

講演 (二二) 久松禅学について

講演者 滝沢克己

司会 本多正昭

先程お話しましたところをお聞き下さると、ある点で久松先生のお考えに非常に近いということがお解りいただけかと思えます。久松先生の場合にも、人間と法性法身、絶対無相の主体というものは本来ひとつと一つがあつて、ただ人はふつうそのことに目覚めていないわけです。先生は中世的人間像、近代的人間像、後近代的人間像ということもいつもおっしゃいましたが、それは単に時代だけのことではなくて、人間の生き方、あり方、考え方の基本的形態のことでもあつたわけです。

近代ではヒューマニズムとか人間性の自覚とかいうことがいわれたわけですが、その自覚したと称する人間が、実は虚無に陥つてゆくあり方だといふことがあつて、そういう人間がほんとうに目覚める場合、もちろん助縁というようなものがありますけれども、しかし目覚めるのはあくまで自分自身が自分自身に目覚めるのだという考え方ですね。その限りで

は、私の場合と、あまり違わないところがあると思うのです。私の申しましたのも、自分の支えというものは自分から離れてどこかにあるということはない。だからやっぱり自分が自分自身に目覚めるのです。ただ自分自身というときに、既にその自己自身というものは近代的に理解されている自己とか人間とかいうものとは違うわけですね。近代的人間には自己自身の真相がまるで見えていないのです。自己自身というものは本来、法性法身とひとつである、区別はあるけれどもひとつであつて、そういうことが結局目覚めの根拠になつて

いるわけだろうと思つたのです。そうしますと、その限りでは、私もやはりそう考えておりますが、では何故久松先生は第一義の接触とか第二義の接触とかいふことを言わないのかという問題が当然出てくるわけです。

それはどうしてかというところ、久松先生のお考えでは、キリ

スト教はこういうものなんですね。人間は絶対の矛盾、罪、死に落ち込んでいてそこから脱れられない。人間は自分で自分を救うことはできない。そこで人間とはかけ離れた天から人間世界にいわば助けの綱が投げおろされて、それにつかまって人間ははじめて助かることができるのだ、と。久松先生の解釈では弁証法神学とか危機神学とかいわれるものもそういうものだということになるんですけど、それがまるで違うんですね。少なくともバルト先生はまるで違う。久松先生によると危機神学とか実存論的神学とかいうものは、なるほど現代の虚無的状态の絶望の中にいてそれを自覚している姿ではあるけれども、それをほんとうに克服するにはいたらず、却って中世へ逆戻りするようなことになっている、浄土真宗も考え方の構造からすればキリスト教に近い、と久松先生はこうおっしゃっていると思います。

久松先生のお考えですと、自己自身というときに、そこには既に、近代が抜かしたものがちゃんとあるので、この私自身が絶対無相の自己とひとつである、あるいは絶対無相の自己である。だからほんとうの主体は個の外に、個を離れてあるのではなく、個のままを脱している、ということがあるんです。それが一番本来の自然なことであって、そこがわからないのが近代のもろもろの姿だということであります。久松先生のお考えですと、この私と絶対無相の自己とはひとつのもので、だから私が自己自身に自覚めるということが起

こる。それへの自覚めとは、ほんとうの自己がここにあらわれてくるということにほかならない。本当の主体と私がひとつで、それを抜かして私が生きようと思っていたところに、虚無に陥る理由があるわけなんです。

すると、このような自覚めは外から起こるはずはありませんね。自覚めとはほんとうの自己があらわれてきたということにほかならないのですから、そこに私が言うような意味での第一義の接触、第二義の接触というようなのはありやうがないですね。自覚めとは、無相の自己そのものがこの私としてあらわれてくることですから、その限りでは第二義の接触なんてことは入ってきやうがないのです。

無相の自己が私としてあらわれるということは私にもわからないことではないのですが、問題は、ある人がほんとうの自己に自覚めるというときに、実際にそこに起こってきたのか、どうか、どういうことがそこに新しく起こってきたのか、ということなんです。それは、自己自身といってもそこには仏凡一体という構造があるのに、人間本来の座はそこにあるのに、それを抜かして生きていた、生きようとしていた、そういうあり方から、人間本来の座を座として新しく生きるようになった、それが新しく起こったことだろうと思うんです。

ところが、久松先生には、ほんとうの自己に自覚めるといふ言い方もありますけれど、ほんとうの自己になる、成仏する、という言い方もあるわけですね。そこをどう理解するか。

そうすると、久松先生には、こちら側に出て来ている人間のあり方のいわばマイナス形態が、ゼロ点を通して、プラスに変わるといふことではなくてですね、マイナス形態の自己であつたものが、こんどはマイナスもプラスもない絶対無相の自己に変わるといふように読めるわけですね。ふつうの自己であつて行き詰りまで来たものが、突如として絶対無限無相の自己に変身すると、そしてそれがあらわれてくると、こう聞こえるわけなのです。しかし実際に起こることはそうではない。絶対無相の自己というものは、はじめからこの私とひとつのものとしてちゃんとある。それに何か変化が起こるわけではありません。

絶対無限無相の自己の働きがこの私の悟りなので、その面だけとつて言いますと、それは久松先生の言い方になるんですね。人間本来の座は、真如のいる座ですから、そこに煩惱はないですね。罪なんてものもないです。ですから、私に罪はないというようなことも、その座からはきわめて自然に言えるわけですね。しかしその座に目覚めても、それはこの私が絶対無相の自己に変身するわけじゃありませんで、この私はやはり一個の限定されたものですから、それで同時に自分の罪深さつてこともわかりますし、自分の言つたりしたりすることもとと鍛えられなくてはならないもののだといふようなこともわかるんですね。人間が人間にすぎないといふこともそこでだけわかるのですね。人と神の限界点を通し

て働らく主体ですね、それは絶対無相の自己といえる。だからすべてはこれ絶対無限無相の主体の自己表現で、その他には何もないと、言えるわけですね。しかしそのことと、そうであればこそ、人間の形態と、それが表現する絶対無限無相の自己、真実の主体というものは、やはり区別しないといけない。

西田先生が絶対矛盾的自己同一と言われるときは、久松先生が人間の絶対矛盾とか絶対の罪といふふうに言われるものとは違ったことを言っているんですね。西田先生は、自己成立の根柢のところ、絶対矛盾的自己同一と言つておられるんです。そうすると、逆対応、逆限定ということがあつてですね、人間が絶対矛盾的自己同一の原点に来ていられる呼び声に答える、その人間の対応が、原点を抜かして行われているといふときに、人間はどうしようもない虚無の中に落ちてくるということですね。そうすると、虚無的な形態は、絶対矛盾的自己同一の原点に対して人間が応答する、その応答の仕方の極限形態にすぎないです。久松先生が絶対の罪とか絶対の死とか言っているのは、罪そのものじゃないです。そうではない、罪の形態にすぎません。ですからこれが消えて新しいプラスの形態が成り立つということが実際にあるんですけれども、それが形態の変化ではなくて、ふつうの自己が絶対無限無相の自己に変身するかのようには、久松先生は言われる。そう聞こえる。私はむしろ、それは久松先生がほんとうに意

味したところではないのだろうと思うわけです。ただ、そういう言い方がありませんから。

やはり久松先生のおっしゃる方に、真如は人間の悟りが起こるときにはじめて現実的になるので、それまでは可能性だ（ポシビリテイ）というのがありますね。しかし可能性というのは正確ではない。ポシビリテイといっても、それは、それ自身実力のあるポシビリテイですね。決してふつうに現実に対して可能性といわれるような可能性ではないです。いわゆる現実は却ってその映しにすぎない、そういう原現実であり、真実在であります。ですから、マイナスの形態がプラスの形態になるという逆転が、絶対無の主体を根源として起こる。しかしそれは絶対無の主体そのものが何か変化するということではない。それがポシビリテイから現実になる、というようなことではない。ですから、実力ある真如が人の座ならば、どうしてそれを悟れないということがありうるのかという問いが起こって来ますけれど、それは通俗的常識から出る疑問であって、真如の座を認めなかったのは、これは結局は私の罪であり、私の責任なのです。

久松先生が絶対的な罪とおっしゃるものは、決して罪そのものの、キリスト教でいう原罪というようなものではない。虚無がとる形態のひとつにすぎない。絶対無限無相の主体と、それに呼応する人間の自己限定の姿としてのその正覚というもの、覚者というものの姿ですね、両者の区別をほんとうに

はっきりしておかなければ、虚無そのものと、虚無のとる形態との区別も見分けられてこないです。この区別がほんとうにつかないことになってくる。悟りが開けても、その原点が変わったわけじゃないんです。また、人はやはり罪の中にいる、罪の頭は碎かれたけれど、胴体はのたうっている、というのが現実の姿なのです。絶対無相の主体と、それに呼応する人間の自己限定、原形と映しとの区別をしないということは、罪そのものとその形態の区別がつかないということになるわけです。

両者の区別がちゃんといえれば、歴史を見るとともに、歴史の現実というものが人間本来の座から現実そのままに見えてくる、それが同時に批判になるということが起こるはずなんです。人間の生活は、直接に絶対無の主体にかかわるだけではなくて、他の人や物にかかわることを通して、間接的に絶対無の主体にかかわる、つまり他の人や物へのかかわり方の正否も問われうるものだからです。ですから自然科学とか社会科学とかいう領域の認識は宗教の場合と一貫したものがあるので。しかし前者の局面だけ問題にしたのでは宗教と科学を方法的に一貫させることはできない。実は、宗教の問題で、人間の姿がマイナス形態からプラス形態に移るということがありますが、経済の場面でもそれに対応することがあって、それが資本主義から社会主義への展開で、この展開への

軸がある。それなのに宗教の問題で、絶対無的主体と、その凡夫における映しの区別をなくして両者を一本にしてしまうと、経済の場面でもとと形の区別がつかなくなると、宗教の自覚と科学の自覚がひとつの方法で貫けなくなることになるだろうと思いますね。

他方、久松先生には非常な強味があります。それは何かというと、西田先生が絶対矛盾の自己同一といわれるその原点そのものは、久松先生にはちゃんとわかっておられるのです。久松先生はそこをふまえて譲らない、すべてをそこから見る。その点を抜かした人間の主体性とか自由とかいうものは一切認めないということです。そこが強いのですね。それはそうでなくてはならないのです。

絶対無相の自己といっても、それに拮抗する人間の主体性がなければ、あまりに一方的になるではないかという批評があります。そんなことはないんですね。それは一方的でなくちゃならないのです。ただ、マイナス形態からプラス形態への逆転の構造を、もつとはっきりさせる余地はある、というだけのことなのです。久松禅学には、西田哲学と比べて一步を進めたところがあるのです。それは、西田先生の場合には絶対矛盾的自己同一というとき、そこに普遍的契機と個的契機ということを言う。一般者と個との相互限定によって歴史が弁証法的に形成される、というようなことをおっしゃるのですね。それが実はいけないんですね。そういうことをそう

簡単に言っただけではないんですね。そういう言い方をするとですね、やっぱり近代以来の自由主義的、個人主義的な個の理解が、いつのまにかそこに入ってくるんですね。だから非常にもの分りのいいような形になっていきますけれど、それは実は全然意味のないことなんです。久松先生は絶対無的主体に拮抗するような、なにかそれ自身として立てられているような個を全然認めないので、西田先生の場合は、どこか拮抗する個がちよっと残っているんですね。極端にいうと、田辺哲学流なところが残っています。そうしますと、歴史の現実を見るときにも、駄目なものを駄目と見分ける仮借なさ、やっぱりちよつとゆるんでくるところがあるのです。西田先生にはそういう自由主義的な西洋近代の考えがどこに残っている。そうすると罪の働きということについてもですね、個物的限定が普遍的限定に対して独立するだけ、今度は不当な重みを持つてくることになるのです。これはやはり、西田哲学には最後まで残っているんじゃないか。この点からいいますと、久松先生の場合、そこがふつきれているところがあると思うのです。そういう点が非常な強みです。

その点でもうひとつ申しますと、私としてはカール・バルトのことを思い出さざるをえないですね。バルト先生は一方的だ、一面的だ、人間というものをまるで認めないと非常に非難される。それでブルンナーは、神を語るといっても、宣教を聞く耳が人間の方になければ聞くことが出来るはずはな

いといって、一方に人間的主体を立てて、それに宣教するんだという考え方ですね。そして宣教を開く人間が決断するのだと考える。ブルンナー、ブルトマンはそうです。しかし、そんなことはないで、絶対一方的ですね。それでいいんです。ただ、絶対に一方的だということが、バルト神学の場合、ほんとうに徹底していなかった。ほんとうに一方的でないのなら、ほんとうに神の側から絶対的決定、人の側では絶対的決定であるなら、それで貫徹すれば、その内部で人間の歴史が起り、ユダヤの歴史が起り、その中にイエスが出てこられたということと十分なわけですね。ほんとうに一方的なら、そういうことにならなくてはならない。ところがバルト神学の場合、イエスという人間が出て来てはじめて神と人との第一義の接触が生じたという。すると人間イエスの姿にひとつの力を持たせることになり、イエスの一点に限っては出て来たイエスの姿につかまらなければ人間は助からないと、キリスト教はそういうことになっているわけです。

浄土真宗との関連で申しますと、久松先生が方便仏といわれるのは、実は人間がとる悟りの姿のことですね。それが助縁になって、その触発を受けて、他の人が自己自身に目覚めるといふことが起こる。それは啐啄同時ということになるわけですね。それで、覚者が他の人に対して方便仏だという。覚者そのものを根源仏と呼ぶわけです。しかし浄土真宗で弥陀というの、そういうものではない。久松先生の説き方だ

と、その点がまた見分けられないことになるのです。人間ひとりひとりのところに法性法身がおられて、ひとりひとりのところにおられる限りの法性法身が弥陀仏で、浄土真宗では弥陀仏だけを方便仏と呼ぶので、それがこちら側に出て来た姿、たとえば釈迦の姿を方便仏と呼ぶことはない。これは応身ないし化身になるわけですね。キリスト教でいうと、ひとりひとりの人間と共にいる限りでのほんとうの神、それが永遠の御子、独り子なるキリストで、弥陀一仏にあたる。それで父なる神と子なる神が等しいように、浄土真宗では、法性法身と方便仏阿弥陀如来の間には、いかなる意味においても位の相違はない。ところで父と子がひとつだということは、原決定がなされている限界点の中で、神が有限の世界に働くということなんですね。その限りでは浄土真宗にはキリスト教と同じものがあると思います。ただ浄土真宗ではキリスト教と違って「審き」という言葉は使いませんが、しかし自然法爾の念仏であっても、そこには逆にできないことがあって、正しい正しくないということがやはり言われると思います。キリスト教の場合、神の絶対的決定ということと人間の自己限定とがただ一本に見えるということはないわけで、そうであってはならないし、そうする必要もない。それでも人間は自由であるということを私はバルト先生のところまで教わったそれは私にとって、西田哲学ではどうしてもわからなかったことなのです。この点は、浄土真宗と禅宗がほんとうに理解

し合うために、またキリスト教と仏教がほんとうに理解し合うために、皆で考えなくてはならないことだと思ふのです。だから久松先生の一方的というところ、バルト先生の一方的というところを、ちょっとでもゆるめる必要はない、そこを堅くふまえて、そこを徹頭徹尾ふまえてよく見ると、いま申し上げたようなことが出てくるわけです。

西洋の伝統的な神学では、イエスが出て来たことによつて神と人との接点・限界点が成立したとされていきますけれども、これは、ほんとうに限界点をふまえたら、そうは言えないわけです。だからバルト先生にしても、キリストの名がなければ、浄土真宗が他の点でいくらキリスト教と一致していても、ほんとうの宗教ではないというようなことをちょっと書いておられたのですけれど、そんなことは先生はほんとうは考えておられなかつたと思ふのですけれども——私はその前に先生とお話ししてよく知っています——先生もだんだんそういうことから脱却して、だから、どんな宗教の人の前へでも、神様のことならキリスト教徒の方がよく知っている、そういうつもりで出掛けたら絶対にいけない、というようなことを言われるようになったのです。そして遺稿集の最後の講義では、イエスが出て来たことで変わったのは、それによつて神と人との接点・限界点が新しく成立したということではなくて、そうではなくて、人間の側に完全に正確な応答が発生したことなんだ、というふうになんと書いておられる

のです。すると、イエスが出て来たところからはじめています。予定論は、全部書き換えなくてはならないので、最後には教会教義学の第二巻をもう一度みんな読んで読み直そうと言っておられたということです。

ところが残念なことに、バルト先生は折角原点に帰つてきたのに、バルトの後の神学者達はみな、そこをゆるめて人間というものを立てるのです。どっかそういうところがあるんです。エーベリング、バンネンベルク、モルトマン、そういう神学者達が沢山いますが、皆駄目ですね。そういうことがありますから、絶対的決定、無条件の決定ということの中に、その支配下に、人間の自己決定というものは、いわゆる無意識も悟りも含めて、ちゃんと入ってくるということ、そこを見ることではじめて、歴史、社会、自然というものがほんとうに見えてくるだろうということを考える次第であります。

講演(二)に関する討論

司会 本 多 正 昭

(1)

司会者 はじめに八木先生に滝沢先生の講演の要点をまとめていただき、それから問題点を指摘していただきたいと思えます。

八木 第一義の接触と第二義の接触がどういふものであるかにつきましては、いまの滝沢先生の御説明でかなりはつきりしていると思います。我々の問題にとって大切なのは、まず第一義の接触と第二義の接触とを区別するという点にあると思ふのです。第一義の接触自体は何もキリスト教界が専有していることではないということになりますと、イエスという存在は、そこで第二義の接触が円満完全に成り立った姿であつて、イエスによって第一義の接触そのものが成り立った、あるいは恢復されたわけではない。第一義の接触自体に基づいて、たとえば仏教徒にも第二義の接触が成就しうることにあり、また実際、そういうことであるとすると、——私、それは正しいと思ふのです——ここに仏教とキリスト教の共通

の基盤が明らかとなり、したがって両者の対話の可能性が開けることになりました。キリスト者が仏教から、たとえば信仰の深さや純粹さを学ぶ、あるいは瞑想の方法だけを学ぶ、というだけではなく、共通の事柄にかかわる相手としてほんとうの対話に入れることになりました。つまり第一義の接触と第二義の接触の区別ということは、キリスト教の絶対化の克服であるとともに、救済の根拠がどこにあるかという問題にかかわることになると思ひます。

第二の問題点。滝沢先生は神と人の間に不可分・不可同・不可逆の關係があると言われ、神人の原關係(絶対的決定)と、それに基づいて成り立つ人の姿の間に、原決定とそれの映しという關係があると言われます。滝沢先生は、久松先生の語り方を聞いてみると、まるで個的自己が無相の自己にメタモルフォーゼするように聞こえると言われるのですが、それは逆に、滝沢先生の語り方は、あたかも神が人間に対立・対向する客観的他者であつて、神の意志が一方的に人間のあり方を決定する、という他律的(ヘテロノミー)神觀を説いておられるように聞

こえてくるわけです。しかし弥陀の本願が第一義の接触で、信心決定が第二義の接触だとしますと、信心決定は同時に弥陀の本願力の回向なので、ここには両者が区別されながら一である面があるのですが、滝沢先生の場合は一応不可分とは言っても、ほんとうに不可分が成り立っているのかと思わせる点があるわけです。パウロが、もはや生きているのは自分ではない、キリストが私の中で生きていくという場合も、私におけるキリストの働きが私の根源的主体性そのものをなしているという一の面があるわけですね。隙間のない接触というのではない、ほんとうの一です。隙間のない接触また不可逆というなら、それは、「私のうちなるキリスト」と私の「自我」の間にあるのです。

第三に、久松禅学に関して、滝沢先生は、久松先生が西田先生を一步進めたと評価されるのですが、これは無相の自己の働きを抜きにして何か、たとえば個的自我のようなものを立てなかった点だと言われる。これは正確な指摘だと思えます。ところがさつきも申したことで、久松先生の場合、個的自我が無相の自己にメタモルフォーゼするように聞こえて、無相と個的自我の区別と関係がはっきりしない、と滝沢先生はおっしゃるわけですね。私はこの点、久松先生をよく御存知の方から御意見を聞きたいのですが、私の知る限りでは、久松先生のお考えはまさに正反対であって、無相の自己と、その働きの中で成り立ってくる個的自我の関係、そこに

あるものと末の区別と関係ははっきりしていると思うのです。さきほど、第一義の接触と第二義の接触の関係は、本覚と始覚の関係に等しいというお話がありました。久松先生が本覚と始覚の区別をしておられなかったとは思えないのです。久松先生は、人格の真実の主体である無相の自己からじかに発語されるから、個的自我の絶対化と誤解される点があるとは思いますが、それはやはり誤解であると思います。

第四に、宗教的認識と自然科学・社会科学の認識の間に、方法的に一貫するものがあるとおっしゃいましたが、これについては私もかつて「他者との出会い」という言い方で申したことがあります。納得はできるのです。

しかし宗教的自覚と対象的認識の違い、同時にそこであらわとされるもの(事柄)の違いについても触れていただきかったですと思います。私には、たとえば資本主義社会は第一義の接触到開眼しておらず、それに対して社会主義者には、第二義の接触が正しく成り立っている、とも聞こえるような滝沢先生のおっしゃり方には、にわかには賛同できないのです。両者ともに宗教的眞実の開眼していないと思われるのです。

第五にカール・バルトの神学について、バルトも「神我等とともに在す」という原事実を抜きにして何かを立てることをしない点、久松先生の立場と一致している、ということですが、バルト理解についてはいろいろ問題があるうかと思えます。ただ、私の知る限り、バルトの基本的立場は、聖書が

証しするイエス・キリストだけを啓示と認める、他の科学的・哲学的・宗教的認識はこれを一切啓示とは認めない、ということ、聖書抜ききの啓示を啓示と認めることを徹底的に拒否したのだと思うのです。この点では却ってブルンナーの方が、あらゆる人が神を（キリスト信仰以前から）知っているのになければ、どうして神の言葉と認めうるかという問いを出したので、ブルンナーが神人の「結合点」を理性的なものにみていた点には全然納得できませんが、バルトの方が聖書抜き、キリスト信仰抜きでの神認識、神との平和な交わりの可能性を一切拒否したのではなかったでしょうか。するとバルトと久松先生には大きな違いがあることになりました。何しろ久松先生は殺仏殺祖、殺仏殺神でして、聖書に書いてあるからほんとうだ、というような「中世的他律」や客観的対象としての神を一切拒否されたのだと思います。

第六に、滝沢先生から、仏教においては罪の本質と、罪のとする形の区別がついていない、すなわち、神とのかかわり抜きに何かを立てることと、そのような誤った定立がとる形との区別が明らかでなく、だから罪の形（人間存在の絶対的矛盾と）というようなことがそのまま罪そのものと思われている、というようなお話がありましたけれど、しかしたとえば親鸞の場合、人の心は曇っていても弥陀の光は常にその上に照り輝いている、というような言葉があり、何か罪を实体化しているようなところはないと思います。この点、浄土真宗の方の

御意見をうけたまわりたいと思います。

司会者　どなたからでも御意見をどうぞ。

西村恵信　八木先生は「覚」と「覚の覚」を区別しておられますが、最初の「覚」は、滝沢先生の区別をあてはめると、第一義の接触ですか、第二義の接触ですか。八木先生にお答えいただきたいのですが。

八木　滝沢先生や久松先生の問題と関係しますからお答えさせていただきます。久松先生は無神論を説かれるわけですが、ふつう無神論とは、人間も世界もあるけれど、神はない、ということですね。私は久松先生の無神論はそれとは違うと思つたから久松先生に質問して、久松先生が「神はない」と言っておられるところでは、ふつうの意味での「人」もない、ということをはたしかめたのです。そしてその関連で、「覚」の無分別性の面では「神も人もない」けれど、覚の自己分節——覚が覚に自覚的になる——の面では超越者と人間の区別と関係があらわれるでしょう、と申したところ、久松先生はその通りだ、と言われたんです。そのあとで上田閑照編『禅の世界』（理想社、一九八一年）を見ましたら、鈴木大拙先生がちょうど同じことを言っておられるんですね。「西洋の人のいう立場のみならず、普通一般の人の立場は、物が二つに分かれるところ、『機輪未だかつて転ぜず、転ずれば必ず両頭に走る』というが、この両頭に走った点から出発しようとするんですね。わしはこの両頭に走らない前を捉えて、それを

人と言いたいんだ。それから神人合一というても、その合一すべきもののまだ出ない先を擱めというんだ。この点が大いに違うんだ」(4頁)。「自覚」というと、後から考えて言うことだね。インテュイション(直覚)というものは何とも言えないものだ。それをレフレクト(反省)して自覚というんだ。真宗などでも、他力他力というが、絶対他力ということを言う自分が居なくちゃいけないんだ。そこでほんとうの絶対他力が動いて出るんだね」(13頁)。「それをわしは意識と言いたいんだ。つまり初めにアクト(用)はたらき」というものがあるって、それを一歩退いて知るのだ」(12頁)。

滝沢先生は、私がそこでは「神も人もない」無分別ということ、そんな曖昧無規定で盛気楼のような一時の心境からは何も確かなものは出て来ない、どうしても神と人との接点即限界点の覚から出発しなくてはいけない、と言われるのですが、しかし直覚の無分別面をおさえるということは、鈴木大拙だけではなく、道元も久松先生も西谷先生も言っておられると思いますね。つまり私が「覚」と「覚の覚」を区別したのは、鈴木大拙先生の「直覚」と「自覚」の区別にあたると思います。

西村 覚というものは存在論的原理ではなくて認識論的原理でしょう。すると、いまの自覚以前の直覚ですね、この「何とも言えない」やつは、滝沢先生の構造だと、第一義の接触でしょうか第二義でしょうか。

八木 一番根源的な目覚めだと当然、第二義の接触だと思いますが。

滝沢 そうですね。あるとき、あるところで、突如として起こってくる目覚めであれば、その人の自己限定の姿になるわけですからね。

西村 「何とも名づけようもない」直覚でもですか。

滝沢 ええ。ただ八木さんが覚といっておられるものと、私が久松先生を通して、これが覚だと思っているものとは、同じではないかも知れませんが。私は、覚は「何とも言えないもの」だとは思わない。ひじょうにはっきり、神と人の接点とか限界点とかいうものがあるって、それに目覚めることだと思います。それは非常にはっきりして思うんですけど。

西村 結局、滝沢先生の宗教的根拠は、存在論的原理ですか、認識論的原理ですか。

滝沢 存在論的原理が同時に認識論的原理であるようなものです。

土居真俊 第一義の接触ということはありますが、それは人にはかくれていて、それで聖書を通してキリストと出会う、あるいは神と出会う、そこではじめて第一義の接触について語れるようになる……。

滝沢 人間存在の成立の根柢というものは、認識が成り立つ根柢、根柢でもあるわけで、両者はひとつなんです。キリスト教徒は、イエスに出会って、自分に救いがあったことを

知る、ということがありますね。しかし存在の方をあとにしてまず認識というわけにはいきませんね。

土居 けども、第二義の接触が成り立ったから第一義の接触について語りうる……。

滝沢 第二義の接触が起こるから認識ができるというのではなくて、自己成立の根柢に目覚めることが第二義の接触なんです。イエスの言動、イエスの姿は、自己成立の根柢に目覚める助けにはなりますが、しかし目覚めは第一義の接触があるからそこから起こってくることで、第二義の接触が起こったから第一義の接触について語れるというわけではないですね。

土居 しかし第一義の接触に気が付いてない、ということがあるわけでしょう。

滝沢 そうですね。気が付く人は稀である。

土居 第一義の接触到目覚めるといふことは、いま・ここで、私についての出来事ですが、しかしそれはキリスト教とか教会とかの伝統の中で起こりうるのであって、伝統というようなものを断ってしまつて、ある人がある日突然、ということになると……。

滝沢 伝統というものは、切れてはつながり、また切れてはつながるといふもので、伝統は目覚めを助けますが、目覚めそれ自体は自己成立の根柢から起こってくることで、目覚め覚めない、気が付かない、ということとは、虚無に躍らされて

いることであつて、世界の内部に現われた形に自分の最後の拠り所を求めたりしているから気が付きにくいだけのことで、アダムが罪を犯したから我々まで気が付けなくなつていゝる、というようなことはないですね。逆に、イスラエル人には、人間というものには何か眼に見えず手で掴むこともできない何かとのつながりがあるという感覚があつて、それはもう驚くべきことですけれど、そういう理解がイスラエルにしか起こりえない、ということとは事柄の上からも、実際の歴史の上からも、ないですね。

本多正昭 イエスは、そうすると、信仰の根柢ではなくて、人間の救いのためにいろいろな助縁があるうちの、いわば原助縁だということになりますか。

滝沢 肉の姿としてのイエスはそうですね。

本多 すると歴史的人格としてのイエスは、その意味では仏教徒にとつての釈尊と全く同資格ですね。

滝沢 ええ、そうですね。

本多 すると、キリスト教徒にとつて、何故イエスだけが原助縁でなければならぬか、という点はどうですか。

滝沢 根本に神と人との間の不可逆の關係があつて、それが人間の世界の中に映し出されるときには、簡単に逆にするこのできない中心と周辺という關係が出て来るのですね。そして何が中心となるかということとは、あらかじめ何も言えない、事実を見るほかないですね。で、キリスト教徒はイエス

が原助縁であつて、そのほかに助縁となるものは一切ない、
というように断言しますが、それは必要のないことです。
本多 そうすると、原助縁になるものは、イエスに限られな
い。

滝沢 ええ、そうですね。それから、原助縁とおっしゃった
けれども、どうしても原助縁がなくてはならないということ
はないです。

本多 ただの助縁でもいい、ということですね。それから、
第二義の接触とは、第一義の接触到目覚めるということで
が、それは同時に、新しく存在するということですか。

滝沢 ええ、そうですね。ただ、肉のイエスの姿、
これは非常に大切なことで、イエスはいのちの岩の上に立っ
ておられて、私どもも同じいのちの岩の上に置かれているこ
とを教えて下さったから、それで私達もイエスに倣つて生き
られるわけです。そこでは、私達がいのちの岩の上に置かれ
ていることを悟るということが、キリスト教でも大事なこ
となんです。それがほんとうにわかれば、私達はイエスさま
にしがみついてはいけないうことも明らかになる。ペテ
ロがイエスを引きとめようとしたら、「悪魔よ退け」という
ことをおっしゃったですね。肉のイエスの姿がなくなつても、
私達はいのちの岩の上にちゃんと立っているのだということ
を悟らせるために、イエスは死んで下さつたと、私は思うわ
けです。

西村 滝沢先生はよく被決定ということをおっしゃいますけ
れど、第一義の接触の内容が、神による人間の絶対的決定
だとしますと、我々の自由と責任はどういうことになりませ
か。

滝沢 それはですね、絶対的な被決定がなければ人間の自由
も主体性もないわけで、絶対的に決定されているということ
があるから、それを無視して何かしたらいけないということ
が出て来るのです。

武田竜精 滝沢先生の語り方に問題があるというようなことを
八木先生がおっしゃっていますが、滝沢先生が第一義の接触
といつておられることは、仏教の立場からいえば空、一如、
法性法身ということですか、もしそういうことと同じこと
であれば、真宗の立場からは、やはりちよつと違うのではない
かと思うのです。接触とか原決定とかいう言葉にも問題を感
じます、先生が無相の主体とおっしゃる、その無相とはま
さに空と同義ですね。

滝沢 はい、そうですね。

武田 真宗でも法性法身は無相なんです、滝沢先生の場合、
接触とは神と人との接触ということですね。

滝沢 はい、そうですね。

武田 無相というと、神が神として、人が人としてあらわれ
る先のこと、神と人というような限定のなされないところ、
ですから神と人との接触ともよべないようなところを指して

いる言葉なんだと思うんですね。で、先生が無相といわれながら、なおかつ接触という言葉を使われる、これはどうしても神と人との関係というようなものを前提された上での言い方ですね。

だけれども真宗の場合ならば、法性法身とは、弥陀と衆生との関係というようなことがいわれる以前のこと、あるいは弥陀と衆生の関係を関係として立たしめるようなところのことですから、それはもう、ただ空ということで、先生も無相をそういう場として考えておられるのか、ということなんです。

滝沢 私が第一義の接触といったのは、真宗の言葉でいえば、弥陀一仏ということですね。あるいは、神と人との第一義の接触とは、弥陀の本願のことで、第二義の接触とは信心決定だともいえます。

武田 弥陀の本願ということも第二義の接触に入るのではないですか。つまり弥陀の本願は、法性法身ではないわけですね。弥陀仏はいつも法性法身のところにいるわけで、同時に無礙光如来ですね。だから法性法身と全く等しいですね。ただ、法性法身について人間が語れるのは、弥陀の本願というところにおいてであるわけで、神と人との接点・限界点のところですか法性法身は見えない。そこでは弥陀一仏が即ち法性法身で、弥陀一仏のほかに法性法身がもつとある、というのではないですね。

武田 弥陀仏は、親鸞が明らかに言っていますように、形もなければ色もない一如から形となって、法蔵菩薩となって発願して、弥陀仏となった。それが弥陀の本願を第一義の接触とおっしゃると、では一如より形をあらわしたというその一如は何なのかということになる。弥陀の本願は有相の場なんです。

滝沢 有相の場といっても、それは有相なものの自己限定ではないですね。如来だから、有相の場に来ていますけど、それは法性法身とほんとうに一つなんです。ですからその意味で私は弥陀の本願が第一義の接触だということです。

八木 滝沢先生の考え方からすれば、法性法身と阿弥陀仏の関係には不可分・不可同・不可逆という関係があるんじゃないですか。ここにきて突然滝沢先生の「不可逆」がなくなつて、不可分・不可同だけになった感じだけ……。

滝沢 いや、それはそれなりにあるわけですよ、父と子の関係は逆にはできない。それはそうです。

武田 私はむしろその「不可逆」に賛成なんです。法性法身と方便法身の間には不可逆が成立していません。

滝沢 そうすると、久松先生が批判されたように、真宗は姿のあるもの、有相の仏身を絶対化していることになる。キリスト教でも永遠の父と永遠の御子の関係は逆にはできないけれど、両者は全く等しいのです。そして弥陀一仏と法蔵菩薩との関係は、ちょうど永遠の御子とナザレのイエスの関係に

等しいのではないでしょうか。

武田 その場合、弥陀といっても、久遠の弥陀と十劫の弥陀との区別があるわけですね。そして一般に十劫の弥陀が方便仏とされるわけですね。

滝沢 有相の方便仏が救いの絶対的条件だとすると、久松先生の批判が当ることになりますね。

武田 念仏の信者の立場からいえば、形なきものが形としてあらわれたところに大きな意味があるので、それは衆生が存在するから、その救いのために形なきものが形をあらわせしめたと言っているところがあるんです。ただ、有相の外に無相があるというのではなくて、有相そのものの中に無相の働きがあって、そういう意味で究極的なものひとつのあらわれだという捉え方ではないと、方便仏というときの方便の意味が違ってしまっている。

滝沢 凡夫がいて、だから弥陀があらわれたというところ、弥陀があらわれる前に凡夫はどこにいたかという問題がありますね。

武田 それは大きな問題ですが、さき・あとということではなくて、同時なんです。凡夫が、滝沢先生の言い方というところ、法性法身に開眼していない、だから法性法身が方便法身の形であらわれた、と。ただ法蔵菩薩の発願や修行を抜きにして有相と無相の関係だけを論ずると、抽象論になるおそれがありますね。

滝沢 もし凡夫と法性法身が離れ離れになっていて、それを結ぶために弥陀があらわれたということになると、伝統的キリスト教と同じことになってしまう。

八木 真宗では凡夫には仏性はないって言うんでしょうか。

武田 仏性論は大変複雑で、信心仏性論があり本願仏性論がありですね。一切衆生に仏性があれば阿弥陀仏による救済は不要になる、という考え方があり、ですね。しかし親鸞の場合は、明らかに信心は仏性なりということで、だから本願と信心はひとつなんです。本願が本願として意味をもつのは実は信心のところにおいてであって、信心が仏心で、信心は本願心だということになる。これが救済の構造なんです。

滝沢 真宗が阿弥陀仏によってのみ救われると主張すれば、キリスト教がイエスによってのみ救いが成り立つと主張すれば、両者の間に話し合いは成立しなくなってしまいます。

武田 逆に言うと、滝沢先生の立場では、キリスト者が真に念仏者になれる、念仏者が真にキリスト者になれる、という感じが起こってくる。

滝沢 ええ、そういう意味の相対化は起こってきますね。

武田 イエスに絶対の救いを見るキリスト者と、信仰を生き抜く真宗の念仏者とがですね、お互いの信仰の対象の中に同じものを見出せるものでしょうか。それは私、不可能だという感じがします。それぞれの立場を絶対のものとして生き抜く宗教者同士がですね、互いに宗教経験を自分の宗教経験の

中に映し合って、自分に不充分なところがあればそれを思い知らされて、信仰を深めてゆくところにキリスト者と念仏者との出会いがあるんじゃないでしょうか。

滝沢 ドイツの神学者も私に対して、私の立場では宗教が抽象的一般になる、と批評するのですが、私は逆に、歴史的な経験ないし出来事を絶対化するとか却って具体性、実在性が失なわれると思います。

武田 先生の立場は、方便法身から法性法身へという、普遍性への方向ですね、結局。

滝沢 いや、方便法身でいいんです。方便法身が第一義で、個々の人から離れてあるわけではありませんから。

武田 すると法性法身と方便法身の関係は、第一義と第二義の関係ではない、ということですか。

滝沢 そうではない、弥陀一仏と法性法身は全くひとつですね。

武田 いやあ、等しくないんですね。

滝沢 法性法身と阿弥陀仏の関係は、キリスト教の言葉で言いますと、三位一体の内部での関係ですね。父なる神と子なる神と聖霊なる神の関係の問題に当たるわけです。それに対して、私が第一義の接触と第二義の接触というのは、神と人間との関係を言っているわけです。第二義の接触とは神と人との原関係に開眼することなんです。

武田 いや、神と人間の関係というときに、真宗の場合でし

たら、人間は凡夫ですから、法性法身から姿をあらわした方便法身が凡夫を救うことになります。そこで法性法身と方便法身の関係が言われるわけです。だから方便法身が第二義なんです。

藤吉 慈海 法性法身と方便法身の間に「不可逆」があると先ほどおっしゃいましたが、仏教では両者の間に不可逆性はないです。絶えず如来如去で、来てまた帰るでしょう。両者の間の不可逆性ということは仏教には通用しない、僕なんかにはそこは解り難いですね。

武田 私はね、不可逆性がある意味で関係していると思います。

藤吉 あなたは浄土真宗だから。禅ではそういうことはない。これはもうひしひしと感じますね。

武田 救済というところではどうしても不可逆です。

藤吉 そこまでは言えるけどね。しかし真宗でも弥陀と同等とか弥陀と同等とか言うでしょう。

武田 信心の内容についてはそうですね。

藤吉 教行信証と言っているところを見るとね、これはやはり仏教であるから、等同意思想がありね、最終的には不可逆ということはない。

武田 最終的にはそういうことですね。

八木 法性法身と方便法身の関係の問題と、第一義の接触と第二義の接触の問題が一緒になっていますが、先ほど滝沢先

生が言われたように、両者は区別して考えた方がいいと思います。法性法身と方便法身の関係の問題は、キリスト教の側では、父・子・聖霊の三位の関係(違いと同一)の問題で、久遠の阿弥陀仏と法蔵菩薩の関係は、キリスト論の問題に対応するわけですね。しかしここで神が第一義でキリストが第二義とか、両者の同一と違い、不可逆、という問題と、滝沢先生の言われる意味での第一義の接触・第二義の接触、ということとは別のことだと思えます。これはむしろ救済論、聖霊論と関係の深い問題で、第二義の接触とは神人の原関係に目覚めるということ、伝統的キリスト教が「聖霊を受ける」と言いあらわしていることですね。ですからそれは悟るとか信心決定とかに当ることなんです。

武田 その場合どうなんですか、ペルソナの問題と救済の問題は切り離せない。

八木 もちろん切り離せないのです。キリストは救済者ですから。三位一体論は救済の構造ないし神の啓示の構造なんです。でも、滝沢先生のいう第二義の接触とは救済の成就のことですから、それと三位一体論やキリスト論、仏教の場合でしたら仏身論とは区別して考えた方がいいと思います。

滝沢 私は区別して考えていたのです。第一義の接触と第二義の接触というときの第一義、第二義ということは、法性法身と阿弥陀一仏の第一義、第二義の問題とは別だということを一緒に申しておけばよかったです。

八木 滝沢先生は、法性法身への目覚めが第一義の接触で、方便仏への信仰の立場が第二義の接触だ、と言っておられるのでもないんですね。ただ、滝沢先生のおっしゃる神と人の接触ということと、仏教の方でいう如ということと、どこか違うという気はいたしますね。

武田・藤吉 何かそういう感じでしてね。

(2)

司会者 これから久松禅学の問題を主として討議していただきますと思います。

藤吉 久松先生がある意味で西田先生より徹底していたと滝沢先生がおっしゃいましたが、それにはいろいろな意味があるでしょうけれど、私どももそういう感じを持ちますですね。

久松先生をはじめは西田先生に絶対服従でしたが晩年には西田先生もこういうことは言っていないと、そういうことをおっしゃっておられたですね。

滝沢 久松先生は有相の自己の方に力点を置かれないですね。西田先生にはそういうことがちよつと残っていた。単なる虚無とか悪魔とかいうようなことは体系の中に入って来ないのでほんとうなので、そういう点、久松先生の方がはっきりしておられた。その方が歴史の現実相が正確に掴めるわけですね。歴史の実証的研究というようなことも却ってそこから出て来るので、西田先生にはどこか歴史を構成するようなとこ

ろが残っていますね。

藤吉 仏教の方で、仏陀は単に宗教的悟りを得たのみならず、世俗の世界のこともよく解っていた、というように言われるわけですね。唯識なんかでも後得世間智ということを書いて、宗教的な悟りには世間を分別する智慧が必ず付随していないといけない、と説きますね。

久松先生は宗教的な無分別智を得た人だと言ってよいと思えますけれど、では現代の社会においてそういう無分別智を得た人がどういう風に歴史を見るかということが問題になりますね。すると久松先生にも、透徹した歴史観、世界の見方というようなものがあるんですね。先程、久松先生のように、罪そのものと罪がとる形を区別していない場合には、歴史を見てこれを批判する眼が曇るというようなお話がありましたが、現実の世界をどう変革してゆくか、どう歴史を創造してゆくかというようなことは、久松先生はとも真剣に問題にされて、でもそういうことはやはり専門家にはからなくてはいけないというのですね。で、京都大学の先生方に呼びかけて、歴史創造の青写真みたいなものを作れと要請されましたけれど、大抵の人に具体案はなかなかないんです。で、文化の問題、自然の問題、経済や国際関係、貧しさの問題というようなことが先生自身の問題になって、FAS協会というようなものが出来たわけです。

ですから、宗教的な悟りとか、世俗世界の見方とかがあっ

て、世俗の問題に一応の見通しはあっても、具体案となるとやはりこの複雑な社会状況では、専門的な知識が必要なんですね。ふつう宗教者はどういう世界を創ってゆくかというようなことはあまり考えないで、世間離れしてしまいがちなんです。久松先生はそれではないということ、非常に積極的に発言されましたですね。

滝沢 たとえば資本主義と社会主義というようにしていても、現実形態としては、資本主義は非常に集団的になっているし、社会主義経済でも貨幣をなくするわけにはいかんというようなことがありますから、大して変わらないように見えるんですが、それはやはり違うと私は思うんですね。

資本主義社会が出て来るのは、人間が自然の中に生まれて自然の世界にかかわるといって、そういう点を抜かして、ブライヴェイトな人間を基礎にして、商品経済を普遍化したということです。人間は自然の中に立っているという、人間の意志によらない制約をまず心にとめてかからないといけない。そういう点に、資本主義から社会主義への転換が、マイナス形態からプラス形態への転換だということ、がたしかにあると思うんですね。そういう面で原理的な認識はできて、いちいちの具体的な政策をどうするかというようなことになり、やはりそれはその都度独立な研究がなされて、決定されるより仕方がないことですね。ですから宗教的な悟りが開けても、その悟りに基礎づけられ

た政策が立てられるかという、それはできないのがほんとうだと思えます。

藤吉 久松先生は徹底的に仏の立場に立つことのできた方で、戦後には国家が諸悪の根源だということで、国家を否定して人類の立場に立つとか、アフリカで餓死してゆく人があると聞くとほんとうに真剣になってあれを救えというようなことをおっしゃるんですね。世界の片隅の苦しみを自分の苦しみとして感じられるところがありませんね。

滝沢 国家には現実形態があるだけでなくてですね、人間が物質的な生産、再生産を行うと、そこに、それを通して中心が出来てくるということがあって、それは必然なんです。ところで国家の現実形態を見れば、現実形態の人間がすべて機械の塊りみたいなものであるように、国家もそうなんです。でも、だからといって国家廢絶ということになるかどうか。地上の国は案外神の国で、神の国でない地上の国はない、ということもあって、こう申しますと国家是認めたいだけ、こう考えると神の国の映しであるはずの国家のありようがよくわかってきますから、国家の現実形態への批判が出て来ます。すると国家の形態がこれからどう変わらなければならぬか、どういう過程を終て世界国家が、もし出て来るなら、出て来るか、そのときいろいろな宗教の伝統というようなものはどういうようにその中で保たれるか、というようにすることも原理的な点だけは見えて来ます。こういう問題を国連

で徹底的につきつめなくてはいけないと思えますね。

藤吉 八木先生は晩年の久松先生に接しられたから、何か批判もあるんじゃないですか。

八木 いや、むしろ滝沢先生が、久松先生の場合、自己が無相の自己に変わる——メタモルフォーゼの意味ですね、そう聞こえるような言い方をされるとおっしゃった、むしろそこにひっかかっているんです。私の知る限り、久松先生は、無相の働きによって自我が滅せられ、新しく建て直される、というようにおっしゃっているんです。

滝沢 久松先生の場合、無相と個の区別と関係はたしかにはつきりしているんですね。九大で講義されたときも、波の図を書かれて、その下に横の線を書かれて、波—個のことですね—はこの上だ、この下は無相の自己だとおっしゃった。ただ、先生は人間には(覚者となる)素質がある、可能性があるというようにおっしゃるんですね。しかし無相の自己の働きとか自己表現とかいうことは、悟りが開けてはじめて成り立つことではなくて、罪の現実形態のもとにも、無相の自己の働きはちゃんと含まれているので、悟りを開いて何が変わったかといえ、無相の自己の働きがそのときはじめて起こったのではなくて、ただそれに対する人間の応答の仕方がそれとひとつになった、ということですね。その違いがはっきり言い表わされていないから、人間が悟ったときに無相の自己の働きが成り立つように聞こえるのです。しかし無相の自己の

働きの歴史を超えていつもあるということ、個々の人がその働きの目覚めるといふことは全く次元の違うことなんですね。

八木 滝沢先生は、無相そのものと歴史的现实とは区別されるものであって、無相は常に働いていて、それを歴史的现实が受けとめたり受けとめなかったりする、というようにおっしゃいますね。久松先生はたしかにそういう言い方はなさらなかったと思います。

滝沢 宗教にも、また局面は全く同じではありませんが、社会科学や自然科学の領域にも、人間の意識とは全く独立なことがあって、それで学が学として成り立つわけです。

本多 僕もよく解らないんですけど、現代の物理学では、観測の結果というものは客観的なものではなくて、観測の仕方によって観測値が変わってくる、ということ、人間の意識や振舞いと全く独立な客観という観念は人間の虚構だということようですね。

滝沢 それが、人間の働きというものを考えに入れてですね、人間の働きから独立なもの認識ということではできませんね、人間の働きを包んだ場の力学というようものが成り立つと思ふんですね。

八木 いや、最近の物理学や統計数学では、観測値は観測の仕方の関数だと言っているようですね。人間の働きを含んだ場の力学というともう、主観とは全く独立な客観、ということ

とは違うんじゃないですか。

滝沢 それは、いわゆる主観と客観の相互限定というようなこととは違うんですね、認識というものはやっぱり認識主観から独立なものを認識が映すということですよ、どこまでいっても。

本多 観測者、観測の対象、観測値の相互依存性が明らかになりつつあるって言っている物理学者がいますけどね。

滝沢 いや、ものの認識ということ、認識から独立したものを認識が映し出すことではなくてはならない。

八木 観測値が観測の仕方の関数だということは、両者の間に相互独立性と相互依存性の両方があることではないですか。滝沢 いちばんの根本に、神の人間に対する原決定があって、これはほんとうに人間の思いや意志からは独立なものなんです。

八木 しかし人間の思いや意志自身が原関係の中で成り立っているのだから、原関係が人間の主体性と全く独立だということは言えないんじゃないですか。滝沢先生はいつも、我々是我々にあらわたなものについて語っているのに、それは我々と全く独立だ、とおっしゃいますね。

滝沢 意識じゃないから意識じゃないと言うほかないですよ。単純に、簡単に、そうですね。意識というものをふまえないものを考えられないというのが近代で、それを抜けては近代を抜けることはできないですよ。

八木 いや、意識と無関係な客観的事実というようなことが近代的人間の仮構だと思えますけどね。では、意識と全く無関係なものをどうやって意識にもたらしすんですか。

滝沢 そう、無関係だからこそ認識できるんです。宗教的認識の場合も、イエスが神さまをお父さんと呼んだ。イエスがお父さんと呼んだから神さまと父子の関係が成り立ったのではない。

八木 そういう意味じゃないんです。いや、多少関係ないこととはいいですね。お父さんと呼ぶことを拒否したら、少なくとも父子関係は正常ではない。あの、こういうことなんです。無相の働きの現実性をどこで言うか、ということなんです。

先生のおっしゃる第二義の接触は、新約聖書の言い方では聖霊が下った、ということだと思います。聖霊が下って、はじめて聖霊にしたがって歩むことができるようになるんですね。私の中にキリストが生きていることがあらわとなった、という言い方もありますね。両方は結局同じことです。第二義の接触が第一義の接触を生かす。ヨハネ福音書では、ロゴスの受肉以前にもロゴスは光として照っているんですが、歴史的現実の中に働いてはいない。その働きはロゴスの受肉において、現実的になるんで、それ以前は世は闇だ、と言いますね。つまり神の歴史的現実における働きは、それがそれに生かされる人間にあらわとなる仕方ではじめて歴史内の現実となる、ともいえるわけです。先ほど引用した鈴木大拙の

言葉にも、他力は自分がいてはじめてほんとうの他力として働く、とありましたようにですね。ですから、人間にあらわとなる仕方では働いている無相の働きを無相の働きの現実性としておさえれば、それ以前は可能性だって言えるわけです。

ところが滝沢先生は、そういう言い方に対しては、それは無相そのもの——人間と全く独立な——と、それによって成り立つ人間の形を侏同することだ、とおっしゃるのですね。私は自分が自分の思いや意志と全く独立に無相の働きの場に置かれている、ということはもちろん全く肯定しますが、しかし人間にあらわに自覚される仕方では働く無相の働きのことを、歴史内におけるその現実性だ、という言い方にも相当の根拠があると思うんですね。実はここに、滝沢先生への問題を感じる点があり、にもかかわらず傾聴しなくてはならないと思う点があるんです。

滝沢 いや、だからね、意志に絶対に先立つことがあってですね、意志に絶対に先立つことがなければ、それは私にわかることではない。意識を先立てなければものがわからないというの近代主義です。

八木 意識なんて言うから話がおかしくなるんです。あらわとなる、ということですよ。たとえば、あらわとなっているから「御心のままに」ということが言えるので、それは神の御意がぼくの意志に依存しているということではなくて、それが自我を否定するものだ、ということでしょう。

滝沢 はい、だからそれは絶対に独立なんです。

八木 絶対という言葉にひっかかるんですね。

滝沢 そうでしょう。そこが（八木君と）違うんです。

八木 私の中に生きるキリストといっても、本願力の回向といってもいいんですが、とにかくそれが私の主体なので、そこでキリストと人間は一なんです。滝沢先生はそこで全く独立とか、不可逆とか、原決定の映しというようにおっしゃる。だから一の面がないと聞こえる。

滝沢 第一義の接触ということは、存在の根拠であり認識の根拠であり、それはこっちに全然わからなくても支えがあるということ、それは非常に単純なことですよ。こちらに全然あらわとなることなく支えがあるということ、わかってくるということですね。わかってこなければ、支えがあるということはないとか、無意味だとか、そういうことは言えないですね。

八木 そこから生きる当人にあらわとなる仕方、働く無相の働きを私は無相の働きの、歴史内部における現実性ととらえるのですが、すると宗教的生と認識はそこではじまる。しかし先生は、あらわとなる以前、以外の、それとは全く無関係な神の働きの客観的現実性を重視される。それは却って、人間にあらわとなったものと、人間から独立の現実性を混同して、逆に認識を対象の中に読み込むことにならないかと思うんです。

滝沢 ええ、それがそう思われるということが、ここが見えてないということですよ。ね、独立だということがわかると言っているのです。それが納得できないというのは、やっぱり私が見ているそこが見えていないということですね。

八木 独立の面があるというなら全くその通りなんですけど、絶対に独立だとか、見えなくても、わからなくても、支えがあることが見える、わかる、とおっしゃる点がどうも……滝沢先生だってやはり、人間が知ろうと知るまいと支えがあることがわかるとおっしゃっているわけでしょう。

私もまず意識を立てて、然るのち宗教的根柢があらわとなるとか、ましてや宗教意識が神を成り立たせるとか言っているのではないのです。意識自身が無相の働きの中で正常に成り立っていると云っているのです。ただ、無相の働きというもの、それがそこに生きる人間にあらわになる仕方、働いているときに、それにふさわしい正常な仕方、働くのだ、と考えているのです。そういうと先生は、それは無相を個に依存せしめることだ、とお感じなのでしょうけれど、人間がそれに開眼していないときの無相の働きというものはいわば人間によって歪められている、阻まれている。イエスが「まだわからないのか、私はお前達をいつまで忍ばなくてはならないのか」とおっしゃる。パウロは「神は忍耐を以てこれまでの人の罪を見過して来たが……」というように語るし、また、「神の怒りが不義を以て神の真実を阻もうとする人間のあら

ゆる不信心と不義に対して天からあらわれる」と言う。つまり、人格主義的にいえば、このとき神は怒り、忍んでいるのであって、ですから人間が神の真実に開眼していないときの神の働きは、人格主義的な言い方では怒りとか忍耐とか苦痛とかいうように言い表わされる面を持っている。人間の思いや意志と全く独立の神の働きがあつて、人間はそれに眼を開かれ、それを映すようになる、というのとはちよつと違う。自我が減ぼされ新しく立てられ、神の側からの働きが自我にあらわたる仕方では歴史的現実の中に形をとってゆくとき、神と人間との関係は「平和」になつた、と言われるのだと思ふんですね。神のありようは、こちら側のありようで、變つてくるんです。「絶対に無関係」ではないんです。罪に対して救いの働きがなされる。神の働きが人間の思いや意志から全く独立だといつても、神と人との和解、人の救済が成立したところ、すなわち神の働きが歪められずに人にあらわたるというところでは、はじめて神の本質が語られるんだと思ふんです。だから久松先生も覚ということを重視されたんだと思ふんですね、覚があつて自己が正常に成り立つ、と言われるほどにまで。

滝沢 いや、あらわになつてゐる神というものは既に意識形態であつて、神の本質ではない。私の言うことは独断的にみえるでしょう。神は人間の意識とは全く独立だというのだから。しかしその独断に耐えなければ、ほんとの討論などとい

うものもね、人間にはできません。独断に耐えなければ、そうでないと、絶対無相の自己そのものと、目覚めた限りでの人間がとる形との区別がほんとうにはついてこないです。バルト先生には、イエスについてこの区別がはっきりしてはなかつたということがあり、久松先生には、覚者についてこの区別がはっきりしてはなかつた。人間存在の座というものは、もう一方的に、人間の意識、人間のわかるわからないとは全然独立に決つてゐる。そこが大切なのです。それは私の意識に絶対に先立つてゐる。

八木 ところが僕の意識は神との関係の中でしか成り立つてないんですからねえ、正常な意識は神との正常な関係の中でしか成り立たないんだから、だったら神は僕の意識とは全く独立なんつていうこと全然ないんじゃないですかねえ。滝沢先生があまり「不可逆」を強調されると、「不可分」の方はほんとうなんだろうかと思えてくるんですね。

滝沢 「一即多」の一はあるわけです。

八木 一とか不可分といつてもいろいろな意味がありますね。

西村 久松先生はきつと「柳は緑、花は紅」と言われると思ふんです。ところで第一義の接触が見えるか見えないかは、人間のあり方を決定するんですか。

滝沢 人間にとつての分れ道ではありませんね。

西村 つまり私にとつての、正しいあり方の根拠になりますか。

滝沢 いいや、根拠じゃない。

西村 そういうように私、ずっと教育されてきたんですけどね。見えるようになってはじめて生存の根拠に立てるようになる、ということですか。

滝沢 根拠に立って生が成り立つことが見えるようになってゆく、とね。根拠には既に充分立っていたのに、それまでは立っていないかの如くに思い誤っていたということですよ。

西村 これはやっぱり、禅の内部のことで申しますと、曹洞禅になりますね。

滝沢 臨濟禅でもこちらが悟る、悟らないと全然無関係に人の存在の根拠がある、と言うのではありませんか。

西村 臨濟の方ではね、こっちからあちらへという面が強くなるんですね。

八木 あちらかの働きが歴史の中で創造的にあらわれるといっても、それにはこちらの方がかかっているのであって、こちらのあり方がどうあろうと、この歴史的现实の中で無相が歪められずに形をとるわけではないでしょう。

滝沢 それは歴史は人間が創造するんですからね。八木 ですから、その構造が問題なんです。

坐禪に生きた

古仏耕山

加藤耕山老師隨聞記

秋月龍珉・柳瀬有禅著 禅界の巨星・加藤耕山老師が修業の末に行きついた境界とその軌跡を描く。



定価一六〇〇円下 300

天龍寺僧堂師家

平田精耕著

上・中・下巻

長年多くの雲水を育ててきた著者が、深い参禅体験と世界的視野から禅の姿を語り、日常生活に潜む悟りの一瞬を説く。各巻定価一五〇〇円下 300

無門関を読む

柏樹社

〒113 東京都文京区千駄木2-8-3
☎03 827 8431 振替東京0 33724