

キリスト教学と宗教哲学との間

—「キリスト教学」という隣人—

杉 村 靖 彦

1. はじめに

京都大学キリスト教学研究室創立 100 周年を記念するこのシンポジウムに提題者としてお招き下さり、たいへん光榮に存じます。私がこの大役を務めるのにふさわしいかどうかははなはだ心許ないところですが、いずれにせよ、主催者の先生方が私に声をかけて下さった最大の理由は、私がキリスト教学研究室の「お隣り」の研究室というべき宗教学専修の主任教授だという点にあることは疑いありません。実際、宗教学第二講座（基督教学）として、宗教学の教授であった波多野精一が兼担する体制で始まり、その波多野が最初の専任教授になったというキリスト教学研究室の歴史から見ても、双方の授業の一定数を共通科目として提供しあい、学位論文の審査などでも両研究室が緊密な協力体制をとっている現在の状況から見ても、宗教学研究室が長らくキリスト教学研究室の「隣人」であり続けてきたことは確かです（差し当たりは一般的な意味での「隣人」ですが、もしかしたらキリスト教的な意味でのそれとも無関係ではないかもしれません）。隣人は隣家で起こる全てのことを知っているわけではなく、隣家の全貌をその家に住まう者たちのように熟知する立場にはありませんが、隣家の開いた窓から垣間見られる興味深い姿に日々接しています。それらの姿は、単なる一面的な見方や偏った見方にすぎないこともあるでしょうが、隣家に住む当人たちのセルフイメージを更新させるような喚起力を含んでいないとも限りません。後者に該当するものであることを期待しつつ、以下、学生時代から宗教学研究室で学び、そこ

で長年教えてきた者として、私の眼に映るキリスト教学研究室の見え姿を描いてみたいと思います。

2. 「キリスト教学」という未完のプロジェクト —— その「途上」性と「あいだ」性

『京都大学百年史』の第二章第二節「各講座の歴史」を繙き、「キリスト教学」の頁をめくると、「キリスト教思想の歴史的研究とともにこれを媒介しつつ、単なる神学的研究にとどまらない宗教学的・宗教哲学的研究を行うという本講座の目的と理念」という文言が見られます⁽¹⁾。そこから読み取れるのは、神学でも宗教哲学でも宗教学でもなく、かつそれらの「あいだ」に立ち、キリスト教思想研究を座としてそれらを「媒介」という位置取りです。京都大学のキリスト教学研究室では実に多種多様な研究がおこなわれてきましたが、それらを貫く共通特徴をあえて一言でまとめるとしたら、まずはこの意味での「あいだ」性に指を屈することができるように思われます。実際、(旧) 国立大学における「キリスト教学」講座として、京大キリスト教学研究室は制度的にも宗教と世俗の「あいだ」に立つ学術機関であり、その点において日本では(おそらく世界的にも)ユニークな存在であり続けてきました。

そうであるだけに、そこで掲げられる「キリスト教学」には、名称としての一枚岩的な印象とは裏腹に、多様かつ多方向的なポテンシャルが畳みこまれ、かつ、顕在化するとしないとにかかわらず、それらのあいだでの揺れがはらまれているように思われます。2004年に日本宗教学会の学術大会で、日本の大学での宗教学講座の開設100年を記念して「日本の宗教研究の百年」をテーマとする公開シンポジウムが催されましたが、その際に、土屋博氏が「神学からキリスト教学へ——日本におけるキリスト教研究の根本的課題——」という提題を行いました。そこで土屋氏は、京大のキリスト教学講座の設立の経緯や日本基督教学会発足時の「キリスト教学」に託された期待などを歴史的に振り返りながら、神学とは区別される「キリスト教学」という制度的存在が近代日本において発足したことの独自の意義と、そこでなお未開

拓のままになっている多くの可能性について言及しています⁽²⁾。土屋氏自身は、それらの中でもとくに「宗教学」としてのキリスト教学の可能性に活路を見出すべきであることを主張していますが、それに全面的に賛同するかどうかはともかく、日本における「キリスト教学」という名称とその制度化には数多の「可能性」が託されており、その一つ一つに未展開の約束が含まれていることは確かだと思われます。その限りにおいて、ハーバマスが「近代」を再定義する際の表現を拝借するなら、「キリスト教学」とは、出来上がった学問分野というよりも、つねに「未完のプロジェクト」という性格を帯びるものだ、と言っても言いすぎではないでしょう。

以上の「あいだ」性と「途上」性という性格を目印として、ごく図式的な描像となることを覚悟の上で、京大キリスト教学研究室において積み上げられてきた多種多様な研究について、私なりに包括的な特徴づけを試みてみたいと思います。

歴代の講座担当教員の先生方の専門領域に即せば、京大のキリスト教学研究には、大きく見て二つの軸があると思われます。第一の軸は古代キリスト教思想研究です。これ自体、専門的には研究手法や研究領域によってさらに細かく分割されるでしょうが、それが向きあうのが水垣渉先生の言う「宗教的フロント」、すなわち、後に異端とされる思想や同時代のグノーシス思想、さらには古代哲学の諸思想との並走や競合、交差を繰り返しつつ、キリスト教のアイデンティティが揺れをはらみつつ形成されていった歴史的状況であることは共通しています。この状況に面して遂行される「キリスト教学」研究は、まさに上記の「あいだ」性と「途上」性を何らかの形で体现するものとならざるをえないでしょう。そこでは、「キリスト教」を自明の前提とせず、「キリスト教とは何か」という「問い」を問いとして積極的に開いておくという方向性がおのずから共有されているように思われます。水垣先生と片柳榮一先生が共に宗教的「探求」を自らの研究の鍵語としていることの意味は、そうした観点から見た時によく理解されるのではないのでしょうか。

第二の軸となるのは近現代のキリスト教思想研究です。武藤一雄先生や芦名定道先生の仕事に代表されるように、この系譜においてキリスト教学の新

たな「フロント」となるのは、狭義のキリスト教思想や神学には収まらない、近現代の学問的・現実的諸問題の全体です。その守備範囲は驚くほど広く、同時代の諸学問の最前線、もっともアクチュアルな諸問題にまで及びます。京大のキリスト教学研究室は日本におけるティリッヒ研究の拠点でもあります。ティリッヒがその組織神学の方法とする「問いと答えの相関」という構図を転用すれば、京大キリスト教学のこの流れは、そうした新たな問いの数々へと進んで身をさらし、それらの全てを責任をもって受けとめ、それらに対する創造的応答を引き出しうのような仕方キリスト教をとらえ直すとする姿勢によって貫かれているように思われます。芦名先生の近著の題名（『現代神学の冒険——新しい海図を求めて』⁽³⁾）を転用すれば、そこで躍動しているのは「冒険」的思索であり、この性格によって、キリスト教学の「あいだ」性と「途上」性とはますます刺激的な相貌を帯びてくると言えるでしょう。

3. 「キリスト教学」から見た「宗教哲学」 —— 宗教哲学をめぐる解釈の葛藤

以上、私から見たキリスト教学研究室の基本性格と研究伝統を略述してみました。その膨大かつ豊かな蓄積から、私だけでなく宗教学研究の者たちが、限りなく多くの事柄を学び、つねに大きな刺激を受けてきたことは言うまでもありません。しかし、一方的に教えられるというだけではなく、「宗教哲学」という学的姿勢（これ自体も一枚岩ではありませんが）を基本とする宗教学研究の側から、「キリスト教学」の研究活動に対してどうしても問いたくなる事柄があります。それは、上記のように遂行される「キリスト教学」において、「宗教哲学」はどのように位置づけられることになるのか、ということです。武藤先生の主著に『神学と宗教哲学との間』と題されたお仕事があり、そこでは「神学的宗教哲学」と「哲学的宗教哲学」という宗教哲学の二つの方向が区別されていることは周知の通りですが、「キリスト教学と（京大宗教学の意味での）宗教学との間」には、「宗教哲学」をめぐる潜在的な「解釈の葛藤」（これはリクールに由来する言葉です）が見てとられるように思い

ます。この点を大きく歴史的にとらえるために、波多野精一と西田幾多郎、武藤一雄と西谷啓治をそれぞれ対比してみることにしましょう。

波多野は京大退職間際にキリスト教学講座の最初の専任教授となりましたが、それまでは宗教学講座の専任教授としてキリスト教学講座を兼担する形で務めており、『宗教哲学』『宗教哲学序論』『時と永遠』といういわゆる宗教哲学三部作が示すように、自身の宗教哲学の構築を研究の一つの軸にしていました。対して西田は、1913年に宗教学講座の専任教授として1年だけ務めた後は、一貫して哲学第一講座を担当し、自らの思索を宗教哲学と称することはありませんでした。しかし、「余がかねて哲学の終結と考えている宗教」という文言が見られる『善の研究』から最後の完成論文である「場所的論理と宗教的世界観」に至るまで、その思索の「根柢」が「宗教」の問いとともにあり続けてきたことは疑いありません。だからこそ、西田を起点とする京都学派の哲学は、宗教学研究の宗教哲学研究にとってきわめて重要な参照軸になってきたのでした。

以上のことを念頭に置いた上で、波多野と西田の「宗教哲学」を対比してみましょう。

「正しき宗教哲学は宗教的体験の反省的自己理解、その理論的回顧として成立つ」。これは宗教哲学三部作の第二作『宗教哲学序論』（1940）に見られる定式ですが、波多野の宗教哲学が一貫して保持していた立場であることは間違いありません。波多野にとって、ここで言われる「宗教的体験」というのは、宗教性一般であってはならず、実定宗教的 ― 波多野の場合はキリスト教的 ― な体験の固有性から決して切り離せないものでなければなりません。この意味での宗教的体験の固有性を離れることなく、その理論的・反省的理解を通して「絶対的實在性」に触れる道を開こうとすることが、波多野の宗教哲学の要諦であったと言えるでしょう。この方向性は、波多野の宗教哲学研究の起点となった1925年の論考「プロティノスとカント ― 宗教哲学の二つの任務」⁽⁴⁾においてすでに伺い知ることができます。そこで波多野は、プロティノスの説く「一者」への超越の道を、ギリシア哲学的な「認識の究極の原理」を「直接の体験」においてとらえる道を開いた点で評価し

ながらも、このような「宗教形而上学」⁽⁵⁾は、なお宗教固有の問題を絶対的实在の形而上学的把握という哲学の問題に従属させており、宗教的体験に固有の真理性をもつ絶対的实在の「体験の意味の解釈」⁽⁶⁾には至っていないとして批判します。プロティノスに見たこの欠落を克服することが、直ちに波多野自身の宗教哲学研究にとっての課題となっていたのです。

他方、西田が『善の研究』で宗教を「哲学の終結」として位置づける時に意味しているのは、言うまでもなく、哲学はある段階で終結して宗教へと移行しなければならない、といったことではありません。『善の研究』は4つの篇から成りますが、最初の第一篇は「余の思想の根柢である純粹経験の性質を明らかにしたもの」であり、最後の第四篇が「余がかねて哲学の終結と考えている宗教について余の考えを述べたもの」と言われています⁽⁷⁾。西田において、この「根柢」と「終結」とは決して別のものではありません。「純粹経験を「根柢」とする哲学とは、端的に言えば、主客の区別を前提とする通常の意味での経験を徹底的に純化し、主客の区別の手前で生起する「事実其儘の現在意識」としての「純粹経験の事実」を哲学の出立点とする立場です。「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」と言われるように、真に純化された経験がそのつど経験される「今」——「色を見、音を聞く刹那」と言われる際の「刹那」——は、その現場自体を開く生きた「統一」の座として、「全て」をそこに映しつつ、次の今、その次の今へと「全て」を引き連れて更新されていきます。この純粹経験の「自発自展」に定位した哲学を創始することが、「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明してみたい」という西田の宣言が意図するところでした。

この構図の下で、西田は「宗教」について、刻々と純粹経験を形づくるこの「統一作用其者」を私たちの「根柢」において「自得」させるものこそが宗教だと言います。この洞察の意味は、たとえば次のような一節によく表現されています。「意識はいかに分化発展するにしても到底主客合一の統一より離れることはできぬ、我々は知識において意志において始終この統一を求めているのである。〔……〕統一は実に意識のアルファでありまたオメガであるといわねばならぬ。宗教的要求はかくの如き意味における意識統一の要

求であって、兼ねて宇宙と合一の要求である」⁽⁸⁾。ここで「宗教」と呼ばれるものが、「純粹経験を唯一の实在」とする真の哲学の全うされた姿であることは明らかでしょう。宗教が「哲学の終結」だというのはそうしたことを意味するのです。

西田のこのような立場が志向する「宗教哲学」のあり方は、おそらく波多野からすれば、彼がプロティノスに向けたのと同じ批判を受けるべきものに見えるでしょう。実際西田は、このようにとらえ直された「宗教」から、キリスト教の神を組織的に変容して自らの思想世界に取り込み、「超越的神があつて外から世界を支配するという如き考」を退けて、「实在の根柢が直ちに神である」と規定し直します。波多野のような立場からは、これはプロティノスと同じ轍を踏み、絶対的实在の形而上学的把握に宗教的体験の固有性を従属させる「宗教形而上学」に陥るものとみなされるでしょう。『善の研究』で「根柢」と呼ばれた事柄は、その後紆余曲折を経て、「絶対無の場所」という西田哲学の鍵概念へと育っていきませんが、新版西田全集に収録された1924年の講義「プロチノスの哲学」が示しているように⁽⁹⁾、プロティノスへの立ち入った解釈が西田の場所概念の形成を後押ししたものであるのは確かです。西田の場所概念の確立直後に田辺元が突きつけた西田哲学批判の理由の一つが、プロティノス流の発出論に陥ってしまうということであったことも思い起こしておきましょう⁽¹⁰⁾。もちろん、西田は自身とプロティノスを同一視されることをよしとしませんが、ここではその点には立ち入ることができません。いずれにせよ、波多野が唱える宗教哲学と西田の思索から引き出すことのできる宗教哲学とのあいだには、以上に述べたような潜在的な争点が存しているのです。

同様の関係は、世代を下った武藤一雄と西谷啓治のあいだでも形を変えて繰返されているように思われます。先の西田の立場からの継承関係を見えやすくするために、今度は宗教学講座の西谷の側から話を始めることにしましょう。1935年に宗教学講座の助教授に就任して以来、西谷は西田の路線を基本的には受け継ぎつつ、西田とは異なり自らの立場をはっきりと「宗教哲学」として打ち出してきました。ただしそれは、哲学の立場から宗教の本質

を解き明かすというような単純なものではありません。その理由は、とくに第二次世界大戦後において西谷の思索が定位するのが、哲学も宗教も含めてあらゆるものの「根柢」の「虚無」性が露呈される「ニヒリズム」という歴史的境位であったことによります。哲学的思索の究極底がただちに宗教的要求の原点であるような「根柢」を追究する西田の方向性を、西谷は「ニヒリズム以後」という局面において引き継ぎます。そして、「虚無」の徹底的「自覚」において、西田的「根柢」をさらに突破し、虚無に貫かれた自己と実在の「もと」へと立ち返らせた「宗教的な非宗教、哲学的な非哲学」⁽¹¹⁾に身を置いて、そこで生起する「生の根本的転換」に立ち会おうとします。その消息は、主著『宗教とは何か』（1961）の「緒言」で次のように語られている通りです。

虚無が現れて来ることは、自己存在の自覚の深まりに外ならない。〔……〕「すべては同じことだ」という虚無感が、絶えず前を向いている生の脚を一步後に退かしめ、「脚下を照顧」せしめる。〔……〕一步退くことが、自己の脚元を照らすのである。古人のいわゆる「退歩就己」である。歩を退いて己れに就くというのは、我々の生に於ける生そのものの転換である。我々の生の根柢に虚無の地平が開けることは、生に於ける根本的転換の機である。〔……〕そういう転換の機に立って初めて、宗教とは何かという問いも本当に問いとなり得るのである⁽¹²⁾。

こうして立ち上げられる新たな形の思索を、西谷は仏教的語彙を大胆に活用して「空の立場」と名づけます。こうして西谷は、虚無と空とが表裏一体であるような境位から、「哲学の終結」は宗教であるという西田の宗教哲学的洞察を刷新し、「ニヒリズム以後」に向けて受けとり直そうとしたのです。

武藤一雄は西谷より一回り年下で、1957年からキリスト教学講座の教授となりましたが、西谷とは親しい間柄で、両者の思想的交流は終生続きました。当然武藤は、西谷の宗教哲学を熟知する立場にいたわけですが、その武藤が、奇しくも西谷の『宗教とは何か』と同年の1961年に刊行したのが『神学と宗教哲学との間』です。先に述べたように、そこで導入されるのは、宗教哲学を「哲学的宗教哲学」と「神学的宗教哲学」との二重の相の下で描き直すと

いう視点です。前者は理性によって啓示を裏づけ、宗教を哲学の側から考えようとするアプローチ、後者はむしろ理性からは出てこない啓示の「一回性 (Einmaligkeit)」を際立たせ、それが理性を限定する面を強調するアプローチを意味します。武藤がこのような描き直しを敢行するのは、カント以来の宗教哲学が前者の立場を自明のものとしており、その結果、神学の自律性・特殊性を奪って「単なる宗教性 (Religiosität) として宗教哲学的な思索と反省に従属」⁽¹³⁾ させる傾向を潜ませていると見るからです。それゆえ、個別宗教の固有性から出発する宗教哲学のもう一つの軸を際立たせた上で、両者の「相互媒介」において「具体的な宗教哲学の立場」を構想していかなければならない、と考えるわけです⁽¹⁴⁾。

武藤のこの姿勢には、まずは宗教の個別性が哲学の語る宗教性一般へと解消されてしまうことへの警戒心が見てとれますが、武藤の批判的視点の射程はそれだけにとどまるものではないように思われます。そのことを示すために、この書の「序」に記された次の一節に注目してみましょう。

われわれにとっての問題は、そこ〔哲学的宗教哲学〕では、現実の実定的宗教 (positive Religion) に対してどういう態度をとるかという問題が消されてくる点にある。そしてむしろ実定的宗教と無媒介な形而上学的宗教が真の宗教として立ちあらわれてくるというところに問題があると考えられる。つまり、われわれにとっては、果して現実に存在し経験される実定的宗教というものを抜きにして、真の宗教というものを考えることができるかどうかということが問題である⁽¹⁵⁾。

つまり、現実の実定的宗教の実定性の問題を消してしまいかねない「哲学的宗教哲学」の背後に、武藤は宗教の哲学への解消ということにとどまらず、「実定的宗教と無媒介な形而上学的宗教が真の宗教として立ちあらわれてくる」というより深い危険を見てとっているのです。ここには明らかに、波多野がプロティノスに向けた「宗教形而上学」に対する批判を引き継ぐ論点があります (実際この文脈でプロティノスの名が言及されています)。哲学的宗教哲学による「宗教性」の根柢への哲学的な掘り下げが「真の宗教として

立ちあらわれてくる」という事態は、宗教を上記の意味で「哲学の終結」と見る西田の行き方にかかなりの程度当てはまるでしょう。また、武藤はそうしたことを一言も述べていませんが、今辿ってきたような彼の見地からすれば、西谷の「空の立場」こそ、きわめて洗練された「形而上学的宗教」として批判されるべきものとなるのではないのでしょうか。

このように見てくれば、西田や西谷の思索からの系譜上にある「宗教哲学」は、波多野や武藤の方向に親和性をもつキリスト教学研究室からは、真の宗教に「哲学的宗教」を置き換えてしまう危険をもつものとして、批判的問いただしを免れないことになるでしょう。この危険の重大さを真剣に受けとめたからこそ、波多野は「宗教的体験」の固有性を離れないものを「正しき宗教哲学」とし、武藤は哲学的宗教哲学と神学的宗教哲学との「あいだ」に立つ必要性を強調したのだと思われます。「宗教哲学」をめぐる、宗教学研究室とキリスト教学研究室のあいだには、このような潜在的な対立がつねに横たわっているのです。

4. おわりに

——「宗教哲学」をめぐる新たな対話と論争に向けて

以上、西田と波多野、西谷と武藤を対にして論じることを通して、宗教学研究室の「宗教哲学」とキリスト教学研究室の「宗教哲学」のあいだに存しているはずの争点を、あえて意図的に浮かび上がらせてみました。もちろん、西谷の在任時からすでに半世紀以上が過ぎ、西田・西谷の方向性を色濃く受けついだ上田閑照先生の在任時から数えても30年以上の時を経た現在、宗教学研究室の宗教哲学研究のあり方は大きく変容しています。ここで詳細に立ち入ることはできませんが、今日の世界を駆動する数々の地殻変動と、それに伴う哲学の研究や思索というものの性質の大きな変化は、私の前任者である氣多雅子先生が西谷のニヒリズム論が「置き去りにしたもの」を鋭利に問うているように⁽¹⁶⁾、宗教と非宗教が表裏一体であるような場に身を置きつつもなお「宗教とは何か」と直截に問い続ける西谷や上田の立場を維持す

ること自体を困難にしています。それでも、宗教的なリソースを参照して哲学の原理的な問題に取り組み、それをある種の求道的な探究へとつなげていくという姿勢は、現在の宗教学研究室においてもなお、多様な姿を見せつつ共有されているように思われます。そして私自身、このような取り組みが今日の思想状況においても独自の意義をもちうることを信じています。しかし、これは同時に、そこで標榜されつづける「宗教哲学」には、かつての波多野や武藤による批判的言辞が照射した通り、宗教が「実体的」な仕方で存在する現場から遊離し、それ自身が「哲学的宗教」と化して自閉し孤立するという危険がつきまとっていることをも意味しています。この点において、キリスト教学研究室という隣人は、今後も宗教学研究室の「宗教哲学」が抱えるそうした側面を問いただし、わが身を振り返らせてくれる貴重な存在でありつづけてくれることでしょう。

では、キリスト教学研究室の今後にとって、宗教学研究室はどのような隣人でありうるのでしょうか。私がこのように問うのは越権行為でしかありませんが、あえてそれに言及するのは、その点に関連して、この機会に最後に投げかけておきたい問いがあるからです。端的に言えば、それは、現在の「キリスト教学」研究にとって「哲学」とは何であるのか、という問いです。この問いの背景には、京都学派の(宗教)哲学的伝統が両研究室の媒体となっていた武藤の時代の雰囲気は過去のものとなっていくにつれて、キリスト教学研究室における「哲学」の位置づけが、少なくとも宗教学研究室の側からは見えにくくなってきたという個人的印象があります。波多野が先鞭をつけ、武藤が正面から取り組んだような「キリスト教学」の「宗教哲学」的反省の遺産は、現在のキリスト教学研究室においてどのように継承されており、また、継承されうるものなのでしょうか。「キリスト教学」の「フロント」が大きく拡張されかつ多様化している今日において、それが容易ならざる課題であることは十分に理解しているつもりです。しかし、そのように従来とは次元を異にした複雑な状況に面して、そこから立ち上がる哲学的思索を開拓していくことは、「未完のプロジェクト」としてのキリスト教学に含まれるべき大いなる約束であると私は考えます。そのための糧となる蓄積が、キリスト

教学研究室の百年の歴史のそこここに埋め込まれていることは疑いありません。次の百年に向けて、キリスト教学と宗教学の両研究室のあいだで、「宗教哲学」をめぐる新たな対話と論争を実現し、共に「宗教哲学」と呼びうる思索を刷新していく営みに携わることができることを、心より希望し、期待しています。

註

- (1) 京都大学百年史編集委員会編『京都大学百年史』、1997年、86頁。
- (2) 土屋博「神学からキリスト教学へ——日本におけるキリスト教研究の根本的課題——」、『宗教研究』78巻4号（特集：日本の宗教研究の百年）、2005年、963-984頁。日本基督教学会の初期における「キリスト教学」への期待や展望については、石原謙「刊行のことば」（『日本の神学』第1号、日本基督教学会、1962年、1-3頁）や、有賀鉄太郎「序 第三輯を出すにあたって」（『日本の神学』第3号、日本基督教学会、1964年、1-8頁）が参考材料となる。
- (3) 芦名定道『現代神学の冒険——新しい海図を求めて』新教出版社、2020年。
- (4) 波多野精一「プロティノスとカント——宗教哲学の二つの任務」（1925）、『時と永遠』（岩波文庫）所収。この論考は波多野が自らにとっての課題としての宗教哲学の姿を素描したものであるが、その後波多野は10年間の沈黙期に入り、ようやく1935年になって、宗教哲学三部作の第一作『宗教哲学』を刊行するに至った。
- (5) 波多野精一「プロティノスとカント——宗教哲学の二つの任務」、402頁。
- (6) 波多野精一「プロティノスとカント——宗教哲学の二つの任務」、405頁。
- (7) 西田幾多郎『善の研究』「序」、岩波文庫、2012年。
- (8) 『善の研究』、226-227頁。
- (9) 西田幾多郎「プロチノスの哲学」（1924）、『西田幾多郎全集 第14巻』岩波書店、2004年所収。
- (10) 田辺元「西田先生の教を仰ぐ」、『田辺元全集 第四巻』筑摩書房、1963年。
- (11) 西谷啓治『禅の立場 宗教論集Ⅱ』（西谷啓治著作集 第11巻）、創文社、1987年、43頁。
- (12) 西谷啓治『宗教とは何か』（西谷啓治著作集 第10巻）、創文社、1987年、7頁。
- (13) 武藤一雄『神学と宗教哲学との間』創文社、1961年、3頁。
- (14) 武藤一雄『神学と宗教哲学との間』、12頁。
- (15) 武藤一雄『神学と宗教哲学との間』、6頁。
- (16) 氣多雅子「西谷啓治の空の立場」、『ニヒリズムの思索』（第1部第2章）、創文社、1999年。