

東西思想の統合

— 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 —

高橋 勝 幸

I. はじめに

西田哲学を「かなめ石」として東西思想の対立は克服できると目論んで来たが欧米思想のギリシア哲学発祥以来の「形式論理的」な言語・意志の思惟方法を基底とする「もの＝ロゴス」に対して、「こと＝レンマ」的な東洋・日本（西田哲学も）の言語・思惟方法とは根底から違っていた¹。対話・邂逅そのものが成立していなかった。²「対話の原理」から邂逅の道を目指してきたが、大きな壁・溝の解明に行き詰まっていた。この西田哲学の「絶対無の場所」は二重否定によって開かれてくる（花岡永子）とされるが³、ロヨラのイグナチオ⁴（1491～1556）の「霊操の不偏心」⁵に於ても「不偏のこころの鏡」に映し出されてくるものがあることで類似性があることを発見した。その統合の可能性を示すことで諸宗教間対話の道が開かれると確信できる。

この両者に共通する言葉は「聖霊の活（はたら）き」⁶である。「聖霊」は、旧約聖書『創世記』の始めから今日までも私たちの「こころの鏡」に真理の光を映し出しているとされる⁷。即ち、ロヨラのイグナチオの「霊操の不偏心」に於いては、不偏の磨かれた曇り一つない「こころの鏡」に「聖霊の活き」が映し出されてくるものがあり、これを「霊性」と言える（門脇佳吉）のであるが、西田哲学の「絶対無の場所」に於いても、その「場所（の開け）」に「聖霊の活き」が生きていることが示されている。東洋・日本においては「仏性」ともされるが、西田幾多郎もロヨラのイグナチオも共に二重否定における「無・空」「不偏心」において、その根底の「絶対無の場所」「絶対無の神性」に行き着くことができる。西田の『善の研究』の始めにある「自発自展の新実在」において、東西の対立が「統合」出来るのではないかと見ての取り組みである。

勿論そこには「（修）行」における宗教性あつてのことであるがその根底に閃いてくる「聖霊の活き」に忠実に従うことが「宗教心」であり、この信仰心によって「東西思想の統合」が可能になる。此処に対話・邂逅の道が開かれてくるからであろう⁸。この東西思想の対立を超えた「霊性」は古今東西の歴史の中に既に生きていたことを示したい。

我々日本人の縄文時代一万年間に培われた「靈性」が、魂の奥底に生き続けていることは、東西思想の対立を超えて「一つ」になることに通じてくる⁹。その西田哲学の「絶対無の場所」は「二重否定」において、その「行（宗教性）」によって開かれて来るものであったが、ロヨラのイグナチオの「靈操の不偏心」も「二重否定」によって類似することを発見した。

共に「二重否定」において西田哲学の「絶対無の場所」においては「無であり空であり」、またロヨラのイグナチオの「靈操の不偏心」においても「絶対無の神」のその根底に行き着くことが出来る。それが「聖霊の活き」であり、その根底の「こころの鏡の閃き」に従うことによって「無心のダイナミズム」¹⁰が開かれてくることになる。その閃いてくる「神の意志」に従う道こそが、「靈操の不偏心」であり、西田哲学の「絶対無の場所」（の開け）であり、その東西思想の「統合」に繋がる。

日本のキリシタン時代のイエズス会日本巡察師A・ヴァリニャーノ（1539～1606）の「適応主義」布教方針¹¹もその根幹にはロヨラのイグナチオの「靈操の不偏心」が生きている。その真理の光の道に照らされて生きることが「いのちの道」（ヨハネ14章6節）であるとされる。今回は、西田哲学の「絶対無の場所」の論理とロヨラのイグナチオの「靈操の不偏心」が「聖霊の活き」によって類似性があることを発見したことで、「世界哲学」として東西思想を「統合」する糸口があると確信を持って取り上げた。「形なきものの形を見 声なきものの声を聞く」¹²ことのできる道が西田哲学の「場所」によって解明できたとと言える。

II. ロヨラのイグナチオの「靈操」について¹³

i. 「靈操」の形成とイエズス会の設立

スペイン・バスク地方でのパンプローナの戦い（1521年）で負傷したイグナチオは、ロヨラ城での劇的な回心体験をすることにより「世俗の騎士」から「キリストの騎士」へと変貌する。その後カタルーニャ州バルセロナ県のマンレサでの瞑想による浄化からカルドネル河畔での神秘体験（1522年）となる。その体験で「すべてが新しく感じられ」「別の知性を得たように感じた」イグナチオは、修行のための全く新しい指導書を書き始める。そのマンレサでの神秘体験を書物にまとめて、自分に良いことは他人にも良いものとしてこれを『靈操』として著わし、人々にも指導していた。アンドロツィ神父へのイグナチオの書簡には「人々にとって内的に非常に助けとなる事柄のうちに、きわめて大切なことがひとつあります。それは（靈操）にほかなりません」とある。この神秘体験がイグナチオの生涯を貫き、イエズス会の精神となる。

イグナチオは人々を指導して行くには学問が必要と感じ取り「神学」を学ぶためにパリ大学に来て、そこでザビエルをはじめとする7人の同志が出来る。彼らはフランス・パリのモンマルトルの丘で「誓願」を立てイエズス会の創立となる（1534年）。清貧・貞潔・従順を誓い、更に教皇の意向に従うことを第四に加えている。

『靈操』は今日まで500年間脈々と受け継がれ、世界各地で指導されている靈的指導書で

ある。1回1時間の黙想（瞑想）を1日5回行い、これを30日間行うことで自分自身をキリストと結び合わせて行く。その目指すところは「執着心を離れて、神のみ旨を知り、自己を整える祈りの道」（「霊操の不偏心」を言っていると言えるが、このことが祈りの基本となる）というものである。この黙想によって培われた「霊操の不偏心」が「二重否定」において、西田哲学の「絶対無の場所（の開け）」に閃いてくる「聖霊の活き」であり、「神の意志（み旨）」であることと類似することが分かってきた。

ii. 禅体験と霊操体験の五つの類似性（西田も禅の見性体験を持っていること）

(a) 禅修行の前提が道元の「道本円通」（『普勸坐禅儀』）（万物は道の「活き」によって活かされ、導かれている）であるのに似て、『霊操』の前提は、神の救済の「活き」が全世界の隅々にまで及んでいることである。西田の『善の研究』の「純粹経験」「統一作用」「自発自展」「創造作用」の自覚に重なる。

(b) 禅体験の根本は「無」の体験であるが、これが（『霊操』№23）「根源と礎」（「原理と基礎」=旧書）の不偏心と似ている。西田が「純粹経験」「真の实在」で見ているものである。

(c) 禅では「煩惱無尽（尽きることがない）」（『四弘誓願文』）であり、その中心は自愛心であるから、それから脱却しなければならないと説くが『霊操』においては、人間はだれでも原罪の影響下にあるから、執着・自愛心から脱却することが必要であると説く。所謂、何ものにも捉われない「不偏心」に到ることが基本となる。

(d) そのために両者は人里離れて、静寂のうちに瞑想する。『霊操』は「このように離れ住む人は、さまざまな事柄に心を散らさず、ただ一つのこと、つまり創造主に仕え、自分の魂に閃いてくる「論し」にだけ心を集中する（『霊操』№20 b）。禅の接心では1日十時間以上坐禅し、公案参究（臨濟禅・看名禅の場合）という一点に集中する。それに似て『霊操』は「神との一致」という一点に集中する修行法である¹⁴。西田が「万有在神論」（「場所的論理と宗教的世界観」）とするとところと類似する。「修道院」「僧堂」の日課や修行方法に於いても類似している。

(e) 禅の根本原理は「大死一番絶後に蘇る」である。このダイナミックな原理が接心の始めから終わりまで、貫き通している。同じ『霊操』の根本原理は「一粒の麦がもし地に落ちて死せざれば、一粒にとどまる。もし、死すれば多くの実を結ぶ」（ヨハネ12章24節）である。それは「死と復活」の経験である。この原理は『霊操』全体を貫き通している。西田もパウロの回心など『聖書』の言葉を度々引用して、パラダイムの転換を唱え、「絶対無」になって始めて新しいものが閃いてくることを言っている。神の「開け」「活き」「論し」であろう¹⁵。

この「禅」と『霊操』の類似性から、坐禅を『霊操』の実践の中に取り入れるなら、集中力が増して『霊操』が目指す一点（「神の御意志を見出すこと」、「神との深い人格的交わ

り)により早く達するであろう¹⁶。西田の批判する「対象論理のキリスト教」ではなく、むしろ日本人が古来より培ってきた精神風土に適合するものとなろう。西田が「行」を積んだ「禅」の修行との類似性のある「祈りのあるキリスト教」であるが、西田には接する機会がなかったことがキリスト教認識の「誤解」に繋がったと言える。西田の時代の明治維新期に日本に入ってきた欧米の翻訳されたキリスト教は、ヘレニズム的な西欧思想を普遍・絶対とする対象論理的思考に偏ったものであったことは、西田晩年の鈴木大拙への手紙で「キリスト教は対象論理で」と指摘していた。従って西田は「祈り」のあるキリスト教には接する機会がなかったことでもある。その証拠に西田の論考には「クリシタン」の文字が一語もない、ヴァリニャーノ等のイエズス会士の取った「適応主義」にも、大航海時代の書には一切触れていない。所謂、キリスト教を「誤解」したままであった¹⁷。

iii. 「靈操の不偏心」について

「不偏心とは何か」と言うと、ただ神への愛と奉仕に生きる、そういう人間になって行くためのものである。イグナチオは「すべての被造物に対して偏らない心を育てなければならぬ。従って、私たちの方からは、病気よりも健康を、貧しさよりも富を、不名誉よりも名誉を、短命よりも長寿を欲することなく、ただ私が造られた目的へよりよく導いてくれるものだけを望み、選ぶべきである」（靈操№23）。つまり、普通なら病気よりも健康でいた方がよい、あるいは貧しいよりも自分が必要なものを買えるお金があるにこしたことはない、人々から「何あの人は」と言われるよりは「何て素晴らしい人」と言われたい、そして短くしか生きられないよりはそれなりに長寿を全うしたいということが自然な傾きとしてある¹⁸。

けれどもそのようなことに捉われるのではなく、あなたの生き方が本当に神への愛と奉仕になるのかという観点から見分けなさいということである。するとそのような見分けを本物にするためには、病気よりは健康を、などの自然的な傾きを超えなければいけないということです。禅では一切のものに囚われない心を言っている。

これは仏教でも最も深いところ、解脱ともつながってくるものであり、最終的には自分自身を手放してこそ、人間の究極の目的である神への愛と奉仕に生きることが全うされるということである。けれども、これは全く簡単ではない。それをどのように進め整えてゆくのかというのが「靈操」の祈りなのである。

それを「週」という言い方で区分する。第1週は「浄めの週」と言われる。自分の内面を見て、神の思いから逸れて我欲にとらわれてしまう自分の罪深さを認めながら、同時にイグナチオが体験したように、私の方にどれほどの罪があろうと神の赦しと慈しみは全く条件を付けずに私に届いていることを祈りの体験を通して心深くに感じ取っていくことに取り組む。

第2週は「照らしの週」と言われるものである。自分の罪深さにもかかわらず、神の愛の大きさに気付いた人はそのような神を伝えたキリストに従う者となり、共に働き神の恵みを伝えたいと心から思うようになる。そこで、その付き従い方を、イエス・キリストについて

祈る中で見出して行こうというのが第二週である。愛の神の本質をイエスに見て、人間のあべき姿を知り、そのようなあり方を生き方として、自分がこの身に付けていくということである。具体的な自分を選ぶ「選定」（「靈動弁別」参照）という祈りもある。

次の第3週は「確認の週」とよべれます。イエス・キリストは最終的にユダヤの大祭司ら支配階級によって捕らえられ、当時ローマ帝国の属国であったユダヤの最高法院サンヘドリンで裁きを受け、ローマ皇帝に反逆した政治犯として十字架刑に処せられます。十字架というのはキリスト教のシンボルになっているが、非常に残虐な処刑法であって、帝国に反逆した政治犯にだけに適要される処刑法である。これをイエス・キリストは自分の身に受けるのですが、自分が全く不当に断罪される苦しみを受けても、神が示す人々への赦しと恵みを決して手放そうとしない、それがイエス・キリストの十字架の死であるとキリスト教は見ていく。イグナチオもそうなのですが、苦難の中で自己放棄しても神の中にある愛と慈しみを証しすることが出来るか、これが「確認」ということになる。つまり、自分の身に危害が及ばないという中でキリストに従うことができますと言っても、それはまだ中途半端な可能性であり、最終的に自分の身が脅かされることがあったにしても、自分の根本的な生き方を手放さないことが、本当にキリストに従うことだと、それをキリストの受難と死を祈ることによってできるのかを確かめるのが第三週である。「殉教者」と同じ苦しみを受ける覚悟となる。

最後の第四週は「一致の週」と言われる。キリスト教は、十字架上で亡くなったはずのイエスが三日目に復活したということを信じる。これは信仰として受け止めるしかなく、決してこの世的に証明することができない神秘そのものである。つまりイエスは自分の命を捧げることで、神は愛そのもので、慈しみそのものであることを証し、こうして神の命に与ったことを表したということである。神の命とはこの世的な「生き死に」を超えた真の命そのものにイエスが蘇って弟子たちに現れたというのが、「復活」という出来事である。祈ることを通して靈操者も、自らの中にイエス・キリストが与ったと同じ神の命の恵みを受けることができる、これを確かめるのが第四週の祈りになる。

iv. 「靈操の不偏心」の難しさ

30日の靈的修行は「執着から離れて神のみ旨を見出し、自己を整える祈りの道」と上述したが、その方向づけとして、あらゆるものに対して不偏心を養うことが求められ、その不偏心を養うための第一週から第四週までの祈りの日々ということになる。そこで肝心なこの不偏心をどのように養うのかということである。

イグナチオは不偏心について「乱れたあらゆる愛着を棄てること」（靈操№1）と言っている。私たちはそれぞれ違った形で執着や愛着などを持っている。誰でも「行」を積んでも、一寸した捉われが残る。そういうあらゆるものの愛着から離れるということである。イグナチオは「すべての被造物に対して偏らない心を育てなければいけない」と言っている。具体的には、病気・健康、貧しさ・富、不名誉・名誉、短命・長寿、というもののどちらにも偏

らずに、ただ人間の創られた目的へ導いてくれるもののみを望み選ぶ、ということである。それに取り組んでいくのが「霊操の祈り」ということになる。つまり、心にある欲求を乗り越えていくということであり、中々離脱できない難しさがあるようである。

v. 霊操の締めくくり

30日の霊操の最後に「愛を得るための観想」（「霊操」№230—237）というものを行う。この祈りは、世界のあらゆるところに神の恵みや愛が届いているということに気付き感謝しながら、神の愛の働きに応じて、戻っていく世界の中で神の協力者として働くことを祈るというものである。イグナチオが最後に設けている祈りが、あらゆるものを神の恵みの現れとして見ていく、つまり、痛みも病気も悩みや苦しきもすべてが神の恵みの現れとして離脱した心で世界に戻っていく、自分の生活世界に戻っていくという祈りである。

私たちは感覚、感情、思考とエゴを一つにしてしまうのである、それを離れたところから静かに見つめ、そのあるがままの気付きを徹底していくときに、私が消え、私は無になる。

「霊操の不偏心」は、まさにこの西田哲学の「絶対無の場所（の開け）」と同じところを指していると言える。西田も取り上げるエックハルト（1260頃～1328）の「神性の無」でもありと言える。

無になるところに本来の私があるということである。例えば、瞑想を淵源に持つ禅に「十牛図」¹⁹というのがあり、その第八番目に空の世界を著す「人牛俱忘」がある。これと同じである。つまり、瞑想を深めていくと無になるのである。無になるけれども、何もないのではなく、現象への目覚めがあるのである。しかし、目覚めている意識も何もない。「目覚めがある」というのは少し不思議な言い方であるが、そこに於いて私たちキリスト教の場合は「神と出会う」ことができるということなのである。こういう形で、私たちは自分の心がどこに向っているのかを見ていくことができるのである。西田の「自覚における直観と反省」²⁰の自覚そのものであろう。

さらに「十牛図」では最後の10番目は「入てん垂手」と呼ばれ、悟りの跡形も見せずにあるがままに街に戻っていく様子が示されているが、「無」なる本来の私として神の働く世界に戻り、アガペの人として生きる霊操の締めくくりと繋がってくる。ここに興味深い東西の霊性の呼応を感じる。それは「悟り」の跡形も見せないありのままの自己（己事究明）であろう。そこには「好き・嫌い」の傾きをもなくなってくる。快川招喜（1502～1582）の「心頭滅却すれば火もまた涼し」となってくる。「熱い・熱くない」を超えて完全に「無」になり切ることによって「火もまた涼し」と言えたようである。前節の「霊操の不偏心の難しさ」の意味するところでもある。キリスト教霊性の一角を占めるロヨラのイグナチオの「霊操」について、エゴの問題が残り、それを乗り越えるために上座部仏教由来の瞑想が有効であると知り、これをキリスト教の枠組みから、この瞑想が霊操を一層効果的なものとして役立つことを教えられ、参照している。

西田哲学の「絶対無の場所」（の開け）とロヨラのイグナチオの「靈操の不偏心」が「二重否定」に於いて類似することが見えてくる。また、「聖靈の活き」に於いても同じく「靈操の不偏心」も「絶対無の場所」に於いてもその閃きは同じようである²¹。東洋の靈性の体験的学びを通して西洋の靈性を一層深める道を学び、伝統ある東西の靈性を学ぶことで、現代に必要とされる靈性（スピリチュアリティ）の統合が提示できるのではないかと見ての取り組みとなっている。

vi、「靈動弁別」について²²

イグナチオは、この「靈動弁別」においてこの「選定」の方法を言っている。元々「祈りの本質」そのものが、神のその判断が「神の意志」を知ることであり、「靈動弁別」はそれを確認するための方法である。こうして得られた「正しい判断」に、絶対的な信頼を置いて信仰の道を邁進するなら、自ずと道が開かれてくることを教えられる²³。この方法において、西田哲学の「絶対無の場所」との類似性が認められる²⁴。それはまた、西田哲学の「絶対無の場所」の開けにも通底してくる。

III. 「絶対無」と「神性の無」

前半でロヨラのイグナチオの「靈操の不偏心」を扱ったが後半は西田哲学の「絶対無の場所」に入りたい。

①西田哲学における「絶対無の神」²⁵

西田哲学では、哲学以前の世界である宗教の世界での根本経験が「純粹経験」と表現されている。「純粹経験」については、西田では以下のように述べられている。即ち「色を見、音を聞く刹那、未だこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じているとかいうような考えのないのみならず、この色、この音は何であるという判断すら加わらない前をいうのである。それで純粹経験は直接経験と同一である。自己も意識状態を直下に経験したとき、未だ主もなく客もない、知識とその対象とが全く合一している。これが経験の最醸なるものである」²⁶とする。「純粹経験」では、「天地同根万物一体」（『莊子』）というように、一切が平等である、と同時にこの事実に目覚める自己は、他の何物によっても代替不可能な絶対の中心としての「天上天下唯我独尊」の自己である。このように、自己が万物の各々と平等である。いわば世界を形成する一形成点でしかあり得ないと同時に、世界の絶対の中心であるという経験は、西田では後年（1926）に「場所の論理」で明らかにされるように「絶対無の場所」において初めて可能であるとしている。西田哲学での「絶対無の場所」とは、「絶対の現在」であり、一切の実体性や実体的視点が否定される「開け」である。この「開け」は、対象論理的に見れば「無限」であるが、「開け」それ自身においてはあらゆる実体性が否定されるという意味において「絶対」である。絶対は底の底（無底）において「対象

を絶つ」ことにおいて絶対者の世界に到達できるものである。そこに、門脇佳吉の言う「聖霊の活き」が生きてくる。西田哲学において、「絶対無」と理解されている「神」は、西欧のプラトン以来ニーチェに至る2500年間西欧世界を支配してきた四つのパラダイム（相対有、相対無、絶対有、虚無）をも包摂する「絶対無」のパラダイムにおいて成り立つ神と理解されている。従って、西田哲学での神は、人格性と非人格性を超脱した神である。というのも、人格性と非人格性の区別は、対象論理の基礎の上に成り立っている区別だからである。絶対の自我否定や実体的なものの方の見方や一切を実体化しようとする立場をどこ迄も否定する立場無き立場としてのパラダイムである「絶対無」の場所の開けでは、人格性と非人格性、一と多あるいは倫理の次元での善と悪、真と偽り、美と醜、聖と俗等々の精神的レベルでの両極性ないし対極性は超脱される。というのも、これらは根源から考察されるために、対極性、両極性は消滅してしまうからである。

西田では、哲学は「世界の自覚」と共に始まると考えられている。そして哲学への動機はアリストテレス以来のように「驚き *taumazein*」ではなく、「深い人生の「悲哀」でなければならない」と西田は語る²⁷。驚きには主客分離の影が多少残存しているが、人生の悲哀では、自己が悲哀の渦中に悲哀と「一」に生きているからである。西田の理解する神は、全く無で、宇宙での統一者で、実在の根本であるから、そのような神は、当然宇宙における「根源的いのち」（大いなる方のいのちの源泉）²⁸と理解することができる、というのも、突破では人は、自らの意志からのみならず神の意志すらからも自由であり、一切の被造物を超脱して神でも被造物でもなく、むしろこれまでも、今も、これから、絶えずそうであったし、そうであるし、そうであろうものとしてあるからである。従って神は、突破に生きる人と「一」である。この意味で最奥の貧しさは、突破で成就される。神は人間の魂の根底へと入り込み、その根底に触れ、「最後の貧しさ」へと突破するのである。

②現実問題としての今日の日本のキリスト教

私は原始林の中の開拓地のために公共施設は全くなく、学校に行けないままで成人し、「学問」の機会を求めて親・兄弟から離れて単身日本に帰国することになるが、驚いたことに日本のキリスト教はマイノリティー（人口比0.83%）でありながら、何かしら上から目線で、西洋のギリシア哲学以来の思想を基盤とする教義・神学に固執しており、お互いが尊重し対等な立場が基本の「対話の原理」とは程遠いものであった²⁹。「もの＝ロゴスの」に外側から見ると、こと＝レンマ的に内側からこころを見るかで見方が違ってくる。外から客観的に見るか、内から「とともに寄り添う」心から見るか。西欧人優位の西洋思想に偏重する限り、仏教・東洋・日本の思想は理解できないのではないか。特に、西田哲学は西洋の論理では理解できない。キリスト教は、ギリシア哲学以来の西洋の思想に乗っかかり、今日の日本のキリスト教は、日本人の心の琴線（霊性）に響くものが少なく、そこには日本人にキリスト教が馴染まない一因であるとも思える。

IV. 西田哲学に何を求めるか

西田幾多郎は論文「私と汝」の中で次のように述べている。

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³⁰。

即ち、「対話」はお互いに「真の自己」を認め合うことによって、共通の領域へと歩み寄り架橋された時に成立する。「一即多 多即一」であり「絶対矛盾的自己同一」の論理であり、西田哲学の難解とするところでもある。私と汝が「一つ」になれば、喜怒哀楽のすべてが「とともに」（コンパシオン＝慈悲）にあると言える。私と汝は個としては別々の人格であるが、「一つ」になることが出来る。この「一つ」になる転換は、キリスト教であれば「祈り＝瞑想」によって（神とともに・キリストとともに）にある神秘体験であり、禅ならば「悟り」によって瞬時に変ることの出来るもの（頓悟）であろう³¹。

木岡伸夫説の「形」と「型」を、「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、西田哲学界が停滞しているように思えてならない³²。実に複雑・難解な言葉の飛び交う研究会は何なのかよく分らない。もっと単純な原点があると思うが、そのところが分らないのが現状である³³。

「おぎなりの」「ありきたりの」文献研究は、古典を読み、その原点から学ぶと言う意味では、それはそれとして必要なことであろうが、このために多くの時間を費やして宗教の基本である「行」を忘れては本質が掴めなくなるのではなからうか。「行」によって宗教者としての本質を捉えて後にそれを深めるための「文献研究」なら意味もあろうが本末転倒ではなからうか。

「禅語を読む」会では唐代からの中国語の発音から始まって、その古典の意味を深く捉えていて実に詳しい。しかし西田は「現今の宗教」（全集第十三巻81～84頁）の中の仏僧やキリスト教宣教師への批判も、晩年の鈴木大拙宛書簡にあるキリスト教批判も、同じく「行」の不足で何か物足りなさを感じたものであろう。宗教家の最も大切な「行」が欠けていることを言っているのではなからうか。つまり「仏教学」は難し過ぎる。先に「行」があつて、そこから仏の御いのちを語れるものになれるのではないか³⁴。聖書にも金持ちが真理の道をイエスに問うた時「持っているものを全部売り、貧しい人に施しなさい」（マタイ19章21節）とあるが、金持ちは去って行った。ものに執着すれば「真理の道」は見えて来ない。

「仏に逢うては仏を殺せ、師に逢うては師を殺せ」（臨濟録）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。「文献研究」「学」としての宗教に偏り、

本来の「こころ」が失われてしまう。宗教が人々の心の中に生きるものでなくなり、経典解釈、儀式、規則の堅苦しいものとなってしまふ。宗教は人々の「こころ」の中に生きているものであり、その人々と「ともにある」ものでなければならない。客観的な「学」中心では経典や教義を振り回す傲慢なものになり、今日の宗教離れが加速される所以であろう。

筆者はこの「行き詰まり」の中で、何が欠けているのかと考え続けていたが、始めて同じ言葉でも外側から学的に客観的に見るのでは、「対岸の火事」で官僚的な・法的な上から目線で「とともにある」（「寄り添う」ものになる）になることが欠けていることに気付いた。内側からその人と「ともにある」なら喜怒哀楽の全てが「一つ」となり、こころから「寄り添う」ものとなる。聖書にも「九十九匹を牧場に残し、迷える一匹を探しに行く良き牧者」（ルカ15章4～7節）の例えがあるが、内からその人と「ともにある」寄り添う姿を言っている。外側から儀礼的に話すなら全く違う意味になる³⁵。このことに気付かず「学的に」「客観的に」見ることが「哲学」と思い込み、内なる「こころ」を忘れていたことが躓きの元であった。西田の論文「私と汝」にあるように個としては別々の人格であるが「一つ」になることの意味が分からなくなっていた。西田は「絶対矛盾的自己同一」の言葉を使っているが、この意味を解するには時間が掛かった。上記のように「学的」な「文献研究」が主となっていては、何も進展しなかったことになる。

西田哲学の「絶対無の場所の論理」を理解すれば、この東西統合の道を開く「かなめ石」の意味が見えて来るであろう。合せて、東西対話の道を開くものとして「邂逅の論理」は不可欠なものとなって来る。西欧には「対話」の論理がなかった。上から目線で、西欧優位・絶対の文化・宗教・生活習慣・法制度等の押し付けでは一方的なものでしかなく日本人には馴染まなかったようである。

西田の「絶対無の場所」とイグナチオの『靈操』との類似性を捉えることによって、日本的・仏教的な世界観においても伝統を重んじるキリスト教神学においても、「対話的論理」「私と汝」の関係において、両者の融合点・邂逅の道が見出せるであろう。西田は「祈り（瞑想）のある」キリスト教に接していなかっただけで、内実はイグナチオの『靈操』に匹敵するところまで「靈性」において達していたと言える³⁶。この『靈操』と西田の「場所論」の類似性は非常に学ぶところの多いものがあった。

V. おわりに

ジョン・B・カブが『対話を超えて～キリスト教の相互変革展望』（延原時行訳 行路社1985年）の序文で「他者がわれわれに教えてくれるはずの真理を本当に聞いて見る」「共に諸宗教の主体性を失わず、相乗効果があつて、豊潤する」とある。「対話」はお互いのアイデンティティーは尊重しながら、良い面も悪い面も受け入れ合い、認め合ったところから、より真理に近づくことを意味している。パラダイムの転換が求められるが、過去の伝統のしがらみに固執することなく、一度死に切ったところから、「無心のダイナミズム」「不偏心

に示される神の御意志」としてより鮮明に、より豊かな輝き（光）があることが見えてくる。湯浅泰雄の言葉を借りるなら（ユングが指導的役割をはたしたエラノス会議が前提にあるが）「東洋と西洋の文化伝統の相違をこえて、両者を統合的に理解するための入口が見出されている」（『ユング心理学と現代の危機』p18）とある。ここに21世紀に開かれた道・邂逅の道が示されてくる。西田の「場所」とイグナチオの『靈操』との結び付きは、より「対話の道」を進展させる好材料となるであろう。教会も教皇フランシスコの選出によって、第二バチカン公会議の精神が再確認され、「諸宗教間対話」の道が大きく推進されようとしている。教皇フランシスコは折りに触れて、これまでの教皇の文書を引用しながら、第二バチカン公会議で「開かれた教会」として出発しながら「ファローアップが十分になされてきませんでした。私は是非これを実現したいという謙遜と野心を持っています」³⁷と発言しています。決して、今新しい改革をやろうとしているのではなく、既に「聖霊」によって導かれた第二バチカン公会議で決定された諸憲章・教令が実施されて来なかったこと、やるべきことが成されて来なかったことへの反省から始めている。従って歴代の教皇の回勅や教令を引用しながら、保守的・官僚的なバチカン内部に警告を発している。2015年5月24日に出された「回勅ラウダート・シーLaudato si」³⁸はその延長線上にある。この目的とするところは、イグナチオの『靈操』の精神が根底にあるもので、西田哲学との類似性が捉えられることによって、大きく21世紀の宗教間対話の道・邂逅の道を開いてくれることを期待したい。

註

¹ 「中動態」については拙稿「中動態の文法から見えてくるもの～十字架の聖ヨハネの詩作から～」『アジア・キリスト教・多元性研究会報 電子ジャーナル第 15 号』京都大学 2017 年 参照。「〈もの〉と〈こと〉」については拙稿「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」同上ジャーナル 19-2 号 2021 年 参照。東西思想対立の構図が見えてくる。

² 木岡伸夫著『邂逅の論理～〈縁〉の結ぶ世界へ』春秋社 2017 年参照。「邂逅」を論理の問題として捉え九鬼周造、和辻哲郎を始め西田幾多郎、山内得立、A・ベルク等に注目し、東西の風土的相違を超えて双方の〈あいだ〉に邂逅の論理を打ち立てる。「対話の原理」は拙稿「対話を超えて、邂逅の道は開かれた」『東西宗教研究第 18 号』東西宗教交流学会 2019 年 参照。既述の西欧のアリストテレス論理学では答えられなくなっている現実の世界を捉え「ロゴスとレンマ」「アナログアの論理」「縁の結ぶ世界」から新たな邂逅の道が見えてくる。また対話については、藤田正勝著『思想間の対話～東アジアにおける哲学の受容と展開』法政大学出版会 2015 年 参照。更に藤田は『現代思想としての西田幾多郎』講談社メチエ 1998 年中の 144 頁に「日本語は〈てにをは〉（助詞・助動詞）など〈ふくらみ〉を多く備えた言語、日本人は対象そのものよりもむしろそれをどう受けとめたか、つまり自分の印象や感情、評価の方を重視する」とある。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」『花園大学哲学論集第一輯』2015 年 参照。

³ 二重否定については、拙稿「東西思想の桎梏～西田哲学から包摂の道を探る～」同上ジャーナル第 21 号 2023 年、及び註 25 も参照。

4 呼称では「イグナチウス・デ・ロヨラ」が学的通称であるが、本稿では慣習的な「ロヨラのイグナチオ」を使う。

5 イグナチオ・デ・ロヨラ著門脇佳吉訳『靈操』岩波文庫 1995年 参照。

6 「聖霊の活き」は、門脇佳吉の『西田哲学会年報第十一号』2014年参照。他には岩波書店発行の『思想』2014年の9・10月号の「門脇佳吉 西田幾多郎の〈場所〉と聖霊の活き」(上・下)も参照。他にまた、西田が「場所の論理」に到るには、一種の「開き直り」「閃き」が必要であるが、それについては拙稿「西田哲学から世界を見る～パラダイム転換の必要性」既出 アジア研ジャーナル第20号 2020年参照。

7 こうした「聖霊の活き」については、12世紀の西行が伊勢神宮参拝の時の歌とされる「何事におはしますかは知らねども かたじけなさに涙こぼるる」も室町時代の臨済宗の僧一休宗純の歌とされる「分け登る麓の道は多けれど 同じ高嶺の月をこそみれ」も同じ意であろう。

8 道元は『正法眼蔵』弁道話の巻の序で「修なくして証なし」とする。将にこの「修(宗教性)」に於て「無」の境地に至るものであり、西田の「絶対無の場所」は「行」に於いて閃きがあって「二重否定」によって得られるものである。山内得立の西田哲学の論理批判は『髓眠の哲学』岩波書店 1993年にあるがこの「二重否定(宗教性)」を欠いた「修なくして」の見方では自ずと結論が曖昧になってくる。花岡永子は『絶対無の哲学～西田哲学研究入門』世界思想社 2002年の中で「パラダイムの転換 変ること」の必要性を「はしがき」で言っているが「修行なくしては〈二重否定〉がなく、直接経験で得られる西田哲学とは離れてくるとする。その中心思想を一言で言えば「縁起―無自性―空」で表される。龍樹(「ナガールジュナ AD150～250年頃インドで活躍」された〈八宗の祖師〉とされ尊敬されている。中村元『龍樹』講談社学術文庫 2002年参照)の『中論』中の「四句分別」(テトラレンマ)が東洋思想の根柢にあり、欧米思想と根本が違って、龍樹はそれらを包摂する「力」を持っている。西田哲学はこの「修行(宗教性)」が根幹にあるものでその「二重否定」なしには「絶対無の場所」には到達できない。

この「修行(宗教性)」を「論理性に限界がある」として排除する西欧の思惟方法では、頭(理性)で考えることが主となるため「禅の不立文字」を言葉で表そうとするもので、事象と「一つ(一体)」となることが出来ず、西田哲学の意味するものも理解出来ないのではないか。しかし世界(宇宙)と一体となる大乘仏教的な「一切衆生悉有仏性」の神秘的な世界に於て「西田哲学の〈絶対無の場所〉もロヨラのイグナチオの〈靈操の不偏心〉も共に生きてくる。この根本は龍樹の『中論』にあり、西田哲学の理解を助ける。

9 門脇佳吉は『靈操』の「訳者あとがき」で「靈性の根柢においては東西の違いがなくなる」としている。

10 西平直『無心のダイナミズム～しなやかさの系譜～』岩波現代新書 2014年 参照。

11 適応主義(布教の適応方針) ヴァリニャーノの『日本巡察報告 日本諸事要録 Sumario』は21世紀になって評価されてきた。布教地の諸国民の人種、言語、民族・俗、文化、社会、道徳、心理、宗教などの特異性を考慮し、人間性という共通の遺産を反映する各文化の健全で有効かつ優れた価値を認め、保存し、高めて利用するよう出来る限り最大の理解を持って宣布すること。ヴァリニャーノはザビエルの方針を継承して、適応主義を取った。狭間芳樹著「日本及び中国におけるイエズス会の布教政策：ヴァリニャーノの「適応主義」をめぐって」既出『アジア研ジャーナル第3号』京都大学 2005年 及び拙稿「21世紀に開かれた邂逅の道―キリシタン時代の適応主義の先駆性」同第16号 2018年 参照。

12 『働くものから見るものへ』西田幾多郎全集第四巻 1949年の「序文」参照。

13 ロヨラのイグナチオの生涯については、イグナチウス・デ・ロヨラ著門脇佳吉訳『ある巡礼者の物語～イグナチウス・デ・ロヨラ自叙伝～』岩波文庫 2007年第三刷を参考にした。文中の「靈操の№番号」は門脇佳吉訳の『靈操』(岩波文庫)から取った。

14 『靈操』では「ブクタ」(要点)として「聖書」の言葉等を靈的指導者が説教として話し「公案禅」のように参究する方法をとる。

15 「霊操」の実践、解釈については愛宮真備ラサールの「カトリック禅」から学んできたが、欧米思想を普遍・絶対とする方々からは軽微に扱われてきた事実は残っている。既述の「もの＝ロゴスの」に論究する欧米からの翻訳されたキリスト教を信奉する方々からは「論理的に曖昧さがある」として「こと＝レナマ的」思考は軽視されてきた。しかし龍樹の『中論』にあるように禅とキリスト教神秘主義の類似性の把握は、ロヨラのイグナチオの「霊操の不偏心」と西田哲学の「絶対無の場所（のひらけ）」から結び合わせられる。愛宮は「霊操」を深める「集中」に日本の坐禅の方法が非常に優れていることに気付いた数少ない西洋人（ドイツ）であった。このことはキリシタン時代にヴァリニャーノ等イエズス会士による「適応主義」布教方針で既に応用されていた。また西田哲学でも「修行（宗教性）」に於いて到達できるものであり、根柢（絶対無の場所）に於いては同じものを捉えていたといえる。更に愛宮は1946年のイエズス会管区長会議に「日本布教長」の資格で参加し、この際当時のローマ教皇ピオ12世と面会し、広島熾町に「平和記念聖堂」建立の支援と日本の坐禅の修行方法が非常に優れていることで祈りに於いて集中を助けることを訴え「禅はカトリック信者に勧められる」と「お墨付き」を貰っている。このお蔭があつて鈴木大拙等禅の老師が欧米の教会堂や修道院、カトリック系の学校等で講演することが難く受け入れられるようになったことを知る人は少ない。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」アジア研ジャーナル第11号 2011年 参照、「禅キリスト教」は保守化の波の中でも存続している。

16 門脇佳吉が訳した註5の『霊操』の「あとがき」で東西の祈り・霊性の共通性を述べている。キリスト教は「外つ国の宗教」ではなく「霊操」によって人間の本質「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。

17 拙稿「キリスト教は対象論理か？」『東西宗教研究』第14・15号 東西宗教研究会編 2016年 参照。イエズス会が指導母体となる上智大学の創設は大正2年（1913）であり、この時西田は既に京都に来ていた。つまり西田は祈りのあるキリスト教に接する機会がなかった。西田の学んだキリスト教は東大選科生時代にユニテリアンのフェノロサからのもので欧米思想に偏重したもので「対象論理」とする所以である。

18 日本では「祈り」と言う語が「願ひ事」でしかなく、本来の意味からズレている。初詣や絵馬等に於いても「無心のこころ」から神を求めるのではなく、より良い生活を求める「願ひ事」が主となっているが、これは祈りの本質ではない。仏教にも禅に於ける「無心」はあるが……。

19 山田無文『十牛図一禅の悟りに到る十のプロセス』禅文化研究所 1982年、参照。

20 『西田幾多郎全集』第二巻 岩波書店 参照。

21 東方教会（ギリシア正教）の瞑想方法については久松英二著『ギリシア正教 東方の智』講談社メチエ 2012年 参照。

22 既述の『霊操』165～181頁、№164～168「謙遜の三段階」 №169「選定を成すための前提条件」 №170「何について選定すべきかを知るために」 №175～「正しいよい選定をなすための三時期」 №178～「よりよい選定をなすための第一の方法」 №184「正しい選定をなすための第二の方法」 №189～「自分の生活と自身を改善し一新するために」と、その判断が神の意志であることの確認を忘れていない。

23 「祈り」については、註18でも取り上げたが、俗に御利益を求めることを「祈り」とする人が多いが、それは大きな間違いである。禅でも「無・空」に到る道を「(修)行」とするがイグナチオの「祈り」も同じ意味で西田哲学の「絶対無の場所の開け」と同じように「不偏心」になることである。

24 表題の「西田哲学の絶対無」の意味と「霊操の不偏心」の類似性がここにあると言える。

25 花岡永子『まこと』の開け～「絶対無の場所」から』ノンブル社 2021年、花岡は「絶対無の場所」の第五パラダイムに到る道から二重否定を記述していた。また「宗教への根源的考察」新キェルケゴール研究第12号 2012年でも同じように書いているが、ここでは省略する。残念ながらイグナチオ関係は取り扱っていない。

26 『西田幾多郎全集』第1巻 1963年「善の研究」9頁。この点を「中動態」「ものごと＝ロゴスとレンマ」で見ると分かり易い。藤田正勝の『西田幾多郎の思索世界』岩波書店 2011年に「ものごと」あり）木村敏は『時間と自己』（8頁）でも西欧思想優位の思想に偏重する限り、仏教・東洋・日本の思想は理解できないとしている。特に西田哲学は西洋の論理では理解できないとする。「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〈見ること〉である。西洋では、見るこ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」。他にはキリスト教に「聖霊」を扱った論評が少ないことも揚げられる。*西欧を支配してきた論理の「思惟の三原理」とは(1)同一律[$\neg = A$ はAである]、(2)矛盾律[A は非Aではない]、(3)排中律[A はAであるか、非Aであるかのいずれかであり、その中間的存在は有り得ない]。このアリストテレスの欧米的な「形式論理」に対し、龍樹の『中論』における「四句分別(テトラレンマ)」はアリストテレスの論理をも「包摂」した上で大乘仏教の般若経の真髓を示す論理となり、東洋思想の根幹となるもので二重否定にも関係してくる。

27 既出註6・8 参照。

28 「根源的のいち」については 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へ根源的のいちの霊性を求めて」アジア研ジャーナル第10号 2012年 参照。

29 『オラショ紀行』川辺堂古書店 2006年刊の著者皆川達夫は「明治初めに五線のある西欧の音楽が学校教育に取り入れられたにも関わらず、現代の日本のクラシック音楽ファンは人口の1%に満たない」ことと同じではないか。

30 『西田幾多郎哲学論文集I』場所・私と汝 岩波文庫 1987年 333頁参照、上田閑照『西田幾多郎を読む』岩波書店 1992年 350頁～にも詳しく説明されている。

31 他に西田の小編「美の説明」旧全集第13巻 78頁～、西田は日本文化の自在性と「真の自己」本文の田地(『夢中間答』)を捉えていた。

32 木岡伸夫『〈出会い〉の風土学～対話へのいざない』幻冬舎 2018年 132頁 参照。

33 藤田正勝『人間・西田幾多郎—未完の哲学』岩波書店 2020年 参照、「西田哲学という山に登る道を発見し、そこに展開する風景を楽しんでいただきたい」とある。「没するまで真理を求め、あゆみ続けた姿を描きだす。

34 「百尺竿灯進一步」(『景德伝統録』)とされるように禅に於いても、念仏に於いても宗教は徹底的な自己否定なしにはものにならない。行の試練なしには伝わらない。江戸時代の臨在禅復興の祖とされる白隠は非生産的な禅僧が高学歴となり衆生の上に立つことを戒めた。

35 「お大事に」のお見舞いの言葉が「上から視線」と言われて戸惑った。儀礼的な同じ言葉でも病者は苦しみの中に居るのであり、健常者が無神経にスポーツ服で寄るだけで威圧的になる。亀井勝一郎は「健常者の傲慢」と表現していた。

36 「場所的論理と宗教的世界観」『西田幾多郎全集』第10巻 参照。

37 「第二バチカン公会議から50年」第20回 月刊『あけぼの』女子パウロ会 2015年より。

38 教皇フランシスコ著瀬本正之・吉川まみ訳『回勅ラウダート・シ とともに暮らす家を大切に』カトリック中央協議会 2016年 参照。

(たかはし・かつゆき 元南山宗教文化研究所非常勤研究員)