

講演(Ⅱ) イエスと禅 (二)

八木 誠 一

はじめに申しましたように、今回は本学会第三回の大会でございまして、やはり第一回、第二回を踏まえて考えた方がよろしかろうと思います。第一回は滝沢先生の久松批判、第二回は久松先生の浄土真宗に対する批判への星野先生の応答でありました。

したがって滝沢先生の不可分・不可同・不可逆ということ、またいわゆる神と人との第一義の接触と第二義の接触の区別ということがあります。それで、あくまでも第一義の接触を基本に据えて、かりそめの覚であり、かつ覚にすぎない第二義の接触を基準の位置に置くことへの批判。こういうことがあるわけです。ただその場合に、不可逆と言いますとき、滝沢先生は、たとえば第一回の大会の記録にもありますように、「絶対に客観的なもの、人間の主観とは無関係な客観的なものがあり、それを映すのが認識だ」と言われるところがありまして、そういう発言は、言わんとするところは解りますが、色々問題を含むだろうと思います。

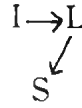
久松先生の方には、先程の討議の最後に秋月先生からご指

摘がありましたように、絶対無とか無相とかいうのではなくて「無相の自己」ということがある。無相の自己という立場ですね。久松先生の場合はやはりそこが一番はっきりしておりまして、久松先生のご発言をよく見てみますと、「無相の自己」と「この我、個的な我」との区別と関係及び秩序ははっきりしてまずけれども、やはり「無相の自己が私だ」と言われるところに、久松先生の特徴があらうかと思えます。それに対して星野先生の場合には、そういう久松先生の立場は、これは浄土真宗に含まれていると、親鸞は主体的にはそういう立場に立っていたと。ただし「罪悪深重・煩惱熾盛の凡夫」という凡夫性の自覚、これは極めてはっきりしていて、やはりそこから他力という立場が出てくる。

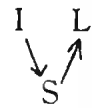
そのように、少なくとも親鸞は主体的には久松先生と同じ立場に立っているとすると、そこから間接的に滝沢先生への批判が出てきますので、久松、滝沢、星野の三者は三巴になつているところがあらうかと思えます。

そういう状況を踏まえて、それではイエスはいつたいどう

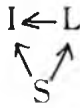
だったのか。勿論、私は、イエスが言ったから正しいというふうに見えるつもりはありませんし、イエスが一切の基準だと申すつもりもありません。ただこの場合は、解釈の問題として、イエスにおいてはこうだったということで、しかしながらそれは我々の問題にとって勿論無縁ではない。と申しますのは、この際私はやはり解釈学的に問題を立てたいと思います。よく私が書く図ですが、



ここに解釈者（I）がいて、ここに文献（L）がありまして、ここにいわゆる事柄（S）がありまして、文献はその事柄について語っている。解釈者はその文献を通して、文献に導かれて、事柄に至るといふ方向があります。我々はそのように、一般に表現と言っているわけですが、解釈者は表現ないし文献を通して事柄に導かれると。そうするとこの場合ですね、解釈者はこの方向を一応離れて、事柄が彼に明らかになったのですから、今度は直接に事柄とかかわると、こういうことが可能になってくる。そうすると事柄のかかわりから文献を理解する、あるいは解釈することができるようになります。



両方が揃ってはじめて解釈ということが成り立つのであって、片方だけでは解釈が成り立たないと思うのです。解釈者は文献を通して事柄に導かれるという面だけでは、解釈者の事柄理解は文献に制約されることになり、また単に事柄理解から文献を解釈するということだけでは、文献が言おうとしていることに必ずしも解釈が即しないところがあると思うのです。したがって両方の道が必要でなければなりません。よく考えてみると、こういう解釈が成り立つというのは、事柄自身が、いま、解釈者に働きかけているからではないか。逆にこのようにして、事柄が直接に解釈者に語りかけているということは、とりもなおさず事柄が文献を通して解釈者へ語りかけているという、そういうことがあると。こういう連関ができればいいですね。



それで（I）↓（S）ということ、つまり解釈者が事柄自身としかにかかわって事柄自身を理解するといった場合には、その学的表現は宗教哲学というより宗教即哲学というふうに言った方がいいと思うのですが、とにかく、ふつうに言えば

宗教哲学的な理解、神学的な理解ができあがってくるわけですね。

ところが事柄理解から文献を解釈するのは、これはあくまでも解釈の事柄ですから、たとえばイエス解釈ならイエス解釈ということは、事柄自身を我々がどう理解するかということとは区別した方がいいわけですね。私もそのように区別したいのです。

しかしここでは問題が「イエスと禅」というふうに出てきておられますので、やはりまず、イエスはどうかであったかということに問題の中心をおきたいわけです。先程申し上げましたように、あらかじめおことわりしておきますと、イエスがこう言ったからこれが正しいのだと言うつもりは私にはございません。しかしながら結果として、私はイエスから一番学ぶし、秋月先生の言葉を借りて言えば、イエスの弟子ということ、やはり私自身はそういうものであるかと思えます。

さて、そういう意味で、イエスにおいて、特にイエスの「自己」がどうなっているかということなのですが、先程挙げました「放蕩息子の譬え」でもいいのですが、放蕩息子のお父さんが「我を忘れて走り寄る」、そういうことが出てきたわけです。そこに無心さとか直接性というものを見たわけです。「我を忘れて」というのは、単に自我の欠落ということではないけれども、やはり「我を忘れる」というふうに言ってもかまわないのだろうと思うのですね。そこには、律法

から私というようなことはない。我を忘れ、律法も忘れられるということですね。しかしここで道元禅師の言葉を思い出せば、「仏道をならつことは自己をならうことで、自己をならうことは自己を忘れることだ」ということがあります。この場合、自己を忘れるといっても、必ずしも同じ意味ではないかもしれませんが、とにかくふつうの意味での分別的自我を忘れ得る立場で却って自己の姿が明らかにするという逆説がありまして、そういう意味で我を忘れるといっても、この場合の我というのは単に消滅したわけではない。

例えば、聖書の中の「富める人の話」(マルコ十17〜22)ですけれども、「永遠の生命を得るためには何をしたらよいでしょうか」と問う。イエスが「律法を守りなさい」と答えると、「そういうことなら、私はやってきました」と。するとイエスが彼を見て、「あなたに一つ足りないものがある。財産は全部放っておいて私についていらっしゃい」と言います。「私についていらっしゃい」と言っている「私」ですね。そもそも一人の人間に対して、「富んでいるものは全部放り出してしまつて私についていらっしゃい」という、その「私」とはいったいどういう「私」かという問題があると思うのです。そういう「私」は何か、ということを念頭に置いてイエスの言葉を見えますと、ここで一番問題になっているのは、やはり「人の子」に関する一群の言葉でありまして、この場合はある程度、「人の子」語句の解釈の問題に触れざ

るを得ないと思うのです。

これも私の本に書いてございますので、お読み下さった方もおられると思いますし、ごく簡単にまとめますと、「人の子」語句は三つのグループに分けられるというのが通説であります。「人の子」とは、いわゆるユダヤ教の黙示文学に出てくるのでありまして、黙示文学の中では必ずしも統一的に描かれているわけではありませんけれども、「人の子」とは言っても、黙示文学の中では「神の子」の位置にあります。職能としては終末の時に現われて神の敵を滅ぼして神の民を救うという、そういう審判者兼救済者です。ですから、「人の子」とは人間性ではなくて、むしろ神性をあらわしているわけですね。だからもし誰かが自分のことを「人の子」といったとしたしますと、その人は、自分は「神の子」だという自覚を持っていたことになる。それでイエスの言葉の中に「人の子」語句があるものですから、イエスのメシア意識の問題とからんで、非常に問題になったわけですが、面白い事実として「人の子」という呼称は『福音書』の中にしか出てこない。原始教団ではイエスを「人の子」という呼び方はなくなつてまいりまして、キリスト——膏注がれた者——とか、神の子とか、キネリオスとか、そういう呼び方になります。ですから、そういう面から、「人の子」語句はイエスが実際に語つたのではないかと考えられたわけですが、先程申しましたように、「人の子」語句には三つのグループがあつて、

第一は、世の終りの時に栄光の姿で現われる人の子について語っている（マルコ8の38）。この「人の子」は明らかにイエスとは区別されているわけですね。「人の子」はやがて世の終わりの時に栄光の姿で現われると。そして審きを執り行なう。神の敵を滅ぼして神の民を救う。ここでは明らかにイエスと「人の子」は区別されている。ところが区別されていないがら他方では結びついてるわけです。イエスは地上における人の子の代表者になつてゐる。つまり、今この世界の中で人がイエスの言葉をどう受け取るか、受け容れるか、拒否するかによつて、「人の子」が世に現われた時に「人の子」がその人を受け容れるか拒否するかが決まると言つてゐるのですから、イエスは「人の子」の代表者になつておられます。第二のグループは『マルコ』の二にあります。「人の子は安息日の主なのだ」という言葉です。あるいは『マルコ』の二にあります「人の子は罪を赦す権威を持つてゐる」という言葉（10節）。これを見ますとイエスが自分のことを一人の子」と言つてゐるとしかみえないわけです。「人の子は地上で罪を赦す権威を持つてゐることが、あなた方に解るように」と彼らに言い、中風の者に向かつて、『あなたに命じる。起きよ、床を取りあげて家に帰れ』と言われた。このような奇蹟物語はだいたい史実ではないと考えられるのですが、若干の信頼できる古い伝承はイエスが病気を治したということを報告しておりますので、それを否定するいわれはないと思ひ

ます。とにかくイエスは自分のことを「人の子」と呼んでい
るように見えるわけです。

第三のグループといたしまして、いわゆる受難予告があり
まして、『マルコ』八の31。「それから、人の子は必ず多く
の苦しみを受け、長老、祭司長、律法学者たちに捨てられ、
また殺され、そして三日の後に甦るべきことを、彼らに教え
た」。

ですから将来現われる「人の子」、池上で活動している
「人の子」、やがて受難し殺され、甦る「人の子」。「人の子」
語句にはこの三つのグループがあるのですね。

それで、現在のだいたいの通説としましては、第三番目に
挙げた言葉はいわゆる「事後予言」だということです。つま
り、イエス後の教団で成立したもので、イエスが実際に語っ
たとは思えない。実際、『マタイ』と『マルコ』と『ルカ』
におけるイエスの言葉を詳しく比べてみますと、たとえば
『マルコ』で「私」であるものが『マタイ』で「人の子」にか
わっているというようなことがよくあるわけですね（マルコ
八27とマタイ十六13を比べよ）。マタイとルカは『マルコ』を
下敷きにして書いたと思われるけれども、『マルコ』にお
ける「私」が『マタイ』では「人の子」にかわっているとい
うことがあります、ですからそういう場合、「人の子」と
いう言い方がイエスの口から出たとは思えないわけです。だ
から以上の場合を除くわけです。

第二の、池上で活動する「人の子」につきましては、これ
はアラム語の誤訳であるという仮説がわりと支配的であつた
し、今でもそうで、この仮説をとる人がいます。つまりアラ
ム語で「人の子」というのは単に人間のことであつた。それ
がギリシア語に翻訳される時に文字通り「人の子」と逐語訳
されたので、それが黙示文学における「人の子」と混同され
たのだという解釈です。

しかしこれはかなり反対する人もいまして、私もそういう
仮説をとる必要はないと思うのです。どういうわけかとい
ますと、イエスが「人の子が」と言っている時は、これは文
字通り「人の子が」と言っているのであって、「自分が」と
いうことではない。しかし実際に語り行動しているのはイエ
スです。そうすると、イエスは自分でやっていたながら、それ
は「人の子」がやったのだというふうに言う。一見すると奇
妙なことですけれど、ちっとも奇妙じゃないんです。そうい
う例は他にもあるわけですね。早い話が、パウロの場合にも
『ロマ書』の十五の18を見ますと「キリストが私を用いてな
されたこと」と言っているのですが、原文を見ますと「キリ
ストが私を通して遂行したこと」と書いてあるわけですね。
ですからパウロの自覚によれば、パウロの伝道というものは、
パウロがやったことなのですけれども、実はパウロを通して
キリストがやったことだという。で、こういう箇所はいくつ
か挙げるができます。ですから、パウロにおいても、実

際はパウロ自身がやっているのに、パウロはこれはキリストがやったのだと言っているわけですね。

そういう例がありますので、第二の場合もイエスが自分を単純に「人の子」と同一視したのではなくて、外から見ると「私」がやったように見えるけれど実は、自己の中に構造があつて、「人の子」が「私」を通してやったのだと。そうしますと、この場合「人の子」は「自己」なのです、やっぱり。自我と区別された主体であるわけです。

第一のグループですが、この中にイエスが実際に語った言葉があるということを認める人はわりあいになっています、私もそれは正しいと思うのですが、ここでは明らかにイエスと「人の子」とが区別されています、これは終末の時に現われる「人の子」のことなのだから、当然といえば当然なのですが、ある意味でそこに、解釈の鍵があるといえます。

問題は、イエスが自分自身を地上における「人の子」の代表者として理解していることで、「私の語った言葉を拒否する者は人の子に拒否される」という以上、イエスが語った言葉は、「人の子」が語った言葉であると考えざるを得ないのです。要するに、現在のことが将来のことか、というだけの違いであつて、構造は同じなのです。つまり、イエスは「人の子」がやったことを「私」がやったといえるし、イエス自身がやったことは「人の子」がやったことだといえるし、しかも両者の間には区別がある。こういう関係です。

パウロの場合ですと、「もはや私が生きているのではない。私の中にキリストが生きているのだ」という言葉が『ガラテヤ』のこの20にありまして、構造上、イエスの場合と同じだということもできると思います。つまり、パウロの場合のキリストは、パウロのいわば真実の主体になっているわけです。このように、パウロの場合は「キリスト」ですけれども、イエスの場合は「人の子」ですね。「人の子」の行為がイエスの行為であり、イエスの行為が「人の子」の行為でありながら、しかも両者の間にははっきりした区別があつて、イエスは、「私がやった」というよりは「人の子がやった」と言うのですから、滝沢先生流に言えば、不可分、不可同だけじゃなくて不可逆があつて、イエスの個我よりは「人の子」の方が重くなっている。

それでは「人の子」とは、イエスの場合結局何のことか、という問題があります。先程申しましたように、ユダヤ教的黙示文学の伝統の中では、これは神の子の地位にあつて終末の時にあらわれる。で、神の敵を滅ぼして神の民を救う職能を持っています。イエスもこのような終末論の枠組を受け入れて語っていますので、「人の子」はそういうものなのかというと、何しろイエスは、自分がやっていることを、これは「人の子」がやったのだと言っているのだから、「人の子」の働きはイエスの場合かなり違ったように理解されているわけです。

先程自然法爾という言葉を使いましたけれども、イエスに

おける神の支配とはどういうことか、それは自然法爾だというふうに了解するのが一番よからうと申したわけです。とにかくそのように、「神の支配がしからしめるがゆえにおのずからしかる」という仕方、神の支配の働きがイエスにおいてこの歴史的世界に現実化してくるといった場合、神の支配および人の子はイエスにおいてどういうイメージとして表象されているのか。

よく引かれるのが『ルカ』の十七の20です。「神の国はいつ来るのかと、パリサイ人が尋ねたので、イエスは答えて言われた。『神の国は見られるかたちで来るものではない。また、見よ、ここにある、あそこにある、などとも言えない。神の国は、実にあなたの方のただ中にあるのだ』。これは明らかに神の国が目に見える客観的対象だということを拒否してゐるわけですね。神の支配はあなたの方の中、「エントス・ヒューモーン」だという。この中では、エントスというのは「エン」、英語の「イン」ですね。エントスのトスというのは方向を意味する接尾詞なんですけれども、インの用法を調べてみますと、これは神とキリストの場合についても用いられている。『ヨハネ』の例でみますと、「キリストが語る」ということは「キリストの中で神が働いているのだ」という、そういう表現がある。『ヨハネ』十四の10ですが「私が父の中にある、父が私の中にあることを、あなた方は信じないのか。私があなたがたに話している言葉は、自分から話しているの

のではない。父が私のうちにおられて、みわざをなさっているのである」。つまり、ふつうの意味のエゴがその発語の当体あるいは主体ではなくて、神がキリストの中で働いているということ。キリストが語っているというのは、神がキリストの中で働いているということ、『ヨハネ』におけるキリストとはいったい何かという問題があります。ちょっとそれは置きまして、とにかく神とキリストの関係において、神が超越的内在といえれば超越的内在で、キリストの主体になっているわけですね。しかも、神の支配があなたの方の「中にある」と言っている場合にも、ヨーロッパの新約学者がよく嫌う、人間の主体性を拒否するような、何か異質的なものが人格を乗っ取ってしまうようなかたちで根拠づけられているわけではない。イエスが「人の子」と言っている場合には、それは異質的なものではなくて、本来の自分を自分たらしめる超越的内在の働きになつてゐるわけですね。

このように、神の支配は客観的なかたちのあるものではない。

ところで「人の子」が現われる時ですね。『ルカ』十七の24に「いなずまが天の端からひかり出て天の端へとひらめき渡るように、人の子はその日には同じようであるだろう」と。この言葉は私、とても大事だと思つてゐます。つまり「人の子」は「光」のイメージと結びついています。それは特定のかたちとして現われるでもないし、光も、よくヨーロッパの

絵などにありますように、特定の場所から出て人物に当たるという、そういう感じではなくて、空間全体に満ちる光なのですね。それはまた、ユダヤの黙示文学の伝統を直接ついでいる『ヨハネ黙示録』にあるような、神の国のさまは天から下ってくる都市であって、建物が金銀財宝、寶石、というようなイメージとも異なるわけですね。ですから、イエスの「人の子」イメージは、かたちのあるものじゃないと言って差し支えないだろうと思うのです。そして「人の子」と「神の国」の関係については、少なくとも阿弥陀仏と光明土の関係の国というのは光明土ですか。すると阿弥陀さまの光の及ぶ範囲だととれるように、『真仏土巻』でたしかに書いてありますけれども、親鸞が考えている場合、阿弥陀さまの国というものは、阿弥陀さまの光がゆき渡る範囲のこと、そういう言い方ですね。すると「人の子」と「神の国」の関係は、阿弥陀さまと浄土の関係を少なくとも思い起こさせる、ぐらいのことは言えるだろうと思うのですね。

つまり伝統的なユダヤ教的黙示文学におけるイメージから直接にイエスを理解せず、あるいはそういうイメージをイエスの中に読み込むことをしないで、確かにイエスは、終末論的な枠組で語ってはいるけれども、イエス自身はそれをどう解釈したかを考えてみると、神の国、神の支配はかたちのあるものじゃない。しかもイメージとしては、光として語られる

ている。

とにかく、神の支配は働きなのですね。実体じゃなくて働きなのです。イエスの場合にもやはり、「人の子」あるいは神の支配といわれる時、働きというカテゴリーの方が優越していると思われるのです。その、かたちのない「人の子」、光である「人の子」がイエスの中で働いて、イエスが語り行動する。その働きについてイエスは、これは「人の子」がやったのだ、と言う。

しかしそこにはやはり、確かに不可分・不可同・不可逆があります。事実としては両者は一つだけれど、区別されている。特に将来現われる「人の子」というかたちで、イエスは区別されている。しかし、確かにイエスがやっているには違いないのだけれども、イエスはある意味でそれは「人の子」がやっているのだということができたから、当時の人から見れば神を潰す行為としかみえなかったことを、イエスはすることができた。例えば、安息日の律法を、外から見れば破るとか、律法を知らないいわゆる罪人とか遊女の方が先に神の国に入ると言うとか、あるいは「あなたの罪は赦された」と宣言するとか、神さましか罪を赦す権能はないと考えられていた時代にイエスは、「あなたの罪は赦された」というふうに言う。ですから、外から見ると、イエスは自分を神と等しくするものであって、神を潰すものだと思えたのは、神の働きを知らない人には無理ないのかもしれないですね。

ところで、久松先生とお話していでですね。パウロが「キリストが私の中に生きている、それが私が私であることだ」と言った例を挙げたら、「もしそうならばパウロは単純に『私』と言えがいい。何もキリストという必要はない」とおっしゃったのを私思い出すのです。では、イエスの場合はどうなのか。やっぱり三人称で神とか「人の子」とかを言っていて、決して「私」とは言わなかったのかというと、さっき言いました、「お前の財産なんか放り出して私についてこいと言った、その「私」が既に問題ですけれど、「私」が一番典型的にあらわれているのがやはり『マタイ』の、山上の垂訓のアンティ・テーゼだと思えます（521以下）。つまり、「昔の人々に『殺すな、殺す者は裁判を受けねばならない』と言われていたことは、あなたがたの聞いているところだ」と。ここで「言われている」と受け身で言われていますけれども、間接的にモーセが言ったということが前提とされているわけです。「モーセはあなたがたに向かって殺すな、殺すものは裁判を受けなければならず」と言ったことは、あなたがたの聞いたとおりのことだ。しかし私はあなたがたに言う。兄弟に対して怒るものは誰でも裁判を受けねばならない。「モーセがあなたがたに姦淫すると言ったことは、あなたがたの聞いたとおりのことだ。しかし私はあなたがたに言う。誰でも情欲をいだいて女を見るものは、心の中で既に姦淫をしたのである。云々」。こういう一連の言葉があって、これはアンティ

・テーゼとっております。モーセの律法に対するアンティ・テーゼだからですね。

当時、モーセの律法は絶対の權威であったわけですが。神の意志がモーセの律法として啓示され、伝えられている。それ以外の何も神の意志を啓示するものではないとされていたと。イエス当時には預言ということも止んでおりまして。つまり預言者が「神の言葉が私に臨んだ」というかたちで語ることもなくなっていたわけですね。だからそれだけに、律法が神の意志の啓示として絶対の權威を持っていたわけですね。

それに対してイエスは、「しかし私は言う」というかたちで語る。イエスがこう言いたのは、イエスは絶対の權威の自覚を持っていたからだ。ここにイエスが神の子であるということが含意されている。それで後代の教団は、その含意されているものを明らかに取り出したのだ、というのがブルトマンと彼の弟子たちの見解であって、今でもそういう見解をとる人がいます。しかしこういうふうな仕方では「私」というのはイエスだけである。イエスのことを「地上を歩く神」、「人になった神」という言い方がありますけれど、この世界の中でただイエスだけがこういうかたちで神的權威をもって語ることができた、そういう解釈があるわけです。

しかし私にはそれは思えないのです。そういうふうには思えなくなつたについてはやはり、私がただイエスの言葉だけにかかわっていただけではなくて、仏教、特に禪に触れたとい

うことが、少なくとも間接的にはかなりあるわけなのです。卒直に申しまして禪に触れたということが、私がこういう解釈に至る、少なくとも非常に大きなきっかけになっていると思います。

つまり「私は言う」という場合の「私」とは、どういう「私」かという問題ですね。誰がこの言葉を語っているのかという問題。それは非常に禅的な発想だと思います。秋月先生もよく、これを言っているのは誰だということをお問われる。西谷啓治先生もパウロの言葉について、いったいそれを言ったのは誰だというような質問を提起されたことがあります。このアンティ・テーゼについても、いったいこれを言っているのは誰だという問題があるわけですね。その「誰だ」というのは、人間となった神が言っているのだから当たり前だということじゃないに、本当に「地上を歩く神」しかそうは言えないのか。そうじゃないと思うんですね。そうではなくて、久松先生の言い方で言えば「私には煩惱はありません」と言っている「私」。それは確かに煩惱のない「私」です。久松先生は煩惱のないところで「私には煩惱はありません」と言っているのだから、その限りでは確かにその通りだと思うのです。

律法というものは社会的な自我、あるいは自我の社会性にかかわる規範でありまして、倫理と同じですね。ですからイエスの立場は律法ではないと私は思うのです。イエスのこの

言葉も自我にかかわる規範ではないと。アンティ・テーゼを自我に妥当する規範と見たら全くめちやくちやでありまして怒ってはいけなやか、一切約束をしてはいけなやか、右頬を打たれたら左の頬を向けてやれとか、下着をとられたら上着もつけてくれてやれとか、悪しきものに手向うなとか、敵を愛せとか、こういう一連の言葉は自我に対する規範ではない。もう一つ奥の事といいますかね、そこでは一切煩惱がないということのこと。もう少しはつきり言えば、イエスの意味でいう神の支配が直接働いているところですね。イエスは、人間における神の支配の働きの現場から発語しているものであって、そこからの発語としてしか、これは聞けないのです。そこでは兄弟に対する怒りはない。あるいは、異性を貪る、つまり所有して自分の思うままに支配しようという気持はない。敵に対する愛もそこで成り立つ。そういう深みの神の支配の働きから語る時に、イエスは「私は言う」と言いえたのですね。

だからイエスにおいて無相が語ったといえるわけですね。イエスの場合には「無相の自己」が発語している。今言った意味での神の支配というようなのは、かたがたがないもので。これはある意味で、久松先生の「無相の自己」の立場と少なくとも触れ合ってくる場所があると思うのですね。イエスもやっぱりこの意味で「私」と言っているのです。だからその限りでは、神とイエスの関係は、不可分・不可同・不

可逆には違いなければ、滝沢先生の言い方、つまり「認識とは、絶対に主観ではない客観的なものを映すことだ」という個我からの発語とは、ちょっと違うところがありますね。他方、イエスの場合には、やはり、「自分がやっていることは実は人の子がやっているのだ」という言い方があります。

「私」がしているとは言わない場合があるので、イエスには「無相」からの発語と、個我からの発語と、両方あるというよりしよがないのですね。つまり自分を超えた神の支配の働き、そこから語り、ふるまう場合に、イエスは「私は言った」とか、「私はする」とか言うことができたし、しかしながらそこから成り立ってくる個我をイエスは無視していませんので、その個我に定位して、個我から言っている場合には「それは人の子がやっているのだ」というふうに見える。だから、無相の自己の立場に立って「私」ということもあるし、個我の立場に立って「私」と言っている場合もある。両方ある。そういうふうに言わざるを得ないわけです。そういうふうなイエスは場合に依じて、つまり自分を超えたものと、個我としての自分との一と二の関係を、単に一通り通したわけではないし、単に二として通したわけでもないで、ある場合には一が優越しているし、ある場合には二が優越しているというようなかたちで語っているわけです。

ついでに申しますと、イエスは倫理を語ったのではないけれども、イエスの死後、特にマタイ的な教団の中でイエスの

言葉が編集された時に、既にそれは、一つのキリスト教的な道徳、キリスト教倫理というふうな理解される傾向があつて、そういうキリスト教倫理がユダヤ教的な倫理と対比されて、そしてマタイ的教団は、キリスト教的な倫理の方がユダヤ教的倫理より高いのだという自覚をもっていた。それでキリスト者がキリスト者であるというのは、そういう倫理を守ることでだという立場にマタイ的教団は立っていたようで、そこから出てきているのはこの言葉ですね。五章の17節から20節に至る「私は律法や預言者を廃すために来たと思つてはならない。廃するためではなく成就するために来たのである。よく言つておく。天地の滅び行くまでは、律法の一点一画もすたることはなく、ことごとく全うされるのである。それだから、これらの最も小さいいましめの一つでも破り、またそうするようになにに教えたりする者は、天国で最も小さい者と呼ばれるであろう」。これはパウロのことを言っているんじゃないかというんですけれど、そういう解釈は少なくとも不可能じゃないですね。「しかしこれを行ない、またそう教える者は、天国で大いなる者と呼ばれるであろう。私は言つておく。あなたがたの義が律法学者やパリサイ人の義にまさっていないければ、決して天国に入ることはできない」。具体的にパウロを念頭に置いているかどうかはとにかくとして、律法を守ることは救いの絶対条件ではないのだというパウロ的福音に對する一つのアンティであるというのは、これはどうも確か

だと思ひます。こういう立場でマタイ福音書の記者は、イエスの言葉を最も高い倫理として編集した。そしてその最後に、「それだからあなたの天の父が完全であられるように、あなたがたも完全なものになりなさい」と、こういう結びの言葉をくつつけたのです。

そうすることによってイエスの言葉は最高の倫理的水準に到達したかに見えた時に、イエスが語っていたこと、つまり単なる自我に対する倫理的批判ではなく、自我を滅ぼすと同じ時に立てる、神の支配の働きの証言ではなくなりました。

しかしもとのイエスの言葉は、イエスだけがそう言うことができる、つまりイエスだけが地上を歩く神の子であつて、他の人間と絶対質的に違つから、だからあのように語りえたというのではなしに、これはむしろあらゆる人間の可能性なのであつて、一見ヒュプリス、高慢の極限に見えるけれども、実はよく考えてみると、単なる自我の立場が滅び切つていなければ、そういう言葉は言えないのだということなのです。そもそもそれをヒュプリスだと感じる感じ方が、神を何か絶対専制君主のように表象してゐる結果なのだ。そういうことが言えるだろうと思ひます。

こういうことに關して、いろいろ問題があると思ひますけれども、そろそろ時間でもありますし、一応ここで終らせていただきます。(拍手)。

暮しの
養生記 **東洋医学の知恵**

伊藤真愚著 一 二〇〇円 千 300

東洋医学三千年の知恵に基づいて、実生活に即して、基本理念を含め、生まれる前の胎教のことから幼児期、成人期を経て死に至るまでの心と体の健康を、いかにして保持するか、わかりやすい言葉で解説する。

坐禅に
生きた **古仏耕山 加藤耕山老師隨聞記**

秋月龍珉・柳瀬有禅共著 一六〇〇円 千 300

長い修行の功を積み、いったんは仏になり、すっぽりかんと赤の凡夫に立戻られた稀有な禅僧の姿に、宗教の本質がある——禅界の巨星。耕山老師の遍歴と徹底した境地を聴き書きと隨聞記で感動的に綴る言行録。

千 113 東京都文京区千駄木 2-8-3 柏樹社
☎ 03-827-8431 振替東京0-33724

第二回討論

司会 西村 惠 信

西村 八木先生、大変今日はお疲れでございますけれども、久松先生というなら無相の自己と個我との関係、それがイエスでどうなのかということに焦点を当てて、お話しをいただきました。で、焦点を合わせた議論をさせていただきましたと思います。どうぞ。

秋月 焦点を当ててお話しいただきましたとおっしゃったのですが、どうもはっきりしないのですね(笑)。久松先生に対する滝沢先生のコメント、星野先生のコメント、そこへ合わせて無相の自己と久松先生がおっしゃったところ、そこいらを踏まえてもう一度まとめて下さいませんか、簡単に。

八木 実は私の気持といたしましては、討論しているうちにだんだんまとまってくることを期待していたのでありまして、とりあえず材料を提供して討論した方がいいのではないかと思っただけです。

ただ滝沢先生の場合にはどうも、——先生がいらっしゃらない時にこんなことを言うのは申しわけないのですが——御自分の神学をひとのテキストに読み込んでしまう傾向が非常に強くて困るんですが、イエスに関してはどういうふう

っているものだから、読み込んでよくなくなっているわけですね。ほかの場合には非常に困るんだけど、しかしイエスの場合でも全く一致してゐるわけではないところがある。

どういふことかといいますと、例えば不可逆と言われたり、認識とは主観と関係ないものを——それはいいんですけども——それを主観が映すのだという。あくまでもまず二があるって、それが一になるといふように聞かせることがあるんです。滝沢先生にその点をお尋ねしますと、「いや、自分はちゃんと不可分と言っておる」と言われる。「不可分だけではなく不可分も言っている。お前の言うことは不可分でおさえであるのだ」というのですね。ところが不可逆といいますが、これは当然不可分ですからね、不可同・不可逆、これはよく合うわけですよ。だからあくまで不可逆と、不可分にも不可逆がある、と言ってしまうと、不可分といつても一が本当の一じゃなくなるのではないかと思うのです。これが滝沢先生のおっしゃることを聞いての僕の感じなのです。

ところでイエスを見ますと、本当の一があるんだと思うんですね。「我を忘れる」というかたちで、自分もなければ神

もない。しかし我を忘れるというところで「我」の構造があらわになってくるといふ逆説がありますね。我を忘れる時却って自然法爾が現成するという構造を、構造として明らかにするとどうなるか。というのは、イエスの場合も、単なる自我を超えた働きに目覚めてるところがあるから、イエスはあのように語り、ふるまったのであり、かつ、人の子や神について語ったのだと思うのです。だから我を忘れた、我も神もないという無心で自然な直接性と、我あり神ありという認識とがイエスの場合、一つになっている。両方があると思うのです。つまり、自我もなし神もなしと書いている時は、ある意味で一があるのだけれど、その構造というところになるかといいますが、イエスの場合は単純に「我言う」と言っているのです。預言者が、「神の言葉が私に臨んだ」というのとは同じではない。滝沢先生の不可逆とも、どうも少し違っていることですね。それが滝沢先生に対することです。

久松先生の場合には、久松先生がおっしゃるような「無相の自己」からして、「私には煩惱がない」というふうに通っておられるとか、「無相の自己が私なのだ」というふうに通っておられる。それに対応するものはイエスにあると思うんですね。さっきから言っている、自分がやっておられるのて、「これは人の子がやっているのだ」と言っておられるのもそこなのです。あるいは、単純に「しかし私は言う」とか

「私についてこい」とか言っておられる、そういう「私」において「無相の自己」がイエスの「私」だという点があると思うんです。だから久松先生のなところがイエスにある。

しかしながら同時に、構造と秩序という点では、自分を越えたものと自分との関係と秩序ということが、イエスの場合には久松先生の場合より、もう一つ明らかにしているのではないかということ。それは特にどういうことかといいますと、キリスト教の場合には、各人が神の民の共同体を、いつも自分の存在の場所として自覚しているところがありますから、そういう点から見ると、どうしても神は客観的なものになっていきますのですね。イエスがそういう客観性を少なくとも媒介にして神について語っているということは、依然としてあるように私には思われるのですね。この点が、もう一つはつきりできないかということが、秋月先生の問いかなあと思うのですけれど。

秋月 そうしますとね、一っていうのがあるんですか。

八木 どこですか。

秋月 一があるんですか。どこかへ。

八木 あっ、それは一だけの一はないですよ。あるいは、

二ではない一、とは違う。

秋月 はい。

八木 はい。勿論二があつて一があり、あるいは一があつて二があるわけだから、そういう意味での一は、それはあり

ますよ。

秋月 あるとすると、それは暫時の技倆としてはあるといふことですね。認識のプロセスの一段階としてはある。

八木 僕が言っているのは、イエスの場合はそうではなくて、イエスは神の現場から発語することができたという意味です。それを「私は言う」と言えたと。

秋月 そこは一だというのですか。

八木 ええ。神の支配がイエスとしてもを言う。それを称して一といっているわけです。

秋月 はあ――。

藤吉 久松先生の場合は……。

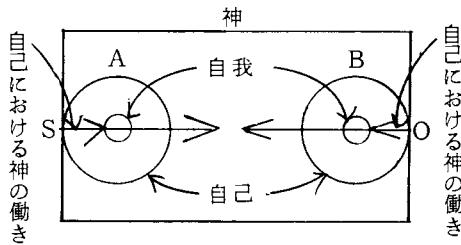
八木 久松先生の場合も「私には煩惱がありません」と言っている時の「私」は本質的には同じ構造だと思えますけれども。

藤吉 イエスの場合は……。

八木 その点が非常に問題ですね。つまり「神」と言った場合に、他者的な神を考えているかどうかということ、久松先生の場合は他者的な神をとにかくおっしゃらない。しかしながら久松先生のお書きになってるものを見ると、絶対の他者はそのまま絶対の自者だとおっしゃってる箇所がありますね。『無神論』でしたかね。「絶対の他律は絶対の自律だ」とか「絶対の他者」とか「絶対の他律」ということを言っておられる箇所があるのです。

藤吉 その場合に絶対他者というのは……。

八木 それは私、もう一つ久松先生にはつきりお聞きしないといけなかったと思うのですけれども。イエスの場合の構造、あるいはパウロの場合の構造は、さっきちょっと書きましたように、



Aが主体としますと、Aから見て、Bが客体となりますけれども。つまり、Sは神と人とのいわば接点、人における神の働きが出るところ、Aの究極の主体ですが、ここからみると、O、すなわちBにおいて、AのSに対応しているところですが、これはAからするとまさしく他者性ですね。そういうことです。だから、Aから言えばSが究極の自者

性だと思えますけれども、これから見てOは他者性の根拠であり、しかもSとOは同じ神の働きという意味で同一である。つまり、神は私に他者の言葉を通して、あるいは律法や伝統というような客観的なものを通して私に語りかけてくるわけだから、神は私に律法とか伝統という他者的なものを通して語りかけてくるという面がありましてですね、その意味で他者的である。それに対して、その語りかけによっていわば私の中にある「神の働き」が目覚めて働き出すという、こういう構造がある。だからAから見ればSはあくまでも究極の自者であり究極の主体なんだけど、AからOを見ると、これは絶対の他者が客観的なものを通して自分に語りかけてくるという構造がある。しかしながら全体を見ると絶対の自者は即絶対の他者で、絶対自者と絶対他者が矛盾しながら実は同一なのだという構造がイエスの場合あると思うのですね。おそらくそういう意味の構図は久松先生も否定しておられなかったのだと思うのですけど。

藤吉 久松先生が絶対他者は絶対自者であるとおっしゃるのは、そういう構造と同じだとおっしゃるのですか。

八木 いや、私はそこまで直接たしかめたわけではないから確言はできません、絶対他者とおっしゃっている以上、他者というのは単に直接に対向する何かのことではないと思うんですけれど。

藤吉 久松先生が絶対他者とおっしゃる場合は、ふつうに

いろんな宗教で絶対他者といわれているようなもの、そういうものが実は私なんだと。絶対自者だとおっしゃってるだけであって、先生御自身において、自分が何か絶対他者をどこかに他者として置いておくことではないと思いますね。

八木 そうですね。そういつふうにもとれますけど。しかし、久松先生のお書きになっているものを見ると、単に絶対自者しかないということではないように思えますが。

藤吉 しかし、何かほかにあるんですか。

八木 いや、そうじゃなくて、問題の中心は絶対の他者なのだということにある。つまり絶対の自者といえは、みなさん、それぞれの人が絶対の自者から語ってるんだから、絶対の自者と自者が出会えば、図に書いた構造になるはずじゃないでしょうか。藤吉先生と私が出会っている状況では、藤吉先生における絶対自者は私から見れば絶対の他者で、しかも私における絶対自者と同一である。

秋月 久松先生の無相の自己と言ってる時に、あなたが今そこに書いたような構造があるのかなあ。

八木 久松先生の場合ですか。この図はまずイエスの場合を言ったのですが。ですから解釈学的と言っているのです。最初おことわりしたように、イエスと禅ということだから、まずはとにかくイエスを解釈するということです。しかし、第二の問題として、イエスと禅ということがあるわけです。今書いた図にしても、なぜ書いたかと言いますと、これは禅

とイエスと違ってくる場合があるということです。どこにおいて違ってくるかという点、禪の場合は、こういう伝統とか律法とか共同体とかいう客観的なものを否定的に媒介して語ることがない点で、違ってくるのだと言ったのです。これはイエスと禪が違ってくる場合の構造を書いているのですから、ただし事柄としてみれば、禪の人が理解できないものではないだろう、と。

本多 ところで八木さんが禪に触発されて、イエスの「私」という世界をここまで深く突っ込んで解明されたという、こういう先駆的な仕事に私は大変感動しているわけですが、初步的な質問をさせていただきまずと、「しかし私は言う」とまずですね、この「しかし」についてなんです、これは八木さんはアンティ・テーゼだというふうにおっしゃっていますね。

八木 これは僕が言うのではなくて一般にそう言われている……。

本多 ああ、そうですか。

八木 ええ。

本多 じゃあ、八木さん自身はどうのですか。

八木 これは確かにモーセの律法に対する反論ですから、その意味ではアンティ・テーゼと言ってもかまわないと。

本多 僕がちよっと気になったのは、イエスは「律法を廃するために来たのではない」と、これを成就するために来た

のだ」ということですから、これは単なる否定ではない、否定的に媒介された立場ということになりますと、むしろジョン・テーゼというべきではないでしょうか。

八木 イエスの意図について言えば、いわば律法の根源を言ってるわけで、神の支配の働きが、共同体の中で現実にとっていく基準的なかたちが律法なのだというのが、イエスの言いたいことだと思おうのですね。

本多 そうですね。

八木 だから、根源の方をぬかして、かたちの方だけを重視したのでは困るということ。

本多 はい、はい。そうですね。

八木 そうだったら律法主義に対するアンティだと思おうのですね。ただ五章の17節以下は、これはやはり、またあいつ、何かというところ、新約学の通説を持ち出すと怒られるかもしれないけれども、これはイエスの言葉じゃなくてマタイ教団が付加した言葉だというのが、一九五〇年代以来の通説だと思っただけですね。特に、19節がパウロを念頭においているとは断言できないけれど、律法を守ることが最も大切なことではないという人たちに対する反論だということですね。

本多 ああそうですか。それでは次の「私」ですね。これが八木さんのメイン・テーマだと思っただけで、この「私」は自己の真実の主体として、内在的な超越と考えていいんです。

八木 はい、結構です。

本多 じゃあ、先程久松先生がおっしゃった「無相の自己」というものも、内在的超越と考えてよろしいんですかね。

八木 久松先生が内在的超越ということをどう理解されて、それに対して何と言われるか、ちょっと僕には解らないけれども。久松先生が言われるのは、無相の自己が本当の自己だということでしょうか。しかし勿論、無相の自己は単なる自我ではないですからね。それでこれも「超越」といったら、久松先生が「うん」とおっしゃるかどうか僕には解らないですけれどね。どうですか。久松先生は無相を超越とおっしゃるでしょうか。それは「私を超えたもの」だとはおっしゃいましたですね。

小野寺 お話を聞いていて、どうも人格という考えが、今一つはつきりしないような気がするんですが。秋月さんがちょっとおっしゃったのですが、エックハルトのゴットとゴットハイトの区別。私はエックハルトがゴットとゴットハイトを区別しながら絶えず関連させているということに、非常に意味があると思っていますが。それとの関連で八木さんの人格概念をもう一度説明していただければありがたいのですけれど。

八木 はい。わかりました。どこまではつきりさせられるか解りませんけれど。元来ペルソナという言葉の意味は何かということですね。「人格」という言葉はやっぱりペルソ

ーナの訳語ですから。ペルソナというのはギリシア語ですとプロソポーンですけれども。これ、元来は古典劇でつけた仮面のことですね。ギリシアの演劇でも仮面をつけましたけれど、ローマの古典劇でつけた仮面のことをペルソナと言った。そういう仮面という意味から、仮面は役割を表わしていたわけですから、ペルソナが役割の意味になって、さらにそれが個性の意味になった。つまり、共同生活において、一つの役割として表われうるような個性を持った人間のことをペルソナというようになったのです。ですからペルソナは、インディヴィドウムとはずいぶん違うので。インディヴィドウムとは、これはギリシア語のアトモンと同じことですね。不可分割者のこと、つまり単一の実体ですね。どこにあっても性質の変わらない単一の実体です。近代の個人がインディヴィドウムと言われたというのは、僕は非常に意味深いと思うのです。インディヴィドウムといった場合とペルソナといった場合とでは、人間の捉え方が違うと思うのです。ペルソナといった場合とでは、人間の中で一つの役割を担い得る個性を持った、そういう人間ですね。しかしながら、役割を担う個性といっても、役割と個性というのはある意味で矛盾していることなので、役割というものは全体の中の位置と結びついていて、相互依存的ですけれど、個性というときは自己決定性が言われている。これは、主体性、自由、自己同一性、ということであって、役割というものは全

体の中で決められているものですね。そういう、自己決定的で自由な人格が、自由であるままに社会の中で一つの役割を担うという、そういう人間のことをペルソナというふうに捉えてきたと思うのです。ですから私は、そういうふうにより決定的な個人でありながら、同時に社会的な役割を担うような存在としての人間のことを人格というふうに言っているのです。ですから人格の場合には、かかわりといいますが、人と人との関係における語りかけと応答ということが、一つの中心的な位置を占めるわけで、そういう意味で人格と言っているのですけれど。ですから、社会における自己ということを含んでるわけですね。はじめっから。

最近ホロンというような考え方あるでしょう。ホリスティックというような考え方。ホロンという考え方があって、全体と訳しますけど。原子のようにバラバラなものではなくて、ホロンというのは、全体の中の一つであってしかも全体が全体として成り立つように、自分自身をいつも変えていくような存在ですね。それをホロンといって、生命科学ではずいぶん重要な役割を果たしていると思えますけれども。そういう意味でペルソナというのはホロンですね、元来。それから、神が人格主義的な言葉で言い表わされてきたという伝統もありますね。

藤吉 だから、神学者でいろいろ違うとおっしゃるけれども、その場合、神というようなものは人間の理想的人格とは

言えないですか。

八木 そういうふうに言ったのは、十九世紀の、むしろ無神論のキリスト教攻撃であって。

藤吉 じゃあ、先生が考えるキリスト教的な人格というものは、どういう風にお考えになりますか。

八木 神の働きの場の中で全人的な共同体ができますね。全人的な共同体の中で、つまり自己決定的であることが同時に社会を成り立たせるような、そういう意味での人間でしょうか。つまり語りかけと応答の関係の中では極になる。神の語りかけに対する応答というのを含んでいる。ただし、応答は決して単なるヘテロノミーということではなくて、クリエィティブな面を含んでいる。

藤吉 そういふものと、先生が久松先生に感じた人格というものは違いますか、同じですか。

八木 違う面と同じ面とあると思うんですね(笑)。

藤吉 (笑) そこは何か決定的なものがあるんじゃないかな。先生が、これこそ本当のキリスト者だ。

八木 僕は原像はイエスに見るわけです。

藤吉 ああ、そうするとイエスと久松先生と比べて何か違いがありますか、同じですか(笑)。

一同 (笑)

八木 (笑) さっき言ったように、キリスト教と仏教には、自覚の場所が語りかけ応答という人格関係か、それとも、も

つと広い存在全体を包含する場所での自己自身かという、そういう違いはありますね。それと、イエスとちかに出会ったのなら、久松先生と比べて違いもわかるんだけど（笑）、それ、できないから、ちょっと困るんですけど。ただですね、イエスとの出会い——これはあくまでも伝承を媒介としての出会いですから、実際の出会いじゃないですよ——イエスと出会った感じと、久松先生と出会った感じの違いは、何と違うのでしょうか、それは違うけれども、非常に一般化したかたちで申しわけないんですけども、宗教的人格と非宗教的人格との違いよりは遥かに小さいですね。

藤吉 ということは、似てるといふことですか（笑）。

土居 キリスト教で人格という意味は、浸透しがたいもの、インベネトラブルと言いますか。私が他の人の本当のものをそれ自身として見究め難いという。そういうもの一切が姿を消してしまうわけですね。

八木 ですから他者の他者性の奥に絶対他者があると。それは他者の他者性の根拠になっているけれども、しかしその絶対他者というのは絶対自者と逆説的に同一だという構造がある、そういうことを言ってるわけですね。

西村 まだ一言も発言されない方でね、何かありましたら是非……。

一同 ……。

西村 ないことは沈黙とおぼえたり。

一同 （笑）

西村 遂に全うしましたよ。しゃべりたかったけど。一同 どうもありがとうございます。

新刊

花本貫瑞老師著

金剛經に学ぶ

頒価 一、二〇〇円

高階瓊仙禪師著

清談金剛經

定価五〇〇円
送料二五〇円

平易に説いた金剛經の註解

花本貫瑞老師著

金剛經に生きる

定価一六〇円
送料二〇〇円

千地琇也画伯 えと文

インド仏蹟と古代美術の旅

定価六〇〇円 送料二五〇円

発行所 中央仏教社

秋田県河辺郡河辺町和田