

二〇二一年 第七十七回寸心忌 記念講演会（二〇二一年十一月六日）

Coincidentia oppositorum

反対の一致の射程

—『西田幾多郎講演集』を読む—

田 中 裕

ただいま紹介していただきました田中と申します。

今日は第七十七回寸心忌記念講演会ということで参りました。この哲学館に来ましたのは久しぶりです。西田哲学会がかほく市で開催されるときには大體参加するようにしています。前回参加したときはまだ北陸新幹線が開通する前でした。今回は初めてそれを利用して、東京との近さを実感しました。

西田哲学会の第一回の大会が京都大学で二〇〇三年に開かれましたときに、私はシンポジウムのパネラーとして、小坂国継、藤田正勝両先生と共に参加

しました。それから数えますと随分月日がたつています。

たまたま昨年、岩波書店の鈴木康之氏の依頼で、『西田幾多郎講演集』を編集いたしました。講演集や講義ノートのようなものは既に全集に収められています。非常に高価なものですし、一般の方がそれを読むのはなかなか大変であろうかと思いましたが。ですから、その中から幾つかのものを選んで、そして文庫本という形で、できればたくさんの人に読んでいただきたい、というのがこの文庫本を出版した理由です。



今日は、この『西田幾多郎講演集』の中に収められている最初の論文に着目して、その解説ではまだ十分に述べ足りなかったところを補うということをもって講演の趣旨とします。

タイトルを「反対の一致の射程」としました。「反対の一致」というのは、西田幾多郎が行った講演「Coincidentia oppositorumと愛」からとりました。この概念を手引きとしてお話ししたいと思います。

西田哲学の用語はなかなか難解であるという印象をお持ちの方が多いと思います。例えば「絶対矛盾的自己同一」であるとか、「逆対応」であるとか、「歴史的身体」であるとかです。しかし、こういった用語でどういう問題と西田が格闘していたかということを見るためには、言葉の一つ一つの意味を詮索する以前に、西田自身がそういった言葉で取り上げていた問題を歴史的な文脈の中で正しく位置づけて、そして私たちが西田とともに考える、ということが必要だと思えます。西田の言葉に導かれてはい

るわけですけれども、その言葉を不用意に繰り返すのではなくて、それによって西田が一体どんな問題に取り組んでいたのか。また、それは私たちの日常生活の中でどのような関わりを持っているのだろうか、といったことを考えてみたいと思います。

「反対の一致」というのは非常に早い時期に西田が着目した言葉です。それは、後期西田哲学になりますと、矛盾的自己同一とか、あるいはさらに絶対という言葉がついて絶対矛盾的自己同一というような表現になってまいりますけれども、この「反対の一致、Coincidentia oppositorum」とは一体何であるのか。どうしてその後に「と愛」なのか。愛ということで、西田はギリシャ語のアガペーというものを念頭に置いていたのかもしれませんが、愛という言葉がどうして積極的に使われていたのだろうか、というふうに色々考えられます。

若い方はそうではないかもしれませんが、例えば私は七十四で、来年七十五になります、私ぐらいの年代だと、愛という言葉には少し気恥ずかしさを

感じます。つまりそれは、何か愛着とか愛執とか、仏教的な観点からするとネガティブな含意を持っていたように思うわけです。簡単に言えば、愛というのは要するにエゴイズムではないのか。まず、自身のエゴというものを充足するということがその背後にあるのではないか。これはちよつと仏教的な感覚だろうと思います。

しかし、私は西田が愛という言葉積極的に使ったことには深い意味があると思います。昔のキリシタン時代の翻訳語を使えば「大切」という意味でしょうか。人を大切にするということです。「汝の敵を愛せよ」という意味はどういうことかといえ、要するに敵対し、どうしても受け入れられない人はあなたにとってとても大切な人である。こういうふうを考えれば、日本語として、私などはすつきりと理解できるように思います。つまり、反対の一致というのは、自分に敵対し、どうしても許すことのできないような人こそあなた自身にとって最も大切な人であるというように意味を含んでいるように思いま

す。Coincidentia oppositorum というのはラテン語ですけれども、西田自身はそれを反対の一致と訳しておりますのでここではそれを使うことにいたしませんけれども、愛というところはやはり、反対の一致が持つているそういう意味と同じで、他人を大切にするという気持ち、他人を配慮するというような気持ちです。こうした気持ちは、私たちの日常生活の中で出てまいりますので、その意味でこの言葉を講演のタイトルとして取り上げたわけです。

一 「Coincidentia oppositorum と愛」

一九一九年（大正八）年（真宗大谷大学）開学
記念日講演から

これは一九一九年（大正八年）、真宗大谷大学の開学記念日講演です。『西田幾多郎講演集』の冒頭に置いた講演なんですけれども、まずこれを読みまして、次にその講演の背後にあるもの、それをお話ししたいと思っております。

基督教の神秘学派では神は不可思議であつて、総て否定で顕すべきものであるという、あたかも仏教でこれを「不」の一字をもって顕すと似て居るのである。神は全知全能であるともいえない、有とも無ともいうことは出来ないとして居る。クザヌスはこの考えを積極的に表すために Coincidentia oppositorum の考えを出したのである。

ここでは、Coincidentia oppositorum というラテン語を翻訳しないでそのまま使っていますが、別な箇所では反対の一致というふう日本語に直しております。なおこの読み方なんですけれども、中世のラテン語の読み方としては「コインチデンツィア」と読みます。しかし今、英米の人は「コインシデンツィア」と呼ぶことが多いです。これは国によってラテン語の読みと違うのは様々な事情があつて変わっておりますが、私は「コインチデンツィア オポジートルム」と、中世のラテン語の普通の呼び方

に従っておきます。

一体神は普通無限なものとして考えられる、そうして神と世界の対立を有限と無限との対立と見て居る。しかし神は無限といつても、それは有限を否定した無限ではない。さなくば神の無限が如何にして世界を生み出すか。有限と無限が如何にして世界を生み出すか。有限と無限とが如何にして結びつくことが出来るか。

そこで神の無限は有限を否定したものではありません。有限と無限との一致した無限である、即ち *Coincidentia oppositorum* である。

これは講演なんですけれども、この講演を聞いて何かやはりちよつと分かりにくいなというふうに皆さん思われるかもしれません。まず、有限と無限という言葉を使って人間と神あるいは神仏を語っているところ。あるいは仏教的に言えば衆生と仏ということになるのでしょうか。衆生の仏に対

する関係を、有限の無限に対する関係として、宗教哲学の用語で捉えたのは清沢満之さんです。この清沢満之と西田との関係については、『西田幾多郎講演集』の解説で私が書いたものにそつてお話をさせていただきます。

一—— 清沢満之と西田幾多郎

一九一九年、真宗大谷大学の開学記念日である十月十三日に西田は「*coincidentia oppositorum*と愛」と題する講演を行いました。聴講者の大多数が浄土真宗の信徒で占められていたこの講演で、ヨーロッパのキリスト教神秘主義者であるニコラウス・クザンヌスの思想を取り上げたということは、やはり説明を要するだろうと思います。

この講演の時代的な背景を理解するためには、真宗大谷大学の初代学長であった清沢満之の宗教哲学及び浄土真宗教学の刷新を考慮しなければなりません。清沢は西田よりも七歳年長であり、東京大学の哲学科で西洋哲学、特にドイツ観念論の絶

対者をめぐる思弁的な形而上学を学んだ上で、伝統的な真宗の教学を新たな言葉、新たな観点から再組織化した宗教哲学者でした。厳しい禁欲的な修行の果てに健康を損ない、自力の倫理的な努力の限界を見極めた清沢は、後期ストア派のエピクテトスの書物から、自ら変えることのできない運命を諦観する忍耐を学び、また親鸞の「歎異抄」から、絶対他者である如来に生かされる信心を学びました。

一九一三年（大正二年）に京大で宗教学普通講義を担当した西田に先んじて、清沢満之は伝統的な仏教教学よりも普遍的な視座に立つ「宗教哲学」を既に講じておりました。独創的な宗教者の例に漏れず、清沢の思想は同時代人にはなかなか理解されなかつたと思います。しかし、彼から直接に教えを受けた弟子たちが、後の大谷大学を担う存在となりました。西田の開学記念講演は、最初、雑誌『無尽灯』に掲載されましたが、この雑誌は、一八九五年に真宗大寺院の有志によって創刊されたもので、清沢門下の暁烏敏、佐々木月樵、多田鼎らが、自由な討議によつ

て、近代にふさわしい教学の振興を目指すものでした。つまり、仏教の刷新運動であったということです。

清沢満之及びその影響を受けた門下生の浄土真宗的な信心と講演者の西田幾多郎の哲学がどこで触れ合うかを見るために、この講演の二年前に西田が田辺元にあてた書簡（一九一六年五月九日付）を引用しておきたいと思います。西田はその専門の哲学論文で、同時代の日本の宗教者や哲学者の名前を直接挙げることはまれです。もちろん日本の哲学者の名前を挙げないからといって、影響がないということではないんです。しかし『精神界』（一九〇三年六月号）に掲載された清沢満之の絶筆「我信念（我は此のごとく如来を信ず）」、それに言及している西田の田辺宛書簡（一九一六年五月九日付）というのは、私は非常に貴重なものだと思います。

小生（西田）は嘗て綱島梁川の書「病間録」「一回光録」等、清沢氏の「我信念」等、面白く思ひ候。

兎に角、貴兄〔田辺〕の今度の経験は貴兄にとりて誠に此上なき試練と存じ候。

この頃は西田と田辺の間に非常に密接な交流がありました。西田は田辺を京都大学に招こうと思っていたわけですから、たくさん書簡のやり取りがありました。注目したいのは次の箇所です。

真の哲学は意識の上にあらず、我を潰して出て来らざるべからずと存じ候。我々は我々の小さき力を信じ、種々の都合よき plan を有す、こゝに誤ありと存じ候。

こういうふうに言っている。田辺自身が逆境にあつて悩んでいるということを西田に書いて送る。これは、それを勇気づけるために西田が書いた非常に個人的な文章です。当時、仙台の東北大学で科学概論を担当していた田辺元の科学哲学の論文を評価していた西田は、田辺とたびたび文通しております

た。この文章は、田辺の妻が病気のため転地療養した頃のもので、介護に心労する田辺への見舞状です。しかしそれだけにとどまらず、自己や自己の最も愛するものの死に直面したときに、果たして哲学がどこまで助けになるのだろうかという田辺の問いに対して、西田が自己の見解をストレートに吐露している書簡でもありました。

西田は、真の哲学はまた同時に自分が生きる力ともならなければならないというふう述べて、その範例としてスピノーザとストア派のマルクス・アウレリウスを挙げています。この二人は、西田から見れば、永遠なるものを観照することによって自己の運命を受容する倫理を教えた人である。ストア派の哲学は清沢満之にも大きく影響を受けているということはご存じだろうと思います。けれども、しかしその後注目したいのです。このような観照的な態度、それを超えてさらに深き宗教心を教える書物として西田は「聖書」を読むことを田辺に勧めています。倫理を宗教の上に置いたり、宗教を倫理に還元

したりするような考え方を西田は終生取ることがなかつたと思います。キリスト教の原点にほかならぬ福音書と、パウロ書簡をもつ「聖書」は西田にとつて、西洋の哲学や倫理よりも、人生の機微に触れる点ではるかに深き書物であり、それを超えるような「新宗教」、これは新興の宗教ということなんでしようけれども、「新宗教」を説く必要のないものであつた。

清沢満之の「我信念」は浄土真宗の絶対他力の信心を表明したのですが、西田もまた自己の信念を同じ手紙の中でこういうふうに言っているんです。「小生の信ずる所によれば真に心の落付きを与ふるものは禅の外なかるべしと存じ候」、禅のほかにはないとストレートに西田自身の宗教的な信念を吐露しているわけです。

その後は私の解釈なんですけれども、ここで西田のいう「禅」、ジャーナとは、仏教の一宗派としての「禅宗」では決してなかつたと、私はそういうふうに思います。西田にとつて「禅」とは、彼の「竹

馬の友」であつた鈴木大拙が、米国人向けに書いた英文著作や講演でたびたび聖書の一節を「公案」として与えて、キリスト者に「禅」の精神を伝えたのと同じように、宗教宗派の違いを超えて、ドグマ抜きに直接に宗教者の心に訴えるものでした。それは『善の研究』では「純粹經驗」として、『自覚に於ける直観と反省』では「自覚」として、西田自身の哲学を可能ならしめた根本的な経験を指示するものでした。例えば西田はこの書簡の中で「もう私が生きるのではなくキリストが私において生きる」という使徒パウロの回心の言葉と、「懸厝に手を撒して絶対に蘇生する」という白隠門下の古都兼通（岩波の西田書簡集では「フルゴオリケンツウ」というふうなルビが振つてありましたけれども、私は「フルゴオリカネミツ」というのが正しいのではないかと思つています。その古都兼通）の投機の偈を「宇宙の大真理」を示すものとして引用した後で、西田は「この外に宗教も哲学もなく」「真に深き哲学に入るには純知識の方の外に宗教とか芸術とかの Eticisms

〔経験〕も必要」と、こういうふうに通邊宛の書簡を結んでおります。

大拙が述べているわけです。

一―二 鈴木大拙の『新宗教論』と書簡

西田の最初の著作は『善の研究』で、これは『西田幾多郎全集第一巻』に出てきます。西田の竹馬の友であった鈴木大拙の処女作というのは何かというと『新宗教論』です。この「新」は新宗教を論じているのではなくて、宗教論を新たな観点から捉え直すという意味です。あるいは、宗教というものを新しい観点から捉え直すという趣旨のものであります。これは本来ならば大拙全集の第一巻に収めてもおかしくないと思いますが、大拙はやはり年を取ってから最初の著作にはいろいろと不備があることに気がついたのだらうと思います。したがって、これは大拙全集の二十三巻に出てくる。それで、これが最初の日本語の著作だということは往々にして気づかれない。恐らく一般の読者は知らないのではないかと私は思います。しかし、そこでこういうふう

有限の無限に対する、無常の不変に対する、我の無我に対する、部分の全体に対する、生滅の不生不滅に対する、個人的生命の宇宙的生命に対する関係を感じ得ず、是これを宗教と謂う。(大拙全集二三…一九・二〇)

これは大拙の文章です。先ほど述べたように、西田が有限と無限という言葉を使ってクザーヌスのいう反対の一致を説明しようとしたのと同じように、この当時の大拙も「有限の無限に対する…」と述べて、それを感じて自分のものにする、「是れこれを宗教と謂う」とする。宗教とは何であるか、宗教というものを新しい観点から捉え直すことを趣旨にした『新宗教論』の中でこのように述べています。

ただ、清沢満之の場合は、『宗教学哲学』あるいは『宗教学哲学骸骨』——骸骨というのはスケルトン・骨子という意味なんです——そういうタイトルをつけ

たのに対して、むしろ大拙は『宗教論』と言っているわけです。

なぜ『宗教論』といったのか。これはいろんな理由があると思いますけれども、大拙は後にアメリカでポール・ケールラスという哲学者に師事することになります。また、彼の出版の手伝いなどもすることになるんですけれども、このポール・ケールラスという人は、例えば科学的な知の宗教ということを提唱しました。英語で「religion of science」といいます。宗教学は普通「science of religion」なんでしょうけれども、しかし「religion of science」というのは合理的な知の宗教です。知というものに立脚した宗教ということをポール・ケールラスが述べていた。恐らく、大拙はこの西洋の哲学者の述べている知の宗教には飽き足りないものを感じていたのではないかと私は思います。その理由は、大拙が洪嶽老師の下で鎌倉の僧堂で生活して、日本における禅仏教の伝統に触れていたことが挙げられるだろうと思います。大拙は老師ではなくて居士なんですけれども、

しかし僧堂で生活していたということですから。そして、起居を共にしていた。これは大変大きな経験で、日本仏教の生きた伝統に触れていたということが言えると思います。

私が非常に大切だと思うのは仏教的な智のあり方です。私はこれを無差別智というふう呼びたいと思います。要するに、あらゆる形態の差別というものを取り越えていく。仏教的にいったら平等ということを実現しようとする智、差別を乗り越える智と私は理解しております。それが西洋哲学的な知、あるいは科学の知、これは仏教から言えば分別知ということになると思いますが、それと同じであってはいけないということを大拙は直感していたのだろう。つまり、西洋の科学や哲学の中で幅を利かせている知は分別知だけれども、それは仏教的な智から見れば、「迷知」といいますけれども、迷いの知なのではないか、真の知とは言えないのではないか、そういう感覚を大拙は持っていたように思います。そうすれば、さかしらな分別知よりも情のほうが、

あるいは心情と言つてもいいですけれども、情のほう
が宗教心にとっては重要だという点で、初期の大
拙の立場はヘーゲル流の宗教哲学、これは概念の運
動によつて一切を説明し尽くそうとする、そういう
概念が先行する哲学なんですけれども、それよりも
むしろシュライエルマッハーの「宗教論」に非常に
近いと思います。

それは、今述べました宗教の定義に続く宗教的感
情に関する大拙の説明から明らかであるうと思いま
す。この当時の大拙と『善の研究』のためにはいろい
ろと準備をしていたときの西田との間には書簡の交
流がありますし、互いに影響を与え合っていたよう
に思います。大拙は次のように言っています。

乃ち知る、宗教的感情は、個人的存在の桎梏を
脱却して宇宙の靈気を呼吸せんとするの情なる
を。又知る、乾坤崩るるも吾疑わざるの大信仰を
得、大休歌を得んとするの情なるを。……又知る、
天上の一小星も地上の一茎草も皆無限の意義を有

し、人生の哀樂悲喜亦等閑の因縁にあらざる所
以を悟らんとするの情なるを。(大拙全集二三..
二〇)

「休歌」というのは、キリスト教でいえば安息日
の安息です。安らぎということなんです。「天上の
一小星も地上の一茎草も」、これは地上のささいな
草花、それから小さな星も、つまり、これはどんな
ささいな事柄もということです。天上の星——これ
は普通、近代人は生命あるものと思わないのでしよ
うけれども——あるいは一茎の草も、ということでは
これはパスカルでいえば葦ということでしょうね。
そういうようなものも、無限の意味をそこに蔵して
いるのだ、と。だから、例えばストア派のような哲
学をうっかり読み過ごしてしまつと、人生の哀しみ
とか楽しみとか喜びとかいうような、そういう感
情というようなものに無感覚になつてしまつ、と思
う人がいるかもしれないが、それはとんでもないこ
となんだ、というわけです。どんなささいな喜びも、

どんな悲しみも、またどんな深刻な悩みも、全てなおざりにしてはいけない。それを一つ一つ大切にしていかなければならないのだと、こういうことを述べています。

それからもう一つ、この『新宗教論』と『善の研究』を書いている頃の西田に共通するものを挙げておきたいと思います。恐らく大拙は自ら仏教徒として語っています。西田も禅ということをやっているわけですから、まず仏教が中心にあることは間違いないですね。しかし、もっと大事なものがあります。宗教とは何かという問題こそが肝心なので、仏陀個人を全知全能の存在として、あるいは「真理の創造者」として礼拝するという意味で仏陀に帰依するものではないということです。仏陀あるいはゴータマ・ブツダの証する真理そのもの、あらゆる二元的な分別が分かれる以前の「不生不滅の真理」そのものは、歴史的な存在としての仏陀よりも先であるということとを強調しているということです。

大拙も『新宗教論』の中でキリスト教に言及して

おります。それは後年の西田などと比べれば決して十分に理解の深い行き届いたものとは言えない部分もあると私は思っていますけれども、しかしそうであつても、ここで積極的にキリスト教に言及したということが重要だろうと思つておられます。

例えば、今北洪川という、これは大拙も影響を受けた老師ですけれども、この方はもともと儒教を学んでから禅の道に進まれた方なんです。したがつて、儒教と禅の統合を試みる書物を書かれております。西田とか大拙は、いや、儒教だけではない、というわけです。明治以後新たに接したキリスト教に代表されるような一神教の伝統ですね、これは儒教や仏教にはまだ知られていなかったものですね、そういうものと仏教とを統合することを考えていた。しかし、大事なことは、そのときに仏教徒の宗教論という色眼鏡で見られるということは自分の本意ではない。仏教徒がキリスト教について論ずるときは、キリスト教徒からすればいろいろと意に満たないところがあるでしょう。同じように、逆も真

だろうと思います。西洋のキリスト教徒が、あるいは神学者が仏教について論ずるときはどうも観念的で、生きた教えになっていない。しかし、そういった教義の違いというものを乗り越えた宗教的経験そのものに着眼することはできないだろうか。あえていえば、仏教にもキリスト教にも通底するような、そういう普遍的な真理を語る言葉が何であるのか。それがこの宗教論を書いた当時の大拙や『善の研究』を書いていた当時の西田に共通する課題であった、と私は思います。これはその背景というふうに言うてよろしいかと思えます。

仏教とキリスト教、これは歴史的に成立した宗教としては様々なものがあつて、現代人から見ればとても受け入れがたいものもあるかもしれません。しかし、現代人は現代人特有の偏見、潜入視というものがあつて、それが昔の信仰を持っている人から見たらとんでもない浅薄な世界観しか持っていないのではないか。この両方の視点が私は必要であろうかと思えます。

では、私は仏教とキリスト教の対話という以前に、キリスト教、これはギリシヤ正教、ローマンカトリックあり、プロテスタントあり、そして世俗化した一神教であるマルクス主義もその系列に入れてよいかと思えます。さらには、イスラム教もそうです。要するに、旧約聖書の世界、一神教の世界というものを一方に置く。それからもう一つは、仏陀に代表され、そしてそれが例えば儒教とか道教とかそういったもの、もしくは古くからある多神教的な考え方ですね。そういうものと統合してできた東方の文明が触れ合ったときに、そこに共通する最も根本的な宗教経験は何であるのかと。そういう課題を考えてみたいわけです。

その手がかりとして、これは大拙が三十一歳のときに西田幾多郎に宛てた書簡があります。これは、私は講演集の解説では書き切れなかつたので今お話しするので。一九〇一年一月二十一日の書簡ですが、これは大変大切なものだと思います。

仏教、特に日本仏教では、四弘誓願、四つの誓願、

これは菩薩の誓願というものなんですからけれども、これは重要なものです。仏教に関心のある方はご存じだろうと思いますが、第一の誓願は「衆生無辺誓願度」。数限りない衆生というものを、誓って、自ら救おうと願をかけるということです。それから、「煩惱無尽誓願断」。煩惱は果てのないものだけれども、煩惱を断つことを誓うということです。「法門無量誓願学」。仏陀の法、教えというものは無量、計り知れないものだけれども、それを学びたいものである、と。四番目は「仏道無上誓願成」。これは無辺、無尽、無量、無上というふうに、無という言葉が中心になっておりますけれども、要するに計り尽くせない。

大拙が書簡のなかで言っているのは、なぜ最初の誓願が衆生を救おうという誓願であるのかということです。順序からすれば、我々は煩惱を断って、そして涅槃に入るとというのが仏陀の教えではないか。実はヨーロッパの宗教学者、神学者、キリスト教神学者が仏教を捉えるときはそんなふうに言っており

ます。一切の煩惱を断ってニルヴァーナに入ります。しかし、大拙は、それはまだまだ中心的な仏陀の教えではあり得ないということです。娑婆の世界で苦しんでいる数限りない衆生を救おうという願いを立てることが日本の仏教の根本でなければならぬ。ただいたずらに煩惱を断つということでは、何で煩惱を断たなければならないのか、これはネガティブな教えにしかないということ。衆生を救おうという、そういう願を立てることが最も根本的であると自分は気がついた。つまり、本来の意味での安心、先ほど言いました大休歇、安息、これは第一の誓願の中に含まれているのだ。大拙は、自分にとっての見性、悟りを開くというのはまさしく第一願のことなのだと言うわけです。煩惱を断つというようなネガティブなことではなくて、衆生を積極的に救うということです。

これは仏教では愛という言葉よりも、大いなる悲しみで大悲と書きます。カルナーという言葉ですけれども、西田はこの大悲よりもっと積極的な言葉

として愛という言葉を使います。仏教徒で愛を積極的に使ったのは、道元禪師の在家説法です。慈しみを込めた言葉をかけるということ、これを愛語といいます。その他、利行とか、同事とか、そういうった菩提薩埵四摂法という在家説法が道元にありますけれども、道元はやはり例外だと思えます。

要するに人々を救う、場合によっては自分が仮に地獄に落ちたとしても構わない。まず私より先に他人を救う、あるいは他者が幸せにならなければ、私がか本当の意味で幸せになったとは言えない。他者を差し置いて自分だけが幸せになるんだったら、そんな幸せは返上してしまいたい。こういうような菩薩に関する考え方、菩薩行というものが実は日本の大乘仏教の根底を流れている伝統ではないか、西田はこういうふう考えたのではないかと思えます。

そして、西田はキリスト教の中にもそういうた伝統が流れていることに気がつくわけです。私はこの考え方に同意しています。まあ、昔の日本のキリスト教徒とか、プロテスタント、カトリックを

問わず、イエス・キリストを菩薩と呼ぶことには抵抗感があつただろうと思えます。しかし、例えばラッツィンガー卿、後にこれはローマ法王になった方ですが、若い頃にイエス・キリスト論を書いています。そこで、イエス・キリストこそ究極の菩薩であると書いています。ultimate Bodhisattvaとなるんでしょうか。ですから、そういう考え方はキリスト教の伝統の中にもあるわけです。

そして、それに気がついたのが西田だろうと私は思います。そして、「coincidentia oppositorumと愛」、これは仏教のいう大悲です。大いなる悲しみです。仏教徒にとつての祈りというのは、ご利益を祈るという神様との取引などではなくて、人を救おうという願を立てること。悲願を立てること。カルナーを基にした願を立てることが仏教における真に深い祈りであるということになります。そうでない祈り、現世利益とかそういうた種類の祈りというものやはり二次的なものであろうということになると私は思います。

一―三 講演の内容

先ほど紹介した、西田の講演の内容に戻ります。ここでは随分抽象的に書かれておりますけれども、有限が無限に一致するというのは一体どういうことなのかということを考えてみたいと思います。

神は総ての反対の統一である。論理的に矛盾したものを統一したのであって、両立しないものの一一致を神の性質と考えた。

我等が真に愛するという事は自と他の矛盾の一致である。則他を愛するということが自分を愛する事になる。かく愛の本質はこの *Coincidentia oppositorum* がもっとも純粹に顕われたものである。この *Coincidentia oppositorum* はまだ論理においては消極的であるが、愛においてはそれは積極的につかまれる。

大拙の先ほどの表現を使えば、菩薩の悲願です。

その典型的なものは法蔵菩薩の悲願ということになるのでしようけれども、そういうところで初めて積極的につかまえられるのであって、論理だけではまだそれはネガティブです。これは不生不滅であるとか、不垢不浄とか、不増不減とか、不という文字で否定を連ねている。しかしそれはまだネガティブな否定の道ですから、肯定の道にまだなっていない。全てを否定し尽くした後で出てくるような肯定の道を示しているものが、仏教ならば大いなる悲しみという大悲でしたし、キリスト教ではアガペー、つまり愛であるということになります。

一体いろいろの知識は独立して相入れないものである。それを統一する総合的全体がすなわち *Coincidentia oppositorum* である如く、我らと他と対立して、利害相入れない矛盾のところにより一致の結合をする心情が愛である。

私がつき言った言い方をすれば、自分とどうし

ようもなく対立して、時には殺してしまおうと思うような、その相手を大切にすること。その存在が自分にとって最も大切な存在なのだと思覚することです。これが愛だという、そういう意味だろうと私は思います。

宗教上の神仏とはその本質は愛であるといつてよいと思う。知識のきわまるころ人格となりてこの人格は *Coincidentia oppositorum* であるが *Coincidentia oppositorum* が結合するものが神または仏であつて、愛が神や仏の *essence* である。それでこれはあくまで知識の対象となる事はできぬが情意の要求によつてこれを味わいこれに結びつく事ができる。

日本語で神仏というときには、神は大体神道の神様、神々であろうと思います。一神教的な神はまだ日本には十分に知られていなかったと思います。けれども、西田はそういった旧約聖書に由来するよう

な一神教的な神も念頭に、それも彼の議論の射程の中に入れておくことは間違いないのです。

そもそも「*Coincidentia oppositorum*（反対の一致）」はニコラス・クザーヌスの哲学の核心を表現する言葉です。このクザーヌスという人についてですが、日本で最初にクザーヌスに言及したのは西田だろうと私は思います。そして、彼自身の考えに非常に近いと思つたのだらうと思うのです。この人はカトリック教会の司祭、枢機卿です。クザーヌスについては、早稲田大学の八巻先生が西田哲学会でも講演されたと思いますし、実は上智大学にもお呼びして西田についてお話をさせていただいたこともあります。

この八巻先生も繰り返し強調されているのですが、クザーヌスはキリスト教以外の異教を排除しなかつたということです。もちろん彼が知っていた異教というのは差し当たってはギリシャの多神教です。それとイスラム教です。彼はコーランもよく読

んでいました。当時のヨーロッパ社会にとつてイス

ラムとどういふふうに対決するかということ、宗教上、政治上、非常に大きな問題だった。これは現代でも続いている問題だろうと思います。しかし、彼は様々に異なる礼拝の中に一なる宗教があるという立場を取ります。これは非常に大切なことだと思ふのです。様々に異なる礼拝というのは、イスラム教徒はモハメッドを予言者と認めて、そして唯一の神、アラアを信ずるといふことです。一日に決められた時刻にメツカのほうを向いて礼拝をするとか、それから断食をするとか、一般の信徒がそういつたコーランの教えに従つた戒律で自分たちの生活を律するわけです。

クザーヌスは、それはキリスト教の礼拝とは随分違ふように見えるけれども、一つの一なる宗教といふものがそこにあるという立場を取っているわけです。要するに、深い宗教的経験の立場に立ちつつも、独断に陥らずに宗教的寛容を説く教えで、やはりそれは現代においてもその重要性を失わないと思いま

す。

西田もまた、キリスト教を日本の国体に反するものとして排除しようとした幕末から明治にかけての日本の多くの宗教者―これは禅であれ浄土宗であれ、明治の仏教者は多くこの立場を取つていたと私は思います―とは違ふ。西田はやはり例外的な存在で、キリスト教を異なつた宗教、異教として排除するといふことをしなかつたのです。福音書やパウロ書簡の宗教的な経験の深さを洞察して、自分自身の禅の立場においてそれを撰取し発展させました。だから、西田とキリスト教を結ぶ媒介となつたのは、ドグマ（教義）に固執する神学ではなくて、ドグマを超えたキリスト教のスピリチュアルな伝統、靈性的な伝統でした。古代教父のアウトグスチヌス、擬ディオニシウス、エリウゲナ、エックハルト、クザーヌス、ベーメと続くキリスト教の神秘主義の系譜に属する思想家を重視した日本で最初の哲学者は、恐らく西田幾多郎であろうと、こゝういふふうにあります。

二 宗教学講義ノート（大正二年九月）

（『西田幾多郎全集』別巻（令和二年九月刊行）所収）

西田は、大正二年九月、京都大学で宗教学講義を担当し、一年限りの講義をやっています。正確には宗教学普通講義というものを担当するのです。そのため膨大な準備を西田がしていて、そのノートが存在するということは後に『西田幾多郎全集』が岩波書店から刊行されるときに、その編集に当たった久松真一が言及しています。ただ、この講義ノートそのものはドイツ語、英語、ラテン語、フランス語、様々な外国語が翻訳されずにそのまま併記されている。もちろん公開を意図して書かれたものではありませんけれども、やはり随所随所に貴重な洞察があると私は思います。

西田幾多郎を読む場合に、彼にとってこういう研究ノート、そして書簡というようなもの、それから講演というようなものがどういう関わりを持っていたのかについては後でまた申し上げたいと思うんですけれども、大事なことは、ここでクザーヌスと

か擬ディオニシウスとかエリウゲナのようなキリスト教的な神秘主義者のテキストと西田が出会うということですね。

この宗教学の講義は、そういうテキストの引用が数多く含まれています。それはちょうど親鸞の「教行信証」が多く教典の引用から成っていると同じです。しかし、「教行信証」が教典の引用から成っているといっても、どれを選ぶのか、それは親鸞自身の信の立場から取捨選択され、独自に解釈されたものだろうと思います。つまりそれは、ある意味で親鸞個人の、一個の経験の中から語られた言葉としても解釈し得る。西田の宗教学講義ノートもそういう印象を私は受けます。つまり、そのノートを基にして、西田は今度は自分の言葉で京都大学の学生の普通講義の中で語るわけです。それは日本語で、日本人に親しみのある言葉で語ります。現在、私たちが慣れているような用途の哲学の翻訳語と同じ場合もありますけれども、違っているものもあります。しかしそれはまさにヨーロッパの思想と日本の伝統

思想との出会い、ぶつかり合いの中から生み出された西田独自の言葉、西田個人の言葉として読むことができると思うと思います。

ノートからいくつか引いてみます。

docta ignorantia = ein bewusstes Nichtwissen [知ある無知＝意識された無知]

Gott muss das Grösste sein, dem er umfasst alles, und das Kleinste, den er ist in allem; er ist das jenseits der Koinzidenz der Gegensätze Wohnende. [神は最大のものでなければならぬ。というのも、神は全てを包摂するからである。そして神は最小のものでなければならぬ。というのも神は全ての内にあるからである。神は反対の一致の彼方に住まうものである。]

der wahre Gott [真の神] ist coincidentia opp

ositorum [反対の一致]に求めねばならぬ (Nikolaus Cusanus)。Einheit d[es] Idealen u[nd] Realen, Einheit d[es] Normalen u[nd] Normwidrigen [理想と現実の統一、規範的なるものと反規範的なるもの統一]に求めねばならぬ。

此の Einheit der Gegensätze [反対の統一]は das Herz [心]によつて言つてあらはれる。

神は Christ [キリスト]を opfern [犠牲に]す。
私は我々のために修行す。

「docta ignorantia」これはいろいろなふうに訳されますが、知ある無知、です。西田はここで、ドイツ語訳として、Nichtwissenとも書いています。かぎ括弧で書かれた部分は西田幾多郎の講義ノートを西田全集の別巻として編集された、西田哲学館の先生方が協力してなされたのですが、読者のために日本語に翻訳してあるわけです。もちろん西田自身が

使っている言葉も配慮しながら訳されたと思います
が、意識された無知というようなことです。要する
に、無知の自覚ということですが。しかし、それは非
常に重要なのであって、自分が知らないという自覚
を持つということは宗教というものを理解する上で
鍵となる言葉であると思います。そのあとの「神は
最大のものでなければならぬ・・・」は西田が引
用をして書いている言葉であるわけです。

それから「理想と現実の統一」あるいは「規範的
なるものと反規範的なるものの統一」、この反対の
一致は「das Herz〔心〕」と書いてあります。心、
心情ということですが。ちょうど鈴木大拙が『新宗教
論』で「情において」といったときの心情、心の情
です。それによって言い表されている。

そして、これは宗教学講義ノートで西田自身が恐
らくこういふふうに囲んでいたんだろうと思います
けれども、「神はキリストを犠牲にす」。そして、そ
の後に注意したいんですが、「私は我々のために修
行する」と書いています。この世界において様々な

悩み、苦しみにあえいでいる、あるいは、煩惱のし
がらみを断つことができない、互いに憎しみ合う。
そして、逆境にあつてなすすべを知らない人たち。
そういう人たちを救うために私は修行するのだとい
うのです。もちろんこの私は阿弥陀仏であり、ある
いは法蔵菩薩であり、究極の菩薩ということになる
のだろうと思いますが。

つまり、ここでキリストの犠牲によって人々が救
われるということと、菩薩が自らよりも先に衆生を
助けようと祈り願をかけるということと、西田が並
列しているということ、これに注意したいと思いま
す。ちょうど「衆生無辺誓願度」という第一の願、
これが仏教の根本であり、坐禅をして修行をする
というようなことも、この第一の願に支えられて初め
てできるのであるという、大拙が西田に宛てた手紙。
この言葉の精神が『善の研究』を書いている頃の西
田と『新宗教論』を書いているときの大拙に共通す
るものであった。ここに注目すれば、宗派あるいは
宗教の違いというものが、そこでは二の次になるの

ではないかと私は思います。これは時代に随分先駆けているように思います。

先ほど言いましたように、カトリック教会でも他宗教にキリストの真理があらかじめ予知されているという教えが認められたのは第二バチカン公会議以降のことになります。それまではやはり他宗教というものは克服されるべきものである、そういう考え方のほうが一般的であったのではないか。つまり、西田や大拙はある意味で非常に時代に先んじていたというふうに思います。

それからもう一点、私が強調したいことがあるんですけども、日本の仏教史家は、この鈴木大拙とか、あるいは明治の初め、万国宗教会議に参加した日本の仏教者たちの考え方を新しい仏教、近代化された仏教、近代仏教と位置づける人が非常に多い。私はこれに対して反対だと言います。近代ではないんです。近代というものもまた近代固有の先入主であり、近代固有の偶像に縛られております。それは

金銭的な利益とかそういうものを第一に考えるような、あるいは人間の固有の権利や正義というものを超越者抜きに人間の本性だけから基礎づけようとするような考え方です。でも、こういうような考え方はやはり不十分ではないかと私は思います。

したがって、彼らは近代的な仏教を説いたのではなくて、近代を通して近代を超えるような仏教を目指していた。そして、そのような仏教からすれば、もはやキリスト教や、あるいはキリスト教を軸として展開した西洋文明、あるいはキリスト教と対立し争ってきたイスラムの文明、そういうようなものはその立場から、その対立を超えていくことができるのではないか。その意味で、いわばポストモダンといえますか、後近代の仏教ということをや西田も、また鈴木大拙も目指していた。単に近代仏教を説いたというような、合理主義の立場で語っているのではない。合理主義の限界というものを彼らは十分にわきまえていたということをお願いしたいと思います。

もう一つ、これは西田の用語の中でしばしば誤解される用語です。それは無とか絶対無という言葉です。これも京都学派の解説書の中では、京都学派の流れに属する全ての哲学者に共通する根源語は絶対無であるといわれたりしています。絶対無をどのように捉えるかにおいて思想家それぞれに違いがあるけれども、絶対無こそが京都学派の発見したものであると、こういう言い方がなされることが多いと思います。

私は、これにはやはり大きな留保をつけたいと思います。というのは、先ほどの宗教学講義ノートの中にヨハンネス・エリウゲナという人が出てきます。これはヨハンネス・スコトゥス・エリウゲナというふうに言われることもあります、彼はアイルランドのカロリング朝ルネッサンスの時代の思想家であります。アイルランドというのが非常に興味のあるところで、ここでは詳しく述べることはできませんけれども、日本とよく似た、いわばケルト民族の神話的な伝承というものを持ちながらも、それをキリ

スト教化していった。そういう土壌がありますが、同時にギリシャ語を学んで、そしてギリシャ哲学とキリスト教を一つに統合しようとした思想家としてエリウゲナを位置づけることができます。つまりこれは否定の道なんです。

西田は非常に早い時期からエリウゲナに言及しており、そして書簡でもたびたび触れていますし、晩年に至ってもエリウゲナの宗教論に非常に深いものがあるということを言っております。先ほどの宗教学講義ノートの中でも、西田はドイツ語の引用をして、日本語に訳すと次のような内容を書いています。

エリウゲナ曰く、神は本質あるいは存在と呼ばれる。しかし厳密に言えば、神は「存在」ではない。というのも、存在は非存在との対立において生じるが、絶対者すなわち神に対立するものはないからである。神は存在するものとしえないもの、存在しうるものとし得ないもの、これら全ての全体性である。絶対者は自己矛盾する何もの

をも含み得ない。かくして神は善とも呼ばれ得ない。というのも善は悪に対立し、神はこの区別を越えているからである。

西田はなぜこのエリウゲナに注目したのか。善と悪というように二つの対立概念がある。もちろん善と悪といえは善のほうがいいに決まっているわけです。しかしだからといって、悪を捨てて善を選ぶというだけでは、真に神を捉えたことにはならないのではないか。神は善悪の彼岸にあるものです。しかし、そうすると真の善は悪を対立概念として退けるものではないということになります。つまり、悪に對する善というのは相対的な善にすぎないわけで、真の意味での善というのはその対立を善の側から乗り越えていかなければならない。

先ほどの無限と有限に関していえば、有限に對する無限というのは、これは相対的な概念になってしまふわけです。真の無限とは言えない。真の無限は無限の立場から有限なるものを部分として含まなけ

ればならない。そういうような考え方と軌を一にしているものであるかと思えます。これは臨濟禪の伝統の中に善と悪、その両方を忘れなければいけないという考えがあります。つまり、善を選び悪を捨てるといような二元対立に固執している限りは、本来の意味での絶対的に一なるものを捉えることはできないのだと。こういう発想が西田の学んだ臨濟禪の伝統の中にもありましたし、そして実は親鸞の「教行信証」や「歎異抄」の中にもある考え方だろうと思えます。

三 『自覚に於ける直観と反省』

それからもう一つ、これはやや時代は下りましますが、それでも、『自覚に於ける直観と反省』の文章も見てみたいと思えます。ベルクソンについて語っているところです。

ベルクソンの純粹持續の如きも、之を持續といふ時、既に相對の世界に墮して居る、繰り返すこ

とができないといふのは、既に繰り返し得る可能性を含んでいる。真に創造的なる實在はディオニシユースやエリユゲナの考えのように一切であると共に、一切でないものでなければならぬ。ベルクソンも緊張の裏面に弛緩があると言つて居るが、真の持続はエリユゲナの云つた如く、動靜の合一、即ち止まれる運動、動ける靜止でなければならぬ (Ipse est motus et status, motus stabilis et status mobilis)。之を絶対の意志と云ふも、既にその當を失して居る、所謂説似一物即不中である。

西田はベルクソンの影響を大変強く受けていると私は思いますが、西田はベルクソンのように、例えば時間と空間を対立させて時間のほうを重視するといふような考え方には飽き足らないのです。真に時間的なるものと空間的なるもの、概念的なるものと直観的なるものが一つにならなければいけない。これが『自覚における直観と反省』という本のテーマ

であつたわけです。

ここで既に後期の西田哲学を予感させるような言い方が出てきます。それは「真に創造的なる實在は」という言い方です。この『自覚に於ける直観と反省』の時期において、西田にとつて重要な意味を持つ思想家は、ディオニシウス・アレオパギテースとヨハネネス・エリウゲナです。このディオニシウスは擬ディオニシウスと言われることもあります。新約聖書に出てくるディオニシウスはアテネでパウロの説教を聞いて最初に改心したギリシヤ人です。ヨーロッパ中世を通じてこのディオニシウスは西方に布教して、そして最後はフランスで殉教したとなつていた。サン・ドニ修道院というのがありますけれども、そこでは首を切られた自分の首を持った殉教者の姿が描かれております。つまり、ディオニシウスは我々でいえばモンマルトル―これは殉教者の丘という意味なんですけれども―そこにゆかりのある聖人と同一されていたといひわれがあるわけです。しかし、これは実際には、ずっと後世の新プラ

トン主義者がキリスト教と新プラトン主義を統合する自らの思想を語るために、伝説的なディオニシウスの名前を語って述べた著作であるというふううに、現在の文献学ではなっています。

ですから、偽者と言うよりはディオニシウスに擬して書かれたと言うほうがいい。要するに内容が大変に優れたもので、これがやはりキリスト教の神秘主義の成立にとって大変大きな影響を持っていたことは間違いありませんし、イタリアのプラトンアカデミーも擬ディオニシウスの思想の影響を強く受けておりました。それはヨーロッパのイタリアの絵画、芸術、彫刻ですね。そういうようなものにも間接的に影響を与えておりますし、それからヨハンネス・エリウゲナはもちろんディオニシウスの影響を非常に強く受けていたわけです。

このディオニシウスやエリウゲナの引用は、西田においてアウグスチヌスに次いで多くあるのです。『善の研究』では「宇宙は神の所作物ではなく、神の表現 manifestation とみる」¹⁾とから、「宇宙と

神の関係は芸術家とその作品との如き関係ではなく、本体と現象との関係である」という汎神論の立場を当初西田は取っていました。しかし『自覚に於ける直観と反省』で初めて「創造」というユダヤ・キリスト教的な概念と「発出」というプロチノスに由来するギリシャ概念をテオファニア（神現）というキリスト教的プラトン主義の概念に統合したエリウゲナの大きな影響の下に、西田は「創造」もしくは「創造作用」を自己の哲学の根源語の一つとして語るようになります。

晩年の西田哲学には「創造的世界の創造的要素」とか「作られたものから作るものへ」という言葉があります。これも西田の書簡を見るとわかるのですけれども「creata et creans」²⁾これは作られて作るものという意味で、エリウゲナにある言葉です。西田はさらにそれを一歩進めて「作られたものから作るものへ」というわけです。西田は創造という概念によってテオリア（観照）、それから実践（プラクシス）、そして、芸術的な製作（ポイエーシス）、こ

の三つを一つにしようとしていた。西田は「ポイエーシス」という言葉のほうを多く使いますけれども、それは単なるアリストテレスのいう「ポイエーシス」だけではなくて、「テオリア」と「プラクシス」を統合している。その意味で単なる「ポイエーシス」よりも「創造」という言葉が最も適切だろうと思いますし、西田も終わり頃には「創造的世界の創造的要素」とか、「作られたものから作るものへ」というわけです。そして、その動きの中に真の自覚というものがあるのだということを後年弟子に宛てた手紙の中で語っております。

こういうふうに考えますと、やはり西田がクザーヌスに注目したことは非常に重要なことであって、クザーヌスの背景にある西欧の神秘主義プラトンからプロチノスに至る一者という思想に注目しなければなりません。「一者」というのは、それを積極的に語ろうとすれば必ず間違ってしまう。一神教というのとは、一なる神を信じると言うことですが、多神教が偶像崇拜であるのとは違った意味で、「一神教」

に固有の偶像崇拜があると私は思います。これはイスラムの原理主義にかぎらず、ユダヤ教にもキリスト教にもあった偶像崇拜です。自己あるいは自己の所属する共同体が信奉する偶像崇拜的な一神教を信じる者は、他者の宗教を暴力的に排斥し抑圧しますが、そのような「一神教徒」は本当の意味での一者を捉えていないからだということになるでしょう。クザーヌスの言う「一者」の理解からは、他宗教に対する寛容の精神が生まれます。多くの宗教、多くの祭儀の中に「一つの宗教がある」というクザーヌスの考え方には、時代を超えた積極的な意味があります。様々な宗教のあいだにある違いを超えた「唯一なるもの」に向けて人々はどのような形で哲学をし、思索を巡らるのか、そして日常的な生活の中でその思索をどのように生かすのか―これが問題です。キリスト教徒ならば「十字架の道」を歩み、仏教徒ならば坐禅をし、あるいは大行としての念仏を唱えるという道がある。そのような修道のさまざまなありかたは根底において一つでなければならな

い。人は何をやるにしても、それを貫くものは一なるものでなければならぬ。こういう考えがやはり西田に一貫して変わらないものであったように私は思います。

色即是空、空即是色

東アジアの靈性的な伝統には、こういったキリスト教的なプラトン主義に共通するものがあります。それは「形あるものは形なきものの形である」という考え方です。大乘仏教で言う「色」というのは「形あるもの」ということなんですけれども、それを形あるものたらしめているものを「空」と呼んでいます。つまり、般若心経でいう「色即是空」の「空」とは形のあるものを形たらしめているものです。この「色」と「空」とが、逆対応的に一であるという大乘仏教の根本思想です。日本のクザーヌス学会の会員であり、浄土宗の僧侶でもあられた河波晶先生は「色即是空、空即是色」を「色ならばこそ空であり、空なればこそ色である」と解釈されました。空

という無限なるもの場において有限なる形あるものが真に生かされると言う意味です。したがって、形あるものに対立した形なきものというのは抽象的な空であって、これは本物の空ではない。だから、真空妙有という言葉がありますが、これは鈴木大拙が好んで引用しました。本物の空の中に妙有という wonderful being がある。being とは形あるものですから限定されたもの、有限なものです。有限なものとは無限なるものと一つになることによって、無限に深い意味を持つことになるわけです。

ですから、「色即是空、空即是色」ということを私たちはお経の文句としてしょっちゅう聞かされているわけですけれども、しかしこの古い言葉に忘れ去られた意味を再発見することがあります。もともとそれに含まれていたはずですけれども、これが定型句になってしまったために単なる呪文のように唱えられているだけでその意味が忘れられた言葉は、仏教であれキリスト教であれ、たくさんあるだろうと思います。しかし、それを新たに取り上げるとい

うことが、西田や鈴木大拙の宗教論に特徴的なことであつただろうと思ひます。

それからもう一つ、これは解説のほうで述べていたんですけれども、西田哲学には現代のフランスの現象学あるいは現象学的な神学の方向を先取りするようなものがあります。現象学の神学的展開と呼ばれる現象が現代のフランスで起きております。特に、ジャン・リュック・マリオンというフランスの哲学者あるいは神学者を取り上げますと、この方は、フッサールの現象学的還元の「還元」を徹底されて、ハイデッガーの「存在」への問いをさらにラディカルにして「贈与」の現象学というものを提唱しています。

彼の初期の著作のタイトルは『存在なき神』という考え方です。存在をさえ超越した神。ですからハイデッガーではまだ主題化されていた「存在」をさらに「還元」し、贈与作用によって「存在」そのものが与えられることを現象学的に解明しようとした。

た。彼には聖なる像と偶像、これはイコンとアイドルと言つてもいいのかもしれないけれども、その違いを述べる興味深い論述もあります。本當の宗教の聖なる像は礼拝する。しかし聖像は偶像崇拜の対象になります。偶像崇拜というのは、これは至るところで現れるものだろうと思ひます。世俗的なイデオロギーを持つている人にとつても、ある意味では金銭が偶像になるでしょうし、自らの利潤というものを最大ならしめるというような欲求とか、そういうようなものが死せる偶像になる。それに対して生きた神は礼拝されるのだと。

しかし、マリオンが言つているようなことは私から見ると既にクザーヌスがと深い形で言つており、西田はマリオンなどよりも先にこの存在なき神、それは不存在と存在と対立させるような存在ではないという意味ですが、そういうような存在なき神というアイデアはむしろ西田は非常に早い時期に言つていたと思ひます。それは本来的な自己の現象学とか故事究明の現象学と言つてもよろしいかと思ひま

す。

それから最後に少しお話したいのですが、私はこの間、滝沢克己協会で講演いたしました。滝沢克己の神人学とかカール・バルトと滝沢克己、そして私が個人的によく存じ上げて亡くなられました延原時行先生を追悼する講演を行いました。これはユーチューブに出ております。そこでもお話した事柄なのですけれども、カール・バルトのキリスト論的集中に基づくような非常に深い神学、それは従来のバルト解釈からすれば宗教間対話というものを受け付けないような種類のものであったかもしれませぬ。しかし、私は本物の宗教間対話はバルトのようなラディカルな思索を自らの内に取り入れた思索でなければならぬというふうに思います。ですから、西田自身は彼の考えていた禅の立場からキリスト教を論じ、伝統的な仏教の考え方を新しい言葉で語ることによって、私たちがどうの昔に忘れてしまったような日本の古き伝統を見直すということをした人

ですが、私はむしろキリスト教の立場から、西田から新しいキリスト教神学の可能性を見出ししております。

これも最後のところで書きました。今日はクザーヌスに関連するところだけを述べておきたいんですけれども、クザーヌスの公現節の説教というのがあります。私は前にもこれは何回も触れていたのですが、あえてここでももう一度繰り返したいと思うのです。

クザーヌスの考え方は東方キリスト教もイスラム教も、後にはプロテスタントの中でも受け継がれまされけれども、彼は宗教の分裂ということを超えるような、ただ一つのもの的重要性を説いたのです。公現節というのは、イエスが再び弟子の元に現れるということなのです。そのときの説教なんですけれども、弟子が「イエスは今どこにおられますか (Ubi est Jesus?)」と聞く。Ubi est Jesus? というのは Where is Jesus? という意味です。イエスは今どこにいらっっしゃいますかという問いを問題にするわけ

です。これはどうでしょうか。普通、司祭の説教あるいは牧師さんの説教からすれば、イエスは昇天して神の右の座にいらして、そしてやがて終末のときにまた再びいらして、悪を裁き、善を永遠の生命に導き入れるという教義があります。しかし、こういう教義が生まれてくるもつと根本的な経験は一体何だろうかということを考えてみたいわけです。

あながちそういう教義を神話的であるといつて否定するのではなくて、ちょっと括弧に入れて、「イエス・キリストは今どこにいますか」ということです。今どこにいますか。今、天にいますか、あるいは神の右に座しておられますか、そういうような表象ではなくて、Dio（どこ）すなわち場所、クザーヌスは「場所がイエス・キリストである」と、こういうふうに述べるわけです。つまり自分が今いるところ、自分が立脚しているところ、ここがイエス・キリストである、こういうふうに述べているわけです。

つまり、場所的論理というとかそれは仏教だけ

に限定されているとか、あるいは仏教を近代化したものであるとか、あるいは仏教をポスト近代的な形で新たに展開した宗教哲学である、これは西欧のキリスト教などではとても考えつかないようなものである、というような言い方がよくなされるのですが、クザーヌスはまさしく宗教対立のときにそのような考え方を説くのです。私たちが今立っているこの場がイエス・キリストであるということです。そして、順境のときも逆境のときも、そこを私たちは一歩も離れることはないということを言います。

西田幾多郎は、いろいろな弟子たちからも影響を受けているんですけども、ちょうど「自覚について」という論文を書いている頃、一九四三年二月二四日に久松真一に手紙を書いています。『南方録』という千利休の言葉を記録したと言われている茶道の指南書についても触れています。『南方録』、これは江戸時代になってから発見されたということ、ちょうど擬ディオニシウスと同じように、恐らくこれは南坊宗啓という人が書き残したものが新たに発

見されたという形になっています。後世の人が千利休の言葉として茶道の真髄を語っているわけです。単なる遊芸とか、あるいは大名や将軍にへつらうような志の低い茶道ではなくて、まさしく禅を在家において、あるいは在俗、世俗の世界において禅の真理というものを生きる、そういう意味で、禅と一つであるような茶道、それを説いた書物なのです。久松真一は大変この考え方に共鳴して、京都に心茶会というものをつくりまして、学生を相手に茶道の中で彼の哲学を実践しようということをしておりません。

その手紙の中で、西田は有名な大燈国師の偈というのを引用しているわけです。「億劫相別而須臾不離 儘日相对而刹那不对」。典拠によって多少違いがあるのですけれども、西田は「対して」ではなくて「接して」という言葉で引用しています。しかし、これを西田は自分が考えている宗教哲学の根本を言い表しているものだと考えているわけです。そして、それを彼の宗教論の中で使うようになる、ということこ

とがあります。

つまり、西田の場合は弟子たちとの間の非常に親密な対話があったということが言えます。場合によると、弟子と対立することもありますね。田辺元とは非常に厳しく対立するようになりますけれども、私は晩年の田辺は西田と対立することによって初めて、西田が見ていたものを彼自身の言葉で語ることができるようになった。違いは最後には消え失せて、西田哲学の根本と同一の道を田辺が自分の言葉で語り直したのだという印象です。特に野上弥生子との往復書簡を見ると、その感を非常に強くいたします。大事なことは、生きている間は対立し、誤解し、そして理解し合えなかつたように見えるような人たちでも、実はそれぞれなりの仕方に対立の根源には一つのものが働いているのだということです。だから、あながち対立を避けて付和雷同している限りは、生きた哲学というものはないと、そういうふうに私は思います。

西田の弟子を見ますと、柳田謙十郎さんは後にマ

ルクス主義者になりますし、務台理作さんも戦後はやはり西田から離れていきますけれども、しかしそうであつても、そういったような様々な形で弟子たちが自分の言葉で西田が見ていた問題を語り直してくれることを西田は期待していたのだらうと思ひます。

非常に限られた時間でありませけれども、九十分経ちましたので、これで私の講演を終わりにいたします。

どうもご清聴ありがとうございました。(拍手)

質疑応答

【質問①】講義ありがとうございました。講演集を読み始めていますが、田中先生がまとめるに当たり、苦労されたこと、注意されたことがありますら聞かせてください。

【田中氏】そうですね。これは、どれを選ぶかということは私が決めましたけれども、岩波の編集者の方と二人三脚でした。しかし、もともとのテキスト

です、特に全集版で収録されていた講演の記録は、かなり不正確なものもたくさんありました。これは録音から起こしたり、あるいは聞き書きを、そのまま書きのものを文字に起こしたりするときにどうしても避けがたい誤りというものがございます。特に西田が外国語を引用する場合、これはもちろんドイツ語とか英語というものを引用するのですが、その引用の仕方が古い全集では全然統一されていなくて、それを統一するのに大変手がかかりました。

これは決して古い全集を編集された方を非難しているわけではなくて、私自身も同じようなことをやった経験がありますので、これは大変なことで、少しずつ大勢の人の批判を得ながら改善していくべき問題だらうと思います。それに一番苦労いたしました。

それから、やはり字数の制限ということがありました。「反対の一致」にしても言うべきことはたくさんあります、今日はその一端をお話しできましたけれども、すべてを書くわけにはいけません。

を機会にして、西田自身のテキストを皆さんに直接読んでいただければと思います。

【質問②】私は、色即是空の空は科学でいうエネルギーであるとはどうか考えています。今日のお話を伺って、空は無限で形がないもの、色は有限で具体的な形をしているものという考え方が腑に落ちました。

【田中氏】エネルギーという言葉は西洋の科学、歴史、哲学の歴史で意味がいろいろと変遷しております。多分、今質問していただいた方は現代物理学でいうエネルギーを念頭に置いているのではないかと思います。

真空のエネルギーというようなことをアーチボルト・ホイーラーという人が言っております。彼はアメリカの物理学界の大御所で、ビッグバンとかそういうものの理論を人々に知らしめるのに大いに力があった方です。このアーチボルト・ホイーラーは物理学の究極のテーマは真空であるといっています。

バキユームという言い方をしていたと思います。つまり、真空の表現として物質というものがある。

恐らく質問された方は、何かそんなイメージをお持ちなのではないかと思えます。真空の相転移によつて宇宙が生まれたということです。私はこれについては、昔『宗教と科学』というシリーズで書いたことがあります。

ただ、西田が言っている場合は、より宗教的な改心、コンバージョンの経験ということを念頭においていたとは思えます。しかし、ある意味でそこに共通するものもあるかと思えます。要するに形あるものが根源的なものではなくて、空の有限なる表現として形のある物質的な世界があり、そしてその物質的な世界から生命というものが生まれ、生命から理性とか意識を持つ人間というものが生まれてきたというわけです。全てを空の表現として捉えるというような発想は、西田の中にも私はあると思えます。ただ、人間というのは意識を持つ存在であるということですね。この点、西田はパスカルを例に取つ

ているわけですが、やはり思惟する存在であるということの価値をみています。物質的な自然界だけに全てを還元して説明しようとするのではない。そういう考えが西田の中にあるということですね。ですから、空という言葉はネガティブに聞こえるけれども実はそうではなくて、全てポジティブなものがそこから生まれてくる根源であるというわけです。これは卓越的な無ということで、エリウゲナがそういう表現をしております。

つまり、ネガティブな、消極的な、何も生み出さない無ではないということです。ニヒリズムの無ではなくて、最も卓越的なものであるがゆえに、概念的な表現では否定をもってしか語れない。しかし、信仰の言葉、それにおいては積極的にそれを捉えることができる。それはエリウゲナや西田に共通する考えであるかと思えます。

【質問③】今日の先生の話を聞いて、西田は『善の研究』の頃はスピノザ的汎神論でしたが、晩年は、

二番目の奥さんの影響を受けて、一神教的創造者、全てのものをお創りになった人格的な神という見方に変わっていったのですか。

【田中氏】二番目の奥さん、これは西田琴さんですね。最初の奥様は長い間病気で伏せていて、そして娘たちも病気になり、西田の家というのは大変苦しい状況にあったということは伝記作者が皆指摘しております。

この西田の再婚というのは、西田にとっては非常に大きな私は出来事であったと思いますが、実は西田琴さんについてはあまり詳しいことは分かっておりません。しかし、そのご親族の方が『西田幾多郎の妻』という著作を書かれました、残っている資料からいろいろなことを教えてくださるわけです。私の理解するところでは、西田哲学、特に深い宗教性に共鳴したために、共鳴することによって西田の妻となることを決心されたのだらうと思います。

ちょうど鈴木大拙がベアトリスというアメリカの方と結婚されたのと同じようなところがある。大拙

の場合は、随分年の違いがあるわけで、西田と琴さんの場合も年齢差ということはありますけれども、そういったものを超えた精神的な結びつきというものがあつたらうと思います。

それから、一神教ということですが、一神教の一ということはどういうふうにし正しく捉えるのか。宗教というものは人間にとつて最も大切なものであるという考え方を西田は取つていてと思います。しかし、同時に宗教というものが危ういものであるということですね。それはヨーロッパの一神教相互の争いとか、宗教間の闘争とか、そういうものを見れば歴然としていて。しかしそれは別にヨーロッパだけではなくて、日本でも例えば浄土真宗と日蓮宗は非常に仲が悪くて、戦国時代には互いに迫害し合つたりしている。日本史家がそれを共通に指摘しております。

つまり、そういったイデオロギーの闘争になりがちであり、同時に政治的な支配、非支配の文脈の中で宗教家が自分たちを位置づけてしまう。そこに宗

教というもの、つまり既成宗教の墮落というものがあります。ですから、そういうものを批判しつつ乗り越えていく。本当の意味で宗教的な差別というものを撤廃する、あるいは身分的、階級的差別を撤廃していく平等の教えというものの原点に立ち返るということが必要だろうと思います。

その意味で、一神教とかキリスト教といつても既成宗教としてのキリスト教は、既成宗教としての仏教と同じように多くの問題を抱えておりますけれども、しかしそれを批判しつつ乗り越えていくということです。そして、その宗教の原点にまで立ち返つて、そこに自分自身の問題を見るところに西田を読む意味があると私は思います。

【質問④】「反対の一致」講演の中で言われる無限は可算無限だと思われませんが、西田が無限といふとき非可算無限を例にすることもあるのでしょうか。

【田中氏】まず、可算無限というのは要するに自然数と一対一に対応することのできる無限ですね。で

すから、無限の中で一番分かりやすいものです。確かに可算無限の場合でも偶数全体と自然数全体は一対一に対応しますから、全体と部分が一対一に対応するという意味で等しいという言い方はできるわけですけれども、しかし西田はあの講演の中で平面を扱っています。平面とか直線というものは実数によつて表現されるわけで、実数は非可算無限の代表的なものです。

つまり、実数の本質は超越数と可算無限で表現されるような有理数の両方を合わせたものになるわけです。超越数まで含んで本当の意味でリアルな実数ということ。これも大変面白いですね。現実的な数、これは超越数を含んで初めてリアルな数になる。この発想は西田にはあるというふうに私は思っています。決して可算無限だけではないですね。

私はもともと数学科の出ですけども、世界で最も美しい数式 $e^{\pi\sqrt{-163}} + 1 \approx 0$ というのは自然対数の底「e」と円周率「 π 」、それから虚数「i」と、それから「1」と「0」、自然数ですね。それらが相互に関係

を持つているという式です。これが最も美しいのは、超越数と自然数、可算無限と非可算無限が一つのリアリティを成しており、それを一つの式で表しているからだ、私はそういうふうに思います。小川洋子さんだったですかね。数学者をモデルにした小説で賞をもらった方ですけども、その小説『博士の愛した数式』、それは $e^{\pi\sqrt{-163}} + 1 \approx 0$ だったわけです。

ですから、人間が一步一步実践して言葉で表現できる、言語で表現できるものは全て可算無限なのでですけども、しかしそうした可算無限でしかないような言語でもっては表現し得ないところにリアリティを見るという発想は西田哲学にはあると思います。つまり超越的なものを含まなければ現実ではないと。

【質問⑤】西田とホワイトヘッドはどう触れ合うのですか。

【田中氏】私はホワイトヘッド学会の会長をずっとやっておりますけれども、別にアメリカにプロセス

神学というのがありまして、これはやはりアメリカ独自の神学であり、プロテスタントの立場から解されたナチュラルテオロジー、現代におけるナチュラルテオロジーだといえると思います。ちょうど中世の神学がアリストテレスと福音書を統合するとトマスの神学ができるというのと同じ意味で、プロセス神学はホワイトヘッドの哲学とキリスト教を統合しようという、そういう狙いを持ったものだろうと思います。

ただ、私はホワイトヘッド自身もともとカトリックの司祭になろうとした人で、ニューマン枢機卿の影響を非常に強く受けた方です。ですから、ニューマンが神学においてなそうとしたこと、それは古き伝統的なものの価値を再発見すること、中世は決して暗黒時代ではない、むしろ近代の人たちが忘れてしまった秩序ある世界というものを中世は体現していたという、そういう発想をとる人です。しかし、中世と同じことを繰り返すという意味ではないのです。やはり時代はどんどん変わっていくわ

けですから、新しい科学の成果というものを取り入れながら、そして芸術や音楽、科学と新しい形での統合を求めるようなキリスト教を模索したのがホワイトヘッドであると、そんなふうに思います。

ですから、アメリカのプロセス神学とは私は同じ意見ではありませんが、しかし西田門下ではやはり三木清の思想、これはホワイトヘッドに非常に近いと私は思っています。創造する構想力ですね。Einbildungskraftといいますが、イメージネーションです。これはカントの第三批判の立場なんですけれども、これもホワイトヘッドと同じで、そこから創造的世界というものと技術の世界、芸術の世界、宗教的実践の世界を統合するという方向性は、三木清が実現しようとしたもの―不幸にも彼は獄中死しましたのでできなかつたわけですけど―だと思っています。やっぱり三木清と西田との間には非常に深い交流が私にはあったと思います。これは唐木順三がそれを非常にいい形で証言しております。

ですから、私は日本でホワイトヘッドについて語

る場合には、特に外国の哲学者の名前を出すよりも三木清の例を引きながら、事柄自体を明らかにしていったほうがいいのではないかと、そんなふうに思っております。

【質問⑥】大拙や西田をはじめ真に深い靈性を感じる書物を残すような人物は、その多くが坐禪や瞑想といった実践をしているように思われます。

【田中氏】宗教的な行ということ、エクササイズですね。私はこれは別に坐禪とか念仏とか、あるいは典礼に参加するとか、グレゴリオ聖歌を歌うとか、そういうことに尽きないんだと思います。

例えば、ピアノの演奏をする人はその演奏をするという一つのこと、それに徹底し、それになりきるというような形になっていて、それは自ら宗教的な行にもつながっていくのではないかと思います。

音楽家もそうだろうと思いますし、私は数学者の岡潔という人が非常に好きなんですけれども、彼は数学にとつて最も大切なものは情緒であり心情で

ある、心の情であるという。念仏を唱えているときに一つの三昧境になる、彼にとつては、それは数学の問題を考えているときにそれに一心に集中しているということと同じなんだろうと思います。ですから、どんなことでも、それは道元の「典座教訓」ように家族のために料理を作るといようなことでも全く同じなんです。その一つ一つのエクササイズの中に神を表現していく、あるいは神仏を表現していくということなんです。別に神仏という言葉を語らなくても、ボンヘッファーの言い方を借りれば、神なしで神の前で表現するということです。神様、仏様と言わなくても、常に自分の心の中にそれを置いて、そして行をしていく。それが可能ではないかと思えます。

transcendental exercise という言い方をしますが、これはピアニストのリストの超絶技巧練習曲のことです。あれは超絶技巧練習曲なんていうけれども、単に技術を誇っているのじゃなくて、ピアノの音曲に集中するということだと思います。

transcendental exercise というのはイグナティウス・ロヨラの霊操のようなものです。spiritual exercise というわけですけど、それは別に神様、仏様ということを一々言わなくても、その一つ一つの行動の中に神を表現しているということは言えるのではないかと思います。だから、特別に坐禅しなくてもいいし、別に坐禅も念仏も、それだけが唯一の道だとは思いません。

【質問⑦】過去に岩波新書で西田哲学を読んだことがあります。極めて難解で理解できませんでした。今後、自らが西田哲学に関わるためには、どういうアプローチがよいでしょうか。

【田中氏】西田哲学会では、第一目に例えば『善の研究』を読む講読会を行っています。一人で読むだけではなくて、大勢の人と一緒に読むということです。

今はいろんなところで人々が自分の思想を表現する場はできているように思います。昔は自分の思想

を表現できる人は、雑誌とか学会とかで発言できる専門家に限られていたと思いますけれども、今はそういう時代ではなくて、どんな人も自分の意見をまとめて表現する場があると思います。西田哲学館も活用して、学習会とかあるいは読書会に参加するというのも一つだろうと思います。

私はやっぱり書簡集がお勧めです。講演集は自分でやったのでなんともいえませんが、書簡集は大変すばらしいですね。藤田先生が非常に詳しい注をつけていますし、書簡集のそれぞれの書簡のところに、かぎ括弧で、例えば「ハイデガーの評価」とか、それから「田辺元の「西田先生の教えを仰ぐ」とか、そういう一言のコメントがあります。これは恐らく編集者の藤田先生がつけられたと思います。これは大変すばらしい書物なので、まずこの書簡集から入っていくというのが非常に西田を身近に感じる道ではないかと思います。

あと、小坂先生がもうすぐ、『日本文化の問題』について書かれています。これはまだ拝見してい

ないので何とも申し上げられません。そういうところから入っていく。つまり、西田という人はどんな人であったのかと。彼の肉声を聞くというところから入っていくのが西田を身近に感じる道だろうと思います。

【質問⑧】無の思想がよく理解できませんでした。もう少しこれについて解説してくださいませんか。

【田中氏】一般的な通念があつて、西洋は有の思想である、東洋は無の思想であるという。そういう、私から見ると紋切り型の整理をした解説が非常に多いのですけれども、私の理解するところでは決してそうではない。エリウゲナとかそういう人の例も挙げましたけれども、例えば道元禪師は無という言葉をもと無という対立的な意味でしか使っていないのですね。それから、空という言葉もそれほど使っていない。これは私は道元についてテキストを調べたことがあるのですけれども、有と無の対立を超えるようなものが最も重要な意味を持っているんだと

いつているわけです。したがって道元禪師の場合には、例えば現成公案というようなこともあります。この現成というのも既に出來上がった既成のというような、現代中国語で使われているような意味ではなくて、道元はそれを動詞として使っている。これは大変すばらしい考え方だろうと思います。つまり、そこには一つのダイナミズムといえますか、そういうようなものが感ぜられると思います。

大事だと思うのですが、有と無を対立させて一方を重視するというような図式は私は取っておりません。ですから、絶対無といったときにはそれはもう対立するような無ではあつてはならないというふうに理解しております。

それから、京都学派の思想を本当の意味で問題にするときには、前にも言いましたけれども、彼らと同じ言葉を使つては駄目だと思います。弟子が師と同じ言説を繰り返すとすれば、それは師の徳を半分にしてしまう、そういう言葉が禅の伝統の中にもあります。必ず新しい言葉、先生と違う言葉で語らな

ければならない。しかし、それによって弟子は初めて先生の考え方を発展させ、そして自分のものにすることができる。これは大変すばらしい言葉で、科学者の精神にも合致するのじゃないでしょうか。

科学においては、アインシュタインだろうがニュートンだろうが、乗り越えていくべき存在です。これを何か人間が超えていくことのできない天才のようにあがめ奉るのは、実際の科学の歴史から離れているように思います。もちろん彼らは私たちよりもはるかに優れた人かもしれませんが、しかしそうではあっても学問というものはそういった天才たちを超えてどんどん発展していくべきものだと思います。

そういうところに本当の意味の生きた科学的な試み、教説の偶像崇拜に陥らないような生きた科学の精神というものがあるのと同じように、生きた宗教の精神というものも出来合いの既成宗教の概念に捕らわれるのではなくて、そこから自由になって、しかし非宗教とか宗教否定というような、そういういた

通俗的な考え方の中に潜んでいる別の種類の偶像崇拜ですね、あるいは、唯物論的な考え方とか、そういうようなものに対する批判ということも同時に行っていかなければならないだろうと、こんなふう

に思っております。

*本講演会は当初6月5日に予定しておりましたが、コロナウイルス感染症の影響により、11月に延期して開催しました。



田中 裕（たなか ゆたか）

上智大学名誉教授

一九四七年生まれ。東京大学理学部数学科卒業、同大学大学院科学史科学哲学博士課程満期退学。クレアモント大学プロセス研究センター客員。一九九九年―二〇一七年、上智大学文学部哲学科教授。日本ホワイトヘッド・プロセス学会および東西宗教交流学会の会長を務め現在に至る。専門は科学哲学・宗教哲学。著書に『逆説から実在へ―科学哲学・宗教哲学論考』（行路社）、『ホワイトヘッド―有機体の哲学』（講談社）他。『西田幾多郎講演集』（岩波文庫）の編集・解説を担当。