

## 西田哲学から世界を見る —— パラダイム転換の必要性 ——

高橋 勝幸

### I. はじめに

本稿は、「何故?」「どうして?」から始まっている。何をやっても、疑念しか残らないのはどうしてなのだろうか。その根源を探求する過程で、「独立なる二元の邂逅」<sup>1</sup>、「パラダイムの転換」「変わること」なしには、捉えられないものがあることに気付いたことがある。

「中動態」の文法、「〈もの〉と〈こと〉」（「ロゴスとレンマ」）を考察することによって、東西思想の対立構造が鮮明になってきていた。西洋思想の「もの・ロゴス的」論理は、古代ギリシアの哲学発祥以来の主語・述語、主観・客観のアリストテレスの形式論理学である。この論理は、ヘーゲルの弁証法までの二千数百年、西洋世界を支配してきた論理であった。そのことから、古典ギリシア語にはあった「中動態」の文法は曖昧な論理とされ、西洋の言語・思惟方法から消えて行ったのである。それゆえに、今日までも「中動態」的語法の残る日本語・日本文化と西洋の思惟方法とは真反対となっている<sup>2</sup>。

西洋の言語・思惟方法は、論理的・実証的・分析的で近代の科学技術の発展に寄与してきた事実は否めないが、人間中心の科学技術は自然を「支配」するもので、地球規模の環境破壊に歯止めが掛からない元凶になっている。20世紀になって二度の世界大戦、核兵器の使用、環境破壊に直面してくるばかりか、「神の見えざる手」の自由で平等な経済発展のはずの産業資本主義の科学技術の発展は、異常なまでの経済的格差を生み、大半の民衆は搾取される側の者となり、歴史上例を見ない程の困窮者、精神を病む人の増加は著しい<sup>3</sup>。

この「行き詰まり」状態の世界を突破するには、東洋的な「縁起」（「空」）から「〈あいだ〉を開く」邂逅の道が求められてくることになる。また、これまで曖昧な論理として、西洋世界の思想・言語から排除されてきた「中動態」の文法の掘り返しの必要性が出てきている。

さらに西洋から見ると、非論理的で一段低いとされてきた東洋思想、日本文化、特に「西田哲学」等の「絶対無の場所」の論理にあるように、「こと・レンマ的」な「中」の論理を見据えて「世界哲学」としての「東西の論理思想の総合」が達成できる可能性が見えてきた

と言えるのではないか<sup>4</sup>。

しかし、これだけ東西思想の対立が明確になり、対処法を論じても伝わらないのはどうしてなのか。本論は「西田哲学から世界を見る」としたように、禅の「悟り」、あるいはキリスト教の「祈り＝瞑想」にあるように、不立文字の意識・言葉以前の神秘体験であるために、この目に見えない、耳に聞こえることもない世界は、形式論理的に見る今日の科学的な実証主義では捉えられない。すなわち、分析できない「ところ」の問題は、180度変える「パラダイムの転換」の意味が解らなければ西田哲学も日本文化も難解のままでは答えは見出されないであろう。従来の西洋の形式論理学では、この「〈あいだ〉を開く」ことができないことに気づき、この解明から取り組むことになる。

大乘仏教の龍樹の『中論』にもあるように、「邂逅の道」（縁起・空）を示す世界観を捉える視点から、西洋の論理・言語・思惟方法にはない『中論』の「両非」、「両是」から捉えた論理によって、現代思想の「行き詰まり」を解除する方向が見えてくるのではないか。未来哲学に示される、「未知なる天窓を押し開き、〈近代の外〉に吹き渡る風を引き込むことが求められているのではないか」とあるように<sup>5</sup>、新しい風を取り込むことを目的として取り組んでいきたい。

## II. 対話の模索

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意味・解釈が違ってくる。その人と共に寄り添うもの、学的に理論化・客観化して見るもの、ボ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、この使う人の立場において、温かいもの、冷たいものとなって意味が違ってくるのはどうしてか。本項は、この探求から取り掛かって行きたい<sup>6</sup>。

### ①「自転車に乗る体」を場所として

「自転車に乗る」をキータームに、動作主の私は「自転車に乗る体〈場所〉」に変わ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「コペルニクスの転回」とするが<sup>7</sup>、西田幾多郎は、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」で〈於いてある場所〉になることをいっている。個としては、全く別々の人格であるが、場所において一つ（一如）になることである。この「転換・変ること」の意味が捉えられず、形式論理の矛盾律では〈あいだ〉がないために、「行き詰まり」に直面してくることになる。

筆者が、西洋思想から消えた「中動態」の文法の掘り返しの必要性を諸学会で訴え、「邂逅の道」を開く必要性を唱えてきたにもかかわらず、ほとんど無視されてきた。明治以降に日本に入ってきた（キリスト教も含めて）西欧思想の科学的思惟を優位・絶対とする思考に

慣らされた現代日本の研究者の反応が薄く、「何を聞いているのか」「何故反論されるのか」の意味も分からぬままで、論理の伝わらない失望感だけが残っていた。本論の起点となるのは、この行き詰まりの状態を打破する道を求めたことにある。

参考として、イタリアの哲学者ジョルジョ・アガンベン（Giorgio Agamben、1942-）の著作から<sup>8</sup>、「パラダイムの転換」のあるべき姿を教えられる。「自転車に乗る」等の身体（〈支配〉ではなく）〈使用〉を喩えにしているが、すなわち、これまでのように、この転換なしに理論的（理性的）に考えたのでは、対象を〈支配的〉に見る「もの的ロゴスの」な西洋思想の二元論のままでの考察であり、早晚行き詰まり、結論が得られないままに終わったであろう。

「中動態」については既発表であり省略するが、中動態から見た西田哲学の理解を「自転車に乗る」喩えを念頭に深めて見ていくと、國分功一郎の言葉では、「出来事が生起している場所」について、動作主である〈私〉が「（自転車に乗る体〈場所に〉）変らなければならない」、所謂「パラダイムの転換」を言っている。この意味は、欧米の科学思想を優位・絶対とする科学者には理解できていないのではないか<sup>9</sup>。

「個」としては、「自転車」と「私」は別々のものでありながら、総体として、「自転車に乗る体〈場所〉」において「一つ」に「変る」のである。西田哲学から見る世界は、東西思想の対立を超えた「世界哲学」としての道であり、その角度からの視点を必要とする。それは、また、この「パラダイムの転換」「変ること」によって見る木岡伸夫の「邂逅の論理」とも重なってくる。日本文化の理解なしにキリスト教を日本人に伝えることはできない認識から、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、「パラダイムの転換の必要性」の一点に言及していきたい。

「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<sup>10</sup>、何かに囚われている限りは、真実の道は見えて来ない。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も、「行」の心構えが必要不可欠ではないだろうか<sup>11</sup>。

## ② 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、17・18世紀イエズス会のReducciones del Paraguayの遺跡があった。原始林の中で、崩れたレンガの廃虚跡の間に、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（ガラニー族）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わっていないことに疑問を持つことになる。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（1506 -1552）、A・ヴァリニャーノ（1539-1606）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>12</sup>。このキリシタン時代の「適応主義」布教方針が、400年近い時を経て、1962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」される。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」としてきた普遍の教会の鉄の扉を抉じ開けることになり、教会の方針が180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。

もはや単独の教会では、地球規模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。

事ここに至って、それまで一段低いとされ、見下してきた東洋の「こと＝レンマ的」思考に頼らざるを得ない状況が生じてきている<sup>13</sup>。かように西欧の危機が叫ばれ、「対話」（邂逅）の必要性が説かれるようになってきたものの、カトリック内部では、保守派と改革派の軋轢が続いているのが現状である。

### ③「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「21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、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っただけで、救いの手が届いていないのが現実であろう。

筆者自身も西洋の形式論理的な客観的・学的な面からの視点から見ているきらいもあるが、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、中世以来の人間・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」を持っていないことがその理由と判明してくる。

木岡伸夫は「邂逅の論理」で、「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「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>14</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<sup>15</sup>。

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いこうとする、キリシタン時代の「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、1943年から津和野の曹洞宗永明寺に参禅して「カトリック禅」を打ち立てている<sup>16</sup>。既述の公会議よりも17年も前のことであつた。彼らの先駆的な「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。伝統を重んじる旧態依然とした保守派のままでは、日本人・日本文化の理解なしに、翻訳されたキリスト教の教義を日本人に押し付けるもので、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つた。

#### ④ 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」という文法があつたのに、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つたのに」<sup>17</sup>と説き起こしていく。「目から鱗」（使徒言行録九章）のように閃いてきて、東西対立の意味が鮮明に見えてくるようになった。

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。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な文法に基礎を置くために、論理が噛み合うはずがなかつた。

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、「パラダイムの転換」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、「パラダイムの転換」「変ること」であり、この意味が解らなければ日本語的な「中動態」も西田哲学も理解されることはないであろう。

本稿は、東西思想の対立を克服する邂逅の道の模索から入ることになる。

### Ⅲ. 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・邂逅」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、その「弁証法」では矛盾が生じてくる。

#### ① 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「もののロゴス的」思考と東洋的な「ことのレナマ的」思考のままでは対立が解消されず、残ることを反省して「〈もの〉と〈こと〉」<sup>18</sup>などで「〈あいだ〉を開く」道を訴えてきた。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（Ignatius de Loyola, 1491-1556）の〈霊操の不偏心〉の類似性」を示すことで、東西思想の根源的いのちの重なりを明らかにするなら、東西「総合」の可能性が出てくると論じてきた。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確信していたにも拘わらず、対立する東西思想のどちらの側からも理解してもらえなかった。

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・絶対とする思考に慣らされた方々からは、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ものなどは、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・日本思想の深みにある霊性が解っていない素人とみなされ、認識不足を指摘されていた。

その批判を反省しながらも、取り着く島のないままで、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て、新たな対話・邂逅の道を模索する必要性を感じてきた。

また、東洋思想、仏教思想においても、「慈悲」「六波羅蜜」等というキリスト教の愛・恩寵にも似た素晴らしい教えを持っているにも拘わらず、それを生かす動的エ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、仏教者はついて行けなかったようである。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されてきたことで、西洋に追随する国に貶められていたことは事実である。末木文美士編『非西洋の視座』（大明堂、2001年）によると、末木は、序文で「西洋を批判するにしても、第三世界の思想

家は、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>19</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。

## ② 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」を示すことによって、東西思想の対立を越えた「霊性」が開かれると確信して見ていたが、西欧思想の科学的思惟を絶対優位とする向きには、趣旨が通じなかった。筆者は、これまでの経緯から対話・邂逅の道を求めて比較思想・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「対話的原理」そのものが噛み合っていない現実の壁にぶつかっていた。

それは西欧的な形式論理の二元論で見る限り、矛盾律には〈あいだ〉がなく、「〈あいだ〉を開く」こと、「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とで、西欧思想を優位・絶対として一方的に「上から目線」で見られている訳で、「対話」そのものがない世界では、論理が噛み合うはずがなく、成立するはずがなかった<sup>20</sup>。

「中動態」を失っ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>21</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「変ること」「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>22</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」ことの意味・説明の乏しさから「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った<sup>23</sup>。

筆者自身も理性のみで、外側から客観的に見て因襲にとらわれていたもので、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必要性を感じるようになってくる。

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」の説明が出来ると踏んでいたが<sup>24</sup>、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「祈り」にも似た「パラダイムの転換」の意味が理解できれば、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づまり状況の打開の道も開けて来るであろう<sup>25</sup>。

### ③ 出来事が生起している場所になること<sup>26</sup>

「禅の悟り」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」をするものである。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>27</sup>。

此处では「中動態の見地」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（一如）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<sup>28</sup>。

このことは、西欧的な「ロゴス＝もの」的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）によって捉える限り、「場所となる」ことの意味は分からなくなる<sup>29</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。「日本的靈性」の深奥は、「行」において「無」あるいは「不偏心」があっ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、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（Meister Eckhart, 1260-1328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」を例に取って見ると、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、無神論が当然に起ってきたとしても、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、また神が私のこのころのうちにある」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。

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」によって明確に表明出来ないと、「不信仰」とされてしまう<sup>30</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ってくる。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」がないと信用できないことになる。何ものにも変えられない「人のこのころ」は、無視されている。言葉・しるしに頼るのでは、「このころ」を読み取ることは出来なくなる。聖書にも、イエス自身がファリサイ人、律法学士に対して、律法（規則）に拘っ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っていたわけで、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られる<sup>31</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ない。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>32</sup>としている。「使用」というのは中動的であって、「僕が使用が起こる場所になる」ことを意味する。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>33</sup>。

#### ④ 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「もの・ロゴスの論理」では、「中動態」が失われているために、「こと・レンマ的」論理・東洋的な西田哲学は理解できないうちまで来たが、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」として出てくると言える。

「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）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>34</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つ<sup>35</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。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<sup>36</sup>。

彼ら西洋の思考では、「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」<sup>37</sup>ことになる。

すなわち、主語・述語、主観・客観の形式論理を意識して言葉にしたのでは「ロゴスの・ものの」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<sup>38</sup>。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>39</sup>。この「パラダイムの転換」は、これまでの管見の認識を180度「転換」するものであり、自己の認識世界を大きく開くものとなってくる<sup>40</sup>。

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>41</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。

邂逅に向かう西田哲学において始めて、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「根源的いのち」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、「中動態」「こと・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。

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かかわらず、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い<sup>42</sup>。繰り返しになるが、東洋的な「こと＝レンマ」的論理と西欧の「もの＝ロゴス」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「ロゴスの論理」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。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<sup>43</sup>。これが小論の結論である。

## V. おわりに

西田哲学を探究することは、日本文化の理解につながり、その理解があればこそ、キリスト教を日本人に伝える意義が生まれてくる。キリスト教が、中動態の文法の失われた現代西洋の思想、言語、思惟方法に神学の基礎を置く限り、それとは反対の思考をする日本人には馴染まないものとなり、翻訳された西洋文化の押し付けになってしまう。キリシタン時代のヴァリニャーノ等の取った「適応主義」布教方針、大正期以降に再来日した、イエズス会の愛宮真備ラサール等は、「カトリック禅」を打ち立て、日本語、日本文化、日本人の生活習慣を学ぶことによって、先駆的な「対話」「邂逅の道」を示していた<sup>44</sup>。

「パラダイムの転換」なしに、東西思想対立のはざま（溝）では何を語っても論理が噛み合うはずがなかった。西欧的思考を中心として普遍・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」な上から目線でしかなく、〈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。

西洋的な「ロゴスの論理」に対して、龍樹の『中論』は、どちらにも偏らない中間の意義を明らかにしている。「不生不滅」「不一不異」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「東西論理思想の総合」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。

「〈もの〉と〈こと〉」で、すでに見てきたことであるが、内なる「こころ」からの「こと・レンマ的」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」が残っている、日本語・日本文化においては、「東西論理思想を総合」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。

- <sup>1</sup> 「邂逅」の語は、九鬼周造の『偶然性の問題』（岩波書店、2012年、133頁）から取ったとされるが、木岡伸夫は『邂逅の論理—（縁）の結ぶ世界へ』（春秋社、2017年）において、全体として「偶然で対等であれば〈出会い〉は実らない」とし、常に上位にあって絶対・普遍の西洋の哲学では〈対話〉邂逅は成立しなかったとしている。特に第3章80頁と第4章95頁の始めでは、邂逅は宇宙論にまで深めていた。
- <sup>2</sup> 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43号』（比較思想研究会、2017年、99頁～参照）。日本語の主語のない表現などから世界を指導できる中動態の姿は見えてくる。
- <sup>3</sup> 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37号』（上智大学、2007年）参照。自殺者が3万人を超える現状からの訴えである。
- <sup>4</sup> 拙稿「キリスト教は日本人に親しまれているか？—西田哲学の〈日本文化の問題〉から見て」『アジア・キリスト教・多元性研究会、ジャーナル第19-2号』（京都大学、2021年）で示したように、幅のある日本語、日本文化において「〈あいだ〉を開く」ことが出来、東西思想の対立を超えた道が開かれる。
- <sup>5</sup> 末木文美士編『未来哲学』（未来哲学研究所、2020年、2頁）、「創刊のことば」参照。この書に限らず、主だった学会の研究方針が、「世界哲学」の方向に向いてきている。
- <sup>6</sup> 「移民」の語を巡って、同じ言葉でも立場の違いで意味が異なってくる。拙稿「戦後パラグアイ移民の現状学齢期子ども移民の生きた道」（『2020年度、オンライン授業報告書（SDGsに関する大阪大学実績報告書）—林田雅至教授退職記念論文集』印南啓介編、大阪大学COデザインセンター）参照。
- <sup>7</sup> 『西谷啓治著作集第10巻、『宗教とは何か』（教文社、1991年、150・153頁参照）。他に、現代科学の「コペルニクス革命」については、トーマス・クーン著『科学革命の構造』（中山茂訳、みすず書房、1971年、参照）。パラダイムの危機について、「型を破り」新たな「形」の模索を言っている。
- <sup>8</sup> G・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、2016年）。
- <sup>9</sup> 西田哲学の論文「私と汝」の「汝」は人格的なもので、「自転車に乗る」の自転車は〈もの〉ではないかとの疑念を持たれるが、西田哲学の「汝」は、宇宙全体の万物と一体となる「禅の悟り」にも似たものである。西田が、当初から見ている「純粹経験」であり、「行為の直観」（ひらめき）である。「私」だけではなく、「汝」をも包み込み、「とともにあるもの」といえる。
- <sup>10</sup> 『無門関第一則・趙州狗子』と『臨濟録』示衆10-6、からであるが、木岡伸夫『〈出会い〉の風土学—対話へのいざない』（幻冬舎、2018年、136頁）で、木岡は「形」と「型」の説明で、形となる「型破り」「型を超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「型苦しい」ものとなり、新しいものは生まれてこない。つまり、イノベーションは起こらないことになる。
- <sup>11</sup> 『西田幾多郎全集第13巻』（岩波書店、1965年、81頁「現今の宗教」）参照。行の大切さを言っている。
- <sup>12</sup> 日本巡察師ヴァリニャーノは、日本人を理解し、日本人の持つ良いものをキリスト教の中に生かそうとする「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A・ヴァリニャーノの適応主義布教方針（『アジア研、ジャーナル第九号』、2011年）参照。
- <sup>13</sup> 理論物理学者シュレーディンガーは、「西洋の思想は枯渇し始めている。東洋思想の輸血が必要」と述べている（既出、拙稿、アジア研ジャーナル19-2号「はじめに」参照）。西洋の行き詰まりの諸論は数知れない程あるが、具体的な解決の道を示すものは少ない。
- <sup>14</sup> 〈縁〉について、前掲『邂逅の論理』のほか、『〈あいだ〉を開く—レンマの地平』（世界思想社、2014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「こと的・レンマ的」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。「西洋には対話がない」は註1参照。
- <sup>15</sup> 日本人の文化、こころ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。前掲、アジア研ジャーナル19-2号、参照。この事実を理解する日本人のカトリック神学者も出ている。
- <sup>16</sup> 愛宮真備ラサールは、イエズス会日本教区長として、広島に本部を移し被爆しているが、同じイエズス会の精神から、キリシタン時代と同じように日本人のこころを知るために、「カトリック禅」を打ち立て、禅堂「神瞑窟」を作り、指導を行い、現代までも盛況である。
- <sup>17</sup> 國分功一郎『中動態の世界—意志と責任の考古学』（医学書院2017年、41頁）。この語は、國分が2014

年1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。

<sup>18</sup> 「〈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19-2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。

<sup>19</sup> 教皇フランシスコ『回廊ラウダート・シーとともに暮らす家を大切に』(パチカン、2015年)、日本語版は2017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。

<sup>20</sup> 拙稿「キリスト教は対象論理か」『東西宗教研究』第14、15号(東西宗教交流学会 2016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12号』2014年、参照。他に、H・デモリソ著『仏教とキリスト教の邂逅』西村恵信訳、春秋選書、1981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、1967年)。門脇佳吉著『道の形而上学芭蕉・道元・イエス』(岩波書店、1990年)。同門脇訳『靈操』(岩波書店、1995年)。これらから「カトリック禅」の接心会にも参加して、諸宗教間対話に確信を持って臨んだが、「パラダイムの転換」の必要性の認識の甘さから、同じ欧米的な形式論理で答えていたがために「行き詰まり」状態になっていた。

<sup>21</sup> 「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43号』比較思想研究会、2016年)で中動態を説明してきた。

<sup>22</sup> 「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。内なるところと世界が「一つ」になって始めて開かれてくる認識が必要となる。

<sup>23</sup> 同じく、十字架の聖ヨハネ(1542~91)の『靈魂の暗夜』にあるように、16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。

<sup>24</sup> 上田閑照『西田幾多郎を読む』(岩波セミナーブックス、1991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、1998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。

<sup>25</sup> 拙稿「対話の原理について—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1輯、81頁~、宗教と哲学研究会、花園大学、2016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、2015年)。ジョン・B・カブ『対話を越えて—キリスト教と仏教の相互変革の展望』(延原時行訳、行路社、1985年)、等々宗教間対話の著作は多数ある。

<sup>26</sup> 「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15号の「五、中動態について」参照。他には、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16号(西田幾多郎記念哲学館、2017年)参照。濱田は、次註の秋月龍珉と同じで、(修)行を欠いては、「場所的逆限定」を理解できないとする。

<sup>27</sup> 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『夢中問答』(佐藤泰舜校訂、岩波文庫、1998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、1996年、19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、証せざるにはうることなし」を取り上げる。

<sup>28</sup> 縁については『邂逅の論理』で、すでに見ているが、この「〈あいだ〉を開く」を意味することは「あいだラボ」で男女の関係で説明している。「愛する」でもなく「愛される」でもない、それ以上の「愛の関係」があるとしている。欧米の二元論には〈あいだ〉がないためにギスギスしたものになるが、曖昧な日本語には〈あいだ〉があり、言葉以上のものが生きてくる。次世代を開くためには、中動態の論理が生き残っている日本文化においてあるとしている。木岡伸夫『〈あいだ〉を開く—レンマの地平』(世界思想社、2014年)、の第3章「即非の論理—東西の〈総合〉へ」と第4章「なぜ〈あいだ〉が重要なのか」参照。

<sup>29</sup> 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19巻』(旧刊、岩波書店、1986年)、書簡2195、1945年5月11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。

<sup>30</sup> 西欧的な形・言葉に表さないと通じない例として「指輪」があった。貧しかった夫婦は半世紀経っても、指輪が無くとも変わらず夫婦であった。史跡の残る縄文時代から1万年以上の歴史の中で、指輪が無くとも生涯を共にしてきた夫婦は数知れない。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。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すが、ヨナのしるしのほかに、しるしは与えられない」(マタイ16章4節)とある。

<sup>31</sup> 「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」(マルコ10章6節～)。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。

<sup>32</sup> 既述、ジョルジョ・アガンベン『身体の使用』61頁。

<sup>33</sup> この「中動態の定義」については、エミール・バンベニストの『一般言語の諸問題』(岸本通夫監訳、みすず書房、1983年)の165頁～「十二 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 *fruor* やサンスクリット語 *manyate* 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。」

<sup>34</sup> 「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)

<sup>35</sup> 國分は、『スピノザの方法』(みすず書房、2011年)やアガンベンの『身体の使用—脱構成的可能態の理論のために』(みすず書房、2016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、2005年)、228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。

<sup>36</sup> 國分は前掲『中動態の世界—意志と責任の考古学』175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。

<sup>37</sup> 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ろう。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「集会的無意識」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。

<sup>38</sup> 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、1936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=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

付いていけなかったようである。

<sup>39</sup> 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。

<sup>40</sup> 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17号、2019年）。ハイデッガーは、当時のドイツ語、ドイツ文化、思惟方法では「存在」を語るができず、躓いたことを嘆く。また、『野の道での会話』全集第77巻（麻生建・クラウス・オピリーク訳、創文社、2001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。

<sup>41</sup> 木岡伸夫『邂逅の論理—〈縁〉の結ぶ世界へ』（春秋社 2017年）の第一章「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」ところにあるとしている。他にまた、木岡は『瞬間と刹那—二つのミュトロギー』（春秋社、2022年）に新刊を出している。比較思想として「西洋的瞬間と東洋的刹那」の〈あいだ〉を開く試みを述べている。ユングの「集合的無意識」、唯識の「阿頼耶識」等東西思想の対立を超えた思想は数多いが、木岡は時間論から答えようとしている。

<sup>42</sup> 「教皇フランシスコ・インタビュー」（『中央公論』門脇佳吉訳、2013年）。「教会は野戦病院であれ」（『中央公論』（2014年）。「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、2012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」をより深めて行くと同時に、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。

<sup>43</sup> すでに「邂逅の論理」でみたことであるが、対等の立場からの「対話」において開けてくるものがある。「靈操」によって、キリスト教は人間の本质「根源的のち」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、ロヨラのイグナチオの『靈操』（岩波文庫、1995年）を訳し、その「訳者あとがき」で、東西の祈り・靈性の共通性を述べている。拙稿「[根源的のち]を求めて、キリシタン時代から続く靈性」（『人間学紀要』41号、上智大学、2012年、90頁以下）を参照。

<sup>44</sup> 対話的原理については、本稿の中心課題であり〔註26〕でも示しているが、キリシタン時代の「適応主義」布教方針において、すでにその先駆的役割を果たしていた。

（たかはし・かつゆき 元南山宗教文化研究所）