

京都学派の神秘主義研究の意義はどこにあるのか —— 西谷啓治の神秘主義理解を中心に

後藤 正英

本稿は2005年3月の第19回国際宗教学宗教学史会議世界大会(東京)での発表原稿に若干の加筆修正を加えたものである。パネルの共同主催者である吉田喜久子氏、松田美佳氏、加藤希理子氏には、原稿を作成する上で貴重なご助言を戴いた。記して感謝申し上げる。

問題設定

すでにハイジック氏の指摘にもあるように、京都学派の哲学の特徴の一つには、東西の神秘主義の伝統に対して共感的な態度を示し、神秘主義の伝統において問題になってきた事柄を、積極的に自らの哲学のうちへと吸収してきたことがある¹。この場合に重要なのは、京都学派の哲学者たちは、哲学の秘教化を意図したのではなく、近代の西洋哲学が抱えている困難をより深い場所から捉え直すためにこそ、神秘主義の伝統に注目したという点である。

京都学派の哲学者たちが、神秘主義への共感を示し仏教的伝統を背景にしていることは、決して彼らの思想の特殊性や偏向性を示すものではない²。その意味でも、本論では、京都学派の神秘主義に対する共感的態度は、宗教・哲学をとりまく全世界的な思想潮流の中で理解しなければならないことを、いくつかの側面から指摘したい。京都学派の神秘主義理解を特殊なものに留めてしまうのではなく、より広い連関の中で考察していくためには、いま一度世界的なコンテキストの中に置き直す作業が必要なのではないだろうか。また、このような作業をすることで、20世紀においてなぜ神秘主義が世界的に共有された問題関心の対象とならざるを得なかったのかという問いにもおのずと答えが与えられることになるだろう。

ここでは、京都学派の哲学における神秘主義理解を西谷啓治によって代表する。もちろん、京都学派の神秘主義理解を取り上げる場合、まっさきに念頭に浮かぶのは上田閑照氏の仕事である。上田は、宗教学的な関心を前面に出しながら、神秘主義の問題をエックハルトと禅との積極的なかわりの中で解明した。しかし、言うまでもなく、上田の神秘主義理解の源泉は西谷啓治のうちにある。西谷は、狭義の宗教学的関心のみにとどまらず、大乘仏教と西洋精神史全般にわたる広い問題関心に基づいて、神秘主義が問題とならねばならない根拠を明らかにした。

近代の合理主義が退潮するに従って、19世紀に入ると次第に様々な側面から神秘主義に注目が集まるよう

になった。西谷の神秘主義理解もそのような世界的な思想潮流の中で形成されたものである。もちろん、西谷は、自身の仕事世界的なコンテキストの中にあることに関して十分に自覚的であったが、しかし自覚できなかった側面も存在する。

私は、西谷の神秘主義理解の意義を世界的な思想潮流の中で捉え直す場合には、次の三点を指摘することができるのではないかと考える。第一には、哲学史の視点からの神秘主義理解である。つまり、近代精神(狭義には近世ドイツ哲学)の母胎としての神秘主義という理解であり、これは新カント学派の哲学史理解のうちにその淵源をもっている。第二には、19世紀になって成立した宗教学の視点からの神秘主義理解である。つまり、あらゆる宗教の中に神秘主義的体験の普遍性を指摘する議論である。これは、オットーの議論をその典型とする。

以上の二つの点は、西谷が先行世代から受け継いだ問題関心であったといえるが、これらはすでに西谷自身が十分に自覚していた点である。しかし、もうひとつ重要な第三の点がある。それはニヒリズムと神秘主義という問題である。すなわち、世界の中に神的な意味を見出せなくなったニヒリズム(虚無)の時代においてこそ神秘主義という宗教理解がリアリティをもつ、という見解である。私は、これは、西谷(1900-1990)のみならず、ショーレム(1897-1982)やヨナス(1903-1993)のような同世代のユダヤ系の思想家たちの神秘主義理解にも共有されていた問題関心であると考えられる。彼らは、それぞれの仕方で、反宗教や無宗教の時代状況の中で宗教の新しい地平を展望しようとしたのであり、それが彼らの関心を神秘主義へと向けさせ、自らの宗教的伝統を再発見させることになった。もちろん西谷自身はこのような関心がユダヤ系の思想家たちにも同時代的に共有されていることを指摘することはできなかったわけだが、この点は今までほとんど指摘されてこなかっただけに重要な点であると考えられる。

1 哲学史の視点から

神秘主義の問題を哲学史の視点から捉えた場合、西谷の積極的主張の一つは、ドイツ観念論の重要な背景として神秘主義の伝統があったことを指摘した点にある。これは当時の新カント学派の哲学史観の成果を受け継いだ上での主張であり、その意味では、近世ドイツ哲学の成立の背景に神秘主義の存在を指摘する解釈は、西谷だけに見られるものではない。京都学派に含まれる人々の範囲を拡大して考えるならば、いくつかの著作の中に、西谷と比較対照することができる研究を見出すことができる。ここでは、西谷に先立つ時代の研究の代表例として、西谷の指導教授の一人であった朝永三十郎(1871-1951)³『近世に於ける「我」の自覚史(新理想主義とその背景)』(1916)に注目したい。朝永において神秘主義の潮流が取り上げられるのは、特にカントとの繋がりである。

朝永によると、15-16世紀における「我」の覚醒は突如として起ったものではない。それは、ヨーロッパ文化の中に胚胎された様々な種子の発展の結果として起ったのであり、その濫觴の源は、12-13世紀にまで遡ることができる。朝永が中世の神秘主義の潮流を取り上げるのは、「我」が教会の教権制との対立の中で自覚化されてきた側面を指摘するためである。神秘主義には種々の形態があるが、形式主義、客観主義、主理主義(主知主義)に反対して、個人の内的体験を重視する点においては一致している。宗教の真髄は、教理や信条よりも、個人の

内的体験にある。朝永が特に注目するのはエックハルトの神秘主義であり、エックハルトと近世哲学との連関については次のように述べられる。「エックハルトの神秘説は宗教意識の内化と自律とを高調し、神的状態よりして感覚的および超自然的要素を淘汰して、之を理性化し自然化した点に於いて明らかに近世的傾向、殊に独逸の「理性」の哲学を予示している」(T 10)。

朝永は、エックハルトの他には新教成立後の神秘主義者の代表者としてベーメを取り上げている。朝永によると、ベーメの神秘説が学問的に洗練されたなら、哲学上重要な結果に到達することになる。ベーメに代表される新教内部の神秘説に共通な特徴は、宗教的信仰の内化と自律であるが、そこには二つの重要な契機が含まれている。第一には、「真理の淵源は『我』のうちにある」(T 15)ということであり、第二には「……真理の淵源たる『我』は個人のうちに働いてはいるが同時に超個人的であるということ」(ibid.)である。個人の奥底には「普遍的な、我々が希求し渴仰すべき最高権威と最高価値とを有するものがあって、それが真理の淵源なのである」(ibid.)。朝永は、特にこの第二の契機に関して、近世哲学との連関性を指摘する。「カントおよびカント以後の独逸最盛期の哲学(我々は之を「理性の哲学」と総称し得る)は皆此の観念を核心とし、基礎として成り立って居る。最盛期以後の観念論的、理想主義的の哲学も亦多数は、此の観念を核心とし、基礎として成り立って居る」(ibid.)。

しかし、朝永によると、上述の契機によって構成されている真理は、新教内部の多くの神秘主義者においては学問的に洗練された形で顕在化することができず、ベーメの晦渋で比喩的な描写のうちに僅かに現れるしかなかった。神秘主義の中に潜在的に含まれていた真理が明らかとなるためには、「(ベーメ)と等しく北独逸に生れ、新教の新客観主義、新形式主義、即ち反神秘主義に反抗して起った虔信主義(ピエティズム)の雰囲気中に人と為ったカントを待たねばならなかった。窮理弁証を退けた神秘説が、精練された窮理弁証と密接に結び付いて、初めて近世最盛期の哲学思想発展の源頭となることを得たのである」(T 16)。

この著作の副題に「新理想主義とその背景」とあることから推測されるように、朝永は、近世的な自己(我)が成立してくる際にドイツ神秘主義が重要な役割を果たしたという指摘を、新カント学派(特に西南ドイツ学派)の哲学史理解から引き継いでいる。西谷も、朝永と同じくナトルプやヴィンデルバントらの影響を受けながらも、朝永とは違った方面へと思索を展開する。両者の一番の大きな違いは、西洋の近代精神への批判的視点の有無という点にある。

朝永が神秘主義に注目するのは、理性の哲学として結晶した近代精神を生み出した母胎という観点からである。しかし、西谷は、そのような近代精神の行き詰まりをも見据えた上で、そこからの活路を開くための立場を中世のドイツ神秘主義の中に見出そうとする。西谷は「独逸神秘主義」(1940)や「独逸神秘主義と独逸哲学」(1943)においては、近代精神の行き詰まりをニヒリズムという言葉によって表現してはいないが、事態としてはすでに同じ問題が考えられている。この点について、西谷は「独逸神秘主義と独逸哲学」において次のような主張を展開する。

中世は世界と自己を絶対的に否定するという宗教的精神において行き詰まったが、かわって現れた近世の精神も人間の自己肯定と世界肯定の道を進んで再び行き詰まりに陥った。西谷によると、西洋精神は、このような仕方でも陥った困難から脱出する道をいまだ見出してはいない。この場合、「人間性と世界との単に直接的な肯定ではなくて、その絶対否定を通しての肯定の立場」(NW7 256)がいかんして成立するのかということが問題となる。中世においては上述の困難は信仰と理性の相克という形で現れていたが、西谷は、エックハルトの神秘主義が

「自己否定の徹底と自己肯定の徹底という二つの矛盾した要求を剩さずに満たす如き立場」(NW7 228)をその当時すでに開いていた点に注目する⁴。ここに西谷がエックハルトの神秘主義に注目する最大の理由が存在する。しかしこの立場は「それ以後再び見失われ、現在に至るまで再現を見ず、その再獲得と充分の展開とはなお課題のままで残されている。近時に於けるエックハルト復興の気運も、そのことの自覚の萌しに他ならぬ」(ibid.)と西谷はまとめている。

西谷は、エックハルトの中に近代の自律的理性と中世の信仰の双方を問い直すことができる立場を見出した。その際に西谷は、エックハルトの神秘主義がアウグスティヌスの主意主義ではなくてトマスの主知主義の土壌から生まれてきた点に注目している。つまり、信と知や宗教と哲学の関係を根本から見直す場合には、信仰の立場から理性を排撃したルターよりも、理性の立場を徹底化することで自然的理性を否定的に克服し神と魂の根底へと透入する方向性を見出したエックハルトの方に、現代的な意義が存在すると考えているのである。

西谷は、ドイツ神秘主義において宗教的知性の徹底と自己追求の徹底が共存している点を高く評価したわけだが、そこには独自の哲学史観に基づいて宗教と哲学の関係を問い直そうとする問題意識があった。西谷の哲学史観はヨーロッパに端を発する問題を非—西洋の立場から根源的に問題化しうる射程をつものであったがゆえに、キリスト教の伝統の中で形成されてきた宗教的知性のあり方を批判的に考察する過程で、さらに仏教における覚や智慧の問題と取り組むことになった。

2 宗教学の視点から

神秘主義についての西谷の見解が最初にまとまった形で提示されたのは『神秘思想史』(1932)であるが、西谷において神秘主義そのものをテーマとした仕事は1940年代に集中している。その中でも、『神と絶対無』(1948)でのエックハルト研究がその集大成としての位置を占めている。この時期の論文の中には、特に「独逸神秘主義」や「独逸神秘主義と独逸哲学」のように、戦争中に書かれたこともあって民族精神を強調すぎるものもあり、この点は今日的視点からすれば批判的に考察される必要がある。しかし、これらの著作の中には既に指摘したような神秘主義に対する西谷の基本的立場を確認することができる。

「独逸神秘主義」や「独逸神秘主義と独逸哲学」においてドイツ神秘主義に光があてられる際には民族精神という特殊性の方に重きがおかれていたが、戦後に出版された『神と絶対無』(1948)になると、神秘主義的体験が世界の諸宗教において共有されているという普遍性の観点が強調されてくる。晩年の論文「今日における神秘主義研究の意義」(1982)⁵の中では「神秘主義における普遍性(Allgemeinheit)」として定式化された側面である(NW16 207)。つまり、19世紀後半に成立した「宗教学」の成果として、神秘主義は宗教意識において特殊なものではなくて、世界のあらゆる宗教現象の中に認められることになったのである。

『神と絶対無』において、西谷が自分の企てに対する先駆的な研究として共感をもって名前を引用しているのが、オットーの『東と西の神秘主義 エックハルトとシャンカラ』(1926)である。オットーは、その序文の中で、神秘主義について次の3点を指摘している。

1. 神秘主義においては、気候や地理や民族の差異に影響されず、人間の精神や経験のあり方の驚くべき内

的親近性が現れる。2. 神秘主義はどこでも全く同一の神秘主義であるという主張は間違いであり、神秘主義には表現の多様性がある。3. この多様性は、民族や地理の違いに制約されておらず、「同一の民族園や文化園の内部において相並んで現われたり、それどころか相互に鋭い対立のもとで現れることすらあり得る」(O 2)。

神秘主義の経験における表現の多様性は地域や民族の違いに制約されるものではないという主張は、オットーとエックハルトの間の精神的同時代性という主張へとつながる。この著作でのオットーの強調点は次の点にあったものと思われる。「彼ら(エックハルトとシャンカラ)は、また『同時代者』でもある。なるほどシャンカラが生きて活躍するのは約 800 年頃であり、エックハルトが生きていたのは 1250 年—1327 年である。しかしながら、より深い意味での同時代者とは、実はたまたま同じ時代に世に出た人々ではなく、それぞれの環境世界の並行発展の対応する時点にいる人々なのである」(O 3-4)。

『神と絶対無』での西谷の企図もおおよそこの方向に沿ったものである。西谷は、エックハルトの研究書のタイトルとして、なぜ「絶対無」という仏教の言葉を引用するのか、という点について次のように述べている。「エックハルトを取り扱った本書の題名に、絶対無というような仏教的な言葉をことさら取り入れたのは、彼の基督教的体験そのものが仏教的体験との照応を含むという事情を、併せて示唆するためであった。この事情は私にとっては、かなり重要な事柄である。というのは、現代においては、諸宗派にとってはもちろん、諸宗教にとっても、差別の自覚よりも大同の自覚の方が一層大切であると信ずるからである」(NW7 5)。禅とエックハルトは、その精神において相通ずるところがあるが、両者は世界を異にしているからこそ、その相通ずるところはより深いものとなる。その意味で、宗教に求められているのは未来に向かって一層大なる普遍性の立場を開くことである、と西谷は主張する。

西谷は、宗教学の視点からの神秘主義理解においては、このような普遍性への要求をオットーと共有している。ここで、さらに注目すべきであるのは、同時期に西谷はニヒリズムについての連続講演を『ニヒリズム』(1949)という一冊の書物にまとめていることである。西谷は、ドイツ留学時にハイデッガーのゼミナールで発表した原稿を元にして「ニーチェのツァラトゥストラとマイスター・エックハルト」(1938)の時点で、既にニーチェとエックハルトの間に「人間否定を通しての人間肯定の徹底」という点で根源的に相通ずるものを読み取っていた。ニーチェとエックハルトの関係は、ニヒリズムと神秘主義の関係として把握し直され、主著『宗教とは何か』ではその点についての詳細な考察が展開されることになった。

3 ニヒリズムと神秘主義

私は、世界の中に神的な意味を見出せなくなったニヒリズムの時代においてこそ神秘主義の宗教理解がリアリティをもつという洞察は、西谷のみならず、ショーレムやヨナスといった同世代のユダヤ系の思想家たちによっても共有されていたものであると考える。もちろん、西谷がニヒリズムの問題を考察するときに直接的に意識していたのはニーチェでありハイデッガーであったが、ここには西谷自身が意識することができなかった同時代的な問題関心の広がりが存在する。神秘主義が論じられる背景としてのニヒリズムという問題意識は、西谷の先行世代に属する新カント学派の哲学者たち、朝永、さらにはオットーがもちえなかったものである。もちろん、ショーレ

ム、ヨナス、西谷の間には様々な見解の相違も存在するのだが、にもかかわらず、その問題意識の共通性の方を強調しておくことは決して無意味ではないだろう。

西谷において、神秘主義とニヒリズムの関係が問題となるのは、「ニヒリズムによるニヒリズムの超克」という場面においてであるが、そのときに仏教がもつ位置付けについては次のように語られている。「大乘佛教のうちには、ニヒリズムを超克したニヒリズムすらもが至らんとし未だ至り得ないような立場が含まれているのである。但しその立場も現在では歴史的現実には現れ得ず、過去の伝統のうちに埋もれている。それが取り出され現実化される道は、上に語って来たように、我々のヨーロッパ化がその至りつく所を先取り、ヨーロッパのニヒリズムが我々の痛切な問題となることによってである」(NW8 185)。この点については、後の『宗教とは何か』において本格的な仕方で展開されることになった。

もちろん西谷は、過去の仏教がそのままの形で近代のヨーロッパがもたらした危機を克服できると考えているわけではない。なぜなら、我々のヨーロッパ化の結果として、20世紀中葉に生きる日本人においては仏教や儒教といった伝統の精神的実体は既に失われてしまったからである。にもかかわらずこの精神的空洞を意識することができていない点に西谷は我々の「自乗された危機」の存在を指摘する。我々は伝統へとそのままに回帰するのではない。我々の伝統は、我々の西洋化と、西洋文化そのものの究極の処から再発見されなければならない。つまり、ヨーロッパ文化の危機が問題となるのと同じ次元で、我々の伝統も問題とならねばならないのである。

ヨーロッパのニヒリズムは、精神的空洞という我々自身の虚無を教えると同時に、それを克服するための方向も教える。西谷は、ニーチェがヨーロッパのニヒリズムを生き抜いたことで虚無の中に肯定性を見出した点を評価しており⁶、西谷は、ニーチェの「ニヒリズムによるニヒリズムの超克」の努力と結びつくところで、「東洋文化の伝統、就中、佛教の『空』とか『無』とかの立場が新しく問題となる」(NW8 183)と述べている。

西谷は、主体の底には立脚するものが何もないというニヒリズムの現実を脱自的な自由として受け取り直していく過程で、ニーチェから大乘仏教へと、特に禅仏教へと向かう方向性を示したが、その際にニーチェから禅の間を媒介しているのがエックハルトの神秘主義なのである⁷。『ニヒリズム』では、ニーチェとエックハルトと禅仏教の関係について次のような言い方がなされている。「神なき虚無を破って創造的意志に生きる立場、後にいふように、ディオニュソス的な『新しい神』をもつ『新しい宗教』の立場には、嘗てエックハルトが「神」なき神性の「沙漠」のうちで、「何故」といふ理由なしに生きる、といった立場に通ずるところがある。また柳は緑、花は紅という禅佛教に通ずるところもある」(NW8 75)。

ヨナスとショーレムは、互いに多くの点で相反する意見をもちながらも、ニヒリズムと神秘主義思想の連関に着目する点では合い通じ合うところをもっている。

ヨナスは、1962年に『グノーシスの宗教』の第二版を出版する際に「グノーシス主義、実存主義、ニヒリズム」という章を挿入して、自分のグノーシス研究が現代にもちうる意義について論及している。その中でヨナスは、現代の実存主義哲学と、ギリシャ・ローマ時代のグノーシス主義の哲学が、共に、ニヒリズムという問題状況を共有していることを指摘する。

ニーチェは「神は死んだ」という言葉によってニヒリズム的状况の根底を指摘したが、もしグノーシス派が彼ら自身のニヒリズムの形而上学的基盤を要約したなら、それは「宇宙の神は死んだ」(J 390)というものになったであ

ろうとヨナスは主張する。グノーシスにおいて、世界(宇宙)は人間が神的な意味を見出すことができる場所ではない。世界こそが人間と神を断絶させる場所なのである。ヨナスにとってニヒリズムとはアンチ・コスモスを意味し、神的な意味を失った宇宙に囲まれた人間の絶対的孤独の経験が、グノーシスにおける一種の根本情態性(情状性)となる。

ニヒリズムにおいては、人間と実在の全体が分裂し、人間と自然の関係が疎遠となる。それゆえに、ニヒリズムが生じる背景には必ず自然への蔑視や自然概念の降格が存在する。ヨナスは、ヘレニズム時代の「反人間的な自然」と現代の「人間に無関心な自然」という違いを際立たせながらも、二つの時代が抱える問題の類似性の方を強く主張する。西谷は「今日における神秘主義研究の意義」において、シェリングなどを引き合いに出しつつ、神秘主義では自然と人間を対立的に捉えようとはしない「魂」や「生命」の次元が問題となっていることを強調する(NW16 221-229)。西谷は、神秘主義において、人間中心主義と神中心主義の対立関係を越えたところで、通常自然性や精神性と異なる根源的な生の次元が開示されている点に注目するのである。

ヨナスのグノーシス理解に戻ろう。グノーシスにおいては、世界から神的意味が剥奪されたにもかかわらず一切の超越的救済の希望が断たれたわけではない。超世界的な神は、世界から超越しているからこそ純粋な意味で超越的なのである。しかし、この超越は感性的世界との積極的関係をもたないがゆえに、それは人間にとっては未知なる他者性をおびた神にとどまることになる。もはや神は世界を通して人間に対して規範的な拘束力を発揮することができないのであるから、「このような隠れた神はニヒリズムの神概念」(J 391)であるとヨナスは語る。

ここには、「神秘思想における救済の熱望とニヒリズムの背中合わせの共存」(島蘭進)⁸とも言うべき逆説的事態を指摘することができる。もちろん探求されるべきはこの逆説的事態の内実である。その内実はショーレムを見ることでより明らかになるだろう。

ショーレムが注目するのは、神性が世界の中に直接的な仕方では現れず、ある屈折した仕方ではしか表現されないような次元である。ユダヤ教の歴史においては、数多くの離散や棄教の経験があったが、そのような状況下で、ユダヤ教徒が自らのうちで神を失わないためには、神秘主義的な宗教理解が必要であった。ショーレムがサバタイ主義というニヒリズムの宗教形態に光をあてようとしたのは、このような理由があつてのことである。ショーレムが神秘主義の宗教理解を評価する背景には、合理主義的な宗教理解は、悪や人間の苦境を正面から捉えてこなかったのではないかという批判がある。もちろん、ショーレムは(極端なサバタイ主義の中に現れたような)神秘主義がもつ負の側面を無条件に肯定しているわけではない。宗教が悪の問題にかかわることはリスクを伴うが、そのリスクを宗教の問題から除外することもできない、というのがショーレムの立場なのである。合理主義的な宗教理解はこのリスクを単に回避しただけに過ぎなかったのであり、神秘主義的な宗教理解はそのリスクを負おうとしたのだが、それゆえに時に間違つた道へと迷い込むことになったのである(S 35-37)。

ヨナス、ショーレム、西谷の三者が神秘主義に注目するのは、世界の中に直接的に神的意味を見出すことができなくなったニヒリズムの時代における宗教の在り処という問題関心からである。ヨナスと西谷の間にはハイデggerという共通項があることも忘れてはならないだろう。

しかしこの場合も看過することができないのは、ヨナスやショーレムにおいては、神秘主義はあくまで一神教的な救済宗教の枠組みの中で論じられている点である。ショーレムがユダヤ神秘主義の研究においてメシアニ

ズムのもつポテンシャルにこだわった理由もここに由来する(S 350)。ここには西谷との大きな差異が存在する。西谷にとって決定的に重要であったのは、「ニヒリズムの超克」という視点である。もちろん、無の問題自体への取り組みにおいても、西谷とヨナス、ショーレムの間には大きな違いが存在する。本論では彼らの問題意識の共通性の方を強調したが、異なる宗教的伝統や歴史理解をもつがゆえの差異の方へと、改めて目を向けていかねばならないだろう。

凡例

西谷啓治の著作からの引用は創文社の著作集を用い、引用の後に、引用箇所を(引用略号(NW)、巻数、頁数)の順で記載した。その他の著者からの引用略号は以下の通りである。

- T : 朝永三十郎、『近世に於ける「我」の自覚史 新理想主義と其背景』、東京：寶文館、1916年(改定新版1946年)。
- J : Hans Jonas, *Gnosis, Die Botschaft des fremden Gottes*, Frankfurt am Main und Leibzig : Insel, 2.Aufl. 2000(1958)。(ハンス・ヨナス『グノーシスの宗教——異邦の神とキリスト教の端緒』(秋山さとこ・入江良平訳)人文書院、1986年)
- O : Rudolf Otto, *West-östliche Mystik*, C.H.Beck : München, 3. Aufl. überarbeitet v. Gustav Mensching, 1971(1926)。(ルドルフ・オットー『西と東の神秘主義 エックハルトとジャンカラ』(華園聰磨・日野紹運・J・ハイジック訳)人文書院、1993年)
- S : Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York : Schocken, 1995(1941)。(ゲルシヨム・ショーレム『ユダヤ神秘主義』(山下肇他訳)法制大学出版局、1985年)

注

- 1 J・ハイジック、「日本の哲学の場所」『日本の哲学』3、昭和堂、2002年、12頁。
- 2 京都学派という名称の定義について述べることは大変に難しい問題である。京都学派という名称ゆえに思想内容自体に取り組む前から先入観をもたれてしまうことも稀ではない。しかしながら、西田・田辺を中心に展開した諸思想の間に一つの共通性を見出すことができることも確かである。京都学派という名称については、最近の研究では、竹田篤司氏が「西田・田辺の両者を中心に、その学問的・人格的影響を直接的に受けとめた者たちが、(両者の死後をも含め)およそ四分の三世紀の長きにわたり、相互に密接に形成し合った知的ネットワークの総体」という定義を、大橋良介氏が「〈無〉の思想をベースにして哲学の諸分野を形成した、数世代にわたる哲学者グループ」という定義を提出されている。竹田篤司、「下村寅太郎——『精神史』への軌跡」『京都学派の哲学』(藤田正勝 編)昭和堂、2001年、234-235頁。大橋良介、「なぜ、いま『京都学派の思想』なのか」『京都学派の思想 種々の像と思想のポテンシャル』(大橋良介 編)、人文書院、2004年、10頁。大橋氏は、戦後になって京都学派の思想における「宗教哲学の色彩」が著しく濃くなったことを指摘している。本論で論じたのはまさにこの宗教哲学の側面であるが、それのみによって京都学派の思想を代表させることができないことは言うまでもない。
- 3 朝永は西谷の卒論提出時の副査であった。
- 4 初期の論稿「宗教・歴史・文化」(1936)では、真の根源的主体性としての絶対無の立場から信仰と理性の対立を止揚するプランが示されている。
- 5 論文の元となった講演は1974年に行われている。
- 6 西谷はニヒリズムをめぐるニーチェと仏教の関係について次のように述べている。「ニーチェは、彼のいわゆるヨーロッパのニヒリズムを、佛教のヨーロッパ的形態と考へてゐる。彼の佛教観には佛教の精神に對する根本的な誤解が纏つてゐると

しても、彼がニヒリズムと関連して佛教を想起したといふことは、問題自身の正當な方向に沿うたものである」(NW8 5)。

7 上田閑照氏は、エックハルトとニーチェは生の根源性において密接な問題連関をもちながらも、自然が被造物としてではなくそれ自体のリアリティをもった自然として問題となるということはエックハルトの時点には全く存在しなかった事態であることを指摘している。上田閑照、「無底と自然」『シェリング年報'98』第6号、晃洋書房、1998年。

8 島藺進、「グノーシスは神秘思想か」『グノーシス 異端と近代』(大貫隆・島藺進・高橋義人・村上陽一郎 編)、岩波書店、2001年、40頁。