

# パラダイム転換の必要性

出来事が生起する場所の理解のために

高橋勝幸

「自転車に乗る」をキータームに、動作主の私は「自転車に乗る場所」に変らなければならない。この「転換」を西谷啓治は『宗教とは何か』の「空の立場」で「コペルニクス的転回」とするが、西田は論文「私と汝」の中で「絶対矛盾的自己同一」の論理「一即多、多即一」に「動作主の私が、動作の起る〈場所〉になる」ことを伝えようとしている。禅の悟りにも似たことをいっているのであるが「不立文字」の意識・言葉以前の「神秘体験」であり、この「転換」の意味が解らなければ西田哲学は難解のままであろう。この「パラダイムの転換の必要性」を取り上げたい。

はじめに

日常のありきたりの自分の生活体験を伝えようと思っても、同じ言葉でありながら立場の違いから全く解釈が違ってくる。その人と共に寄り添うもの、学的に客観化して見るもの、ポランティア的な他人行儀のもの、法的・官僚的に使われるもの等々、この意味不明のことの探求から取り掛かって行きたい。

対話の模索

対話への道

筆者は、南米パラグアイの開拓移住地で子ども時代を過

ごしてきたが、馬に跨り日帰りで行ける所に、一七・一八世紀イエズス会の *Reducciones del Paraguay* の遺跡があった。原始林の中で、崩れたレンガの廃墟跡の間に、提灯程の大きさの脚長蜂の巣が幾つもぶら下り、とても近付けるものではなかった。その遺跡が、すべての原住民（ガラニ族）が、平和に平等に暮らした古代の教会以来の原始キリスト教の姿を残している貴重なものであった。日本でも、子どもに至るまで集落全体が平和で平等に暮らした遺跡には、三内丸山遺跡等があるが、縄文時代まで遡らなければ残っていない。

筆者は、敗戦国民であり、移民の子どもであれば、差別的扱いを受けることは当然と考えていたが、高度成長期の日本においても変っていないことに疑問を持つことになった。この解決の道を求めて、上記のパラグアイのイエズス会遺跡と同時代の日本のキリシタン時代のイエズス会の活動を比較しようと試みたことが、当初の研究目的であった。

この日本のキリシタン時代に、F・ザビエル（一五〇六〜

五二）、A・ヴァリニャーノ（一五三九〜一六〇六）等を始めとするイエズス会士の取った「適応主義」布教方針は、日本人の文化、道徳、生活習慣の良いものをキリスト教の中に取り入れて行く画期的なものであった。<sup>1)</sup> このキリシタン時代の方針が、四百年近い時を経て、一九六二年から四会期に渡って開かれた「第二バチカン公会議」において「追認」された。筆者はこの事実を、定年退職後に日本で着手した研究の過程で、知ることになる。

公会議の教令「*Nostra aetate* キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言」は、紀元四世紀以来の「教会の外に救いはない」としてきた普遍的教会の鉄の扉を抉じ開けることになり、教会の方針が一八〇度の方針転換をなし、諸宗教との対話の道が開かれることになった。筆者の研究方針も、「キリシタン研究」から「比較思想・宗教間対話」に変更することになってくる。

もちろんのこと、二〇世紀に入り、二度の世界大戦、核兵器の使用と、人類を豊かで便利にするはずの科学技術

によって、人類が滅ぼされようとする危機に直面してくる。また、西欧的思考の科学技術は、人間中心の立場で自然を「使用」ではなく支配し、利用することを当然のこととしてきたために、地球規模の環境破壊に歯止めが掛からなくなってきた。最早、単独の教会では、これらの諸問題に対処し切れなくなったことも事実であり、多くの人々(宗教、国々、民族)と協力し、諸宗教との対話の道を切り開くことが急務となり、全世界の司教団の意見を聞くために、公会議を招集しなければならない事態となっている。

### 「対話」の道を阻むもの

この公会議の教令(*Nostra aetate*)によって、「宗教間対話」の道が開かれ、当然のこととして「二十一世紀は対話の時代」になったものと筆者は認識していたが、しかし、かつての「教会の繁栄・栄光の幻影」にすぎる保守派の残滓もあって、対話・改革の道は遅々として進んでいないことに驚かされる。今日の世界において、一日として紛争・テロのない平和に過ごせる日は訪れていない。このために、数

千万の人々、特に子ども、女性、弱者が飢えと寒さ、生命の危険にさらされ、犠牲者になっている。紛争のために、難民となっている罪なき市民の数は、毎日のニュースで衆知の事実となつていながら、救いの手が届いていないのが現実であろう。

筆者自身も学的な面からであるが、この「宗教間対話」を研究する過程で、西洋思想を優位・絶対とするこの保守派の動きのために、東西思想対立のはざま(溝)に落ち込み、意味も理由も解らぬまま苦しめられていた。西洋の思想には、人間・自己を優位・絶対と見る人間中心の一方的な偏見があるために、人々を自由、平等な同じ目線で見ると「対話的原理」を持つていないことが明らかになってくる。木岡伸夫『邂逅の論理——(縁)の結ぶ世界へ』(春秋社、二〇一七年)では、西洋には対話の思想がないことを詳しく論じている。「対話、邂逅の道」の必要性を説き、この東西思想の対立を「統合」する邂逅の道を、木岡は、「縁の結ぶ世界」としてとらえ、東洋的・仏教的な「縁起・空」

の世界において、「統合」の道が開かれてくることを示している。<sup>2)</sup>

現代においても、欧米から来ている一部のキリスト教宣教師の中には、西洋思想絶対優位を譲らず、未だ以て上から目線のままで、宣教国（非西洋国）に「優れた西欧の文化、宗教、倫理、言語を教えに来た」という西洋優位・キリスト教絶対の態度が残っているために、西洋思想に偏り過ぎて、日本人に馴染まないものとなっている実態もある。

日本の文化・伝統、道徳、生活習慣の良いものをキリスト教の中に生かして行こうとする、クリシタン時代の「適応主義」布教方針や、大正期になって再来日したイエズス会士たち、特に愛宮真備ラサール神父は、日本語・日本文化を知らずして日本人にキリスト教を伝えることはできないとして、自ら進んで日本文化理解のために、禅宗のお寺に参禅し「カトリック禅」を打ち立てている。既述の公会議よりも一七年前のことであった。彼らのように先駆的な「対話の精神」があればこそ、キリスト教の未来が開か

れてくると言える。

愛宮は、一九四三年から津和野の曹洞宗永明寺に参禅していた。また、クリシタン時代にヴァリニャーノ等の取った「適応主義」布教方針が、第二バチカン公会議によって「追認」され、「開かれた教会」としての道を歩み出してははずであった。しかし、過去の栄光に固執する保守派からは、この動きは異端的に見られていた。筆者がぶつかったのは、東西の思想対立を象徴する、この大きな壁であった。伝統を重んじる、保守派のままでは、日本人・日本文化の理解なしに、日本人にキリスト教を押し付けるもので、人間の自由意志、対等の立場での「対話」を基本とする真の宣教とは程遠いものであった。

#### 西洋思想から消えた「中動態」

筆者が、この東西思想の対立の壁にぶつかり、困惑していた時に、國分功一郎の説く「中動態」の思想に辿り着いた。國分は、「昔、インド・ヨーロッパ言語には「中動態」という文法があったのに、それがなぜ消えてしまったのか、

能動・受動というカテゴリーは少しも普遍的ではなかったのに<sup>③</sup>と説き起こして行く。「目から鱗」(使徒言行録九章)のように閃いてきて、東西対立の意味が見えてきた。

文法としての「中動態」は、能動態と受動態の(中間)を意味し、能動でも受動でもない事態を表現する「相」(態、voice)を意味する。「中動態」については、旧稿で論じたテーマであることから、ここでは説明を簡略にする<sup>④</sup>。西欧思想のロゴス的な「主語的論理」では、二項対立的な対象論理的文法に基礎を置くために、論理が噛み合うはずがなかった。それは、個としての人格、自由、意志、責任といった抽象概念の説明には適しており、近代西洋の科学技術の発展に貢献してきたことは事実であるが、今日においては地球規模の多くの問題を引き起こしている。これに対して、レンマ的な東洋的・仏教的な思考では、目に見えない「真如」や「法性」の問題が主となるために、西洋の視点からは、こうした主題は論理性に欠けるとして軽視されてきた。このような東西の思想対立を超えるためには、「バ

ラダムの転換」が必要となってくる。このことは、後述するが、國分の「行為者である私が、自転車に乗る(場所)になる」、所謂、「パラダムの転換」であり、この意味が解らなければ日本語的な「中動態」も西田哲学も認識されることはないであろう。

西洋思想には、古代ギリシアの哲学発祥以来、この「中動態」の文法が言語・意識から消えているがために、形式論理の立場からは、東洋思想を一段低いものと見ている。従って、中動態の文法が生活の中に残る日本語・日本文化とは、思维方法が真逆になることの構図がはっきりしてきたことを訴えてきたが、西洋思想の論理的な思考法に慣らされた、大半の研究者には、中々理解されないもどかしさが残っている。

本稿は、東西思想の対立を克服する邂逅の道の模索から始まることになる。

## 中動態からパラダイムの転換へ

彷徨いの中で、「中動態」の文法が古代ギリシア哲学発祥以降に、西洋思想から消えたことに気付いてから、この「中動態」の掘り返しの必要性を説くことで、東西思想の対立を超えた「対話」の道が開かれると確信してきたが、「パラダイム転換」の意味を知らずして、意識して、言葉にして論証するにはアリストテレス以来の「形式論理」に頼ることになり、矛盾が生じてくる。

### その後の経緯

筆者は、それ以後、「中動態とは何か」を考え、同時に、西洋思想を支配する「もの」のロゴスの「思考と東洋的な」と的レンマ的「思考の関係を反省して（もの）と（こと）」<sup>33</sup>等で答えてきた。そのうえで「邂逅の論理」を入れた形で、「西田哲学の（絶対無の場所）とロヨラのイグナチオの（霊操の不偏心）の類似性」を示すことで、東西思想の重なりを明らかにするなら、東西「統合」の可能性が出てくると

論じてきた。とはいえ、表現力の不足が原因で、主旨が伝わらないもどかしさが残っていた。筆者自身の判断では、これまでのあらゆる人生経験をつぎ込んで、論理としては万全を期してきたと思っていたにも拘わらず、対立する東西思想のどちら側からも理解して貰えなかった。

明治維新以降、日本に入ってきた Philosophy によって、科学実証的な西欧的思考を優位・絶対とする方々からは、西洋の科学的な論理思考からすると、東洋的・日本的な思想は、非科学的な「曖昧な論理」として軽視された。特に西田哲学の語を論文中に入れた研究論文などは、時間の無駄とまで言われ、軽微に扱われ、無視されてきた。反対に、東洋思想・仏教思想を是とする方々からは、仏教的な「空」の意味、東洋思想の深みにある靈性が解っていない素人とみなされ、認識不足を指摘された。

筆者は、西田哲学の論文「私と汝」から、個としては別々のものでありながら、「場所」において「一つ（一如）」になることから「絶対矛盾的自己同一」を説明できると踏ん

でいたが、論理として不十分と言われたまま、進展しなかった。その批判が意味することは何なのか、取り着く島のないままで、随分と悩まされ、彷徨ってきた。前節で述べたように、「中動態」の文法が西洋思想に欠けていることを説明する著作に辿り着き、東西思想対立の構図が見えるようになってきたわけである。

すなわち、古代ギリシアの哲学発祥以来、西洋の思想、言語から、「中動態」が「非論理的」として排除され、失われた。そのため、以後の文法では、科学的・実証的な「分析」などは発展するものの、「中動態」によらねば表現しえない個々の「味」は説明できないこととなり、内なる「ころ」の問題が読み取れなくなっている。今日において、西洋的な形式論理の行き詰まりが顕著に見えてきたこともあって、「中動態」の掘り返しなしには、自由で対等な「対話」の道が開かれないことがはっきりしてきている。

また、東洋思想においても、「慈悲」「六波羅蜜」等という素晴らしい教えを持っていても、それを生かす動的工

ネルギーに欠けていることも指摘されている。形式論理の二元論の下、現実の眼に見えるもの、耳で聞こえるものを真理とする西側の科学思想に、仏教者については行けなかつたようである。このために、東洋では、被植民地の道を辿ることになり、途上国の苦しみを味わわれてきたことで、西洋に追隨する国に貶められていることは事実である。末木文美士編『非西洋の視座』（大明堂、二〇〇一年）によると、序文で「西洋を批判するにしても、欧米の大学でヨーロッパの言語でしかできない」ことを揚げて、途上国の言語・文化は全く無視されている現実を語っている。

しかし、経済発展、自由主義の政治の行き詰まりが顕著に見えてきていることで、新たな開かれた道の模索が大きな課題となってきた。地球規模の環境破壊は、次世代に我々の住む家（地球）を残せるのかと問われてくるようになってきた。<sup>6</sup> 欧米絶対の思考が揺らぎ始めていることは、現実の問題となってきた。

本稿において、筆者は、これまであらゆる手段を尽く

したにも拘わらず、成果が上がらなかつたことの反省から出発する。その出発点は、「パラダイム転換」「変ること」なくしては、論理的に説明できないことがある、という気付きにある。

#### パラダイムの転換へ

筆者が最後の砦としたのは、前述したとおり、「西田哲学の〈絶対無の場所〉とロヨラのイグナチオの〈霊操の不偏心〉の類似性」である。これを示すことによつて、東西思想の対立を越えた「靈性」が開かれると確信していたが、西欧思想の科学的思惟を絶対優位とする向きには、趣意がつつじなかつた。筆者は、比較思想・宗教間対話を研究課題として取り上げてきたが、東西思想の「対話の原理」そのものが噛み合っていない現実におつかつた。

それは西欧的な形式論理の二元論で見る限り、「場所になる」ことの意味の解釈ができないことで、元々論理が異なっているために、東洋的な「こと」の発想（レンマ的論理）を、「論理」として認めて居ない。このために、西欧

思想から一方的に「上から目線」で見られている訳で、「対話」そのものが、噛み合うはずがなく、成立するはずがなかつた。<sup>8)</sup>

行き詰まり状態の中で、藁をも掴む思いで「中動態」の文法に辿り着き、東西思想対立の構図を明らかにして、この「中動態」の欠けた欧米の思惟方法では、東洋思想・仏教・日本の思想の理解は難しいのではないかと気づいて、「もの」と「こと」の違いに着目しながら、東西思想対立の解消には「中動態」の掘り起こしが不可欠であることを説いたが、論理そのものが噛み合っていない訳で、全く伝わっていないかつた。

「中動態」を失つた西欧の形式論理を批判する立場が、「弁証法的論理」であるとされる。しかるに、「学」としての客観的な弁証法的論理それ自体が、二項対立の対象論理（二元論）を用いている。それゆえ、形式論理の矛盾が解消されるわけではない。<sup>8)</sup> そんな時に、「中動態」の説明で言われるように、「出来事が生起する体（場所）になる」

ということの意義が浮かび上がってきた。この「場所になる」という言い回しから、「パラダイムの転換の必要性」が見えてきた。この「行為者である私が、行為する体（場所）になること」は、西田哲学の「一即多、多即一」の論理であり、まさに「パラダイムの転換」に依らなければ、「絶対矛盾的自己同一」の論理は、難解なままで見えてこないものであった。

不立文字の禅の悟りにも似た、言葉・意識以前の知に立ち返ろうとする、「パラダイムの転換」<sup>⑨</sup>。筆者としては、それを自覚していなかったがために、「場所になる」ことの理解の乏しさから、「行き詰まり」を体験したのである。「理屈（論理）」だけで「禅の悟り＝見性」を語る方がいるが、「不立文字」を言葉にするもので、全く意味が解らなかつた<sup>⑩</sup>。筆者自身も理性のみで、外側から客観的に見ていたもので、この同じ過ちを「中動態」の説明でも犯していたことになる。外側から客観的に見る論理ではなく、西田哲学の言う「私と汝」が個としては全く別々のものであり

ながら、内においては「一つ」になる「中動態」的な（場所になる）パラダイムの転換」が必要であったことに気が付かされることになる。この反省の上に立って、本論は新たな視点から見直して行く方向で考えている。

この点に関して、イタリアの哲学者ジョルジョ・アガンベンから、「パラダイムの転換」のあるべき姿を教えられている<sup>⑪</sup>。彼は、「自転車に乗る」等の身体の使用を喩えにしているが、すなわち、これまでのように、この「一つの場所に変る」といった「転換」なしに理論的（理性的）に考えていたのでは、対象を支配的に見る「もの的ロゴス的」な西洋思想の二元論に囚われつづけ、早晚「行き詰まり」、結論が得られないままに終わっていたであろう。

これまでは、この「二つのものが一つになる」ことを、晩年の西田哲学の論文「私と汝」から「絶対矛盾的自己同一」の説明が出来るかと踏んでいたが、何故か十分に伝わらないもどかしさが残っていた。禅の悟りにも、キリスト教の「折り」にも似た「パラダイムの転換」の意味が理解で

されば、西田哲学の「絶対無の場所」の理解も、今日の宗教間対話の行き詰まり状況の打開の道も開けて来ると見ている。<sup>13</sup>

出来事が生起している場所になること<sup>14</sup>「禪の悟り」も頭（理性）で考える限り、禅そのものを頭で「支配」しようとするものであり、「悟り」を得ることは出来ない。「悟り」は「無」となって「己事究明」を探求するものであり、理性で対象的にものごとを見ている限りは「悟る」ことは出来ない。つまり、正反対の思考「パラダイムの転換」が必要となってくるのである。<sup>15</sup>

此処では「中動態的見地」から「パラダイムの転換の必要性」を見て行く。「出来事が生起している場所になる」ということは、既述のとおり、行為者である私が、「自転車に乗る場所になる」ことを意味する。それは、「パラダイムの転換」によって、「個」としての「私」と「自転車」という別々の個物が、一つになるあり方である。自転車に乗る私（行為者）は、〈場所〉となって、無意識に両者は

一つの行為者になっている。この体験は、誰もが日常生活の中で体験している「生活そのもの」であるが、言葉に表し、論理として説明するには難しいものがある。西田哲学が難解とされる同じ根のうちにあると言える。

このことは、西欧的な「ロゴス」もの思考で以って答えようとする、論理そのものが噛み合わず、答えられなくなってくる。頭（論理＝理性）で、対象となる事物を対象論理（弁証法）によってとらえる限り、「場所となる」ことの意味は分からなくなる。<sup>16</sup> このようなロゴス的理解の壁を突破する上で、助けとなったのが、最初に挙げた國分功一郎の著書である。國分は、アガンベンの『身体の使用』から引いた喩えとして、「自転車に乗る」の例によって「中動態」を説明しているが、一般人にも分るもので、その説明は非常に参考になる。

キリスト教の「祈り」も、また禅の「悟り」も、「於てある場所」に変わらない限り、その深奥に入ることはできない。「行」においては、対象的に見る限りは理性的となり、「悟

り」はあり得ない。「日本の靈性」の深奥は、「行」において「無」あるいは「不偏心」があつて達成できるものである。この「行」の「神秘」の意味を解さず、論理的に見る限り、言葉に表したものを「信仰」とするならば、神秘の世界は「信仰の妨げになる」と排除されてくる。マイスター・エックハルト（二二六〇～一三三八頃）の「神性」が、異端審問のままであることを見ても、その意味は理解できるであろう。

「祈り」を例に取つて見ると、神を対象的に見て、口唱または合唱することが、西欧的・理性的なキリスト教の「神信仰」とするが、信じない限り、神は意識の中に見えて来ない。すなわち、無神論が当然に起つてきたとしても、不思議はない。ここで言う「祈り」とは、エックハルトの言うように、「自己が神のうちに入り、また神が私のところのうちにある」神秘的な体験を言っている。エックハルトの「神性」と並んで、十字架の聖ヨハネは、「詩作」において、神との一致、神の意志、神の招きのうちに一致して

「一つの場所」になることを説いている。<sup>17</sup>

常に「对象的」な二元論である限り、言葉（理論）、教義、規則に縛られ、言葉による「信仰宣言」によつて明確に表明出来ないこと、「不信仰」とされてしまう。<sup>18</sup> 日々の生活の中に、絶対者の存在を感じ取る、真の自己、神性とは程遠いものとなつてくる。西欧の支配的な、言葉により「対象」を支配的に見る見方では、「しるし」を求めることになる。何ものにも変えられない「人のところ」は、無視されていく。言葉・しるしに頼るのでは、「ところ」を読み取ることは出来なくなる。聖書にも、イエス自身がフアリサイ人、律法学士に対して、律法（規則）に拘つて人を裁くことは戒めていたはずではなかったか。

聖書の言葉にも、「二人の者は一体である」があり、その解釈から問題ないと思つていたわけで、また「三位一体の神」を理解するにも同じことであると考えていた。<sup>19</sup>

アガンベンは、「僕がボールペンを使うんじゃない。僕がボールペンを使うためには、〈ボールペンを使う者〉へ

と僕が変化しなければならぬ。自転車に乗るとき、自転車を支配しようと思っていたら乗れません。(自転車に乗る者)へと僕が変化しなければ自転車に乗れない<sup>20)</sup>としている。「使用」というのは中動態的であって、「僕が使用が起こる場所になる」ことを意味する。自転車に乗るとき、僕は「自転車の使用」の場所になる。まさしく主語が動詞の名指す過程が起こる場所になるというのが、中動態の定義であったと言える<sup>21)</sup>。

### 中動態から見た西田哲学の理解

西田哲学を難解とするのではなく、その理解が「日本文化の理解」に繋がると認識すべきである。これまで見てきたように、西欧のロゴスの論理では、「中動態」が失われているために、「レンマ的」・東洋的な西田哲学は理解できない。この日本人、日本文化の理解なしに、キリスト教を日本人に伝えようとする愚かさは矛盾そのものである。「中動態」からより

深く、日本人の「靈性」に近付ける道は世界哲学として「絶対無の場所」を示す西田哲学を「かなめ石」としてあると思う。

### 國分功一郎の「中動態の世界」と西田哲学との関連性

既述の國分功一郎は、二〇一九年公益財団法人「せたがや文化財団」(東京都世田谷区)で行なわれた講演「哲学対話 Para shir: パラシフ」(世田谷文化生活情報センター・生活工房主催の哲学ゼミナール)において、「自転車に乗る体になる」の喩えで「中動態」を説明していた。「一如」(動作主である私と対象の自転車に乗る体において一つのもの(場所)になる)ことの意味が理解できなければ西田哲学の「絶対無の場所」も難解なままに残る<sup>22)</sup>。

すなわち、「パラダイムの転換」の必要性を言っている。國分の「自転車に乗る体になる」という喩えは、西田哲学の「絶対矛盾的自己同一」の論理の説明に役立っている<sup>23)</sup>。

「私と汝(自転車)」は「個」としては別々のものでありながら、「乗る」と言う動作主の出来事の場所において

「一つ（一如）」であると私はこう解釈したい。生活習慣として身に付いた小脳の働きであるから、理性的に意識・言葉に表す大脳の働きとは区別される無自覚のうちに起こる出来事であるので、「中動態」として説明できるのではないか。この「パラダイムの転換」「変ること」の意味が分らなければ西田哲学の「絶対無の場所」は理解できないのではないか。

國分は、この「動作主」（出来事）の説明を、「自転車に乗る」と言うありふれた喩えで「中動態」を説明していた。國分の雑誌『精神看護』（医学書院、二〇一四年一月から隔月六回）の見出しは「〈する〉でも〈される〉でもない世界」とある。それは、現代の私たちは、能動態／受動態という二分法で分けられた文法世界に生きている。現代の西欧の科学実証主義的思考に慣らされた者にとつては、理性（理屈）で「もの的ロゴス的」に考えるもので、「私」と「自転車」とを、主語・述語的な二項対立の二元論で別々に考えてしまうので、全く無駄な思考をすると思ひ込んで

しまう。

彼らの思考では、「西田哲学」など東洋的な思考には（論理的に）限界があると誤解した見方しか出来なくなる。理性で自転車を支配しようとする、理屈（頭（大脳）・理性）で考えたのでは、行動と遊離するので（自転車に）「乗ることは出来ない」ことになる。

すなわち、主語・述語、主観・客観の形式論理の意識した言葉にしたのでは「ロゴス的・もの的」な思考になるため、能動と受動が区別される対象論理となる。

「私」と「自転車」は、個々別々の存在でありながら意識することなく「自転車に乗る体（場所）」になって「動作主も自転車に乗る体となって」「一つ」になる時、するとある「瞬間」に「私」と「自転車」は「一つの体」になっていて、（小脳の働きは）意識することなく、（自然に）身体の一部（場所）となって「乗っている」（乗れるようになる）と何の意識も考えも要らない自然に身に付いている（ことになっている）。この、パラダイムの転換は、禅の

悟りと同じではないか。同じものを見ても世界観が全く変わることになる。

ただ、この心境は、禅では「不立文字、教外別伝、…」として仏教の真髄を示しているもので、これを意識し、言葉にすると、その説明は非常に難しいものとなってくる。<sup>28)</sup>

この「パラダイムの転換」は、これまでの管見の認識を一八〇度「転換」するものであり、自己の認識世界の地平が大きく変わってくる。<sup>29)</sup>

西田哲学は、このパラダイムの転換から、いわゆる場所の論理によって、東西思想の対立を超えて「東西論理思想を総合」する「世界哲学」の道を示していると言える。「対話の道を阻むもの」の項で見たものであるが、筆者が最後の著としていた「西田哲学の〈絶対無の場所〉とロヨラのイグナテオの〈霊操の不偏心〉の類似性」を取り上げてきたにも拘わらず、軽微に扱われてきた経緯は、西欧思想の科学実証的思维を優位・絶対とする思考に慣らされた現代日本の研究者の反応であった。

この「場所」において〈一つ〉になる「パラダイムの転換」が理解出来なければ、「世界哲学」としての西田哲学は見えてこない。西田の見る世界は、東西思想の対立を超えた「世界哲学」としての道である。それは、また木岡伸夫の「邂逅の論理」<sup>30)</sup>とも重なってくる。私たちの求めているものは、このパラダイムの転換によって見る「邂逅の道」でもある。西田哲学を今日の世界に活かすことが、キリスト者である筆者の自覚する使命である。そのために不可欠と思われる一点に言及して、本項を結ぶこととしたい。「仏に逢うては仏を殺せ、師に逢うては師を殺せ」の言葉にあるように、何かに囚われている限りは、真実の道は見えて来ない。<sup>31)</sup> 西田哲学の「絶対無の場所の論理」が、東西統合の道を開く「かなめ石」となって働くためには、宗教の世界において、「行」の心構えが必要不可欠となるのではないか。

#### 邂逅に向かう西田哲学

二十一世紀は「対話の時代」であることは、キリシタン時代の「適応主義」と第二バチカン公会議の「Nostria

「acute」で既に訴えてきた。これまでの西欧思想絶対・優位の一方的な支配的な思想には対話が成立して来なかった。

しかし、西欧優位・絶対の思想は、近代科学実証主義の時代までは、自由主義・資本主義として大量生産・大量消費を産み、人類が豊かで便利な社会の恩恵に浴してきた一時期はあったが、二〇世紀に入り二度の世界大戦、核兵器の使用、そして地球規模の環境破壊に直面して来るばかりか、自由主義は格差を産み、大半の人は搾取され虐げられ、精神を病む人が増えてきた。

貧しい人々、ホームレスの人、スラムで暮らす人等は、釈迦の生涯史にも旧約聖書にも頻繁に出てくるが、今日においては、さらに拡大していることは衆知の事実である。この「行き詰まり」の世界をどう打開して行くか。事ここにおいては、これまでの頭（理性）中心の考え方では、人間中心で世界を、対象（自然・地球）を支配的に見るために、決して開かれるものではないことが解ってくる。

ここにおいて始めて、東洋思想・「西田哲学」の思考の大切さが見えてくる。人類社会の多様性（差異）を認め、その根源にある「共通基盤」は、「行」において得られる「根源的のち」へ、「大いなる方のいのちの源泉」を自覚することによって「世界哲学」の道が開かれてくる。この「開け」は、「レンマ的」思考の残る日本語・日本文化・日本的思考において、特に「西田哲学」において「ある」と言える。

西欧の「ロゴス的」思考では、形式論理であり、形の見えるもの・耳で聞こえるものを真理とするために、このころの世界は見えて来ない。

この動向と歩調を合わせるように、筆者の西田哲学に対する関心が深まり、思想的理解が進んでいく。前述したごとく、西田哲学の「絶対無の場所」を「かなめ石」とするならば、「世界哲学」として東西の思想対立を「統合」するものが「開かれて」くるのではないか。一宗教者として、西田哲学をキリスト教の問題にいかにか適用するかが、筆者

の関心の焦点となった。

現ローマ教皇フランシスコは、「第二バチカン公会議を尊重する」と公言しているにも拘らず、保守派の官僚の反対が強く改革は遅々として進んでいなくて、東西思想間の対話、ないし宗教間対話を阻むものについて、再度論じたい。東洋的な「ことニレンマ」的論理と、西欧の「ものニログス」的論理には、相容れない面がある。明治以降に日本に入ってきたキリスト教は、西洋思想の科学的思考、つまり「ログ斯的論理」を優位とし、その土台の上に翻訳され、導入されているために、日本人には馴染まないものになっている。このことは、すでに強調したとおりである。しかし、ローマ教会は、既に第二バチカン公会議の *Nostra aetate* の教令によって、「開かれた教会」を打ち出したはずである。その教会に、いま欠けているものがあるとすれば、それは何だろうか。対等自由に、お互いのアイデンティティを尊重することから始まる「対話」、すなわち邂逅の道である。

これが小論の結論である。

おわりに

「パラダイムの転換」なしに、東西思想対立のはざまでは何を語っても論理が噛み合うはずがなかった。西欧的思想を中心として普遍・絶対とする場合、思考は、アガンベンのいう「使用」ではなく「支配的」な上から目線ではなく、〈あいだ〉が存在することは考えられない。その支配に反発する非西洋の途上国の内紛、テロは連日途切れることなく続いているのが現状である。このことは、「対話・邂逅」の道において、互いに寄り添う「とともにある」隣人愛の姿が求められていることにある。「汝の敵をも愛せよ」(マタイ五章三八節)の聖書の戒めの言葉は、大乘仏教の「縁起」にもあるように「空」を意味している。

この西洋的な「ログ斯的論理」に対して、龍樹の『中論』は、中間の意義を明らかにしている。「不生不滅」「不二不異」といった「八不」の言い回しは、「Aでも非Aでもない」という両非が、ただちに「Aでも非Aでもある」という両是を導き出す、といった独特な逆説を意味する「レンマの

論理」でもある。この論理が「空」を意味する「中の論理」である。この「中」の論理において「東西論理思想の綜合」が達成されるのではないか。「縁」の論理における「相依相待」において、「あいだ」が開かれてくるといえる。それはまた、国境、民族の垣根を超えて「対話・邂逅」の道を求めることである。「へもの」と「こと」で、すでに見てきたことであるが、内なる「ころ」からの「こと・レナマ的」体験なくしては、「あいだ」を開くことはできない。ここには、東西思想の対立を超えた、人間のあるべき姿が示されているといえる。

最後に、古代ギリシア哲学発祥以来欧米の論理思想から消えて行った「中動態」の掘り返しの必要性は、すでに見て来たが、今日までも「中動態」の残っている、日本語・日本文化においては、「東西論理思想を綜合」する世界哲学、特に西田哲学を「かなめ石」として開かれて来ると言えるのではないか。本論では、その「パラダイムの転換」の必要性を訴えることにおいて、世界哲学の「入り口」が見え

て来たことを示せたなら幸いである。

## 註

① ヴァリニャーノは、日本巡察師として来日するが、日本人を理解し、適応主義を推進するために、大村に日本語学校を設立し、西洋から日本に来る宣教師には、二年間、日本語、日本文化の学習を義務づけている。拙稿「『イエズス会日本コレジョの講義要綱』に見るV・ヴァリニャーノの適応主義布教方針」(アジア・キリスト教・多元性研究会、ジャーナル第九号、京都大学、二〇一一年、参照)。

② 〈縁〉については、前掲『邂逅の論理』のほか、『あいだ』を開くレナマの地平<sup>③</sup>世界思想社、二〇一四年を参照。「縁起」は「空」の思想でもあり、龍樹の『中論』から、仏教的・東洋的な「事的・レナマ的」な論理が示されている。東西思想を結ぶ重要な論理となる。

③ 國分功一郎『中動態の世界―意志と責任の考古学』医学書院二〇一七年、四一頁。この語は、國分が二〇一四年一月から連載された『精神看護』中の「中動態の世界」の副題でもある。

④ 拙稿「中動態の文法から見てくるもの」十字架の聖ヨハネの「詩作」から」既述『アジア研』ジャーナル第一五号、二〇一七年、参照。

⑤ 「もの」と「こと」について、「中動態について」は、前掲アジア研ジャーナル第一九二号「キリスト教は日本人に親しまれているか？」西田幾多郎の〈日本文化の問題〉から見て」で詳しく述べた。

⑥ 教皇フランシスコ「回勅 ラウダート・シ」ともに暮らす家を大切に」バチカン、二〇一五年、日本語版は二〇一七年、及び、既出木岡伸夫著『「あいだ」を開く』でも環境問題を取り上げている。

⑦ 『東西宗教研究 一四・一五号』二〇一六年、及び「宗教間対話の可能性」西田幾多郎の場所論を要石として」前掲『アジア研ジャーナル第二号』二〇一四年、参照。他に、H・デュモリン著『仏教とキリスト教の邂逅』西村恵信訳、春秋選書、一九八一年。愛宮真備ラサール著『禅―悟りへの道』池本喬・志山博訪訳、理想社、一九六七年。門脇佳吉著『道の形而上学 芭蕉・道元・イエス』岩波書店、一九九〇年。同門脇訳『靈操』岩波文庫、一九九五年。これらによって、「カトリック禅」の接心会にも参加していて、諸宗教間対話は確

信を持つてのものであったが、「パラダイムの転換の必要性」を理解していなかったがために、同じ欧米的な形式論理で答えていたために「行き詰まり」状態になっていた。

⑧ 「パラダイムの転換」「変る」ことの必要性を解っているつもりではいても、欧米のアリストテレス的な形式論理で見る認識論である限り、対象論理（二元論）的に見るもので、弁証法を脱することは出来ていなかった。西欧思想の「中動態の文法欠如」に気付いたのちの拙稿「中村元著『東洋人の思惟方法』から見えてくるもの」『比較思想研究第四三号』比較思想研究会、二〇一六年で中動態を説明してきた。

⑨ 「パラダイムの転換」については、重要な事柄であるので次項でも取り上げるが、「禅の悟り」の体験にも似て、ある瞬間において世界観が逆転する。この頓悟の体験は「行」において得られるものであるが、理性で、学的に頭で考えたのでは逆の思考になり体験できないものがあり、説明が難しい。内なることと世界が「一つ」になって始めて開かれてくる認識が必要となる。

⑩ 同じく、十字架の聖ヨハネ（一五四二―九一）の『靈魂の暗夜』にあるように、一六世紀のスペイン語・思惟方法では、神秘体験は表現できず、「詩作」にして説明するより他に方法が

なかった経緯がある。

① アガンベン『身体の使用―脱構成的可能態理論のために―』  
上村忠男訳、みすず書房、二〇一六年。

② 上田閑照『西田幾多郎を読む』岩波セミナーブックス、  
一九九一年、や藤田正勝『現代思想としての西田幾多郎』（講  
談社選書メチエ、一九九八年）他花岡永子、気多雅子等多数  
あり、西田哲学の深奥まで語り尽されていると思っていたが、  
不思議に思う程浸透していなかった。

③ 拙稿「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」『宗教学論叢』第一輯、八一頁、宗  
教と哲学研究会、花園大学、二〇一六年。また、藤田正勝  
『思想間の対話 東アジアにおける哲学と受容の展開』法政  
大学出版局、二〇一五年。ジョン・B・カブ『対話を超えて  
―キリスト教と仏教の相互変革の展望』延原時行訳、行路社、  
一九八五年、等々宗教間対話の著作は多数あり。

④ 「出来事が生起している場所になる」については、既出拙稿ア  
ジア研ジャーナル第一五号の「五、中動態について」参照。  
他には、京都大学教育学部院生、濱田覚「自律性療法とド  
イツ古典哲学―超越的哲学の方法としての自律性療法と中  
動態―」参照。「場所」第一六号、西田幾多郎記念哲学館、

二〇一七年、参照。濱田は、次註⑤の秋月龍珉と同じで、(修)  
行を欠いては、「場所的逆限定」の西田哲学は理解できない  
としている。

⑤ このことは、空港から直接に「禅の僧堂」に来る欧米からの  
参禅者の気迫には驚かされるが、理性で何かを求める禅では  
どれだけ坐っても「禅定」を得ることはない。道元は『正法  
眼蔵』「弁道話」で、何かを求める禅を「乞食禅」として戒  
めているが、理性的に「禅」をやっても何も得られないこと  
を言っている。夢窓国師『夢中間答』佐藤泰舜校訂、岩波文庫、  
一九九八年、下巻「本分の田地」参照。他には、秋月龍珉は  
『絶対無と場所―鈴木禅学と西田哲学―』青土社、一九九六年、  
一九頁の「序」で、務台理作の「〈場所〉と〈逆対応〉の関係」  
を述べている。秋月は道元の『正法眼蔵』「弁道話」のはじ  
めに「人々分上に豊かに具われりといえども、修せざるには  
現れず、証せざるにはうるることなし」を取り上げている。即  
ち、世をあげて、世の中全体が、結果を期待することに執着  
して、形にあらわれたものだけを得ようとする。知覚は  
働いているが、知覚そのものは残らない。

⑥ 西田は、最晩年に鈴木大拙宛に送った書簡に「キリスト教は  
『対象論理』としていた。『西田幾多郎全集 第一九卷』旧刊、

岩波書店、一九八六年、書簡二二九五、昭和二〇年五月一日付、鈴木大拙宛。「私はキリスト教に対して、仏教を哲学的に勝れた点があり却って将来に貢献するのではないかと思う。キリスト教は論理的に言語的論理、対象論理だといふ神を対象的に見ているのである」とある。

17 神秘家としてアヴィラの聖テレジアも有名であり追記する。既述の十字架の聖ヨハネ、『霊操』の著者ロヨラのイグナチオの影響を受けて、テレジアは観想修道会であるカルメル会の改革に取り組んでいる。

18 かつて貧しかった夫婦は半世紀経っても、指輪が無くとも変らず夫婦であった。史跡の残る縄文時代から一万年以上の長い歴史の中で、指輪が無くとも生涯を共にしてきた夫婦は数知れない程居るではないか。日本で西欧思想の影響を受けたのは明治維新後であり、東西思想の差異を如実に示していると思う。聖書に「よこしまで神に背いた時代の者たちはしるしを欲しがるが、ヨナのしるしのほかには、しるしは与えられない」（マタイ一六章四節）とあるが、人を民族を信用できないで、教えを伝えることができるのか。

19 【マルコ一〇章六】創造の初めから、神は、人を男と女に造られたのです。それゆえ、人はその父と母を離れ、ふたり

は一体となるのです。それで、もはや、ふたりではなく、一人なのです。こういうわけで人は、神が結び合せたものを引き離してはなりません」。三位一体とは、神が「父なる神、子なるキリスト、聖霊という三つの位格を有する唯一の神として存在する」という教理で、三人の別々の神がいるわけではなく、唯一の神の中に三つの位格が相互に浸透し、三つにして一つの神である、とするキリスト教の教理・教義の基本となっている。「とともに」「によって」「のうちに」寄り添う姿こそが、「神の愛」の象徴であるが、日本語・日本文化・日本人の生活習慣を学ばず、「場所において」一つとなることなしに、キリスト教を日本人に伝えることはできない。

20

既述、ジョルジョ・アガンベン『身体の使用』六一頁。

21

この「中動態の定義」については、エミール・パンベニストの『一般言語の諸問題』（岸本通夫監訳、みすず書房、一九八三年）の一六五頁〜「二一 動詞の能動態と中動態」から取ったものとされている。「〈ある〉は印欧語では、〈行く〉や〈流れる〉と同様、主体の関与が必要とされない過程なのである。この定義は消極的な範囲で正しいに過ぎないが、これに対して、中動態の定義は、積極的なものを持っている。中動態の場合は、主辞は、過程の場所であり、このこ

とは、ラテン語 Tutor やサンスクリット語 manvate のように、その過程が目的辞 object を要求するときにも変りはない。主辞は、その過程で行為者であって同時にその中心なのである。」

- ㉒ 「一如」とは、仏教用語で絶対的に同一である真実の姿の意味である。一でありつつそれは異なるが、異なりつつもそれは一であるという、真如を弁証法的に表現した語である。元は老荘思想の概念であり、万物を生成し存在している真実の相、またその差別相を超越した存在意義を意味する。(例…梵我一如)

- ㉓ 國分は、『スピノザの方法』みすず書房、二〇一一年やアガンベン『身体の使用―脱構成的可能態の理論のために―』みすず書房、二〇一六年を使って、「自転車に乗る体になる」あるいは「僕が自転車の使用の場所になる」として「中動態」を説明しているが、西田幾多郎の名は出て来ない。むしろ、木村敏が「関係としての自己」みすず書房、二〇〇五年、二二八頁の「第X章 西田哲学と精神病理学」で高く評価していて、必然的に「中動態」と入れることによって、「場所」と関係してくると考える。

- ㉔ 脳の働きは國分の説明ではないが、「行動(動作)」を「言葉

に出てこない・意識以前の)「小脳」の働き」に例えると解り易い。脳科学については、芦名定道・星川啓慈編は「悟り」の支えとなる、宗教体験も述べている。「無」であり「空」である「場所」に変らねばならないこと。

- ㉕ 國分は前掲『中動態の世界―意志と責任の考古学』一七五頁。「四 出来事の描写から行為の帰属へ」で「出来事が主、行為者が従だった時代」として、壮大なインド・ヨーロッパ語族の歴史を語る。古代ギリシア語においては今日の日本語のように「中動態」が生きていたことを語っている。

- ㉖ 頭で考えてからの動作では瞬間のプレーに追い付けない。他には、オーケストラや行進・ランニング、人形浄瑠璃等一糸乱れぬ行動は、全体が「場所そのもの」に成り切って出来るものである。禅堂経験でも同じことで、「頭」で考えて坐るのでは、何時までも雑念と足の痛みに悩まされ、禅定は得られない。小脳・下層脳は「生命情動脳」と言われ生活全般を司っているが、見えない世界であり、「無と絶対無」などユングの「集合的無意識」や「阿頼耶識」などが上げられる。大脳・上層脳は「理知脳」と言われるが、意識された世界のもので小脳への指示ができないが、ここでは詳述はしない。西田の論文「私と汝」においても「互いに矛盾しているもの

が「一つ」になる、「絶対矛盾的自己同一」（大拙は「即非の論理」をいうが、（刹那滅—瞬間はまだ時間の内に残っているが）それらを超えたものを西田哲学は「純粹経験」として、すでに語っていたようである。『善の研究』再版の序」は、昭和十一年（一九三六）刊であるが、そこに記される内容は、田辺元の問いへの答えではないかと思える。西田は山田琴と再婚し「私と汝」の関係は「空」であり、田辺の批判する隙間（社会性Ⅱ種）でないことを自信を持って答えているようである。田辺には「行」体験がなく、この「パラダイムの転換」の意味を解せず、西田の論理に付いて行けなかったように思える。

28 西田は創刊時の『善の研究』の「序文」で、「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明して見たい：…」とあるように、見えない隠れた世界を表現する哲学には当初から苦慮していたことが解る。この難解な哲学を「自覚」、「場所」において説明しようとするが、この「おいてある場所」の説明も弁証法に頼らざるを得なかった経緯は読み取らねばならない。西田は古代ギリシアにはあった「中動態」の文法については気付いていなかった点を解釈学から見なければならぬように思えて来る。

29 拙稿「ハイデッガーの嘆き—何故西洋の思想—言語は息苦しいか」既述アジア研、ジャーナル第十七号、二〇一九年。ハイデッガーは、当時のドイツ語、ドイツ文化、思维方法では「存在」を語ることができず、躓いたことを嘆く。また、『野の道での会話』全集第七七卷、麻生建・クラウス・オピリーク訳、創文社、二〇〇一年の中で、子どもの頃から慣れ親しんだ教会の塔を外から見ると全く違うことを語る。

30 木岡伸夫『邂逅の論理—（縁）の結ぶ世界へ』春秋社二〇一七年 第一章「三〈邂逅〉という主題へ」では、「欧米思想には対話がない」ことを、〈邂逅〉という課題に結びつけている。「邂逅」は、西田哲学の「絶対無の場所」と同じく、世界哲学の「かなめ石」とすべきものになってくる。東西思想の対立を超えて「邂逅の道」を示す論考は極少であるが、木岡は、東西の風土的相違を超えて、双方の「あいだ」を開く〈邂逅の論理〉を打ち立てる。「対話の原理」と同じで、出会い・邂逅の道は双方が対等の立場にあって、自己の全存在を掛けて「一つになる」ところにあるとする。他にここでは紹介するのみであるが、『未来哲学』未来哲学研究所、二〇二〇年によると、編者末木文美士は「未来に向けて人類がなおも希望と理想を持つとうとするならば、哲学の再構築が

緊急不可欠の課題である」とする。

- ③ 木岡伸夫『〈出会い〉の風土学―対話へのいざない』幻冬舎、二〇一八年、二二六頁。木岡は、「形」と「型」で、形となる「型破り」「型を変えて行くベテランの域」を言っていると思うが、この「型にはまる」ために「堅苦しい」ものとなり、新しいものが生まれてこないことを言っている。諸宗教の「対話」を含めて、今日の諸学会が停滞している一因を指している。
- ④ 末木文美士・中島隆博編『非・西洋の視座』大明堂、二〇〇一年。末木は序文で、西洋を批判的に見る第三世界の思想家も欧米の大学から自国語でなく欧米語でのものであることを指摘している。

- ⑤ 拙稿「職場におけるいじめ―モラルハラスメントについて」『上智人間学紀要第三七号』上智大学、二〇〇七年、参照。自殺者が三万人を超える現状からの訴えである。

- ⑥ 教皇フランシスコ『回勅 ラウダート・シ』ともに暮らす家を大切に』瀬本正之・吉川まみ訳、カトリック中央協議会、二〇一六年。過去の歴史においても、比較にならない程の貧困者の増大は、テロの温床とも成り得るもので、抜本的な対策が求められている。

- ⑦ 「教皇フランシスコインタビュー」門脇佳吉訳、『中央公論』

二〇一三年一二月。「教会は野戦病院つであれ」『中央公論』二〇一四年一月。「第二バチカン公会議から五〇年」月刊『あけぼの』連載特集女子パウロ会、二〇一二年。教皇は、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」と公会議決議を推進する意向を述べている。それはまた、「キリシタン史」をより深く行くと同時に、各地域の文化を尊重するという意向であり、日本のキリシタン時代の「適応主義」と同じく、東洋の理解にもつながると考えられる。

- ⑧ キリスト教は「外つ国の宗教」ではない。「霊操」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』岩波文庫、一九九五年を訳し、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。拙稿「根源的いのち」を求めて、キリシタン時代から続く霊性」『人間学紀要』四一号、上智大学、二〇一二年、九〇頁以下を参照。

たかはし・かつゆき  
元南山宗教学文化研究所