

宗教間対話の可能性

——西田幾多郎の場所論を要石として——

高橋 勝 幸

〔I〕はじめに

(1) テーマ設定の理由

西田幾多郎の宗教観の核心は対キリスト教観にあると言っても過言ではない。西田 27 歳の時の友人山本良吉宛書簡に「君も御存知の如くバイブルは實に吾人か心を慰むるものなり、余はどうしても論語の上にあるかと思ふか貴説はいかゞ」とある。宣教師の元を訪れていた山本にマタイ伝によって「少しく心を安んじるなり」と報告している¹⁾。この時期の西田は金沢四高講師を辞職させられ、妻壽美は父得登との不仲で実家に帰されるなど非常に不安定な状況にあった²⁾。人生の悲哀から「聖書」に救いを求めていた。また、この悲哀が西田哲学の出発点ともなるものであり、同時に人類共通の普遍思想にも通底するもので、ここに世界に通じる独創的な西田哲学の萌芽があった。

一方では参禅への関心も高まり、雪門他四禅師を歴訪して頻繁に参禅し、度々妙心寺の大接心にも参加していた。この時期に西田の接したキリスト教は聖書と宣教師によって形成されたプロテスタント神学であり、それは「聖書のみ、信仰のみ」の欧米の理性・論理中心の宗教であり、「行（瞑想）」を入れた「祈りの宗教」ではなかった。その不満が晩年の鈴木大拙への手紙にあらわれている。昭和 20 年 5 月 11 日付鈴木大拙宛書簡に「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ものあるでないかと思ふ キリスト教は論理的に言語的論理 対象論理だといふ 神を対象的方向の極に見ているのである³⁾」とする。二項対立的に神を捉えることに西田は疑念を呈している。

西田の言うキリスト教は、古代から今日までも修道院内等に残る観想的な「行（瞑想）」による祈りのあるキリスト教ではなかったことが分かる。西田の西洋思想に関する基礎知識は、東大選科生時代のフェノロサの講義から学んだものが主であった。それ以降は直接取寄せたドイツ語等の原書論文に由っていた。このことは、西田の著作の中に「クリシタン」の記述がないこととも関連してくる⁴⁾。即ち、レコンキスタ、クリシタン時代、大航海時代等を通してのイエズス会等の活動が全く認識の外にあった。従ってクリシタンと同時代イエズス会創立者のロヨラのイグナチオ（1491～1556、イグナチウス・デ・ロヨラの通称名を用いる）の『靈操』、そのイグナチオに影響を与えた十字架のヨハネ(1542～91)やアヴィラの

テレジア(1515～82)等のキリスト教神秘主義的な思想は対象外であった。

従って一休宗純禅師の道歌とされる「分け登る 麓の道は 多けれど 同じ高嶺の 月を見るかな」のように、「行」を通して同じ頂き（真理）に向うものが仏教・キリスト教双方にあることが認識出来ていなかったようである。禅仏教とキリスト教を対立関係にあるものとして見ていたために、キリスト教の中にある仏教と共通する霊性のあることを見落したが故にキリスト教批判になったようである。つまり、明治期になっても残る排耶蘇の風潮と「西洋芸術 東洋道徳」の標語のように、欧米の精神的なものを軽視する風潮の影響から西田の関心の中に『靈操』に基づく「黙想」、すなわち「行」が捉えられていなかったためにキリシタン時代は認識の中になかったようである。

しかし、今日の「宗教間対話」に最も必要とされる東西の思想対立を超えた「行」に基づく認識には、キリスト教界に最も多くの「霊性」の影響を与えてきたロヨラのイグナチオの『靈操』は欠くことが出来ないものであろう。西田の思想の中にも既に東西を超えたものを捉えていたが、キリスト教の中に「祈りの霊性」があることを西田が認識するまでにはまだ到っていなかったと言える。すなわち『場所的論理と宗教的世界観』の中で西田は「絶対矛盾的自己同一論」によって、西洋キリスト教的有神論と仏教的無・空の思想的対立を乗り越え、「絶対無の場所」からさらに「万有在神論⁵⁾」と云うべき世界を確立していた。

「万有在神論」とは「万物（世界）が神に於いてある」ということであり、「世界が神の場所」（汎神論）ではなく、「神が世界の場所」なのである。ニクラウス・クザーヌスなどのキリスト教神秘主義の神観にもあるが、西田に於いては「場所的論理」は絶対否定を含めて媒介されるダイナミックな即非の論理として展開される。「絶対無」は絶対の悪にまで下りうる神的無として、「死」によってのみ逆対応的に接する絶対の有として捉えられる。

西田がキリスト教の「行」に接する機会がなかったことは残念ではあったが、西田の思想は『善の研究』冒頭の「純粹経験」について示される「色を見、音を聞く刹那……未だ主もなく客もない」とし、『働くものから見るものへ』の序文では「東洋文化の根柢には、形なきものの形を見、聲なきものの聲を聞くと云った様なものが潜んで居るのではなからうか。我々の心は此の如きものを求めて已まない。私はかゝる要求に哲學的根柢を與えて見たいと思ふのである」とし、哲學的思索の苦闘のあとを見ることが出来る。

西田は「純粹経験の真実在」、「自覚に於ける直感と反省」、「働くものから見るものへ」、「絶対矛盾的自己同一論」等の独創的な思索を打ち立てて行く。その後続く京都学派の研究者によって十分に世界に通じる「21世紀に相応しい宗教観」に発展する可能性を既に秘めていた。西田の接した知識（理性）中心の二項対立関係の欧米思想では、諸説は批判と反論を繰り返してきたが、西田哲学はこれらをも包み込み、その「有」も「無」も超えた深みから東西を超えた世界観を示している。西田哲学の「絶対無の場所」の論理から、第二ヴァチカン公会議（1962～65）の教令「キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度について宣言」を推進することができると確信した。その意味で西田哲学は西谷やその後の京都学派の

思想と共に「21世紀の哲学に相応しい」ものとして見ることができる。すなわち、諸宗教、特に「仏教とキリスト教の邂逅の道」を開くものとなってくる。

この西田の「場所論」を要石として、キリスト教の「聖霊論」と日本的・仏教的な「顯と冥の世界観」の重層性・階層性との重なりを結び付けることによって、仏教・キリスト教双方に相乗効果があって、類似する共通項を捉える宗教間対話の可能性を探って行きたい。

(2) 西田哲学に到るまで

これまでは「宗教間対話」を基軸として論究してきたつもりであったが、クリシタン時代のヴァリニャーノの「適応主義布教方針」から始まり、諸論を経て「西田幾多郎のキリスト教観・場所論」と続いて来ると、何を言わんとしているのか主旨がはっきりせず、テーゼがなくよく解らないという批判が寄せられていた。西田の場所論を考究している時、日本移民学会前会長の木村健二氏から「(拙論が目指すものは) パラグアイでの移住体験・異文化経験があって始めて出てくる宗教間対話の発想なのではないか」とのアドバイスを受け、本論考の始めにパラグアイ体験を入れて論旨を一貫させる必要性を感じた。

(a) 南米パラグアイの移住地でのこと

南米パラグアイの「移住開拓地」、「イエズス会遺跡 (Reducciones del Praraguay) ⁶⁾」、「土地なし農民 (Campesino sin tierra)」等のことは世界文化遺産や「ミッション」の映画の舞台になった所であり、ニュース等でも取り上げられ御存知の人も多いと思う。

自営開拓移民の子供として移民船に乗り、広い土地はあっても人類未踏の原始林であり、多くの犠牲者を出しながらも生きて行くために原始林の伐採に挑んできた。この最も苦しかった開拓初期の移住地内にジープの轟音をあげて命掛けで巡回する神父達と出会った。また隣接するドイツ人移住地を訪問する都度、廃墟と化して大きなアシナガ蜂の巣がぶら下がるイエズス会遺跡を遠くに眺めていた。一度祖国を出ると宣教地の土となるまで働く彼等の姿から、教理が解らなくてもその凄まじいばかりの生き様によって、キリスト教の根本精神を教えられていたように思う。

また、世界の中でも最も貧しい「土地なし農民」(現地のジャングルの中の田舎出身者の意)を見て来たことは、日本の誰もが経験できないもので、自分の人生観を大きく変えた。ブエノス・アイレス市近郊に電気のない暗いスラム街があった。そこにパラグアイから来た土地なし農民(推定20万人)が暮らしていた。電気もガスも水道もない所(空き地)に、彼らは廃材を拾ってきて掘立小屋を建てて裸足で土間のままで住み付いていた。アルゼンチン政府は国籍の違う寄留民には何の施策もしていない。放ったらかしの状態であった。アルゼンチンの経済破綻で日雇いの職を失い食べ物を求めてパラグアイに帰ってきた土地なし農民達が豊かな広大な土地を持つ日本人移住地内に入り込み、国際問題にまで発展した。

現ローマ教皇フランシスコは、ブエノス・アイレス時代に定期的にこの現代世界にも例の

少ない極貧のスラム街を公共交通を利用して定期的に訪れていた。世界で最も貧しい者のことを知っている教皇が誕生した。神学生にも訪問を義務付けていたことが、頑なに伝統に固執してきた教会に風穴を開けた。ヴァチカン改革には、超保守化した官僚制が大きな妨げになるであろうが、時間は掛っても衰退するヨーロッパの教会の今後の新方針に微かな希望を与えている。諸宗教間対話にも進展があることが期待される。現在のマンネリ化した日本のキリスト教界とは大きく異なったものに見える。

戦前からの日本人移住地には、現代日本では余程の僻地の村落でない限り見られなくなった古い日本の風俗・習慣が残っている。また、カトリックを国教とするお国柄では、キリスト教の暦に従って祝祭日も決まる。筆者は、日本・パラグアイの双方の風俗・習慣、年中行事の中で過ごして来たことになる。さらに霊的指導は、ロヨラのイグナチオの『靈操』に基づく「黙想」であり、イエズス会神父の指導によって筆者の頭は出来上がっているとと言える。日本に留学した際、日本文化を理解するために茶の湯（裏千家）と禅を始め、西田哲学グループに乗って卒業論文も「西田の宗教観」をテーマとしている。キリスト教の「黙想」と禅の「接心」の両方を身を持って体験して来た。

木村健二氏は、この東西両文化・行の体験なしには、諸宗教間の類似性を見て行く発想は出てこないのではとされた所以でもあろう。そこには日本の仏教・神道などの年中行事にも接して居り、またカトリックを国教としながらも南米の現地の人々の原初的な宗教行事や風俗習慣にも接してきた。伝統的なカトリック信仰に留まることなく、人々の生活の中に生き続けている様々な信仰を現実に見てきたことによる。これらの習俗の中にも真理があり、人々が平和に仲良く暮らしている現実は無視出来ないものであろう。

(b) キリシタン史から学ぶ

衰退を続けるキリスト教会に不信感を持って、キリシタン史から学ぼうとした。

① 「ペドロ・ゴメス著『イエズス会日本コレジヨの講義要綱』(Compendium)に見る A・ヴァリニャーノの指針 8)。

この拙論の書き出しに現代世界の宗教事情、特に新霊性・新宗教の伸長と伝統宗教の危機を扱っている。この考察過程で、ザビエル以来の日本の諸事情を考慮したヴァリニャーノの「適応主義布教方針」が、カール・ラーナー（1904～84）主導の第二ヴァチカン公会議で追認され、「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」に生かされ、「宗教間対話」の道が開かれたことが分かる。この講義要綱（Compendium）の日本語版（1594年天草版）が、1995年イギリスのオックスフォード大学モードリン・カレッジ図書館で発見される。和紙で漉いた『講義要綱』の複製本から、この要綱作成をペドロ・ゴメスに命じたヴァリニャーノの「適応主義布教方針」が研究主題となる。又、パラグアイのイエズス会遺跡ともつながってくる。

② 「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～」9)。

このヴァリニャーノの取った「適応主義」が、キリシタン時代から 380 年の時を経て、「第二ヴァチカン公会議」で追認され、「宗教間対話」の道が開かれる。このヴァリニャーノとは誰なのか。ヴァリニャーノの根本思想となるロヨラのイグナチオの『靈操』の精神を探求する 10)。この『靈操』に基づく「黙想」と禅の「接心」の同質性を捉え、その「真の自己」、「根源的いのち」の靈性によって対話の共通の土俵となることが示されることになる。ロヨラのイグナチオの『靈操』、「靈動弁別」の規則。禅仏教の「接心」と『靈操』における「黙想」の同質性と超克。東西の宗教交流に道が開かれる 11)。

(c) 「諸宗教間対話は進んでいるか～教会の保守化傾向を考える～」 12)

第二ヴァチカン公会議から 50 年の節目に「宗教間対話」の進捗状況を調べて愕然とさせられる。東洋的な「虚無」を信仰の妨げとなるとして排除する「諸禁止令」の頻発。「宗教間対話」の進捗状況を見る目的が、逆に超保守派の巻き返しによって「宗教間対話」への「揺り戻し」「見直し論」等まで起り、禅とキリスト教の東西宗教交流等にブレーキがかかってきていた。愛宮ラサール神父以来の上智大学の東洋宗教研究所の活動までも煙たい存在になっていた。1946 年に時のローマ教皇ピオ 12 世のお墨付きがなければ、アントニー・デ・メロ神父のような「出版禁止令」やヴィリギス・イエーガー神父のような「活動停止令」が発令されてくる 13)。

[II] 西田幾多郎のキリスト教観

(1) 保守化傾向に答えられる西田哲学

保守化傾向の波は多くの難問を抱えていた。第二ヴァチカン公会議によって歩み始めた諸宗教間対話の精神が揺り戻しされるようなことが起り、2012 年 8 月 31 日 85 歳で亡くなったマルティーニ枢機卿は、9 月 5 日付新聞報道によると「教会は 200 年時代から取り残された」と述べていた。また、ハンス・キュング(1928～)は『ゆるぎなき権威?』の中で堂々と教皇権の不可謬性を批判し、教会の権威失墜を公然と公表している 14)。グローバル化・世俗化によって進展する現代社会の諸問題への適応を怠り、官僚的になってしまった教会に対する批判でもある。これら諸問題の解決の方法として、東西の対立を超えた思想を展開する西田を始めとする京都学派の哲学に期待する動きが一部にあった。東西思想の対立を超えて、その深みから「相乗効果・邂逅」の道を探ろうとするものである。

ジョン・B・カブ(1925～)は『対話を超えて～キリスト教と仏教の相互変革の展望』の序文で、諸宗教が己のアイデンティティを保ちながら「相乗効果」によって豊潤に互いに深まっていく道を説き、対話からさらに対話を超えて行くことを述べている 15)。H・デュモリン(1905～95)も同じように「邂逅」の必要性を訴えている 16)。キリスト者においても、門脇佳吉、花岡永子、小野寺功等他多数の西田哲学とキリスト教に関する論考も、対話によ

って、その深みにある「根源的いのち」（根底）に至る可能性を模索してきている。

禅とキリスト教の交流によってその「行」による同質性から、何ものにも偏ることなく、固執することなく、捉われることなく西洋思想も東洋思想も超えて、「絶対無の場所」から主客の対立を超えた「純粹経験」によって「真実在」を追求して行く西田哲学の「絶対矛盾の自己同一論」には東西対立を超えて解決するための糸口があると言える¹⁷⁾。

（2）西田幾多郎のキリスト教理解

西田幾多郎の著作集にはキリスト教に関する記述が実に多い。宗教についての記述の多くはキリスト教を解して論じたもののようである。また、西田は聖書のみならず、ギリシア哲学、スコラ哲学、アウグスチヌス、キリスト教神秘主義、デカルト、カント、ヘーゲルに至る西洋の近代哲学についても貪欲なまでに読み込み、詳しく述べている。西田が考えた西洋思想は、東京帝国大学選科生時に受けたフェノロサ(1853～1908)の講義にもとづくと思われる。東京帝国大学選科生以降では、自らが取り寄せた外国からの原文のものに依拠すると思われる、それ以外に専門的な西洋哲学の手引きを受けた痕跡は見当たらない。北条時敬(1858～1929)や鈴木大拙(1870～1966)から受けた影響は、彼をむしろ禅に向かわせるものであった。

西田は、キリスト教に関する多くのことを記しながらも、西田の多くの著作には「キリシタン」についての記述がない。また、西田のキリスト教理解は主として「信仰義認論」や「聖書学」等のプロテスタント神学に基づいている。さらに、キリスト教・聖書をこれだけ深く読み込みながら、何故に修行は「禅」に打ち込んだのかという疑問も起こってくる¹⁸⁾。西田が晩年に到達した「絶対無の場所」¹⁹⁾、「絶対矛盾の自己同一」論は東西思想の構造を超えたものであった。知識中心の明治期のキリスト教に行き詰まりを感じたことは明白である。西田の思想は禅に「行」を求めているので東洋的と言われてきたが、西田の目指したのはその東洋（禅仏教）をも超えたものであった。

今日の宗教状況では、キリスト教に限らず異常な危機感を孕んでいる。諸宗教が独自の立場のみの教条（教義）主義を唱えても、新霊性・ニューエイジの運動の隆盛から見ても衰退の一途を辿っていることは明らかである。諸宗教は対立を超えて、より深い真理の道を模索するときがきている。これらの意味を含めて、西田哲学は「21世紀の哲学」に相応しく、東西の思想を超えたものを持っていると言える。それは、仏教者はもちろんのことキリスト者に対しても説得できるものを持っている思想家と言えるのではないだろうか。

東西宗教交流に於ける「禅とキリスト教」のように、共通する「行」体験によって、魂・いのちの根源（絶対無の場所）から同質性を見出し、諸宗教が対話の席につくことが必要である。それには東西を超えた思想を展開する西田を始めとする京都学派に学ぶことが近道で

はないだろうか。西田哲学は、その独創性から東西思想を包み込むだけのものを秘めていると言える。東洋的なものを排除する傾向にある鉄の扉と言われるヴァチカンの教理省に対しても西田哲学は堂々と説得出来るだけのものがあると確信できる。花岡永子著『「自己と世界の問題」～絶対無の世界から～』の序文に「21世紀にふさわしい宗教哲学である西田・西谷哲学」とあるが、花岡の示すように西田・西谷に視点を当てて見て行きたい。

「行（瞑想）」なくして宗教間対話の共通項を得る方法はないであろう。知識（理性）のみ、理論（論理学）のみ、聖書のみ、信仰のみでは、これまでと同じ対立構造の過ちを繰り返すだけで、批判と反論で早晚行詰り、対立しか残らないことはこれまでの歴史が証明することであろう²⁰⁾。

（3）西洋思想と東洋思想

西洋思想のままでは、古代ギリシアの哲学、プラトンの「イデア論」やアリストテレスの「第一哲学」（『形而上学』）を基礎とする中世のスコラ哲学の「神の存在証明」は理性の立場から神を求める有神論（存在論）であるが、近代になると科学的な証明のみを重視して、神を信じない「無神論者」も増えてきており、神概念そのものが揺らぎ始めている。

その反面において、東洋思想に軸足を置くと、無であり自然の中に絶対者（神・仏）を見るので、汎神論（偶像崇拜）に陥ってしまう危険性も付きまとう。初期西田哲学は汎神論的との批判もあったが、晩年の『場所的論理と宗教的世界観』では「万有在神論」と言われるように「一即多」「多即一」すなわち、二つのものは二つでありながら一つの所に立っている「神の神性と一体となること」とされる。現実には矛盾であることを西田は「絶対矛盾の自己同一論」で説明する。ここに東西思想の対立を超えた西田の思想の深淵を見ることができる。

西田の『善の研究』に始まる京都学派の哲学に基礎を置くと、東西の対立以前の、あるいはそれを越えた主客未分の「純粹経験」から「真實在」を模索する。さらに西谷啓治は、西田の後を継ぎ、禪的立場を超えて、キリスト教神秘家マイスター・エックハルトの「神性」と「絶対無の場所」を合一させた宗教論を展開する²¹⁾。他には久松真一、上田閑照など当代一流の思想家が指導的な役割を担ってきた。

（4）絶対無の場所

宇宙全体の統一性の中に身を置き、ここから西田の言う「絶対無の場所」を捉えられるなら、神の息吹が根底から開かれてくるものを感じ取れるであろう²²⁾。西田のいう「絶対無の場所」に於ける統一性、「開け」「働き」「心奥から湧き出てくるもの」、何もないところでも天体の運行、人体・動植物の神秘の働きは生きている。科学知識での解明は一部でしかないが、この規則的な働きを西田は「統一作用」として説明する²³⁾。

西田は「絶対無の場所」の概念以前から、我々の認識の地平を超えたところの「絶対者」

の存在は捉えていたようである²⁴⁾。それは、エックハルトの「神性」にもあるように、主もなく客もなく、東西思想の対立する以前の場所であり、「万有在神論」とされている。

欧米人は論理でもってこの「無」を何もないものと解するために東洋思想を理解できず、「虚無に陥る」と批判する。アントニー・デ・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」などは、ヴァチカンの保守派による東洋・仏教的なものを「信仰の妨げになる」と排除してきた経緯もある。

「行（瞑想）」は、その方法を誤らなければ、その深奥まで（底の底まで＝無底）何ものにも捉われることなく達することができる。禅の見性から正しいものの見方を、曇り一つない「鏡」をたとえに出されることがある。何かに捉われ、先入観・迷いがあると、その影（色）が心に残れば鏡には真実は映し出されない。西田哲学の「純粹経験」「真実在」はこのような「主客未分」の何にも偏らない、どの色にも染まらない磨かれた鏡のようなものごとを言っている。

この曇りなき鏡のような心になることは、「行（瞑想）」によるほかは得られない。この瞑想の方法を誤らなければ、万人共通の真理に達することができる。西田の哲学は、この磨かれた鏡のように、何にも捉われていない、偏らない、何の色にも染まっていない、言葉に表す以前の「純粹経験」から出発する。この東西を超えた共通項を究めたところからなら、重い扉のヴァチカン教理省にあっても、仏教者においても、共に対話の土俵があると考えられる²⁵⁾。

（5）祈り・瞑想のあるキリスト教

ロヨラのイグナチオの『靈操』に基づく「黙想」も、禅の「接心」と同質であると言える。瞑想の中で「何ものにも偏らない心（不偏心）」を追求する。何にも捉われない白紙の心（*tabula rasa*）になって始めて「神の意志（御旨）」を読み取ることができる²⁶⁾。こうして得られた「（神の）開け」「働き」（円相の十牛図の第八）を、確実に神からのものかどうかを読み取るための「選定」（靈動弁別→靈操の規則 169～189）の方法でもって再確認して行くことが『靈操』に基づく「黙想」の基本であり、真実を捉えて行くことにおいては坐禅に於ける修行法と変わらず、「開け」「働き」は類似したものであると言える。この禅とキリスト教の同質性を認めることによって、「対話」と「相互交流」が可能になってくる。お互いの宗教のアイデンティティは尊重しながら、さらに深いものが得られ、豊潤になる道が開かれるであろう。

ただ残念なことは、西洋においてはマイスター・エックハルト(1260～1328 頃)以降、神秘思想が異端視されてきたため、確実な瞑想の姿勢などの方法が伝っておらず、各修道会によって祈り（瞑想）の方法は異なり、また指導者によってもそのやり方は異なる。坐禅のように定められた姿勢や方法がないために欧米人が坐禅に憧れる意味も理解できる。

16世紀の神秘家でスペインの観想修道会・カルメル会の改革者、十字架のヨハネやアヴェイラのテレジアらは、靈的読書などで魂・心を「集中」させる方法を『靈魂の城』、『カルメル山登攀』などで色々な経験から解説しているが、残念ながらその方法は様々である。禅仏教とキリスト教には、「行」瞑想という共通項はあるが、ギリシア・ローマのヘレニズム文化の影響を受けた知識中心の欧米キリスト教の神概念では神を否定する者、信じない者が現れてきてもおかしくはない。ヴァチカンも、この神から離れ、世俗化された人間中心の近代思想、神の存在を否定する「無神論」を最大の敵と見なしている。

晩年の西田の鈴木大拙宛書簡にもあるように「行」からではなく、知識中心のキリスト教は批判している。推論であるが、西田がイグナチオの『靈操』に接して居れば、キリスト教への見方は大きく変わっていたことであろう。靈的に「行」に打ち込む道がキリスト教の中にもあったことが分っておれば、当然にこの方面にも興味を持ったにちがいない。しかし、残念ながら西田にはその機会がなかった²⁷⁾。この『靈操』の方法が分かれば、禅の修行方法との同質性も見えてきて、キリスト教を東洋思想の対立軸として批判することなく、東西を超えた思想が西田の当初から展開されたであろう。

西田に限らずキリスト教批判の大半は、観想を旨とする人里離れた所にある修道院などは全く問題となっておらず、ヴァチカンの政治・官僚体制の批判に走ったことが挙げられているが、西田の認識したキリスト教も観想・祈りを欠くものであったと言える。

(6) 東西宗教の交流

東西の宗教交流をさらに推進するためには、自ずと対話によって、対話を超えて相互に相乗効果があつて、根底（絶対無の場所）において真理の光が見えてくる。こうして得られた真理の光を示せるなら、保守化色の強い者であっても十分に説得出来るものが出てくると確信している。

西田の中のパウロの項にも取り上げられているが、西田はキリスト教理解の中でパウロの「ガラテア人への手紙」(2章19・20節)を引用し、「パウロが既にわれ生けるにあらず 基督我にありて生けるなりといった様に、肉的生命の凡てを十字架に釘付け了りて独り神に由りて生きんとするの情である²⁸⁾」としている。このことは、禅における「大死一番²⁹⁾」に匹敵出来ることを西田は示している。他には「山上の垂訓」(マタイ5～7章)や「アガペーの愛」にもとづき、絶対矛盾的自己同一論からキリスト教の本質に迫っている³⁰⁾。

しかし西田は、宗教・キリスト教について非常に詳しく述べながらも、最後のところで行き詰まり、悩んだようである³¹⁾。それは「行(瞑想)」によるキリスト教に接しなかったことから、キリスト教への疑問・批判となったものではないだろうか³²⁾。

(7) 西田の「場所論」を要石として、キリスト教の「聖霊論」と日本的・仏教的な「顕と冥の世界観」の階層性と重層構造の重なりを見る。

(a) 西田哲学の「場所論」³³⁾

西田は、實在論的観点から場所を三つの階層に大別する。

i) 有の場所：現実の世界は個物の世界である。この石、天竜川、富士山—この桜の木この菜の花—この犬・この虎—このひと・この先生・この生徒。これらの個物は、その他のすべての個物とともに「有の場所に於いてある」(場所)。

ii) 顕れない有の場所：相対的対立的無の場所の深い層にある意志に於いて「無から生ずる」場所があり、それが「顕れた有が顕れない有に於いてある場所」だと思う。このような意志の背後にあるものは創造的無である。西田はこの創造的無は、スコトス・エウゲニオの「創造して創造されぬ神」であると考え。創造する神のさらに奥に「創造もせず、創造もされぬ神」がいるとする。「顕れない有」はこのような深い層にある意志の背後にある「創造的無」を指す。東洋文化の根柢に潜んでいる「形なきものの形を見、音なきものの音を聞く」ことの「形なきもの・音なきもの」は「顕れない有」であるから、創造的無を指す。「形・音」は「顕れた有」、「自ら無にして自己の中に自己を映すものの影」である。

iii) 真の無(絶対無)の場所：意志そのものも否定され、絶対的自由となるのは、この「絶対無の場所」に於いてのみである。真の無、絶対無は後に絶対的唯一者(神)を指すようになる。意識から見れば、絶対無は「有るもの働くものすべてを、自ら無にして自己の中に自己を映す」ものである。直覚は知覚がその絶対無の場所に直貫通することである。それに対して直観は絶対無の場所が相対無の場所である意識に自らを映すことである。

(b) 『靈操』に基づく「聖霊」の三重層構造の「観想」³⁴⁾

様々な場所が並存し合い、又重々無尽に重なり合っている。このような重なり合いは場所の並存性と重層性を意味する。『靈操』の中にも種々の重層的な場所が現れてくる。その内の一つ「御受胎(告知)」の観想を取り上げる。

i) 一番低い場所：色々な風俗の違った民族が地上に住んでいるのを見る。平和・戦争、幸・不幸、健康な人・病気の人、生老病死の歴史的世界を見る。(歴史的世界)

ii) 天使が聖母に遣わされた場所：天使が聖母に挨拶するお告げの場所を見る。

iii) 三位の神のいる場所：三位の玉座「神聖な威厳に満ちた方」の場所を考察する。神が玉座から全地球(宇宙)の表面と周囲を一望のもとに治め、無明の中を彷徨う全民族が、遂に死んで地獄に沈みゆく様をどのように見て居られるかを考察(観想)する。最上階は西田の絶対無の場所と類似する。

これらの三層はすべて、「聖霊の活(はたら)き」によって現実に実行される。これらの三層は、「絶対無」の救済の意志(聖霊の活き)によって貫かれ、互いに関係し合いながら重々に重なっている。

門脇は、「西田の場所」と「聖霊の活き」の類似性を詳しく記し、キリスト教との共通項の重なりを示す。

(c) 「顕」と「冥」の世界観] (日本的・仏教的世界観) 35)

「顕」＝合理的に解明される倫理の領域。

「冥」＝合理性を逸脱し、解明できない不可解な世界。

末木は、この「顕と冥の世界観」を日本宗教に基づく世界観の基本的枠組みとして三層に分けて説明する。

第一層は、生きている他人という他者。他者のうちでは了解可能な倫理の領域にもっとも近く、誰もが必ずぶつからざるをえない。他人は了解可能の倫理の領域と了解不可能の他者の領域にまたがっている。

第二層の他者は死者である。死者は、かつて生きていて接触可能であったのに、いまは直接的な関係を結ぶことが不可能になっている。死者は顕の領域にはいることがない、まったく他者である。

第三層、即ち死者よりもさらに深い他者（冥）の次元に、神仏などが位置する。第一層、第二層、第三層と深まっていくにつれて、次第に個性性が薄れ、直接的な接触は困難になっていく。神・仏は死者以上に存在するか否かを問うことができない深みとなる。

この「顕と冥の世界観」の第三層を、西田哲学の用語を使うなら、最奥は「無底（底無き底）」、「絶対無の場所」となる。また「聖霊論」からは「聖霊の活き、開け」のある場所となる。このキリスト教側の「聖霊論」、日本的・仏教的な「顕と冥の世界観」を要石として繋ぎ合わせる形で西田の「場所論」があると言えよう。この三者の重なり（共通の土俵）こそが、はじめの一休宗純和尚の道歌にあるように「行」を通して同じ頂き（真理）に向かい、「宗教間対話」の可能性を大きく広げることが出来ると考えられる。

(8) 現代に合った新しい皮袋の必要性

西田哲学から東西の対立を超えた思想を導き出すには、従来 of 神学にある人格的交わりの「三位一体の神と人間の関係」を超えたところにあるものの探求が不可欠である。

「私パウロは既に死んだ。今生きているパウロはキリストと共に生きるパウロである」というパウロの言葉は、西田も引用しており、古い皮袋（先入見）に死んで今「祈り（瞑想）」によって示される「神の意志」に照らされるものでなければならない³⁶⁾。古い皮袋のままでは、せつかく神の示す真実の言葉も破れて保てない。新しい皮袋が必要であることを西田・西谷を始めとする京都学派の哲学は示唆している。「わたしが来たのは律法や預言者を廃止するめだと思っはならない。廃止するためではなく、完成するためである」（マタイ5章17節）というマタイ伝の1節は伝統を破壊するのではなく、さらに発展させなければならないことを言っている。古い殻が死んだときに初めて真実が現れてくる。ファリサイ人、律法学士のように古くなった戒律に固執するようでは、キリストを十字架に架けたと同

じように真理を語る者を処罰してしまうことになるであろう。

西田の示すものは、東西を超えたところにある「絶対無の場所」から導き出されるものである。それは「三位一体の神」を包含した神性の場であり、無底と言われる「底無き底」でもある。一切の物事に捉われない「無」の場所において「働き」「開かれ」て来るものである。「行」という共通項なしには得られない真実である。「万有在神論」（エックハルトの神性）によって晩年の西田は汎神論を克服したとされる。それは伝統の破壊ではなく、さらなる深まりであり発展であることを理解することが必要であろう。

〔Ⅲ〕 終りに

「現今の宗教³⁷⁾」の中でのキリスト教宣教師の批判も、晩年の鈴木大拙宛書簡にあるキリスト教批判も、筆者がカトリック国である南米パラグアイで暮らしていた頃に説教中心のキリスト教に対して感じていたことと同感であった。「行」の不足は何かの物足りなさを感じさせる。明治期の西田が接したキリスト教は、この「行」を欠いた欧米のプロテスタント神学であったことが「キリシタン」の記述のないことから見えてきた。

当然のことであるが、既に見て来たロヨラのイグナチオの『靈操』に基づく「黙想」も、禪に於ける「接心」も相互にその「行」を極めて行くなれば、更なる深まり・真理を体験出来ることは云うまでもないことである。その深まり、真理こそが宗教の極意に達する道であり、疑うことのない神の道、仏の道に達することが出来ることを繰り返して述べたい。

多くの研究者が、この西田の「場所論」の真実に迫ろうと努力している。西田・西谷を始めとする京都学派の哲学を、難解とされる「絶対無の場所」の解明に苦慮している。東西思想の交流から、東西を超えた更なる深まりのある新しい真理の道が開かれて来る日が近づいているといっは楽観的にすぎるであろうか。

今回は、「西田幾多郎のキリスト教観」を論述して、西田の接したキリスト教は、英米列強の宣教師によるキリスト教であったことが判明した。この西田の接したキリスト教は、ヴァリニャーノの取った「適応主義布教方針」から見ると、「行（祈り）」から離れたものであり、西田が知識中心のキリスト教批判は当然のものとする。

伝統的な日本文化、東洋的・仏教的なものを軽視してきたものでは、受入れ難いものがあり、人類の全ての中に共通する真理の道を見失わせるものであった。東洋にも、西洋にも偏ることなく、これらを超えた「真実在」、「純粹経験」から得られるものを西田・西谷の哲学、京都学派に求めて行きたい。「21世紀に相応しい革袋」が必要となっていることが見えてくる。

[註]

- 1) 『西田幾多郎全集 第18巻』p45・46。明治30年(1897)11月11日付書簡。
- 2) 西田の哲学は悲哀から出発したと言われる。この後、翌年には父得登が肺炎で死亡、弟馮次郎戦死(明治37年)、次女幽子を気管支炎(明治40年)で失っている。
- 3) 既出『全集第19巻』昭和20年5月11日付鈴木大拙宛書簡二一九五。
- 4) 「キリシタン」の記述がないことについて。金沢における「キリシタン」については、高山右近(1552~1615)が加賀百万石の祖前田利家に招かれて20年余りを金沢藩で暮らしていたこともあり、また卯辰山の中腹には明治新政府によって長崎浦上村の金沢藩預けの流罪キリシタンが軟禁されていた。同所には金沢で没した浦上キリシタン信徒の墓地が現在も残っており、毎年その子孫が供養のために全国から集まっている。卯辰山はキリシタン史跡であり、西田の散歩の範囲内であった。さらに山口では、明治30年の西田赴任の3年前にフランス人でパリ・ミッション会のヴィリオン神父(1843~1932)が古書店で手に入れた古地図から「大道寺跡」を発見し、その土地を購入して「ザビエル記念公園」としていた。大道寺はザビエル日本退去後、コスメ・デ・トーレス(1510~70)が、大内義長(生年不詳~1557)から裁許状を受け創建された教会跡であった。山口は、ザビエル以来のキリシタンの話題が豊富などころでもあった。大道寺跡は、西田の寓居跡からはそれ程遠くない所なので散歩好きの西田は通っていることも考えられる。西田は「キリシタン」については他の地域と比べても話題性の豊富などころに住んでいたにもかかわらず、全く記述がないことは、キリシタン時代のキリスト教への関心がなかったと言える。西ワシントン大学の遊佐道子は『西田哲学選集別巻1』に西田の「伝記」を記述しているが、山口の項での「キリシタン」についての引用文献は『キリシタン研究』(吉川弘文館)からのもので、西田関連のものではなく創作でしかない。確かに西田が山口に赴任した当初も「大道寺跡」発見のニュースで賑わっていた。当然西田がそのことを知らないはずはないと言えるが、西田自身の著作には何の記述もなく、「キリシタン」への関心は全くなかったようである。
- 5) 西田晩年の宗教論『場所的論理と宗教的世界観』(全集第11巻 p397・8、405)「万有在神論」について参照。『西谷啓治著作集第10巻 宗教とは何か』(創文社1991年)「宗教における人格性と非人格性」p72参照。この中でマイスター・エックハルトの「神性」についても扱う。西田は汎神論を克服して、中世キリスト教神秘主義に近いものとなっている。
- 6) “Reducciones del Paraguay”について。17・18世紀、イエズス会の指導によって狩猟民族ガラニー族に対して行った教化政策。その土地の民族・文化の優れたものを取り入れ、布教の効果をあげた。国技となったサッカー、情操教育としてのアルパ(ハーブ)、定住のための農耕指導、文化を尊重し今日でもガラニー語は国語として教えられている。共産主義共同体(リダクシオン)を組織し、イエズス会王国として世界文化遺産に紹介される。イエズス会の解散

(1773～1801) と共にブエノス・アイレスのスペイン総督府軍によって破壊された。

- 7) 『教皇フランシスコ～12億の信徒を率いる神父の素顔～』 マリオ・エスコバル著 八重樫訳 新教出版社 2013年 p64、83・4、138・
- 8) アジア・キリスト教多元性研究会『電子ジャーナル第9号』(2011年)。
- 9) 同上 『第10号』(2012年)
- 10) 『霊操』については、既出『ジャーナル第9号』p40～42参照。
- 11) [仏教とキリスト教の邂逅の道]の著作。
 - ・愛宮ラサル著『禅—悟りへの道』(理想社1975年)、『禅と神秘思想』(春秋社1984年)
 - ・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1975年)・門脇佳吉著『道の形而上学』(岩波書店1990年)『禅仏教とキリスト教神秘主義』(岩波書店1991)『パウロの「聖霊による聖書解釈」——身読的聖書解釈——』(知泉書院2010)・小野寺功著『大地の哲学—場所的論理とキリスト教』(三一書房1983年)、『聖霊の神学』(春風社2003年)。(カトリック関係では他に奥村一郎、岡俊郎、トマス・マートン等が挙げられる)。
 - 仏教関係では・西村恵信著『キリスト者と歩いた禅の道』(法蔵館2001年)・清水大介著『波即海——イエーガー虚雲の神秘思想と禅』(ノンブル社2007年)、『宗教と倫理』第5号所収「キリスト教と仏教の相克と調和」。(他には、秋月龍珉、鈴木格禅等が挙げられる)。他には・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」』(ノンブル社2010年)、『自己と世界の問題』(現代図書2005年)等がある。他に『龍谷大学論集』(2007年)「<仏教とキリスト教>・対話的関心について—研究序説—」高田信良がこれまでの著作を年度的に掲載している。
- 12) 既出 『電子ジャーナル第11号』(2013年)
- 13) 「イエーガー事件」については清水大介著『波即海』(ノンブル社2007年) p7。

アントニー・デ・メロ神父への「出版停止令」については前掲『ジャーナル11号』p74参照。
- 14) ハンス・キュンク著石脇慶総・奥村朝雄訳『ゆるぎなき権威?～無謬性を問う』(新教出版社1973年)「率直な序言」p1～29参照。
- 15) ジョン・B・カブ編 延原時行訳『対話を超えて～キリスト教と仏教の相互変革の展望』(行路社1985年)の序文で「豊潤」を語る。このことは、一休宗純禅師の道歌に類似する。宗教の入り口は色々と違っていても、最終的に到達する所(真理の頂きは)は同じであることを説いている。夫々の宗教の主体性を失うことなくお互いの教理、儀式に参加することによって深められ、相乗効果があつて、より豊潤になることで、宗教間対話の可能性を示している。
- 16) 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)あとがき。
- 17) 前掲書『電子ジャーナル10号』p57・8。絶対矛盾の自己同一(既出全集第11巻p397・8、405)。ロヨラのイグナチオの『霊操』では、この何ものにも偏らない心を「不偏心」と呼んでいる。西田あるいは禅仏教との「行」による同質性・共通性が見られる。
- 18) 既出 『全集第11巻』p437～438。

- 19) 既出 『全集第 7 巻』 p428。
- 20) 西田のキリスト教 (バルト神学) 批判 (『全集第 11 巻』 p427)。鈴木大拙宛書簡 (既出『全集第 19 巻』書簡二一五四)、「神の愛を信ずることによって救われる」(『全集第 11 巻』 p410・411)、「神の決断に従うのが信仰」、「キリストの事実を信ずることによって救われる」(『全集第 11 巻』 p431・2)。末木文美士編『非西欧化の視座』大明堂 2001 年「はじめに」 p ii。
- 21) 西谷前掲書『宗教とは何か』 p3~52、「宗教における人格性と非人格性」 p53~86 によって、東西を超えた宗教の真髓に答えている。「絶対無の場所」とエックハルトの「神性」の同質性を述べる。
- 22) 前掲書『電子ジャーナル 10 号』、p51・52 門脇佳吉著『道の形而上学』(岩波書店 1990 年) p3・4、「序文」参照。他に『ジャーナル 9 号』拙稿 p43 に「霊動弁別」を掲げている。
- 23) 『善の研究』(『全集第 1 巻』 p87~89)「統一作用」について、第八章自然及び第九章精神で宇宙万物の働き、規則性・法則性を述べている。十牛図第八も背景にある。
- 24) 同上 (『全集第 1 巻』 p95~)「實在としての神」参照。
- 25) 前掲書『電子ジャーナル 10 号』 p43、55、欧米人の禅に慄れる理由。清水大介著前掲書『波即海』 p9・10. P71. 欧米人には理解困難。「純粹経験の真實在」を「鏡」の例えで説明される場合もある。
- 26) 既出『ジャーナル 10 号』 p40「霊道弁別」参照。そこに自ずから開かれてくるものを体験する。「行」において「開け」「働き」など内からのダイナミズムに湧き上がってくるものは、不偏心・無において自覚される。
- 27) イエズス会が再度日本に入ってくるのは、明治 39 年に明治天皇のローマ教皇ピオ 10 世への要請があって、大正 3 年 (1913 年) の上智大学が設立されてからのことである。
- 28) 既出『全集第 1 巻』 p169
- 29) 「大死一番」の出典は『碧眼録』第四十一則。「須是らく大死一番して、却って活して始めて得し」(宗教的真理に到達することを言い表した表現)。
- 30) 「アガペーの愛」について、秋月龍珉も『白隠禅師』(講談社現代新書 790 昭和 60 年)で p14~「大地に根ざす白隠禅」として扱う。また『初めに大悲あり~人間を生かす禅~』(講談社昭和 45 年)の中では p11~「鈴木大拙の禅の秘密」として大悲を扱い、p139~「白隠禅の本質~大地性、菩薩の闡堤の思想~」を掲げている。
- 31) 「仏教とキリスト教への提言」『全集第 11 巻』 p437・8。「真の絶対的受動から、真の絶対的能動がでること」
- 32) 『全集第 11 巻』 p431・2。「キリストの事実を信ずることによって救われる」。「絶対無の場所」は「無相の真の自己」の深層の霊的レベルである十牛図の第八の「人牛俱忘」(自分も牛も忘れて無相の自己に入るとして、円相のみを示す)に当たると言えよう。根源の働きは個において個として働く。円相は消えていてもその根柢には個と共に宇宙全体の働きがあることを

示している。「空」であって「無」ではないと言われる。「有」も「無」も超えたところに「空（神性）」があるとする。この東西思想を超えたところに西田・西谷の哲学があると言える。

- 33) 上田閑照著『西田幾多郎を読む』（岩波書店 1991年）に依拠した「場所論」の説明。
- 34) 門脇吉訳編著『靈操』（岩波文庫 2010年第7刷）No.101～9参照。
- 35) 末木文美士著『反・仏教学～佛教VS倫理』（ちくま学芸文庫 2013年）による。
- 36) 最晩年の著作『場所的論理と宗教的世界観』（全集 11巻）の中で、特に p410「アウグスティヌスの告白」の項で「自負的道德家が宗教に入るのは駱駝が針の穴を通るよりも難しいと云うこともできる」としている。同じく、パウロの言葉も禅の見性体験から「大死一番」を示すもので、最も深いものを得たともとされる。他にパウロは『Ⅱコリント書』で「だれでもキリストと一致しているなら新しく造られた者です。古いものは過ぎ去り、今は新しいものが到来したのです。こういうことはすべて神に由来しています。神は、キリストを通してわたしたちとご自分とのよりをのどし、また、ほかの人ともよりをもどすために奉仕する務めをわたしたちにお与えになりました。」（『Ⅱコリ』5章17・18）
- 37) 既出『全集第13巻』p81・84。「現今の宗教」

[参考文献]

1. 『西田幾多郎全集』第1巻～第19巻 岩波書店刊 1979年第3刷
2. 『西田哲学選集』第1巻～第7巻 別巻一・二、燈影社 1998年
3. 『対話を超えて～キリスト教と仏教の相互変革の展望』ジョン・B・カブ著 延原時行訳 行路社 1985年
4. 『仏教とキリスト教の邂逅』H・デュモリン著 西村恵信訳 春愁社 昭50年
5. 『西田幾多郎とキリスト教の対話』浅見洋著 朝文社 2000年
6. 『カトリックと禅』門脇佳吉編 お茶の水書房 1986年
7. 『禅仏教とキリスト教神秘主義』門脇佳吉著 岩波書店 1991年
8. 『道の形而上学』門脇佳吉著 岩波書店 1990年
9. 『キリスト教と西田哲学』川村（花岡）永子著 新教出版社 1988年
10. 『「自己と世界」の問題～絶対無の視点から～』花岡永子著 現代図書 2005年
11. 『キリスト教と仏教をめぐって～根源的いのち現成としての「禅」』花岡永子著 ノンブル社 西霊性文庫 2009年
12. 『絶対無と神～京都学派の哲学～』小野寺功著 春風社 2002年
13. 『ゆるぎなき権威?』ハンス・キュング著 石原・奥村訳 新教出版社 1973年

(たかはし・かつゆき 総合研究大学院大学 国際日本研究専攻 研究生)