の中でも絶対ということを説明するときにはそれはすべての対を絶するという意味では用いていません。ですから、絶対を使う意味がなくなっていると思います。わたしは西田も同じところに立ったのではないかと思っています。ただしブラフト先生がどのようにお答えになるかは、わたしには分かりません。

菅原

皆さんにご報告したいのですけれど、わたしは新聞記者としてブラフト先生と一二年くらい関わりがありました。一九九七年頃に朝日新聞の

新年の特集をやったときに、わたくしは長らく宗教間対話のシリーズなどをやっていたのですが、**「無神論と有神論の人の対話」**という企画を立て、その際に唯物論研究協会の委員長をやっていらつしゃった古田光さんをお招きし、有神論の人としてはブラフトさんをお招きしました。築地のレストランでその会を開いたのですが、非常に面白い会になりました。仏教徒の対話だけではなく、無神論の方とも積極的に対話をされていたのがブラフトさんでした。そして阿部正雄先生が去年の秋に亡くなられそのお葬式のとくに、ブラフトさんと最後にお目にかかりました。

それはご報告としまして、次にハイジック先生にお聞きしたいのですが、九一〇頁にかけて**「智恵と慈悲」**という問題を扱われましたが、非常に不思議な感じがするのは、ブラフトさんは竹内先生にお習いしたことをよく仰っていましたが、実際に仏教ついて語る際にはだいたい

禅のほうからお話になっております。たとえば先ほどの九頁の引用のところでも「智恵と慈悲」という問題で、一〇頁の方になると、仏教の禅や浄土真宗において慈悲が智恵に吸収されがちだということがありました。

もう一つ智恵と慈悲ということで申しますと、道元の言葉で三種菩提門というものがありまして、「智恵」「慈悲」「方便」というの、方便門というものがもう一つあります。ブラフトさんが座禅をくまれていたというお話は何いまして、念仏とかそういう浄土真宗の行、実践についてはブラフトさんがどのようにお考えになっていたのかお伺いしたいと思います。方便ですね、方法論といいますが、そのようなことについてどのようにお考えになっていたかをお伺いしたいと思います。

ハイジツク 自信をもってお答えしますが、その自信はこの三週間の間にブラフト先生の著作をすべ

て読んだからですが、方便とか方法論についての論文はないです。

ただしそれは面白いと思います。というのは、やはりわたしはブラフト先生のこの「欲望」についての論文は彼の中で一番優れた論文だと思っています。晩年はそれについても一つ付け加えるような「願生」を問題にした講演がありましたが、それは親鸞教学で出版されたものですが、それは長谷先生の「欲望」の哲学と打ち合わせができたらよかったです。両者は非常に似た問題を取り組んでいると思います。

長谷

欲望の問題について直接具体的にこうだと話し合ったことはありません。しかしどういうことにお互いが関心を寄せているかは、お互いいうすうす感じていました。浄土真宗に対するブラフト神父さんの関心は、浄土真宗はまだそこに含まれている可能性を十分追求していないのではないかと言う批判がありました。

空に対してということだけではなく、浄土真宗に対しても同じような批判の目をもっておられました。それは浄土真宗も教学の立場に立つ人は教学的な関心が非常に強くて、その可能性を十分に自覚する言葉で（語っていない）、教学自身の中に縛られていて身動きがつかないところがあるという批判でありまして、それに関しては僕もなるほどと思っております。今度はどういうことはどうだという話は先に言いましたよね。曾我量深という浄土真宗の教学者がおりますが、曾我さんの考えにブラフトさんは深い関心を寄せた。どうしてそのように関心をもたれたのかはわかりませんが、この人の読書会に誘われたりしました。

先ほど花岡さんが仰いましたが、「愛」の問題がブラフトさんにとつての非常に大事な問題でした。無からどうしたら「愛」が出てくるのか、否定を徹底すれば必ずから肯定が出てくると花岡さんは仰っていましたが、ブラフトさんには

それが理解できませんでした。否定から絶対愛は出てこないというのが、ブラフトさんの核心でした。そういう点で、浄土真宗に共感するところにあつたのではないかと思えます。

花岡

否定だけではなくて、否定の否定。自我が潰され本当の自己に、無になりきって、その立場にステイックに立ち止まれない、そこでまたその自己を否定して。ですから否定の否定で本当にそこに蘇ってくるという二番目の否定のことを申しております。否定の否定が肯定になつてくる、そこを申しております。

長谷

花岡さんが仰っていることは分るのですが、ブラフトさん自身はそのような説明は承知の上で、そのような説明には納得がいかないということなのです。

花岡

時熟してなかったのでしょうか。

長谷

そこはどちらが時熟していないのかはわかりませんが。

花岡 世界そのものが時熟していなくて、まだ時代そのものがそこにまで至っていないかったのでしょうか。

長谷 どちらが一方というわけにはいかないですね。

花岡 両方そろってはじめてですよ。

長谷 ただ西田の場合には、マルクスも言っていたように、当為というのが行為として出てくるそのもとは絶対的愛ということがないと駄目だと言っていますね。愛ということを人はあまり考えてないようだと、西田は最後に言っていますね。だから、絶対無というふうに西田が言うとき、絶対無というものの根幹に無だけではなく愛というものを捉えていかなければいけないということをや西田も自覚していたと思います。そういう点をブラフトさんは追及しなかったのではないのでしょうか。そこが仏教とキリスト教には違うところがあるという…。もちろんニューア

ンスの違いですけれども。

欲望という問題を詳しく論じることはありませんが、そういう点でフランス哲学をやつていてわたしは欲望という問題を扱うようになったのですが、欲望という問題からはどういう問題が出てくるかと申しますと、やはり肯定という問題が出てくると思います。そういう点で、欲望を中心に考えていくというのは、納得できるものだと思います。

ハイジツク 形式的な答えでは、どうして曾我量深に関心があるのかという質問があつたと思いますが、私が覚えている限りですと、ブラフト先生は一九八一年に『The Buddha Eye』という本を出したときに、是非曾我量深をそれに入れてくださいと頼まれていました。わたしは「曾我って誰ですか」と質問したくらいなのですが。

彼が面白いのは、菩薩と救い主イエスの比較をそこでしていたのですが、深く入ると曾我は

キリスト教の非神話化をよく理解しましたが、それを乗り越えて再神話化の必要性を認めましたと、言っていました。それはよく覚えています。彼は論文の中で書きましたように、彼は晩年に曾我量深の資料集・彼の翻訳をまとめて一冊の本を出したかったのですが、体調の問題でできませんでした。

長谷

ブラフトさんは曾我量深の著作を読んで浄土真宗を理解されたと思います。しかしそれ以上に、キリスト教自身を曾我量深のうちに読み取ることができるといふ、そういう直観があったようです。ですから、曾我は天才だと仰っていましたよね。

ハイジツク 今、西村先生がまん前に座ってらっしゃるので何かお詫びしなければならないと思うのですが、わたしが研究した部分は禅の批判が非常に強いですよ。しかし、その反論はブラフト先生の著作にはありませんでした。もちろん

禅思想とよく取り組みましたし、ただし組織として、既成宗教として、お寺の生活についてこれ以上の発言はなかったのです。そして彼が二度、靈性交流についての長い論文を後で二人で本にまとめましたが、その中でいろいろな人の経験をまとめますが、ご自分の意見は出されませんでした。その後の論文で強い批判をされましたが、正直わたしは一部だけを選択したわけではありません。わたしが読んだ限り、ブラフトの著作の中にそれに反論する文章がなかったのです。すみませんでした。

西村

後でゆっくり時間を与えられているので黙っていようと思ったのですが、ハイジツク先生はブラフト先生のどういったところを一番尊敬しておられますか。

ハイジツク 難しいですね。おそらく否定神学に近い理論・論理を一番尊敬していると思います。社会的実践でも、瞑想の仕方でもなかったですが、

応えにくい質問ですね。

西村

ハイジツク先生はブラフト先生の路線を継承しようと思っておられますか。

ハイジツク そういうことはないです。わたしとは方

向付けや関心が少し違いますので。

西村

それを知りたかったのです。気になるでしょう。禪宗でしたらもし弟子ならば、先生の形式を超えなければいけないので、批判的に超えられるとしたらどうという批判があるだろうな、と。それが本音の質問でした。

上田

今の質問がいい質問かどうかは別として、時間が来ました。

ただわたしはハイジツク先生が論述されたその内容には、仏教に対する批判も含めて賛成とどうか共鳴しております。ブラフトさんがされたことは、キーワードで言えば「対話」ということですが、実際の遂行そのことにおいてここでやはりなかなか稀有なことだと思っております。

それで宗教間対話というテーマからしても宗教と宗教の間の架け橋、それだけではなくて、一つの宗教における教理と宗教心・宗教的現実の間の架け橋ですね。そしてもう一つは、もっとブラフトさんに即して言えば、最後にハイジツクさんがお挙げになった、神秘思想から平常心へというその間の架け橋ということがあります。ですから、仏教に対する批判だけではなく非常に深い理解が同時にあるわけですね。そういう批判ないし、それと結びついた理解は、それは単に思想の面でテキストに現われてくる問題ではなく、思想とそれを生きている仏教者ですよね。それから仏教者という限定を外してその人が生きている、そういうところに触れている重層的な関わりから出てくるものですよ。それは相互批判になっていくわけです。絶えずキリスト教側に対しても、仏教に当てる光は同時に自分自身本人を光に当てているわけで、全体的にわたしは非常に説得的だと思っております。

す。

最後に神秘思想と平常心ということがありますが、神秘思想ということは体験が問題になったから神秘思想ということを抑ったわけですが、それはただ思想としての神秘主義・神秘思想だけを問題にするということではないと思います。神秘思想と平常心はともに両方とも「生きる」ということに関わって出てくるものだから。ですから最後にはやはり生きるということ、そういうものが出てくるかを、そこまで見ていくべきだと思います。

たとえば一人の仏教者ほどのようなことを言うか、一人の仏教者としてどのように生きていくか、その人にパッと出会ったときにその人がどういう人間として現われてくるか、そういう非常に多層的な深いものに懸かっていると思います。そのように見ますとわたしは非常に感銘を受けるといいますか、大変な教えをいただきました。