

対話を超えて、邂逅の道は開かれた

高橋勝幸

はじめに

本文第二部に「彷徨の経緯」を入れているが、本稿に至るまでには数年の模索の時があつた。比較思想、宗教間対話は非常に幅広く内的な深みがあり、内容をご理解頂くにはかなり厳しい面もあり、説明不足の段はご容赦願いたい。

J・B・カブが「対話を超えて」の序文で「他者がわれわれに教えてくれるはずの真理をほんとうに聞いて見る。対話というものを通過して……（対話よりも深い）対話を超えて行かねばならない」^①として対話による相乗効果と豊潤さを述べて久しいが、果たして宗教間対話は進んでいるのか。本稿はこうした疑問点から出発している。

筆者は、今日の行き詰まった宗教状況の解決策をキリシタン時代のA・ヴァリニャーノ（一五三九～一六〇六）の取った「適応主義」布教方針にあると見ていた。^②またザビエル書簡では「（日本人は）これまでに会った民族の中で最高」^③として、それまでの西洋中心・キリスト教絶対の布教方針転換の必要性を報告していた。

それまでのヨーロッパの思想、文化・宗教を高度で普遍的なものとして、これを絶対視して西洋外の途上国、新大陸等にキリスト教を宣教する上から目線の布教方針とは違ってヴァリニャーノの「適応主義」は、その土地の文化・言語・生活習慣の良いものを積極的に取り入れ、キリスト教の中に生かそうとする画期的なものであつた。

この方針は四世紀近く経って（K・ラーナー等の進歩的な神学者の活躍で）第二バチカン公会議（一九六二～一九六四会期）に於いて「諸宗教間対話」となって追認された。これまでのキリスト教を絶対普遍（教会の外に救いはない）としてきたバチカンの方針がい一八〇度転換されることになる。^④

この公会議の二〇年も前に、愛宮真備ラサール（一八九八～一九九〇）は「日本人にキリスト教を理解して貰うためには、日本人の心の中に生きている靈性の理解が不可欠」として、自ら進んで一九四三年から津和野の永明寺で禅修行に打ち込んでいた。更に大戦直後のイエズス会総会に被爆者でありながら日本布教長の資格でローマに赴き、当時の教皇ピオXII世に謁見し広島に平和記念聖堂建立の協力を請とともに日本文化の秀れていることを訴え、禅の修行法は、この段階で既に「キリスト教信者に薦められる」と認められていた。また愛宮は奥多摩にキリスト教の禅堂「秋川神冥窟」を創設して毎夏の接心指導もしていた。

その後継者H・デュモリン（一九〇五～一九九五）は「仏教とキリスト教の邂逅」を著し、仏教哲学を講じながら「対話の道」に取り組んでいた。^⑤更に上智大学「東洋宗教学研究」に於いて宗教間対話は深められ、毎年のように「諸宗教との対話シンポジウム」が開かれ、この報告書は著作となっている。後に師家となる門脇佳吉はこの当時「中野鉄舟会禅道場」の大森曹玄老師に師事していた。こうした動きに啓発され、実に多くの研究者の「対話」に関する著作があることは衆知のことであろう。本稿で主題とする「邂逅の道」は既に言われていたことで、特に新しいと言おうものではない。^⑥

しかし、公会議から半世紀を過ぎても、これだけ「邂逅の道」が叫ばれ、東西の「靈性交流」も頻繁に行われてきたにも拘らず、宗教間対話の道は何故に行き詰まり状態なのかと疑問に思う人が少なくないのではないか。本稿はこうした問題の根幹を探求し、二一世紀に入ってから俄かにクローズアップされてきた「中動態」の文法から捉え直

して行きたい。

先ず東西思想の噛み合わない理由の根幹を西洋の言語・思维方法から「中動態」が失われたことに起因することを取り上げたい。⁷ 欧米の合理的な「個」を中心とする主語・述語の言語・思维方法のために「中動態」が失われてきた事実、そのため東西思想が真逆になって噛み合わないことはつきり見えてきたが、この東西思想対立のままでは従来云われてきた思想史から何等進展していないこととなる。

この思想間・宗教間の対立を超える解決の道を木岡伸夫著『邂逅の論理——〈縁〉の結ぶ世界へ』⁸を手掛かりとして、これまでの西洋のアリストテレスの論理学では二〇世紀に入ってから地球規模の問題に答えられなくなってきた現実世界を捉え、山内得立の『ロゴスとレンマ』(岩波書店、一九七四年)、ギリシア的・西欧的な「アナログアの論理」、東洋的・日本的な「〈縁〉の結ぶ世界」、また「ものごと」⁹等から、新たな「邂逅の道」が見えてきたこと

を紹介したい。そのことがまた、本稿の主題に答えて行けるものになると思う。

また、明治維新以来、佐久間象山の「東洋道德 西洋芸術」の標語を唱えながら、西洋列強に「追いつけ追い越せ」と欧米化を進めてきた結果、西洋の物理科学的思考に慣らされた多数の学者による学として「論証」を求める弊害も出ている。東洋的な思考を曖昧で一段低いものとして、西洋の科学的な思维方法では「意識・言語」の世界に留まるために「ものごと」から見える日本的な「ことの世界」の見えない分別智(意識) 以前の世界は理解できないことになる。

内的な東洋・仏教の思想や西田哲学などの日本の思想を理解できないことは、キリスト教が西洋思想中心に教義(ドグマ)を構築してきたがために日本人に馴染まない「翻訳された教養人のためのキリスト教」の一面になるであろう。即ち、今日の日本のキリスト教は、西洋の科学実証主義的思考方法が前面に出ており、一般庶民の生活習慣から

はかけ離れたものとなっている。キリスト教本来の「祈り（瞑想）」に根付いた、人々の心の底から湧き上がる靈性とはかけ離れていると言える。

キリシタン時代のヴァリニャーノの「適応主義」のよ
うに、一般庶民の生活習慣に根付いたものを取り入れて行く方針とは程遠いものとなっている。このため西洋思想中心の日本のキリスト教は、日本人のころには響いて来ない。第二バチカン公会議でヴァリニャーノの「適応主義」布教方針が追認された意味が理解されていない。¹⁰

即ち、「祈り（瞑想）」のあるキリスト教は、古来からある日本人の「靈性」と何ら違和感なく受け入れられて然るべきものなのに、論理的に教義のしつかりした教養人の宗教と誤解されている。「日本の靈性」の深さは既にキリシタン時代から捉えられ、ヴァリニャーノによって生かされていた。ヴァリニャーノの教え子でもあったマテオ・リッチは中国に入り、同じように「適応主義」によって中国布教に成功していた。¹¹この方針が第二バチカン公会議に於

ける「開かれた教会」の改革に繋がっていると見える。

「対話の道」は、客観化して心を欠いた対立の起る対象論理的な冷たいものであつてはならない。「対話の原理」については項を改めて説明するが、縁の結ぶ「邂逅の道」も単なる論理・ロゴスとの対立を明らかにするだけでなく、本稿はそれらの対立を超えて包摂されたものを目指すものである。本稿の中に屢々表出される「東洋的論理」については、古代インドの論理学・陳那の論理を認識の中に入れて欲しい。この認識なしに、明治維新以来日本人が取り入れてきた西洋のアリストテレスの論理学では東洋の思考は理解できないことの意味が見えて来ないのではないか。この「陳那の論理学」についても項を改めて略述したい。

一、東西思想の対立

東西思想対立のために、日常の生活習慣であつてもその認識が真逆になってくる。ここでは東西思想の根幹が異なる

るための認識の違いから起こる問題点を取り上げる。

①「隣人愛」の意味について。(聖書の言葉と西田の論文「私と汝」の類似性)

「愛」について『聖書』マタイ二二章「神への愛と隣人への愛」が律法第一のものと預言者のすべてであることを述べている。「隣人愛」とは、即ち「人が友のために自分の命を捨てること、これ以上大きな愛はない」(ヨハネ十五章十三節)となる。「死」さえも恐れず、その(他)人のためには命を捧げてでも何ら悔いるものはない、命さえ惜しくはないことになる。

西田の論文「私と汝」は次のように述べている。

私と汝とは絶対に他なるものである。私と汝とを包摂する何等の一般者もない。併し私は汝を認めることによって私であり、汝は私を認めることによって汝である、私の底に汝があり、汝の底に私がある、私は私の底を通じて汝へ、汝は汝の底を通じて私へ結合するの

である、絶対に他なるが故に内的に結合するのである。「即ち私が他において私自身を失う。これとともに汝もまたこの他において汝自身を失わなければならぬ。私はこの他において汝の呼声を、汝はこの他において私の呼声を聞くことができる。」¹³

この事を西田は「絶対矛盾的自己同一」の論理で説明するようになる。ここに「愛」という一大「転換点」がある。F・ザビエル(一五〇六―一五五二)が *magis magis* (もっと多くを もっと多くを) と日本での困難に直面した時にも自分を鞭打ち更なる苦難を求めて行ったことも、道元が『正法眼蔵』「接心接性の巻」で、道を求める者は更に厳しい道に進むようになることを言っているが同じ意味であろう。仏教における「慈悲」に置き換えることも出来る。H・デュモリンは『仏教とキリスト教の邂逅』の中で仏教の社会性を評価しているが、仏教の元々の教えに「慈悲」という素晴らしいものが有りながら、仏教者の認識の乏しさを言われている。¹⁴

「愛」においては、この論理を用いければ、個としては別々の人格でありながら「（こころは）一つ」である。それでは夫婦において何故目に見える「印し」が必要なのか。西洋の習慣に従えば目に見える形の「指輪」が結婚の愛の「印し」として必要になる。しかし「愛」においては何ものも惜しまないものなのに何故目に見える形が必要なのかと大きな疑問となる。「他人事」である限り、客観的に見ると対岸の火事ではなく、自分の身には何の危害も及ばない無責任な言動となる。¹⁵

パウロは「私はキリストとともに十字架につけられました。もはや私が生きているのではなく、キリストが私のうちに生きておられるのです。（ガラテア二章二〇節）とするが、キリスト教における「殉教者の心」は、仏教における「人」と同じで「神・キリストを愛する者」は「心は一つ」であり「己の生命を捧げること」には何の躊躇もなくなる。

上記の意味するところは、「邂逅の道」に深く関係して

くる。¹⁶ギリシア哲学・特にアリストテレスの論理学に基礎を置く西洋の言語・思维方法では目に見える形で論証を求める、物理科学的に論証することが真理とされてきたが、必ずしもその思考方法が普遍絶対のものではないことは、西洋の危機を唱える多くの論者が既に見ていることであろう。

本稿は、東西思想の対立を超えて包摂した「邂逅の道」を求めることを目的としているもので、東西の思维方法の違いの解明に留まるのではなく、更に掘り下げて「中動態」の掘り起こしによって、新たな出会い「邂逅の道」を開くことは当然の帰結になって来る。

② 陳那の古典論理学の体系¹⁷

陳那については、サンスクリット語の難解さもあってか論述したものは少ない。唯一北川秀則著『インド古典論理学の研究——陳那 (Dignaga) の体系』があったが、高度な数学的知識なしに読むことは難しい。陳那について、筆

者は仏教用語も浅薄で使われる言葉そのものの理解も乏しい、鈴木大拙の「即非」や西田幾多郎の「絶対矛盾的自己同一」等の日本的・東洋的な論理理解の一如とするために取り上げた。この論理があつて西洋との対比の意味も理解し易いが紙数の関係で大まかな紹介に留める。

ここでは、木岡伸夫著『邂逅の論理』から西欧的な「アナロギアの論理」から見て行く。

I ログス a ログス 単一のものログス

(ソクラテスが)

b デイアログス 二つのものログス

(プラトンが 弁証法)、(対話)

c シュンログス 三つのものログス

(アリストテレスが 三段論法)

II アナログス 下から上へのログス

(数学的、自然科学的思考)

III カタログス……上から下へのログス

(時間的継起の秩序、歴史的思考)

西田哲学の根本にあるのは「無の論理」である。それを西田自身は当時の日本で隆盛を誇った「弁証法」に当てはめようとした。これに対して山内得立は、師西田の「無の論理」を弁証法と本質的に関連するものの、一見したところそれとまったく別の「アナロギア」という鏡に映し出すことを企てた。……アナログスとデイアログス（弁証法）はログスの形態として関連的に扱えられている。……アナログスとは、二つの異なるものが互いに異なるものでありながら同一のログスによって支配せられていることを表している。

アリストテレスの論理学——演繹的推論と三段論法

アリストテレスが後世に影響を及ぼした業績の中でもっとも重要なものは「形式論理学」である。カントは、アリストテレス以来論理学は進歩も退歩もなかったといっているくらいである。今日においては、集合論の見地から、アリストテレスの論理学は乗り越えられ、また彼の追及し

た推論の形式が論理的思考の一部に過ぎないことが明らかになってきたが、それにもかかわらず、アリストテレスの論理学が歴史上に果たした役割は偉大であった。

アリストテレスのいう「必然的推論」は三段論法によってもたらされる。三段論法とは演繹的推論を定式化したものであつて、大前提、小前提、結論から成り立っている論証法である。たとえば、次のようなものがあげられる。

大前提　すべての人間は死すべきものである

小前提　ソクラテスは人間である

結論・断案　ゆえにソクラテスは死すべきものである

三段論法にはさまざまな種類があり、スコラ学者たちはそれを精密に定式化した。大前提が肯定的な命題であるか否定的な命題であるかによって、肯定的三段論法（上の例）と否定的三段論法に分類したほか、定言的三段論法、仮言的三段論法、選言的三段論法に分類したりもした。アリストテレスが展開しているのは、定言的三段論法に関する議論である。

因明論について、インドの論理学の特徴は、論理それ自体の真理性を追求するアリストテレスに始まる西洋の論理学と異なり、インドでは各々の立場からの真理到達、輪廻からの解脱などの妥当性を問う側面が強かったため、認識論や存在論も含めた学問として発達した。

三支作法については、仏教論理学の大成者陳那以後に用いられた、インドの新しい論理学の論式。即ち、論の命題である宗、宗を形成する理由である因、宗を助ける比喩である喩の三支からつくられる論式のこと。いわゆる「三段論法」と確かに外見上は似ているが、西洋論理学が概念の外延間の関係に主眼をおくのに対し、インドの論理学は、基体（例えば山）と属性（火、煙）との関係に着目して分析を行う点に大きな違いがあると言える。

この因の三相説によって、それまで正理が五支作法によって表されてきたものを、陳那は三支作法としたのである。つまり、陳那は、三支作法の因・喩が因の三相に対応するものと捉え、因が遍是宗法性に、同喩と異喩がそれ

それ同品定有性、異品遍無性に対応するものとした。さらに、陳那は、因の三相説に基づいて、正しい因と誤った因 (hetvabhaasa) を区別するチェックリストとも言うべき九句因 (hetucakra) 説を創設した。

宗 声は無常なり

因 所作性なるが故に

同喩 およそ所作なるものは無常なり。瓶等の如し

異喩 およそ無常ならざるものは所作ならず。虚空

の如し

このように、作られたものは無常であることが知られているので、仏陀の言葉も無常であり、それが量としては不完全であることを示す論証となっている。その確かめられた知識を、確かめられた方法を説くことによって他人に伝達することが「為他比量」である。つまり、「為他比量」は言語による認識について、その言語表現の確実性を追求するものであり、それが「三相をそなえた因」である。いかえれば、「為他比量」の因は、「為自比量」における認

識を吟味した、その根拠である。

③ 対話的原理について^⑧

「対話的原理」については、これまでも度々扱ってきたが重要な視されなかった。

「対話」とは何か、この単純な一言が理解されていないがために、宗教間、国家間、民族間の争いが絶えない。今日においてもテロの脅威は増している。差別・格差^⑨（人種、身分、経済力、学歴、ジェンダー、障害者等々）がある限り、虐げられる人々の重荷、苦しみは消えず、格差の広がりがテロの温床ともなっている。数千年に及ぶ対話を忘れた抗争の歴史は「話し合い」の場さえ奪っているのが現状である。自己の全存在をかけて、他者を受け入れ尊重することが「対話」の基本となるが、「宗教間対話」に於いてもこの原理を忘れていなかったかを問いたい。「対話的原理」はまた「邂逅の道」でもある。

西洋思想中心のキリスト教に軸足を置いたままでは一方

的に偏った「対話」認識となり、他者（諸宗教者）への配慮が足りず、話し合いのテーブルにも付けないことになる。「無」となり「不偏心」となって始めて東西思想の対立を超えたところにある「根源的いのち」が共通の「土俵」であり、ここで「対話の原理」に触れることが出来る。²⁰⁾

この論稿の掛かりは、比較思想における「仏教とキリスト教の対話」を主眼としているが、その対話すら噛み合っていないかった現実に留意して、新たに西田哲学の「絶対無の場所」とイグナチウス・デ・ロヨラ（一四九一―一五五六）の「霊操」における「不偏心」²¹⁾との類似性を示すことによって、西田が接することのなかった「祈り（瞑想）のあるキリスト教」を示し、宗教体験により神秘的な瞑想の世界から「神の意志」を読み取るイグナチオの『霊操』の精神と西田の晩年の論文『場所的論理と宗教的世界観』で示される「絶対無の場所」「絶対矛盾的自己同一」との類似性によって、東西思想また仏教とキリスト教の垣根を超えた深奥にある「根源的いのち」「邂逅の道」が開かれ

てくる。²²⁾

しかし、長い歴史と伝統、教義、儀式を重んじる旧来の思想に固執するキリスト教の保守的な者にとつては、「対話の原理」そのものが先が見えない事で否定的であった。

「対話」の基本について、藤田正勝は西田の論文「私と汝」を引用して「私は汝を認めることによって私であり、汝は私を認めることによって汝である。このように西田は自己と他者との本来的な関わりを、一方で他者に呼びかけるとともに、他方その呼びかけに応えるという相互的な行為の中に見出す」とする。²³⁾即ち、「対話」はお互いに「真の自己」を認め合うことによって、共通の領域へと歩み寄り架橋された時に成立するとしている。

対話の原理について、思考方法が「有（存在）」から世界を見るか、「無（悟り）」から世界を見るか、真逆であることは衆知のことであろう。しかし「根源的いのち」大いなる方のいのちの源泉」を根底に据えるなら一休純徳禪師の道歌とされる「分け登る 麓の道は多けれど 同じ高嶺

の月を見るかな」に象徴されるように真理の道は一つであることの意味が生きてくる。同じことはユングの「集合的無意識」においても、唯識の「阿頼耶識」においても言われている。西田の「絶対無の場所」も「私と汝」における対話的原理において言わんとしたことと同じところにあると言える。

二、本論に至るまでの彷徨の経緯

「何故今邂逅か」と問われた時、紆余曲折があつて一言では答えられない。この意味で網羅的にこれまでの経緯を参考までに入れていく。彷徨の中で大きな壁にぶつかり、絶望に近い中で始めて底が突き抜けるように「中動態」に辿り着くまでの経緯であるが紙数の関係で紹介に留める。

① 邂逅の道的前提となる自然法爾²⁵

西田の『善の研究』における「純粹経験」等、西田の「統

一作用」「自発自展」についても純粹経験を説明しているものであるが、この自然の無意識のうちの言葉になる前の働きは『善の研究』の第一編第一章「純粹経験」の書き出しでもある。即ち、意志にも言語にも表さない前の状態、「もの（ロゴス）的」論理では論証できるものではない。²⁶

同じことを木村敏は『時間と自己』の中で次のように述べている。

古来、西洋の科学はものを客観的に見ることを金科玉条としてきた。「理論」(theory)の語の語源はギリシア語の「見ること」である。西洋では、見ることがそのまま捉えること、理解することを意味する。そしてこれが、単に客観的観察を本領とする自然科学だけでなく、哲学を含めた学一般の基本姿勢なのである。また「(名指しされ対象化されたものは) われわれは、覚めた意識をはたらかせているかぎり、内部も外部も至るところものまたもので埋めつくされた空間の中に住んでいる。この空間内では、われわれひとりひとり

もそれぞれ一つのものである。²⁷⁾

西田の「純粹経験」で言わんとしたことと同じで、客観的な対象的なものとして外側から見ると、因果律から「何であるか」と問われることになる。結局論証できない「こと（レンマ）」の世界は、不安定で客観的に固定することができず、排除されることになる。西田が「於いてある場所」と表現するが、西洋的に論理化しては捉えられず最も難解とされるところでもある。即ち、この難解さは西洋と東洋の思惟方法が真逆になることに起因する。

② キリシタン史に学ぶ²⁸⁾

ヴァリニャーノは、ザビエルより三〇年遅れて来日するがその意志を継ぐものであった。適応主義は、その土地の良いもの・文化・言語・生活習慣を取り入れ、キリスト教の中に生かそうとする画期的な方針であった。第二バチカン公会議によって「宗教間対話」は一応は、現在のローマ・カトリック教会の公的な見解となつてはいるが、半世紀を過ぎても遅々として進んでいないことが問題となつてい

る。現教皇フランシスコは、この「開かれた教会」の精神を尊重することを公言しているが保守派の抵抗は随所に出ているのが現状である。²⁹⁾ 根源的のちの靈性はヴァリニャーノの「適応主義」と合せて論じてきたものである。

③ 保守化傾向による揺り戻し³⁰⁾

多くの心ある方々が口を噤むことがあった。一時期「保守派」という言葉を使うことさえ拒否された。この絶望に近い大きな壁であったが、幸い京都大学の「対話の深みを求める先生方」の理解があつて、自己の研究方針に間違いはないと確信は持っていた。

東西思想の対立は、註9にメロ神父への「出版停止令」やヴィリギス・イエーガー神父への「活動停止令」は顕著な誤解の例であった。

④ 西田哲学との関わりから新たな道を求める³¹⁾

改めて西田哲学を「かなめ石」とするならば、「対話」の

道は開けると信じて取り組むことになったが、元々東西思想が真逆の思考であるので通じていなかった。このことは、既述註6のように「対話」の努力は為されていた。これだけの基盤がありながら、芳しくない現実に戸惑っていた。

⑤ イグナチウス・デ・ロヨラの「靈操」と西田の「場所論」を結び付ける³⁵

前項のように西田哲学を「かなめ石」とした発表にも拘らず芳しくなかったことで、それを更に深めた最後の手段としてイグナチオの「靈操」を持ち出した。しかし、「靈操」についての論文のほとんどが外国の聖職者とそれを翻訳したものがほとんどであったが、これを西田哲学と結び付けば少しは理解されるものと信じたが徒勞であった。目論見が大きく崩れ「取り付く島なし」の状態になった。宗教研討会では、仏教理解・日本思想の理解の乏しさから各種研究会に参加していたが、まさか自分の足台とするキリスト教から受け入れられないとは「対話の道」を完全に閉ざ

されることになるので思いもよらないことであった。

既述の愛宮ラサールのキリスト教禪の接心にも参加し、H・デユモリン、門脇佳吉の授業や諸研究会にも出ていたのに、東西思想対立の根幹の認識不足のために、何を間違ったのかも分からぬままで大きな壁にぶつかり真つ暗闇を経験することになったが、この絶望に近い中で、起死回生に西洋の言語・思考から失われた「中動態」に出会うことになる。

三、「邂逅の道」の入り口としての「中動態」の文法

本項では、これまでの研究成果から、俄かにクローズアップされてきた「中動態」の文法への道程を振り返り、そこから東西思想の噛み合わない理由の根幹を、西洋の言語・思想から「中動態」が失われたことに起因することに気付いた経緯を取り上げたい。

①「中動態」によって道が開かれる。³⁵

「中動態」については既に発表済みであり、ここでは簡略にする。筆者は、東西思想対立の狭間で大きな壁にぶつかり、研究の道筋を見失い困惑していた時に「中動態」という言葉に接した。それは「(中動態が)ヨーロッパの思想・言語から消えたことで、このため東西思想の対立が起っている」と単純に認識していたが「比較思想学会」の大会テーマが「中村元」であったこともあって、早速『中村元全集』の『東洋人の思维方法(3)日本人の思维方法』(春秋社一九八九年)を主題に取り掛かった。

中村元は「中動態」の言葉は使っていないが、西洋人との思维方法の違いを戦前に既に捉えていたことで、筆者自身には大きな希望が与えられた。この東西思想の思维方法の違いは真逆であり、キリスト教はこの古代ギリシアの思想を基点とする西洋思想から「教義」を立てて来たがために、述語的論理の東洋・日本の思想は理解出来ないことが明白になってくる。同時に自身が行き詰まった大きな壁

は、東洋思想を不確実で論証が曖昧として一段低いものと軽視するキリスト教の神学者に依るものであり、「中動態」の掘り返しなしに解決は困難であることも見えてきた。即ち、「邂逅の道」の解決の糸口が開かれてきたことを意味する。

② 木村敏による「中動態」の見方。

「インド・ヨーロッパ語族の古い言語形態には、まだ現在の西洋諸国語で一般に見られるような、動詞の「能動態」 active voice と「受動態」 passive voice の対立は存在しなかった。そこでは、①たとえば「見る」「聞く」なども動詞で言い表される活動の過程が、この過程を生起させている主体から主体の外部にある対象へと向かう方向をとる場合(「私は山を見る」「私は音楽を聞く」と、②その過程が主体内部の場所で生起し、主体はこの過程の座として言い表される場合(「私には山が見える」「私には音楽が聞こえる」とが区別されていた。前者は今日の能動態その

ものであり、後者は、古代ギリシア語やラテン語に遺されたその痕跡から、「中動態」 middle voice と呼ばれている。そして今日の受動態（山が私によって見られる）「音楽が私によって聞かれる」では、中動態と同じようにこの過程の対象を形式上の「主語」に立てながら、主体（私）のほうは過程の場所としてではなく、動作主の資格で対象と同格の存在者として扱われている。現代の西洋各国語には、この中動態はほとんどその痕跡を残していない。……これに対して印欧語族と関係のない日本語では、驚くべきことに、むしろこの中動態に相当する語法が現在でも広く行われている」。

即ち、客観的に対象的なものとして見るなら「何であるか」と問われることになる。結局、論証できない日本的な「こと」の世界は、不安定で客観的に固定することができず排除されることになる。「中動態」の文法は曖昧として西欧世界から消えて行った所以であろう。

同じように、十六世紀スペインの神秘家・十字架の聖

ヨハネの『靈魂の暗夜』中の詩作の *me* は「自動詞の他動詞的」な言葉づかいであつて、能動的な訳でもなく受動的な訳でもない「出来事がおのずと起る」中動態で訳せるとのこと。「神秘体験」は「聖靈の働き」でもある、即ち「聖靈の場」においては「する」でも「される」でもなく、「なる」（おのずと生じる）中動態の表現となる。その表現は「神との合一」を、主客を超えた表現形式であり、ヨハネはこの見えない世界を「詩文」にして説明することになる。

元来、主語・述語の二項対立の論理では「神秘体験」は説明できない。即ち、ヨハネは「中動態」の文法を用いているのではと推測する。ヨハネのその表現方法は「私は神の内であり 神は私の内にある」主客合一の形をとる。西田は晩年には「絶対矛盾的自己同一」として大拙の「即非」の論理から説明する。この捉え方は、ヨハネも西田の「一つとなる体験と同じであろう。述語となつて主語とならない場所、西洋の「もの」的論理で考えれば矛盾だらけであ

ろう。

M・ハイデッカー著『同一性と差異性』（選集第X巻理想社昭和三五年）において西洋の学問の「言葉」を拒絶し、なんとかして「存在」を語りうる「言葉」を探していったようであるが、仏教の「空」にも似て西洋の言語・思考方法では語り得ないものがあって、息苦しさを感じていたようである。⁵⁰ 古典ギリシア語のバルメニデスやヘラクレイトス等を評価するのも、現代までも続くヨーロッパのアリストテレス論理学に基づく形而上学では「存在」を語れず息苦しくなる。西田幾多郎も絶筆となった未完の「私の論理について」でも同じように欧米的な主語・述語の論理では理解されないことを嘆いている。両者は、まだ「中動態」を具体的には捉えてはいないが、確実に東西思想の対立を超えたものが視界にあることでは同じであろう。

③ 邂逅について

陳那の古典論理学の体系でも見たが、木岡伸夫著『邂

逅の論理―（縁）の結ぶ世界へ』はこれまでの西洋のアリストテレスの論理学では答えられなくなっている現実世界を捉え、「ロゴスとレンマ」「アナロギアの論理」「（縁）の結ぶ世界」から、新たな「邂逅の道」が見えてきたことを論じている。難解とされる鈴木大拙の「即非」の論理等もインド古典論理学の影響が大である。大拙の影響を受けた西田においても同じことが言える。⁵¹

認識においては、外側（客観的）と内側から見る場合では判断は真逆になる。人は呼吸して生きているものであるので、これを止めて（血の通わない言葉（ロゴス）」にすると（アリストテレス論理学に始まる）欧米的な論証を求める客観的・合理的な論理が正しい判断であるとされてきたが、外側からの第三者的な見方では、冷たい印象しか残らない。

④ 「邂逅」についての先駆的なもの

木岡伸夫の「邂逅の論理」を紹介することがこの項の目

的であるが、二項対立の主観的な見方、それぞれの文化、伝統によって、真実が覆われてしまわれないように、今、自分に求められているもの、キリスト教徒なら「神の導き・招き」に忠実に答えることであり、仏教徒ならさらに「仏の道」を極めることである。それはさらなる真理の深みに至り、深みを経験することによってはじめて気付くもの（覚醒するもの）である。神の愛（恩寵）は限りなく注がれていることの自覚がでてくる。その呼びかけに応答出来る者にならなければならない。

「邂逅」の語は既出の『仏教とキリスト教の邂逅』でも使われていたが、この書の元となったのは一九六七年神奈川県大磯で開かれた「仏教徒とキリスト教徒との対話集会」にある。それぞれの立場からの発言が纏められている。ただ、超越存在に人格を認めるか否かは問題として残るが、「東西の論理的総合」につながる可能性において高く評価できる。「禅と基督教懇話会」は今日までも続いている。

⑤ 木岡伸夫著『邂逅の論理——〈縁〉の結ぶ世界へ』

の紹介

同書の帯に「〈邂逅〉の不在こそが世界の危機の根源にある。真に生きられる世界を目指し、新たな哲学の地平を切り開く画期的論究」とある。「邂逅」を論理の問題として捉え、九鬼周造、和辻哲郎をはじめ、西田幾多郎、山内得立らに注目し、東西哲学を〈縁〉によって結ばれた世界へと導く。東西の風土的相違を超えて、双方の〈あいだ〉に〈邂逅の論理〉を打ち立てる。

木岡は「西洋には出会いの哲学がない」とする。「独立な二者が対峙するためには、たがいに対等な他者を認め合うことのできる状況が、成立しなければならない。近代に誕生した地球大の「世界」は、西洋が非西洋地域に進出し、その多くを植民地という形で属領にするなどして、支配下に置くという仕方では、西洋中心の世界である。そういう自己中心的世界の中では、〈他者〉との関係に向けた反省は生まれようがない」⁸⁸

既述の「対話的原理」においてもヴァリニャーノの「適応主義」においても、お互いが尊重し、対等の立場にあることが「邂逅の道」の基本であることは見てきたが、上から目線では「対話」そのものが成り立たない。筆者が大きな壁にぶつかった経緯そのものであった。

「形の論理」と「アナロギアの論理」は、論理と論理がぶつかった時に活かせる論理かと言うと、どちらも出会った両者の〈あいだ〉を開くことができる。東洋と西洋では、文化や神様は異なるが、「形の論理」と「アナロギアの論理」は、〈あいだ〉を開く思考パターンとしては似ている。この二つの論理を同類として扱えば、理解し合える。

「形の論理」と「アナロギアの論理」は、出処としては東洋と西洋に分かれるが、これらは「縁の論理」というものにまとめられるのではないか。例えば、キリスト教徒と仏教徒の二人が出会って仲良くなると「ご縁がありましたね」と言える。この言葉を使える人は、相手がどんな神様を信じていようとも差別はしない。

「ご縁によって」成り立つ人と人の関係は、それ以前に当事者同士に知られることがなかったその関係が、〈縁〉の成立と同時に確認され、信じられる、といった偶然かつ必然的な関係であると言える。

〈邂逅〉の名に値するすべての出会いには、偶然的＝必然的の両義性、つまり「運命」の意味が伴う。それが生じた時点では、その廻り合わせを運命として引き受ける以外にない、という実感が、「ありがたいご縁で」といった日常用いられる言い回しに込められている。これも人のよく知るところであろう。「ご縁」を信じる人々の「ありがたい」思いは、それを実現することに与った神仏への感謝を含みつつ、それによって引き合わされた他者に対する〈責任〉の意識を生み出す^⑧にはおかない。

「邂逅の論理」は、実に幅広い視野に立ったものがあり、短い時間では説明し切れない。

「対話的原理」の項で既に見ているが、出会い・邂逅の

道は双方が対等の立場にあつて、自己の全存在を掛けて「一つになる」ところにある。木岡伸夫は、この基本原理を捉えた数少ない研究者であると言える。他に、門脇佳吉は「靈性」の根底においては東西対立を超えたものがあることも示唆していた^④。

「ものごと」でも見たが、西洋の物理科学的思惟の世界では今日の世界規模の問題に答えられなくなっている。物理学の発展は測り知れず、宗教についても迷信、淫祀、邪教的なものは非科学的と排除されてきたが、更なる宗教の奥深さに科学は答えられなくなっている。今日の西洋の物理学者エルヴィン・シュレディンガーは「私たちの現在の考え方が、東洋思想からの輸血を必要としている」^⑤とある。即ち、ギリシア哲学以来の自然科学は、客観化にその基盤を置いているための弊害を述べている。

おわりに

ヴァリニャーノの「適応主義」や「対話的原理」において、

西田の論文「私と汝」から「一つ」になることの意味を見たが、木岡の「縁の論理」もお互いのアイデンティティを尊重し対等の立場においての「対話」になっている。東西思想の対立を超えた「新しい形而上学」の構築を探求しなければならなくなっている現実を踏まえて、その道筋を示せたなら幸いである。

これまでの拙論では、十分な説明の機会のないままで否定される場合が多かった。その理由を模索する中で、國分巧一朗の『中動態の世界』に辿り着いている。「目から鱗のようなものが落ちて、目が見えるようになった」（使徒九章十八節）。即ち、欧米の主語・述語、能動態・受動態の論理・思惟方法では「もの」的な目に見える物理学の世界でしか捉えられない。学は客観的ではあるが冷たいものが残るが、東洋的（日本的）な「こと」的な「ところ」の世界は、自然に息のできる人間味がある。形も声もない止まることなく流れているものは非常に不安定で論理化が難しいが、何も語らなくとも傍に在るだけで、言葉以前の

心が通じてくる。つまり、論理として「意識」に表れてしまふと本質は見えにくくなる。東西の対立を超えた「新しい形而上学の構築」は「中動態」に頼らざるを得なくなっている。ここから二一世紀に向けた新たな「邂逅の道」が見えて来たと言える。^④

註

① J・Bカブ著『対話を超えて キリスト教と佛教の相互変革の展望』延原時行訳 行路社二〇〇〇年「序」七頁。

② ヴァリニャーノの「適応主義」布教方針と南米パラグアイのイエズス会遺跡の方針は類似していた。拙稿「宗教間対話の可能性——西田幾多郎の場所論を要石として」アジア・キリスト教多元性研究会電子ジャーナル十二号 京都大学、二〇一四年、六一〜六二頁「南米パラグアイの移住地でのこと」参照。この十七世紀のイエズス会遺跡との出会いで筆者は宗教間対話の可能性を確信し邂逅の道を大きく開くものとなる。

③ 『聖フランシスコ・ザビエル全書簡』河野純徳訳平凡社昭和

六十年「書簡九十」一五四九年十一月五日付 十二節、日本報告。

④ 『キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度に関する宣言』南山大学監修『第二バチカン公会議・公文書全集』第一卷、中央出版社、一九八六年、一九八頁。

⑤ H・デュモリン著『仏教とキリスト教の邂逅』西村恵信訳 春秋社、一九七五年 諸宗教の邂逅の道を示していた。

⑥ 高田信良著「(仏教とキリスト教)・対話的関心について——研究序説」『龍谷大学論集』、二〇〇七年参照。この末尾にこれまでに出された「宗教間対話」の著作、論文等を年度毎にまとめて掲載している。

⑦ 拙稿「中村元著『東洋人の思维方法』から見えてくるもの」『比較思想研究』第四三号、九九頁、二〇一七年。及び拙稿「中動態の文法から見えてくるもの——十字架の聖ヨハネの「詩作」から」(同ジャーナル、十五号)、二〇一七年、八三〜九六頁。これらの発表段階では「中動態」はまだ市民権を得ていなかった。

⑧ 木岡伸夫著『邂逅の論理——(縁)の結ぶ世界へ』春秋社、二〇一七年。既述のH・デュモリンの著作にもあったが、私見では宗教間対話を深める上での「邂逅の道」を示すものと

して最も示唆に富んでいる。

⑨

「もの」と「こと」について最初に哲学的考察を行ったのは和辻哲郎の『続日本精神史研究』岩波書店、一九三五年とされる。最近では廣松渉の『事的世界への前哨』『もの・こと・ことば』（勁草書房）が詳しいとされるが、私見では木村敏の『時間と自己』中公新書、一九八三年を参考にして藤田正勝が『現代思想としての西田幾多郎』講談社メチエ、一九九八年の第四章が詳しく分かり易い。この「もの」と「こと」の差異を西洋思想の客観的・対象的な二項対立の論理的な「もの」的世界の見方とは異なる東洋的な（内的な）「こと」の見方があることを示している。例えば、美しい景色を見て感動し、純粹に美しいと思う「こと」は、無意識のうちには双方向で起こっている。これを意識し、言葉に表した時には「もの」的な二項対立の対象論理となってしまう。エックハルトが異端審問のままであることと一九九八年の「アントニー・デ・メロ神父への出版停止令」拙稿「教会の保守化傾向を考える」同ジャーナル、十三号、二〇一五年、七四〜七五頁（資料B）参照）も同じ根のうちにありと云える。

皆川達夫が『オラシヨ紀行——対談と随想』日本キリスト教団出版局、二〇〇六年の合評会で、明治以来の日本の音楽教

⑩

育は楽譜のしつかりしている西洋音楽であったがクラシック

ファンは1%を越えないことを嘆くが、キリスト教も96%

と同じである。日本人の心に響いてこないことが見えてくる。

エリアーデ（拙稿同ジャーナル、十三号、一三六頁。註十五

参照）及びオギユスタン・ベルクもヨーロッパの科学技術の

功績はみとめながらも、それは一地方の文化であって普遍・

絶対のものではないことを揚げる「通態化」と称して双方向の

良さを見ている。

⑪

門脇は「祈り（瞑想）」においては西洋も東洋もなく、同じ

「靈性」の内にあること、それはまた「邂逅」であること。

門脇佳吉は『道の形而上学芭蕉・道元・イエズス』岩波書店、

一九九〇年の「序 道をたずねる旅」の中で、これまでの西

洋思想では身をもって旅する人間を把握できないとしてその

限界を示す。つまり、東西の対立を超えた身心一如の智慧へ

の到達は西洋近代の合理主義思想では達成されなないことを示

⑫

唆している。

マテオ・リッチは、キリスト教の教えを中国語の『天主教義』

（東洋文庫）として著した。この著は一六〇三年に日本にも

輸入され、林羅山はこの書から『俳耶蘇』を考えたとされる。

⑬

『西田幾多郎哲学論文集I』場所・私と汝他六編、岩波文庫

一九八七年、六七頁。「私の底」と「汝の底」との通底性は
自他合一の「一即多多即一」の神髄を表しており、西田哲
学の難解なところであるが、また西田哲学の独創性が確立し
たところでもある。

⑭ デュモリン前掲書、八三頁、「無我という仏教の教えは……
慈悲という仏教徒の基礎的な徳行に生きることを意味してい
る」。臨済宗復興の師白隠の教えでもある。デュモリンはこ
の慈悲を高く評価している。

⑮ 聖書マタイ十二章三八～三九節に「邪悪で不義な時代は、し
るしを求める。しかし、預言者ヨナのしるしのほかには、な
んのしるしも与えられないであろう」とある。即ち「印し」
を求める思想はユダヤ・キリスト教ではなく「中動態」の失
われたギリシア思想から来ていることが言える。

⑯ 既出木岡信夫「邂逅の論理」によると「邂逅」とは、「思い
がけない出会い、めぐり合い」とされている。したがって、『邂
逅の論理』の目的は、そういう意味をもつ「邂逅とはどうい
うことか」、「邂逅はいかにして成立するのか」という道筋(論
理)を明らかにすることにあるとしている。「邂逅」の意味
について、前掲書『仏教とキリスト教の邂逅』で西村恵信が
「訳者あとがき」、一九二～一九三頁の中でも述べている。

⑰ 『インド古典論理学の研究——陳那(Dignaga)の体系』北川

秀則著(財)鈴木学術財団、一九六五年。山内得立は既に『口
ゴスとレンマ』岩波書店、一九八六年において、西洋をこの
二〇〇〇年余ギリシア哲学のアリストテレスの論理学はカン
トに至るまで支配してきたが、それに対するインド(東洋)
の「陳那の論理学」を取り上げている。むしろ、鈴木大拙の「即
非」や西田幾多郎の「絶対無の場所」の論理の根源に位置す
るものであろう。東洋的・日本的な大乘仏教の「空」の捉え
方等は、陳那に負うところも多い。図式は既述の木岡伸夫『邂
逅の論理』、二二三～二三四頁にある。

⑱ 拙稿『宗教哲学論叢』第一輯、八一～一〇六頁。花園大学「宗
教と哲学研究会」、二〇一六年七月「対話的原理について——
西田哲学の場所論と祈りのあるキリスト教の類似性」参照。
拙稿「職場におけるいじめーモラル・ハラスメントについ
て」。「上智人間学会紀要」第三七号二〇〇七年参照。自
殺者が毎年三万人を超え、原因不明の精神疾患患者の死者が
十五・六万人と言う現実を踏まえて報告したもの。

⑲ 「根源的いのち」の言葉は花岡永子著『キリスト教と仏教を
めぐって——根源的いのちの現成としての禪』東西霊性文庫、
二〇一〇年から。更に花岡は『自己と世界』の問題——絶

対無の視点から』(現代図書、二〇〇五年)では序文で「西洋にも東洋にも通底し、納得のできる思想は」西田哲学と西谷哲学の思想を措いて他にない」としている。

⑳ 「不偏心」『霊探』No. 33「根源と礎(原理と基礎)」参照。「鏡」の例えのように神秘体験の根源において両者は変らない。イグナチオ以前の祈り方は、神を観想することと神への賛美に重点を置いていた(Ora et labora 〓 祈りかゝ働け)が、それに留まらず神と人類への奉仕に重点を移し、力動的で行動的な靈性(Contemplativus in actione 〓 活動における観想)を確立した。イグナチオは靈的伝統を受け継ぎながらも、カルドネル河畔での神秘体験によって神に直接導かれて新しい修行方法と祈りの道を発見し体系化した。この根幹において宗教間対話の共通項が出てくる。

㉑ 西田幾多郎や鈴木大拙の論理については既出。註十七参照。

㉒ 藤田正勝著『思想間の対話——東アジアにおける哲学の受用と展開』法政大学出版局、二〇一五年、九頁。

㉓ 拙稿「宗教間対話の可能性——西田幾多郎の場所論を要石として」、二〇一三年、同ジャーナル、十二号、五十九頁。ユングの集合的無意識(鳥々論)、唯識思想の阿頼耶識については、拙稿「マンガラとマリア十五玄義図の類似性——ユン

グの元型論を手がかりに」同ジャーナル、十三号、二〇一五年、一三〇―一三三頁。エリアーデの『宗教の歴史』も紹介している。

㉔ 自然法爾じねんほうに…もとより、おのずから、しからしむること。自己のはからいを打捨てて、阿弥陀如来の誓いすべてを生きさること。統一作用…『善の研究』岩波書店、二〇一二年、藤田正勝解説、二一―二二頁。

㉕ ものとことで見たが、論理の根本が異なっているもので西洋の「もの」論理では説明できないものが出てくる。以下「空」について「西谷啓治は『宗教とは何か』創文社、一九九一年、一五六―一五七頁「空の立場」、同じ個所で西谷はエックハルトの「神性」にも触れている。言語に表わせないキリスト教の神秘の世界は「空」に類似していることを示している。十六世紀スペインの神秘家十字架の聖ヨハネとも同じ。

㉖ 木村敏『時間と自己』中公新書、一九八二、六―七頁。

㉗ 拙稿「イエズス会日本コレジョの講義要綱」に見るA・ヴァリニャーノの適応主義布教方針」同上ジャーナル、九号二〇一一年、八一頁。

㉘ 月刊『あけほ』連載特集「第二バチカン公会議から五〇年」女子パウロ会「教皇フランシスコインタビュー」二〇一三

年十二月発行『中央公論』門脇佳吉訳。また門脇佳吉訳「教会は野戦病院であれ」月刊『中央公論』二〇一四年一月号「特集 誰のための宗教」。現教皇フランシスコは「第二バチカン公会議について」（これまで）フォロー・アップが、十分になされてきませんでした。私はぜひこれを実現したいという謙遜と野心を持っています」と述べている。拙稿「ヴァリニャーノの適応主義の現代的意義」同電子ジャーナル、一四号、二〇一一年、一四二～一四三頁。

③① 拙稿「現代の宗教間対話に生きているA・ヴァリニャーノの適応主義布教方針——根源的いのちの靈性を求めて」同ジャーナル、一〇号、二〇一二年、三七頁。

③② 拙稿「宗教間対話は進んでいるか——教会の保守化傾向を考える」同ジャーナル、十一号、二〇一三年、五五頁。

③③ 「宗教間対話の可能性——西田幾多郎の場所論を要石として」は註二四に。他に拙稿「キリスト教は対象論理か」『東西宗教研究』、第一四～一五号、二〇七～二二三頁参照。

③④ 拙稿「西田哲学の「絶対無の場所」と『靈操』の「不偏心」の精神との類似性に学ぶ」『上智人間学紀要』、四五号、上智大学、二〇一五年、一三二～一五二頁。

③⑤ 既出、註七参照。この発表段階でキリスト教の中で「中動態」

に気付いている人が少ないことが「壁」と気付く。

③⑥ 木村敏著『あいだと生命』臨床哲学論文集、創元社、二〇一四年、二六頁。他に、木村敏は『時間と自己』中公新書 六七四、一九八二年、「第一部 こととしての時間」、三十三～三十一頁の中で、芭蕉の「古池や蛙飛び込む水の音」の句から西洋の「もの（現実の物理学）的世界観」に直訳しては何の意味をなさないことをあげているが、「こと（日本的・東洋的）世界観」を以てすればその見えない奥にあるものを疑わないことを言っている。二二頁。

③⑦ 國分巧一朗は『中動態の世界——意志と責任の考古学』医学書院、二〇一七年、二一四～二一五頁。ハイデガー『存在と時間』第七節で「中動態」の言葉を使っているが詳しく述べたものではない。

③⑧ 陳那は、『因明正理門論』《集量論》の二大主著において、従来の諸派の説を批判して唯識思想に立脚して仏教論理学を組織し、新因明といわれる新論理学説を形成した。

③⑨ 既出 木岡伸夫著『邂逅の論理』、二〇一〇～二二頁。

③⑩ 前掲、木岡伸夫、二七四～二七五頁。

③⑪ キリスト教は「外つ国の宗教」ではない。「靈操」によって、キリスト教は人間の本質「根源的いのち」に根差すもので生

活の中に生きている宗教であることが見えてくる。門脇佳吉はイグナチオの『霊操』を訳し、その「訳者あとがき」で、東西の祈り・霊性の共通性を述べている。

④

エルヴィン・シュレディンガー著『精神と物質』、中村量亮訳、工作舎、一九八七年、九〇頁。西洋の「行き詰まり」については拙稿「A・ヴァリニャーノの適応主義と現代的意義」同ジャーナル、一四号、二〇一六年、一三九〜一四一頁。「四、危機にある教会」で既に見ているが、その所論は数知れない程ある。このことはベルクの「風土学」にも通じてくる。

⑤

和辻哲郎の『風土』は有名であるが、モンソン、砂漠、牧場に分けた形で夫々の文化的風土の違いを紹介するものであったが、オーギュスタン・ベルクは『風土学はなぜ何のために』関西大学出版部、二〇一八年を著す。「日本との出会いによって〈脱中心化〉したベルクは、デカルト的二元論を批判するものの、二元論を破棄するものではない。日本の非二元論的思考に心を開きつつ、〈再中心化〉するベルクは、矛盾する二つの立場を行き来する「通態化」の立場を打ち出した」木岡伸夫著『〈出会い〉の風土学——対話へのいざない』幻冬舎、二〇一八年。ユングの「鳥々論」からエリアーデの「宗教の歴史」については本稿、註一〇、二四

参照。木岡の「縁の結ぶ世界」にも通じてくる。

参考文献（文中記載のものは省略）

愛宮真備著池本喬・志山博訪訳『禪 悟りへの道』理想社、一九六七年。

イグナチオ・デ・ロヨラ著門脇佳吉訳・解説『霊操』岩波書店、一九九五年。

十字架の聖ヨハネ著『靈魂の暗夜・愛の活ける焰』、ペドロ・アルベ、井上郁二訳 ドン・ボスコ社、一九五四年。

末木文美士編『非・西欧の視座』、大明堂、二〇〇一年。

エミール・パンベニスト著『二般言語の諸問題』岸本通夫監訳、みすず書房、一九八三年。

高田珠樹著『ハイデガー 存在の歴史』、講談社、「現代思想の冒険者たち」。第八巻、一九九六年。

木岡伸夫著『〈出会い〉の風土学——対話へのいざない』、幻冬舎、二〇一八年。

たかはし・かつゆき
南山宗教文化研究所