

『中動態の世界』によって見えない 隠れた世界は捉えられる

高橋勝幸

TAKAHASHI Katsuyuki

はじめに

國分巧一朗著『中動態の世界——意志と責任の考古学』（医学書院 2017 年）は画期的なものであった¹。本稿はこの「中動態」によって、「目から鱗が落ちる」ように開かれ、これまで難解とされてきた（日本的な）西田哲学等に迫るものとした。

西田幾多郎は『働くものから見るものへ』（全集第四巻岩波書店）の序文で「幾千年来我等の祖先をひきつた東洋文化の根底には、形なきものの形を見、声なきものの声を聞くと云つた様なものが潜んで居るのではなからうか」とある。このようにユングの『元型論²』にもあるように、全世界の諸

1. 國分巧一朗著『中動態の世界——意志と責任の考古学——』医学書院、2017 年、p. 4「1「中動」という名称の問題」参照。「中動態とはかつてのインド＝ヨーロッパ語にあまねく存在していた態である。…しかし、中動態はその後、インド＝ヨーロッパ語の主要な舞台から退いていく」。即ち、この中動態の失われたことが東西思想対立の原因となる。

2. ユング著『元型論』（林道義訳、紀伊国屋書店、1999 年）の中で、「島のモチーフ、島々、群島」の言葉が使われる、pp. 160、320 参照。これは世界のすべての民族に共通する「集合的無意識」を述べたものであるが、エリアーデは、「ヨーロッパの思想を一 provincial なもの」とした。シカゴ・ジャーナルの“History of Religion and Popular Cultures”の終わりのところでエリアーデは「新石器時代の遺産がま

民族の元型にも通じる日本人の祖先の「靈性」の極みに挑戦するものであった。

その西田も絶筆となった「私の論理について」において欧米的な主語・述語の二項対立の形式論理では理解されないことを嘆いている³。明治維新以来、ヨーロッパの主語・述語、主観・客観の思惟方法は、日本の伝統的な思惟方法を非科学的・非論理的

た地方のアジア、アフリカと南アメリカで生きている」としている。エリアーデは全く違うものがあることを挙げて「ヨーロッパも一文化として地方的」としている。チャールズ・テイラー著『近代想像された社会の系譜』岩波書店 2011 年の中に第 14 章ヨーロッパを地方化するがあり、ヨーロッパ（EU）内でも意見が分かれていることを取り上げ、ヨーロッパ文化が普遍絶対でなかったことを述べる。また、門脇佳吉は「西田哲学会」2013 年大会の基調講演「場所だけが聖霊の活（はたら）きを解明し得る」において「西田哲学の場所論」と「キリスト教の聖霊論」の類似性を挙げて西田哲学の「場所論」の重要性を強調している。また、「ヨーロッパの思想を一 provincial なもの」とした。このことは日本人の祖先以来の「靈性」にも関係してくる。

3. 西田幾多郎全集第 12 巻、pp. 265-6、「私の論理について」は絶筆となったもので僅か二頁しかない。その中で西田は「抽象的論理の立場からは、具体的なものは考えられないのである。併し私の論理と云うものは学会からは理解せられない、否未だ一顧も興へられないと云ってよいのである」として悲観している。

として一段低いものと見なし、今日までも物理科学的思考に慣らされた人からは疑問視されてきた。

また、中村元は『東洋人の思惟方法』で、ヨーロッパ人の思惟方法と根本的に違うため、思考そのものが噛み合っていないことを述べている⁴。さらに、M・ハイデッガーが『同一性と差異性⁵』において古代ギリシアの哲学者パルメニデス、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」そのものを語れず息苦しさを感ずるとしている。國分巧一朗によると、欧米の思想・言語から消えた「中動態」の復活によって、インド＝ヨーロッパ語の祖語にまで遡れば「見えない隠れたところの世界」が捉えられるとするが、上記の著述者には、まだ「中動態」という言葉は使っていないが、確実に東西思想の対立を超えたものを捉えようとした意味では同じ方向性は持っていたと言える。

即ち、西田が『善の研究』の頭初から「純粹経験を唯一の実在としてすべてを説明してみたい」とするのにも「中動態⁶」の「出来

4. 中村元著『東洋人の思惟方法、第Ⅱ部、日本人・チベット人の思惟方法』、みすず書房、1948年、p. 243 参照。また拙稿『比較思想研究』第43号掲載の「中村元著『東洋人の思惟方法』から見えてくるもの」参照。

5. M・ハイデッガー著『同一性と差異性』選集第X巻、理想社、昭和35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。このことについて國分巧一朗は『中動態の世界—意志と責任の考古学』医学書院、2017年、pp. 214-5で述べている。

6. 「中動態」の説明として、木村敏は臨床経験から「統合失調症」の治療には「中動態」は不可欠であり、合せて西田哲学の理解にも欠かせないことを

事が生起している場所」を表出させることと同じで、意識以前の内なる「見えない・隠れた〔ところ〕の世界」を見ているからであろう。欧米的な主語・述語の二項対立の合理的な論理の世界では、外側から客観的に捉えたもので表面上の物理科学的な見える世界・現象面でしかなく、内的なる世界は疎かになっていた。欧米思想の行き詰まりは、ハイデッガーをして存在を語れず息苦しいと言わせたように、この見えない・隠れたところの世界を見失った点にあると言える。主語・述語の言語・思考の限界を見ていたようである。現実に関心を病む人が増えていることもその特徴であろう⁷。東洋・

揚げている。木村敏著『関係としての自己』みすず書房 2005年、p. 243「西田哲学と精神病理学」参照。他に「中動態」について説明しているものに、エミール・バンヴェニスト著『一般言語の諸問題』（岸本通夫訳みすず書房 1983年）中の「思想の範疇と言語の範疇」同氏の「能動態と中動態」参照。この書は中動態の諸論文において最も引用が多い。ハンナ・アーレント著『精神生活（下）第二部意志』佐藤和夫訳、岩波書店 1994年。森田亜紀著『芸術の中動態—受容／制作の基層—』萌書房 2013年。村井則夫著『解体と遊行——ハイデッガーと形而上学の歴史』知泉書院 2014年。Waldenfels Bernhard 著村井則夫訳「世界の不可視性、あるいは眼差しから退くもの」『媒体性の現象学』青土社 2002年 所収。國分功一郎著「中動態の世界」、医学雑誌（隔月刊）『精神看護』医学書院 2014年 6回連載。國分は最も一般的に「中動態」を解説する。國分はこれらを纏める形で『中動態の世界——意志と責任の考古学』出版。他に、エルバーフェルト（Rolf Elberfeld）氏が *Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School* (Bloomington: Indiana University Press, 2011) に収録された論考 “The Middle Voice of Emptiness: Nishida and Nishitani,” pp. 269-85 は外国人によって「中動態」の文法が西欧に欠けていることが言われるようになった画期的なものである。

7. 厚生労働省による自殺者の統計資料では、一頃年3万人超が報告されていた。その大半が心の病、うつ病等を患っていたことが報告されている。WHO

仏教思想側からの欧米批判は、この「中動態」の文法を失ったことにあると言える。

確かに欧米の思惟方法は、近代の科学実証主義の発展においての貢献は大きかったが、それが絶対普遍でないことは明らかになってきた。また、途上国が模範的な西洋の文化に追随してくるとしたのは過去のこと、各国・諸民族が独自の文化を發展させることは自明のこととなってきた。主語・述語、主観・客観の見方は、非常に合理的で物理科学的に論証可能なものであるが、「こころ」を離れて外側から他人事として客観的に見るもので「冷たい」ものとなってくる⁸。失われた「中動態の文法」の掘り起こしによって、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いとなっている。

本稿は、西田の「絶対無の哲学」を基点にして、ロヨラのイグナチオの「霊操の不偏心」でのキリスト教における「行」との類似性を捉えることによって、21世紀は東西思想の対立を超えた、この「中動態」の掘り起こしから「邂逅の道」が開かれることを目指している⁹。

によると日本では「不審死」が15万人とされ、その大半が自殺ではないかとされる。

8. 「移民」を語る学会があるが、「移住者」に取っては何のメリットも無いばかりか全く馴染まない。それは「学」の名の下に客観的に外側から見ているもので、実際に生死を掛けて密林の開拓に挑んできた者にとっては何の意味もない言葉でしかない、「こころ」の内なるものがないからであろう。

9. 「霊操」については本稿では扱わない。拙稿「A・ヴェリニャーノの適応主義の現代的意義」『アジア・キリスト教多元性研究会電子ジャーナル第14号』2016年、京都大学、pp. 136-9「適応主義の基となるイグナチオの霊操」参照。「行」においては、そのこころの底を突き破ったところに「真の自己」があるとされる。「霊操」の「不偏心」も西田の「絶対無の場所」も同じように「こころの鏡」を磨くこと

西田哲学の「絶対無」に基礎を置く¹⁰

西田哲学を要石として

「霊操」によって得られる「曇り一つなき不偏の心」は禅の「無」にも似て、その心に映し出される「神の意志」は、西田哲学の「絶対無の場所」から直覚によって得られる「純粹経験」と変らない。この「場所」に基礎を置いて論理を組み立てていくと、ヨーロッパの文化・思想は不偏絶対のものでないことが見えてくる。東西の思想対立を超えた新しい世界への道は西田哲学から開かれてくると言える。

無理解・偏見から西田哲学に対する批判もあるが、西田は昭和3（1928）年には京都帝国大学退官後は鎌倉に居を移しているにも拘らず、大学の戦時体制と混同して一部に「国体論」に比肩するなどの誤解する面もあるが、それらは西田の著作をよく読んでいない場合が多いのではないか。現に亡くなる1ヵ月前の1945年5月11日付の鈴木大拙宛書簡に「民族の自信を唯武力と結合する民族は武力と共に亡びる」（全集第19巻、p. 426）とあり、国家主義的な精神主義思想を批判している。その西田が捉えているものは、東西の思想対立を超えた普遍の世界に通じる独創的な哲学であった。

後述する花岡永子は西田を高く評価している。『「自己と世界」の問題——絶対無の視点から』（現代図書、2005年）の序文で「（西洋にも東洋にも通底し、納得のできる

によって示し出されてくる「開け」「働き」がある。この「見えない隠れた働き」を捉え、表現するには「中動態」は欠かせない。二項対立の論理では答えられない。

10. 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第12号』2014年、京都大学、参照。祈り（瞑想）のあるキリスト教と西田哲学の絶対無の場所の類似性を説く。

思想は) 西田哲学と西谷哲学の思想を措いて他にない¹¹⁾としているが同感である。また、根井康之は『絶対無の哲学——西田哲学の継承と体系化——』では、ハイデッガーが古代ギリシア哲学以来の西洋の形而上学の歴史は存在忘却の歴史であったとして別の形而上学を構想しているとするが、西田の「絶対無の哲学」は、伝統的な形而上学を超克しようとする現代ヨーロッパの哲学と、東洋の伝統的な形而上学を踏まえた哲学の間にあり、新しい世界哲学の形成と新しい世界文明の創出を相即的に実現するとしている¹²⁾。

11. 花岡永子著『「自己と世界」の問題——絶対無の視点から』(現代図書、2005年)の「序文」p.3で西田・西谷の哲学を東西の対立を超えたものとして高く評価している。

12. 根井康之著『東西の超克——現代の課題』農文協、昭和58年、p.171。根井はハイデッガーの『形而上学入門』(理想社1960年)「思考は何か他の種類の区別の一対立項にすぎぬものではなく、むしろ対立しているものをそうと決定するもとの基盤になり、立脚点になり、しかもそれがこうじて、そもそも存在は思考からその解釈を受け取るのだというようなことにまでなってしまう」とする。ハイデッガーの思想は東洋的とされるが、日本語や中国語で思考することの可能性に言及している。ハイデッガー著『同一性と差異性』選集第10巻理想社1960年参照。国分巧一朗は同書第7章「中動態、放下、出来事」の項p.215で「ハイデッガーがアナクシマンドロスやヘラクレイトスやパルメニデスといったソクラテス以前の古代の哲学者にこだわったのも…彼らがそのなかで息をしていた言語が、(能動・受動に支配されない)中動態的なものを宿す、そのような言語であったからではなかるうか?」とハイデッガーが言語表現に苦しんだことを述べている。付け足しではあるが、ハイデッガーが息苦しさを悩んだとされることは、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にも思える。実際面では『存在と時間』の後半が書けなかった理由になるのではなかるうか。

そこにある全宇宙的な働き(大地性)は目には見えないが、無心のこころの「鏡」に映し出されてくる真理は絶対無であるからこそ捉えられるもので、「靈操の不偏心」と変らないことは、愛宮ラサール等が日本の「坐禅の修行方法」によって「靈操」はより深められることを既に悟っていた¹³⁾。愛宮は、この崇高な日本人の「靈性」を学ばずして、キリスト教を語り・伝えることは難しいことを見ていたようである。「行(瞑想)」によって、曇り(影)一つなき「不偏心」「絶対無」の「こころの鏡」に真理(神の意志)は映し出されてくる。この「陰り」を浄化することが「行」の目的でもある。個々人によっては「示し」「開かれ」てくるものは異なるように見えても、宇宙全体の働きにおいては、眼前に広がる自発自展の統一作用の世界となるであろう。今日の競争社会、格差社会では、偏ったものの見方しか出来なくなる。一人一人の「こころの鏡」に映し出されてくるものは、最も必要なもの、大切なもので為すべきことが示されてくる、人知を超えた働きは、「悲哀」のようなどん底において、それを突き破った無意識の絶対無の根底において「開け」「導き」「活(はたら)き」を直接経験として感じ取ることができる。西田の「絶対無」に至る「場所」

13. 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、1969年、pp.155-6「結び」参照。門脇佳吉も『靈操』を訳し、その「あとがき」で「禅体験や日本的靈性を理解している人は「靈操」を思ったより深く理解してくれるのではないか、という期待である。別言すれば「靈操」は日本人が古来から培ってきた精神風土に適合するのではないかと思う。……もしそうであるなら外つ国の宗教と思われて来たキリスト教が、「靈操」の理解を通じて、思ったより身近な宗教であることを、日本人は発見するのではないか」として、禅とキリスト教の近いことを説いている。

の論理でもある。

禪において「己事究明」真の自己（本来の面目）に至るのも、「靈操」の「不偏心」において「神の意志」を読み取るのも、世界に開かれ、導かれて行く意味においては変るものではなく、この「無心」「不偏の心」によって、21世紀の「邂逅の道」が示されていると言える。

西田幾多郎が、東洋思想と西洋思想を統合した「世界の哲学」の形成を目指していたことを確認出来れば、西田哲学を「要石」として据える意味が見えてくるであろう。

東西に通じる絶対無の哲学

西田哲学において「絶対矛盾的自己同一」の言葉を聞くだけで、その難解さに躓いてしまう人が多いのではないか。欧米的な論証を求める物理科学的な思考に慣らされた者にとっては、根本において真逆であるため、この西田の論理を理解することは至難のことであろう。そこには一大「パラダイムの転換」が必要となってくる。「仏に逢うては仏を殺せ」（臨濟録）とあるように、すべてから離れて「絶対無」「不偏の心」にならなければ真実は見えて来ないことを言っている。個としては全く別々であるにも拘らず「一つ」になる、また「一つ」であると同時に「多」でもある。西田の「絶対無」の概念は、大乘仏教の「空」の概念の現代化したものであるとされるが、これは西田哲学に特有のものではなく、儒教の「天」、老子・荘子の「道」、イスラームの「純粹存在」など東洋の実在は、すべて絶対無という存在性格を有している。勿論のこと、日本人の心に古来から生き付いている「靈性」でもある。

西洋においてもプロティヌスの「一者」、(キリスト教神秘主義の)エックハルトの「神性の無」などの実在概念は、絶対無とみな

することができる。即ち、意識以前の主客に分かれる前において、「神との一体感」を神秘的に直感できるものである。例えば、美しい景色を見ても、その景色が「私の内」にあり、また「私が景色の内にある」主客未分の状態が出発点となる。無意識のうちには双方向で起っている。そこには、色も形も大きさもない、主語・述語、単数・複数、男性・女性の区別もない、欧米人が曖昧とする論理になる。

16世紀、スペインのキリスト教神秘家の十字架の聖ヨハネは、己の神秘体験を欧米言語であるスペイン語では表現できなかった。従って「詩作」として表現している。己が神の内に入り、神が己の内にあることを言っているが、東西を超えて同じ無心の中にあると言える。この神秘的体験を理解する「転換」は「行」なしには得られないものであるが、この「行」はまた万人に開かれたものでもある。本人にも自覚されない不思議な力が湧いてくる。

意識・言葉による欧米の思惟方法では、その根本が捉えられないもので、西田哲学批判の矛先はこの「論証」できないところにあったようであるが、西洋にも東洋にも納得できる思想は西田哲学において他にないことは花岡の示した通りである。大ベテランの「無心の動作」の中に、心の底の底（無底）を突き破ったところから開かれてくる「見えない・隠れた世界」を捉えていることで説明できると思う¹⁴。

14. 西田哲学のこの難解な個所は、いくら紙数を割いても説明し尽せるものではない。多くの著作があるが、ここでは花岡永子著『絶対無の哲学——西田哲学入門』世界思想社2002年、p. 3。また、根井康之著『絶対無の哲学——西田哲学の継承と体系化』農文協、2005年では、好意的に西田哲学の将来性を語っている。同著者『西田哲学で現代社会を観る』農文協1992年も同じ内容であった。上田閑照、藤

合理的・論理的な思惟方法の行き詰まりの例

ぶどう園に働く労働者

新約聖書に「ぶどう園で働く労働者」の例え話がある¹⁵。「このように、後にいる者が先になり、先にいる者が後になる」と朝から働いた者も夕方1時間だけの者も同じ1デナリオンで後の者から先に支払われる。この例え話を説教する人に現代の労働環境から質問すると挙って「神の国は」と別世界のこととして答えている。社会経験・生活経験の少ない説教者には矛盾に満ちていて理解出来ないようである。現代ヨーロッパの思想・言語は、主語・述語、主観・客観の合理的な論理である。所謂、物理科学的に言葉に表して「論証」されたものでなければ理解できない。この論理では見えないところの内は語れないことになる。

即ち、この内なるところが失われた「中動態」の文法、言語・思想で「教義」を立てている欧米の合理的、論理的なキリスト教の思惟方法のままでは、現実に見えている世界の現象しかないので答えが出てこない。ほとんどの説教者は欧米で学位を取り欧米的な神学から学んでいることに起因すると言える。キリスト教は日本的・東洋的な哲学思考に弱いことが見えてくる。ところが実際に日雇いで仕事を待つ労働者は「イ

田正勝の著作も同じように「場所」の本質を捉えていると言える。西平直は『無心のダイナミズム——「しなやかさ」の系譜』岩波書店、2014年の中で「第六章、世阿弥『伝書』における無心」、「心中に一物もなし」と舞台の成就、は分かり易い。ベテランを乗り越えた「名人」は、無心で取り組む新人とは違って、全てを身に付けた（悟りにも似た）「無心」の境地を言っている。

15. 新約聖書マタイ 20 章 1-16 節「ぶどう園で働く労働者」を参照。この例え話は欧米の合理的・論理的な思考方法に慣らされた者には難解なところであろう。

エスはあぶれ〈失業〉が分かるとる」と失業者の「悲哀」から、聖書のことば・イエスのことばを好意的に聞いている。

西田が「悲哀」のどん底から「場所」の論理に辿り着いたように、その日の生活・仕事さえ不安な日雇い労働者はどん底の悲哀を十分に味わっていることで生死の境を彷徨ってきた訳であり、無底を突き破ったところ（場所）から「開け」てくるものを見ることができる。「絶対無の場所」から「導き」出されてくるものには全幅の信頼を置くことができる。

神（仏）の世界の微かな「囁き」がこちらの「鏡」に映し出され、聞き取ることが出来る神秘の世界でもある。主語・述語の論理では説明出来ないものでもある。

即ち、中村元の『東洋人の思惟方法』で既に見たが、「中動態」の文法を欠いた現代ヨーロッパの言語・思想、主語・述語の思惟方法では、同じ事実が真逆に見られ、矛盾に満ちて理解できないことになる。この見えない非合理的な「こと」的なところの世界は東洋的・日本的な思惟方法で読むと理解は可能であるが、「もの」的な科学・物理的な論証を求めるヨーロッパの思惟方法、思想・言語では説明が付かないものであろう¹⁶。

16. 木村敏は『時間と自己』中公新書 674、1982年、第1部 こととしての時間、pp. 1-31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（現実の物理科学）的世界観」に直訳しては意味をなさないことをあげているが、「こと（日本的・東洋的）的世界観」で見ればその奥にあるものを疑わないことを言っている（p. 22）。

また藤田正勝著『西田幾多郎の思索世界——純粹経験から世界認識へ』岩波書店、2011年の「ものごと」p. 36ffの中で同じことを扱っている。「ことともの」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 1935年とさ

中動態」に至るまでの経緯

筆者は、定年後に「キリシタン史」を専修して大学院に進み、イエズス会日本巡察師ヴァリニャーノ（1539年～1606年）の取った「適応主義¹⁷」布教方針が第二バチカン公会議（1962年～1965年）で追認され教令「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」となって結実したことを知り「宗教間対話」の研究に重点を置くことになった。「宗教間対話の可能性—西田幾多郎の場所論を要石として—¹⁸」で以って「宗教間対話」の道が開かれて来ると確信していた。即ち、それまでの「教会の外に救いはない¹⁹」と五世紀末以来続けてきたキリスト教絶対普遍のバチカンの方針が180度転換された訳で、早晚キリシタン時代のようにその土地の文化・言語・生活習慣を尊重して行く「適応主義」布教方針が今日の宗教事情を克服し「邂逅の道」が開かれてくるものと楽観的に見ていたが、保守化傾向の揺り戻しへの認識不足があった。

一休宗純の道歌とされる

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。日本的な「こと」を「中動態」に置き換えて読むと理解しやすい。

17. 「適応主義」については、狭間芳樹の論文「日本及び中国におけるイエズス会の布教方策——ヴァリニャーノの〔適応主義〕をめぐって」（アジア・キリスト教多元性ジャーナル第3号2005年）と拙稿「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〕の霊性を求めて」（同、第10号2012年）参照。

18. 拙稿『アジア・キリスト教多元性研究会、電子ジャーナル第12号』2014年、京都大学、参照。

19. 「教会の外に救いはない」とする神学的解釈。2007年、上智大学神学部夏期神学講習会講演集『今、日本で、カトリックであることは？』光延一郎編所収2009年サンパウロ。pp. 418-19 参照。

分け登る
麓の道は
多けれど
同じ高嶺の
月を見るかな（月は真理）

はその指針を与えるものであった。しかし、その頂きが見えたはずの「対話」の進展は望めず、現実的には裏切られてきた²⁰。

「対話の基本」は藤田正勝が西田哲学の論文「私と汝」から思想間の「対話」を語ることで参考になった²¹。藤田は『思想間の対話』で「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」と西田の「私と汝」の論点を引用して「対話の基本」は相手の良い面だけでなく悪い面も受け入れることに依って架橋された時に成立するとする。即ち対話はお互いに「真の自己」を認め合うことによって、別々の個が一つになる共通の領域へと歩み寄り架橋された時に成立できると説明している。「一即多、多即一」であり、この論理の理解が不可欠となるが、欧米思想を振りかざし、一方的にキリスト教絶対の偏った主張では「対話」は成立していなかったことになる。上記の「ぶどう園で働く労働者」の例えのように理屈を超えた日本的な「こと」的世界、「中動態」の理解が必要となる。

40 数年前から「諸宗教間対話シンポジウム」は毎年のように開催され著述化されて

20. 拙稿「教会の保守化傾向を考える—諸宗教間対話は進んでいるか—」『アジア・キリスト教・多元性研究会（ジャーナル第11号2013年）京都大学参照。

21. 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2015年p. 9。「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」、西田哲学もこの「私と汝」の論文において大きく展開し、その独創性が確立されたと言われる。この「対話の基本」が宗教間・思想間の対話を進展させるものとなろう。

きていたことで宗教間の対話は相当進展しているはずと思っていたが、現実のキリスト教界の認識不足で事態は行き詰まりの状態にあった²²。キリスト教に造詣の深いはずの老師が「禅とキリスト教は水と油の関係」と述べていて目を疑うことがあった。また「宗教間対話」で自己の足台とするキリスト教が保守化傾向の影響で大きく後退しているため、キリスト教の教義絶対のため「西田哲学」東洋的・日本的な思想を曖昧な論理として「限界がある」としていた。「対話の基本」が失われ、そのアポリア（行き詰まり）を打開しようと模索していて「中動態」に辿り着いている。

根源的いのちの靈性

花岡永子は「根源的いのち」の言葉を用いる²³。西田・西谷の哲学を花岡は高く評価

22. 宗教間対話」のキリスト教側の取り組みは第二バチカン公会議から半世紀を過ぎている。「開かれた教会」としての道を歩み始めたはずであった。1970年代、上智大学でのH・デュモリン神父の「仏教哲学」講義や「東洋宗教研究所」での諸宗教との「対話シンポジウム」は毎年連続して開かれていた。デュモリン神父は定年退官後、名古屋の「南山宗教文化研究所」を立ち上げ、新たな「宗教間対話」の道を進めていた。この時期、愛宮真備ラサル神父は奥多摩の秋川神瞑窟でキリスト教的（禅の）「接心」を毎年開き、門脇佳吉神父も東京・中野の鉄舟会で大森曹玄老師の指導を受けていた。門脇佳吉は禅修行と共に「西田哲学研究会」を続け、東洋、特に日本の思想理解に努めていた。即ち、イエズス会創立者であるイグナチオ・デ・ロヨラ（1491年～1556年）の「靈操」に、日本の禅修行の方法を取り入れ、さらに深い「靈性」を求めて行こうとするものであった。

23. 「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禅』（東西靈性文庫2010年）から取った。花岡はエラノス会議にも招かれ、世界的視野で捉えていた。拙稿「現代の宗教間対話に生きているA・ヴァ

するものであるが、東西の思想対立を超えた西田の「絶対無の場所」を西谷は「空」として説明し、キリスト教神秘主義者マイスター・エックハルト（1260年頃～1328年）は「神性」としている。この「大いなる方のいのちの源泉」を捉えることによって、西洋の存在論だけでなく、東洋的な無・空、或いは日本人のこころの「靈性」にも通底してくるものがあることが見えて来る。しかし、花岡の「根源的いのち」の言葉に反して「中動態」の文法が失われた西洋思想・言語の主語・述語のしっかりとした合理的論理に基づくキリスト教側からは、「西田・西谷の哲学」等京都学派の哲学そのものが曖昧な論理と誤解されているため、論証が難しく「（論理的でなく）限界がある」とされていた²⁴。

西田哲学を「行」的転回なしで理解することは難しいことは事実であろうが、その説明を「即非」や「空」の言葉で逃げていると誤解しているもので、科学実証的に論証を求めて現実の「もの」的な見える世界のみで問われても議論が成り立つはずがなかった。当初から「対話」そのものは成り立っていなかったことになる。己の立ち位置を高くした目線のままでどうして「対話」が出来るとか大きな疑問となるところであった²⁵。

即ち、「中動態」を掘り起こした形での「パ

リニャーノの〈適応主義布教方針〉：「根源的いのち」を求めて」『アジア・キリスト教多元性研究会電子ジャーナル第10号』2012年、京都大学、参照。

24. アジア・キリスト教多元性研究会電子ジャーナル第11号、2013年、pp. 74-5参照。1998年「アントニー・デ・メロ神父への出版停止令」、2002年「ヴィリギス・イエーガー神父への活動停止令」参照。

25. これまでの拙論については、アジア・キリスト教多元性研究会電子ジャーナル第9号～15号を参照。

ラダイムの転換」が必要となるのである。ギリシア哲学に始まるヨーロッパの思想・言語は、個人、人格、自由、責任と言ったものが前面に出て来る。このため論理的に曖昧とされる「中動態」の文法が失われてきた。この意味からも現代ヨーロッパの思想・言語から消えた「中動態」の文法の掘り返しは、東洋・仏教の理解だけでなく難解な西田哲学理解にも役立つと考える。

「中動態」の文法から見えてくるもの

國分巧一朗・木村敏も同じ意見であるが、古典ギリシア語にはあった「中動態」の文法が、個を中心とする人間の生き方（人間中心）のギリシア哲学以来ヨーロッパ言語・思维方法から退けられてきた結果、「こころ」の空白を埋める道が東洋的なものへの回帰になったと言われている²⁶。

何故「中動態」が失われたか

「ものごと」について、欧米的な物理科学的な言葉による論証の世界を「もの」としている。ヨーロッパにおいては論証できる「もの」的世界が中心となり、東洋的・日本的な心の内を見る「こと」的世界が失われて行ったとされる。即ち、ギリシア哲学によって「個」「人格」が前面に出てくると「責任」の問題が起って来て、曖昧模糊とした「中動態」の文法が失われることになる。欧米人においては、ロゴスの（もの的）ではっきりと言葉に言い表さないと意志が通じない。反対に日本人の「ことの」世界観は、主語・述語、単数・複数、男性・女

26. アメリカでは「ナイトスタンド・ブディスト」と呼ばれる修行者が300万人、人口比の1%も居て、さらに仏教の影響を受けた人はその数倍と報告されている。『アンジャリ』№11、2006年、親鸞仏教センター。

性の区別がない、相手のところの内にあるものを「こと」として読み取っている。以下、この「中動態」的な見方を説明して行きたい。

國分功一郎の『中動態の世界』では、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と説き起こして行く。古い印欧語に見られる「中動態（中動相）middle voice」という名称は、起源的には古典ギリシア文法の用語から来ており、その名の通り「能動態 active voice」と「受動態 passive voice」の中間に位置する「態」と一般に理解されて来たが、もともとは「能動態・中動態」だけで受動態はなかったとされる。

木村敏は『時間と自己』（中公新書、1982年）の中で「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「見るごと」である。西洋では、見るご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。」(p.6) 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。」(p.7)

即ち、客観的な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「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。西田が「形なきものの形を見、声

なきものの声を聞く」と言ったが、私が景色を見て美しいと思っていることは私の側からか景色の側からか、或いはそのどちらでもなく両方を包む出来事のようなのである。西田は「於いてある場所」と表現するが最も難解とされるところでもある。この理解を「ものごと」或いは「中動態」によって説明されることを示している。山内得立は、この問題を『ロゴスとレンマ』（岩波書店 1974 年）で説明するが、「もの」を「ロゴス」、「こと」を「レンマ」として見ると理解し易い。

ギリシア哲学以来ヘレニズム思想はヨーロッパの思想・言語に大きな影響を与えてきた。はっきりした形や所在をもたず流動的な「こと」的世界は、客観的・具体的な「もの」に変えられてしまう。「中動態」がヨーロッパの思想・言語から消えて行った原因でもある。

失われた「中動態」の文法

現代ヨーロッパ言語から「中動態」の文法が失われているためスペインの十字架の聖ヨハネは「神秘体験」を「詩作」で表現するしか方法がなかった。主語・述語の合理的な論理構造では「神の言葉」は表現しきれず、芸術・詩的表現において「見えない世界」を表わそうとしているが「中動態」の文法は新たな道を示してくれる。

西田が「アリストテレス論理学」を「主語的論理」と批判したようにギリシア哲学が確立してから、個（人格）が大切にされてくる。人間中心が前面に出てくると「能動態—中動態」であった文法が退けられ、「能動態—受動態」の文法に変ってくる。即ち「主語・述語」の文法が中心になってくる。従って、ヨーロッパ言語から曖昧表現の「中動態」の文法は不合理で非論理的として消

えて行くことになる²⁷。

國分功一郎の指摘するように、インド・ヨーロッパ語の祖語にまで遡れば曖昧とされてきた東洋的・仏教的な思想も理解できるのではないか。また、ほとんどの人は「仕方なく」生きている場合が多く、心から「同意するような」割り切れる生き方をしている人は数少ない。能動・受動の文法では語れないものに満ちている。これが今日のヨーロッパ言語の姿であり、科学技術の危機がまたヨーロッパの危機と言われるものになってくる²⁸。

ハイデッガーが「神なき時代」と言ったように、科学実証主義は神を否定し、人間中心となり、その傲慢さは神を恐れず、便利さ・豊かさを追求する余り、人々の「こころ」が蝕まれることになってくる。精神疾患の患者の増加は近代になって著しいとされ、欧米文化の行き詰まりを示している。東洋思想・仏教思想の見直し論が噴出する所以であろう。

十字架の聖ヨハネは神秘の世界を体得したことで知られるが、その理解者は神秘的な「祈り（瞑想）」経験者の範囲内に留まっていた一般ではない²⁹。また、西田の著作

27. 西田の「述語的自己」「場所的自己」について木村敏は『あいだと生命 臨床哲学論文集、創元社、2014 年。 pp. 171-2 で西田の文「私と汝」を引用して「我とは主語的統一ではなくして、述語的統一でなければならぬ」としている。アリストテレス論理学を批判した西田の「述語的論理」である。述語的論理について上田閑照の『西田幾多郎を読む』から「有の場所」「無の場所」「絶対無の場所」の三層を説明し東西対立を超えた西田を示している。

28. ヨーロッパの危機についての著作。・ポール・アザール著、野沢協訳『ヨーロッパ精神の危機』法制大学出版局 1973 年。・ポール・ヴァレリー著、垣川邦夫訳『精神の危機』岩波文庫、2010 年。・E・フッサール著細谷恒夫、木田元訳『ヨーロッパ諸語の危機と超越論的現象学』中央公論社、1974 年。

29. 鶴岡賀雄著『十字架のヨハネ研究』創文社、

に「キリシタン」の文字がないように十六世紀スペインの神秘主義には全く触れていない。西田の思索に近いものが神秘の世界にありながら、西田の意識の中になかったことは西田が明治期東大選科生時代に学んだユニテリアンのフェノロサのキリスト教が誤解した遠因でもあろう。

十字架の聖ヨハネの「詩作」の翻訳されたものでは「中動態」の意味を解さないとい何のことか分からない。《詩文 Poesias の一例》

Aquésta me guiaba
más cierta que la luz del mediodía,
adonde me esperaba
quien yo bien me sabía,
en parte donde nadie parecía.

彼は我を導けり
昼の光よりも確実に
我を待つ者のもとへ
こは我がより織りたる者
他の何ものも見ざる所に。

この“me”は「自動詞の他動詞的」な言葉づかいであって、能動的な訳でもなく受動的な訳でもなく、「出来事がおのずと起る」中動態で訳せるとのことで、「神秘体験」は「聖霊の働き」でもある。即ち「聖霊の場」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「詩文」にして説明している。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「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「私は神の内に入り、神は私の内にある」主客合一の

2000年はスペイン神秘主義を研究する数少ないものである。鶴岡は序文で「カトリックの観想経験者以外にはあまり知られていない」とする。

形をとる。

西田は論文「私と汝」の中で次のように述べている³⁰。

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。

自己が自己自身の底に自己の根柢として絶対の他を見るということによって自己が他の内に没し去る、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ない。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。

西田は晩年には「絶対矛盾的自己同一」として「即非」の論理で説明する。十字架の聖ヨハネも「神秘体験」を神との合一としているが捉え方は西田の「一」となる体験と同じであろう。「西田幾多郎記念哲学館」の資料展示室の最初に、馬が井戸を見るのではなく「井戸が馬を見る」とある。ものものに成り切らなければ出て来ない禅的表現である。ものごとを対象として見るならば、「馬が井戸を見る」でそれ以上の発展はないであろう。対象論理では、言葉以前、言葉の奥に潜む世界は理解できないことになる³¹。

30.『西田幾多郎哲学論文集I』場所・私と汝他六編、岩波文庫1987年、pp.67ff。「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。

31.西田の論文「私と汝」については既に見たが、「絶対の他なるが故に内的に結合する」とある。対象的に意識するのではないが、無意識でもない。何処か

中動態の文法について

十字架の聖ヨハネの「詩作」表現は、能動態でもなく受動態でもない、即ち「中動態」の文法を当てはめると「詩作」の意味が理解できるものとなる。西田においても同じことを言っている。「形なきものの形を見、声なきものの声を聞く」と文頭でも述べたが、西田哲学が本格的に成立したとされる論文「場所」の一文であるが、言葉以前の「働き」「開け」を捉えていることはヨハネの神秘体験に類似している。

「中動態」は「お互いに～する」とか「みずからを～する」というような再帰的表現に使われることが多かったが、その発展として「中動態」の語形を借りて「受動態」が誕生して来たと言われる。国分がよく引き合いに出すパンヴェニストは「中動態」の伝統的な説明にあきたらず、「受動態」が生まれる前の段階に遡って考えた。現在「能動態」と呼ばれている「態」は「受動態」誕生以前は「中動態」と対立していたので、「能動態」を「外相」、「中動態」を「内相」と呼んだ。外・内の対立したのは、「能動態」のみで使われる動詞と「中動態」のみで使われる動詞を比較したところ、「能動態」で使われる動詞は行為が他に影響するのに対し、「中動態」で使われる動詞は状態を表わしたり、行為を表す場合は結果が自分自身にとどまることが分った。

「中動態」の文法は、日本語の助詞「る」「らる」と同じ「反照」表現であるとされる。「る」「らる」は自発になったり、可能になったり、尊敬になったり、完了になったりする。日本語的な曖昧模糊とした表現に類似してい

意識の底でしっかりと結ばれている。無となって私も汝も自己自身を失ってひたすら相手の呼びかけを聞く場所となる。述語となって主語とならない場所、理屈で考えれば矛盾だらけである。

る。この「中動態」の文法がヨーロッパから消えたことが、今日思想間対立の大きな問題点となってくる。

日本の思想の難解さは二項対立の文法では理解できないが、失われた「能動態」と「中動態」の対立する文法を用いれば容易に記述できるとする。西田の鈴木大拙宛書簡においても「佛教が優れた点がある」としたが、「中動態」の言葉は使っていないが当時の多くの思想家と同様にヨーロッパ思想の「中動態」の欠如を指していると思う。「禅」などは従来のヨーロッパの思想では神秘的とされ排除されてきたものと同じ方法であったが「内」なるものを求め、興味を示す人が増えていることは事実である。

また、國分巧一郎は「中動態とセットの能動態」と「受動態とセットの能動態」は同じ能動態でありながら全く逆の性質を持つとしている。「中動態とセットの能動態」は「存在としての中動態の非対象的な存在様態が現象して来るリアル」であり、それは言わば「誰の所為（せい＝責任）でもない意志」、「個人の責任を問えない、不随意的自由意志」となる。この場合の「自由」の主体は「神の意志」とも「存在の意志」ともいえる。無底の意志、不可抗力的な力を指す。「受動態とセットの能動態」は「個人の責任の原因となっている〈自由意志〉、即ち誰かの所為（せい）であると言い得る随意で〈自由な意志〉または〈個人の責任を問える、随意で自由な意志〉とされる。「中動態とセットの能動態」は存在中心主義、自然中心主義になり、「受動態とセットの能動態」は個人主義、人間中心主義になるとしている。

ここで考えられることは「受動態とセットの能動態」を現代ヨーロッパの言語・思维方法で「ロゴス」と出来ないか。現代の

ヨーロッパの思想・言語から消えた「中動態とセットの能動態」を「レンマ」として読めば理解を助けられるように思う³²。

西田哲学理解のために

西田哲学理解に乏しいキリスト教神学者

先に花岡永子が東西の思想を包括できるものとして「西田・西谷の思想」挙げているが、このことはヨーロッパの思想・言語の「中動態」の文法の掘り起こしが不可欠の条件になってくる。これまで疑問であった「何故、キリスト教神学者は西田哲学に疎いのか？」の道筋が「中動態」によって少しだけ見えてきたように思える。

これまでの「宗教間対話」は、ヨーロッパ思想を中心として、それに基づくキリス

32. 木村敏による「中動態」の見方。『あいだと生命』臨床哲学論文集、創元社、2014年、p. 126から引用。「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。

ト教の教義を絶対普遍とするため「聖書は神の言葉」として譲れないものがあると頑なに固執するものがあった。ただ「ぶどう園に働く労働者」でみたように聖書解釈においてもロゴス的な主語・述語、能動・受動の論理のままでは疑問点が残る。キリスト教の「教義」面と重なるところで「宗教間対話」を認めようというもので決して妥協するものではなかった。

所謂「包括主義」的宗教多元主義と言われるものであろう。これでは仏教者には何のメリットもなく迷惑な話であろう。「対話」はもう一つ奥の対立を超えたところ「大いなる方のいのちの源泉」「絶対無の場所」の根底から出発する必要があった。

このため、「西田・西谷の哲学」等京都学派の哲学は、曖昧な論理で一段低いものと誤解しているために（論理的でなく）「限界がある」とされていた。この西田をキリスト教と結び付けることには抵抗感が残るようであった。

今日の日本のキリスト教は、マイノリティーでありながら高飛車なのはヨーロッパ絶対・白人優位の思想が背景にあってのことであろうが、それは19世紀の科学万能主義の時代迄の話である。20世紀になって二度の世界大戦、核兵器の使用、地球環境の破壊などによって陰りが見えてきた。「脱構築」「ポストモダン」が叫ばれることは、大きく揺らいできたことの証であろう。若者が教会から離れて行っている現実、お年寄りばかりの保守的な過去の栄光に憧れる方々の残滓がある限り、教会は世界の流れから取り残され発展はなくなる。

こうした世界的な宗教離れ、危機的状態に気付かず、あるいは認めたがらない「保守的」な方々の幻影が行き詰まりの原因であった。同じ根底に辿り着く人類共通の「行

(瞑想)」に基づくなら東西思想の対立を超えた「神の意志」を読み取ることは容易と思うが、対話の不在はその理解には至っていなかったことになる。

本稿は、この解決の糸口をヨーロッパからこの2000年余失われてきた「中動態」を掘り返すことによって「邂逅の道」も開かれてくることを話題として提供したい。「論証」を求める今日の科学知識に馴染んだ方々に、言葉以前の「中動態」的な話をすることは、非常に難しいことが分かる。

西田哲学との関係

臨床哲学の立場から木村敏は『関係としての自己』の第X章「西田哲学と精神病理学」の中で「〈難解〉といわれる西田幾多郎の思索が、精神病理学にとって重要な意味をもちうる」とする。両者は言葉になる以前の状態、見えない隠れた世界を捉えている点で類似性があるが「西田哲学は統合失調症」ではない。木村は「自己が自己において自己を見る」のが西田哲学で、「自己が他者において自己を見る」ことを強いられるのが統合失調症とする。同じように木村は『時間と自己』の中で「健康な人でも、例えば深い宗教体験や美の体験に際して、さまざまな程度に自己存在の根底から変化に出会うことがある」(p. 64)としている。十字架の聖ヨハネの「詩作」でも触れているが、森田亜紀は『芸術の中動態—受容/制作の基層』(萌書房 2013年)で芸術表現について取り上げている。木村敏は「宗教体験や美の体験に際して、さまざまな程度に自己存在を根底からの変化に出会うことがある」(前掲書、p. 64)とするが、同じ捉え方であろう。

西田は『善の研究』の序文で次のように述べている。

個人あって経験あるにあらず、経験あって個人あるのである。個人的区別よりも経験が根本的にあるという考から独我論を脱することができ……」

と「純粹経験」を説明しているが、苦闘の末に『働くものから見るものへ』で「場所」の論理に到達している。しかし、我々凡人の生活は「もの」的であるため、内的な「こと」的思考には付いて行けないことが西田哲学難解さの理由であろう。

宗教体験、行(瞑想)体験なしに、この主客以前の思想に辿り着くことは至難のことであろう。「中動態」でも扱っているが、國分の言う「ものごとが生起している場所」は「こと」的であり、西洋的な「もの」と東洋的な「こと」は真反対であるため議論が噛み合わない経験は多々起っていることである。

即ち、見えない隠れた世界の論理化であり、最も難解とされるところでもあるが、古典ギリシア語にはあった「中動態」の文法を当てはめることによって少し見えてくるものがあると言える。一部の人は「行」や「宗教体験」は特殊なものなので、客観的な論証を旨とする学問には馴染まないとして西田哲学と西田を信奉する研究者を否定する場合があるが、「行」の体験は万人に開かれており、誰でも方法を誤らなければ「禪定」の体験は可能である。特定の宗教に偏るものではなく、「根源的いのち」「大いなる方のいのちの源泉」の根底に触れることができるものでこの「行」の否定は当たらないのではないか。むしろ、古来から日本人の心に生き続ける「靈性」に触れる機会であると同時に、見えない隠れた世界を直観的に意識できるものとなるであろう。

結びとして

東洋と西洋の文化的な違いは既にキリシタン時代からルイス・フロイス（1532年～1597年）の『日欧文化比較〈ヨーロッパ文化と日本文化〉』（岡田章雄訳注、岩波大航海時代叢書 1965年）等によって語られていた。特に第二バチカン公会議以降の諸著作・論文については、高田信良が龍谷大学仏教文化研究所・2007年度個人研究「〈仏教とキリスト教〉・対話的関心の諸相—その歴史的諸形態を概観する—」において、戦後の「仏教とキリスト教」の対話に関係する著作群を数頁に渡って網羅的に挙げている。また諸研究会における発表・論議は白熱しているが末端（平信徒）の間には浸透せず何の変化もなく旧態依然としたままである。諸先達の貴重な研究は数知れないにも拘らず「宗教間対話」は停滞したままで前に進んでいないことは大きな疑問でもあった。

それは、西田が「悲哀」のどん底から「場所」に辿り着いたように、底の底（無底）を突き破るような「開かれてくる」経験が起ってくる。その体験には人類共通の「行」が欠かせない。イグナチオ・デ・ロヨラの『靈操』を「禪」によって深めた愛宮真備ラサールの先駆的役割は範とすることできる。後継のH・デュモリン、門脇佳吉、K・リーゼンフーバー等によって深められているはずであったが「東洋宗教研究所」は開店休業の状態であった。

「ものごと」のところでも記述しているが、時代・社会を越えて残る「こころの世界（ここの世界）」は「中動態」の文法の掘り返しなしには見えてこない。しかし、この古典ギリシア語にはあった「中動態」文法の復活は、東洋的思惟の理解にも、危機的な欧米思想の再構築にとっても今日的に

は重要な要請になってきている。

既述したように、深まっていると思いついでいた「宗教間対話」が「水と油の関係」のように大きな溝が見えてきていた。この行き詰まりから辿り着いたものが、ヨーロッパの思想・言語から失われた「中動態」の文法が存在であった。古典ギリシア語にはあった「中動態」の文法はインド・ヨーロッパ語の祖語にまで遡れば、東洋的・仏教的、日本人の思惟方法の理解に役立つことが見えてくる。

「中動態」の復活は、新たな「コペルニクスの転回」が必要とされる。地球規模の自然災害は待つはくれない。この危機に直面しても、旧態依然とした欧米の科学実証主義、保守的なヨーロッパ中心主義に固執するならば、破滅の道しか残されなくなるであろう。

「西田哲学との関係」は既に見ているが、「行」において東西に通じる「絶対無の場所」が開かれてくる。この共通の土俵こそ「対話の原点」であり、「邂逅の道」である。この道が「中動態」の文法によって開かれようとしている。

「根源的いのち」「大いなる方のいのちの源泉」は、東西の思想対立に関係なく人々の心に古来から生き続けている「靈性」そのものであることが見えてくる。21世紀は「中動態」の文法の掘り返しによって「邂逅の道」が開かれて来ることが予想できる。

本発表においては、「中動態」から東西の思想対立の克服を前面に出しているが、欧米人の批判する「科学的なものの論証の欠如」については、西田の「歴史的な身体」「歴史的世界」中の「制作」「作用」等から答えることが出来るが、此处では取り扱わない。西田は、古今東西のさまざまな考え方を貪欲なまでに学び、それらを如何に統合する

かを考えていたわけでまだまだ汲み尽くし得ない深みが残されているが次の課題としたい。

参考文献

山内得立著『ロゴスとレンマ』岩波書店、1986年
イグナチオ・デ・ロヨラ著、門脇佳吉訳・解説『霊操』岩波文庫、1995年

木岡伸夫著『邂逅の論理〈縁〉の結ぶ世界』春秋社、2017年

H・デュモリン著、西村恵信訳『仏教とキリスト教の邂逅』春秋社、1975年

十字架の聖ヨハネ著『靈魂の暗夜・愛の活ける焰』ペドロ・アルーベ、井上郁二訳、ドン・ボスコ社、1954年

たかはし・かつゆき
南山宗教文化研究所非常勤研究員