キリスト教思想史における西田と大拙

――無なる神概念の形成――

はじめに

浅

見

ずかしか言及できないことを最初にお断りしておきたい。

二 現代プロテスタンティズムの

展開と西田哲学

これらドイツ語圏の現代神学者たちの中心は言うまでもなくバルで出発したドイツ語圏の神学者たちの影響の強い時代が続いた。 R・ブルトマン、D・ボンフェッファーなど、弁証法神学者とし R・ブルトマン、D・ボンフェッファーなど、弁証法神学者とし R・ブルトマン、D・ボンフェッファーなど、弁証法神学者とし ないたが、D・ボンフェッファーなど、弁証法神学者とし ないたが、から始まるというの で出発したドイツ語圏の神学者たちの影響の強い時代が続いた。 に出発したドイツ語圏の神学者たちの小心は言うまでもなくバル ないうの では、プロテスタント神学史の現代が弁証法神学、特にK・バルトの で出発したドイツ語圏の現代神学者たちの中心は言うまでもなくバル にあったと考えられる。それと並は、ベルト神学の継承と克服〉にあったと考えられる。それと並は、ベルト神学の継承と克服〉にあったと考えられる。それと並は、ベルト神学の継承と克服〉にあったと考えられる。それと並は、ベルト神学の継承と元の東三世代と称されるJ・モルトマン、W・パネンベルク、E・ユンゲルなどが神学界の中核を占して、ドイツ語圏では現代神学の第三世代と称されるJ・モルトマン、W・パネンベルク、E・ユンゲルなどが神学界の中核を占して、ドイツ語圏では現代神学の第三世代と称されるJ・モルトマン、W・パネンベルク、E・ユンゲルなどが神学界の中核を占して、ドイツ語圏では現代神学の第三世代と称されるJ・モルトマン、W・パネンベルク、E・ユンゲルなどが神学界の中核を占めるようになる。この第三世代の神学的議論は非常に多彩で、簡めるようになる。この第三世代の神学的議論は非常に多彩で、簡めるようになる。この第三世代の神学的議論は非常に多彩で、簡めるようになる。この第三世代の神学の議論は非常に多彩で、簡めるようになる。この第三世代の神学の議論は非常に多彩で、簡めるようになる。

る。

負っていたからだと考えられる。ただし、西田哲学の日本のキリローカリティの中で神について問う〉という課題を、不可避的に時に、元来キリスト教の有神論的な伝統を持たない〈日本というが一般化した中で神について問う〉というグローバルな課題と同られるようになる。これは日本のプロテスタント思想が〈無神論は、第三世代の神学の紹介と並行して、西田哲学の影響が強く見は、第三世代の神学の紹介と立行して、西田哲学の影響が強く見対して、一九七〇年前後からの日本のプロテスタント思想界で対して、一九七〇年前後からの日本のプロテスタント思想界で

本独自のキリスト教的思惟が飛躍的に多く見いだされるようになく場所〉、〈純粋経験〉など、西田哲学の主要概念を取り入れた日スプリングボードにするかのように、七〇年代以降は〈絶対無〉、影響が見いだされる。しかし、現代神学の第一世代の死を一つの影響が見いだされる。しかし、現代神学の第一世代の死を一つの影響が見いだされる。しかし、現代神学の第一世代の死を一つの影響が見いだされる。しかし、現代神学ともてはやされた北森嘉蔵間もなく、日本で最初の独創的な神学ともてはやされた北森嘉蔵の『神人学』、戦後前の富永徳磨、逢坂元吉郎の神学や滝沢克己の〈神人学〉、戦後前の富永徳磨、逢坂元吉郎の神学や滝沢克己の〈神人学〉、戦後

正法神学に接近している》と解したがゆえである。確かに当時、 に日本の哲学者としては、いち速く当時のヨーロッパの流行思想 の一つであった弁証法神学と接した。例えば、一九三〇年代初頭 に日本の哲学者としては、いち速く当時のヨーロッパの流行思想 で工度にわたって、読売新聞主催の「西田博士に聴 大の若手神学者であり、弁証法神学の導入者的な役割を果たした 校の若手神学者であり、弁証法神学の導入者的な役割を果たした 校の若手神学者であり、弁証法神学の導入者的な役割を果たした 校の若手神学者であり、弁証法神学の導入者的な役割を果たした での西で西田と共に参禅した経験を持ちながらも、当時、 原山の洗心庵で西田と共に参禅した経験を持ちながらも、当時、 のである。逢坂がこの座談会を企画したのは、当時の西田哲学の展 こうしたプロテスタント思想史の潮流は、晩年の西田哲学の展 に日本の哲学者としている》と解したがゆえである。確かに当時、 のである。企坂がこの座談会を企画したのは、当時の西田哲学の展 のである。逢坂がこの座談会を企画したのは、当時の西田哲学の展 のである。逢坂がこの座談会を企画したのは、当時の西田哲学の展

西田は弁証法神学やその背景となったキルケゴールとの対話を通

して〈絶対弁証法の論理〉を構築し、それによって現実世界を

色の

ルケゴールとの対話は、キルケゴール・ルネサンスの主体の一つ

〈関係としての自己〉が主題的に論じられる。これらのキ

田がその思索の全過程において対話相手となした思想家は驚くほ 〈弁証法的世界〉として説明しようと試みていた。もちろん、西

ルとの対話がその中核であると言ってよい。著述の引用から辿る タントの思想家との対話に限るならば、特にバルトとキルケゴー ど多く、弁証法神学者やキルケゴールのみではないが、プロテス

対話は、後期西田哲学では一貫して予想されるものであるが、特 弁証法神学、特にバルト神学との対話の時期である。バルトとの であった弁証法神学との関係を背後に蔵している。(四)はその

区分することができる。 (一) は『善の研究』(一九一一年) から『働くものから見るも

と、西田のキリスト教的な思想家との対話は、ほぼ四つの時期に

のへ』(一九二七年)に至る時期であり、エックハルト、クザーヌ

あり、特にアウグスティヌスとの対話が目立つ時期である。ただ る。(二)は『一般者の自覚的体系』(一九三〇年)刊行の前後で ス、ベーメ、エリウゲナ等、中世神秘主義者との対話の時期であ

〈パラドックス〉等の概念を手がかりに〈絶対弁証法〉が形成さ 哲学序論」(一九四〇年)が書かれた前後で、対話の中心はキルケ 刊行された『哲学論文集第四』(一九四一年)に収録された「実践 は主に『無の自覚的限定』(一九三二年)と、それから十年を経て グスティヌス引用は、必ずしもこの時期に限定されない。(II) ゴールである。前者ではキルケゴールの〈永遠の今〉、 西田の全著作の中で最も引用数の多い人物の一人であるアウ 〈瞬間〉、

れ、後者では実践哲学を論じるために『死に至る病』(一八四九

両者を単純に同一視することはできない。しかし、バルト神学と 代プロテスタント思想が対話してきたバルト神学は、西田が対話 界観」はバルトとの対話の論文と考えてよい。ただし、戦後の現 リスト教という比較思想的視点からは、「場所的論理と宗教的世 した〈途上のバルト〉ではなく、よりトータルなバルトであって、 において表面化している。短絡を恐れずに言えば、西田哲学とキ に実質的な遺稿論文「場所的論理と宗教的世界観」(一九四五年)

点では、現代日本のキリスト教思想と西田哲学の展開過程は非常 の対話、対決において、新たな宗教論を構築しようとするという

想史に対してもつ思想的先駆性を認めることができる。 に類似しており、その点に後期西田哲学が現代プロテスタント思

く世界観形成の過程であり、この遺稿において西田は、 宗教的世界観」への道程は、場所的論理の深化とその論理に基づ 西田にとって、バルト受容期から実質的な遺稿「場所的論理と

の場所的論理的宗教論を〈場所的論理的神学〉(⑪ 406)や〈新 摂するような宗教哲学の構築を試みた。そして、その成果として 論理に基づいて禅仏教のみならず、浄土真宗とキリスト教をも包 キリスト教思想史における西田と大拙

るのは、それほど的外れな見通しではないと考える。それが現代日本のキリスト教思想史の潮流と相似型をもつと解す論の形成過程を〈西田のキリスト教理解の形成過程〉とみなし、しいキリスト教〉(⑪ 462) とも呼んだ。それゆえ、西田の宗教

二 現代日本のプロテスタントにおける

るその一点に懸かっているからです。》

西田受容の系譜

と一致します。仏教からのこの批判は、たしかに俗流正統主義な

主と罪なる僕とが、絶対に不可逆な区別において直接に――であの言動におけると同じように――すべてはただ、神と人、聖なるいって本来のキリスト教においては――ちょうどナザレのイエスル・バルトの神学・本来のキリスト教には当たりません。なぜといし近代主義的キリスト教に対しては当たりますけれども、ガー

不可同)を受容し、同時にバルトの絶対他者(不可逆)をも肯定 を見ないような本格的な仏教とキリスト教の宗教哲学的な対話の 《今後キリスト教と仏教について語ろうとする者は、もはやけっ 的しようとしたことを物語っている。また、この書は秋月龍珉が がら、それを媒介に滝沢が西田の絶対矛盾的自己同一(不可分、 るところにある。上述の引用文は直接的には久松禅学を批評しな れらと共にいますという事実)を不可分、不可同、不可逆と解す 事実、換言すれば神と人との宗教的な関係(インマヌエル=神わ た宗教哲学としての妥当性の問題に帰着すると考えられる。 論を肯定的に受容しているがゆえに、西田哲学の特定宗教を超え 論点の一つは、その対話者の大半が程度の差はあれ、西田の宗教 〈宗教間対話〉の起点ともなった。この宗教思想史において類例 記したように、七〇年代以降の禅仏教とキリスト教を中核とする して滝沢のこの小さな本を無視することはできないであろう》と 最大の特徴は、哲学と神学がそこから成立する人間存在の根源的 この書でその原型が現れる滝沢の〈インマヌエルの神人学〉の

秋月龍珉であった。彼らを中心としてこの宗教間対話には、キリ で宗教間対話の推進者となったのが八木誠一であり、禅仏教では スト教からは武藤一雄、本多正昭、中村悦也等、禅仏教からは久 滝沢の宗教哲学的姿勢に共鳴して、プロテスタント思想の圏内

れる潮流であって、神学史というよりは宗教思想史的な事柄であ スト教ジャーナリズムで活躍している宗教哲学者に強く見いださ 職者や敬虔な信徒たちの中というよりは、大学教師として、キリ を挙げることも可能である。ただし、こうした思想史的傾向は聖 旧約聖書学者の関根正雄やバルテシアンである小川圭治などの名 た少し様相は違うが、西田哲学に親近感を示すというだけなら、 しては、プロテスタントでは小田垣雅也、花岡永子、延原時行等、 田哲学との対話において自己の宗教思想を形成しつつある人々と 系仏教、密教系仏教や神道などをも巻き込んで、さらに広汎な比 カトリックでは小野寺功、門脇佳吉等を挙げることができる。ま 想に限定して、現在そうした宗教間対話に賛意を表しながら、西 較宗教的対話、東西宗教の交流へと展開している。キリスト教思 対談集が編集されている。現在ではこの対話はカトリック、浄土 松真一、西谷啓治、阿部正雄等が参加し、その成果として多くの

己(ローカルな自己)の内にある普遍的(グローバル)な思惟構

造を取り出そうとする一貫した姿勢がある。こうした西田の哲学

兀 絶対無としての神

こうした潮流が形成された一つの要因は、もちろん現代日本の

である》(母267-68) という姿勢、つまり日々を生きる具体的自 何であるかを最も深く摑むことに依つて最も深い哲学が生れるの るから……、日本文化は世界的にならねばならぬ》(@ 397) と いう歴史的課題を自覚し、かつ《我々の最も平凡な日常の生活が えられる。晩年の西田には、《今日は世界がレアールになつて居 また、この潮流の背景には西田や大拙の学問的姿勢があるとも考 (ローカルな要因)が複合的な要因となっていると考えられる。 への問いというグローパルな問いに併せて、日本という特殊事情 論〉が一般化した世界における〈神の現実性とその言表可能性〉 キリスト教がおかれた状況にある。先に指摘したように、〈無神

あるように、自らの中に、ないしは日本人の精神生活に〈深く沈 成しようとする。また、大拙の場合は、『日本的霊性』の序文に 取った。より具体的には、彼自身の宗教経験(禅)から入って、 事実の構造を説明し、普遍的な宗教哲学を形成するという形を 的姿勢は、宗教論においては〈心霊上の事実〉から入って、その 浄土真宗も、キリスト教をも包むような、普遍的な宗教哲学を形

潜して行くこと〉によって、世界的な意味をもつ日本的宗教意識 (=日本的霊性)を自覚し、それを全世界に向けて発信しようと それゆえ、西田の〈絶対無の場所〉であれ、大拙の〈日本的霊

大拙の〈般若即非の論理〉と同一視している。

大拙の〈般若即非の論理〉と同一視している。

大拙の〈般若即非の論理〉と同一視している。

大拙の〈般若即非の論理〉と同一視している。

大拙の〈般若即非の論理〉と同一視している。

大拙の〈般若即非の論理〉と同一視している。

るものでなければならない。》(⑪ 420)の、般若即非の論理的に、絶対否定によつて、自己自身を媒介するものでなければならない、自己自身の中に絶対否定を包むものでなくればならない、自己自身の中に絶対否定を包むものでなく真の絶対者とは、自己自身に於て、絶対の自己否定に面するものでなければならない。》(⑪ 420)

絶対矛盾的自己同一の論理の宗教的な形態である〈逆対応の論絶対矛盾的自己同一の論理〉の呼応のゆえに、西田哲学の宗教論と理〉と〈般若即非の論理〉の呼応のゆえに、西田哲学の宗教論と理〉と〈般若即非の論理〉の呼応のゆえに、西田哲学の宗教論と理〉と〈般若即非の論理〉の呼応のゆえに、西田哲学の宗教論と知ったということにすぎない。

《西田幾多郎は僧侶ではありませんでしたけれども、終生親交の

民代日本における最大の禅者の一人でありました。鈴木大拙がほ現代日本における最大の禅者の一人でありました。 しかしかれはその最後の日まで倦まず撓まず、ただていました。 しかしかれはその最後の日まで倦まず撓まず、ただつの点――すべてがそこから来てそこへ向かう一点、禅仏教もまたそこにかかわる唯一の核心点――を、論理的な、西洋人にとっても理解可能な言葉をもって明晰判明に表現するということとっても理解可能な言葉をもって明晰判明に表現するということとっても理解可能な言葉をもって明晰判明に表現するということに、かれの努力を集中しました。》

 あった彼の幼な友だち鈴木大拙(一八七〇一一八六五)と並んで、

絶対無として有る》と断定的に語り、花岡永子の近著『宗教哲学 なわち有ると無いの二重性として有るということ、さらに言えば 田垣雅也は《神は特定できないことにおいて在るということ、す の根源的探求』(一九九八年)第一部第一章の表題は「絶対無の神

それは同時に絶えることなく現れる伏流でもある。あの伝統的キ 無〉として規定されている。しかし、現代日本のキリスト教思想 の無(Nichts)、ベーメの無底(Ungrund)では、明確に パギータに代表される否定神学やドイツ神秘主義者エックハルト 験や自覚の立場で、頻繁に引用したディオニューシウス・アレオ の声であり、神は〈形なきもの〉である。さらに、西田が純粋経 リスト教の〈有なる神〉の聖書的起源である神のモーセへの言葉 カルな伝統を包みつつ超えるグローバルな宗教哲学的思惟へと開 成されつつあるという点で、新たな、かつ東西の既成宗教のロー には大拙との対話を媒介とし、現代思想の展開を視野において形 における〈無なる神〉概念は、それが西田哲学との対話、間接的 《わたしはある。わたしはあるという者だ》でさえ、〈隠れたる神〉 ――キリスト教と仏教の出会い――」である。 ―― 〈無なる神〉という神の概念規定は西洋思想史の傍流ではあるが、 〈神は

五 結 かれていると考える。

語

宗教論としてのグローバルな可能性

うかという確認作業である。

西田は「場所的論理と宗教的世界 観」の終結部で次のように語っている。 いキリスト教〉と呼んだものであるかどうかという確認作業、な の比較思想史的な作業を必要とする。一つは、現代日本のキリス いしはそれが大拙の日本的霊性に呼応する内実を備えているかど ト教思想の〈無〉の系譜が、確かに西田自身が遺稿論文で〈新し 西田と大拙の宗教論としてのグローバルな可能性の確認は二つ

きものがないのであらうか。但、従来の如き因襲的仏教にては 今日の世界史的立場に立つて、仏教から新らしき時代へ貢献すべ れるかもしれない。中世的なものに返ると考へるのは時代錯誤で 在的超越の方向にあると考へるものである。》(⑪ 462-63) 已むを得ない。唯、私は将来の宗教としては、超越的内在より内 れも宗教としての本質を具しながらも、長所と短所のあることは とによつて、それぞれの特殊性を有つてゐなければならない。何 成せられた既成宗教である限り、それを形成した民族の時と場所 過去の遺物たるにすぎない。普遍的宗教と云つても、歴史的に形 ある。自然法爾的に、我々は神なき所に真の神を見るのである。 《新しいキリスト教世界は内在的超越のキリスト教によつて開か

みる〉と記している。この〈無なる神〉概念は、最近の日本のプ 超越の宗教の性格を〈自然法爾的に、我々は神なき所に真の神を き宗教の形態を内在的超越の方向で捉え、この引用文では内在的 西田は仏教であろうと、キリスト教であろうと、将来のあるべ

見たの頃年のチャス、女士学ぶこのユーカンなくほどので書いたテスタント思想を超えて、グローバルであるためには、いま一つ、また、西田や大拙の宗教論の現代における妥当性が日本のプロロテスタント思想の一潮流の中に確実に根をおろしている。

ただし、いまだ、西洋のキリスト教思想史において、日本のた現代キリスト教思想は、その展開の中で東洋的な〈絶対無〉の思想に接近してきた。その点で、西洋プロテスタント思想史の展別に照らしても、西田や大拙の宗教論は広汎な可能性を持っている。〈神を神とすること〉を求めて出発しならない》と語っている。〈神を神とすること〉を求めて出発しならない》と語っている。〈神を神とすること〉を求めて出発しならない》と語っている。〈神を神とすること〉を求めて出発し

〈無なる神の思想〉はほとんど視野に入っていない。それゆえ、

ため、神が具体的に存在すると言うことは神を否定することに他

西田や大拙の思惟の中に十分な可能性を持って開かれているともする人々に課された将来的課題であると考えるし、その可能性はくて、この日本の地で、現在キリスト教的に生き、思惟しようとの宗教思想史の中でグローバル化するのは、過去の出来事ではな

考える。

- 坂元吉郎については、同書一五九―一八六頁参照。 ち』日本キリスト教団出版局、一九八八年、一三一―一五八頁、逢ち』日本キリスト教団出版局、一九八八年、一三一―一五八頁、逢(1) 富永徳磨については、鵜沼裕子『近代日本のキリスト教思想家た
- ○年に収録されている。
 ○年に収録されている。
- (3) 桑田秀延「西田博士に聴いて」(「読売新聞(宗教欄」一九三二年)

六月二五日付) 参照

- はそれ以降のものを読むことができなかった。トの『教会教義学』は第Ⅱ巻二「神論』まで完成しているが、西田(4)「場所的論理と宗教的世界観」(一九四五年)の執筆時点で、バル
- 九七二年所収)四三七頁。(5) 淹沢克己「西田幾多郎」(『淹沢克己著作集』第一巻、法蔵館、一
- をめぐって」(『宗教とは何か』三一書房、一九七六年)七一頁。(6) 滝沢克己「仏教とキリスト教(要約)――久松真一師の「無神論
- 七八年所収)二五四頁。 松禅学批判によせて――」(『秋月龍民著作集』八、三一書房、一九、秋月龍民「一禅者の「神」証言――滝沢・八木論争と、滝沢の久
- (8) 鈴木大拙『日本的霊性』(橋本峰雄編『清沢満之、鈴木大拙』日

- をめぐって」(『宗教とは何か』三一書房、一九七六年) 二八一二九 本の名著四三、一九七〇年)二四三頁以下の「新版に序す」参照。 滝沢克己「仏教とキリスト教(要約)――久松真一師の「無神論
- 小田垣雅也『現代思想の中の神―― -現代における聖霊論---』新
- 地書房、一九八八年、一五頁。 花岡永子『宗教哲学の根源的探求』北樹出版、一九九八年。
- <u>13</u> (12)『新共同約聖書』日本聖書協会、一九八九年、出エジプト記三章 Teologische Existenz Heute, Neue Folge Nr. 12, 1948, S.20f. Kal Barth, Das christliche Verständnis der Offenbarung
- Press, 1951, p.205. 小田垣雅也『現代のキリスト教』講談社学術文庫、一〇〇頁以下

Paul Tillich, Systematic Theology I, Chikago University

基づき、(①1) は全集第一巻一頁からの引用を示す。 *西田の著述からの引用は『西田幾多郎全集』(第四刷、岩波書店)に