

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 ——

高橋 勝 幸

和辻哲郎が言い始めたと言われる「もの」と「こと」を念頭に見て行くと、東西の思想対立が浮き彫りになってくる。これまで論理的・科学的な欧米思想を是とする「もの」的思考を優位として来た西洋の文化、宗教、道徳、生活習慣が途上国に押し付けられてきた。それはまた、途上国を西洋に追随させ、植民地支配をも是としてきたが、人類を豊かにするはずの科学技術で人類が滅ぼされようとしてきた。この地球規模の問題の行き詰まりは既に多くの著作にあるが、それまで非論理的として一段低いものとしてきた東洋の「こと」的思考に頼らざるを得なくなっている。すなわち欧米思想を中心として優位・絶対と見る限り、欧米人のキリスト教宣教師は科学的な思考を上位とする目線で東洋的・日本的な西田哲学までも非論理的で一段低いものとするために「（論理的に）限界がある」として軽視してきた。このため、キリシタン時代の適応主義にも批判的になってくる。しかし、21世紀は単独の宗教では諸問題に答えられなくなってきた、対話・邂逅の道が求められるようになってきた。邂逅の道「対話の基本」は双方が対等で自由な立場において成立するが、一方的な押し付けでは支配者と被支配者の関係でしかなく、対話そのものが成立していなかった。キリシタン時代のその土地の良いものをキリスト教の中に取り入れて行く適応主義は別だが、明治維新以降のキリスト教は西洋中心の科学的な思想に偏って来たがため、「ことの」思想を生きる日本人には馴染まないことを訴えている。

1. はじめに

今日の日本の諸学会で「キリシタン史」を扱ったものは極少である¹。その疑問の探求過程で西田幾多郎の「日本文化の問題」²に接することにより、東西思想の対立状況がおぼろ

¹ 拙稿「キリシタン史を欠いて真に祈りのあるキリスト教が理解できるのか」『上智大学キリシタン文化研究会報第155号』（2020年）を参照。西欧思想を優位と見る欧米から日本に來ているキリスト教宣教師は、日本語・日本文化を軽視するだけでなく、キリシタン史研究家の努力も軽視することを述べている。

² 『西田幾多郎全集 第9巻』（岩波書店、1966年）日本文化の問題、哲学論文集第四・第五参照。この西田の講演を「国体擁護」的に取る批判もあるが、西田の平和の神髓を見ていないといえる。西田の「日本文化の問題」については、藤田正勝『日本文化を読む——五つのキーワード』（岩波新書1675年、2017年、173頁）の「日本文化のまなざし」を参照。西田の「我々はいつまでも唯、西

げながら見えてきた。松尾芭蕉（1644～94）の「古池や蛙飛び込む水の音」の句を、欧米の論理的思考によって理解できるのであろうか。後述する「中動態」の文法の失われた古代ギリシア哲学に基礎を置く、欧米の論理思考・言語の「ものの＝ロゴスの」な主語・述語、主観・客観の論理的に見る文法では、ものごとを二項対立的に二元論で見るために、この句を訳しても何の意味も出てこない。「ことの＝レンマ的」に、「中動態」がまだ生活の中に生きている日本語・日本文化・日本人から見ると、言葉に「ふくらみ」があるので、違和感なく解釈できる³。西田幾多郎は「短歌について」（旧全集、13巻）、「国語の自在性」（同、12巻）において「俳句という如きものは、とても外国語には訳のできないものではないか」と述べている。このため「中動態」の文法が非論理的として失われ、「中動態」の残る東洋的・日本的な思想とは思惟方法が真逆（正反対）になってくる。

確かに、西欧の科学的な論理思考が、近代の科学技術の発展には大きく寄与してきたことは事実である。しかし、この科学技術が得体の知れない怪物となって、20世紀に入ると二度の世界大戦、核兵器の使用等に突き進み、「自由・平等」を建前とする民主主義が地域間の格差を広げ人々の心を蝕んでいった⁴。資本主義は利潤追求を旨とするため、グローバル化した多国籍企業は地球規模の環境破壊の問題を引き起こす元凶となり、西洋の近代科学技術の行き詰まりが見えてきたのである。ことここに至って、それまで一段低いとされ、見下されてきた東洋の「こと＝レンマ的」思考に頼らざるを得なくなってきた⁵。

こうして西欧の危機が言われ、「対話」（邂逅）の必要性が叫ばれるようになってきているが、いまだ（欧米の過去の栄光に憧れる）保守派の残滓があり、せめぎあいが続いているのが現状ではなかろうか。これまでの一方的に支配する西欧的思考には、「対話」そのものが存在していなかったのである⁶。

洋文化を吸収し消化するのではなく、何千年来我々を育み来った東洋文化を背景としての新しい世界文化を創造して行かねばならぬ」を取り上げている。西田の講演「日本文化の問題」は、世界文化として開かれてくるべき日本文化の方向性を示すものであった。

³ 「ふくらみ」については、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、144頁）にある「日本語の力」を参照。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留めたのか、つまり自分の印象や感情、評価の方を重視する。

⁴ 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、2007年）参照。

⁵ 理論物理学者E・シュレディンガー著『精神と物質』（中村量空訳、工作舎、1987年、90頁）。シュレディンガーは「西洋の思想は枯渇し始めている。東洋思想の輸血が必要」としている。

⁶ 木岡伸夫著『邂逅の論理——〈縁〉の結ぶ世界へ』（春秋社、2017年、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」とすべきものとなっている。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〉に〈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」ところにあるとする。

2. 「もの」と「こと」について

①「もの」と「こと」の意味

「もの」と「こと」について最初に哲学的考察を行ったのは和辻哲郎とされる⁷。私事で恐縮ながら、筆者は南米の開拓移住地で生きるために、人類未踏の原始林を伐採して畑にしない限り収穫はないような土地で重労働の開拓に携ってきた。私の他にも、戦争・被爆・テロや自然災害・病魔によって、生存すら脅かされる中で生き延びてきた者が多数存在する。これらの人々にとっては、学的・客観的な外側からの見方では「教義」的になり、キリスト教は「こころ」に響いて来ない。以上はさておき、現在のようなキリスト教では、東洋的な「こと＝レンマ」的な思考には馴染まないことを、「もの」と「こと」の区別という観点から明らかにしたい⁸。

②「もの」と「こと」は東西思想の差異を示す

東西思想の差異を示す「もの」と「こと」については、和辻哲郎の議論以後では、筆者は木村敏の『時間と自己』を参考にしたほか、既述の藤田正勝『現代思想としての西田幾多郎』「第四章」を参照して、この主題を考察してきた。これらのテキストによれば、西洋思想を支配してきたのは、客観的・対象的な二項対立の「もの＝ロゴス」的論理である。

これに対して、西洋世界の見方とは異なる東洋的な（内的な）「こと＝レンマ」的見方がある。西洋的な中世ヨーロッパの見方では、ドイツ神秘主義のマイスター・エックハルト（1260年頃～1328年頃）が、異端審問のままであることなどは、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』11号、2013年）でも取り上げたが、「もの」的思考である限り、同じ根のうちにあるといえる⁹。山内得立は〈ロゴス〉と〈レンマ〉の関係をその著『ロゴスとレンマ』（岩波書店、1974年）で詳しく扱っている。この「ロゴス」を「もの」として、「レンマ」を「こと」として見ると東西思想対立の姿が理解し易い。

他に、此处で紹介するのみであるが、『未来哲学』（未来哲学研究所、2020年）によると、編者の末木文美士は「未来に向けて人類がなおも希望と理想を持とうとするならば、哲学の再構築は緊急不可欠の課題である」とするが、木岡と同じ「対話・邂逅」の道が開けてきた事と重なってくる。

⁷ 和辻哲郎『続日本精神史研究』岩波書店、1935年。他には廣松渉の『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。木村敏は『時間と自己』（中公新書、1982年）の第一部「こととしての時間」があり、この項を参考として取り上げた。

⁸ ジョン・B・カブ著『対話を超えて——キリスト教と仏教の相互変革の展望』（延原時行訳、行路社1982年）参照。

⁹ 現代になっても、インド人イエズス会士アントニー・デ・メロ神父への「出版停止令」（1998年）とドイツ人ベネディクト会士ヴィリギス・イエーガー神父への「活動停止令」（2002年）を同書で扱っているが、西欧的な科学的な主語・述語の思惟方法である限り、エックハルトに対して取った態度と同じ根の内にあるといえる。

次項で「中動態」を取り上げるに際し、その準備の意味においても、「もの」と「こと」の考察が不可欠である。東西思想対立の考察においては、同じものを見ても、（ことの）内側から見る場合と（ものの）外側（客観的・学的）から見るのでは、真逆に認識される。「ものの」思考は、西洋的な物理科学的見方であって、客観的・論理的（法的・官僚的）に言葉に表せるものを真理とする。一方、「ことの」思考は、日本的・東洋的な「内的なところ」の見えない世界を指している。この「こと」的世界は、客観的に固定することがないので、極めて不安定である。それが、西洋言語における「中動態」と同じように、曖昧な論理として軽視され、西洋世界から「中動態」的思考が消えて行ったのと同様に、日本の科学的思考の学問世界から消え去った理由である¹⁰。

たとえば、美しい景色を見て感動し、純粹に美しいと思う「こと」的世界は、無意識のうちには「双方向」で起こっている。これを意識（分別）し、言葉に表した時には「もの」的な二項対立の対象論理となってしまう。すなわち西洋では論証して言葉に表したものが真理とされるが、言葉以前の「双方向」に起こっていた東洋的な「こと」的世界は無視される。

芸術表現においても、上記と同じであろうが、キリスト教神秘主義においても、内的に神と一如となる経験は、西洋的な「ものの」な見方に反するエックハルトが異端審問において未決のままであることも、以上の点を裏づけている。こうした結果は「中動態」の欠如から見えない（修）行的な言葉以前の「神秘」の世界は「信仰の妨げになる」と誤解され、認められないことから来ているのではないか。繰り返しになるが「中動態」の掘り返しの必要性が見えてくる¹¹。キリスト教は、ギリシア哲学以来の西洋の「ものの」思想に乗かかり、主語・述語、主観・客観の二項対立の合理的な「対象論理」に教義・神学は頼ってきたがために、その方法が行き詰まっていると、筆者は考えざるを得ない。

以下、整理して見ると、キリスト教の教義は、「こと＝レンマ」的な日本の思想・言語

¹⁰ 前掲の木村敏『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。後述する國分功一郎は「中動態」を「する」でも「される」でもない「意志」の問題として取り上げる。

¹¹ 「中動態」について詳しく説明しているのは國分の『中動態の世界——意志と責任の考古学』（医学書院、2017年）である。他には木村敏は精神病理学の臨床経験から「統合失調症」の治療には「中動態」は不可欠であり、合わせて西田哲学の理解にも欠かせないことを説いている（木村敏『関係としての自己』みすず書房、2005年、243頁、また「西田哲学と精神病理学」参照）。拙稿では「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』（43号、99頁、2016年）、及び「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』（15号、2017年）。この段階では、西田も中村元も「中動態」の語は使っていないが、東西思想の対立している状況は捉えており、この説明しているところに「中動態」と入れると理解しやすい。

とは思惟方法が真逆である。このことにより、西洋思想に基礎を置く今日のキリスト教では、日本人には馴染まないものになってくる。キリシタン時代の歴史は、この東西思想対立の真只中の苦闘から生まれたイエズス会日本巡察師A・ヴァリニャーノ（1539～1606）の指導による「適応主義」布教方針の結果である¹²。このキリシタン史を軽視して「真のキリスト教」は理解できるのか。第二バチカン公会議で、このヴァリニャーノの「適応主義」が追認され、「開かれた教会」となって「21世紀は対話の時代」になっているはずであるのに、眼に見えない壁にぶつかったが、それが「中動態」の欠如であった。

③ 中動態について

私見では、これらの西洋言語・思考の行き詰まりを打破するには、古典ギリシア語にはあった「中動態」の文法を再び掘り起こす必要があるのではないかと考えられる。

木村敏による「中動態」の見方によると、「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ように、現代の西洋各国語には、中動態はもはや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

¹² 「適応主義（Accommodatio）」とは、当該地域に「適応」した布教をすべしとの方針。ヴァリニャーノの日本巡察報告『日本諸事要録（Sumario）』は20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「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」をめぐる」（『アジア・キリスト教・多元性』3号、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、16号、2018年）参照。他に宮沢賢治の『銀河鉄道の夜』に見る宇宙における絶対者の概念は、特定の宗教に偏ることなく見出される「神」の世界である。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」も同じ主旨にあると言える。西行も「何事のおはしますをば しらねども かたじけなさに 涙こぼるる」と詠っているが同じ宗教感情のうちにあるといえる。

態に相当する語法が現在でも広く行われている」¹³。

日本語には主語・述語、単数・複数、男性・女性の文法上の区別がないことも、一例としてあげられる。西洋人から見ると、実に曖昧な表現と映るだろう。また、欧米思想から見て、非論理的・曖昧とされた東洋・仏教の思想の中に息付いている述語的論理の理解にも「中動態」は欠かせないものとなって来る。筆者が研究主題としている「宗教間対話」は、東洋、西洋の思想に偏ることなく、両者の対立を超えたものを捉えようとする企てであるが、西洋言語からこの二千年余失われてきた「中動態」の文法を掘り起こすことによって、見えない隠れた神秘的な世界が捉えられ、東洋的・仏教的思考や西田哲学などの理解に役立つのではないかと考えるようになってきた。

すなわち「中動態」は「出来事が生起している場所」を示しているのであって、西欧の「もの」的論理では、内なる（こころの世界は）見えて来ない。このことは同時に、欧米的思考に偏重するキリスト教では日本人に馴染まないことを意味している。従来の西洋のアリストテレスの論理学ではなく、古代インドの古典論理学・唯識学派の流れに立つ陳那の論理学が、西田哲学など東洋思想の理解を助けるといえる。

以上、簡略に述べてきた中動態について要点をみると以下のようなになる。

主語的論理の二項対立的な対象論理的（二元論）の文法は、個としての人格、自由、意志、責任といった抽象概念の説明に適しており、それは近代西洋の科学技術の発展には貢献してきた。反面、東洋的・仏教的な思考では、目に見えない、真如、法性の問題が主となるため、それらの概念が、論理性に欠けるとして軽視されてきた。

新たな視点は、東西の思想対立を超えた「パラダイムの転換」を必要とするものである。

¹³ 木村敏『あいだと生命——臨床哲学論文集』創元社、2014年、第五章「中動態的自己の病理」参照。管見によれば、現代の諸文献の中で最初に「中動態」に触れているのは、木村敏『関係としての自己』（みすず書房、2005年）である。脳の働きは國分の説明ではないが、行動（動作）を「（言葉には出てこない）〔小脳〕の働き」に例えていた。國分は学生の質問に対して「自転車に乗る」の例で「中動態」の働きを答えていた。確かに身体と自転車が「一つ」になることを指しているが、これは意識して理性で考えるものではなく、無意識に何も考えなくても（身に付いているので）出来る動作である。この無意識に出来る「小脳」の働きについては重要なことであるが、ここでは扱わない。國分は、2019年5月8日に公益財団法人せたがや文化財団（東京都世田谷区）でおこなわれた講演「哲学対話 para shif パラシフ」（世田谷文化生活情報センター・生活工房主催の哲学ゼミナール）において、「自転車に乗る」の例えで「中動態」を説明していた。「一如」（私と対象の自転車が一つになる）ことの意味が理解できないと西田哲学の「絶対無の場所」も難解なままに残る。次項の「2. 西田哲学から対話の道へ」でも扱うが、國分の「自転車に乗る」という例えは、西田の「絶対矛盾的自己同一」の論理の説明に役立つ。すなわち「私と汝（自転車）」は「個」としては別々のものでありながら、「一つ（一如）」である。無意識に起こる出来事を「中動態」として説明できるのではないか。この解釈が分らなければ西田哲学は理解できないのではないか。國分の言葉をさらに深めて見ると「出来事が生起している場所」について、動作主である私が「変らなければならない」、いわゆる「パラダイムの転換」である。動作主の私は「自転車に乗る場所」と「一つ」に「変る」のである（なお、上記哲学ゼミナールの名称「para shif パラシフ」は、「パラダイム・シフト（paradigm shift）」に由来する）。

「一即多 多即一」あるいは「絶対矛盾的自己同一」の論理は、大乘仏教の流れに属する陳那の論理学に近い性格を持つゆえ、西洋論理学では理解できなかった¹⁴。

東洋的思惟と西洋的思惟のはざまで噛み合わない論点に直面した筆者は、「中動態」の文法に一縷の可能性を求めるようになった。西田は、キリスト教を「対象論理」として一枚岩的に否定したのではなく「神秘的な」エックハルトには興味を示していた。とくに「私の絶対無の自覚的限定というもの」¹⁵、「永遠の今の自己限定」¹⁶では、根底に東西の壁を乗り越えた「邂逅」の可能性を捉えているといえる。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。これに対して「中動態」の文法を用いていると推測できる16世紀スペインの神秘家十字架の聖ヨハネの『靈魂の暗夜』中の「詩作」の表現法は「私は神の内にあり神は私の内にある」と、神秘的な主客合一の形をとる。

「中動態」の文法・言語・思惟方法の失われた16世紀のスペインでは、神秘体験の表現が出来ず、「詩作」にするしか方法がなかった一例である¹⁷。この神秘的な「詩作」を理解することにより、失われた「中動態」の文法の掘り返しの必要性が見えてくる。

II 西田哲学から対話の道へ

①「私と汝」から見る「一つ（一如）」になること

「対話」とは何か。この単純な一言が理解されていないがために、宗教間、国家間、民族間の争いが絶えない。今日においてもテロの脅威は続いている。差別、格差（人種、身分、経済力、学歴、ジェンダー、障害者等々においても）があるかぎり、虐げられる人々の重荷、苦しみは消えず、格差の広がりにはテロの温床ともなっている。自己の全存在を掛けて他者を受け入れ尊重することが「対話」の基本となるが、この「対話の原理」を忘れていなかったか。西田幾多郎もまた、自己の「絶対無」の体験を論文「私と汝」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」¹⁸。

¹⁴ 北川秀則『インド古典論理学の研究——陳那（Dignaga）の体系』（鈴木学術財団、1965年）。山内得立は、すでに『ロゴスとレンマ』（岩波書店、1974年）において、カントに至るまで二千年余、西洋を支配してきたアリストテレスの論理学に対して、インド（東洋）の「陳那の論理学」を取り上げている。

¹⁵ 『西田幾多郎全集第六巻』岩波書店、1965年、159頁。

¹⁶ 同上、181頁。

¹⁷ 十字架の聖ヨハネ『靈魂の暗夜』（ペドロ・アルーペ訳、ドン・ボスコ社、1954年）。ヨハネは、己からの「神秘体験」を17編の「詩作」として、その説明が長文になっている。

¹⁸ 『西田幾多郎哲学論文集 1（場所・私と汝）』、他六編（岩波文庫、1987年、333頁）。上田閑照

西田は晩年には「絶対矛盾的自己同一」として、大拙の「即非の論理」を用いて説明するが、十字架の聖ヨハネも「神秘体験」を神との合一とする。彼らの捉え方は、根本では同じであろう。この言葉以前、意識・分別以前の論理化は、西田の言うところの述語的論理であり、「中動態」によって理解し易いものになってくる。「中動態」をより詳しく理解するために、先述した「もの」と「こと」の考察が不可欠であることも明らかである。

「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」。西田哲学は、この「私と汝」の論文において思想的に大きく転回し、その独創性が確立されたと言われる¹⁹。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。

「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ある。

「対話的原理」について、一方的な認識では、他者への配慮が足りず、話し合いのテーブルにも付けない。比較思想において「仏教とキリスト教の対話」が主眼とされながら、その対話すら噛み合っていないのが現実である。本稿では新たに西田の「絶対無の場所」とイグナチオ・デ・ロヨラ（1491～1556）の『靈操』における「不偏心」²⁰との類似性を捉えることによって、西田が接しなかった「祈り（瞑想）のあるキリスト教」を示したいと考える。

すなわち宗教体験における神秘的な瞑想の世界から「神の意志」を読み取る『靈操』の「不偏心」の精神と、西田の晩年の論文『場所的論理と宗教的世界観』で示される「絶対無の場所」「絶対矛盾的自己同一」との類似性を認めることによって、東西思想また仏教とキリスト教の垣根を超えた心奥にある「邂逅の道」を捉えることができる。筆者は、西田幾多郎の「私と汝」から、西田哲学が「世界哲学」としての「統合」の道を示していることを見届けた。「対話的原理」はまさしくここにあるといえる。

藤田正勝は、西田の論文「私と汝」を引用しながら「このように西田は自己と他者との本来的な関わりを、一方で他者に呼びかけるとともに、他方その呼びかけに応えるという相互的な行為の中に見出す」とする²¹。すなわち「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、相互の精神に架橋された時に成立するのである。

の「私と汝」の説明は『西田幾多郎を読む』（岩波書店、1992年、350頁～358頁）に詳しい。個としては別々のものが「一つ（一如）」になる「絶対矛盾的自己同一」の説明ではもっともわかりやすい。

¹⁹ 藤田正勝『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、2020年、9頁。

²⁰ 「靈操の不偏心」についてはアジア研ジャーナル（『アジア・キリスト教・多元性』）で折に触れて扱ってきたが、「靈操」の方法について詳しく述べているのは、第14号に所収の「A・ヴァリニャーノの適応主義の現代的意義」である。門脇佳吉訳のイグナチウス・デ・ロヨラ著『靈操』（岩波文庫 1995年）は本文よりも注釈の方が多いが、この書は実際に「靈操」に取り組む者の指導書であって、ただ読むだけでは意味が解らない。坐禅と同じで「行」に取り組んで始めて、自身のこの動きによって説明されていることの意味が納得される。

²¹ 藤田正勝、前掲書。他に拙稿『宗教哲学論叢』（第一輯、花園大学宗教と哲学研究会編、2016年、81頁）参照。

筆者の見るかぎり、この当たり前のことが東西靈性交流やアシジ世界宗教者平和の祈りの集いや比叡山宗教サミットなどはあっても、未だ一般信徒同志の間にはなく遅々として進展していない。藤田の見解によれば、西田哲学はこの東西思想の対立を超えた包摂されたところにあり、独創的であるとされる。これまでの研究成果として、西田哲学を基軸とするなら、東西の思想を包み込み「宗教間対話」の道は開けてくるものと見ている²²。

②グローバル化された世界

既述の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、今日のカトリック教会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。もはや単独の教会ではグローバル化された世界、地球規模の諸問題に対処し切れないということは自明のこととなっている。かくして第二バチカン公会議は「開かれた教会」として教令「キリスト教以外の諸宗教に関する教会の態度についての宣言（Nostra Aetate）」を打ち出した。ヴァリニャーノらの「適応主義」布教方針が、バチカンの鉄の扉を抉じ開け、「追認」されることになる。400年前の「キリシタン時代」の方針が、21世紀に開かれた諸宗教間対話の道であり、邂逅の道であることが明らかとなった。ヴァリニャーノはその先駆的役割を示して来たといえる²³。

この動向と歩調を合わせるように筆者の西田哲学に対する関心が深まり、思想的理解が進んでいく。既述したごとく西田哲学の「絶対無の場所」を「かなめ石」とするなら「世界哲学」として東西の思想対立を「統合」するものが「開かれて」くるのではないか——宗教者として、西田哲学をキリスト教の問題にいかに関適用するかが、筆者の関心の焦点となった。

愛宮真備ラサールは、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」を打ち立てていた。キリシタン時代にヴァリニャーノ等の取った「適応主義」なる布教方針が、第二バチカン公会議によって「追認」され、「開かれた教会」としての道を歩み出していたはずであった。しかし過去の栄光に固執する保守派からは、この動きは異端視される。筆者がぶつかったのは、東西の思想対立を象徴するこの大きな壁であった。既述の「中動態」に辿り着くまでは壁の意味が解らないままで彷徨い苦しめられた。

「宗教間対話」の可能性と西田哲学を関連づけようとした拙論は四点ある²⁴。第一論文、

²² 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]の靈性を求めて」『アジア・キリスト教・多元性』10号、2012年 37頁～。

²³ 拙稿「A・ヴァ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』14号、2016年、139頁。

²⁴ ①「西田の場所論を基軸とした東西宗教邂逅の道——二十一世紀に相応しい人類共通のたましいの元型」『上智人間学紀要』（43号、2016年）。②「宗教間対話の可能性——西田幾多郎の場所論を要石として」『アジア研ジャーナル』（12号、2014年）。③「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』（43号、2016年）。④「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』（15号、2017年）。

第二論文は、西田の場所論を宗教間対話の「かなめ石」とすべく、日本におけるカトリックの拠点、および宗教の多元性を旗幟に掲げる研究会に投稿された。これらに対してキリスト教側からは「明日の教会の姿が見えない」として軽視された。自己の非力を思い知らされたが、これを機として先述のような「中動態」の着想に辿り着いたのである。第三、第四論文は「中動態」に辿り着いて以降に発表したものである。これらについても日本の神学界では保守派の揺り戻し傾向が強いため、西洋思想優位の姿勢は揺るがず、そのあおりによって、拙論は軽小の扱いを受けてきたと自認している。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²⁵。

ここで、東西思想間の対話ないし宗教間対話を阻むものについて再度論じたい。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。このことはすでに強調したとおりである。しかし、ローマの教会は、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。21世紀に求められるのは、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。

③述語的論理と西田哲学

東西間の「対話」が成立するためには、西洋と東洋の一方だけが、イニシアティブをとるのであってはならない。東西いずれの主体においても、他者との対話へと開かれた「論理」、および「心構え」が求められる、と言わなくてはならない。そのうち、まず「論理」についてはどうか。西田哲学は西田幾多郎自身の言葉にもあるように、世界を述語的に見る論理である²⁶。「述語的論理」は東洋的・日本的な「中動態」がまだ生活の中に生きている「こと＝レンマ的」な論理であり、西洋人の「もの＝ロゴスの」思惟方法とは対照的である。すな

²⁵ 「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12月）。「教会は野戦病院であれ」『中央公論』門脇佳吉訳（2014年1月）。「第二バチカン公会議から50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」をより深めて行く意向でもある。

²⁶ 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、合わせて西田哲学理解には欠かせないと述べている（『関係としての自己』みすず書房、2005年、243頁／「西田哲学と精神病理学」参照）。註4で日本語の「ふくらみ」を述べたが、まさに「中動態」が述語的論理であると言える。また、中村雄二郎は『西田幾多郎Ⅱ』（岩波現代文庫、2001年、113頁）の第三章「3 即非の論理と〈逆対応〉」で取り上げている。

わち古代以降のアリストテレス的な主語中心の論理は、目に見え、耳で聞くことの出来る世界における、論証出来る命題のみが真理である。キリスト教がこのような「論理」の立場に立つかぎり、西田哲学に見られる東洋の「述語的論理」、さらにこれとつながる「中動態」の論理は曖昧として認められない、ということになる。これでは東西思想は対立のままにとどまり「対話」の成立は望むべくもない²⁷。

すなわち「対話」は、個としては別々のものが、「一つ」になるという仕方で、「絶対矛盾的自己同一」が成立する。それは個々の存在が独立であると同時に一体でもあるという「一即多 多即一」にほかならない。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）にあるといえる。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²⁸。

このように、キリスト教においても仏教においても「対話」成立の契機は、十分に保証されている。その事実を、西田の「絶対矛盾的自己同一」が言い当てていることに、筆者は気づいたのである²⁹。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。西田は「現今の宗教」において「行」の不足を嘆いている³⁰。現在の宗教のあり方に、何か物足りなさを感じたものであろう。私見であるが、宗教家の最も大切な「行」が欠けている、ということを行っているのではないかと推察される。「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、何かに囚われている限りは、真実の道は見えて来ない³¹。

²⁷ 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』11号（2013年）。

²⁸ 西田の小篇「美の説明」（『西田幾多郎全集13巻』、岩波書店、1965年、78頁～）参照。西田は日本文化の自在性を捉えている。西田は「真の自己」（本分の田地）（『夢中間答』第4章、参照）を捉えていた。西田幾多郎のキリスト教観については、拙稿「キリスト教は対象論理か」（『東西宗教研究』東西宗教交流学会、2015年）を参照。

²⁹ 脳科学については、芦名定道・星川啓慈編『脳科学は宗教を解明できるか？』（春秋社、2012年）および中山正和『禅と脳——大脳生理学と宇宙物理学から「さとり」を科学する』（21世紀図書館、Kindle版、1984年）を参照。無意識のうちに蓄えられた知識・運動能力が「さとり」の支えとなっている。

³⁰ 『西田幾多郎全集』13巻「現今の宗教」（岩波書店、1965年、81～84頁）。「余は今の宗教家に望む、人を救わんよりは先ず自己を救えよ、己信ぜずして人を信ぜしめんと欲す豈大膽ならずや、耶蘇教宣教師は神学を研究せんよりは、先ず誠心誠意自己が日常の心を反省して果たして能く基督の真意に合うか否やを研究せよ。佛教の僧侶は梵語や哲学を研究せんよりは、深く顧みて称名念佛の為に自己が一身を犠牲にしうるや否や検せよ」（一部参考引用）。

³¹ 「百尺竿灯進一步」とされるように、禅においても念仏においても、宗教は徹底的な自己否定なしにはものにならない。この試練なしには禅が見性を語っても、中身がなく意味を成さない。「行」の試練なしには意味が伝わらない。江戸時代の臨済禅復興の祖とされる（沼津市）原の「白隠」と呼ばれた師は非生産的な禅僧が高学者となり、民衆の上に立つことを戒めた。

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、「行」の心構えが必要不可欠ではないだろうか³²。

Ⅲ 東西思想の対立

① キリシタン史軽視はどこから出たか

「キリシタン史」が軽視されているのではないかとその問題を探究中に、キリスト教そのものの認識が明治維新以降の欧米思想中心の科学的に実証されたものに偏るため、目に見えない神秘の世界から、（修業的に捉える）「祈りのあるキリスト教」とは程遠いものであることに「はじめに」でも見たが気付かされた。

西欧的な科学主義思考に慣らされた今日の日本の研究者に取って、日本的思惟方法には理解しづらい面があるが、この東西思想の対立が今日の大きな問題であり、この点の理解無くしてキリスト教は日本人に馴染まない、ということを見てきた。

ここで数字を引くなら、日本のキリスト教は、カトリック・プロテスタント合せても人口比0.83%（105万人）である。今日の高齢化社会においては、さらに減少傾向にあることは否めない。さらにコロナ禍により、教会そのものが閉鎖状態となり、維持管理の出来ないところが増している。日本の宗教統計から見て、キリストの教会が何故に行き詰まりの状態になってくるのか、何処に原因があるのかを掘り下げて見て行き、問題解決の糸口を探ることから始めねばならない。

NHKラジオ第一で「音楽の泉」を長年担当された皆川達夫（1927～2020）は、出版記念の講演で「明治新政府は五線の楽譜がしっかりした西洋音楽を学校教育に取り入れた」としながらも「今日の日本のクラシックファンは1%未満」と嘆いていた³³。明治維新期に入ってきた新教的な西洋思想を中心とするキリスト教は、「上から目線」を脱することがないまま、同じ道を歩んでいるといえる。この単純明快な事実がありながら、何故に事態改善に取り掛かれないでいるのかを問いたい。

F・ザビエル（1506～52）に始まり、30年遅れてイエズス会日本巡察師として来日するヴァリニャーノ（1539～1606）ら、日本のキリシタン時代には聖書も神の教えも入っていない

³² 「自転車に乗る」は註13でも見たが、この「動作主」（出来事）の説明を、國分は「自転車に乗る」例えで説明していた。これを「私」と「自転車」と二元論で考えたのでは、理屈（頭〔大脳〕・理性）で考えたのでは「乗ることは出来ない」。主語・述語の言葉にしたのでは「ロゴスの・ものの」思考になるために動作（出来事）と自転車が遊離してしまうので乗ることができないとする。「私」と「自転車」は別々の存在でありながら無意識のうちに「一つ」になる時、するとある「瞬間」に「私」と「自転車」は「一つ」になり、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要らない）。西田の論文「私と汝」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。刹那滅一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」で、すでに語っていた。

³³ 皆川達夫『洋楽渡来考——キリシタン音楽の栄光と挫折』日本基督教団出版局、2004年刊。

にもかかわらず、キリスト教国であるヨーロッパのどの民族よりも優れた道德心を持つ日本人に接して宣教方針が根本から変ることになる³⁴。キリシタン時代の「適応主義」布教方針があつて、「対話の道」は開けていたと言える。これに対して、明治維新以降に入ってきた西欧思想中心のキリスト教は、近代科学の発想に偏っているために東洋的「こと＝レンマ的」思考の日本人には馴染まないものになっている。

②何故日本人にキリスト教が馴染まないか

松尾芭蕉の「古池や蛙飛び込む水の音」の句は既に考察したが、東西思想が対立していることは『風土』で有名な和辻哲郎や晩年の西田と同時代の中村元らも、すでに扱っている。本稿では「ものごと」の考察から着手し、西田哲学から見た東西思想対立の構図を明らかにしてきた³⁵。そこから西田が苦闘の末に「場所」の論理に辿り着いた経緯を踏まえ、田辺元の批判をうけて新たな境地を切り開いて行くことに焦点を当てたい。西欧的な思惟方法で見れば「西田哲学」は理解出来ないことになる。まさに、この「西田哲学」を理解することが、日本人・日本文化の理解に繋がってくる。

愛宮ラサールがカトリック禅を打ち立て³⁶、日本文化の理解に努めたように、キリスト教を日本人に伝える道が見えて来るといえる。この方策に疎いことが、西欧思想に一体化したキリスト教を固定化し、西洋以外の地域への押し付けとなっていることに教会関係者が気付

³⁴ 『聖フランシスコ・ザビエル全書簡』（河野純徳訳、平凡社、1985年）「書簡90・96「日本報告」」。日本行きを決意したのはローマのイエズス会総会長イグナチオ・デ・ロヨラ宛書簡85「日本人にキリスト教を伝えて置けば……命脈が保たれる」とある。「書簡第71」（1549年1月14日コチン発信ローマのイグナチオ・デ・ロヨラ神父宛（日本行きを決意）「書簡第90」、1549年11月5日鹿児島発信ゴアのイエズス会員宛「書簡第96」、1552年1月29日コチン発信ヨーロッパのイエズス会員宛「日本報告」）。キリシタン時代にもF・カブラル（1529～1609）のような、西洋思想を絶対普遍と考え、日本人を信用しないでヴァリニャーノの方針に反対した守旧派の宣教師がいたことは事実であり、筆者が壁と感じる今日の東西思想対立の図式・問題点と変わっていない。

³⁵ この段階では、西田も中村元も「中動態」の語を使っていないが、内容的に「中動態」と入れると分りやすく、西洋思想（キリスト教も）に中動態が欠如していることを言っている。このことから、「西田哲学をかなめ石」とするなら、東西思想の対立を超えた「統合」の道が開かれ「世界哲学」が打ち立てられ、そこに「絶対無の場所の開け」（花岡永子『絶対無の哲学——西田哲学入門』世界思想社、2002年）が成立すると考えられる。

³⁶ 愛宮真備ラサール神父については、H・チースリク神父の口述であるが、「カトリック広島教区世界平和記念聖堂献堂50周年ニュース」（2004年3月号）掲載のクラウス・ルーメル神父の講演録を参照されたい。他には愛宮真備著『禅——悟りへの道』（池本喬・志山博訪訳、理想社、1967年）に略歴があり合わせて参照。愛宮は「禅とキリスト教の架け橋」となる。愛宮の後継として諸宗教間対話の嚆矢的な著作として、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年が詳しい。愛宮の動機は、（a）日本人のこころをより深く悟ること、（b）キリスト教的な霊性・黙想の条件となる集中の準備、（c）見性の理想郷への憧れなど。愛宮ラサールは、昭和36（1961）年、公会議前に広島市郊外の可部町南原狭に禅道場「神瞑窟」を建設し、愛宮自らも参禅だけでなく、信者に接心の指導もするようになっていた。キリスト教禅の指導は今日までも続いている。

いていないのでは、と危ぶまれる。このままではキリスト教は日本人に馴染まないことになる³⁷。

「対話的原理」で既に取り上げているが、西田の論文「私と汝」を見て行くと、『善の研究』再販の序は、この「私と汝」が個としては別々に独立したものが「一つ」になることから「絶対矛盾的自己同一」の論理となる（鈴木大拙は、これを「即非の論理」とする）。この論理は、「種の論理」に対する田辺への答えではないかと思えてくる。まったく矛盾するものが、個としては夫々に矛盾しながら「一つ」になる刹那は「即」であり、この瞬間は時間・空間を超えて隙間のないことを言いたかったのではないかと考えられる。

西田の講演録「日本文化の問題」「学問的方法」「叡智的世界」などを足場にして、西田は東西思想の対立を超えたところにある包摂の道を示していたのではなかろうか。西田の弟子山内得立は『ロゴスとレンマ』を参考にして、西洋思想から失われた「中動態」の文法に当てはめて見た「もの」と「こと」が理解できれば、難解とされる西田哲学の本領を垣間見ることができるようになる。そう考えることによって、西田哲学から東西思想の対立を超えて「統合」された「世界哲学」の道が示されてくる。その道はまた、カール・ラーナーが「無名のキリスト者」という言い回しによって語るように、東西思想の対立を超えた「無限の絶対者」を捉える「世界哲学」の道にほかならない³⁸。

日本の「こと＝レンマ的」な見方は「こころ」（感性）からのもので、「目に見えない、耳で聞こえない」世界は、西洋の言語・思惟方法では捉えることができない。明治維新以降に日本に入ってきたキリスト教は、この「ものの」な物理科学的な西洋思想が中心であるために日本人には馴染まない。これまでの西洋的な見方では、神秘主義を言葉に表現出来ないで「信仰の妨げになる」としてきたが、日本人の霊性を理解するには神秘主義が必要となってくる。門脇佳吉（1926～2017）は「霊性において」で、イグナチオ・デ・ロヨラの「霊操の不偏心」と西田の「絶対無の場所」の類似性を述べている³⁹。

「キリシタン時代」、既にこの東西対決を理解したヴァリニャーノらイエズス会宣教師の採った「適応主義」布教方針が時代の先取りをしていて、第二バチカン公会議の「開かれた

³⁷ 『バチカンの聖と俗——日本大使の一四〇〇日』（かまくら春秋社、2011年）の著者上野景文氏は、「日本の司教で日本で学位を取った者は居るか」と問うていたが、同じことを「日本の神学者」にも当てはまらないか。日本の哲学、思想に無理解の理由がここにあるのではないか。日本人・日本文化を知らずしてキリスト教を日本人に伝えることは不可能である、と筆者は考える。

³⁸ 拙稿「21世紀は宗教間対話の時代——カール・ラーナーの神学から」『アジア・キリスト教・多元性』（18号、2020年）。すでに見た「自転車に乗る」の例えのように、西田の「絶対矛盾的自己同一」は、「自己」と自転車を二元論ではなく「一如」として見なければ理解できないが、絶対者に対しても「一つ」となる神秘の世界が中動態である。

³⁹ キリスト教は「異つ国の宗教」ではない。「霊操」によって、キリスト教は人間の本質「根源的いのち」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。門脇佳吉はイグナチオの『霊操』を訳し、その「訳者あとがき」で、東西の祈り・霊性の共通性を述べ、根底においてはユングの「集合的無意識」のように共通していることを捉えている。

教会」の精神を生かした内容であった。「キリシタン時代」を外しては、真のキリスト教は理解出来ない、と門脇はいう。同じイエズス会の「靈操」を身に付けた現教皇フランシスコも、キリシタン時代のヴァリニャーノや、既述の愛宮ラサール等の目指すものと変わらないといえる。

キリシタン史研究家のH・チースリク神父や青山玄神父は、これらのことを理解していて、片田舎まで足を運び、日本人に親しまれるものを目指していたと言える。それを同じカトリックの神学者が「特殊」とするのでは、西洋的な「もの＝ロゴス的」な思考の謳う「学的・客観的」が、前面に出てくるもので、明治以降のプロテスタント神学の科学的思考と変りがないことになる。

上智大学「東洋宗教研究所」はその意思を継いで、H・デュモリン神父（1905～95）、門脇等は、諸宗教との対話シンポジウムを連続して続けてきた。「キリスト教」が日本人の中に受け入れられるためには、まさに「西田哲学」が理解されなければ、日本人に馴染まない、ということをここで訴えたい。「何故日本人にキリスト教が馴染まないか」の答えが、これで見えてくる。

IV. おわりに

キリスト教の受容は非常に幅の広い問題であるので、すべてを細かく見ることはできない。参考論文の紹介に留めたところもあり、説明不足については御寛恕いただきたい。聖書に関していうなら、パウロはフィリピの教会への手紙で「慈しみや憐みの心があるなら、同じ思いとなり、同じ愛を抱き、心を合わせ、思いを一つにして私の喜びを満たして下さい」と言っている。上から目線では対話そのものが成立しないことは明白である。

筆者がキリスト教を受け容れたのは、公共施設の一切ない人類未踏の南米パラグアイの開拓移住地に、不定期ながらジープの轟音を轟かせてやってくる老神父の「気迫」からであった。それは、開拓移住地内に暮らす子ども・若者達にとっては過酷な環境の中でも、もの言えず黙々と働くだけのところに来て、自分達の言葉に表すことのできない悩みを汲み取ってくれる〈キリストの〉姿であった。そこには本も教科書もないが、移住者と「ともにあるところ」があった。直ぐに怒り出す老神父であったが、開拓地の子どもや青年にとっては、どれだけこころ強いものであったか。老神父の言動は、「キリストの姿」そのものであり、魂の琴線を揺さぶるものがあった。「もの」と「こと」で見たように、内なるこころからの「ことの」体験であったといえる。

東西対話の道を開くものとして「邂逅の論理」が不可欠なものであることを、最後に訴えたい。木岡伸夫はこれまでの西洋哲学の論理的伝統に批判の視線を向け、アリストテレス以来の「ロゴス」中心の論理学では現実世界の問題が捉えられないと指摘する。木岡は「ロゴス」に対する「レンマ」の意義づけ、それに関連する「アナログアの論理」「縁」の再評価

から、東西世界の対立を超える新たな「邂逅の道」が開かれる、という展望を示している⁴⁰。この行き方を、筆者としては、「形なきものの形を見 聲なきものの聲を聞く」⁴¹ 東洋の思想的伝統に重ね合わせたい。まさに「あいだを開く」ことによる対話の可能性が、ここに拓けてくる。既述のごとく、イグナチオ・デ・ロヨラらの「靈操の不偏心」、西田の「絶対無の場所の開け」、それに「邂逅の論理」を加えることによって、東西を統合する「かなめ石」が形成され、21世紀にふさわしい「世界哲学」としての未来の邂逅の道が開けて来る、ということを筆者は確信する。西田哲学を中心に置く「対話・邂逅」が、今後の新しい課題となってくるのである。これが小論の結論である。

(たかはし・かつゆき 元南山宗教文化研究所)

⁴⁰ 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。木岡伸夫は「形」と「型」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、新しいものが生まれてこない。諸宗教の「対話」を含めて、今日の諸学会が停滞しているように思えてならない。

⁴¹ 『働くものから見るものへ』（西田幾多郎全集、第四巻「序文」、岩波書店、1962年）。