



神の概念の問題：世界の対話の中で

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-08-09 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 花岡, 永子 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00006168

神の概念の問題

—世界の対話の中で—

花岡 永子

まえがき

二十世紀末の今日においては、キリスト教と仏教とはもはや対立し、抗争していることができない。何故ならば、現代は、宗教においても多元性、相補性は当然のことであり、いずれかの一宗教が自らの宗教の絶対性を他の諸宗教に対して要求しても、それは通用しない時代となつて来ているからである。この度の、スウェーデンのルンド大学での国際神学会議のテーマは、次の四つの問題であつた。1. キリスト教の神概念における現代の諸方策は何か。2. 女性解放神学は神概念に関する現在の論争をどのような仕方に変化させてきたか。3. キリスト教の神理解に関する諸宗教間の対話による衝撃は何であり、また、その方法は何か。4. 日本における仏教とキリスト教の間の対話は、神乃至究極的實在をどの様に扱ってきたか。

日本から基調講演者として招待された筆者は、最初の三つの問題をも考察の視野に入れながら、当然、第四の問題を担当することになった。

先ず最初に述べておかねばならないことは、仏教にとつても仏教者にとつても、神の問題は、特に、キリスト教の神の問題は、大きな意味を持っているのであり、この前提の下に、以下の考察が進められていることである。筆者自身の立場を最初に述べておくと、二十歳の時に初めてキリスト教の教会に行き、二十一歳でカルヴァン派の教

会で受洗した。三十九歳で人生の一つの大きな転機(夫の死を迎えて、禪の修行を始めた。現在は、キリスト者にして同時に禪に生きている。

キリスト者にして同時に禪に生きる者として、本会議で取り扱われる四つの問題のうち、筆者は、第四番目の問題を考察する。しかし、その前に一番目から三番目の問題にもここで簡単に触れておきたい。何故ならば、これら三つの問題は、当然第四番目の問題にも関係しているからであり、前もつてどの様な考えを最初の三つの問題に対して抱いているかを示しておくことが必要であると考えられるからである。

先ず第一の問い、即ち「キリスト教の神概念における現代の諸方策は何か」に対しては、以下の三点に分けて考えられることができる。

①自然科学・技術との連関において。この連関においては、十九世紀末以来の、相対性理論や量子理論や不確定性原理等々の新しい物理学の発展により、単に人格的な神、あるいは祈りの対象としての人格的神は、妥当しなくなりつつあり、人格性と非人格性の根源における神が生き始めていることが語られ、議論され、対話されるべきであろう。

②古代ギリシアの哲学者プラトン以来ヘーゲルに至る西欧の伝統的な形而上学の基礎となつている主客分離に基づいた本質主義の哲学の崩壊の結果生じてきたニヒリズムの問題との連関において。この連関においては、ニーチェが「神は死んだ」とか「我々が神を殺した」と語

った意味内容が究明されなければならないであろう。③情報科学の進展による世界の諸文化の出会いの中で、特に仏教とキリスト教の出会いの中で、明らかとなってきた、諸宗教間における相補的、多元的連関において。

第二の問い、即ち「女性解放神学は神概念に関する現在の論争をどのような仕方に変化させてきたか」に対しては、次のように述べておきたい。即ち、例えば、キリスト教においては、「父なる神」という表現は男尊女卑の段階にある、特殊な民族的あり方から出てきている神理解であるが、女性解放神学によって、そこから男女の差別を越えた人類の立場での、父にして母なる神理解へと、そして、動植物をも含め、また人格性をも越えた万物の根源としての神理解へと、神理解が深められ、従ってまた、神概念が深められて行く方向を開き示して来ていると。

第三の問い、即ち、「キリスト教の神理解に関しての諸宗教間の対話の劇的效果は何であり、またその方法は何であるか」に対しては、次のように述べておきたい。即ち、諸宗教間の対話による劇的效果は、キリスト教徒が自らの信じる神が唯一絶対の神であると信じていることが、他宗教においては妥当しないということであり、その方法は対話や他宗教との出会いを通して各々の宗教が相互に相手の宗教の立場に立ってみるということである。

第四の問い、即ち、「日本における仏教とキリスト教の間の対話は神乃至究極の実在をどのように扱ってきたか」に対しては、以下の幾人かの、ここで限られた時間以内で扱うことの可能な、代表的な仏教者(敬称略)のキリスト教との直接的ないしは間接的な対話における神乃至究極の実在の扱い方を見た上で、全体的な纏めを試みてみたいと

思う。先ず以下の代表的な対話者の特徴は、現在「存命中の先生方については尚変化の余地が残されていることが付言されなければならないことはもちろんである。また、ここで論ずる代表的な対話者たちは、自由な対話に開かれていたる仏教者にして、同時に宗教哲学者あるいは哲学者の方々に限定されており、自由な対話には、各宗教の内部事情によって制限を持たざるを得ないであろう聖職者・牧師、神父、僧侶等々」の方々は、省かれていることも付言しておきたい。

1. 万有在神論者で宗教哲学者であった西田幾多郎(1870-1945)の場合 2. 仏教的求道者からキリスト教的求道者へと転換していった宗教哲学者・田辺元(1885-1962)の場合 3. 成りつ、成った仏教者であると同時に、成りつつあるキリスト者であった宗教哲学者・西谷啓治(1900-1990)の場合 4. 仏教研究者にしてキリスト者となった宗教哲学者・滝沢克己(1909-1984)の場合 5. a. 浄土真宗の仏教者にしてキリスト教研究者でもある宗教哲学者・武内義範(1913-)の場合 5. b. キリスト者にして仏教研究者であった宗教哲学者・武藤一雄(1913-1995)の場合 5. c. 仏教者にして諸宗教の根源を体得、体認した玉城康四郎(1915-1999)の場合 5. d. 浄土真宗からFAS禅に転向した仏教者にして宗教哲学者・阿部正雄(1915-)の場合 5. e. 仏教者にしてハイデッガー研究者である、哲学者・辻村公一(1922-)の場合 5. f. 仏教者にしてエックハルト研究者の宗教哲学者・上田閑照(1926-)の場合 5. g. キリスト者にして同時に仏教者となった、宗教哲学者・八木誠一(1932-)の場合。そして最後に、6 仏教徒にとって、神理解はどのような問題を示唆しているか、の考察を試みたい。

1. 万有在神論者で宗教哲学者であった西田幾多郎(1870-1945)の

場合

日本の最初の独創的な哲学者西田幾多郎は、二十五才から禅の修行を始め、三十三才で最初の公案（無字の公案）を透過した後、生涯公的には哲学の道にのみ専心するようになる。西田幾多郎は、禅語録の表現を借りて述べれば、「天地と我と同根、万物と我と一体」であり、しかも同時に「天上天下唯我独尊」である自己を、つまり万物と平等無差別である自己と、同時に何者によっても取り替えられることのできない自己とを同時に自覚し、この経験を「純粹経験」と名付け、この経験で一九一一年に出版した『善の研究』（一）においてすべてを説明する彼自らの哲学の道を歩み始めた。

西田幾多郎の独自の哲学は、「純粹経験」を出発点とし、これを基礎として西欧の哲学やキリスト教をも、――カント、新カント学派、ヘーゲル、キェルケゴール、ハイデッガー等々との対決や対話を通して――自らの哲学の内に包み込むような宗教哲学を樹立していった。西田哲学の要は、一九二七年に出版された『働くものから見るものへ』（二）の後半に初めて出てくる「絶対無の場所」の哲学にある。絶対無の場所は、万物の各々の自己が絶対唯一の自己であると同時に、このことと全く相容れず、矛盾することではあるが、相互に通底し、根源的には一切の自己が一であることを可能にする場であることを、西田は主張した。絶対無の場所とは、簡単に言い直すと、いかなる思想的な限定や枠組みをも受け付けないわば「絶対の無限の開け」と言うこともできる。そして、西田は、すべてのものがそれぞれ絶対の中心であると同時に、周辺でもある絶対の球というあり方で成り立っている絶対無の場所においては、万物の各々の自己とそれがおいてある場所とは「絶対矛盾的自己同一的」関係にあると言う。しかし、この

ことは、キリスト教と最も鋭く対立する。何故ならば、伝統的な正統的キリスト教においては、罪を犯さぬ神の子にして人の子であるイエス・キリストと罪を犯す人間との間には絶対の断絶があると理解されているからである。従って、神と自己との間には両者の絶対矛盾的自己同一の関係は成り立ち得ないからである。しかし、西田は、神を絶対無と理解することによって、神と自己との根源的な絶対矛盾的自己同一の関係を可能ならしめた。このように、神を人格性と非人格性との根源としての絶対無と理解することによって、西田は仏教とキリスト教に通底する究極的実在としての神に出会っているということが出来る。そして西田は、自らを、汎神論者ではなくして、むしろ万有在神論者であると称している。

2 仏教的求道者からキリスト教的求道者へと転換していった宗教哲学者・田辺元(1889-1968)の場合

西田幾多郎に次ぐ日本における「仏教とキリスト教の対話」の遂行者は、田辺元であったと言える。田辺は、数学者から物理学者に、物理学者から科学哲学者に、科学哲学者から純哲学者に、そしてそこから宗教哲学者へと、自らの学問領域を深めていった。田辺哲学の中心は、種の論理によって特徴づけられる。西田は京都帝国大学在任中の一九一九年（大正八年）に、田辺元を東北帝国大学から京都帝国大学の助教授に招いた。しかし、一九三〇年（昭和五年）に田辺は論文「西田先生の教えを仰ぐ」を公にすることによって、西田哲学には「場所の論理」はあっても、「種の論理」(3)のないことを批判した。

ここで、西田における「場所の論理」について詳しく説明する暇はないが、簡単に田辺の「種の論理」との比較で場所の論理を述べてお

かなければならない。西田の場所の論理は、普遍の立場と個の立場とが同時に成立するような場の開け——人間で言えば、人類の立場と個人の立場が同時に成り立つような場の開け——を可能にする論理である。この論理は、人類の立場ないしは世界の立場と個人の立場ないしは単独者の立場との両者に通底する場を自己、即ち森羅万象の自己ないしは超越の次元——仏教で言えば仏性、またキリスト教で言えば神ないしは神性——において成立するような論理である。従って、西田においては、民族や国家あるいは制度や集団の問題は直接には取り上げられないで、形の世界である文化や文化の直接的基礎となっている表現の問題として種の段階の問題は論究されている。これに対して、田辺の種の論理は、社会存在の論理としての種の論理から出発している。西田の「絶対無の場所の論理」には、種の論理が直接には明白に出ていないことを指摘し、「種の論理」をトテミズの「部分は全体を分有する」という「分有の論理」を核心として展開している。つまり、「先論理的論理」として、思惟の三原理やカントの弁証論やヘーゲルの弁証法や西田のテトラ・レンマ（四句分別）に基づく絶対無の論理に先立つものとしての社会存在の現実の論理を展開している。そして、類や個を、種との連関の中で考察している。そこで展開される田辺の西田批判の当否はここでは論じることが出来ないが、本稿では、田辺がこの批判を通して西田に対して何を語りたかったのかを、本シュンボジウムのテーマとの連関において述べておきたい。

田辺が、上に述べた批判を通して西田に語りたかったことは、本シュンボジウムのテーマである「神の問題」の連関で述べれば、西田の場所の論理は、西田以外の他の一切の神理解の立場をその内に包み込んでいるものとして示されているものの、各々の段階における

神理解の内部における分析が不十分であり、キリスト教の愛の神の働きの分析が十分ではないということであると理解される。何故ならば、『懺悔道としての哲学』（1946）において、「種の論理」の基体化を完全に脱却して、哲学そのものが懺悔を通して宗教哲学へと回心して以後は、田辺の他の著書である『実存と愛と実践』（1947）（4）や『キリスト教の弁証』（1948）（5）において見られるように、——キェルケゴールを媒介としながら——「絶対無即愛」が田辺元の哲学の核心となっているからである。つまり、田辺の『懺悔道としての哲学』以後は、仏教における絶対無の立場が、キリスト教の神の愛と一なるものと見なされている。従って、田辺においては、仏教とキリスト教の間の対話においては、「絶対無即愛」としての神が基礎におかれていることが分かるのである。つまり、戦後の田辺では、仏教とキリスト教が一つであるところから両宗教が理解されようとしていることが分かるのである。

3. 成りつ、成った仏教者であると同時に、成りつつあるキリスト者であった宗教哲学者・西谷啓治（1900—1990）の場合

田辺元に次いで、日本における「仏教とキリスト教の間の対話」の遂行者は、西谷啓治であった。京都大学で一九六三年まで長らく京都大学で宗教哲学を講じた西谷啓治は、成りつ、すでに成った仏教徒であると同時に、成りつつあるキリスト者であった（6）。西谷啓治は、日本で初めてキリスト教の本質に触れた、次のような三つのキリスト教批判を彼の名著『宗教とは何か』（7）の中で試みている。即ち、①原罪の自覚に纏わるキリスト教の自己中心性 ②自由の自覚に纏わる理性と、信仰に基づく歴史の内に歴史の外から訪れるという「終末論」（「信仰と理性」との関係の問題 ③「時の一回性」の自覚に纏わる歴史意

識の問題。

以上のような西谷のキリスト教批判は、しかしながら、仏教ないしは禅を上位に置き、キリスト教を下位に置くというのではなく、キリスト教と仏教の両世界宗教（普遍宗教）に、各々自らの立場に対する自己批判を求めるという仕方で行われているものである。これら三つの批判に対して、私見をここに述べておきたい。上に挙げた西谷のキリスト教に対する第一の批判については、神の前の人間の単独者としての罪意識に勝るとも劣らぬ重要な問題として、他の宗教との対話を通しての――現代のアメリカの哲学者にして神学者のJ. ヒック（John Hick, 1926―）やJ. カブ（John Cobb, 1926―）の用語を使えば、相補的、多元的な――相互理解の必要であることが挙げられる。第二の批判については、信仰の宗教に、更に「覚」の宗教が加えられることの重要性が、つまり覚した理性の立場が加えられることの重要であることが考えられるべきである。第三の批判については、人格的な神を基礎とした直線的な歴史理解を超脱した、直線的にして同時に円環的な歴史の意識が、即ち点的な、一瞬一瞬が永遠に触れていると同時にこの世俗の歴史とも交錯する歴史――いわば垂直次元と水平次元とが瞬時瞬時に交錯する所に成り立つ歴史――の意識が、必要であると考えられる。そのような歴史意識が成り立つのは、西谷によれば、「空」の立場、「自体」の立場、「如」の立場である。

4. 仏教研究者にしてキリスト者となった宗教哲学者・滝沢克己（1909―1984）の場合

滝沢克己は、一九三一年に九州帝国大学文学部哲学科卒業後、西田幾多郎に師事して、西田の勧めによってドイツのボン大学のK・バル

ト（Karl Barth, 1886―1968）（8）に一九三四―三五年まで師事し、その後キリスト者となって洗礼を受けた。彼は、第一義のインマヌエル（神我等と共にあり）と第二義のインマヌエルを分けて、第一義のインマヌエルとは、「神は我等と共にあり」という原事実（イザヤ書 7: 14, 8: 10）であり、そこにはイエス・キリストの絶対性は語られていないことを示す。第二義のインマヌエルとは、第一義のインマヌエルの原事実がいわば自覚されることであり、すべてのキリスト者はこの原事実を自覚するというのである。そこにはキリスト教と仏教の差異を越えた次元が露わにされようとしていることが分かるのである。

彼においては、神概念をキリスト教側から熟慮することによって、仏教への接近が見られるのである。

5. a 浄土真宗の仏教者にしてキリスト教研究者であった宗教哲学者・武内義範（1913―）の場合

武内義範（京都大学における西谷啓治の後任者）は、P・ティリツヒ（Paul Tillich, 1886―1965）やR・フルトマン（Rudolf Karl Bultmann, 1884―1976）等々の数多くの欧米のキリスト教神学者たちとの対話を遂行してきている。その際に、神（究極的実在）は、K・ヤスパース（Karl Jaspers, 1883―1969）の語るような「包括者としての神」やP・ティリツヒの語るような「有神論の神以上の神」をも越えたところに、つまり、宗教と哲学との区別を越えたところに、仏教とキリスト教との接点として理解された慈悲に求められているように受け取られ得る（9）。

5. b キリスト者にして仏教研究者の宗教哲学者・武藤一雄（1913―1996）の場合

京都大学のキリスト教学の教授であった武藤一雄は、キリスト者であったが、彼の師である田辺元の研究を常に続けて、田辺の最後の立場である「絶対無即愛」を、つまりキリスト教の神と仏教の究極的實在の世界としての絶対無とをいわば絶対矛盾的自己同一的に理解して、キリスト教と仏教との根源的一の次元を探究していたと理解され得る。

5. c. 仏教者にして諸宗教の根源を体得、体認した宗教哲学者・玉城康四郎(1915-1999)の場合

東京大学の名誉教授であった玉城康四郎は、ダンマを根本におきながら、「ヘエリ」、(ヘエリ)、レマ、サバクタニ」(「わが神、わが神、何故われを見捨て給いしか」、マタイ二七・四六)と叫んで死んでいたイエス・キリストのうちに、完全なる神性と同時に完全なる人間性という神^{II}人の両性を見出して、仏教とキリスト教における共通の人間理解と超越の次元の理解を見出そうとしていたと理解され得る。つまり、無性なる仏性を自性とする仏教における人間の自己理解と、キリスト教における自己理解^{II}イエス・キリストの「神^{II}人」としてのあり方を、いわば非神話化してすべての人間にもこの「神^{II}人」を見出すという自己理解^{II}とにおける、キリスト教と仏教との共通の人間理解と、更に、究極的實在理解と人間理解を見出そうとしていたと理解できる。この事実を講演者は、玉城教授のご他界の一年前の有る国際学会においても直接に伺ったことがある。その場合の共通の究極實在は、ダンマであり、ブッダもキリストも、ソクラテスも孔子もマルクスもこのダンマが露わになったものと理解されている(10)。

5. d. 浄土真宗からFAS禅に転向した仏教者にしてキリスト教研究

究者でもあった宗教哲学者・阿部正雄(1915)の場合

日本の奈良教育大学の名誉教授の阿部正雄は、一九七七一―一九八七年までアメリカで、またその後も欧米で、キリスト教との対話が続いている。彼は、この長年のキリスト教との対話の中で究極實在を、仏教とキリスト教とに通底する根源的な次元に見出すというよりは、むしろ、仏教の絶対無としての究極實在とキリスト教の人格神との両宗教間の相異性を強調しているように理解されうる。

5. e. 仏教者にしてハイデッガー研究者である哲学者・辻村公一(1921)の場合

仏教者にしてハイデッガー研究者の哲学者・辻村公一は、主としてR・ブルトマンを通してのキリスト教との対話を介して、キリスト教の伝統的な正統的神理解を越えた、いわば神の根底へと實在経験を深め、仏教とキリスト教とに通底している次元を求めようとしているように理解され得る。

5. f. 仏教にしてエックハルト研究者の宗教哲学者・上田閑照(1926)の場合

京都大学名誉教授の上田閑照は、主としてエックハルト研究を通してのキリスト教理解を媒介として、仏教とキリスト教に通底している、西田におけると同様の絶対無の神を見出そうとしていると理解され得る。

5. g. キリスト者にして同時に仏教者となった、宗教哲学者・八木誠一(1932)の場合

キリスト者として新約聖書学者である八木誠一は、ドイツで仏教の

禪における見性体験を通して仏教者となった。その体験における根源語は、禪語録の中に出てくる達磨の言葉(11)と同様「廓然無聖」であった。上に挙げてきた日本の代表的な仏教者ないしは仏教研究者にして宗教哲学者である人々の中でも最も若い八木誠一が、クリスチャン・ホームに生まれたキリスト者(八木自身の言葉に従えば「イエスの弟子」)にして同時に仏教者であることは、仏教とキリスト教が根源的には一であることを暗示していると理解さう。またそれと同時に、今後の世界の歩んで行く方向がそこに示唆されていると理解されることもできるのである。今後、キリスト教と仏教とに共通の開けとして、根源的で万人に開けた思想が八木誠一から生まれてくることが期待される。

6. 仏教徒にとって、神理解はどのような問題を示唆しているか。

以上において見てきたように、神の問題は、仏教徒にとって決定的な意味を持っている。即ち、神が人間によつて対象化されるような人格的な絶対者としての神であるに留まるならば、仏教徒はキリスト者となることが殆ど不可能である。しかし、もしキリスト教の神が人格的神と非人格的神のいわば根源としての絶対無にまで開けていると理解され得るならば、仏教徒は同時にキリスト者ともなりうるということが分かるのである。また逆に、仏教における究極的實在ないしはその實在のあり方としての縁起や空や絶対無が、人格的な神の根源であつて、それは自由自在に人格的な神の形(父、子、聖霊)を取りうるものが理解されうるならば、キリスト者は仏教者と対立しなくてもすむことになる。しかし、もし仏教が、キリスト教の神の立場を仏教における立場には未だ達していない一段低いものと、固定化してしまうならば、両世界宗教の間にはいかなる対話も成り立たなくなるであらう。

そこで最後に、神乃至究極的實在と人間との三様の関係の仕方をお互に下のように分類して、日本の代表的な仏教者にして宗教哲学者(ないしは哲学者)である、上に挙げた人々が何処に属するかを愚見に従つて示してみたい。

a. 神あるいは究極的實在を、仏教とキリスト教の相異性の根源において通底している「無底の底」に見出そうとして、両世界宗教の共通の根源に遡ろうとする立場――田辺元、滝沢克己、武内義範、武藤一雄、辻村公一

b. 神あるいは究極的實在を、仏教とキリスト教とのそれぞれ相違した實在のレベルにおけるものとして見出し、両宗教におけるレベルの相違したそれぞれの究極的實在を強調する立場――阿部正雄、上田閑照

c. 神あるいは究極的實在は、仏教とキリスト教との根源に開けていると自ら体得・体認して、両世界宗教の根源(開け、ないしは無底の底)から思索している立場――西田幾多郎、西谷啓治、玉城康四郎、八木誠一

さて、右に分類されたa. b. c.のいずれの立場も、仏教とキリスト教の間の対話(沈黙をも、瞑想をも含む対話)と出会いによって両宗教が両者の根源の開けへと開けて行くためには欠かすことのできない立場である。先づbの立場によつて両宗教の区別や差異や相違がはっきりして初めて、そこに露わとなつて垣間見えている共通点あるいは開けから、両宗教の根源に遡るといふ、あるいは、さらに諸宗教の根源に遡るといふ問題意識も生まれてくると考えられるからである。次いで、aの立場は、bにおいて生まれてきた問題意識から、直観的に出てく

る当然の究明の方向である。この究明によって、初めてcの立場が可能となってくる。そして、cの立場に達する時に初めて、仏教徒にとっても神の問題は、決定的な意味を持つと理解されうるのである。日本の代表的な宗教哲学者たちが、仏教とキリスト教の間の対話の中で、神あるいは究極的實在をこれまでどのように扱ってきたかは、右に見てきたところである。しかし、右に示したcの立場に生きる時には、仏教とキリスト教の根源に通底して開けている實在、つまり無底の底としての實在が経験されている。しかもこの場合、實在は神とも、あるいはまた空とも、あるいは仏性とも表現されるのである。神は、如何なる思惟の枠組みをもうけない「開け」と表現されることもできるであろう。しかも、究極的實在が表現された神、空、仏性、開け等々はロゴス化されると、絶対無とも表現されることが出来る。従って、仏教にとっても、神は核心的な意味を持っているのである。

宗教においても多元性、相補性が支配的となっている現代においては、神は、ただ単にキリスト教の神としてのみならず、諸宗教における超越的な次元の表現として理解されることも出来る。神の内実は、現代においては、仏教における仏性でもあり、あるいは諸宗教の核心となっている超越性でもあると言うことができるのである。

神は、右に挙げたbやaの立場においては、すべての宗教に通底する超越的な次元の表現とは未だ理解されていない。bやaの立場においては、神は、各宗教において、全く別々の神が存すると理解されている。あるいは、神と仏は全く別のものであると理解されている。しかし、ひとたびcの立場に、即ち絶対の無限の開けに人間の自己が自覚的に生きるようになる時には、神は一切の真の宗教の根底において通底している超越の次元、絶対の無限の開けの表現として理解されう

るのである。

日本においては、上に挙げたa, b, c.のいずれの立場の代表者たちも力強くそれぞれその立場で、神乃至究極的實在を究明して来たり、また究明し続けている。そして、すべての領域で分裂し、混乱し、頽廃し切っているこの世紀末の世界の状況を、それらの分裂、混乱、乱れの出でた根源ないしは開けとしての「一」の世界において新たに受け取り直す方向へと、世界は動いているように見える。その動きの要となっているのが、正に、神（あるいは究極的實在）の問題なのである。

注

1 『善の研究』、『西田幾多郎全集』第1巻 所収、岩波書店、一九六五、東京。

2 『働くものから見るものへ』、上掲書 第4巻 所収。

3 『種の論理』、『田辺元全集』第6巻、第7巻 所収、筑摩書房、一九六三、東京。

4 『愛と実存と実践』、上掲書 第9巻 所収、一九六三。

5 『キリスト教の辯証』、上掲書 第10巻 所収、一九六三

6 Absolutes Nichts, Hans Waldenfels, Herder, 1978, Freiburg, 参照

7 『宗教とは何か』、『西谷啓治著作集』 第十巻 所収、創文社、一九八七、東京

8 『滝沢克己著作集』第十巻、法蔵館、一九七二、京都 参照

9 『親鸞』、『浄土仏教の思想』第9巻 所収、武内義範著、講談社、一九九一、東京、参照。『教行信証の哲学』、隆文館、一九八七、東京、参照。

10 『脳幹と解説 ―形無きいのちが徹する―』、玉城康四郎著、哲学書房、一九九六、東京 参照。

11 雪竇頌古(『禪の語録』15 所収、入矢義高・梶谷宗忍・柳田聖山著、一九八一、筑摩書房、東京、九頁

付記

本稿は、一九九九年五月六日から九日までスウェーデンのルンド大学で、日本の国際交流基金やスウェーデンの国立協会や議会の援助によって開催された、国際神学会議での英語による基調講演を邦訳し、加筆したものであることを付記致したい。