「世界」(「現実の世界」「歴史的世界」)の構造を論理的に明らかにし、そこからすべてを説明するということが、西田にとつての「哲学」の課題である。それでは、右の意味であくまでも「哲学」であった「場所」論が、どのように「宗教」の立場に接続するのであるうか。西田が「場所」の論理によって「宗教」を論ずると言うとき、それは「宗教」とは明確に区別された「哲学」の立場に両足を置いて、外から「宗教」を「説明」するということではない。「哲学」としての「場所」の論理が、それ自身すでに「宗教」の立場に足を踏み入れており、両者が不可分に重なっているというところに、西田の思想の独特の性格があると考えられる。もちろん西田は、自身の「哲学」が「宗教」的体験を前提するという批評に反対し、明確に、「私は宗教によつて哲学を論ずるのではない」[8/586]と述べていた。しかし西田は同時に、それに続く言葉として、「唯、我々の歴史的事在の世界の論理的構造の深い分析は自ら古来宗教の真髓と云はれるものに接すると考へるものである」[8/586]と述べ、「哲学」と「宗教」との深いところでの接点を語る。

本発表では、後期西田の「場所」論としての「世界」論を分析することから始め、それが必然的に「宗教」の立場と重なってゆく道筋を明らかにしたい。その際に鍵となるのは、我々の自己の「転換」という事態である。西田は、「如何なる宗教にも、自己の転換と云ふことがなければならぬ」[11/425]と述べ、「自己の転換」というところに宗教の本質を見出す。しかるに、「世界」論の根幹としての「世界の自覚」という思想は、まさに我々の「自己」に「転換」を迫る思想、「自己」の

「転換」を通してのみ本当に自分のものとして理解される思想でなければならぬ。「世界の自覚」の立場は、我々の「自己の自覚」が「世界の自覚」と一つにのみ成立することを説くのだが、我々の自己、とりわけ、自己が現実の世界の中で他と対立しつつ能動的に行爲するものとしての自己にとつて、それを受け入れるということは、旧来の自己が一度翻されるといふことなしにはありえない(ただし、逆説的ではあるが、「自己の転換」が起りうるのが(あるいはそもそもそういうことが問題となるのが)徹底的に自己自身であろうとする極限的な「自己」においてであることは注意されるべきであろう)。

西田の「場所」論と「宗教」の立場との重なりは、西田が道元の「自己をわする」といふは、万法に証せらるゝなり」等の言葉を、一方で「真理を知る」立場という「哲学」的な文脈で引用する[11/70]と同時に、他方で「悟によつて救はれる」という明らかに「宗教」的な文脈で引用している[11/411]ところからも見てとることができる。

西谷啓治の「根源的構想力の発動」について

小野 真

西谷啓治の晩年の論文「空と即」(一九八一年)においては、伝統的な理解に沿って、「共通感覚」を「諸感覚の間における補完的な統合の根基」をなすものとしたうえで、「視覚・聴覚等々の特殊性を離れた」共通感覚自身に固有な機能として「imagination(構想力)」の側面が挙げられる。ただ、「空と即」においては、imageは、禅僧達の「空の場」の境地とも

いわゆる「事々無礙法界」を情意の内に映しうるものとして根源的に考え直されている。ここに西谷の構想力論のオリジナリティがある。「事々無礙法界」とは、「有と無、知と不知を包括し且つ理と事との回互的に相即せしめる如き「理法」の窮極する處」であり、「全然の虚空」ともいうべき「空の場」である。そこでは、「一切は荒唐無稽であるようなimageを含めて、すべてimageばかりである」といわれ、このような不可思議なimage群は「事々無礙法界」といわれる処からの、根源的な構想力の発動」によるものとされる。

この「根源的な構想力」の具体的な構造がどのようなものかについては、残念ながら「空と即」には理解の手掛かりを見出すことはできない。しかし、われわれは「空と即」と同時に代になされた『大谷大学講義』(以下『講義』)においてその微かな手掛かりを見出すことができる。『講義』では種々の宗教哲学的なテーマが扱われるが、西谷独自の「生」の概念であるself(自性)概念がそれらのテーマを貫く縦糸になっている。selfが宿る身体において「世界が全体性として映っている。換言すれば、そこに世界が自分自身を現わしている、現われている」。身体において世界の全体性が映されている、というこの論点は、「空と即」の同年の『講義』において、「局所性(locality)」の問題へと洗練される。生を持つ存在は、「お互いに支え合って、存在そのものの中に他のものの存在が映されているとか、representされていく」という仕方での在り方をする。相依相即しつつ全体における「局所」をしめる、それがselfの本質的な存在様式でもある。さらに、重要なことは、selfは、

そのような局所性というself自身の存在様式を「感覺性」において自覚する、ということが指摘されていることである。『LocalityがlocalityとしてAの内に現れて来るということ』、その事が、AならAという生物が感覺を持つということ」とされる。感覺というものは、外の物との関係の上に成り立つ。しかし同時に、それは、その関係がA自身の中に反映して、AがA自身の内に自分を映すという形で成り立つ。生きているものの「存在の根本構造に感覺性」が結び付いている。ある物のimageには潜在的に自己のimageが重畳しているのであり、自己のimageがある物のimageに現実化されているといってもよい。そして、自己と他の物との関係そのもの、さらには世界連関全体のimageも、ある物のimageに重畳している。構想力そのものには、世界連関全体のimageをある物のimageに投影させる能力があることが、西谷の議論から導き出されてくる。

「事々無礙法界」とは「開けとしての世界自身の「世界性」、「一物もなき絶対的な開け、全然の虚空」といわれているが、これは最も根源的なselfと「世界」のimageが相互に投影された表現であろう。「自性という事を徹底すると、それは世界と一つだから、つまり全体性としての世界がそこに映っているという事だから、自性は同時に無自性だということになります」と『講義』でいわれる。事々無礙法界のimageは、無自性として自覚された自性(self)のimageの対応者である。「事々無礙法界」といわれる処からの、根源的な構想力の発動」は、自己以外のなにか超越的な場所からの不思議な力の発

動ではなく、自性自身が空としての無自性であることを一従って世界そのものも無自性であることを一自覚した自性の構想力の発動、と考えることができるのではないであろうか。

明治期キリスト教と巡礼ツーリズム

岡本 亮輔

一九〇五―六年にローマ、パレスチナを旅した牧師・山田寅之助の巡礼紀行は恐らく近代日本最初の聖地旅行記であり、徳富蘆花などその後のキリスト者の聖地旅行にも影響を与えた。だが管見の限り、これまで山田の旅行記が本格的にとりあげられたことはなく、わずかに言及される場合にも、誤解と偏見に満ちた「奇書」として扱われてきた。山田の聖地旅行の記録は『埃及聖地旅行談』と『羅馬観光記』の二冊にまとめられている。

山田によれば、いずれの書もキリスト教の体験的・実見的理解を目指して聖地ガイドブックとして書かれているが、そこには否定的に見える記述が少なくない。『羅馬観光記』では、英仏に比べてイタリアの鉄道が揺れるのは「其文明の程度の低い事を自白する」ものだと言われ、駅に着けば「古臭い怪しき建物」の広がる「拝みたくとも拝みようのない雑風景」であると言いつつ、チップを求めた荷物係を乞食呼ばわりする。繁華街を求めて市内を歩けば、裏通りの「不潔にして闇黒なる」様子に辟易し、市区改正で「帝国首府の外観」を保つ東京市に比べてローマの電車は「兎戯」に等しく、テヴェレ河を目測しては「我隅田河の半ばにも及ばぬ」と嘖う。

牧師の山田がカトリックの総本山ローマに批判的なのは想像に難くないが、事情はエジプトやパレスチナについても変わらない。ラクダに乗るエジプト人を見かければ、「彼等が世界の文明におくれて下等な生活を送る居るのは驢馬や駱駝の感化である」と言い、「エジプト國は古代文明の墓である、今のエジプト人は其墓守に過ぎない、実に憐れむべき國民である」と言う。パレスチナへ向かう汽車で初めてユダヤ人を見た時には「或はイスカリオテのユダのような容貌だと云へば善いかも知れない、勿論私はユダを見たと言っているのではないが、書にあるユダの容貌其儘である、書にあるヨハネのような容貌などは見たくともない、パレスチナに滞在中遂に一人もそんな顔を見た事がなかつた、容貌までも墮落したものと思はれる」と言い、嘆きの壁で祈るようなことをしているから容貌が陰気になると結論する。こうした山田の観光態度は既往研究においては無知や厚顔として扱われてきた。

しかし、そもそも山田が体得していた明治期プロテスタントイイズムとは、単なる教養や文化の下支えではなく、もともと端的な意味での国家観や政治観を導く社会思想としての性格も備えていた。山田において宗教は人間社会の開化と共に進化するものであり、プロテスタントイイズムはそうした宗教史的展開の終局に位置づけられる最先端の社会改良思想であり、物質的繁栄の精神的基盤に他ならない。そしてそうした思想が導く宗教史観の下では、パレスチナやローマに刻まれた過去はすでに歴史的に克服された段階にすぎず、そこに留まることは現在における停滞に他ならない。