

講演Ⅱ ブラフト神父の西谷宗教哲学理解

西村恵信

Ⅰ、来日まで

1、宗教的関心

ベルギーという純粹キリスト教圏に生を享けた彼がなぜ神父の道を選んだのか、を知りたいが不明のままである。さらになぜベネディクト会やトラピスト会のような観想修道会へ入門せず淳心会（通称スクート会、カトリック修道会）のような宣教修道会に入会したのかも疑問。

彼の哲学的訓練は「スコラ哲学」と「カトリック神学」である（*Japanese Religions* Vol.4,p.53）。六年後（一九五二年）彼は司祭に叙階され、中国宣教の希望を持つも、文化革命のため果たせず、一九六一年来日した。

彼は十八ヶ月日本語の勉強をし、カトリック堺教会の助祭となつて十八ヶ月、後に一九七一年から五年間淳心会日本管区長を勤めた。キリスト教信者にキリスト教を宣教したが、仏教徒に改宗を勧めることはなかった（ハイジック談）。この間に彼は京都大学に研究生として在籍、京都学派と出合うことになつたのである。

2、哲学的関心

① 弁証法的思弁

一九六四年、京都大学大学院に入学したとき同時にハンス・ワルデンフェルス師と一緒に研究生としてヘーゲルゼミに参加された。彼はヘーゲルの『精神現象学』の自意識における「主と奴の研究」によってベルギーの

ルーバン大学からすでに博士号を取得されていた。「主と奴隷と物」の間に起こる否定的媒介の弁証法は、彼にとって「西田の絶対矛盾的自己同一」の哲学を理解する良き前提条件であったのではないか。

② 神秘思想への憧れ

さらにかれは神秘思想に深い関心を寄せていた。友人のモマース神父と共同で、彼の出身地フランクフルス出身の神秘家ヤン・バン・ルースブルックと日本の仏教に於ける神秘思想の比較研究を出版してこそ (Mysticism-Buddhist and Christian (New York: Crossroad, 1995))。「神との一致、神との密接なつながりを求める心それ自身が、如何に彼の人格的な核心であったかを改めて感じた」(スインゲドー、『宗文研報』一七、六四・六五頁)。

「彼の死後整理した蔵書の中に神秘思想に関する物が多く、しかも書物の行間に彼が書いたメモから、われわれの大半が気づかなかったことを悟った。それはブラフトの霊性がいかに神秘的伝統にねざしていたか、

そしてそこに彼の司祭として、教育者として学者としての理想を基礎づけていたということであった。」(ジームズ・ハイジック、『宗研報』一七、六八頁)

彼は、京都学派の思想的基礎の一つに、「ドイツ神秘思想」が流れていることに驚いたが、このことも彼にとって京都学派をいっそう親しくさせたであろう。

II、仏教と京都学派に同時邂逅

1、仏教と京都学派に同時に出合った意味 (宗教と哲学に同時に)

もともとキリスト教宣教のために来日した(スインゲドー師証言、『南山宗研所報』第一七、六五頁)筈の彼は、仏教と京都学派の哲学を同時に学ぼうち、やがてキリスト教徒として東洋の仏教から学ぶべきものがあることに覚め、キリスト教神学のために熱心に仏教を学習した。しかし仏教とキリスト教を混同したり、総合したりすることは決してなかった。ただ客観的に日本仏教を学んだのである。

彼にとって「仏教を西洋へ紹介することは、西洋の宗教や哲学に左右された前半と東洋思想にひかれてしまった後半にダイコトマイズされた私の人生の癒し、総合であった」（『宗教哲学研究』一、八六頁）という。仏教や京都学派の哲学を紹介することが、日本に来て起こった自己の二分（分裂）の癒しであり、総合であったのだ。

2、西洋に於ける純粋学問に対する疑問から、日本の「宗教哲学」に開眼

「彼が晩年に明かにしたように、いわゆる純粋に学問的なアプローチに対して一種の疑問を抱きはじめて。学問上の出会いは確かに重要ではあるが、それがより宗教的なレベルへ発展しないと足りない、というふうにますます考えたのである。」（ヤン・スイングドール、同書、六五頁）

彼は、キリスト教には哲学と神学があるが、それら一つにした宗教哲学がないことを遺憾とした。『宗教とは何か』は彼にとって仏教に於ける宗教哲学の範例

を示すものとして西洋に紹介したのである。

そのことは『宗教とは何か』の訳者解説において彼が、西谷哲学の背景となる仏教の近代化の一般的性格、その一つでありユニークな立場を創造した京都学派の獨自性、などについて懇切に説明していることから察せられる。

Ⅲ、使命の自覚

1、キリスト者が仏教を学ぶということ

彼はキリスト者（滝沢克己、有賀鉄太郎、武藤一雄、土井真俊、デュモリン、ラサール）が仏教を学ぼうとした理由を三つ挙げている。

- ① 土着の動機
- ② 対話の動機
- ③ 弱点の自覚

これらの動機はいずれもキリスト教の宣教意識に基づく仏教的関心である。彼はデュモリン神父と同じように哲学者、神学者としての道を貫いた。そしてかれはラサールや門脇佳吉らのように、坐禅を実践するよ

うなことはしなかった。

2、哲学と宗教の混交を避ける

むしろかれは、京都学派に於ける西田幾多郎や西谷啓治のように哲学と宗教を一つにするようなものには批判的であり、この点はキリスト教に於ける哲学と宗教の区別という伝統を守ったといえる。もちろん彼は時折平服で個人的にミサを立てたり、小さな座椅子に坐って瞑想することもあったが、個人的レベルでのことであり、公的に司牧的なことはしなかったという（ハイジック談話）。

3、使命の自覚

① 他方で、彼は批判的ながら、かつ賛同しながら日本の仏教に見られる「宗教哲学」というものを西洋に紹介しようとした。『宗教とは何か』の英訳者解説には西谷哲学に対して問題を残しながらも、直接に批判的な言辞は避けている。

② 『宗教とは何か』の翻訳に当たって」において、「一九八四年四月、米国マサチューセッツ州のアーモス

ト大学とスミス大学で「Religion and Nothingness」を題材にする学術会議が、西谷先生を招いて開催されることになった。そのニュースを聞いた途端に「や」と溜め息をついた。それは「ようやく京都学派の思想が西洋で認められ、国際的働きを見せるようになった」という意味のものであったが、その背後には、私の京都学派観とともに此の度の英訳の意味に関する考え方が横たわっている」（『宗教哲学研究』第一号、一九八四、八五頁）と述べている。彼は『宗教とは何か』によって、「自分の京都学派観」と「本書英訳の意味に関する考え方」を示したかったのである。

IV、西谷宗教哲学との出会い

1、端緒

山本誠作氏に『宗教とは何か』の共訳を持ちかけられたことと、竹内義範教授の徳憑によって愛知学院大学で宗教哲学を代講し、『宗教とは何か』をテキストとして読んだことで、『宗教とは何か』に関わりを持った。

2、初めての論文「空と対話」

彼は京都大学研究生であった一九六六年、NCC

宗教研究所の *Japanese Religions 4* に、“Notulae on

Emptiness and Dialogue: Reading Professor Nishitani's *What*

is religion?”を寄稿している。そこには約四〇年前の若き

日のブラフト神父の京都学派に対する強烈な印象と疑問が詳しく述べられている。その要点を挙げてみると、

① 西谷の空は師の西田の絶対無とどのように違うのか (五三頁)。

② 阿部正雄の言うように、果たして西谷はハイデッガーの目指すゴールに到達してしまっているのか (五三頁)。

③ 日本の伝統的なキリスト教観そのものが問題であること。『宗教とは何か』を含めてキリスト教を誤解している (五三頁)。

④ その理由は日本の宗教学者たちがキリスト教についての知識を、近代西洋の哲学からまなんているからであろう (五四頁)。

⑤ 例えばキリスト教は二元論だと決めつけると神の「受肉」が意味を失い、キリスト教そのものが成り立たない (五四頁)。

⑥ キリスト教の理解が特定の人の著書に基づいている。

⑦ 学者たちはローマカトリックを無視しているが、カトリックこそ仏教の教理に近いのである。エックハルトさえ教会と教えには忠実な神父であったし、エックハルトよりもむしろロヨラのイグナチウスの場合、「神は私の中にいる」などと言うように瞑想による修道を強調しているのである。

⑧ 他宗教はどこまでもその文化的背景に於いて見るべきであって、自宗教のアンチテーゼとして見てはいけない (五六頁)。

⑨ 西谷の西洋のキリスト教について知識は驚くべきであるとは言え、彼は「有」と「人格」の概念について、余りにも独創的に解釈し過ぎている。

⑩ そして「人格」をデカルトの閉じられた主体と同一視したり、「有」を執著の対象のように解釈し

ている。これでは無とのレースに臨む前に有や人格という翼を切り取ってしまうおうとするのと同じだ(五七頁)。

⑪ 西洋の有と東洋の無とは、どちらもそれぞれの文化的世界において、同じような意味を持つてきたのではないか。だから有を過小評価するのはよくない(五八頁)。そうではなくて、むしろ両者の間に存在する根本的な相違を見るべきである。

⑫ いったい西谷は『宗教とは何か』という一書を哲学書と考えているのか、はた神学書と考えているのか、その点明確でない。なるほど空の立場は素晴らしいけれども、そこに達した西谷の *methodus* が理解できない。西谷はどうして空の立場に行き着いたのか。西谷はどのような方法でそのような立場に確信を得たのか(六〇頁)。

⑬ 西谷は如何なる宗教にも立たないと言いながら、結局は多くの点でキリスト教に助けられながら仏教の伝統に戻っているのではないか(六一頁)。

⑭ 哲学者は経験を客観化しなければならないが、そ

こでは弁証法が便利である。しかし弁証法は危険な知的道具である。ヘーゲルは常に媒介のない変化 (*unvermittelte Umkehrung*) を批判し、媒介

(*Vermittlung*) の不可欠なことを説いているのである。ではいったい、大疑から大悟へ、ニヒリズムから空の立場へ、無意味から底なき無意味(最高の意味)と西谷が言う、その転換は如何なる媒介によって起こったものであるか(六二頁)。

⑮ 宗教はこうあらねばならないという場合に、われわれの経験の理性化が本当に経験を説明し得ているかどうかという点に注意を払わなければならない。

⑯ どうやら日本人たちの宗教理論では、否定的な価値だけを宗教的と考え、肯定的な価値は執著に過ぎないと考えているのではないか(六四頁)。

⑰ ともかく『宗教とは何か』は東西の対話にとって多くの貢献を持ち、これは必ず翻訳されねばならない (“*must*”である)であろう(五九頁)。

こうして、多くの疑問を抱きながら、ブラフトさん

は『宗教とは何か』を、一六年の年月をかけて英訳されたのである。

因みに別の論文でブラフト神父は、西谷のキリスト教にたいする態度について次のように述べている。

西谷はキリスト教についての知識を豊富に具えており、またキリスト教に対して真摯な称讃と善意を示し、キリスト教は日本の文化の一要素として必要なもの、特に日本の西洋化にとっての有効な基礎として必要だと述べている。

しかし他方で、西谷はキリスト教に対して大変批判的である。西谷のキリスト教に対する基本的な異議は、歴史的に見てわれわれ現代文明のニヒリズムを創り出したキリスト教が、そのニヒリズムの解決を提供しないことにある。なぜこのニヒリズムは人間がそれによって積極的かつ自由な存在として立ち上がることができるという主張ともに出でたのかということ。その背後にある考えは、神が絶対者として考えられるとき人は真に人として生きられないということであった。西谷の分析によれ

ば、キリスト教はこうして科学の生まれた母胎であると同時に、また敵対者でもあるのである。問題はキリスト教が科学の問題に真剣にタックルしてこなかったことにある（『Nishitani on Japanese Religiosity, Japanese Religiosity Tokyo: Oriens Institute for Religious Research, 1971, p. 281.』）。

Research, 1971, p. 281.）。

3、『宗教とは何か』翻訳の満足感

ブラフトは『宗教とは何か』を、「自分の生活を真つ二つに切った本。」（『宗教哲学研究』第一号、八六頁）と評している。

また彼は本書に与えられた西洋人からの肯定的評価（書評）を引き合いに出している。例えば、

①「力強い頭脳の持ち主で、東西の哲学思想、仏教にもキリスト教にも詳しい西谷は、宗教の根本的本質をより深く掘り出すのに、人格の属性として考えられてきたような主体性を突破しようとする」（出拠を記さず）。

②「この本の徳や意義は、それが仏教とキリスト教

の両観点を合わせた立場から、ニヒリズムという西洋近代の圧倒的な問題に対して、独自の論説を提供するところにある。……ルドルフ・オットー以来西洋の思想家の中に、西谷ほど東西両洋の思考方法を統合させた者はいない。さらに東洋的観点から普遍的問題と取り組むものとして、西田幾多郎以来この本ほど深くて巧妙なものは、かつてわれわれ西洋人に伝えられていない（出拠を記さず）。

4、『宗教とは何か』のブラフト氏の

「訳者解説」

「日本仏教の近代化」に続いて「京都学派」につき紹介している。ドイツ哲学の弁証法に依存し神秘主義に共鳴する近代日本の京都学派は、本質的にパラドックスや矛盾を根底に持つ。西谷は西田の弁証法（正反合の過程は言わないが、矛盾の発見と矛盾のままで統一する絶対矛盾の自己同一）を引き継ぐ。さらにそれを大乘仏教の即非や場所の概念として展開。

特に禅語録に見える矛盾した言動がこれと結びつく。西田の「場所」、「超越」、「地平」、「空の立場」などを紹介。しかしブラフト氏自身は「隠れたる深い実在の世界」ということについては疑問を残している。

西谷啓治について

- ① ニヒリズムに陥った若き日の西谷が、ニーチェ、ドストエフスキー、エマーソン、カーライル、聖書、アッシシの聖フランシス、夏目漱石、白隠、沢庵など、更にシェリング、ハイデッガー、エックハルトに影響を受けていたこと。
- ② 彼がマルキシズムに関心を示さなかったこと。
- ③ そして西田や禅との出会い。自由で批判的な哲学と一致する点で、西谷が禅に憧れを抱いたこと。
- ④ 西谷にとって、一切の哲学的宗教的予定観念から自由な「本来の面目」こそ、もっとも明白で間違いないものに見えたということ。
- ⑤ 西谷は空の立場を通して現代のジレンマ（西洋のニヒリズム）を解決の方向へ向けようとしている

(ワルデンフェルス)。これが京都学派の中での西谷の立場を特殊づけること。

⑥ 絶対無が絶対無への転換によって克服されること。

⑦ 西洋のニヒリズムと東洋の(仏教の)空というデリケートなバランスに注目すべきこと。

⑧ 西谷の西洋思想、西洋宗教へのチャレンジ。西洋のニヒリズムは、肯定の方向では解決できないだろう。したがって西洋は、否定の方向でそれをしてはならない。現代文化のジレンマがキリスト教から出たものであるかぎり、キリスト教との関係なしには解決できない。しかし今日のキリスト教ではそれは解決できない。

⑨ そのためにはキリスト教は地域性を捨て、自由な仏教から何かを学ぶことによつて、本当の肯定的なものになることが出来るであろう。空の思想は根本的に肯定的なものであるから。

⑩ そして最後に、西谷のいう「意志」の問題、および「歴史」の問題をわれわれの課題として注目す

べきこと。

西谷の思想と西田の思想との関係について

西田は常に西洋の哲学体系との対決に於いて、「純粹經驗」をどう論理的に説明するかが課題であった。それが絶対無において頂点に達していた。これに対し西谷は、そこからニヒリズムという根本問題に集中していく。これを突破する二つの力として仏教とキリスト教を考えようとしている。西田の場合意志とその実践としての直観が中心であったのに対し、西谷の思想では、意志も分裂し歪んだ一要素となるような明白な瞑想(観想)への方向を示しているように見える。こうして意志の問題は、西谷によって相対化されてしまっている。

歴史概念の問題

西谷は歴史の問題を大きく採りあげているが、その歴史概念は、西洋人としては理解できない。例えば西谷は、仏教の非歴史性を西洋の歴史哲学に当てはめるなどという不可能なことを敢えてしている。しかし、

それが十字架上で死んだ人からすべてが創り出されたという西洋の歴史観を新しくすることになるかどうか。

西谷に於いて、「これはこれである」という事実に含まれている実在が、「キリストは死んだ」という事実の中に含まれている実在に挑戦しているように見える。しかし人が十字架上で死んだことによってすべてのものが作られたという西洋の思想にたいして果たして新しい理解を引き起こすであろうか。

V、京都学派を批判する二つの講演

平素は温厚なブラフト神父が、京都学派について学問的に率直な評価を吐露しているものとして、二つの論文を挙げることが出来る。一つは一九九一年に西田田辺記念会で行った講演「田辺と宗教と哲学」(『宗教哲学研究』第八号所収)、もう一つは、二〇〇一年に駒沢大学仏教学部で行った公開講演「私の見た仏教と京都学派」(『学部論集』第三二号所収)である。

後者は京都学派からは遙か離れた東京の大学で、前者は京都学派のメッカである京都大学で行っているが、

ともに京都学派に対して果敢な批評を下している。

他の多くの論文は概ね同工異曲である。因みに西洋へ向けての京都学派批判は、上述『宗教とは何か』の書評(一九八二年)に見たように、京都学派の紹介が主となっており、西谷哲学批判はまだそれ程ストレートではない。これは西谷の死(一九九〇年)以前であったことと関係があるかも知れない。ではそれらの批判の要点を挙げてみよう。

1、「田辺と宗教と哲学」に見える批判

① 田辺の評価

- a、西洋の思想家には見られない知的地平の広さ。
- b、西洋哲学者の思想分析は西田を超えている。
- c、永遠の救済と歴史の内に於ける前進というパラドックスに、解決の端緒を求めた人(家永三郎の言葉)。
- d、理性の無限な可能性に対する絶対的信頼(弁証法的理性)が万物の尺度になっている(絶対知の信頼、絶対合理主義)。

e、田辺の三つの戦い、(西田から独立しようとする戦い、概念から社会的現実へ出る戦い、求道的な宗教的遍歴)。

② 京都哲学と西洋

京都学派の哲学が西洋思想界に反響を呼び起こしているといっても、それは哲学界ではなく、キリスト教神学界や対話に参加する学者に限られていること(理由。西洋の哲学者に勇気がないこと、哲学界一般の閉鎖性、宗教を無視する論理の実証主義)。

他方でしかし、東洋とか日本とかでは無くて、京都学派のもつ一種のオリジナリティーに見られる西洋思想との相違に魅力を感じているのは確か。

③ 西洋の学者が、京都学派に持つ五つの前提(予定観念)

a、西田や田辺は宗教と哲学の境界を壊している。

自分では哲学者だといっているけれど、宗教的行と一つにしてしまっている(信仰と理性の緊張がない)。

b、インド的・仏教的な軽い実在感しか持っていない(本当の実在とは何かの問いが希薄な唯心論である。歴史感覚を欠き、日常経験を無視して、世界というものを完成された自己滅却の最高の霊的段階に現れるものとして世界を描写する。これはドイツ観念論と同じだ)。

c、完全な一のみが真理であるとみる。たとえそれが仏教の立場であっても、その立場の正しさを証明するものではない。宗教とは完全な統一であるとするが、そこには二元性、緊張対立の余地がない。(ブラフト氏から見ればそれは①ロマン主義的、自然主義的なアインハイトへの衝動、②理性主義的な一者への衝動、③絶対者との完全な統一への神秘主義的衝動に過ぎない)これではいかなる宗教の独自性を定義することはできない。

d、弁証法の可能性(京都学派は弁証法という論理方式を過大に評価している。また絶対弁証法とはいったいどこに由来し、何に基づいているの

か、絶対否定が絶対肯定に転じるといえるのは、ヘーゲルの批判する無媒介の転換に過ぎない。この曖昧さは大乘仏教さえを裏切るものではないか。また大乘仏教の空そのものの曖昧さなのか。

e、有に対する無の優越。有と無を包む絶対無は傲慢。西洋の有も東洋の無もそれぞれの文化圏で大体同じ機能を果たし同じ指向性を示している。またトーマスにも西谷の無描写に似たものがある。要する京都学派は有という概念そのものではなく、有の概念に固有の限界や可能な悪あるいは落とし穴ばかりと対決してきたのだ。有の強い側面との対決ができていない。これが京都学派の今後の課題であろう。無は悟った人の宗教や実在感を裏付けるものであっても、世俗の倫理に出られないではないか。

ブラフト氏の結論。

「有の長所を含んでいないような絶対無は、それ自体

としてどんなに立派なものであっても、世界並びに宗教を解釈するのに未だ不十分なものである。直接にキリスト教の神学から言えば「神即絶対無とは今の段階では言えない」となる。

2、「私が見た仏教と京都学派」

ブラフト神父は二〇〇一年駒沢大学仏教学部公開講演に於いて、はっきりとキリスト者として見た仏教や京都学派の功罪を述べている。〔駒沢大学仏教学部論集〕第三二二号、平成一三年一〇月刊、五五〇・五三六頁所収〕。

仏教から学ぶべき点。

- ① 宗教的哲学（西洋には哲学と神学（ギリシャ哲学をとりいれたもの）があるだけ）
- ② 否定性の積極的評価（キリスト教にも罪とか神の受肉、ケノーシス、イエスの死・復活があるが、ギリシャ哲学が有の哲学だから）。
- ③ 二元論（キリスト教では信仰と理性、神と人間、神を知ることと自分を知ることの二元）の克服

(即の論理)。

- ④ 人格(自己中心、孤独)と無我の問題(キリスト教においても人格と無我の総合が可能ではないか、いちど縁起説を採り入れて三位一体のペルソナの見直しをしてはどうか。

- ⑤ 愛に優る四無量心に学ぶべきである。

仏教の思想に対する批判

- ① 仏教は法乗(ダルマヤーナ)であるばかりか、仏乗(ブッダヤーナ)であることがあまり出てこないのは残念だ。

- ② エリートや出家の仏教であること。仏教は完全への道よりも山の頂上の景色を説明するだけ。

- ③ 鈴木や西谷が仏教を日本の霊性と同一視するよきな説明の仕方に疑問を持つ。

- ④ 独走する否定性(空論の独走)。竜樹の否定性にはすでに混同がある。スコラ哲学ではエンス・イン・セ(他のものに依存するけれども自分に於いて存在を持っている)とエンス・ア・セ(全

然他に依らず自分から存在するもの)とのはっきりした区別がある。

- ⑤ 空の思想は、社会活動の原動力にならない(智慧と慈悲のアンバランス)。

京都学派批判

- ① 京都学派批判は仏教批判ではない。また京都学派と言っても西田、田辺、西谷とは互いに違う。

西谷は西田の絶対無を引き継ぎながら、仏教思想を借りない西田に対して、西谷はわざとそれを仏教の空と結びつける。そこに仏教という宗教と京都哲学という哲学と混同が起こる。仏教では実用的に機能する概念は、哲学になると存在論化する。

- ② 宗教と哲学のあまりにも密接過ぎる関係。これは西洋人にとって一つの魅力であるが、余り近づかせると両方の本質を歪曲させる危険性がある。田辺、西谷にそれを感じる。

- ③ 弁証法への過大の評価、信頼がありすぎる。一

番悪いことは絶対否定から自然に絶対肯定がでるということである。ヘーゲルから言うところには無媒介の転換と言わざるを得ない。宗教なら死復活とか大死一番とか、それでいいが、哲学には論理がありそういう転換はあり得ない。

④ 否定性の独走。無や空を存在論の根本原理、無や空の有に対する絶対的優越、「絶対無の中に本当の有の長所が止揚されている」という主張は本当ではない」。京都哲学の中では有の弱点との対決だけで有の本当の力との対決はなされていない。有の強点はスコラ哲学にある。それと対決して、それを止揚することができたとき、初めて絶対無は有と無の総合だと言えるだろう。(駒沢、五三八頁)

⑤ 証明されないまま京都哲学の自明の前提となっている「完全な一」、「多を含まないような一」に問題あり。これは前提であるから哲学ならそれを証明しなくてはならない(仏教の中でならいいけれど、東洋哲学ならそれは単なる前提に

過ぎないと批判せざるを得ない)。本当の完成はどこにあるか、神道だと多性の方が完成だというでしょう。「キリスト教の神秘主義で神は居ると同時にいつまでも来る方です」。

⑥ 袴谷や松本の批判仏教では空を純粹に否定的の空と色んな肯定の入ってきた空との区別を明かにしたことでブラフトは救われたという。宗教というものは一枚岩ではないから、歴史とともに諸要因が入ってくるのは当然。歴史の中で否定的なものから肯定的なもの、智慧に重点を置くものから慈悲に重点を置くものへ変化した処に仏教の宗教的性格からできたのではないか。お互いに論理的に対立する物が宗教の中にあるべきであろう。

VI、キリスト教は仏教から何を学べるか

(南山大学宗教文化研究所シンポ・

一九九九年三月) ブラフト神父の総

括的問題提起

1、神学に於ける仏教の影響について

① 空の論理は部派仏教に対する竜樹の空のように純粹に否定的なものであるか。空の役割はただ否定的、批判的、脱構築的なものか（いわば偶像を潰すはたらき）、あるいは積極的構築的なものか。

② 仏教の影響というとき、それは仏教全体ではなくて、空を強調する大乘仏教でしかないということに注意すべきである。

③ しかも仏教がキリスト教に影響を及ぼしたのではなく、京都学派の哲学が媒介となつていて、これを見逃してはならない。哲学は哲学であるだけで宗教的「道」を真に考慮することはできない、宗教的真理に含まれている神秘を尊敬することができず、それをいわば世俗化して、つまり普遍化・論理化して止まないと考えられる。

④ 神の存在と本質、あるいは神と人間の関係に関しては、仏教の方にも可能性が多いという感じがす

る。他方教会論とか受肉の延長上に見られる秘跡のことになると、仏教の思想にあまり期待できない。

2、果たして収穫はあるか

① 霊的事実を理解、表現、整理するに当たっては、ギリシヤ哲学より仏教的論理の方が適切である。

② 仏教の縁起説は究めて重要な考え方である。ただし空と同一視された縁起、つまり万物の自性を無化する相互関係性という考えは、「他」が大きな役割をなすキリスト教には、そのままでは採り入れられない（無即愛という公式は誤解を招く）。

③ 今まであまり二元論的であったキリスト教の相互依存を明かにすることが出来る。神を知ることと自己を知ることとの一致など。

④ キリスト教の教と行は、ギリシヤの「有」の哲学によって理論化して説明できる以上の深い否定性を含んでいる。

⑤ 神の本質を考えると、「有」という範疇のみで

は不十分で、同時に「無」という範疇にも積極的な役割を与えなければならぬ。但し神のことは「無」だけからは考えられない（たとえ絶對無と名づけても）。

Ⅶ、西谷宗教哲学の真髓（哲学以後ということ）をブラフト氏は見ただろうか

1、西谷『宗教哲学—序論』に於ける宗教体験の位置づけ

① 絶對他なるものに関係する三つの態度（信仰の態度、認識の態度、体験の態度）の明確な區別。体験の態度は信仰や認識（理性）と判然地平を異にする。ブラフト神父は神秘主義に注目しつつも、カソリック宣教師として信仰の態度を超越られなかったのではないか。

② 体験の態度に於いて、信仰と認識との和解し難き分裂を統一する立場を見る（著作集六、四九頁）。ここにブラフト神父の超え難い西谷の立場がある。

2、『直接経験』（八木との対談）において明かにされる西谷の思想遍歴

① 西谷の実存体験としての、哲学以前から哲学以後へという哲学の質的轉換。

② 西谷においては純粹な意味での哲学では「自分の足が地に着いていないという感じが強くなつて、それが非常に苦痛になってきた」（『直接経験』、春秋社、一九八九年、五四・五五頁）。

③ ヘーゲルのデンケンを超える立場。「デンケン・デス・デンケンスはヘーゲルについて言ったことですが、デンケン・デス・デンケンスは、つまり、非常に大きな理性の立場での眞の自覚」（同書、三四頁）「禪の立場はデンケンを離れるわけじゃない。不思議底を思量するということがあるでしょう」（同書、三八頁）。

④ ブラフトではこれが哲学の曖昧さとして受け取られたのであろう。

討議Ⅱ

司会 小野寺 功

小野寺

だいたい時間内に終わりました。ハイジック

神父様のお話と西村先生のお話でブラフト神父の思想の背景が実に明確になりました。痛いほどよく分りました。それで一番私が感銘を受けたのは、ブラフト神父が『宗教とは何か』という著作を、問題を持ちながら訳されたということから話が発展していくのですけれども、根本問題はキリスト教には哲学と神学はあるけれども宗教哲学はないということ、遺憾とされたということですね。これが問題の出発点だと思います。

これがいかにリアリティーがあるかということとは、わたくしは学部ではハイデガーをやったのですけれども、ハイデガーによっては自

分の人生観・世界観の確立が難しいと思ったので、大学院で西田哲学をやろうと思ったのです。その問題意識を發展させればそこに行くと思って、わたくしはそのテーマで主任教授のジームス教授のところへ許可をもらいに行きました。ところがジームス教授はすばらしい哲学者でしたけれども、拒否されました。「なぜですか」と聞いたなら、西田哲学は哲学ではないと仰いました。わたしは非常に従順な人間ですから、一度も教師に反抗したことはないのですけれども、初めて反抗しました。「哲学でないのだら、何ですか」と。「神秘主義ですか、何ですか」と聞きました。そうしたら「絶対にいけない」と、「許さない」と凄いい剣幕でした。今考えると理由がよく分るので、その当時哲学と神学ははっきりしているわけで、存在論という考え方が根底にありますから。そして今考えると西田哲学を理解している教授がいなかったのではないかと。それで拒否されたのでは

ないかと思うのですけれども、最後にはデュモリン神父のところに行けと言われました。神父は初めてお会いする方で、訪ねたならば、もし私につくならばアウグステイヌスカプラトンだ」と言われるのです。わたしはこういう決め方が気に入らないのですよね。こつちに問題意識があるのですから。それでドイツ語を習っていたのでドイツ語の先生にそのことをぶちまけたら、「君、黙ってやりたまえ」と叱咤されました。これでわたくしはデュモリン神父についてアウグステイヌスをやりました。このことは非常によかったですけれども、このやりとりによって西田哲学は哲学ではないと言われたので、そこがわたしが哲学するということについての問題になりました。物事を展開する上での基礎と申しますか、アウグステイヌスをやりながら、わたしは独学で西田をやりました。そういう体験がありますので、今の西村先生の公演が本当に身に染みしました。そしてブラフト神父

はカトリックの司祭の立場で徹底していったときに、いかに振り回されたかというか、最後まで司祭として忠実に、そこが矛盾を矛盾のままに残したとも言えるのではないかと思います。それはデュモリン神父もそうでした。アウグステイヌスとトマスの間でものを考えておられました。ですからわたしの立場を理解してくれましたし、禅の研究者ですから理解してくれたのですけれども、立ち入ったことは言われなかったですね。だから、今は田中先生のような方がいらして、上智大学でも堂々と西田は研究対象になっているのですけれども、三年前田中先生に呼ばれて「西田哲学と滝沢神学」ということで発表したときは、学生時代からの何十年間の戦いがありましたので感慨無量でした。

そういう背景がありまして、第二ヴァチカン公会議以降劇的に変わりましたけれども、ブラフト神父さまの抱えておられた問題は国際的な問題だったのではないかと思います。今もって

八木

解決されない問題でして、西村先生の結論には全く賛成でした。ブラフト神父は実に正直な偉い神父だと思いました。多岐にわたるご発表でしたのでまとめることはできないと思いますので、すぐに質問の方に入っていきたいと思えます。

時間がありませんから、きわめて断定的に感想を申し上げたいのですけれど、ハイジック先生のお話と今の西村さんのお話。今日の西村さんのお話はいつもの西村さんとは似ず実に哲学的でして、感心しましたね。でも、最後のところだけ出たね、禅の本音が。それはそれでいいです。今ここで申し上げたいことは、ずっと聞いてましてね、京都学派の人たちはキリスト教を狭く理解しすぎていると感じましたね。それは僕が特に阿部さんと議論をしていく感じだったので、阿部さんはキリスト教というところケゴールとニーチェとルターだと思ってい

る。それはやっぱり物凄く狭すぎると思う。他方、ブラフト先生だけじゃないかもしれないませんが、ブラフト先生はやはりカトリックの方で、カトリック神学だけが神学だと思っていられない。どうしてそう感じるかと言うと、僕のホームグラウンドが新約聖書だからで、新約聖書から見ると違うんですよ。カトリシズムもニーチェも、それからルターも。新約聖書の中心は一つじゃありません。色々あるんですよ、すくなくとも四つか五つ違った思想があるんですよ。その中にはもちろん、そういう風に進歩発展してきたものもありますけれども、新約聖書の全体を見通した上でその中心というのはかなり違うんですね。それじゃあ何かということとは今ここで詳しくは申しませんが、一つはイエスにあるんですが、イエスというのは正統的キリスト教の立場に立つとクリスチャンじゃないというか、イエスの思想というのはキリスト教に入っていないという懸念がある

んですよね。こういうことは一つの大きな問題でもあるのです。

イエスの立場と言うのは、だいたい今書かれています。イエス論を見ましても、率直に言いますけれども、イエスの表面しか撫でてないんです。イエスに非常に重要な中心があると思うのですが、それとはパウロやルターは違うんですね。やっぱりそこをのはっきりさせる必要があるのではないかという感想です。

花岡

わたくしも感想と言いますかコメントですが、わたくしは西谷先生に大学の一回生のときから四年間ご指導いただきました。この中ではブラフト先生がいろいろと西谷先生をご批判なさっていらつしやる、西村先生もいろいろとおまじめになっている、よくぞあそこまできれいにまとめになったと本当に深い感銘を受けました。ただやはり申し上げたいことが三点ございます。

一つは今ヨーロッパの、特にドイツの大学の講義内容を見ますと宗教哲学が神学部に入りました。二、三年前からだと思いますが、それは非常にすばらしいことだと思えます。これはコメントでございます。

それから、絶対無が有と無を全部包摂すると言うのは絶対無の横暴というときに、やはり *substantial* で、プラトンのイデアリズムでずっと同じ実体的 *substantial* な、あるいはヒュポケイメノン、つまり実体・基体が根本にあつてきた挙句の果てにニヒリズムになったというのがニーチェとか西谷先生のお考えですから、*non-substantial* な考えと言うのは今物理学にも量子理論とか、田中先生や八木先生などたくさん物理学者がこの中にもいらつしやいますが、そういうところから考えましてももう *substantial* に考えることが不可能になっていると思えます。不確定性原理とか量子理論とか時間空間を實體化できないとか、この頃そっちの勉強をし

なければいけないことがたくさん出てきているんです。まあ、山内得立先生が、『ロゴスとレンマ』という本の中でテトラレンマについて説明されていますが、竜樹的な、西田にもそれは深く入っていると思いますが、西谷先生ももちろんそれを、山之内先生と同時代の方ですから、踏まえていらつしゃったと思います。そういう「substantial」からニヒリズムに、そしてそこから「non-substantial」的な物理学、カント以後、ニュートン以後、全く新たな哲学・物理学にとり方向性のところをブラフト先生にも見ていただきましたかっと思ひます。

それから、人格性と非人格性で人格的なものを西谷先生が何か無視したようにブラフト先生はお考えでしたが、西谷先生は『宗教とは何か』を見ても分るように、人格性と非人格性とを分けることがそもそもおかしいと、その根本から考えれば、本当の人格性は非人格性だし、非人格性は人格性だと、そういうところからお考え

ですから、人格性の根本のところから人格性を非人格性と一つに考えていらつしゃるのだと思います。それは自然が入ってきたということだと思いますが、やはりその点もブラフト先生に見ていただきたかっと思ひました。長くなりましたが、以上が三点です。

ハイジツク 二点ございます。まずキリスト教には宗

教哲学がない、つまり神学と哲学がはっきりと区別されているという点ですが、それはちよつとブラフト先生とズレがあると思ひます。もちろん、キリスト教の教理には二〇〇年前から宗教哲学がありました、わたくしも勉強しました。ブラフト先生が言ひたいのはキリスト教の宗教哲学がないということです。キリスト教思想はギリシャ哲学に依つています。ですから神学と哲学がはっきりと分れていふことを良いことだとはブラフト先生は考えていません。キリスト教から哲学が自然的に生まれたという意

味での宗教哲学はない、というようにわたしは判断しています。

もう一つは西村先生の最後のプラフト先生の判断ですか、禅体験が十分になかったので西谷先生を深くは理解できなかったと言う問題ですが、それに関してわたしは反論できませんが、一つだけ付け加えれば、西谷先生が自分自身でその反論を使わなかったということです。つまり「わたしの禅の体験が分らないと自分の哲学を理解できない」と。わたしは彼の文章を読む限りそのような文章に出会うことはなかったし、西田も同じようにそのようなことは言わなかったのではないですか。そういう反論は可能だと思いますが、西谷先生ご自身がその反論を認めるかどうかはわたしは疑います。

西村

確かにそうだったでしょうね。しかし西谷先生がエクスターゼとか言われるときは、単純に神秘主義的なものではないと、わたしは受け取っ

ていたんです。あとは上田先生に任さんとこれはいかん。どうでしょう、哲学に禅体験が必要だと言う必要はないですけど、禅体験がなければあの哲学は出てこないでしょう。

上田

それはね、わたくしは今ハイジック先生が言われたように、西谷先生に聞くと西谷先生はそういう風には言わないと思うのですね。それは西谷先生の思想・哲学を解釈するときに禅が基礎にあると言うことは可能であるけれども、その場合でも禅とは何かということがもう一つ出てくると思うんですね。だから、座禅をするとか、禅という意味での見性をしなければならぬということにはならないと思うのですよ。

西村

どうかなあ、わたしはそれがなんか駄目だと思います。論理ではないと思うんです。

上田

もちろん論理ではないです。論理ではなくて、禅では禅という仕方を経験されること、それはやっぱり人間が生きるということの中で生き

方として経験できるものであって、それは所謂「禅」でなければならぬということではないと思うのです。そのところは、もう一つ考える必要があるという感じがします。禅という特別なことが基礎になるといっても、ある人間が生きているということにはこれこれこういうことがあって、禅ではそれが禅という形になっているというふうに理解できるのではないかとわたしは考えているのです。

八木

西谷先生が久松先生との違いを話されたときに、「わたしは大乗仏教だ、禅ではない」というふうに仰っていて、もちろん禅を含んでいるですよ、大乗仏教は。

上田

西村さんが言う意味での禅が基礎にあるということ、そうでないとわたくしも言うつもりはないのです。そうでなくて、そう言ったとすればその時の禅とはなにか、禅というものをどこからもう一度理解してくるか、という問題が出

てくると思うのですね。そこをもう少し問題に出来るのではないかというのが、わたしの感じです。そしてこのどこから理解できるのかということの基礎にはやっぱり、人間が人間として生きているということの自覚、そこからというふうに考えたらいいと、わたしは思います。

それともう一つ宗教哲学という場合、キリスト教にも宗教哲学があったと言われる場合、あるいは西谷宗教哲学と言う場合、宗教哲学、それがどういふことかということはどう一つはつきりさせる必要があると思うのです。もちろん色々な理解が可能だし、実際宗教哲学と名づけられた思想の形態は色々な形を取っています。一番分りやすいのは、ヘーゲルですね。やはりひとつの哲学の基礎があって、そして宗教という事象をどういふふうに理解していくかという、これは非常に分りやすいですね。芸術哲学とかですね、そういうふうなレベルになりますね。そういう宗教哲学があるというのは事実

ですけれども、しかし哲学ではなくて宗教哲学ということを担当に言うとするれば、宗教哲学からしか出てこない思想の形ですね、これがやはりどういうふうを考えられなければならないのか、ということがあると思います。そういう意味での宗教哲学は哲学とは思索の質が変わってきていると、それはどうしてかという宗教そのものに触れているからであって、宗教そのものが、哲学がそもそも問題とするそういう事柄そのものにきちんとして入っているんだという、そういうことから考えると、宗教哲学という形態でなければ出てこない思想があるということがまずはつきり言えないと、西田先生の意義をどうするということに十分届きにくいのではないかなと思うのですがね。カトリックの宗教哲学があつたというときどういう形態を実際に言っておられるのか、わたしにはすぐには分りませんけれども。

西村

キリスト教であまり宗教哲学をやると普遍化してしまつて固有の意味を失うんじゃないですか。

八木

アウグスティヌスは宗教哲学ではないけれど、宗教哲学的ですよ。三位一体論とか時間論とか。

上田

そしてそれは宗教哲学的というだけでなく、やはり人間の理解とか人間の自覚というところまでいかないと本当でない、という。

八木

彼自身がそういう形で整理しようとしたんじゃないですかね。

上田

そういうことがはつきり言えないと意味が出てこない。

八木

全体が神の国という中に治められているわけですからね、告白録の中で。全体としては宗教哲学ではないけれども、個々の部分では宗教哲学的ですよ。

森

最後のVI、VIIというこの項目は先生（西村）が

整理されたものですか、ブラフト先生が整理されたものですか。

西村

それはわたしが分析して整理したものです。

森

今の宗教哲学の問題ですが、先生が最後にご指摘された体験ですが、これはやはり西谷先生の『宗教哲学序論』の中での体験概念というか、一つはその場合は西田先生の純粹經驗にある意味で継承されておられると思うのですけれども、この『宗教哲学序論』の中での体験というのはもちろん禅のこともフェノメノンという形で言及されていますが、必ずしも見性体験とかそういうものではないと思うんですね。むしろ一つの非常に独特な方法概念のような形で、認識と信仰を越えるような仕方でもう一回体験が出されたわけで、別に禅でなくても、つまり狭い禅經驗とか体験ではなくて、体験をまず仰っていると思います。

それからこの『宗教とは何か』、あるいはも

う一つ第二宗教論として『禪の立場』が出てきますよね。その場合も非常に面白いのは、『禪の立場』の禪の位置づけです。宗教的ということと哲学的ということを重ねてみる場合と、哲学的非宗教的ということを禪のところで見ると場合とがある。哲学的では届かないところを非哲学的な仕方と宗教的だったり、あるいは逆に非宗教的な所謂宗教と言う枠に入らない形で哲学的ということを抑る。そういう意味で、先生が言われたように哲学の以前から以後へと出られていく。そういう立場が最後に出てくると思うのですが、本当は『宗教哲学序論』からしてずっと宗教哲学と言うときにも、西谷先生の中では、我々の体験という場合、禪の体験というのは違った意味合いで、はじめから構想されていたんじゃないかとわたしは思うのですが、いかがでしょうか。

西村

それと西田の純粹經驗とは、どうですか。

森

ですから、西谷先生は経験と言うと西田哲学と一緒になってしまうから、そこを区別するために体験と言うことを仰ったけれども、内容的には僕は連なっていると思います。だけでも西田哲学の場合でも純粹経験も必ずしも禅の狭い意味での経験ではないと思います。そこはやはり少し違うと思います。たとえばもう少し分りやすいテキストを挙げれば『人生と宗教』では、空の説明の前に罪と愛といったキリスト教の立場を出してこられる。それは段階的に出してくるのではなくて、『宗教哲学序論』の言い方で言えば同じ体験としてキリスト教のことを言っておられる。ですからそれを禅の体験として限定するのは違うんじゃないかと思います。それはそう思います、言葉として載せた場合に禅と言うことを言わなくても、西谷先生の座禅体験がなかったらあの哲学は出てこないと言っているのですよ、わたしは。

西村

森

それは確かにテキストの形成期を見ればそうかもしれないですね。しかし『宗教哲学序論』でも…論理としては禅経験を離れているかもしれないが。

西村

森

たとえば体験と言うことには最小限の脱自がいると仰いますが、それは必ずしも禅とは限らないですよ。

西村

禅とは限らない。

上田

それは確かに西谷先生に即して言えば、あなたが言われるように禅が基礎になかったらと言えますけれど、さつきから言っているようにその時禅で経験した事柄が何かということですね。わたくし非常に面白い例に触れたのですけれども、今純粹経験と言われましたよね。純粹経験は西田の場合、それが成立するあり方からすると、禅の行をすることと西洋の哲学を勉強することを両立というか、二本のレールのようにずっと行っていると相交わって形が成

立してきたんですよ。しかし成立して出てきてそこで見られることね、それは必ずしも西田と同じ道を歩まなければ見られないものではなくて、むしろ客観的にこれが本当だと言えるということだと思うんですね。これは全くたまたまだったのですが、森有正という人のことはどういう人物かはお存知だと思いますが、あの人の著作集の「木々は光を帯びて」云々の中でパリから日本に帰ってくるときに色々な経験をする話があつて、そこであるとき北海道のどこかの湖で経験したことが書いてあるのですが、これは一言一句西田が純粹経験について語る言葉と全く同じで、言おうとしていることも同じなんです。経験があつて初めてそこで我と言ふものが成立するということや、それから感覚そのものが原始的な全感覚となる、これが本当の経験である、と。

だから、禪ということではなくて経験の質として、その経験が本当の経験だというのはどこ

で言えるのかというその問題になると思いますが。

だから西谷先生の場合には禪を基礎にしてという実際のことがあったから、だけどそれは禅でというふうに限定されるものではなくて、人間の経験の質の問題だと、そしてその人間の経験と言うのを大きく取れば、こうして生きていくということそのこと自身が経験ですよ。そこで哲学とか宗教ということも特定の自己理解の中からいろいろと出てくる形態と考えれば、もとの経験に戻した場合には、本当の経験というのはどういふことかと問うるし、森有行さんの場合には思想の経歴が非常に違いますよね、だけれど実際に経験したということでは、そしてこれが本当の経験だと自分で思えるような経験をしてそれを叙述すると、これは本当に不思議なことですが、純粹経験の叙述と全く同じになる。それは禅の故ではなくて、人間の経験ということがそういうことが本当だと言えるという

ことだと思えますね。

私は、キリスト教の文脈で直接経験の現場を離れない宗教哲学の可能性ということを考えています。それが諸宗教との対話の原理となるだろうと思うので。カトリックでは自然神学という伝統がある。これは聖書原理に立脚するプロテスタント、とくにバルトによって批判されましたが、その伝統は非キリスト者との対話の原理というものをもとと持っています。聖書を原理とせずに、全ての人間に平等に賦与されている自然な認識能力だけを前提として構築する神学です。聖書や教会の伝承を前提しないから、万人に開かれた神学であって、当然、そこにおいて異教徒との対話も可能となる。聖書と教会を前提とする神学は、外的権威によって与えられたドグマに立脚する啓示神学であって、それは必然的に排他的にならざるを得ない。啓示神学は、キリスト教

の独自性を表現することはできるが、その反面、聖書や教会という権威を認めない人との対話は不可能となる。私は、カトリックという「普遍の信仰」には、もともとそういう対話の原理があったと思うのです。このカトリックの自然神学の伝統を、宗教間対話という文脈でもう一度再評価すべきであると思います。

松本先生や袴田先生の本覚思想批判や如来蔵思想批判についての言及が西村先生の引用されたブラフト先生の論文にありました。私はその日本仏教批判が、「本覚思想は仏教にあらず」、「如来蔵思想は仏教にあらず」という形で為されていたことに興味を覚えました。如来蔵思想や本覚思想というのは、仏教の歴史的文脈の中で、万人に平等に恵まれた救済への内的な可能性を強調している点で、キリスト教の自然神学と同じく普遍性を志向している。バルトのように聖書の啓示のみを原理とするキリスト者が自然神学を切り捨てようとしたのとおなじ

ような状況が、日本の仏教界にもあると思います。日本では伝統的に本覚思想にもとづく仏教が主流派でしたが、キリスト教では、啓示神学が神学の正統であつて、自然神学は補完的な役割のみが与えられてきた点は違います。

自然神学と啓示神学とのあいだには緊張関係がある。しかし、両方が必要なのであつて、片方を切り捨ててしまうのは間違いであると私は思う。

上田

今の自然神学の問題ですが、自然神学は宗教哲学でなくて哲学ですよ。自然神学の上に啓示神学があつて、自然神学と言われるものは神学というよりも哲学ということになると思うんです。それで宗教哲学が宗教哲学として独特な意見を持ちうるのは、今のモデルで言えば啓示神学まで含めて哲学と言う形で哲学自身の質が変わってくる、そのことによって自然神学と啓示神学とが分けられていた事柄が一つに統一的

に理解する、そういう立場がもしできれば、それはやはり宗教哲学というふうに言わなければならぬ。ならない方になってくると思います。

小野寺

若いときにプシュワラのものだったかを読んだときに、カトリック神学の宗教哲学というものがありません。だから上田先生が仰った変化のプロセスというのがカトリック自身の中にもそういう形で存在したのだなと思います。時間が少し超過しましたが、活発な論議ありがとうございました。