

講演(6)

キリスト教と仏教との邂逅と創造的轉換の哲学

——絶対無と創造的プロセス——

田中 裕

第一部：キリスト教と仏教との邂逅

… 既成宗教の枠組みを越えて

キリスト教が他宗教と対話するためには、宗教多元主義に基づく『神学におけるコペルニクスの轉換』が必要である。従来のキリスト教の神学的立場は、異なる宗教的立場との対話によって自らを創造的に変革する可能性を閉ざすという意味で、コペルニクスの轉換以前の『天動説的』神学といえよう。しかしながら、ここで問題となるのは、キリスト教は、自らの絶対性を放棄し諸宗教をすべて権利上対等のものとみなす宗教多元主義を受け入れることがはたしてできるかという点である。キリスト教徒の懸念は、宗教多元主義を説く

神学者の多くが、キリスト教を根底において生かしている福音の真理を脱神話化というかたちで相対化し、人間中心主義の立場から平板に再解釈することによってキリスト教を言わば骨抜きにしているのではないかという点にある。これにたいして、筆者は、キリスト教は宗教多元主義と両立するばかりでなく、ある意味では、宗教の問題については、寧ろキリスト教徒は徹底した相対主義、ないし多元主義をとらざるを得ない、ということを主張したい。

第一章(キリスト教の実存)は、キリスト教はそもそもものじめから宗教ではなく、寧ろ宗教の止揚であったという事実の確認からはじまる。キリスト教の成り立つ場所においては、宗教の世界は『肉なるもの』として、徹底的に否定される。

●東西宗教交流学会報告(一九九二年)

『霊における再生』をもたらす恩寵の働きは、自然を破棄することに於て完成する。キリスト教徒が『真実の宗教』について語り得るのは、このような絶対否定を介した肯定においてのみである。

第二章（仏教的寛）は、根源的な仏教は、縁起（空性）の法の自覚に基づく主体的な実践によって、神々への帰依と来世の幸福な生への信仰、現世利益によって特徴づけられる宗教性を止揚するものであったことを述べている。

第三章（宗教の枠組みを越えるキリスト教と仏教の邂逅の意義）は、キリスト教と仏教との創造的対話は、両者を宗教という共通概念で括るのではなく、むしろ宗教的世界が揚棄される場所において遂行されるべきことを提案し、そのような対話の先駆者として滝沢克己の神学的人間学をとりあげている。筆者は、キリスト教を宗教と見なさない点で、バルト神学のキリスト教論に同意するが、仏教をキリスト教と同じように宗教の止揚という観点から見ることによって、バルト神学の仏教論、とくにその浄土真宗論を批判した。バルト神学が独断的であって対話の原理を欠くことは、特定の宗教的伝統のなかで与えられた啓示にのみ立脚する『教義学』と、啓示の所与性の様式を問わぬ『啓示実証主義』の限界でもある。

第四章（無の類比と無の場所論）は、久松真一が『東洋の無の性格』のなかで、一切の述語（範疇）を超越する『無』が、言語を越えながらも、言語による類比的な表現を許容し、

『無』を単なる否定原理ではなく、同時に肯定的な原理としても捕らえていることに着目した。筆者はこの議論に触発されて、範疇を超越する『無』を考察することによって、キリスト教の自然神学を再考した。ギリシャ哲学に由来する『存在の類比（analogia entis）』に基づく伝統的なキリスト教の自然神学はバルトによって全面的に否定されたが、筆者は、これに対して、『有』の超越性ではなく、『無』の超越性と『無』の類比（analogia nullius entis）』に基づくカトリシズムの自然神学は可能であると考えた。筆者がここで言うカトリシズムとは『普遍の立場に立つキリスト教信仰の真理（veritas catholica）』であって、その自然神学とは、宗教的固有言語（特殊なイデオロギー）の解体によって、形ある宗教を越えて、それを生みだし発展させる創造的転換の原理の探求を意味している。この論文の第二部と第三部では、西田幾多郎と田辺元の『絶対無』の哲学とA・N・ホワイトヘッドに由来するプロセス神学との対話を通じて、このような自然神学の基礎原理の探求が遂行される。

第二部：純粹經驗と場所の論理

・西田哲学とプロセス神学

第二部は、米国宗教学会『西田哲学とプロセス神学』の研究部会（一九八九―一九〇）での上田閑照教授の発表をふまえて、J・カブ教授が提出された西田の純粹經驗論と場所の

論理の諸問題を論じ、それらの諸問題がホワイトヘッド哲学の根本問題といかに密接に関係しているかを示すことを試みた。

第一章(西田の純粹經驗論)では、W・ジェームズの純粹經驗論に内在する両義性が西田の純粹經驗論にもあるかという問題がとりあげられる。ジェームズによると、一方では『概念的な諸範疇による反省に先立つ素材を与える生の直接的な流れ』が純粹經驗と呼ばれ、他方では『現在の瞬間的領野が、その都度すべて』純粹經驗と呼ばれている。初めの意味では経験を不純ならしめる夾雑物として反省的经验は純粹經驗から排除されるが、後の意味では、いかなるものも『現在の瞬間的な領野』でしか生起しえぬがゆえに、反省的经验も含んで全ての経験を純粹經驗と言わねばならない。『純粹』という語にまつわるこの両義性、ないし緊張関係は西田哲学においてはどのように解決されているのであろうか。筆者は、西田の純粹經驗論を『純粹経験を間接なる非純粹經驗から區別することを目的としたのではなく、寧ろ知覚、思惟、意志、および知的直観の同一型なることを論証するもの』として理解する。それ自身は色彩をもたぬ純粹な光がそのなかに自然界のすべての色を潜在的に含むように、西田のいう純粹經驗は、一切の経験の豊饒さを内蔵する『経験の最醇なるもの』を指し、反省的な分析によって我々に知られる経験は常に抽

象によって顕在化した純粹經驗の一つの相貌に過ぎない。このように、経験する主体そのものも感覺的经验も知的直観も含む一切が其処から構成されるような根源的な経験としての純粹經驗は、ホワイトヘッド哲学においては経験の諸契機の『現成 (conrescence)』とよばれる。それは、一切の抽象がそこに根差すもつとも具体的な経験の、今此処における生起をあらわす根源語である。筆者は、『現成 (conrescere)』の概念には、キリスト教的プラトニスムの背景があり、N・クザーヌスでは『縮減 (contractio)』と同義であって、絶対に無限なるものが、いま此処に有限なるものとして具体化されることを指していることも指摘した。西田の純粹經驗論の射程が自然神学にまで及ぶのと同じく、ホワイトヘッドの哲学もまた『現成する』経験の直接性の内に自然神学の論拠をもとめ、そこから遊離した場所で神を論じることはない。

第二章(現成と縁起)では、大乘仏教が縁起と呼んだものこそ、ホワイトヘッドが『現成』という語によって表現した事態にはかならない』というカブ教授の発言を手引きとして、西田とホワイトヘッドとの、一般に大乘仏教の哲学とプロセス神学との対話の継続を試みた。龍樹の中論においては、生滅の世界を離れた別の場所に不正不滅の永遠の世界があるのではなく、縁起の相依性は、単に生死の世界を特徴づけるだけでなく、生死即涅槃の全体を特徴づけるものである。この

徹底した相依性こそ空の哲学の特徴である。それは、小乗仏教の有の形而上学の脱構築という否定的側面につきるものではなく、肯定的な経験論を徹底した立場から再解釈することが可能である。戯論を排除する破邪の立場が、即頭正の立場であるためには、そもそものはじめから言語を絶する絶対的に肯定的な経験の——西田ならば純粹経験とよぶもの——光に照らされることを前提するであろう。ホワイトヘッド哲学における『現実的生起』もまた同じく徹底的に肯定的な『現成』の経験を指している。そのダイナミックな過程は、現実世界の一切の事物とともに観念の世界（永遠客体の世界）のすべてを巻き込む。神もまた、今此処で生起する『現成』の場所を離れた永遠の存在では有り得ず、その『自己』超越的本性』によって、現実世界に自己自身を譲渡する。ホワイトヘッドの語る不滅性は、実体的な靈魂が死後にあの世で享受する不滅性ではなく、『生滅する被造物がそのまま客体的に不滅である』という意味での客体的不滅性（objective immortality）である。

第三章（プロセス神学と場所の論理）は、ホワイトヘッドの名著『過程と実在』の論議を読み直すことによって、彼の言う『有機体の哲学』とは単に『過程の論理』であるだけでなく、同時に『場所の論理』としても特徴づけられることを論じた。世界の『相依性（solidarity）』が、即ち諸々の現実存在が真正銘の個物でありながら、あるいは寧ろ個物である

ことによって、他の諸個物の中に逆説的に内在することが、ホワイトヘッドの言う『普遍的な相対性の原理（the principle of universal relativity）』である。それはまさに西田哲学が『一と多との矛盾的自己同一』によって表現した事態にほかならない。この矛盾的自己同一を可能ならしめる条件が、ホワイトヘッドがプラトンのテイマイオスの『受容者』に対応するものとして構想した『延長連続体（the extensive continuum）』の場所論によって与えられている。筆者は『場所（延長連続体）』が『創造性（creativity）』とともに、究極の実在を表すホワイトヘッド哲学の根源語であるというJ・ノボアの解釈を手引きとして、プロセス神学が、生成論とともに場所論を含むことを、ホワイトヘッドのテキストを基礎として論じた。生成論においては、確定した過去と開かれた未来の非対称性に基づく『因果性の様式における把握』が主題となるが、場所論においては、過去ばかりではなく未来の現在への内在をも含むさらに一般的な意味での一切の現実存在のあいだの相互内在の可能性の諸条件が、そして最後には神と世界との相互内在の条件が主題となる。最後に筆者は、西田哲学の用語を援用した場所論的なホワイトヘッド解釈の可能性を素描した。それは、延長連続体を『相対的有の場所』として、ホワイトヘッドの万有在神論の構図のなかに登場する（有相の）神を『相対的無の場所』として、ホワイトヘッドが『創造性』と呼ぶものを『絶対無の場所』のダイナミズ

ムを表現したものと再解釈するものである。ホワイトヘッドによれば、創造性の純粹な働きにおいては『(有相の)神も原初的な被造的事実』となり、微塵のごとき存在であっても、それは神と同じ意味で『現実存在 (actual entity)』である。このような絶対無の場所における創造性こそ、神の根底が同時に我々の根底であり、神のうちに我々自身が、我々のうちに神自身が、逆対応的に内在することを可能ならしめる。そして、かかる相依性の関係こそ、神と世界とがともに一つの歴史的生成の過程にあることを強調するプロセス神学の根拠にはかならない。

第三部：歴史的世界における

創造的転換の原理としての絶対無

・田辺元の科学哲学とプロセス神学

第一章(歴史的世界における主体性：ハイテグガー・ホワイトヘッド・田辺)は、田辺元の『図式《時間》から図式《世界》へ』という論文によって、西田哲学の批判的継承者としての田辺の哲学の性格を明らかにするとともに、彼の言う世界図式をホワイトヘッドのいう範疇の図式 (categorical scheme) と対比することによって、両者の哲学に共通する問題を明らかにすることを試みた。『感性と悟性の共通の知られざる根源』を根源的時間性に根差す超越論構想力と時間図式にもとめたハイデガーのカント解釈に触発されて田辺が書いたこの論文は、ハイデグガーの実存範疇を特徴づける根源的な時間性の脱自的 (ekstatisch) 構造を、西田の場所の論理の根本特徴であると田辺が理解した根源的な空間性に媒介させ、両者を世界図式として統一することを試みたものと言つてよからう。さらに田辺は、世界図式という語によって、カント哲学の枠組みを原理的に越える物理学にはかならぬ相対性理論の時間と空間の一体不可分性をあらわす世界概念を念頭においていた。田辺は、この論文の中で、『空間時間の綜合として、その含む空間延長を媒介として時間が自己を實現する発展の単元』としての『出来事』が、世界の全体を有機的に担いながら全体の発展により常に新たに作られるものとなるというホワイトヘッドの範疇の図式の根本思想を引用している。それは、延長連続体という場所の中で創造的に展開する歴史的世界のなかにおいて、個の実存の主体が時間的に成立する論理構造をあたえるところに、それがいかにして共時的な社会存在と動的な相互媒介の関係にあるかを説明するものであった。歴史的世界を主題とすること、この現実の世界における二律背反を現成公案としてそこから哲学の問題を捕らえ直すこと、そのためには通常の意味での哲学が否定されるような場所では哲学しなければならないこと、これらは田辺が後期の西田哲学と共有する課題である。晩年の田辺の『生の存在学か死の弁証法か』という論文は、一切の関係を絶した経験不可能な特異点でありながら現存在の生に深くか

かわる可能性として『死』を捕らえるハイデッガーの実存論的分析論を、可能性としての死にのみかわり現実の死を媒介としない『生の存在学』と規定し、この独我論的構図に社会性を回復するために、『生者を媒介とし死が復活的に自覚される』死の弁証法を説いたものである。ここには、生死即涅槃を相依性の関係において捕らえ、大悲のゆえに涅槃に留まらぬ涅槃（不住涅槃）を説く大乘仏教の菩薩道と、死者の復活と『諸聖人の交わり（communio sanctorum）』というキリスト教のメッセージに通底する『生と死』の弁証法の、個人的であると同時に本質的に社会的な性格が解明されている。

第二章（懺悔道以後の田辺の科学哲学）は、田辺の後期科学哲学を、無の類比に基づく自然科学の基礎づけを意図する筆者の視点から取り上げた。懺悔道以後の田辺の科学哲学は、逆説によって自己を示す真理にはかならぬ『公案』を科学の歴史の中に見いだすことを課題としている。それは、徹底的な歴史主義によって、理性そのものの二律背反を突破することを意図している点で、論理実証主義の影響下にある『科学哲学』と全く異なるものであった。

第三章（無の類比に基づく自然神学）はビッグ・バン宇宙論と現代物理学における無の概念を論じたもので、『無からの創造』を科学の言語で語るようになった現代物理学の諸問題を、田辺の科学哲学の根本思想にしたがって基本的『公案』として提示し、それを無の類比に基づく自然神学的考察の一

環としてとり上げた。

第一の公案は、カントの超越論的弁証論を回復するものであるが、我々自身を含む宇宙の全体を、その内側から科学的に議論することがいかにして可能かという問題である。我々は、存在者の総体である宇宙を外部から観察することはできない。宇宙の空間的な境界条件も、宇宙の時間的な初期条件ないし終期条件とともに原理的に不可知であるがゆえに、我々は物理学の基本法則を宇宙全体にあてはめることは原理的に不可能であるとも考えられよう。この『科学の公案』は、カントが示したように、純粹に思弁的なアプリアリナ考察によって解決することは困難であるが、現代物理学は、相対性理論と量子論の諸考察をアポストテリオリな実験観察と結合することによって、この科学の公案を解決したと言ってよい。まず一九三〇年に空間的には有限の大きさをもつ境界のない非ユークリッド的宇宙モデルの可能性を示したアインシュタインによって、『境界をもたない』という境界条件が相対性理論に適用された。このときに、宇宙の内部から宇宙の全体を対象とする道が開かれたのである。そして現代宇宙論は、この有限な宇宙が現在拡大しつつあることを天体観測によって示し、一九六〇年代の宇宙の背景輻射の発見によって、宇宙がビッグ・バンという特異点において始まり約一八〇億年の歴史をもつことが認められた。人間も地球もあらゆる天体も一切を含む宇宙の全物質的機構は、永遠の昔から存在したものでなく、この有限の歴史の中で形成されたものである。我々は宇

宙の始まりの時の光を今此処で適当な実験装置で観測することができ、このことは、宇宙の初めはある意味で、四次元的には距離ゼロで今此処に隣接しているということである。天体観測の現状は、まだ宇宙の全体的終末について語り得るだけの十分な経験的データを与えないが、宇宙の局所的終末であるブラック・ホールは観測可能であり、その考察は宇宙の起源に関して重要な手掛かりを与えている。この意味で、宇宙論においても我々は、『生と死』の公案に直面しているといつてよからう。

第二の公案は、熱力学の第二法則を宇宙の全体に適用することから帰結する逆説に關係している。この普遍的な法則は『閉鎖系は必然的に秩序から無秩序へと不可逆的に推移するべきこと』をのべる。さて宇宙が存在者の全体であるならば、それは閉ざされた系となるから、ビッグ・バン以後の宇宙の創造的進化は不可解なものとなる。宇宙の始まりの原初の単純性から複雑な物質的組成をもつ現在の宇宙はどのようにして進化したのか。この逆説は、宇宙の外部に宇宙を秩序づける存在を想定することによって解くこともできようが、その場合は、そのような存在と宇宙を合わせた全体に再び、普遍的な法則が適用されねばならないだろう。現代物理学は宇宙を『開かれた全体性』として考察することによって、膨張拡大する宇宙の空間が熱力学の第二法則に矛盾する事なく宇宙の内部に秩序を生み出す源泉となっていることを証明して

いる。宇宙の全体は、『有』に対して開かれているのではなく『無』にたいして、あるいは『無の場所』において開かれているのである。そしてこのことは、ビッグ・バンの特異性を『無からの創造』によって解消する量子宇宙論によって裏書きされる。田辺は晩年の科学哲学の諸著作のなかで、相対性理論は量子論と統合されなければならない哲学的根拠を述べたが、現代物理学は、ビッグ・バンの時には極大の宇宙と極小の宇宙が一致するがゆえに、前者を扱う相対性理論が後者を扱う量子論と統合されねばならないことを強調している。相対論的場の量子論が『無からの宇宙の創造』を科学の言語で論じることが可能であることは、一九〇年代にビレンキンやパージュルのような物理学者によって示された。宇宙の原初の単純性は『無』であって、それはすべての『有』を生み出す根源的な場所に外ならないのである。現代物理学は『なぜ存在者があって無ではないのか』というライブニツの提示した問に由来する『全面的公案』に対して、『それは無の場所が創造的であるからだ』と答えることができよう。宇宙全体の連帯性を回復したビッグ・バン宇宙論は、時空よりもさらに根源的な場所とともに、この場所において宇宙全体を歴史的に進化させる創造活動としての無の概念を必要としている。無の場所における創造性こそ、宇宙に開かれた全体として存在することを可能ならしめる原理である。

(目白学園女子短期大学助教授)

討論(6) 田中 裕 発表について

討議者 ヤン ブラン プラフト

司会者 上 田 閑 照

討議者 ヤン ブラン プラフト

時間の都合で、内容の非常に豊富な、田中先生の発表に関するこのコメントをその第一部と第二部に限ろうと思う。

まず、小生には、その第一部と第二部がお互いに微妙に相反しているような気がする。というのは、第一部は、宗教の特殊性のレベルにとどまる限り本当の出会いが不可能であると言って、仏教とキリスト教とは宗教を超えた場でお互いに出会わなければならないと主張していて、この考え方は大いに西田哲学や禅における仏向上の思想に影響されたものと思われる。しかしながら、第二部において、プロセスの神学の立場から同じ西田が「歴史的世界の動的・創造的原理を欠いている」と批判されていると私には理解されているが、まさ

にその原理こそ、宗教の歴史的特性を超えるのではなく、それに帰えることを我々に呼びかけているのではないだろうか。第一部に対するコメント

「自分の宗教は宗教ではない」という主張の動機は様々であるだろうが、正直に言って、私はそのいずれも疑わしいと思う。宗教の中における自己超越への動性を高く評価するが、それはあくまで宗教の特殊性を通じて、それを貫ぬくという動性——西谷先生の言葉を借りると、「仏をふまえて仏を超える」こと——でなければならないと思う。

さて、この第一部において、お互いに非常に違うものが同一視されているという感じがする。すなわち、一方では、人間の営みや自力を完全に捨てるような、神の啓示の唯一性の主張としての宗教の否定、そして他方では、仏教(特に禅)

における、人間の本当の自己に基づくと言われるような、いわば宗教的な宗教の否定である。私はその両者の中に共通の点として見ているのは、まず両方とも人間社会や歴史への受肉を拒んでいるということである。

次に質問したいが、最近仏教とキリスト教とがお互いに親近感・類似感をおぼえて、対話に入り始めているが、その出会の土台が宗教という「類」でないとすれば、その両者の接点は一体何であろうか。又、宗教を超えた場での出会というものはどういう意味で、どういう条件で諸宗教の出会と言えるのだろうか。何故なら、宗教を超えた場での出会は宗教の社会性(教団)をも超えたものであって、ただ個人と個人との出会になってしまふのではないだろうか。この点では諸宗教対話に参加する宗教家の姿勢が問題にされる。すなわち、彼らはどういう意味や程度で自分の自分の宗教の代表者として対話に参加するのだろうか。事実、諸宗教の出会にかげられる期待の大部分は、世界の諸宗教が各々教団としての自己中心性を捨てて(そういう意味で自分を超えて)、お互いに協力して、人間社会の平和や改善のためにその社会的力を動員するようになるところにあるのではないだろうか。

第二部に対するコメント

西田哲学と(プロセス神学よりも)ホワイトヘッドの形而上学とを相互に照らすこの第二部に関しては、ホワイトヘッド

哲学を十分知らない討議者には、批判や反論を出す資格はないので、以下のコメントは単なる感想として受け取ってもらいたい。私は、ここで扱われる問題が哲学的に根本的なものであるばかりでなく、仏教とキリスト教との対話の観点から見ても極めて重要なものだと思うし、発表者によるそれらの問題の扱いは非常に示唆に富んでいると感じた。この論文の基本的テーゼが、西田哲学について、長所や問題点として私を感じたところにおおかた感応しているので、私はそれに大いに同意できる。そのテーゼは英文の原稿では次のように言い現わされる。「西田とホワイトヘッドに共通の、困難で根本的な問題は両体系の再解釈又は再構築を必要とする。すなわち、プロセス神学と場所の哲学との新しい総合が出来るように。」

それで問題になるのは、この両体系がどの点において、各々自らの長所をもって相手の弱点を補ったり訂正することが出来るかということであろう。私のわかった限り、発表者の考え方は、図式的に次のようにまとめられ得ると思うが、まちがっていたら訂正してもらいたい。

一、歴史的世界の動的・創造的原理を欠いている西田哲学を補えるものは、プロセス神学の具体化や新しさの原理である神の中にある。

一、「二つのものが、掛け替えない個でありながら、そ

れぞれが他のうちに内在すべきだ」ということを、ホワイトヘッドは（ほとんどのプロセス神学者が評価している以上に）十分強調しているが、それを最後の可能にするものとしては、西田の「場所の論理」のようなものしかないのである。

この第二部において、他にも高く評価できるところ——たとえば、アリストテレスの実体という概念の分析、龍樹の解釈など——があるが、最後に私が特に感銘を受けた考察を一つ挙げたいと思う。それは、西田哲学におけるような、絶対否定の論理は絶対的肯定的なもの——西田の場合では純粹經驗——を前提にして始めて考えられるという指摘だが、全くその通りであると思う。

~~~~~

司会者 上田閑照

司会者 では、ブラフト先生どうぞ……。

ブラフト 田中先生のペーパーは非常に内容が多いのですが、ただこの場では私の質問を限定いたします。そして少しだけ出す質問で少し議論を深めることになりましたらいいと思います。

ある意味で、この場合の先生の理論と関係して言えば、私の問題は西田先生はプロテスタント向きでしたか、それともカトリック向きでしたか。それとも彼の思想は両者を調和させるようなものでしたか、とも言えると思います。

田中先生の三つの部は夫々ある意味で独立した論文で、私はその第一部と第二部との間の関係はよく分かりません。

私の質問を第一部に限りますと即ち、宗教を超えたところの仏教、キリスト教との出会いのことですね。正直に言いますと私は私の宗教を考える場合あくまでそれぞれの特殊性を捨象しないで却ってその特殊性を通じて、それを貫く動性でなければならぬと思います。この前のセッションでは西村さんはやっぱり、ヨーロッパの坊さんは禅の宗教性に驚いたと言った。それは不思議ではありません。殆どの禅の論理はその宗教性をみな無視した上での理論です。しかしその本当の理論がないとそう思うとき、実際の半分を捨ててそれを、ただ禅の仏向上を見るものばかりで、西谷先生の考え方がいいじゃないかと思えます。それはやっぱり仏を踏まえて仏を超えると、ね。そういうことは正しいじゃないかと、私はいつも考えているわけです。

私はバルトの神学を全然知りませんが、ただ聞いたところでは、私はいつもバルトはやっぱり宗教の受肉を拒んでいるじゃないかというかという気がいたします。勿論、田中さんはまた別のルートでそれをまた取り入れようとしていますけれども、やっぱりさきほど小野寺さんが言ったところでは……不明……

それはともかくとして、田中さんは第一部において、二つの非常にお互い違ような宗教の超越を同一視してしまうん

じゃないかという感じが強いお気持ちがある。一方、啓示を唯一性としての宗教性と、他方、やはり人間、まあ世界の本当のあり方、宗教の本当のものを探るのが宗教の理性とか、しかしその二つは同一視したら少し問題があるんじゃないかと、私は思うわけです。

田中 やはり仏教とキリスト教は対応せしめていくというところが常に開かれた問題として考えています。

確かにおっしゃる通り、まず二つのことを確認しておきたい。つまり宗教多元主義というのはどういう考えか。いまままで、神それ自身の啓示がキリスト教であると。宗教は人間側であるからキリスト教の絶対性を否定するという意味で宗教否定論をいう。そういう意味で宗教を否定するということを私は考えてないのです。その意味では多元主義は正しい。例えばさきほどの、日本の古くからの伝統的な神道の信仰があるとか、あるいはエスキモのイヌイットの信仰がある。あるいは南米に信仰がある。それは我々から見れば非常に奇妙に見えるけれども、しかし視点を変えて彼らの目から見れば文明化された我々の宗教はおかしなものに見えるだろうと思います。我々はアプリアオリにこれらの宗教が間違っているという権利を持たない。そういう意味での多元主義、つまり我々ほどの宗教も対等であるというのは、夫々の仕方、夫々の特殊性に応じた形で、ある超越的な絶対、それはthe realと

かthe ultimateとか、言葉は色々あるでしょうけれども、そういうものに対する応答として、その特殊性の中で出会おうということは認めなければいけない。その限りでは宗教多元主義に賛成なのです。

ただそれと同時に、夫々の伝統の中で宗教がみずからをトランスフォームしていくのは何故か。私のテーマは……不明……クリエティヴ・トランスフォーメーション。仏教は一つでなく、仏教は仏教の中でみずからを批判して展開していきますね。そういうことがどうして可能なのであろうか。宗教というものが教理という形で言説の体系になってしまふ、そうすると必ずそれに対して、それを新しく突き破ってみずから生命をもって変えていく動きがある。その動きはどこから出るのか。その次元を宗教と呼ぶことを私は否定しない。ただ、私がキリスト教は宗教じゃないと言った時は、あくまでもそういう固有言語としての宗教で、それは制度という形で固定化される場合もありますね。それは結局、カトリックの言葉を使えば特殊啓示と一般啓示の問題だろうと思うのです。特殊啓示と一般啓示というのは要するに、キリスト教でもそうだし、仏教でもそうだと思うのですけれども、キリスト教についてはやはり二千年の伝統の中で確立した制度に入っていて、そしてその中でその特殊性を生かすことによってはじめてキリスト教たり得るので、何か一般的な論拠で神に接すると

いう形ではキリスト教にはならないわけです。その意味での特殊啓示。ですから一般啓示とか、あらゆる人に平等に開かれたこの自然、それが自然啓示。これはやはり二つとも必要であって、しかもそれは緊張関係になければいけないと思うのです。

ただ、いままでのキリスト教神学では特殊啓示がドグマになって、一般啓示は単なる予備部門というふうに捉えられているけれども、そういうことではなくてやはり、両者は緊張関係にありながら互いに他を変えていくと、そういうものではないといけないのではないかと思います。

宗教否定という言い方を私はまだ続けている理由はやはり、バルトの『ロマ書』の私自身に与えた衝撃をまだ自分の中で持っているということだというふうに理解してください。あれが完全に越えられれば、私は宗教についてもっと肯定的に語れる。私自身は日本の神道に対して何の偏見も持っていない。神道がたぶんキリスト教へ、あるいはキリスト教と仏教は高級だけど、あとはみんなそうでないと、そんな馬鹿なことを言ってるんじゃないんです。そういう誤解をちょっと受けるのじゃないかと、自分でも感じていたのです。そういう考え方じゃなくて、どの宗教でも超越的なものに接していて、それによってみずから変えることができる。

ただ私のここに否定する宗教というのは、もっと特殊な意味で、宗教的な言説空間というものを考えている、というふ

うに理解して頂きたい。

ブラフト どうもありがとうございます。

司会者 それでよろしいでしょうか。よければご質問をほかに頂くことにします。

川村 いろいろ学ばせて頂きました、むずかしい問題で、お訊きしたいことは沢山ございますが、一つだけにしぼって質問させて頂きたいと思います。

それは自然ということについてであります。それはそこから出てそこへ戻るとか、あるいはその運動はハイデッカーでも多少出ているかと思いますが現われることが身を隠すことであり、身を隠すということでは身が現わすとか、そういうふうな自然という意味があるわけです。そういう自然の意味で一応、自然ということでも私はみております。したがって自然という言葉を見てまいりますと、古代ですと、もののアルケーといった方向でみられております。そしてルネッサンスくらいになりますと、その機械的に見られる自然（自然観）が見えてまいります。田中先生のお話をうかがってますと、自然科学者の研究対象になるようなそういう機械論的な自然という意味が多く見えまして、あまりポジティブな意味での自然が見えにくかったように思えます。

そしてそれから自然というのは、全体的に世界的に歴史的な自然ということで自然ということが解釈されまして、西田哲学で純実在的な自然という言葉が使われているところもあり

ましたが、こういう自然というのが何か落ちているというように感じがします。

私はビッグバンだとか、あるいは自然法則とか、そういうものまで自然、おのずから然るとなるというのが本当の意味で、……不明……それがまたポイエチフというふうにハイデッカーも訳しておりますが、……不明……ですから自然といっても、いろいろな自然がございまして、ものの根拠という側面と、非常に機械的に神の手を離れて動かされている意味での機械的な自然、それから歴史と一つに見られるような、そういう自然。それから西谷先生なんかも、言ってるらしいような「おのずから然る」、「みずから然る」、そういう両方が一つ相即のところまで自然ということを見ておられます。ハイデッカーにもそういう一九四〇年代の後期の中にはそういうものが沢山ございます。そういう中で私は全体としてそのものもおのずから然る、しかも機械的な自然科学者の研究対象になるようなものも自然、そして、ものの本当にナチュララな、そしてそこからの生まれ出ずる（誕生）とか、そういうものも含めて総て自然といっている。こう自然という言葉が非常に大切で、今回のテーマになってます。そういう根本の自然の理解というところにひとつの要が考えられます。それゆえホワイトヘッドなんかでは自然ということのプロセスであったり、出来事の複合点といってみたり、そういう形

●東西宗教交流学会報告（一九九二年）（その2）

で自然ということ、非常に偉大な出来事として捉えていて、固定化して自然という意味では何とも非常にこう、古代から現代までの自然の概念をおさえているのか、どうかそのへんの自然の全体を貫いている自然を田中先生はどう理解しているのか。

第一章では自然をいろんな表現で仰言っています。ちよつと統一的に（理解困難……）。

田中 それについて、いま口答で伝えられる範囲内で答えさせて頂きます。

まず最初に、確かに物理学的な自然の問題になってくると思います。私は西谷先生を大変尊敬しているんです。西谷先生の言う自然科学の扱いは十九世紀の自然科学だと思いません。つまり現代の自然、私の考えているような自然科学ではないし、殆どニーチェのニヒリズムとの連関でお取り上げになる。私はそういう自然観は二十世紀になって成立しないと思うのですね。

で、私はやはり生命のあるもの（自然学）、あれが機械論的な自然を意味するフィジックスになったのは非常に時代的にはあとのことで、もともとは我々の生命、心、精神、全部含めて自然と言っていたのです。で、キリスト教的にはまず最初に、自然に対するものは人工ではなくて、グラティア（恩寵）とナトゥーラ（自然）というふうな、つりあいのとれ

たナトゥーラだろうと思います。まず最初、そこが原点で、そしてその自然にはさまざまの意味があつて、さきほど言いましたように、恩寵によって否定されるという、そういう側面を私は前に申し上げました。

しかし他方において、神の自然ということが言えないだろうか。曖昧な言い方ですが、つまり我々の方からみれば恩寵によって我々の自然が肉なるものとして切り捨てられ、しかし神の側の自然というものがある。我々の自然は確かに否定されますね。しかしそれは一方的に神の側からなされたものであつても、神の自然という形に我々の自然が一致するといふ、そういう方向性があると信じます。これは私自身、エックハルトから学んだもので恩寵という時に恩寵の根源にもうひとつ考えられる自然というものを彼は念頭においていたでしょう。

川村 あるいはホワイトヘッドとの、ああいう二つのネイチャー……。

田中 ホワイトヘッドでつかうネイチャーのネイチャー、そういう意味で。

もうひとつ仏教についての、これは私自身も知りたいことでもあるのですが、自然はいい意味と悪い意味と両方あるんです。自然外道というのほだいたい悪い意味で使いますね。道元禅師の自然はあまりいい意味で使っていらっしやらないと思えますけど。

しかし一方で自然法爾という時には、両義的に使われて、一方では自然というのは、仏教では「ない」として切られる部分もあると思う。また自然とか自然とか、おのずからという、そういう感覚で仏法を考えたいと思います。

私自身は自然神学の問題というのは、仏教でいえば例えば本覚というような問題、本覚思想というのは仏教ではないといふのは、キリスト教でいえば自然神学は神学に似て非なるものであると、いうように対応するように思う。しかし、そういう切るのは私は反対です。やはり両者が緊張関係にあると思います。

司会者 時間が経ちますけれども、もう少し時間をとつて、田中さんのペーパーについての直接の大切な質問があればどうぞ。

本多 その非連続性という点がプロテスタントの神学者たちによって出されたのですが、ある機会にトマスの原典をよく調べてみましたら、トマスの言っているアナログ・セクンドゥム・エッセというのには、バルトとどこが違うのかと思うくらい非連続性の契機がはつきり出ているのです。それだけちょっと申しあげたい。

秋月 私も一言。あなたが自然外道の自然と。あの場合は自然外道でなくて自然外道なのです。自然という時にはどうしても親鸞の自然法爾だと思ふのです。

私は逆対応ということを言い出したために、みなさん何か

逆対応の論理で……不明……僕は務合理作に従って、場所的  
自己限定の中心の結び目をときほぐすことが逆対応だと言っ  
たのです。要するに絶対矛盾的自己同一ということを書いて  
いるのであって、その限界とか何とかいうようなことでは  
い出したことではないのです。やっぱり場所的逆対応で、単  
なる逆対応ではないんですね。みなさん不可逆の問題でもそ  
うとってくるから、おかしくなるので、場所が自己限定する  
ということが発出論じゃないんだということですね、要する  
に。

それにひっかけて田中さんに考えて頂きたいのは、あなた  
が言う自然ですね、いわゆる親鸞の自然ですね。阿弥陀とい  
うのは「自然の料を知らせんための料」だとまで言い切った  
その自然ですね。その自然が現成することが逆対応なのだ  
そう思うんです。そういう逆対応が場所的逆対応という。だ  
から単なる逆対応じゃないんですね。だから宗教論じゃない  
のであって、宗教論は自己が生ずることが世界が生ずること  
だと、創造的世界の創造的契機になること、神のものとなっ  
て見、神のものとなって行うことが逆対応なのだとは僕は言  
たい。

そうすると、あなたの言った親鸞の自然が逆対応から出て  
くるのですよね。そういう自然をどういふふうにあなたが宗  
教哲学の中で受けとめるか。そしてそういう場所の理解が、

●東西宗教交流学会報告(一九九二年) (その2)

私が清水博さんに繰り返し巻き返し言っている新しい、あな  
たがいま西谷先生は十九世紀だと言われた、その二十世紀の  
自然科学の中の問題に、僕は清水博さんにそればかり言っ  
てるのですね。科学する主体が問題なんです。自然法爾は逆  
対応の主体ではじめてできるのだから、そこにいまの二十世  
紀の、現在の自然科学の最先端の問題に場所的逆対応が関わ  
るのじゃないかと。要するに場所的逆対応的に、私が創造的  
世界の我なしということまで我を確立することで私が創造的契  
機になる。神のものになる。そこで見て行うことで自然科学  
のいまの問題が、何か展開ができるのではないか。私は西田  
哲学と自然科学ということ、それを何か科学の現場で、私  
みたいに問題にして、それを田中さんに問題にして教えても  
らいたい。これは僕の注文です。

司会者 田中さんへのご質問は一応これで、……。

いまの無のアナログアということをおっしゃった点に関し  
て、田中さんがパラドックスとアナログア、それが結びつく  
形として無のアナログアと考えられる。そしてその必然性  
というのが、課題がはっきり自覚されているわけですから、  
それに関して本多さんから秋月さんからと、問題の性質と  
して非常に近い形の問題の性質であると思います。

田中 それも私自身に対する公案として受け取ります。本多  
先生とはいろいろ論争しておりますので。まだ秋月先生には、

親鸞の自然法爾はやっぱり逆対応から出ると。それを、その逆対応からというのは我々にとって先なるものからくる逆対応、先なるものの逆対応であるか、我々の逆対応から、それを踏まえて自然法爾になるとか、そうではなくて法性法身ですか、形もない色もない阿彌陀仏そのものの中に逆対応があつて、そちらからくるのか。それ自身は、やはりあとの方ではないかと私は思います。つまり我々の方で逆対応的に接するといふ、そしてそこでそれから自然法爾ということではないと、そういうふうには理解しております。

ただ、それで自然科学かといふと、私はあまりそこまで自然科学に期待してないので。自然科学が関わり得る問題、つまりそこで言う逆対応というのは我々の靈的な事実を我々が自然観察と同じように、厳正な事実としてそれに接するといふ点では共通しますけれども、直接自然科学として対応するかどうかはこれから考えていきたいと思ひます。ただ、そういうことも考えなければいけないのだと思ひつています。

秋月 私は科学する主体。それが問題だと思ひつて。僕は田辺先生の否定面ばかり言つてゐる。けれども田辺先生が既に言つてゐることなので、それを自然科学者の方が受け止めてない、それを受け止めてくれと、僕は言つてゐるわけだ。

田中 本多先生のトマス存在の類似には否定契機が入つてゐるので、私はカトリックであるのにバルトなど読んで曲解してゐるのではないか（一同笑ひ）といふ。実はカトリックだ

からバルトを読んでゐるのです。やはりだいたいカトリックはバルトなど読まないのですね。バルトやつてゐる人はカトリックなんか全然興味を持たないわけだ。私の考へてゐるカトリックはさにあらず。……例外があるのです。……不明

田中 即の理論に関して。本多先生は特に即非という否定契機を強調されて……不明

本多 同じことなのです……。

田中 それは何かちよつと。……つまり存在の類比と言つた時にもう既にトマスは否定契機を考へていく。だからむしろ、こういうことじゃないですか。バルトの言つてゐる信仰の類比というのは存在の類比によつて基礎づけられるのであつて、その働きのとして信仰の類比が出てくるのではない。バルトは働きのだけ考へてゐるのであつて、バルト自身は交観主義であつたけれども信仰の類比ということは究極には存在の類比に基礎づけられるし、存在の類比の中に否定契機はあるのだといふのだけれども。私はこの点に関して、考へが違つて、バルトの方が核心をついてゐるように思ふ。

本多 議論はあまりしたくないのです。ちよつと読んで頂きたい点をあとでお知らせします。トマスの文を。それで考へて頂ければと……。

司会者 感想ですけれどね。もうそろそろ司会者の看板をやめさせて頂くようにして。

いまおっしゃつたところから言つと、即非は即である、そ

れは確かにそうだと思うのですね。しかし即非は即だと言っていてしまう、おそらく田中さんが見出したという問題が出てくると思うのですけど。ですから即非は即だと言うと同時にもう即は即非であると、おそらくそういうふうに言われると思うのですけど。しかしそこはやはり、絶えず転換していうことを面倒くさいだけで言わないとやはり、存在の有のアナログアという形に受け取られてしまう。しかも受け取る時にやはり、連続性が強く出てくる。もともとアナログアということ自身が、僕は全く第三者ですから、門外漢だけれどもやはりテキストによってもそうだけれども、等しくないものの等しさとか、西田の言葉で言い直したら単純に出る時の連続性、それを確立するというですね。しかし、田中さんのセンスからすると、アナログア・エンティスの場合には非連続の連続という時の対応の仕方（逆対応に対して言えば正対応）の形になる。そこをやっぱりパラドックスが入る形で考えたという、そういうことだ。

だけどころどは、そういうふうな形で無ということを出した場合、そのアナログアということで、それはアナログアということになるのかどうか。

それと、もうひとつ問題は……。

本多 アナログアの問題で、無のアナログアとはいったい何ぞやと。しかし田中さんが言おうとしていることは感じます。

●東西宗文化交流学会報告（一九九二年）

（その2）

ただトマスの中には田中さんが言おうとしている無のアナログアというか、これはちゃんと入っていると思うのです。司会者 ではまたそのテキストをきちんと教えて頂いて。

さきほどの小野寺さんのご発表の時に大切な、是非ともという質問がありました。それでここで短い時間をとって、小野寺さんへのご質問をお持ちの方はごく簡単におっしゃって頂きたいと存じます。

和田 ……さきのバン・エンティスム（万有在神論）ということ、それから神を無の場所として考えたあの考え方が、西田のいまの無の場所における創造性というところが同じでないかと思うのですが、どんなふうに影響を及ぼしているか、それをひとことお訊きたいと思うのです。

小野寺 マールブランシュが影響しているということは私なんかで読んだのですね。是非そのことを確かめたいと思っておりますが、文献が分からなくて、そのままになってしまっています。田中 何で読んだか分かりませんが、そこからヒントを得たようなことを批評か何かで読んだことがあるのです。だけれどもマールブランシュはどこでそれを言っているのか、文献がよく分からない。最近の井上洋治神父が盛んにアナログア・エンティスについて話しているので、なお知りたいと思えます。

司会者 では宿題にしましょうか。それを。

僕もひとつ質問があります。これは質問というより、肝心なところ三位一体の神学についてなんです。あなたは特に三位一体の場所の神学と言われた。それで、どうして「場所」ということを特に言わなければいけないのか。そのことと、場所ということと言った時に、どうして絶対無の場所ということと言わなければならないのか。そのことはやっぱり形式的だけれども根本的な問題となるのだと思うのですね。

**小野寺** じつは先週、ネメシエギ神父に会い、そこでひとこと「三位一体の場所」と言ったのです。そしたらネメシエギ神父が「何故場所ですか」と言われた。

**司会者** おそらくそうなると思いますね。

**小野寺** ところがネメシエギ神父のいままでの著作が十何冊ぐらいあるのです。神父はオリゲネスの研究があるわけですから、それで三位一体の重要性はよく分かっているわけですが、ネメシエギ神父の展開を見ますと、少しも神学的展開の展開つまり西田の主語・述語・啓示という、ああいう場ですね、西田が研究した、そういう展開が全然ないんですね。

**司会者** その場合、西田のことから考えていくとそうなるけれども、三位一体ということから考えると、どうして三位一体の場所ということを考えなければいけないのか。そこがはっきり出せない。例えばいまの場合だったら、ネメシエギ神父さんに対して場所ということと言わなければいけない必然性の……

**小野寺** だから三一のひというところが、じつはわたしなんか、「の場所」と言って、また別に言い直すことはないと思うのです。場所性についての自覚がない。だからそれで、そこを強調する間に、三位一体の場所と言ったのです。ところが実際は、上田先生がおっしゃるように三一という、そこだと思うのです。

**司会者** そして三一ということだけならば、ずっともう、長いキリスト教の神学の歴史の中で本当に議論し尽くされている。だからやっぱり小野寺さんが言いたい時は何かもうひとつプラス・アルファがあるに相違ないと思うんですね。

**小野寺** そこがうまく言えません。

**司会者** ちょっとそのことが気になっているものですから。場所ということの特に言われる必然性を三位一体の理解の方から論議しておられる。西田では、そうなっているから、という形だと思えます。プロセスとしてはそれでいいと思うんですが、出し方として、たぶん問題が残りはしないかと。

**小野寺** はい。

**司会者** それでは一応これで午後のセッションに対する質問は終える形になりました。

最後にちょっと時間を頂くことにします。まず、こんどは質問という意味ではなくて、この三日間を通して、ことに西田哲学との対話という形で携わったようなひとつのプログラム。これはある連関をもって組まれたプログラムですけれど

も、全体を通して、何か特にお感じになったこと、特に疑問になったこと、あるいはこうすべきであったと思うというようなこと、あるいは今後の参考のために、あるいはボストンでの発表に対するいろんな意味での準備のために、何かヒントなり、助言なり、そういうことをお聞きできればと思います。

本多 ポストン国際学会で発表される方だけがその相互理解のためにこの学会を利用して、こういう形でやったらいいのではないか。ということをお前年の理事会で提案したのが私なんです。私は学会の参加をおりましたけれども。こういう特殊な理由で今回はよかったと思います。私自身の印象は、大変いい勉強になりました。ただ討論の時間が短くて、発表者も随分欲求不満が残っただろうというふうに感じました。

川村 この時間に申しあげるのが適当かどうか分りませんが、例えばヴァルデンフェルス先生がお述べになつていらっしゃるように、八木先生と秋月先生が対話なさつていらつします中に出ていますので、ちょっと言わせて頂くのです。三位一体論が出ました時に、禅と西田哲学というような場合に三身論というのが仏教にもございますが、それでヴァルデンフェルス先生なんか、ずっと大きな論文を書いていらつしゃいまして、拝見いたしておりますが、そういう問題は仏教の方は認められないのでしょうか。

司会者 三一論、三身論、そういう問題を問題として仏教の方を……。

川村 そういうことが出ないのが私は不思議で。

司会者 出ないのは、……。

川村 例えば……不明……禅宗で、法身・化身・心身という形で、ヴァルデンフェルス先生なんかは、欧米から見ると問題があつて、仏教の方からはあまり問題にならないのでしょうが。

司会者 三身論と三位一体論との間にパラレルな考え方があつた。その問題も仏教の方から出すべきだつたのではないかと。ということですね。

川村 例えばアメリカに行った時に。それが問題になつたのは、何か私は不思議な気がいたします。すぐそこにさつと目が、クリスチャンですので三位一体論とこちらは三身論に関心が向く。ヴァルデンフェルス先生も同じだと思います。

司会者 三位一体ということがテーマとなつてはつきり出てきたのは、小野寺さんの関係のことですね。基本的には西田哲学との対話ということだから、それを最初から主題にするとか、そういう形でなくて。だから小野寺さんの場合もやはり場所ということが一つの媒介になつて、キリスト教で場所ということを考えるならば三位一体の場所ということであるところであらうと、そういう形であつたものだから、必ずしも

仏教の方からね、仏身論（三身論）をそれに絡めてる必要はなかったという気がします。だけれども私は当然あるから、適当な場面では大いに出してそういう議論はさるべきだと思います。

小野寺 三身論を何で論じておられるのですか。

川村 国際宗教哲学研究会というのがございますが、その中に講演に来てくださいました時の論文で、……不明……という雑誌の中に出ておりました。

司会者 一時になりましたので一応これでやめさせて頂きます。

ただ五分間だけ問題を思い出すことにしましょう。

西田哲学との対話ということだけれども、西田哲学と対話するこちらには、実際はもちろん仏教とキリスト教が考えられるし、仏教の中でも禅と浄土教、キリスト教の中にもプロテスタントとカソリック、そういうことが前提としてもう議論のシチュエーションの中にそういうことが入っている。だからおのずから西田哲学との対話の中で仏教とキリスト教、あるいはプロテスタントとカトリック、その対話、こういう形をとってきたわけです。

しかし、それにしても西田哲学との対話という形、西田哲学が特に取り上げられた所似ですね。これはポストンではこうなるという形で勿論出てきましたし、それは必然的なものである、大切なものであるということが大前提になって

我々には理解してるわけだけれども、やはりひとつの問題はどうしてつまり西田哲学か。仏教とキリスト教が共にそのシチュエーションの中で、どうして西田哲学との対話ということが必要になってくるか。その意義をやっぱりはつきりと問題として自覚しなおすという必要があると思います。

その場合、西田哲学の中にはやっぱり、哲学ということをも基本的には真剣に受け取るべきこととして入っていると思います。そしてまた西田哲学ということだけでなくて、つまり宗教と哲学との対話という、それが宗教にとってどういう意味をもつか、そういうことがもうひとつあると思います。

そしてその上で何故西田なのかということ。そのことはみんなな自明で、前提にされていたことだとは言えますけれどもやはり議論の仕方をはっきり導いていく者としては、そういうことをどういうふうに自覚するかということ随分違ってくると思うのですね。そういうことが大前提になってたことだけれども、もう一度それをはっきり問題として問い直すことが必要のように思います。哲学というは何故西田かといった時に、きょうの田中さんの場合だと、非常に田辺哲学が大きく出てくるし、途中では度々の西谷先生のことにも触れられました。ですから何故西田哲学かという、西田を取り上げる場合の問題意識の中には、やはり田辺とか西谷とか、そういうことが同時に視野に入ってくるような、ひとつの連関というものがあって、それが歴史的に名付ければ、場合によ

ては京都学派というように名付けてもいいかも知れません。しかしこれは別に名付けなければいけないということもないし、そういう名付け自身が問題だという考え方もあります。しかし何れにしても西田、田辺、西谷というふうに出てきたとすれば、これには理由があると思う。それに共通して、どうしてそういう人の思想をめぐって仏教とキリスト教が対話の場を構成していくのかということ。その理由のようなもの、そこがひとつあると思いますね。

それから内容的に言えば、今まで西田哲学という形で考えられてきたわけですが、やはり何とんでもこれが大前提のことなのですが、西田哲学を素朴な意味できちんと勉強することですね。安易な気持ちを持ち難いと思うのですね。

さっき小野寺さんの時に、最初に個人的なことを言われて、その時に、秋月さんや上田は幸福である、というようなこともおっしゃった。僕も幸福っていうのはどういうことかなあと。むしろ何と言うか、意気阻喪したようなね。しかし小野寺さんがおっしゃりたかったことは、その時非常に直接的な言い方で、自分がどれほど苦労したかという、そのことをおっしゃりたかった。それはよく分かる。しかしそういう苦労が幸福だと言われた。しかし私に関して言えば、京都でもあるし、ずっと西田を拝したり、そういう中で勉強してきたということがありますから、それは非常に近いところにいるとい

うことは言える。けれども、西田に関して言えば、西田の近くにそういう意味でいるということは決して西田の理解を容易にするものではない。このことはむしろ僕としては非常に強調したいことなんです。

小野寺さんがいま三十年経つてると言われました。三十年という、僕にとっても、僕は学生時代から既に三十年どころか四十年も実際に経つて。それでも僕としては決して、分かったというふうには到底言えない。ただここでの僕が時々コメントしたりする言葉が、いかにも上田が西田を分かっていると思つて話をしていて、ひょっとしたらそういう印象を与えたのではないかと思つて、その点には僕として反省しています。

しかしいまでも私はいまままでに読んできたテキストで最もむずかしいのは西田哲学ですね。何ページ読んでも殆ど数ページにわたって分からない。今でも全くその通りなのです。ただし、分からないけれども読ませるものがある。そこが問題なんですね。その問題と西田が格闘している。しかもその問題をどういう形で問題にしていくかという、何と言うか、哲学の言葉みたいなものではないみたいなどころがあるのですね。ヨーロッパの哲学の長い伝統の中で形成されてきたヨーロッパの哲学的な文法もそのまま使えないし、西田自身がその中で育つてきた、そしてみずから自覚的に受容してきた東

洋の伝統の言葉、それでも語れるものではない。つまりまさに、そういう両方のぶつかり合った事態ですね。そういうものがぶつかり合った事態そのものを自分の事態とするということから出てきた考え方なのです。僕はよく言うのですが……不明……のない言葉で西田は語ろうとする、何故かということ、きせる方法がないことを言い出したわけですから。だからそういう意味で非常にむずかしい。ただ言えるのは問題への同感があります。強くなくてくるということだけなのです。

歴史的に言うと、西田の次の世代になるともう非常に違ってくる。ヨーロッパの哲学をいうものの研究としても非常に進んで来ています。西田の持ったような、かみ砕くことを不可能にするような問題というものがだんだん消えていく方向になってきていると思います。そういう意味でやはり西田の問題にどういふふうに、少なくともセンスの上で同感できるということにならないと、なかなか西田の勉強というものが続かないのです。

「場所」についてが一番問題になっていますが、やっぱり西田が場所ということ、そもそもどうして言うようになったのかという、その所以のようなもの、それをどう掴むか。しかも場所と言う時に結局それは絶対無の場所ということもあるし。

それから、場所ということにもうひとつの、あまり議論にならなかったのだけれども、西田が場所と言う時には、「於

てある場所」ということがあるのです。しかし場所という時にはいつも「於てあるもの」というのを一緒に考える。「於てあるもの」というのは「場所に於てあるもの」ということで、これはやっぱり「個物は個物に対して個物」である、それが「場所に於てある」それを一緒に、そういうことも西田の場所についての基本的な考えである、ということも考えられます。

まあそういうふうな問題がありましたし……。ただ西田について、田辺哲学と非常にいろいろ議論もあるし、問題は大変であるという感じですよ。

秋月 一言だけ。あなたの今度の『西田幾多郎を読む』という本で、いま最後にあなたが言った「場所」というのは、西田哲学の中でどういふふうにして出て来たかということ、実によく説いていただいた。私はあれ、是非英訳して出版してほしいと思います。

司会者 それでは大変長い間、熱心にご参加くださりましてありがとうございます。

ブラフト みなさんご苦労さまでした。

秋月龍珉 著

公案 — 実践的禅入門 六〇〇円

ちくま文庫