

(発) (表) (論) (文) (Ⅲ)

場所の論理と宗教の批判

田 中 裕

1 「宗教」の否定としての基督教と仏教

基督教と仏教との対話という場合、我々は両者とともに宗教の名をもって呼び、「二つの世界宗教の間の対話」として特徴づけるのが通例である。その場合、宗教は類的普遍として了解され、両者の違いはこの共通概念をさらに詳しく規定する種差にもとめられることになる。しかしながら、基督教が宗教であり、仏教が宗教であることは、果たして自明なことであろうか。我々が、両者を宗教と呼んでなにひとつ不自然なものを感じないとすれば、そのこと自体が我々が事柄の核心に踏み込んでいないことを証明するものではないか。確かに、基督教にも仏教にも共通するもの、ないし対応するものを概念的に枚挙することは常に可能である。たとえば、ど

ちらにも教団があり教義があり教典があり礼拝があり戒律があると言うように。そして、様々な祭礼、結婚式や葬式、死者の供養などにおいて我々の出会う社会的な制度として、すなわち民間の習俗と土着融合した既成の形態において見るかぎり、「仏教も基督教も似たようなものであり、どちらも同じ意味で宗教である」と言っても構わぬように見える。しかしながら、世間的な習慣にしたがって両者を宗教と呼ぶときに我々が意味している概念を基準にするかぎり、仏教も基督教もともに、真実のところでは、そのような「宗教」を否定するものをそれ自身の中に含んでいないか。

基督教が宗教の否定であることを最も鮮明な形で述べたのはK・バルトである。彼は、「ロマ書」のなかで次のように言う。

宗教はそれが満開しきったところでただ無神性を暴露することができただけある。なぜなら、宗教はそれが人間の特定の属性であり所有であり行為であるという意味で、肉なるものである。宗教は全て人間的なもののもつ混乱と本質的な世俗性とを分有している。宗教は人間的な事物の絶頂であり完成ではある。しかしながらその克服や更新ではない。たとい原始基督教の宗教といえどもそうである。……………宗教は解放しない。宗教は囚縛する。しかり、他のいかなるものが囚縛し得るよりも、もつとはなはだしく囚縛する。肉は肉である。肉の中で為されること、すなわち人間の側から神をめざして為される企ては、元来無力である。宗教史や教会史は絶対的な意味で無力である。それが無力であるのは神と人間との間の無限の質的差別のためである。

このバルトの言葉は、「基督教のみが真実の宗教であって、他の諸宗教は偽りの宗教である」という意味での基督教絶対主義の主張ではない。それは、そもそも基督教は宗教ではないこと、たとえ原始基督教であっても、それが宗教であるかぎりは否定せられるべきものであると述べている。この言葉は額面通り受け取らねばならない。「真実の宗教」などというものは、ちょうど悔い改めた罪人が神の前に義とされるのと同じく、自「自身」が徹底的に宗教ならざるものに根差していることを正しく自覚したときにのみ許される呼名であるに

過ぎない。なぜ、宗教は否定されなければならないか。それは「肉なるもの」であるからである。すなわち、宗教とは人間の姿の——悲惨な現実に喘ぐ人間の願望と理想の——自己投影にすぎぬからである。宗教は人間的な事物の絶頂であり、完成ではある。たしかに宗教は、壮麗な神殿や寺院を建立し、荘厳な儀式を施行し、そこにおいて美しき典礼音楽と美術によって人を感激させ陶醉させることはできる。しかし、基督者はこれらの「完成した」形姿が彼等の信仰の核心にあるものに触れぬ限りまったく価値なきものであることを確信するであろう。彼は、エルサレムの大神殿に驚嘆する弟子達に「汝これらの大いなる建造物を見るか、一つの石も崩されずしては石のうえに残らじ」(マルコ二)といわれたイエスの言葉を忘れることはできない。それは、宗教的なものとの与える倨傲からの覚醒を促し、人間的な事物の絶頂をさらに更新することを要求している。このような「更新」は、基督者が既成の現実の中に安住することを禁止し、地上においては遍歴者として歩みつづけることを意味している。それは「枕するところなく」(マタイ二六)神の国の到来を告知したイエスの十字架を忘れぬことであり、「天の父の全きがごとく、汝らも全かれ」(マタイ二八)という絶対的完全性の事実そのものからくる要請に従うことを意味している。ユダヤ教の宗教的儀軌にしたがって父親の埋葬をすませることを懇願した弟子の一人に対して、「死にたるものにその死にたるものを葬

らせよ」(マタイ98)と言ったイエスの言葉の前では、いかなる宗教にとっても必要不可欠な葬礼の施行もまた、色褪せた二次的なものとなっている。「まず神の国とその義を求め」(マタイ98)「神の国の到来を伝える」(ルカ98)「第一義的な立場から見れば、葬るのも葬られるものも共に「死者」にすぎないということは、宗教と化したユダヤ教に対する徹底した批判の言葉と受け取らねばなるまい。

宗教の世界は基督教の観点からすれば、「肉なるもの」の世界にはかならない。それはいかに崇高に見える要素を含んでいても基督者にとっては価値なきものである。しかし、「肉なるもの」とは聖書に固有の用語であり、その本来の意味は聖書自身から読みとらねばならないであろう。まず、「肉なるもの」とは魂から区別される肉体を指す言葉ではなく人間の全体を指すものであることに注意しなければなるまい。トレモンタンの「ヘブル思想の特質」によれば、ヘブル語では「全ての肉 (kol-basar)」という表現と「全ての魂 (kol-hannepes)」という表現は同じことを意味している。それゆえに「肉なるものは」人間の存在のすべて、すなわちその思想、発言、行為、怠りの全体を特徴づける言葉であって、「肉によって歩む」(ロマ8)とは「普通の人間のように歩むこと」(1コリ3)にはかならない。聖書では「肉」に対立するものは「霊 (ruah = πνευμα)」である。予言者は「霊の人」(ホセア6)と呼ばれ、「活かすものは霊なり、肉

は益するところなし、我が汝らに語りし言葉は霊なり、命なり」(ヨハネ98)というようにイエスの言葉そのものが霊であり、また「水と霊により生まれずば神の国に入ること能はず」(ヨハネ98)とあるように、基督者は霊によって生まれるものである。また「御霊みづから我等の霊とともに我等が神の子たることを証す」(ロマ8)とパウロが述べたように基督者の信仰の証は聖霊の働きによるものである。基督教における霊と肉との対立は、ギリシヤ的な魂と肉体との二元的対立とは峻別しなければならぬ。霊と肉との対立は、魂と肉体との実体的二元論がそうであるように、一つの自然の内部分での二元論ではなくて、自然の秩序と啓示された超自然的な秩序の間の対立である。それゆえに、基督教において「肉なるもの」に属する宗教の世界を克服するものは、この自然の秩序に内在する原理ではなく、絶対に他なるものが自己自身を啓示すること、すなわち、バルトが言うごとく、「啓示する者と啓示の出来事と我々の内における啓示の働き」が一体不可分であるような啓示の現成をおいてはほかに有り得ない。この啓示の現成があるがゆえに、聖書は「哲学者の神ではなく、アブラハム・イサク・ヤコブの神(パスカル)」を力強く証言し、「ユダヤ人には蹟きであり、異邦人には愚かな(コリント前書12)」「十字架の真理を宣教できる。一切の宗教を止揚するものは、基督教にあっては、絶対に我ではないものの、自由な自己譲渡としての啓示である。

基督教におけるのと同じく仏教においても、我々が今日出会ふものは何等かの意味で、「形あるもの」としての宗教である。渡辺照宏の「仏教」によれば、先祖崇拜や鎮魂思想の撰取、現世利益のための呪術の使用など民族的な宗教と混合し土着化した形態においては原始仏教の基本精神は見失われている。「自己を依処とし法を依拠とすべき」原始仏教の教えの核心は四法印、四聖諦、八正道、縁起説に要約されるが、そこにおいては神に対する信仰や帰依は問題にならず、靈魂の不滅性の問題に対しても無記の立場が貫徹されている。それゆえに、原始仏教が無神論的宗教と呼ばれることがあるのも理由がないわけではない。しかしながら、もし無神論を神の存在を否定する教説」と定義するならば、仏教を無神論と呼ぶことは適切ではない。中村元による原始仏教の教典の翻訳と解説を読めば、インドの民族宗教に由来する神々は仏教においても引き継がれ、その存在が否定されていないことがわかる。しかしこれらの神々は、人間以上の能力と寿命を持つとはいえ人間とその他の衆生と連続した存在であって、生死輪廻 (samsara) の世界を解脱していない。それゆえに、愛執と憎悪、自己主張と闘争に明け暮れる神々もまた人間と同じく無知無明 (avidya) の内にあり、かかる神々に帰依したところで人間は根本的には救済されない。それゆえに、無明を克服し涅槃を証した人間である仏陀は、他の人間とまったく変わらぬ有限な存在であるにもかかわらず、神々をすら

無限に越える真理 (法) に目覚めた人 (覺者) である。多くの教典において繰り返し語られた所に従うと、神々のほうがむしろ仏陀の説法を聞くために集まり、その説法に啓蒙されたことを喜び仏陀を礼拝するのである。また、仏教は、不滅の靈魂の存在を信ずることを救済のための必要不可欠の条件とは考えない点で、そのような信念に依拠するいかなる宗教よりも徹底した解脱を説いた。生死の苦しみからの解脱は、「この世」を逃れて「あの世」の至福を信ずることによって与えられるのではない。我々が想像のなかで描く「あの世」は所詮は「この世」と連続しており、そのかぎりで一切皆苦の世界であることに変わりはないから、中村元によれば、仏教的な意味における解脱とは「この世」と同時に「あの世」をも超越することを意味している。また、解脱といっても、仏教は純粹な靈魂を身体から救済するという意味でのギリシヤ的な解脱知 (グノーシス) を説いたわけではない。そのような解脱知は、身体とは別個の实体としての靈魂の存在を前提して初めて成立する以上、仏教の根本にある無我説とは無縁のものである。周知のごとく、原始仏教は絶対者 (brahman) と自我 (atman) との同一性の自覚に立脚するバラモン教の思想を批判し、諸法無我と相対性に徹する縁起 (pratityasamutpada) の理法を説くがゆえに、その修道論においては、肉体を犠牲にして精神を高揚させる苦行を退ける「中道」を挙げた。それは、アリストテレスの倫理学や儒

教が世俗の道德の内部で「中庸の美德」を説いたのとは本質的に異なる原理に基づいている。中道とは徹底した相対性の自覚によって、両極端を根底において同一ないし同一次元に属する物としてともに排除することを意味している。梵我一如すなわち絶対者への婦人を目指すという努力そのものは、「神々のことくなろうとする」人間の深層意識に秘められた願望に根差するものであり、そのような願望から離脱しないかぎり、それは肉体的快楽を追求する物質主義という他の極端と、まさに同じ種類の顛倒と夢想に根差すものと言つてよからう。仏教にあつて生死輪廻の世界を越えるもの、神々への信仰と帰依によつて特徴づけられる宗教的世界をも越えるものは、縁起の理法を明かにし一切法と自我の空性（sunyata）を徹底的に自覚するという意味での「覚」にはかならない。

宗教的世界観を止揚する原体験としての啓示と覚を機軸として基督教と仏教の対話を試みた先駆者として我々は他の誰よりも滝沢克己をあげなければならない。彼の神学／人間学の核心は、「神我等とともにいます（インマニユエル）」という言葉に要約されている。「インマニユエル」とは福音書によればイエス・キリストの別名である。それはバルトの教会教義学の「和解論」の主題となつてゐることから明かなように、本来は神の契約の成就を示す歴史的な唯一無比の啓示の出来事を表すものであつた。しかし、滝沢がこの言葉によつ

て指示したものは、聖書原理と教会の内部における啓示の解釈の伝統に立脚して教会教義学を書いたバルトのそれとは決して同一であつたと言ふとはできない。「第一義のインマニユエル」と「第二義のインマニユエル」との区別と關係を論じるといふ議論の構図は滝沢独自のものであつたが、それは従来の基督教神学の概念とは異質のものであつたがゆえに、バルト自身を含むドイツの神学者たちには容易には理解されなかつた。この構図は、大乘仏教の伝統に深く根差す西田哲学に学んだ滝沢がバルトの基督教神学と出会うことによつて初めて生まれたものであつた。滝沢は「インマニユエル」を単にナザレ人イエスにおいてのみ起きた歴史的な啓示の出来事という排他的な意味で理解するのではなく、宗教としての基督教の外部においても原理的に生起しうる出来事として、そして例えば浄土真宗のような仏教の内部では事実生起した出来事として理解された。それは、「浄土と穢土、真実の人と虚仮の間」とが、ただそこからみ絶対に区別されるその一点の発見」を意味するがゆえに「穢れが絶対にここで断たれると同時に、同じここから清浄な生命が甦つて来る」事実を指す言葉であつた。この事實はすべての人が人として成り立つ根源であり、我々の個人的な資質、能力、業績、および我々の属する人種、社会、文化、宗教的伝統の差異等を一切問わないという点で、平等無差別なものであるということが第一義的な意味で言われなければならない。しかし他方において、

すべての人がその根源的な事実を目覚める訳ではなく、また目覚めたとしても、「偶像崇拜的な人間がそこで絶滅されているその一点」からまったく新しく甦った人間がこの根源に対してあくまでも忠実に生きるとは限らず、「我々自身が生来そうである反逆的人間」と徹底的に闘うものは寧ろ稀であることも認めなければならぬ。それゆえに啓示という基督教にとって中心的な出来事を論じるにあたって、滝沢は大乗仏教における「覚」の成立を論じるのに必要不可欠な用語、すなわち「本覚」と「始覚」の区別と関係に対応するものを適用することとなった。それが「第一義のインマニユエル」と「第二義のインマニユエル」にはかならない。滝沢が「神我等とともにいます」の啓示の出来事を仏教における「覚」と通底する原事実として促えたことよって、基督教と仏教と核心部分における対話が開始され、既成宗教の枠組を越えた議論の地平が拓かれたのである。

従来の基督教の教義学においては・聖書と教会の内部において証言されたものと根底において同一の真理が基督教の外部において啓示される可能性を認めることは有り得なかつた。それを認めることは宗教としての基督教が他の諸宗教に優越する特権的基盤を持つというドグマを否定することになるからである。しかし、もし我々が基督教はそもそも宗教ではないというバルト自身の洞察に従って徹底して考えるならば、彼の「教会教義学」の立場をも乗り越えていかなければなら

ない。例えば、バルトは、「教会教義学」の啓示論において、浄土真宗がプロテスタントの基督教と通底する平行現象であることを一方において認めながら、他方において「宗教の真理と虚偽に関しては、ただ一つのこと、すなわちイエス・キリストの名を呼ぶか呼ばぬかということが決定的である」と述べたが、果たしてそのように断定することが許されるだろうか。ヨハネ福音書にある「我はこれのために生まれ、これがために世にきたれり、すなわち真理につきて証せんためなり(ヨハネ8:12)」というイエス自身の言葉にある「真理」は果たして異教徒には決定的に閉ざされたものであるのかどうか、「我に對ひて主よ主よといふもの、ことごとくは天国に入らず、ただ天にいます我が父の御意を行ふもののみ、これに入るべし(マタイ13:12)」とあるごとく、イエスの名を呼び主として崇めることよって「**「真実の宗教」**に自己が所属することを表明したとしても、そのこと自体は宗教の否定として基督教的な意味における救済とはそもそも無関係なのではないか。

啓示が宗教を否定するものである以上、「啓示宗教」なるものは括弧つきでしか語れない。イエスを十字架につけたのはエルサレム神殿の祭儀と律法の遵守を信仰生活の聖域と信じて疑わなかつた同時代の最も「宗教的な」人々であった。彼等は、確かにモーゼ以来の唯一神教の伝統のゆえに多神論的宗教の偶像崇拜からは免れていたが、「一神論的「宗教」に

固有の偶像崇拜、すなわち神を絶対権を有する「地上の君主」になぞらえて表象することから自由ではなかった。「我と父」とは「一つなり」と言うイエスを石によって撃とうとした彼等は「汝を石にて撃つは善きわざの故ならず、流言の故にして、汝人なるに己を神とする故なり（ヨハネ 8:38）」と非難したが、イエスにとっては「神の言葉を賜りし人々を神と言ふ（ヨハネ 10:33）」ことは律法の精神に合致することであった。この「我と父は一つになり」というイエスの言葉こそ福音者の福音の核心にあたるものであり、「神我等とともにいます」という原事実を指し示すものにはかならない。すなわち福音とは、この「父と一つであった」人の言葉と十字架に至るまでのその生と死と復活という啓示の出来事に対する証言にはかならない。

基督教における啓示が宗教的世界を否定すると言う時、そこで否定されるものは一神論的「宗教」と多神論的「宗教」の、それぞれの形態における偶像崇拜にはかならない。基督教神学に固有の三位一体論とは、このような偶像崇拜を否定する「主なる神」の自己啓示の人間による再解釈にはかならなかった。それは単なる一神論でもなければ三神論でもなく、「唯一絶対の神」の中に、相互内在性（circuminsessio）とともに対他性（relatio）を持つ三つの位格―父と子と聖霊―を認めた。我々を無限に超越する創造主なる神と、嘗て我々と共にあって人間の罪を負って十字架につき和解のわざを成

し遂げた子なる神イエス・キリストと、現在我々の内にあって聖化の働きをなす聖霊なる神とが、本質において同一の神であることを述べたものが三位一体論の定式である。それは基督教の信仰共同体の外部にいるものにとっては理解不可能な神学的ドグマのように見えるかも知れない。実際、宗教としてのユダヤ教と基督教との関係においては、この教義が常に対話を妨げる障壁と見なされてきたことからわかるように、一神論的「宗教」の信奉者にとっては、なぜ「一が三でなければならぬか」は了解することが困難であつたらう。そして人間を絶対神による創造と契約の関係において捉える伝統を持たない多神論的な自然宗教の信奉者には、なぜ「三が一でなければならぬか」もまた了解不可能であつたらう。このような一神論と多神論の両方を否定することによって中道を指示する三位一体論は、聖書の啓示証書に根査することによってギリシャ哲学の抽象的な範疇を越える具体的かつ現実的な思索の道を示すものであつた。これが基督教信仰を支えかつ生命を与えてきた教義であつたことは否定できない。そして聖書の啓示によって開かれた眼にとつて、自然的世界もまた三位一体の痕跡（vestigia trinitatis）としてその真理を証言することは、アウグスチヌス以来多くの基督教徒の創造的な思索の源泉であつた。それゆえに、三位一体論とは、決して宗教的なドグマなどでなく、本来は全ての人にかかわる普遍的な真理であつて、その真理に対して啓蒙されること

は、基督教という名の「宗教」に属するかどうかという問題すら越えて、あらゆる人にとって必要不可欠な事柄なのではなからうか。

三位一体論は、仏教的な自覚の論理と確かに触れ合うものをもっている。しかしながら、伝統的な基督教神学の用語によって表現された三位一体論は、それに固有の歴史的文化的制約を持つギリシャ哲学の諸表現に依拠する限り、そのままでは仏教徒の了解するところとはならないであらう。しかし、三位一体論がそこに根差す聖書によって証言された啓示体験に立脚する限り、我々は基督教に固有のものを形而上学的一般原理のなかに見失うことなく、仏教徒との創造的対話に入ることができるのではないか。

「仏教が宗教の否定である」ことは、汎神論的な自然宗教と融合した日本仏教の諸形態を前にすると了解したい主張のように見えるかも知れない。そこには、様々なかたちでの偶像崇拜と前近代的な呪術的自然観の残滓がある。それらは日本の伝統的社会に固有の宗教的「寛容」の神経によって否定されずに「そのまま受容」されて仏教の内部で存続したものであって勝義における仏教とは無縁のものであったことに注意しなければならない。偶像崇拜も呪術的自然観も近代科学の成立以前の宗教意識に属するものであって、呪術からの解放—それは基督教文化圏においてのみ生じた—を根本特徴とする近代社会においては元来存続し得ないものなのである。

宗教が科学によって啓蒙された近代社会において影響力を失いつつあることには必然的な理由があると言わなければならない。また前近代的社会のもう一つの特徴は、同質的な世界観を共有する「仲間うち」の間では自然な寛容の精神が、それを共有しない異分子を徹底的に排除する不寛容の精神と共存するところにある。この不寛容の精神は、「一神論的」な世界宗教にだけ固有のものではなく「多神論的」な民族宗教もまた、異宗教のもつ異質な世界観と遭遇したときには免れ得ない悪徳であったことは、江戸時代のキリシタン弾圧、明治政府の廢仏毀釈、第二次大戦中の国家神道の強要など多くの歴史事例が雄弁に物語っている。特に日本においては、異民族との相互交流の経験に乏しかった歴史的な事情に由来する特殊な制約のために、自己の内にある宗教的不寛容がそれとして自覚されない状況があることに注意しなければならない。自己の世界観の枠組にはおさまらない他者を排除せずに、まさに自己と非連続な他者を非連続な存在のままに自己に対して相補的なかけがえのない他者として受けいれるという視点があるそこにはまったく欠落している。自由と民主主義の基礎にある対話的思考は、このような他者との対話において初めて成立するものであるが、その意味が日本社会で一般に認識されるようになったのは第二次大戦による敗北によって不完全ながらも漸く実現した近代民主主義の政治体制のもとであったということを我々は冷徹な歴史的事実として認めなければ

ならないだろう。第二次大戦以前日本の論壇を賑わした「近代の超克」の思想家達に決定的に欠けていたのは、このような近代化のもつ積極的な意味を正しく把握することであった。「近代の超克」は本質的に前近代に属する宗教的世界観の復興によって到達することは不可能であり、近代を真の意味で克服する思想を求める仏教者のみが、見せかけの宗教的寛容の精神に惑わされずに、「仏教が宗教の否定である」という敵然たる事実を一点の曖昧な点も容赦することなく主張し得るだろう。滝沢克己がK・バルトとともに対話の相手として選んだ久松真一は、まさしく、そのような仏教者にほかならなかった。

臨済禅の根本精神を現代に甦らせたこの希有の禅者の思想を「宗教を否定する仏教」として捉えることは、それを「覚の宗教」として、あるいは「無神論的宗教」と規定する見解への批判を含むものである。前にも述べたように、啓示と覚は共に宗教を否定するものであって、「啓示宗教」なるものがあり得ないのと同じように「覚の宗教」なるものも有り得ない。久松真一がその晩年に「三宝を礼拝せず」「仏魔ともに打すべきこと」を強調し、自己の葬儀にさいして引導と拾骨のごとき宗教儀礼を禁じ、門弟に対して「大死」すれば葬儀に列席する必要はないと言いつつ切ったことは、「宗教を否定する仏教」を身をもって示したということ以外の何であらうか。

ドイツに留学した滝沢克己が三位一体の神の自己啓示に立脚するバルトのキリスト教神学のなかに、彼が西田幾多郎から学んだものと同じの真理が証言されていることを直覚したこと、しかしながら同時に両者において通約不可能性にも見える対立の存することを認めめたことは重要である。滝沢のその後の仕事は、この通約不可能性を放置せずに両者がともに根指す「根源的な事実」そのものを見据えることによって生まれた労作として評価しなければならない。彼が、K・バルトに続いて久松真一を対話の相手として選んだ理由は、まさに「従来の基督教の真の対極というべき仏教」のなかに「手にて造れる宮に住み給はぬ」まことの神の摂理を見いだしたからにはかならない。

基督教と仏教はともに偶像崇拜と呪術に基づく宗教的世界観の否定と言う点では通底するものがあるが、それが肯定する部分において対立しており、その対立に於て通約不可能であるかのように見えるという事は何に由来するのか。この通約不可能性は浄土真宗のような絶対他力を宗旨とする仏教に於いては明確ではないが、久松真一のように、「無相の自己」の自覚に立脚する仏教では、顕著な形となる。一方に於ては「我々を無限に超越する絶対他者としての神の自由な自己啓示」があり、他方に於ては「我々が、本来それであるところのもの、その自覚」がある。言葉の上では、啓示の主体と覚の主体とは、それぞれ「他者」および「自己」として絶対化され

ており、その主体が同一である事は有り得ないからである。基督者からすれば、究極の場面で、「自己」と「無」の登場する仏教は、真実の神の啓示を知らぬ宗教的無神論として否定されねばならないだろう。仏教者からすれば、究極の場面で、「絶対他者としての神」と「有」の登場する基督教は、「本来の自己」に未だ目覚めていない宗教的有神論として否定されねばならないだろう。この「通約不可能性」を鮮明なものとするために、敢えて、我々は四つの論理的に可能な立場を考察してみよう。

究極の意味に於て、(Ⅰ) 仏教が真理であり、基督教は虚偽であるのか、(Ⅱ) 基督教が真理であり、仏教が虚偽であるのか、(Ⅲ) 基督教も仏教も共に虚偽であるのか、(Ⅳ) 基督教も仏教も共に真理であるのか。

(Ⅰ) の立場をとる仏教者であっても、「基督教は究極の意味では虚偽であるが、暫定的な意味での真理を教えるものである」ことを肯定する事はできる。虚偽の仮説といえども、真なる帰結を持つ事は可能であり、基督教は真理に至る方便として条件付で認められるであろう。しかしながら、そのような最も寛容な場合を含めても、この立場からなされる仏教者の基督者との「対話」は、結局は真実の意味では対話ではなく、彼が自分の依拠している教義に忠実であるかぎり「折伏」でなければならぬ。

(Ⅱ) の立場をとる基督者も同様に、仏教者に「匿名の基督

者」を認める事はできる。即ち、天地の創造主である神は被造物である人間のなかに不完全ではあるが真理を認識する可能性をあたえており、基督教の宣教に接したときに、その真理を見分ける能力を与えている。他宗教が基督教と矛盾しない真理を説くことは、この自然の能力によって可能であり、基督者もまた暫定的に仏教の価値を認めることはできる。しかし、究極的な意味においては、自然は恩寵によって完成されねばならず不完全な自然宗教は完全な啓示宗教によって置き換えられねばならぬ以上、このような最も寛容な基督者の場合をふくめても、この立場をとる基督者が仏教者となす「対話」も、真実の意味では対話ではなく、自己の教義に忠実であるかぎり、基督教に改宗することを求める「宣教」でなければならぬ。

(Ⅲ) の立場は、基督教でも仏教でもない宗教の信奉者か、唯物論の信奉者か、いずれにしても、第三の絶対的立場から両者を批判するものであり、当然の事ながら両者の対話などに価値を見いださないのである。

(Ⅳ) の立場は、仏教と基督教の対立を二つの異なる範型(パラダイム)の違いとして捉えるものである。仏教的世界はそれだけで完結した世界であって、その内部でのみ仏教は真理性を主張し得る。同様に、基督教的世界もまたそれだけで完結した世界であって、その内部でのみ基督教は真理性を主張し得る。両者は決して同一の世界を語ってはいない。仏

教の概念で基督教を語る事も、基督教の概念で仏教を語る事も、共に真偽を云々する以前に無意味である。この立場をとる人もまた仏教と基督教との対話にさほど重要性を認めないであろう。それはせいぜい両者が語る世界が通約不可能なほど異なっていることを確認するためにのみ行なわれるであろうから。

このように、上に要約された四つの可能な立場は、どれ一つをとって見ても仏教と基督教との対話を可能にするものではない。それゆえに、真の意味での対話が可能になるためには、我々はこの四つの立場を全て否定しなければならぬ。しかしそのような事があり得るだろうか。論理的にはこの四つの選択肢がなく、それを全て否定する事は、立場のない立場で対話するという自己矛盾を侵すことにならないだろうか。

この四つの選択肢を全て否定する事は可能であり、そればかりか、我々が仏教と基督教とが共にいかなる場所でも成立するものであるかを反省すれば、そうしなければならぬ。

なぜなら、この四つの立場は基督教と仏教を共に「宗教」として主観的に実体化するという誤謬を侵しており、両者が宗教の否定によってのみ成立することを忘却しているからである。我々は、すでに仏教も基督教ともに、宗教ではないと考えるべき理由をあげた。それゆえに、(Ⅰ)(Ⅱ)(Ⅲ)は、両者を宗教的イデオロギーと取り違える虚偽を侵すもの

として退けることができる。ここで(Ⅳ)の立場、即ち宗教的真理に関する相対主義の立場はどうであろうか。この立場には、一面に於て正当な指摘が含まれている事は認めなければならぬ。今日においては、我々は、我々の思想がいかに特定の歴史、言語、文化の伝統に拘束され型に嵌められているかを、過去のどの時代よりもよく認識している。

近代国家に於て、宗教と政治を分離したのも、宗教が人間を拘束する最も強力なイデオロギーであるがゆえに生じた弊害を自覚しているからにほかならない。しかしながら、我々は基督教と仏教を共に宗教を否定するものとして捉えた。さらに、一般に真理認識に関する相対主義そのものはテーゼとしては自己矛盾を招くがゆえに成立しない事に注意しなければならぬ。一つの宗教的世界の内部でのみ通用し他の宗教的世界では通用しない原理によって、自己の閉ざされた世界の一切の出来事を説明できたとしても、それだけでは、その原理の真理性を証明するものではなく、単なるイデオロギーとしての空虚さを証明するのみではないか。それを真理と呼ぶことは、「真理」という語の誤用であり、この語が一切の範型(パラダイム)の対立を超越するものを指示している事を忘却するものである。それゆえに、宗教的相対主義に立脚する(Ⅳ)の立場も退けられねばならぬ。

しかし、(Ⅳ)の立場を、宗教的相対主義に立脚することなくして主張する可能性が残っていると反論があるかもしれ

ない。即ち、仏教と基督教を「同一の真理の異なる表現」とみなす可能性である。一つの山の頂に登る道は多数あっては頂上は一つであり、同一の山がそれを見る視点の相違によって異なるごとく、仏教と基督教はその成立した歴史的環境の相違に由来する視点の相違はあっても、結局は同一の真理を見ており、そのかぎりでは両者は対話によって、同一の真理の今まで見えなかった側面をより良く認識できるという立場である。しかしながら、この立場は宗教的相対主義とは正反対の意味で、一種のドグマの上に成立している。それは「同一の真理」なるものの異なる諸表現を統合する可能性があることを初めから独断的に前提している。我々の問題は、むしろその可能性がはたしてあるのか、また、それはいかにして可能かを問うことにほかならない。従って、この最後の立場も、結論として示されるべき事を最初から仮定している点に於て、論点先取の虚偽を侵しており、退けられねばならない。

2 「東洋的無」から絶対無へ

久松真一は「東洋的無の性格」のなかで、「東洋独特の無であり、西洋の文化と比べて特に東洋らしき文化の根本契機であり、かつ禅の本質である」ものを遮詮表詮両様の仕方特徴づけている。ここで遮詮とは、「東洋的無は何でないか」を明示するもので、ここでは(1)存在の否定としての無(2)資辞的否定としての無(3)理念としての無(4)想像された無(5)無意識

の無という五通りの無の理解が退けられる。その限りでは、「東洋的無」は一切の言説を遮断する超越概念、あるいは寧ろ概念の超越として否定的にしか語れないことになるが、久松真一は、この絶対否定の後でのみ許される肯定の道を表詮として語る。それは、日常的な概念と範疇を越えるものを象徴と類比によって指示することであって、東洋的無は、(1)無一物性(2)虚空性(3)即心性(4)自己性(5)自在性(6)能造性、の六通りの仕方では肯定的に語られている。

F・ブーリは京都学派の哲学の紹介を意図した著作「真の自己の主体としての仏陀—基督 (Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst)」の中で、久松真一のこの独創的な議論で示された「無的多義性」を、ヨーロッパの伝統的な存在論のなかでなされた「有的多義性」の分析と比較している。彼は、この問題を単に示唆しただけで、体系的には論じなかったが、これは「東洋的無の哲学」を更に普遍的な場所でも論じる可能性を示唆している。「東洋的無」の特徴は、アリストテレスの存在論に立脚する中世の基督教的形而上学の伝統における「有的多義性」と「アナログアの統一」を巡る議論と対比することによって更によく把握されるのではない。

久松真一の「東洋的無の性格」は、ほぼ同時期に書かれた中村元の「東洋人の思惟方法」のような比較思想の立場からのイデオロギー批判の書とあわせて読まれるべきだろう。我々

は、このような比較思想の学問的著作を通じて、中国や日本の仏教受容の様式がいかに土着の思想の影響を受けたものであったかを知っている。第二次大戦以前に日本の一部の哲学者によって前提されていた「西洋思想対東洋思想」というような単純な二元対立がいかに根拠のないものであったかは明らかである。そして、このような客観的な学問的成果を媒介として、久松真一が嘗てなしたような主体的な哲学的思索を批判的に継承しなければならぬ。「西洋の有の哲学」に「東洋の無の哲学」を対立させるといような固定した図式において「東洋の無」をとらえる限り、それは歴史のかつ文化的な制約を持つ「対立的な無」にすぎず、一切のイデオロギーから自由であるべき「絶対無」とは言い難いであろう。人間と文化に東西の区別はあっても、「絶対無」に東西の区別は本来無いと言わなければならない。我々の課題は、「東洋の無」の立場を越える普遍性を探究する事である。H・ヴァルデンフェルスやJ・v・ブラフトのような京都学派を西欧に紹介したカトリックの神学者達が適確に指摘したように、京都学派の宗教哲学の基督論においては、近代以後ではもっぱらプロテスタントの神学、宗教改革以前ではもっぱらエックハルトに代表されるような神秘主義の伝統に過度の強調点がおかれ、カトリックの神学に特徴的な「普遍性」を重んじる基督教の伝統が軽視されていた。しかし、京都学派の名をもって呼ばれる全ての思想家の原点をなす西田幾多

郎の晩年の思索の根本にある「絶対無」の場所の哲学の主題が何であったかを反省する時、このような普遍性の軽視は決して正当化されえないであろう。絶対無の場所において思索するとは、西田幾多郎にあっては、単なる言説の否定に留まる神秘主義の「否定神学」と、単なる教条主義にはほかならない「肯定神学」を共に独断論として否定するような最も深い意味における普遍を主題としていた事、しかもその普遍といかなる抽象的概念規定も越える真の意味での個物が個物として存在する場所の普遍として捉えていた事を忘れてはならない。この哲学が真の意味で対話すべきものは、主観主義的な近代の基督教でもなければ、普遍の場から自己を遮断する単なる神秘的基督教ではない。それは、寧ろ基督教神学における普遍（カトリック）的な伝統である。ここに言うカトリックとは、決してローマ・カトリックとか英国聖公会とかいうように特定の歴史的文化的規約をもった宗教的イデオロギーと同一視されてはならない。それは寧ろ、宗教的イデオロギー（*idios logos* 臆見）の根底的批判として理解されるべきであつて、大乘仏教の伝統における中道の原理、すなわち偏った一面的見解の批判の立場に通底するものと捉えなければならない。

アリストテレスにとって「有」は「様々な意味で語られる」が、それらの多様な語り方は、決して偶然的な同名異義性によるものではなくて、ある中心的意味との関係に基づく統

一性をもっていた。しかしこの統一性を与えるものは、特殊なものを包摂する類概念的普遍者の持つ一義性ではない。「有」とは類ではないが、最高類概念としての範疇（カテゴリー）を越える普遍性を持つ一般者である。スコラ哲学者によつて、それは、類概念的一般者を無限に越えるという意味で、transcendentia（超越範疇）と呼ばれた。西田幾多郎の言う「場所」の哲学的考察は、カント語哲学で言う「超越論的」（transzendental）論理学に基づくものではなく、範疇（述語）の超越を論じる点において、世俗化されたヨーロッパの近代哲学よりも、寧ろ中世の基督教的形而上学における「超越論的」考察と通底するものと言わなければならない。アリストテレスにおいては形而上学とは、「有への問」であり、それは結局のところは様々に語られる「有」を統一する焦点的意味を与える「実体への問」にはかならなかつた。類概念的な一般者を実体化するプラトンの中期対話篇に典型的に見られるイデア説の批判によってアリストテレスの形而上学は始まる。形而上学とは従つて、本来は教智的世界の実在性を独断的に主張するプラトンの理想主義の批判であり、プラトンがイデア説をもつて「説明した」存在論の基本問題を、あくまでも経験の堅固な地盤を離れずに思索する道を指示するアリストテレスの探究の軌跡にはかならなかつた。「いかなるものについても語られず、いかなるものの中にも存しない」第一の実体としての個物によって代表される「この感性

的世界」の現実から離れた場所にイデアの世界たる「教智的世界」を求めず、イデアそのものをも「可能態」とするような純粹な現実態としての「神」を問うことこそ第一の哲学の哲学としての神学の課題であつた。中世の基督教的形而上学の伝統においては、この意味での第一の哲学の依拠する超越論的概念は、有(ens)、一(unum)という狭義の存在論的超越範疇とともに、真、善、美のごとき価値論的超越範疇をもっている。そして、有にせよ一にせよ善にせよ、それらは範疇の内部で相対的に区別される有と無、一と多、善と悪との対立を絶対的に越える有として、一として、善として理解されていたことに留意しなければならない。それらの超越範疇は第一義的には絶対者としての神の述語であり、第二義的に相對者としての世界に適用される超越的述語なのである。

善悪の彼岸にある権力意思に裏つけられたニーチェの能動的ニヒリズムや、存在論的神学の脱構築をめざすハイデッガーの哲学は、このような基督教的形而上学の伝統に対するアンティ・テーゼなのであつて、このアンティ・テーゼをそれに先行するテーゼ、すなわち仏教とは異質の基督教的形而上学の伝統の正しい理解をぬきにして、基督教とは異質の大乗仏教の諸思想に由来する範疇をそのまま適用することはできない。そのような歴史的な伝統を無視して「ポスト近代の哲字」を云々することによつては、これらの哲学者の思想をすら批判的に受容することはできないであらう。ここで西田幾多郎

がなぜハイデッガーの「存在と時間」よりもK・バルトの神学のほうに関心を持ち、滝沢克己に対して「ハイデッカーには、死に向けられた不安のみがあって、死んで甦ると言うことがない」と述べ、「彼の思索には、決定的なもの即ち神が欠けている」と評した理由を考えるべきだろう。それは西田が日本の哲学者の多くとは違って、ヨーロッパの最新の思想を輸入することの無意味さを痛感し、自己自身の思索の根差す伝統を見つめ、それとは異質なヨーロッパの哲学の伝統の根本的な前提が何であるかを問うことによって、両方の伝統を相対化し、それによって自覚される場所において初めて語られる普遍性を求めたからにはからない。この普遍性こそ、西田が「場所の論理」によって求めたものにはかならない。

「場所の論理」が、大乘仏教の思想的背景を知らずしては理解できない事は言うまでもない。例えば、「あるもの動くものの全てを、自ら無にして自己のなかに自己を映すもの影と見る」「見るものなくして見るもの」は、無著の撰大乘論の用語を使うならば、根本無分別智に対応するであろう。「矛盾的自己同一」が金剛般若経の「即非」の論理によることは、西田自身が鈴木大拙宛の書簡で言っている。しかし、同時に「場所の論理」は、大乘仏教の伝統だけでは理解できないことを強調しておかなければならない。西田が哲学的著作の中で対話の相手として選んだのは、大乘仏教とは異質の伝統に根差すヨーロッパの哲学者であった。例えば西田哲学

の誕生を告げる論文「場所」は、ヨーロッパの存在論的神学の源流にあるプラトンとアリストテレスの哲学との対話を一つの契機として生まれたものである。西田の言う「無の場所」とは、「ギリシャの終期における新プラトン学派の流出説からオリゲネスなどの教父の創造説に転じたところに深い意味を見いだす」基督教形而上学の核心部分をも正当に評価する場所でもあって、仏教とは異なる伝統に根差す様々な思想と対話することによって、自己の「対立的な無」の立場を無限に超越していく開かれた地平をもっている。この無限なるものへ拓かれていること、しかもそれは我々が永遠に到達できない理念などではなく、我々が「既にそこにいる」という意味で最も現実的なものであるにもかかわらず、我々自身はそれを「逆対応」によってしか自覚できない場所こそ「絶対無の場所」と呼ばれたものであった。

「絶対無の場所」において神を論じる西田の議論の一つの典型的な例として、「一般者の自覚的体系」に収録された論文「睿智の世界」をとりあげよう。ここではカント哲学の超越論的主観性(自覚的一般者)がそこにおいて成り立つ場所として、「智的直観の一般者」が自覚される。しかし、この一般者において成り立つ超越論的な価値、即ち、真、善、美のイデアを見る睿智的自己は、それらに対する反価値を克服できぬという意味で、「ノエーシスの方向に」更に超越され、我々の真の自己がそれにおいてある「絶対無の場所」が

自覚される。西田のこの論文において、おそらく日本の哲学者のなかでは初めての試みであろうが、「叡智の世界」という基督教の形而上学の地平と、真の自己の自覚という大乘仏教の地平と交差する議論が展開された、西田が絶対無の場所において、神と自己と叡智的世界の成立を論じた部分を引用しよう。

心理的自己を超越することによって、意識一般の超越的主観が考へられるごとく、神は叡智的自己のノエシスの超越によつて考えられる超越的主観なるが故に、神は絶対的真、善、美の統一として、叡智的自己といえども神の前には平伏せざるを得ない、絶対帰依の感情が宗教的感情と考えられる所以である。唯、自己を亡ぼすことによつてのみ神において生きるということができるのである。

しかし、私がかかる宗教観は尚、甚深なるものとは考えない。意識一般が叡智的自己としては尚自己自身の内容を有せないごとく、末だ真の宗教的直観に達せない、唯、叡智の世界に即して考えられたる宗教観にすぎない。真に絶対無の意識に透徹した時、そこに我もなければ神もない。しかもそれは絶対無なるがゆえに、山は是山、水は是水、有る物は有るがままに有るのである。萬仞崖頭撒手時、鋤頭出火燒宇宙、身成灰燼再蘇生、阡陌依然禾穗秀と言ふべきである。

西田はこの箇所ですら「真に絶対無の意識に透徹した時、そこには我もなければ神もない」と述べている。これは西田の議論の組み立てからすれば当然そうでなければならぬ結論である。なぜなら、心理的自己と超越的主観との関係との類比に基づいて、「叡智的自己のノエシスの超越によつて考えられた超越的主観」としての神とは、どれほど超越を重ねたところで、所詮は、私によつて考えられた神にすぎず、拡大された自我を越える事はないからである。このような神が真に絶対無の意識に透徹したときに、我とともに消え失せるのは当然であると言わねばならない。しかしながら、「叡智の世界」の時点での西田哲学の問題点はその次の個所である。

我も神もない場所で「あるがままに」回復されるものが「山は是山、水は是水」というが如き、我々の感性に直接訴える自然のみであるのはなぜか。この叡智の世界 (mundus intelligibilis) から感覺的世界 (mundus sensibilis) への転落は正当化し得るか。西田が引用した白隠門下の古郡兼通居士の作と伝えられる開悟の偈に示される。「大死一番絶後に甦る」見性体験は、基督者に対しても決して無縁の物ではない。ダマスコにおけるパロウの回心もまた同様に、キリストの十字架とともに死んで甦る、命賭けの体験であった。しかし、基督者は回心後に現実の世界をあるがままに肯定しはしない。それは、甦った眼で見る世界が、山水によつて象徴される自然的世界ではなくて、歴史的世界であつて、そこに

おいて彼は自己と同じく自由な人格的主体としての他者との遭遇において本質的に他者と関係つけられたものとして自己を回復するのである。それゆえに、「絶対無の場所」において回復されるものが、感性的な自然的世界にとどまるかぎり、その場所は、自然宗教としての道教の「無為自然」に代表されるような東洋的無の場所にすぎず、東洋を越える真実の意味の「普遍」としての絶対無とはいえないのではないか。

おそらく西田自身も「叡智の世界」における基督教との対話に満足してはいなかっただろうと想定すべき理由がある。彼が、「無の自覚的限定」に収録した「我と汝」は同時代の所謂弁証法神学者との対話であり、そこでは我と汝関係という人格相互の関係が場所の論理によってとりあげられたが、これ以後の彼の著作は、絶対無の場所において歴史的世界の成立を論じる事を主題とするようになるからである。我々はこの主題を西田の到達しえた場所を越えて更に先に進まなければならぬ。そのためには、彼の言う「絶対無」の場所の論理をイデオロギー批判の原理として徹底させることが必要であろう。それは既成の社会的実現を決してあるがままに肯定するようなものでない。西田の最晩年の論文「場所の論理と宗教的世界観」の内容は、神道や道教などの自然宗教をも含めた一般的な意味における宗教的世界観に関するものではなかった。その主題は基督教と仏教がどこにおいて成立つかを明らかにする事であった。筆者がこの論文で主張した事は、

仏教と基督教が成り立つ所とは、實際は宗教的世界そのものが否定される場所であることであつた。ここで否定される宗教が、伝統的な意味における宗教だけではなく、世俗化された近代人の陥りやすい一切のイデオロギーをも指すことは言うまでもない。

花本貫瑞老師著

金剛經に学ぶ

頒価 一、二〇〇円

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

発行所 中央仏教社

秋田県河辺郡河辺町和田

討 論 (Ⅲ)

質問者 本 多 正 昭
司会者 坂 東 性 純

質問者(本多) ただいまの田中先生の発表は、非常に根源的な、ラディカルな視点から、多くの問いかけが行われたと思います。その主題は、「場所の論理と宗教の批判」、一切のイデオロギー的宗教の否定の原理としての場所的論理、というものではなかったかと思えます。

私が田中先生について評価したいのは、東洋の宗教との対話へのアプローチとして、シュニーヤトロジとオントロジとの統合としてのハヤトロジという新しい視点を打ち出している点、及びスコラ哲学のトランデンツィアと場所の論理との通底するところを追求しようとしている点、この二点です。

質問ですが、第一に、仏教とキリスト教との、通底する側面と通約不可能な側面とを、どう考えられるか、ということ

です。発表に、「仏教とキリスト教は同一の真現の異なる表現と見る立場は、すでに統合の可能性を独断的に前提とするもので、認めることはできない」とありました。では、通底性と通約不可能性との関係はどうなるのでしょうか。

現在の物理学で、光は、波動であると同時に粒子であるといえます。そこに連続であると同時に非連続が成り立っている。アナロジにおいてこれを考えることはできないだろうか。そして、粒子神学と波動神学の二つが同時に成立するのが、西田の絶対無の神学ではないか。絶対無に、神の自己啓示と人間の覚が同時に成立する第一義的な場所、イニマヌエルというものがあるのではないか。これは私の考えです。

第二に、バルト理解についてです。バルトはキリスト教絶対主義を主張せず、また浄土真宗にはキリスト教と平行現

象があるとした。しかしバルトは、「宗教の真偽に関して、イエス・キリストの名を呼ぶかいないかが決定的である」と言っている。これを田中さんはどう解釈されるのか。滝沢先生においては、イエス・キリストというのは、神・人の根源的な関係、インマヌエルの現実で、固有名詞ではない。イエスの御名を呼ぶのと、南無阿弥陀仏と唱えるのとはちっとも変らない。滝沢先生は、その点、バルトを批判されたのでした。

第三に、三位一体論についてです。私は、三位一体論の神学は、新約聖書にあると思わないし、それは歴史的産物で、訂正可能で、現代には現代にふさわしい教義の再編成は可能だと思っております。大体、従来の三位一体論は、男性的要素のみで女性要素が排除されている。

しかし十五世紀のスイスのニコラウスという人は、幻で神を見たが、父と母と子のイメージであったという。十九世紀のメイトランドという人は、自分の神体験から、神は両性具有的だといっています。従来の三位一体論は、男性原理的社会構造を反映しており、歴史的産物以外ではないわけです。

なお、聖書によって証言された啓示体験も、私自身の啓示体験がなければ、眞の宗教と通底することはあり得ないのではないか、その点どう考えられるのかも聞きたい点です。

発表者 まず二番目のバルト理解についてですが、私は、バルトが「キリスト教が眞実の宗教であって、他の宗教は偽りの宗教である」という意味でのキリスト教絶対主義の主張で

はない。そもそもキリスト教は宗教ではない」とし、「原始キリスト教であっても、それが宗教であるかぎりは否定せざるべき」といっている言葉に最も感銘をうけました。しかし、バルト自身にも思想の展開があつて、「協会教義学」に至ると、「浄土眞宗は眞の宗教ではない、イエスの名を呼ばない」といった立場になります。私は、それはバルトの原点からずれたのではないかと考えます。バルト自身の思想の展開をどう考えるかが問題です。

第三の論点の三位一体論は男性的原理に貫れているということですが、我々が生きている自然的世界の現象を神的領域に連続的にアナロジカルに適用してよいのでしょうか。キリスト教信仰というのは、そういうアナロジーをいったん切断する、比類を絶するところで、たとえば父が子を産むという本来自然的世界ではあり得ない象徴を使って、その超自然的な恩寵、恵みというものを表現しているのではないかと私は思います。

さて、第一の問題ですが、通約不可能性は、通底性に向けてのり超えられるべきものと申し上げたい。粒子と波動との例ですが、別に相補性の概念なども、カブで先生によって用いられています。ただ、たとえば西田は、絶対矛盾的自己同一を根本において、科学についても宗教についても語る。しかし、絶対に矛盾するものを原理とすれば、矛盾はたしかに消える。しかし、その原理の証明はなされないし、もうそ

の背後は問われない。私はこれには不満を感じています。だから、矛盾は消えているように消えていないのです。

本多 相補性と絶対無の立場とは同一視できませんか。私は、アナロジーでいったので、同一とはいわない。

発表者 仏教は覚、キリスト教は啓示として相反するけれども根底は一つだといえ、そこで議論は終わってしまう。単純に同一だといっているわけではないだろう。同一というとき、悪い意味での超越がたてられてしまう。

本多 それは分かります。結局、どういう方向に考えていくことになりますか。

発表者 これからの課題だと思います。

八木誠 田中先生の発表は非常に面白かったし、評価もしますが、二点だけ。第一に、バルトの宗教否定は、当時の時代性の中で、かなり無理をしていると思う。バルトでは、啓示が宗教を否定するわけですが、しかし宗教とは啓示に対する応答形態です。そして滝沢先生に賛成するとして、ナザレのイエス自身が、応答形態であり、宗教なのですよ。

そして私は、宗教をポジティブに肯定しなければならぬと思う。啓示にしてもダンマにしても、それに対する応答形態(ダンマに対しては覚)なしにありえない。宗教なしに受肉ということはありません。だから、初期バルトにのって、宗教を否定してよいのだろうか。

第二に、仏教とキリスト教の真偽について、両真・キ真仏

偽・キ真仏真・両偽の四つの選択肢しかないといわれ、この四つとも成立しないから、宗教間の対話も成立し得ないのだといわれたと思う。しかし、全称的な肯定・否定だけだろうか、部分的にキリスト教が真であったり、部分的に仏教が偽である、ということもあり得るのではないか。だからこそ対話に意味があるのではないか。それと宗教という言葉の体系に、論理学的用語の真・偽はなじむだろうか。

なお、対話は、ロゴスとかダンマとの間に直接なされるのではなく、宗教者同士による。つまり 応答形態をもつ人間同士しか対話できないのだから、そこで宗教を否定するのは、どういう意味があらうか。

発表者 バルトは、私の考えの傍証として引用したまでです。イエスは、当時のユダヤ教の最も神聖なる神殿や律法を否定した。当時のユダヤ教の最も宗教的な人たちが神聖不可侵としていた聖城をイエスは越えてしまった。それが容赦できなかつたので、イエスを十字架につけたのだと思います。

その意味でイエスが宗教を否定したということを、私は『新約聖書』に読むのであり、バルトは二次的とお考えいただきたい。

八木誠 田中先生は、「宗教の世界はキリスト教の観点からすれば、肉なるものの世界に他ならない」といわれているけれど、『ガラテヤ書』に、「私が肉にあって生きているのは……」とあって、人間の必然的なあり方は全然、批判の対象となっ

ていない。宗教の言葉の使い方がちがうかもしれないが、私は、宗教は啓示に対する応答形態だと思うので、ダンマに対する覚の形だといえ、イエスの存在・歩み方・言葉のすべて宗教である。これを否定してしまっただろうしようもなくありません。イエスは神殿批判や律法批判をしています。律法批判は、それを客観的な根拠として生きようとすることを批判しているのであって、それが神から生かされる人間のあり方を指示している限りでは全然、イエスは否定していない。そういう非常に微妙なニュアンスがあるのではないでしょうか。

発表者 あまりくりかえしたくないのですが、一つだけ。父親の葬式は、ユダヤ教なら極めて重要な儀式ですが、それに対し、イエスは、「死にたる者に死にたる者を葬らせよ」という。こういう点に私は宗教の否定を見るのです。

八木誠 ええ、それでしたら、宗教の語の意味を規定しておっしゃって下さらないとやはり非常に誤解を招きます。啓示に対する応答形態の一切が否定されると啓示自体が成り立たないのですから。

発表者 啓示に対する応答形態は否定しません。

上田 宗教の否定について、二、三、別の仕方でお尋ねしてみたいのです。宗教の否定といったら、今までいってきているキリスト教や仏教というようなことも成立しないのでしょうか。バルトのいい方をつきつめると、神学が人間の再解釈

だとすると、神学の立場も不可能ならしめないといけないことになるのではないだろうか。その辺、おききたい。

それと、通約不可能性と通底性のことで、イエスが「我と父とは一なり」というとき、一番核心になるのは、我と父の一つであるところそのことなのか、どうか問題だ。エックハルトは、そのこと自体が一番大事だとみる。イエスが言う限り真である、イエスの言葉に重点をおくか、それよりも、我と父とが一つである事実を原事実として重視するのか。後者なら、仏教とキリスト教が通底しあう方向にすすめるだろう。もし、イエスの言葉が真だということになると、逆にイエス・キリストの御名を呼ぶか、ということまで、ラジカルに行くと思います。だから、そのところどう理解するか、興味深い問題です。

田中先生の発表原稿で、ひとつだけそうかなと思ったのは、仏教も単に寛容ではなかったと、江戸時代のキリシタン弾圧の例などがあっていっているのですが、それが直ちに宗教的不寛容といえるのか、やはり政治的な出来事であって宗教以外の理由によったことではなかったか。その辺、どうかなという感じがしなくはないのです。

発表者 今の問題は、最近、一神教は不寛容で、多神教とか自然宗教とかは寛容であるという議論があるけど、それは間違いだと思うので、その二、三の例をあげたのです。仏教が不寛容だとは思いませんし、原始仏教ほど寛容なものはない

いと思います。しかし、日本仏教は、原始仏教と異なりますし、多神教が寛容だといっても、日本では異質の人々を排除することもありません。逆にヨーロッパにおける異教徒弾圧も宗教以外の政治的な様々の要因によったのでしよう。

それから、啓示に対する応答形態を一切否定するといったそんなバカなことを主張するつもりは全くありません。私が宗教を否定するといふときの宗教は、それがひとつの社会的な制度として機能しているものことです。それが我々を強力に規制するコードとなり、そして宗教的不寛容というのか、強い形、残酷な形で出てきます。ですから、我々を徹底的に縛りつけている宗教をまず離脱しなければ、本当の宗教が根ざしている根底が見えてこない、ということ強調したかったです。その根源をまた宗教を呼ぶことは、私は、反対しない、その点、誤解なさらないで下さい。

本多 それを最初にひとこと書いておけばよかったです。
八木洋 田中先生のいう宗教否定は、イデオロギー批判なのでしよう。

発表者 そうです。

八木誠 それだったら、私、反対しません。
八木洋 むしろ啓示に対する応答形態をクリアーにしたいために、それとの関連でイデオロギーの根柢は何か、ということを言いたかったのだと私は聞きました。そうすると、イデオロギーと言語性、啓示とそれに対する応答としての言語

といった問題に興味があります。

秋月 田中先生は西田の場所的論理をとりあげ、絶対矛盾的自己同一にもふれたのですが、絶対矛盾自己同一というところ皆さんは何か絶対に矛盾するものをまず考えて、それを結びつけようとする。それでは困るのですね。

それはともかく、イマヌエルというところ、「我とともに」ではなく「我らとともに」なんです。それは大変重要なことです。この「我ら」というのは、どこから出てきて、どういう背景でいわれているのですか。

八木誠 旧約以来、神と民の関係ですから、どうしても、「我々とともに」なのです。

発表者 仏教は不二等とよく一と二の関係で議論しますが、三位一体の三は社会性を含むと思う。つまり三個関係は三で尽されず四個以上も説明できる。そんなところにもキリスト教の社会性が認められると思う。

秋月 仏教でサンガは四人以上で成立するという、それはどういうことですか。

奈良 教団に新しい人が入る場合、なるべく多くの人に保証させたいのでサンガの安定性を求めていく、というようなことから来ているのではないかと思います。今、はっきりはしないのですが。

常盤 田中先生は、「大死一番、絶後蘇息」に関しまして、「絶対無の場所」において回復されるものが、感性的な自

然の世界にとどまるかぎり、その場所は自然宗教としての道教の「無為自然」に代表されるような東洋的無の場所にすぎず、東洋を越える真実の意味の「普遍」としての絶対無とはいえないのではないか」といわれています。それも確かにそうだと思えます。ただ、西田先生も、「萬仞崖頭撒手時、鋤頭出火烧宇宙、身成灰燼再蘇生、阡陌依然禾穗秀」という偽を引用されていますように、それは、「白陰和尚全集」によると、若干字句が異なるのですが、このような偈をどう理解するか問題です。いわゆる自然宗教の無為自然とは異なる、覺の宗教という仏教の、目覚めの表現、根源的な目覚めのことと見なければいけないと私は思います。

川村 絶対矛盾的自己同一原理とすれば、どんな矛盾も消えてしまうといわれたと思うのですが、もちろん西田は、異なるものを結びつけたのではなく、直接体験としての自覚から出発して、そこに露わになって、ことから世界を説明しようとしたとき、絶対矛盾的自己同一といわれたのではないか、と思うのですが。

発表者 方向としては、全く同感です。絶対矛盾自己同一と言わざるを得なかったものを見るようにということは非常に大切だと思う。ただ虚心に読むと、かなり無理してそれをプリンシプルにしている箇所が確かにあると思うのです。

7月のお知らせ

講師 青原ボランティア会 専任講師 有馬実成先生
 講題 『仏教と平和想』
 と き 7月12日(金) 午後5時30分～ ところ 日本館ビル7階 東京大学仏教青年会講堂

7月の予定

- | | |
|--|--|
| <ul style="list-style-type: none"> ・ 仏典講座会 4日(木)・11日(木)・18日(木)・25日(木)・30日(木)
5日(木) 午後5時
講 師 小川 宏先生
講 本 聖徳太子御遺教集 ・ 坐禅会 3日(火)・21日(火)・30日(火) 午後6時
第4十番 日 午後2時
講 師 家本 以月 龍溪老師
講 本 龍溪抄 ・ 講義会 2日(火)・16日(火) 午後6時～8時半
講 師 寺山 日中先生 ・ 念仏会 1日(日)・19日(金) 午後4時
講 師 山本 義文先生
阿弥陀誕 | <ul style="list-style-type: none"> ・ 写経会 3日(水)・17日(水) 午後5時半
指 導 工藤 鶴庵師 ・ 仏像彫刻会 13日(土)・24日(水) 午後1時
指 導 橋川 閑庵先生 ・ 坐禅と正法講 6日(土) 20日(土) 午後2時半
座 禅 究 会 DOGEN SANGHA(英語による)
午後1時
指 導 西崎 和夫師 ・ 駒場研究会 休会 ・ 仏教美術研究会 27日(日) 午後3時
研究会(8月見学会旅行に関して) ・ 古代仏教研究会 仙逝水曜日 午後6時
講 師 竹内 健師 |
|--|--|

拝啓 出海の候、今月の催しは上記の如くです。また来る11月中旬に第10回弘明書展を開催致しますので、会員の方で、出展を希望される方は9月下旬までに事務局にご連絡下さい。尚、当会では7月21日より9月15日までを休館日としますので、ご諒承下さい。 敬具

東京大学仏教青年会
 東京都文京区本郷3-33-5日本館ビル7階
 地下鉄・バスの本郷3丁目下車
 TEL (3813) 5903